

„Részben tájékozatlanságból, főként azonban rosszindulatból”*

(Judeofóbia, antijudaizmus, antiszemitizmus –
fogalomtörténet és hermeneutika)

„Minden történelmi jelenség magyarázata csak
annak a pillanatnak a magyarázatán belül
lehetséges, amelyben bekövetkezett.”
Marc Bloch: A történész mestersége.
Ford. Greskovits Endre

52

Azonosság vagy különbözőség?
1. „Moses... új s más halandók szokásaival ellentétes szokásokat vezetett be. Szégyenletes ott minden, ami nálunk szent, ám meg van engedve náluk, ami nekünk tisztátalan... fonák és rút intézményeik ocsmányságuk miatt kaptak erőre... egymáshoz megátalkodottan hűségesek... viszont mindenki mást ellenségesen gyűlölnék... kéjelgésre igencsak hajlandó nemzet... semmit oly hamar magukba nem szívnak, mint az istenek megvetését, hazájuk megtagadását, szüleik, gyermekeik, testvéreik semmibe vételét.”¹

2. „A zsidók... csak a hasuknak élnek, csak a jelent lesik, semmivel sem jobbák, mint a disznók vagy a bakkecskék feslett gondolkodásuk és túlzott falánkságuk miatt...; a zsina-

góga nemcsak bordélyház..., hanem egyenesen rablók barlangja, vadállatok odúja, a hely démonok lakhelyévé válik...; ha valaki most... az ördög fellegvárának, lelkek pusztítójának... nevezné..., még akkor is kevesebbet mondana...; a zsinagóga démonok lakhelye, de nem is csak a zsinagóga az, mert a zsidók lelke még inkább az...; a zsidók démonok...; a judaizmus betegségben szenved...; krisztusgyilkosok...; minden vadállatnál elvetemültebbekké váltak...; nem is tudjuk, hogy melyiken szörnyülködünk jobban: istentelenségükön, kegyetlenségükön vagy embertelenségükön...; beszéljek harácsolásaikról, kapzsiságukról, arról, hogyan árulják el a szegényeket, lopásaikról, piaci üzelmeikről...; tisztátalanok, törvénszegők, embergylkosok és Isten ellenségei...; akik között gyilkosság és vérontás tenyészik...; az egész világot megfertőző betegség...”²

* Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról* [a továbbiakban *Contra Apionem*], II. 14, Helikon Kiadó, Budapest, 1984. 69. Fordította Hahn István. A magyar kiadás mellett felhasználtam az alábbi görög–olasz kétnyelvű szövegkiadást is: Flavio Giuseppe: *Contra Apione*, Marietti, Genova–Milano, 2007.

¹ Tacitus: *Historiae*, V, 4–5. *Tacitus összes műve*, I. Magyar Helikon, Budapest, 1970. 350–351. Fordította Borzsák István.

² Jóannész Khrüszosztomosz: *Adversus Iudaeos*, I,3,1; I,4,1; I,4,4; I,4,5; I,6,3; I,6,7; I,6,8; I,7,1; II,2; VI,7,6. Lásd Aranyaszájú Szent János: *Beszédek a zsidók ellen*, Wesley János Lelkészképző Főiskola, Budapest, 2005. 51; 53–54; 59; 60; 61; 76; 175–176. Fordította

3. A zsidó bizonyára faj, de nem ember. Egyáltalán nem teremthette az örök Isten a saját képmására. A zsidó az ördög képmása. A judaizmus a nemzetek faji tuberkulózisa.”³

A fentiekben idézett három textus térben és időben egymástól meglehetősen távol keletkezett. Az első citátum az i. sz. 1. század második felében s a 2. század első évtizedeiben élt Tacitus római történetírónak a *Korunk története (Historiae)* című munkájából származik, a második Jóannész Khrüszosztomosz (Arany-szájú Szent János) prédikátor, teológus, egyházatya, a későbbiekben Konstantinápoly érseke nyolc zsidóellenes homíliájában lelhető fel, amelyet a szíriai Antiokhiában mondott el 386–392 között, a harmadikat Hitlernek egy 1923-as müncheni beszédéből emeltem ki.

