

# A ZSIDÓ TÖRTÉNELEM SZELLEME ÉS KORSZAKAI\*

Amikor a vezetőség felszólított, hogy tartsak előadást, őszintén megvallva, a tárgy kiválasztását illetően először zavarba jöttem. A társaság hagyományai, feladata és összetétele zsidó témát igényelt. Ezen a területen sajnos nem éreztem magam eléggé szakembernek. A kínálkozó kiút: választhattam olyan tárgyat, amely bizonyos mértékig a zsidóságon belüli és az általános problémák érintkezési vonalán helyezkedik el, tehát inkább történetfilozófiai, mint történeti természetű probléma: a zsidó történelem szelleme és korszakai. Szellem és korszakok – a kettőnek első pillantásra semmi köze egymáshoz. Beszélhetünk valamely történelem szelleméről, egy kor, egy nép szelleméről, s ugyanígy történelmének korszakairól – látszólag nincs itt semmi szembeötlő összefüggés. Mert mit nevezünk szellemnek? A szó régi, eredete pontosan megállapítható; a klasszikus ókor népei, a görögök és a rómaiak, nem ismerték abban az értelemben, amelyben mi ma használjuk. Amit ők *pneumának*, *spiritusnak* mondtak, közvetlenül csak a szélfuvalatot jelentette, s ebből levezetve, az ember fizikai életfuvallatát, vagyis lélegzetét. De amikor egy kor szelleméről, egy nép szelleméről beszélünk, nyilvánvalóan nem valami fizikai életről van szó, hanem – éppen valami szellemi életről, valami olyan szellemi összefüggésről, ami tágabb az egyes ember lelki és testi életénél, sőt, egész életidejénél is, s az egyes egyéneket szellemi közösséggé kapcsolja össze. Ebben a használatában azonban a szellem szó őshazája nem Athénban és nem is Rómában, hanem a mi körünkben van, Isten szellemének, a Szentléleknek a fogalmában, amit Isten ad az ő prófétáinak, annak a szellemnek a fogalmában, ami népe közt lakozik. A *ruach* szó eredetileg itt is szélfuvalatot, a lélegzet fuvallatát jelenti. Ám ez az isteni fuvallat, éppen mert *isteni* fuvallat, eloldódik érzéki, túlságosan-is-érzéki jelentésétől; számtalan ember van, de csak egyetlen Isten, számtalan emberi szellem, de csak egyetlen isteni. Így válik ez az isteni szellem azzá az erővé, ami az emberi szellemeket egyesíteni képes: miközben Isten szelleme azt az embert, akire bocsájtotta, Istenhez fűzi, embert emberrel is összefűz. Pusztán fizikai életfuvallat helyett immár azzá a „szellemi kötelékké”

válik, ami a részeket egyetlen közösségbe fogja. E szó a keresztény dogmatika révén ebben a jelentésben lépett héber hazájából a népek nyelveinek kincsházába. Hosszú századokon át erre az, ahogyan jellemzően mondják, „mennyei-szellemi” jelentésére korlátozódott, „mennyei-szellem” a „világi” ellentétét értve. De az újabb kor, a reneszánsz és a felvilágosodás évszázadai, melyek oly sok irányból iparkodtak a világot saját felszenteltségéhez és saját jogához juttatni, a szellem szót is leszakították mennyei-szellemi gyökereiről. A mennyei-szellemről lehasadt a szellemi. S e szellemi lett immár mindannak lelkévé, ami egykor „csak-világinak” számíthatott. Így hát a világnak is megvan a maga szelleme, és pedig a saját szelleme. Ez a szellem többé nem Isten szelleme, vagy legalábbis nem akar többé az lenni; megelégszik azzal, ha e világnak, valamely korszakának, népeinek és embereinek szelleme. Az ily módon világivá lett, szekularizált szellem összefüggése a boldogult mennyei szellemmel nagyon is kézenfekvő. Ez az új szellem is olyan összefogó erő, ami sok szellemet egyesít; ő is, akárcsak a régi szellem Alexandria zsidó írásmagyarázóinak napjaitól fogva, bensőséges ellentétben tudja magát a „bötűvel”. Nem akarja, hogy összetévesszék a pusztán tényekkel, valami előkelőbb, valami bensőbb akar lenni, nem az idő tehát, annak adatai, eseményei stb., hanem – az idők szelleme. Ebben az értelemben lesz a szellem a tizenharmadik század egyik szókedvence. Ám azt, amit ama híres műről jegyeztek meg szellemesen, ami már címében is a szellemet emlegeti, a montesquieu-i „törvények szellemé”-ről, hogy e könyvnek jobb címe volna: a törvények feletti szellem, azt szívesen vetnénk a szellem e büszke fogalmának is ellene. Önök mindnyájan ismerik Faust válaszát famulusának, aki nagy gyönyörűségét leli elmúlt idők szellemének idézésében: „Mit a múlt szellemének mondanak, az az urak saját szelleme csak, s bennük tükröznek az idők is.”

