

A történelem emlékezete – a „hetvenes” háború története  
(Az ön-kép és a más-kép narratívái)

Habilitációs tézisek

1. Kérem, ne tekintsek eme komoly, felemelő és megtisztelő alkalomhoz méltatlan játéknak azt, amire most invitálok Önöket: egy pillanatra gondolják el, hogy amikor innen hazamennek, s otthon elmesélik a mai délutánjukat, vajon mit fognak mondani odahaza? Nagyon remélem, lesz, aki elégedetten fog beszámolni a történelekről – szívből kívánom ezt Önöknek is, magamnak is -, de – ilyen az élet – bizonyára lesz, aki inkább kifogásainak, kritikájának és nemtetszésének ad majd hangot. Lesz, aki így meséli el a történeteket, lesz, aki másként: akad, aki a mai délutánnak inkább az egyik részére emlékszik vissza, más talán másra, arra, amire egy harmadik talán már nem is emlékszik. Lesz, akiben az egyik elhangzott mondat marad meg, lesz, akiben egy másik, s lesz talán olyan is, akiben egyik sem. Mindenesetre épp annyi potenciális élménybeszámoló fog elhangzani ma este a város különböző pontjain, ahányan itt Önök megtisztelték jelenlétükkel ezt az eseményt.

Vagyis egy-két órával a mindannyiunk által közösen átélt történet követően a visszaemlékezések egész variációját hallgathatják meg otthon maradt szeretteink. Egy-két órától van szó csupán – nem évtizedekről, évszázadokról, évezredekéről, amint ezt elvárjuk a professzionális emlékezőtől, a történésztől –, s mégsem emlékezünk abszolút pontosan, abszolút ugyanúgy mindarra, ami csak most történt meg velünk, épp az imént, „mintha csak ebben a percben esett volna meg.”

Ennyire feledékenyek lennénk, ennyire szórakozottak? Hiszen ott vannak a „tények”, csak azokat kéne felmondani, felidézni. De vajon milyen tényeket? Egyáltalán: egy jelenség mikor és hogyan válik tényé? Hiszen annyi, de annyi tényből tevődött össze az (vagyis ez) a bizonyos egy-két órás esemény, mit fog ezek sorából kiválasztani, s tényként kezelni az elbeszélő? Vagyis mintha a tények is utólagosan válnának tényekké: az emlékező tudatában, az eseményeket felidéző szelekciójának eredményeképpen. Tehát utólagosan, s legalább annyira az elmúlthoz, mint a jelenhez, önmagunkhoz kötődve, s az önmagunkat meghatározó szociológiai, vallási, esztétikai, etikai, ideológiai, világnézeti, hatalmi stb. mechanizmusoktól determinálva.

De lépünk tovább: vajon melyikünk mondja majd el az igaz történetet, tehát azt, ami valójában megtörtént, azaz ahogy Ranke mondja: „wie es eigentlich war”. Azt a valamit, ami ez alatt az idő alatt ott és akkor valóban, vagyis „objektíven” megesett? Látszólag közülünk csak egyvalaki lehet az, minthogy a többiek elbeszélése már kisebb-nagyobb mértékben eltér az övétől, márpedig csak egy esemény zajlott le, nem több, s főként nem egynek a variációi, mintha legalábbis pillanatonként újra- és újrakezdtük volna a történeteket, parányi változtatásokkal, netán egy zseniális karmester gondos dirigálása mellett. Közülünk tehát csak egyvalaki volna az abszolút elbeszélő? De hiszen az itt jelenlévők közül egyikünk sem szokott füllenteni, egyikünk sem szokta a valóságot szántsándékkal meghamisítani, manipulálni. Lehet, hogy emlékezetünk olykor ki-kihagy – kizárólag magamra gondolok –, de őszinték vagyunk, s becsületesek. Hiszen egyikünk sem arról fog beszámolni otthon, hogy ma délután nem is a Zsidó Egyetemen járt, hanem a Vidámparkban, esetleg New Yorkban, a Wall Streeten intézte halaszthatatlan pénzügyeit. Ez saját történetének meghamisítása lenne, mondjuk úgy: közönséges hazugság. De mindannyiunk történetét hamisítaná meg, ha tagadná azt, ami ma megtörtént, azt állítván, hogy nem is volt a mai napon a Zsidó Egyetemen tudományos rendezvény, s nem is próbálta egy kissé ideges előadó meggyőzni udvarias hallgatóságát a történelmi narratívák, vagyis a történelem elbeszélhetőségének sokféleségéről. Hiába a tények, jegyzőkönyv, mások emlékezete, esetleg fénykép- és hangfelvételek, az illető – valamilyen oknál fogva, s most ne firtassuk, miért – letagadja a megtörténeteket. Más kontextusban nevezhetjük őt holokauszttagadónak is.

Da ha mindannyian egy kicsit másként, egy kicsit máshogy, egy kicsit eltérően mondjuk el a közös délutánunkat, lehet, hogy nem is egy, hanem többféle délutánnak voltunk egyszerre részesei? És ha igen, épp annyi délután zajlott párhuzamosan, amennyien jelen voltunk? Mindannyian egy-egy délutánt vittünk volna a közösbe? A kérdés abszurdnak vagy misztikusnak tűnik, holott nem ez volt a szándékom. Mert amit délután, azaz a múltban megéltünk, átéltünk, az mostanra már nincs. Ontikus értelemben nem létezik a múlt, nincs ma már honfoglalás, nincs ma már százéves háború, nincs ma már francia forradalom, nincs szabadságharc, s hála az égnek, nincs első és második világháború, s nincsenek az „ötvenes évek.” A múlt (a honfoglalás, a forradalom, a világháború, a pártállami személyi kultusz) kizárólag az emlékezetünkben létezik, márpedig a sokféle emlékezet sokféle múltat konstituál és konstruál. A múlt megfér a gondolkodásunkban, a tudatunkban, ahol a múltira irányuló emlékeink, s a jövőre irányuló vágyaink nemcsak párhuzamosan futnak, hanem már a végtelent megelőzően a tudatunkban számtalanszor metszik egymást. Akár mint Proust vagy Joyce tudatfolyam-regényeiben, de mint mindig: a múlt objektív tárgyaitól, emlékeitől és rekvizitumaitól (vagy egy keksz illatától) meghatározva, ám kizárólag a saját, szubjektív gondolatainkban és emlékezetünkben.

