

Dr. Gábor György

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

Habilitációs értekezés

Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem

Budapest, 2008.

Mert kérdezd csak az előbbi nemzedéket, s figyelj őseik kutatására. Mert mi csak tegnapiak vagyunk és semmit sem tudunk, mert a mi napjaink csak árnyék e földön. Nemde ők oktatnak majd téged, megmondják neked és szívükből fakasztanak szavakat.

(Jób könyve 8,8)

Emlékezésünk: jelen a múlttól.

(Aurelius Augustinus)

...az emlékezet konstituálja a múlt értelmét.

(Paul Ricoeur)

Tartalomjegyzék

I.	Bevezetés.....	4. oldal
II.	A történelem jelene – diskurzusok a múlttól.....	8. oldal
III.	Flavius Josephus történetírói attitűdje.....	13. oldal
IV.	A „hetvenes” háború Tacitus, Flavius Josephus, az apokaliptikus és rabbinikus irodalom, valamint a keresztény visszaemlékezések tükrében.....	35. oldal
V.	Róma az első századok zsidó irodalmában.....	103. oldal
VI.	Utóhang – első személyben.....	126. oldal
VII.	Felhasznált szakirodalom.....	127. oldal

I. Bevezetés – Mnémoszüné gyermekei

Ha az istenek születésének titkaiban felettébb otthonosan mozgó Hésziodosza hagyatkozunk, akkor bízást elkönnyvelhetjük, hogy az emlékezés istennője, Mnémoszüné Zeusszal szent nyoszolyájukon átszerelmeskedett kilenc éjszakáját követően, miután „az év elmúlt és évszakok új sora indult”¹ megszülte kilenc leányát, a Múzsákat. Csakhogy Hésziodosznak is kihagyhatott a memóriája, mivel az istenek násza eme fejezetének gyümölcseire Plutarkhosz máshogy emlékezett vissza. Ő úgy tudta, hogy „számos történetíró szerint Polümnia nem is Múzsza volt, hanem emlékezet (mnémé), s némely helyeken pedig állítólag a Múzsákat mind – mintegy fennkölt stílusban – Mneiainak is hívták.”² A szerelmeskedés, a világra jövetel és a névadás eseményeinek ilyen távlatából nekünk már igencsak bajosnak tetszik e jeles történések mindenre kiterjedő, pedáns oknyomozati vizsgálatának elvégzése és megnyugtató lezárása. Ámde – hogy a fentiekben emlegetett két klasszikus auktor emlékét még véletlenül se sértsük meg – vigasztalónak tűnik a Hésziodosznál 7-8 évszázaddal később élt Plutarkhosz közlése (aki tehát e kiemelkedő pillanatokra való visszaemlékezéseknek immár jóval több forrását ismerhette), hogy tudniillik Mnémoszüné valóságos szülöttei – adja bár nekik az utókor a Múzsák összefoglaló nevet – valójában *Mneiák*, az emlékezet gyermekei. S bár a Múzsák számát illetően is megoszlottak a vélemények³, az eltelt évszázadok-évezredek után egy dologban

¹ „*Theogonia*”, 58. in: Hésziodosz: *Istenek születése – Munkák és napok*, Magyar Helikon, Budapest, 1974. 8. Fordította Trencsényi-Waldapfel Imre. Klasszikus szövegek idézete esetén a továbbiakban csak a szerző nevét és a műre való hagyományos hivatkozási formát adom meg. Kivételt képez minden olyan eset, amikor nem a saját fordításomat idézem, hanem megjelent fordítást citálok. Ez utóbbi esetben a kiadás megszokott adatait (kiadó, hely, évszám, oldalszám) is közlöm.

² Plutarkhosz: *Szümposziakón* 743d

³ A szülőszobához időben kétségtelenül közelebb álló Hésziodosz „Mnémoszüné kilenc egyforma leányát” emlegeti (*Theogonia*, 60. im. uo.), míg például a Hésziodosznál jóval később élő, ám Görögország bemutatásában rendkívül alapos munkát végző Pauszaniász arról számol be, hogy voltak, akik „úgy vélekedtek, hogy három Múzsza van, és a következő nevet adták nekik: Gyakorlat (Melété), Emlékezet (Mnémé) és Ének (Aoidé).” *Periégészisz tész Helladosz* 9,29,2. Pauszaniász: *Görögország leírása*, II., Pallas stúdió – Attraktor Kft, Budapest, 2000. 172. Fordította Muraközy Gyula. Ha a fenti okfejtés túlságosan merésznek tűnik, az olvasó – legalább önnön megnyugtatóására – gondoljon a „mne” (emlékezet) görög szótó fentiekben előforduló meglehetősen gyakoriságára.

egészen bizonyosak lehetünk: az emlékezetnek több gyermeke született, s ezek legalább annyira elkülönültek egymástól, mint a kilenc, különböző képességekben jártas Múzsza.

Fájdalom, ekkora távolságból mi aligha vállalkozhatunk arra, hogy Hésziodosz és Plutarkhosz emlékezetének objektív, elfogulatlan, s kivált pontos ítéseivé legyünk. Csak reménykedhetünk abban, hogy ők valahol a „hó nem lepte, s viharok nem dúlta” Élüszió mezején már egymás közt sokszorosán tisztázták a félreértéseket. Vagy tán nem is volt mit tisztázniuk, csupán annyi történt, hogy az emlékezet velük is incselkedő gyermekei közül egyesek csak Hésziodoszt, mások csak Plutarkhoszt látogatták meg? Valójában mindketten pontosan emlékeztek – legalábbis arra, amire emlékezhetek: vagyis arra, ami a gyermekek látogatását követően beléjük ívódott? Ugyanarra emlékeztek, mégis másként és máshogyan? Nem jól vagy rosszul, pontosan vagy tévesen, hanem eltérően: az emlékezet más gyermekei által közvetítve.

És vajon mit felejtettek el? Ha az emlékezet sokféle, a felejtésnek is többféle maszkot kell öltenie. A felejtés különböző szcénáit jelenítette meg már Homérosz is: hiszen mennyire más volt a felejtés a lótuzevők földjén, ahol az ízletes gyümölcs édessé tette a feledést, s az „édes jelent” az „örök” bódultság állapotára változtatva eltörölte a keserű múlt minden emlékét; mennyire más Aiaié szigetén, ahol az álnok varázslat⁴ a vándortól épp a lényegét, az egyetlen bizonyost, az otthon emlékezetét rabolta el, s változtatta a felejtőket közönséges disznókká; s megint más volt ama feledés, amely a szépséges és szerelmetes Kalüpszó ölében ereszkedett alá a főhősre: a gyönyör mindent megváltoztatni képes csodás mómora.

Értekezésünk 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”, hogy az ősök harcait „békévé oldja az emlékezés”? Mit és miként felejt az emlékező, s mi az, amit minden mnemotechnikai erőfeszítés nélkül is, így vagy úgy, megőriz a személyes érdeklődés vagy a kollektív tudat?

⁴ „s lisztet, sajtot, sárgaszínű mézet vegyített be / pramnoszi borba; de ádáz mérgét is belekeverte, / hogy honi földjüket ők attól leigázva feledjék.” („Odüsszeia” X, 234-235, in: Homérosz: *Iliász – Odüsszeia – Homéroszi költemények*, Magyar Helikon, Budapest: 1967. 582. Fordította Devecseri Gábor.

Ne lepődjön meg az olvasó: a fenti kérdéseket a következő fejezet elején úgyszólván szó szerint újraolvashatja. Parányi játék csupán, amellyel érzékeltetni kívánom: 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 a (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...” (*Exodus* 13,8), hiszen „...életed minden napján emlékezz az egyiptomi kivonulás napjára” (*Deuteronomium* 16,3).. 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 – *I Királyok* 8,5), mintegy a teret legyőzve, avagy inkább önmagához formálva, akként győzetik le az idő, midőn a múltat, a jelent és a jövőt lakó teljes gyülekezet „jelen lesz” az egyiptomi kivonulás szabadságot és népet konstituáló pillanatában.

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

A múlt bevallása személyes számvetés híján üres és hiteltelen. Amikor köszönetet mondok mindazoknak a kollégáknak, akik az elmúlt évek során az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetemen, az MTA Filozófiai Kutatóintézetében, hazai és nemzetközi konferenciákon vagy csak személyes beszélgetések során hozzájárultak gondolataim pontosításához, korrigálásához vagy kiegészítéséhez, nem csupán saját szakmai múltam miatt tartozom hálával, hanem a jelenben leírt minden sorom okán is. Köszönet illeti a római Istituto Patristico „Augustinianum”-ot, ahol több ízben is remek kutatófeltételek álltak rendelkezésemre, valamint a Római Magyar Intézetet, ahol e kutatófeltételek háttérét biztosították, sok-sok technikai segítséggel, nagyvonalúsággal és megértő barátsággal. Köszönöm egyetemi hallgatóimnak, hogy kérdéseikkel, hozzászólásaikkal folyamatosan saját „evidenciáim” újragondolására és azok állandó korrekciójára készítettek és „kényszerítettek”.

Végül köszönettel tartozom családomnak, feleségemnek és három gyermekemnek, akik együtt jelenítik meg privát történelmemet: múltamat és jövőmet.

II. A történelem jelene – diskurzusok a múlttól

Az alábbiakban az úgynevezett „hetvenes” zsidó háború kettős recepcióját, Flavius Josephusnak *A zsidó háborúról* írott munkáját, valamint a zsidó apokaliptikus és rabbinikus irodalomnak a háborúval kapcsolatos emlékeit, s az események értelmezéseit vizsgáljuk. 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?⁵ Mert ha a történelem az emlékezés narrativitásában reinkarnálódik, a múlttal való emlékezés valójában nem (csak) a jelen hatalmi, politikai, erkölcsi és teológiai reprezentációjának kifejeződése volna? S ha igen, akkor a múlt emlékezetének tárgya bizonyos értelemben és bizonyos fokig a jelen múltba visszavetített reprodukciójának ideológiailag 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 indíttatástól vezérelve – a „régidicsőséget” szegezze szembe a romlott és értékvesztett jellel, vagy az éppen adott hatalom a jelennek, mint a „létező világok legjobbjának” gondosan megválogatott tipologikus előképére találjon rá a fényes múltban, de – akár transzcendens szándéktól determinálva – a Gondviselés megnyilatkozásainak terrénumaként a bűn és büntetés isteni rendjének és elkerülhetetlenségének legyen az exempluma, vagy a végső idők, az utolsó aion eljövételét jelző megpróbáltatásokat és kozmikus kataklizmát demonstrálja.

Ha mindez így van, akkor máris elvethetjük Northrop Frye kijelentését, amely szerint a történelem a mitikus ellentéte.⁶ Jóllehet a historikus igény és a történeti

⁵ „Mi tehát a történelem” – teszi fel a kérdést Paul Veyne, majd így folytatja: „Amit a történészek Thuküdidésztől Max Weberig és Marc Blochig tesznek, az voltaképpen nem más, mint hogy elhagyják a dokumentumaik világát és nekilátnak a »szintézisnek«. (Paul Veyne: *Comment on écrit l'histoire*, Éditions du Seuil, Paris, 1996. 10.)

⁶ Frye – egyebek között – ezt az ellentétet emeli ki a *Weltgeschichte* és *Heilsgeschichte* szembeállításával. Szellemes sorait érdemes idézni: „A *Weltgeschichte* a mindennapi történelem kritériumait használja, és erre a kérdésre próbál válaszolni: »Mit láttam volna, ha akkor ott vagyok?« A *Heilsgeschichte* azonban, amint az evangéliumokból kitűnik, ezt mondaná: »Talán nem ezt láttad volna, ha akkor ott vagy, de amit láttál volna, annak aligha lett volna köze ahhoz, ami valójában történt.« ... „A valóságos történelemben vagy *Weltgeschichté*-ben pontosan soha nem ismétlődik semmi: így a *Heilsgeschichte* soha nem esik

kutatás a mítosz gyengüléséhez, visszaszorulásához vezet(het) – teljes összhangban Halbwachs megállapításával, miszerint „általánosságban a történelem ott kezdődik, ahol a hagyomány véget ér”⁷ – ám Frye lelkesültségével ellentétben – továbbá figyelembe véve a modern és posztmodern „új mitológiákat” (beleértve természetesen Roland Barthes „hétköznapi mitológiáit” is), valamint szem előtt tartva Gadamer hermeneutikailag is alapvető megjegyzését, hogy tudniillik „egyedül a mítosz adhatja meg egy kultúra jellegét.”⁸ – mégiscsak azt kell hangsúlyoznunk, hogy a történelem az „alkotó képzelet” (Collingwood) megteremtette parabola vagy példázat, amelyben az elbeszélések igazsága a narratíva koherenciájának függvénye. Ennélfogva a mitológia egyfelől a közös nyelvi tapasztalást örökíti tovább és közvetíti az időben, másfelől a nyelv metaforikus használata során maga teremti meg és maga alkotja egy-egy kultúra történetét. Végső soron tehát a „nagy elbeszélésen” belül a történelmi múlt képét és szövedékét a jelen diskurzusai alakítják: részben árnyalják, részben megteremtik, létrehozzák azt. Oakeshottnak igazat kell adnunk, amikor leszögezi: „A történelem a történész tapasztalata”, hiszen „történelem csak történetírás révén jöhet létre”⁹, vagy amiként Marrou – Galbraith nyomán – fogalmaz: „a történelem elválaszthatatlan a történésztől.”¹⁰ Természetesen a történelmi emlékezés nem referencia nélküli: a történelem olvasata mint értelmezés valósítja meg a referenciát. A történésznek a történelemről nyújtott beszámolója nem két különböző valóságszint pillanatnyi találkozása, hiszen a történész (a megfigyelő) a megfigyelt világ része, „ő maga is egyike azoknak a cselekvő és szenvedő lényeknek, akik a történelmet létrehozzák és elviselik. Ennyiben a «történetcsinálás» művelete ugyanahhoz a valóságszinthez tartozik, mint a «történelemcsinálás».”¹¹ Az olvasó pedig nem a kanti a priori képzelet mintájára érti meg a történetet, hanem „az elbeszélő idő mögött kibomló elbeszélő

egybe a *Weltgeschichte*-vel.”, in: Northorp Frye: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996. 100-101 és 102. Fordította Pásztor Péter.

⁷ Maurice Halbwachs: *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris, 1997. 130.

⁸ Hans-Georg Gadamer: „Szó és kép – »így igaz, így létező«”, in: uő: *A szép aktualitása*, T-Twins Kiadó, Budapest, 1994. 233. Fordította Schein Gábor.

⁹ Michael Oakeshott: *Experience and Its Modes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1933. 99.

¹⁰ Henri-Irénée Marrou: *De la connaissance historique*, Éditions du Seuil, Paris, 1975. 47. Marrou még hozzátézi: „a történelem a múlt, abban a mértékben, ahogy azt képesek vagyunk megismerni.” (uo. 51.)

¹¹ Paul Ricoeur: „Emlékezet – felejtés – történelem”, in: *Narratívák 3. A kultúra narratívái* (szerkesztette Thomka Beáta), Kijárat Kiadó, Budapest, 1999.53. Fordította: Rózsahegyi Edit.

logika” (Ricoeur) felismerésével önmagából, saját megélt jelenéből, azaz mindenekelőtt saját (létező) idejéből megközelítve. Mindez nem jelent mást, mint a legkülönbélebb politikai hatalmakba vagy ideológiai diskurzusokba integrálódott (avagy azokhoz akár kritikailag viszonyuló, s annak lebontására törekvő), azaz a regresszió és a transzgresszió szünni nem akaró kettős ölelésében az egyes személyek „intézményesített” megismerésformáinak és múlt-képeinek folyamatos „hozzáigazítását” a jelen hatalmi-politikai mainstreamjéhez.¹² Popper találóan fogalmazott, amikor alig burkolt indignáltsággal annak a rosszalló meggyőződésének adott hangot, miszerint az egyetemes történelem a „politikai hatalom történetévé”¹³ szimplifikálódott. Ez a szuverenitás, manifesztálódják 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 hármas dimenzióját, amelyben az egység és az „immanens logika” (vagy szellemiség) kizárólagosan (és természetes módon) saját értékrendjének és törvényeinek megfellebbezhetetlen és immár örökkévalóvá dermedt rendszerén nyugszik. Az intézményesített hatalmi mechanizmusok, a megismerési folyamatok, a „nyelvi játékok” (Wittgenstein) és a „jelenvalólét”¹⁴ reflexív tudata a visszaemlékezés révén

¹² Foucault a szexualitás történetiségének elemzésekor a regressziót és a transzgressziót – éppen a hatalomhoz való viszonyulás tekintetében – alapvetően meghatározó elemnek tekintette, s az egyikhez vagy a másikhoz való viszonyt tudásszociológiailag meghatározónak tartotta: „Ha a szexualitás csakugyan represszió áldozata, ha csakugyan tilalomfák veszik körül, ha csakugyan némaságra van kárhoytatva, sőt, mindenki úgy tesz, mintha nem is létezne, akkor már pusztá említése, már az elnyomására való pusztá hivatkozás is szándékos transzgressziónak minősül. Aki a szexualitásról beszél, bizonyos mértékig kivonja magát a hatalom fennhatósága alól; megkérdőjelezi a törvényt; s ha csak egy csipetnyit is, megelőlegzi az eljövendő szabadságot.” Michel Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1996. 10-11. Fordította: Ádám Péter

¹³ Karl R. Popper: *A nyitott társadalom és ellenségei*, Balassi Kiadó, Budapest, 2001. 436.

¹⁴ „A történetiség a jelenvalólét mint olyan »történések« létszerkezetét jelenti; csak ennek alapján lehetséges egyáltalán olyasmi, mint »világtörténelem«, s csak ennek alapján lehetséges történetileg a világtörténelemhez tartozni.” Martin Heidegger: *Lét és idő*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1989. 111. Fordította Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István.

szoros korrelációban konstituálják a történelmet magát. Ebből természetesen nem következik az a konklúzió, miszerint a történelem pusztán a teremtő képzelet alkotása volna, ám az igen, hogy a históriáról való tudás autonóm.

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 potentialitást 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 örökösen felidéznek a soha-nem-voltat: egyszerre és szakadatlanul ismétlik az örökösen 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 folyamatosága, kontinuuus szakadatlansága – mindez legfeljebb a természet rendje lehet, ámde a természetnek aligha van történelme –, hanem a róla való tudás, a róla való beszéd, a hozzá írt kommentárok sokasága.¹⁵ 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?”¹⁶ 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 bizvást az analízis tárgyává lehetne tenni, hiszen a vallás vagy a költészet (miként – s Foucault

¹⁵ Ricoeur nagyon pontos és szép megfogalmazásában: az időt „emberi idővé (temps humain) a történelem és a fikció kereszteződése teszi.” In: Paul Ricoeur: *Temps et récit*. III. *Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985. 264.

¹⁶ Karl R. Popper: im. uo.

érdemeit ebben a vonatkozásban aligha lehetne túlbecsülni – a szexualitás, az elmeegógyintézetek, 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.”¹⁷ 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, Nietzschével szólva „a történelem kéjvágó eunuchja”.¹⁸

¹⁷ Maurice Halbwachs: im. 135-136.

¹⁸ Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*, Holnap Kiadó, Budapest, 1996. 191. Fordította Romhányi Török Gábor.

III. Flavius Josephus történetírói attitűdje

1.

Alighanem a legkorszerűbb pszichológiai irányzatokban vagy a legújabb pszichoanalitikus módszerekben való jártasság sem volna elegendő ahhoz, hogy akárcsak hozzávetőleg megsejthetnénk, mit is érezhetett, vajon a gyötrő lelkiismeret¹⁹ súlya alatt mire is gondolhatott Jozsef ben Matitjáhu, midőn elhaladt előtte a diadalmenet, Vespasianusnak és Titusnak, a zsidó háború nagy győzteseinek triumphusa, valahonnan a Circus Maximustól elindulva a Porta Triumphalison keresztül a Via Sacrán át, fel egészen a Capitoliumig, Iuppiter templomáig (*Iuppiter Capitolinus*). Az „ősi papi családból”²⁰ származó, nagy tudású²¹, saját anyanyelvén

¹⁹ A fenti összefüggésben kétségkívül különleges hangsúlyt kaphat az, amit Jung ekképpen fejezett ki: „Tudniillik a lelkiismeretet már sokan s ősidők óta inkább isteni beavatkozásként, s nem pszichikus funkcióként értelmezték; sőt amit egyszer kimondott, az maga volt a *vox Dei*, azaz Isten szava.” Carl Gustav Jung: „Gut und Böse in der analytischen Psychologie.”, in: uő: *Gesammelte Werke*, 10. Walter-Verlag, Olten-Freiburg/Br., 1989. 483.

²⁰ „Flavius Josephus Önéletrajza.” (továbbiakban: *Vita*), in: Flavius Josephus: *A zsidó háború* (a továbbiakban: *Bellum*), Gondolat Kiadó, Budapest, 1964. 481. Fordította Révay József. Ugyancsak felhasználtuk az alábbi kétnyelvű (görög-francia) kiadást: Flavius Josèphe: *Autobiographie* (szerk.: André Pelletier), Société d’édition „Les Belles Lettres”, Paris, 1959. A *Bellum*hoz az alábbi kétnyelvű (görög-francia) szövegkiadást is használtuk: Flavius Josèphe: *Guerre des juifs* I-VII. (szerk. André Pelletier), Société d’édition „Les Belles Lettres”, Paris, 1975-1985. Flavius Josephushoz lásd Thackeray klasszikus, ma is kiválóan használható monográfiáját: Henry St. John Thackeray: *Josephus: The Man and Historian*, Ktav, New York: 1929; R. H. Shutt: *Studies in Josephus*, SPCK, London, 1961; Pierre Vidal-Naquet: „Du bon usage de la trahison”, in: Josephus Flavius: *La guerre des Juifs*, Éditions de minuit, Paris: 1977. 9-115; továbbá Heinz Schreckenberg: *Bibliographie zu Flavius Josephus. Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums*, E.J. Brill, Leiden, 1968; Louis H. Feldman: *Josephus and Modern Scholarship, 1937-1980*, De Gruyter, Berlin, 1984; uő: *Josephus: A Supplementary Bibliography*, Garland, New York, 1986; Seth Schwartz: *Josephus and Judaeon Politics*, E.J. Brill, Leiden, 1997; Tessa Rajak: *Josephus, The Historian and his Society*, Duckworth, London, 1983; Gottfried Mader: *Josephus and the Politics of Historiography: Apologetic and Impression Management in the Bellum Judaicum*, E.J. Brill, Leiden, 2000; Pere Villalba i Varneda: *The Historical Method of Flavius Josephus*, E.J. Brill, Leiden, 1986.

²¹ A különféle jelzők közül talán a „szerény és tartózkodó” tűnik a legkevésbé alkalmasnak arra, hogy felvázoljuk Flavius Josephus karakterét, megalkossuk megközelítően pontos jellemrajzát.

kívül görögül és latinul is tudó, fiatalon a farizeus irányzathoz csatlakozó, a diplomáciában feltűnően ügyes, ám mint a rómaiak elleni háború galileai főparancsnoka inkább csak katonai kudarcra képes, hitszegésre és elpártolásra kész, a háború végeztével a győztesekkel Rómába tartó és ott Vespasianus, Titus és Domitianus által rendkívül megbecsült, különféle ajándékokkal, földbirtokokkal és egyéb császári kegyekkel elhalmozott, s mindeközben a hatalom „hivatalos” történetírójává metamorfizálódott Joszef ben Matitjáhu – aki a római szellem iránti áhítatos tisztelete és elragadtatása és a Flavius-dinasztiával szemben táplált rajongó és alázatos imádata, valamint „a nyilvános önbemutató »nemzetiesítése«”²², az asszimilációs ambíciói folytán nevét latinosította, hogy a későbbiekben Flavius Josephus néven emlegesse őt a művelt világ – a Forumon épített tribünszerű emelvény egyikén kucorogva legeltethette tekintetét a hatalom kollektív népünnepélynek álcázott öntömjenezésén, a szívet-lelket gyönyörködtető, erőt, egészséget és egységet sugárzó pompás katonai parádén.

Szentföldi emberünk számára aligha lehetett szokványos a hagyományosan kötött ikonográfia szerint megkoreografált diadalmenet, ám jó megfigyelő lévén, a számára mégoly egzotikus pogány eseményt hasonlóképp írta le, mint az efféle látványosságokhoz jobban hozzászokott római illetőségű, azaz a Római Birodalomban honos írástudó kollégái.²³ A menetet a lovasság és a gyalogság harci

Tanulmányairól – példamutató visszafogottsággal – történetesen ekképp emlékezik meg: „Rendkívül nagy műveltségre tettem szert, nagyon jó emlékezőtehetséggel és értelmekkel vitathatatlanul mindenkit túlszárnyaltam. Még alig voltam 14 éves fiú, tudományomom miatt máris mindenki magasztalt, és a főpapok és városunk előkelői minduntalan felkerestek, hogy alaposabb törvénytárgyalással útbaigazítsam őket.” *Vita*, 482.

²² Karády Viktor: „Asszimiláció és társadalmi krízis”, in: *Zsidóság, modernizáció, polgárosodás.*, Cserépfalvi, Budapest, 1997. 124.

²³ A diadalmenet leírásához Flavius Josephus szemtanúi tudósítása mellett felhasználtunk egyéb forrásokat is, amelyek ugyan más győzelmi menetekről számolnak be, de a különböző ábrázolások – egymásnak sosem ellentmondva, inkább egymást kiegészítve – együttesen adják meg a triumphus legfőbb ikonográfiai összetevőit. Lásd ehhez – egyebek között – *Bellum VII,5*; Cicero: *Accusationis in C. Verrem*, V,30; Dionüsziosz Halikarnasszeusz: *Rómaiké arkhaiologia*, II,34; Titus Livius: *A római nép története a város alapításától, I-IV*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1982. Fordította Kiss Ferencné és Muraközy Gyula. III,29; IV,20; X,46; XXVI,21; XXXIX,7; XLV,35-43; Ovidius: *Tristia* IV,2; Tacitus: „Évkönyvek” II,41”, in: *Tacitus összes művei*, II. Magyar Helikon–Európa, Budapest, 1970. Fordította Borzsák István; Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok, Aemilius Paulus* 32-34. Magyar Helikon–Európa,

dallamait zengő kürtösök (*lituus, cornu*) és trombitások (*tuba*) dobhártya-hasogató éles, rekedtes zsvaja nyitotta meg, majd az ünneplőbe öltözött nagyrédekű a meghódított országot és városokat valamint az egyes harci eseményeket vizualizálhatta a felvonultatott képi illusztrációk láttán: feldúlt tájak és városok, leomló falak, lekaszabolt, halomra öldösött emberek, lángoló templomok, lakóikra rászakadó házak, a gyász és a pusztulás megannyi szcénája, amelyeket Flavius Josephus – mint afféle indifferens kívülálló – „oly művésziesen és nagyszerűen ábrázoltaknak” nevez, „hogyan aki semmit sem tudott róluk, az is úgy érezte, mintha átélne mindent.”²⁴ A legyőzött ellenség félelmetes fegyverarzenáljának demonstrálása a győztesek példátlan hősiességét és bátorságát volt hivatva szemléltetni, míg a zsákmányolt kincsek, arany- és ezüstneműk, elefántcsont-faragványok, bíborból szőtt szövetek, arannyal hímzett szőnyegek, drágakövek és egyéb iparművészeti remekek Róma további gazdagodására és az államkincstár töretlen gyarapodására, továbbá a háború ökonómiai tanulságaira kínáltak derűs optimizmustól áthatott leckét a gazdasági fellendülésben kételkedők és a politikailag folyton elégedetlenkedők számára. Csak csodálkozhatunk az egykori farizeus-tanítványnak a római közzolgálati szellemhez igazodó objektív tudósításán, ahogy hűvös tárgyilagossággal számba veszi a zsidó vallási kultusz centrális szimbólumának, az elpusztított jeruzsálemi templomnak az elrabolt kegytárgyait, s még csak meg sem említi azt a „funkcióváltást”, amin az arany asztal, a hétkarú lámpatartó és a törvénytekercs a zajos pogány népünnepély közepette átesett.

A díszesen felékesített (*vittae, infulae*), bearanyozott szarvú áldozati barmok karavánja már előre jelezte a Capitoliumon hamarosan felszökkenő sacrificium füstjét, amely Iuppiter kényes szaglós szervére hatva próbálja majd kieszközölni az istenek kegyes jóindulatát, s egyúttal készenlétbe helyezte a haruspexeket (béljósok), akik a leölt állat beleiből olvassák ki nagy szakértelemmel az uralkodó és Róma jövőjének hatalomkonform előjeleit, s jól megfizetett bérjósokként a hatalomnak tetsző tudósításokkal próbálják majd megörvendeztetni a populáció minden egyes tagját és rétegét.

Budapest, 1965. 1039-1040. Fordította Máthé Elek; Suetonius: *A caesarok élete*, Magyar Helikon–Európa, Budapest, 1975. Fordította Kis Ferencné. I,49; VIII,8; Gellius: *Noctes Atticae* V,6; Servius: *Comm. in Verg. Aen.* IV, 550; Appianosz: *Rómaiké historia* XII, 116-118. stb.

²⁴ *Bellum* VII,5,5.

Az esemény szemtanú krónikása a hadifogságba esett hit- és honfitársainak végtelen menetén elidőzve örömteli elégedettséggel állapítja meg, hogy „még a hadifoglyok csapata sem volt díztelen”, dicsérőleg szól azok „szép és tarka ruházatáról”²⁵, mintha legalábbis nem tudná, hogy a legyőzött és megalázott foglyok nagy részét a Capitolium tövében álló Tullianumban fogják pillanatokon belül átsegíteni a túlvilágra, maradékukat pedig a nagy kultúrszomjú, „embervérben gyönyörét lelő”²⁶ római plebs örömeire és megalégedésére egy-egy venatio keretén belül – esetleg éppen a Vespasianus és Titus által építtetett és Domitianus alatt már teljes kapacitásban üzemelő Colosseumban (*Amphitheatrum Flavium*) – a legfőbb hatalom elvi és anyagi támogatását élvező tömegkultúra és szórakoztatóipar, a „panem et circenses” tradicionális kultúrpolitikájának a jegyében vetik majd a birodalom távoli részeiről importált, kiéheztetett vadállatok elé. A vert sereg élén ott haladt a zsidó felkelés két fővezére, Giszkalai János, akire életfogytiglani börtön várt és Simon ben Giora, akit – ahogy erre frissen szerzett ismereteit kamatoztatva Flavius Josephus utalást is tesz – római szokás szerint, más elítélt gonosztevőkhöz hasonlóan kötéllel a nyakában a Forum előtti magaslatra hurcoltak, ott megkorbácsolták, majd az ünnepség résztvevőinek eufórikus gyönyörűségére kivégezték, hogy ezzel az össznépi mulatság végre a kulináris élvezeteknek adhassa át helyét, hiszen az ellenséges hadvezér halála egyúttal a „boldogabb jövő kezdetét is jelentette.”²⁷

Ám a felvonulás legfőbb attrakciója még csak ezután következett: a hadifoglyok nyomában az erre a célra rendszeresített kocsiján (*currus triumphalis*) végre feltűnt az esemény főszereplője, Vespasianus, maga a triumphator, mellette „remek lovon”, díszruhában Titus és Domitianus feszített: a császár feje fölé egy rabszolga arany koszorút (*corona triumphalis*) tartott, s az örömmámorban úszó nép üdvívalgását ellensúlyozandó, valamint az istenek jóindulatát és pártfogását semmiképpen sem kockáztatandó, az alábbi szavakat súgta – miheztartás végett – a győztes fülébe: „Respice post te, hominem te esse memento!” („Gondolj arra, hogy ember vagy!”). A kocsit hadiköpenybe öltözött lictorok vették körül, vállukon bőrszíjakkal átkötött, s bárddal ékesített vesszőnyalábokkal (*fasces*), az etruszk időkre s a királyság intézményére, azaz a dicső nemzeti múlt mitikus távlatokba vesző ködös

²⁵ *Bellum* VII,5,5.

²⁶ Seneca: *De tranquillitate animi*, II,13.

²⁷ *Bellum* VII,5,6.

ősiségére visszautaló, de legfőként a jelen szupremáciát – felettébb anakronisztikus módon – igazolni és legitimálni hivatott legfőbb állami és hatalmi jelképekkel. A lictorokra, s a méltán híres római organizációs talentumra amúgy még nagy kihívás várt: az ellenség főembereinek és a rabszolgáknak el nem adott hadifoglyoknak az idő- és szervezésigényes, gyors, pontos és fennakadásmentes kivégzése. A felvonulást a győztes sereg hangos „Io triumphe” kiáltásokkal s a vezérről zengett dicsőítő és az ilyenkor ugyancsak megengedett vaskos humorú gúnydalok (*carmina triumphalia*) végeérhetetlen skandalálásával zárta.

Flavius Josephus egy valódi (*világ*)történelmi esemény színpadias fináléjának volt a megfigyelője – művéhez írott előszavának kezdősorai bizonyítják, hogy a történések súlyával maga is tisztában volt²⁸ –, s a „világtörténelmi” eseményt, azaz a

²⁸ „A zsidók háborúja a rómaiak ellen nemcsak korunk, hanem az egész történelem egyik legjelentősebb háborúja volt azok közül, amelyeket államok államok, népek népek ellen viseltek.” *Bellum, előszó* I,1. Mindamellet jó okunk van arra, hogy eme kissé fellengzősnek ható kijelentés mögött egyfajta irodalmi toposzt keressünk. A görög nyelven író és a kényes római ízlésnek megfelelni kívánó Flavius Josephus – mint munkájának több helyén – ezúton is a klasszikus görög-római mintákat, nyelvi és gondolati fordulatokat követi. Thuküdidész nagy történelmi művét hasonlóképpen kezdi: „ez a háború a leghatalmasabb megrázkódtatássá vált a hellének, a barbárok egy része, sőt, mondhatni, az emberiség többsége számára is.” (Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*, I,1. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985. 7. Fordította Muraközy Gyula) Mindenesetre aligha véletlen, hogy Flavius Josephus minden további nélkül átvehette ezt a klisé: a nyelvi kifejezés „szimbolikus funkciója” (Cassirer) pontosan azzal tölthette be a szerepét, hogy az interpretáció során nem bizonyult túl tágnak vagy túl szűknek az olvasó számára, hanem tökéletesen illeszkedett a „hermeneutikai megértéshez” (Ricoeur). A toposz a kortársi „olvasatban” kifogástalanul megtalálta a helyét, értelmezhető volt, s Josephus megfogalmazása korántsem tűnt túlzásnak vagy ironikusnak, mintha valamilyen komikus „békaegérharc” képzetét igyekezett volna kelteni a közönségében, hanem éppen ellenkezőleg: a világos és követhető analógia teljesen egyértelművé tett valamit már a kezdet kezdetén. A toposzban rejlő analógia megfejti, feltárja a tágabb összefüggést, és nem elleplezi, nem tartja homályban azt. Amint Hérakleitosz mondja: „Az úr, akié a jóshely, nem mond ki semmit és nem rejt el semmit, hanem jelez.” (G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998. 312. Fordította Csiszter Kálmán és Steiger Kornél). A toposzról (lat. locus) egyébként már Arisztotelész azt írja, hogy „rajtuk alapul sok enthüméma”, azaz a tudományos érvelés objektivitásával szembeni szubjektív igazságokra építő „retorikai szillogizmus”. Arisztotelész: *Rétorika* 1403a, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1982. 170. Fordította Adamik Tamás. A toposzokat Arisztotelész sztoikheának (lat. elementa), az érv alkotóelemének is nevezi. Flavius Josephus tehát minden bizonnyal egy funkcionálisan fontos, de valódi jelentőséggel és referenciával aligha rendelkező toposszal élt, ám mára az egykori „kis” zsidó-római háború valóságosan világtörténelmi jelentőségűvé vált. A történelem „felülértékelt” önmagát, s ami

zsidó-római háborút – kezdetben annak tevékeny résztvevőjeként – közvetlen közelről szemlélhette. De Flavius Josephus nemcsak szemtanúja volt az i.sz. 66-ban kitört Róma-ellenes felkelésnek, hanem – legalábbis az utókor által egyetlenként ismert – informátorává is vált a zsidók ellenében indított megtorló háború megannyi részletének, történetének és lefolyásának.

A római közönségnek író²⁹ 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 pusztá eszközei között emlegeti a tanúságot, tehát azon elemek körében, amelyeknek tárgya a valószínűség (eikosz) és nem a bizonyosság (tekmérion) episztemológiai körébe tartozik, minthogy ez utóbbira – értelemszerűen – a megfontolás nem vonatkozhat. Flavius Josephust az arisztotelészi osztályozás értelmében – minthogy ebbéli szerepét és funkcióját saját korában szükséges megítélni – nem a „régik” 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

akkor és ott legfeljebb toposzként lehetett jelentős, az a *mi* történelemfelfogásunkban, az európai (vagy nyugati) szellem olvasatában és értelmezésében majdnem két évezred távlatából, vagyis utólag lett nagy jelentőségű, meghatározó esemény.

²⁹ A görög-római történetírói hagyományhoz kapcsolódó Flavius Josephus munkájának valamennyi érve, kifejtett szempontjai és értékítéletei kizárólagosan Róma elgondolásait, véleményeit és nézeteit tükrözik. Laqueur éles szemmel hívja fel a figyelmet arra, hogy maga a mű címe egyértelműen elárulja Josephus szándékát és igazodási kényszerét: a mű római és nem zsidó aspektusból íródott. A cím a rómaiaknak a zsidók elleni háborúját sugallja és nem fordítva. ld. Richard Laqueur: *Der Jüdische Historiker Flavius Josephus. Ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage*, Münchow, Giessen, 1920. 97-98 és 255. Továbbá: Henry St. John Thackeray: *Josephus the Man and Historian*, im. 30. Ennél árnyaltabban igyekszik láttatni Josephus munkásságát az újabb szakirodalomból Tessa Rajak, bár álláspontját inkább tűnik szofisztikálnak, mint helytállóan: Josephus álláspontja anak bemutatását illetően hellenizált, de lényegét tekintve zsidó.” (Tessa Rajak: *Josephus, The Historian and his Society*, im. 79.

sem, fennáll-e vagy sem; a tett milyensége tekintetében azonban nem tanúskodhatnak, azaz igazságos vagy igazságtalan-e, hasznos vagy káros-e.”³⁰

A tanúság tehát alapvetően hermeneutikai szituációt teremt, hiszen a gondolati reflexió számára a tárgy és az ahhoz való viszony jele értelmezést igényel³¹, vagy ahogy Ricoeur mondja: a tanúság „az értelmezés számára értelmeznivalót ad... továbbá eleve értelmezést tesz szükségessé.”³² A történelmi diskurzust meghatározóan ez a hermeneutikai helyzet hozza létre, s a jelentésadási folyamat biztosítja a múlt megjelenítését. De – s számunkra mindez különösen fontos – éppen a történelem „megszólaltathatóságából” következően, tehát nem pusztán a legkülönbébb dokumentumok és írásban rögzített beszámolók „szóra bírásával”, hanem az egyes események empirikus vizsgálatán túli összefüggések megragadása érdekében tisztában kell lenni azzal, hogy a tanúság éppen azért bír „kvázi-empirikus jelleggel”, mert „nem közvetlen észlelés, hanem beszámoló, vagyis az esemény elbeszélése, narrációja. Ennélfogva a látott dolgokat az elbeszélte dolgok szférájába helyezi át.”³³

A múlt valósága, azaz a múlt „valójában vett” képe reprezentációja, nyelvi elbeszélése nyomán válik érzékelhetővé, s – első pillantásra legalábbis úgy tűnhet – könnyen megragadhatóvá, hiszen a közvetlenség *a posteriori* – kivételes kegyelmi pillanat-beli – élménye a szemtanú „reális” jelenléte és az események közvetlen érzékelése feltétlenül garanciája lehet a narráció hitelességének, avagy legalábbis verifikálhatóságának. A narráció persze látszólag építhet a történelmi tapasztalatra, ámde a narrativizmus valójában éppen a történelmi tapasztalattal áll antagonisztikus viszonyban. Hiszen „a narrativizmus nem csupán indifferens a történelmi tapasztalattal szemben, hanem kimondottan ellenséges érzelmeket táplál iránta”, épp azért, mert a történész számára – még ha kortárs és szemtanú is egyben – „nem magának a múltnak a megtapasztalása jelenti a történelmi ismeret alapját, hanem az a tapasztalatra alapozott ismeret, amelyre a történész a forrásanyag tanulmányozása

³⁰ Arisztotelész: Rétorika 1376a, im. 78.

³¹ Arisztotelész zseniális következetességét jelzi, hogy a valószínűség és a bizonyosság fogalmai mellett kitért a jelnek (szémeion) az előbbiekkal való kapcsolatára és a három fogalom különbözőségére. Vö. *Rétorika* 1357b.

³² Paul Ricoeur: „L’herméneutique du témoignage”, in: *Archivio di Filosofia* 42. 1972. 53.

³³ uo. 37.

révén és során tesz szert.”³⁴ Ez az igazi „autenticitás”, és semmiképpen sem az érzelmekkel, indulatokkal és a közvetlenség okozta szubjektív emóciókkal és érdekekkel átítatott, a puszta „látványra” alapozott tapasztalati ismeret. Azt is mondhatnánk, hogy Flavius Josephus történelmi tapasztalata a narrativitás nyelvi reprezentációjának pillanatában már valójában a narráción kívüli, azaz a háborún túli tapasztalat esszenciája volt, tehát élményanyagát a római elvárások és megfelelési kényszerek „római” tapasztalatai jelentették, s nem a hetvenes háború esemény- és ideológiatörténetének közvetlen és nyersségében megmaradó „zsidó” érzékelése.

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.³⁵ A tényeket a történésznek szóra kell bírnia, hiszen önmagában vett tény nem létezik: a tény valóságos tény státuszához az értelmezés során, annak függvényében jut hozzá. A történész ugyanis nem valamilyen értéksemleges, neutrális médium, hanem a tények közvetítője, amit egy olyan kanalizációs folyamatban és formában végez el, amelyben az olvasat nem más, mint a múlt lefordítása a jelen nyelvezetére, s az olvasás a történelmi szöveg referenciája. Veyne meglehetősen sarkosnak tűnő megjegyzése, miszerint „a történelem semmi egyéb, mint egy valóságos elbeszélés”³⁶, annyit mindenesetre pontosan jelez, hogy a „valóságos”, azaz tényeken alapuló faktualitás folyamatosan, mondhatni: „jelen adta módon” keveredik a történész nyújtotta fikcionalitással. A

³⁴ Frank R. Ankersmit: *A történelmi tapasztalat*, Typotex, Budapest, 2004. 12-13. Fordította Balogh Tamás.

³⁵ Popper teljes joggal éppen azt veti a historicista szemére, miszerint képtelen felismerni, „hogyan választjuk ki és rendezzük el a történelem tényeit”, sőt a historicista inkább „úgy véli, hogy inherens törvényei révén »maga a történelem« vagy az »emberiség története« jelöli ki problémáinkat, jövőnket, sőt még nézőpontunkat is.” In: Karl R. Popper: im. 435.

³⁶ Paul Veyne: *Comment on écrit l'histoire*, im. 13. Veyne amúgy a történelmet egy „intellektuális aktivitásnak nevezi (im. 103.), „egy élettől elvonatkoztatott és nem a létezővel kapcsolatos ismeretnek”, amit „a temporalitáshoz és nem a *Dasein*hez kapcsolódó intellektuális adatok konstrukciója támaszt” (im. 90.). Csak emlékeztetőül: a *Dasein* (jelenvaló lét) Heidegger „a többi létezőhöz képest” kitüntetettnek mondja, „amely nem egyszerűen csak előfordul a többi létező között. Ontikusan kitüntetett, minthogy létében önmön létére megy ki a játék... A jelenvaló lét ontikus kitüntetettsége abban rejlik, hogy ontológiai értelemben *van*.” in: Martin Heidegger: im. 100-101.

történetírásnak és a költészetnek a tényeken és a képzelőerőn alapuló különbségét, amelynek klasszikus megfogalmazását az arisztotelészi *Poétikában* olvashatjuk³⁷, éppen hermeneutikai szempontok alapján kell újragondolni, amennyiben „a történeti diskurzus legalább annyira poétikai konstrukció, mint kognitív tevékenység eredménye.”³⁸ A történelem idejének sajátossága tehát éppen az, hogy mintegy „beírja” magát az elbeszélés idejébe, szinkronitásba hozza és egyidejűvé teszi önmagát mindazzal, ami számára eljövendő, s amihez képest önmaga nem más, mint elmúlt. Ez a referencialitás sajátos módját adja, ugyanis az elbeszélés az elbeszélésben artikulálódik, s ezzel különös korreláció alakul ki az elbeszélés és az elbeszélő között.

