

KÉT BÍRÁLAT EGY KÖNYVRŐL

Komoróczy Géza:
Bezárkózás a nemzeti hagyományba
Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten
Tanulmányok ókori keleti szövegek értelmezése
köréből
Századvég, 1992. 404 oldal, 360 Ft

I

A MÁSSÁG MINT SZELLEMI MAGATARTÁS

Hadd kezdje a recenzens bírálatát ezúttal egy sommás megállapítással! Komoróczy Géza az utóbbi évek (egyik) legfontosabb társadalomtudományi munkáját tette le az asztalra, amikor kötetbe gyűjtötte az elmúlt évtizedben megjelent írásait, egyetemi órákon, tudományos kongresszusokon, felolvasásokon elhangzott előadásait. Noha az érdeklődő olvasó figyelmét bizonyára nem kerülték el a *Medvetáncban*, a *Valóságban* vagy az utóbbi években a 2000-ben és a *Holmiban* megjelent tanulmányok – a kötet végigolvasása mégis jelentős újdonságokkal szolgál. Már csak azért is, mert az egyes szövegek egymásra épülnek és egymásra utalnak, mert a könyv egész felépítése üzenete(ke)t hordoz, amely(ek) nem az egyes írásokban, hanem a kötet szerkezetében van(nak) elrejtve. A tanulmányok ugyanis nem az eredeti megjelenés időrendjében, hanem egyfajta tematikus csoportosításban követik egymást. Ily módon egyrészt jól nyomon követhető egy szellemi pálya íve, ahogy gondolatok felvillannak, eltávolodnak és visszatérnek, kikristályosodnak; másrészt pontosan kirajzolódnak azok a tanulmányok írója számára meghatározó fontosságú szempontok, amelyek az éppen feldolgozásra kerülő témától függetlenül – vagy éppen annak megfelelően – jellemző gyakorisággal bukkannak fel. A szöveg így a világ szemlélésének egy lehetséges módját példázza.

Mindenekelőtt az egyes írásokban megjelenő – egymással kapcsolatban álló és egymásra utaló – különféle toposzokat érdemes számba venni. Komoróczy nemzetközileg ismert és elismert történész (asszirológus, heb-

raista), akit tudományos munkássága az ókori Kelethez, az ókori Kelet államainak történetéhez köt. A tanulmánygyűjteménynek mint egységes szövegnek az első szintjét – talán úgy is fogalmazhatnánk, Komoróczy mondanivalójának keretét – az ókori Kelet története alkotja. Babilóniában, Mezopotámiában, Assziriában járunk, az ószövetségi Izraelt barangoljuk be, szembe találjuk magunkat mindenki számára ismert bibliai szereplőkkel és senki által sem ismert történeti alakokkal. Mindeközben szó van csillagjósokról, álomfejtésről, az asszír birodalom széthullásáról, Jeremiás és Illés prófétákról, Dávidról, asszirokról, babilóniaiakról, zsidókról, vallásról, harcról, fogságról, halálról. Az ember – legalábbis a hozzám hasonló, a témában járatlan olvasó – miközben alig tudja kibetűzni a kimondhatatlan neveket (Nabú-Zuqup-Kéna, Cidqijjáhu stb.), s tanácstalanul keres valamiféle ókori térképet, hogy egyáltalán térbeli elképzelése legyen e világról (hol is lehetett Harrán, az egykori Asszír utolsó fővárosa?) – szóval a tájékozatlan olvasó lenyűgözve követi Komoróczyt távoli időkben, távoli világokban tett szellemi vándorútján. Nemcsak azért, mert a „távoli világok” mindig varázslatosak; nemcsak azért, mert Komoróczy tárgyra vonatkozó tudása önmagában lenyűgöző; hanem leginkább a szövegek stílusa, az elemzés módszere miatt. Amikor azonban stílusról és módszerről beszélek, akkor nem az egyedi, stílári megoldásokról, nem a szerző írói képességeiről, hanem a történelemnek arról a szemléletéről beszélek, amelyet „értelmező történettudománynak” nevezhetünk. E szemléletmód egyik legfontosabb jellemzője az, hogy nem értekezik, hanem elbeszél, elmesél. Gondoljunk csak Jeremiás próféta felléptének szemléletes leírására (200. o.) vagy éppen a nippuri kertészről és a tudós orvos beszélgetésére (307. o.)! Ezek a kis történetek, anekdoták, a köznapi fogalmazás és általában az írásmódja „életszerűvé tesz” a történéseket, áthidalják a jelen olvasója és a múlt szereplői közötti irdatlan távolságokat. S itt érdemes elgondolkodni e közhelyszerű megállapítás tartalmán. Miféle távolságról van itt szó? A tér és idő távolságáról vagy a tér és idő távolsága által megjelenített gondolkodásbeli különbségekről? Miről is beszélünk, amikor az ókori Kelet

ismeretlen világról van szó? Komoróczy Géza nem kerüli meg ezeket a kérdéseket, noha csak közvetve válaszol rájuk. A könyv ugyanis nem a távolságról, hanem az ellenkezőjéről beszél. Nincsenek áthidalhatatlan távolságok – mondja Komoróczy –, az ókori Kelet embereit ugyanúgy meg lehet érteni, mint kortársainkat, csak megfelelő módon kell rájuk tekinteni. Nem kell helyettük beszélni, hagy-ni kell, hogy ők mondhassák el saját történeteiket – a tudósnak nincsen más feladata, mint hogy segítse kifejezni ezeket a történeteket, hogy kommentárokat fűzzön ezekhez a történetekhez azokon a helyeken, ahol az idő „elnyomta” az elbeszélő hangját. S ez az a pont, ahol a stílus már több, mint egyéni ízlés kérdése, ahol a stílus ismeretelméleti funkciókkal bír. S noha Komoróczy következetesen kerüli a saját tárgyalásmódjával kapcsolatos közvetlen filozófiai reflexiókat, mégis felvázolható az a tudományelméleti horizont, amely e szemlélet mögött húzódik.

Az értelmező történettudomány ahhoz a tudományelméleti felfogáshoz kapcsolódik, amely szerint a társadalomtudományok nem rendelkeznek semmiféle privilegizált megismerési móddal, a tudomány nem abszolút értékű, nem kizárólagos igazságok felderítője és tudója, hanem „csupán” a társadalmi diszkurzusnak egy meghatározott módja. A társadalomtudományokban a kutatás tárgya, illetve a kutatás eszközei ugyanabból a mindennél jelen levő kontextusból, azaz az emberi világból származnak. A tudomány számára nincs ezen a valóságon kívül más „tér”; a tudomány a saját nyelvét – absztrakt fogalmait, kategoriális rendszerét – ugyanebből a valóságból meríti, és ugyanennek a valóságnak a segítségével hozza létre. A valóság, a „világ” nem írható le „kivülről”, a valóság, a világ, a kutató és a „kutatás tárgya” számára ugyanaz. A világ szemléletének ez a módja abból indul ki, hogy nem létezik más valóság, mint az emberi praxis által folyamatosan létrehozott, működtetett és fenntartott életvilág valósága; ettől elvonatkoztatni, ezt „kivülről” szemlélni, ettől független kutatási stratégiát felépíteni – eredendő képtelenség. A társadalomtudományi kutatás „tárgyát” ez az életvilág alkotja, amely saját belső, társadalmi logikával bír, s amely a megélt emberi tapasztalatok, a megélt történeti események és a

megélt társadalmi struktúrák szűrőjén, közvetítésén keresztül ragadható meg. Az életvilág középpontjában a társadalmi akciók lebonyolításában, az életvilágot alkotó jelentések „termelésében” és megjelenítésében aktív módon részt vevő cselekvő áll. A társadalomtudományi megismerés – és ennek megfelelően az értelmező történettudomány – arra törekszik, hogy megállapítsa, mit jelentenek a társadalmi akciók és a kulturális jelentések a cselekvők számára; illetve, hogy a jelentések értelmezésén keresztül nyert tudás mit mond el, mit bizonyít azzal a társadalommal kapcsolatban, amely az adott jelentéseket létrehozta. Ebből következően az értelmező történettudomány nem makrotörténeti folyamatokat elemez, hanem egy-egy egyedi eset, történés elemzéséből indul ki, s annak keretein belül igyekszik megtalálni az általánosítható tendenciákat. Az értelmezés úgy tekint az egykori eseményekre, mint szövegekre, amelyek akkor válnak érthetővé, ha a kutató szétfejtja a „szöveg” egyes rétegeit, ha megpróbálja láthatóvá tenni azokat az interpretációs eljárásokat, amelyek segítségével a távoli korokban élő emberek kísérelték meg értelmezni saját világukat. Komoróczy Géza pontosan ezt csinálja. Nem ő beszél, hanem az ókori Keleten élt „társadalmi cselekvők”, a próféták, az irnokok, a királyok vagy a már említett nippuri kertész – mind azok, akiknek „hangja” megőrződött a régi feljegyzésekben. A történész szerepe „csupán” annyi, hogy ezeket a szövegeket felfeje, a mondatokhoz magyarázatokat fűz, majd visszahelyezi őket eredeti kontextusukba, azaz a szerző olvasatokat állít elő. S ezáltal egy világ érthetővé válik. De nem az empátikus beleélés, hanem azon felismerés okán, hogy az ember képes más világokat, más világok gondolkodási rendszerét értelemmel telő módon megjeleníteni és így megérteni. Csak a megfelelő módszert kell megtalálni, és a világ kinyílik. Komoróczy kinyitott egy világot, s ha az olvasót lenyűgözi az olvasmány, akkor az éppen a „megnyílás” élményének köszönhető.

A kötet tanulmányai – nem térve ki a rövidebb tudománytörténeti írásokra, amelyek Hahn István, Ioszf D. Amuszin, Polányi Károly és Martin Buber munkásságával foglalkoznak – három nagyobb tematikus csoport-

ba sorolhatók. Két már címében is árulkodó írás (A TUDOMÁNYOS VILÁGNÉZET CSAPDÁJÁBAN. A BABILÓNI CSILLAGTUDOMÁNY, RANGJAVESZTETT TUDOMÁNY. ÁLOMFEJTÉS AZ ÓKORI MEZOPOTÁMIÁBAN) a tudomány mibenlétével, szerepével, jelentőségével foglalkozik. Az első rögtön felvetődő kérdés magára a tudományra vonatkozik, hiszen az asztrológia vagy éppen az álomfejtés aligha nevezhető tudományos elfoglaltságnak. Komoróczy azonban arra figyelmeztet, a kérdés rosszul van feltevé, a feladat nem az, hogy mai megítélésünk, világképünk alapján minősítsünk évezredekkel ezelőtti gyakorlatokat és eljárásokat. A babiloni tudományról beszélve „*azt kell tudományunk elfogadnunk, tetszik vagy nem tetszik, amit az adott kor annak tekintett, még ha a tudomány egésze vagy meghatározott elemei a mi filozófiai vagy operatív tudományfogalmainkhoz mérve más minősítést kapnának is*”. (13. o.) Többszörösen is fontos ez a mondat. Egyrészt arra figyelmeztet, hogy a tudomány fogalma, kiterjedése, gyakorlata történetileg változik, azaz a tudomány nem valamiféle abszolút érték vagy entitás; a tudomány a társadalmi diszkurzus egyik módja, ennél nem több (de nem is kevesebb), s ennek megfelelően csakis történetileg – azaz saját kontextusában – kezelhető. Másrészt pedig azt hangsúlyozza, hogy a történelem, a múlt különböző jelenségeinek elemzése során nem lehet – metodikailag, ismeretelméletileg nem lehet! – mai szempontjainkat, értékeinket, világképünket érvényesíteni, hiszen ezáltal az elemzés tárgyát változtatjuk meg, alakítjuk át saját, mai elképzeléseink szerint. Babilónia, Mezopotámia, az ókori Kelet tudományát csak akkor tudjuk értelmezni, ha ugyanazokat az eljárásokat tekintjük tudománynak, amelyeket az akkor, ott élt emberek tudományként definiáltak. Ennek az értelmezésnek a nyomán kiderül, hogy a babiloni, mezopotámiai tudománynak más volt ugyan a tárgya, de eljárásait, módszereit tekintve zavarbaejtő hasonlóságokat fedezhetünk fel. A tudománynak az ókori Keleten is ugyanaz volt a lényege, mint ma: a megfigyelés, az így szerzett adatok általánosítása, egy a lehetőségekhez képest teljes rendszer, elmélet kiépítése (28–29. o.). A lassan felsejlő hasonlóságok nyomán érzett zavar csak fokozódik, ha figyelmen kívül a tudománnyal szembeni elvárások-

