

Zsengellér József

TESTIMONIUM SPIRONUM

Spiró György: *Fogság*, Magvető, Budapest, 2005.,
770 oldal, 3990 Ft

Josephus Flavius zsidó történetíró *Zsidó régiségek* (*Antiquitatae Iudeorum*) című művének van egy rövid szakasza (*Testimonium Flavianum*), melyben Jézus Krisztusról ír (Ant 18.3.3). Röviden, kicsit szedett-vedett módon egymás mellé tett mondatok ezek, melyekből feltehetően későbbi keresztyén másolók révén még ki is maradtak korábbi dehonesztáló mondatok, ugyanakkor belekerültek egyértelműen keresztyén hitvallásszerű kifejezések, megfogalmazások is. A Josephus-kutatók vitatkoznak e szakasz eredetiségén,¹ bár megfér a nagy történeti műben, amely nem erről szól, hanem a zsidóságról, különösen is a Kr. e. 6. – Kr. u. 1. századi történetükről. Alapvetően nem szellemtörténeti mű ez, bár megjelenik benne a zsidó gondolkodás is. Egy viszonyulási faktor azonban kimarad, lévén céljának a rómaiak felvilágosítását és a zsidók ősiségének s jó szándékának bemutatását tűzte ki, ez pedig a babiloni zsidóság és a palesztinai zsidóság közös szellemtörténete ebben a korszakban. E viszonylatban nincsenek nagy történelmi események, egy-két uralkodóváltástól eltekintve. A vallási és gondolkodási közösség azonban szorosabb és meghatározóbb, mint a nyugati diaszpórával. A josephusi kép tehát csak egyik oldalról érinti a korabeli zsidó lét és gondolkodás lényegét.

Spiró György monumentális regénye, amelytől egyetlen, az eddigi kritikákban elhangzott jelzőt sem jogos elvitatni, Josephus nyomdokain halad. Értendő ez a korra, a munkamódszerre és a világlátásra is. Jóllehet Josephus számára a *Zsidó régiségek* első 10 könyve – mely a bibliai történetet mondja újra – kulcsfontosságú, és jelenre alkalmazott interpretációja révén a héber Biblia örök érvényű voltát hangsúlyozza, mégis csupán alap és kiindulópont, hogy az aktuális római uralom zsidó

¹ Erről lásd Emil SCHÜRER: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, szerk. Geza Vermes – Fergus Millar, Edinburgh, 1973, 428–441; F. F. BRUCE: *Jesus and Christian Origin Outside the New Testament*, Grand Rapids, 1974, 36–41; John P. MEIER: *Jesus in Josephus. A Modest Proposal*, CBQ 52. (1990), 76–103. Magyar nyelvű irodalom: KARASSZON István: *Testimonium Flavianum* = UŐ.: *Izrael története*, Budapest, 1991, 134–137; Everett FERGUSON, *A keresztyénység bölcsője*, ford. Zsengellér József, Osiris, Budapest, 1999, 413–414.

viszonyait és a zsidók rómaiakhoz való viszonyulását részletezze.² Spiró esetében a zsidó régmúlt felidézésével nem találkozunk, és hivatkozásai is javarészt nélkülözik a szentírási hátteret, ami minden zsidó életének és gondolkodásának szerves részét jelentette, ugyanakkor azt a római korszakot mutatja be, amely Josephus számára is a legfontosabb üzenete tekintetében. Ahogyan Josephus, Spiró sem kizárólagos zsidó történelmi regényt ír, nagy hangsúllyal jelenik meg benne az a közeg, amelyben a zsidók az akkori Izraelen kívül éltek. Sőt mondhatjuk, a Jeruzsálem fejezet mutatja a legkevesebb háttérismeretet, helyismeretet a szerző részéről. Munkamódszerében – vagyis hogy a fellelhető történetírásokat és egyéb korabeli szöveganyagot beledolgozza könyvébe – Spiró abban is hasonlít Josephusra, ahogyan egyes melléktémákat, információadatokat közöl a történetbe beleszúrva, hol jobban, hol kevésbé ágyazva a szöveg menetébe. Világlátásában – Uri révén – szintén zsidó szemszögből közelít a valóság felé, bár néha kicsit görbe tükörre sikeredik, helyenként részletekbe menő, másutt talán túl leegyszerűsítő. Josephushoz képest azért van előnyben, mert egy ember életén és látásán keresztül számos összefüggést személyre szólóan tud értékelni, ugyanakkor emiatt hátrányban is van, mert látásmódja beszűkültebb, még akkor is, ha a birodalmi szereplők révén világpolitikai eseményekre való rálátást is enged.

