

Gábor György

KINEK A TÖRTÉNELME?

„jeder Name der Geschichte ist eigentlich das Ich”
– „A történelem minden neve alapjában véve az én”
(Friedrich Nietzsche)

„az »én« az emlékezet és az akarat, a múlt és a jövő összegét jelenti.”
(Ahád Háám)

A kivégzések – miként a különböző vallási kultúrák – egymástól eltérő formai jegyei és jellegzetességei a szimbolizáció révén lényegi sajátosságokat, saját valóságuknak legmélyebb rétegeit kínálják a gondos megfigyelő számára. A Talmud AVODA ZARA traktátusának egyik helye Rabbi Chánina ben Tradjon kegyetlen halálbüntetésének részletes történetéről számol be. A megszálló rómaiak – a „gonosz uralom”¹ – a 135-ös Hadrianus-féle zsidóüldözés (smád) során² önnön kifogyhatatlanul gazdag fantáziájukat is jócskán felülmúlva, a tanítói tevékenységét a tilalom ellenére³ továbbfolytató bölcsőt a tóratekerccsel gondosan körültekerték, nagy szakértelemről és előrelátásról tanúskodván, vízbe mártott gyapjúrongyot helyeztek a szívére, avégett, hogy minél tovább bírja a szenvedést, majd meggyújtották a rabbi testét. Rabbi Chánina ben Tradjon irtózatossá szenvedések közepette – arra a kérdésre, hogy „Mester, most mit látsz?” – ezeket a szavakat intézte tanítványaihoz: „*íme, a pergamen elég, ám a betűk magasan szárnyalnak*”.⁴

Az élet és a halál mezsgyéjén elmondott utolsó mondatoknak – a történelem során számtalanszor – rendkívüli súlyuk volt, afféle kódolt üzeneteknek számítottak, amelyeket fel kellett jegyezni, tovább kellett örökíteni, hogy a későbbiekben legendává váljanak, s mítoszok fonódhassanak köréjük. Rabbi Chánina ben Tradjon válasza félelmetes pontosságával válik felettébb döbbenetessé. Egy pillanatra kíséreljük meg elképzelni az iszonyatos jelenetet. A sokféle kivégzési módban mesteri jártasságra szert tett rómaiak éppen újítanak, s innovációs kedvük – minden bizonnyal az elborzasztás szándékával – a legszentebb zsidó hagyomány világát veszi célba. A könyvekből rakott máglyák mellett melegedő mindenkori tűzmesterek hitéhez hasonlóan a rómaiak számára sem jelentett egyebet a lángokba boruló széfer TÓRA, mint egy eltérő hagyomány és múlt „végképp eltörlése” vagy legalábbis szimbolikus megsemmisítése. Legfőbb le-

¹ BERAKHOT, 61b.

² Az üldözésekről sok más forrás is beszámol. Lásd – egyebek között – MISNA SABBAT, XIX, 1; TOSZEFTA BERAKHOT, II, 14 stb. Hadrianusnak a zsidók ellen fogantatott rendeletére utal például a BERAKHOT, 61b; SABBAT, 130a; GITIN, 64a; SZANHEDRIN, 14a; HULLIN, 101b. Ehhez pogány forrás: HISTORIA AUGUSTA, HADRIANUS, XIV, 2. „*Moverunt ea tempestate et Iudaei bellum quod vetabantur mutilare genitalia.*” („Abban az időben történt az is, hogy a zsidók háborút kezdtek, mivel a körülmétkedést megtiltották nekik.” In: HISTORIA AUGUSTA. Budapest, 1968. 40. Fordította Terényi István.) L. ehhez: P. Schäfer: DER BAR KOKHBA AUFSTAND. STUDIEN ZUM ZWEITEN JÜDISCHEN KRIEG GEGEN ROM. Tübingen, 1984. 223–224.

³ A TÓRA tanításának tiltását l. még: TOSZEFTA SZOTA, XV, 10; MIDRÁS ZSOLT., 13, 3; GENESIS RABBA, 82, 8; TAANITH, 18a; ROS HA-SANA, 19a.