ra, a tudomány társadalmi funkcióira fordítjuk. A tudománynak ugyanis – akármilyen volt is a tartalma – ugyanaz volt a feladata az ókori Keleten, mint a modern társadalmakban, hogy megalapozza és megerősítse a biztonságos világ elképzelését, azt az illúziót, hogy a világ a tudomány segítségével ellenőrizhető, irányítható. A tudomány igazságai – legyen szó asztrológiáról, atomfizikáról vagy éppen társadalomelméletről – megkérdőjelezhetetlenek, abszolút érvényűek, az „örök igazság” és egy rendíthetetlen, „biztos” világnézet alapjai. Komoróczy számára a babiloni csillagjósolás és a mezopotámiai álomfejtés – a ténylegesen csak kevesek számára vitatható szakproblémákon túl – „arra jó”, hogy megmutassa ennek a tudományfelfogásnak a tarthatatlanságát. A tudomány mint a vitathatatlan igazságok forrása, a tudomány mint a világ ellenőrizhetőségének és „biztonságossá tételének” az egyik módja – mindezekelőtt a történeti, társadalmi, politikai rendszerek stabilitását és állandóságát szolgáló tényező (függetlenül attól, hogy maga ez a tudományfelfogás felismeri-e ezt a tényt vagy sem). Nemcsak azért, mert a tudomány mint intézmény a társadalmi rendszer része, sőt gyakran függvénye (s most ne is említsük a politikai rendszereket közvetlenül és tudatosan kiszolgáló „tudományos” teljesítményeket!); hanem azért is, mert a tudomány abszolút értékébe vetett hit a tudományos attitűd lényege, a „kérdő magatartás” ellenében hat, „*mely éppen a biztosnak hitt és magabiztos tudásra kérdez rá*”. (41. o.) Ez a tény azonban megváltoztathatatlan, hiszen a tudomány mint intézmény nem tud a társadalmi-politikai rendszer keretein kívül létezni, hisz éppen ez a rendszer hozza létre. „*Ily módon, természetesen, a tudománynak nincs valódi felelőssége, és nem is igen lehet, a tevékenységéért. [...] Felelőssége csak a tudósoké lehet, mindig csak személyes, és mindig csak erkölcsi, mert azon mérhető, hogy át tudja-e, át meri-e törni azokat a korlátokat, amelyeket akár a tartalom, akár a módszerek vagy viselkedés tekintetében a közeg, melyben él, köréje állít, mintegy kijelölve a tevékenysége számára a megengedhető mozgásteret*.” (40–41. o.) A tudomány mint a „rendszerstabilitás” intézménye, illetve a mindent megkérdőjelező, a korlátolt magabiztossággal szembeni állandó, kérélezhetetlen és következetes kritikai magatartás;

a tudományos igazság konszenzusokon nyugvó kategóriája, illetve a „kételkedő kérdés”; a rendszer és a személyes választás szembenállása – íme a csillagjósolás és az álmefejtés elemzése mögül kirajzolódó tudományfelfogás pillérei. Az elemzéseknek az a kiindulópontjuk, hogy azt kell tudományként tekinteni, amit a régiségben annak tekintettek. Az értelmező történettudomány, valamint a tudományok ez a most említett felfogása szorosan összetartoznak, s van egy közös mozgatórugójuk, „s ez: a másfélének (az adott esetben: a másféle régiségnek) az elfogulatlan szemlélete, *esetleg éppen a megértése*”. (52. o.) Komoróczy arra hívja fel a figyelmet, hogy a másféleség, a különbözőség a tudományban is ugyanaz, ami az emberi élet minden más területén: a történeti változások következménye. Nem azért kell a régiség tudományos gyakorlatát vizsgálni, hogy egzotikus jelenségeken elcsodálkozhassunk, vagy fölényesen legyinthessünk elődeink „primitivitására”. Hanem mindenekelőtt azért, hogy megértsük, miképpen tekintettek a régiek a tudásra, hogyan kezelték azt; hogy tudatosítsuk, a tudomány reflektált gondolkodás; hogy felismerjük, a mi tudásunk sorsa ugyanaz lesz, mint a babiloni csillagjósoké lett: a tudomány csupán csak történeti jelenségként értékelhető tételek halmazává válik, azaz hogy saját helyzetünket kritikailag tudjuk szemlélni, hogy reflektálhassunk saját helyzetünkre.

A kötet tanulmányainak talán legfontosabb témáját – amint arra a tanulmánykötet címe, nyilván nem véletlenül, utal – a nemzeti identitás szélesen értelmezett kérdésköre, problematikája alkotja (ARANY FEJ, AGYAGLÁBÚ SZOBRON. AZ ASSZÍR VILÁGBIRODALOM SZÉTHULLÁSA, BEZÁRKÓZÁS A NEMZETI HAGYOMÁNYBA. ILLÉS PRÓFÉTA ÉS IZRAÉL POLITIKÁJA AZ I. E. 9. SZÁZADBAN, A BABILÓNI FOGSÁG. EGYÉNI ÉS KOZSÉGI STRATÉGIÁK AZ IDENTITÁS MEGŐRZÉSÉRE KISEBBSÉGI HELYZETBEN, MEDDIG ÉL EGY NEMZET? NEMZETI IDENTITÁSVITÁINKHOZ: EGY MÁSKÉNT GONDOLKODÓ NÉZETEI AZ ÓKORI KELETRŐL). Az olvasó itt persze joggal hökken meg, és kérdi, a tudományról eddig mondottakkal hogyan egyeztethető össze, hogy a szerző az ókori Keletről, annak egyes történeti folyamatairól szólva a modern európai történelem egyik kategóriá-

ját használja. Ha az előzőekben említett tudományfelfogás jegyében azt kell tudományként tekintenünk, amit a régiség embere annak tekintett, akkor miként lehet például Illés próféta történetét a nemzeti kategóriájának kontextusában értelmezni? Hogyan lehet a XIX. században kialakult koncepciókat az ókori Kelet viszonyaira alkalmazni anélkül, hogy saját mai szempontjainkat kérnénk számon az i. e. eseményeken? A kérdések valóságosak, Komoróczy azonban biztossággal kerüli ki a mögöttük felsejlő ismeretelméleti tévedéseket. Nem tesz ugyanis mást, mint rámutat a zsidó történelem néhány jól adatolható eseményére, s azokat elemzi, értelmezi. A kiválasztott történelmi események – például a babiloni fogság – megdöbbentő módon hasonlítanak a jelen egyes történéseihez. Ez a hasonlóság nem a jelenségek, a helyzetek konkrétságában, megtörténésében, hanem mindenekelőtt a róluk való gondolkodásban figyelhető meg. A szerző megkülönbözteti a történetileg közvetlenül – azaz az egykorú forrásokon keresztül – megragadható eseményeket, valamint az ezek mögött húzódó – és csak közvetve elérhető – társadalmi, politikai, kulturális jelentéseket, s azt mondja, a történelmi események, jelenségek különböz(het)nek egymástól, az a mód azonban, ahogyan a mögöttük meghúzódó tartalmakról gondolkodunk, lényeges hasonlóságokat, azonosságokat mutat(hat). „*A mindennapi gondolkodás a történelmet nagy, ismétlődő periódusokba rendezi. Asszíria széthullása aktuális esemény. [...] Van tehát közvetlen, majdhogynem életrajzi tapasztalatunk a téren, hogy mit jelent a birodalom, s mit jelent a birodalmi rendszer felbomlása. Talán jobban értjük az asszír helyzetet is. De talán Asszíria is segíteni tud abban, hogy megértsük a saját helyzetünket.*” (108. k. o.) Íme a válasz az előbbi kérdésekre. Nem arról van tehát szó, hogy a modern európai fejlődés által kidolgozott kategóriákat ráerőltetnénk a régiségre, hanem csupán arról, hogy Komoróczy rámutat s ezáltal lehetővé teszi annak megértését, az ókor embere számos vonatkozásban ugyanazokkal a problémákkal küzdött, mint mában élő társa.

Ugyanakkor itt persze történeti esszékről van szó, azaz a szerző csak olyan eseményeket, problémákat emelt ki, amelyek vitathatatlanul részét képezték az egykorú történe-

lemnek és történeti gondolkodásnak. Más-ként fogalmazva: Komoróczy a „nemzeti”, a nemzeti identitás kategóriájáról beszélve csak azokat a kérdéseket vizsgálta, amelyek részei voltak a zsidó és általában az ókori történelemnek (nem pedig e kategória mai problémá szerkezetét vetítette vissza). Így kerül az elemzés előterébe a hagyomány kategóriája, illetve e kategória társadalmi, politikai funkciója. A hagyomány a régiségben is ugyanazt a tartalmat hordozta, mint ma, a közös múlt tudatának elevenen tartását. Csakhogy e fogalmazásmód mögött meghúzódik egy lényeges nehézség, mivel a hagyomány megnyilvánulásai elválaszthatatlanok a hagyomány funkcióitól, felhasználásától. A hagyomány léte és használata között annyira eredendő a kapcsolat, hogy az ember hajlik annak feltételezésére, hagyomány azért van, mert felhasználható. Mégpedig tetszőlegesen, különböző politikai célok érdekében, amely politikai szándékoknak van egy közös nevezőjük: a hagyományra akkor volt/van szüksége a hatalomnak, amikor a társadalmat a változásokkal szemben – szimbolikus eszközökkel – „immunizálni” akarta/akarja; amikor a hagyományt, az „áthagyományozott normákat” a társadalmi gondolkodás megmerevítésére, a társadalmi mentalitás változásainak feltartóztatására kívánta/kívánja felhasználni. S hogy ez a politikai intenció mennyire nem csak a modernitást jellemzi, azt példázta Komoróczy a felbomlóban lévő asszír birodalommal. „*Szín-sar-iskunnak az ősi hagyományokra van szüksége. Assur országa nehéz időköt él át. Az új király, hogy megtartsa vagy újra fölépítse, amit elődei megszereztek és a kezükben tartottak: az új király a tiszta nemzeti hagyományhoz fordul erősítésért.*” (111. o.) Azaz a hagyomány mint legitímáció, a hagyomány mint hivatkozási alap. Ismerős képlet i. e. 618-ból! A legitímáció persze a hagyománynak csupán az egyik funkciója, s ott rejlik mögötte egy talán még lényegesebb mozzanat, a „mi” és az „ők” szimbolikus oppozíciója. Hogy megértsük ezen szembenállás konstitutív jelentőségét, ki kell végre mondanom, hagyomány mint olyan nincs, a hagyományt „csinálják”, létrehozzák azok, akiknek szükségük van rá. A „hagyomány csinálása” persze nemcsak a hobsbawm-i „*invention of tradition*”-t jelenti, hanem a Max Weber-i „*gegläubte Gemeinsam-*