Spiró könyve és fentiekben felvázolt látásmódja ismételten felveti azt az örök problémát, hogy milyen viszonyban van a diaszpóra az anyaországgal, az ereccel. Hol van a szellemi bázis, ki kit hogyan támogat, milyenek az erőviszonyok, ad abszurdum eljutva odáig, hogy ki a zsidó és ki nem.³ Spiró kimondja, hogy Uri már nem érzi magát zsidónak. Egy római polgárjoggal, görög-római vallási, történelmi, filozófiai olvasottsággal, *gümnaszionban* (*ephebeióban*) szerzett képzettséggel, széles politikai világlátással rendelkező zsidóként ez a végkövetkeztetése. Ez egy személyes sors, mely a diaszpórában felnövő, a művelt világ adta lehetőségekkel élő zsidó

² Flavius művei megírásának háttéréről lásd Harold William ATTIDGE: *The Presentation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Missoula, Mont., 1976; Uő.: *Josephus and His Work = Jewish Writings of the Second Temple Period*, szerk. Michael E. Stone, II., Assen-Philadelphia, 1984, 185–232, különösen 210–211; Horst R. MOEHRING: *Joseph ben Matthia and Flavius Josephus. The Jewish Prophet and the Roman Historian*, ANRW II.21.2 (1984), 864–944; HAHN István: *Josephus Flavius és a zsidók története = Josephus FLAVIUS: A zsidók története*, Gondolat, Budapest, 1983, V–XLIII.

³ A judaizmus széttagoltságáról, s különösen a diaszpóra görög és az erec héber-arámi judaizmusa közötti kettősség, különbség, illetve hasonlóság mértékéről megoszlik a kutatók véleménye. A téma legizgalmasabb feldolgozásai: George Foot MOORE: *Judaism in the First Three Centuries of the Christian Era*, I–III., Harvard UP, Cambridge (Mass.), 1927–1930; Martin HENGEL: *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10, Tübingen, 1969; *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, szerk. Jacob Neusner – William Scott Green – Ernest S. Frerichs, Cambridge UP, Cambridge, 1987; E[d.] P[arish]. SANDERS: *Judaism: Practice and Belief*, 63 BCE – 66 CE, London-Philadelphia, 1991; Lee I. LEVINE: *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?* Hendrickson Publishers, Peabody, 1999; John Joseph COLLINS: *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, BRS, Grand Rapids, 2000; *Hellenism in the Land of Israel*, C/JAS 13., szerk. John Joseph Collins – Gregory E. Sterling, Notre Dame, 2001; Frederick J. MURPHY: *Early Judaism. From the Exile to the Time of Jesus*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2002.

számára járható. Kiköltözik a közösségből, elszakad zsidó társaitól testben és lélekben is. Időnként már majdnem teljesen asszimilálódik, s szinte csak rajta múlik, hogy végül mégsem. Ugyanakkor Spirónál megjelenik az egyre gazdagodó diaszpóra kontra szegény, szerencsétlen erec. De (akaratlanul?) felvázolja azt is, hogy mennyire nem érti és nem látja a vallásában rejlő lényegét a diaszpóráközösségben már csak a kereteket megtartó Rómában élő gyermek, s hogy mennyire a mindennapos rutin részei az erecbe a különböző előírások, melyek azonban a lélek mélyéig is hatolnak. A diaszpórában a fennkölt rátartóság jelenik meg az erec szent együgyűségével szemben. Az erecbe pedig szent rátartóság tapasztalható a diaszpóra anyagi együgyűségével szemben. A bemutatott figurák egyediek, helyenként sarkított jellemek, általánosítva mégis az intézmények képviselőiként szerepelnek ebben a viszonylatban.