2. Előadásom és értekezésem tárgya röviden és talán túlságosan is didaktikusan megfogalmazva: hányféle (világ)emlékezet, vagyis hányféle történelem létezik? A múltat hányféleképpen rendezheti be (és át) a

visszaemlékező, sokszor a felejtésnek, máskor a szándékos és tudatos elfeledtetésnek kitett emlékezet? Hányféleképpen kell és lehet „bevallani a múltat”, s mit és miként felejt az emlékező, továbbá mi az, amit minden mnemotechnikai erőfeszítés nélkül is, így vagy úgy, megőriz a személyes érdeklődés vagy a kollektív tudat?

Elemzésem tárgya az úgynevezett „hetvenes” zsidó háború, illetve annak különféle recepciói: Flavius Josephusnak *A zsidó háborúról* írott munkája, a zsidó apokaliptikus és rabbinikus irodalomnak a háborúval kapcsolatos emlékei, a pogány reflexiók, valamint az eseményre utólagosan visszaemlékező keresztény értelmezések elemzése. A kérdés az, hogy hány történelem létezik, hányféleképpen lehet elmesélni ugyanazt a történetet, s vajon a történelemtől való eltérő beszédek teremtenék-e meg a história multiplikációját? Mert ha a történelem az emlékezés narrativitásában reinkarnálódik, a múltba való emlékezés valójában csak a jelen hatalmi, politikai, erkölcsi és teológiai reprezentációjának és játszmáinak kifejeződése volna? S ha igen, akkor a múlt emlékezetének tárgya bizonyos értelemben és bizonyos fokig a jelen múltba visszavetített reprodukciójának ideológiai aligha semleges, ilyen vagy olyan előfeltevéseken alapuló, de minden esetben célirányosnak mondható produktuma csupán? Tehát egy olyan kreatúra, amely mindössze arra hivatott, hogy – akár profán indítástól vezelve – a mindenkori hatalom önnön legitimitációját a múlthoz képest is definiálja, s a múltban önmaga tipológikus előképére találjon rá, vagy – akár transzcendens szándéktól determinálva – a Gondviselés megnyilatkozásainak terrénumaként a végső idők, az utolsó aion eljövételét jelző megpróbáltatásokat és kozmikus kataklizmát demonstrálja.

A történelem Collingwoodot idézve az „alkotó képzelet” megteremtette parabola vagy példázat, amelyben az elbeszélések igazsága a narratíva koherenciájának függvénye. A „nagy elbeszélésen” belül a történelmi múlt képét a jelen diskurzusai alakítják. Oakeshottnak igazat kell adnunk, amikor leszögezi: „A történelem a történész tapasztalata”, hiszen „történelem csak történetírás révén jöhet létre”, vagy amiként Marrou – Galbraith nyomán – fogalmaz: „a történelem elválaszthatatlan a történésztől.” Természetesen a történelmi emlékezés nem referencia nélküli. A történésznek a történelemtől nyújtott beszámolója nem két különböző valóságsszint pillanatnyi találkozása, hiszen a történész (a megfigyelő) a megfigyelt világ része, azaz – Ricoeur nyomán – „ő maga is egyike azoknak a cselekvő és szenvedő lényeknek, akik a történelmet létrehozzák és elviselik.

A történelmi diskurzus lényegéről van szó, nevezetesen arról, hogy a múlt megjelenítésének folyamatában a történetíró reprezentációs technikái révén nemcsak és nem egyszerűen az elmúltat jeleníti meg, hanem már maguk a tények és dokumentumok kiválasztásakor, szelektálásakor és felhasználásakor, valamint azok értelmezésekor folyamatosan megfelel és megfeleltet. A történetet, a megannyi egyedi, egymástól elkülönülő, „külön szálon futó” történet, a *storykat* éppen az elbeszélés, a történelek narrációja teszi *history*vá, s biztosítja az immár hermeneutikailag is releváns történetek folyamat-jellegét és koherenciáját. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a történész egy metaforarendszeren át maga választja a múltját, amennyiben a jelenre rezonáló múltból a befejezést, azaz saját jelenét olvassa ki, s egyúttal a kezdethez a befejezésből rendeli hozzá a számára adott értelmet. Ricoeur találó mondata egyúttal érinti a „történelem fonálát” (*fil de l'histoire, story-line*), amely az érteleme felől visszapillantó retrospektív szemléletnek köszönhetően formálódott egységes folyamattá: „Olvasva a befejezést a kezdetben és a kezdetet a befejezésben, ugyancsak megtanuljuk olvasni magát az időt, visszafelé, mintha egy cselekvés folyamatának kezdeti feltételei ismétlődnének és összegződnének a végkifejletben.”

A múlt konstituálódik, s a történész a hatalmi-politikai diskurzus egészében részben konstruálja, részben rekonstruálja az egykor volt, ám mára nem létező entitást. A konstrukció és re-konstrukció kettős irányultsága a „történelem és fikció kereszteződésében” bomlik ki, az „emberi idő” (*temps humain*) létrejöttével, amelyben – így Ricoeur – „egyedül a múlt történelem általi reprezentációja a fikció képzeletbeli variációival...”

Popper találozatosan fogalmazott, amikor rosszállóan annak a meggyőződésének adott hangot, miszerint az egyetemes történelem a „politikai hatalom történetévé” szimplifikálódott. Ez a szuverenitás, manifesztálódik akár földi-evilági struktúrákban és intézményrendszerekben, akár a megmutatkozó vagy rejtőzködő transzcendencia mindenre kiterjedő kozmikus-univerzális mindenhatóságában, végső soron nem más, mint a történelem kisajátításának és birtoklásának sajátos technikája. Az, amely ennél fogva önmaga öröknek és megrendíthetetlennek vélt jelenéből kitekintve nemcsak az „egykor volt”-ot, hanem a „majdan eljövendő”-t is saját képére és hasonlatosságára formálja, ideológiai (vagy dogmatikai) elszántsággal átítatva az időbeliség hármasszoros dimenzióját.

A primer történelem „egykor volt” állapotában a jelen számára valójában csak fikció. A róla való számtalan beszéd, a kommentárok sora alkotja azt a diskurzus-folyamot, amely a képzeletbelit életre kelti és a pusztá potencialitást aktualizálja. Elmondja azt, ami primer módon soha nem történt meg, de ami másodlagos módon a múltban „éppen most”, azaz innen nézve – és csakis innen nézve – lejátszódott. A történelem kommentárjai örökösön felidézik a soha-nem-voltat: egyszerre és szakadatlanul ismétlik az örökösön változót, mintegy állandóságot adva az időben folytonosan alakuló elmúltaknak, s folytonosan újabb és újabb újdonságot mondva el arról, ami volt és elmúlt: tehát ami immár véglegesen állandó és változatlan. Ezen kívül nincs semmi a múltban, hiszen a történelem nem a dolgok és helyzetek folyamatossága, kontinuos szakadatlansága – mindez legfeljebb a természet rendje lehet, ámde a természetnek aligha van történelme, s a majmoknak vagy a tölgyfáknak pedig

nincs Hérodotoszuk, sem Tacitusuk –, hanem a róla való tudás, a róla való beszéd, a hozzá írt kommentárok sokasága.