keit”-et is; azt az igyekezetet is jelöli, amely a hagyományt a közös eredet szimbólumának tekinti, elfelejtkezve arról, hogy „*A közös eredet nem más, mint metaforikus fikció.*” (322. o.) A ténylegesen létezőnek tekintett hagyomány azt a kritériumot szolgáltatja, amelynek alapján a társadalomban élő emberek egyik része „mi” lesz, a másik része pedig „ők”, azaz idegenek. A hagyomány birtokosai, részesei „mi” vagyunk, akik pedig a hagyományon kívül rekedtek: „ők”, idegenek. S innen már csak egyetlen, nem túl nagy lépésre van szükség annak felismeréséhez, a hagyomány úgyszólamint kialakítható, létrehozható, hogy azok, akiket akármilyen oknál fogva a társadalom szimbolikus határain kívül akarunk tudni, automatikusan kirekesztődjenek. Az „ők” és vele szemben „mi”, az „idegen” és a „saját” oppozíciója az ókori Keleten is a társadalmi szerveződések egyik fontos szimbolikus mechanizmusát alkotta. Bár hogy itt nemcsak szimbolikus dimenziókról van szó, azt tragikus élességgel példázta Élijáhu története a KIRÁLYOK KÖNYVÉ-ből – hogy csupán egyetlen példát említek. (191. kk. o.) A hagyomány, valamint az ezen a hagyományon alapuló oppozíció már az ókori Keleten is ideológiaként működött, és többféle funkciót töltött be. Egyrészt a társadalmi, politikai feszültségeket magasabb morális értékek szintjére „fordította át”, s ily módon semlegesítette, illetve legitímálta azokat (Jahve az ősi, az igazi isten, nem pedig Baál; a gyűlölet nem az idegeneknek, hanem az idegen isteneknek szól); másrészt a szolidaritás alapján „összetartotta” mindazokat, akik a hagyomány határain belül helyezkedtek el. Olyan ideológia volt tehát, amelynek kiterjedése egyben a társadalom határait is kijelölte – természetesen nem földrajzi, hanem szimbolikus értelemben. Ugyanakkor ez az ideológia – már Asszírnia esetében is – magától értetődő módon termelte ki az ellenségektől körülvett országot, a magárahagyatottságot, a felsőbbrendűség és a küldetésstudat mitozását, s kapcsolta össze ezeket közvetlen politikai célokkal.

A „saját” és „idegen” oppozíciójának van egy különleges esete is – a szónak nem „rendkívüli”, „ritka” értelmében, hanem a szembenállás minőségét illetően. Ez a kisebbségi lét, a „más népek között élni, idegenként” esete. A zsidó történelem a kisebbségi lét tör-

ténelmeként is felfogható, s e történelem „kezdetén” a babiloni fogság áll. A babiloni fogság, amely a zsidó nép számára kérelhetetlen könyörtelenséggel vetette fel az „alkalmazkodni és megmaradni” kérdését. S hogy ez a kérdés nemcsak a zsidóság történelmi kérdése volt, hanem minden kisebbségben élő népé; s hogy a kérdés nem vagylagos, hanem az alkalmazkodni és megmaradni kérdése – nos e problematika értelmezése ismétleten a mába vezető tanulságokkal jár. A jelen Közép- és Kelet-Európája úgy tekint a kisebbségekre, mint egykor a zsidóság tekintett a galutban élő társaira, „*ők voltak Izráelnek a »maradék«-a, akik fenntartották Izráelt, a nép és a vallás kontinuitását*”. (282. o.) A kisebbség mint a nép (a nemzet) egyedül hiteles „magva”, akik egyedül őrzik az ősi értékeket; a kisebbségek mint a társadalmi, politikai, kulturális imagináció tárgyai – miközben a történeti elemzések sokkal inkább az identitás változásáról és váltásáról, az asszimiláció természetességéről szólnak. A kisebbségben való élés alapvetően kétféle stratégiát kínál – némi leegyszerűsítéssel az elzárkózás és a beilleszkedés stratégiáját. A babiloni fogság értelmezése során azonban Komoróczy Géza arra int, hogy nemcsak szükségszerű, hanem szinte kötelező ezeknek a kategóriáknak az újra-gondolása. Mindenekelőtt azt kell leszögezni, amit Jeremiás levelében (JER 29) megfogalmazott: a „más népek között idegenként élni” helyzetében az elzárkózás, a többséggel szembeni gyűlöleten alapuló összetartozás, szolidaritás és identitás nem adekvát válasz – és csak egyetlen eredménnyel, a kisebbség szimbolikus vagy tényleges elpusztításával járhat. A kisebbségben való élés nem a többség gyűlöletét, de nem is a kisebbségi identitás feladását követeli meg, hanem szükség-szerűen alkalmazkodást jelent a társadalmi, politikai, kulturális rendhez, alkalmazkodást a nyelvhez, a szokásokhoz, a kultúrához, alkalmazkodást a *másik* hagyományhoz – alkalmazkodást, amely megteremt a részvétel, a másik társadalomban való élés lehetőségét. „[...] *ahhoz, hogy megmaradjatok zsidónak, akik vagytok, másképpen kell élnetek, mint ahogy eddig éltetek*.” (246. o.) Ennek a másképpen való élésnek az egyik lehetséges példája Tóbi, aki „*kétségkívül mint zsidó élt Ninivében, a saját házában és zsidó ismerősei körében, de egyébként min-*

denki más asszírnak tekinthette; zsidósága nem kapcsolódott intézményekhez, mondhatni, a magánügyének számított”. (240. o.) A „zsidó vagyok, de csak annak, aki tudja” attitűdje nem heroikus magatartást megkivánó, nem szenvedésen, szenvedélyen és az ezekkel oly gyakran összekapcsolódó gyűlöleten alapuló identitás, hanem a magánélet „rejtőzködő” identitása. Kár lenne azonban a magánélet keretein belül maradó identitást alacsonyabb rendűnek vagy éppen rejtett asszimilációnak tekinteni, mivel nem az. Hanem az identitás megőrzésének, felépítésének egy másik módja; olyan mód, amely a kisebbségi helyzet követelményeinek leginkább megfelel, s amely nem szembenálláson és elkülönülésen, hanem az „*individuális integráción*” és a „*korporatív szolidaritáson*”, azaz az egyéni boldogulás lehetőségén és – azzal összerendezhető módon – a csoport belső összetartozását erősítő és első-sorban a csoporttagok számára szóló megkülönböztetésen alapul. És egy a mindennapi élethez hozzátartozó racionális felismerésen: a kisebbségi helyzet nem egy gyorsan megszűnő, átmeneti állapot. Nem, a kisebbségi helyzet az a társadalmi tér, amelyben élni kell és élni lehet. Mégpedig *együtt* kell élni, és *együtt* kell boldogulni. Más út nincs, részt kell venni, részesévé kell lenned annak a helyzetnek, amelybe belekerültél, hiszen egyetlen életünk van csupán, s ebben „*otthonra kell találnia mindenkinek*”. Ahogyan Komoróczy fogalmaz: „*Babilont nem kell szeretni. [...] Babilonban élni kell. Amit Jeremiás mond, valóban charter: házat építeni, kertet ültetni, gyermekeket nevelni. Megtalálni a módját, hogy a »fogság«-ban, mely kegyetlen is lehet, megmaradhass annak, aki vagy. Ahogyan az ország boldogul, úgy boldogulsz te is. Most már itt, a »fogság«-ban van számodra otthon*.” (287. o.) A megmaradás a változásra, a változtatásra és a váltásra való készség és képesség függvénye – azaz a kisebbségi identitás nem más, mint – kölcsönvéve Charles Taylor szép kifejezését – a normális élet igenlése. És az asszimiláció nem morális kérdés, nem bűn, hanem a normális élet igenlésének lehetősége.

Ha akarnám sem tagadhatnám Jeremiás levelének vagy inkább ennek a szemléletnek a jelentőségét ebben a minket körülvevő, elbutult világban, amely a nemzeti identitás bűvszavát a nemzeti lét kitalált formáinak

változatlan megőrzésére igyekszik felhasználni. Az asszimiláció, az identitás váltása és változása, a többféle kultúrához való tartozás, a többkomponensű identitás – ma már nemcsak negatív tartalmú kifejezések, hanem Európa nagy részén valóságos ördögi praktikák szimbólumai. A nemzet és a nemzeti identitás ma mindenekelőtt egységet és egyformaságot, hasonlóságot és azonosságot jelent. Mivel azonban ilyen mindenre és mindenkire kiterjedő egyformaság nincs, és soha nem is létezett – akkor létre kell azt hozni, hiszen ez a fennmaradás vélt ára. A változás pusztulást jelent, csak az állandóság és a stabilitás biztosíthatja a fennmaradást. Át kell tehát írni a múltat, újra kell formálni a történelmet, a különböző jellegű és tartalmú hagyományokat egységesíteni kell, s aki nem „egységesíthető” – azt ki kell szorítani. Ebben a világban felüdülést és reményt jelent Jeremiás levelének szelleme: „*Üres ábrándok után futtok.*” (245. o.)

S végül a tanulmányok harmadik – terjedelmét tekintve legkisebb – csoportja az *értelmiség* helyzetével, feladatával foglalkozik (NABÚ-ZUQUP-KÉNA, ADAD-SUM-USZUR, MÁR-IS-TAR. AZ ÉRTELMSÉG HELYZETE ÉS LEHETŐSÉGEI A BIRODALMI ASSZÍRIÁBAN; JEREMIÁS, JERUZSÁLEM, NEBÚKADRECCAR. KRITIKAI ÉRTELMSÉGI AZ ÓKORI KELETEN A NEMZETI ÉS BIRODALMI POLITIKAI ERŐTERÉBEN). Az értelmiség kifejezést hallván az olvasó persze megint felszisszen, hiszen hogyan lehetne értelmiségről beszélni az ókori Keleten. S a fenntartásokkal maga a szerző is egyetért, mondván, az ókori értelmiségről beszélve mindig és szükségszerűen historizálunk, „*saját világunk képét vetjük vissza a múltba*” (90. o.). S ezzel a félmondattal minden további nélkül egyet is lehetne érteni, ha nem követné egy rövid kiegészítés. „*Amde a történelmi kutatásnak eredendően ez a természete: saját helyzetünkéből, a magunk fogalmait használva nézni a múltat. A múlt éppen ezért érdekes.*” (90. o.) E ponton az olvasó végképp úgy vélheti, a szerző az egyes tanulmányokban egymástól eltérő, sőt gyakran egymásnak ellentmondó megközelítéseket alkalmaz. A tudomány mibenlétéről szóló írásokban azt hangsúlyozta, nincs jogunk a tudomány mai koncepcióját a régiségen számon kérni, azt kell tudománynak tartanunk, amit a régiek annak tartottak. A nemzeti