Spirónál (ismét akaratlanul?) megjelenik ennek a kettősségnek a sajátos jövője is, ahogyan a görög nyelvű zsidóságból, különösen a Philón által képviselt gondolatokból erősödik teológiailag a kereszténység, amint ezt a szerző Urival kimondatja („és ki fog szabadulni a zsidóságból ez a téboly, a vesztesek tébolya, és győzni fog, mert mindig a vesztesek vannak többen”, 763), bár bizonyára nem gondolt Philónra és az ő hatására eközben.⁴ Illetve Tija véleménye szerint a templom lerombolásával elindul a zsidóság sajátos egységesülése, továbbélése a diaszpóralétben („Tija azt mondja: ha nem marad rituális központja a vallásnak, azzal nem megsemmisülni fog, hanem új központja támadhat bárhol, ahol zsidók élnek”, 763). Egyvalami mégis hiányérzetet kelt a zsidó világ spirói felosztásában, túl azon, hogy a klasszikus diaszpóráról, a babiloniról⁵ és annak hatásáról nem beszél, ez pedig a klasszikus görög területek teljes kihagyása.⁶ Azért is meglepő ez, mert a kereszténység kialakulásának idejét és hátterét boncolgatónak definiált regény éppen azt a területet mellőzi a bemutatásból, ahol megszületett a korai kereszténység hálózata. Az első, már nevében is kereszténynek definiált gyülekezet Antiókiában jön létre, Pál apostol missziói útja a kisázsiai zsidóságot és görögséget érinti, nekik szólnak a Biblia páli, majd „katolikus” levelei, erről a területről beszél és innen ír a Jelenések Könyve is. A Római levél római ihletettsége, háttere is több mint kérdéses, s inkább a korábbi kisázsiai élményekből táplálkozik, és azok alapján beszél és tanúskodik az apostol hitbéli meggyőződéséről.⁷ Alexandria és az ottani zsidó-

⁴ Philónnak a keresztény gondolkodásra gyakorolt nagy és közvetlen hatását elemzi Henry CHADWICK: *St. Paul and Philo of Alexandria*, BJRL 48. (1966), 286–307, különösen 287–288; Peder BORG: *The Early Church and the Hellenistic Synagogue* = Uő.: *Philo, John and Paul. New Perspectives on Judaism and Early Christianity*, BJS 131., Scholars Press, Atlanta, 1987, 207–232, különösen 207; David T. RUNIA: *Philo in Early Christian Literature*, CRINT III/3., Assen–Philadelphia, 1993, 64–66.

⁵ Jobban mondva a mezopotámiaiáról, amelyik a regényben jelzett időben éppen pártus.

⁶ Talán ha kétszer, utalás szintjén megjelenik egy-egy itteni város, pl. Korinthosz (713).

ság emléke, gondolatisága csak a 2. század második felétől, Alexandriai Kelemen (kb. 185–220) és Órigenész (kb. 186–253) munkásságának eredményeként realizódik egyértelműen a kereszténység szellemiségében.⁸ Az az aprólékos és gazdagon burjánzó kép tehát, amit Spirótól kapunk a kereszténység születéséről, ezt a lényeges szempontot figyelmen kívül hagyja.

Ha már itt tartunk, Josephusnak a szakirodalomban fel szokás róni a történeti pontatlanságot, gyakran hiteltelenséget, amire Spiró maga is elég erőteljesen utal az utolsó jelenetek egyikében. Mi a helyzet a Josephus nyomdokain haladó Spiróval? Itt sem mondhatunk sommásabbat, mint amit már a korábbi kritikák megfogalmaztak: „Ez a könyv tele van hibával.”⁹ Bár az író szerint anakronizmusai csak a mai érthetőséget szolgálják, és nem próbált archaizálni, s ezt jól mutatják a „magyarán rőf”, „kilométer”, „méter” (13), „dámák” (74), „posta” (76), „zsákutca”, „bankárok” (255), törkölypálinka (380), „éhségstrájk”, „extraprofit” (446), „rőpirat” (469), „biztosító” (727), „tankönyvileg” (759) stb. modern kifejezések, melyek közel hozzák az olvasóhoz a kétezer évvel ezelőtti eseményeket, noha néha meg-megdöbbenünk kontextusukon. A mellett azonban már nem lehet elmenni szó nélkül, amikor a római katonák „bakancsuk szögecselt talpával verték a kövezetet” (153), vagy egy cohors halad el főhősünk mellett „bakancsa sarkát keményen a bazaltköveknek verve” (171) – ilyen lábbelit akkoriban nem készítettek, és nem is rendszeresítettek a római hadseregben. A Forumon az unatkozó kereskedők „sakkoztak” (648), jöllehet a sakk óséről elsőként 500 körülről tudunk Észak-Nyugat-Indiából.¹⁰ A koptok emlegetése, mint akik a bennszülött egyiptomiak – szemben a görögökkel és a zsidókkal – azért problematikus, mivel az arabok terjesztették el ezt az elnevezést, és az egyiptomi keresztényeket értették rajta, szemben a muzulmánokkal. Még ha e mögött feltételezhető is az *aigüptiosz* „egyiptomi” görög szó rövidült alakja, teljesen valószerűtlen, hogy az 1. században ezt a formát görög közegben használták volna.¹¹ Rendkívül bosszantó, hogy van olyan héber kifejezés, amelyet Spiró nem az eredeti formában, hanem a ma is használatos jiddis alakjában alkalmaz: *macesz* (35, 78 stb.), a héber vagy arámi *mácá* (tsz. *maccót*) helyett. Nem is