Az, ami a három idézetet összefogja s hasonlóvá teszi, aligha igényel magyarázatot: mindhárom a zsidósággal szemben fogalmazódott meg, s mindhárom határozottan és egyértelműen negatív attribútumokkal és karakterjegyekkel látta el a zsidóságot. A kérdés azonban az, hogy ez a hasonlóság lényegét, értelmét és rendeltetését tekintve vajon azonossá teszi-e az idézett gondolatokat, s vajon a zsidóság elítélése és elutasítása azonos szándékból és megegyező irányultságból fakadt-e. Kijelenthető-e, hogy akár a tudatlanság, akár a szándékos manipuláció irányította durva, előítéletes tévedésekre és hazugságokra épülő,

a dehumanizáció eszköztárát is felvonultató megállapítások ugyanazokból a törekvésekből, eszmei, ideológiai és politikai megfontolásokból fakadtak Tacitus, Jóannész Khrüszosztomoszt és Hitler esetében? Továbbá – és a fentiekkel összefüggésben – kérdés az is, hogy a három idézet alanya, vagyis a Tacitus által használt „Iudaeus” (Iudaei), a Jóannész Khrüszosztomosz által használt Ιουδαιοσ (Ιουδαιοι) és a Hitler által használt Jude (Juden) szintaxisa, nyelvi megjelenítése vajon ugyanazt a fogalmi keretrendszert fedti-e le, legyen annak akár etnikai, geográfiai, származási, transzcendens tartalmat hordozó vallási, valamilyen kritérium szerint meghatározott közösségi vagy a fajelmélet alapjain nyugvó, fölé- és alárendeltségi viszonyokat megfogalmazni kívánó tartalma.

A kérdés annál is inkább jogosnak és megalapozottnak tűnik, mivel mind a politikai közbeszédben, mind a mindennapos publicisztikában egyedülként és meglehetősen differenciálatlanul az antiszemitizmus jelzője hivatott leírni minden zsidóságot ért negatív megnyilatkozást, de a kérdéssel foglalkozó korszerű nemzetközi szakirodalom is hajlamos az antiszemitizmus fogalmát térből és időből kiragadva, vagyis parttalanul és felettébb anakronisztikus módon visszavetítve alkalmazni akár ókori, akár középkori zsidóellenes megnyilvánulásokra.⁴ A

Vattamány Gyula.

³ Adolf Hitler beszéde az NSDAP-gyűlésen, München, Zirkus Krone, 1923. május 1., in Eberhard Jäckel–Axel Kuhn: *Hitler Sämtliche Aufzeichnungen 1905–1924*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1980. 918. [Dok. 524].

⁴ A hazai állapotokra jó példa, ahogy – érzékelhetően tudományon kívüli okok miatt – a közelmúltban Gerő András előbb egy történész-kollégáját minősítette antiszemitának, amit a hazai szakma szinte egyöntetűen visszautasított:

(http://galamus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=147459:akademik

legújabb irodalomból vett sokatmondó példa a kiváló francia történésznek, Paul Veyne-nek a *Quand notre monde est devenu chrétien (312–394)* (Amikor a világunk kereszténnyé vált) című munkájában olvasható fejezet, ahol Veyne egyfelől azt hangsúlyozza, hogy nincs folytonosság a zsidók pogány világon belüli elutasíttatása (amit alapvetően exkluzív Istenük, a nemzet többi istenét mint hamis bálványokat elutasító magatartásuk, a pogány világ számára értelmezhetetlen vagy egyenesen félreértett szokásaik alapoztak meg, továbbá az, hogy a keresztények a zsidók identitását megfoghatatlannak, elmosódottnak tartották, minthogy se nem pogányok, se nem keresztények) és a keresztény antijudaizmus között. Ám másfelől – így Veyne – ez a középkori, keresztény, „meghatározó módon vallási antijudaizmus megszakítás nélkül folytatódik napjaink meghatározó módon »világi« (*»laïc«*) antiszemitizmusában, amely ugyanabból az ellenszemből ered”, minthogy a ke-

resztény antijudaizmus és a modern antiszemitizmus „egyazon mentális okokra vezethető vissza”.⁵ Mindez különösképp meglepő épp attól a Veyne-től, aki egy másik munkájában, történelemelméleti kötetének egy helyén a történelem retrospektív, teleologikus olvasatát teljes joggal visszautasítva nagy nyomatékkal hangsúlyozza az alábbiakat: „Megérteni a történelmet nem abból áll, hogy észre tudjuk venni a felszínes mozgolódás alatt futó nagy, felszín alatti áramlatokat: a történelemnek nincsenek mélységei. Jól tudjuk, hogy valósága nem racionális, de tudnunk kell, hogy ő maga sem bír több értelemmel; nincsenek olyan kibontakozások, amelyeket szabályszerűnek tekinthetnénk, amelyek a történelmet, legalább időnként, egy jól összefogott cselekménynek láttatnák, ahol az, aminek be kell következnie, végül valóban be is következik.”⁶