Azt a történelmet, ami végső soron a valóságos történelem (történet) volt, azaz minden egykor létezett egyes ember személyes története, vágyainak, céljainak, elképzeléseinek, gondolatainak, érzéseinek, emócióinak, reményeinek, szenvedéseinek, sikereinek, küzdelmeinek matematikai összessége, „nyilvánvaló, hogy ezt a konkrét történelmet képtelenség volna megírni. Absztrakciókhoz kell folyamodnunk, elnagyolásokra és szelekciókra kényszerülünk. Mindez viszont számtalan történelmet eredményez” – írja Popper, majd éppen a lényegről elfeledkezve felteszi a nagy kérdést: „...a nemzetközi jogtiprások és tömegmészárlások történetét úgy próbálják eladni, mint az emberiség történetét. Ám miért éppen a hatalom, és miért nem például a vallás vagy a költészet történetét választják ki?” Mintha legalábbis a nyitott társadalom ellenségeinek ellensége, Karl Popper egy pillanatra elfeledkezett volna arról, hogy a vallás vagy a költészet történetét akár mint a hatalom történetének más aspektusból papírra vetett kivonatát is bízást az analízis tárgyává lehetne tenni, hiszen a vallás vagy a költészet (miként – s Foucault érdemeit ebben a vonatkozásban aligha lehetne túlbecsülni – a szexualitás, az elmegyógyintézetek, a börtönök világa, vagy akár a „tudás archeológiája” is – a hatalmi mechanizmusok felől legalább annyira megragadhatóak, mint mondjuk a morális elvek, avagy az etikai, az esztétikai, a kriminológiai vagy a tudásszociológiai princípiumok szemszögéből.

A „sokféle történelem” valójában a sokféle történelmi tudást, a sokféle történelmi nézőpontot és tapasztalatot és a sokféle történelmi emlékezetet jelenti csupán, semmi egyebet. Halbwachs megfogalmazása találó, de lényegi kiegészítésre szorul: számos kollektív emlékezet lehetséges, de „a történelem egy, és csak egy történelem létezik.” Tegyük azonban mindehhez hozzá: befejezett történelem – ha ontikus értelemben ennek egyáltalán lehet valamilyen értelme – természetesen csak egy létezik, ám az emlékezetekben rekonstruálódó, megőrződött, azaz „valóságos” történelem számtalan.

Amint a jelen, akként a múlt is bevégezetlen. Homérosz Odüsszeiája minden egyes olvasatban, minden egyes fordításban, minden egyes kommentárban, de akár Joyce Ulyssesében is újra feltámad, reinkarnálódik. Jóllehet Homérosz műve leíródott, azaz az orális hagyomány ebbéli megtestesülésében befejeződött, teljességében létezővé és körülhatárolhatóvá, azaz egyfajta „mikrokozmoszá” vált, ám a történelem nem írta le önmagát, nem tette magát körülhatárolttá és teljessé. A történész nem a történet kivonatát adja, hanem a „nagy elbeszélés” történeti-hermeneutikai kommentárját. Az a történész, aki szemléletét abszolút objektívnek tartja, avagy az abszolút objektivitás látszatát kelti, Nietzschevel szólva „a történelem kéjvagyó eunuchja”.

Ha valamire nem, hát az emlékezésre, az eltűnt időt érintő kérdésekre semmiképpen sem vonatkoznak az evolúció rideg szabályai. A kérdések minőségét nem az idő múlásával arányos fejlődés határozza meg, az elmúlt dolgok és események „előrehaladottabb” látványa, hanem a folyamatban lévő idő tartalmi mássága. Mint amikor a gyermek újra és újra rákérdez (tán igaz sem) volt világára, s habár a válasz alig-alig változik, mégis az apró variációk és eltérések teszik ki az egyes embernek és környezetének a múltját.

A világtörténelmet.

Éppen úgy, ahogy évente, minden széder estén ugyanaz a múltba pillantani szándékozó kérdés ismétlődik: „Miben különbözik ez az éjszaka az összes többitől?” A gyermeknek – mindannyiunknak – újra és újra el kell mondani a történetet („Beszélj el gyermekeidnek azon a napon...”, hiszen „...életed minden napján emlékezz az egyiptomi kivonulás napjára”. A Pészáhi hágádá nyomán így válhat valósággá, hogy minden nemzedékben az egyes ember úgy tekintsen önmagára, mintha ő maga jött volna ki Egyiptomból. Azaz nem pusztán a történelem felidézése, hanem legalább ennyire a történelemből, vagyis a vissza nem térő múltból való részesedés szándéka és követelménye is megfigyelhető a hagyományos zsidó ünnepen. Hiszen amint a salamoni templom felszentelésekor, azaz a szakrális centrum felavatásakor ott lehetett Izrael egész gyülekezete (kól kahal), mintegy a teret legyőzve, avagy inkább önmagához formálva azt, akként győzetik le az idő, midőn a múltat, a jelent és a jövőt belakó teljes gyülekezet, Izrael mindenkori népessége „jelen lesz” (vagy jelen volt) az egyiptomi kivonulás szabadságot és népet konstituáló pillanatában, azaz saját megszületésének jelenében.

A történelem mesélődik el, évről évre, nemzedékről nemzedékre. Az idő szakadatlan múlásának, visszafordíthatatlan kontinuitásának eme „legyőzése”, „megállítása” és „megfordítása” adja Izrael mindenkori népének még a legreménytelenebb és legszorongatosabb helyzetben is a jövő bizonyosságát, az újra és újra elhangzó szállóige minden téren és időn kívüli örök reménységét: „Lősáná hábáá birusalájim!”