⁷ Vö. BUDAI Gergely – HERCZEG Pál: *Az Újszövetség története*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1985, 64–65 (újabb kiadása: Kálvin Kiadó, Budapest, 1994); Udo SCHNELLE: *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen, 2002, 130–135.

⁸ Philónt Kelemen említi először Josephus Flavius után. Adolf von HARACK: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, II., Leipzig, 1902, 706 azt írja, hogy „a korai keresztény egyház történetében a legnagyobb hiátust az alexandriai és egyiptomi kereszténység történetének majdnem teljes hiánya jelenti”. A ma feltételezett folyamatosság az ottani zsidóság és az ottani kereszténység között is megmarad a bizonyíthatatlan elmélet szintjén (lásd RUNIA: *I. m.*, 118–122, aki a Barnabás-levél és a zsidókhoz írt levél esetében is feltételez bizonyos alexandriai hátteret), de az elzártág csak Kelemen és Órigenész révén szűnik meg.

⁹ V. A.: *Regény, amelyet nem lehet kihagyni*, www.reggel.hu/index.php?apps=cikk&cikk=24750.

¹⁰ A játék neve ekkor még csaturanga, s majd csak a 600 után jelenik meg Perzsiában, ahonnan későbbi nevét is kapja a perzsa sahról.

azért bosszantó, mintha feltétlenül számon kellene kérni rajta a korabeli szóhasználat autentikusságát, hanem azért, mert másutt következetesen kerüli az ilyen modernizálást, amikor rabbi helyett „mestert” mond, Keresztelő János helyett Fűrösztő Jánost (176), messiás helyett „felkentet”. A szóhasználatban szintén megütöztetést keltő az alexandriai nagy zsinagóga esetében a következetes nagybetűs „Bazilika” megnevezés (92, 133, 364 stb.). A Talmudban három helyütt olvashatunk arról, hogy ez a zsinagóga bazilika-stílusban épült,¹² de hogy a zsidók ezt így nevezték volna, akár még Alexandriában is, azt kétkem, Philón is mindenütt a *szünagógét* használja.¹³ Ráadásul a mai olvasó számára félrevezető képzettársítást ad, felidézve a keresztény katedrálisokat. Hasonlóan problematikus a „templom” szó alkalmazása a zsinagógára (157 stb.). Ebben az időszakban templom csak egy van, ahogyan azt egyszer maga Spiró is megállapítja (133), ez pedig a jeruzsálemi, az összes többi imaház vagy zsinagóga névre hallgat. A zsidó felvilágosodás (*haszkala*) és asszimiláció során kezdik el Európában a keresztény templom mintájára „templomnak” nevezni a zsinagógát.¹⁴ Végül förtelmes a „Szent Szellet” (706, 709) bevezetése a Szent Lélek helyett. Nemcsak elrugaszkodott a modern és bevett keresztény szóhasználattól,¹⁵ amit meg lehetne érteni egy archaizáló, vagy legalábbis a gyökereket kereső munkában, de idegen a könyv idézte korban és időben is. A *ruah hakódes* ismert és használt teológiai fogalom a zsidó szóhasználatban, gondolkodásban, és Szent Lelket jelent (pl. Zsolt 51,13; Ézs 63,10 stb.). Még akkor is, ha a *ruah*, illetve a *pneuma* a széllel, levegővel kapcsolatban áll, irodalmárként szerzőnk figyelembe vehette volna egyes szavak szemantikai mezejének gazdagságát,¹⁶ ha már teológiai ismeretei nem voltak meg e fogalom zsidó-keresztény kontinuitását illetően. A hangzásáról már ne is beszéljünk.