Ricoeur nagyon pontosan látja, hogy a történelem a beszéd és a cselekvés elméletének közbülső terepe, hiszen az elbeszélés létrehozta textualitás és az összekapcsolódó tettek cselekménysorozata együttesen alkotják a történelmi események rekonstrukcióját. „Nincs mit csodálkozni azon, hogy a történelem – a történészek történelmét értem ez alatt – ugyanazokat a problémákat és vitákat idézi fel, mint amiket a szöveg elmélete és a cselekvés elmélete. Ugyanis egyrészt a történelem – a történetírás – az elbeszélés egy fajtája, egy «igaz» elbeszélés a mitikus elbeszélésekhez vagy a fikciós elbeszélésekhez képest, mint amilyen az eposz, a

³⁷ „...nem az a költő feladata, hogy valóban megtörtént eseményeket mondjon el, hanem olyanokat, amelyek megtörténhetnek és lehetségesek a valószínűség vagy szükségszerűség alapján. A történetíró a költőt ugyanis nem az különbözteti meg, hogy versben vagy prózában beszél-e..., hanem az, hogy az egyik megtörtént eseményeket mond el, a másik pedig olyanokat, amelyek megtörténhetnének.” (*Poétika* 1451. Arisztotelész: *Poétika*, IX, 1-2. Magyar Helikon, Budapest, 1963. 25. Fordította Sarkady János.

³⁸ Hayden White: „Előszó”, in: *A történelem terhe*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 7. Fordította Braun Róbert. Dilthey megállapítása, paradox voltában is mélységesen igaz: „A hermeneutikai eljárás végső célja az, hogy a szerzőt jobban megértsük, mint ahogy ő magát megértette.” (Wilhelm Dilthey: „A hermeneutika keletkezése”, in: *A történeti világ felépítése a szellemtudományokban*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1974. 493. Fordította Erdélyi Ágnes.) Kár – de mindenesetre jellemző –, hogy Dilthey az interpretáció hermeneutikai érvényességét a történelem bizonyosságának próbájaként fogta fel: „...a hermeneutikának elméletileg meg kell alapoznia az interpretáció azon általános-érvényűségét, a romantikus önkénynek és a szkeptikus szubjektivitásnak a történelem területére való állandó betörésével szemben, melyen a történelem minden bizonyossága nyugszik.” (im. uo.). A megértés pszichológiai korlátaival szembehelyezett „bizonyos” az objektív formát öltött emberi tevékenység, azaz a történelem bizonyosságát jelenti. Csakhogy a történelem nem pusztán cselekedet, hanem reflexió is egyben. Márpedig a pszichológiát innen számítani aligha lehetséges.

dráma, a tragédia, a regény, a novella. Másfelől a történelem az emberek múltbéli cselekedeteivel kapcsolatos.”³⁹ Az önmagában vett múlt, a múlt, mint olyan természetesen nem válhat a történeti kutatás tárgyává, hiszen már az is kérdéses, hogy egyáltalán mi számít múltnak, vagy még pontosabban: mi tartozik a jelenhez, mint önmaga múltja? A múlt, amelyet a jelentől Léthé vize választja el, a feledés homályába burkolózik, s az elfeledettség állapotában nem is múlt többé, hanem pusztán nem-lét. Csak ha képesek vagyunk megidézni az emlékeinkben, csak ha előhívható lesz a homályból, akkor válik történelemmé. Ám *múltként* való megszületése csak és kizárólag a jelenben történhet meg.

Rankét történetírói naivitása és tudományos becsvágya arra ösztönözte, hogy historiográfiai munkássága során felidézze és leírja azt, „ahogyan valami valójában történt”⁴⁰, ám az egész történettudománynak szánt programja önmagában hordta saját kudarcát. Ugyanis már maga a felidézés pszichológiai és az írásba foglalás technikai attitűdje eleve kizárja azt, hogy a felidézett és leírt a maga teljességében és hiánytalanságában rekonstruálódjon. Mintha Borges hőse Funes, az emlékező, akinek több emléke volt, „mint valamennyi embernek együttvéve, mióta világ a világ”, aki „nemcsak minden erdő minden fájának minden levelére emlékezett, hanem ezeknek minden képére is, ahányszor csak észlelte vagy elképzelte őket”, s akit az is zavart, hogy „a három óra tizennégy perckor (oldalnézetből) látott kutyának ugyanaz a neve, mint a negyed négykor (elölnézetből) látott kutyának”, nos tehát, mintha Funes írta meg azt a „totális könyvet”, amely „az összes többinek kulcsa és tökéletes összefoglalása.”⁴¹ Nincs és nem is lehet a történelemnek egy olyan metanarratívája (szupernarratívája), amely az eltérő értelmezések és olvasatok abszolút valóságát (és nem csak – jó esetben – valószerűségét) tartalmazná. Az idő múlásával eleve összeegyeztethetetlen közvetlen és megbízható (ráadásul: mitől, miért és hogyan

³⁹ Paul Ricoeur: *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique*, II. Seuil, Paris, 1986. 176.

⁴⁰ „wie es eigentlich war” (Leopold Ranke: *Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, k. n., Wiesbaden, 1957. 4. Popper ennek hatására és ezzel vitába szállva mondta ki hasonlóképpen szállóigévé elhíresült mondatát: „Összefoglalva: nincs olyan történelem a »múltról, ahogyan az valóban megtörtént«; csak történelemértelmezések létezhetnek, de egyikük sem végleges, minden nemzedéknek joga van megalkotnia a sajátját.” In: Karl R. Popper: im. 434.

⁴¹ Jorge Luis Borges: „Funes, az emlékező” és „Bábeli könyvtár”, in: *A titkos csoda*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 134; 135; 136 és 108. Fordította Benyhe János és Boglár Lajos.

megbízható?) tanúskodás vagy egy Funeshez hasonlatos abszolút tanúság tenné kizárólag lehetővé a dolgok valóságos megtörténéséről való beszámoló megszületését. A múlt megjelenítése azonban időhöz és térhez kötött olvasatok múltban konvergáló, de a jelen értelmezéseiben divergáló rendszereiben történik. A történész a múltban valóságosan lejátszódott folyamatok megjelenítését a rendelkezésre álló dokumentumok (tanúságok) eseményeinek prefigurációjával, előzetes értékelésével és értelmezésével kezdi (egyáltalán: mit tekint eseménynek?), s ez a jelenben kialakított vázlat vagy terv mintegy megelőlegzi a múltból kialakítandó ikont.⁴²

A történetet, a megannyi egyedi, egymástól elkülönülő, „külön szálon futó” történést, a *storykat* éppen az elbeszélés, a történések narrációja teszi *history*vá, s biztosítja az immár hermeneutikailag is releváns történetek folyamat-jellegét és koherenciáját. Mindannak a kohéziós erejét, amit Hegel „belső közös alapnak”⁴³ nevezett, s ami az egyes eseményeket történés-egésszé fűzi össze, politikai, etikai, teológiai, vagy esztétikai értékek képezik, azaz végső soron olyan „hatalmi és kontroll-mechanismusok” valamint „tudásmechanizmusok”⁴⁴, amelyek a legegyszerűbb metaforáktól a legbonyolultabb szimbólumok komplex rendszeréig a

⁴² vö. Hayden White: *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*. Johns Hopkins UP, Baltimore–London, 1973. 2; 30; 31-38. stb; üö: *Tropics of Discourse*, Johns Hopkins UP, Baltimore–London, 1978. 26; 88; 106. stb.

⁴³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966. 123. Fordította Szemere Samu. Hegel egyébként nagyon pontosan fogalmazott: „A *történelem* egyesíti nyelvünkben az objektív és a szubjektív oldalt, s jelentése éppúgy a *historia rerum gestarum*, mint maguk a *res gestae*, éppúgy a sajátlagosabban megkülönböztetett történelem-elbeszélés, mint maga a megtörtént, a tettek és események.” (im. uo.).

⁴⁴ vö. Michel Foucault: „Szexualitás és hatalom”, in: *Nyelv a végtelenhez*, Latin Betűk Alapítvány Kiadó, Debrecen, 1999. 281. Ne feledjük: Foucault rendre azt hangsúlyozza, hogy ez a mechanizmus-együttes „elsődlegesen nem a tiltást célozta meg, hanem ellenkezőleg: segített valamit létrehozni, fokozni, megsokszorozni.” (im. uo. Fordította: Kicsák Lóránt.) Másutt – ugyanezzel kapcsolatosan – cseppet sem szónokinak szánt kérdést tesz fel: „...csakugyan elnyomó jellegű-e a hatalom mechanikája, legalábbis az a hatalmi mechanika, amely a mi társadalmainkban fejti ki működését? Vajon a hatalom mindig és mindenütt a tilalom, az elfojtás, a megtagadás különböző formái révén érvényesíti-e akaratát, vagy csak a mi társadalmunkban van ez így?” (Michel Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása*, im. 15.

historiográfiai artisztikumtól függően létrehozzák a saját, különös történelmi narratívájukat.⁴⁵

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 fonalát” (*fil de l’histoire, story-line*), amely az értelem 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.”⁴⁶

A múlt konstituálódik, s a történész a hatalmi-politikai diskurzus egészében részben konstruálja, részben re-konstruálja 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 „egyedül a múlt történelem általi reprezentációja a fikció képzeletbeli variációival...”⁴⁷

Természetesen a múltat nem lehet újra alkotni, a szónak abban az értelmében, hogy mindazt, ami egykor nem volt, azt képesek lennénk utólag egyfajta „ráolvasással” múltbélivé, egykor-volt létezővé tenni, vagy ellenkezőleg, ami volt, azt képesek lennénk egy csapásra meg nem történtté tenni. Még orwelli értelemben sem lehetett „a múltat végképp eltörölni”, legfeljebb átírni. A történelemről szóló elbeszélés az egyes események kölcsönhatásában feltárulkozó jelentést fejez ki: egy-egy üdvtörténeti rendszerben meta-jelentésről kell szólnunk, amelyet kizárólag (igaz)

⁴⁵ „...a történelmi narratívák nemcsak elmúlt események és folyamatok modelljei, hanem metaforikus kijelentések is, melyek hasonlósági kapcsolatot sejtetnek az ilyen események, folyamatok és a történettípusok között, melyeket hagyományosan arra használunk, hogy életünk eseményeit kulturálisan szentesített jelentésekkel ruházzuk fel. Tisztán formai oldalról nézve a történelmi narratíva nemcsak a benne közölt események reprodukciója, hanem szimbólumok komplex rendszere, amely irányt mutat nekünk, hogy megtaláljuk az események szerkezetének az irodalmi hagyományban rejlő *ikonját*.” (Hayden White: „A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás”, in: *A történelem terhe*, im. 81-82. Fordította Heil Tamás.

⁴⁶ Paul Ricoeur: *Temps et récit*, I. Seuil, Paris: 1983. 105.

⁴⁷ Paul Ricoeur: *Temps et récit*, III. im. 279.

prófeciával vagy szigorú exegézissel lehet föltárni és kimutatni benne az isteni gondviselés vezérmotívumát. Ám az evilági történelem jelentése, a megtörténtek értelme nem szilárd kövület és mozdíthatatlan állandóság, éppen ellenkezőleg. Az eltérő értelmezések alapvetően a jelenen nyugvó eltérő jövő-képekből erednek, azaz a múlt a mindenkori (képzelt) jövőben, a remélt vagy rettegett holnapban teljeseedik be: temporális értelemben nemcsak az ontikusan még nem létező jövő válik a jelen valóságos létezésén át már nem létező múlttá, hanem episztemológiailag a már csak emlékezetben létező múlt a tapasztalati-érzéki jelenen át folyamatosan az elképzelt, imaginárius jövőbe torkollik. A történelem tehát legalább annyira „kortárs történelem” (Croce), mint futurológia.

A történész a történelem menetét figyeli. Hogy éppen mit lát: dicsőséges diadalmenetet vagy súlyos gyászmenetet, az jelentős mértékben függ adott vagy választott nézőpontjától: attól, hogy a diadalív napos vagy árnyékos oldalán foglal-e helyet.

2.

A „hetvenes” háborúra való visszaemlékezők – pogány historiográfusok, zsidó apokaliptikusok, rabbinikus bölcsek, keresztény apologéták 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 elűzöttként, valamelyik újonnan létesült diaszpórából visszatekinteni a történetekre, s feldolgozni annak minden tanulságát. De az vitathatatlan, hogy Róma kegyeltjeként az önigazolás 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 üzengetésnek 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.⁴⁸ Persze a császári birodalom centrumában sok más egyéb tényező, a legkülönbébb asszimilációs kényszerek és túlélési technikák is hozzájárulhattak az „emlékezet atrófiájához”⁴⁹, ahhoz a folyamathoz, amelynek során nemcsak Róma kegyetlen fellépésének gyötrő emlékére kezdett a feledés jótékony homálya aláereszkedni, hanem a *Deuteronomium* szigorú, többször megismétlődő parancsolata is – „ne feledkezzél el az Örökkévalóról, a te Istenedről”⁵⁰ – veszélybe kerülhetett. Mindenesetre nemcsak az eltérő kultúrák és hagyományok érdekes találkozásának ritka pillanatai köszönnek vissza azokból az archeológiai emlékekből – egyebek között a római zsidó katakombák leleteiről, így például a Vigna Randanini-i, II. századi szarkofágról, amelynek közepén a menóra körül, római temetkezési szokásokhoz alkalmazkodva szépen kiábrázolt kecses amorettek emlékeztetnek a halhatatlanságra⁵¹ –, amelyek a kulturális és vallási szinkretizmus jelenségén túl az alkalmazkodás szükségességét és elkerülhetetlenségét immár a közössé, azaz azonossá tett múlt délibábos fantazmagóriájával kísérelték meg alátámasztani.

Éles és merész kanyarokkal tarkított pályájának vége felé Flavius Josephus – immár teljes magányában, zsidó hittestvéreitől megvetéssel sújtva és a római hatalmi

⁴⁸ *Bellum* V,9,3.

⁴⁹ Yosef Hayim Yerushalmi: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Osiris Kiadó–ORZSE, Budapest, 2000. 109. Fordította Tatár György

⁵⁰ *Deuteronomium* 9,11

⁵¹ A szarkofág a Museo Nazionale della Terme (Róma) tulajdonában található. A témához lásd: Baruch Kanael: *Die Kunst der antiken Synagoge*, Ner Tamid, München, 1961; Micaela Vitale: „Vigna Randanini”, in: *Roma Archeologica – Le catacombe cristiane, le catacombe ebraiche*, k. n., Roma, 1999. 61-63. Ugyancsak az asszimiláció jeleit kell látnunk a zsidó sírfeliratok zömében görög és latin, kisebb részben héber nyelvezetében, a gyakori kiábrázolásokban (ember- és állatalakok, valamint római istenségek), vagy egyes zsinagógák elnevezéseinek dedikációiban: Synagoga Augustiensis, Synagoga Agrippiensis.

propaganda számára immár teljesen érdektelenné, egy elmúlt időszak meglehetősen anakronisztikus figurájává válva – komoly erőfeszítéseket tett, hogy saját népéről objektív, történetileg hiteles képpel szolgáljon a görög-római világ számára (*Judaiké Arkhaiologia*), s egyúttal visszautasítsa és érvekkal cáfolja meg a pogány univerzum felől érkező, legfőképpen a teljes tudatlanságból vagy a különböző manipulatív politikai szándékokból fakadó masszív zsidóellenes előítéleteket, rágalmatokat és hazugságokat (*Peri tész tón Iúdaión arkhaiotétosz kata Apiónosz*). Eme utóbbi munkájának egy helyén ősz bajnokunk a zsidó történetírás specifikumának meghatározására tesz kísérletet, egyúttal rámutat a görög történeti értekezések, különösképpen a trójai eseményekről beszámoló homéroszi írások problematikus voltára. Önelégült büszkeséggel állítja, hogy „nálunk nem mindenki jogosult arra, hogy történelmet írjon, ennél fogva a megírottakban nem is lelhetők fel ellentmondások. Kizárólag a próféták írhatták meg a történelmet, akik a legrégebbi idők őstörténetéről isteni sugallat révén juthattak hozzá ismereteikhez, saját koruk eseményeiről pedig, ahogy azok megtörténtek, hiteles beszámolóval szolgáltak”, ám a görögök sok különböző könyvvel rendelkeznek, de közöttük nincs olyan, amely „Homérosz költészeténél korábbi volna. Márpedig ő nyilvánvalóan később élt a trójai eseményeknél, s – legalábbis így mondják – nem is ő volt az, aki írásba foglalta a munkáit, hanem ezeket a szóban továbbhagyományozott énekeket csak később, emlékezet útján szerkesztették egybe: ezért tartalmazznak annyi ellentmondást.”⁵²

A történetírásról vallott metodológiai nézeteit Flavius Josephus egyfelől a történetileg cáfolt hazug előítéletek, a főként a hellenizmus világában rendre felbukkanó tudománytalan zsidóellenes nézetek ellenében fogalmazta meg, másfelől módszertani megfontolása részévé vált önlegitimációs buzgalmanak, történetírói munkássága és megfellebbezhetetlen tekintélye megalapozásának. Nem véletlenül

⁵² *Peri tész tón Iúdaión arkhaiotétosz kata Apiónosz* I,8,38 és I,2,12. Noha a fenti idézeteknél a saját fordításunkat használtuk, magyarul lásd: Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról* (a továbbiakban: *Contra Apionem*), Budapest, 1984. 10. és 6. Fordította Hahn István. Felhasználtuk továbbá az alábbi kétnyelvű (görög-francia) kiadást: Flavius Josèphe: *Contre Apion* (szerk.: Théodore Reinach), Société d'édition „Les Belles Lettres”, Paris, 1930. A fenti műhöz lásd: Hubert Cancik: „Geschichtsschreibung und Priestertum. Zum Vergleich von orientalischer und hellenischer Historiographie bei Flavius Josephus, contra Apionem, Buch I”, in: *Wie gut sind deine Zelte, Jaakow... Festschrift zum 60. Geburtstag von Reinhold Mayer*. (Szerk.: E. L. Ehrlich – B. Klappert – U. Ast), Bleicher, Gerlingen, 1986. 41-62.

hangsúlyozta azt, hogy a zsidó hagyománynak megfelelően történelemről kizárólag a próféták írhattak, akiknek hitelességét és munkáik ellentmondásoktól mentes tárgyyszerűségét és megbízhatóságát „isteni sugallat” biztosította és garantálta.

A próféta (*nabi*, többes szám: *nevim*, a *naba* igéből, amelynek hitpael formában a jelentése *eksztázisba, révületbe esni*, míg nifal formában *hirdetni, hívni*) 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 adja tovább, juttatja el a címzetthez, Isten népéhez. Feltétlenül megfontolásra érdemes az az álláspont, amely a *nabit* etimológiailag a *nabach*-ból (ugatás) eredezteti, hiszen a próféta is azt mondja, hogy „az őrszemek mind vakok, semmit se vesznek észre. Néma kutyák mind, nem tudnak ugatni” (*Jesája 56,10*)⁵³, azaz a próféta a zsidó nép „házőrzője”, aki a bűnben való tévelygése miatt a veszedelmet nem érzékelő öntudatlan népnek jelzi a leselkedő bajt és a várható csapásokat.

A próféta az Ige (*dábár*)⁵⁴, a beszéd embere, aki nem a saját véleményének ad hangot, hanem JHWH hírvivőjeként 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.

A próféta „a történelem középpontjában áll”⁵⁵, hiszen képes behatolni annak mélyére, felismerni a közönséges halandók előtt rejtetten megbúvó szándékokat, amelyeket JHWH akaratával azonosít, akit a történelem korlátlan urának tekint. Az elmúlt korok katasztrófáit és súlyos csapásait egyúttal megtérésre buzdító

⁵³ „Cófov ivrim kulám lo jádáu kulám kelabim ilmim lo juchlu linboách.”

⁵⁴ Mind a héber *qal*, mind a piél alakban (*dibber*) egyaránt annyit tesz, mint *beszélni*, ám a szó alapjelentése *hátról előretörni*, azaz *a szavakat egymás utáni sorrendben kimondani*. vö. Wilhelm Gesenius – Frants Buhl: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig: 1909. A héber *dábár* és a görög *logosz* fogalmak jelentésbeli hasonlóságainak és eltéréseinek történeti-kultúrtörténeti vizsgálatához l. Lorenz Dürr: *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, Vogel, Leipzig: 1938; William Foxwell Albright: *From the Stone Age to Christianity*, Johns Hopkins UP, Baltimore, 1940.

⁵⁵ Armand Abécassis: *La pensée juive. De l'état politique à l'éclat prophétique*, Poche, Paris, 1987. 52.

felhívásokként értelmezi, azaz a történelmi múltat a jelenhez szóló isteni információk halmazaként interpretálja. A próféta tanúskodás tehát „abszolút forrással”⁵⁶ rendelkezik, s az elbeszélés és a hitvallás integrálódása révén minden történeti esemény teológiai-transzcendens értelemmel és jelentéssel gazdagodik.

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 gőg 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 útbaigazítsam őket”, „19 éves koromban elkezdtem nyilvános szereplésemet, mégpedig a farizeus irányzat szellemében”⁵⁷, nos ezek a papi származására, rendkívüli teológiai képzettségére és a kor legfelkészültebb irányzatához való csatlakozására utaló kijelentések egyértelműen azt sugallják, hogy történetírónk próféta 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”⁵⁸, s az utolsó prófétákat, Haggajt, Zekarját és Maleákit követően megszűnt a próféta Izraelben – ha másért nem, hát azért, mert a mostani nemzedék egyszerűen méltatlanná vált erre⁵⁹ –, ámde – a rabbinikus felfogás eszmeiségével összhangban – maga is vallotta, hogy „a próféta

⁵⁶ „A tanúság forrását tekintve máshonnan ered.” (Paul Ricoeur: „L’heméneutique du témoignage”, im. 43.)

⁵⁷ *Vita*, im. 481-482.

⁵⁸ *Contra Apionem*, I,8,41. im. 11. A *Makkabeusok I. könyve* ugyancsak úgy tudja, hogy Júdás Makkabeus halála után „nagy üldözés folyt Izraelben, amilyen nem volt attól az időtől, hogy az utolsó próféta megjelent körikben.” (*IMakkabeusok* 9,27).

⁵⁹ „Egy égi hang (*bat kól*) így szólt: akad valaki köztetek, aki méltó a szent lélekre (*rúah ha-kódes* – tudniillik a prófétát a szent lélek ihlette), ám egész nemzedéke méltatlan rá. Ekkor mindenki az idősebb Hillélre tekintett.” (*Toszefta Szota* 13,3; *jSzota* 24b; *bSzota* 48b)

másodlagos funkciói”⁶⁰ megmaradtak. A „Szanhedrin férfiai”⁶¹, a *Tenakh*-kommentárokat készítő *Targumok* szerzői éppen úgy, mint a sajátos metaforikus jelentést hordozó „együgyűek és kisdedek”⁶² valamennyien „az utolsó próféták, Haggaj, Zekarja és Maleáki halálát követően, amint a szent szellem (*rúah ha-kódes*) eltávozott Izraelből, az égi hang (*bat kól*) közvetítése által jutottak üzenethez.”⁶³ Nem véletlen Flavius 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.”⁶⁴ De a nyomaték és végső bizonyosság kedvéért szerzőnk előszeretettel hasonlítja magát és küldetését az első hurbán

⁶⁰ Vermes Géza: *A zsidó Jézus*, Osiris Kiadó, Budapest, 1995. 121. Fordította Hajnal Pirocska. Josephus például I. Johannes Hyrkanos főpappal kapcsolatosan hangsúlyozza, hogy „Isten maga szólott hozzá”, s „megkapta a próféta adományát. Tudniillik... előre látta a jövőt és előre hirdette is.” *Antiquitates* 13,10,291; 300. (Josephus Flavius: *A zsidók története*, [A továbbiakban *Antiquitates*], Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1966. 135; 137. Fordította: Dr. Révay József.) Ehhez felhasználtuk az alábbi kétnyelvű (görög-francia és görög-angol) kiadásokat: Flavius Josephus: *Les antiquités juives* (szerk. Etienne Nodet), I-X., Cerf, Paris, 2001-2007; Josephus: *Jewish Antiquities*, I-XX., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1985-1996.

⁶¹ *Misna Pirké Abot* 1,1

⁶² *bBaba Batra* 12a

⁶³ *Toszefta Szota* 13,2

⁶⁴ *Bellum* III,8,351-354; 406-407; 401-402. im. 250-251; 256; 255. Ami a Vespasianus-jóslatot illeti, erről Suetonius (*Vespasianus* 5,6) és Cassius Dio is beszámol (66,1,4). A nevezetes jóslat a Talmudban is olvasható, ám – felettébb különös módon – itt Jokhanan ben Zakkaj nevéhez kötődik (*bGittin* 56b). Jokhanan ben Zakkaj Jesája próféciája nyomán („Libanon egy hatalmas keze által dől majd el” – *Jesája* 10,34) közli Vespasianussal, hogy „ha nem te vagy a király, hát az lesz, hiszen csak egy király keze rombolhatja le a Templomot.”

előestéjén fellépő Jirmejáhuhoz (Jeremiás), s a párhuzamok – akár kettejük szenvedéstörténetére is gondolhatunk, a mindkettőjüket ért számtalan atrocitásra, ahogy a helyzetét megérteni nem akaró környezet viseltetett Jirmejáhu vagy Josephus iránt – szinte kínálják kettejük kísértetiesen hasonló profetikus szerepének összevetését, amelyet aztán előzékenyen elvégez maga Josephus.⁶⁵ Mindenesetre az analógia ugyanabban a „történelmi tényben” válik leginkább nyilvánvalóvá, amelyben egyúttal Isten gondviselői szerepéről is félreérthetetlen képet alkothatunk. Az első hurbán, amelyet Jirmejáhu jövendölt meg, s amelynek lefolyását ő maga meg is örökítette és a második hurbán, amelynek várható bekövetkeztére Josephus figyelmeztetett, s amelynek eseménytörténetét ő rögzítette, hatszáz év eltéréssel ugyan, de egyaránt áb hó 9-én esett meg.⁶⁶

Nem árt hangsúlyozni: szó sincs arról, hogy – legalábbis ebben a vonatkozásban – valamilyen nárcisztikus önimádat kerítette volna hatalmába Flavius Josephust. A történetíró saját munkájának hitelességét annak isteni legitimitásával, önnön profetikus szerepének előtérbe állításával és hangsúlyozásával próbálta elvitathatatlaná tenni. Mint „nagyobb dolgok hírnöke”⁶⁷ a jövőt előre látja, s mint tanú, elküldetett, hogy az események elbeszélésével egyúttal az Izrael múltjából ismert elbeszélő hitvallásnak adjon hangot.⁶⁸ Ugyanis minden történés jelentést hordoz, s ennek értelmezését végzi el a történetíró-proféta: azaz a tanúbizonyosság önmagában érdektelen, ám akkor válik jelentőssé, amikor tárgyként szolgál az értelmezés számára. A történelemben Isten szándéka valósul meg, ennél fogva a történelem profetikus kommentárjai – a hermeneutikai gesztus – a mindenkori isteni beavatkozások formái,

⁶⁵ vö. *Bellum* 5,9,391-392 stb. Szorosan a kérdésről: Willem Van Unnik: *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1978; J. Blenkinsopp: „Prophecy and Priesthood in Josephus”, in: *Journal of Jewish Studies* 25. 2. (1974), 239-262; Shaye J. D. Cohen: „Josephus, Jeremiah and Polybius”, in: *History and Theory* 21. 3. (1982), 368-377.

⁶⁶ *Bellum* 6,4,250; 268. im. 417; 419.

⁶⁷ *Bellum* 3,8,400. im. 255.

⁶⁸ Gerhard von Rad helyesen állapítja meg, hogy az izraeli hitvallásokban a pusztá tények epikus eszközökkel kibővülnek. (Gerhard von Rad: *Az ószövetség teológiája*, I. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 107-108. Fordította Görföl Tibor).

módjai, okai és következményei felé irányulnak.⁶⁹ A „nem tényorientált” bibliai történetírás transzcendens értelmét az események legkorábbi kommentátorai, a próféták próbálták megragadni, és JHWH saját szavának (*memra*) a próféták szájába való helyezésével tette azt megkérdőjelezhetetlenül hitelessé, még akkor is, ha sokan rendre kétségbe vonták a megadott jelentések eredetiségét és isteni jellegét. A történelem leginkább egy etikai vagy exegetikai tanításnak lett a szolgálólánya. A zsidó hagyományban a történetírás mindig is kommentár volt, s ezért felfoghatatlan, amikor Yerushalmi, amúgy kiváló könyvében értetlenségének ad hangot, miszerint „a bibliai kánon lezárulta után a zsidók gyakorlatilag nem művelték többé a történetírást. Flavius Josephus jelzi a fordulópontot.”⁷⁰ A helyzet valójában az, hogy a zsidók „szelektív” történetírása nem a történelem pedáns, leltár-szerű megörökítésének igényéből fakadt – szemben a görög gyakorlattal –, hanem az események számba vétele a történelem menetének egy transzcendens nézőpontból való megfigyelését és Izrael népe részére szükséges „lefordítását” jelentette elsősorban. Amikor Izrael számára megszűnt a „jelen”, amikor Izrael „kiköltözött” a történelmi jelen sodrából – azaz a második hurbánt követően – a „már meglévő” történelem is a folyamatos értelmezés és újraértelmezés tárgyát képezte, éppen úgy, mint az értelmezett és újraértelmezett törvények és előírások teljes rendszere. A megmerevedett és befejezettek tűnő történelem csak egy másik aspektusból, ámde mindenképpen a történelmen kívülről, vagy azon túlról láttathatja önmagát, s a következő „pillanat” (amely „földi években” mérve lehet, hogy csak több ezer esztendő múlva köszönt majd be) már valamennyi nép számára a történelem radikális végét és egy teljesen új időszámítás kezdetét jelenti, ha egyáltalán az idő fogalmának még érdemes bármilyen jelentést is tulajdonítani.

Flavius Josephus tehát eme felsőbb nézőpontból tekintve, továbbá a prófétának (azaz önmagának) tulajdonított közvetítő (és nem újat alkotó) szerepéből adódóan állítja, hogy történelmi munkája támadhatatlan, s az események megjelenítése hiteles. Ennek hangsúlyozására Josephusnak jó oka lehetett, minthogy létezett egy másik – mára elveszett – történelmi munka, amelynek szerzője egy bizonyos tiberiaszi Justus volt.

⁶⁹ Bultmann joggal jegyzi meg, hogy „a zsidó történetírás ezért nem tudomány a görög értelmében”. (Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994. 28. Fordította Bánki Dezső.

⁷⁰ Yosef Hayim Yerushalmi: im. 34.

Josephus *Önéletrajzának* egy helyén a részletekre is ügyelve, kimerítő módon pocskondiázza történetíró társát, nemes egyszerűséggel aljas, hitvány embernek aposztrofálva, továbbá hazudozással vádolva őt, azt állítván, hogy lábbal tapossa az igazságot, majd egy feljelentésnek is beillő kijelentést követően – miszerint Justus Róma ellen uszított – leszögezi, hogy a harcokban nem vett részt, s írását nem igazolta szemtanúkkal.⁷¹ Ám, még ha elfogadjuk Josephus súlyos kritikáját, s feltételezzük, hogy annak kérlelhetetlen hangneme kizárólag a történelmi hűség és objektivitás iránti elkötelezett kiállás folyamánya, nem hunyhatunk szemet a fölött, hogy – ugyanezen a helyen – szerzőnk cseppet sem a gondviselői szándéokra és az isteni tekintélyre hivatkozik, hanem más, nagyon is földi hatalmasságokra utal, mintegy önnön alkotásának hitelességét bizonyítandó. Megtudjuk ugyanis, hogy munkája során követte Vespasianus és Titus följegyzéseit, közli továbbá, hogy „Titus császár azt kívánta, hogy egyes-egyedül ez a művem legyen az ő tetteinek egyetlen hiteles forrása, sőt sajátkezű aláírásával rendelte el művem kiadását”, valamint azzal is eldicsekszik, hogy Agrippa király 62 levélben igazolta írásának hitelességét.⁷²

Lehet, hogy csupán egy morális üzenetet hordozó toposz az, amely – mint egykor a legyőzött, Róma-ellenes Polübioszt Róma csodálójaként és lelkes híveként, valamint Scipió barátjaként mutatta be⁷³ – most Josephust avatja a Flaviusok kegyeltjévé, barátjává és támogatójává. Ámde aligha valószínű, hogy azok a juttatások, amelyekről maga számol be, mint például a római polgárjog elnyerése, az ajándékba kapott földbirtokok, az életjáradék, az örökös védelem az őt hitszegéssel vádoló honfitársaival szemben⁷⁴, minden ideológiai ellenszolgáltatás nélkül, pusztán a történelem elfogulatlan ábrázolása miatt illethették őt a császárok jóvoltából.

A papból és hadvezérből történetíróvá szelídülő és indifferenciálódó, s önmagát profetikus hajlamokkal megáldottnak kikiáltó Josephus önapologetikus csúsztatásának oka sejthető ugyan, de nem árt tudatosítani: a próféta folyamatosan az Istenre szegezi a tekintetét, ám a történetíró – ha sokszor csak egy-egy pillanatra is –, de elfordítja onnan, hogy a földi eseményeket vegye számba és kíséreljen meg rendet teremteni a

⁷¹ *Vita*, im. 524-528.

⁷² *Vita*, im. 524; 527.

⁷³ vö. Polübiosz: *Historiae* 31,23-25. A Josephus és Polübiosz közötti párhuzamokról ld. Pierre Vidal-Naquet: im. 14. és Shaye J. D. Cohen: im. 377-380.

⁷⁴ *Vita*, im. 534-535.

történelem gomolygó kuszaságában. A prófétálás nem emberi hivatás, hanem isteni elhivatottság, s ez olykor a próféta egész személyiségének az isteni akarathoz való alkalmazkodását kell, hogy jelentse: beszéde és tevékenysége ezáltal lesz valóságos imitatio Dei. Az álpróféták ezzel szemben manipulatív szándékoktól vezérelve, avagy egy-egy zsarnok kegyetlen tervének végrehajtóiként a legkülönbözőbb módon próbálják meg az isteni üzenetnek az „érthetőségét” összekuszálni. Maga Josephus is több ízben beszámol álprófétákról – így például arról, aki Jeruzsálem és a templom pusztulásakor hatezer embert vitt a halálba, azt hazudva a népnek, hogy „Isten parancsolja nekik, hogy menjenek fel a templomba, mert ott majd megmutatja a menekülés útját.”⁷⁵ Ezek után csak törhetjük a fejünket, vajon kinek a példája jelenhetett meg Josephus lelki szemei előtt, amikor az álpróféták e korban felettébb gyakorinak mondható jelenségére az alábbi mélyenszántó és minden koron felül álló lélektani magyarázatát nyújtja: „Az embert a balsorsban nagyon könnyű rábeszélni valamire, és ha valami csaló éppen azzal kecsegteti, hogy megszabadul nyomorúságából, egyszerre édes reménykedés váltja fel szenvedéseit.”⁷⁶

Mindenesetre jó okunk van feltételezni, hogy amikor Judás Makkabeus társai a templom megszenteltelt oltárát lerombolták, és köveit egy arra alkalmas helyen gondosan elrejtették, „míg próféta nem támad, aki majd megmondja a teendőket” (*Makkabeusok 1. könyve 4,46*), nos, azok a kövek minden bizonnyal még mindig a rejtkehelyükön nyugszanak.

⁷⁵ *Bellum* VI,5,285. im. 421.

⁷⁶ *Bellum* VI,5,287. im. uo.

IV. A hetvenes háború Tacitus, Flavius Josephus, az apokaliptikus és rabbinikus irodalom, valamint a keresztény visszaemlékezések tükrében

„Annak érdekében, hogy történetiként tűnjön fel, egy eseménynek legalább kétféleképpen kell elbeszélhetőnek lennie. Amennyiben ugyanarról az eseménysorról nem képzelhető el legalább kétféle elbeszélés, a történésznek felesleges autoritásával az igaz történet elbeszélése érdekében megjelennie.”

(Hayden White: A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében)

1..

Közel kétezer év távlatából a történész – legalábbis csendben, inkább csak magában – hálát adhat a sorsnak – jelen körülmények között, s vizsgálódásunk tárgyára való tekintettel sors helyett talán illendőbb és a lényegét pontosabban kifejezőbb a Gondviselőnek a történelemben manifesztálódó kifürkészhetetlen szándékáról beszélni –, 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 és elégedettségre 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 stiláris 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.

Noha Josephus – miként erről maga számol be a *Zsidó háború* legelején – mielőtt görög nyelven is megírta volna „ennek a háborúnak a történetét a római alattvalók számára... már anyanyelvemen (*γλώσση... τη πατριω*) megírtam a barbárok kedvéért.”⁷⁷ Flavius Josephust egészen egyértelmű módon részben azért nem olvasták zsidó honfitársai, mert szemükben a rómaiak ellen vívott háború galileai főparancsnoka mélységesen lenézett és gyűlölt alak volt, közönséges áruló⁷⁸, aki a gonosz ellenséggel lepaktálva el is hagyta hazáját, hogy később Rómában, császári kegydíjából tartsa fenn magát, s viszonzásul megírja a borzalmas háború rómaiak számára tetsző, s Vespasianusra és Titusra nézve felettébb kedvező elbeszélését.

De volt egy másik oka is annak, hogy a josephusi oeuvre gyakorlatilag teljesen ismeretlen maradt nemcsak a történelmi helyzetéből fakadóan érthető módon felettébb érzékeny kortárs zsidóság, hanem az évszázadokkal későbbi zsidó bölcsélet és gondolkodás számára is. A fentiekben láthattuk már, hogy jóllehet Yerushalmi „igen meglepőnek” nevezi azt, miszerint „a bibliai kánon lezárulta után a zsidók gyakorlatilag nem művelték továbbé a történetírást”, hozzátéve, hogy „Josephus Flavius jelzi a fordulópontot”, akinek a „művei a zsidók közt egyáltalán nem hagyományozódtak”, s megállapítva, hogy „úgy tűnik, mintha a történelem feljegyzésére irányuló készletnek hirtelen magva szakadt volna”⁷⁹, valójában a zsidóságot a második Templom, azaz a kultuszcentrum pusztulásától, saját földjének, nyelvének és politikai hatalmának elvesztésétől kezdődően, tehát az önálló nemzeti lét

⁷⁷ Flavius Josephus: *A zsidó háború*, bevezető, I,1. (továbbiakban: *Bellum*), Budapest: 1964. Fordította Révay József. Felhasználtuk még a mű alábbi görög és francia nyelvű kiadását: Flavius Josèphe: *Guerre des Juifs* (ed. et trad. A. Pelletier), I-III. Sociéte d'édition „Les Belles Lettres”, Paris, 1975-1982. Ami az anyanyelvet (*γλώσση... τη πατριω*) illeti, az természetesen nem a bibliai hébert, hanem az arámit jelenti. Lásd ehhez: J. M. Grintz: „Hebrew as the spoken and written language int he last days of the second Temple”, in: *Journal of Biblical Literature* 79 (1960), 32-47. Arra pedig, hogy Josephus kiket ért „barbárokon”, választ ad a bevezető I,6-ban, ahol a parthusokat, a babiloniakat, a „messzi arabokat”, az „Euphratesen túl lakó törzsrakonaink”-at, valamint Adiabéné lakosait említi.

⁷⁸ Josephus az önéletrajzában is megemlíti, hogy Rómában élve, még idős korában is sűrűn zaklatták honfitársai, s Vespasianus, Titus, később Domitianus pártfogására és védelmére volt szüksége ahhoz, hogy megmeneküljön felejteti és megbocsátani nem tudó hitsorsosainak bosszúja elől. Lásd *Josephus Flavius önéletrajza 428-429* (továbbiakban: *Vita*), in: Josephus Flavius: *A zsidó háború*. im. 481-535. Felhasználtuk még a mű görög és német kiadását: *Aus meinem Leben – Vita* (ed. F. Siegert, H. Schreckenber, M. Vogel), Tübingen, 2001.

⁷⁹ Yosef Hayim Yerushalmi: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*, im. 34.

megszűnését követően már nem a nép történelmének alakulása, hanem a történelmi események olvasata és interpretációja, a folyamatok teológiai és morális reflexiója foglalkoztatta. Számára mintha véget ért volna a történelem, s mintha létezése ettől a pillanattól fogva egy időtlenné vált állapotban, az Örökkévaló mellé rendelődve, JHWH közvetlen közelségétől kapna új értelmet és jelentést. A nép fizikai szétszóródásának nyomában a tér és idő hagyományos paraméterei átlényegülnek, elveszítik értelmüket és jelentésüket, s ahogy a helyzet és az éppen adott tartózkodás helye immár a „konkrét” tér megszűntével téren kívülivé, avagy tértől függetlenné teszi Izrael népét, mintegy spirituális köteléket fonva a diaszpóra fizikailag meglehetősen távoli pontjai között, akként időben is a (mindig adott) történelemből kiemelkedve intemporálissá, azaz örökké és örök egyidejűvé teszi a zsidóságot, mintegy örök kortársává avatva az egykor volt világot, a történelmi nézőpontból letűntnek tetsző, de számára valóságosan megőrzött és átélt históriát. A történelem idejéből száműzött zsidóság önmaga életét már nem a Szentföld konkrét helyén és az idő múlásának konkrét pillanataiban éli meg, hanem azokon kívül, egy metalokális és metatemporális dimenzióba költözve. Az idő korántsem az arisztotelészi értelemben definiált, s minden más „történelmet lakó” nép számára ekként megtapasztalt kontinuitásként zajlik a zsidóság tudatában, tehát mint „az egymást követő mozgások folyamatos tényezője”⁸⁰ („az idő, ami megemészti” mindent – *katatékei ho kronosz*), hanem éppen ellenkezőleg: a múlt eseményeit folytonos és folyamatos jelen idejűségükben élik át. Ahogy a kihirdetett törvény Izrael valamennyi nemzedékét, a hajdan voltat és az eljövendőt egyszerre találta meg a Hórebnél („Nem atyáinkkal kötötte az Örökkévaló e szövetséget, hanem mivelünk, akik ma itt vagyunk mindnyájan életben” – *Deuteronomium* 5,3), úgy érzékeli a zsidóság a hetvenes háborút követően minden múltbeli és eljövendő idejét egyetlen egy pillanatban összesűrűsödni: abban a pillanatban, amely az Örökkévalóhoz való odatartozás végső és változatlan stádiumának előképe.

Márpedig a tértől és időtől való függetlenség metafizikai tudata a történelmi események megítélésével kapcsolatosan éppen a hetvenes háborút követően a zsidóság számára csak egyet jelenthetett: azt, hogy mostantól nem a történelmi események kötik le a figyelmét, nem azokat veszi számba, s helyezi el a mindenség, a nép és az egyes

⁸⁰ Arisztotelész: *Phüsziké* IV. 220a, 25. („*ho khronosz arithmosz eszti kinészeóosz kata to proteron kai hüszteron kai szünehész*”)

ember közös találkozásának metszeteiként abban a folyamatban, amely JHWH akarataként az Örökkévaló tettei (*maszáh JHWH*) által megformálva jeleníti meg a szent történet kiteljesedő perspektíváját. Minthogy a történelem a zsidóság számára megszakadt, az eseményeket nem leírni és megőrizni szükséges, hanem azok tanulságait kell megfogalmazni. Nem a történelmet éli a zsidóság, hanem annak bölcséleti és morális tanulságait, s nem a szent történet „gyarapodásának”, kiteljesedésének processzusa a lényeges, hanem az, hogy egy-egy esemény vagy történet milyen jelentést hordoz önmagában. A történetek jelekké változtak át, olyan szignifikáns tényezőkké, amelyeket a zsidóság mostantól fogva már nem egyszerűen megél, hanem értelmez.

A tények elbeszélése, maga a narráció tehát úgyszólván lényegtelenné válik, de ugyanakkor meghatározó lesz az eseményeknek a szent történet felől való olvasata, a megtörténtek morális szándékainak és irányultságainak teológiai értelmezése, azaz – másképp mondva – a történelem az etikai és exegetikai tanítás szolgálólányává minősül. Tévednek tehát mindazok, akik csalódottságuknak adnak hangot amiatt, hogy a rabbinikus iratok nem nyújtanak semmi támaszt a történelmi események rekonstruálására, s legfeljebb néhány „homályos történelmi emlék bír itt-ott földeregeni”⁸¹, amúgy „az *aggadót* leggyakrabban minden részletükben az olvasó épülését és szórakoztatását szolgáló képzeletbeli anekdoták csupán”, s a történelmi múlt építményének rekonstrukciójához nem járulnak hozzá szinte semmivel.⁸² Yerushalmi egyenesen kijózanítóan nevezi azt a tényt, hogy „a roppant talmudi irodalomból semmilyen munkával nem kifejezhető magának a talmudi kornak a története. Döntő történelmi eseményeket vagy fel sem jegyezték, vagy csupán olyan legendaszerűen és töredékesen, hogy abból még az események körvonalai sem ismerhetők meg.”⁸³ Mindezek a megállapítások azért tévesek, mert éppen a lényegről nem vesznek tudomást, nevezetesen arról, hogy a vonatkozó kor zsidó irodalma nem a történelmet, hanem a történelemre való emlékezetet hagyományozta az utókorra, az orális hagyományból megismert történelmi tényekre való emlékezés kollektív tudatát. Márpedig a „volt”-tal azonos, azaz ontikus értelemben nem létező történelem elmúltában csak és kizárólag az emlékezésen át tartható életben, ráadásul az egykor

⁸¹ Joseph Derenbourg: *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*. Paris, 1867. 409.

