

tossága van a társadalmi, művészeti, irodalmi kérdések *gender* szempontú megközelítése számára, s a Beauvoirra, illetve ironikusan a Woolf korabeli konzervatív társadalmi elvárásokra és kényszerekre utaló cím nyilván az íróknak és az írónak ezt a pozícióját kívánja hangsúlyozni. Ám Woolfnak, amennyire nem teljesítette a jó házból való úrilányokkal kapcsolatos társadalmi elvárásokat, éppannyira nincs semmi köze Beauvoir hideg racionalitáshoz, problémátlan önképéhez. Elég lenne akár szellem és erotika összefonására utalni ahhoz, hogy ezt belássuk, de még súlyosabb érv talán, hogy Woolf önéletrajzi írásaiban a nőemancipáció kínzó megfelelésvágy és fokozatos elutasítás konfliktusaként jelenik meg (enélkül az a dráma is érthetetlen vagy súlytalan volna, hogy George Duckworth a szeretőív tette az anya nélkül maradt Stephen lányokat, amiről a HYDE PARK GATE 22 számol be) – Beauvoir meg mintha egykettőre emancipált nőként jött volna a világra, s aztán szülei „jó házból” minden különösebb megrázkódtatás nélkül átsétált volna a francia baloldali szellemi elit másik „jó házába”.

Beauvoir steril könyve, az író kétségtelenül kivételes műveltsége ellenére számomra naivnak ható magabiztossága fényévnyi távolságra van Woolf érzékenységtől. A Woolf-írások felelő nézve az EGY JÓ HÁZBÓL VALÓ ÚRILÁNY EMLÉKEINEK empátiára képtelen, önmagába zárt író-hőse, aki szinte születésének pillanatától teljes fegyverzetben áll előttünk, nagyjából úgy hat, mint a cambridge-i intellektueleknek az a típusa, melyhez Woolf apját is sorolta, s akiről a gyötrelmes visszaemlékezés közepén egyszer csak azt mondja: „*Untat, hogy róla írok*”, hiszen e típus „*olyan volt, mint egy acélmetszet, szín, melegség és test nélkül, csak a tiszta körvonalak végtelen pontosságával... Annyira tiszta benyomást tesznek rám, hogy ha egy szobában vagyok velük, érzem, pontosan tudom, hol vagyok.*” Woolf sem magát, sem olvasóját nem ajándékozta meg ilyen magabiztos, lakályos pozícióval, határozott körvonalakkal; bizonytalanságot, ambivalenciát, konfliktust és küzdelmet kínál helyette. Talán ez a legfőbb oka, hogy – újra felidézve Winterson bosszúságát – oly sokakat csábít arra, hogy „eltérítsék”. Ebben a sorsban minden bizonnyal csak az unalmas írók és írások nem osztoznak.

Gács Anna

KÉT BÍRÁLAT EGY KÖNYVRŐL

Tatár György: *Izrael. Tájékp csata közben*
Osiris, 2000. 211 oldal, 1500 Ft

I

A FELSZABADÍTÓ FÉLELEM

Azt mondja a hátoldalon a szerző, hogy ez egy útikönyv, méghozzá sajátos útikönyv: Izraelnek nemcsak földrajzi, hanem, mondjuk így, szellemi értelemben vett beutazásáról is szól, azonkívül – teszi hozzá – „*magamat is beutaztam*”.

Kétségkívül így is lehet olvasni a könyvet: szellemi értelemben vett útirajznak, élménybeszámolóknak egy magyar (illetve magyar zsidó, illetve magyar és zsidó) gondolkodó érzelmes utazásáról. Ez esetben részint a szépírói, részint a közírói teljesítményt méltányolhatjuk, már amennyiben a kettő elválasztható egymástól. Tatár komolyan veszi, hogy tájképet rajzol: költői látomást vonultat fel akkor is, amikor természeti tájról (mondjuk, egy sziklasivatagról) beszél, akkor is, amikor Izrael Állam történetfilozófiai és politikai horizontját vázolja fel, és akkor is, ha rövid távú társadalmi folyamatokat szemléltet (például az zsidó és az arab települések terjeszkedésének kiszorítósi játékát). Az alcím a mai, pontosabban tegnapi (a harcok kiújulása előtti) Izraelt jelöli, ám egyértelműen utal Andrzej Wajda híres filmjére, illetve Tadeusz Borowski novellájára, rajtuk keresztül pedig – Petri György kifejezésével – K.-Európára, amelynek egyik országában kiadták és olvassák Tatár könyvét, és amely a könyvből nézve ugyanakkor „*távoli homályba merült*”, helyén hátborzongató ürességet látni, „*kozmosz feketé lyukat, amelynek Auschwitz a fővárosa*”. Némileg leegyszerűsítve mondhatjuk: ez Tatár útirajzként olvasott könyvének lírai hozadéka.

Van a könyvnek egy jól kitapintható epikus vonulata is, anélkül, hogy a szó hagyományos értelmében cselekménye volna. Nem arról a tanulási és szocializációs folyamatról szól a könyv, amelyet átél valaki, aki hosszabb időt tölt Izraelben, bár Tatár György nyilvánvalóan ilyen folyamaton ment keresztül; nem, a könyv epikus íve máshonnet jut el máshová. Tatár al-

kot egy narrátort, egy én-elbeszélőt, aki minden nehézség nélkül azonosítható a szerzővel, vagyis magával Tatár Györggyel; egyszersmind ő az útirajz főhőse is, hiszen az ő folyamatos jelenléte köti össze a különböző epizódokat. Ez az én-elbeszélő mindent a saját bőrén tapasztal; régies ízü és némileg ironikus kifejezéssel azt is mondhatjuk rá, hogy ő egy tapasztalnok. Lényegében úgy viselkedik, mint egy új bevándorló: csetlik-botlik, rádöbben, felismer, elsjátít, alkalmazza a frissen tanult szabályt; lubickol az általa felvillantott személyek közvetlenségében és reflektálatlanságában, miközben ő maga csurom reflexió. Az érdekes anekdotákból, amelyekkel úgyszólván elkényeztetni az olvasót, tanulástgot szűr le és példázatot sarjaszt; de hát ez már a tapasztaltnokság pozíciójából következik.

Azt hihetnők, az elbeszélői tapasztaltnokság valamilyen didaktikus célkitűzés szolgálatában áll, vagyis a szerző szemléltetni akar. Az arab vendéglőstől kért gyufának, az ócska Fordon rendőrileg elrontott, majd megjavított ajtózárnak s még vagy harminc-negyven hasonló mozzanatkak (egyik kedvencem a William Shakespeare nevű lövész sírköve a jeruzsálemi brit katonai temetőben) van egy betű szerinti és egy allegorikus olvasata: az én-elbeszélő cukorkát ad az olvasónak, ám egyszersmind kalauzolja is. Persze, ez is célja a szerzőnek, de nem csak ez: a helyzetek és problémák révén, amelyekkel az elbeszélő szembesül, nemcsak példázni és meggyőzni akar; hanem a tény és a kommentár közti mozgásterben észrevétlenül felépít egy kisebbfajta elbeszélői világot is. Eközben két alapvető elbeszélői mesterfogást alkalmaz: egyrészt hol összecúsztat, hol szétválaszt különböző szemléleti síkokat; másrészt úgy tesz, mintha egy térbeli entitásról, Izraelről és környékéről beszélne (bár ezt a „*magamat is beutaztam*” kijelentés eleve problematikusá teszi), holott inkább a könyv belső idejével űz eléggé bonyolult játékokat.

Nyilvánvalóan nem ugyanaz a személy idézi fel a Machmud nevű arab színészt, illetve példázatos meséjét a hitszegésről, mint aki beépíti az útirajzba Carl Schmittnek azt a (szerintem ide kapcsolódó) nézetét, miszerint „*a politikai cselekvés végső komolysága a háború – elméletileg legalábbis – mindig fennálló lehetőségétől függ*”. Nem ugyanaz a hang meséli el a benzinkút melletti spontán imádkozást, mint ame-

lyik a zsidóság és izraeliség lehetséges tartalmain töpreng. Nem ugyanaz a szem csodálkozik rá a MICIMACKÓ héber fordításának arámi fordulataira, mint amelyik felfedezi a zsidó állam kis területe mögött a héber írásbeliség hatalmas szövegtömbjeit, amely látvány hatására (illetve a Buber–Rosenzweig-féle SZENTÍRÁS-fordítás példája nyomán) felvetődhet a keresztény bibliafordítások zsidó nézőpontból való nyelvi-teológiai kritikája, hogy azt ne mondjam, viszonylagossá tétele. Csak a figyelmes olvasó veszi észre, mikor beszél az események sűrűjében tapogatózó szereplő, mikor a tanulságok birtokában levő elbeszélő s mikor a gondolkodói életmű létrehozója, aki a müntzeri apokaliptikával és a nietzschei örök visszatéréssel való foglalkozás után a Franz Rosenzweiggel való foglalkozás hatására a zsidó népiség politikai-teológiai újragondolásán fáradozik. Hasonló vagy ennél is nagyobb feszültséget hordoz a könyvben megjelenített idő is. A könyv szerkezete visszatekintő jellegű. „*Hosszabb-rövidebb megszakításokkal közel négy esztendő teltöttem Izraelben*” – olvassuk a hátoldalon; vagyis egyrészt egy elmúlt időszakról van szó, másrészt az elérkezettnek látott időről, mármint arra, hogy a szerző megírja és megjelentesse útirajzát.

Am ha a könyv egészében visszatekintő jellegű is, az előadásmód a ki nem hűlt jelen pillanatot sugallja. Az epizódok jelen időben vannak elmondva: az én-elbeszélő most is ott van a Siratófalnál, ahol a féleszű koldus fiatal katonák gyűrűjében most is énekel, most is szalad a házsidok elöl, akik cigarettázáson kapták sábeszkor az ultraortodox negyedben, most is tátott szájjal hallgatja a kocsiját ötven sékelért megjavítottó Osztap Bender-szerű figura profetikusan szözuhatagát.

Ebből a jelen pillanatból nincs átjárás a saját személyes múltba, s ebben az értelemben a könyv mereven elzárkózik attól, hogy vallo-másos legyen (egyetlen olyan – inkább tájékoztató jellegű – mondatot találtam, amely a szerző előéletéről szól: megemlíti, hogy gyermek- és kamaszkorában, a hatnapos háború előtt szinte nem is hallott Izraelről), míg másfelől, ha útirajzként olvassuk, nem egyéb, mint vallomás: szenvedélyes vallomás Izraelről, az izraeliségről, az odatartozásról, az iránta való szolidaritásról. Félreértések elkerülése végett mondok: Tatár György, a könyv szerzője nem

lett izraelivé, nem maradt ott, s főleg nem izraeliekhez intézi szavait, hanem k.-európai, azon belül magyar olvasókhöz. Viszont terem egy olyan szereplőt, egy én-elbeszélőt, aki most is ott van, s vele megteremti annak feltételeit, hogy odatarozónak érezze magát. Elgondolkodtató az angliai utazás epizódja, amelynek során az elbeszélő „külföldről külföldre” utazik ugyan, mégis az a célja, hogy izraeli szemmel nézzen körül, s ennek megfelelően két dolgot vesz észre: az angliai zsidó társadalom meglétét és a k.-európai zsidó társadalom hiányát. Az a nézőpont, amelyből az idevágó konzekvenciák levonhatók, K.-Európából kellett, hogy áttevődjék Izraelbe, onnét Londonba (amely – így nézve – egyfajta meghosszabbított, esős-ködös Jeruzsálemnek látszik); ám az idő még mindig ugyanaz a jelen pillanat, amelyben a tűzszünet megvizsgálja a jeruzsálemi egyetemi könyvesbolt polcának támasztott gyanús tárgyat, és amelyben madárraj repül át a sziklasivatag (és az odatelepített elbeszélői nézőpont) fölött.