Hogy képes védekezni a szellem e kézenfekvő szemrehányás ellen? Hogy őrizheti meg jogát arra, hogy többnek számíton az egyes egyén, a mai szemlélő efféle szubjektív szelleménél? Hogy képes megőrizni a helyét magában a világban, a korok és népek között, egyszerűen hogyan képes megőrizni objektivitását az efféle bizalmatlansággal szemben? Legbiztonságosabban talán úgy, ha egy lépésnyit

\*Részlet a Holnap Kiadó gondozásában megjelenő Rosenzweig válogatásból

elébe megy e bizalmatlanságnak. Mert persze: a korok szelleme az urak saját szelleme. De: végtére is mit tudnánk a múlt korszakairól e saját, mai szellem nélkül? Valóban hét peccéttel zárt könyvként állnának előttünk. Hiszen a múltban semmi sem bizonyos azon a módon, ahogyan szívesen hinnénk. A tények? A szemlélődő szellem hullámai még őket is hol magasra lendítik, hol maguk alá mossák. A történelem egész körzeteire éjszaka borul, mihelyt megszűnnek a jelen érdeklődését szítani, mások a sötétségből lépnek elő a napvilágra. Így derített fényt a régi Róma történetében tényekre például az olasz Ferrero, melyeket nyilvánvalóan csak egy századunk osztályharcain felnyílt szem volt képes egyáltalán meglátni. Így fedezte fel a nagy svájci, Burckhardt, maga is mintája kora s a mi korunk személyiségहितének, a személyiségtisztélet kezdeteit, sőt klasszikus korszakát az itáliai reneszánszban. Nem szeretném a példákat halmozni: aki a nagy történetírói művek közül csak egyet is elolvas, érezni fogja ezt az összefüggést a szerző saját szelleme és – nem csupán a szellem között, hanem az anyag végtelen bőségéből előemelt és ragyogóan megvilágított tények között is.

S mégsem vélhetjük semmiképp, hogy a jelen szelleme egyszerű önkénnyel közelítene a múlt tényeihez, s azt válogatná ki magának, ami a kedvére való. Ő is függ valamitől, éspedig semmi egyébtől, mint – önmagától. Nem bújhat ki a saját bőréből. S ez a saját bőr, ez az önmaga, amitől ő, az elmúltsal szemben látszólag mindenható, függ, ez az önmaga nem az égből hullott az ölébe: a múlt ugyanazon korszakaitól szállt rá, lett az öröksége, melyeknek szellemét megismerni törekszik. A jelen szelleme maga, ha nem terméke is, legalábbis utóda és örököse ama múltnak. Ahelyett, hogy parancsolna neki, tőle függ tehát; a múltban való válogatás munkájának nem is képes másként nekilátni, mint hogy beleilleszkedik ebbe a múltba. Miközben még éppen a múlt történetét tűnik „csinálni”, valójában már önmagát teszi történelemmé. Hogy a múltat a jelenből szemlélje, magát a jelent kell történelmi korszakként látnia. Ez azonban annyit jelent, hogy a történelemben egyáltalában bejut a korszakokká tagolás, mert természetesen múlt és jelen egyszerű ellentéte nem maradhat meg, hanem a múltnak önmagában kell sok elmúlt jelenné tagolódnia; egyedül így lel a jelenlegi jelen, melyben az urak saját szelleme él, magához foghatóra a múltban; egy tagolatlan múlt idegenül és túlméretezetten állna vele szemben, nem érezhetné magát otthon benne.