⁸² Israel Lévi: „Les sources talmudiques de l'histoire juive”, in: *Revue des Études juives* 35 (1895), 213.

⁸³ Yosef Hayim Yerushalmi: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. im. 36.

„volt” teljességéhez képest az emlékezet szelektív, feledékeny és kontaminációkra mindig kész működési mechanizmusának töredékes „végtermékeként”. Jóllehet forrásaink nem az események megtörténtének narratíváját és kronologikus rendjét nyújtják, amint egy novelláskötet vagy egy műszaki leírás sem a történelmet hivatott elbeszélni, mégis a történész jól teszi, ha ezekre odafigyel, ugyanis a történelem nemcsak a megtörténteket jelenti, nemcsak a tettek és cselekedetek egymással lazábban vagy szorosan összefüggő epizódjainak egységessé szövött fonalát adja ki, hanem a történelem inherens része az is, ahogy a „benne lakók” megélik a körülöttük zajló folyamatokat, ahogy az események elmúltával visszaemlékező tudatukban azok helyet kapnak, ahogy ezeket az emlékeket, vagy emlékfoszlányokat az elkövetkező nemzedékek számára továbbörökítik, s ahogy az új generációk örökségüket birtokba veszik. A történelem nem (csak) az egykor volt események változtathatatlan, stabil, szilárd és önnön öröklétébe merevedett eredménye, hanem folyton változó, nemzedékek emlékezetén át alakuló-formálódó, hol így, hol meg amúgy, „konvex” vagy „konkáv” módon torzító, kinagyító, avagy lekicsinyítő dinamikus tükörképe is egyben.

2.

A zsidóság számára a hetvenes háborút követően egyenesen árulásnak és hitehagyásnak, az Örökkévaló által kijelölt útról való letérésnek, az isteni szándékok és közlendők iránti teljes közönynek és érdektelenségnek minősülhetett az, ha valaki az események szikár megjelenítését tekintette egyedüli céljának, mintha az „objektíven” bemutatott „valóságos” történések mélyén nem lett volna egy mélyebb, egy *egészen valóságos* (a legvalóságosabb) jelentés és értelem: az isteni szándék maga. Ennek belátása, csakúgy, mint Róma és Jeruzsálem rettenetes következményekhez vezető konfliktusa, illetve Róma történeti szerepének megértése egy tisztán teológiai perspektívát igényelt, miközben minden más szemlélet óhatatlanul leragadt az önmagukban értelmezhetetlen, vagy félreérthető jelenségeknél, elterelve a figyelmet az *egészen valóságos*ról, s megakadályozva vagy ellehetetlenítve ezzel az egész nép további sorsát illetően meghatározó transzcendens szándék és üzenet mindenki számára megkerülhetetlen megértését és a vele való kötelező számvetést. Márpedig a zsidóság számára önmagában sem Róma, sem Vespasianus, sem Titus, sem a tragikus

háború egyes epizódjai nem lehettek érdekesek, hanem csak és kizárólag az isteni akarat és közlemény volt a fontos, amelyet JHWH mint minden más alkalommal, most is a történelmen keresztül, a történelmet egyfajta médiumként felhasználva juttatott el a népehez, s amelynek felfejtése, dekódolása a nép eredendő érdeke, s további sorsának, elkövetkezendő döntéseinek és választásainak fundamentuma. A profán, tényekre és történésekre orientált történetírást egy szakrálisan meghatározott történetelemző, a történelmet kommentárokban és a teológiai szempontokat szem előtt tartó értelmezésekben megragadó szemlélet váltja fel, amelyben más népek és hatalmak szerepe és ténykedése pusztán eszközként szolgál az Örökkévaló kezében arra, hogy Izraelt figyelmeztetéseivel és büntetéseivel folyamatosan emlékeztesse a vele való szövetségekötésre, a szövetségekötéskor átadott törvényekre és a törvények által kijelölt útra. Azaz az Izraelre támadó ellenséges nép, akinek „kezébe adod a várost”⁸⁴, transzcendens eredetű küldetéssel bízott meg, mert „gonoszt hozok a városra és lakóira. És egy időre kiteszítom jelenléteimből. És a nemzetek közé szórom szét ezt a népet.”⁸⁵

Mindebből következően aligha lehet nem észrevenni a gondviselői szándék és akarat jelenlétét – egyebek között – abban az első pillantásra csodásnak tűnő és megdöbbentő, de valójában magasabb jelentést hordozó, s ezáltal rendkívül fontos és elmélyült értelmezést kívánó jelenségben, hogy tudniillik az első és a második Templom lerombolásának időszaka – közel hatszáz év különbséggel ugyan –, de hónapra és napra pontosan megegyezett, hiszen míg az első időszámításunk előtt 586. áb hó 9-én romboltatta le Nebúkadneccár, addig a második Szentély időszámításunk szerint 70. áb hó 9-én vált Titus seregeinek csapásaitól sújtva a földdel egyenlővé. A két Templom elpusztításának meglepő egyidejűsége egy jól kiolvasható isteni szándékról árulkodik, amint azt még maga Josephus is – a farizeusi hagyománynak megfelelően – fontosnak tartotta kiemelni: „...hatalmas vigasztalást találhatunk abban, hogy a végzetet sem élőlény, sem hely, sem emberi alkotás nem kerülheti el. Csodálatos, mily hajszálnyi pontossággal következett be: tudniillik a végzet a templom pusztulását... arra a hónapra és napra jövendölte, amelyen valamikor a babiloniak

⁸⁴ *IV Ezra 3:27*

⁸⁵ *2Báruch 1:4*

felégették.”⁸⁶ Jóllehet a római közönségnek író Flavius Josephus – minden félreértést elkerülendő, s olvasóközönségét maximálisan kiszolgálva – *végzetet* (*heimarmené*) emleget, valójában az Örökkévaló szándékairól és tetteiről van szó, amely benne rejlik minden eseményben, a legcsekélyebb és legjelentéktelenebb efemer jelenségben is, s amelyet az írástudónak ki kell fejtenie, ki kell tudnia olvasni, éppen úgy, ahogy ezt a rabbinikus hagyomány teszi JHWH örök szavának, a világot fenntartó kinyilatkoztatásnak az interpretálásával.

Ami a hetvenes háború pogány megítélését illeti, Tacitus a más népekkel szembeni hagyományosnak mondható római előítéletesség⁸⁷ 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”⁸⁸ – szögezi le, mintegy megerősítve az elkülönülés (amixia) hagyományos vádját, amely a zsidók – törvényeikből és szokásaikból fakadó –

⁸⁶ *Bellum VI.4.* Ugyanez a hagyomány tükröződik vissza – egyebek mellett – az első század végén keletkezett *Báruch apokalipszisében*, amely a két eseményt azonosítja, s amelyből világosan kiolvasható, hogy Nebúkadneccár gögje valójában a szentségtörő Titus mérhetetlen arroganciájával azonos, aki még az Örökkévalóval is képes volt szembeszállni.

⁸⁷ Ehhez lásd elsősorban Peter Schäfer: *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, 1997., továbbá: Jean Juster : *Les juifs dans l'empire romain, leur condition juridique, économique et sociale* I-II, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1914; Johannes Leipoldt: *Antisemitismus in der alten Welt*, Von Dorssling und Grante, Leipzig, 1933; Shaye J. D. Cohen: „Anti-Semitism in Antiquity: the Problem of Definition”, in: *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism* (ed. David Berger), Jewish Publications Society, Philadelphia, 1986. 43-47; Jan Nicolaas Sevenster: *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, E.J. Brill, Leiden, 1975. Tacitushoz: Bernhard Blumenkranz: „Tacite antisémite ou xénophobe? (À propos de deux livres recents)”, in: *Revue des études juives* III, 1951-1952. 187-191, Louis H. Feldman: „Pro-Jewish Intimations in Tacitus' Account of Jewish Origins”, in: *Revue des Études Juives* 150 (1991), 331-360; David Rokéah: „Tacitus and Ancient Antisemitism”, in: *Revue des Études Juives* 154 (1995), 281-294; Hubert Cancik: „Classical Anti-Semitism: the Excursus on the Jews in Tacitus and Its Ancient and Modern Reception”, in: *Antisemitismus, Paganismus, völkische Religion / Anti-Semitism, Paganism, Voelkish Religion* (Hrsg. Hubert Cancik – Uwe Puschner), K.G. Saur, München, 2004. 15-25.

⁸⁸ Tacitus: „Korunk története” (továbbiakban *Historiae*) V,4., in: *Tacitus összes művei*, I. Magyar Helikon, Budapest, 1970. 350. Fordította Borzsák István.

összetartozását leginkább a más népekkel szembeni embergyűlöletében⁸⁹ vélte manifesztálódni, minthogy „ egymáshoz megátalkodottan hűségesek és készségesen könyörületesek, viszont mindenki mást ellenségesen gyűlölnék” (misericordia in promptu, sed adversus omnis alios hostile odium).⁹⁰

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)⁹¹, s jöllehet beszámol a zsidók közötti belső ellentétekről – „egyre „hevesebbé váltak a pártvillongások”, „belharcok dúltak, álnokoskodtak, gyújtogattak, és rengeteg gabona elégett... így két pártra szakadt a város”⁹² –, 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 szolgálélekhöz méltóan gyakorolta a királyi jogkört”⁹³ – a rómaiak fellépésének és tüzzel-vassal pusztító seregeik őrzöngö dühének⁹⁴ jogosságát egy pillanatra sem kérdőjelezte meg.

Tacitus, aki nem volt hajlandó a judaizmust vallásnak (religio) tekinteni, csupán ártalmas és vésszesen terjedő babonáságnak (superstitio), „a babonáságnak hódoló, a

⁸⁹ Lásd ehhez Katell Berthelot: *Philantrópia judaica. Le débat autour de la „misanthropie” des lois juives dans l’Antiquité*, E.J. Brill, Leiden, 2003.

⁹⁰ *Historiae* V,5. Tacitus leltárt készít a zsidók „rút intézményeiről”, s a felsoroltakat erős ellenszenvtől átítatva, lényegében a korabeli judeofób ráfogásokkal együtt említi: a sertéstől való tartózkodást a bélpoklosság hagyományos vádjával magyarázza, a szombati pihenőnapot a lustálkodásukra való hajlamukkal indokolja, az étkezéseknél való különválásukat pedig azzal, hogy „egymáshoz megátalkodottan hűségesek és készségesen könyörületesek, viszont mindenki mást ellenségesen gyűlölnék.” „Kéjelgésre igencsak hajlandó nemzet”-nek nevezi a zsidókat, akik „az idegen nőkkel való érintkezéstől” távol tartják magukat, ám „egymás közt semmi sem tilalmas” (inter se nihil inlicitum). „Nemi szervük körülmetélését azért vezették be, hogy a különbözőségről felismerhetők legyenek.” stb. (*Historiae* V,4-5)

⁹¹ *Historiae* V,5

⁹² *Historiae* V,12

⁹³ *Historiae* V,9

⁹⁴ Jeruzsálem pusztulásának mértékéről még Josephus is azt írja, hogy „a jövevény alig hitte volna, hogy itt valaha emberek laktak.” Igaz, hogy még véletlenül se érhesse római részről vád Josephust túlzó sajnálkozása miatt, azonnal siet hozzátenni: „Ilyen szomorú véget ért a fényes, világszerte híres Jeruzsálem városa a lázadók őrzöngése miatt.” (*Bellum* VII,1).

vallással szembeszegülő nép”-et (*gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa*)⁹⁵ azzal vádolta, miszerint ősi papi írásaik jövendölése nyomán abban bíztak, hogy „épp ebben az időben fog erőre kapni a Kelet, s Iudaeából kiindulók szerzik meg a világalommat” (*eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique Iudaea rerum potirentur*)⁹⁶ Mindenesetre a világalom elnyerésére törekvő akaratról Flavius Josephus is beszámol, megerősítvén azt, hogy a zsidók körében ez idő tájt léteztek efféle gondolatok és remények: „De leginkább behajszolta őket a háborúba egy kétértelmű jövendölés, amelyet ugyancsak a szent iratokban találtak, tudniillik, hogy ebben az időben valaki az ő országukból elnyeri a világalommat” (*arxei tész oikumenész*).⁹⁷ 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”⁹⁸ alattvalóit győzte le, azon népet, amely sem a római politikai hatalmat, sem a legkülönbélebb elvárásokat (vallási, pénzügyi, katonai stb.) nem akceptálta, sőt eközben a megszállt országban egyre inkább elszaporodtak a különböző ellenálló csoportok, a forradalmi tanokat hirdetőktől (zelóták) a messiási reményeiknek fegyvereikkel nyomatékos adó körökön át az egyszerű terroristákig („sicarii”-k, késesek). A zsidóságot ért legkülönbélebb, főként a tudatlanságból eredő ráfogások, alpari hazugságok és a római kultúrfölényből táplálkozó becsmérések 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

⁹⁵ *Historiae* V,13

⁹⁶ *Historiae* V,13

⁹⁷ *Bellum* V,5. Ez a prófécia – miként azt Hahn István kifejtette – vonatkozhatott Jesája könyvére is (És ered majd vesszőszál Isáj törzséből, s ág hajt ki gyökereiből... – *Jesája* 11,1), de vonatkozhatott akár Dániel könyvének négy birodalmáról szóló jövendölésére is. Lásd ehhez Hahn István: „Josephus és a *Bellum Judaicum* eschatológiai háttere”, in: *Antik Tanulmányok* 8 (1961), 199-220; Grüll Tibor: „Az első zsidó háború kitörésének okai Flavius Josephusnál”, in: *A zsidóság és Európa. Új fejezetek az antiszemitizmus történeti-társadalmi gyökereiről* (szerk. Grüll Tibor – Répás László), József Műhely Kiadó, Budapest, 2006. 55-57.

⁹⁸ *Makkabeusok* 2. könyve 14,6; *Contra Apionem* II,5; Órigenész: *Contra Celsum* III,5.

makacs, konok nép⁹⁹, akikre a mindenkori hatalommal (jelenleg történetesen a császársággal) szembeni tiszteletlenség és illojalitás a jellemző¹⁰⁰, s akik vakmerőek¹⁰¹, veszedelmesek¹⁰², kegyetlenek és gyűlölködők.¹⁰³ A győzelem emlékére vert éremsorozatok, a római hősiességet megjelenítő diadalívek, 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.

Eközben Flavius 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)történelmi irányultság félreérthetetlen jeleiként értelmezendők.

„A rómaiak elleni háború alapjában véve nem a zsidók akaratától függött, hanem a sors kényszerítette rájuk”¹⁰⁴ – írja Josephus, s ebből következően épp azt tekinti a legtragikusabbnak, hogy az Istentől kimért és ránk szabott sorsot (ananké) a

⁹⁹ *Historiae* 2,4.

¹⁰⁰ *Historiae* V,5. *Contra Apionem* II,6.

¹⁰¹ *Contra Apionem* II,14. 70.

¹⁰² Quintilianus: *De institutione oratoria* 3,7,11.

¹⁰³ *Contra Apionem* I,28; II,14; Dio Cassius: *Rómaiké historia* 49,22,4.

¹⁰⁴ Vita VI („u proaireszisz egéneto tu polému prosz Rómaiusz Iudaióisiz, alla to pléon ananké – a fenti szöveg magyar fordításától eltér a megadott fordításom.)

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).¹⁰⁵

Csakhogya ez az, amit a nép nem, csupán az utolsónak állva maradt erődítmény még életben lévő védőinek parancsnoka ismert fel egyedül, pillanatokkal a végső katasztrófa előtt.

3.

„Bal felől egy pogány nép bukkan fel, és ráveti magát a jobb felől lévőkre: férfiakra, nőkre, gyermekekre. Egyeseket megölnek, másokat magukkal ragadnak. És látom őket, amint négy bejáraton át futnak feljűk, és felgyűjtják a Templomot, és elrabolják az ott lévő szent tárgyakat. És ekkor ezt mondtam: »Óh, Örökkévaló, íme a nép, amely tőlem származik, és amely a te védelmed alatt állt, most pogány csőcselék fosztja ki, egyeseket közülük megölnek, másokat elfognak, mintha csak idegenek volnának. Óh, Mindenható, miért szaggatod a szívemet? Miért kell így életben maradni, ha ez megtörténhetett? «¹⁰⁶ A zaklatott kérdésekkel záródó drámai sorok az *Ábrahám apokalipszisében* olvashatók, amely valamikor az első század végén, a második század első felében keletkezett, s amely félreérthetetlenül a zsidó népet ért katasztrófát jeleníti meg. De ugyanerről az eseményről számol be az ugyancsak ebben az időben íródott szír nyelvű *Báruch apokalipszise* is: „Amikor az ellenség bekerítette a várost, a Magasságos elkűldte az angyalait, hogy ledöntsék a falakat, és lerombolják a vasból készűlt erősítéseket, amelyeket nem tudtak kiszakítani a helyűkből. Ezalatt elrejtették a szent edényeket, megvédendű valamennyit attól, hogy az ellenség beszennyezze azokat. Az ellenség csak ezután kaparinthatta meg a lerombolt falakat, a kifosztott szent lakhelyet, a felgyűjtott Templomot és a legyűzött és kiszolgáltatott népet. Így hát nem mondhatták fennhéjázva: »oly hatalmasak vagyunk, hogy a háborűban leromboltuk a Magasságos lakhelyét.« Testvéreiteket láncra verték, és Babilonba hurcolták őket. Csak nagyon kevesen maradtunk itt.”¹⁰⁷

¹⁰⁵ *Bellum VII,8*

¹⁰⁶ *Ábrahám apokalipszise, 27*

¹⁰⁷ *2Báruch 80:1-5*

Jóllehet ez utóbbi szöveg látszólag az első hurbán időszakáról számol be, mintha legalábbis az első Templom lerombolásáról és az azt követő eseményekről lenne szó, ám valójában az i.sz. 100 körül keletkezett irat¹⁰⁸ anakronizmusa – több más, ebben az időszakban keletkezett apokaliptikus szöveghez hasonlóan – nem más, mint szándékos történelmi „csúsztatás”, amelynek éppen az a célja, hogy a zsidóság számára világossá és megkérdőjelezhetetlenné tegye az időben távoli eseménynek és a közelmúlt tragikus fejleményeinek a hasonlóságát és a hasonlóság mögött felsejlő gondviselői szándékot. Ugyanakkor a 70-es események megítélését és értelmezését illetően az imént idézett két apokalipszis szövege egy rendkívül lényeges és felettebb sokatmondó ellentétet fejez ki.

Az *Ábrahám apokalipszisének* rövid összefoglalója 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 könyve¹⁰⁹, 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.”¹¹⁰

Az *Oracula Sibyllina* említett könyvei egyfelől a zsidóság dicséretétől hangosak¹¹¹, másfelől súlyos szitkokkal illetik Rómát, azt a birodalmat, amely oktalanul és méltatlanul sújtotta a szent népet. A korabeli érvekkel ellentétben itt föl

¹⁰⁸ vö. Pierre Bogaert: *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, I. Éditions du Cerf, Paris, 1969. 270-271. ehhez lásd még Robert Kirschner: „Apocalyptic and Rabbinic Responses to the Destruction of 70”, in: *Harvard Theological Review* 78 (1985), 27-46.

¹⁰⁹ A datációval kapcsolatosan lásd Valentin Nikiprowetzky: „Réflexions sur quelques problèmes du I^{ve} et du Ve livre des *Oracles sibyllins*”, in: *Hebrew Union College Annual* 43 (1972), 29-76. A negyedik könyv egyébként tud a Vezúv 79-es kitöréséről (130-137), és meghirdeti Nérónak a pártusok földjéről való (remélt) visszatérését. Az ötödik könyv egy helye (46-50) Hadrianus dicséretét zengi, egészen biztosan még a Bar Kochba-féle lázadást megelőző időkből.

¹¹⁰ *Oracula Sibyllina* 4, 136; 5, 153-154; 5, 160-161.

¹¹¹ uo. 5, 238-285.

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. Tehát valójában a „jámbor és ártatlan nemzedékek” elpusztítótól¹¹² fordult el az Örökkévaló, s a „mennyei Isten” transzcendens haragjának és bosszújának egyik rettenetes manifesztációját kell látni a Vezúv pusztító kitörésében.¹¹³ De ugyancsak az isteni büntetés része lesz az, amikor Néro, aki valójában nem lett öngyilkos, hanem a parthusoknál rejtőzködik, egy napon Kelet felől nagy sereggel visszatér, és kíméletlen bosszút áll.¹¹⁴ A kegyetlen Néro lesz az, aki elégtételt vesz a bűnös nemzeteken, s a rómaiak a többi cinkos néphez hasonlóan saját városaikban fognak bűnhődni a gaztetteik miatt.

Néro személyisége – akinek az alakja a Templomot elpusztító Tituséval mosódik egybe (abban az értelemben kétségtelenül jogosan, hogy Néro idejében kezdődött el a végzetes háború), s aki istenségre vágyódik¹¹⁵, vétkes minden bűnben¹¹⁶,

¹¹² uo. 4, 135-136.

¹¹³ uo. 4, 130-134.

¹¹⁴ uo. 4, 119-125. Néro visszatérésének hagyománya (*Nero redivivus*) rendkívül elterjedt volt a római birodalmon belül, ugyanis a nép körében jó császár hírében állt. Sokan remélték és várták, hogy „a bőszen anyagyilkos eljön a föld pereméről” (*Oracula Sibyllina* 5, 363; 8, 70-71), s parthus seregek élén visszatérve felkelést vezet majd Róma ellen. Tacitus (*Historiae* I,2; II,8) és Suetonius (*Nero* 57) egyformán megemlékeznek az ilyen elképzelésekről, továbbá beszámolnak ál-Nérók felbukkanásáról is. A keresztény szerzők Néro újbóli felbukkanását azonosítják az Antikrisztus eljövételével: „... midőn majd Krisztus szent és örökké tartó uralma előtt leszáll a földre, ugyanígy képzelik ők Néro eljövételét, aki az ördög előfutára és útkészítője lesz, amikor az eljön a földkerekség felforgatására és az emberi nem elpusztítására” (Lactantius: *De mortibus persecutorum*, 2). Ezekben az apokaliptikus látomásokban minden kétséget kizáróan ott tükröződik a *Jelenések könyvének* „földből kiemelkedő vadállata”, akinek száma „hatszázhatvanhat” (13,11-18). Aligha véletlen, hogy a zsidó gematria szerint a Νερον καισαρ (Nero császár) számértéke 666. Ugyanakkor nem véletlen, hogy a széles körben elterjedt elképzelések szerint Nero a parthusok élén tér vissza, ugyanis éppen a parthusokat tartották ebben a korban Róma egyetlen veszélyes kihívójának és méltó ellenfelének, amint ezt már Traianus kezdeti sikereit követő, ám kudarccal beveződő parthus hadjárata is igazolta. A parthus veszélyre utal az *Oracula Sibyllina* 5, 92-105, de az erre való hivatkozás II-III. századi rabbinikus szövegekben is megtalálható.

¹¹⁵ *Oracula Sibyllina* 5, 34; 5, 138; 5, 140)

¹¹⁶ uo. 5, 145-151

és méltó a megvetésre¹¹⁷ – eszkatológiai jelenséggé transzponálódott, világot elpusztítani vágyó szörnyeteggé, aki az egyetemes béke megvalósulása előtt, „az idők végezetén, amikor a hold utoljára fog felragyogni” egy alattomos háborúba fogja taszítani a világot. „A föld határáról érkezik az, aki megölte az anyját, s most elpusztít minden országot és uralkodik fölöttük.”¹¹⁸ Rómát az idők végezetének csapásai elsöprik majd, hiszen ez a romlott és erkölcstelen város az, amelyben a szüzek nem őrzik többé az isteni tüzet, s amely lerombolta egykor a Templomot.¹¹⁹

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 hűséges és nagyszerű népe odaveszett.”¹²⁰ 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.¹²¹ Az *Oracula Sibyllina* tehát nem tekinti bűnösnek Izrael népét, épp ellenkezőleg: szent nép az, amelyet Róma méltatlanul sújtott, s amiért Rómának majdan felelnie kell. Mint láthattuk, Néro, a rómaiak közül a legnagyobb bűnös lesz az, aki a birodalom elleni ítéletet végrehajtja majd. Róma győzelme tehát semmi más, mint pillanatnyi illúzió, merő látszat, hiszen a rossz és jó küzdelme nem eredményezhet mást, csak az utóbbinak az előbbi feletti végső diadalát. Mindenesetre felettébb árulkodó, hogy az *Oracula Sibyllina* minden valóságos történelmi és politikai érdeklődést mellőzve – természetéből, sajátos „műfajából” fakadó érzékenység híján – mindössze egy eszkatológiai összecsapás állomásának tekintette a zsidóság küzdelmét Róma ellenében.

Ám mindezen elképzelésekkel szemben létezett a korabeli irodalmi hagyománynak egy másik vonulata is, amely – mint a fentiekben már *Báruch apokalipszisének* idézésekor láthattuk – nem a bűnös, ámde győztes Róma-képből indult ki, csakhogy az egész háború menetét és végkifejletét metafizikai síkra helyezve

¹¹⁷ uo. 5, 143-144

¹¹⁸ uo. 5, 361-365

¹¹⁹ uo. 5, 394-397

¹²⁰ uo. 5, 159-161

¹²¹ uo. 5, 202; 5, 384-385

leértékelt, devalvált a győzteseket, s a háború kimenetelét cseppet sem a rómaiak, hanem kizárólag transzcendens erők fellépéséből vezette le. Láthattuk, hogy 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. Báruch szemtanúként számol be a végkifejletet előre jelző baljós eseményről: „A város négy sarkát négy angyal foglalta el, kezükben égő fáklyákkal.”¹²² A szöveg a *137-es zsoltárban* emlegetett „Edom fiait” (azaz a későbbi szóhasználatban a rómaiakat)¹²³ cseréli föl az angyalokra, mint akik képesek voltak végrehajtani és bevégezni a rombolás és pusztítás feladatát. „Hallottam, amint az angyal a fáklyákat tartóknak mondta: »Dúljátok fel és romboljátok le a földsáncot!« Így aztán az ellenség nem kérkedhetett azzal, hogy »mi romboltuk le Sion sáncait, mi gyújtottuk fel a Mindenható lakhelyét«”¹²⁴

Mindenekelőtt fontos tudatosítani, hogy Jeremiás bizalmasának és írnokának, Báruchnak a személye mögé rejtőzve az apokalipszis pseudonim 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.¹²⁵ 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”

¹²² *2Báruch 6:4*

¹²³ „Emlékezzél meg, Örökkévaló, Jeruzsálem napjáról, Edóm fiairól, akik azt mondták: dúljátok, dúljátok föl, egészen az alapokig!” (*Zsoltár 137,7*).

¹²⁴ *2Báruch 7:1*

¹²⁵ vö. Pierre Bogaert: *L'Apocalypse syriaque de Baruch*. I., im. 241.

nem a letűnt múlt része, hanem jelenének és bizonyos értelemben a jövőjének is konstitutív tényezője.

Ha Róma a büntetés isteni eszközeként lép fel, azaz szerepe a Szentföld ellen indított háborújában a büntetés és a bűnhődés végrehajtójaként legitimálódik, akkor magától értetődő módon ezt megelőzően kellett lennie bűnnek, elkövetett vétségnek, amely végső soron elindította a biblikus hagyományból jól ismert folyamatot. Már Flavius Josephus is a bűnök egész soráról készített gondos regisztert, egyebek közt beszámolva megannyi „vakmerő lázadás”-ról, továbbá arról, hogy „a lakosok... egymást gyilkolták”, „az ősi intézmények megrendültek”, s beszámolója nyomán képet kaphatunk Judás és Szádok úgynevezett „negyedik filozófiai irányzat”-áról, a szikáriusokról, akik tanaikkal a „későbbi szerencsétlenségek magvait hintették el”, s „a legszörnyűbb zűrzavarba döntötték az államot”¹²⁶, valamint a rablókról (*lésztész*), csalókról (*apateónész*) és szemfényvesztőkről, a tömegeket megtévesztőkről (*anthrópoi tón okhlón*), akik a népet az igaz útról eltérítették, s romlást hoztak az országra.¹²⁷ Nem véletlen, hogy Josephus önmagát és hitsorsosainak vele szemben táplált ellenséges érzületét saját bibliai előképével, Jeremiással és a próféta szenvedéseivel és megpróbáltatásaival identifikálva, mint Jeremiás egykoron, hozza a zsidók tudtára azt, hogy az örökkévaló bűneik miatt fordult el tőlük: „Mert sem király, sem a nép nem fenekedett Jeremiás próféta életére, mikor ez hangos szóval hirdette, hogy bűneik miatt elvesztették Isten kegyelmét, és ha nem adják át a várost, valamennyiüket fogságba hurcolják. Ti ellenben – mert nem találtok szavakat a városban elkövetett gyalázatosságaitok méltó jellemzésére –, ti szidalmaztok engem, mikor hasznos tanácsot akarok nektek adni, és... haragusztok, hogy bűneitekre emlékeztetlek, és irtóztok hallani is mindarról, amit éjjel-nappal elkövettek.”¹²⁸

Báruchnak egyenesen az Örökkévaló teszi félreérthetetlenné, hogy „nem fogja megkímélni fiait, s legelébb nekik fog szenvedést okozni, minthogy vétkeztek.”¹²⁹ Báruch pedig a néphez fordulva ezt mondja: „Hát nem láttátok, hogy ki jött el Sionba?

¹²⁶ *Antiquitates* XVIII,1,1

¹²⁷ *Antiquitates* XX,8,6

¹²⁸ *Bellum* V,9. A Josephus mint új Jeremiás témakörhöz lásd Joseph Blenkinsopp: „Prophecy and Priesthood in Josephus”, in: *Journal of Jewish Studies* 25,2 (1974), 239-262; Shaye J. D. Cohen: „Josephus, Jeremiah and Polybius”, in: *History and Theory*, 21,3 (1982), 368-377.

¹²⁹ 2Báruch 13:9

Azt képzelitek, hogy egy hely képes elpusztulni, mert vétkezett volna, és a föld az ellenségnek lett kiszolgáltatva, mert bűnbe esett netán? Tudjátok meg végre, hogy mindez miattatok következett be, a bűneitek miatt: a földet, amely sohasem vétkezett, s amely most az ellenség kezére jutott, a ti istentelenségtek miatt dúlták fel.”¹³⁰ De a Jeremiás apokrifon, a *Paraleipomena Ieremiu* is arra a kérdésre válaszolva, hogy „miért épp Jeruzsálemet rombolták le?”, az alábbi választ adja: „A nép az emberek bűnei miatt vált kiszolgáltatottjává az ellenségnek.”¹³¹

A bűnökre adott válasz teológiai elmélete a teodícea kérdéskörét érint, mégpedig azt, hogy a világban jelen lévő rossz és annak minden megnyilvánulása (a fájdalom, a szerencsétlenség, a kín vagy éppen a halál) nem zárja ki Isten létezését, sőt, annak éppen gondviselői szerepének legfőbb bizonyítékát szolgáltatja. Mindez Izrael vonatkozásában annyit jelent, hogy az Örökkévaló nem hagyta el népét, nem hagyta magára, és nem vetette el magától, de még csak meg sem bánta Izrael kiválasztását. Ellenkezőleg, a népnek azt kell tudatosítania, hogy egykor kapott szerepét nem vetheti el magától, ámde folyamatosan számítania kell arra, hogy történelmi cselekedeteire JHWH történelmi tetteiben fog választ adni: ha kell, óvó és féltő jutalmazással, de ha kell, kemény és szigorú büntetéssel. A történelem tehát afféle pozitív vagy negatív teofánia, amelynek során a legrejtettebb összefüggések is láthatóvá és érzékelhetővé válnak. A történelem értelmét éppen ez a transzcendens kötöttsége és „elkötelezettsége” adja meg, egyúttal világossá teszi Izrael népe számára, hogy a történelem értelméből és irányultságából fakadóan nincs és nem is lehet hiábavaló szenvedés, s a történelem nem az ok- és érdek nélküli cselekedetek folyamata.

A történelemben, azaz az isteni igazságszolgáltatásban vetett remény kizárja azt, hogy a nép az ítélet ellen, s ebből fakadóan az Örökkévalóval szemben föllázadjon, vagy akár csak hangot adjon nemtetszésének. Már a biblikus időkben is megesezt, hogy bizonyos helyzetekben és alkalmakkor akadtak olyanok, akik nem ismerték fel az isteni szándékot, s bizonyos történelmi szituációkból nem hallották ki az isteni üzenetet. A próféták voltak azok, akik ilyen pillanatokban az Örökkévalótól kapott megbízatásuk révén, „szájukban JHWH üzenetével” az aktuális történelem centrumából széttekintve, s mintegy a történelmi perspektívát fürkészve megpróbálták

¹³⁰ uo. 77:8-10

¹³¹ *Paraleipomena Ieremiu* 4:6. A mű datációjának kérdéséhez lásd Jean Riaud: „Les paraleipomena Jeremiae dépendent-ils de II Baruch?”, in: *Sileno* IX, 1-4 (1983), 105-128.

eligazítani, tisztán látóvá tenni a népet. Sokat elárul az a tény, hogy a Jeremiásnak tulajdonított munkában a próféta, mintegy elfogadva és tudomásul véve azt, hogy az Örökkévaló bűnösnek találta a népet, s ítélkezett fölötte, maga cselekedte meg azt a szimbolikus tettet, amelynek jelentős hagyománya volt a korabeli zsidó irodalomban. Jeruzsálemből eltávozva Jeremiás az ég felé hajította a Templom kulcsait, s ezt kiáltotta: „Nap, szólok hozzád! Fogd a Templom kulcsait, és őrizd addig, amikor az Örökkévaló majd visszakeri azokat. Mi nem bizonyultunk méltóknak a kulcsok őrzésére, s hűtlen őrizők lettünk”¹³² S az isteni akaratnak való hasonló behódolás köszön vissza Báruch szavaiban, aki a papoknak utasításba adja, hogy „fogjátok a Szentély kulcsait, hajítsátok azokat égi magasságba, adjátok vissza az Örökkévalónak, és mondjátok: »Oltalmazd te magad a hajlékodat, mivel mi, lám, hűtlen felügyelők lettünk!«”¹³³

Aligha véletlen, hogy a tannaitikus hagyomány egy része a fenti jelenetet kifejezetten a második Templommal kapcsolatosan idézi, ám egy ezzel párhuzamos másik tradíció mindezt az első Templommal összefüggésben említi meg.¹³⁴ A „kettős hagyományozás” ismételten a már említett történelmi előkép problémáját veti fel: azt, hogy a történelmi „repetíció” korántsem véletlen és esetleges egybeesés csupán, hanem az élő múlt jelenig tartó, s a jelen számára is egyértelmű paradigmaként szolgáló tudatos, a gondviselői szándékból eredő transzcendens figyelmeztetése épp annak a népnek, amely a legelső pillanataitól súlyos isteni parancsolatban hordozza magával az emlékezés kötelességét, s a történelmi amnézia legkisebb jelének bűnként való tételezését.

¹³² *Paraleipomena Ieremiu 4:3-4*

¹³³ *2Báruch 10:18*

¹³⁴ *Taanit 29a; Leviticus Rabba 19,6; Peszikta Rabbati 26*. Ugyanakkor a Zakariás 11:1 allegorikus értelmezése szerint („Tárd ki kapuidat, Libanon, cédrusaidat hadd eméssze meg a tűz”), a „cédrusaid” a „papjaid” jelentésben értendők, s az *Abot de Rabbi Nátán* „b” verziója szerint (továbbiakban *ARNb*) mindez azokra a fiatal papokra vonatkozik, akik tűzbe vetették magukat (*ARNb 7*). A papok haláláról egyébként Josephus is beszámol: lásd *Bellum VI,6*. A második Templom összefüggésében szól az eseményről az *Abot de Rabbi Nátán* „a” verziója (továbbiakban *ARNa*) 4: A főpapok a Templomban voltak, kezükben tartották a kulcsokat, majd a magasba hajították azokat, s mondták a Szentnek - áldassék!: »Világ Ura, íme a kulcsok, melyeket ránk bízál, de mi nem bizonyultunk eléggé becsületes felügyelőknek, hogy bevégezzük a király művét, és együnk az asztaláról. «”

Az isteni igazságszolgáltatás realizálódásához, tehát ahhoz, hogy a római seregek bevégezhesék küldetésüket mindenestre szükség volt arra, hogy az Örökkévaló saját fennhatóságát átengedje a büntetése eszközeiként felhasznált pogány légióknak. JHWH jelenléte nem tette volna lehetővé azt, hogy földi halandó kárt tegyen hajlékában, elpusztítsa a Templomot, és csapást mérjen népének fővárosára, Jeruzsálemre. Aligha meglepő, hogy több rabbinikus forrás is azt hangsúlyozta, hogy JHWH e világbeli immanens jelenlétének, a *sekhinának* már el kellett távoznia a Szentek Szentjéből (*Kódes ha-kodasim*) addigra, amikor az idegen fegyveresek a Templomot felgyújtották és lerombolták.¹³⁵ Jóllehet a Templom „funkcióváltása” pogány szövegben is megtalálható, jelesül Tacitusnál, vagy a tacitusi megfogalmazáshoz hasonló módon Josephusnál, de ezek a textusok Istennek népétől és szent hajlékától való eltávolodását tükrözik csupán, semmi egyebet. Mintha eddigi lakhelyétől, népétől és földjéről menekülve Isten átpártolt volna a rómaiakhoz, új népet, új lakhelyet és új földet keresve magának. „Hirtelen feltárultak a szentély ajtói, és emberinél hangosabb szó hallatszott: távoznak az istenek; egyszersmind távozó léptek roppant dübörgése.”¹³⁶ De Flavius Josephus is hasonló élményről számol be, midőn leírja, hogy a papok tisztán hallották a Templom belsejéből a kiáltó hangot: „meneküljünk innen.”¹³⁷

Mind Tacitus, mind a görög-római világnak író Josephus a távozó isten vagy istenség alakját a pogányok földhöz kötődő isteneinek képébe transzponálja. A görög-római világ számára a legtöbb istenség nem a történelem megnyilvánulásaiiban, hanem a konkrét és valóságos viszonyokban (föld, terület) manifesztálódó természeti vonatkozásokban válik érzékelhetővé, ami végső soron azt jelenti, hogy az istenség hatalma a földhöz, az adott területhez kötődik, s ebből következően – értelemszerűen – az adott földön az a nép él, amely a terület istenségének hatalmat tulajdonít, s

¹³⁵ vö. például *Ros ha-Sana 31a*; *Deuteronomium Rabba* 1,17. A tradíció szerint a Templom lerombolásakor a *sekhina* a mennyekbe tér vissza (*b Sabbath 33a*). A *sekhina* távozásának hagyománya egyébként részben Ezékiel („És elhagyta az Örökkévaló dicsősége a ház küszöbét, és megállt a kerubok fölött.” – *Ezékiel 10:18*), részben Hóseá eszkatologikus prófécijában nyugszik („Távozom, hogy visszatérjek lakóhelyemre” – *Hóseá 5,15*). Az első Templom lerombolását megelőzően a város elfoglalását az igazak, Jeremiás és Báruch jelenléte is megakadályozta. Vö. Louis Ginzberg: *The Legends of the Jews*. IV. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1913. 303; 322.

¹³⁶ Tacitus: *Historiae* V,13

¹³⁷ *Bellum* VI,5

hatalmának gyakorlásában respektálja az isteni szuverént. Ám az istenség hatalma a saját birtokán túl nem terjed, azaz afféle lokális, helyi, „nemzeti” istenségként más népekkel, más nemzetekkel, s más területek lakóival nincs semmi dolga. A rómaiak egy-egy hadjáratuk során éppen ezért alkalmazták az „*evocare deos*” intézményét, amely azt jelentette, hogy az ostromlott város védőistenét (védőisteneit) ünnepélyesen maguk közé szólították, s az isteneiktől immár megfosztott ostromlott nép magára maradva védtelenné, s könnyen legyőzhető prédájává vált a hódítóknak.

A *sekhina* távozásának pogány értelmezése végső soron – ahogy erre Nikiprowetzky felhívta a figyelmet¹³⁸ – Izrael elvettetésének gondolatát fejezi ki, azt, hogy az Isten (az istenek) elhagyták Izrael népét, s a történelem további menetét mintegy istenileg legitimálva, s az eljövendő mellett egyértelműen tanúságot téve Róma oldalára álltak. Josephus is éppen ennek jelét látja abban, hogy „Isten eltávozott a szentek szentjéből, és azokhoz pártolt, akik ellen harcoltak.”¹³⁹ De ugyanígy, amikor Josephus több helyen is azt hangoztatja, hogy „átpártolt a szerencse”¹⁴⁰ a rómaiak oldalára, vagy „a szerencse a rómaiak mellé állt”¹⁴¹, avagy „Hozzájuk szegődött a szerencse, és Isten, aki sorra osztogatja az egyes nemzeteknek a világ uralmát, most Itália oldalán van.”¹⁴², egyértelművé teszi, hogy a szerencse, helyesebben a Szerencse, azaz Tükhé (Fortuna) istenasszonyról beszél, mintegy hellenizálva (azaz elgörögösítve és ellatinosítva) népének Örökkévalóját, s Tükhét téve a gondviselés kifürkészhetetlen irányítójává. A Róma hivatalos történetírójává avansált Josephus immár Róma „üdv-történetét” írja, amelynek dinamikus vezérelve az, hogy a rómaiak a „földkerekség urai” lettek,¹⁴³ s ezt csak tudomásul veheti az összes többi nép, ám ellene tenni semmit sem lehet és nem is érdemes. Hiszen a több mint két évszázaddal Josephus előtt élt Polübiosz is már nagy történeti munkájának elején annak adott hangot, hogy „a végzet ereje a világon lezajló valamennyi eseményt egy irányban s azonos végkifejlet felé terelte”, amiből következően „a történetíró is azt tarthatja

¹³⁸ vö. Valentin Nikiprowetzky: „La mort d’Éléazar fils de Jaïre et les courants apologétiques dans le De Bello Judaico de Flavius Josèphe”, in: *Hommages à A. Dupont-Sommer* (ed: A. Caquot – M. Philonenko), Maisonneuve, Paris, 1971. 485.

¹³⁹ *Bellum V,9*

¹⁴⁰ *Bellum II,16*

¹⁴¹ *Bellum III,8*

¹⁴² *Bellum V,9*

¹⁴³ *Bellum II,16*

legfőbb feladatának, hogy az olvasó előtt mintegy egységes nézőpont alapján tárja fel a végzetnek ezt a minden eseményt valamely egységes végcél felé irányító működését.”¹⁴⁴ De ugyanígy Cicero is a Római Birodalom nagyságában látja a bizonyítékát egy gondviselő létezésének.¹⁴⁵ Azaz, Josephus az ellenséghez távozott Istenről beszélve részben „a római propaganda egyszerű szócsöveként”¹⁴⁶ nyilvánult meg, de ugyanakkor azt a megfordíthatatlan történelmi irányultságot kísérelte megragadni, amely várhatóan hosszú távon fogja meghatározni a Római Birodalomnak, s valamennyi népnek a „világtörténelmét”. Azt, ahogy az „objektív” tendenciákat szem előtt tartó népek és közösségek józan és racionális módon belátják Róma isteni eredetű, tehát „végzetszerű” és megmásíthatatlan szupremáciáját, amire Titus is roppant öntudattal és büszkeséggel emlékeztette Jeruzsálem lakóit az Antonius-vár ellen indított támadás megkezdésekor: „Tanúkul hívom hazám isteneit és azt az Istent, aki azelőtt vigyázott erre a városra – mert most már nem vigyáz...”

A görögök és a rómaiak akár egy ember, akár egy nép sikerét vagy kudarcát Tükhének (Fortunának) tulajdonították.¹⁴⁷ Korántsem véletlen, hogy éppen Flavius Josephus korában vált igen erőssé birodalom-szerte meglehetősen elterjedté Tükhé (Fortuna) kultusza, s szokás volt speciálisan Róma vagy a császár Fortunáját is emlegetni.¹⁴⁸ Josephusnál – a korabeli elképzeléseknek megfelelően, ahogy tehát egy római számára a szerencse és a gondviselés eggyé válhatott – Tükhé nem pusztán a szerencse, hanem az oltalmazás és gondviselés istensége is egyben, s a rómaiak is „sikereiket inkább ennek köszönhetik, mint fegyvereiknek.”¹⁴⁹ Ezért hivatkozhat Titus seregei előtt – Josephus elbeszélése nyomán – több ízben is „Isten segítségére”¹⁵⁰, vagy

¹⁴⁴ Polübiosz: *Historiai* 1,4

¹⁴⁵ Cicero: *De Haruspicum responsis* 19

¹⁴⁶ Valentin Nikiprowetzky: im. 485.