Ám ha a jelenből nincs is átjárás az individuális múltba, annál inkább van átjárás a zsidóság kollektív múltjába, a zsidó történelembe. Tatárnak semmi nehézséget nem okoz egy rövid mondaton belül átlépni a napsütötte jelen pillanattól a királyok és próféták korába, miközben érzékelteti, hogy a régi (a Jeruzsálem római elpusztítása előtti) és az új (a második világháború utáni) történelem közti átjárhatóság az izraeli öntudatnak és azonosságtudatnak mennyire fontos része. A nehézség nem ebben van. A nehézség Tatár György és még sok más gondolkodó számára (mellesleg számomra is, függetlenül attól, hogy nem tartozom a gondolkodók céhébe) abból adódik, hogy a rabbinikus judaizmus felfogása szerint a zsidóság a Szentély második lerombolása és a szétszórás után kívül került a történelmen, s ezt a kívülállást Izrael Állam léte nem szünteti meg, illetve meg is szünteti meg nem is.

Ha azonban ezzel a kérdéssel szembenézőnk, már nem útirajzként olvassuk Tatár György könyvét. Persze a maga módján ez is utazás: átlépni a jelentés egyik rétegéből a másikba, abból a harmadikba, s a könyv szerkezete fel is szólít erre. Mielőtt azonban továbblépnék, szeretném röviden szemügyre venni, milyen következtetésekre juthat az, aki nem vesz búcsút az útirajz fikciójától. Vagyis: a lírai és az

epikai teljesítményen túl, mi a könyv közírói (ha úgy tetszik, retorikai-didaktikai) tétje? Mire akar megtanítani, miről akar meggyőzni?

A jelentésnek ezen a szintjén Tatár György – bármilyen sokféle dologról, bármilyen sokféleképp ejt szót – mindvégig egyvalamiről beszél, a szolidaritásról. Ezt hiányolja K.-Európában, illetve Egész-Európában, s ennek folyamatos jelenlétét csodálja Izraelben. A k.-európai zsidók származástudatba torkolló, elszigetelt (vagy legalábbis egyénileg megélt) zsidóságát, egyáltalán az európai pontszerű, megszagott létezését állítja szembe az Izraelben általa tapasztalt közösségi létezéssel, közvetlenül megélhető közösségi összetartozással.

Ehhez kapcsolódóan vannak a könyvben politikai (értsd: pártpolitikai) megnyilvánulások is; Tatár itt is, azóta megjelent cikkeiben még inkább az izraeli baloldal álláspontjával vitázik. Talán vannak olvasói közt olyanok, akik őt emiatt jobboldalinak vagy fundamentalistának tartják. Én ezt határozottan nem így gondolom. Szerintem arról van szó, hogy Tatár bizonyos baloldali vagy liberális elgondolásokat nem tart izraeli viszonyokra alkalmazhatóknak, s ezek erőltetését demagógiának ítéli. (Zárójelben: Tatár politikán nem pártpolitikát ért, hanem egy vagy több államhoz, illetve néphez fűződő baráti vagy ellenséges viszonyt, ami nem fedi sem a külpolitika, sem a nemzetközi politika fogalmát.) Még csak azt sem gondolom, hogy politikai, történetfilozófiai vagy kulturális következtetéseiben egyfajta zsidó populizmus kezdene körvonalazódni, noha elgondolásaiban a nyolcvanas évek vége óta lehetetlen észre nem venni a „mélyzsidó” jelleget. Ezt a kifejezést nem ironikus értelemben használom, hanem arra utalok vele, hogy Tatár folytathatónak tartja és ebben a szellemben tanulmányozza a zsidóság világtörténelmi korszakokon étívelő, egyetemes hagyományát. S éppen ezért nem populista; már csak azért sem, mert nem mond le a hagyomány történelmen kívüli rétegéről, annak folytathatóságáról, sem pedig arról az egyetemességről, amelyet a zsidóság létezése megelőlegezett, illetve garantált.

Ez az egyetemesség a nyugati civilizációból (és, Tatár megítélése szerint, a nemzeti kultúrákhoz asszimilálódott zsidókból is) a szekularizáció folytán kiveszett, s ezt a folyamatot a

kereszténység nem tudta feltartóztatni, ellenkezőleg, mintát és eszköztárat szolgáltatott neki: a reformáció, de különösen a felvilágosodás után különböző partikuláris fogalmak (például a nemzet) keresztény „származású” teológiai tartalommal telítődtek. Tatár úgy látja, hogy a kereszténység megújulásának esélye a judaizmus visszaemelésében, a zsidósághoz való kapcsolódás elevenségében, egyáltalán, a zsidóság fennállásában van, viszont a holocaust után a zsidóság fennállásának legfőbb biztosítója Izrael. S megfordítva is elmondható: ha nincs Izrael, nincs zsidóság; ha nincs zsidóság, nincs kereszténység; és ha nincs kereszténység, úgy az embert semmi nem menti meg attól, hogy feldarabolódjék a gazdasági növekedés és az erőszak besorolási kategóriáiban.

Az ebből következő negatív utópia nincs beleírva Tatár könyvébe. Az ő útirajzában Izrael jelenik meg pozitív utópiaként, s ez nem mond ellent a könyv útirajz voltának: a legszuggesztívebb útirajzoknak mindig vannak utópisztikus vonásaik. Tatár útikönyvében Izrael a szolidaritás utópiája. E mögött az utópia mögött viszont egy messzire nyúló *magyar* hagyomány is felfedezhető. Különösen fogékony kell, hogy legyen az összetartásra olyasvalaki, aki a magyar kultúrában, a pártoskodás, szétválás, visszavonás toposzai közt nevelkedett. Aki saját bőrén tapasztalta, milyen az, amikor „fortélyos félelem igazgat”, annak számára megrendítő élmény, hogy létezik „felszabadító félelem” is. A könyv utópisztikus jellegét az a – megítélésem szerint – nagyon is reális tapasztalat adja, hogy a sóvárgott és csodált szolidaritás okozója, illetve fenntartója a „felszabadító félelem”, a várt váratlanság, az állandó fenyegetettség érzése. Az útirajz egyik irodalmi értéke, hogy Tatár különös figyelmet szentel a hétköznapi veszélyes élet civil vonásainak.

S a szolidaritás utópiájából, a felszabadító félelem tapasztalatából következnek a könyv politikai üzenete is. Ez pedig „*Izrael szeretetének*” erkölcsi parancsa. Úgy veszem észre, ennek is van némi magyar íze: olyasféle gondolati konstrukcióra épül, mint annak idején, háromszázötven évvel ezelőtt a „*Ne bántsd a magyart*” erkölcsi és politikai parancsa; persze nem utolsósorban azért, mert Zrínyi szeme előtt a kiválasztott nép küzdelmei lebegtek mintaként. Tatár (immár nem az én-elbeszélő, hanem a szerző) arról igyekszik meggyőzni az

olvasót, hogy Izraelnek barátokra, méghezozható megbízható barátokra van szüksége, mivel mindenfelől ellenség veszi körül. Ha Izrael létének erkölcsi legitimitációja fennáll, márpedig fennáll (nem beszélve a történelmi legitimitáció különböző mozzanatairól), úgy az európai államok nem hagyhatják Izraelt magára; nem lehetnek „pártatlanok”, „elfogulatlanok”, „objektívek”, mert ez gyakorlatilag az ellenség támogását jelentené. Nem ítélnék el Izraelt harci cselekményei miatt – így érvel Tatár –, ha egyszer rá van kényszerítve, hogy védekezzék. Még egyszer hangsúlyozom: Tatár mindent az új háború kirobbanása előtt írta, ám annak tudatában, hogy a háború, ha formája nem látható is előre, valamilyen formában biztosan folytatódni fog.

Tatár nem azt állítja, hogy Izraelnek nem kell békére törekednie, vagy hogy a béke, akár súlyos áldozatok árán is, ne volna kívánatos. Ő azt állítja, hogy a béke stabilitásának nincsenek meg a garanciái; hogy az ellenség békekötés esetén is ellenség marad, s nem fog kiengeztelődni, meghatódni, jobb belátásra térni, de még csak erős gazdasági érdekek sem fogják megszüntetni az ellenségesség állapotát; hogy Izraelnek hosszú távon is gondoskodnia kell biztonságáról, tekintettel arra, hogy a háború bármikor újrakezdődhet, s ha a stratégiai fontosságú megszállt területekről kivonul, úgy vagy saját lakossága pusztulását kockáztatja, vagy neki kell nukleáris fegyvert bevetnie.

Mindeddig azért használtam fenntartások nélkül a kietlenül és elvontan hangzó „ellenesség” szót, mert a Carl Schmitt-féle politikumnak ez a kulcsfogalma, s enélkül Tatár gondolatmenete sem volna összefoglalható. Tatár nem azt állítja, hogy az egész iszlám világ ellenség, sem azt, hogy „az” arabok vagy „a” mohamedánok általában Izrael számára az ellenség. A könyvben felbukkanó „konkrét” arabokról kifejezetten rokonszenvvel beszél (a rokonszenvbe vegyülő gyanakvás pedig az allegorikus olvasat felé mutat). Ugyanakkor a háborút absztrakt folyamatnak, az ellenségességet absztrakt állapotnak tartja. Ebben az értelemben ellenség az a szervezett politikai erő, amelyik egy politikai entitásra (mondjuk, egy országra) rá tudja kényszeríteni az akarátát. Ellenség lehet egy állam, de lehet egy olyan terrorszervezet is, amelyet egy állam a saját területén nem tud vagy nem akar megfékezni.

Tatár nem azt állítja, hogy Izrael körül mindenki ellenség, hanem azt, hogy Izrael körül az ellenség mindenütt jelen van, hogy menedéket és támogatást kap. Így ha a környező arab államok mindegyikével sikerülne is békét kötni, maguk az országok az ellenség jelenléte miatt ellenséges országok maradnának. Nem azt állítja, hogy Izrael körül mindenki rokonszenvezik a terroristákkal, hanem azt, hogy nem fogják el és nem adják ki őket; ha pedig Izrael titkosszolgálati eszközökkel és csapásméréssel veszi fel a harcot velük, úgy nemzetközi elszigetelődésének veszélyét súlyosbítja, s újabb tápot ad az amúgy is erős és hatékony Izrael-ellenes propagandának. Nem akarom s nem is tudnám szembesíteni ezt a gondolati konstrukciót egy részletes közel-keleti helyzetelemzéssel. Csupán két – k.-európai nézőpontból származó – észrevételt fűzök hozzá. Az egyik az, hogy az okfejtés plauzibilis volta ellenére egyoldalúnak tartom azt, amit Tatár az ellenségről mond; a másik az, hogy a barátokkal szembeni kívánalmak egybemosódnak az asszimiláns zsidókhoz címzett szemrehányásokkal.