3. Közel kétezer év távlatából a történész hálát adhat a sorsnak – jelen körülmények között illőbb tán a sors helyett a történelemben manifesztálódó gondviselői akaratot emlegetni –, hogy az egészen korai rabbinikus hagyomány nem ismerte, s a rabbik ekkor még nem olvasták a görög nyelvű zsidó irodalom alkotásait, Philón vagy Flavius Josephus munkáit. Erre az öröme korántsem eleink korlátozott érdeklődése, olvasottsága vagy nyelvismerete ad okot (mintha egyáltalán a felsoroltakat a vonatkozó időszakban valamiféle műveltségbeli hiányosságként lehetne feltüntetni), hanem valami egészen más. Nevezetesen az, hogy az úgynevezett hetvenes háború recepciója, a háborúra való visszaemlékezés különböző forrásai egymást nem befolyásolva, egymástól függetlenül születtek meg, s a kölcsönös reflektálás kényszerű stílári és tartalmi formái és alakzatai helyett az

autonóm narrációk, a párhuzamos elbeszélések önálló hagyományai gazdagítják a sok vonatkozásban így is meglehetősen hiányosnak mondható történelmi és eszmetörténeti ismeretanyagunkat.

„A zsidók háborúja a rómaiak ellen nemcsak korunk, hanem az egész történelem egyik legsúlyosabb háborúja volt azok közül, amelyeket államok államok, népek népek ellen viseltek” – vág bele Flavius Josephus A zsidó háborúról írott forrásértékű munkájába. A görög nyelven író zsidó történész rögtön művének legelején, mintegy saját történetírói legitimációját igyekszik megerősíteni, jelezvén, hogy ellentétben másokkal, akik úgy írták meg a háború történetét, hogy „nem voltak részesei az eseményeknek, vagy csak hallomásból gyűjtöttek össze mindenféle hazug és értelmetlen mendemondát”, továbbá „voltak olyanok is, akik – mivel hízelegni akartak a rómaiaknak, vagy gyűlölték a zsidókat – meghamisították a tényeket”, nos ő, „Josephus, Mátyás fia, jeruzsálemi pap... az események szemtanúja voltam, elhatároztam, hogy... megírom a háborúnak a történetét, a római alattvalók számára...”

A római közönségnek író zsidó (szem)tanú a császári hatalmon, mint megrendelően keresztül közvetítette az „igazságot” a rómaiak részére, ebből következően aligha meglepő, hogy munkája létrejöttének idején alapvetően a rómaiak számára öltött valóságos testimonium jellegű. Arisztotelész a *Rétorikában* a „retorikán kívüli” meggyőzés, azaz az argumentáció puszta eszközei között emlegeti a tanúságot, tehát azon elemek körében, amelyeknek tárgya a valószínűség (eikosz) és nem a bizonyosság (tekmérion) episztemológiai körébe tartozik. Flavius Josephust az arisztotelészi osztályozás értelmében – minthogy ebbéli szerepét és funkcióját saját korában szükséges megítélni – nem a „régii” tanúk közé kell besorolnunk, tehát azok közé, akik „megtörtént dolgokról tanúskodnak”, hanem a „mostani tanúk” közé, mivel nem az esemény valóban megtörtént jellege (aktualitása) a kérdéses, hanem annak milyensége, módja és formája. Erről Arisztotelész a következőket írja: „Az ilyen tanúskodások csak arra szolgálnak, hogy igazolják: megtörtént-e valami vagy sem, fennáll-e vagy sem; a tett milyensége tekintetében azonban nem tanúskodhatnak, azaz igazságos vagy igazságtalan-e, hasznos vagy káros-e.”

A „hetvenes” háborúra való visszaemlékezők – pogány historiográfusok, zsidó apokaliptikusok, rabbinikus bölcsek, keresztény apologeták és történetírók – sorában az egyetlen szemtanú, kortárs adatközlő az a Flavius Josephus volt, aki immár a mediterráneum másik oldaláról pillantott vissza a Szentföld közelmúlt eseményeire. Természetesen más volt a pogány birodalom centrumában, Rómában megvonni az események mérlegét, s más a Szentföldön élőként, vagy a Szentföldről a közelmúltban elűzötként, valamelyik újonnan létesült diaszpórából visszatekinteni a történetekre, s feldolgozni annak minden tanúságát. De az vitathatatlan, hogy Róma kegyeltjeként az öngazolás felettébb komfortos formájának tetszik utólagosan önnön szánkba adni azokat a szavakat, amelyek egyrészt a történelmi helyzet post festa megítélésének elviselhető könnyűségéből fakadtak, másrészt a történelmen túli, eszkatológikus rendnek a rómaiak képére és hasonlatosságára történő baráti átigazításán szorgoskodva a leírt sorok mintegy gyengéd kedveskedésnek és szemérmes üzenettségnek tűnhettek mindazok számára, akiktől minden további kegy és jóindulat reméltetett. „A rómaiak hatalma ellenállhatatlan” – idézi fel saját mondatait Jeruzsálemre visszagondolva immár a Rómában tartózkodó Josephus, majd a retrospekció imígy folytatódik: ők „az egész világ urai. Mert van-e föld, amely még nem hódolt meg a rómaiaknak...? Hozzájuk szegődött a szerencse, és Isten, aki sorra osztogatja az egyes nemzeteknek a világ uralmát, most Itália oldalán van. Egyébként állatok és emberek közt a leghatalmasabb törvény, hogy meg kell hajolni az erősebbek előtt, és hogy azok az erősebbek, akik győznek”, s végül „az Isten a rómaiakkal van” kategorikus megállapításával jelöli ki Flavius Josephus vallások, népek és kultúrák irányadó perspektíváját, várható jövőjüket, kilátásaikat és reményeiket.

A történetírásról vallott metodológiai nézeteit Flavius Josephus részben a szemtanúi minőségében, részben önlegitimációs buzgalmának következtében saját megfellebbezhetetlen tekintélyében, azaz profetikus elhivatottságában igyekezett láttatni. A próféta az Örökkévaló nevében beszél, az isteni akaratot és szándékot közvetíti, s – mint aki az Úrral rendkívüli bizalmi kapcsolatban áll – az Örökkévaló által a szájába helyezett szót, az isteni Igét juttatja el a címzetthez, Isten népéhez. A próféta nem a saját véleményének ad hangot, hanem JHWH hírvívőjeként az égből jött szót, az égi hangot (*bat kól*) közvetíti és adja tovább. A prófétai szónoklat jellegzetes és rendre visszatérő eleme a beszédet bevezető „így szól JHWH” (*ko amar JHWH*) és lezáró „JHWH mondása” (*neum JHWH*) formula, amellyel mintegy autorizálva az elhangzottakat a hallgatóság számára újra és újra egyértelművé és világossá válik, hogy az imént hallott beszéd valójában a próféta szájából elhangzott isteni közlés volt.