A történelem szelleme teremt magának így testet a történelem korszakaiban. A szellem az, ami testet épít magának. Korszakainak tagolódásán lesz valamely történelem szelleme láthatóvá. Egy német történelem egészen másként fog egyszer

festeni, ha Potsdam csakugyan csupán epizód volt; másként, mint ahogy mondjuk Treitschke látta, akinek számára olyan magaslat volt, ahol a múlt minden völgyéből érkező utak egyesültek. Egy középkornak a fogalma csak akkor vált megragadhatóvá, amikor egy új kor egy egész „sötét” évezred fölött hitte testvéri kezét a klasszikus ókornak nyújthatni. A korszaktagolódás mindenkor azt a testet jelöli, amelyben a szellem a maga illékony, megfoghatatlan lényéből megtestesíti magát. Valamely történelem szelleméről tudományosan csak akkor lehet szólni, ha megkísérelünk tisztába jönni testének e tagoltságával, a korszakokkal.

Hogyan is áll tehát a helyzet a mi zsidó történelmünk korszakaival, amelyre most, fejtegetésünk e hosszú, ámbár mint remélem, nem haszontalan előkészítő fele után vizsgáló tekintetünket vetjük? Párját ritkító egyértelműséggel és vitán felüliséggel tűnik itt egy korszakhatár húzódnai a múltban. Ellentétben talán más néptörténetek minden egyéb hasonló jellegű fő dátumaival, mindenesetre döntő jelentősége soha nem lett kétségbe vonva. Amint Önöknek mondanom sem szükséges, természetesen a 70-es év eseményéről beszélek, Jeruzsálem rómaiak általi bevételéről. Előtte a történelem a saját országban, utána a szétszóratás a száműzetésben, és a beleszokás idegen országokba és népekbe. Ez az ellentét előtte és utána közt olyan mélynek tűnik fel, hogy ezúttal a korszakhatár bizonyosnak látszik, a történelemről alkotott minden nézettől egészen függetlenül, a történelem „szellemétől” egészen függetlenül. Látszik. Mert hogy nem ez a helyzet, arra nyomban megtanít akár egyetlen pillantás is, melyet saját jelenünkre vetünk, s azokra a feladatainkról és jövőnkről alkotott különböző nézetekre, amelyekkel itt találkozunk. A két főirány, a cionista és az asszimiláns egyetért ugyan abban, hogy a 70-es évnek a legnagyobb korszakválasztó jelentőséget tulajdonítják. De mint minden téren, úgy egészen ellentétesek a két korszak értékelésében is, az ország és a száműzetés korszakáiban. A cionizmus nem tagadja ugyan a száműzetés évszázadainak vívmányait, a legkevésbé annak az utolsóként lepergett évszázadét, amely tágra nyitotta a zsidóság kapuit a környező kultúrvilág felé; ám ezeket a vívmányokat csakis annyiban ismeri el, amennyiben szolgálni képesek a nép új hazájának felépítését a régi hazában. Éppen az ellenkező szintézisben fogja össze az asszimilatórikus irány a 70-en inneni és túli két nagy korszakot. Szétszóratásunkban a sors vagy a gondviselés akaratát hiszi felismerni, amely éppen itt állít bennünket céljai szolgálatába, s ezért legnemesebb képviselőiben azoknak a nagy szellemi-vallási erőknél a jelenbe áradását követeli, melyek Izrael Földjén előidőinket át- meg áthatották. Míg tehát a cionizmus a régi időket az újakból reméli új életre támasztani, addig az asszimiláció az új időket akarja

a régiek gazdagságából táplálni. De kétségkívül mindkét irány, a látásukat meghatározó eltérő szellem ellenére, ama korszakhatárt igazi és valóságos mezsgyének látja, még ha azt, ami innen és túl terül el rajta, éppen ellenkezőleg értékeli is. Az irányzatok fenti ellentéte mögé vetjük pillantásunkat, ha most ama sorsszabó esztendő egyik irányzattól sem kétségbe vont elhatároló és meghatározó jelentőségét vesszük közelebről szemügyre.