Úgy veszem észre, hogy az útirajzbeli utópiában a szolidaritásról nincs leválasztva annak okozója és fenntartója, a közösségképző félelem, a fenyegetettség, hanem része a pozitív utópiának. Ha pedig így van, akkor az ellenség fogalma, illetve folyamatos jelenléte is utópisztikus színezetet ölt; ezért az útirajz egészében, minden színésége és szemléletessége ellenére, érződik némi absztrakt merevség. Tatár – számomra meggyőzően – cáfolja azt az emberi jogi indíttatású előítéletet, miszerint a politikán, a Schmitt-féle Politischesen kívül rekedő emberi világ alapvetően jó; de mintha megfelelkezne róla, hogy ettől még a Politisches nem lesz kevésbé embertelen, s emberi jogi indíttatású bírálata nem válik indokolatlanná. Elhiszem, hogy a politikafelfogásnak nem árt számot vetnie az ellenség, illetve halálos ellenség fogalmával, csak éppen szeretnék emlékeztetni rá, hogy a mi tájainkon e fogalom zsarnoki uralma mekkora pusztítást okozott. Létezik egy olyan történelmi tapasztalat, amely szerint a politikai ellenségfogalom többet pusztít bármely tényleges ellenség-nél, illetve hogy a szuverenitás jóvoltából az ellenségnek előbb van fogalmi, mint fizikai körvonala; s ez a tapasztalat akkor is érvényes

marad, ha Izraelben és környékén a dolog nem így áll. Elhiszem, hogy a gyűlölet nemcsak a Politischesből fakad, hanem az emberi élet minden elgondolható szférájából, különös tekintettel a vallásra és a kultúrára, csak azt nem hiszem el, hogy a gyűlölet arconcsába szorított közösségben ettől válik az élet élhetőbbé.

Nem gondolom, hogy a tárgyalások és a gesztusok megoldják az alapvető konfliktusokat, ám szeretnék emlékeztetni rá, hogy a Politischeset kidolgozó Carl Schmittnek nemcsak Hobbes és Machiavelli volt az elődje, hanem Grotius is, aki (a korabeli államférfiak legjobbjaival együtt) a politikát még művészetnek látta, amelyben legalább olyan szerepet játszott a tárgyalás, az alku, a kölcsönös kompromisszum, a jóhiszeműség, a méltanyosság és – kissé habozva írom ide – az igazságosság, valamint a tisztesség, mint az erőszakkal való fenyegetés, valamint maga az erőszak. Nyilván tudomásul kell venni, hogy a politikából örökre eltűnt a művészet, ám nem árt tudatosítani, hogy ez barbárságot, züllést és borzalmas értékpusztulást jelent.

Nem azt kifogásolom, hogy Tatár elbeszélője keveset integet (egy ízben integet az egyiptomi határon), vagy hogy jelzi, az integetésre visszaintegetés helyett bármikor géppisztoly-sorozat lehet a válasz, hanem azt, hogy mintha nem is érdekelné a zsidó–arab érintkezés. Nem esik szó a könyvben arról, hogy az Izrael Államban élő arabok nem egészen úgy viselkednek, mint a megszállt területeken élők, hogy ott sem minden politikai erő tör Izrael megsemmisítésére, hogy a környező államok nem egyformán ellenségesek, hogy a megnyérésükre irányuló törekvések talán mégsem eleve értelmetlenek. Tatár szuggesztív hasonlata („*Mintha egy háborúban valaki azt akarná tudatni a harcoló katonákkal, hogy nem a velük szemben álló hadsereg az igazi ellenség, hanem csak e hadsereg szélsőséges elemei, lehetőleg tessék csak azokra lőni*”) akkor lenne helytálló, ha Izrael nagy, egységes, totalitárius diktatúrával állna szemben; ám a helyzet nem ez. (S hozzáteszem, a terrorizmus egyik oka éppen a politikai egység hiánya.)

Amikor viszont a barátokról van szó, akkor mintha kissé elmosódnának a különbségek és a körvonalak. Leginkább valamiféle mátrix ismerhető fel. Hol Amerikáról és Európáról esik

szó, hol meg a nyugati világról általában, illetve a nyugati világ területén hol az angolszász zsidó diaszpóráról, amelynek jelentős érdekei vannak abban, hogy az USA a döntő konfliktusokban támogatta Izraelt, hol meg az asszimiláns zsidókról, akikből, mint azt a könyv hangsúlyozza, hiányzik „*Izrael szeretete*”. Az asszimiláns, mondja Tatár, a kollektív amnézia nyelvét beszélve ugyanúgy gondolkodik Izraelről, valamint a zsidóságról, akár a külvilág, a környező társadalom, amelyhez asszimilálódott. Ez a nyelv, ez a beszédmód „*ellenséges elfogulatlanságba fojtott bűntudattal*” van terhelve.

Azt gondolom, itt két különböző dolgról van szó, akkor is, ha ezek összefüggnek egymással. Az egyik az egyes európai nemzetek saját (egykori és mai maradvány) zsidó kisebbségéhez való viszonya, e viszony őszintébbé és emberibbé tétele; a másik az egyes államok Izraelhez való viszonya. Tatár ismételten hangsúlyozza, hogy tájainkon ki-ki egyénileg éli meg zsidóságát vagy zsidó származását (illetve – teszem hozzá – nem zsidóként a zsidósághoz való viszonyát), mégis úgy gondolkodik az asszimiláns zsidókról, mint kollektívumról; ráadásul mint olyan kollektívumról, amely újra meg újra – most is – „*úgy dönt*”, hogy feladja a zsidó hagyományt. Holott az asszimiláltság állapota szociokulturális tény; más szóval, a hagyomány feladásának is megvan a maga évszázados hagyománya, sőt nyeresége is. Megítélésem szerint a mi tájainkon a zsidó hagyományhoz is mindenekelőtt a nemzeti hagyományon keresztül lehet eljutni, már csak azért is, mert az itteni zsidó jelenlét mégiscsak főként a felvilágosodás vívmányaihoz és következményeihez köthető.

Ettől a kérdéskörtől szerintem különválasztandó az elgondolás, hogy Izraelnek joga van hosszú távon is gondoskodnia saját biztonságáról, és ebben az európai államoknak a tőlük telhető módon támogatniuk kell. Izraelt azért kell az európai államoknak önvédelmében támogatniuk, mert a zsidóság állama és menedéke, fennállásának biztosítója, és mert az európai, illetve nyugati értékeket képviseli nem európai környezetben. S e kettőhöz magyar szemmel nézve járul egy harmadik, nemzeti szempont is: Magyarország számára azért sem lehet közömbös Izrael sorsa, mert az izraeliek nem kis része magyar eredetű, illetve mert a magyar állampolgárok egy nem csekély részét rokonni szálak fűzik Izraelhez.

Az, akinek az utóbbi tizenkét évben feleledt vagy már azelőtt is megvolt a zsidó identitása, nyilván más szemszögből látja Izraelt, és aki ismeri az országot, nyilván mást fog elfogadni vagy elutasítani Tatár könyvéből, mint én. Itt annyit és csak annyit állítok, hogy Izrael szeretete csakugyan megfogalmazható erkölcsipolitikai követelményként; ám ahhoz, hogy valaki e követelményt elfogadja és mellette érveljen, nem szükséges feltétel a vallási vagy kulturális zsidó identitás, de még csak a származás sem.

Ezen a ponton azonban Tatár könyve megszűnik útirajznak lenni; mondhatnám úgy is, hogy központi elgondolásairól mintegy lepatogzik az útirajz zománca. Tatár Györgyöt Izrael nemcsak mint rokonszenves embereket felvonultató, a felszabadító félelem és a szolidaritás tüneményeit felvillantó, természeti szépségben és műemlékekben gazdag, vonzó, színes, egyszóval: reálisan létező ország érdekli, hanem úgy is, mint egy történetfilozófiai és politikai-teológiai probléma működő modellje. A könyv azt a kérdést teszi fel, hogy: mi következik abból, ha egy nép (illetve a Nép, amelyet Isten támasztott magának), miután egyszer végleg kívül rekedt a történelmen, különböző (világtörténelmen belüli) előzmények után visszakerül a történelembe, és államalkotó nemzetként annak alakítójává, részesévé válik? Másik alapkérdése: mi történik, ha egyszerre csak (történelmi távlatból nézve mintegy varázsütésre) két, egymással folyamatosan érintkező, ám egymással ötvöződni nem tudó világ néz egymással farkasszemet? Más szóval, sarkítottabban: milyen következményekkel jár, és egyáltalán, hogyan fest két, egymással érintkező világ kibékíthetetlen ellentéte?

Ami az első kérdést illeti, Tatár ellentmondást érzlek. Egyrészt a szétszórtság állapotát nem lehet megszüntetni vagy visszavonni, mert az a Messiás eljövételéig, vagyis az idők végezetéig tart, legalábbis a judaizmus felfogása szerint. Ha egyszer egy nép megérkezett a történelem végpontjára, ahol már csak a többi nép megérkezése, a megváltás hiányzik, akkor nem teheti meg, hogy „*egyidejűleg*” mégiscsak beleveti magát a történelem sodrába. Márpedig Izrael esetében éppen ez történik: normálisan működő állam a többi állam közt, amibe melleleg az is beleértődik, hogy nem teokratikus állam, hanem világi alapon szerveződött demokrácia, amelyben a valláshoz tar-

tozás vagy annak foka és mikéntje (ellentétben a szétszórás állapotával) nem feltétlen kritériuma a néphez tartozásnak. Van egy terület, amely évszázadokon át szent földnek volt tekintve, ám újabban köznapi földként éli életét; és van egy nyelv, amely évszázadokon át szent nyelvként, vagyis holt nyelvként maradt fenn, majd nyelvújításon megy keresztül, s köznapi nyelvnek bizonyul, amelyen ugyanúgy lehet érintkezni, ugyanúgy lehet intézni a huszadik, majd huszonegyedik század mindennapi ügeit, mint a többi élő nyelven.

Tatár mindezt „*az egy térbe és egy időbe összezárt történelem és történelmenkívüliség*” együttesének látja, s kénytelen tudomást venni róla, hogy az együttlét valójában egyre élesebbé váló viszály: nép és társadalom, zsidóság és izraeliség egymással szemben álló fogalmak. Tatár nem akar e viszályban állást foglalni, mert, mint mondja, „*mindkét világ leszármazottjának és örökösének látom magamat egyszerre*”. Nem firtatom, hogy ez az együttlét nem jelent-e egyszerűsrimind óhatatlanul kívülrőlállást is, inkább e látásmód gondolati mélységére hívnám fel a figyelmet. Messzire vezető konzekvenciák adódnak annak szem előtt tartásából, hogy: „*Maradékatanul egyedi volt e múltban a hosszan tartó történelmen kívül töltött élet, és ugyanezért – sajnos – maradékatanul egyedi mind a történelemben való visszatérés, mind annak felemás volta.*” Tatár csodálja a föld és a nyelv köznapi, normális működését, miközben nem szűnik meg – mintegy változatlanul – szentnek tekinteni a földet és a nyelvet. Elveti a zsidóság történelmen belüli „hazatalálásának” mind az asszimiláns, mind a cionista változatát, ám lelkesedik Izraelért mint a zsidóság otthonáért – és nem az ő gondolati konstrukciója felemás, hanem a helyzet.