⁴ AVODA ZARA, 18a.

téteményesének, értőjének és tanítójának, a „Tóra szerelmes vőlegényének”, a Messternek az elpusztítása pedig a halál látványához megannyi cirkuzsi és amfiteátrumi mulatságon, gladiátorok haláltusájának szemet gyönyörködtető pillanataiban vagy a császári önkény mindennapos megnyilvánulásai során hozzáedződött római léleknek csupán a sztoikusok által többször is leírt teljes megsemmisülés orcusi birodalmába való átsegítésével vált egyenlővé, ahol a továbbiakban legfeljebb mint nyugtot sosem lelő *lemur* fog bolyongani az idők végezetéig.

Rabbi Chánina ben Tradjon válaszában első része, amely az égő pergamen képéről számol be, tehát a rómaiak előtt megnyílt látvány (és látványosság) felől tárja elénk az eseményt, a gyűlölt és tiltott iromány megsemmisülése feletti elégedettség érzetét idézi fel, ám feleletének második része, amely a betűk magas szárnyalására vonatkozik, már egészen különböző dimenzióban láttatja a történetet. Efelől nézve a zsidóság számára a széfer TÓRA közvetlenül Isten szavához (dábár) kapcsolódik, a kimondott ígéhez (dibbér), az égi hanghoz (bat kól), amely ennél fogva az isteni szentség része, preegzisztens, azaz örök, s amely – miként Scholem írja – „a Szinaj-hegyről szól a hangzás mérhetetlen gazdagságával”.⁵ A zsidó hagyomány saját mitikus múltjában nem tudott olyan „aranykorról”, amelyben nem léteztek volna feliratok („*nec verba minantia fixo aere legebantur*”),⁶ ugyanis az írásvetést nem emberi találmánynak tekinti, hanem ama tíz csoda egyikének, amely szombat előestéjén teremtett. Jesája gyönyörű és meglepő metaforája nem véletlenül köti össze az égboltozat és a könyvtekercs két fogalmát, és létesít azonosított és azonosító között örök kapcsolatot, midőn így ír: „*Az ég összegöngyölgődik, mint a könyv.*”⁷ Azaz a rómaiak joggal érzékelték úgy, hogy a betűkkel teleírt pergamen az enyészet martalékává válik és megsemmisül, ám ezzel szemben a zsidók joggal *hihették* (sőt tudhatták!), hogy a kóser állat bőréből készített, különleges tintával megírt tekercs – maga az isteni kinyilatkoztatás – elpusztíthatatlan. Isten egykor a kezdeti úrben helyezte el a nevét, melynek első betűjéből fényként és tűzként áramlott ki a héber ábécé. A betűk tehát épségben megmaradtak, s visszazálltak oda, ahol – miként ez a ZÓHÁR-ban olvasható – „*kétezer évvel a világ teremtése előtt el voltak rejtve, és a Szent, áldassék, nézte azokat és gyönyörködött bennük*”,⁸ s ahol – egy talmudi beszámoló szerint – Mózes láthatta, amint a Szent „*koronákat font a betűk fölé*”, hogy számos nemzedék múlva ezekről a koronákról sok-sok előadást tartsanak majd.⁹

A „vajon az eseményeket az érzékszerveikkel tapasztaló rómaiaknak vagy a hitükkel megélt zsidóknak volt-e igazuk?” kérdés kognitív értelmetlenségét csupán egy, az önön illetékességi területét egészen máshol kijelölt világból érkező felelet oldhatná föl és verifikálhatná végérvényesen. Ámde a terra incognita e világi hallgatása, az *ólám hábá* eljövendő világának végső időkre tartogatott válasza, valamennyi üdvtörténeti perspektíva, amely minden igaz zsidó és minden igaz nem zsidó (*haszidé ummot háolám*) előtt egyaránt nyitva áll, s amely mindannyiuk számára az eljövendő világban fenntartott helyeket, a Sekhina ragyogó fényét, az Örökkévaló megismerésének a teljességét,¹⁰ továbbá azokat a kilátásokat jeleníti meg, ahol immár nem lesz többé sem evés,

⁵ G. Scholem: KINYILATKOZTATÁS ÉS HAGYOMÁNY MINT VALLÁSI KATEGÓRIÁK A ZSIDÓSÁGBAN. In: uő: A KABBALA HELYE AZ EURÓPAI SZELLEMTÖRTÉNETBEN. I. Budapest, 1995. 46. Fordította Bendl Júlia.

⁶ „*felszegezett érc bász szót nem mutatott*”, in: Ovidius: ÁTVÁLTOZÁSOK, I, 91–92. Budapest, 1975. 10. Fordította Devecseri Gábor.