identitás kérdésével kapcsolatban ez az elv már sérelmet látszott szenvedni; az értelmiségről szólva pedig már nyíltan is megfogalmazódott: csak a magunk fogalmait használva tudjuk értelmezni a múltat. Az ellentmondás persze csak látszólagos, hiszen itt ugyanannak a megközelítésnek két, egymással összefüggő oldaláról van szó. Egyrészt létezik a múlt valósága, másrészt pedig létezik az értelmező jelenben gyökerező valósága. A tudományos értelmezés semmi mást nem tud tenni, mint a világot saját fogalmi segítségével kibontani. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a múltra ráerőltetnénk saját kategóriáinkat, koncepcióinkat. A régiség világa megmarad annak, ami volt. A csillagjósolás tudománynak, Jeremiás pedig baljós prófétának. Senki sem gondolja, hogy a Jahve templomának udvarán prófétáló Jeremiást az őt hallgató tömeg értelmiséginek tekintette volna. Ha azonban mi, akik ebben a jelenben élünk, meg akarjuk érteni, hogy mi történt egykor Ninivében vagy Jeruzsálemben, hogy mi történt elődeinkkel; ha tudatosítani akarjuk, az ókori Keleten ugyanolyan emberek éltek, mint mi vagyunk – akkor nincs más választásunk, mint az egykori történeteket saját fogalmaink segítségével kibontani. Az értelmezés, az érthetővé tétel pontosan ezt jelenti – a régiség tapasztalatait le kell fordítani a jelen nyelvére ahhoz, hogy meg tudjuk érteni. A „fordítás” nyomán persze megváltozik a múlt képe is; nemcsak új dimenziókat nyer, nemcsak másként látszik, hanem számunkra érthető értelemmel is telítődik. De hát pontosan ez az értelmezés lényege, és így tekint Komoróczy Géza is az ókori értelmiségre. S hogy az értelmezés milyen dimenziókat, távlatokat nyit meg, azt jól mutatja az asszír értelmiséggel foglalkozó tanulmány, amelynek szereplői az értelmiség „örök” kérdéseivel viaskodnak. A hatalomhoz való viszony, a tudomány haszna és funkciója, a kérdezés joga, a világ alakíthatósága... A világ, amiben az asszír értelmiség mozgott, aligha tekinthető ismeretlennek, hacsak nem ragadunk le az ókori értelmiségi lét jelenségeimél (májjóságnál, a jövendőmondásnál stb.); ha észrevesszük, az értelmiséget egy horizont, egy kontextus – a gondolkodás horizontja és kontextusa – alakítja ki – függetlenül az értelmiség által végzett munkától. Az értelmiség mindenekelőtt

magatartás, helyzet, a világ dolgaihoz való viszonyulás. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint Jeremiás története, aki – legalábbis a forrásokból úgy tűnik – mindig a legnehezebb utat választotta. Jahve templomának udvarán a templom lerombolásáról, Jeruzsálem pusztulásáról prófétált; levelet irt a babiloni fogságban élő zsidóknak, s az együttélésre buzdította őket. Jeremiás létformája az állandó kritikai tevékenység volt. A Jeremiás alakjában megtestesülő ókori értelmiségi legfőbb feladata a következetes kérdezés, az állandó kritika, a tényekkel, a világgal való megalkuvás nélküli szembenézés. A kritika azonban választás és vállalás kérdése, mert a kritika, a létező és uralkodó elvek, tételek, vélemények megkérdőjelezése már az ókori Keleten sem volt közkedvelt. „Már régóta jól ismert stratégiája a hatalomnak az ókori Kelet országában: a politikai véleménykülönbség kriminalizálása. Ügyenkörökről beszélni ott, ahol valójában a hivatalossal ellentétes felfogás van; idegen hatalom érdekeit szolgáló, tudatos, sőt megfizetett – felbérelt – bomlasztóról, egyszóval árulóról, aki rosszat akar ennek a népnek.” (218. o.) A kételkedés, a kérdezés, az állandó kritika persze nem önmagában bír jelentőséggel, hanem azáltal, „hogyan állásfoglalás. [...] amely élesen előrajzolja a cselekvés lehetséges alternatíváit”. (217. o.) Az értelmiségi szerep és magatartás erre az attitűdre vonatkozik, ez alkotja a tartalmát. A helyzetek „felbontása”, a cselekvési lehetőségek kibontása és megmutatása, a gondolkodás törvényeinek „alkalmazása”, az elemzés, a helyzetekkel való szembesítés, reflexió és önreflexió s mindeközben a személyes függetlenség és autonómia őrzése és megőrzése. A kritikai értelmiség típusa – mondja Komoróczy, akinek az a feladata, „hogyan gyomlálj és rombolj, / pusztíts és szétszórj, / építs és ultiess”. (JER 1, 10.)

Amint azt ez a rövid áttekintés talán érzékelte, a kötet igen különböző témákkal foglalkozik, számos különböző irányba kalandozik. Ugyanakkor azonban jól megfigyelhetők azok az egyes tanulmányokon végighúzó szemponatok, amelyek az eltérő témájú írásokat egységes szöveggé szervezték. Így például a *másság* és a *sokféleség*, mint az emberi történelem és társadalom létezés módja. Komoróczy nem győzi eléggé hangsúlyozni, a történelem tanulmányozásának – legyen

szó a történelem bármely szeletéről – legfőbb tanulsága, hogy a sokféleség, a különbözőség, a másság mindig és feltartóztatlanul újratermelődik. Akár életformákról, akár kulturális jelenségekről, akár gondolkodási módokról, akár világképekről van szó, azok legfőbb sajátossága a sokféleségük, a másságuk. Az eltérések, a különbségek alkotják az emberi létezés „alaphelyzetét”. Ami persze nem jelenti azt, hogy a történelemben ne lettek volna – és ne lennének ma is – állandóan visszatérő kísérletek ezen eredendők sokféleség egységesítésére. A történelem úgy is felfogható, mint az egységesítésre tett különböző tartalmú próbálkozások, illetve az ezekkel a szándékokkal szembeforduló, ezek elől kitérő sokféleségek egymással való vetélkedése. A dolgoknak ez a rendje – sugallja a könyv, sőt ez volt a rendje már az ókori Keleten is. Baj csak akkor van, amikor a homogenizáló társadalmi, politikai, kulturális törekvések normává, programmá válnak – mert ez az a pont, ahol megjelenik a mindenféle mássággal szembeni elutasításban gyökerező, azt társadalomszervező erővé emelő fundamentalizmus. A fundamentalizmus persze mindig is számot tarthatott bizonyos népszerűségre, hiszen a biztonságos világnak egy könnyen megérthető elképzelését kínálta és kínálja fel. A fundamentalizmus világa azért biztonságos, mert egyformaságon alapszik, mert ebből következően könnyen átlátható, rend uralkodik benne, mert „egy szűk közösségi és szellemi »mi« keretében” (195. o.) való bezárkózás jelenti filozófia alapját, és mert benne a minden baj okozóinak tekintett idegének könnyen felismerhetők, azonosíthatók. A másság és a sokféleség filozófiájára épülő világkép éppen ezzel ellentétes elveket vall; s csak azt a világot tekinti biztonságosnak, ahol a társadalom és a kultúra a különbözőségek összerendezésének terepét alkotják; ahol az emberek közötti összeműködés alapja a különbözőség, a sokféleség tudomásulvétele, szimbolikus és gyakorlati összeillesztése. A történelem tanulmányozása – többek között – azzal a haszonnal jár, hogy nyomon követhető, a másság és az azonosság szembenállása, feszültsége egyáltalán nem a modernitás következménye. A régiség embere – ha más formákban is – de ugyancsak szembesült ezekkel a problémákkal. A történelem kuta-

tása azt mutatja meg, hogy az ember számára minden helyzetben többféle lehetőség létezik, többféle megítélés lehetséges. Végleges, minden helyzetre érvényes igazságok nincsenek; csupán mérték van és a döntések személyes felelőssége; választania, cselekednie mindenkinek egyedül kell. A másság és a sokféleség nemcsak történeti tény, hanem szellemi magatartás is. Azaz a történelem kutatása – akár milyen távoli korokba húzódunk is vissza – mindig és szükségszerűen önmagunkról, a jelenről szól. Arról a jelenről, amely érthetetlen a mögötte álló múlt nélkül. „*A tanulmány, amit a talmud szó is jelent, végső soron helyzet tudat; önmagunk megértése. A helyzet tudat talán csak reflexmozdulat: körülpillantás. De lehet ennél több – és különb is. Lehet intellektuális, azaz kritikai reflexió. Az én, a régi szöveg és a világ: ez mégiscsak háromszögelési pont már. A régi szöveg éppen azt nyithatja fel, ami különben biztosan hiányoznék a helyzet tudatból: a múlt dimenzióját.*” (355. o.) Erről szól ez a könyv, ez az üzenete.

Niedermüller Péter

II

„ALKALMI TÖRTÉNELEM”

I

„*Az asszír világbirodalom széthullásáról írni: alkalmi történelem. Nem keresnünk kell az alkalmat magamat kínálja.*” (ARANY FEJ, AGYAGLÁBÚ SZOBRON. 108. o.) – olvasható Komoróczy Géza második tanulmánykötete idézett esszéjének élén. (Az első kötet 1979-ben látott napvilágot, A SUMER IRODALMI HAGYOMÁNY címmel.) Miféle „történelem” (múlt, hagyomány, textus) az, amelyik – úgymond – tálcán kínálja önmagát?, s ezzel együtt: miféle történetírás körvonalai bontakoznak ki – az avatatlanok előtt is nyilvánvaló módon nem *csak* az asszír példa nyomán – az elmúlt évek során megint túlradó múlt-(nyomozás) hozzádékaképpen? Ráadásul olyan pozícióból szemlélve – miként ez Komoróczy tanulmányainak olvastán nyilvánvaló –, ahol szinte mindenféle kor- és időhatár megkerülésével, az adott esetben archaikusnak tetsző je-

len és a megelevenülő régmúlt metszéspontjain próbálunk kedvező kilátáshoz jutni.

Hagyományosnak tekinthető műfajok – köztük természetesen a történetírás elerőtlenedésének vagy „hervadásának” tünetei majdnem mindig a formával kapcsolatban készítenek a krízisjelenségek átgondolására. *A történet, a történelem* – „híztórié”, „historia” és az iménti gyökökből származó modern kifejezések – a megesejt dolgokra irányuló tudatos reflexiót őrzik a szavak mélyén, nem pedig az időben sodródó események áráját. A „hósi múlt” epikus, vagy éppen a hérodotoszi *híztórié* mithografikus reflexeit tekintve egyaránt jól látható, hogy a történetírás az ókori görögség számára efemernek tűnő dolgok köréből emelkedett ki – mint valami egzotikus szörnylény a tenger mélyéről –, s vált – egyfajta új, a keresztény aionnal szorosan egybefonódó történetfilozófiai horizonton – égi és földi história együttes szemlélésének örökösévé. Ám manapság megint úgy tűnik: a hajdani megítélés újra kísért, s a történetírás visszatérhet hűtlenül elhagyott szülőházába, az efemernek minősített szemléletmódoknak, mi több, maguknak az efemer dolgoknak a tartományába. Mintha „semmi sem történt volna” – mondhatnánk némi ironikus éllel, ám ehelyett újból azt kérdezem: mit jelent ma végül is (az „orthodox” formákat, a XVIII. század végétől kialakuló modern történetírói hagyományokat persze figyelembe véve) a történelemtől beszélni, na és persze írni? *Historiographiát* művelni s egyúttal a valódi *logographoi* (= „beszéd-írók”) hagyományait követni, azaz igazi, *elbeszélhető* (beszédés) történetírást létrehozni; eközben pedig – szükségszerűen – az efemert múlhatatlanként felmutatni?