S ha mindehhez hozzávesszük az ellenséggel, a kibékíthetetlen ellentéttel való kalkulációt is, akkor azt is láthatjuk, meddig terjed az utópia Tatár könyvében. Tatár hangsúlyozza, hogy az arab–izraeli konfliktus nem annyira területi, mint inkább vallási és kulturális jellegű; a gyűlölet legfőbb oka, hogy a gyűlölet tárgya jelen van, hogy ott van, ahol; egyáltalán, hogy létezik. Ehhez járul az a megfigyelés, hogy arab szemmel nézve Izrael olyasféle jelenség, mint a középkori kereszties királyságok voltak, beékelődő idegen test, elpusztításának megvannak a történelmi mintái. Tatár nem

mondja ki, de gondolatmenetéből következik, hogy Izrael Államot a világtörténelem és a zsidó történelmenkívüliség egészében ideiglenes képződménynek látja, átmeneti szünetnek és pihenőnek az idők végezetéig tartó szétszórásban, miközben nyilvánvalóan azt kívánja, hogy ez az ideiglenes állapot ne évekig vagy évtizedekig, hanem évszázadokig tartson, vagyis általunk belátható időn belül ne érjen véget. Már csak azért se, mert az Izrael fennállása által alapított történelmi hagyomány megszilárdulása mennyiségi tényezőktől, így a fennmaradás időszakának hosszúságától is függ.

A könyv elején Tatár a világ képéről beszél, arról a képről, „*amelynek perspektíváit az ember figyelme rajzolja meg, s amelynek középpontját és periferiáit javarészt az a világ határozza meg, amelyben él*”. A világ képe Tatár ezután létrejövő munkáiban bizonyára sokat alakul még: nemcsak mélyül, hanem át is rendeződik, s vonásaiban talán élesedik is; ez éppúgy függ Tatár újabb kutatásainak előrehaladtától, mint a közeljövő politikai és történelmi eseményeitől. Izrael-könyve azonban olyan pillanatkép az ezredvegről, amelyet sokáig érdemes lesz tanulmányozni a huszonegyedik században is.

Márton László

(Márton László 1959-ben született, Budapesten él. Nem azonos Párizsból hazatelepült névrokonával, s Tatár György Izrael-képéről alkotott ítélete sem azonos idősebb névrokonáéval.)

II

„JIHJE BE-SZÉDER”

„*Mit csinálna most a helyemben egy izraeli? – töprengtem. Azt tudom, hogy mit mondana: jihje be-széder (rendbe jön).*”

I

Az eget – miközben csak az egyre táguló és közeledő szemhatár látszik a hajnali derengésben – hatalmas kőkoloncok, a különféle ellenséges („pogány”, keresztény, muszlim) múltak sziklafalai ölelik körül; mintha merőben természetietlen módon felkelni készülne a történelem Napja.

A Qumránban készült címlapfotó komment-

tárja is lehetne az iménti mondat; Tatár György IZRAEL-könyvecskéjének fedőlapján annak a pillanatnak a megörökítése látható, amelynek elmúltával a képszerű jelenet végképp allegóriává dermed. Amennyiben ugyanis van valami tudatos szerepe a könyv alcímének – TÁJKÉP CSATA KÖZBEN –, akkor az izraeli anizsok sora az ilyen értelemben felfogott *utolsó pillanatot* varázásával rendelkezik. Különös útikönyvvel van tehát dolgunk, amelyik legalább annyira „üdv történeti vade mecum”, mint amennyire turisztikai kalauz, avagy valamiféle szépirodalmi ízű úti beszámoló, s amelyik újra meg újra az allegorikus tájak mögé pillantva zsidóság és kereszténység két évezrede összefonódott sorsáról elmélkedik, s teszi mindezt ráadásul úgy, hogy a napisajtó, illetve az aktuálpolitika (nem csak Magyarországon megszokott) Izraellel kapcsolatos vérforraló ostobaságait vagy szóhoz sem engedi jutni, vagy ha mégis, akkor a felidézett vélekedéseket megsemmisítő iróniával szövi át.

„*Nem tájak, hanem kőkeretek közt robogunk* – írja le Tatár a Ben Gurion repülőtérről *Jeruzsálembé vezető utat* –: *beláthatatlan kiterjedésű romkerteken át. [...] A történelem előtti, szépen faragott kőtájak az elszállt évezredek változtatták omladékos tájképpé.*” (6.) De hogy a képzeletbeli keretek valódi tájképet zárjanak közre, a könyv végéről egy Timnában (a sivatagi rezervátumban) tett látogatás emlékét idézem föl: „*A sivatag maga emelte óriásvárosának túlvégén pengevékony talapzaton felfelé szélesedő vörös kőhegy: időtlen mozdulatlanságban néz el minden felett, ami él. A piramisok csak apró és gyenge utánzatai ennek a mintának. Ahol ezek az alvó istenek léteznek, ott mi egyáltalán nem léteünk. A magánvaló világ képe: ez az ókori Kelet. A valóságnak ebből a dimenziójából mi nem látszunk. Soha fel nem nyílt, lezárt kőszemek. Ez a valóság nem ismer sem életet, sem halált, semmit önmaga öntudatlan örökkévalóságán túl.*” (193–194.) Amikor tehát az utazó – Tatár György kalauzolását követve – „*lábát izraeli földre teszi*”, az allegorikus történelembé érkezik meg, innen pedig láthatatlan szellemi kezek által megalkotott tájképen át vezet az útja, hogy egyszer csak eljusson *oda*, ahol a némává dermedt tájak, az időtlen figurák és arcok megelevenülnek, tudván tudva persze, hogy a szemek vibrálása, az arcvonások módosulása, a mozdulatok összessége hihetetlen szellemi gravitációnak van kitéve: négy évezrede immár, hogy zsidók és keresztények közös őse, a

vándorló arámi, vagyis Ábr(ah)ám erre a földre érkezett. Ennek tudatában kell hozzáfogni a tájkép „megelevenítéséhez”, különben minden pillanatban ott fenyeget az allegóriává merevülés veszélye.

A szerző – akinek egyik kedvelt műfogása a bibliai üdv történet éntelmezett *világtörténelem* allegorikus, illetve ad litteram (vagy ha tetszik: corporalis) jelentésrétegeinek szembeállítására – jól látható módon tisztában van mindezzel; számára a tájkép nem valamiféle színtér, az események „néma tanúja”, nem is jól elrendezett múzeumi tárló, hanem valóban a táj, a megkomponált natúra, amely áldás vagy átok formájában közvetlenül is magán viseli a BIBLIA Istenének keze nyomát. Ily módon a tájkép olyasmit őriz meg – akár évezredekkel is dacolva –, amire az úgynevezett *életkép* sohasem volt képes: nyomokat, az iménti összefüggés felismeréseként. Ha az iménti üdv történeti vade mecumnak neveztem, akkor éppen e *nyomok* követését tekintve útikalauz ez a kis könyv. Bizonyos értelemben pedig egy réges-rég elmaradt találkozás gondolat kísérettel pótolta próbája is: mi lett volna akkor, ha a már létező kereszténység korában Pauszaniusz elkészíti a maga itinerariumát – Judea és Galilea földjén?

2

Amikor az ízig-vérig asszimilált családból jött s a Heidegger-, Bultmann-, Jaspers-szemináriumokból elszármazott világhírű filozófusnő, Hannah Arendt megírta az Eichmann-per sajtós morál- és politikafilozófiai értékelését, egy csapásra magára zúdította – mondhatni – az egész zsidó világ haragját. A már a húszas években Palesztinában letelepedett Gershom Scholem személyes hangú levélben reflektálva a történetekre, arra hívja fel Arendt figyelmét, hogy fogalmi szótárából egy olyan kifejezés hiányzik, amely mindenfajta absztrakciónál mélyebben képes átfogni akár évezredek metafizikai távlatait is, s ez a fogalom (vagy még inkább: metafora) az *ahavat Jiszraél*, Izrael szeretete. Miközben azonban ezt a mindennél beszédesebb, remek példát Tatár György megemlíti, rögtön kommentárt is fűz hozzá, olyan megjegyzést, amely túlmutat a világ bármely részén élő asszimilált zsidóság kollektív amnéziáján, s a könyv talán legfajtsúlyosabb kérdését, a „*kettéhasadt üdv történetet*”, zsidóság és kereszténység egymáshoz mért világtörténelmi

sorsát exponálja. „Ez az a fogalom – olvashatjuk –, melyet a történeti kereszténység már valahol a kezdetekkor elfelejtett, még pontosabban: allegorikus önszeretetté sikerült felednie.” (170–171.) „Allegorikus önszeretet” – olyan meghatározás ez, amely sikerrel egyesíti Ágoston nyelvét és szemléletét az alexandriaiakéval; kár, hogy a *verus Israel* kérdéskör antik toposzán belül ez így, együtt sohasem került megfogalmazásra. Ugyanakkor persze a szerzőnek tökéletesen igaza van, az *ahavat Jiszráél* tudatos-öntudatlan elfeledése, illetve megtagadása rendkívüli jelentéssűrűséggel árukkodik arról, hogy itt nem csupán valamiféle, a felvilágosodás szellemével áthatott gesztus elhanyagolásáról van szó, hanem a TÓRA alapján a kinyilatkoztatott törvény lábbal tiprásáról. (Súlyos paradoxonnak minősül ugyanakkor, hogy az íménti sommás kijelentést – a messiási ország, illetve Izrael, mint világi állam relációját tekintve – éppen az izraeli ortodoxia körében válik kérdésessé. Azaz a filológiai pontosság kedvéért hozzá kell tennem: az *ahavat Jiszráél* akkor is üdvtörténeti fogalom, ha valaki nem tekinti a modern Izrael létrejöttét üdvtörténeti jellegű eseménynek. Magyarán, a hagyománynak megfelelően vonatkozhat „csupán” a zsidóság összegyűjtését célzó messiási váradalmakra, de mindenképpen az *erechez* és a *választott néphez* fűződő különleges viszonyoknak kellene lennie, még hozzá a zsidóság és a kereszténység egyetemleges relációjában is.

Az *ahavá* főnevet a BIBLIA – egyebek között – egy szimbolikus jelentőségű helyen, Dávid és Jónátán barátságára vonatkozóan használja. SÁMUEL I. KÖNYVÉ-ben olvasható ez a fordulat: „És Jónátán szövetséget kötött Dáviddal, miután úgy szerette őt, mint [tulajdon] lelkét.” (I. SÁM. 18,3.) A „beahavató otó kenafsó” formula (szeretében őt, mint lelkét) képletes, sőt félig-meddig *allegorikus* értelemben híven kifejezi azt a szellemi kötődést, amely a riasztó, negatív történeti példák folytán nyilvánvalóan csak eszkatológiai szinten érvényesíthető, s amely felidézti a RÓMAI LEVÉL teológiáját, különösképpen pedig a 11. fejezet mondandóját, ahol Pál apostol a szelíd- és a vadolajfa példájával él.