Ha Flavius Josephus karakterológiáját kívánnánk megrajzolni, szimpatikus vonásait illetően ugyan erősen megoszlanának a vélemények, ám *Önéletrajzá*nak túlzott visszafogottsággal és szerénységgel aligha vádolható részei kivételesen nem az önteltség és magamutogató gög repetitív megnyilvánulásai. Azok a kijelentések, miszerint „tekintélyes nemzetség sarja vagyok, ősi papi családból származom”, „a 24 papi rend legelső osztályából”, „királyok sarjadéka vagyok”, „rendkívül nagy műveltségre tettem szert, nagyon jó emlékezőtehetséggel és értelmekkel vitathatatlanul mindenkit túlszárnyaltam”, „még alig voltam 14 éves fiú... mindenki magasztalt, és a főpapok és városunk előkelői minduntalan felkerestek, hogy alaposabb törvényt magyarázzak az útbagazítsam őket”, „19 éves koromban elkezdtem nyilvános szereplésemet, mégpedig a farizeus irányzat szellemében”, nos ezek a papi származására, rendkívüli teológiai képzettségére és a kor

legfelkészültebb irányzatához való csatlakozására utaló kijelentések egyértelműen azt sugallják, hogy történetírónk prófétai elhivatottságot tulajdonít magának, s ezt teljes joggal teheti, hiszen – úgy tűnik – ennek „objektív” alapjai vannak.

Jóllehet Josephus a hagyománynak megfelelően maga is állítja, hogy „megszakadt a próféták pontosan nyilvántartott láncolata”, s az utolsó prófétákat, Haggajt, Zekarját és Maleákit követően megszűnt a prófétaság Izraelben – ha másért nem, hát azért, mert a mostani nemzedék egyszerűen méltatlanná vált erre –, ámde – a rabbinikus felfogás eszmeiségével összhangban – maga is vallotta, hogy „a próféta másodlagos funkciói” megmaradtak. A „Zsanhedrin férfiai”, a *Tenakh*-kommentárokat készítő *Targumok* szerzői éppen úgy, mint a sajátos metaforikus jelentést hordozó „együgyűek és kisdedek” valamennyien „az utolsó próféták, Haggaj, Zekarja és Maleáki halálát követően, amint a szent szellem (*ruah ha-kódes*) eltávozott Izraelből, az égi hang (*bat kól*) közvetítése által jutottak üzenethez.” Nem véletlen Josephusnak az a hallatlan elszántsága, amellyel történeti munkájában rendre saját profetikus vonásaira igyekszik emlékeztetni olvasóit, mintegy bizonyítandó, hogy az ő történelmi tanúságának abszolút garanciája, hitelességének legfőbb forrása nem más, mint az Örökkévaló. Josephus, aki önmagáról harmadik személyben, de mint prófétáról, mindig felsőfokon számol be, tudunkra adja, hogy „értett az álomfejtéshez, még az Isten kétértelmű kijelentéseit is meg tudta fejteni”, álmában „Isten feltárta előtte a zsidók küszöbön álló pusztulását és a római császárok sorsát”, „jól ismerte a szent könyvek jövődöléseit”, „megszállta az Isten lelke”, Isten az ő lelkét választotta, „hogy hirdessem a jövődőt”, „megjósolta a jotapataiaknak, hogy 47 napi ostrom után az ellenség kezére jutnak, és maga élve fogságba kerül”, továbbá ő volt az, aki Vespasianusnak megjövendölte, hogy császár lesz, „a földnek, a tengernek és az egész emberiségnek ura.” De a nyomaték és végső bizonyosság kedvéért szerzőnk előszeretettel hasonlítja magát és küldetését az első hurbán előestéjén fellépő Jeremiáshoz, s a párhuzamok – akár kettejük szenvedéstörténetére is gondolhatunk, a mindkettőjüket ért számtalan atrocitásra, ahogy a helyzetét megérteni nem akaró környezet viseltetett Jeremiás vagy Josephus iránt – szinte kínálják kettejük kísértetiesen hasonló profetikus szerepének összevetését, amelyet aztán előzékenyen elvégez maga Josephus. Mindenesetre az analógia ugyanabban a „történelmi tényben” válik leginkább nyilvánvalóvá, amelyben egyúttal Isten gondviselői szerepéről is félreérthetetlen képet alkothatunk. Az első hurbán, amelyet Jeremiás jövendölt meg, s amelynek lefolyását ő maga meg is örökölte és a második hurbán, amelynek várható bekövetkeztére Josephus figyelmeztetett, s amelynek eseménytörténetét ő rögzítette, hatszáz év eltéréssel ugyan, de egyaránt ab hó 9-én esett meg.

Nem árt hangsúlyozni: szó sincs arról, hogy – legalábbis ebben a vonatkozásban – valamilyen nárcisztikus önimádat kerítette volna hatalmába Josephust. A történetíró saját munkájának hitelességét annak isteni legitimitásával, önnön profetikus szerepének előterbe állításával és hangsúlyozásával próbálta elvitathatatlanná tenni. Mint „nagyobb dolgok hírnöke” a jövőt előre látja, s mint tanú, elküldetett, hogy az események elbeszélésével egyúttal az Izrael múltjából ismert elbeszélő hitvallásnak adjon hangot. Ugyanis minden történés jelentést hordoz, s ennek értelmezését végzi el a történetíró-próféta. A „nem tényorientált” bibliai történetírás transzcendens értelmét az események legkorábbi kommentátorai, a próféták próbálták megragadni: a történelem leginkább egy etikai vagy exegetikai tanításnak lett a szolgárolója.

4. Ami a hetvenes háború pogány megítélését illeti, Tacitus a más népekkel szembeni hagyományosnak mondható római előítéletesség talaján arra az álláspontra helyezkedett, hogy a zsidóság mássága, vallási-szokásbeli elkülönülése és politikai megbízhatatlansága volt a legfőbb oka a háborúnak. A zsidók körében Mózes „más halandók szokásaival ellentétes szokásokat vezetett be. Szégyenletes ott minden, ami nálunk szent (profana illic omnia quae apud nos sacra), ám meg van engedve náluk, ami nekünk tisztátalan” – szögezi le, mintegy megerősítve az elkülönülés (amixia) hagyományos vádját, amely a zsidók – törvényeikből és szokásaikból fakadó – összetartozását leginkább a más népekkel szembeni embergyűlöletében vélte manifesztálódni, minthogy „ egymáshoz megátalkodottan hűségesek és készségesen könyörületesek, viszont mindenki mást ellenségesen gyűlölnék” (misericordia in promptu, sed adversus omnis alios hostile odium).