⁷ JESÁJA, 34, 4.

⁸ ZÓHÁR, I, 2b.

⁹ MENÁCHOT, 29b.

¹⁰ „*megtelt az Ország az Örökkévaló megismerésével, mint vizekkel, melyek a tengert borítják*”. (JESÁJA, 11, 9.)

sem ivás, nem lesz utódnemzés és üzleti tevékenység, sem féltékenység, sem gyűlölet, sem versengés, ahol „együtt lakozik a farkas a báránnyal”,¹¹ nos, ez a világ nem eliminálhatja azt a keskeny, ámde göröngyös ösvényt, amelyen tapodni kell, hogy végül a fenti világba bebocsáttatást nyerjen a vándor, az *ólám házeh* e világát, melyet akár történelemnek is nevezhetünk.

Márai naplójának egy helyén az alábbi bejegyzést olvashatjuk: „*A flamandok... soha nem mulasztották el, hogy a kép nagy cselekménye, az előtérben mimeskedő Máriák, vének, szüzek, hősök mögé odafessenek a háttér egyik gyalogösvényére két poroszkáló, miniatűr alakot, akik szaporán fecsegve baktatnak a Nagy Cselekmény mögött ismeretlen úti és életcéljaik felé, egy híd irányában... Ezek a kis alakok: a művész személyes ismerősei. Ők az »örök nép«; érettük történik a Nagy Cselekmény.*”¹²

Ámde vajon mennyi gyalogösvényen vezet az út, hány „Nagy Cselekmény” létezik? Voltaképpen kik bandukolnak ezeken az utakon, s mindazokban, akik közvetlen közelből szemlélhetik a tájat, hányfajta kép él ugyanarról a környezetről? S vajon hányféle történelmet írunk, mennyi olvasata és értelmezése van annak a „kollektív időutazásnak”, amelynek végső célja – a hitben élő ember számára – az örökkévalóság időn kívüli végállomása?

Az egyházi és vallási körökben csekély népszerűségnek örvendő deista Voltaire, aki a történetfilozófia (philosophie de l’histoire) kategóriájának bevezetésével párhuzamosan alkalmazta a világtörténet (l’histoire universelle) fogalmát – elgondolkodtató, hogy a világirodalom (Weltliteratur) kifejezést a panteista Goethe alkotta meg –, nos, Voltaire, miközben fennen hirdette, hogy egy-egy nemzet története aligha írható meg a többi nemzet története nélkül, eközben válasz nélkül hagyta azt, hogy mit is értsünk pontosan világtörténelmen. A világtörténelem netán egy felettes logika mentén kibontakozó egyetemes, transzcendens értelemnek az üdvtörténeti végcél felé nyújtózó eszkatologikus irányultsága lenne, melynek hiten alapuló és abban gyökerező vizsgálatát legitimálja maga a történetfilozófia? Esetleg egy belső, immanens erő szakadatlan manifesztációja? Vagy inkább egészen egyszerűen az egyes nemzeti történelmek matematikai összessége adná ki a világtörténelem összecszerű végeredményét? S ha csupán csak ez utóbbiról van szó, vajon mely tételek tekintendők összeadandónak?

Pedig ha megidézzük a pogány világ, a zsidóság és a kereszténység első krónikásait, valamennyiüknél annak eltökélt szándékát érzékelhetjük, hogy az eseményeket, a dolgok történetét úgy adják vissza, ahogy azok „valóban megestek”. A történetírás atyjaként tisztelt Hérodotosz, tehát az, aki a legendaírást történelemtudománnyá alakította,¹³ kutatási eredményeinek legfőbb célkitűzését abban jelölte meg, hogy „*az emberek között megesezt dolgok az idők folyamán feledésbe ne merüljenek, s ne vesszen el nyomtalanul azoknak a nagy és csodálatra méltó cselekedeteknek az emléke, amelyeket részben a hellének, részben a barbárok vittek véghez.*”¹⁴ Josephus Flavius, a zsidók háborújának történetírója, az eseményeket csak hallomásból ismerők hazug állításaival és mendemondáival, a tények közönséges meghamisítóival szemben vállalkozott művének elkészítésére. Én – így Josephus –, „*aki a háború elején magam is harcoltam a rómaiak ellen, később pedig kénytelenségből az események szemtanúja voltam, elhatároztam, hogy... megírom ennek a háborúnak a történetét... olyan emberek számára, akik az igazságot szeretik... azért, hogy azoknak, akik a*

¹¹ JESÁJA, 11, 6.