2

A BEZÁRKÓZÁS A NEMZETI HAGYOMÁNYBA (nyilván a mai kor aktualizáló indulatainak és a múlt legitimációja iránti „éhségének” köszönhetően) talán a legizgalmasabb magyar történetírói munka, amelyet Szűcs Jenő húsz éve megjelent NEMZET ÉS TÖRTÉNELEM című tanulmánykötete óta olvastam. Az erények katalógusa helyett pusztán három szempontot szeretnék az iménti – teljességgel szubjektív – állítás indokolására fölhozni. Az első

szempont már Szűcs Jenő kötetének címében ott rejlik: a közép- és kelet-európai országok nemzetállamokra történő tagolódását különösen figyelembe véve a *natio*-, valamint az ó- és a legújabb kori történelmet valóban ugyanazon a szemléleti horizonton láttatni engedő *imperium*kérdés szükségszerű oppozíciójának (torz)szűrőjén keresztül megjelenítve. A második szempont a szaktudomány, az ókortörténelem „érzéki varázsára” vonatkozik; amilyen közvetlenséggel beszél Komoróczy a történelmi identitáskeresés több ezer éves paradigmáiról az i. e. X. századi Nippurban vagy az I. e. VI. századi Babilonban, éppen olyan közvetlenséggel tárja elő – például – a XX. századi antiszemitizmus „archaikus” vonásait: mintha csak egypár nappal korábban félbehagyott, hosszú történet folytatásáról volna szó, s aligha kétséges, erről is „van” szó! Nem állítható – miként Szerb Antal közismert figurájának, a rokonszenves exhibicionizmussal fölruházott Waldheim Rudinak esetében –, hogy az ókortudomány úgy mond „kézből vehető táplálék” volna (sőt nem zárható ki itt a recenzensnek az említett tárgy iránti enyhén perverz érdeklődése sem), az „érzéki varázs” létrejöttében kétségtelenül meghatározó szerep jut a történetíró epikus hajlandóságainak.

Harmadsorban említem azt a szempontot, amit a történetírás hagyományait és Komoróczy munkásságát illetően egyaránt a legfontosabbnak vélek: az idővel együtt tovamúló, ám – mint oly sokszor – föltorlódó dolgok áradását elbeszélő forma rendjét, magát az *elbeszélést*, a történetírás hagyományos epikai sajátosságait. A VII. században író sevillai érsek, Isidorus nevezi nagy művében, az *ETYMOLOGIARUM SIVE ORIGINUM LIBRI*-ben a történeti följegyzéseket „fűzérnek”, mégpedig az egymással összefűzött virágokról, „*a sertis florum*”. (I. m. Lib. I. cap. XLI.) Valóban, az eposz, a nemes és veretes események elbeszélése, valamint a történetírás közös, egy töről sarjadzó volta éppen Isidorus „series”-éről ismerszik meg (hasonlóan a másik „virágfűzérhez”, a kezdetben elégiagyűjteményként díszelő „anthológiához”). A történetek, mithológémák eredeti elbeszéléseinek, illetve későbbi megszólaltatásának rendje egyetlen *textus* („szövedék”, „szöveg”) zeg-

zigos szövevényébe illeszkedik. Valóban, mintha mi sem történt volna, a (tegnap? évszázadokkal korábban?) félbehagyott történet epikus szálai továbbszóhatók és továbbbogozhatók...

Érdekes módon Komoróczy munkásságában is megfigyelhető egy váltás, amit az jelképez, hogy a hősi epika iránti érdeklődés az ókori Közel-Kelet általános történeti kérdései felé fordul. A *SUMER IRODALMI HAGYOMÁNY* című, már említett kötet szinte még a tárgyában hordozza mindazt, ami a mostani könyvben módszerre alakul; a *textus* múlhatatlanságára vonatkozóan (egy a babiloni asztronómia s általában a „babiloni tudomány” utóéletével kapcsolatos gondolatmenet konklúziója gyanánt) Komoróczy az irodalmi szöveg tartósabb anyagában bíz – szemben a virágfűzér hervadékonyságával. „*A tudományos szöveg tartósabb, időtállóbb szöveg lehet. A textus öntörvényű világ, el tud válni a paradigmától, amely létrehozta, s élni tud most már a saját jogán. A tudományos szöveg legjobb esélye ez: irodalommá válni. Nem lesz, nem lehet minden akadémiai értekezésből könnyű olvasmány avagy leányregény; de hát az irodalom egyébként sem ez. Az igazán jó tudományos szöveg a létrejötte idején világot teremtett, a maga világát...*” (RANGJAVESZTETT TUDOMÁNY. ÁLOMFEJTÉS AZ ÓKORI MEZOPOTÁMIÁBAN. 75. o.)

Ha belegondolunk abba, hogy a maga idején Herman Ottó a pókokról írott művét kifejezetten a magyar úrnők asztali olvasmányának (ha tetszik, „leányregénynek”) szánta, akkor nyilvánvaló, hogy a szellemtudományokkal foglalkozó filosz esélyei egyenesen szemkápráztatók. No de hát, noblesse oblige; most már tudjuk, hogy a „*jó tudományos szöveg világot teremt*”, ám mi a helyzet Komoróczy tanulmányait illetően?

3

A történetek – s velük a „hősi múlt” – elbeszélésének rendje a spengleri *Untergang*, a huizingai *Herbst* szellemében veszi kezdetét; még a Komoróczy-tanulmányokat leginkább összefogó történetfilozófiai kérdés, a birodalomgondolat tárgyalása is a filológiai értelem-ben felfogott „hervadás-kor” szülötte: Mane-

thon, Bérószosz, az egyiptomi és a babiloni hősi múlt, a szétbomlott textus újrászövését jelenti, párhuzamosan a „thuküidészi reflexszel”, a jelenkor epikus felmagasztalásának igényével. Győztes háborúk, nagyszabású hódítások – tehát a valóban megörökítésre méltó tettek – helyén, miként azt Szin-sar-iskun 618-ban, vagyis az asszír birodalom bukását közvetlenül megelőző időszakban keletkezett assziri feliratának elemzésével kapcsolatban Komoróczy szellemesen elénk tárja, adott esetben pusztán az üres forma marad. Egyfelől az „*En Szin-sar-iskun a nagy király erős király a Mindenség királya Assur országának királya*” titulus, másfelől pedig (Határ Győző apokrif játékában a bábeli toronyépítők dalához nagyon hasonló módon) Nabu isten templomának építését megörökítendő a heroikus tett ismertetése következik; a szorgosan munkálkodók „*vidám dalolás közben töltötték napjaik*”.

Kommentár gyanánt mindehhez pedig a következőket olvashatjuk: „*Szin-sar-iskun feliratában nincs tartalom. A királynak nincs mit elbeszélnie. Az egész felirat szinte csak a hagyományos formulákból áll. Minden a helyén van benne, de nem mond semmit.*” (ARANY FEJ, AGYAGLÁBÚ SZOBRON. 114. o.) Íme egy kiragadott szimbolikus pillanat, amikor nemcsak a tudományos szöveg, hanem annak közvetlen tárgya, a filológiai értelemben föltárandó múlt válik irodalomná – az üres formák, klisék művészi kezelése révén. A megérett ősz vagy az őstestamentumi metafora, a „jóllakott öregkor” helyén diszjelgő, agyonkozmetikázott rüpcsmúlt ez, amely a perverzión szellemét felmagasztosítva mindenkor kétfelé ágazik: egyrészt időben „visszafelé”, a szánalmat keltő lárvaarcok, a monumentális bábok (az örök Brezsnyevék), illetve másrészt „előre”, a gibboni „*Fall*” – s annak „kistestvére”, a gregóroviusi középkori Róma –, valamint általában véve a fin de siècle divat felé.

Érdekes, ám érthető módon, amint a múltékon történelmi alakulatok és a múlhatatlan formák egymással mindig felelő játéka kerül napirendre, az ellentmondások egyfajta történetfilozófiai megközelítésmódot munkálnak ki: a hervadás-kor szellemében fogant hősi epika és a történetírás hasonló indítástát ez a mindenről való beszéd igénye súrti

egyetlen, a filozófia irányultságáéval rokon szemléletmódba. Természetesen csak akkor, ha mind az epikának, mind pedig a történetírásnak kellő nyelvi „tartalékai” vannak; s ez a megszorítás a tudományos nyelv rohamos elszegényedésének láttán manapság különösen aktuális.

Ami a *történetírás* és az *epopeia* rendjét szervesen összeköti, az a Komoróczy 1979-es tanulmánykötetében sűrűn alkalmazott s Milman Parry klasszikus elmélete kapcsán (THE MAKING OF HOMERIC VERSE) ismertetett „Stoff”, „toposz” vagyis az ismétlődő klisék szerepe. Valóban, az egyszer megtalált formula kényszerítő erővel hat – az archaikus győzelmi sztélé névtelen szerzőjénél és a modern történetírónál egyaránt. Az „epikus teljesség” nem a megmozgatott (főleleventett) történelmi múlt monumentalitásának vagy hétköznapiságának a függvénye, hanem az imént említett ismétlődő formáknak a hozadéka. A textus – legyen bár kézirat, nyomtatvány vagy életrészben megőrzött emlékezet – ily módon nem tűnhet el. „*A szövegek, ha egyszer készen vannak, alakjukat lényegében változatlanul őrzik, akár az életrész tartja fenn őket, akár az írás. Az uruki epika ránk maradt emlékei valamely anatómiai metszethez hasonlatosak: mindegyikük a »Stoff« változásainak, átalakulásának egy-egy pillanatnyi állapotát rögzíti.*” („FOLKLÓR”, IRODALOM, „FOLKLORISZTIKA” A SÜMER IRODALMI HAGYOMÁNYBAN. IN: A SÜMER IRODALMI HAGYOMÁNY. 19. o.)

Az irodalom – méghozzá a történetírást is magába foglaló irodalom – jelentésköre Komoróczy felfogásában filológiai értelemben is tovább bővül; az ismétlődő minták alkalmazása jelenti az egyik logikai pólust, a másikat az írás érzéki, metafizikai varázsa – különös tekintettel a „könyv népe” metaforára, ahol a megillák „föltekeresztelt múltja” Jesajánál még az égboltozat felgöngyölítésének apokaliptikus képét is meghatározza! Ez utóbbi értelemben pedig – valamiféle szellemi entropiatörvénynek engedelmességedve – a textus, a kézirat szövege valóban nem tűnhet el. „*Rukopiszi ne gorjat – olvashattuk egy regényben (A MESTER ÉS MARGARITA). Nem száll el a szó sem, a kritikai emléke megmarad. A levegőben: a légkörben.*” (JEREMIÁS, JERUZSÁLEM, NEBÚKADRECCAR. 215. o.)

Az elpusztíthatatlan szöveg pedig ott rejtezik az aktualizálásokkal (értelmiség az ókori Közel-Keleten, nacionalizmus, antiszemitizmus stb.) fűszerezett történetírói megközelítések mélyáramában. Mindamellet a földi történelmi túl az égnek horizontja (szó szerint a kompetenciakörök *behatároló* funkciója) jelenti e szövegek értelmezésének elsődleges mikéntjét, még akkor is, ha Komoróczy a tudomány nevében beszél, az exegézist nem tekintti vállalt feladatának. (Miként például Dániel álmanak értelmezését illetően.) Mégis, a kommentár mint létforma, mint „szellemi magatartás” esetében még a „könyv népe” titulus is világos értelmet nyer: a (világ) *történelem-mű*, mint a *megváltás-mű* letéteményese – bármely, a kabalára utaló intuíció nélkül – maga is *textus*, legombolyodó szövevény, amelynek már nem kell irodalomvá válnia. De ha már a kabala szóba került, akkor egy, az e hagyománykörből származó megkülönböztetés – a *fehér* és a *fekete* Tóra – szolgáljon támpontul: Móse Maimuni szerint Mózes a Szinájon minden parancsot annak magyarázataival egyetemben kapott (A KOMMENTÁR MINT SZELLEMI MAGATARTÁS. 354. o.); a totális magyarázat elve pedig a Fehér Tórát – s vele a megváltásművet – juttatja érvényre.