¹⁴⁷ Polübiosz tanúsága szerint Aemilius Paulus figyelmeztette a környezetét arra, hogy „sikereiket követően ne viselkedjenek fennhéjázóan”, és „pillanatnyi szerencsájük miatt ne bízzák el magukat”, ugyanis „épp a magán- és közéleti sikerek idején kell az embernek a leginkább számolnia azzal, hogy sorsa az ellenkezőjére fordul.” (Polübiosz: *Historiai* 29,20). Ugyanezt erősíti meg Philón is, amikor arról beszél, hogy az ember mind individuális, mind közösségi létezőként kiszolgáltatottja Tükhé szeszélyeinek, s ő az, aki felemeli és letaszítja uralkodókat. Vö. *De Iosepho* 134-136; *Quod Deus sit immutabilis* 173-176.

¹⁴⁸ Lásd például Plutarkhosz: *Peri tész Rómaión Tükhész* 319b-e

¹⁴⁹ *Bellum II,16*

¹⁵⁰ *Bellum VI,1; VI,9*

Vespasianus hadvezérei ezért voltak meggyőződve arról, hogy „a gondviselő Isten velük harcol”¹⁵¹, s a seregek ezért tudhatták úgy, hogy „Isten az ő szövetségeseik”.¹⁵²

Ám a konkrét területekhez nem kötődő¹⁵³, a világban mindenütt és mindenkor jelen lévő univerzalisztikus, s mindenekre kiterjedő gondviselői hatalmát megőrző Istenben hívő zsidóság számára a Templomból kiáradó hang egészen mást jelentett, s egészen más „történelmi” összefüggésekre hívta fel a nép figyelmét. A zsidó apokaliptikus irodalomban a hangsúly a fentiekkel ellentétben egészen máshova helyeződik. A *2Báruch* a következőket hallja ki a Templom belsejéből: „Lépjen csak be az ellenség, s jöjjenek azok, akik gyűlölnék bennünket. Az, aki őrizte lakhelyét, már nincs jelen.”¹⁵⁴ Jól érzékelhető, hogy a *sekhina* eltávozása valójában azt jelenti, hogy az Örökkévaló megadja a lehetőséget arra, hogy azt a palotát, „amely nem embereknek készült, hanem az Örökkévalónak” (*1Kronika 29:1*), most idegen és pogány népek foglalják el, és szentségtelenítsék meg. A szövegből – miként más hasonló korabeli textusokból – egyértelműen kiderül, hogy ez a történelmi cselekedet az isteni akarat nélkül, pusztán az ember szándékának megfelelően aligha valósulhatott volna meg. De az idézett sorok azt is tartalmazzák, hogy a hódítók, akik „gyűlölnék bennünket” nem saját jogon, afféle jutalomból kapták meg a Templomot, hanem pusztító fellépésük mindössze a történelmi paradigma szerepét töltötte be, következésképp a helyzet nem is maradhat végleges. Ugyanakkor Izrael elvettetésének egyértelmű cáfolatát fogalmazza meg a *Talmud* egy helyén R. Simeon bar Jochaj, amikor ezt mondja: „Nézd csak, Isten mennyire szereti Izraelt. Bárhová is száműzhetnék őket, a *sekhina* mindig velük tartott... és a Szent – áldassék – velük együtt fog visszatérni a száműzetés helyeiről.”¹⁵⁵ Az idézett sorok egyúttal Izrael örök történelmi helyzetéről vallanak, arról az „isteni szituáltságról”, amely soha, semmilyen helyzetben és semmilyen körülmények között nem feledtetheti el, hogy Izrael az Örökkévaló népe, s feladata az örökös jelen katasztrófái közepette is mindig az – még a legkilátástalanabb

¹⁵¹ *Bellum IV,6*

¹⁵² *Bellum VII,8*

¹⁵³ Ne feledjük, hogy míg például Baál egy hely ura és birtokosa, hatalmi pozíciója arra a vidékre (magaslatra) terjed ki, ahol „jelen van”, JHWH nem kötődik egyetlen helyhez sem, hiszen „vándorló” Isten, aki elkíséri népét, a pusztában is ott megy előtte, s minden földi és mennyei sereg élén áll, mint *JHWH Cebaót*, a Seregek Ura.

¹⁵⁴ *2Báruch 8:2*

¹⁵⁵ *b. Megilla 29a*

és legreménytelenebb helyzetekben is –, hogy eltökélten és szilárdan tekintsen a jövőjébe, abba a világba, amelynek evilági előhírnöke, s amely múlhatatlan hitének örökös vitalitást biztosít.

A várost s benne a Templomot tehát - miként ezt már a fentiekben idéztük - transzcendens szándéktól vezérelve az Örökkévaló angyalai révén rombolja le, egyértelművé téve azt, hogy a szent hajlék nem válhat emberkéz áldozatává. Ezek az angyalok nem a rombolás és pusztítás megszemélyesítői, hanem az isteni rend beteljesítői. Jeremiás kifejezetten kéri is az Örökkévalót, hogy ne engedje a káldeusoknak elpusztítani a Templomot, nehogy a királyuk ezzel dicsekedhessen, hanem saját kezűleg tegye meg azt.¹⁵⁶ S Jeremiás kérése meghallgatásra talál: fáklyákkal érkező angyalok borítják lángba a földsáncokat.¹⁵⁷

A vereséget követően Judaea Capta csak Rómának, a nagy győztesnek a büszkeségét és önteltségét tekinthette céltáblának. A kizárólag földi hatalomban és evilági érdekeltségekben gondolkodó Rómának a tekintete nem hatolhatott a belátható horizonton túlra, s ezért vélhette azt, hogy seregei legyőzték a zsidókat, ámde valójában az érzékelhető történések mögött rejtőzködve az Örökkévaló irányította az eseményeket, a szolgálatában álló és akaratának maradéktalanul érvényt szerző angyalai révén. Semmi nem történhetett anélkül, hogy ne maga JHWH felügyelte volna az eseményeket, s a bekövetkezett tragédia minden egyes pillanata és láncszeme ne pontosan az ő akarta szerint valósult volna meg. Az ellenség dicsekvése és büszkesége, hogy tudniillik „mi vagyunk azok, akik leromboltuk Sion sáncait, s mi borítottuk lángba a Mindenható Isten lakhelyét”¹⁵⁸ ezért csak üres és hazug fennhéjázás maradt, semmi egyéb. Ha a háború vesztese a zsidó nép volt, akkor a háború győztesében kizárólag ugyanennek a népnek az Istenét, gondviselőjét és örök reményét kell látni.

Mindenesetre az a felirat, amely az egykori Circus Maximusban álló Titusdiadalívét ékesítette, a rómaiak számára minden kétséget kizáróan lenyűgöző, a birodalom többi népe számára ijesztő lehetett, de annak szándékolt propagandisztikus irányultsága aligha tekinthette célszemélyeknek a korabeli zsidóságot.¹⁵⁹ Izrael

¹⁵⁶ vö. *Paraleipomena Ieremiu* 1:56

¹⁵⁷ vö. *Paraleipomena Ieremiu* 3:1-2

¹⁵⁸ *2Báruch* 7:1

¹⁵⁹ „A senatus és a római nép Titus Vespasianus Caesar Augustus imperatornak, az isteni Vespasianus fiának, pontifex maximusnak, a tribunusi hatalom tízszeres birtokosának, a tizenhétszeres imperatornak,

népének hite szerint ugyanis nem győztes volt Titus, hanem szimpla eszköz az Örökkévaló kezében, s az angyalok közbeavatkozására éppen azért volt szükség, hogy „ne dicsekedhessenek az istentelenek azzal, hogy »saját magunk voltunk képesek meghódítani Jeruzsálemet, Isten városát.«”¹⁶⁰ A zsidóság, hitéből következően, mintegy belelátva az események mögötti láthatatlan történések univerzumába, tudja, hogy JHWH ura az egész történelemnek, s ebből következően csak és kizárólag ő az okozója mindannak, amiért most a rómaiak hatalmas győztesként ünneplik önmagukat. Valójában azonban nagy triumfátorok helyett csak egyszerű szentségtörők mind, akik bemerészkedtek a Templomba, ámde még kifosztani sem voltak képesek azt, ugyanis csak üresen kongó falakat találtak, semmi egyebet.

Minthogy a zsidók számára megmagyarázhatatlan és értelmezhetetlen volt az, hogy pogány seregek megszenteltelenthették a szent hajlékot, s minthogy aligha lehetett magyarázatot találni arra, hogy JHWH miként is tűrhette a Templom szent tárgyainak elrablását és elhurcolását, ezért az apokaliptikus irodalom azt igyekezett hangoztatni, hogy éppen isteni indíttatásra a kegytárgyak még az ellenség megjelenése előtt – hol Jeremiásnak, hol az angyalok közreműködésének köszönhetően – biztonságba kerültek. A *2Báruch* még azt is tudni véli, hogy Jeruzsálem szüzei a maguk szötte szöveteket tűzre vetették, hogy ne kerülhessenek azok a fosztogatók kezére.¹⁶¹ Noha az apokaliptikus irodalommal ellentétes tanúsággal szolgál Josephus, aki a római diadalmenet aprólékos leírásakor megemlíti, hogy „különösen azok a tárgyak keltettek feltűnést, amelyeket a jeruzsálemi templomban szereztek”¹⁶², ám a történeti visszaemlékezéssel szembeni apokaliptikus irodalom – éppen a végső kiteljesedés reményétől vezetve – nem tehette meg, hogy az isteni tárgyakat egyszerűen átengedje a megvetett és elutasított szentségtörő pogány seregeknek. Voltaképpen már az első Templom elfoglalásakor is – jóllehet a legtöbb bibliai könyv

nyolcszoros consulnak, első emberének, amiért atyjának utasítására, tanácsaival és auspiciumaival a zsidók népét leigázta és Jeruzsálem városát, amelyet addig minden vezér, király, nép vagy hiába támadott vagy egyáltalán nem is vett ostrom alá, elpusztította.” (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, VI,944)

¹⁶⁰ *Paraleipomena Ieremi* 4:7

¹⁶¹ *2Báruch* 10.19

¹⁶² *Bellum VII*,5

arról számol be, hogy a kegytárgyakat elrabolták és elhurcolták Babilonba¹⁶³ – akadt szöveg (s talán nem véletlenül épp a *Makkabeusok második könyve*, mintegy a Templom Antiokhosz Epiphanész általi megszenteltetésének analógiájaként), amely tudni véli, hogy Jeremiás Nebó hegyén elrejtette a sátort, a szövetség ládáját és az illatáldozat oltárát, s ezt követően a próféta kinyilvánította, hogy „a helynek ismeretlennek kell maradnia mindaddig, míg Isten újra egybe nem gyűjti népét, és meg nem könyörül rajta.”¹⁶⁴

Világosan és egyértelműen érzékelhető az a szándék, amely az eljövendőbe vetett reményeket a jelen transzcendens irányítottsága által és annak révén tekinti reálisnak és majdan beteljesedőnek. Az apokaliptikus irodalomban Jeremiás egyenesen isteni utasításra rejti el a szent tárgyakat,¹⁶⁵ éppen azért, hogy – egyfelől – az ellenségnek ne jusson semmi a remélt zsákmányból, s – másfelől – a tárgyak védett és rejtett elhelyezése mintegy előre jelezze a jövőbeli rekonstrukciónak és teljes helyreállításnak még a letragikusabb körülmények között is határozott optimizmusról tanúskodó perspektíváját.

A legyőzöttek ezáltal végső soron győztesekké válnak, míg az, aki látszólag diadalt ül, a történelmi és történelmen túli irányultságot figyelembe véve valójában vesztes lesz. Nem kétséges, hogy akár a *2Báruch*, akár a *Paraleipomena Ieremiu* a 70-es események tragikus megrázkódtatásainak súlya alatt íródtak, ezért legalábbis a kultuszcentrum szent tárgyainak megmaradásáról szóló tudósításaik a túlélők számára szolgáltatottak komoly vigaszt és újabb reményeket. Ugyanakkor a legyőzöttek világnézeti-ideológiai bosszúja az ellenség győzelemtől való megfosztásának verbális kísérlete, amely a későbbi rabbinikus irodalomban is rendre visszatérő elem lesz. Egy III. századi amórának, R. Levinek tulajdonított midrás szerint az igazság jelképe ezt kérdezi a Szenttől: „»Világmindenség Ura, az is a te dicsőségedre lesz, ha azt mondják majd: 'Egy halandó gyűjtotta fel a Templomot?' Az is a te dicsőségedre lesz, ha egy gonosz ember azzal dicsekszik majd: 'Én gyűjtöttem fel az Isten Házát? Ha így van az, amit mondtam, szálljon le tűz fentről és eméssze meg [a Templomot]. « Az

¹⁶³ lásd például *2Királyok 25:13-15; Jeremiás 52:17-19; 2Krónika 36:18; Dániel 1:2; 5:2-4; Ezdra 1:7-11; 7:19.*

¹⁶⁴ *2Makkabeus 2:1-8*

¹⁶⁵ *Paraleipomena Ieremiu 3:8-13*

Örökkévaló ezt feleli: »Vádbeszéded jó.« Azon nyomban tűz szállt alá, amint írva áll: »A magasságból tüzet bocsátott alá« (*Siralmak 1:13*)”.¹⁶⁶

De az ellenség leértékelésének szándéka, s annak a lehetetlenségnek a kifejeződése, hogy emberi kéz képes lett volna valaha is elpusztítani a Templomot, talán még a *2Báruch*nál is markánsabban tükröződik abban az ugyancsak a *Siralmak 1:13*-ról készült midrásban, ahol Izrael gyülekezete az alábbi kérdéseket szegezi „Babilon lányának”: „Ha a tűz nem az égből küldetett, azért, hogy ártson nekem, mit tudtál volna tenni ellenem? Ha a tűz nem hatolt volna egészen a csontomig, ki vagy te, hogy képes lettél volna legyőzni? Megőrölt lisztet öröltét, döglött oroszlánt öltél, lángokban álló lakhelyet égettél”¹⁶⁷ Tehát akár az első, akár a második Templomról esett is szó, elfogadhatatlan volt a zsidóság számára, hogy a szentély csupán ember keze által vált volna romhalmazzá. Minthogy a Templom Isten dicsőségének (*sekhina* – *kabód*) lakhelye, ezért minden esetben csak és kizárólag rajta múlt, miként alakult a továbbiakban szent lakhelyének sorsa.

Mindenesetre rendkívül érdekes és elgondolkodtató, s a történeti forrásokkal és visszaemlékezésekkel bíbelődő történész számára roppant figyelmeztető jel, hogy amíg a hetvenes háború alapforrásának számító munkájában Josephus – jól kitapintható politikai érdekektől vezérelve, határtalan lojalitással töltekezve, s azért, hogy a zsidóság számára elfogadhatóvá tegye a római főparancsnoknak, a későbbi császárnak a személyét – minden igyekezetével folyamatosan arra törekedett, hogy felmentse Titust a Templom felgyújtásának vádjáról, azt állítva, hogy Titus a leghatározottabban ellene volt a Templom elpusztításának, s csupán a véletlen és egy hebreus katona – aki „anélkül, hogy parancsra várt volna, vagy meggondolta volna cselekedetének súlyos következményeit”¹⁶⁸ – okozta a Szentély pusztulását, addig az

¹⁶⁶ *Echa Rabba I,13*. Ezzel szemben a IX. századi *Peszikta Rabbati* egy helye (26) a *2Báruch*ban már jól ismert négy angyal képét alkalmazza, akik „a felhőkből ereszkedtek alá, kezükben négy égő fáklyával, amiket a Szentély négy sarkára helyeztek el, hogy tűzbe borítsák azt”.

¹⁶⁷ *Echa Rabba I,13*. Ami Rómának mint „Babilon lányának” a megszólítását illeti, a gyakori elnevezés a *Zsoltár 137: 7-8*-ból eredeztethető: „Emlékezzél meg, Örökkévaló, Jeruzsálem napjáról, Edom fiairól, akik ezt mondták: romboljátok le, romboljátok le, hadd pusztuljon el az alapokig. Bábel leánya, te pusztító, boldog, aki megfizeti tetteidet, melyet elkövettél rajtunk.” Az idézett arámi szólásmondásnak egy másik variációja: „Elfoglaltál egy meghódított várost, legyilkoltál egy megölt népet” (*Peszikta Rabbati 26*).

¹⁶⁸ *Bellum VI,4*

apokaliptikus és rabbinikus források szintén azt állították, hogy Titus nem rombolta le a Templomot. Nem rombolta le, hiszen nem is rombolhatta le, minthogy közönséges halandóként ezt nem is állt módjában és hatalmában megtenni.

A nagy és félelmetes hódító, a rettegett és ünnepezt győztes hadvezér parányi homokszemmé zsugorodik Izrael Örökkévalójának színe előtt.

4.

„Öt szerencsétlenség érte őseinket tamuz hó 17-én és öt szerencsétlenség áb hó 9-én. Tamuz hó 17-én törtek darabokra a kőtáblák, ekkor szakadt meg a mindennapi áldozat, ekkor foglalták el Jeruzsálemet, ekkor égette el Apostumos a törvénytekercset, és ekkor állíttatott bálványt a szentélyben. Áb hó 9-én parancsoltatott meg őseinknek, hogy nem léphetnek az Ország földjére, ezen a napon rombolták le két ízben is a Templomot, ezen a napon foglalták el Béthárt, és ekkor szántották fel ekével Jeruzsálemet. Áb hava beköszöntével a vígság lehalkul.”¹⁶⁹

Mennyire sokat elárul a fenti szöveg olvastán az a tény, hogy az egykor szebb napokat megért zsidó történetírás, az idő múlásának mindig is rendkívüli jelentőséget tulajdonító történeti tudat, a kiemelkedő eseményekről és szereplőkről a legtöbbször alapos beszámolókból tudósító hagyomány immáron néhány sorban, a részletektől eltekintve, a lehető leglakonikusabb formában számol be hosszú-hosszú évszázadok meghatározó történéseiről, s teszi mindezt oly módon, hogy afféle kalendáriumi logika mentén nem is a kronológiára, hanem a „jeles” napokra koncentrálnak tipológiászerűen csoportosítva a múlt kiemelkedő pillanatait. A kollektív emlékezetben megőrzött történeti esetek a kettős felsorolás monotonijában mintha már nem is lennének oly lényegesek, az igazán fontos a szóban forgó két nap, s az a különleges körülmény, hogy minden, ami említésre méltó, az e két nap valamelyikén esett meg. Ráadásul, mintegy a történeti érdeklődés teljes hiányában, mellőzve a genealógiai táblázatokat és felsorolásokat, mint az idő múlásának megszokott és „objektív” biblikus paramétereit, a szöveg szerzője és olvasója számára elégségesnek bizonyult a hónap és a nap jelzése, megteremtve azt a látszatot, mintha mindaz, ami valaha megtörtént, voltaképpen egyidejű lett volna. Az egy (helyesebben két) napba sűrített „világtörténelem” nem az

¹⁶⁹ *Taanit IV,6.* A szövegben említett Apostumos alakja nem identifikálható egyértelműen, de valószínűsíthető, hogy Antiokhosz Epiphanészról van szó.

idő múlásával, hanem éppen ellenkezőleg, a múltó idő szinkronításával hívja fel magára a figyelmet, s jelzi azt, hogy az egybeesés korántsem a véletlennek tudható be, hanem egy mögöttes lényegnek, amely a véletleneket, az esetlegességeket, a sors- és végzetszerűnek tűnő eseményeket egy magasabb gondviselés által ellenőrzött, tudatosan működtetett és irányított folyamatába tereli. A kiszámított egyidejűségben a kontinuitásra – értelemszerűen – nem, ám a kiszámítottság mély és rejtett okára és jelentésére – annak transzcendens „üzenetére” – annál inkább érdemes, sőt, bizonyos tekintetben egyenesen kötelező volt rákérdezni. A kronológia immár nem a megtörtént események rendjét, hanem a transzcendens üzenetek lényegét igyekszik megjeleníteni, s amint egykor a történeti események beavatott „olvasója” a krónikás volt, akként mostanra a transzcendens üzenetek felkent olvasója a biblikus textussal egyidejűvé vált történelmi események exegétája lett.

A nép története a Szinajtól a legutolsó Róma-ellenes felkelésig így válik összefüggő egésszé, azaz a szó valóságos jelentésében történelemmé, amelynek immanens értelmét, koherenciáját és irányultságát a történelem legkülönbözőbb eseményeiben rendre megnyilvánuló isteni gondviselés biztosítja. A történelem helyét a szent naptár foglalja el, amelyben tehát már korántsem az egyedi történések az érdekesek, hanem a jelennek a mitikus múltra való ráakódásai, s annak fürkészése, hogy milyen elvszerűség és rejtett logika mentén kapcsolódik a legtávolabbi múlt a közvetlen jelenhez? Nem az a fontos, hogy mikor esett meg valami, nem is az, hogy milyen módon, de még csak az sem, hogy egyáltalán megtörtént-e ama dolog, avagy a visszaemlékező tudat, netán a fantázia terméke lett volna csupán, merő fikció, hanem az, hogy milyen következményekkel, tanulságokkal vagy példázatokkal szolgál a vonatkozó eset: a történelem intelmek és példabeszédek foglalatává vált, ahol nem a narráció, nem az elbeszélés, hanem a különféle jogi és morális tanulságok megvonása, a jelennek szóló prezerváció szolgáltatja a történelmi érdeklődést felváltó, s kizárólag a jelenre reflektáló tudat számára a hasznosítható matériát. A történelem tehát metatörténelemmé, a transzcendens és az immanens között zajló funkcionális „metadiskurzus” részévé, egyfajta médiummá (afféle „üzenő füzeté”) lett, ahol a megfelelő reprezentációs technikák és nyelvi modellek révén az események a kollektív egészére vonatkozó morális tanulságok függvényében íródhatnak le. Karl Löwith a lényegét érzékeli, amikor azt írja, hogy „... egyedül a zsidók történelmi nép, mégpedig vallásuk, a sínai kinyilatkoztatás okán. Ebből a kiindulópontból

értelmezhetette és értelmezheti teológiailag történelmi-politikai sorsát a zsidó nép.”¹⁷⁰ Mindez azonban fokozottan lesz igaz akkor, amikor a zsidó nép „elveszti” történelmét, s a történelem forgatagából kiköltözve önmagát elsősorban a történelem és a politikatörténet legmélyén rejtőző isteni szándék, akarat és megvalósult üzenet metszetében próbálja definiálni. „Prédikáció az emberekhez”¹⁷¹ – írja erről a történetírásról Bultmann, s tegyük hozzá, teljes joggal, hiszen már nem is a történelem mélyén működő immanens erők megismerése köti le a figyelmét, hanem Istennek a jelenhez intézett parainézisei, amelyek mellett minden történés és minden esemény úgyszólván lényegtelenné válik.

Csakis ebből az aspektusból válik érthetővé az a felettébb szokatlan és első pillantásra inkább valamilyenfajta játékos öniróniát tartalmazó textus, amely – a fenti idézethez hasonlóan – ismételten egy kijelentésbe sűrít össze időpontokat és eseményeket: „Vespasianus háborúja alatt betiltották a vőlegénykoronát és az esküvői dobot. Quietus háborúja alatt betiltották a menyasszonyi koszorút, és hogy valaki a fiát görögre tanítsa. Az utolsó háborúban [ti. Bar Kochba idején] betiltották, hogy a menyasszonyt gyaloghintón vigyék körül a városban. Mestereink azonban megengedték, hogy a menyasszonyt gyaloghintón körülvigyék a városban.”¹⁷² Az említett három háború egyetlen részletéről sem árul el semmit a szöveg, egyebek között nem tudjuk meg, hogy miért robbantak ki a küzdelmek, volt-e valami, ami mind a hármat összekötötte, s – háború esetén nem lényegtelen szempont – azt sem tudjuk meg, hogy ki győzött és ki veszített. Az említett három háború csak és kizárólag következményeik arányában említődnek meg, jelesül a házassággal kapcsolatos reprezentációs törvények vonatkozásában, illetve a gyermekek oktatásával kapcsolatosan.

A történelem nem a maga kronologikus rendjében, az események korántsem a maguk szukcesszivitásában, kibontakozásuk folyamatában válnak fontossá, hanem kizárólag tematikus összefüggéseikben, amely rendet és logikát éppen a történelmen

¹⁷⁰ Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1996. 246. Löwith találó gondolatának alapforrásául minden bizonnyal Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung* című munkája szolgált.

¹⁷¹ Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia*. im. 28.

¹⁷² *Szóta IX,14*. A „Quietus háborúja” (*pulmosz sel qitosz*) a rabbinikus hagyományban a Traianus alatti felkelés elnevezése volt.

kívül álló erő volt képes érzékelhetővé tenni. Ez alól kivétel talán csak a II. századi tannának, R. Joszé ben Halaftának tulajdonított *Széder olám rabbá*, amely a világ teremtésétől a Bar Kochba-felkelésig tekinti át kronológiai rendben a világ történetét, de amely ugyanakkor a Templom lerombolását, azaz a 70-es ostrom időpontját a világ teremtésétől 3828 évet számítva két évvel korábbra, 68-ra helyezi.¹⁷³ Mindenesetre nincs abban semmi különös, hogy közel két évszázad elteltével, a III. században keletkeznek a 70-es háborúval kapcsolatos első reflexiók, s ezek is kivétel nélkül tematikus és nem kronologikus összefüggésekben idézik fel a háború kollektív emlékezetét. Úgy is mondhatnánk, hogy a rabbinikus iratok nem a historikus „valósághoz”, a megtörténtekhez, azaz nem a történelem szemléletéhez, hanem a történelemre való emlékezéshez szolgálnak rendkívül fontos részletekkel. Az, amit Hayden White ír a történeti diskurzus apropóján a történet és a cselekmény elemei közötti különbségről, a valós események elbeszélésének és a történeti diskurzus valódi tartalmának összefüggésében, mintha a rabbinikus „történelemszemlélet” lényegét tükrözné vissza: „Ezek az események nem azért valósak, mert megtörténtek, hanem... azért, mert emlékezésre méltónak ítéltettek...”¹⁷⁴ Az emlékezés kínálta „még élmény” (tehát az elmúlnak még meglévő tudata) voltaképpen a múlt megmaradásának biztosítója, egyfajta átjárás a múltból a jövőbe, amelyen belül az utólagos elemző számára az emlékezés motívumai válnak meghatározókká. Az az „ösjelenet” vagy archetípus, amely az emlékezést önmagához, tehát a jelenhez, a megváltozott és módosult hagyományhoz képest „szenttel telítetté teszi”, hogy ezáltal önmaga mitikus előzményére próbáljon rátalálni. Ennélfogva a jelen már nem pusztán *interim*, átmeneti, ideiglenes állapot, hanem (végső) és súlyos tanulságokkal szolgáló következménye a mitikus „volt”-nak. Ebben a vonatkozásban – de csakis ebben – Halbwachs amúgy találó megjegyzése nem helytálló: „Általában a történelem ott kezdődik, ahol a tradíció véget ér.”¹⁷⁵ Épp a lényegről mit sem tudó tévedés minden olyan vélekedés, amely szerint a rabbinikus iratok igyekeztek a nép számára elfeledtetni, s jótékony homályba burkolni a tragikus kimenetelű történelmi eseményt. Valójában éppen az ellenkezőjéről van szó: a múlt exegetikus igényű olvasata egy olyan kollektív interiorizáció, amely csak és kizárólag a múltból fakadó szabályok és következtetések bensővé és ösztönössé

¹⁷³ vö. Edgar Frank: *Talmudic and Rabbinical Chronology*, Philipp Feldheim, New York, 1956. 11.

¹⁷⁴ Hayden White: „A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében”, in: *A történelem terhe*, im. 134.

¹⁷⁵ Maurice Halbwachs: *La mémoire collective*, im. 130.

tételével képes a nép jelene (és persze jövője) számára értelmes és követhető perspektívát megfogalmazni. Jacob Taubes szép és pontos megfogalmazása egészen plasztikusan érzékelteti a fentieket: „A történeti tudás emlékező befelé-fordulás [*Sicherinnern*]. Az emlékezet bensővé teszi [*verinnerlicht*] a külső, objektív történet: az ember önnön bensőjébe vonja [*erinnert in sich*] az idő mélységét.”¹⁷⁶ Az emlékezetnek ebben a formában abszolút tisztának, világosnak, pontosnak és követhetőnek kell lennie, hiszen az emlékező tudat számára a múlt immár bizonyosságként van jelen, s nem a szubjektív emlékezés vagy felejtés által befolyásolt, bizonytalan terepneként. Az átélt idő (*temps vécu*) halbwachs-i fogalma különösképpen a zsidóság emlékezetének működésén át nyeri el igazi értelmét, s eredményezi azt, hogy az egyetlen csoport vagy közösség által át nem élhető „absztrakt idő”-vel szemben itt minden végérvényesen időn túli jelentéssel rendelkezik. Nem túlzás, s messzemenően nemcsak metaforikus értelme van annak, ha ezt a történelemszemléletet, illetve a történelemhez való effajta viszonyt „abszolút historicizmusnak” nevezzük.

5.

„Miért pusztult el az első szentély? Azért, mert elkövették a három főbűnt: a bálványimádást, a vérfertőzést és a vérontást. És miért pusztult el a második szentély? Hiszen ebben az időben megvalósították a három legfőbb jócselekedetet: foglalkoztak a Tórával, a vallástörvénnyel, és a szeretet gyakorlásával. Azért pusztult el, mert hiábavaló gyűlölség volt közöttük. Az indokolatlan gyűlölet ugyanis mindhárom főbűnnel felér...”¹⁷⁷

¹⁷⁶ Jacob Taubes: *Nyugati eszkatológia*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004. 21. Fordította Mártonffy Marcell.

¹⁷⁷ b. *Jóma 9b*. Nem hagyható figyelmen kívül az *Echa Rabba 1,5* három, egymással összefüggő elbeszélése, amely a Templom elpusztítását nem a rómaiaknak tulajdonítja, hanem a rómaiak olyan szövetségeseinek, akik régóta ellenséges viszonyban állnak Izraellel. Az első szöveg így hangzik: „Három és fél évig ostromolta Aspasianus [Vespasianus] Jeruzsálemet négy vezérével: Arábia, Fönícia [Afrika], Alexandria és Palesztina vezéreivel. Mi volt Arábia vezérének a neve? Egyik vélemény szerint Jollas, a másik szerint Abgar.” A második: „Aspasianus vezérei példázatokat mondtak neki: »Mit tesznek egy toronnyal, amelyben kígyó keresett menedéket? Kardot fognak, s megölik, felelte [Vespasianus].« »Előbb felgyújtják a toronyt, s aztán megölik a kígyót« – felelte Abgar. »Hát ha egy olajshordóba bújlik a kígyó, mi a teendő?« »Megölik a kígyót és megkímélik a hordót« – felelte

A két Templom pusztulásának indítékát kutató magyarázatok közül kiemelt figyelmet érdemel R. Jochanan ben Torta fenti értelmezése. Első pillantásra akár meglepőnek is tűnhet, 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”. Jelentősen félreértik a fenti szöveget azok, akik egyfajta apologetikus keresztény indíttatástól vezérelve úgy vélik, hogy a tragédia okát a Törvény betartásának nem bensővé tett, nem szívből fakadó módjában kell keresni, azaz abban, hogy a zsidók körében sokan csak afféle külső elvárás nyomán, a megfelelés kényszere alatt tettek eleget az isteni előírásoknak. Noha valóban akadnak ilyen jellegű profetikus intelmek a héber Biblián belül¹⁷⁸, itt valójában egészen másról van szó. Az

Aspasianus. »Megölik a kígyót és szétverik a hordót« – felelte Abgar. Megkérdi ekkor tőle [Abgartól] Rabbi Jochanan ben Zakkaj: »Ahelyett, hogy védenél, támadsz minket?« »Az életedre! – kiáltott Abgar – a javatokra mondom mindezeket, mert mindaddig, amíg a Templom áll, az államok harcolni fognak ellenetek.«” A harmadik: „Aspasianus a négy fal ostromát négy vezére között osztotta fel, s a nyugati Abgarra jutott. De az égben elhatározták, hogy a nyugati fal (*kotel ma'ariv*) sohasem fog elpusztulni. Három vezér szétrombolta a falakat, Abgar azonban nem tudta szétrombolni a nyugati falat. Magához hívatta akkor Vespasianus s megkérdezte: »Miért rombolta le mindenki a maga részét, csak te nem a tiédet?« »Ha én is, mint a többi, leromboltam volna – szólt Abgar –, hogy tudnák az utánad jövő királyok, hogy te egyáltalán elpusztítottad ezt a díszes [várost]?« Aspasianus így felelt: »Helyesen válaszoltál, de mivel te megvetted a parancsodat, ez a büntetésed: Menj fel a toronyba és vesd le magad! Ha élve maradsz jó, ha meghalsz, meghalsz.« Úgy lett. Felment, leugrott, meghalt; utolérte Rabbi Jochanan átka.” (Ez utóbbi szöveg a megmaradt nyugati fal aitiológiai elbeszélése is egyben.)

Figyelemre méltó, hogy Abgar éppen azoknak az arab seregeknek a vezére (a szövegben lévő *duces* nyilvánvaló anakronizmus, hiszen ez a provinciák III. században felállított vezetőire vonatkozik), amely seregeket a régi ellenségeskedés és zsidógyűlölet motiválta. Erről a zsidógyűlöletről egyébként beszámol Flavius Josephus (*Bellum 5,13*) és Tacitus (*Historiae 5,1*) egyaránt. Josephus Titus haragját írja le, midőn az araboknak egy példátlanul kegyetlen mészárlását követően ezt kérde tőlük: „vajon ebben a háborúban, amely egyénileg nem is érdekli őket, vad szenvedélyeiket akarják kielégíteni, és aztán a kegyetlen mészárlásért és zsidógyűlöletükért a felelősséget a rómaiakra akarják hárítani?” Tacitus pedig „a iudaeaiakkal a szokásos szomszédgyűlölethől ellenségeskedő arabok” erős egységeit emlegeti.

¹⁷⁸ lásd például *Jesája 1:11-17*

„indokolatlan gyűlölet” irracionálisága a zsidók közötti belső békétlenségre és ellentétekre utal, amelyek súlyos konfliktusokhoz vezettek, s letérítették az Örökkévaló népét kijelölt útjáról.

Egy másik elbeszélés egészen egyértelműen kimondja a Templom pusztulásának „valódi”, azaz legelterjedtebb rabbinikus indokát. „Élt Jeruzsálemben egy férfi, akinek Kamca volt a barátja és Bar Kamca volt az ellensége. Ez a férfi egyszer nagy lakomát rendezett, és így szólt szolgájához: »Menj, hívd meg Kamcát.« A szolga ment, de tévedésből Bar Kamcát hívta meg. Bar Kamca eljött, leült. Szólt a házigazda: »Te ellenségem vagy, mit keresel itt? Kelj fel, távozz!« »Ha már itt vagyok – kérlelte a vendég – hagyj békén, megadom majd az árát mindannak, amit megeszem és megiszom.« De a gazda visszautasította. »A lakoma fele költségét megtérítem neked!« – kérlelte a vendég. De a gazda visszautasította. »Az egész lakoma költségét megtérítem neked!« De a gazda visszautasította. A házigazda megfogta a karjánál, felállította, kivezette. Bar Kamca elkeseredett: »A rabbik itt ültek (látták szegyenemet) és nem akadályozták meg, úgy tetszik tehát, hogy kedvükre történt. Megyek, és megrágalmazom őket a fejedelelemnél.« Elment a császárhoz és szólt: »A zsidók fellázadnak ellened!« »Ki bizonyítja ezt?« »Küldj nekik áldozati állatot, majd meglátod, bemutatják-e?« A császár ment és küldött vele egy kövér borjút. [Bar Kamca] útközben bevágott az állat felsőajkába. Mások így mondják: Hibát ejtett az állat szemén, a fátyolszerű bőrön, s ez az izraeliták szerint hibának számított, a rómaiak szerint azonban nem volt hiba. A rabbik mégis úgy vélekedtek, hogy a hatalommal való békesség miatt az állatot be kellene mutatni áldozatul, csak Zecharja ben Eukolosz emelte fel szavát: »Még azt mondják majd, hogy hibás állatokat mutatnak be áldozatul az oltáron.« Ekkor úgy vélekedtek, hogy aki az állatot hozta, ki kell végezni, nehogy menjen, s feljelentse őket. Zecharja emelt újból szót: » Még azt mondják majd, hogy aki áldozati állaton hibát ejt, halállal bünhődik.« Rabbi Jochanan mondta: »R. Zecharja ben Eukolosznak ez az engedékenysége okozta, hogy a Templomot lerombolták, hogy a Szentélyt feldúlták, és hogy országunkból száműzöttünk.«¹⁷⁹

Bar Kamcát megalázó megszegyenítése vezette arra, hogy övéi ellen bosszút forraljon, s ehhez jó ürügyül szolgált R. Zecharja halachikus tiltása. Azaz a szöveg tanúsága szerint a hurbánt részben a közösség (a bölcsek) közömbössége, részben a

¹⁷⁹ b. Gittin 55b-56a

közösséget sújtó belső ellentétek, a hitvány árulás, s részben Zecharja rabbi ellenállása, kvázi-zélótizmusa indokolta. Korántsem mellékes, hogy a történetet R. Jochanan egy bibliai idézet megvilágítása és értelmezése végett mondja el: „Boldog az az ember, aki mindig résen van, de aki megkeményíti a szívét, bajba jut.“¹⁸⁰ A „szívét megkeményítő“ a fenti anekdotában nem más, mint a házigazda, aki a vendéglátás és a jótékonyág kötelező szabályai és parancsolatai ellenére megalázza Bar Kamcát, amivel aztán okozójává válik a bosszú gondolatának és az árulás következményének. A szélsőséges merevséget és keménnyakúságot más helyen is elveti a rabbinikus irodalom, elég, ha arra a midrásra gondolunk, amely arról számol be, hogy Timna a három pátriárka elutasítása miatt nem tudott betérni a zsidóságba, ezért Elifáznak, Ézsau fiának másodrangú felesége lesz, s megszüli Amáleket, Izrael népének atavisztikus ellenségét.¹⁸¹ De másfelől a tragédia okozója az a R. Zecharja is, aki minden józan megfontolást félrelökve érthetetlen és értelmezhetetlen merevséggel ragaszkodik a halachikus előírásokhoz, hiszen a „mit szólnak hozzá“ előrébb való számára, mint a békesség és nyugalom. Mindenesetre egyértelműnek tűnik, hogy miközben R. Jochanan számára föl sem merül a felkelés kiváltó okainak megvilágítása, az épületes homília kizárólag erkölcsi-etikai vonatkozásokban tudja elképzelni a háború indítékait, azt hangsúlyozva, hogy a vétkes egyén a közösség egészének életét nagymértékben képes befolyásolni. A ház urának vétkes egy egész nemzedék jellegzetes bűne, s – miként ezt más talmudi forrás is aláhúzza – ez a fajta „ok nélküli gyűlölködés“ volt az oka a Templom lerombolásának.¹⁸²

Annak ellenére, hogy nem zárható ki teljesen, miszerint Flavius Josephus maga is megemlítette volna mind Bar Kamcát, mind R. Zecharját¹⁸³, mégis – első látásra legalábbis úgy tűnik – Josephus egészen más, mondhatni történetileg és politikailag megalapozott indokokat sorol fel, amikor a háború okait kutatja. Már Antiokhosz Epiphanészt megemlíti, mint aki arra tett kísérletet, hogy a zsidók ősi

¹⁸⁰ *Példabeszédek 28:14*

¹⁸¹ b. *Szanhedrin 99b*

¹⁸² b. *Jóma 9b*

¹⁸³ A két név persze problematikus, és korántsem bizonyos, hogy a Kompszosz, Kompszosz fiaként emlegetett személy (*Vita 33*), aki Tiberias városában a Róma iránti hűséget hirdető párt (*sztaszisz*) egyik vezetője volt, Bar Kamcával lenne azonos, mint ahogy Zecharja ben Amphikalleusz, a papi családból származó zélóta vezér (*Bellum IV,4*) az eltérő patronimikon miatt nem valószínűsíthető, hogy maga lenne R. Zecharja ben Eukolosz.

törvényeit (körülmetékedés, étkezési előírások stb.) betiltsa, s ezáltal az erőszakos hellenizációs kísérlettel szemben kitört zsidó felkelés bonyolult politikai következményt illetően jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy a rómaiak, ha jóval később is, de betegyék lábukat Judeába. Josephus a közvetlen kiváltó okok között a „negyedik filozófiai irányzat”¹⁸⁴ vak fanatizmusa mellett megemlíti Gessius Florusnak, Judea helytartójának provokációit, dühödt zsidóellenes kirohanásait, s feljelentését, „amelyben a zsidókat elpártolással vádolta, és rájuk fogta, hogy ők kezdték a harcot, és ők követték el mindazt, amit a rómaiaktól elszenvedtek...”¹⁸⁵, végül pedig egyes zsidóknak azt az elhatározását, amely a legtöbb zsidó vezető, főpap és befolyásos ember véleményével ellentétes volt, hogy tudniillik ne fogadjanak el adományokat és áldozatot nem zsidóktól, még ha az maga lenne a császár is. „Tulajdonképpen ez volt az oka a rómaiak elleni háborúnak; mert ez annyit jelentett, hogy az idegen áldozatokkal együtt visszautasították a császár esetleges áldozati adományait is”¹⁸⁶, amely viszont már egyet jelent(het)ett a császár politikai hatalmának és szupremáciájának teljes elutasításával. Azaz mind a talmudi elbeszélésben, mind Flavius Josephus történeti munkájában végső soron, s egymással teljes mértékben megegyező módon a háború oka a belső ellentétekben, a zsidók ingadozásaiban és súlyos nézetkülönbségeikben, az őket ért provokatív feljelentésekben, s végül a császári hatalom adományának és a neki való áldozatnak a megtagadásában keresendő.

A zsidóság belső ellentéteit az objektivitását római nézőpontra cserélő, tehát jelentősen elfogult Flavius Josephus végső soron jól érzékelteti, de a rabbinikus irodalom is többnyire helyesen láttatja az eseményeket. Ahogy Josephus is több helyen differenciáltan igyekszik bemutatni a politikai és vallási nézeteiben

¹⁸⁴ „... e három irányzat mellé [ti. az esszénus, a szadduceus és a farizeus] a galileai Judás egy negyediket alapított, amelynek hívei minden egyéb dologban megegyeznek a farizeusokkal, ezenfelül azonban szívósan ragaszkodnak a szabadsághoz és csak Istent ismerik el uruknak és királyuknak. Semmiféle halálneemtől nem rettennek vissza, de rokonaikat és barátaikat is könnyű szívvel meggyilkolják, csak ne kelljen senkit uruknak elismerniök... Ez a vakmerőség lázította fel a tömeget, midőn Gessius Florus kormányzó visszaélt hivatalos hatalmával és oly kétségbeesésbe kergette a népet, hogy elszakadt a rómaiaktól.” (*Antiquitates XVIII,1,6.*)

¹⁸⁵ *Bellum II,16.*

¹⁸⁶ *Bellum II,17.*

meglehetősen megosztott szentföldi zsidóság eltérő irányzatait (*haireszisz*)¹⁸⁷, hasonlóképp a rabbinikus források nyomán is – Josephus szisztematikus áttekintéseihez képest kétségtelenül töredékesebb és elnagyoltabb – képet alkothatunk a különféle tendenciákról. Világosan érzékelhető, hogy a háborút elutasító, annak értelmében erősen kételkedő, s egy hamarosan bekövetkező tragédia eshetőségére figyelmeztető békepártiakkal (akik közé a rabbik többsége mellett maga Jochanan ben Zakkaj is tartozott) szemben felsorakoztak a létszámukat tekintve talán kisebb, de erejükre, szervezettségükre, erőszakosságukra és a tömegekre hatni képes, populizmustól sem mentes befolyásukra nézve jelentősebb erők, amelyek minden igyekezetükkel, politikai nézeteikből, dühödtt Róma-ellenességükből és vallási meggyőződésükből, valamint nacionalizmusukból fakadóan (amely a biblikus hagyományon alapuló univerzalisztikus Örökkévalót egy ugyancsak a biblikus hagyományra hivatkozó nemzeti Istenné degradálta) minden igyekezetükkel és erőszakos cselekedetükkel a háború kirobbantásának és a legvégsőig való folytatásának az eltökélt szószólóivá váltak. Jóllehet a háborúpártiak különböző csoportjait szokássá vált még a szakirodalomban is homogenizálni, korántsem tekinthető véletlennek, hogy a rabbinikus hagyomány különböző neveken említik őket, így *birionim*ként (rablók)¹⁸⁸, *kannaim*ként (*ζηλωτης* – zélóták)¹⁸⁹, vagy *szikarim*ként (*σικαριοι* – *sicarii*, ezeket nevezi Flavius Josephus *λησται*-nak, azaz rablóknak)¹⁹⁰ különböztetve meg egyiket a másiktól.¹⁹¹

Aligha véletlen, hogy mind Josephus, mind a rabbinikus iratok megemlékeznek arról a rettenetes éhínségről, amely a háború idején tombolt Jeruzsálemben, s amely éhezéshez a háborúpártiak roppant fanatizmusa és elvakultsága vezetett el. Az egyik forrás megemlíti, hogy a szikáriusok gyújtották fel

¹⁸⁷ Ehhez lásd *Bellum II,8; Antiquitates XVIII,1*

¹⁸⁸ lásd *b. Gittin 56a*

¹⁸⁹ lásd az *ARN* „a” variációját

¹⁹⁰ lásd az *ARN* „b” variációját, valamint *Echa Rabba 7,12*.