¹² Márai Sándor: NAPLÓ, 1945–1957. Budapest, 1990. 93.

¹³ Vö. R. G. Collingwood: A TÖRTÉNELEM ESZMÉJE. Budapest, 1987. 68. Fordította Orthmayr Imre.

¹⁴ Hérodotosz: A GÖRÖG–PERZSA HÁBORÚ, I, 1. Budapest, 1989. 5. Fordította Muraközy Gyula.

tényállást ismerik, és szentanúi voltak a háborúnak, semmi okuk se legyen kifogásra és szemrehányásra”.¹⁵ S a Jézus-esemény egyik első, szándéka szerint bevallottan a történeti hiteliséget is szem előtt tartó krónikása, Lukács evangélista is hasonló buzgalommal fog neki munkájának: „Mivel már sokan megkísérelték, hogy a körünkben lejártszódott eseményeket leírják, úgy, ahogy ránk maradt azoktól, akik kezdettől fogva szentanúi és szolgálói voltak az isteni szónak, jónak láttam én is, hogy elejétől kezdve mindennek szorgalmasan utánajárjak, és sorban leírjak... mindent.”¹⁶

Ha tehát a történetírás a megtörtént események (res gestae) kikutatására és feltárására vállalkozik (historia rerum gestarum), első pillantásra könnyen úgy tűnhet, hogy ettől kezdve csakis a történész szorgalmán, buzgalmán és alaposságán múlik, mennyit képes összegyűjteni a múltbéli események sorából, azaz munkája mennyire lesz teljes és valóságos. Ámde az események valóban csak „egyféleképpen” történnek, történhetnek meg? Természetesen nem. Éppen a történelem lehetséges sokféle olvasata és kommentárjainak végtelen füzére teremti meg az eltérő vallási (nemzeti, politikai stb.) hagyományok rendszerét, s a hagyományokká „összeszerkesztett” különböző olvasókönyvek a történelem más és más elemeiből és részleteiből építkezve, saját hangsúlyaikat máshová helyezve alkotják a maguk önálló, nagyrészt lezárt, kisebb részben még folytatásra váró fejezeteit. Az eseményeknek már a pusztá regisztrációja is különbözik: a hagyomány saját sűrű szövésű hálóján át minden esetben megszűri a történeteket, majd az átrostált és szelektált nyersanyagot az értelmezés hermeneutikai és exegetikai módszereivel önnön képére és hasonlatosságára formálja. A múltra referáló terminusok mindig a hagyomány láncolatának jelenéből születnek, a história az adott szinkronián mint sejtelmes fátylon keresztül látta meg elmúlt, tehát ontikusan már nem létező romvidékét.

Ha a további zsidó történelem és önfelfogás számára meghatározó eseményt, a rómaiak ellen indított ún. „70-es háborút” tartjuk szem előtt, Josephus Flavius ezzel kapcsolatos megállapítását, miszerint „nemcsak korunk, hanem az egész történelem egyik legjelentősebb háborúja volt”,¹⁷ érthetőnek, jogosnak, sőt akár zseniálisnak is nevezhetjük. Ám amit a zsidóság saját kultikus központja, a Második Templom pusztulása következményeként „világtörténelmi” rangú és jelentőségű fordulatként érzékelt, az a háborút viselő másik fél számára nem volt egyéb, mint afféle kötelező penzum, egyszerű ujjgyakorlat, a Közel-Kelet megbízhatatlan népei egyikének elkerülhetetlen megleckéztetése: a különféle lázadások gyakoriságára való tekintettel úgyszólván rutinfeladat, amely részben példás büntetésként, részben az el-eltévelyedésre mindig hajlamos többi kis állam számára elrettentő példázatként szolgált. A Tacitus soraiban hangot kapó római hegemonia és kultúrfölény „az istenek előtt gyűlöletes”, „hazájukat megtagadó”, az „isteneiket megvető” s a „Caesarokat nem tisztelő” zsidóság leverésében egy, a „babonáságnak hódoló”, a „vallással szembeszegülő” s „világuralomra törő” nép szükséges megfenyítését érzékelté csupán.¹⁸ A római történeti és politikai álláspont értelmében a Római Birodalom „minden benne élő közös hazája” (*communis omnium patria*), ezért fennmaradása mindenki közös és jól felfogott érdeke. S minthogy „a provinciák a római nép

¹⁵ Josephus Flavius: A ZSIDÓ HÁBORÚ – Előszó. Budapest, 1964. 15 és 20. Fordította Révay József.