Természetesen az iménti exegetikai elv a kötet tanulmányainak a kommentárműfajjal (midrás, peser, mukallimtu, muttábiltu stb.) kapcsolatos álláspontját is kijelöli. A teljes és autentikus magyarázat igénye – akár az ótestamentumi próféciák, akár pedig a babiloni orákulumok kerülnek szóba – át- meg átszövi a kommentárirodalom textusát.

Amikor a bibliai világtörténet és a görög történetírás *közös* theatrum mundijának – filológiai értelemben a perzsa világbirodalom kialakulásának időszakáról van szó – függőnye felgördül, az érintkező s majdan egybefolyó múltak határvidékén egyazon látványba (látomásba) illeszkednek az egymástól addig elválasztott szellemi horizontok, szimbolikus értelemben Dánielnek az aranyfejú, agyaglábú kolosszust megjelenítő álommagyarázatába. Ettől fogva – tematikai és logikai értelemben egyaránt – Komoróczy Géza gondolatmenete újra kettős szálon fut: egyfelől a

teologizáló, történetfilozófiai jellegű okfejtéseket a filológiaiaktól elválasztva (Dániel látomásáról szólva ismét: „*A könyv eszkhatólogiáját nem tárgyalom, nem ide tartozik.*” ARANY FEJ, AGYAGLÁBÚ SZOBRON. 120. o.), másrészt pedig az egyetlen „drámai színpad” elvét a történelmi Közel-Kelet örökségének tekintve, a formális kérdéseket a filológiai jellegűek közé visszacsempészve. Pontosán ez az, ami Komoróczy megközelítésében igazán izgalmas, vagyis nemcsak a történeti filológia hozzáértő megjegyzéseinek hosszú sora, illetve a Sumer Királylista lineáris szemléletének kivetítése a bibliaira, hanem az, ahogy a szerző – nem kevésbé frivol éllel – váltogatja a dánieli látásmódot például az asszir birodalmi székváros, Ninive őrszemének (nyilván szintén!) a végidőkre irányított pillantásával... „*A kő pártázat lőréssein át Assur újsz katonái a médeket vigyázzák.*” (ARANY FEJ, AGYAGLÁBÚ SZOBRON. 120. o.)

Amit a birodalomszindróma összefoglaló értelmezésével kapcsolatos (az előbb idézett tanulmányban föllelhető) Szent Jeromos-idézet példáz – „*Vivimus quasi altera diemmorituri et aedificamus quasi semper hoc victuri saeculo.*” („*Úgy élünk, mintha már másnap meg kellene halnunk, de úgy építkezünk, mintha örökké élni akarnánk ebben a világban*”) –, az végső soron minden hanyatlás végi „Róma” természetrajzát tekintve igaz. Az igazi eszkhatólogiai váradalom mindig az „eszkhato *utánra*” irányul, hiszen a végről elmélkedni szüntelenül, ez – történeti s nem metafizikai értelemben – élőhalottak dolga! Következésképpen akár ha Flaubert SALAMMBŐ-ját olvasnánk, vagy említhetném a bibliai Bélsaccar lakomájának példáját – a *végről* csak az érintettek nem vesznek igazából tudomást. „*Mi van a vég után?*” – teszi fel a kérdést Komoróczy is, de a birodalmak pusztulásának dramaturgiáján túl – valamiféle organikus, kultúrfilozófiai megközelítésmódnak engedelmességgel – komplex rendszerekről beszél, amelyek nem lehetnek egyetlen porba – pontosabban *romba* – hulló idea hordozói.

A *translatio imperii* kérdéskörének általánosan vett jellemzőit követve, végigtekintve az

ókorai világbirodalmaknak az asszírral kezdődő során, Komoróczy aktualizáló okfejtése egészíti ki a képet; a (világ)birodalmak színre léptének és bukásának még befejezetlen komédiáját szemlélve olyan típusokat teremt, mely típusoknak az eleven formák, az elmúlt évezredek hatalmi alakulatai megfelelni látszanak. De ahogy a történelmi ekliptika elmozdulása is megkivánja, az első közös – zsidó–görög – világtörténelmi szinpad „beállítás” történelmi és üdvtörténeti értelemben egyaránt megváltozott; a kereszténység forrásvidékén regnáló birodalomnak, a rómaiak az arculata (beleértve a diszleteket és a jelmezeket is) jelenti mindmáig a kiinduló példát. Később persze részleteiben változhat a kép – „*Perzsa öltözik Róma előkelőin, de akár Montesquieu franciáin, törökös divat Bécsben, Nyugat-Európában, Arafat-kendő az egyetemisták vállán, az egyébként valóban kitűnő Sztolicsnaja vagy Moszkovszkaja az Egyesült Államokban, divat is, tüntetés is, ez utóbbi inkább belülről. Kacér vakmerőség, nyelvés puszi a medvével. Aki erre vállalkozik, tényleg bátorságot mutat!*” (ARANY FEJ, AGYAGLÁBÚ SZOBRON. 124. o.) –, mindegy, a „reflexek” globális értelemben is hatnak. A méd és perzsa birodalom, Nagy Sándor állama – ködbe vesző képek, a „pogány Róma” előképeinek időben visszafelé szaporítható sora. Persze az előrehaladó idő mentén is gyarapítható e példatár: Róma után a frankok és Bizánc következnek, s noha a Német-római Birodalom 1806-os kimúlta véget vetni látszik a történetnek, ám Bizánc jogán áll a keleti Róma, akár szűkebb értelemben – Oroszország –, akár pedig tágabban – a „právoszláv”, ortodox keresztény világ. Az egymást követő birodalmak (amelyeket Isten az ótestamentumi ígéretnek megfelelően büntető akaratának beteljesítésére hívott életre) azonban – éppen a történelmi Róma jelképezte cezúrához mérten, egyfajta szimmetriatengely mentén – bizonyos megfeleltethetőségi viszonyban állanak egymással. A jelenkor teremtette igazi globális rendszerekhez viszonyítva ugyanis a kiválasztott birodalmak száma mintha véges volna... Ahogy a védőgát mentén a hullámok, úgy törnek meg és torlódnak fel a hagyományos lineáris séma jelöltjei és önjelöltjei egy – üdvtörténeti értelemben sejtethető – *végidő* előttük terpeszkedő

falán. De voltaképpen ez a jelenség sem tűnik igazán vadonatújnak, nem véletlenül mondja Komoróczy: „Az örök birodalom mindig az lesz, amelyiket éppen akarjuk.” (I. m. 119. o.) Kétségtelen, a profán és a hívő nézőpont közötti „különbség” mindössze a hullámtörő gát vagy a fal iménti metaforáiba sűrithető. Az egyik szerint az „imperium aeternum”-ok száma – elvileg – tetszés szerint s az időben előrehaladva szaporítható. Az utóbbi nézőpont szerint viszont ez nincs így, az időben történő előrehaladás útja véges. Mindamellet a „mi” történelmi gondolkodásunk – minimum kétgyökerű (hellén és zsidó) volta dacára is – meglepő egyöntetűséget mutat; a hullámtörő gát (a „végidő” bibliai metaforája és a posztmodern sejtések „történelem utánija”) egyáltalán nem teszi szellemképessé a história *egészéről* – szerény dombocskáról megbámult monumentális síkság! – élénk társuló látványt...

6

A birodalomszindróma beható elemzése Komoróczynál természetszerűleg nem pusztán a formális anakronizmusokra, illetve az anakronisztikus formákra irányul, hanem – divatos szóhasználattal élve – arra a (mindenkori) „melting pot”-ra is, amely a meghódított kis népeket, kultúrákat, vallásokat próbálja valami módon kémiai eleggyé összeolvasztani. Paradox módon azonban az igazi termékeny nézőpontot itt – úgy tűnik – elsősorban a meghódítotté jelenti, a „római görögé”, aki a tradíció megőrzésével szinte önnön életét menti, másrészt pedig a „római góté” vagy „langobárdé”, aki a már nem létező birodalmi öntudatot ápolja – merőben anakronisztikus módon.

Genocidium, kitelepítés, nyájas csalogatás (a példa itt elsősül az assziroké: lásd Rabsaké, a „főpohárnok” hadvezér beszédét az ostromlott Jeruzsálem falainál) vagy éppen „megszüntetve megőrzés”, mindegy, a kis népek ébredező birodalmi öntudata viharos sebességgel söpri el a közelmúlt valóságos történelmi dicsőségét, s helyettesíti azt rendszerint valami történelmi fantazmával, kollektív pszichózis szülte tébollyal, a saját múlt fölülmulthatatlanul tündöklő glóriájával. Jól-

lehet – Komoróczyval ellentétben – nem hiszem, hogy az lesz a zsiros ülepével rajtunk terpeszkedő „örök birodalom”, amelyiket éppen akarjuk, s a több száz önjelölttel szemben egyetlen választott népről tudok, az kétségtelen, hogy az üdvtörténeti reflexek „profán áttételekkel” is tökéletesen működnek – csak éppen az őket megítélő nézőpont lehet gyökeresen más. Ám a tudomány ezekre a reflexekre eo ipso úgy tekint, mint általános és formális jelenségekre.

A birodalomöntudat alakváltozásai mellett Komoróczy tanulmányaiban ott sorjáznak a *gens*, a *natio*, a nemzet, az állam, a faj, a nyelv lehetséges és abszurd kombinációi is. Ebben a megközelítésmódban pedig aligha tekinthetők anakronisztikusnak azok az ókori Izrael vagy Asszíria történetére utaló példák, amelyek ugyanakkor a magyarság jelenkori történetére nézve is beszédesnek bizonyulnak. Nem, mert valóban ismétlődő típusokról van szó, olyanokról, amelyek az *imperium* történelmi megjelenésmódjának voltaképpen határait, *limes*eit jelképezik. Így – bár némiképp bizarr példának tűnik az Áháb-dinasztia és Illés próféta korának Izraele, valamint a kortárs, jelentéktelennek beállított Juda viszonyát adott esetben magyar történelmi helyzetelemzéshez kötni – az okfejtések jól érzékeltetik a *kozmpolitizmus* (ma Magyarországon zsidó és zsidóbérenc összeesküvés), valamint a *nacionalizmus* (megint csak a szélsőséget megcélozva: mélymagyar analfabetizmus) szembeállítási módozatait. A fejlettebb Izrael s a fénylő észak árnyékában megbúvó, szerényebb dél viszonya – különösen Izrael elpusztultával – Komoróczynál így fest: „*Mintha csupán Ugocsa volna Magyarország: Nagyszöllős (Vrnogradov). Ne gondoljuk, hogy ennek a korlátozottságnak nem volt következménye valamifajta closing of the mind, korlátoltság. Vajon Jeremiás olyan elégedett volt a jeruzsálemi őrségudvar cisztermájában királya, Cüdqijáhu valóban mélyen átélt jahvizmusával?*” (BEZÁRKÓZÁS A NEMZETI HAGYOMÁNYBA. 195–196. o.) Nem gondoljuk. Ám azt sem gondoljuk, hogy ez a nézőpont az egész Illés kontra Áháb/Jezabel konfliktust valóban láttatni engedné. „*Nem volt olyan veszedelmes az a türoszi Baál, hogy indokoltá tegye az aut (vagy el?) perea mundus jel-szavát. Nem Baál volt a veszélyes! Mert hát mit hozott magával Türoszból Izebel? A nagyvilág kul-*

túráját, a politikai szövetséget, kapcsolatot a világ-gazdasággal, esélyt a fennmaradásra. Senki sem téveszti össze saját hagyományait a mással? De hát a saját is volt más, legalább elemeiben. Az érintkezés csak gazdagíthat. A nemzeti szembeállítása az idegennel, a kozmpolitáival, Jahve szembeállítása Baállal, az idegen elutasítása elszigetelődést hozott, closing of the mind.” (I. m. 195. o.)