Tacitus – súlyos politikai vádemelésnek is beillő módon – politikai okok egész sorát fogalmazza meg, „az istenek megvetését, hazájuk megtagadását” (contemnere deos, exuere patriam), vagy éppen azt, hogy „nem tisztelik a Caesarokat” (non Caesaribus honor), s jóllehet beszámol a zsidók közötti belső ellentétekről – „egyre „hevesebbé váltak a pártvillongások”, „belharcolok dúltak, álnokoskodtak, gyújtogattak, és rengeteg gabona elégett... így két pártra szakadt a város” –, avagy nem hallgatja el egyes római bábfiguráknak, így például Antonius Felix procuratornak az embertelen és a zsidókat számtalan módon sújtó tevékenységét – „Antonius Felix minden kegyetlenkedéssel és önkénnyel szolgálélekhez méltóan gyakorolta a királyi jogkört” – a rómaiak fellépésének és tüzzel-vassal pusztító seregeik őrjöngő dühének jogosságát egy pillanatra sem kérdőjelezte meg. Tacitus, aki nem volt hajlandó a judaizmust vallásnak (religio) tekinteni, csupán ártalmas és vészesen terjedő babonáságnak (superstitio), „a babonáságnak hódoló, a vallással szembeszegülő nép”-et (gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa) azzal vádolta, miszerint ősi papi írásaik jövődölése nyomán abban bíztak, hogy „épp ebben az időben fog erőre kapni a Kelet, s Iudaeából kiindulók szerzik meg a világaluralmat” (eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique Iudaea rerum potirentur) Mindenesetre a világalalom elnyerésére törekvő akaratról Flavius Josephus is beszámol, megerősítvén azt, hogy a zsidók körében ez idő tájt létezhetek

efféle gondolatok és remények: „De leginkább belehajszolta őket a háborúba egy kétértelmű jövendölés, amelyet ugyancsak a szent iratokban találtak, tudniillik, hogy ebben az időben valaki az ő országukból elnyeri a világhatalmat” (arxei tész oikumenész). Csakhogy az eszkatologikus várakozások és vágyak a rómaiak értelmezésében semmi „túlvilági”, kifejezetten evilági szándékokat takartak.

Egyáltalán: a rómaiaknak nem volt különösebben nehéz okot és magyarázatot találni Jeruzsálem szétverésére: Róma az „örökösen lázadó” alattvalóit győzte le, azon népet, amely a római politikai hatalmat, kivált annak szimbólumait nem akceptálta, sőt eközben a megszállt országban egyre inkább elszaporodtak a különböző ellenálló csoportok, a forradalmi tanokat hirdetőktől (zelóták) a messiási reményeiknek fegyvereikkel nyomatékosan adó körökön át az egyszerű terroristákig („sicarii”-k, késesek). A zsidóságot ért legkülönbözőbb, főként a tudatlanságból eredő ráfogások, alpári hazugságok és a római kultúrfőlényből táplálkozó becsmérlések közül ebben az időszakban – miként ezt tapasztalhattuk Tacitusnál is – a politikai jellegű, olykor egy-egy jól irányzott följelentéssel is beérő vádak erősödnek fel, amelyek – meglehetősen régi állításokat felmelegítve – a római néppel és a Birodalom valamennyi lakójával igyekeztek elhíttetni, hogy a zsidóság makacs, konok nép, akikre a mindenkori hatalommal (jelenleg történetesen a császársággal) szembeni tiszteletlenség és illojalítás a jellemző, s akik vakmerők, veszedelmesek, kegyetlenek és gyűlölködők. A győzelem emlékére vert éremsorozatok, a római hősiességet megjelenítő diadalívok, a győzelmi mámorban úszó, s a Birodalom többi népe felé egyértelmű figyelmeztetésnek és elrettentésnek szánt katonai parádék és erőfitogtatások, s – nem éppen mellékesen – a hatalom gazdasági erejét növelő és mérhetetlen költségeit lehetővé tevő rabszolgahadak, illetve a kifosztott országból a birodalmi központba áramló kincsek a triumfáló Róma mindenhatóságát, legyőzhetetlenségét és erejét reprezentálták.

5. Eközben Josephus a háború okát alapvetően a zsidóság belső meghasonlottságával indokolja. Egészen pontosan a belső küzdelmeket, harcokat és az önpusztítás minden létező formáját csak tragikus következményeknek tartja. Okozatoknak, melyeknek oka csak részben volt az, hogy a zsidóság letért a törvény útjáról. Valójában az Örökkévaló szándékainak követésére és értelmezésére vált képtelenné a nép, s nem ismerte föl a történelemben Isten üzeneteit és elvárásait. S miként egykoron a tévelygő és tehetetlen nép elé állva, olykor saját testi épségüket is veszélynek kitéve léptek fel a próféták, isteni üzenettel az ajkukon világossá és egyértelművé téve, milyen történelmi és erkölcsi alternatíva elé érkezett Isten népe, úgy most Josephusra vár az a – hasonlóképpen fizikai atrocitásokkal együtt járó – feladat, hogy rávilágítson: a nép utat tévesztett. A történelmi eseményekből Josephus azt olvassa ki, s ebbéli tapasztalatait igyekszik népével megosztani, hogy az Örökkévaló a rómaiak mellé állt, s a zsidóságnak nem, a rómaiaknak annál inkább kedvező történelmi események valójában az (üdv)történeti irányultság félreérthetetlen jeleiként értelmezendők.

„A rómaiak elleni háború alapjában véve nem a zsidók akarától függött, hanem a sors kényszerítette rájuk” – írja Josephus, s ebből következően épp azt tekinti a legtragikusabbnak, hogy az Istentől kimért és ránk szabott sorsot (ananké) a zsidó nép nem volt képes felismerni, miközben az ő prófétai intelmeitől öntelten elfordultak. Mintha csak saját ítéletét adná Maszada parancsnokának, Eleázárnak a szájába, amikor ezt mondatja vele: „Isten akarata és a végzet hajt a halálba” (theu gnóméi kai kat’anankasz teleütészantasz).

6. A zsidó apokaliptikus irodalom igyekezett a zsidóság számára világossá és megkérdőjelezhetetlenné tenni az időben távoli eseményeknek és a közelmúlt tragikus fejleményeinek a hasonlóságát és a hasonlóság mögött felsejlő gondviselői szándékot, párhuzamot állítván az első és a második Templom pusztulása között.