¹⁶ LUKÁCS, 1, 1–3.

¹⁷ Josephus Flavius: i. m. 15.

¹⁸ Vö. Tacitus: KORUNK TÖRTÉNETE, V, 3; 5; 13. In: TACITUS ÖSSZES MŰVEL, I. Budapest, 1970. 349; 350; 351; 356. Fordította Borzsák István.

birtokai” (*praedia populi Romani*), ezért a kis népeknek kijáró „baráti segélynyújtás” szofisztikáltan aljas, ám örök érvényű gátlástalanságával verték szét a zsidók földjét és fővárosát. Eközben Josephus Flavius Róma számára igyekezvén elfogadható magyarázatot találni a háború okáról, azt végül is egy szűk, fanatikus réteg erőszakos fellépésében, a zelóták dühödt „nacionalizmusában” s nem valamilyen népfelkelésben jelölte meg. Ha eltekintünk Josephus Flavius éles és merész kanyarokkal tarkított pályájától, mindenesetre elismerésre méltó az erőfeszítése, amellyel egyrészt saját népét igyekszik a kollektív vádak alól mentesíteni, másrészt viszont – a római hatalom iránti mélyeséges lojalitásával – a római politikát belátó, mértéktartásra törekvő szuverenitásként kísérli meg lefesteni, amelyre a zsidóságnak – mint minden más népnek – elemi módon szüksége van: „a rómaiak hatalma ellenállhatatlan... az egész világ urai... hozzájuk szegődött a szerencse és Isten... testileg, lelkileg és minden egyéb jó tulajdonságukban különbek... nálunk”,¹⁹ s végső lelkesedésében odáig jut, hogy Vespasianust már-már mint a régtől várt Messiást köszönti: „mert te, Caesar, nemcsak az én uram leszel, hanem a földnek, a tengernek és az egész emberiségnek ura”.²⁰

Persze Josephus Flaviust a császár iránti szolidaritása s elkötelezett udvari célkitűzései messze nem avatják az „átlagjudaizmus” szószólójává. De a háború történeti súlyát és szerepét illető későbbi zsidó és keresztény értelmezések is hatalmas, mondhatni lényegi különbségeket mutatnak fel.

A zsidóság számára Izrael legfőbb kultikus intézményének a pusztulása, a palesztinai autonómia megszűnte s a törvények ellehetetlenülése mint a lehetséges legnagyobb nemzeti katasztrófa tűnt fel, annak biztos jeleként, hogy az Örökkévaló elhagyta népét. Jeruzsálem füstölgő romjai a hit legfőbb alapjait perzselték meg, Isten jóságát s a népnek az Istentől rábízott feladatát. „A világ, amely érettiünk lett teremtve, fennáll. És mi, akikért teremtve lett mindez, elpusztultunk”²¹ – állapítja meg lemondó keserűséggel az apokaliptikus irodalom. A TALMUD a katasztrófa okait kutatva a nép morális és rituális vétkeit nevezi meg a tragikus események legfőbb előidézőjének.²² Ámde a tragikus jelen nem lehet más, mint egy új és boldog kornak s az eljövendő dicsőségnek a bevezetője: a katasztrófa ösztökélte a reményt, hiszen ahogy Krisztus halála sem csüggesztette el a tanítványokat, akként Jeruzsálem pusztulása sem csüggesztheti el a zsidóságot: itt is, ott is a feltámadás reménye élteti tovább a hitet. De Izrael spirituális népére addig is súlyos feladatok várnak, hiszen a szétszórattatásban, más népek között ő lesz „a nemzetek világossága”,²³ az Örökkévalótól rábízott feladat letéteményese és végrehajtója. „Vésd le, Jeruzsálem, szomorúságod és gyötrelmed ruháját, és öltsd magadra Isten dicsőségének szépségét. Vedd magadra Istentől üdvének köpenyét, tedd fejedre az Örökkévaló dicsőségének ékességét. Mert Isten az egész földön az ég alatt feltárja a te fényedet. Isten örökké fogja neved mellett hirdetni: üdv az igazságnak, üdv a jámborságnak. Serkenj fel, Jeruzsálem... Isten vezeti Izraelt fenséges fényében, igazságában és irtalmában.”²⁴

A keresztény történelemszemlélet a legkorábbi időktől kezdődően önnön üdvtörténeti sémájába és eszkatológiai doktrínájába illeszti a hetvenes évek eseményeit, s a pogány istenségek zászlói alatt felvonuló római seregek az Úr méltó büntetésének, a

¹⁹ Josephus Flavius: i. m. V, 9. 370.