Spiró egyik interjújában a hazai vallástörténeti és szociológiai tudatlanságot kárhoztatja,¹⁷ de sajnos ebbe saját generációja, és bevallottan nem vallásos hozzáállása révén akaratlanul maga is beletartozik, amint azt az előző megjegyzésből már láthatuk. A héber Biblia (Ószövetség) anyagának és teológiai gondolatainak pontatlan használata egy ilyen típusú műben nem szerencsés. Hiszen a Tóra felolvasásában

¹¹ SOLTÉSZ Ferenc – SZINYEI Endre: *Ógörög–magyar szótár*, Sárospatak, 1875, 362 tud egy Koptosz nevű településről Egyiptom Arab-öböl felőli részén.

¹² Joma 25a, Szukka 51b és Avoda Zara 16a: „mint egy nagy bazilikafajta” szerepel.

¹³ Lásd Shmuel SAFRAI: *Synagogue = The Jewish People in the First Century*, szerk. Shmuel Safrai – Menahem Stern, Fortress, Assen–Philadelphia, 1987, 908–944.

¹⁴ Az alkalmazás első megjelenése német nyelvterületen 1810-re tehető. Ehhez lásd SELTMAN Rezső: *Zsinagóga = Magyar zsidó lexikon*, szerk. Újvári Péter, Budapest, 1929, 1022–1024 (reprint kiadása: Makkabi, Budapest, 2000).

¹⁵ Kicsit hajaz a kifejezés a nem történelmi kisegyházak némelyikében használt „Szent Szellem” fordításhoz.

¹⁶ Ehhez lásd Hans Walter WOLFF: *Az Ószövetség antropológiája*, ford. Blázi György, Harmat–PRTA, Budapest, 2001, „ruah – Az erővel felruházott ember” 53–61.

¹⁷ *Vallási világhorradalmat érlel a hiány*, HVG 2005/13. (www.havgy.hu/hvgfriss/2005.13/200513HVGFriss114.aspx).

nem tarthattak Sámuel könyvének (248), hiszen az nem része a Tórának (Mózes öt könyvének), hanem a héber Biblia következő nagy egységének, a Neviimnek (Próféták).¹⁸ De másutt is problémát jelent a szent iratok beazonosítása, amikor azt mondja, hogy „nincsen sok tekercs Judeában, a Tóra van és néhány zsoltóáros tekercs” (275). A Jeruzsálemi Templomban őriztek minden olyan tekercset, amit szentnek tartottak, s ha másutt nem, Josephusnál is megtaláljuk ezek felsorolását.¹⁹ Jezája (248) névre nem hallgat próféta a Bibliában, mert az héberesen Jesaja, vagy magyar katolikus szóhasználatban Izajás, protestánsban É(z)saiás. A Sema héber szövegét (135) lehetett volna pontosan idézni valamelyik magyar zsidó fordításból: „Halljad, Izrael, az Örökkévaló a mi Istenünk, az Örökkévaló egy”,²⁰ hiszen ez a zsidóság hitvallása. Szegény Uri azért diaszpóra-zsidóként a Tórát biztosan megtanulta, s ha fejből idézett latin és görög auktorokat, a *pea* jelentését és az arra vonatkozó tórai előírásokat nem felejtette volna el (229), s hasonlóan nem „rémlenének” neki népének történetei (248), ha nem ismerné azokat. Az Izrael név nem azt jelenti, hogy az Örökkévalót elmével látni, hinni benne (353), hanem, ahogyan a Gen 32,29 történetében megadja a név etimológiáját, azt jelenti: „Istennel küzdeni” vagy „Isten küzd” – mármint a népért. Az *ómer* árpakéve, nem pedig az a kenyér, amit sütnék peszahkor (222). A menstruáció utáni rituális tisztaság nemcsak az imaszíj felrakására vonatkozik, de minden érintkezésre, ezért főzni végképp nem főzhetne Jehuda mester felesége (240). Az Engesztelés ünnepe (*jom kippur*) nem azonos a szukkóttal (169). A *jom kippur* Tisri 10-én van, a szukkót pedig Tisri 15-től tartják. Az Engesztelés napjának, amely valóban a legszentebb zsidó ünnep, éppen az a lényege, amit a 660. oldalon elvitat Spiró a zsidóságtól, hogy van gondolatiságukban helyettes áldozat. Az említett Apollón-féle bűnbaknak megvan az ószövetségi párhuzama, a Lev 16. fejezet írja le a két baknak a sorsát, melyekből az Engesztelés ünnepén egyet feláldoznak, egyet pedig a nép bűneivel a pusztába zavarnak Azázélnak, a pusztaszellemének. De amennyiben a keresztény helyettes szenvedés és áldozat előképét keressük a Bibliában, az Ézs 53-ban szereplő Ebed JHVH (Úr szolgája) ének, de akár a Gen 22 (akédat Jichák – Izsák feláldozása) történet is említhető. Helyenként az Újszövetséggel is hadilábon áll Spiró, mert amint nyilatkozta, szerinte a kereszténység „megszüntette a kiválasztottságot”. Ha a Római levél 13. fejezetét el-