„Az érintkezés csak gazdagíthat” megállapítás, a kozmpolitizmus gazdagító erőtere, vagy annak bizonyítása, hogy az Omri-dinasztia – beleértve az „igaz jahvista vallásosságot” is! – méltó örököse volt/lett volna a dávidi/salamoni hagyományoknak, nos, ezek az első kézből vett analógiák a „profán” szemlélet exponálta kép szelid tajtéjai a „szakrális história” kínálta haragvó hullámverés látványával egyetemben mérhetők; miképpen is festenek ezek egymás mellett?

Arról nincs mit szólni, hogy „az igaz jahvista vallásosság” megspékelve a türoszi Baál kultuszával, ama bizonyos „gazdagító vonásokkal” (a TIZPARANC SOLAT ez irányú állásfoglalását akár figyelmen kívül hagyva is!) – ordító elmentmondás. De arról már semmiképpen sem feledkezhetünk meg, hogy amiként a valóban nem túl kifinomult intellektuel benyomását keltő Illés és az amúgy szintén északi származású Jeremiás elégedetlensége mélységesen egy töről fakad a Jahve/Baál oppozíció fényében vagy árnyékában, úgy az ó- és legújabb kori Izrael (Juda) fennmaradását biztosítani hivatott theokratikus államrend sine qua nonja a *gazdagodás* jegyében teljességgel elsikkadni látszik. Magánügy. Mondhatná erre bárki, hiszen az előbb emlegetett szempontok kívül esnek a tudomány kompetenciakörén. Legyen. Ám ha ez így van, akkor a kérdés eleve kétoldalú; akkor például a jelenkori magyar állameszme nemcsak „Türosz fényével” gazdagodhat, hanem Ammón, Moáb, Edóm hagyányaival is (széljárta szittyia puszták, ahol igricek énekelnek egy, csak a választottak által járható *gyalog-ösvényről*, amúgy pedig ne feledjük, ez a metafora is az „igaz jahvista vallásosságot” hirdető ótestamentumi próféták szótárából bukkan elő: ilyen út ível majd akkor, amikor Jésajánál virágba borul a pusztaság...). Jezabel türoszi hozománya – egyebek között – az ilyen és ehhez hasonló kérdések körül kavargó khaosz...

Szó esett már (rukopiszi ne gorjat) Bulgakov nagy regényéről; most egy másik, érzéketlen példát szeretnék földézni belőle. „*Napszálltakor, magasán a város felett ketten álltak egy mintegy másfél száz esztendeje épült ház, Moszkva egyik legszebb épülete tetőtéraszán...*” A két ácsorgó figura, Woland, valamint Azazello (Azazél alig eltéveszthető alakváltozata) az „érdekes városnak” minősített Moszkváról beszélget, s amikor Azazello – némileg zavartan – Rómát részesíti előnyben, a Sátán így felel: „*Izlés dolga.*” Valóban, a sátáni preferenciák, amelyek egy különös, letagadhatatlan kozmopolitizmus ismérveit hordozzák, a közép-kelet-európai történelem legutóbbi időszakáig némi cinkos éllel ugyan, de ott rejtöztek a történelmi érzék mélyarámban; vagy másként fogalmazva: e történelmi érzéket meghatározó reflexek Bulgakov Wolandjának tűnődéseiben alapultak; a „sátáni igazságszolgáltatás” – egy, még a sátáninál is „sötétebb” realitás megítélésének – hozadékaképpen.

Nem kis dolog – már önmagában véve is – (meg)szabadulni az iménti „reflexektől”. Éppen ezért Komoróczy azon tanulmányai, amelyek különösen mélyen nyúlnak bele a darázsfaszekbe, vagyis a *nemzet* és az *állam*, valamint a (megint csak ótestamentumi mintájú) *nemzetállam* kérdéskörében vizsgálódnak, külön is figyelmet érdemelnek – abszolút higgadt és nagyvonalú megközelítésmódjukért. Tudniillik szinte minden ilyen tárgyú vizsgálódás pillanatok alatt abba a nyilvánvaló felismerésbe torkollik, miszerint az *identitás* nagyobb úr, mint a *megismerés*. Nincs ebben a megállapításban semmi heurisztikus, semmi megrázó. Annál megrázóbb viszont, hogy erről az elemi distinkciónál nemcsak az utca embere vagy a felhevült publicisztika feledkezik el, hanem unos-untalan a tudomány is! Ezért is hatnak üdítően Komoróczy tényleg hatalmas távlatai, a vizsgálódások során bekalandozott négy-ötezer év.

A birodalom ideájának továbbélése – fából vaskarika! – a *nemzetállam* legújabb kori elgondolásaiban, a *nyelv* és a *nemzet* kizárólagos egymáshoz rendelése, mind-mind olyan paradoxon, amely nacionalista vagy kozmopolita szándéktól függetlenül pimaszul az előtérbe tolokodik, akár tetszik ez nekünk,

akár nem. Komoróczy átfogó kiinduló példája egy az i. e. IX. századból származó töredékes szöveg, amelynek tanúsága szerint a korabeli Nippurban még tudnak sumerül, az utca népe is beszél e rég halottnak vélt nyelvről. Jóllehet a szöveg tanúsága semmi esetre sem tekinthető perdöntőnek, ám mondandója – szükségszerűen – nem pusztán az őstörténet, hanem a hun, dák, trák eredetmitoszok kérdéséről is érinti. Mikor halt ki végül is a sumer? Ki az a sumer? S per analogiam: hol végződik a *hósti múlt*?, az archaikus nyomok hol válnak ismét láthatóvá, érzékelhetővé – miként már szó esett róla – az identitásnak a megismerésénél mindig mélyebb régeiben? Több ezer éves távlatokból szemlélve is szinte ugyanazok a dolgok ismétlődnek: „a” birodalomból kiszakadt népek újraalakítják az *oikoumené* és a „*barbaricum*” határait – elsősorban szellemi, de politikai értelemben is. A „dicső múlt” a legtöbb esetben pedig egyfajta szellemi *halottkultusz* perverz megnyilatkozásait jelenti; soha nem látott népek vonulnak fel a história képzeletbeli színpadán, s a történetírás, valamint az eposz – újabbban – beteljesületlenül maradt hierosz gamoszát illetően egyértelművé válik, hogy a kielégületlenség helyén emlékek sokasodnak – ahogy nő a sóvárgás, egyre inkább -: az emlékek egyidejűségében pedig összerosódnak a „mélység” és a „gyökértelenség” fogalmai is. Rég kihaltak, barbárok, ébredő tetszhalottak, neofiták – *itt* vannak mind pusztító egyidejűségben, s a jussukat követelik! „*Mintha feltámadt volna a XIX. század: Európában a nemzeti öntudatra ébredés kora*” (MEDDIG ÉL EGY NEMZET? 312. o.) – írja Komoróczy. De nemcsak a XIX. század, hanem akár az V. is, a germán és türk népeké, a széteső birodalom „örököséi”, vagy éppen az a klasszifikálhatatlan „század”, amely nem kötődik a kronométerrel mérhető időhöz, s amely az emlegetett dicsfényt efemer pillanatok köré vonja. Am minden ilyen pillanat egyúttal múlhatatlan is; biztonságosan távoli példát említve gondoljunk a kassuk szerepére Mezopotámiában vagy a hükszoszokéra Egyiptomban! S vajon ki vitathatja el a kassuk és a hükszoszok örökségét?

Persze, a bosszú mindig édes, s pontosan ilyen a történelem „moiráié” is; miként Komoróczy könyvének olvastán is kiderül, az

iménti örökrész adott esetben olyan, mint a halhatatlanok sorsa az ismert Borges-novellában: testi-szellemi troglodita lét. Ahogy például az orosz/szovjet polgárháborúban buzgón pusztított, s a mostani Petropoliszban a cipőpuccolók kasztjává nemesült „ajszerik” esetében; ők ugyanis a hajdani asszirok vér szerinti örökösei...

Ám a *történelmi emlékezet és feledés* (Nietzsche által fölvetett) kényes egyensúlya nem igazodik sem a nemzeti, sem pedig a kozmopolita látószöghöz. Ugyanis önmagában mind a kettő torzít. Amiként például bizonyos népnevek eredendően semmiféle etnikai meghatározáshoz nem kötődnek – az „amurru”, a „habiru”, a „maryannu” megnevezések esete Komoróczynál –, úgy a történelem fölöttit nagyotálban láttatni engedő beállítás is csalóka önmagában. „*A nemzeti látószög nem azt mutatja a történelemben, ami a régiek világa volt: pontosan azt, és csak azt, amit mi szeretnénk, amit mi akarunk*” – olvasható a MEDDIG ÉL EGY NEMZET? című esszében (319. o.). Ez aligha kétséges. Ám Rabsaké – már citált – beszédével szemben (amely életbiztonságot, jó földet, gazdagságot ígért, csak éppen mérhetetlen távolságra az „anyaföldtől”, a „Vaterland”-tól) Kavafisz Antoniusát említhetném, aki – a költő szelíd unszolására – választott múltjától (az „örök Alexandriától”) vesz búcsút, nem saját pátriájától. Akár így, akár úgy, a tulajdon múltból való száműzetés nem jelenti okvetlenül a történelemből való száműzetést is. A kétgyökerű európai történeti szemlélet mind a két eleme – mind a görög, mind pedig a zsidó – ismeri ezt a kegyetlen (az antikvitás nyelvén: „átkozott”) állapotot. Ha például a filozófus (Empedoklész), a tragédiaköltő (Aiszkhülosz) vagy a történetíró (Hérodotosz) együttes tanúsága szerint valakit (az „átkozottat”) az elemek egyike sem fogadja be – a lakott világról nem is beszélve –, az egyszerűen „kihullik” a kozmoszból. Bibliai értelemben pedig hasonló – máig is – a kanaánita népek (lásd a palesztinok, „filiszteusok”, „pelistim” esetét) sorsa. Ha pedig valakit a jelenvaló tér be nem fogad, az kénytelen egy *másik időbe* távozni. Nem éppen XIX. vagy XX. századi jelenség, hogy ezek a kitesztáltak egyszer csak kopogtatni kezdenek az ajtón, kopogtatnak, és bebocsátást követelnek...

Ezen a ponton azonban a történetíró kompetenciája alighanem kimerül; hiszen ő mindenkor ajtót akar nyitni, hogy megmutassa azt, „ami a régiek világa volt”. Az aktualizálók szándéka azonban gyökeresen más (ők azok, akik miután a múltból is ki akarnak rekeszteni másokat, vállukkal veselkednek neki annak a bizonyos ajtónak, és semmiféle kopogást nem hallanak meg!), s ez a másság – apró szójáték – a „zeitlose Zeitwort” paradoxonán alapul: a „régiek világa” nem *volt* tehát, hanem *van*...