²⁰ I. m. III, 8. 255.

²¹ BARUKH SZÍR APOKALIPSZISE, 14, 19.

²² Vö. TÁÁNIT, 29a; YOMA, 9a; BÁVÁ MECIA, 30b; SÁBBÁT, 119b.

²³ JESÁJA, 42, 6.

²⁴ BARUKH KÖNYVE, 5, 1–5.

gondviselő ítélkezésének közvetítőivé magasztosulnak. A keresztény szerzők azt hangsúlyozzák, hogy Izrael végzete, a város romba dőlése, az emberek legyilkolása, a zsidók szétszóródása jogos következménye volt annak, hogy a Megváltó elleni összeesküvéssel és keresztre feszítésével a zsidók elkövették az emberiség elleni legnagyobb bűnt és gyalázatot, s e miatt a jóvátehetetlen vétek miatt Izrael most méltó megtorlásban részesült. „Így érte végül is utol az isteni büntetés a zsidókat, akik kezet mertek vetni Krisztusra”²⁵ – írja Euszebiosz. A kereszténység beteljesedni látta Jézus jövendölését („Amikor majd látjátok a szent helyen az iszonyatos pusztulást...”),²⁶ a szent város többé nem a zsidók városa, a régi törvény a régi törvény népével pusztul el, s adja át helyét az egyháznak, az új szövetség új népének: „Úgy is kellett hát történnie, hogy a város, ahol Jézus kiszenvedett, a földdel váljék egyenlővé, a zsidók üldözöttekké legyenek, s az Isten immár másokat hívjon meg üdvözült kiválasztottságra.”²⁷

A rómaiak a hatalom ellen lázadó, a birodalmi egységet veszélyeztető távoli kis nép szükséges és példaértékű büntetésének láttatták az amúgy „birodalomtörténetileg” nem túl jelentős eseményt, a zsidók saját történelmük legnagyobb katasztrófájaként élték meg a drámai történéseket, amelyek azonban csupán elkerülhetetlen bevezetői egy eljövendő boldog kornak, s amelyek új szerepekkel ruházták fel a mostantól a népek között lakozó Izraelt, a kereszténység a régi szövetségre immár méltatlanná vált zsidóság jogos és végső büntetését, s önmagának, mint az új választottnak, Verus Israelnek a történeti és üdvtörténeti diadalát érzékelte az események menetében.

Kinek volt igaza? – ismételnénk meg újra a fentiekben egyszer már értelmetlennek bizonyult kérdést. Kinek a történelméről van szó, egyáltalán: hány történelem létezik egyetlen történésen belül? Az égi diadalív alatt vajon ki vonul majd át győztesként, ki ünnepeltetheti magát végső boldogságba dermedt triumfátorként? Vagy lehet, hogy az örökkévalósággá szilárdult világtörténelem mennyei diadalkapuján egyszerre hárman (sőt még többen) lépnek majd át: rendteremtő seregeinek élén az istenek békéjét szolgáló Titus, az öröktől és az Örökkévalótól kiszabott feladatát és a „hordozható hazát”, a TÓRÁ-t örök jelenében rendületlenül és legyőzhetetlenül cipelő Izrael s Isten üdvözítő akaratának egyetlen letéteményese, a testté lett Igére igent mondó Ecclesia?