¹⁹¹ Kétségtelen tény, hogy a későbbi rabbinikus források önkényesen fölcserélték és összekeverték a fenti fogalmakat, amelynek következtében olykor még a szakirodalom sem tett különbséget közöttük. Így járt el többek között Graetz is monumentális méretű klasszikus munkájában (Heinrich Graetz: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. I-XI*. Oskar Leiner, Leipzig, 1897-1911.), vagy az újabbak közül Hengel (Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit Herodes I. bis 70.n. Chr.* E.J. Brill, Leiden, 1961.)

szántszándékkal az élelmiszerkészleteket¹⁹², majd kicsit később hozzáteszi, hogy mindez Vespasianus megérkeztekor történt, azért, nehogy a rómaiaknak megmaradjon élelmiszer¹⁹³, egy másik forrás pedig arról számol be, hogy „amikor Vespasianus Megérkezett, hogy lerombolja Jeruzsálemet, a zélóták nekiláttak felégetni a javakat. Balba Sabua mondja nekik: »Miért pusztítjátok el a várost, s miért akarjátok, hogy minden a tűz martalékává váljék? Inkább várjatok, megnézem, hogy mi van otthon!« Elment, és megtalálta azt, amiből huszonkét esztendőn át táplálhatta volna Jeruzsálem lakóit. Azonnal utasításba adta, hogy kezdjenek el dagasztani, sütni, ételmet készíteni Jeruzsálem minden lakójának, de senki nem figyelt rá.”¹⁹⁴ Az *ARNa* még azt a döbbenetes tényt is elmondja, hogy az élelmiszerkészletek felgyújtásán kívül sor került a kenyértartalékok katonai-stratégiai jellegű felhasználására: „Mit tettek a jeruzsálemiek? Fogták az összes kenyeret, és megerősítették velük a falakat, s befedték a falakon tátongó lyukakat.”¹⁹⁵ De értesülünk R. Jochanan ben Zakkajnak saját unokaöccsével, Ben Battiahhal, a szikáriusok egyik vezetőjével való vitájáról, amikor a bölcs megpróbál föllépni az értelmetlen és végzetes élelmiszerpusztítás ellen, de mindhiába.¹⁹⁶ Mindenesetre Josephus is visszaigazolja azt, hogy a belső feszültségeket, illetve a háborúhoz való hozzáállást a nemzedéki ellentétek is generálták, s a generációs konfliktusok családokon belüli viszályokhoz, súlyos konfliktusokhoz is elvezettek. Távoli korok számára szociológiailag és szociálpszichológiailag sem érdektelen az, ahogy Josephus a fenti helyzetet leírja: „Először olyan családok közt tört ki a viszálykodás, amelyek már régebben haragban voltak egymással; aztán hajbakaptak azok, akik nemrégiben még jó barátok voltak, mivel ezen az alapon pártokba tömörültek, csakhamar ellenséges tömegek sorakoztak fel egymással szemben. Csupa forrongás volt minden város; a lázadók és harciasak

¹⁹² *ARNb* 13

¹⁹³ *ARNb* 7

¹⁹⁴ *ARNa* 6

¹⁹⁵ *ARNa* 6. Korántsem elképzelhetetlen, hogy arról a megerősített falról van szó, amelyről Josephus ekként számol be: „... a rómaiaknak a fal összeomlásán érzett örömét megkeserítette, hogy megpillantották a második falat, amelyet [Gischalai] János emberei a beomlott fal mögött húztak. Ez a második fal szemlátomást könnyebben megvívható volt, mint az első, egyrészt, mert ennek a törmelékein könnyű volt felmászni, másrészt pedig feltehető volt, hogy jóval gyengébb lesz, mint az Antonius-vár, és mint afféle rögtönzött építményt, hamar el lehet pusztítani.” (*Bellum VI,1*)

¹⁹⁶ *Kohelet Rabba* 7,12

fiatalos lendületükkel és vakmerőségükkel fölébük kerekedtek az öregeknek és meggondoltabbaknak.”¹⁹⁷

A fenti kép tökéletesen egybecseng azzal, amit a városban pusztító éhezésről Josephus művéből tudhatunk. „Minden gabonakészlet – írja Josephus –, amivel évekig tartó ostromot is kibírtak volna, majdnem az utolsó szemig elégett. Természetes, hogy végül a város lakosainak éhen kellett pusztulniok, ami teljességgel lehetetlen lett volna, ha ezt nem ők maguk idézik fel.”¹⁹⁸ Miként Josephus¹⁹⁹, ugyanúgy a *Talmud*²⁰⁰ is megidézi az éhezések kiváltotta döbbenetes jelenetek és helyzetek egész sorát, s a szövegek világosan megfogalmazzák a szélsőséges és fanatikus zsidók kollektív felelősségét a városban uralkodó állapotok, a szörnyű szenvedések és kegyetlen éhezés kiváltotta embertelenségek miatt. Ugyanakkor ebben a vonatkozásban is elgondolkodtató, hogy vajon az elmondott történeteknek szerepük van-e abban, hogy rajtuk keresztül bizonyos bibliai összefüggésekre rátalálva, a beteljesülés próféciáit lássuk-e ezekben a történetekben. Hiszen írva van, hogy „Megeszitek fiaitok húsát, és megeszitek lányaitok húsát” (Leviticus 26:29), s amikor még az első Szentély idején Nabúkadneccar elfoglalta Jeruzsálemet „gyengéd lelkű asszonyok a saját kezükkel főzték meg gyermekeiket, hogy eledelül szolgáljanak nekik, népem leányának romlása idején.” (*Siralma* 4:10) Mindenesetre a bibliai prefigurációnak a jelenben való realizálódása különös üzenetet hordozhatott a korabeli zsidóság számára: világosan kifejezésre juttathatta, hogy a múlt, a jelen és a jövő folyamatossága és egymásba kapcsolódása megkérdőjelezhetetlen realitás, miként az is, hogy a jelen történeteit – csakúgy, mint a távoli múlt eseményeit – az isteni jelenlét teszi abszolút valóságossá és hitelessé. Ezek sorába illeszkedik az a talmudi történet, amely arról számol be, hogy a rettentő éhezés idején egy gazdag nő, bizonyos Márta, Boethus lánya hiába küldte el a piacra szolgálait, végül maga indult el mezítláb a rothadó szeméthalmokon keresztül, s az undortól végül meghalt.²⁰¹ Mintha épp ennek a szövegnek lenne bibliai párhuzama a *Deuteronomium* verse: „A legelkapottabb és legmódosabb asszony, aki elpuhultságában és kényességében sohase kísérelte meg, hogy a földre tegye a lábát...

¹⁹⁷ *Bellum IV,3*

¹⁹⁸ *Bellum V,1*

¹⁹⁹ vö. *Bellum VI,3*

²⁰⁰ b. *Joma 38b*

²⁰¹ vö. b. *Gittin 56a*. Boethus lányát említi az *Antiquitates XV,9* és *XIX,6*.

irigylő gyermekét, akit a világra hozott; a nagy ínségben titokban eszi meg... a szorongatással teli ostrom alatt, amelyet ellenséged indít ellened...” (*Deuteronomium*28:57). S a talmudi folytatás szerint mikor Márta kiszórja minden pénzét és kincsét az utcára, mondván: „mit kezdjek mindezekkel?”, mintegy illusztrálendő, hogy a gazdagság és a vagyon sem számít semmit sem egy éhező városban, voltaképpen Ezékiel versének dublettjét kapjuk kézhez: „Ezüstjüket az utcára szórják, és aranyukat szemétté lesz, ezüstjük és aranyuk sem mentheti meg őket...” (*Ezékiel* 7:19)

A táplálékhiány következtében „Jeruzsálem lakói csak szalmát ettek, és saját vizeletüket itták, mégis megpróbálták kitörni, felvették a harcot és öltek. Amikor Vespasianus látta, hogy Jeruzsálem lakóinak ürüléke nem tartalmaz magot, ezt mondta a katonáinak: »Nézzétek ezeket az éhező és szomjazó embereket, akik megpróbálnak kitörni, felveszik a harcot és ölnek. Vajon mire lennének képesek, ha eleget ennének és innának?»²⁰² Vespasianus csodálkozása mindenesetre jól kifejezi az ellenséges hadvezér nemes jellemét, amint igaz ellenfélhez méltó módon elismeri ellenségeinek hősiességét és bámulatos lelki tartását. Az epizód történetisége persze korántsem biztos, de a jeruzsálemi állapotokra mélységesen jellemző, ahogy a harcokban edzett rómaiak csodálatuknak adnak hangot a szörnyű körülmények között küzdeni képes zsidókat illetően. Az apologetikus szándék – úgy tűnik – reális helyzetet tükröz vissza, ugyanis Josephus hasonló módon írja le az eseményeket: „... a városban dühöngő éhínség a rómaiak közt majdnem nagyobb csüggedést okozott, mint a lakosság körében... a rómaiak rájöttek, hogy a zsidók lelkiereje legyűrte a pártvillongást, az éhséget, a háborút és minden egyéb nyomorúságot...”²⁰³

Ugyancsak elgondolkodtató, hogy a rabbinikus források és Flavius Josephus beszámolója szerint is római részről határozottan ellenezték a háború megindítását, s az utolsó pillanatig próbálták elhárítani az összecsapást. A Talmud *Gittin* traktátusának egy helye mondja el az alábbiakat: „És Nero(n)²⁰⁴ elküldetett ellenük. Mikor megérkezett, nyilat vetett Kelet felé, és a nyíl Jeruzsálemre esett. Nyilat vetett

²⁰² *ARNb* 7. Az *Echa Rabba* 1,5-ben nem Vespasianus, hanem R. Jochanan ben Zakkaj az, aki a harcosok alultápláltságát felismerve rájön arra, hogy ebben az állapotban fizikailag képtelenség az ellenállás, s ezért úgy dönt, hogy elmenekül a városból.

²⁰³ *Bellum* VI,1

²⁰⁴ A Talmud minden esetben görögösen (נרון - Neron) írja át Nero nevét.

Nyugat felé, és a nyíl Jeruzsálemre esett. Nyilat vetett valamennyi égtáj felé, és a nyíl mindig Jeruzsálemre esett. Ekkor ezt mondja egy gyermeknek: »Mondjad el a versedet!« És e gyermek ezt feleli: »Kitöltöm bosszúmat Edomon, s népemnek, Izraelnek kezére adom« (*Ezékiel 25:14*). Ekkor felkiáltott: »A Szent – áldassék! – fel akarja dúlni szentélyét, s kezét az én kezem által akarja kiengesztelni!« Ekkor elmenekült, és betért a zsidóságba, és tőle származott Rabbi Meir. Ezután Vespasianus küldetett ellenük, aki három éven át ostromolta Jeruzsálemet.²⁰⁵

Nero – ellentétben az *Oracula Sibyllina* rendkívül ellenséges attitűdjével²⁰⁶ – a háborút elkerülendő – mint afféle új Jónás – menekülni próbál, s prozelita lesz, továbbá Rabbi Meir egyik őse, ám a háború tragikus kimenetelén már az ő menekülése sem képes változtatni. Noha Nero utasítására Vespasianus veszi ostrom alá a szentföldet²⁰⁷, pacifikálandó Judaea felbolydult lakosságát, de Vespasianusról – akit még a rabbinikus hagyomány is az isteni terv végrehajtójának nevez²⁰⁸ – alapvetően pozitív képet nyújtanak a rabbinikus iratok. Ő is kerülni szeretne volna a felesleges pusztításokat, s kifejezetten ellene volt Jeruzsálem és a Templom lerombolásának. Az *Abot de Rabbi Nátán*²⁰⁹ „a” és „b” verziója egyaránt az ostromlók nemességéről és a felesleges erőszak elutasításának igényéről tanúskodik, beszámolva Vespasianus békéltető és kompromisszumra törő felhívásáról. Az „a” variáció szövege szerint: „Amikor Vespasianus jött, hogy lerombolja Jeruzsálemet, ezt mondja [a lakósoknak]: »Hát megörültetek, engednétek lerombolni ezt a várost és felégetni a

²⁰⁵ b. *Gittin 56a*. Lásd ehhez: Saul J. Bastomsky: „The Emperor Nero in Talmudic Legend”, in: *Jewish Quarterly Review* 59 (1968), 321-325. A gyermek által idézett bibliai vers a rabbik által is használt jósjelnek számított.

²⁰⁶ Az *Oracula Sibyllina* V,28-29 kifejezetten Neróra hárítja a háború felelősségét.

²⁰⁷ Tacitus („A iudaeai háborút Flavius Vespasianus – akit még Nero küldött oda vezérül – három légióval folytatta” – *Historiae* I,10) és Josephus („Miközben tehát fontolgatta [ti. Nero], hogy kire bízza a forrongó Keletet, aki majd megfenyegeti a zsidókat elpártolásukért, és megnyugtatja a szomszéd népeket, amelyeket szintén megmértelyezett a lázadás szelleme, megállapította, hogy csak Vespasianus tud megbirkózni ezzel a feladattal, és csak ő alkalmas arra, hogy vállalja ilyen nagyjelentőségű háború fővezérségét” – *Bellum III,1*) egybehangzóan állítja, hogy Nero küldte Jeruzsálem ellen Vespasianust.

²⁰⁸ b. *Gittin 56a*

²⁰⁹ Erősen megkérdőjelezhető az az állítás, miszerint az *Abot de Rabbi Nátán* a II. századi tannának, Rabbi Nátánnak tulajdonítható. A traktátus minden bizonnyal több évszázad szövegeiből alakult ki, s eredeti tannaitikus hagyományok mellett másokat is magában foglal. Lásd Anthony J. Saldarini: *The Fathers According to Rabbi Nathan*, E.J. Brill, Leiden, 1975. 12-16.

Templomot? Én csak annyit kértem tőletek, hogy küldjetek egy nyilat vagy egy nyílvezzőt, s azonnal távozom.« Ezt felelték: »Ahogy kiálltunk az első kettő ellenében, akik előtted jöttek, és megöltük azokat, ugyanúgy kiállunk ellened, és téged is megölünk!« Amikor R. Jochanan ben Zakkaj értesült erről, ezt mondta a jeruzsálemieknek: »Gyermekeim, miért romboltátok le ezt a várost, miért hagynátok felégetni a Templomot? Hiszen mit is kért tőletek? Csak egy nyilat vagy egy nyílvezzőt, és távozott volna...« R. Jochanan ben Zakkaj elmondta ezt nekik egyik nap, aztán egy másik nap, meg egy harmadik nap, de nem akarták azt meghallani.”²¹⁰ Ugyanez a „b” variáció szerint: „Mialatt Vespasianus Jeruzsálem ostromára készült, a fallal szemben foglalt helyet, és szólt a város lakóihoz: »Törjetek össze egy nyilat és egy nyílvezzőt, és békében távozom.« Ezt elmondta nekik egyszer, elmondta kétszer, de nem hallgattak rá. R. Jochanan ben Zakkaj ezt mondja nekik: »Ti lesztek Jeruzsálem lerombolásának és a Templom felgyújtásának okozói.« Ezt felelik neki: »Ahogy az első hadvezérek ellen kiálltunk, és megöltük őket, ugyanúgy kiállunk ellene, és megöljük őt.«²¹¹ Az „a” variációban említett „első kettő” minden bizonnyal Cestius Gallust, Syria kormányzóját és Gessius Florust, Judaea helytartóját jelöli, akikkel szemben a zsidók valóban komoly sikereket értek el, de nem ölték meg őket a harcok során. Mindenesetre e két katonai előzmény pszichikailag oly fontos precedens lehetett, hogy Josephus is Cestius vereségében látta a legfőbb okát annak, hogy a zsidók megérezve a győzelem ízét, elkapatták magukat, s a későbbiekben, akkor már jóval erősebb és nagyobb létszámú seregekkel ütközve minden józan mérlegelés és megfontolás helyett csak e két pozitív példa járt az eszükben: „Tulajdonképpen Cestiusnak ez a veresége volt a közvetlen oka egész nemzetünk pusztulásának. Mert most a háborús uszítóknak igazán megnőtt a szarvuk, és abban a reményben ringatták magukat, hogy a rómaiakat teljesen tönkreverhetik...”²¹²

Josephus maga is úgy számol be a Flaviusokról, mint akik minden igyekezetükkel azon voltak, hogy a várost megkíméljék, s a Templomot, a zsidó kultuszcentrumot ne kelljen felégetniük és lerombolniuk. A történetíró magasra ívelő

²¹⁰ ARNa 4. A nyíl vagy a nyílvezző elküldése a behódolás szimbóluma volt, az ellenség békeajánlatának feltétel nélküli elfogadása.

²¹¹ ARNb 6. Az „a” és „b” variáció eltérő igét használ a nyíllal, illetve a nyílvezzővel kapcsolatban. Míg az „a” variáció a „küld” igét használja (שגר), addig a „b” variáció a „tör” igét (שבר).

²¹² Vita 6.

római karrierjét nem kockáztatandó, művében személyes érdekeinek megfelelően rajzolja meg Vespasianus és Titus „nagyyszerű” alakját és személyiségét. Ezekből a leírásokból megtudhatjuk, hogy Vespasianus és Titus minden cselekedetét igazi *philanthrópia* (*clementia*) hatja át, hiszen a gyűlölködés hiányzott az ostromlók szívéből, ugyanis eleve nem az ellenség megsemmisítésére törekedtek, s eközben állandó volt bennük a szándék a béke megkötésére. Josephus egy helyen barátjának, Nikanórnak a szájába adva mondja ki „őszinte” és „megalapozott” véleményét az ellenségről: „a rómaiak mily kegyesen bánnak azokkal, akiket legyőztek”.²¹³ Titus pedig mindent megtéve azért, hogy megmentse a Templomot, még azt is felajánlja a védőknek, hogy folytassák valahol másutt a harcot, csak hogy a szent épület megmaradjon: „Tanúkul hívom hazám isteneit és azt az Istent, aki azelőtt vigyázott erre a városra – mert most már nem vigyáz, azt hiszem, – tanúul hívom hadseregemet, a nálam tartózkodó zsidókat és titeket magatokat is: nem én kényszerítelek arra, hogy ezeket a helyeket bemocskoljátok; és ha más helyet kerestek a harcra, akkor egyetlen római sem teszi be a lábát a templomba, és nem fogja megszentelteleníteni. A templomot megtartom nektek, akkor is, ha nem akarjátok.”²¹⁴

Mindenesetre meglepő, hogy nemcsak a saját érvényesülésében gondolkodó, az elkötelezett lojalitását a rómaiak számára folyamatosan kinyilvánító Josephus írja le Vespasianust és Titust ennyire kedvező nézőpontból, hanem a régi zsidó hagyományban is – legalábbis Vespasianusra vonatkozóan – hasonlóan pozitív megállapítások olvashatók.

Ami Vespasianust illeti, a hagyomány aligha támadhatta őt, hiszen – amint ezt kilőtt nyilakra írva Vespasianus emberei közhírré is tették – R. Jochanan ben Zakkaj, a nagy tekintélyű tudós és bölcs „a császár barátja volt”.²¹⁵ Vespasianus volt az, aki R. Jochanan ben Zakkajnak Jeruzsálemből való nevezetes menekülését követően a bölcs kérésének megfelelően engedélyezte a jabnei tanház megalapítását, a szétszóratott nép leendő szellemi központját, amivel akarva-akaratlanul hozzájárult a rabbinikus judaizmus és egyáltalán: a zsidó nép fennmaradásához. A hagyomány

²¹³ *Bellum III,8*. Titus philanthrópiájának alátámasztásához lásd többek között *Bellum VI,6*; *VI,8*; *VI,9* stb.

²¹⁴ *Bellum VI,2*

²¹⁵ *ARNa 4*; *ARNb 6*. Mindkét szöveg nyilvánvaló anakronizmusa, hogy Vespasianust már császárnak nevezi.

szerint az alábbi párbeszéd zajlott le Vespasianus és R. Jochanan ben Zakkaj között „Vespasianus ezt mondja: »Most távozom, de valakit küldök magam helyett. Kérj tőlem, amit csak akarsz, s én megadom neked.« Mire ezt feleli: »Add nekem Jabnét és bölcseit és Rabban Gamaliel egész dinasztiáját...«”²¹⁶ Más kérdés, hogy eközben a rabbinikus hagyomány inkább R. Jochanan ben Zakkaj viselkedését illetve kritikával, tudniillik idézve a *Jesája 44:25* versét („Én kényszerítettem meghátrálásra a bölcseket, és én mutatom meg: tudományuk mily hasztalan”) többek megütközve mondják azt, hogy álláspontja szerint azt kellett volna felelnie, hogy „Engedd szabadon a zsidókat!”²¹⁷ Mindenesetre jellemző, hogy az időben későbbi midrás már rehabilitálja Jochanan ben Zakkajt, ugyanis a szövegváltozat szerint a bölcs az előbbtől eltérő választ ad, s kegyelmet kér övéinek: „Amikor jön Vespasianus, a város meghódítója, ezt mondja R. Jochanan ben Zakkajnak: »Kérj tőlem bármit, én megadom neked.« Ezt feleli: »Azt kérem tőled, hogy kíméld meg a várost, és távozzál.« Mire ezt válaszolja: »Azt hiszed, hogy császárrá választottak volna valami másért, mint ezért a városért? És te most azt kéred tőlem, hogy távozzak?« Ezt feleli: »Ha így van, akkor azt kérem tőled, hogy hagyd nyitva három óra hosszat a nyugati kaput, amely Lüdia felé vezet, és senkit se öljetek meg, bárki is távozzék ezalatt.«”²¹⁸

A rabbinikus iratok meglepően pozitív Vespasianus-képét még az a híres eset is komolyan befolyásolhatta, amely szerint R. Jochanan ben Zakkaj a várost elhagyva megígérte Vespasianusnak azt, hogy hamarosan császár lesz. A nevezetes esetről több forrás is beszámol²¹⁹, ám mindegyikben azonos módon jelenítődik meg Vespasianus félelme – hiszen Nero még él, s ezért a jóslatért akár még Vespasianuson is bosszút állhatna –, s mindegyik szövegvariációban hasonló R. Jochanan ben Zakkaj indoklása is. A bölcs „vive domine imperator!” felkiáltással köszönti Vespasianust, majd érzékelve annak félelmét, a *Jesája 10:34*-re hivatkozva („És megdől Libanon egy hatalmas által”) mondja neki, hogy „Ne félj! Az Írásunkban benne van, hogy a Ház [a Templom] csak császár kezétől pusztul el”²²⁰, avagy egy másik variáció

²¹⁶ *b. Gittin 56b*

²¹⁷ *b. Gittin 56b*

²¹⁸ *Echa Rabba 1,5.*

²¹⁹ *Echa Rabba 1,5; ARNb 6; b. Gittin 56a-b*

²²⁰ *ARNb 6*

szerint: „Ha most még nem is te vagy a császár, de majd az leszel, mert nem pusztul el ez a Ház egyszerű ember kezétől, csak császár kezétől.”²²¹

Flavius Josephus ugyanerről az esetről számol be munkájában, a különbség mindössze annyi, hogy Josephus nem tud R. Jochanan ben Zakkajról, ellenben önmagát úgy állítja be a sokat idézett történetben, mint aki Vespasianusnak megjósolta volna közelgő császárságát. A történetíró prófétai szerepben lépve fel, önmagát „mint nagyobb dolgok hirnökét” nevezve meg, az alábbiakat mondja Vespasianusnak és fiának, Titusnak: „...te Caesar leszel és uralkodó, és ez a fiad is... te, Caesar, nemcsak az én uram leszel, hanem a földnek, a tengernek és az egész emberiségnek ura.”²²² Noha erről a profetikus jóslatról a pogány irodalom is megemlékezik²²³, mégis jó okunk van azt feltételezni, hogy a rabbinikus elbeszélés és a Josephus által elmondottak „kettős igazsága” valójában egy különös dublett részét képezik. Tény, hogy nemcsak Josephus nem számol be R. Jochanan ben Zakkaj esetéről, hanem a Talmud sem emlékezik meg a zsidó körökben árulónak tartott, s ezáltal mélységesen megvetett és gyűlölt Flavius Josephusról. Ami a történetírót illeti, önmagának hitelességét, a történelmi múltban és a jövőben való „jártasságát” és „objektivitását” igyekezett alátámasztani azzal, hogy a zsidók számára tevékenységét leginkább Jeremiás személyével azonosulva a próféták hagyományában helyezte el (erre egyébként jó indokul szolgálhatott egykori farizeus-neveltetése), a rómaiak számára világossá kívánta tenni, hogy személyében a mindenkori császár egy, a jövőt fürkészni és pontosan megragadni képes jóst, váteszt és jövendőmondót nyert meg, s mindkét fél számára törekedett egyértelművé tenni, hogy ő az, aki képes olvasni és megfejteni a titokzatos csodák és égi jelek rejtett üzeneteit. Nem véletlenül hangsúlyozza, hogy „a háborúba egy kétértelmű jövendölés” hajszolta bele a népet, továbbá mindenféle csalók és álpróféták, ugyanis a zsidók számos... előjelet kívánságuk szerint magyaráztak, másokra viszont könnyelműen ügyet sem vetettek”, ám ezalatt ő maga pontosan tudta, hogy az a jóslat, amely valakinek a viláгурalmát jövendölte meg, valójában „arra vonatkozott, hogy Vespasianus lesz az

²²¹ *Echa Rabba I,5*

²²² *Bellum III,8.*

²²³ Suetonius: Vespasianus 5. „Egyik előkelő foglya, Iosephus, állhatatosan azt hajtogatta, amikor megbilincseltek, hogy rövidesen maga Vespasianus engedi őt szabadon, de akkor már mint császár.” Ugyanezt megerősíti Dio Cassius is: *Rhómaiké historia 65,1,4.*

uralkodó...”²²⁴ Mindenesetre a kölcsönös mellőzés a Talmud vonatkozásában érthetőnek tűnik, ugyanis a hagyomány következetesen ignorálta az árulónak tekintett és az ellenséggel lepaktáló Josephust, de nem tűnik indokoltnak Josephus esetében, legfeljebb csak annyiban, hogy – minden bizonnyal – önmagát mint egyedi és kivételes képességekkel rendelkező, megbecsülésre és szeretetre kiváltképp méltó személyt kívánta feltüntetni.

Ami Titus személyét illeti, ebben a vonatkozásban teljes az ellentét a Flavius Josephus által leírtak és a rabbinikus hagyomány által őrzöttek között. Sokat elárul Josephus történetírói vénájáról, szemléletmódjáról, irányultságáról, s Titus-portréjáról az az összefüggés, amit maga oszt meg az olvasóval, s amit egy bizonyos tiberiasi Justus nevű történetíró munkásságával kapcsolatosan említ meg. Justus ugyancsak írt egy mára elveszett munkát a háború történetéről, ami azonban teljesen ellentétes lehetett a Josephus-féle megközelítéssel, s ezért Josephus többször és több helyütt pocskondiázza őt, hazugnak, csalónak, a történelmi tényeket meghamisítóknak aposztrofálva, miközben önnön művének megkérdőjelezhetetlen és igaz voltát arra a tényre alapozza, hogy amíg Justus nem olvasta a császári emlékiratokat, addig mindazt, amit ő leírt, hasonlóképpen „jegyezte fel Vespasianus császár is emlékirataiban”, s „Titus császár azt kívánta, hogy egyes-egyedül ez a művem legyen az ő tetteinek egyetlen hiteles forrása, sőt sajátkezű aláírásával rendelte el művem kiadását.”²²⁵

Azaz Flavius Josephus munkájának legitimációját a császári „ellenjegyzés”, vagyis a hatalmi jóváhagyás felől szándékozik megerősíteni és mintegy ellentmondást nem tűrővé tenni. Szerzőnk számára a végső bizonyosságot a császárok levéltári forrásgyűjteménye, így például Vespasianusnak, később Titusnak mint még hadvezéreknek Rómába, egyenesen a császárhoz küldött hadijelentései szolgáltatták. Ezek után aligha kell csodálkozni azon, hogy – miként ezt már a fentiekben láthattuk – Josephus apologetikus buzgalmában philanthrópiával jellemzi Titust, aki rendre béketárgyalásokat kezdeményezve Josephust tolmácsként és közvetítőként próbálta felhasználni a jó ügy érdekében.²²⁶ Josephust még az sem zavarta különösképpen,

²²⁴ *Bellum VI,5*

²²⁵ *Vita 342; 363; továbbá lásd 336-340.*

²²⁶ *Bellum V,3; V,9; V,13 stb.*

hogy maga árulta el, miszerint Titus „a hadijog alapján jár el”²²⁷, tehát olyképpen, amibe ekkoriban „természetes” módon fért bele az ellenség kegyetlen elpusztítása, a civil lakosság lemészárlása, az erős és fizikailag jó állapotban lévő fiatalemberek rabszolgává tétele, s különböző cirkuszi játékokon való alkalmazása és így tovább. Titus ugyanis éppen ez által felelt meg és töltötte be a kor eszményített császár-képét, s válhatott – legalábbis Josephus leírása nyomán – az ideális uralkodó megtestesítőjévé. A Josephus-féle „királytükör” ugyanis egyszerre tartalmazta a „jóhiszeműség a háborúban káros” elvét, amelyet a császár meggyőződéssel vallott²²⁸, s amely tökéletesen egybecsengett a római etika, legfőképp az uralkodók tevékenységével szemben elvárt normatívájával, miszerint egyfelől „a szánakozás a nyomorúsággal határos”²²⁹, másfelől „a nagylelkűség leginkább az uralkodók éke.”²³⁰ Eközben persze azt sem szabad elfeledni, hogy Titus szánakozása az elpusztított, romokban heverő Jeruzsálem láttán, amelyet más meghódított és tönkretett városok szomorú látványa során a hadvezérnek minden esetben szinte kötelező volt éreznie és kifejezésre juttatnia²³¹, voltaképpen egy gyakorta felbukkanó antik toposz ismételt előfordulásának minősíthető. Az azonban elgondolkodtató, hogy Josephusnak Titusról alkotott portréja még a rómaiak képétől is jelentősen eltért, legalábbis a császárságát

²²⁷ *Bellum VI,6*

²²⁸ *Bellum V,7*

²²⁹ Seneca: *De clementia* 2,6,4

²³⁰ im. 1,5,2 („maxime decora imperatoribus”). Lásd ehhez Zvi Yavetz: „Reflections on Titus and Josephus”, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 16 (1975). 424.

²³¹ „Mikor Jeruzsálem mellett elhaladt, és a gyászos pusztaságot összehasonlította a város egykori pompájával, emlékezetébe idézte a lerombolt épületek nagyságát és egykori szépségét, őszinte szánalmat érzett a város pusztulásán. S ahelyett, hogy büszkélkedett volna ennek a hatalmasan megerősített városnak az elfoglalásával, mint ahogy mások az ő helyzetében megtették volna, újra meg újra elátkozta a lázadás értelmi szerzőit, akik ezt a balvégzetet a városra idézték, s ezzel bebizonyította, mennyire nem volt szándéka a megbűnhődött lakosság balsorsából dicsőséget kovácsolni magának.” (*Bellum VII,5*.) S most idézzük fel Scipiót, aki a tönkrevert és felégetett Karthágó romjainál éli át ugyanezt az érzést: „Amint a város a lángok martalékává vált, Scipio könnyekben tört ki és hosszasan állt ott, töprengve a városok, népek, dinasztiaiak elkerülhetetlen végzetén, mely mindegyiket utoléri, akárcsak az egyes embereket.” Végül Polübiosz az, aki ennek a magatartásnak az örök időkre szóló erkölcsi tanulságát ki is mondja: „Hiszen aki a legnagyobb diadal és az ellenfél tragédiájának pillanatában képes a saját helyzetével és a körülmények esetleges forgandóságával szembenézni, illetve általában a szerencse időszakában Tükhé forgandóságára gondolni, az nagy és rettenthetetlen férfiú, azaz olyan ember, aki megérdemli, hogy megőrizzük emlékezetünkben.” (Polübiosz: *Hisztoriai* 38,2-22).

megelőző beszámolók szerint, amelyek kegyetlensége, bujasága, kapzsisága miatt „második Nerónak tartották”²³², s csak császárrá való választása után terjed el róla az, hogy ha egész nap nem cselekedett valami jót, s nem segített valakinek a baján, akkor este ezt mondta: „Barátaim, elvesztegettem ezt a napot!”²³³

Titust, akit a későbbiekben kortársai „deliciae generis humani”-nak (az emberi nem gyönyörűségének) neveztek, a rabbinikus irodalom egészen egyszerűen a „gonosz” (רשע) epitheton ornanssal látja el, s nevének elhangzását gyakran követi a „hogy törnének össze a csontjai” nyomatékos kívánsága. Mindez érthető, hiszen az Örökkévaló házának megszenteltségével a zsidók szemében ő volt a létező legnagyobb bűn elkövetője, s a genealógiai szempontokra mindig is komoly figyelemmel tekintő zsidóság Titusnak még a leszármazási rendjét is „átírta”, amennyiben „Vespasianus feleségének fiaként”²³⁴ emlegetve őt egyenesen azt a látszatot keltették, mintha nem is Vespasianustól származna, hanem egy házasságtörést követően bűnben fogant volna.²³⁵

A különböző források egyöntetűen mint elrettentő és fertelmes bűnt írják le azt, amikor Titus behatolt a Templomba, s ott a legkülönfélébb szentségtelenségeket követte el. „A gonosz Titus az, Vespasianus feleségének fia, aki behatol a Szentek szentjébe, kardjával szétvagdálja a két függönyt, és így szól: »Ha csakugyan Isten lakozik itt, akkor jön, és kiáll ellenem.«²³⁶ Egy másik szövegvariáció az eseményről így számol be: „Amikor megérkeztek a Szentélyhez, egyik kérdezte a másikat: »Ki fog elsőként belépni?« Volt köztük egy gonosz, Titus, Vespasianus feleségének a fia, aki belépett, hogy az Írás beteljesedjék: »A gonosz ember arcátlankodik, az igaz megérti útját. [Példabeszédek 21:29]« Aztán fogja a kardját, és széthasítja a leplet, hogy beteljesedjék az Írás: »Kemény nyakkal rohan ellene, pajzsának szilárd domborulatával. [Jób 15:26]« És még magával vonszolt egy hetérát, be a Szentek szentjébe, ahol szidalmazta, sértegette és mocskolta a Magasságost, ezt mondván: »Hát ő volna az, akiről azt mesélték, hogy Siserát és Szanheribet megölte? Most az én

²³² Suetonius: *Titus* 7.

²³³ *im.* 8.

²³⁴ ARNb 7; *Szifré Deuteronomium* 328.

²³⁵ Lásd ehhez Saul Lieberman: *Greek in Jewish Palestine*, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1942. 165.

²³⁶ *Szifré Deuteronomium* 328

hatalmam alatt áll a lakhelye. Ha volna ereje, kiállna velem harcol«, hogy beteljesedjék az Írás: »Hol vannak isteneik, a szirt, amelyben bíztak? Akik ették áldozataik kövérjét? [Deuteronomium 32:37-38]«²³⁷

Szinte bizonyosra vehető, hogy Titus fentebb elmondott viselkedése minden történeti alapot nélkülöz. A római habitustól eleve távol állt az idegen istenek szidalmazása, minthogy a római mentalitásból következően az idegen isteneket épp az istenfélelem okán elfogadták, adott esetben romanizálták, s integrálták azokat saját panteonjukba. Josephus igazat mondhat, amikor azt írja, hogy „még a közkatonák közt sem akadt olyan, aki ne tekintett volna tisztelettel és szent borzongással (*phriké*) a Templomra...”²³⁸ Ez a „szent borzongás” voltaképpen maga a *religio*, s ez a fajta vallásosság úgyszólván kizárta azt a viselkedést, amit a rabbinikus szövegek tulajdonítanak Titusnak, s amely általában hozzájárult ahhoz, hogy a rómaiak megkímélték ellenségeik szent helyeit. Josephus feltűnően tudatos, amikor elmondja, hogy „egy katona, anélkül, hogy parancsra várt volna, vagy meggondolta volna cselekedetének súlyos következményeit, mintegy felsőbb sugallatra csóvát ragadott”²³⁹, s így gyújtotta fel a Templomot. Jellemző, hogy a katona cselekedetének végrehajtásához szükség volt arra a bizonyos felsőbb sugallatra (*δαίμόνιος*), amely egyértelműen transzcendens indíttatású isteni jelnek számított, s amely nélkül nem történt, nem is történhetett volna meg a Templom lángba borítása.

Amikor Josephus számol be Titusnak a szentélybe való behatolásáról, mindössze arról értesülünk, hogy „megtekintette a belsejét. Sokkal káprázatosabb volt, mint ahogy az idegenek híresztelték... joggal hihette, hogy magát az épületet még meg lehet menteni. Tehát kisietett, és nemcsak személyesen buzdította a katonákat az oltásra, hanem... parancsot adott, hogy akik ellenkeznek, azokat botozzák meg.”²⁴⁰ Természetesen eleve bűnnek számított az, hogy idegenként belépett a szentélybe, de Josephus a maga részéről mindezt tompítani akarta, úgyszólván meg nem történtté tenni, azt a látszatot keltve, mintha az egésznek az lett volna a célja, hogy a mentési munkálatokat megszervezze. Josephus ennek során odáig megy, hogy még a Templom kifosztásának tényét is elhallgatja, jóllehet később közönyös egykedvűséggel maga

²³⁷ ARNb 7

²³⁸ Bellum VI,2

²³⁹ Bellum VI,4

²⁴⁰ Bellum VI,4

számol be a győztesek diadalmenetéről, „amelyben különösen azok a tárgyak keltettek feltűnést, amelyeket a jeruzsálemi templomban szereztek: egy több tálentumnyi súlyú aranyasztal és egy ugyancsak arany lámpatartó, de egészen más alakú, mint azok, amelyek Rómában használatosak; mert a talapzatán emelkedő oszlopszerű tengelyből egymással szemben háromszög alakban karok nyúlnak ki, mindegyik kar végén fent egy-egy bronzlámpa, tehát összesen hét: ez jelképezte, hogy a hetes szám a zsidók szent száma. A zsidók törvénytekerce volt az utolsó zsákmányolt tárgy a menetben”²⁴¹, továbbá Josephus még arról is tájékoztat, hogy hova kerültek a templomi kincsek, a törvénytekercs, a bíborfüggönyök és a Templom aranya.

Ám a rabbinikus források leginkább a bibliai reminiscenciákra építenek, az Írás beteljesedésének elkerülhetetlenségére, erőteljesen hangsúlyozva és kidomborítva az isteni gondviselésnek az egész történeten belüli jelenlétét, szerepét és hatóerejét. Ennélfogva Titus nem saját akaratából, elhatározásából és erejéből cselekszik, hanem valójában szereplője egy olyan történetnek, amelyet a látható színpalak mögött egy láthatatlan erő mozgat és irányít, miközben Titus alakja egyre erőteljesebben démonizálódik. Korántsem véletlen, hogy Titus blaszfémiájáról több szövegvariáció is beszámol: olvashatunk arról, hogy összekaszabolta a drapériát, amiből hirtelen vér tört elő, azt az érzést keltve a szentségtörőben, hogy megölte az Örökkévalót. Más források arról számolnak be, hogy Titus két prostituálttal ment be a Szentek szentjébe, ahol az oltáron, illetve a kigöngyölt törvénytekercsen magáévá tette azokat.²⁴² Az *ARNb* a megszenségtelenítés epizódja mellett tájékoztat a Templom kifosztásáról, amelyről – mint láthattuk – Josephus hallgatott ugyan, de amely tényről a diadalmenet leírásakor maga is kénytelen volt beszámolni.²⁴³

Érdekes és az esemény „teológiai” súlyáról sokat eláruló tény, hogy noha a rabbinikus források helyenként megemlítik a Titus által elhurcolt foglyok kegyetlen és megalázó helyzetét²⁴⁴, de mindez eltölpül (vagy sokszor meg sem említődik) a Templom megszenségtelenítésének leírása mellett. A hadifoglyok és rabszolgák,

²⁴¹ *Bellum VII,6*

²⁴² vö. például *b. Gittin 56b; Leviticus Rabba 22 stb.*

²⁴³ *ARNb 7.* Ugyanehhez lásd még *b. Gittin 56b*. Ez utóbbiban olvasható, hogy a Szentek szentjének bíborfüggönyeibe csomagolják a Templom szent tárgyait. Ugyanakkor Josephustól értesülhetünk arról, hogy Vespasianus „a szentek szentjének bíborfüggönyeit palotájába vitette el, és gondosan őriztette” (*Bellum VII,6*).

²⁴⁴ Lásd például *b. Gittin 57b; ARNb 7.*

csakúgy, mint a háború áldozatai, a kifosztottak és a kegyetlenül lemészároltak, vagy az éhhalált szenvedők bizonyos értelemben a zsidóság kollektív mártíriumának példázatai, amint Maszada védői, mint az utolsóként ellenálló erődítmény hős harcosai szintén az Istennek való végső elkötelezettség példázatával szolgálnak a zsidóság számára. Hiszen – amint ezt a parancsnokuk, Eleazár ben Jair ki is fejt a védők előtt elmondott, a kollektív öngyilkosságra buzdító utolsó beszédében – „sem a rómaiaknak, sem másnak nem hódolunk meg, csak az Istennek, mert ő az igazi és törvényes ura az embernek... Halljunk meg úgy, hogy nem hajtjuk fejünket az ellenség igájába... Ezt parancsolják törvényeink... keserítsük meg győzelmük remélt ízeit, hadd fogadja őket itt hősiességünk csodája és a megdöbbentő halál!”²⁴⁵ Ugyanakkor a Templom feldúlása és kifosztása, az Örökkévaló lakhelyének megszenteltetésének szimbolikus és valóságos értelemben egyaránt Isten ellen elkövetett bűn, olyan botrány, amely a rómaiakat nem pusztán a zsidók, hanem egyenesen az Örökkévaló ellenségeivé tette. Mert a tűzzel-vassal pusztító római légiók ugyan Isten büntetésének eszközei, s a zsidó nép bűneire és vétkeire adott transzcendens válasz instrumentumai, de az Örökkévalóval való szembenállást, az isteni rend ellen való legsúlyosabb vétkezést semmi sem indokolhatja, és nem magyarázhatja: Titus bűne az égbe kiált!

Amíg tehát az apokaliptikus irodalom vigaszt nyújtó hagyományában leginkább arról értesülhetünk, hogy a Templom szent tárgyait az angyalok a megszenteltetés előtt kimenekítették, és az ellenség előtt elrejtették, mintegy a jelen tragikus állapotának tagadásaként eljövő boldog és békés időszak (a legvégső időszak) zálogaként és reményeként, addig a rabbinikus iratok – az új helyzethez alkalmazkodó rabbinikus bölcsélet legitimációjának szándékával – ebben az összefüggésben a kegyetlen valóság realitását tükrözik. Hiszen a Templom lerombolása és kifosztása, azaz a kultuszcentrum megszűnte olyan gyökeres vallási és liturgikus fordulatot tett szükségessé, amelynek végrehajtása éppen a rabbinikus bölcsélet hagyományára várt, s amely önmagát megszervezve és teológiailag legitimálva képessé vált a zsidóság fennmaradásának és további létezésének biztosítására.