Noha a legenda a két korszak ellentétét szintén érzékelt, pillantásával mégis képes volt elnézni felette. Isten maga, így tudja az elbeszélés, miután a Szinájon történt kinyilatkoztatásban alászállt népéhez, közötte lakozott, s amikor a nép országából elűzetett, ő maga is, népe közt lakozó dicsősége is a néppel vonult a száműzetésbe. Ez a legenda, amely ilyenformán az ama sorsszabó esztendőt megelőzőt és követőt különválasztja ugyan, ám ugyanakkor egy magasabb szempont, Istennek népével való együttesének szempontja alatt mégis összefogja, ez a legenda ujjmutatással szolgálhat nekünk, milyen irányban volna keresendő ennek az ellentétnek a meghaladása, de többel, mint ujjmutatással nem szolgálhat. Valamivel világosabban fogunk látni, ha népünk történetírójára vetjük pillantásunkat, Grätzre, méghozzá ezúttal nem művének tartalmára, hanem keletkezéstörténetére. Talán emlékeznek még abból az előadásból, melyet egy évvel korábban ezen a helyen Prager barátom tartott, hogy Grätz hatalmas művét a negyedik kötetben kezdte. Ez egyenesen példátlan eljárás a történetírás történetében. Olyasmi ugyan előfordult, hogy egy történetíró a jelennel kezdte, hogy onnan törjön magának utat visszafelé. Azok után, amiket bevezetésként mondtam, Önök érteni fogják ennek az eljárásnak az okát és jogosultságát, ahogyan talán egy megfordított sorrendű történelemtanítás pedagógiai oldalról alkalmaslag támasztott követelményét is figyelemre méltónak fogják találni. Grätz eljárása azonban, a valahol középen történő nekikezdés, hogy azután onnan indulva törjön utat magának előre és visszafelé, párhuzam nélkül áll. Valami olyan oka kell legyen, ami nem minden történetírás általános lényében rejlik, hanem különös tárgyának különös lényében. S ezt az okot ismerjük most meg, ha szemügyre vesszük, mi a tartalma ennek a negyedik s egyben első kötetnek.

Ez a kötet a talmudi kor történetét tartalmazza. Hogy Grätz maga teljesen tisztában volt-e azzal, miért éppen itt kezdte? Nem tudom. Mindegy is, hiszen amit az emberek tesznek, az jellemzőbb, s a lélek és a dolgok mélyebb szükségszerűségeiben gyökerezik, mint amit gondolnak vagy akár mondanak. Ha Grätz a talmudi kor ábrázolásával kezdte munkáját, akkor – akár tudatosan, akár öntudatlanul – csak tanúságot tett e kor kiemelkedő jelentőségéről történelmünkben. Az

a legenda, mely szerint a Talmudot, a szóbeli Tórát, Isten az írott Tóránál előbb adta, a maga módján valami hasonlóra utal. A Talmud roppant történelemuraló jelentősége éppen abban áll, hogy miközben legnagyobb részét száműzetésünk első évszázadaival tartozik, az összefüggést biztosítja e korszak és a megelőző, az országban eltelt kor között. Menteni minden menthetőt abból a korszakból, ez volt a feladat, s átvezetni ebbe a korba. A feladat másik oldala pedig az volt, ennek a korszaknak a szempontjaival világítani meg ama kor tényösszességét, s így az öröklés és továbbhagyományozás útján egyfelől, a szemlélődés és megismerés útján másfelől, a két korszakot kölcsönösen egymásba fogni. Az a nagy szakadás, amit a 70-es esemény szakított, egy olyan híddalt lett így áthidalva, amelyen lehetséges volt oda s vissza járni. Rabbi Jóchanan ben Zakkaj külsőleg tekintve áruló, belsőleg a legmagasabb értelemben megmentő tette, aki az ostromlott Jeruzsálemből a római hadvezérhez menekült, s miközben társai még a kétségbeesés kilátástalan harcát harcolták, „árulásának” béreként a jabnei tanház alapítására kért magának engedélyt, ez a különös fényben játszó tett a Talmud művében lelt kifejtésére. Az a korszakhatár, melynek emberi fogalmak szerint a nép végévé kellett volna lennie, történelmének közepévé, összekötő kapcsává, sőt, bizonyos mértékig csúcspontjává vált. Csúcspontjává mindenesetre abban az értelemben, hogy egyedül innen nyerhető kilátás e történelem egész kiterjedésére előre és visszafelé. Ilyen pontként kereste ki Grätz történetírói éleslátása ezt a pontot, mintegy a nagy német költőhöz hasonlóan, aki itáliai utazása során szívesen mászta meg egy város tornyát, hogy ott közvetlen szemlélődésben alakítsa ki a helység megismerésének tervét. A zsidó történelem e csúcspontjának, a talmudi kornak a tartalma tehát éppen azon korszakhatár elhatároló erejének a legyőzése, amelynek jelentőségét az imént oly nyilvánvalónak és tagadhatatlannak találtuk. Már ez is figyelemre méltó: egy nép történetének középpontjában az arra tett kísérletet fedezzük fel, hogy e történelem látszólag semmiképp sem tagadható korszaktagoltságát tegye hatástalanná; a történelem a maga hatalmát a népekben korszakok által gyakorolja, útját korszakokban járja egy nép végig; korszakaiban vándorol gyermekségéből férfikorán át az aggkor és a halál felé. A történelemnek ezt a népelet feletti hatalmát, őt magát tagadják itt; ha a korszaktagolás ereje enyészik el, a történelemé is vele enyészik; a történelem hatalma törik meg, ha hatalomkifejtésének eszközét, éppen a korszakokat, ütik ki a kezéből; és pontosan ezt teszi a Talmud, mivel ő saját magát állítja arra a helyre, amit egyébként a 70-es év foglalt volna el a nép történetében. Mert nép – de szabad attól a hatalomtól, melynek különben minden más