Az *Ábrahám apokalipszise* egy pillanatra sem hagy kétséget a felől, hogy a szentföldi kegyetlenségek és pusztítások okozója és végrehajtója egy idegen pogány nép volt. Noha a történetekre a szöveg az Örökkévalótól vár magyarázatot, ám eközben a mű szerzője számára evidens, hogy mindaz, ami megesett, a kegyetlen földi történelem része volt, semmi egyéb. Ehhez a felfogáshoz és szemlélethez áll közel az *Oracula Sibyllina* negyedik és ötödik könyve, amelyekben szintén csak rövid utalásokkal találkozhatunk a Róma-ellenes felkelésre és annak konzekvenciáira vonatkozóan, s amelyek a háborúnak ugyancsak nem a transzcendens, hanem az evilági vonatkozásait és összefüggéseit említik meg. Mindenesetre mind a két könyv komor szavakkal vádolja Rómát, hangsúlyozva, hogy „istenfélő embereket” gyilkolt le, s „egy igaz népet pusztított el.”

Az *Oracula Sibyllina* említett könyvei egyfelől a zsidóság dicséretétől hangosak, másfelől súlyos szitkokkal illetik Rómát, azt a birodalmat, amely oktalanul és méltatlanul sújtotta a szent népet. A korabeli érvekkel ellentétben itt föl sem merül az, hogy a megszállók az Örökkévaló büntetésének eszközei lettek volna, akik Izrael bűneit megtorlandó követték el a szörnyűségeket. Szó sincs itt arról, hogy Izrael valamilyen bünt követett volna el Istenével szemben, hiszen szent népről van szó, ám Róma aljas módon éppen ezt a szent népet támadta meg, mintegy bizonyítva azt, hogy a rómaiak a legromlottabb és leginkább megvetésre méltó nép.

Róma bukásának legfőbb oka, hogy mérhetetlen göggel még az Örökkévalót is párviadalra szólította, ám a város lerombolása végérvényes lesz, mivel a szörnyű harc annak a kozmikus kataklizmának válik a részévé, amely „elpusztítja a tengert és Babilont (azaz Rómát – G.Gy.) és Itália egész földjét, azért, mert a „zsidók hűségese és nagyszerű népe odaveszett.” S miközben mindazok a népek, amelyek hasonlóképp mérhetetlen sok gonoszságot okoztak Isten gyermekeinek, szintén megbűnhődnek, eközben az igaz és bölcs népre megannyi

szerencsétlenséget követően végre valódi béke vár majd. Az *Oracula Sibyllina* tehát nem tekinti bűnösnek Izrael népét, épp ellenkezőleg: szent nép az, amelyet Róma méltatlanul sújtott, s amiért Rómának majdan felelnie kell. Mindezen elképzelésekkel szemben létezett a korabeli irodalmi hagyománynak egy másik vonulata is, amely nem a bűnös, ámde a győztes Róma-képből indult ki, csak hogy az egész háború menetét és végkifejletét metafizikai síkra helyezve leértékelte, devalválta a győzteseket, s a háború kimenetelét cseppet sem a rómaiak, hanem kizárólag transzcendens erők fellépéséből vezette le. A *Báruch apokalipszise* – amely a diaszpórában élőket kívánta informálni a szentföldi eseményekről – éppen azt hangsúlyozta, hogy legkevésbé az embereknek, sokkal inkább a Magasságos küldötteinek, az angyaloknak tudható be, hogy a város, s benne az Örökkévaló szent lakhelye elpusztult.

Fontos tudatosítani, hogy Jeremiás bizalmasának és írnokának, Báruchnak a személye mögé rejtőzve az apokalipszis pszeudonim szerzője az első Templom lerombolásának prefigurációját nyújtva a bűnökben való hasonlóság időtlen paradigmáját fogalmazza meg a zsidóság számára. A két esemény közötti intemporális analógia a két katasztrófa teológiai súlyát emeli ki, s a hatszáz év különbségét eliminálva a bűnökre való örök gondviselői feleletet törekszik egyértelművé tenni. Az emlékező tudat számára a távoli múltból vett példázat megjelenítésén keresztül a jelen (vagy közelmúlt) eseménye nemcsak értelmet nyer, hanem az örökös aktualizálás érzetét keltve időtlen példázatként is szolgál. Nem a végzet, a sors, a fátum elkerülhetetlen ismétlődéséről vagy ciklikusságáról van szó, éppen ellenkezőleg: a szándékosan elkövetett bűnökre válaszként nem is következhet más, mint a történelemből már megtapasztalt tragédia, amelynek okozója JHWH, de végső kiváltója nem más, mint Izrael népe, az Örökkévaló támasztott nemzete. Éppen ezért nem ereszkedhet a népre a felejtés homálya, s éppen ezért feladata az állandó emlékezés, azaz a múlt életben tartása, hiszen Izrael népe számára az „egykor volt” nem a letűnt múlt része, hanem jelenének és bizonyos értelemben a jövőjének is konstitutív tényezője.

7. Ami a háború rabbinikus emlékezetét illeti, ebben a keretben csak nagyon rövid utalásokat tehetünk, annak ellenére, hogy értekezésemben Flavius Josephus mellett épp ezzel igyekeztem a legtöbbet foglalkozni. Itt most csak két elbeszélésre utalnék, az első a Talmud Jóma traktátusából, amelynek egy helyén Jochanan ben Torta értelmezésével, a két Templom pusztulásának eltérő magyarázatával találkozunk. Meglepőnek, hogy a két Templom pusztulását más okokra vezeti vissza: míg az első esetben a „főbűnöket” elkövető nép miatt kellett a Templomnak megsemmisülnie, addig a második esetben a nép a legfőbb jócselekedetek mentén élte az életét. Tehát az első és a második Templom lerombolásának oka nem egyezett meg – ebből következően nem is lehetett az első a második tipológiai értelemben vett előképe –, de a második esetében, azaz a Törvénynek való megfelelés idején is történt valami, ami kiváltója volt a tragikus következményeknek, mégpedig az „indokolatlan gyűlölet”. Az „indokolatlan gyűlölet” irracionálisága a zsidók közötti belső békétlenségre és ellentétekre utal, amelyek súlyos konfliktusokhoz vezettek, s letéritették az Örökkévaló népét kijelölt útjáról.

Egy másik elbeszélés egészen egyértelműen kimondja a Templom pusztulásának „valódi”, azaz legerjedtebb rabbinikus indokát. Ez a nevezetes Bar Kamca-elbeszélés, amelynek tanúsága szerint a hurbant részben a közösség (a bölcsék) közömbössége, részben a közösséget sújtó belső ellentétek, a hitvány árulás, s részben Zecharja rabbi ellenállása, kvázi-zélótizmusa indokolta.