A példák úgyszólván tetszőlegesen szaporíthatók: az antiszemitizmus 19. századi terminológiája egyes szerzőknél rendre felbukkan már a pogány zsidóellenesség (ezt a továbbiakban judeofóbiának nevezem) vagy a késő antik, középkori keresztény zsidóellenesség (ezt a továbbiakban antijudaizmusnak nevezem) leíró fogalmaként.⁷

us-antiszemitizmus&catid=9:venedegek&Itemid=66;

http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/ungvary_krisztian_az_antiszemita_ertelmezesi_keret/; <http://beszelo.c3.hu/cikkek/filoszemitai-erveles-antiszemita-keretben/>; http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/tamas_gaspar_miklos_ki_az_antiszemita/; <http://rubicon.hu/magyar/oldalak/antiszemizmus>

Majd ugyancsak Gerő volt az, aki Füst Milán zsidó származású író néhány valóban rendkívüli módon sértő zsidóellenes megjegyzése miatt keresetlen egyszerűséggel „virtigli antiszemitának” nevezte. https://azonnali.hu/cikk/20190121_zsido-zavar-miert-erzi-magaenak-egy-zsido-szervezet-a-zsidoellenes-fust-milant.

Gerő állítását Schein Gábor irodalomtörténész, Füst Milán monográfiája utasította vissza: https://hvg.hu/kultura/20190128_Nem_tul_draga_Fust_Milan_antiszemizmusarol

⁵ Paul Veyne: *Quand notre monde est devenu chrétien (312–394)*, Albin Michel, Paris, 2007. 187; 189.

⁶ Paul Veyne: *Comment on écrit l'histoire*, Éditions du Seuil, Paris, 1996. 144–145.

⁷ A sok példa közül kettőt említek most meg, mint a fenti szemléletnek a jellemző eseteit: *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*. Études réunies par Valentin Nikiprowetzky, Presse Universitaires du Septentrion, Lille, 1979; Anders Gerdmar: *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*,

Természetesen a tudományos vizsgálatok nem mellőzhetik az olyan hatástörténeti kutatásokat, amelyek választ adhatnak arra, hogy az antiszemitizmus kialakulásában, gyors domesztikálódásában és a Soá előidézését és bekövetkeztét sokak tevékenységével és még többek csendes, elfogadó közömbösségével támogató vagy jóváhagyó folyamatában mekkora szerepe volt a korábbi évszázadok judeofób és a keresztény Európa közel két évezredét végigkövető, a mindennapi prédikációkban, egyházi szónoklatokban, a templomi ábrázolásokban vagy például a „zsidók megtéréséért” elmondott nagypénteki könyörgésben (*perfidia judaica*⁸) stb. manifesztálódó zsidóellenességnek. Ám a judeofóbia, az antijudaizmus és az antiszemitizmus önálló jelentéssel bíró fogalmak, amelyeknek egybemosása nemcsak a történelmi látásmódot homályosítja el, hanem a világ jelenségeit leíró és értelmező képességünket is.

II. Szubsztancializmus és funkcionalizmus

Theodor Mommsen világhírű berlini ókortörténész a római történelemről írt kapitális munkájának egy helyén egy a későbbiekben sokat idézett megállapítást tesz: „A zsidógyűlölet és a zsidóellenesség ugyanolyan régi, mint maga a diaszpóra.”⁹

Brill, Leiden, Boston, 2009. A fogalmi anakronizmus ugyancsak jó példája az, amikor a tolerancia fogalmát terjeszti ki parttalanul a szerző, történetileg minden ok és jog nélkül. Lásd Polymnia Athanassiadi: *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Les Belles Lettres, Paris, 2018.

⁸ *perfidus* = hitetlen, azaz Krisztusban nem hívó, gonosz.