nép alá van rendelve, az idő hatalmától; egyetlenként a népek között, a népek közt egy örök nép.

Élessé lett tekintetünket irányítsuk most magára erre a történelemre, két látszólagos korszakára, nézzük meg jól, vajon most is olyan különbözőeknek tetszenek-e még nekünk, ahogyan a dolgoknak egy külsődleges szemlélete alapján vélhető volt. Kezdjük az ősidővel; mert rejtőzködjék bár a monda sötétjében, a monda is történelem, eleven szókat szóló szája gyakran igazabb híradásokkal szolgál, mint ama szegényes és néma maradványok, melyeket az érzéketlen ásó fordít ki a homokból. A népek egyik kedvenc gondolata, magukat az ősidőktől honosnak, földből születettnek, autochtonnak gondolni. Azon a földön, amit birtokolnak, vágnak maguknak megcáfolhatatlan jogcímet, jus primi occupantist adni: már mindig is e föld lakói voltak, sohasem volt másként. A népek csak kelletlenül gondolják magukat bevándoroltaknak, földjükhöz való jogukat ekkor bizonytalannak vagy legalábbis kétségbevonhatónak látják. A mi történelmünk törzsünk héroszában és ősatyjában a *lech-lecha* isteni parancsával kezdődik, menj ki születésed földjéről arra a földre, amit mutatok neked: Ábrahám bevándorolt. Elmegy erre a földre, de nem a saját készítésére, hanem isteni megbízatásból; nem is az övé belőle semmi, kivéve azt a parányi helyet, amelyre saját családjának temetkezéséhez van szüksége; a föld ígését csak utódai számára kapja. És az utódok – legalább ők volnának az öröklés megszakítatlan rendje által a föld birtokában. De nem! Az ő történetük nem az országban kezdődik, egy családból és egy törzsből törzsek egységévé, néppé válásuk egy száműzetésben történik, Egyiptomban. Így nyúlik át a második korszak döntő karaktervonása az első fölé: e történelem legkezdetén egy száműzetés áll, száműzetés, amelynek végén az országba való bevándorlás áll, ami pedig visszavándorlás, mert a föld már ennek az első, éppen néppé lett nemzedéknek a számára is az ősök földje, a megígért föld. Ez az isteni ígélet, ez a jogcím rá, hogy a nép immár birtokolja országát; s ismét csak eltérően minden más néptől, neki nem szabad országát a sajátjának érzékelnie, ellenkezőleg, évről évre újból elő kell hívnia emlékezetéből, hogy országát csak isteni adományozásból, csak hűbéri adományként tehát, nem vitathatatlan tulajdonként bírja: „kóborló nomád volt atyám”, vallja meg a paraszt, aki első termésének áldozatát mutatja be, és „enyém a föld” hirdeti neki Istenének hangja. Amire más népek mint néplétük kiteljesedésére vágnak, az az önállóság, aminek szimbóluma a királyság szuverenitása a nép fölött –, e népnek az a vágy, hogy „nép legyünk, mint a többi nép köröttünk”, pártütésként lesz felróva, pártütésként azzal az egyetlen uralommal szemben, amit ennek a népnek önmaga fölött akarnia szabad, Istenének