Mindamellet – érthető okokból, nem csupán a XX. századi történelem egészét, hanem a legtöbb keresztény egyháznak a mai Izraellel szembeni ellenséges magatartását szem előtt tartva – Tatár György a fenti kérdéskörre vonatkozóan szinte csak negatív példával él. S

ennek az útikalauzban nem elsősorban *személyes* (súlyos előítéleteken alapuló), hanem – hogy úgy mondjam – módszertani oka van. Az ok egyfajta „történeti precesszió”: Izraelből úgy látni és érzékelteni a nagyvilágot s nem utolsósorban a világtörténelmet, ahogy az innen – 1948 előtt – utoljára tizenkilenc évszázaddal korábban látszott. Ha ugyanis ezt a nézőpontot (nem csupán az „Európán kívüli”, hanem az „Amerikán kívüli” szemlélői pozíciót) elfogadjuk, akkor igazat kell adnunk a szerzőnek, aki a judaizmusban beláthatatlan, alig felfedezett régióit az európai hagyomány *felől* láthatatlan, elrejtett világnak feltételezi. (Ebben az értelemben természetesen a történelmet érv gravitációs összeomlás nyomán keletkező „fekete lyuk”, Auschwitz szerepét, tehát az európai zsidóság jelentős részének a kiirtását is tekintetbe véve.) Ez az elrejtett világ ugyanis csak sajátos néma nyelvén, az igazából csupán a modern cionizmus által reaktívált héberén keresztül érthető meg. „*Izrael államának jelentéktelen földdarabjánál fogva ezért egy gigászi nyelvkontinens is helyet kér a nap alatt. Ebből a beláthatatlan kiterjedésű földrészből – Európa felől szemlélve – csupán a bibliai Öszövetség hófödte csúcsai látszanak. A TALMUD irtóatos szövegtömege, a midrások hegyláncai, a kiadott és még kiadatlan kabbalista kéziratok özöne, a nagy középkori költők és kommentátorok műveinek folyamai, a törvénykódexek és értelmezéseik, az élet minden lehetséges kérdésére adott rabbimikus válaszok gyűjteményei, a misztikus és nem misztikus filozófiai traktátusok s végül a feltámadó újhéber irodalom jórészt lefordíthatatlan művei, a Nyugat felől nézve mind a bibliai hegység vetette árnyékba merülnek.*” (73.) Tétélezük föl, hogy a szerzőnek igaza van, s ez a soknevű héber *hagyomány* fogalom (qabala, masszóra, halakhá stb.) *helyén* húzódó „gigászi nyelvkontinens” csak az „Európa felől” szemlélődő elől borítja árnyékba önnön alacsonyabb régióit, arról már nem is beszélve, hogy mi a helyzet ebben a tekintetben Izrael Állam „*jelentéktelen földdarabjával*”. Nos, ha egyetértő feltételezésünk helyes, s legalább a bibliai ÖSZÖVETSÉG hófödte csúcsai valóban láthatók, akkor az európai kultúrát mély és rafinált bibliaismeret jellemzi, s az egész kultúrát – mint ahogy ezt évszázadok óta halljuk – átmegeátszóvi a bibliai értékrend vagy, ha jobban tetszik, a görög mellett a „zsidó hagyomány”. Mindannyian tudjuk, hogy ebből egy szó sem igaz – Tatár maga is jó néhányszor sem,

hogy a napi politika, a nyugati közvélemény Izraelre vonatkozó hosszú és rövid távú helyzetértékelése egyaránt az aufklárista szemlélet alapján s a bibliai gondolkodásmód teljes mellőzésével történik –; azok a hófödte hegycsúcsok sem látszanak okvetlenül, mint ahogy roppant esetleges módon bármely földrajzi régió megpillantható Európából nézve is. Ne feledjük: a haszkala, a cionizmus, egyáltalán a laikus állam ideája mind-mind a modern „Nyugat” (jelen esetben a „nyugati zsidóság”) szüleménye, s ha másutt nem is, itt mindenképpen kitapinthatóvá válik a nyugati *gyökerű* tradíció fogalma.

Talán egy egészen hétköznapi – sem nem teológiai, sem pedig filozófiai – kifejezés árulkodik a könyv olvastán az izraeli (na és persze nem csak az izraeli) zsidóság egészének körében föllelhető *ahavat Jisráél*től, s ez nem más, mint az *önbecsülés* fogalma. Többször hallottam már a nagyszámú és igen befolyásos emigrációval rendelkező „görög világ” anyaországi és „idegenbe szakadt” képviselőit egyaránt ekként nyilatkozni: „Nem vagyunk méltók arra az örökségre, amelyet az antik Hellasz hagyott ránk.” Ugyanez a megnyilatkozás zsidó részről szinte elképzelhetetlen. A különbség megragadása aprócska örökkévalóságot csempész a múlt időbe, hiszen az említett önbecsülés metafizikai előfeltétele annak a biztos tudata, hogy az a bizonyos *Jisráél* „mi vagyunk”, s hogy amióta csak ez a megnyugtatóan nem klasszifikálható név a kinyilatkoztatás szava révén fölmerült, *mindig* így van. Nem meglepő tehát, hogy Tatár György is ilyen, nüansznyi confessionális megjegyzést elegyít a könyv szövegébe. A már idézett timnai látogatás kapcsán olvasható: „*Soha fel nem nyílt, lezárt kőszemek. Ez a valóság nem ismer sem életet, sem halált, semmit önmaga öntudatlan örökkévalóságán túl. Mikor arra gondolok, hogy elődeimet ennél az öröklétnél is hatalmasabb, élő hang bátorította, s hogy ők valakinek fontosabbak ennél az életen és halálon túli kömindenségnél, melegség gyűlik a szívem köré.*” (194.)

3

Történelmi és nyelvi hadiállapot, nem szűnő konfliktus, sőt háborúskodás az allegorézis és a „betű szerinti értelem” világa között, voltképpen mind-mind a „*kettéhasadt üdvtörténet*” jelképezte árok (kellően militáns hasonlattal

nevezhetném akár „lövészároknak” is!) két oldalán gyűjti egybe a küzdő feleket. Tatár legtöbb teoretikus okfejtése a fenti tárgykörben az úgynevezett *verus Israel* kérdéskomplexumon alapul, vagyis azon a már a II. századi egyház történetében fellelhető okfejtésen, miszerint az egyház vált az elvetett Izrael helyett Isten valódi, „választott” népévé. Ez a felfogás önmagában nem allegorikus, hanem inkább szelleminek (pneumatikus) minősíthető; allegorikussá azáltal lesz, hogy léte a kinyilatkoztatása tudatos meghamisításán alapul. Nem kétséges persze, hogy a könyv szerzője számára nyilvánvaló előfeltevés a fenti hamisítás ténye, s az allegorézis éppen ezáltal válhat az elsősorban történetfilozófiai jellegű elmélkedések egyfajta „háttorzágává”.

A mai világpolitikai események egyik, ha nem éppen a legfőbb gyújtópontja Jeruzsálem státusának kérdése. Ráadásul itt a kereszténység mellett egy harmadik küzdőfél, a muszlim világ is megjelenik a porondon. Tatár helyzet-elemzése az amúgy is megoldhatatlan logikai problémát a többféle realitás „polifóniájával” fűszerezi; hadd tegyem hozzá rögtön: a bibliai történelem, illetve a korai egyháztörténet ma is érvényes szellemi paradigmáinak ismeretében a recenzens számára is *az a megoldás* a mérvadó. „...*a régi Európa kereszties reflexei már egyedül ellenünk lépnek működésbe – írja a szerző –: a Nyugat számára immár semmiféle vallási feszültséget nem okoz, ha Jeruzsálemet az iszlám birtokolja, de hogy éppen a zsidók támasztanak rá igényt, az valami nagyon mélyen feszkelő ellenállást mozdit meg. A keresztény Európa tudatában Jeruzsálem – a végül is kudarcot vallott kereszties hadjáratok korát követően – végérvényesen allegorikus várossá lett: a hit szemei egyedül az új ég és új föld mennyei Jeruzsálemére szegeződtek, [...] A zsidó igény Jeruzsálemre, mint Izrael államának és Izrael népének a fővárosára [...] valami olyanféle tudatalan berzenkedésre készletti a Nyugatot, mintha a zsidók János Jelenéseinek égből aláereszkedő allegorikus városára mernének kezét emelni. Az iszlám hasonló igénye nem hozza működésbe ugyanezt a berzenkedést: a keresztény allegória a bibliai szöveg betű szerinti zsidó értelmezésével áll szemben, nem az iszlámmal.*” (74–75.) Majd pedig, magát az értelmezést is úgy szöve tovább, mint allegorikus látomást, Tatár a következőket írja: „*A kereszténység emlékezik a Városra, és nem akarja, hogy emlékezéséből felriasszák. Valami rejtett félelem*

munkál itt, hogy a helyreálló – partikuláris – valóság veszélybe sodorhatja az allegorikus látomás egyetemes városát...” (75.) Feltételezem, hogy nem csupán freudi elszólás az *egyetemes város* kifejezés, hiszen (az) egyetemes (katholikus) kereszténységhez, valamint egyházhoz valóban egyetemes város illik, hogy ily módon létrejöhesse a „római egyetemes” súlyos hazmazelméleti paradoxona. Ám hogy milyen mértékben helytálló Tatár György Jeruzsálelemmel kapcsolatos, a fentiekben idézett észrevétele, azt akkor lehetne igazán jól érzékelteni, ha nyomon követtünk: miképpen is védekezett III. Ottó, Petrarca, a reneszánsz pápák, majd Claude Lorrain Rómája emez életveszélyes partikularitás ellen!

E szerény recenzió keretei között viszont csak arra nyílik lehetőség, hogy a Város allegóriái mellé az Írás allegóriáit sorakoztassuk fel, vagyis az ÚJSZÖVEVSÉG ilyen irányú reflexióit. E reflexiók ugyanis a legkevésbé sem támasztják alá azt az egyetemes és csaknem kizárólagos allegorizáló látásmódot, amelyet Tatár – az egyháztörténet ismeretében joggal – „a kereszténységnek” tulajdonít. Kézzelfoghatóan igazolható mindez például a teológiai antijudaizmus keletkezéstörténetére is. Mint ismeretes, Ábrahám (illetve akkor még Ábrám) elhívásakor a Mindenható szavai közt a következő, soha vissza nem vont áldás olvasható: „Nagy néppé [legőj gadól] teszek, és megáldalak, nagygyá teszem a nevedet és áldás leszel. Megáldom a téged áldókat [vaabarák mebarkeká], és megátkozom a téged gyalázókat [umeqalleleká áor], és benned nyer áldást a föld összes nemzetsége [venibrekú beká kol mispehot háadámá].” (GEN. 12,2–3.) Nem tudhatjuk, csak sejtjük, hogy már a kereszténység első nemzedékének idején megjelenő teológiai antijudaizmus ellenében Pál apostolon kívül mások is rákényszerültek arra, hogy megvívják a maguk ideológiai harcát; mindenesetre a RÓMAI LEVÉL már említett példáján túl – s éppen az imént idézett GENESIS-béli példához kapcsolódva – Tarszoszi Saul fogalmazza meg a körülbelül két évezreddel korábban elhangzott áldás és átok jogfolytonosságát – a GALATÁKHOZ ÍROTT LEVELÉBEN. „Értsétek meg hát – olvasható a szövegben –, hogy akik hitből valók, azok Ábrahám fiai [ginószkote ara, hoti hoi ek piszteósz, hutoi hüioi eiszin Ábraam]. De miután az Írás előre látta [proiduszja de hé graphé], hogy hitből fakadóan [ek

piszteósz] teszi igazzá a népeket az Isten, előre hirdette az evangéliumot [proeuangelizato] Ábrahámnak: »Benned részesül áldásban valamennyi nép.« [Eneulogéthészontai en szoi panta ta ethné.]” Minden jel arra vall tehát, hogy a nyilvánkozttatás szava értelmében az Ábrahám vér és szellem szerinti utódait gyalázók ma is átkozottak, amiként az őket áldók ma is áldottak. Vagy-vagy. S ezen a vagy-vagyon lehetetlen „kívül” kerülni, még a hibátlan keresztény származású MIÉP-es püspökök és lelkészek számára is, akik egyébként – Ábrahámmal mérten – sem nem vér szerinti, sem pedig szellemi utódok, hanem új antropológiai csoda hordozói: cirkuszi látványosságyszámba menő „allegorikus gyermekek”.