8

A megelevenedő – legalábbis a *nemzetállam* ideáját dédelgetve megelevenedő – XIX. század nemcsak a megoldatlan kérdések özönét zúdítja az utókorra, hanem örökségül hagyja azt a módszertani paradoxont is, amely a historizmusnak a múlt század közepétől fogva a pozitívizmussal összefonódó reflexeim alapul; e téren ugyanis szinte semmi sem változott: az epikus történetírás (ideértve a Nagy Elbeszélés posztmodern ideáját is) a leggondosabb elleplezője egy másik „örökségnek”, a hegelinek, melynek értelmében a történelem tanulmányozása során levont következtetések arról tanúskodnak, hogy a (DE CIVITATE DEI-től számított) *történefilozófia* eredendően mégiscsak a *történelem filozófiája* volt. Amúgy pedig mindent elborithat – és el is borít – a történetek és a történendők csillapíthatatlan áradata, s a módszertani kérdések is beleolvadnak Komoróczy könyvének mottójába: „*Vita est historiarum magistra.*” Mi mást mondhatnánk erre, mint hogy *sic!* S ha ezt az általános érvényű szofizmat elfogadjuk, akkor a kötet első alcíme – AZ ÉRTELMISÉG SZEREPE AZ ÓKORI KELETEN – voltaképpen már semmiféle kommentárra nem szorul. Jeremiás vagy a három asszír „értelmiségi” (Nabú-Zuqup-Kéna, Adad-Sum-Uuszur és Már-Istar), illetve az első világháború utáni divatos szellemtörténeti megközelítés –, „*az írástudók felelőssége*” (Julien Benda, Babits, Ortega, Huxley, az orosz emigránsok, Bergyajeve, Sesztov) – tanúsága alig-alig különbözik egymástól; a módszer is besorolásra kerül a filológiai értelmű tények (a szótár címszavai) közé.

A nagybetűs *Vita* mostohagyereke, a történetíró – TEXTOLÓGIA ÉS SZABADSÁG, e so-

katmondó címet viseli az Amuszin-portré! – minden leírt mondata mögött ott található a jelen sürgető és kényszerítő hatalma: nemcsak a *textus* (a „hősi múlt”) megelevenedő szöveve az igazán fontos, hanem a monumentum, a jelennek állított *emlékmű* is; a pillanat megörökítése, ahogy az efemer betör – miként barbár lovas népek a halódó Birodalom határ közeli tartományai – az örökkévaló dolgok sorába. Az epikus múlt hőmpolygésének *helyén* – merthogy „nincs idő”! – a jelenkornak a történészhez intézett üzenete körvonalazódik, amely így hangzik: a történetté érlelődéshez nem szükséges a múlt idő, az „eleven epepeia” tarka szövedéke önmagáról és önmagáért beszél. Persze nem más ez az „üzenet”, mint Homérosz szirénjeihez méltó csalás; a világ dicsfénye – amelybe ily módon beleburkolózik – olyan, mint a hajnali kód, pillanatok alatt szertefűjja a legendás szél is! Ahhoz pedig, hogy mindez nyilvánvalóvá váljék, megint csak kifejezetten előnyös a már említett határpozíció: e világ tündöklésének letéteményese, a Birodalom limeseinél élni. Hajdan, nyolc évszázada, Barbarossa Frigyes krónikása, Freisingi Ottó éppen a limeseken (Ostmark) fogalmazta meg becsületsértő kijelentéseit az akkori magyarságról, a birodalom végein tehát; ránk testálva azt a nehezen eldönthető kérdést: vajon a limeseken tűnődő – szellemi polgárjogát illetően – a „civilizált” vagy a „barbár” világ része-e?

9

Az imént említett határok természetesen máig sem töröltettek el, s ez a tény nemcsak a birodalmak mezsgyéjén élő kis népek számára szemet szűrő. Ahogy a Komoróczy elsődleges szakterületének számító ókori Kelet mindenségének egy része beépült a hellenisztikus oikoumenébe, úgy az utóbbi időben az „idegenek” tetsző múltak szinte mindegyike beépült egy – a szó etimológiai értelmében vett „globális” – technikára alapozott oikoumenébe, amelyet sokan és sokszor neveznek nagy előszeretettel kereszténység utáni aiónnak. A globális birodalom földerengő „határai” pedig sejteni engedik: mintha a Glóbusz valamiféle nagy entrópia-törvénynek engedelmesskedne, *falainál* – a

hajdani martu vagy kínai Nagyfalak mentén – *most* is ott állanak a barbárok, csakhogy nem *kívül*, hanem *belső*; e világ ugyanis, miként szellemi értelemben a keresztény kozmosz, tökéletesen zárt, megszökni belőle nem lehet. A barbárok azonban *most* is magukkal hozzák azt az évezredek felismerést, hogy aki *most ékesen szóló*, az hajdan mind *dadogó* (barbarus) volt. A prehistorikus ősködbe, ha tesszük, a Kézai-féle Meótisz mocsarainak ősködbe vesző népeket nem számítva világos, hogy minden *çi-devant* lét szükségszerűen barbárságba torkollik, erről – kegyesen – az újonnan jöttek gondoskodnak majd! Erről nem lehet tenni, de – Nietzsche egyik ifjúkori irását idézve – az is világos, hogy a kezdetek, az eredet utáni fölfokozott érdeklődés majd mindig barbárságba torkollik...

Kavafisz ismert verse, A BARBÁROKRA VÁRVA szinte enigmatikus képe lehetne az előbb taglalt jelenségnek. A császár és a szenátus felékesítve a városkapunál várakozik (csak a rétorok nincsenek jelen, hiszen a barbárokat nem érdeklik a szép szavak); ám estefelé hírnökök jönnek a limesekről, s közhírré teszik, hogy a várakozás hiábavaló volt, barbárok többé már nincsenek. Végkorszakukat élő császár városok megmentő orvossága Odoaker, Alarik és a többiek; még akkor is, ha pusztitanak – „*megoldást jelenthetnek valahogy!*” Valóban, néhány kivételtől eltekintve a hervadás-koroknak a barbárok jelentik a megoldást; kivételt képeznek a gyökértelen kozmopoliszok és kultúrák (Alexandria, a normann Szicília stb.), ahol – megint csak Kavafisz kifejezésével élve – a költő *ionikusan* értelmező látószöge jelent némi védettséget a történelem romboló művének ellenében.

De mi a helyzet a *történetíró*, illetve – modern szóhasználattal élve – a *történész* hasonló irányú védettségét illetően? Lehetséges-e egyáltalán ilyesmi? A választ, legalábbis Komoróczy tanulmányai alapján, A KOMMENTÁR MINT SZELEMI MAGATARTÁS című esszében vélem felfedezni. „*A tanulmány, amit a talmud szó is jelent, végső soron helyzettudat; önmagunk megértése. A helyzettudat talán csak reflexmozdulat: körülpillantás. De lehet ennél több – és különb is. Lehet intellektuális, azaz kritikai reflexió. Az én, a régi szöveg és a világ: ez mégiscsak háromszögletű pont már. A régi szöveg éppen azt nyithatja fel, ami különben biztosan hiányozna a helyzettudat-*

ból: a múlt dimenzióját. Egy közismert ének mindannyiunk elé programul tűzte ki: »a múltat végképp eltörölni«. Regényben – 1984-ben – a múlt tetszés szerint átírható (és a gúnys profécia, sajnos, beteljesült). Pátosz nélkül akarom mondani: mindezzel csak – de mondjam óvatosabban: leginkább – a kommentármagatartás tud szembeszegülni.» (I. m. 355. o.)

„Körülpillantás” – a limeseken élők szinte kötelező szellemi gestusa ez, minden zaklatottság és néha mesterségesen fölszóft intellektuális „izgalmak” ellenére is. Komoróczy kiváló tanulmánykötetének amúgy eltérő tárgyú írásait az iménti állandóan jelen lévő gestus illeszti valódi egésszé, s egyúttal jó ellenszerévé szellemi/intellektuális kisztilúságnak, a kisztilúság kompenzációjából fakadó agresszióknak egyaránt. Hogy ez persze mire elég? Különösen a véghez simuló múlt mentén, a barbárok állandó betörésétől zaklatottan, nem tudom. Ugyanis – amióta világ a világ – sem a kommentár (mint „szellemi magatartás”), sem a történetírás thuküdidészi, tacitusi vagy mondjuk Ammianus Marcellinus-i *tanúsága* nem óvott meg senkit a pusztulástól. (Hacsak nem a „*vival opus, pereat vita*” perverz jelszava által!?) Mindenesetre a múlt, s ez az idézett szövegből világosan kiderül, önmagában nem *oriens*, nem ad csalahatatlan támpontokat a tájékozódásban; könnyen elbánik azzal, aki tudatlanul közeledik feléje, s ily módon – dühvel vagy pátosszal, édes mindegy! – próbálja továbbszólni az epikus múlt nagybetűs Textusát.

Rugási Gyula

TÜNDÉRMESE ÉS HORROR

Angela Carter: A kinkamra
Fordította Greskovits Endre
Európa, 1993. 222 oldal, 210 Ft

Meseolvasók körében nem ritka az a vélekedés, hogy a népmesék egy része, különösen a Grimm testvérek gyűjteménye mutat némi-nemű kapcsolatot a horror borzalmaival. Azért csak a Grimm-féle gyűjteményt érhetik

ezek a többnyire igazságtalan vádak, mert Charles Perrault francia, Straparola és Basile olasz, Afanaszjev orosz, ártatlan dajkameséknek egyáltalán nem nevezhető gyűjteményei máig lefordíthatatlanok. Pedig ahhoz például, hogy Angela Carter könyve minden részletében igazi könyvcsemege lehessen, nem árt ismerni ezeket a meséket sem.

A nemi erőszak, az anya- és gyerekgyilkosság, szodómia, vérfertőzés és nekrofilia valóban nem idegen a tündérmesék világától, noha mindezek burkolt, szimbolikus – a pszichoanalitikus mesemagyarázók számára különösen izgalmas – formában vannak jelen bennük. A manapság megjelenő mesekönyvek azonban már nem a gyereket csonkítják meg a mesében, hanem a mesét magát a könyvekben. Így fordulhat elő, hogy a gyerekek egy része úgy ismeri a PIROSKA ÉS A FARKAS meséjét, mint egy kellemes iapiapacsjátékot, amelyben Piroška és a nagymama vidám bújócskát játszik a pajkos farkassal.

Ezek a gyerekek sok egyéb mellett attól is megfosztatnak, hogy valaha is nagy gyönyörűséggel forgathassák Carter kiváló – mesekutatói szempontból pedig valóságos kincseshányának tekinthető – könyvét.

Sajnálom, hogy jelen írás keretei között a mesék elemzéséhez nem áll módomban a legfontosabb szempontokat – a mese mint történelmi dokumentum; a mese mint szocializációs folyamat; a mese mint lélektani problémagyűjtemény – figyelembe venni. Mindezek helyett azt vizsgálnám meg, hogy a mesék átírása, az egyes motívumok felcserélése hogyan módosítja a mese jelentését abban az esetben, ha a mesélő nem érinti a mese lényegét, azaz nem változtatja meg, hanem még nyilvánvalóbbá teszi annak rejtett üzenetét. A PIROSKA ÉS A FARKAS-t például nem iapiapacsjátékká, hanem a szexuális csábítás egyértelmű történetévé nyilvánítja. Az összehasonlításhoz felhasználom Bruno Bettelheim néhány, a tündérmesék lélektani gyökereit vizsgáló megjegyzését (A MESE BÜVÖLETE ÉS A BONTAKOZÓ GYERMEKI LÉLEK. Gondolat, 1985), a pszichoanalitikus mesekutatás minden nagyszerű eredménye ellenére azon megszorítással, hogy ideje lenne, ha a mese szerepelne gyakrabban a pszichoanalízisben s nem a pszichoanalízis a mesében.

A mesék hozzáértő felhasználói többszörö-