uralma ellen. Amit más népek népvoltuk magától értetődő tevékeny kifejtésének vélnék, a világ politikai csatározásaiban való részvételt, e népnek legnagyobb politikusai, mert a próféták azok voltak, ezt akarják megtiltani: *im lo taaminu ki lo téaménu*, ahogyan minden fordítók legnagyobbika, Luther, a lefordíthatatlant utánaalkotni próbálja: gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht (ha nem hisztek, nem maradtok); vagy a mi Michael Sachsunk: so ihr nicht trauet, ihr nicht dauert (ha nem bíztok, fenn nem maradtok) – ez ezeknek a férfiaknak, a prófétáknak politikai, jól jegyezzük meg, politikai alapelve. S ha ezzel a politikájukkal kezdetben szükségképpen csupán ellenzékét alkothatták azoknak a többieknek a politikájával szemben, akik olyanok akartak lenni, mint a többi nép köröttük – úgy ez az állapot az 587-es eseménnyel, Jeruzsálem Nabukodonozor általi elpusztításával, egy csapásra megváltozott. Az eddigi ellenzékről, azokról, akik kéretlen és „nemzetietlen” tanácsaikért botütésekkel és ciszternákba dobásokkal kellett bűnhődjenek, kiderült, hogy nekik van igazuk. S immár általuk és az ő felfogásukban ment végbe az építkezés, a nép újjáépítése. Ez a babilóniai száműzetés, ez a közbülső a néptörténet kezdetének egyiptomi száműzetése, és e harmadik között, amely immár tizenhét és fél évszázada tart, ez lett a zsidóság igazi bennlakásos iskolája. Ha a zsidóság tiszta monoteizmusa a népen belül, amint a bibliai tudósítások maguk ismerik el, korábban mindig csak a kisebbség vallása volt, ami alól a többség rövid megszakításokkal a Baalok és Astarték népies tiszteletéhez való átállásával vontak ki magát, most magává a valóságos népvallássá lett. A politikai önállóság álmát ezzel a száműzetéssel immár végéig álmodták. Jóllehet, az országba idővel ismét visszatértek, ettől fogva hivatalosan is, ahogy megelőzően már ténylegesen, a voltaképpeni politikai úr Ázsia uralkodó nagyhatalma, ezúttal a királyi Perzsia volt. Az ő védnöksége alatt, politikailag tekintve tehát protektorátusállamként, élte életét a kis Isten-állama, Jeruzsálem. Ha ideig-óráig, a védelmező nagyhatalom összeomlásakor és a mérleg ingadozásakor az elkövetkező évszázadok során még egy-egy ízben, s akkor is csak a megsértett vallási érzések ösztönzésére feltámasztott is egyfajta önállóság, sőt, a Makkabeusokban még egy alkalommal a királyság büszke neve is megújult; ám pusztán név maradt csak, s az önállóság nagyon is kényes ügy volt, a római hatalmasságok ajándéka, akik az apró népecskét kőkorongnak szánták előázsiái politikájuk ostábláján, olyan ajándék, ami bármely pillanatban visszavonható volt anélkül, hogy ellenállásra kellett volna számítani. A zsidó nép azonban *immár* valóban valami mássá lett, mint a népek körös-körül; a jeruzsálemi szentély immár egy „papi ország” középpontja volt, amelynek határai rég nem estek egybe az ország

határaival. Nabokodonozor óta létezett diaszpóra, egy olyan szétszóródás az országok között, amin a Kürosz és Artaxerxész alatti hazavonulások sem változtattak semmit, a babilóniai száműzöttek sosem tértek haza mind; a szuszai viszonyokat Eszter könyve – nyilván híven – ábrázolja; az ötödik század egyiptomi zsidóságáról azok a papiruszok tudósítanak, melyeket a legutóbbi időkben tártak napvilágra Elefantine homokjából. A római uralommal aztán elterjedtek a Földközi-tenger teljes partvidékén. Amilyen kevéssé szűntek meg ezek a diaszpóragyülekezetek tekintetüket Jeruzsálem irányába fordítani, éppoly elszántan kezdték magukat abba az országba, ahol laktak, belakni és beszokni. Az alexandriai gyülekezet számára, amely pedig a templomi adót Jeruzsálem felé teljesítette, a Bibliát már le kellett fordítani görögre; sőt, a fordítás náluk tett szinte az eredeti szentségére; itt görög nyelven bontakozott ki egy olyan sajátos és büszke zsidó szellemi élet, ami időlegesen az anyaországot is túlragyogta; Philón neve eleget mond. Ám magában az anyaországban is bekövetkezett egy olyan elkülönülés, amiben a nép és az eleven történelem közti ama mélyebb elkülönülés mutatkozott meg; a héber megszűnt népnyelvnek lenni; helyébe a babilóniai száműzetés óta az arámi lépett; a héber saját hazájában vált eleven, a nép életét veleelő népnyelvből szent nyelvvé. Szent – a viláért sem holt nyelvvé; holt nyelvvé mindmáig nem vált, és sohasem válik; az a nyelv, amelyen eleven emberek eleven érzései keresik szüntelenül kifejezésüket, nem holt. Ám eleven nyelvnek úgy, ahogyan a népek nyelvei azok, a héber ugyancsak nem eleven; mert hiányzik belőle az elevenség legmagasabb ismertetőjegye: a meghalni tudás. Ez a nyelv, mely egy olyan istentisztelethez van kapcsolva, ami arra tart igényt, hogy örökké éljen, ezáltal kiemeltetett az idő életéből, visszautasította a halandóság Danaoszi ajándékát. S ahogyan a nyelv, úgy az az összes többi hatalom is, melyekben egy nép a maga időbeli életét éli, itt ki lett emelve az idő folyójából: szokás és törvény. Új és mindig újabb törvényekben törekszik egy nép jövőjét meghatározni; amit akar, azt teszi törvényre. És abba, ami így törvényre lett, éli bele magát a nép fokozatosan. Amit egykor mint törvényt kellett paragrafusformában megparancsolni, idővel szokássá válik: követik anélkül, hogy a törvényekre gondolnának. Ez a szakadatlan átalakulás törvényből szokássá nem egyéb, mint jele annak, hogy a nép az időben él. Az új törvényben kényszerítik a vonakodva közeledő jövőt, hogy jelenne váljék, a szokásban takarítják a jelent a múlt szüntelen gyarapodó kincseihez. A jövőből a jelenen át a múltba tartó átalakulás semmi egyéb, mint amit az idő árjának neveznek, s ebben úszik tehát egy nép mindaddig, míg törvényeit megújítja, s szokásainak kincstárát gyarapítja. Ám ez a folyamat