Nem csupán a perdöntő fontosságú teológiai excursus keltette feszültség oldására szántam az iménti ironikus megjegyzést, hanem (s ez jóval fontosabb!) annak jelzésére, hogy Tatár György szerteágazó gondolatmenetében a zsidósággal szembeállított általános, kultúr-történeti relikviaként kezelendő és sok tekintetben egyenesen fantomkereszténység az iménti groteszk hasonlattal jellemezhető igazán. Vagyis amit ő kereszténységnek lát – alkalmasint évszázadokon, évezredekken át –, az nem kereszténység, hanem a Krisztus-hit megcsúfolása. Egyébként a könyv csekély számú módszertani hibája vagy még inkább: aránytalanságai egyikének éppen az előbbi általánosítást látom. Akármilyen jellemezze is azonban a „kettéhasadt üdvtörténet” terén zsidóság és kereszténység viszonyát, az igazi feszítő ellentmondások, földolddhatatlan paradoxonok „házon belül”, azaz a zsidóság galutbéli történelmében, Izrael politikai és szimbolikus határai között sorjázhatnak; Tatár üdvtörténeti kalauza – miközben remek érzékkel rajzolja föl a tér- és időbeli határok „mögött” a nem változó *szellemi limeseket* – a zsidóság világtörténeti státusának értelmezésével alkot igazán marandót.

4

Tekintettel arra, hogy a modern Izrael állama egyfajta kivételes és szerencsés szemléleti egyensúlynak köszönheti létét, azaz a teljességgel szekularizált, felvilágosult államfilozófia követői éppen úgy ott bábáskodtak a születésénél, mint a vallásos és a profán üdvtörténeti felfogást egyaránt képviselő cionisták, va-

lamint a nagyon széles ideológiai spektrumot kitöltő „vallásos” zsidóság, ám ezen túl maga az államalapítás eseménye mindenekelőtt a századforduló környékének Kelet-Európájából érkezettek műve, azzal a különös helyzettel szembesülünk, hogy az archaikus minta alapján (újja)épített háznak egyszerre több fundamentuma is van, de külön-külön egyik alapzat sem tűnik eléggé biztonságosnak. Értelmezői szempontból pedig ez a sajátos jelenség – akár ha a különböző geológiai szintek egymásra rétegződésével lenne dolgunk – azzal a következménnyel jár, hogy attól függően, melyik alapzatot tekintjük meghatározónak, az építmény is más és más megvilágításba kerül. Tatár György pontosan nyomon követi ezeknek a fundamentum- és hagyományrétegeknek a mai Izrael szellemi életére, illetve a világpolitikára gyakorolt hatását. Az egész idevágó kérdéskör a *világtörténelem és judaizmus*, illetve felvilágosodás (asszimiláció) és *hagyomány* fogalomoppozíciók alapján kerül behatárolásra; s noha nyilvánvaló, hogy ennek a megint csak „európai szemszögű” orientációnak a következtében döntő fontosságú kérdések (az egész szefárd tradíció, az elmúlt évtizedek során a hajdani Szovjetunióból s a jelenlegi Oroszországból alijázott zsidóság szerepe stb.) kívül rekednek az értelmzői horizonton, a könyv e tárgyú, pro forma történetfilozófiai okfejtéseit a legjobbnak ítélem mindazon megnyilatkozások között, amelyek magyarául olvashatók.

„Az európai zsidóság – ahol teljesen asszimilálódott, ott a szó kulturális értelmében a felvilágosodáshoz asszimilálódott. A német zsidóság például Lessing BÖLCS NÁTHÁN-jához. [...] – írja Tatár. – A polgári egyenjogúság elnyerésének, vagyis az emancipációnak a feltétele a zsidó nép önkéntes megszűnése volt, ahogyan Kant fogalmazott: a zsidóság »eutanáziája«. A zsidók feladata ennek során az volt, hogy kultúrájuk, azaz saját addigi világuk egészét nyilvánítsák felekezetté, ők maguk pedig »térjenek meg« állampolgárokká. Az emberiség nemzetekből áll, s így a felvilágosult nemzetekbe történő belépés tesz a szó tulajdonképpeni értelmében emberré. A héber *smad* szó egyszerre jelenti egy zsidó erőszakos áttértését más hitre, és a kiirtást, a megsemmisítést.” (46–47.) Az itt megfogalmazott paradoxon teljesen világos formában lelehető föl mind zsidó, mind pedig nem zsidó környezetben ma is: a zsidó nemzeti kisebbség,

vele a zsidó folklór – jó és támogatandó gondolat, a zsidó nemzetállam eszméje – ha valahol a szovjet Távols-Keleten, Birobidzsán környékén valósult volna meg, avagy Grönlandon (ahogy azt a lánglelkű Kadhafi ezredes propagálja), olyan pazar ötlet, hogy még a muszlim fundamentalisták is meghatódnának tőle; ám a descartes-i *raison* szellemében innen már az egész kérdéskomplexum követhetlenné válik. A modern Izrael – mint a bibliai prófécia (egy részének) megvalósulása, amely maga után vonja például a nem kifejezetten „filiszteus”, hanem etnikailag feltehetően „moabita”, „edómita”, „amaléqita” eredetű palesztinok emberi jogainak lábbal tiprását, nos ez a valódi konstelláció rögtön elemi erejű indulatokat vált ki, s adott esetben még a liberális polgárnak is agyába tolu a vér. S ezzel még nincs vége, hiszen Tatár fent idézett okfejtésében a *smad* (óhéber: *sámád*) – a fizikai megsemmisítés, kiirtás egyik alapigéje – a *kitérők* esetében a „szellemi halál” tényére utal; s nem nehéz megjósolni, hogy a XX. század legvégén vagy a XXI. század legelején bármely kikeresztelkedett, illetve vallástalan (mi több, „asszimilált”) zsidó felfortyan, ha – az iménti gondolatmenetet szigorúan továbbszöve – „szellemi halottnak” tekintik. (Jóllehet természetesen nem kötelező ilyen radikális formában értelmezni Tatár idézett elgondolását, de azt különösebb kockázat nélkül is megjósolhatom: a fentiek alapján a legkülönbözőbb típusú, zsidó és nem zsidó olvasók szedik majd le a szerzőről a keresztvizet!)

Mindamellert a felvilágosodás megtestesítette s a zsidóság sorsára vonatkozó „metafizikai törésvonal” szerepe – még ha az úgynevezett *egyetemes emberi jogok* terén felbecsülhetetlen érdemekkel rendelkezik is – szellemi értelemben (vagy ha jobban tetszik: a bibliai üdvtörténet lefolyását illetően) szinte csak negatív módon értékelhető. (Tatár könyve legáltalában ezt sugallja, s ezzel a sugallommal a recenzens lényegében véve egyetért. Feltételezem ugyanakkor, hogy az átlag liberális olvasó éppen ezen a ponton kezdi elveszíteni a türelmét...) Hogyan értelmezhető például a következő kijelentés? „Az asszimilált zsidóságnak hosszan tartó erőfeszítéssel sikerült magának is megszereznie Európa tökéletes tudatlanságát a kereszténységgel párhuzamosan fennálló zsidóságról. Az asszimilált zsidóság saját képe a zsidóságról maga is

asszimilált: a keresztény képet követve azonosítja a zsidóságot az értelmét vesztett ÓSZÖVETSÉG-ben való megrekedéssel, azaz a kereszténység tulajdonában lévő ÓSZÖVETSÉG-gel.” (50.) Kétségtelen, hogy az iménti szimptóma egyfajta tudathasadásos állapotot ír le – s ugyanakkor, különösen a II. világháború utáni Kelet-Európa zsidóságára nézve bizonyos fokú tetszhalott állapotot is –, hiszen feltételezi, hogy mind az asszimilált, vallástalan zsidó, mind pedig az átlagkeresztény szemében az „ÓSZÖVETSÉG-ben megrekedt” zsidó barát, míg a rabbinikus judaizmus bármelyik szintjén megrekedt zsidó ellenség! (Némi skolasztikus szellemet csempészve a kommentárba: úgy tűnik, hogy a fenti logika alapján a liberál-bolsevik, folyton-folyvást összeesküvést szövő zsidóság legnagyobb ellensége éppen saját maga.) De hogy ne csak szórszállhasogató filozofálás kerüljön szóba, mindenképpen fel kell tennünk a következő kérdést: milyen hatása lehet a felvilágosodás ön- és ellenségképet formáló örökségének Izrael Állam mai nemzetközi megítélését illetően? Tatár György erre így válaszol: „A felvilágosult asszimilációnak az a képe, miszerint a zsidók nem nép, hanem – természetesen üldözött – kisebbség, vagyis alapvetően emberjogi és erkölcsi kategória, ütközik Izrael Állam képével. Hogy Izrael a modern zsidó létezés valamennyi – az ultraortodoxiától a végletekig szekularizált származástudatig – terjedő formájának a szíve, ennek belátásához valamilyen külső rálátáshoz is jutni kellene, azaz vissza kellene szerezni azt a tovatűnt történelmi pillanatot, amikor a két kultúra egyetlen emberi személyen belül tudott egymás szemébe nézni. Ez a feltétel utójára a német zsidóságban állt fenn.” (51.) Valóban, a „kisebbségüldöző” Izrael s a zsidóság mint a szinte egész történelme folyamán üldözött kisebbség olyan látszólagos paradoxont testesít meg, amelyet a bibliai kinyilatkoztatás s a galuti történelem alapos tanulmányozása nélkül, kizárólag a modern polgári társadalom tanult reflexei alapján nehéz, sőt szinte lehetetlen feloldani. Ebben a tekintetben igaz a van Tattárnak; a kizárólag az iménti reflexeken nevelkedetteket, zsidókat és nem zsidókat egyaránt „...lehet a legkönnyebben meggyőzni arról, hogy az antijudaizmusnak és az antiszemitizmusnak semmi köze egymáshoz, hogy ez nem egyetlen kultúra két horszaka”. (50–51.)