Végül is a rabbinikus iratok elbeszélése szerint a Templom megszenteltetőjére, a „gonosz” Titusra kegyetlen és megszégyenítő büntetés várt,

²⁴⁵ *Bellum VII,8*

amelyet éppen az, akivel a korábbiakban mérhetetlen dölyfében párbajozni kívánt, tehát maga az Örökkévaló szabott ki rá. Az *ARNb* az alábbiak szerint meséli el a történetet: „Amikor felment a hajóra, hatalmas vihar támadt, és majdnem elragadta. Végül fölállt a fedélzeten, és elkezdte szidalmazni, sértegetni és átkozni a Magasságot. Ezt mondja: »Amikor a hajlékában voltam, s amikor a földjén, nem volt mersze kiállni ellenem és megmérkőzni velem, és most itt jön elibem. Úgy látszik, a zsidók Istenének csak a vízen van ereje. A vízözön nemzedékének a víz által kellett fizetnie vétkeiért, s amit a fáraónak, azt kívánja nekem is okozni.« A Mindenható a tenger által jelzett, amelynek »azonnal megszűnt a háborgása« [*Jónás 1.15*]. A Szent – legyen áldott – ezt mondja: »Te, istentelen, arcátlan porszem, te féreg, azt hiszed, hogy én fogok veled háborúzni? Valamennyi teremtményem közül a legnyomorúságosabb a szúnyog, ő fog veled háborúzni.« Midőn Rómába érkezett, és kiszállt a hajóról, a lakosok éljenezték és „a barbárok legyőzőjeként” köszöntötték. Mikor hazaért, belépett a fürdőbe, ahol megivott egy dupla adag bort. Míg ivott, egy szúnyog repült az orrlyukába, és gyötörte, amíg fel nem jutott az agyáig. Orvosokat hívtak, akik bemetszték az agyát, és kiemelték onnan a madárnyira meghízott szúnyogot.”²⁴⁶ És egy másik változat szerint: „Vihar támadt a tengeren, s majdnem odaveszett. Ekkor ezt mondja: »Úgy látszik, ezeknek az Istene csak a tengeren mutatja meg hatalmát. A fáraót vízbe fojtotta, Sziszerát vízbe fojtotta, és most engem is vízbe akar fojtani. Ha ő tényleg oly hatalmas, jön, és megküzd velem a szárazföldön.« Ekkor egy égi hang szólt: »Te istentelen, istentelennek fia, az istentelen Ézsau ivadéka. Teremtményeim közül legutolsó a szúnyog... Eredj a szárazföldre, és háborúzz vele.« Amikor partot ért, a szúnyog az orrlyukába szállt, és fúrta az agyát hét éven át. Egy nap, amikor egy kovácshoz ment el, [a szúnyog] abbahagyta a kalapács zajára. Ekkor [Titus] mondja: «Íme, az orvosság.« Ezután minden nap elővezettek egy kovácsot, aki kalapált előtte. Ha pogány volt, adott neki négy zuzt, ha zsidó, akkor ezt mondta neki: »Legyen elég neked az, hogy láthatod ellenséged szenvedését.« Így ment ez harminc napon át, de a szúnyog megszokta ezt.”²⁴⁷

Bízást megkockáztatható az a kijelentés, miszerint a fent idézett szövegeket leginkább a fantázia és a képzelet gazdag világa táplálja, s a legkevésbé maga a

²⁴⁶ *ARNb* 7

²⁴⁷ *b. Gittin 56b*

történeti hitelesség.²⁴⁸ Ugyanakkor jól érzékelhető, hogy a rabbinikus hagyomány számára igazából a Templom megszenteltségételenítését elkövető „gonosz” Titus elkerülhetetlen és szükségszerű isteni büntetésének ténye volt fontos és hangsúlyozandó. A profán történelem eseményeinek látszólagos autonómiája és függetlensége valójában a profánon túli, azaz a szakrális ellenőrzése és felügyelete alatt áll. A zsidók éppen azért hangsúlyozhatták a történelem összefüggő és nem szanaszét tartó, nem a végzetnek és a sorsnak kitett, hanem meghatározott céllal és irányultsággal rendelkező menetét, mert hitték és tudták, hogy a sok apró történet értelmes módon összeáll. Ám az értelmet maga a gondviselői akarat biztosítja, ugyanaz, amely minden jelenbeli katasztrófa és tragédia ellenére a zsidóságot a jövő irányában töretlen optimizmussal képes megőrizni, életben tartani. A történelmi *jelenség* saját jövője nélkül elképzelhetetlen, s csakis a jövő fényében világosodik meg a jelen minden – közről nézve akár még oly értelmetlennek és értelmezhetetlennek tűnő – pillanata. Hiszen a zsidók vereséget szenvedhettek, de az Örökkévalót nem győzheti le senki. Jellemző, hogy a végtelenségig gőgös, s a saját katonai sikerére oly büszke Titust a létező legjelentéktelenebb teremtmény fogja megleckéztetni, egyértelművé téve, hogy a sokszor kaotikusnak ható történelmet a mögötte rejtőzködő értelem összerendezi. Ha a helyzet – a büntetés paradigma jellege – úgy kívánja, akár oly parányi és jelentéktelen közvetítők által, amilyen a kígyó, a skorpió, a légy, a béka vagy a darázs.²⁴⁹

6.

A rabbinikus iratokkal ellentétben Flavius Josephus mindent megtett annak érdekében, hogy félve tisztelt mentorát a tragikus és végzetes történések ellenére kedvező színben tüntesse fel kortársai előtt. Beszámolóiból Titust nem kegyetlen zsarnokként és könyörtelen katonaként ismerjük meg, hanem éppen ellenkezőleg: olyan hadvezérként, aki ellenfelét tiszteli, s amennyire csak lehetséges, óvja az emberi életet, s vigyáz az ostromlott város értékeire, megbecsült szakrális intézményeire. „A

²⁴⁸ Suetonius arról számol be, hogy vidéki villájába utazván belázasodott, ám gyaloghinton továbbvitette magát, s röviddel ezután meghalt. (*Titus 11*)

²⁴⁹ *Genesis Rabba 10,7; Numeri Rabba 18,22*, valamint *Exodus 23:28*. Titus halálához lásd Israel Lévi: „La mort de Titus”, in: *Revue des Études juives 15* (1887), 63 és 67.

bevonulás után még meg is tiltotta, hogy legyilkolják a zsidó foglyokat, vagy felgyújtsák a zsidó házakat, sőt a lázadóknak szabad elhatározásukra bízta, hogy harcoljanak egymással, ha akarnak, csak a nép ne vallja kárát; a népnek pedig megígérte, hogy minden vagyonát visszaadja. Tudniillik nagyon fontosnak tartotta, hogy megtartsa magának a várost, a városnak pedig a templomot. A nép szívesen elfogadta volna ajánlatát, de a harcias zsidók gyengeségnek magyarázták emberiségét, és azt hitték: Titus csak azért tett ilyen ajánlatokat, mert nem érzi magát eléggé erősnek arra, hogy az egész várost elfoglalja.”²⁵⁰ Következésképpen tehát „a belső viszály volt oka a város pusztulásának, és hogy maguk a zsidók zsarnokai kényszerítették a rómaiakat akarataik ellenére, hogy erőszakhoz nyúljanak, és felgyújtsák a szent templomot, annak tanúja maga Titus császár, a templom elpusztítója, aki az egész háború alatt szánakozott a népen, hogy vakon követte a lázadókat, és aki a város elpusztítását saját jószántából ismételten halogatta, és húzta-halasztotta az ostromot, hogy módot adjon a bűnösöknek arra, hogy észretérjenek.”²⁵¹

Josephus törekvésében valójában nem az az érdekes – mondhatni ez szinte triviális –, hogy védeni és mentegezni próbálja azt, aki őt kegyeibe fogadta, s akinek jólétét és megbecsültségét köszönheti, hazájától és övétől oly távol. A történetíró egy pillanatra kiesik a szerepéből, s árulkodó mondatai rendkívüli tanulságokkal szolgálnak. Minthogy „nincs olyan történelmi szerencsétlenség, amely a zsidók pusztulásához volna fogható”, ezért minden vádaskodásnak elébe menve leszögezi: „Ha pedig valaki kifogást emelne az ellen, hogy én fájdalomamban hazám sorsa miatt, a zsarnokok és bandáik ellen lépten-nyomon vádat emelek, tulajdonítsa fájdalomnak azt, hogy a történetírás törvényei ellen vétettem.”²⁵²

Vajon mire gondolhatott Josephus, amikor a „történetírás törvényei ellen” való vétkezését gyónta meg olvasói előtt? Nem valószínű, hogy az események kronologikus rendjében és a történések elbeszélésében követett volna el olyasvalamit, amellyel az „objektív tájékoztatás” elvét sértette volna meg. Tudjuk, hogy – éppen kollégájával, Justusszal szemben – mennyire büszkén vallotta azt, hogy részint az események szemtanújaként, részint pedig a források biztos ismerőjeként és tárgyilagos felhasználójaként írta meg művét, amelyen „rajta van az igazság pecsétje”, hiszen

²⁵⁰ *Bellum V,8*

²⁵¹ *Bellum I, előszó*

²⁵² uo.

annak valóság tartalmát olyan tekintélyek is igazolták, mint maga Agrippa király, aki egyenesen kijelentette, hogy „mindazok közül, akik ilyen tárgyú művet írtak, a te feldolgozásod a leggondosabb”, s „mindenben megerősíthetem előadásodat.”²⁵³ Márpedig, ha az elbeszélte eseményeket és történeteket a valóságnak megfelelően írta le Flavius Josephus, akkor milyen módon sérthette meg a „történetírás törvényeit”?

Flavius Josephus zseniális: pontosan tudja, hogy művének értékéből semmit nem von le a tény, amely azonban kétségtelenül ellentmond a hagyományos görög-római történetírói tradíciónak, hogy tudniillik munkájában saját érzelmeinek, emócióinak rendre hangot adott, s ezzel önkéntelenül befolyásolhatta azokat, akik nem érintetteként, hanem „outsidereként” kívánták megismerni 70-es háború okait, menetét és következményeit. Ez az emocionális befolyásoltság nem az események rendjét érinti, nem az események meghamisítását, a történetekhez való szándékos hozzáadást vagy azokból való elvételt takar, hanem az események narratív megjelenítésének módját, ahogy a történetek mögött meghúzódó „struktúra” láthatóvá válik. Koselleck, aki teljes joggal megkülönbözteti a történelem „elbeszélő” és „leíró” jellegét, kijelenti: az „»események« csak elbeszélhetők, »struktúrák« viszont csak leírhatók, s „bármilyen történelmi kronológia – vagy akár esemény – kidolgozásához a történetek »strukturálására« van szükség”, ugyanakkor „esemény és struktúra egymásba fonódása nem vezethet különbségeik elmosódásához, ha azt akarjuk, hogy teljesítsék megismerési céljukat: a történetek többrétegűségének felderítését.”²⁵⁴

Josephus emocionális attitűdje – amely egyébként érintettségéből fakadóan teljesen érthető és akceptábilis²⁵⁵ – nem pusztán a háború „főszereplőinek” személyére, Titus, avagy a lázadást kiobbantó és a véres polgárháborút vívó zsidó vezérek viselkedésére és habitusára irányul, hanem a történelmi események

²⁵³ *Vita* 365-366

²⁵⁴ Reinhart Koselleck: „Ábrázolás, esemény, struktúra”, in: *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája.*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2003. 163; 165; 171. Fordította Hidas Zoltán.

²⁵⁵ Az egyre szaporodó történelmi visszaemlékezések, memoárok, naplók, az „oral history” minden létező formája és fajtája aligha kérdőjelezhető meg azon az alapon, hogy „szubjektív” és a történelemtől való „befolyásoltság alatt” keletkezett. Ugyanis a történelemnek ez is természetes része: mármint a „befolyásoltság”, a szubjektív elfogultság, az érzelmek által való irányítottság, s tudomásul kell venni, hogy a múlt „gyártásában”, az emlékezés egész folyamatában, éppen az emlékezés személyhez kötöttsége révén (azaz mélységesen szubjektív alapon) rakódnak egymásra a rétegek: az „objektívák” és a „szubjektívák” egyaránt.

strukturális rendjének láttatásakor, azaz az elbeszélés folyamatában immár a mélyebb szerkezethez kapcsolódva ugyanolyan valóságos jelleget ölt, mint maguk az események, ugyanis „tévedés volna az »eseményeket« valóságosabbnak tekinteni, mint az úgynevezett struktúrákat, csak azért, mert az eseményeket a történés konkrét menetében köti a természetes kronológia tapasztalatilag tetten érhető egymásutánisága.”²⁵⁶ Josephusnál ez a mélyebb struktúra, az események mögötti emocionális narratíva valójában a politikai attitűd reprezentációjává vált, ama diskurzus részévé, amelyben az összes szereplő – s ezen belül, értelemszerűen, Titusnak „világpolitikai” értelemben különös súlya van – hatalmi-politikai megfontolások tárgyát képezheti. Azaz a kortárs Josephus érzelmi attitűdje ismeretelméletileg a történelem olvasatának egy olyan absztrakciós szintjét teremtette meg, amely önmaga körül egy határozott és elkötelezett politikai mezőt hozott létre, s amely a „jó” és „alkalmas” uralkodó image-ának megrajzolásával közvetlen és direkt propagandisztikus szempontokat is kifejezésre juttat. A történelmi eseménynek ez az „erős” jellege, „világtörténelmi” súlya („A zsidók háborúja a rómaiak ellen nemcsak korunk, hanem az egész történelem egyik legjelentősebb háborúja volt azok közül, amelyeket államok államok, népek népek ellen viseltek.”²⁵⁷), valamint a közösség egészére gyakorolt hatása, különösképpen arra a személyre, aki nemcsak krónikása a történeteknek, hanem egykor abban fontos szerepet is vállalt, s ráadásul az események következtében megváltozott helyzetét önmaga és mások számára is egyaránt értelmeznie kell, nos mindez az emlékezésnek egy egészen sajátos módját és formáját alakította ki. A Ricoeur által elmondottakat mélységesen igaznak és az esetre vonatkozóan abszolút irányadónak tekintjük: „Olyan eseményekre gondolok, amelyeket egy történelmi közösség nevezetéseknak tart, mert bennük eredetét vagy erőforrását látja. Ezek az események, melyeket angolul »epoch-making«-nek nevezünk, abból a hatalomból nyerik sajátos jelentésüket, amellyel a tárgyalt közösség azonosságtudatát (conscience d’identité), elbeszélte azonosságát (identité narrative), valamint tagjainak azonosságát megalapozzák vagy megerősítik. Ezek az események jelentős erkölcsi erejű érzelmeket váltanak ki mind a lelkes megemlékezés (commémoration) regiszterében, mind az átkozódásában (exécration), valamint a felháborodásában, a siránkozásában, a könyörületében, sőt, a bűnbocsánatra való

²⁵⁶ Reinhart Koselleck: im. 173.

²⁵⁷ *Bellum I, előszó*

felhívásában is. A történezt mint olyant annak tartják, aki ezektől az érzelmektől tartózkodik... Amint azonban hozzánk közelebbi eseményekről esik szó, mint például Auschwitzról, úgy látszik, hogy se nem lehetséges, se nem kívánatos az etikai semlegesítésnek (neutralisation) az a fajtája, amely talán megfelel egy olyan múlt történeti fejlődésének, melyet fontos távol tartani, ahhoz, hogy jobban megérthessük és magyarázhassuk. Ide most a bibliai jellegű – és sajátosabban deuteronomiumi – szó kínálkozik, a Zakhor (emlékezzél; souviens-toi), amely nem szükségszerűen azonos a histográfiára való felhívással.”²⁵⁸

A lényeg tehát az, hogy Flavius Josephus a maga emocionálisan is determinált narrációja mögé a politikai értelemben irracionális cselekedeteket végrehajtó és csak súlyos belső és külső konfliktusokat eredményező zsidó fanatikusokat, és az ugyancsak politikai értelemben abszolút pozitív benyomást gyakorló Titust helyezi. Minden, ami a 70-es háborúban történt, minden esemény, minden cselekedet, minden szándék és akarat Flavius Josephus emlékezetében eme politikai aspektusból kerül bemutatásra, s minden ennek mentén helyeződik el, kapja meg értelmét, és nyer magyarázatot. Sarkosan fogalmazva: a tragikus végű politikai eseményekre nem került volna sor, ha az érintett zsidó vezetők politikai józanságról tettek volna tanúbizonyságot, s a politikai realitásra hagyatkoztak volna. Ugyanakkor Titus politikai józanságának és politikai rátermettségének köszönhetően többször is lett volna mód arra, hogy a katasztrófát elkerülje a zsidóság (ilyen értelemben tehát nincs szó transzcendens indíttatású „eleve elrendelésről”), mint ahogy ugyanennek a politikai józanságnak és emberi tisztességnek köszönhető, hogy voltak, akik az életüket köszönhették Titusnak, s akadt olyan is (Flavius Josephus), akiről a politikai hatalom gondoskodott, s ezáltal biztosította annak lehetőségét, hogy a zsidók történetének, ősi és gazdag kultúrájának a megismertetése és továbbadása a pogány világ számára végre megtörténhessen.

De a rabbinikus iratok is megteremtik a maguk emlékezésén keresztül azt a narráció mögötti (metanarratív) szerkezetet, amely ugyancsak egyfajta interpretációját jelenti a megtörténteknek. Jellemző, hogy a rabbinikus iratok csak jeruzsálemi eseményeket vesznek számba, minthogy a legmeghatározóbb történések – amelyeknek az ő nézőpontjukból kétségtelenül Jeruzsálem volt az otthona – világosan láttatják

²⁵⁸ Paul Ricoeur: „A történelem és a fikció kereszteződése”, in: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 363. Fordította Jeney Éva.

számukra az események mögötti lényegét. A rabbinikus hagyomány megemlíti egy esetet, amelynek felelevenítése messzebbmenő következtetések megvonására vált alkalmassá. Bizonyos előjelet említenek meg a szövegek, amely a Templom lerombolása előtt az Örökkévaló akaratát fejezte ki, s amelyhez képest már nem is történhetett más, csak az, ami az isteni üzenetben bennfoglaltatott és transzcendens szinten elfogadtatott. „Negyven esztendővel a Templom lerombolását és a Szentély felgyújtását megelőzően Jeruzsálem lakói egy éjjel bereteszelték a kapukat, ám reggel arra ébredtek, hogy valamennyit nyitva találták. Ahogy írva volt: »Tárd ki kapuid, Libanon« (Zakariás 11:1)»²⁵⁹ R. Jochanan ben Zakkaj pontosan értette és dekódolta a rejtett üzenetet, amikor a Templomhoz fordulva így kiáltott: „Hékhal, Hékhál, miért csapsz ily nagy zajt? Egészen biztos vagyok abban, hogy le leszel rombolva, éppen úgy, ahogy Zekarja [Zakariás], Iddo fia jövendölte rólad: »Tárd ki kapuid, Libanon, cédrusaid hadd eméssze meg a tűz!«»²⁶⁰

A rabbinikus hagyomány tehát nem a közvetlen politikai történesekben, de – Flavius Josephus történeti krónikájától eltérően – nem is a katonai-stratégiai tényezőkben keresi a választ a megtörténtekekre, hanem szilárdan meg van győződve minden bekövetkezett esemény isteni eredetéről. A vallási-teológiai indíttatás a teodícea kérdéseként veti fel Jeruzsálemnek és a Templomnak a pusztulását, s ennek hátterén tudatosítja azt, hogy a bűnökre következő büntetés elkerülhetetlen volt, s a megtörtént katasztrófa szükségszerű. Josephus politikai emlékezetét itt a vallási emlékezet váltja fel, s jut el arra a következtetésre, hogy valójában nem is Titus tette volt a templom elpusztítása, hiszen ehhez honnan is lett volna hatalma, hanem Titus, a dölyfös római hadvezér, a „világ ura” is csak egy kis parányi eszköz volt a világ tényleges Ura és minden történelem irányítója kezében. Ugyanakkor éppen ez a „legvalóságosabb” realitás az, amely a zsidóság számára a világos és egyértelmű perspektívát biztosítja, annak tudatát, hogy eljön a pillanat, amely a nagy visszavágást jelenti majd, nemcsak Titus, hanem az egész római birodalom számára²⁶¹, egyúttal a remények beteljesedését, s egy új és boldogabb világ eljövételét.

²⁵⁹ ARNb 7

²⁶⁰ b. Joma 39b. Hékhál = Szentély, a Templom egyik része (főcsarnok), az előcsarnok (*ulam*) és a Szentek szentje (*devir*) mellett.

²⁶¹ Aligha meglepő módon ezt a nézetet képviselte az apokaliptikus irodalom is. Lásd ehhez például az *Oracula Sibyllina* 4 és 5.

Taubes amúgy teljesen jogos felvetésére a rabbinikus irodalom eltökéltsége és teológiai érzékenysége adhatja meg a választ: „Vajon nem vakítja-e el a történelemben értelmet beleolvasó történelemfilozófus szemét a győztesek sikere? Minthogy a minden idők uralkodói jogos örökösei mindazoknak, akik egykor győzedelmeskedtek, a történelem krónikája minden korszak hatalmasainak apológiájaként olvasatja magát. Úgy tűnik, mintha a győzteseknek az idők diadalmenetében magukkal hurcolt zsákmánya volna az emberiség öröksége, hagyománya. A történelmet a győztesek ítélete írja, a legyőzöttek néma szenvedése pedig – ha egyáltalán – csak a történetírás annaleseinek lábjegyzeteiben kap helyet.”²⁶²

Amikor Nietzsche a „jó és gonosz”, a „jó és hitvány” évezredek küzdelmében elhelyezi a „Róma Júdea, Júdea Róma ellen” vívott harcát, s ezt „halálos ellenségeskedésnek” nevezve megállapítja, hogy „soha még fontosabb esemény nem zajlott *ennél* a harcnál”²⁶³, akkor voltaképpen igaza van, ha nem is a hatalmi-politikai dimenzióból kitekintő rómaiak szemszögéből, hanem abból a transzcendens aspektusból, amelyet a zsidó apokaliptikus és rabbinikus irodalom is jól érzékelt. Tévedés azt gondolni, hogy eme látószögből kitekintve a rabbinikus irodalom Flavius Josephus történeti krónikáját, a háború szakaszairól szóló nélkülözhetetlen beszámolóit, a geográfiai és kronológiai áttekintéseit, a haderők felkészültségéről, felszereltségéről szóló tudósításait, azaz a múlt „objektív” (helyesebben objektívált) képét, a megtörtént események teljességét kivonatolt legendák gyűjteményévé alakította át. Nem legendákról van szó, hanem a múlt sajátos emlékképeiről. Ha Josephus a történelem narrációját nyújtja, a rabbinikus irodalom ennek az egyik lehetséges strukturális vetületét, a vallási (ideológiai) struktúráját biztosítja. Egyik sincs a másik nélkül. A kettőt együttesen nevezhetjük a történelem lényegének.

Hiszen minden emlékképnek valamiből fakadnia kell. Ám emlékek híján nincs múlt. Az amnézia a jelent formáló és a jövőt remélő embert támadja meg. Az eltűnő múlt rettenetes örvényként ragadja magával a jövőt.

²⁶² Jacob Taubes: „Martin Buber és a történelemfilozófia”, in: *Nyugati eszkatológia*, im. 297. Fordította Miklós Tamás.

²⁶³ Friedrich Nietzsche: *Adalékok a morál genealógiájához*, Holnap Kiadó, Budapest, 1996. 53. Fordította Romhányi Török Gábor.

Csak eszement akarnokok, az idő valamennyi dimenzióját megkaparintani szándékozó diktátorok képzelik saját jelenüket a már elkezdődött jövő részeként. Ideje lenne végre, hogy elkezdődjön a múlt.

7.

„Titus állítólag tanácsosaival előbb fontolgatta, leromboljon-e egy ilyen nagyszerű templomot. Némelyek ugyanis azon a véleményen voltak, hogy a minden emberi múnél híresebb, megszentelt építményt nem kell megsemmisíteni, mert épségben hagyása a római mértéktartást példázná, míg ledöntése a kegyetlenség örök bélyegét sütné rájuk. Mások viszont – köztük maga Titus is – főleg azért voltak a templom lerombolása mellett, hogy minél tökéletesebben megsemmisítsék a zsidó és a keresztény vallást: hiszen ezek a vallások, bár ellenkeznek egymással, mégis egy töről fakadnak; a keresztények a zsidóktól erednek: ha a gyökereket kiirtják, a törzs már könnyen el fog száradni.”²⁶⁴

Miként a Tacitusnak tulajdonított fenti sorok eredetisége, úgy az is megkérdőjelezhető, hogy vajon valóban Titus gyújtatta-e fel a Templomot, avagy – ahogy erről Josephus Flavius számol be – Titus szándéka ellenére egy római katona meggondolatlan cselekedetének volt a következménye a zsidó vallási kultusz ősi szimbólumának pusztulása.²⁶⁵ Noha nem tűnik valószínűnek, hogy a fémelemekkel gazdagon díszített kőépület lángbaborulása egy hebrencs katona műve lett volna – valószínű, hogy Josephus Flavius apologetikai célzattal igyekszik enyhíteni a történeteket –, ám a katasztrófa bekövetkezett, s Titus tpusztító seregei Jeruzsálemet a földdel tették egyenlővé.

Eközben a zsidó apokrif irodalom az eszkatologikus hagyománynak megfelelően a fény és sötétség fiainak a végső időkben lezajló csatáját látta a bekövetkezett eseményekben. A prófétai hagyomány a bűnökre adott isteni válaszként s a Tóra szellemétől való eltávolodás következményeként próbálta értelmezni a tragédiát, amely az előírások be nem tartása, a bálványimádás és a folyamatos gyűlölködés miatti – a korábbiakban már oly sokszor megjövendölt – transzcendens ítékezés beteljesedése volt: a pusztulásra ítélt város romba dőlése Jesája jövendölésének visszatérő eleme

²⁶⁴ Tacitus: *Töredékek*, 2., in: *Tacitus összes művei*, I. im. 365.

²⁶⁵ *Bellum VI,4...*

(*Jesája 24,10; 25,2; 27,10*), miként majd a *Jelenések könyvének* apokaliptikus látomásai között a végső események sorában értesülünk Babilonnak (azaz Rómának) „a nagy kéjnének” a dicstelen bukásáról és pusztulásáról is (*Jelenések könyve 18*). Ám az optimista távlatokat kijelölő apokaliptikus látomások már Jeruzsálem dicsőséges feltámadásáról²⁶⁶, avagy a tökéletlen Jeruzsálemet felváltó, az idők kezdetén teremtett örök Jeruzsálem megjelenéséről²⁶⁷ s a szent városnak, az új Jeruzsálemnek az égből való alászállásáról (*Jelenések könyve 21,2*) tudósítanak. Ez az eljövendő város azóta kész, amióta „úgy határoztam, hogy megalkotom a Paradicsomot. A várost megmutattam Ádámnak..., szolgáltnak, Ábrahámnak... s Mózesnek a Szinajon.”²⁶⁸ Az a város, amely JHWH közelében öröktől fogva létezik, s az idők végezetén „leköltözik” a földre, nem lehet más, csak olyan, amelyet nem emberkéz épített. A judaizmus szilárdan hitte és vallotta, hogy a régi várost és a régi templomot, bármily pompás is mindkettő, fel kell, hogy váltsa Isten végső lakhelye, hiszen az isteni királyság székhelyének tökéletesnek kell lennie, azaz nem ember által alkotottnak. Az *Ezra negyedik könyvének* zokogó asszonyaként megszemélyesített város²⁶⁹, aki „Jeruzsálem fájdalma” miatt ontja a könnyeket, hiszen „szentélyünk elhagyva, oltárunk összetörve, templomunk lerombolva... a szövetség szekrényét elrabolták, szent tárgyainkat meggyalázták... papjainkat máglyára vetették... szüzeinket meggyalázták... ifjaink rabszolgaságba kerültek...”²⁷⁰, egyszeriben a Magasságos városaként mutatkozik meg ragyogó szépségében. Az idealizált vagy inkább ideális város talán nem is fog különbözni attól, amelyet először Ezékiel pillantott meg látomásában (40-

²⁶⁶ *Ezra 4. könyve IV. 10.*

²⁶⁷ *Barukh 2,4.*

²⁶⁸ im. 4,5.

²⁶⁹ A nőnemű perszonifikáció azokból a nyugat-sémi képzetekből eredhet, amelyek szerint a nőként megszemélyesített város és a város védőistene között egyfajta hierosz gamosz tételezhető fel. „Hol van anyátok válólelevele, amellyel elbocsátottam?” (*Jesája 50,1*) – teszi fel az Úr a kérdést, akkor, amikor a város idegen elnyomás alatt áll. De ugyanígy nőként, sőt egykori királynőként, országok úrnőjeként (gebíra) jelenik meg Babilon is, akit bukása után „már nem hívnak többé országok úrnőjének” (*Jesája 47,5*), ezzel is egyértelművé téve, hogy Babilon hajdanán valamennyi városon, sőt az egész országon uralkodott. Szent Pál hasonlata mindenestre a zsidó metafora fennmaradásának, illetve a hasonlat jellegzetes tipológikus alkalmazási módjának egyértelmű bizonyítéka: „Hágár... a mai Jeruzsálemnek felel meg, amely gyermekeivel együtt szolgasorsban él. A szabad asszony (Sára) ellenben a magasságbeli Jeruzsálemet jelenti: ez a mi anyánk” (*Galataiakhoz 4,25-26*).

²⁷⁰ *Ezra 4. könyve IV. 10.*

48), s amelynek pontos és részletes leírására jóval később az a közösség vállalkozott, amely valahol a Holt-tenger nyugati partvidékén, Qumránban élte az életét.²⁷¹ De az *Ezra negyedik könyvének* apokaliptikus látomása beszámol a tengerből fölemelkedő birodalmi sasról is (a Római Birodalom jelképe), amelyet Isten Messiása valamennyi gazságáért és igazságtalanságáért kegyetlenül meg fog büntetni.²⁷²

Ezenközben – különös módon – Jeruzsálem és a templom felépülésére vonatkozó zsidó remények párhuzamba állíthatók az őskereszténység parúziavárásával, hiszen ahogy a zsidó remények sem hunytak ki véglegesen, Jézus kereszthalála sem csüggesztette el a híveit. Miként Jeruzsálem és a templom pusztulása csupán előkészülete annak az eszkatológiai restaurációnak, amelyből majd még szebben és hatalmasabban fog újjászületni a város és a szentély, ugyanúgy Krisztus kereszttáldozata is szükséges előjátéka feltámadásának és dicsőséges visszatérésének. Ennek a szoros kapcsolatnak az egyértelmű égi jele, hogy Jézus halálakor „a templom függönye kettéhasadt” (*Máté 27,51*; a Jeromos által idézett *Héberék szerinti evangéliumban* „a templom csodás méretű nagygerendája omlott össze”²⁷³), s következésképpen a templom újraépítése messiási feladat lesz. Jézus „botrányos” kijelentése, amelyet Máté enyhébb („Le tudom bontani az Isten templomát, és három nap alatt újra fel tudom építeni” – *Máté 26,61*), Márk élesebb formában tolmácsol („Lebontom ezt az emberi kéz építette templomot, és három nap alatt másikat építek, amely már nem emberi kéznek lesz az alkotása” – *Márk 14,58*), a templomra és a Messiasra vonatkozó közös teológiai álláspontot fejez ki: így a főpap joggal érezhette Jézus mondását messiási kijelentésnek. Nem véletlen tehát, hogy míg a zsidók a szent város és a templom újraéledéséért mondanak imát („Térj vissza irgalmadban városodba, Jeruzsálembe, s lakozz ott, amint ígérted! Építsd fel azt hamarosan, napjainkban, hogy örökké álljon, Dávid trónját is helyezd oda egyhamar! Áldott vagy Te, Örökkévaló, Jeruzsálem újjáépítője!”²⁷⁴), vagy ünnepi világukban – széderestén – hangzik el a tradicionális reménykedés: „Jövőre az újjáépült Jeruzsálemben”), addig a keresztények az Úr visszatérését várják rendületlenül (maranatha).

²⁷¹ 2Q24, 4Q554, 5Q15. lásd *A qumráni szövegek magyarul*, im. 313-318.

²⁷² Ezra 4. könyve V. 11.

²⁷³ Jeromos: *Epistola* 120,8.

²⁷⁴ Smone eszré 14.

A zsidókereszténység számára ez a kettős várakozás egészen természetes, mondhatni rendjén való volt, hiszen a messiási időket mintegy bevezeti a város és a szentély újjáépítése. Jeruzsálem nélkül, amely a világ középpontja, s ahol összegyűlnek majdan a népek, nincs és nem is lehetséges eszkatologikus reménykedés és várakozás. Az első tanítványok hűségesen kitartottak a templom mellett (*Apostolok cselekedetei* 2,46; 3,1), s az ebioniták Jeruzsálem iránt tanúsított áhítatáról Ireneusz is megemlékezik: „Állhatatosak voltak szokásaikban és jellegzetes zsidó életvitelükben, törvényeikhez hűen, és Jeruzsálemet úgy imádták, mintha Isten lakóhelye volna.”²⁷⁵ De Szent Jeromos még két évszázad múlva is arról elmélkedik, hogy az ebioniták a zsidókhoz hasonlóan várták az új Jeruzsálem megalapítását, a városét, „melyet aranyként és drágakőként tiszteltek, s melyről azt tartották, hogy az égiek alapították.”²⁷⁶ Jeruzsálem eszméjének, a mennyei város eljövételének képzete (*Galataiakhoz* 4,26; *Zsidókhoz* 12,22) azonban a pogánykeresztények körében lassan halványodni kezdett, sőt kicsivel később végképp átadta a helyét a messiási várakozásnak, amely a továbbiakban csak és kizárólag Krisztus személyére koncentrált: a zsidók temploma és a Messiás immár kölcsönösen kizárták egymást. Maga Jézus is azt hirdette, hogy „nem marad itt kő kövön, amit le nem rombolnak” (*Márk* 13,2), s a 70-es évek katasztrófája igazolni látszott a Megváltó próféciját: a pogánykereszténység a város és a templom pusztulását ettől kezdve véglegesnek tekintette, ahogy befejezett tényé vált számára a zsidóság történelmi és üdvtörténeti bukása is.

A keresztény történelemszemlélet igyekezett beleilleszteni a 60-as-70-es, illetve a 135-ös 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.²⁷⁷ Titus abbéli szándéka, hogy egyidejűleg semmisítse

²⁷⁵ Ireneusz: *Adversus haereses* I,26,2.

²⁷⁶ Jeromos: *De visione Isaiae* 49,11.

²⁷⁷ A korabeli keresztény antijudaizmushoz lásd mindenekelőtt az alábbi művet: Marcel Simon: *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Éditions E. De Boccard, Paris, 1983. Továbbá Moriz Friedländer: *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, Reimer, Berlin, 1908; Jules Isaac: *Genèse de l'antisemitisme. Essai historique*, Calmann-Lévy, Paris, 1985; Leon Poliakov: *Histoire de l'antisemitisme* I-IV. Calmann-Lévy, Paris, 1955-1977; *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden* I-II (Hrsg. Karl Heinrich Rengstorff –

meg a zsidókat és a keresztényeket – mondván, hogy a két vallás „egy töről fakad”, s „a gyökereket kell kiirtani” – a keresztények részéről azonnali válaszlépéseket követelt. A kereszténység Róma politikai és katonai figyelmét megpróbálta önmagáról az „örökösen lázadó” zsidó népre terelni, s egyúttal törekedett világossá tenni a pogány világ számára, hogy a kereszténység nem azonos a zsidósággal. A háború kitörésének előestéjén Jeruzsálem keresztény gyülekezete elhagyta a várost és Pellába költözött, kivonulásukkal is deklarálván a zsidóságtól való teljes függetlenségüket. Euszebiosz *Egyháztörténetében* így számol be erről: „a jeruzsálemi egyház népe is, miután kinyilatkoztatás útján vezetői olyan jóslatot kaptak, hogy még a háború kitörése előtt hagyják el a várost és költözzenek Perea egyik városába, melyet Pellának neveznek, engedelmeskedett a parancsnak, és itt telepedtek le a Jeruzsálemből kivonult krisztushívők, úgyhogy maga a zsidók királyi fővárosa és az egész zsidó föld teljesen szent férfiak nélkül maradt. És most Isten igazságszolgáltatása megbüntette azokat, akik annyi törvénytelenséget követtek el Krisztus és apostolai ellen, hogy egészen kitörölje azt az istentelen nemzedéket az emberek sorai közül.”²⁷⁸

Vespasianus és Titus s majd a későbbiekben Hadrianus kíméletlen seregeinek irtóhadjáratát a keresztények – ahogy ez már Euszebiosz soraiból is kitűnt – megértő helyesléssel köszöntötték, s a genocídiumot általában jogosnak és teológiailag igazolhatónak tartották, hiszen Isten büntetését, Izrael bünei feletti ítélezését olvasták ki a történelemből. Akár szimbolikusan is tekinthető, hogy mindjárt a háború másnapján az Aelia névre átkeresztelt Jeruzsálemben „a körülmetélt származású püspökök után elsőként” Márk vette át az ottani hívek irányítását. A zsidó-keresztény közösség helyét immár a pogány-keresztények foglalták el²⁷⁹, azok, akik – miként ezt a korabeli zsidóság érzékelhette – Róma gyilkos seregeihez hasonlóan szintén a pogány világból érkeztek, azok, akiknek a szent városba a Szentély romjain át vezetett az útjuk, s azok, akik a Templom pusztulását annak egyértelmű isteni jeleként értelmezték, hogy Izrael ideje bevégeztetett.

Siegfried von Kortzfleisch), Klett-Cotta im Deutschen Taschenbuch Verlag, München, 1988; James Parkes: *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism*, Hermon Press, New York, 1974.

²⁷⁸ Euszebiosz: *Hisztoria ekklesziasztiké* III,5,3. in: *Euszebiosz Egyháztörténete*, Szent István Társulat, Budapest, 1983. 99. Fordította: Baán István

²⁷⁹ lásd uo. IV,6,4. im. 149.; V,12,1. im. 214.

A pogány istenségek zászlói alatt felvonuló seregek némi csúsztatással ugyan, de az Úr méltó büntetésének, a gondviselő ítélkezésének közvetítőivé magasztosultak. A keresztény szerzők többsége azt hangoztatta, hogy Izrael végzete, a város rombadölése, 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 kezet mertek vetni Krisztusra”²⁸⁰ – írja Euszebiosz másokhoz, többek között Órigenészhez²⁸¹ és Tertullianushoz²⁸² hasonlóan, ezzel lényegében követve Szent Pál patinás sorait: a zsidók, „akik Urunkat, Jézust és a prófétákat is megölték, minket pedig üldöznek, ezért az Isten előtt nem kedvesek, és az embereknek is ellenségei... Így betelik egyszer s mindenkorra bűneik mértéke, s már rajtuk is az Isten haragja, végérvényesen” (*1 Thesszalonikiekhez 2,15-16*). Jézus jövendölése beteljesült (*Máté 24,15-16; Márk 13,14-15; Lukács 21,20-21*), a szent város többé nem a zsidók városa, a régi törvény a régi törvény népével pusztul el, s átadja helyét az Egyháznak, az új szövetség új népének: „A zsidók elkövették a legszönyörűbb gaztettet, összeesküvést szövének az emberiség Megváltója ellen, éppen abban a városban, ahol a hagyományos kultuszukkal Istennek áldoztak. 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.”²⁸³ A keresztények körében teljes volt az egyetértés Hadrianus intézkedését illetően, aki Jeruzsálemnek még a környékéről is kitiltotta a zsidókat.²⁸⁴

Órigenész, aki az Alexandriában uralkodó „szinkretista” állapotokat és szokásokat közelről ismeri, s félti a keresztényeket a zsidó kultusz konkurenciájától, pedagógiai élel hangsúlyozza, hogy az Úr azért rombolta le a jeruzsálemi Templomot, hogy egyszer és mindenkorra megszüntesse a zsidó istentisztelet csábító erejét.²⁸⁵ A legtöbb keresztény szerző azonban az események menetében a leghatározottabb

²⁸⁰ uo. II,6,8. im. 66.

²⁸¹ Órigenész: *Contra Celsum* I,47.

²⁸² Tertullianus: *Adversus Judaeos* 13.

²⁸³ Órigenész: *Contra Celsum* IV,23.

²⁸⁴ vö. Jusztinosz: *I. Apologia* 47. in: *A II. századi görög apologéták*, Szent István Társulat, Budapest, 1984. 101. Fordította: Vanyó László; Euszebiosz: *Hisztoria ekklésziasztiké* IV,6,3. im. 149.

²⁸⁵ l. Órigenész: *Homiliae in Numeri* 1; *Commentarium in Joannem* 10,14; *Homiliae in Levit.* 10,1.

üdv történeti jelzést látta, amely a zsidóság üdv történeti feladatának beteljesedését²⁸⁶, történelmi szerepének beveződését fejezte ki. Ámde ezt a zsidók nem ismerték fel, s ezért – Euszebiosz szerint – a rómaiak büntetésként eltörölték állami létüket, szétszórták a zsidókat, más népek szolgálivá tették őket, s örök időkre megsemmisítették Jeruzsálemet és a Templomot.²⁸⁷

Joannész Khrüszosztomosz a zsidó kultikus gyakorlatból indul ki, amikor emlékeztet arra, hogy Isten egykoron szuverén hatalomként fogadta el Ábel áldozatát és utasította el Káinét. A Templom lerombolása a zsidók egész kultikus gyakorlatának, ünnepeinek és áldozatainak végső elutasítását jelentette.²⁸⁸ Ez pedig éppen azt fejezi ki, hogy a zsidó vallás gyakorlat illegitimé, a törvény pedig érvénytelenné vált. Ahogy Isten egykor elhatározta, hogy Jeruzsálemet a zsidók istentiszteletének központjává teszi, úgy a Templom lerombolásával éppen azt fejezte ki, hogy nem akarja sem a zsidó kultuszt, sem a zsidó vallás további fennmaradását.²⁸⁹ „Ha nem ezt akarta volna elérni, akkor ezt a kultuszt annak idején miért csak egy helyre koncentráltá, amikor Ő mindenütt jelen van. Miért kötötte az imádkozást az áldozatokhoz, az áldozatokat egy helyhez, a helyet egy időhöz, az időt egy városhoz, és a várost miért rombolta szét?”²⁹⁰

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.

Khrüszosztomosz egyébként a törvény hatályon kívül helyezésének is a Templom lerombolásában látja a bizonyítékát, hiszen az előírások egy részének – például annak, hogy „évenként háromszor jelenjen meg minden férfi az Úrnak, az Istennek színe előtt” (*Exodus 23,17*) – már nem lehetett eleget tenni.²⁹¹ Ugyanígy a

²⁸⁶ Euszebiosz: *Demonstratio evangelica* 1,6,38.

²⁸⁷ lásd uo.

²⁸⁸ Joannész Khrüszosztomosz: *Adversus Judaeos* 1,7.

²⁸⁹ lásd uo. 4,6.

²⁹⁰ uo. 4,4.

²⁹¹ uo. 7,1.

zsidó papság is képtelen feladatát ellátni, s szerepe – Khrüszosztomosz szerint – kifejezetten komikussá vált, hiszen a törvényben előírtaknak megfelelően többé már nem tudnak áldozatot bemutatni. De erre már nincs is szükség, mert – miként azt a próféták megjövendölték – Krisztus egyetlen áldozata feloldotta és megszüntette az összes többi áldozatot.²⁹²

Nem véletlen az a dühödt türelmetlenség, amely keresztény részről minden esetben hangot kapott, mihelyt bárki, bármilyen módon és formában kísérletet tett a zsidó politikai és vallási önállóság legfőbb szimbólumának, a Templomnak a restaurációjára, hiszen szerintük minden ilyen szándék és akarat az isteni terv ellen irányul, s csak Isten büntetését vonhatja maga után. Keresztény részről többek között ezért kísérte mérhetetlen gyűlölet Julianus fellépését, holott a császár valójában nem is becsülte sokra a zsidók istenképét, ám Jeruzsálem és a Templom újjáépítésével és a szétszóródott zsidóság összegyűjtésével egyfajta rezervátumot akart kialakítani.²⁹³ Noha a császár valós szándékairól pontos információkkal nem rendelkezünk (különös, gyakorlatilag szinte értelmezhetetlen Julianusnak a zsidók közösségéhez intézett levele, amelyben adókedvezmények mellett azt ígéri a zsidóknak, hogy a perzsákkal vívott háborúja után az újra felépített »szent Jeruzsálemben« a zsidókkal együtt fogja magasztalni a Mindenhatót²⁹⁴), ám a különböző források nyomán feltételezhető, hogy a – sok esetben rendkívül elszánt és harcos – univerzalisztikus tudattal fellépő kereszténység visszaszorításának eszközét látta és remélte a zsidóságban az „apostata”, akinek tevékenységét a kereszténység a későbbiekben rendre mint a gyűlöletes restaurációs kísérlet elrettentő példázatát írta le. Mindenesetre Julianus tervét keresztény részről hatalmas felzúdulás követte, hiszen egykor Jézus megjövendölte, hogy „nem marad itt kő kövön, amit le nem rombolnak” (*Márk 13,2*), s ha most a Templom újraépül, azt a zsidóságnak a kereszténység fölötti győzelmeként kell majd elkönyvelni. Nem tudható pontosan, hogy Nazianszoszi Gergely sorai milyen mértékben tekinthetők a valóság realisztikus tükörcépének, avagy inkább kissé túlzó költői látomásról van-e szó, de – akár így, akár úgy – megfogalmazásában egészen tisztán érzékelhető az elkötelezett aggodás, amely a zsidók templomépítő elszántságára való tekintettel, már-már az egész keresztény tanítást, s annak igazságértékét látja

²⁹² lásd uo. 7,2.

²⁹³ lásd Szodzomenosz: *Hisztória ekklesiásztiké* 5,22,1.

²⁹⁴ Julianus: *Epistola* 204.

veszélyeztetve. „Amikor Julianus elkezdett a tervvel foglalkozni ... a zsidók fejükbe vették, hogy újra felépítik a Templomot, és önszántukból felkeresték az építményt. Azok, akik csodálják a zsidókat, elmesélték, hogy miként mondtak le az asszonyok saját ékszereikről a munka javára, s hogyan hordták el ölükben a hordalékot, mivel azt hitték, hogy ezzel Istent szolgálják. Nem voltak tekintettel sem drága ruháikra, sem törekeny tagjaikra nem figyeltek, semmi sem szegte kedvüket”.²⁹⁵ Ám amikor a vállalkozás – feltételezhetően földrengés és tűzvész következtében – abbamaradt²⁹⁶, a keresztény teológusok mindezt látható és egyértelmű csodaként értelmezték²⁹⁷, égi jelet láttak benne, Istennek a zsidókkal és a vakmerő császárral szemben beteljesedett ítéletét, s Krisztus jövendölésével való szembeszegülés következményét. A tűzvész elmúltával „az égen a fény által körülölelt kereszt jele rajzolódott ki”, amely „győzelmi jel volt; Istennek a bűnösök fölötti győzelmét hirdette.”²⁹⁸ Julianus tervének és szándékának sikertelensége a továbbiakban egyfelől a keresztény antijudaizmus egyik fontos érve lett, másfelől 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.