a zsidó Istenállamban megállt, és nem mozdul többet. Ahogy a nyelv, úgy lett szokás és törvény is „szentté”; alapvetően nem változnak többé. Valamennyi újítás egyedül akkor érvényes, ha bebizonyítható, hogy a Szinájon lett ugyancsak kinyilatkoztatva, valamint hogy ez miképp történt, vagyis hogy az újítás nem újítás. Ez a körülmény is, a népszokásnak és néptörvénynek ez a kiemelése abból az eleven, következésképp halandó életből, amit más népeknél élnek, egy szent törvénytan örök életébe – ez a körülmény is uralta a zsidó életet már a második szentély elpusztítása előtti századokban.

Így hát minden együtt van már: az idegen uralom a szent földön, a szent nyelv különválása a népnyelvtől, a diaszpóra, együtt egy széles körű asszimilációval, a vallási és vallási-nemzeti összefüggés megszűnése nélkül, a lemondás az elevenen növekvő és hervadó saját szokásról és törvényről egy isteni törvény javára – minden együtt van; s ama fáklya, amit Titus katonája vetett a szentélybe, nem érthette el azt a hatást, amire szánták. Mert már tulajdon országában sem volt a zsidó nép olyan, mint a többi népek. A harmadik száműzetés nem válhatott a zsidó nép végévé, mert a zsidó történelem száműzetésből száműzetésbe tart a kezdet kezdete óta, s mert a száműzetés szelleme tehát, a földidegenség, a magasabb élet küzdelme a föld és az idő függőségeibe merülés ellen, ez az, ami ebbe a történelembe plántáltatott a kezdet kezdetétől.

A 70-es év így elveszíti húsavágó jelentőségét. Ezt csak akkor tartotta volna meg, ha a centrummal együtt a diaszpóra is eltűnt volna. Pontosán ennek volt szánva az a civilizált római álláspontjáról is barbár tett, hogy a szentélyt, már a város meghódítása után, porig hamvasztották. A keresztény gyülekezetek, melyek a római birodalmon belül a mi diaszpóránk ölen fejlődtek, még zsidó szektának számítottak. Tacitus maga tudatja, hogy ez volt Titus szándéka ama demonstratív barbársággal; ha kitépik a gyökereket, a fa már könnyen elhal.