¹⁸ Jóllehet a Makkabeus kortól a Tóra heti szakaszai mellett olvastak prófétai részeket is (haftárak), de nem ezek alapján definiálták a heti szakaszokat.

¹⁹ *Contra Apionem*, I. 37–43. A holt-tengeri tekercseket is Júdea-ban találták meg. A kánonnal kapcsolatban újabban számos könyv jelent meg a szakirodalomban. Magyarul jó összefoglalást ad RÓZSA Huba: *Az ószövetség keletkezése*, I., Szent István Társulat, Budapest, 1999, 19–30.

²⁰ Itt a sorrend is fontos. A fordítás helye: *Mózes öt könyve és a Haftárak*, reprint, szerk. Joseph Hermann Hertz, Budapest, 1984, 83–85.

olvassa valaki, akkor láthatja, hogy Pál apostol a zsidóság kiválasztottságát sem vitatja el, sőt, és kimondja mellette a kegyelmi kiválasztottságot, ami már túlnő Izráelen. Sajnos ebből látszik, hogy Spiró az összehasonlító vallástörténetnek azon leíró módszerét választotta, amely a párhuzamos elemeket kiemeli, de sem azok értelmét, sem azok hatását nem vizsgálja. Ez jól látszik akkor is, amikor a szamaritánusokat emeli be a képbe. A Josephusi forrást használva már annak az alapvető különbségnek nem nézett utána, hogy a szamáriaiak tagadják Jeruzsálem szent volta mellett a júdai történelmet Józsué kora után, így biztosan nem énekeltek Dávid-zsoltárokat, amint arra fakadnak Spiró szerint (355), s éppen Josephust tanulmányozgatva derül ki, hogy a Gerizimi/Garizimi templom már a jeruzsálemi második szentély felépítése után készül el, nem pedig még annak romos állapotában (350).²¹

Mindemellett Spiró szenzációsan ábrázolja a korabeli zsidóságot, főleg Alexandriában és Rómában. A philóni műveket jól ötvözi Josephusszal és a klasszikus auctorokkal, kár, hogy a következetes görög és latin névhasználatból éppen Philón marad ki, és lesz régiesen Philó.²²

A pontatlanságok között meg kell még említeni a szentföldi leírásokat, mert Kaiszarea a tengerparton teljesen sík terület, ahol kisebb dűnék vannak ugyan, de dombok és hegyek, ahová a szereplők felmásznak, nincsenek (133–134). Spiró valószínűleg Haifával keverte össze, ahol valóban ott magasodik a Kármel a kikötő fölé. De éppen így nincsen Kaiszarea és Jeruzsálem között vezető, a via Appiánál szélesebb római út (167). Errefelé hegyek vannak, és csak nagy kerülővel, tekervényes utakon lehet eljutni Jeruzsálembe, vagy Szamárián/Sebastén (amit egyébként nem Heródes Antipász, hanem Nagy Heródes építtetett fel²³), majd Sikemen/Sikáron át a hegyek között, vagy le a tengerparti a via Marison, és Joppénél be a Júdea-hegyek közötti úton. A jeruzsálemi Akra nem városrész, ahogyan néhány görög városban az, hanem a templom felett magasodó kis felleghvár (214).