Mindezt aligha tudhatjuk, ámde hisszük, hogy a fenti diadalívnek csak egy kapuja van, s nem három, négy vagy esetleg még több. Egy magasabb (transzcendens) nézőpontból tekintett egységes világtörténelem felőlünk nézve megannyi partikuláris történetből rakódik össze. Sokféle történelem van, s az egyes történelmek között – ne keressünk illúziókat – nincs átjárás. Az eltérő történetek nem komplementer történetek, nem egymásba átfolyó vagy valamiféle alaptörténetből gondos adagolás útján előállítható történelemkeverékek. A modernitás hiú reményeivel ellentétben nincs közös történelem, amelyet az információátadás és a kommunikációs sebesség abszolút történelmi jelene forrasztana egybe, hacsak nem infra- vagy metatörténelmi értelemben, ahol az idő nem a pillanatot objektív ideje csupán, hanem régmúlt időknek a szüntelen emlékezésben²⁸ s eljövendő időknek az állandó reményben való megjelenítése. Vallási

²⁵ Euszebiosz: HISZTORIA EKKLÉZIASZTIKÉ, II, 6, 8. In: EUSZEBIOSZ EGYHÁZTÖRTÉNETE. Budapest, 1983. 66. Fordította Baán István. Hasonlóképpen foglal állást Órigenész (CONTRA CELSUM, I, 47) és Tertullianus (ADVERSUS IUDAEOS, 13).

²⁶ MÁTÉ, 24, 15–16; MÁRK, 13, 14–15; LUKÁCS, 21, 20–21.

²⁷ Órigenész: CONTRA CELSUM, IV, 23.

²⁸ A zsidóság minden szombatot ezt teszi: zékher lemaaszé berésit (emlékezés a teremtés művére).

kompatibilitásról sem lehet szó, legfeljebb a legtágabb metafizikai értelemben, amelyben minden vallás az egyetlen Istent imádja, hiszen logikailag sem imádkozhat semmi egyebet. Egy az Isten, s tegyük hozzá sietve: maximum! A romantikus mezbe bűjtatott posztmodern érvelés a hit lényege iránt marad teljesen érzéketlen, amikor azt állítja, hogy a sokszorosan rétegződött és tagolt igazsághoz, az Igazsághoz sok különböző út vezethet el. A hívő ember nem választ tetszés szerinti útvonalat, hanem elindul azon, amelyet saját hagyományából és önfelfogásából – *hitéből* – következően az egyedüli célba érő útnak *tud*. Sokkal pontosabb és kifejezőbb, ha a vallásokat a végső igazságról való beszéd egymástól eltérő lexikájú és grammatikájú nyelveinek tekintjük. A vallásokra is igaz, ami a nyelvekre áll: tág értelemben vett kultúrafüggő tény, hogy az egyik nyelven el tudok mondani, képes vagyok kifejezni valamit, amit a másik nyelven nem, és megfordítva. A legkülönbözőbb vallási kultúrák is ennek a közös „összbeszédnek” a részei, különböző hozzájárulások a „*nyelveken szólás*” képességéhez. S ahogy az anyanyelv abszolút otthon és biztonságot jelent az azonos nyelveken szólók számára, a vallási „anyanyelv” egynyelvűsége is ugyanezt az érzetet keltheti.

De idegen nyelven beszélünk akkor, amikor a másik vallásáról szólnak: minden esetben az anyanyelvünkről fordítjuk le mások nyelvére a közlendőinket, s mások információit – hogy értelmezni tudjuk azokat – mindig a magunk nyelvére fordítjuk vissza. A tanult nyelveken folytatott dialógusok sohasem válhatnak a teljes és tökéletes megértés párbeszédeivé, hiszen minduntalan saját anyanyelvünkön – és csakis azon – vagyunk képesek gondolatainkat a legvilágosabban kifejezni. Ámde a tanult nyelvek közlekedést biztosítanak a nyelvek között, s ismeretük – még ha nem tökéletes is – megértést az eltérő kultúrák sűrűjében: annak képességét, hogy a másik hangképzését ne artikulálatlan üvöltésnek, hanem érzelmeket és gondolatokat megszólaltató tagolt ember beszédnek érzékeljük.

Tanuljunk nyelveket!

Halasi Zoltán

HÁRMASÚT

1. Memento

Anyád szoptat: milyen pongyolát visel?
 A szőnyeg mintája, amelyre a mérlegről esel.
 Ujjad cumizva fogod: hogy hívják azt a tárgyat?
 Melyik bútor felé araszolgatsz a bilivel?
 Mikor főlemel: a szaga apád hónaljának.

A bakancs: a fűzővel bajlódsz törökülésben.
 Ronccsá lótt mentőautó, de melyik téren?
 Hol ettél először madártej?
 Miért rohan rád a brancs a bölcsödében?
 Mi a jeled?