A római szándéka teljesületlen maradt, mind őrajtuk, mind mirajtunk. A fa még most is áll, s még inkább tart a gyökér. Ama korszakhatár, aminek a római akarata szerint pusztá határnál is többnek, végnek kellett volna lennie, kevesebb lett: mégcsak nem is határ. A zsidóság szelleme túlnyúlik rajta, idősebb nála és fiatalabb. Nem tűr korszakokat. Ez azonban azt is jelenti: nem tűr történelmet. A korszaktagolódás elhalványul. Az idő elveszti hatalmát. Mi nem vénülünk – talán mert sosem voltunk fiatalok, lehet. Népként örök vagyunk. Minden, amit a zsidó tesz, nyomban kiszökken számára az idő feltételei közül, örökké lesz. Fáradozzék bármily buzgón is a cionizmus, hogy bennünket normális néppé, néppé, mint a többi népek, változtasson, – de olvassák csak el

Herzl *Zsidó Államát*, a tudatosan csak politikára tájolt gondolatmeneteken mindenütt túlcsap egy politikailag hasznosíthatatlan többlet, egy csaknem naiv meggyőződés, hogy ennek a zsidó államnak mégiscsak valami egészen mássá kell lennie, mint a többi államnak, nem csupán egy kicsit különbözőnek a többitől, és egy kicsit hasonlónak a többihez, hanem a szociális igazságosság államává, mintaállammá, eszményi államává, mivel – nos mivel éppen nem valamilyen állam, hanem a zsidó állam; és ami itt Herzlnél mintegy akarata ellenére tör ilyen erősen elő, ez a zsidó átszökkenés az időből az örökbe, követőinél mára csaknem elméletté merevedett; a cionizmus, kivált a világháború alatt, legjobb képviselőinél mindinkább messiási vonásokat öltött: a zsidók visszatérése országukba, akárcsak a próféták régi jövendöléseiben, az emberiség visszatérésének jelévé és kezdetévé lesz az elveszett paradicsomba. S a másik oldalon, bármily büszke legyen is az asszimiláció arra, hogy ő semmi mást nem akar, mint a többihez hasonló derék állampolgárokká tenni a zsidókat, bárhogyan fáradozzék is, hogy őket külsőleg, pályaválasztásban, lelkületben stb. lehetőleg a többiekhez hasonlítsa, s a különbözőség stigmáját letörölje róluk, végül mégsem elégszik meg a jó állampolgárral, s akarva-akaratlanul is azt reméli, hogy küszködéséből végül mégis valami más támad, valami *sokkal* több: az ideális ember. Jóval több utópizmus rejtőzik benne, mint amennyit gyakran maga is észlelni akar. Az a többiekhez idomítás, amire törekszik, nem csupán úgynevezett hibáitól van hivatva a zsidót megszabadítani, hogy ezek helyett a másokét vegye át – még ha elég gyakran ez is az eredmény –, hanem arról álmodozik, hogy a zsidó, amikor leveti magáról a szerinte túlságo-

san-is-zsidót, a többiekkel a tiszta emberiességben talál majd egymásra. S ezzel pontosan úgy, akár csak a cionizmus, túlságuld legközelebbi és túlságosan is közeli programszerű célján, és nyúl, anélkül, hogy akarná, szűk programja fölött áthajolva ahhoz a programhoz, amely a vérében van: az öröknek a követeléséhez, prédikálásához, ígéréséhez – az idő középette.

A zsidó szellem letöri a korszakok bilincseit. Mivel ő maga örök, és örök az, amit akar, ezért tagadja az idő mindenhatóságát. Érintetlenül vonul át a történelmen. Nem csoda, hogy a történelem, és ami benne él, neheztel rá. Mert az idő azt akarja, hogy minden, ami él, lerója neki az időbeliség vámját. Itt azonban egy élet éli be magát az örökkévalóságba, és az idő, e kielégítetlen hitelező, lehet, hogyan tudja behajtani tartozását. A zsidó nem ismeri el az idő követelését. Saját örök voltába burkolózva egy olyan örökkévalóságot szegez az idővel szemben, amelyen annak nincsen hatalma. Pusztá meglétével, amely szabad a korszakok nyűgétől, néma prédikátorként kiált egy szót a történelem minden ínségébe és nyomorúságába, a népelet minden elfogultságába, az emberi természet és emberi kultúra minden tökéletlenségébe és feltételességébe, egy szót, amelyet talán szabad visszaadnunk egy goethei szóval, mert Goethe száján megvan az a zengése, ami a próféták nyelvéből jutott bele; egyetlen görög sem használta így ezt a szót, ami félrevonja az idő szemei elől a függőnyt, mely mögött az örökkévalóság rejtőzik, a szót: Szólítalak – reményre!

TATÁR GYÖRGY FORDÍTÁSA

[F. R., *Kleinere Schriften* Berlin 1937, 12–25.]

1919 őszén Kasselban tartott előadás



PRÁGAI ZSIDÓ MUZSIKUSOK A KÖZÉPKORBAN