A belső borító térképét, amennyiben az olvasó eligazítására szánták, érdemes lett volna kicsit pontosabban elkészíteni. Ha már a római korban vagyunk, Nápoly nyugodtan lehetett volna a térképen is Neapolis. Egyébként másutt minden pontosan ábrázolt település mellett Júdea és Galilea helységei közül csak Kaiszarea van a helyén. Szepphorisz már szinte a mai Libanonba, az összes többi, a Garizim-heggyel együtt pedig a Jordánon túlra került. Különösen Jeruzsálem esetében bosszantó ez, hiszen ez már a topográfiai ismeretek híján lévőnek is szemet szúr. Szegény Gáza is

²¹ Ant XI.7.2kk. A samaritánusokról magyarul lásd ZSENGELLÉR József: *Az „igazi izraeliták”. Tanulmányok a samaritánus közösség ókori történetéről és irodalmáról*, Pápa, 2004.

²² Azt már csak lábjegyzet szintjén említem, hogy a kutatók szerint vitatott, hogy Philón 45–50 körül mikor, de feltehetően Alexandriában hal meg. Vö. pl. RUNIA: *I. m.*, 18.

²³ A 129. oldalon még helyesen írja ezt, a 172-en már felcseréli őket.

lekerült a Sinai-félszigetre. A Kármeltől (a térképen Kaiszarea felett) északra, de a Jordán forrásánál nem tovább terjedő, a Földközi-tenger és a Jordán közötti terület, Galilea mint egy a mai Szíria területén elnyúló és a sivatagba jól beleérő terület olvasható a térképen. Valóban nehéz egy kis helyre ilyen sok elnevezést beilleszteni, de talán a kevesebb több értelmet adott volna, mint egy ilyen zavarossá vált névkavalkád. Meglepő még Tirithana felbukkanása a Jordánon túl. Bár jegyzeteltem, erre a helyre nem emlékszem a regényből. Nem is volt olyan fontos, de akkor miért került fel a térképre, tovább szűkítve a többi név kiírásának helyét?

Végül a kör bezárul, Spiró személyesen is beéri Josephust. Könyvének utolsó motívumaként Uri azzal szembesül, hogy az általa és Philón által végigélt, végigszenvedett, és már részben meg is írt eseményeket egy ismeretlen, Róma által támogatott ember írja meg. Uri nagy odaadással és szorgalommal gyűjtögetett könyvtárát és más fellelhető, zsidósággal kapcsolatos iratokat neki vásároltak fel vagy konfiskáltak. Fontos ember lehet, legfelsőbb parancssal, mert Uri befolyásos szerelme, a császár felesége sem tudja megváltoztatni ezt a helyzetet. Nevét nem olvassuk, de ahogyan Spiró körülírja, ő nem lehet más, mint Josephus („Főpapi ivadék, hadvezér is volt, időben átállt hozzánk”, *Jotapata védője*, 759). A Flavius „vezetéknevet” a Falviusokról kapta, mint kegyükbe fogadott udvari zsidó történetíró, ahogyan azt *Önéletírásában* be is mutatja. Spiró ennek az ismeretlen történetírónak a körülményeit a mindenkori hivatalos történetírói sorsként ábrázolja, akinek munkáját a hatalom folyamatosan cenzúrázza, a kereteket szigorúan meghatározza („Kétmillió zsidó halott. Ebben a szerzővel előre megállapodtam” 759), a végső formát egyetlenként és általánosként kezeli („Amit ő ír, az a hivatalos”; „Elég nekünk egy ilyen”, 759; „Az emberünk megírja a művét, felhasználja a forrásokból, ami kell neki, aztán mindent eléget. Elvégre történész. Uri bölintott. Így szoktak történelmet írni” 762). Ugyanakkor Spiró kissé balgatagnak, hozzá nem értőnek, s a dolgokat helyenként saját szándékából is elferdítőnek mutatja be, beállván ezzel azok sorába, akik Josephus művének hiteles történetiségét megkérdőjelezi. Spiró mégis alapvetően erre a Josephus-műre épít, mint az egyetlen fennmaradt történetírássra, átveve tőle adatokat, neveket, eseményeket, történeteket, s tovább szövi azok életének, sorsának fonalát, újabb és újabb kitalált, s néha nem túl helyesen beillesztett adatokkal, nevekkal, eseményekkel történetekkel – s lesz ezáltal egyfajta spirói valomás a korról, zsidóságról, kereszténységről, lesz egy *Testimonium Spironum*.

De mit mondhat minderre a szakavatott olvasó, az Uri szemével talán jobban látó? Minden ilyet kihúzzunk? „Dehogyan húzom ki! [...] Szeretik a regényes fordulatokat az olvasók.” (759)



Választási gyűlés Orosházán 1945. augusztusában