Órigenész már egy új üdvrend optimista vonulatát jelöli ki, s a földi és égi ellentétpár alkalmazásával Izrael véglegesen megszűnt evilági perspektíváit cseréli fel a kereszténység spirituális távlataira: „Ha Jeruzsálembe érkezve egy földig lerombolt városba ütköznél, ne sírj, miként ezt a gyermek tenné, ne jajveszékelj, hanem a földi város helyett keress egy égit. Nézz odaföl, és megtalálod az égi Jeruzsálemet, mindnyájunk anyját. Isten jóságának köszönd, hogy földi örökséged felemelkedett, és azt a mennyekben keresheted.”²⁹⁹

A földig lerombolt város fölött tornyosuló mennyei Jeruzsálem képe vizualizálja Izrael és az Újszövetség népének az üdvtörténeti távlatokban beteljesedő helyzetét és szerepét, de egyúttal érzeki formában jeleníti meg a kereszténység azon igyekezetét, hogy – az üdvtörténeti perspektíva anticipációjaként – a kereszténységnek alávetett zsidóság teológiai és teoretikus előfeltevését mielőbb átültesse a gyakorlatba,

²⁹⁵ Nazianszoszi Gergely: *Oratio*. 5,4.

²⁹⁶ lásd Ammianus Marcellinus: *Res gestae* 23,1.

²⁹⁷ lásd Efrém: *Carmen in Julian. Apost.* 4,18-20.

²⁹⁸ Nazianszoszi Gergely: *Oratio* 5,4.

²⁹⁹ Órigenész: *Homiliae in Jos.*, XVII,1.

s a konstantini fordulatot követően akár a legkülönfélébb jogi szabályzók igénybevételevel ezt immár a közvetlen jelen számára is egyértelműen kifejezésre juttassa.

V. Róma az első századok zsidó irodalmában

1..

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 terepnumát, hanem azért is – s mindez különösképp igaz a közelmúlt olvasatára -, mert a történész által életre keltett, világra segített és domesztikált múlt természetes módon popularizálódva megformálójává válik a világról, önmagunkról és a másiktól 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, az egyik legfelelősségteljesebb és legnagyobb tiszteletet (vagy éppen ellenkezőleg: a legnagyobb megvetést) érdemlő tevékenység. 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.

Amikor Flavius Josephus immár római lakosként, római megrendelőinek római elvárások és igények nyomán Rómából visszatekintve megírta a szentföldi zsidó háború történetét, valójában egy rómaiaknak szánt munkát készített el. Mint kétségtelenül rendkívül igényes antik történetíró, az események minél alaposabb bemutatására törekedve, de mint a római hatalom kegyeltje, feletteseinek elsősorban az eseményekből kitetsző önreprezentációs képével kedveskedve, a római erő, nagyság és hatalom másoknak is (elrettentő) példaként szolgáló, s a legyőzhetetlenség mítoszát újabb fejezetekkel gazdagabbá tevő imázsát alkotta meg. A triumfáló Róma önképe a római birodalom egészére kivetülhetett (természetesen a többi római történetíró munkásságával és oeuvre-jével együtt), s hosszú évszázadokra, évezredekre

meghatározóvá és megrendíthetetlené tette a Rómáról keletkezett tapasztalatok és benyomások összességét. Róma, történetíróinak hála, minden reflexió nélküli (minthogy nem volt germán Tacitus vagy trák Livius) saját önképébe merevedett, s az erőszakosság erőfeszítésé, a hódítás önnön mindenek fölött álló civilizációjának exportjává, a más népek és kultúrák lenézése az érdeklődő és befogadói toleranciává nemesedett és szublimálódott.

Ám a mediterráneum másik oldalán a közelmúlt történései meglehetősen ellentétes módon ivódtak be az emlékezetbe, s Róma felidézése cseppet sem a triumfálónak kijáró elismerést és tiszteletet keltette mindazokban, akiket a legközvetlenebbül és a legsúlyosabban érintettek a tragikus események.

A Talmud Gittin traktátusának egy helyén olvashatjuk az alábbiakat: „Küldött ment Néró(n) császárhoz. Amikor megérkezett, az éppen nyilat rázott, s a nyíl pont Jeruzsálemre esett. Rázta nyugati irányba, rázta a négy égtáj felé, de a nyíl mindig Jeruzsálem felé esett... Ekkor hadvezérét, Vespasianus császárt³⁰⁰ küldte oda, aki aztán három éven át harcolt ellene.”³⁰¹ A szöveg a sorsvetés e meglehetősen régről ismert gyakorlatával³⁰² mintha azt kívánná alátámasztani, hogy a rómaiak pusztító háborúja, s a második hurbán valójában isteni utasításra történt, s mindaz, ami megesett, legkevésbé a rómaiak szuverén döntésén, sokkal inkább a gondviselői rendelkezésén múlt. Ám az idézett talmudi sorok – minden félreértést elkerülendő – korántsem Flavius Josephus Róma-apológiáját ismétlik meg, azt tudniillik, hogy „maga az Isten hozza a rómaiakkal a tűzcsóvát, hogy megtisztítsa a Templomot, és a szörnyű förtelmekkel szennyezett várost eltörölje a föld színéről”³⁰³, éppen ellenkezőleg. Az egymást követő katasztrófák – Pompeius hódításától i.e. 63-ban, az un. 70-es háborún és a Templom pusztulásán, valamint a 115-117 közötti, szinte az egész Közel-Keletre kiterjedő diaszpóra-felkelésen, a „Quietus háborúján” (pulmosz

³⁰⁰ A talmudi szöveg megelőlegezi a fenti eseménykor még csak hadvezér Vespasianusnak a későbbi császári címét.

³⁰¹ *b. Gittin 56a*

³⁰² A sorshúzásnak ez a módja megtalálható *Ezékiel 21,26*-ban, ahol Nebúkadneccar számára tette a nyílrázás egyértelművé, hogy Jeruzsálem ellen kell vonulnia: „Babilon királya megáll az elágazásnál, a két út elején, hogy jóslatot kérjen: rázza a nyilakat, megkérdezi a teráfokat, szemügyre veszi a májat. Jobbjában a sors Jeruzsálemre esett, hogy állítson fel faltörő kosokat, nyissa meg a száját, adjon parancsot az öldöklésre...”

³⁰³ *Bellum VI,2,1.*

sel qitosz) át, a 132-135 közötti Bar Kochba-féle felkelésig, amelyeket egyébként a hagyomány nem véletlenül köt össze³⁰⁴ – egyre nagyobb szerephez juttatták azt az irodalmi-bölcseleti formát, amelyben fokozatosan újra felértékelődhettek, és hangsúlyosabbá válhattak az eszkatológiai távlatokban való gondolkodás elemei. Ami persze az „újra felértékelődést” jelenti, itt megkerülhetetlennek látszik egy rövid visszapillantást tennünk.

Tacitus a 70-es háború okait elemezve a maga jellegzetes birodalmi „racionalitásával” és Róma hegemon szerepébe vetett meggyőződéses hitével és öntudatával értetlenségének adott hangot, amikor cseppet sem túrtóztatott rosszállással arra figyelmeztetett, miszerint „növelte a haragot, hogy egyedül a zsidók nem engedtek” (augebat iras quod soli Iudaei non cessissent).³⁰⁵ De hasonló módon volt értelmezhetetlen a zsidók Róma-ellenes indulata II. Agrippa király számára is, aki – Flavius Josephus beszámolója szerint – emlékeztette a zsidókat arra, hogy számtalanszor leigázták már „országokat a szomszéd népek... a rómaiak viszont az egész világ győzhetetlen urai...Honnan veszitek a bátorságot, hogy a rómaiak ellen akartok támadni?”³⁰⁶

A zsidók, akik a bibliai hagyománynak megfelelően mindig gondosan ügyeltek arra (s ha mégsem, akkor azért mindig nagy árat kellett fizetniük), hogy a hatalom közvetlen praxisában – még genealógiailag is! – elkülönítsék a politikát a vallástól, helyesebben hitük megélésétől és gyakorlásától: a főpap Lévi törzsének papi rendjéből választódott ki, míg a király Júda törzséből származott. (A Hasmoneus-uralom idején ezért is válhatott botrányossá a kettős hatalom egy személyben való koncentrálása.) Az antik történelmi és politikai szemlélettel szemben a „hatalmi ágak szétválasztásának” zsidó gyakorlata abból a meggyőződésből fakadt, hogy a másodlagos fontosságú politikai hatalom külsőségeit tekintve csupán epifenomén egy mélyebb és valóságosabb (a legvalóságosabb) realitáshoz képest: ahhoz, amely fölött JHWH örökös és amelyet ő irányít, amelynek menetét és folyamatait a maga

³⁰⁴ „Az első háború alatt (a 70-es háborúról van szó) a vőlegénynek járó koronát és az esküvői dobot tiltották be. A második háború alatt (az un. Quietus-féle felkelésről van szó) a menyasszonyi koszorút tiltották be, és azt, hogy valaki a fiát görögre tanítsa. Az utolsó háborúban (a Bar Kochba-féle felkelésről van szó) pedig betiltották, hogy a menyasszony gyaloghintón menjen a városba...” (m. Szóta IX,14.)

³⁰⁵ „Augebat iras quod soli Iudaei non cessissent” Tacitus: *Historiae* V,10.

³⁰⁶ *Bellum II,16,4.*

szándékaihoz és céljaihoz igazítja, s ahol ehhez mérten emel föl vagy taszít mélybe országokat és népeket, uralmakat és birodalmakat.

Flavius Josephus számba véve a korabeli zsidó irányzatokat, mint „negyedik filozófiát” említi azt, amelynek képviselői „csak Istent ismerték el uruknak és királyuknak”, s akiknek alapvető szerepük volt abban, hogy vakmerőségükkel fellázították „és oly kétségbeesésbe” kergették „a népet, hogy elszakadt a rómaiaktól.”³⁰⁷ A Rómával szembeni nagyfokú gyűlölet a „senki más uralkodót, csak Istent” elvéből következően nem egyszerűen egy nemzeti érzületből táplálkozó idegen uralom ellenességet jelentett, hanem integrálva az apokaliptikus eszkatológiai koncepciókat Róma a történelem legutolsó és leggonoszabb birodalmával vált azonossá. Ennélfogva az ellene való sikeres fellépés nem pusztán a császárság bukását segíthette volna elő, hanem egy új virradatnak, egy új világekorszaknak a kezdetét is jelenthette volna. Ez a „negyedik filozófia” volt tehát az, amely alapítójának, galileai Júdásnak örökösait inspirálta, ez bátorította a zélótákat³⁰⁸, s követőiket, a görbe törrel (sica) felszerelkezett szikarioszokat³⁰⁹, akik Maszada erődjében vívták utolsó leheletükig Róma-ellenes harcukat, azaz a 70-es háború valamennyi szereplőjét, mindazokat, akiket Flavius Josephus leginkább istentelen pártütökként, kegyetlen banditákként és testvérgyilkos gazemberekként szeretett aposztrofálni, s ez láttatta meg Rabbi Akibával Bar Koszibában Bar Kochbát, a „Csillag Fiát”.³¹⁰ Ők voltak tehát azok, akiket azért nem töltött el aggodalommal a Templom sorsa, mert – mint mondták – „Istennek... ennél különb temploma is van,

³⁰⁷ *Antiquitates*), XVIII,1,6.

³⁰⁸ A zélótákhoz lásd: Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herod I bis 70 n. Christus*, im.; William Reuben Farmer: *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, Columbia University, New York, 1956; Marcel Simon: *Les sectes juives au temps de Jésus*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960; E. Mary Smallwood: *The Jews under Roman Rule*, E.J. Brill, Leiden, 1976; Vermes Géza: *A qumránai közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 158-162. Fordította Hajnal Piroska.

³⁰⁹ Lásd ehhez: Richard A. Horsley: „Sicarii: Ancient Jewish Terrorists”, in: *Journal of Religion* 59. (1979), 435-458.

³¹⁰ R. Akiba a *Numeri 24,17* nyomán nevezi Bar Koszibát a „Csillag Fiának”, messianisztikus értelmű nevet adva a Róma-ellenes háború vezetőjének (*j. Taanit 68d*). A háború elkeserítő kimenetele után újabb „névváltozáson” esett át, a Bar Koziba („Csaló Fia”) nem túl hízelgő nevet kapva honfitársaitól (*Echa Rabba 2,2*).

és pedig a világ”³¹¹, azaz könnyedén mondtak le a földi-evilági Templomról a mennyei Jeruzsálem égi Templomának javára.

Az egymást követő felkelések sikertelen kimenetelei tehát nem keserítették el mindazokat, akik az eszkatológikus reményektől fűtötten várták az új világot, hanem éppen hogy felerősítették és fokozták a végső világra vonatkozó legszebb ábrándokat és messiási reményeket, s a kudarcok a legutolsó idők „szülési fájdalmaiként” tűnhettek fel. Merész, de korántsem lehetetlen az az elképzelés, amely az egymást követő felkelések időpontjaiban apokaliptikus üzenetet vél kiolvasni³¹²: a 66-ban kitört háborút 49 évvel később követte a diaszpóra-felkelés, s a júdei felkelést alig kevesebb, mint 70 év múlva követte a második³¹³, mintegy beteljesítve Jeremiás próféciáját: „Az egész ország elhagyatott pusztasággá lesz, mert lakói szolgaságba mennek a nemzetek közé, hetven esztendőre. De amikor eltelik a hetven esztendő, megbüntetem Babilon királyát és azt a népet – mondja az Örökkévaló – azért a gonoszságért, amelyet végbevitt.”³¹⁴

A Bar Kochba-féle felkelés bukása és annak minden tragikus következménye³¹⁵ persze már egy új helyzetet teremtett, s ahogy politikailag a Rómával szembeni stratégiát egyfajta modus vivendi kialakításának igénye határozta meg, ugyanúgy az idők végére és a Messiás eljövételére irányuló apokaliptikus és eszkatológiai felvetéseket egy sokkal konkrétabb, a mindennapokra irányuló, s a hétköznapi élet újjászervezését középpontba állító gondolkodás váltotta fel.

³¹¹ *Bellum V,11,2.*

³¹² vö. Mireille Hadas-Lebel: „A propos des révoltes juives contre Rome”, in: *Politique et religion dans le judaïsme et médiéval* (ed. Daniel Tollet), Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1989. 56-57.

³¹³ A másodikat siettethette Hadrianus szerencsétlen kezdeményezése, az tudniillik, hogy a császár Jeruzsálemet Aelia Capitolina néven kívánta újjáépíteni, továbbá az, hogy betiltotta a körülméltelkedést. Lásd Cassius Dio: *Rhómaiké historia LXIX,12,1-2*; *Historia Augusta – Vita Hadriani XIV,2*

³¹⁴ *Jeremiás 25,11-12*

³¹⁵ A háború szörnyű következményeiről (a római légiók irtózatos pusztítása, kivégzések, közel ezer helység lerombolása, felégetése, megközelítően 600.000 zsidó rabszolgasorba való taszítása, a nagyobb településekről való kiűzetések, kitiltások, az ország és a főváros nevének megváltoztatása stb.) zsidó, pogány és keresztény források egyaránt beszámolnak: lásd *j. Taanit 68d-69a*; Cassius Dio: *Rhómaiké historia LXIX,14,3*; Juszminosz: *I. Apologia XLVII,6*; *Dialogus cum Tryphone Judaeo XVI,2*; Eusebiosz: *Ekklesziasztiké historia IV,6,3-4*; Tertullianus: *Adversus Judaeos 13,2.*

Az apokaliptikus irodalom háttérbe szorulásának legvalószínűbb oka az³¹⁶, hogy a jövőre vonatkozó eszkatológikus tanítások a római birodalommal való összefüggésükben – érthető módon – veszélyes politikai nézeteknek tündek fel, amelyek már eddig is a végletekig feszítették Róma és a zsidóság viszonyát. Scholemnek igazat kell adnunk, amikor a zsidó apokaliptikus tanítást, s a hozzá kapcsolódó messianizmust „eredetét és lényegét tekintve” katasztrófaelméletnek nevezi: „Ez az elmélet a forradalmi, felforgató elemet hangsúlyozza az átmenetben, amely minden történelmi jelenből a messiási jövőbe vezet.”³¹⁷ Ebben a tekintetben Izrael és Róma ellentéte a zsidóság felől kozmikus méretű összecsapásnak tűnik, a jóság és gonoszság, a tisztaság és tisztátalanság, a fény és sötétség, a szentség és bűnösség végső harcának, amely azonban Rómából nézve alapvetően politikai és katonai színezetet ölt. Mindamellett nem árt leszögezni, hogy nem valamilyen külső, kívülről irányított, hanem csakis belső cenzúrára (öncenzúrára) kell gondolnunk, amire – miként a farizeusok megváltozott, nyugodtabb és békülékenyebb viselkedésére is³¹⁸ – természetesen rávetültek a római lándzsák és faltörő kosok fenyegető árnyai.

Mindenesetre aligha a hagyományos viták egyikét olvashatjuk a Talmudban, amikor Rabbi Akiba önfeledt örömére – aki Simeon Bar Kosziba személyében fölismerte a várva várt messiás-királyt – Jochanan ben Torta, talán nem is csupán a nagytekintélyű Akibát, mint inkább valamennyi kortársát lecsillapítandó alig leplezett

³¹⁶ A különböző magyarázatokhoz lásd: Anthony J. Saldarini: „Apocalyptic and Rabbinic Literature”, in: *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975), 348-358; Josep Stiasny: „L’occultation de l’apocalyptique dans le rabbinisme”, in: *Apocalypses et théologie de l’espérance (Congrès de Toulouse, 1975)*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1977. VII. fejezet. Bloch határozottan Rómának tudja be az apokaliptikus irodalom háttérbe szorulását, ugyanis 135 után ennek a lázító hatása egyértelművé vált. vö. Joshua Bloch: *On the Apocalyptic in Judaism*, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, Philadelphia, 1952. 38 és 56. Az apokaliptikus irodalomhoz lásd még: David Syme Russel: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM Press, London, 1964; A. Sabatier: „L’Apocalypse juive et la philosophie de l’histoire”, in: *Revue des Études juives* 40. (1900), LXV-LXXXVI; Johann Michael Schmidt: *Die jüdische Apokalyphtik*, k.n. Neukirchen, 1969.

³¹⁷ Gershom Scholem: „A messiás-eszme a zsidóságban”, in: uő: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben* I. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1995. 92. Fordította: Berényi Gábor

³¹⁸ R. Travers Herford: *The Pharisees*, G. Allen & Unwin, London, 1924. 186-190. Herford állítását vitatja G. Allon: „The Attitude of the Pharisees to the Roman Government and the House of Herod”, in: *Scripta Hierosolymitana* 7. (1961), 26-47.

gúnnal ezt feleli: „Akiba, orcádon kinő a fű, mire eljön Dávid fia.”³¹⁹ Jochanan ben Torta akadékoskodása teljesen érthető és felettébb racionális: a várakozás nem irányulhat a közvetlen jelenre, s nem hordozhat magában olyan dinamikus elemet, amely az embert arra készítheti, hogy fellépésével mintegy elősegítse, meggyorsítsa a Messiás eljövételét. Az időpont az ember előtt rejtve marad, s annak kiszámítása vagy megjövendölése – a közelmúlt katasztrofális történései épp erről tanúskodnak – felesleges és veszedelmes. A pontos dátum csakúgy, miként a római birodalom bukásának pillanata az ember előtt homályba burkolózik, s a hét megismerhetetlen titok egyikévé válik.³²⁰ A Messiás eljövételének ideje oly váratlan lesz, mint valaminek a szerencsés meglelése, vagy egy hirtelen felbukkanó skorpió.³²¹ A bölcsek gyakran hivatkoznak Habakkuk nevezetes soraira („Mert ez a látomás a maga idejében beteljesedik, s nem hiúsul meg; ha késik, csak várj, biztosan bekövetkezik, tévedhetetlenül.”³²²), azt erősítve, hogy nem a várakozást kell megszüntetni, hanem eltökélten őrizve a reményt a végső idő kiszámításának gyakorlatával kell felhagyni.

Ugyanakkor azok a szövegrészek, amelyek a Messiás eljövételének pontos dátumát nem, ám annak körülményeit távolról és rendkívül óvatosan ugyan, de legalább jelezni próbálják, félreérthetlenné teszik azt a történelmi szituációt, amely megnyílik a messiási kor előtt, mintegy kifejezésre juttatva a zsidó gondolkodásnak azt a jellegzetességét, amely egy olyan megváltás-fogalomhoz ragaszkodott, „amely azt a nyilvánosság előtt, a történelem színterén és a közösség közegében zajló folyamatnak fogta fel, röviden olyasminek, ami döntően a láthatóság birodalmában megy végbe, s ilyen látható megjelenés nélkül el sem gondolható.”³²³ Ezt megelőzően azonban Izráelnek még meg kell fizetnie súlyos vétkeiért³²⁴; ekkor a bűn elszaporodik, „a besúgók sokan lesznek”, „a bölcsek száma csökkenni fog”, „az erszények kiürülnek”, s „már senki sem reménykedik többé a megváltásban.”³²⁵ A Messiás érkeztekor az arcátlanság el fog szaporodni és eltűnik a tisztelet, az igazak

³¹⁹ j. *Taanit* 68d

³²⁰ *Genesis Rabba* LXV,12; b *Peszáchim* 54b

³²¹ b *Szanhedrin* 97a

³²² *Habakkuk* 2,3

³²³ Gershom Scholem: „A messiás-eszme a zsidóságban”, im. 83.

³²⁴ b *Szanhedrin* 97b

³²⁵ b *Szanhedrin* 97a

jajveszékelésétől és panaszkodásától lesz hangos a világ³²⁶, olyannyira, hogy – miként a bölcsek közül egyesek leszögezték – „eljön ő, de nem szeretném azt látni”.³²⁷ Izráel jövője tehát semmiképpen sem válhat függetlenné Rómától, hiszen a birodalom bukása Izráel megváltásának a nyitányát jelenti.

Következésképpen annak a reménysége, hogy Izráel egy napon megszabadul a római igtától nem múlt, nem is múlhatott el végérvényesen. S minthogy az eszkatológiai perspektívára koncentráló gondolkodás a világot dualista fogalmakban és képekben vizualizálja, mintegy keretét biztosítva annak a végső átváltozásnak, melyben a Jó visszavonhatatlanul győzedelmeskedik a Rossz fölött, a továbbiakban immár Róma vált a Rossz egyedüli és kizárólagos megtestesítőjévé. Az ellene folyó elkerülhetetlen harc idődimenzióban jelenik meg, temporális perspektívában válik érzékelhetővé. Ámde a fogalmilag értelmezett korabeli esetek és történések és a reális tények közötti megfelelés oly sokrétű, a korrespondencia annyira tagolt, hogy a „legvalóságosabb” és „legmegfellebbezhetetlenebb” forrásnak maga a héber Biblia kínálkozott. A közvetlen tapasztalatok így elkerülhetik a kaotikus jelent, az események szakadatlan hullámszerűsége nem törik meg a valóság gátját, s a múltból kiolvasott, ám a jelenre vonatkoztatott összefüggések értelmezett rendszere válik az igazi megismerés sarokkövévé. A prófécia a jelen kitüntetett pontjából immár nem a jövőre, hanem a múlt legrejtettebb titkainak és összefüggéseinek feltárására irányul. A jövőbe látást a múltba tekintés, a jövő alternatíváinak kijelölését a „kiolvasott”, s egyértelművé tett jelen váltja fel.

Mindenesetre a bibliai exegézisben rendkívül körültekintő és aprólékos rabbinikus bölcséletnek nagy-nagy fantáziával meglehetősen sok parabolisztikus és metaforikus elemet kellett az általános fogalmakat gyakran egyediekké és félreérthetetlenül konkrétakká stilizálva megmozgatnia ahhoz, hogy ami a Szentírásban belül felidézte a rosszat, azt jól belátható és cáfolhatatlannak tűnő módon Róma hívószavává avassa.

³²⁶ b *Berachót* 5a

³²⁷ b *Szanhedrin* 98a

A tannaiták harmadik nemzedékéhez tartozó Joszé ben Halafta egy furcsa, mai fogalmaink alapján már-már érthetetlennek ható testvéri kapcsolatra tesz célzást, amikor elképzeli, miként reagál majd Róma arra a nemes elbánásra, amelyből a messiási időkben Egyiptom és Etiópia részesül: „A gonosz királysága ezt gondolja: »ha mindazokra, akik nem a testvéreik, ez a bánásmód vár, akkor vajon mi várhat a testvéreikre?»³²⁸ Minthogy R. Joszé ben Halafta feleslegesnek tartotta felfedni a testvérek kilétét, nem tűnik túl nagy merészségnek arra gondolni, hogy a célzás annyira magától értetődő volt, s oly jól ismert, szinte közhely-számba menő tényre utalt, amelyet túlmagyarázni, a hasonlatot teljessé tenni teljesen fölöslegesnek látszott.

A Genesis könyvének 10. fejezete a föld valamennyi népét Noéra vezeti vissza, ezzel a nemzetek leszármazási táblázatát úgy mutatva be, mintha az egy nagy család különböző ágait foglalná magába. Az emberi nem egységének üzenete, az tudniillik, hogy minden ember testvér, végső soron a pogány világgal szembeállított egyistenhit szilárd meggyőződéséből fakadt, ám a vallási meggyőződés idővel egészen konkrét etnikai elképzelésekkel egészült ki. Izráel önmagát Noé legidősebb fiától, Sém-től származtatta, míg a görögöket Noé harmadik fiának, Jáfetnek gyermekétől, Jávántól eredeztette.³²⁹ A történelem színpadára csak a későbbiekben fellépő rómaiakat egy Dániel könyvében is megtalálható, s több qumráni iratban (Habakkuk-kommentár, Náhúm-kommentár, Háborús tekercs) is előforduló hagyomány Jáván fiainak³³⁰, a „Kittim” leszármazottainak tudja³³¹, azaz a mitikus tradíció rokonságot feltételez a

³²⁸ b *Peszáchim 118b*

³²⁹ A Makkabeusok első könyvének 12. fejezete beszámol a zsidók azon szándékáról, hogy a spártai néppel a barátsági szerződést kössenek és szövetségüket megújítsák. Jonátán főpap levelében több ízben is „testvéreknek” nevezi a spártaiakat (*I Makkabeusok 12,6-7*). A spártaiak királya, Areiosz Oniász főpaphoz írott válaszában az alábbiakat írja: „Egy írásban nyomára bukkantak annak, hogy a spártaiak és a zsidók testvérek, Ábrahám nemzetségéből származnak” (*I Makkabeusok 12,21*).

³³⁰ *I Krónika 1,7*

³³¹ *Dániel 11,30*: A „Kittimből érkező hajók” a rómaiaké, akik arra kényszerítették IV. Antiokhoszt, hogy elhagyja Egyiptomot i.e. 168-ban; *IQpHab II,12-16; III,4-14; IV,2-13; VI,10-12; 4Q169 I,3; IQM I,2; I,4; I,6; I,9* stb. Az egyes iratok kontextusa sok esetben egészen világosan utal a rómaiakra: így például a Háborús tekercsben bemutatott fegyverzet, haditechnika és harcmodor (*IQM II-XIV*), a hadi

zsidók, a görögök és a rómaiak között. Ám a hagyomány a zsidóságnak és a rómaiaknak a közeli, testvéri kapcsolatát más formában ugyancsak továbbörökítette, amennyiben a testvéri köteléket az eszkatológiai értelemben vett Jó és Rossz perszónifikációiban is megpróbálta bemutatni és egyértelművé tenni. A biblikus hagyományhoz fordulva így talál rá a rabbinikus bölcelet az ikrekre, akik tökéletesen alkalmassá váltak arra, hogy Izráel és Róma örök ellentétén alapuló testvériségét jelenítsék meg és juttassák kifejezésre. Akkor tehát, amikor ugyancsak Joszé ben Halafta egy helyen Izráelt és Rómát Jákobként és Ézsauként idézi fel³³², mintegy kapcsolódva a Genesis 25,23-nak ahhoz a korábbi értelmezéséhez, amely a „két nép van a méhedben” szövegéhez magyarázatként az alábbiakat fűzi: „a népek két vezetője: Hadrianus, a pogányoké és Salamon, Izráelé”³³³, biztosak lehetünk abban, hogy immár általánosan elfogadott és „köztudott”, hogy a bibliai személyek előképei, prefigurációi a két, testvérként és örök ellenségként egymáshoz kötődő népek. Az ikrek ambivalens kapcsolatuk és atavisztikus ellenségeskedéseik révén részben tipológikus megjelenítésévé lesznek Izráel és Róma viszonyának, részben pedig az Ézsau név – hozzákapcsolva a Széir helynevet valamint Edómot – a legelterjedtebb

jelvényeknek bemutatott áldozat és a harci fegyvereknek istenként való imádata (*IQpHab VI,3-5*), a Kittim vezéreire (moselim) való utalás (*IQpHab IV,5,9,12*), amely a köztársasági Rómát idézi fel), a Kittim királyára (melekh) való utalás (*IQM XV,2*), amely az i.e. 27 utáni, Augustus császárságával kezdődő időszakra vonatkozik), a célzás, amely jelzi, hogy Antiokhosztól a Kittimig senki idegen nem lépett Jeruzsálem földjére (*4Q169 I,2-3*), továbbá a világhódító Kittimmel való végső, eszkatológikus harc: a Kittim, akik Isten bosszújának eszközeként jelentek meg, de akikre Isten hatalmas keze „örök vereséget mér majd” (*IQMXVIII,1*). A kérdéshez lásd: André Dupont-Sommer: *The Essene Writings from Qumran*, Oxford, 1961. 341-351; uő: „Pompée le Grand et les Romains dans les manuscrits de la mer Morte”, in: *Mélanges de l'École Française de Roma – Antiquités 84*. (1972), 879-901; Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tejcserék története*, im. 54; 161; 179-180; *A qumráni szövegek magyarul* (bevezette, fordította, és jegyzetekkel ellátta Fröhlich Ida), Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Szent István Társulat, Piliscsaba–Budapest, 2000. 166-167; Harold Henry Rowley: „The Kitim and the Dead Sea Scrolls”, in: *Palestine Exploration Quarterly 88*. (1956) 92-109.

³³² *Genesis Rabba LXVII,7*

³³³ *Genesis Rabba LXIII,7*

gúnynevévé válik Rómának, s később a római hatalom örököseiként felfogott kereszténységnek.³³⁴

Izraelnek Róma-ellenes harca történeti és teológiai értelemben (a két fogalom itt természetesen a legszorosabb módon kapcsolódik össze) elkerülhetetlen és szükségszerű, amely az isteni gondviselés könyvébe már a két nép létezése előtt be volt jegyezve. R. Jehuda b. Ilai exegézise közvetlen összefüggésbe hozza „a hang Jákob hangja, de a kar Ézsau karja”³³⁵ részt nemzedékének tragikus történelmi élményeivel. A háború borzalmainak rendkívül szívbemarkoló és gyászos felidézése mondatja a bölccsel azt, hogy Jákob hangja panaszkodik a miatt, amit Ézsau karja tett övele.³³⁶ Az idézett bibliai hely hasonló értelmezése máshol és másoknál is előfordul: így például a 70-es eseményekre vonatkoztatva az interpretáció egészen konkrétá válik: „a kéz Ézsaué, a gonosz királyságé, amely lerombolta a Templomunkat, felgyújtotta a Szentélyt és száműzetésbe taszította az országunkat.”³³⁷

Ézsau Róma ragadványneveként való felbukkanásának terminus a quója persze megállapíthatatlan, de figyelmet érdemel az a tény, hogy a jeruzsálemi templom lerombolása után, valamikor az első század végén, a második század legelején

³³⁴ Rendkívül tanulságos, hogy a kereszténység a későbbiekben a zsidóságnak az isteni örökségből való kirekesztését – többek között – éppen Ézsau és Jákob példájára hivatkozva indokolta, ugyanis az egyházatyák exegézise szerint a „két nép van a méhedben, méhedből két törzs válik el: az egyik törzs legyőzi a másikat és az idősebb szolgálni fogja a fiatalabbnak” (Genesis 25,23) úgy értendő, hogy az idősebb nép, a zsidóság szolgálni fogja a fiatalabbat, a kereszténységet, amely az idősebb fölé fog nőni. (Lásd például: Ireneusz: *Adv. Haer.* 4,21,2; Tertullianus: *Adv. Jud.* 1; Cyprianus: *Test.* 1,19; Commodianus: *Carm. Apol.* 189; 251; Augustinus: *Epist.* 196,3,13; *Adv. Jud.* 7,9; *De civ. Dei* 16,35; *In Ps.* 44,6; 77,9; *Serm.* 5,4; 122,4). Mindenesetre a keresztény értelmezés elfeledkezni látszik arról az apróságról – amely egyébként a későbbiekben a középkori zsidó bölcsélet rendre visszatérő argumentuma lett –, hogy Jákob, a fiatalabb nem más, mint a kiválasztott nép, a zsidóság ősatya, aki nevét is Izraelre változtatta, míg az idősebb Ézsau, „kinek neve Edóm” (*Genesis* 36,1), kizáratt az örökségből. Nem véletlen, hogy a talmudi példázat az alábbiakat mondja: „Ézsau, a gonosz, fogja a tállitot és helyet foglal az igazak között a mennyekben. És a Szent – áldassék – kiragadta közülük és kiteszította onnan” (*j. Nedarim* III,10). Ézsau tehát, aki a Talmudban a rossz szinonimája, s mint ilyen, gyakori elnevezése a keresztény császárságnak, a tállitot, az imakendő, a zsidó kultusz szimbólumát magához véve az örökséget kisajátító, az önmagát igaz Izraelnek (*Verus Israel*) tekintő keresztény egyház allegóriájává is vált egyúttal.

³³⁵ *Genesis* 27,22

³³⁶ *Genesis Rabba* LXV,21

³³⁷ *b Gittin* 57b

keletkezett Ezdrás negyedik könyvének egy helyén már ugyancsak az ikrekkel kapcsolatos metaforát olvashatunk: „Jákob keze kezdettől fogva belekapaszzkodott Ézsau sarkába; ennek a korszaknak vége Ézsau, a következőnek kezdete Jákob. Mivel az ember kezdete a keze, és az ember vége a sarka, ezért a sarka és a keze közt ne keress semmi mást, Ezdrás!”³³⁸ A szöveg messianisztikus jelentése tisztán érzékelhető, ugyanakkor világosan és egyértelműen tükrözi azt az elképzelést, hogy a messianisztikus kor jelentősebb zűrzavarok és nagyobb átmenetek nélkül jön majd el. A jelen világában Róma uralkodik még, de a megpróbáltatásokat követően a „gonosz hatalom” helyére Izrael lép majd.

Ahogy Jákobnak Izrael volt a másik neve, Ézsau másodikként az Edóm nevet kapta. Ennek egyik oka a Genesis beszámolója szerint az, hogy születésekor Ézsau vörös volt, a másik pedig az, hogy a Jákob által készített lencséből ezekkel a szavakkal kért enni: „Adj gyorsan ebből a vörösből... Ezért elnevezték Edómnak.”³³⁹ Ami a Rómával való azonosítást illeti, a kettős név rendkívül árulkodó: a bibliai hagyományból tudott, hogy Edóm az egyik leggyűlöletesebb ellenfele volt Izraelnek, „örökös ellenség”³⁴⁰, amely ellen Saul, Dávid és Salamon, majd őket követően Júda királyai is felléptek, s amellyel szemben a próféták Isten ítéletét hirdették meg.

Mindenesetre a legkülönbélebb exegetikai módszereket és eljárásokat követően, így – egyebek között – akár az íráskép feltűnő hasonlóságára irányítva a figyelmet, akár a próféciában található szó fonetikus közelsége révén a „valóságos és helyes” olvasatra hivatkozva³⁴¹ Róma és Ézsau-Edóm ekvivalenciája olyannyira elfogadottá

³³⁸ 4 Ezdrás II,6; „Ezdrás negyedik könyve”, in: *Apokalipszisek* (Válogatta és az utószót írta Adamik Tamás), Telosz Kiadó, Budapest, 1997. 24. Fordította Jelenits István. Lásd ehhez: Léon Vaganay: *Le problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras*, A. Picard et fils, Paris, 1906; Wolfgang Harnisch: *Verhängnis und Verheissung der Geschichte, Untersuchungen, zum Zeit – und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syrisch Baruchapokalypse*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969.

³³⁹ Genesis 25,25,30. Az Edóm név az ádom (vörös) melléknévből származik. Edóm talaja (adámá) vöröses volt, a név innen eredhet. Az ország legmagasabb pontja Széir, amelynek jelentése: szőrös, hajas. A vörös szín és az erős szörzet Ézsau jellegzetes attribútuma.

³⁴⁰ *Ezékiel* 35,5

³⁴¹ Jesája könyvéből vett idézet nyomán („Jövendölés Dumáról. Imígy szólnak hozzám Széirből” – Jesája 21,11) R. Meir hívja fel a figyelmet Duma és Róma héber írásképének hasonlóságára (דומא, Duma – רומא, Róma), s ugyanő a Jesája 34,7-re hivatkozva („az Örökkévaló áldozatot tart Boszrában, és nagy öldöklést Edom földjén. És reémek hullnak el velük meg tulkok bikákkal...”) tesz javaslatot arra, hogy az elhulló *reemim* helyett olvassunk *romiimet*, azaz elhulló rómaiakat. (j. Taanit 64a).

vált, hogy mindazt, ami az egyikre ráillett, minden további nélkül alkalmazták a másokra. S noha arra vonatkozóan nem rendelkezünk semmilyen adattal, hogy vajon a rómaiak ismerték-e a rájuk aggatott ragadványnevet, ám így is rendkívül sokat mond az a – minden bizonnyal – fiktív dialógus, ami Antoninus Pius és a csak egyszerűen Rabbinak mondott R. Jehuda Hanászi között zajlott le.³⁴² Ebben a beszélgetésben a császár fantáziáját erősen megmozgatja Óbadja könyvének az alábbi sora, amelynek üzenetét – érthetően – épp annyira vonatkoztatja önmagára, mint a többi rómaina: „Nem menekül meg senki Ézsau házából.”³⁴³ Ám Rabbi siet őt megvigasztalni, biztosítva a császárt, hogy a prófétai üzenet kizárólag azokat érinti, akik erkölcstelen viselkedésükben és gonosz tetteikben Ézsauhoz váltak hasonlónak. Egy másik helyen olvashatjuk Rabbinak Antoninushoz írott levelét, amelynek kezdő sorai mértéken felüli lojalitásról, túlzott alázatosságról árulkodnak: „Szolgádtól a mi urunknak, Antoninus császárnak.”³⁴⁴ Ám ennek okát Rabbi a jól ismert tipológia imitációjával indokolja és teszi immár elfogadhatóvá, tudniillik azzal a megalázkodással, amellyel Jákob közeledett Ézsauhoz, rég nem látott testvérével való találkozásakor.

Ézsauinak Jákob iránt táplált gyűlöletében³⁴⁵ az erkölcstelenség és a gonoszság manifesztálódik a jósággal és az erényességgel szemben, ám – másfelől – kifejezésre jut mindebben a „gonosz birodalmának” az Isten népe iránti „természetes” viszonyulása, azaz a bálványimádásnak az egyistenhittel szembeni „történelmi” gyűlölködése is. Az egymással szembeállított Róma és Izráel – miként Ézsau és Jákob – a közvetlen módon megnyilvánuló és jól elkülöníthető morális-erkölcsi értékakcentusokon túl az isteni rend kifejlődésének és kifejeződésének szimbólumai is egyben. A pusztán személyes jelleg általános, a múlt emlékezetére, a jelen értelmezésére és a jövő reményeire, tehát a világ egészének definiálására alkalmas vonásokkal gazdagodik. A bálványimádás és a monoteizmus szembenállásának ősi jellege az ikrek méhen belüli viselkedésének párhuzamát, mitológiai előképeit kínálták a különböző rabbinikus szövegekben, amelyekből – egyebek mellett – megtudhatjuk, hogy minden alkalommal, amikor az anyjuk egy iskola vagy egy tanház mellett ment el, Jákob jelezte rugdalozásával, hogy ki szeretne jönni, s amikor

³⁴² b *Ávodá Zará 10b*

³⁴³ *Óbadja 18*

³⁴⁴ *Genesis Rabba LXXV,5*

³⁴⁵ „És meggyűlölte Ézsau Jákobot” (*Genesis 27,41*).

egy pogány templom mellett haladt el, ugyanezt tette Ézsau.³⁴⁶ S ugyanígy, a Rebekának szóló „két nép van a méhedben” jövendölés azzal egészül ki, hogy „két nép zárja magába a saját világát: az egyik a Tórát, a másik a bünt.”³⁴⁷ S arról is értesülhetünk, hogy amikor az ikrek tizenhárom évesen felnőtté értek, az egyik folytatta tanulmányait, míg a másik csak a pogány szentélyek látogatásával volt elfoglalva.³⁴⁸ Nem véletlen tehát, hogy miként a római császárok esetében, úgy Ézsau említései is el-elhangzik a jól ismert átok: „Töröltessék el a neve mindörökké!”³⁴⁹

Rendkívül érdekes és felettébb jellemző, ahogy a kor legnagyobb és legerősebb pogány hatalmának, Rómának a történelmi büntetési azonossá válnak a bálványimádó Ézsau romlott lényének és erkölcstelen magatartásának szinte valamennyi megnyilvánulásával. Ézsaut több helyen is tolvajnak, lopásban bűnösnek mondják a szövegek³⁵⁰, Róma birodalmi politikájára, a kisebb népekkel való bánásmódjára és többszörösen megszenvedett adórendeleteire irányítva ezzel a figyelmet. Jábok illatozó mirtusz, Ézsau tüskés rózsabokor, mivel az általa emelt adók alattvalóiba belemarnak, beleakadnak, s nem lehet belőle szabadulni. Felettébb délibábos szöfejtés igyekszik alátámasztani Ézsau gyűlöletes lényét a latin *senator* szó három héber ige gyökével való etimológiai összefüggésének fantáziadús emlegetésekor: a שונא (gyűlöl), a נקם (megbosszul) és a נטר (haragszik) jelentések a *Genesis* 27,41-et („Ézsau gyűlölni kezdte Jákobot”) erősíti és teszi félreérthetlenné.³⁵¹

³⁴⁶ *Genesis Rabba* LXIII,6

³⁴⁷ b *Berachót* 57b

³⁴⁸ *Genesis Rabba* LXIII,10

³⁴⁹ *Genesis Rabba* LXV,2. Az emlékezetből való törlés gyakorlata (*damnatio memoriae*) főként római szokás volt, a büntetés egyik legsúlyosabb formája, amely kijárt olykor a császároknak (például Domitianusnak) is. Főbenjáró bűnök esetén alkalmazták (például hazaárulás, felségsértés), mintegy a halálos büntetés mellett súlyosbító fokozatként kiszabva. A cél az volt, hogy az elítélt büntetése a halálon túl is folytatódjék. Ezért az illetőt nem volt szabad eltemetni, meggyászolni, szobrait (ha voltak) ledöntötték, nevét minden nyilvántartásból törölték.

³⁵⁰ Lásd például: *Genesis Rabba* LXIII,12; LXV,13. A *Genesis Rabba* XLIV,9 a *Genesis* 15,9-et értelmezve arra hívja fel a figyelmet, hogy a galambfiókát (héb. gozal) tolvajként (héb. gázlán) kell olvasni.