Amikor a TÁJKÉP CSATA KÖZBEN nyelvi horizonton feltárulkozó részletei között tájékozód-

hatunk, világosan kitetszik: az antijudaizmus nemzetközi nyelve (még ha történetesen „szemiták” beszélnek is, azaz az Izraelt körülölelő arab nyelvi tenger etnikai többsége) fajtól, kultúrától, anyanyelvtől függetlenül kísértetiesen ugyanazokat a szólamokat képes csupán megpendíteni; a különböző, Bagdadtól Tripoliig vagy éppen Navlúzig napvilágot látó sajtótermékek zsidóellenes uszító hangneme semmi sem különbözik például a Magyar Fórumtól (de nyilván más kelet-európai szennylapokat is említhetnénk) vagy ifjú Hegedűs parlamenti felszólalásainak tónusától. Szellemi és politikai értelemben egyaránt az ily módon hömpölygő szennyes ár volt az, amelyik végérvényesen elmosta a Tatár által fölvetett (teoretikus) szituációnak még a lehetőségét is, vagyis hogy a hagyományos judaizmus, valamint a felvilágosult-asszimilált zsidó kultúra világa egy és ugyanazon személyen belül jelenjen meg. Erről, mint köztudott, a hitleri Németország gondoskodott elsősorban. Az európai zsidóság történetének aranykora, amikor is a gettók már kinyíltak, s a hagyomány még nem veszett el (Nyugat-Európában a XVIII. század, Keleten pedig a XIX. század közepe óta) nem csupán külsőleges, politikai okokból bizonyult túl rövidnek ahhoz, hogy a Tatár hiányolta „szembenézés” megvalósulhasson. Ennek megfelelően nem a tradíció különféle rétegei – vagy azok egynémelyike – veszték el végérvényesen (hiszen például a kelet-európai hasszidok „világának” a pusztulást túlélő része egyszerűen „átköltözött” Jeruzsálem (New York, Párizs, Antwerpen stb.) ortodox negyedeibe, hanem az a közvetítő nyelv, egyfajta szellemi koiné, amely a hajdani jiddis módjára mindenki számára érthetőnek bizonyult volna. Az Izraelbe települő – főleg – európai zsidóság kényszerű szellemi útravaló gyanánt éppen ezt a veszteségtudatot vitte magával.

5

Az a köldökzsinór, amely a könyv szerzőjét a mai Izrael eleven világához, valamint a zsidósághoz mint „teoretikus problémához” egyaránt hozzáköti – mindenekelőtt a város, sőt a viszonylag jelentéktelen lélekszáma ellenére is az antik kozmopoliszok mintájára feltárulkozó világváros: Jeruzsálem. Az eddigiekből logikusan következő módon nem az allegorikus

város, amelyik az európai festészettörténet – apokrif elgondolásokon alapuló – fantáziaképein keresztül ölt látható formát, nem is a „három monotheista vallás szent helye”, hanem sokkalta inkább az „*ir-Dávid*”, Dávid városa. Dávid ugyanis egy háromezer évvel ezelőtt állandó offenzívában lévő teokratikus monarchia uralkodója, olyan jelképes figura, aki gyökeresen ellentmond annak a hagyományos képnek, amelyet az „üldözött zsidó kisebbség” történelmi idolja sugall. Ha ő a város szimbóluma, akkor ez a tény már önmagában sok kérdésre választ kínál. „*A Nyugat szemében Izrael önvédelmi harca addig jogosult – írja Tatár György –, ameddig emberi jogok hordozóinak önvédelmeként képes felfogni, azaz védekező kisebbségként. Amíg Izrael azt a képet tudja kelteni magáról, hogy olyasmi, mint a felkelő varsói gettó. Mihelyt azonban saját hagyományát követve népként lép fel, például területi igényt támaszt Jeruzsálemre, a Nyugat legmélyebb történelmi reflexei nyomban érzékelik, hogy Izrael ki akar lépni a nyugati hagyomány szabta keretéből. Márpedig ez a hagyomány egyik feltételének tudja Jeruzsálem elvesztését.*” (51.)

Jeruzsálem majd két évezreddel korábbi elvesztése azonban nem csupán a nyugati, azaz a keresztény hagyomány alapító eseménye, hanem lényegében véve hasonló funkciót tölt be a zsidóság galuti történelmének, tehát a judaizmusnak a kezdeteként is. A judaizmus, a rabbinikus hagyomány pedig egyet jelent a könyv szerzője számára a „történelemből való kilépéssel”. „*Csaknem kétezer éven keresztül e népténylegesen saját létezése mindenekelőtt rituális egzisztenciájában állt: amennyiben részese volt a történelemnek, nem mint Izrael népe volt a részese. Természetesen mint a zsidók történelmi csoportja a történelemben élt, mindenekelőtt mint más népek történelmének az elszenvedője. Saját életét azonban a rabbinikus judaizmusra építve, a történelmen kívüli rituális-szellemi életben élte.*” (173.) Izrael állam megalapítása, a rögtön ezután kirobbanó honvédő háború, különösképpen pedig az 1967-es hatnapos háború – érvel a szerző – Izrael népét végérvényesen visszasodorta a történelembe, ezáltal teljességgel új szellemi konstellációt teremtve. Nem is elsősorban kívülről, hanem sokkalta inkább belülről, azaz magának az államnak a státusát, e státus megítélését illetően hozott létre bonyolult, gyakorlatilag megoldhatatlan problémakört, amelyhez radikálisan más módon viszonyul a sze-

fárd, a litván, a kelet-európai eredetű hasszid stb. ultraortodoxia vagy éppen a liberális világpolgár, illetve az e kettő között alig számba vehető politikai-kulturális rétegek. „*A zsidó népnek a történelemben való – részleges – visszasodródása – olvashatjuk a könyvben – voltaképpen egyet jelent a nyugati hagyomány rá vonatkozó keretei közül történő kilépéssel. Egyelőre a Nyugat éppúgy nem lelta meg az új helyzetre adható új választ, mint ahogy maga a zsidó nép sem.*” (185.)

A nem kifejezetten filozófiai, illetve vallástörténelmi érdeklődésű olvasó számára talán túl merésznek és sarkítotttnak tűnnek Tatár fogalomopozíciói a történelmen *kívüli*, illetve a történelmen *belüli* (zsidó) életéről, a rabbinikus judaizmus és a laikus állam viszonyáról, ám a szerző ezen a ponton nemhogy sokallja, hanem éppenséggel kevesli a szerző jó értelemben vett merészességét. Az imént említett *kívüliség*, illetve *belüllet* gondolat ugyanis nem csupán a zsidóságnak az európai kultúrával átítottnak (világ)történelemhez való viszonyát határozza meg – mondhatni *alapvető* mértékben –, hanem az egész nyugati keresztény történetfilozófiai gondolkodást s ezáltal az egész nyugati hagyományt is. A kimutatható filológiai kezdet pillanatától – azaz körülbelül a II. század derekától – fogva a korai egyháztörténetben kétfajta törekvés követhető nyomon; az egyik az állandó, feszített (néha túlfeszített) eszkatológiai várakozás, a másik pedig a hosszú távú „földi berendezkedés” s vele a tudatos „tradícióépítés” szándéka. Ha csak töredékesen is, de megfogalmazható olyan korai, sőt az elmúlt kétezer év egészére kiterjedő egyháztörténet, amelynek értelmében az egyház a maga (nem csupán virtuális) szellemi életét a(z egyház-) történelmen *kívül* élte, s megadható néhány olyan korszakos csomópont is, amikor a kívülállók – bizonyos sokszerű események – nem egyszerűen visszasodorták, hanem egyenesen „visszapofozták” a történelemben. (Félreértés ne essék: nemcsak vélt-valós eretnekmozgalmakra, pre- és posztprotestáns törekvésekre gondolok, hanem egyes nyugati és keleti szerzetesközösségek sorsára is.) Ennek a kettős eszkatológiai szemléletnek a gyökereit Rudolf Bultmann például egyenesen a jánosi, illetve a páli teológiából eredezteti; s álláspontjától nem áll távol Karl Löwith vagy Jacob Taubes koncepciója sem. Kétségtelen persze, hogy a fenti kérdé-

sek a mai Izrael feszítő ideológiai ellentmondásaival kapcsolatban sokkal látványosabban kerülnek a felszínre.

Továbbszöve az iménti gondolatmenetet, a *kívülség* és a *belüllet* (adott esetben contemporális) kettőssége többszörösen is jelen van a kereszténység „alapító okiratában”, az ÚJSZÖVET-SÉG-ben. A következő, Márk evangélistától, illetve János apostoltól származó két mondat – „*Peplérótai ho kairosz kai énniken hé baszileia tu theu*”, „*betelt a korszak, és elközeledett az Isten királysága*”; Mk. 1,15., illetőleg: „*ho gar kairosz engüsz*”, „*a korszak közel van*”; JEL. 1,3. – között egyrészt még egy szemvillanásnyi idő sem múlt el, másrészt viszont eltelt csaknem kétezer év. (S ki tudja, mennyi idő telik még el a Názáreti Jézus újbóli eljöveteleig?) Minden jel arra vall, hogy ez az elvontnak tetsző filozófiai és teológiai gondolkodás mélyén megbívó paradoxon – amely, ismétlem: mindig is jelen volt a nyugati keresztény eszkatológiában – csak felfokozott intenzitással és jóval látványosabb arányok között jelenik meg a zsidóság történetében, illetve a modern Izrael sorsában.

A történelmi és állami létén kívüli életformaként „kitalált” judaizmus – ahogy Tatár György állítja – rendkívül nehezen talál magának új életformát Izrael Államon belül, s legalább ilyen nehézséget okoz az, hogy a hagyományon kívül rekedt erők (beleértve a már sokat emlegetett „európai látószöveget” is) mindent valahogyan megértsék, sőt respektálják. Hogy valóban nem közönséges nehézségekről van szó, arra vonatkozóan – pusztán gondolat-kísérletként – képzeljük el, vajon ugyanez a kérdés a kereszténység első nemzedékének időszakában hogyan jelentkezett? Semmiféleképpen sem a történelmen kívüli lét eshetőségeként – hiszen ez a bizonyos „történelem” egyúttal az ókori Izrael, illetőleg Juda történetét jelentette, középpontjában a templomi kultusz meghatározó szerepével. A történelem fogalmán túl, amely – hangsúlyozottan az első nemzedék idején – a zsidóság történelmével még *közönsnek* bizonyult, létezett valami, ami azonban a *kívül* és a *belül* képzetének megfelelően válaszfalat vont, méghozzá egy erődítménynél is szilárdabb válaszfalat a kinyilatkoztatás birodalmában; s ezt a válaszfalat a *világ*, pontosabban az újszövetségi koiné *koszmosz* fogalma jelentette. Közismert a JÁNOS EVANGÉLIUMA 7. fejezetében, Jézus úgynevezett „főpapi

imájában” a tanítványok, illetve a világ viszonyára vonatkozó példa. „*Én nekik adtam a te ígédet* – szól Jézus az Atyához –, *de a világ gyűlölte őket, mert nem a világból valók, mint ahogy én sem vagyok a világból* [hóti uk eiszin ek tu koszmu kathósz egó uk eimi ek tu koszmu]. *Nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól. Nem a világból vannak, mint ahogy én sem vagyok a világból.*” (Jn. 17,14–16.) Az iménti kontextusnak megfelelően a tanítványok – a keresztény hívő „prototípusai” – nem a *koszmoszból* származnak, legalábbis a keresztiség általi, szimbolikus újjászületésük után nem. S bár mégis a *koszmoszban* (a görög szó a világmindenséget s az ember számára belátható univerzumot egyaránt jelenti) élnek, létük világidegen lét. A zsidóság a szinaji szövet-ségkötés pillanatától fogva *népként* élte s éli meg ezt a fajta világidegenséget, vagyis adott esetben a nép szekularizált, asszimilált része is osztozni volt kénytelen a hithű zsidóság sorsában. Az iméntiekből persze elsődlegesen az a feszítő kérdés adódik, hogy vajon meddig lehet bújócskát játszani a *kívül* és a *belül* között, függetlenül attól, hogy az iménti két posztpozíció a történelemre avagy a világra vonatkozik-e elsősorban?