8. A keresztény történelemszemlélet minden erejével igyekezett beilleszteni a 60-as-70-es évek eseményeit önnön üdvtörténeti sémájába és eszkatológiai doktrínájába. A fiatal kereszténység saját legitimációjának érdekében és reményében, propagandájának minden erejét latba vetve próbált mind teológiailag, mind politikailag profitálni az eseményekből. Vespasianus és Titus s majd a későbbiekben Hadrianus kíméletlen seregeinek irtóhadjáratát a keresztények megértő helyesléssel köszöntötték, s a genocídiumot általában jogosnak és teológiailag igazolhatónak tartották, hiszen Isten büntetését, Izrael bűnei feletti ítélezését olvasták ki a történelemből. A pogány istenségek zászlói alatt felvonuló seregek az Úr méltó büntetésének, a gondviselő ítélezésének közvetítőivé magasztosultak. A keresztény szerzők többsége azt hangoztatta, hogy Izrael végzete, a város rombadőlése, az emberek legyilkolása, a zsidók szétszóródása jogos következménye volt annak, hogy a Megváltó elleni összeesküvéssel és keresztrefeszítésével a zsidók elkövették az emberiség elleni legnagyobb bűnt és gyalázatot, s emiatt a jóvátehetetlen vétek miatt Izrael most méltó megtorlásban részesült. „Így érte végül is utol az isteni büntetés a zsidókat, akik kezét mertek vetni Krisztusra” – írja Euszebiosz másokhoz, többek között Órigenészhez és Tertullianushoz hasonlóan. A legtöbb keresztény szerző az események menetében a leghatározottabb üdvtörténeti jelzést látta, amely a zsidóság üdvtörténeti feladatának beteljesedését, történelmi szerepének beveződését fejezte ki. Ámde ezt a zsidók nem ismerték fel, s ezért – Euszebiosz szerint – a rómaiak büntetésként eltörölték állami létüket, szétszörták a zsidókat, más népek szolgáláivá tették őket, s örök időkre megsemmisítették Jeruzsálemet és a Templomot.

Rendkívül veszélyes, ám a későbbiekben annál népszerűbb teológiai argumentumot fogalmaz meg Khrüszosztomosz, midőn azt hangsúlyozza, hogy nem a római császár romboltatta le saját ötletétől vezérelve a Templomot és a várost, hanem a zsidókra haragvó Isten volt az, aki a pusztítást a római hadakkal elvégeztette. Ez az álláspont igazolhatónak és magasabb, transzcendens szempontok alapján jogosnak tart minden

zsidóellenes intézkedést és fellépést, arra hivatkozva, hogy azok az isteni igazságszolgáltatás emberi közvetítését fejezik ki.

A romokban heverő Templom képe a kereszténységet rendkívüli módon megerősítette abban a hitében, hogy Isten a zsidókat végleg elvetette, s az ószövetségi pozitív jövendölések csakis az egyházra mint „igaz Izraelre” (verus Israel) vonatkoznak. A földig lerombolt város fölött tornyosuló mennyei Jeruzsálem képe vizualizálja Izrael és az Újszövetség népének az üdvtörténeti távlatokban beteljesedő helyzetét és szerepét, de egyúttal érzéki formában jeleníti meg a kereszténység azon igyekezetét, hogy – az üdvtörténeti perspektíva anticipációjaként – a kereszténységnek alávetett zsidóság teológiai és teoretikus előfeltevését a konstantini fordulatot követően átültesse a gyakorlatba, s akár a legkülönbözőbb jogi szabályzók igénybevételével ezt kifejezésre juttassa.

9. Egy történelmi esemény leírása nem csupán azért tölt be rendkívül fontos, egyenesen nélkülözhetetlen szerepet, mert a múlttá vált semmi kitöltődik tartalommal, azaz a történész (a „halottlátó”) a visszaemlékezés *creatio ex nihilo*-ját megvalósítva létezővé és – legalábbis gondolati síkon – újra átélhetővé, azaz „lakhatóvá” teszi a rommá vált és elsüllyedt világok gomolygó ködökbe vesző terrénumát, hanem azért is, mert a történész által életre keltett, világra segített és domesztikált múlt természetes módon popularizálódva megformálójává válik a világról, önmagunkról és a másikról kialakított képünknek. A történész démiurgoszi cselekedete, hogy miközben távoli „ideákra”, „eikonokra”, intemporálissá vált (hiszen elmúltában többé már nem változó és nem alakuló, „örökbe” merevedő) „legvalóságosabb létezőkre” szegezi tekintetét, aközben azok mintájára a jelen számára létrehoz valamilyen temporális, hiszen velünk együtt mindig változó, azaz „kevésbé valóságos” árnyképet. Munkájának eredménye korántsem csupán önkép, hanem a másik mindenfajta meg- vagy éppen elítélésének, ilyen vagy olyan irányú elfogultságoktól terhelt (az örök barát, avagy az örök ellenség) zsigeri reflexeinek is a kiváltója. A történész mérhetetlen felelősségét nem a múlt miatt, hanem a jelen okán kell újra és újra hangsúlyoznunk és számon kérnünk.

10. A fentiekben többször találkozhattunk akár direkt, akár közvetett formában azzal a kérdéssel, hogy voltaképpen hány történelem létezik? Lehetséges volna, hogy ahány múlttról szóló elbeszélés születik, épp annyi múltban lejátszódott történelem esett meg hajdanán? Mintha legalábbis a múltat követően, vagyis a már elmúlt események után bandukolva az értelmezéseink és narratíváink varázspálcáival egy intésre megtöbbszörözhetnénk, megsokszorozhatnánk a múlt elveszett világát. Vagyis inkább az el nem veszett világát, hiszen csak rajtunk áll, mennyi múltat vagyunk képesek a jelenben „előállítani”.

A történelemről sokféle beszéd létezhet, éppen úgy, ahogy a jelen pillanatról is (amely szintén az idő része) megannyi módon vélekedhetünk. A történészek számtalan narratívája – ha valóban történészekről, s nem a mindenkor hatalmi-politikai érdekek szolgálatába szegődött ideológiai segéd munkásokról van szó – önmagunk tükörképei. Ám a történelem mindenfajta manipulációja és átrajzolása önmagunk meghamisításához vezethet csupán. A szándékos felejtés pszichózisa nem a történelmet rombolja szét – a história érinthetlenségének tilalmát az állhatatos időrend felügyeli –, egyedül bennünket tesz a történelem tudathasadásos szemlélőivé.

A történelem játsszék csak velünk: tegye fel a feladványait, kacéran mutogassa önmagát, s mosolyogjon a történészre akkor is, amikor rápillantva inkább csak sírhatnékja támad a szemlélőnek.

A történelem nagy tréfamester. Ám kéretik mindig komolyan venni őt.