³⁵¹ *Genesis Rabba* LXVII,8

Ézsauról azt is tudni vélik a szövegek, hogy érzéki és kicsapongó, s negyven éves házassága alatt férjes asszonyokat csábított el és gyalázott meg.³⁵² Szörös külleme – innen a Széir név – démonikussá tette tette őt, mintegy állandóan kiszolgáltatva Ézsaut a bűnnek.³⁵³ Ézsauban a bűnös és gonosz szándékok és tervek folyamatosan testvére ellen irányultak³⁵⁴, amelyeknek sokszor tragikus következményei lettek, így például akkor, amikor „Ézsau keze” Jákob fái közül lemészárolt nyolcvanezret Bétárban, s amiért „Jákob hangja” soha nem szűnik meg panaszkodni.³⁵⁵

Ézsau legjellemzőbb bűnei, a bálványimádás, az erkölcstelenség és a gyilkosság azonos azzal a három főbűnnel, amelyet a hagyomány legfőképp Rómának tulajdonított.³⁵⁶ Ám az egyszerű igazságérzetből fakadó vágyakkal és elvárásokkal ellentétben a valóság egészen más képet mutat: Róma katonailag legyőzhetetlen, politikailag pedig megrendíthetetlen, más népek fölött folyamatosan triumfál, távoli idegen országokból hatalmas vagytonokat harácsol össze, s politikai, gazdasági vagy katonai diktátumaival a korabeli világ megrendíthetetlennek tűnő egyeduralkodójává vált. A világ alakulásának morális elvébe vetett hit és az aktuális történeti ténytérítés között – történelmük során nem először – súlyos ellentmondást érzekeltek a zsidók, olyannyira, hogy sokak hite rendült meg JHWH gondviselői tevékenységében, igazságot osztó és büntető szerepében. A hatalom Róma kezében van, Ézsau–Edóm birtokolja azt, Jákobbal, az Örökkévaló választott gyermekével szemben. Ahelyett tehát, hogy Ézsau szolgájává lett (ja`avod) volna Jákobnak („az

³⁵² Lásd: *Genesis Rabba LXXVI,9; LXXVIII,10; Szanhedrin 146a*, valamint *Genesis Rabba LXIII,12; LXV,1*

³⁵³ *Genesis Rabba LXXVIII,15*

³⁵⁴ *Szóta 41b; Genesis Rabba LXXV,9-10*

³⁵⁵ A Bar Kochba-felkelés végső szakaszáról van szó, amikor a rómaiak 135-ben a szabadságharcosok utolsó menedékét is bevették és elpusztították. A háborúnak erről a szakaszáról Eusebiosz keresztény történetíró azt írja, hogy „a lázadók az éhségtől és a szomjúságtól már a végsőkhöz leromlottak.” (Eusebiosz: *Ekklesziasztiké historia IV,6,3; Eusebiosz Egyháztörténete*, Szent István Társulat, Budapest, 1983. 149. Fordította Baán István). Lásd ehhez: Peter Schäfer: *Der Bar Kokhba Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1981; Isaac Benjamin – Aharon Oppenheimer: „The Revolt of Bar Kokhba: Ideology and Modern Scholarship”, in: *Journal of Jewish Studies*, 36/1 (1985), 33-60.

³⁵⁶ vö. b *Szóta 10a*; b *Mákkót 12a*

idősebb szolgáltni fog a fiatalabbnak”), rabszolgává tette (ja`avid) őt.³⁵⁷ Az összekuszálódott valóság kegyetlen és értelmezhetetlen állapotára adott biblikus és morális magyarázatokat az eszkatológikus értelmezések fogják kiegészíteni.

A Szentírásból következik az a tény, hogy kezdetben Ézsau birtokolta a hatalmat. Ő jött a világra elsőként, s születésekor a testét borító szőr, akár egy uralkodói tóga, melyet ivadékaik örökölnek, a hatalomra termettségének vált szembetűnő jelképévé.³⁵⁸ A tipológikus szellemű exegézis ezután már hamar rálel saját előképeire: Ézsau másik neve, Edóm, továbbá a tál vörös étel a hódító római seregek bíbor köpenyét idézi fel³⁵⁹, s „Ézsau keze” pedig az erő és hatalom szimbólumává válik.³⁶⁰ Izsák áldásának szellemében „kardjából kell megélnie”, s ha testvérének igáját lerázza, akár a „termékeny földet” is megszerezheti.³⁶¹ Jákobbal való találkozásakor az őt kísérő négyszáz ember a III. századi aggádikus magyarázatok szerint a király kíséretét képezte, köztük az uralkodó alattvalói, seregének előljárói és parancsnokai.³⁶²

A római császárság katonai és politikai fölénye és felsőbbsege történelmi szükségszerűségként jelent meg a rabbinikus gondolkodásban, amely korántsem valamilyen isteni szeszély eredményeként következett be, hanem annak világos célja és értelme a legfőbb morális ítékezésben vált érzékelhetővé. Ézsau pillanatnyi győzelmének előképei már a héber Bibliából is kiolvashatóak. Jákobnak Ézsauhoz intézett szavai („Uram, azért csak menjen szolgája előtt, én pedig lassan tovább vonulok”³⁶³) híven tükrözik Jákob alázatosságát, azt, hogy semmilyen földi-evilági hatalomra nem törekszik testvérbátyjával szemben.³⁶⁴ Rendkívül érdekes és tanulságos, ahogy a győztes Rómának kijáró, s a továbbélést biztosító kompromisszumok mentén a részleges kiegyezés bibliai prefigurációi is

³⁵⁷ Szifré Deuteronomium 41; Genesis Rabba LXVIII,7; LXV,20.

³⁵⁸ Genesis Rabba LXIII,8

³⁵⁹ Genesis Rabba LXIII,12; LXXVIII,14

³⁶⁰ Genesis Rabba LXV,20

³⁶¹ Genesis 27,39-40. A „termékeny földet” egy midrás – cseppet sem véletlenül – Itáliával azonosítja. Lásd: Genesis Rabba LXVII,6.

³⁶² Genesis Rabba LXXV,12; LXXVIII,14. A fenti exegézist megerősíti Ézsau-Edóm fiainak és törzsfőinek felsorolása. Lásd: Genesis 36,15-19; 36,40-43.

³⁶³ Genesis 33,14

³⁶⁴ Genesis Rabba LXXVIII,14

felbukkannak a rabbinikus magyarázatokban és értelmezésekben. Ézsau kivételes helyzetére utal az, hogy pompás királyi öltözékben szolgálta az apját³⁶⁵, és készítette neki ízletes ételeket.³⁶⁶ R. Juda b. Ilai már egyenesen Ézsau érdemeiről beszél, olyan tulajdonságokról, amelyek némely vonatkozásaiban Jákob fölé emelik őt: így például érdeme az, hogy míg Jákob távol volt otthonától, addig Ézsau megmaradt Izráel földjén, s gondoskodott szüleiről, teljesítette a szülők iránti tisztelet kötelező parancsolatát.³⁶⁷

Az természetesen nem vitatható, hogy Jákob valóságos hibái ellenére³⁶⁸ is végül le fogja győzni a „rossz királyságát”, amelynek uralma időbeli, s pusztán arra kínál magyarázatot, hogy miként történhetett meg a választott nép kétszeri veresége Rómával szemben, s miként pusztulhatott el kultuszának központi eleme, a Templom. A rabbinikus magyarázatokban – nem véletlenül – még csíra-formában sem lelhető fel a történelmi analízis szándéka és igénye, ehelyett az adott válaszok kizárólag a morális és teológiai argumentumok mentén építkeztek. Róma szupremációja tehát egy igazságos isteni szándékból vezethető le, amely egyúttal magában foglalja a jutalmazás és büntetés gondviselői ítélkezésének elemeit is, még pedig oly módon, ahogyan azt a hagyomány R. Akibától eredezteti: „Ami a jókat illeti, az Örökkévaló még ezen a világon megfizet nekik valamennyi rossz cselekedetükért, hogy aztán az eljövendő világban bőségesen kárpótolja őket; ami a rosszakat illeti, kevés jócselekedetükért ebben a világban kapják meg jutalmukat, hogy aztán az eljövendő világban érje őket a büntetés.”³⁶⁹

Érthető tehát R. Akibának a „Csillag Fiába” vetett feltétlen bizakodása, amelyet csak felerősített az Edómról szóló prófécia („Edóm idegen birtok lesz és Szeir meghódított ország. Izráel kiterjeszti hatalmát.”³⁷⁰), miként az is érthető, hogy a Bar Kochba-felkelés bukása sem befolyásolta alapvetően a zsidó reménységeket,

³⁶⁵ Lásd mindezt a *Genesis* 27,15 nyomán: „Rebekka ezután elővette idősebb fiának, Ézsauak legjobb ruháját...”

³⁶⁶ *Genesis Rabba* LXVI,7

³⁶⁷ *Genesis Rabba* LXXVI,2

³⁶⁸ Tudniillik a morálisan jóval alacsonyabb szinten álló testvérével szemben olykor túlságosan szolgálai, megalázkodó. Például találkozásukkor többször is „uram”-nak szólítja Ézsaut (*Genesis Rabba* LXXV,11).

³⁶⁹ *Genesis Rabba* XXXIII,1; *Leviticus Rabba* XXVII,1.

³⁷⁰ *Numeri* 24,18

legfeljebb a végső idők eljövetele időben távolabbi perspektívába helyeződött át. Az azonban egy pillanatra sem kérdőjeleződött meg, hogy Jákob – Izsák áldását mintegy betöltve: „Népek szolgáljanak neked és nemzetek hódoljanak előtted. Légy ura testvéreidnek, s hajoljanak meg előtted anyád fiai.”³⁷¹) – uralkodni fog Ézsaun, s ha Izsák áldása még nem teljesezhetett be, annak csakis Jákob lehet az oka³⁷², ám az a nap szükségszerűen eljön. A *Siralmak* könyvének „Edóm lánya” elleni átka (amely a Templom pusztulásának minden évfordulóján elhangzik)³⁷³, s valamennyi Edómra vonatkozó bibliai prófécia csak megerősíti azt a meggyőződést, hogy Róma bukása elkerülhetetlen. Idézetek formájában találkozhatunk – egyebek mellett – Jeremiás Edóm elleni jóslatával, Jesája jövendölésével, amely az Edóm földjén bekövetkező hatalmas öldöklés képét vetíti előre, Ezékiel soraival, amelyekben az Örökkévaló azt ígéri, hogy „kitöltöm bosszúmat Edómon, s népemnek, Izráelnek kezére adom”, vagy a zsoltárral, ahol azt olvashatjuk, hogy „sarumat ráteszem Edómra”³⁷⁴, s Jóél sorát, mely szerint „Egyiptom pusztasággá lesz, Edóm kietlen sivataggá”, úgy kell érteni, hogy miként JHWH megszabadította Izráelt Egyiptomból, akként fogja megszabadítani Edómból.³⁷⁵ De kiváltképp sokat idézik Óbadját, aki kizárólag Edómmal szemben profétált, s aki annak adott hangot, hogy „nem menekül meg senki Ézsau házából”, vagy annak, hogy „kicsivé teszek a népek között, s nagyon megvetett leszel.”³⁷⁶

Jákobnak és Ézsaunak, mint egy-egy nép kollektív jelképének valóságos történeti vonatkozása természetesen nincs, pusztán előkészítő szerepük lényeges, amely azonban már a történelmen túli, „metatörténeti” idők messianisztikus korszakára vonatkozatható. Ennyiben azonban ők már nem is testvérek, hanem paradigmái és reprezentánsai az egész emberiség két meghatározó típusának: az erkölcsösnek és igaznak az erkölcstelennel és gonosszal szemben; az egy és igaz Isten szolgájának a bálványimádóval szemben.

³⁷¹ *Genesis* 27,29

³⁷² Lásd *Genesis Rabba* LXIII,7; LXVII,7

³⁷³ *Siralmak* 4,21-22

³⁷⁴ Az idézetek helyei: *Jeremiás* 49,22; *Jesája* 34,6; *Ezékiel* 25,13-14; *Zsoltár* 60,10. Idézi *Genesis Rabba* LXIII,10; LXV,11; *Exodus Rabba* XV,16,17; *Leviticus Rabba* XXXIV,9; *Exodus Rabba* XV,16, stb.

³⁷⁵ *Jóél* 4,19, idézi *Exodus Rabba* XV,17.

³⁷⁶ *Óbadja* 18; 2. Lásd b *Aboda Zara* 10b; *Echa Rabba* 2,15; *Genesis Rabba* LXV,11.

„A sas, amelyet a tengerből felszállni láttál, az a negyedik birodalom, amely megjelent testvérednek, Dánielnek a látomásban. De ő nem kapott olyan értelmezést, mint ahogyan én most értelmezem, vagy értelmeztem előtted. Íme, napok jönnek, és támad egy birodalom a földön, amely rettentőbb lesz minden korábbi birodalomnál. Egymás után tizenkét király uralkodik majd benne.”³⁷⁷

Az i.sz. I-II. századi zsidó apokaliptikus irodalom gyakran tér vissza Dániel könyvének két nevezetes látomásához, Nebúkadneccar álmához a hatalmas bálványszoborról és Dániel álmához a tengerből feljövő négy vadállatról.³⁷⁸ A dánieli álomfejtés nyomán a zsidó történelemszemlélet a látomásokban szereplő jelképeket és szimbólumokat hagyományosan mint az egymást követő négy birodalmat jelöli meg, ám a birodalmak mindenkor konkrét megnevezése szorosan illeszkedett az éppen adott politikai koncepció kereteibe. Flusser hívja fel a figyelmet arra, hogy miként és milyen okokból módosult a különböző korok során a négy birodalom történeti beazonosítása, s a korábban göröggént identifikált utolsó birodalom hogyan változott át idővel Rómává.³⁷⁹ Mindenesetre tény, hogy i.e. 63 után, azt követően, hogy Pompeius bevonult Jeruzsálembe, s Júda országa római protektorátus alá került, a zsidó pszeudotörténelmi koncepciók számára immár egyértelművé vált, hogy a bálványszobor vas lábszárai, részben vas, részben agyag lábujjai, vagy a félelmetes és rettenetes, vas fogazatú, tíz szarvval rendelkező vadállat a Római Birodalom profetikus jelképei. Így a fent idézett Ezdrás negyedik könyvében szereplő „negyedik birodalom”, vagy a „tizenkét király” a zsidóság létét és vallását alapvetően fenyegető, ám a Messiás eljövételét megelőző Római Birodalomra, illetve a tizenkét római császárra utal³⁸⁰, azaz – a rabbinikus forrásokhoz hasonló módon – Edómra, vagy a „gonosz birodalomra”.

³⁷⁷ IV. Ezdrás V,12. i.m. 41.

³⁷⁸ Dániel 2; 7.

³⁷⁹ David Flusser: „A négy birodalom a IV. Szibüllában és Dániél könyvében”, in: uő: *A judaizmus és a kereszténység eredete*, Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 1999. 254-275. Fordította Endreffy Zoltán. A szakirodalomról, amely a négy birodalom koncepciójának az ókori politikai gondolkodásban való megjelenését vizsgálja Flusser tanulmányának 22. jegyzetében (im. 270.) pontos áttekintést ad. Lásd még ugyanehhez: Grüll Tibor: „A szentély és a próféták”, in: *Világosság 11-12.* (2001), 73-75.

³⁸⁰ Lásd *Apokalipszisek*, i.m. 153.

Rendkívül érdekes, ahogy a rabbinikus irodalom Dániel könyvének nyomán – a rabbinikus hermeneutikai szabályoknak, nevezetesen a hilléli hét szabály egyikének, az un. gezerah shawah analógiás következtetési módszernek és eljárásnak megfelelően – a Biblia egyéb helyein is arra tesz kísérletet, hogy újabb és újabb kontextusok rejtett utalásaiban leljen rá a négyes séma egyéb változataira. Egyértelműen *Dániel könyve* inspirálhatta azt a magyarázatot, amely a *Genesis* 15,12 versét („Midőn a nap leszállóban volt, mély álmom borult Ábrahámra és íme nagy sötétség rémülete zuhant rá.”) ekképpen interpretálja: „rémület, ez a babiloni birodalom, sötétség, ez a méd birodalom, nagy, ez a görög birodalom, rázuhan, ez a negyedik birodalom, a bűnös Róma.”³⁸¹ A biblia szöveg ugyan nem tartalmaz semmilyen négyes osztatú felsorolást, mégis a נָפַל gyökű „zuhan” ige – a Dániel álmában megjelenő szoborhoz hasonlóan – Róma bukásának reményét keltve elégséges alapul szolgál ahhoz, hogy a négy birodalom víziója a textusból kiolvashatóvá váljék. De ugyanígy, Zekarja víziója a négy kocsiról, az Éden négy folyója, vagy a négy király az Ábrahám elleni háborúban, mind-mind a négy birodalom, s Róma előképeivé válnak a Biblia rabbinikus exegézisében³⁸², hasonlóképp a *Genesis* 1,2 verséhez, ahol a tohu azonos Babilonnal, a bohu a médeket jelöli, a sötétség (chósech) Görögországra, s a mélység (tehóm) a „gonosz királyságra”, azaz Rómára utal.³⁸³

Ugyanebbe a sorba illeszkedik a József-történetben olvasható fősütőmester álmának interpretációja, amely azonban már nem pusztán utalás Rómára, hanem meglepően konkrét és egyértelmű célzást is tartalmaz a római fennhatóság alá tartozó népek számára oly visszatetsző római adópolitikára, a nagyhatalmi kizsákmányolás egyik legelterjedtebb gazdasági formájára. Az álomban szereplő három kosár a három első birodalmat szimbolizálja, a fősütőmester a negyedik kosárként értelmezhető, aki összegyűjti az összes élelmiszert, tehát mint a „gonosz birodalma”, amely adókkal sarcolja meg valamennyi népet.³⁸⁴

³⁸¹ *Mekhilta de R. Ismael* 19,9

³⁸² Az idézett bibliai helyek: *Zekarja* 6; *Genesis* 2,10; *Genesis* 12,14. Az értelmezések: Szifré *Deuteronomium* 320; *Genesis Rabba* XVI,4; *Genesis Rabba* XLII,2,4.

³⁸³ *Genesis Rabba* II,4. Hasonló értelmezésekkel találkozhatunk – egyebek között – *Jób* 3,26 (*Exodus Rabba* XXVI,1) és *Jirmejá* 30,10 (*Leviticus Rabba* XXIX,2) vonatkozásában is.

³⁸⁴ *Genesis Rabba* LXXXVIII,6

A fenti értelmezések mellett – Dániel álmához igazodva – jelentős szerephez jut az exegetikai indíttatású állat-szimbólika is. A tengerből feljövő félelmetes vadállat, amely „felfalja, összetiporja és szétzúzza az egész földet”³⁸⁵ nem lehet más, csak Róma³⁸⁶, olyannyira, hogy ezt a megfeleltetést más helyeken egyéb vonatkozásokkal is kiegészítik, vagy pontosítják. Ehhez a rendkívül elterjedt exegetikai hagyományhoz kapcsolódik az a megállapítás, miszerint a *Dániel* 7,24-ben említett tíz szarv Ézsau leszármazottaira utal, és a kis szarv, amelyen emberi szemek találhatók³⁸⁷ nem más, mint a „gonosz királyság”, amely irigy szemeket vet mások jólétére és gazdagságára.³⁸⁸

Egy rendkívül érdekes, történeti és politikai értelemben konkrétan mondható utalás figyelhető meg az *Ámós* 5,19 részének („mint amikor az ember oroszlán elől menekülve medvére bukkan útjában; vagy házába érve a falnak dől, és megmarja a kígyó”) magyarázatában, ahol az értelmezés nem vesz tudomást arról, hogy az említett szövegben mindössze három állat szerepel. „Mint amikor az ember oroszlán elől menekül, ez Babilónia, mivel írva van: »az első olyan, mint az oroszlán«; medvére bukkan, ezek a médek, mivel írva van: »a második olyan, mind a medve«; házába ér, ezek a görögök, mivel az ő idejükben még állt a Templom; és megmarja a kígyó, ez Edóm, mivel írva van: »mint a kígyó sziszegése« (*Jirmeja* 46,22).”³⁸⁹ Az interpretátort láthatóan az sem zavarta, hogy az *Ámós* szövegében megjelenő kígyó semmilyen hasonlóságot nem mutat Dániel negyedik fenevadával, ám ennél sokkal fontosabbnak tűnt számára annak tudatosítása, hogy a görögök jóval toleránsabbak voltak, mint a rómaiak, hiszen azok legalább nem pusztították el a Templomot.

Ami a Rómával kapcsolatos egyéb állat-szimbólumokat illeti, meg kell említeni a vadkant, mint amely az egyik leggyakoribb animális megtestesítője a császárságnak. Természetesen itt sem érdemes Dániel vadállatához mért külső hasonlóságok után kutakodni; a szimbólum valójában a zsoltárra utal vissza, amely így hangzik: „Miért romboltad le falait? Akik az úton járnak, mind szüretelik. Az erdei vadkan pusztíthatja”.³⁹⁰ Izráel egy hagyományos metafora szerint JHWH szőleje volt, az

³⁸⁵ *Dániel* 7,23

³⁸⁶ *Mekhilta de R. Simeon b. Johai* 14,5

³⁸⁷ *Dániel* 7,8

³⁸⁸ b *Aboda Zara* 2b; *Genesis Rabba* LXXVI,6

³⁸⁹ b *Berachót* 13a

³⁹⁰ *Zsoltár* 80,14

elpusztult falak Jeruzsálemre emlékeztetnek, amelyet Nabúkadneccar óta Titusig sokan támadtak meg, s a vadkan nem más, mint Róma.³⁹¹

Egy III. századi amóra a disznót (hazir) Ézsau egy másik neveként tartja számon³⁹², míg R. Simeon közvetlenül Rómára vonatkoztatja a *Deuteronomium* 14,8-at: „...és a sertés, mert bár hasított patájú...”.³⁹³ Ez utóbbi azért érdemel különleges figyelmet, mert itt a császárság képmutatására történik utalás: hiszen amint a disznó igyekszik eltitkolni tisztátalanságát hasított patájával (máfrim párszá), akként Róma az igazságosság látszata mögé rejtje az igazságtalan és túlzó adóbehajtásait.

Ami a vadkan szimbólumának eredetét illeti, nem hagyható figyelmen kívül, hogy a zsidók gyakran láthatták azt egyes római légiók – így például az Aelia Capitolinában állomásozó legio X. Fretensis – katonai jelképeként, vagy a Hadrianus által veretett pénzérméken megjelenítve.³⁹⁴

A disznó, mint a legvisszatartóbb állat, a szenny és mocsok netovábbja, amelynek olykor még a nevét sem ejtették ki, egy helyen, a Leviticus 11,4-6 részében – immár korántsem meglepő módon – egy négyes felsorolás tagjaként jelenik meg a szövegben, lehetőséget biztosítva ezzel a későbbi értelmezéseknek arra, hogy a tisztátalanság jelképét Rómával hozzák összefüggésbe. A szöveg nyomán a tevét Babilónia, a borzot a Méd Birodalom, a mezei nyulat Görögország és a disznót Edóm allegóriájaként fogta fel az értelmező.³⁹⁵ Az első három állat nem kérődző (maaleh gerá), s ez egy szójátékra ad lehetőséget: a מַעֲלֵה ige (itt „magasztalni”, „dicsőíteni” értelemben) arra utal, hogy míg az első három birodalom képes volt magasztalni az Örökkévalót, főként a harmadik, Nagy Sándor birodalma³⁹⁶, addig a disznó nem kérődzik (és a szójáték szerint: nem dicsőít), nem magasztalja az Örökkévalót, hanem

³⁹¹ *Genesis Rabba LXV,1; Leviticus Rabba XIII,5*

³⁹² *Genesis Rabba LXIII,8*

³⁹³ *Genesis Rabba LXV,1*

³⁹⁴ Louis Ginzberg: *The Legends of the Jews*, 5. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia: 1925. 294.

³⁹⁵ *Leviticus Rabba XIII,5*

³⁹⁶ A célzás arra a történetre utal, amelyről Flavius Josephus is beszámol: Nagy Sándor Jeruzsálembe érkeztekor Jójáda főpap elé sietett, köszöntötte a főpapot és „hódolt Isten nevének”, majd bevonult a Templomba, s „a főpap utasítása szerint áldozott Istennek”. *Antiquitates*, XI,8,5. A történet megtalálható még az alábbi helyen: *Jóma 69a*.

káromolja, amint tette ezt Titus is, megszenteltelénítve és lerombolva a Templomot, JHWH dicsőségének otthonát.

Az egymást követő birodalmak morális attitűdjét végső soron az eszkatológiai rend legitimizálja. A három kérődző állat (maalé gerá) mindegyike maga után von (gárár) egy utódot, egy azt követő birodalmat, ám a nem kérődző disznót semmi sem követi,³⁹⁷ bizonyítván, hogy Róma lesz a történelem utolsó birodalma, amely mintegy bevezetve a történelmen túli időket, véglegesen visszajuttatja a jogtalanul bitorolt királyságot Isten igaz népének. Róma történelmi szerepe és feladata ezzel lezárult, Edóm a korábbi birodalmak sorsára jutott, Izráel pedig megszabadul szolgaságától, hogy összegyűjtse a szétszórt népet, helyreállítsa Dávid királyságát, immár örökre felépítse az egykor volt Szentélyt, s valamennyi ember tekintetét az egyetlen és igaz Örökkévaló felé fordítsa.³⁹⁸

A Messiás eljövetelére, s a korona visszaszolgáltatására persze még várni kell. De a zsidóság hitét és eltökéltségét továbbberősítheti az a saját környezetében különös hangulatot keltő felirat, a Jelenések könyvéből (5,5) vett idézet, amely a San Pietro bazilika előtti téren álló egyiptomi obeliszket ékesíti, s válik olvashatóvá mindazok számára, akiket a székesegyház architektúrájának lenyűgöző látványa vonzott ide, vagy akiket Péter utódja, a római püspök szakrális kisugárzásának szomja vezetett el Bernini kitárt karokhoz hasonló kolonádjaitól ölelt terére: „Ecce vicit Leo de Tribu Judae”.³⁹⁹

³⁹⁷ *Leviticus Rabba XIII,5*

³⁹⁸ *Rós Hásáná 57a*

³⁹⁹ „Íme, győzött az oroslán Júda törzséből.”

VI. Utóhang – első személyben

A fentiekben többször találkozhatott az olvasó – akár direkt, akár közvetett formában feltéve – azzal a kérdéssel, hogy voltaképpen hány történelem létezik? Lehetséges volna, hogy ahány múltból 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 mindenkori hatalmi-politikai érdekek szolgálatába szegődött ideológiai segéd munkásokról van szó – önmagunk tükörképei: saját gazdagságunk megannyi visszfénye. Ám a történelem mindenfajta manipulációja és átrajzolása önmagunk meghamisításához vezethet csupán. A szándékos felejtés pszichózisa nem a történelmet rombolja szét – a história érinthetetlenségének 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.

VII. Felhasznált szakirodalom

- Abécassis, Armand: *La pensée juive. De l'état politique à l'éclat prophétique*, Poche, Paris, 1987.
- Aberbach, Moshe: *The Roman-Jewish War (66-70 A.D.): Its Origin and Consequences*, The Jewish Quarterly in association with R. Golub, London, 1966.
- Aberbach, Moshe –Aberbach, David: *The Roman-Jewish War (66-70 A.D.): Its Origin and Consequences*, St. Martin's Press, New York, 2000.
- Alon, Gedalia: *Jews, Judaism and the Classical World: studies in Jewish history in the times of the Second Temple and Talmud*, Magnes Press, Jerusalem, 1977.
- Alon, Gedalia: „The Attitude of the Pharisees to the Roman Government and the House of Herod”, in: *Scripta Hierosolymitana* 7. (1961), 26-47.
- Ankersmit, Frank R.: *A történelmi tapasztalat*, Typotex, Budapest, 2004.
- Applebaum, Shimon: „The Zealots: the Case for Revaulation”, in: *Journal of Roman Studies* 61 (1971), 155-170.
- Arisztotelész: *Poétika*, Magyar Helikon, Budapest, 1963.
- Arisztotelész: *Rétorika*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1982.
- Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999.
- Bardet, Serge: *Le Testimonium Flavianum. Examen historique considérations historiographiques*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2002.
- Bastomsky, Saul J.: „The Emperor Nero in Talmudic Legend”, in: *Jewish Quarterly Review* 59 (1968), 321-325.
- Baumbach, Ginter: „Zeloten und Sikarier”, in: *Theologische Literaturzeitung* 90 (1965), 727-739.
- Baumbach, Ginter: „Die Zeloten – ihre geschichtliche und religionspolitische Bedeutung”, in: *Bibel und Liturgie* 41 (1968), 2-25.
- Benjamin, Isaac –Oppenheimer, Aharon: „The Revolt of Bar Kokhba: Ideology and Modern Scholarship”, in: *Journal of Jewish Studies*, 36/1 (1985), 33-60.
- Berthelot, Katell: *Philantrôpia judaica. Le débat autour de la „misanthropie” des lois juives dans l'Antiquité*, E.J. Brill, Leiden, 2003.
- Bilde, Per: *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: his Life, his Works and their Importance*, JSOTT Press, Sheffield, 1988.

- Bilde, Per: „The Causes of the Jewish War according to Josephus”, in: *Journal for the Study of Judaism* 10 (1979), 179-202.
- Blenkisopp, Joseph: „Prophecy and Priesthood in Josephus”, in: *Journal of Jewish Studies* 25. 2. (1974), 239-262.
- Bloch, Joshua: *On the Apocalyptic in Judaism*, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, Philadelphia, 1952.
- Blumenkranz, Bernhard: „Tacite antisémite ou xénophobe? (À propos de deux livres recents)”, in: *Revue des études juives* III (1951-1952), 187-191.
- Bogaert, Pierre: *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, I. Éditions du Cerf, Paris, 1969.
- Bonsirven, Joseph: *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Beauchesne, Paris, 1950.
- Brunt, Peter A.: „Josephus on Social Conflicts in Roman Judaea”, in: *Klio* 59 (1977), 149-153.
- Bultmann, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994.
- Cancik, Hubert: „Geschichtsschreibung und Priestertum. Zum Vergleich von orientalischer und hellenischer Historiographie bei Flavius Josephus, contra Apionem, Buch I”, in: *Wie gut sind deine Zelte, Jaakow... Festschrift zum 60. Geburtstag von Reinhold Mayer*. (Hrsg. E. L. Ehrlich – B. Klappert – U. Ast), Bleicher, Gerlingen, 1986.
- Cancik, Hubert: „Classical Anti-Semitism: the Excursus on the Jews in Tacitus and Its Ancient and Modern Reception”, in: *Antisemitismus, Paganismus, völkische Religion / Anti-Semitism, Paganism, Voelkish Religion* (Hrsg. Hubert Cancik – Uwe Puschner), K.G. Saur, München, 2004. 15-25.
- Cohen, Shaye J. D.: *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*, E.J. Brill, Leiden, 1979.
- Cohen, Shaye J. D.: „Josephus, Jeremiah and Polybius”, in: *History and Theory* 21. 3. (1982), 368-377.
- Cohen, Shaye J. D.: „Anti-Semitism in Antiquity: the Problem of Definition”, in: *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism* (ed. David Berger), Jewish Publications Society, Philadelphia, 1986. 43-47.
- Cullmann, Oscar: *Jésus et les révolutionnaires de son temps. Culte, Société, Politique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1970.
- Derenbourg, Joseph: *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*. Paris, 1867.

- Dilthey, Wilhelm: *A történeti világ felépítése a szellemtudományokban*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1974.
- Dupont-Sommer, André: *The Essene Writings from Qumran*, Oxford, 1961.
- Dupont-Sommer, André: „Pompée le Grand et les Romains dans les manuscrits de la mer Morte”, in: *Mélanges de l'École Française de Roma – Antiquités 84.* (1972), 879-901.
- Farmer, William Reuben: *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, Columbia University, New York, 1956.
- Feldman, Louis H.: *Josephus and Modern Scholarship, 1937-1980*, De Gruyter, Berlin, 1984.
- Feldman, Louis H.: *Josephus: A Supplementary Bibliography*, Garland, New York, 1986.
- Feldman, Louis H.: „Pro-Jewish Intimations in Tacitus' Account of Jewish Origins”, in: *Revue des Études Juives 150* (1991), 331-360.
- Finkelstein, Louis: *The Pharisees. The Sociological Background of their Faith*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1938.
- Flusser, David: *A judaizmus és a kereszténység eredete*, Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 1999.
- Foucault, Michel: *A szexualitás története. A tudás akarása*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1996.
- Foucault, Michel: „Szexualitás és hatalom”, in: *Nyelv a végtelenhez*, Latin Betűk Alapítvány Kiadó, Debrecen, 1999.
- Frank, Edgar: *Talmudic and Rabbinical Chronology*, Philipp Feldheim, New York, 1956.
- Friedländer, Moriz: *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, Reimer, Berlin, 1908.
- Frye, Northrop: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg: „Szó és kép – »így igaz, így létező«”, in: uő: *A szép aktualitása*, T-Twins Kiadó, Budapest, 1994.
- Gesenius, Wilhelm –Buhl, Frants: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig: 1909.
- Ginzberg, Louis: *The Legends of the Jews. IV.* The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1913.

- Ginzberg, Louis: *The Legends of the Jews*, V. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia: 1925.
- Goodblatt, David M.: „Priestly Ideologies of the Judean Resistance”, in: *Jewish Studies Quarterly* 3 (1996), 225-249.
- Goodman, Martin: *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66-70*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. I-XI*. Oskar Leiner, Leipzig, 1897-1911.
- Grintz, J. M.: „Hebrew as the spoken and written language in the last days of the second Temple”, in: *Journal of Biblical Literature* 79 (1960), 32-47.
- Grüll Tibor: „Az első zsidó háború kitörésének okai Flavius Josephusnál”, in: *A zsidóság és Európa. Új fejezetek az antiszemitizmus történeti-társadalmi gyökereiről* (szerk. Grill Tibor – Répás László), József Műhely Kiadó, Budapest, 2006.
- Grüll Tibor: „A szentély és a próféták”, in: *Világosság 11-12*. (2001)
- Hadas-Lebel, Mireille: *Jérusalem contre Rome*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2003.
- Hadas-Lebel, Mireille: *Flavius Josèphe. Le juif de Rome*, Fayard, Paris, 1989.
- Hadas-Lebel, Mireille: „Les juifs à Rome sous le Haut-Empire”, in: *Rome, ville et capitale de César à la fin des Antonins* (ed. Yann Le Bohec), Editions du Temps, Paris, 2001. 243-260.
- Hadas-Lebel, Mireille: „A propos des révoltes juives contre Rome”, in: *Politique et religion dans le judaïsme et médiéval* (ed. Daniel Tollet), Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1989.
- Hahn István: „Josephus és a Bellum Judaicum eschatológiai háttere”, in: *Antik Tanulmányok* 8 (1961), 199-220.
- Halbwachs, Maurice: *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris, 1997.
- Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris, 1994.
- Harnisch, Wolfgang: *Verhängnis und Verheissung der Geschichte, Untersuchungen, zum Zeit – und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syrisch Baruchapokalypse*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1989.

- Hengel, Martin: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herod I bis 70 n. Christus*, E.J. Brill, Leiden, 1976.
- Herford, R. Travers: *The Pharisees*, G. Allen & Unwin, London, 1924.
- Horsley, Richard A.: „Sicarii: Ancient Jewish 'Terrorists'”, in: *The Journal of Religion* 59. (1979), 435-458.
- Horsley, Richard A.: „Josephus and the Bandits”, in: *Journal for the Study of Judaism* 10 (1979), 37-63.
- Horsley, Richard A.: „The Zealots. Their origin, relationship and importance in the Jewish Revolt”, in: *Novum Testamentum* 28 (1986) 159-192.
- Isaac, Jules: *Genèse de l'antisemitisme. Essai historique*, Calmann-Lévy, Paris, 1985.
- Jeremias, Joachim: *Jérusalem au temps de Jésus*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1967.
- Josephus, Judaism and Christianity* (eds. Louis H. Feldman – Gohei Hata), E.J. Brill, Leiden, 1987.
- Jung, Carl Gustav: „Gut und Böse in der analytischen Psychologie.”, in: uő: *Gesammelte Werke*, 10. Walter-Verlag, Olten-Freiburg/Br., 1989.
- Juster, Jean: *Les juifs dans l'empire romain, leur condition juridique, économique et sociale* I-II, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1914.
- Kanael, Baruch: *Die Kunst der antiken Synagoge*, Ner Tamid, München, 1961.
- Karády Viktor: „Asszimiláció és társadalmi krízis”, in: *Zsidóság, modernizáció, polgárosodás.*, Cserépfalvi, Budapest, 1997.
- Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden* I-II (Hrsg. Karl Heinrich Rengstorf – Siegfried von Kortzfleisch), Klett-Cotta im Deutschen Taschenbuch Verlag, München, 1988.
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M.: *A preszókratikus filozófusok*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998.
- Kirschner, Robert: „Apocalyptic and Rabbinic Responses to the Destruction of 70”, in: *Harvard Theological Review* 78 (1985), 27-46.
- Koselleck, Reinhart: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája.*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2003.
- Laperrousaz, Ernest-Marie: *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne, à la lumière des documents récemment découverts*, A&J. Picard, Paris, 1982.

- Laqueur, Richard: *Der Jüdische Historiker Flavius Josephus. Ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage*, Münchow, Giessen, 1920.
- Lazare, Bernard: *L'antisemitisme, son histoire et ses causes*, Les Editions 1900, Paris, 1990.
- Le Goff, Jacques: *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris, 1988.
- Leipoldt, Johannes: *Antisemitismus in der alten Welt*, Von Dorssling und Grante, Leipzig, 1933.
- Lévi, Israel: „La mort de Titus”, in: *Revue des Études juives* 15 (1887)
- Lévi, Israel: „Les sources talmudiques de l'histoire juive”, in: *Revue des Études juives* 35 (1895)
- Lieberman, Saul: *Greek in Jewish Palestine*, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1942.
- Lovsky, F.: *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Éditions Albin Michel, Paris, 1955.
- Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1996.
- Luz, Menahem: „Eleazar's Second Speech on Masada and Its Literary Precedents”, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 126 (1983), 25-43.
- McLaren, James S.: *Turbulent times? Josephus and scholarship on Judaea in the first Century CE*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998.
- Mader, Gottfried: *Josephus and the Politics of Historiography: Apologetic and Impression Management in the Bellum Judaicum*, E.J. Brill, Leiden, 2000.
- Marrou, Henri-Irénée: *De la connaissance historique*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.
- Mason, Steve: *Flavius Josephus on the Pharisees. A composition-critical study*, E.J. Brill, Leiden – New York, 1991.
- Mézange, Christophe: *Les sicaires et les zélotes. La révolte juive au tournant de notre ère*, Geuthner, Paris, 2003.
- Mézange, Christophe: „Simon le Zelot était-il un révolutionnaire?”, in: *Biblica* 81 (2000), 489-506.
- Milano, Attilio: *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino, 1992.
- Nietzsche, Friedrich: *Adalékok a morál genealógiájához*, Holnap Kiadó, Budapest, 1996.

Nikiprowetzky, Valentin: „La mort d’Éléazar fils de Jaïre et les courants apologétiques dans le De Bello Judaico de Flavius Josèphe”, in: *Hommages à A. Dupont-Sommer* (ed: A. Caquot – M. Philonenko), Maisonneuve, Paris, 1971.

Nikiprowetzky, Valentin: „Réflexions sur quelques problèmes du IVe et du Ve livre des *Oracles sibyllins*”, in: *Hebrew Union College Annual* 43 (1972), 29-76.

Oakeshott, Michael: *Experience and Its Modes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1933.

Nikiprowetzky, Valentin: „Sicaires et Zélotes. Une Reconsidération”, in: *Semitica* 23 (1973), 51-64.

Nodet, Étienne: *Le Pentateuque de Flavius Josèphe*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996.

Nodet, Etienne: *Flavius Josèphe: baptême et résurrection*, Les Éditions du Cerf, 1999.

Parkes, James: *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism*, Hermon Press, New York, 1974.

Pelletier, Marcel: *Les Pharisiens. Histoire d’un parti méconnu*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990.

Poliakov, Leon: *Histoire de l’antisemitisme I-IV*. Calmann-Lévy, Paris, 1955-1977.

Popper, Karl R.: *A nyitott társadalom és ellenségei*, Balassi Kiadó, Budapest, 2001.

Poznanski, Lucien: *La chute du temple de Jérusalem*, Éditions Complexe, Bruxelles, 1997.

Price, Jonathan J.: *Jerusalem under Siege. The Collapse of the Jewish State 66-70 C.E.*, E.J. Brill, Leiden, 1992.

A qumráni szövegek magyarul (bevezette, fordította, és jegyzetekkel ellátta Fröhlich Ida), Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Szent István Társulat, Piliscsaba–Budapest, 2000.

Rad, Gerhard von: *Az ószövetség teológiája*, I. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

Rajak, Tessa: *Josephus, The Historian and his Society*, Duckworth, London, 1983.

Ranke, Leopold: *Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, k. n., Wiesbaden, 1957.

Reinach, Théodore: *Textes d’auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1963.

Rhoads, David M.: *Israel in Revolution: 6-74 C.E., A Political history based on the Writings of Josephus*, Fortress, Philadelphia, 1976.

- Riaud, Jean: „Les *paralipomena Jeremiae* dépendent-ils de II Baruch?“, in: *Sileno* IX, 1-4 (1983), 105-128.
- Ricoeur, Paul: „L’herméneutique du témoignage“, in: *Archivio di Filosofia* 42. 1972.
- Ricoeur, Paul: *Temps et récit*, I. Seuil, Paris: 1983.
- Ricoeur, Paul: *Temps et récit*. III. *Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985
- Ricoeur, Paul: *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique*, II. Seuil, Paris, 1986.
- Ricoeur, Paul: *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000.
- Ricoeur, Paul: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- Ricoeur, Paul: „Emlékezet – felejtés – történelem“, in: *Narratívák 3. A kultúra narratívái* (szerk. Thomka Beáta), Kijárat Kiadó, Budapest, 1999.
- Rokéah, David: „Tacitus and Ancient Antisemitism“, in: *Revue des Études Juives* 154 (1995), 281-294.
- Roth, Cecil: „The Zealots in the War of 66-73“, in: *Journal of Semitic Studies* 4 (1959) 332-335.
- Roth, Cecil: „The Constitution of the Jewish Republic of 66-70“, in: *Journal of Semitic Studies* 9 (1964), 295-319.
- Rowley, Harold Henry: „The Kitim and the Dead Sea Scrolls“, in: *Palestine Exploration Quarterly* 88. (1956) 92-109.
- Russel, David Syme: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM Press, London, 1964.
- Sabatier, A.: „L’Apocalypse juive et la philosophie de l’histoire“, in: *Revue des Études juives* 40. (1900), LXV-LXXXVI.
- Saldarini, Anthony J.: *The Fathers According to Rabbi Nathan*, E.J. Brill, Leiden, 1975.
- Saldarini, Anthony J.: „Apocalyptic and Rabbinic Literature“, in: *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975), 348-358.
- Saulnier, Christiane: „Les lois romaines sur les Juifs selon Flavius Josèphe“, in: *Revue Biblique* 88 (1981), 161-198.
- Saulnier, Christiane: „Flavius Josèphe et la propagande flavienne“, in: *Revue Biblique* 96 (1989), 545-562.
- Saulnier, Christiane: „La première guerre juive contre Rome“, in: *Le Monde de la Bible* 79 (1992), 13-17.

- Schäfer, Peter: *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.
- Schäfer, Peter: *Der Bar Kokhba Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1981.
- Schmidt, Johann Michael: *Die jüdische Apokalyptik*, k.n. Neukirchen, 1969.
- Scholem, Gershom: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben I-II*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1995.
- Schrekenberg, Heinz: *Bibliographie zu Flavius Josephus. Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums*, E.J. Brill, Leiden, 1968.
- Schürer, Emil: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135) I-III.1-2*. Clark, Edinburgh, 1973-1987.
- Schwartz, Seth: *Josephus and Judaeon Politics*, E.J. Brill, Leiden, 1997.
- Sevenster, Jan Nicolaas: *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, E.J. Brill, Leiden, 1975.
- Shutt, R. J. H.: *Studies in Josephus*, SPCK, London, 1961.
- Simon, Marcel: *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Éditions E. De Boccard, Paris, 1983.
- Simon, Marcel: *Les sectes juives au temps de Jésus*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.
- Smallwood, E. Mary: *The Jews under Roman Rule*, E.J. Brill, Leiden, 1976.
- Stiassny, Josep: „L’occultation de l’apocalyptique dans le rabbinisme”, in: *Apocalypses et théologie de l’espérance (Congrès de Toulouse, 1975)*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1977.
- Taubes, Jacob: *Nyugati eszkatológia*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004.
- Tcherikover, Victor: *Hellenistic civilization and the Jews*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1959.
- Thackeray, Henry St. John: *Josephus: The Man and Historian*, Ktav, New York: 1929.
- Todorov, Tzvetan: *A rossz emlékezete, a jó kísértése*, Napvilág Kiadó, Budapest, 2005.
- Unnik, Willem Van: *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1978.
- Vaganay, Léon: *Le problème eschatologique dans le IVe livre d’Esdras*, A. Picard et fils, Paris, 1906.
- Vermes Géza: *A zsidó Jézus*, Osiris Kiadó, Budapest, 1995.

- Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, Osiris Kiadó, Budapest, 1998.
- Veyne, Paul: *Comment on écrit l'histoire*, Éditions du Seuil, Paris, 1996.
- Vidal-Naquet, Pierre: „Du bon usage de la trahison”, in: Josephus Flavius: *La guerre des Juifs*, Éditions de minuit, Paris: 1977.
- Vidal-Naquet, Pierre: *Flavius Josèphe et La guerre des juifs*, Bayard, Paris, 2005.
- Vidal-Naquet, Pierre: *Les Juifs, la mémoire et le présent*, La Découverte, Paris, 1991.
- Villalba i Varneda, Pere: *The Historical Method of Flavius Josephus*, E.J. Brill, Leiden, 1986.
- Vitale, Micaela: „Vigna Randanini”, in: *Roma Archeologica – Le catacombe cristiane, le catacombe ebraiche*, k. n., Roma, 1999.
- White, Hayden: *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*. Johns Hopkins UP, Baltimore–London, 1973.
- White, Hayden: *A történelem terhe*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997.
- Yavetz, Zvi: „Reflections on Titus and Josephus”, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies 16* (1975).
- Yerushalmi, Yosef Hayim: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Osiris Kiadó–ORZSE, Budapest, 2000.