Az idézett JÁNOS EVANGÉLIUM-béli szövegszakasz *koszmosz* fogalma helyén a héber (ivrit) targumban – emberi számítás szerint – csak az *ólám* kifejezés állhat (eszerint: „*én hém méhaólám*”, „*ők nem a világból vannak*”), ám az *ólám* – legalábbis a szentírási kontextusban – egyszerűen jelenthet „világ”-ot, „korszak”-ot, „örökkévalóság”-ot és bizonyos fokig „rendelt idő”-t is; ekként tehát a görög *koszmosz*, *aion* és *kairosz* megfelelője egyaránt lehet. Némi iróniával megkérdézhethetnénk: a történelemből, illetve a világból kívül rekedtek számára akkor legalább a héber–görög szótár menedéket kínál-e? Vagyis akit a világ kitaszít, azt befogadja a korszak, akit pedig a korszak kitaszít, azt befogadja a világ? Aligha. A *befogadtatást* csakis állandó szellemi és valóságos háborúval lehet kivívni (intő jel, hogy mindig is így lehetett!), s ha a világ különösen diabolikus arcát mutatja, miként például az iszlám fundamentalizmus esetében, akkor *világosan* kitetszik, hogy a *pax judaeorum* megvalósítása – ama fogalmi keretek között, amelyeket „a *koszmosz*” egyáltalán hajlandó felvetni – egyszerűen lehetetlen.

6

„Politikai-földrajzi értelemben – írja Tatár – *Izrael mind ez idáig [ti. a Jordániával való békekötésig – R. Gy.] egy hajózatatlan gyűlöletengerektől övezett szigetparány volt. Békés szándékkal egyedül repülön lehetett elhagyni.*” (16.) Az elmúlt évezredek történelme folyamán a „szigetparánynak”, vagyis Izraelnek súlyos áron ugyan, de mindig nagy birodalmak kínálták a békét (Moábbal, miként most Jordániával, persze saját jogon is megegyezhetett), amelyet Dávid királyságának örökösei általában vonakodtak elfogadni. Eme habitusba ivódó szokás olyan magától értetődő természetességgel működik ma is, mintha az állami létben nem következett volna be rövid, tizenkilenc évszázados kihagyás. A Közel-Kelet politikai-szellemi konstellációja az arkipelagosz, a szigetenger képét mutatja; a szétszórt szigetek – az idő és a tér esetlegesen felbukkanó töredékei – egységesen akár még a *birodalom* képzetét is kelthetnék, külön-külön azonban csupán a történelem határvidékére sodródott maradványok. Valamennyi sziget hajdani kontinensmúltjával dicsekszik, ám ha ez így neveléses is, a szándék mögöttesében fölsejlik a történések egyfajta változhatatlan szellemi térképe. Különös fantomlányok tűnnek fel a horizonton: Ben-Hadad, Dávid egykori ellenfele szíriai pártvezérként és despotaként látható újra, Sesonk fáraó kettős, líbiai–egyiptomi állampolgár, aki fenyegető békediktátumokat készít elő, Nabukudurri-uszur bajszos képe mosolyog (vicserog?) ránk a bagdadi újságok címodaláról, a sor végén pedig a győzedelmes Titus lépdél, de testén tunika helyett fekete reverendát visel, fején sisak helyett bíborszínű kipa... (A legkevésbé talán Kürosz nagykirály ismerne magára Khomeini ajatollah alakjában.) Szemkápráztató színjáték ez annak, aki a történetet – úgymond – *kívülről* szemléli. De létezik-e egyáltalán, legalábbis a magyar nyelven megjelent IZRAEL-könyvecske magyar ajkú olvasói közt – ilyen? Tatár György útikalauzának egyik legfontosabb sugalma éppen az, hogy *nem*, nem létezik. Valamilyen formában mindenki részese zsidóság és kereszténység történelemformáló viszonyának, amelyet napjainkban szinte képtelen aránytalanság foglalt egységes keretbe: a tenyérnyi Föld, vagyis az *erec*, valamint az alig belátható Világ viszonya.

1967-ben, a hatnapos háború idején, amikor a közel-keleti konfliktusok háttérében ki-tapintható módon politikai szekértáborok álltak – jól emlékszem –, Magyarországon szinte mindenki, még a „normális körülmények között” nyilas érzelműek is Izraellel szimpatizáltak (csak azért is! – hiszen létezett egy még gyűlöletesebb ellenfél); majd ugyanez megismétlődött hat évvel később, a jóm kippur háború idején, s még néhányszor, ám a kommunista világ lassan eltűnődedett a térképről, s ezzel együtt fogyatkozni kezdett az előbb említett szimpátia is. Nem lehet pontosan tudni, hogy mifelénk mennyi is maradt belőle, miként azt sem, hogy a harcoló felek – Izrael, illetve a muszlim világ – milyen szellemi-érzelmi tartalékokkal rendelkeznek. (A felhalmozott fegyverkészletek, a katonai potenciál arányára fölösleges rákérdezni.) Tatár György mindenesetre rendkívül kifejező történeti analógiát talál az egész tömeglélektani jelenség érzékeltetésére. „*Az izraeli társadalmon belüli átalakulásokat maga a háború indította útjára. Ezek közül az egyik feltűnően hasonlít az ókori görög–perzsa háborúk legsúlyosabb következményére. Nietzsche például azt írja, hogy a poliszvilág győzelme a megsemmisítő fölényben lévő keleti birodalom fölött olyan valószínűtlen és váratlan volt, hogy a nyomában tönkrement az egész hellén politikai kultúra. Győzelmük nyomán a csodálatra méltó, de katonailag jelentéktelen városállamok abba a lázálomba estek, hogy képesek birodalomépítésre, s hogy ebben áll az ő tulajdonképpeni küldetésük. Ez a lázalom vezetett a poliszkultúra pusztulására. Valami sok tekintetben hasonló történt a hatnapos háború nyomán is. Minden ésszerű, emberi számítás szerint ilyen nyomasztó fölényrel szemben Izraelnek alul kellett volna maradnia. Ehelyett nem csupán győzött, de a hadtörténet egyik legelképezhetőbb diadalát aratta, valami csak Marathónhoz hasonlót. Azok számára, akik belülről éltek meg, a győzelem csoda-aspektusa jóformán leküzdhetetlen volt.*” (175–176.) A jelenség leírása – mondhatni – tökéletes. Ám a rögzített jelenségből levonható következtetések előjele gyökeresen ellentétes lehet. A recenzens ugyanis úgy véli: a nietzschei diagnózissal ellentétben – miszerint illúzióra nem lehet katonai győzelmet alapozni – éppen az idézett „*csoda-aspektus*”-hoz való ragaszkodás jelentheti Izrael számára a megmaradás zálogát. Mint ahogy a mottóként idézett ivrit szólás – egy egész nép mentalitásának ki-

fejeződése –, a „*jihje be-széder*” („rendben lesz”) sem táplálkozhat másból, mint a csoda-aspekttal átítatott nyelvből. Kétségtelen viszont, hogy az előbbi megjegyzés – ha hallgatólagosan is, de – előfeltételezi az ókori teokratikus állam és a modern Izrael üdvtörténeti jogfolytonosságát. Tisztában vagyok vele, hogy ezzel a hallgatólagos előfeltevéssel „nem mindenki” ért egyet, csupán azok, akiknél a csoda-aspektus „jóformán leküzdhetetlen” érzés.

Filozófiatörténeti előadásainak a preszokratika kezdeteivel foglalkozó részénél Hegel arról ír, hogy a görög filozófiának az európai kultúrára gyakorolt meghatározó szerepe elsősorban abban keresendő, hogy képes volt az utókor számára az *otthonosság érzését* kelteni, s hogy ez az otthonosságérzés valódi, megte-remtett otthonlétet alapult. Az otthonlét pedig annak volt köszönhető, hogy a görögség – úgy mond – megfeledezett eredetének élményéről, avagy tudatosan misztériumainak mélyére rejtette azt. Úgy vélem, a bibliai kinyilatkoztatáshoz fűző valóban eleven viszony az iméntivel éppen ellentétes relációtól, az ébren tartott eredet élményétől függ. Nem elrejtteni kell tehát az eredet élményét, hanem ellenkezőleg: megőrizni. De hogyan? Hiszen a mai Izrael politikai-szellemi státusát illetően is kétféle, egymásnak homlokegyenest ellentmondó elgondolás szembesíthető; az egyik az állam és egyház teljes elválasztásának felvilágosodás kori eredetű elve (számtalan érv szólhat emellett, elég, ha arra gondolunk, hogy szinte valamennyi ma ismert „teokratikus” állam berendezkedésű ország pokollá változtatta polgárainak hétköznapiját), a másik az ortodoxia követelése, még szorosabbra fűzni az államot, valamint a rituális életet lazán összekötő szálakat; emellett pedig még az előzőnél is nyomósabb indok fogalmazható meg, ahogy könyvében Tatár György írja: „*A bibliai Ószövetség utolsó szava ezzel szemben a teokrácia volt.*” (207.) Egyelőre azonban – egymásra acsarkodó süketek módjára – legalábbis két, egymástól szigorúan elkülönülő világ él egymás mellett: az ortodoxia (elsősorban a hasszidim, a

mitnagdim, valamint a muszlim környezetből érkezett szefárdok világa) és a neológia, továbbá a vallási szekularizáció világa. Tatár rendkívül plasztikusan érzékelteti, hogy igazából még az sem biztos, hogy ezek a világok valóban ugyanazon időben élnek egymás mellett. Az ortodoxok jelentős részénél ugyanis valamikor az európai századforduló – a más szempontból felszabadító, legendás fin de siècle környékén – megállt az idő; arcok tűnnek elő a tapintható múltnál mindenképpen régiebb korokból, arcok nagyapáink ifjúságának idejéből, „*Azoknak az arcai, akikkel nem esett meg az utóbbi kétszáz esztendő.*” (210.) Másfelől viszont azoknak az arca, akik kézzelfoghatóan *mában* élnek, európai ruhába öltözve sétálnak a nagyvárosok utcáin, de ábrázatuk mégis archaikus vonásokat őriz. S innen kezdve újra bizonytalanná válik a szemlélő és az elbeszélő pozíciója, a látványegyüttesben Jeruzsálem és Újlipótváros összeér.

7

Az eget – miközben csak az egyre szűkülő és távolodó szemhatár látszik a szürkületben – hatalmas kökoloncok, a különféle ellenséges („pogány”, keresztény, muszlim) múltak sziklafalai ölelik körül; mintha merőben természetietlen módon leáldozni készülne a történelem Napja.

Az Újszövetség s egyúttal a kereszténység születésének idején élt – nagyrészt még zsidó – nemzedékek eszkatológiai reménységei, kétségei, de mindenképpen izgatott várakozása vibrál Tatár könyvecskéjének majd minden lapján, jól követhető, modern – ám a magyarországi, jobbára neobarokk katolicizmus és kurucos-szittyta protestantizmus szelleméhez mérten merőben *idegen* – nyelven. A címlap kép ekphrasisza nyomán, vagyis a szürkület beálltával viszont a recenzensnek egy több mint négy évszázada készült BIBLIA-fordítás szójátékába sűrűsödő kérdés jut eszébe: vajon van-e, lesz-e „*e világnak világossága*”?

Rugási Gyula