⁹ Theodor Mommsen: *Römische Geschichte*, V. *Die Provinzen von Caesar bis Diocletian*,

Mommsen, aki élesen szembe szállt az antiszemitizmus minden létező formájával, nem a zsidóellenesség korabeli megnyilvánulásait igyekezett igazolni és alátámasztani, éppen ellenkezőleg. Az elhíresült, 1879–1881 között lezajlott Berliner Antisemitismusstreit (berlini antiszemitizmus-vita) kezdő pillanata volt, amikor Heinrich von Treitschke konzervatív porosz történész megjelentette *Unsere Aussichten (Külatásaink)*¹⁰ című írását, amelyben a német zsidók asszimilálódásra képtelen „különleges nemzeti létmódjából” kiindulva azt hangsúlyozza, hogy a zsidóknak „közelíteniük kellene a keresztény polgárok szokásaihoz és gondolkodásmódjához”, „a mi izraelita polgárainknak németekké kell válniuk”, ugyanis „keleti határainkon túl, évről évre, Lengyelország kimeríthetetlen bölcsőjéből számos ambiciózus fiatal férfi érkezik, akiknek gyermekei és unokái egy napon a német tőzsdéket és a sajtót fogják irányítani. A bevándorlás rohamosan növekszik, s a kérdés, hogy miként tudjuk egyesíteni ezt az idegen népet a miénkkel.” Mert a jelenlegi Mischkulturból (kevert kultúra) egyenesen következik, hogy „a zsidó a mi szerencsétlenségünk”.¹¹

A vita során egyaránt lehetett olvasni – például az Adolf Stöcker protestáns teológus kezdeményezte Antisemitenpetitionban – az antiszemita gyűlöletbeszéd mozgósító erejéről, a keresztény-német szellem

Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1885. 519. („Der Judenhaß und die Judenhetzen sind so alt wie die Diaspora selbst.”)

¹⁰ Heinrich von Treitschke: „Unsere Aussichten”, in *Preußische Jahrbücher*, 44, 1879. 559–576.

¹¹ „Die Juden sind unser Unglück”, i. m. 575.

erősítésének szükségességéről, a zsidó tanárok mielőbbi eltávolításáról az általános iskolákból, valamint a zsidó vagyon és a keresztény munka közötti különbségről,¹² s olvasható volt – mások mellett – Mommsen álláspontja, aki szerint Trietschke a zsidókat „másodrendű polgároknak tekinti, akár mint egy megjavulni esetleg képes bűnözőkből álló büntetőszázadot. Ezzel polgárháborút prédikál... A többség kisebbség elleni polgárháborúja még a lehetőség szintjén is nemzeti vész.”¹³

A vita egyik felettébb érdekes és tanulságos következménye volt, hogy a német ókortörténészek közül többen az „örök” és ennél fogva akár jogosnak is nevezhető antiszemitizmus forrásait keresték s vélték megtalálni az antikvitásban. Egy kitűnő munka egyebek közt azt mutatja be, hogy a zsidógyűlölet régi és új formáinak hasonlóságát felfedezve fordultak egyre többen az antik „antiszemitizmus”, így például az alexandriai görög Apión (i. e. 30–20 – i. sz. 45–48) munkássága felé.¹⁴ Akadt

szerező, aki kitörő lelkesedéssel talált rá az antiszemitizmus „legérdekebb párhuzamaira, amelyek saját korunkat manifesztálják”.¹⁵

A lényeg, hogy az antikvitás modellként és előképként történő felemlegetését messze nem szaktudományos, sokkal inkább ideológiai megfontolások és történelmi öngazolások indokolták. Ám a történelmi csúsztatások és anakronisztikus próbálkozások elvezettek ahhoz a kérdéshez, hogy vajon mi a tényleges okozója az antikvitásban is jelen lévő és a maga komplexitásában megmutatkozó zsidóellenességnek. Az álláspontok egyike, amelyet Hoffmann nyomán „szubsztanciálisnak” vagy „esszenciálisnak” szokás nevezni,¹⁶ egy olyan értelmezési modellt kínál, amely magának a judaizmusnak a vallási, kulturális és társadalmi jegyei nyomán bontakozott ki, vagyis a judaizmus „esszenciájából”, s ennél fogva – a szubsztanciális álláspont képviselői szerint – a zsidóellenesség oka a judaizmuson belül keresendő. Ez a módszertani megközelítés természetesen nem korlátozódott az antiszemita szerzőkre – ezért is hivatkoznak szívesen Mommsen fent idézett soraira –, miközben a zsidóság minden korban eltérő, rendhagyó vagy különös szokásaiból, hagyományából, viselkedéséből és rítusaiból kiindulva kísérelnek meg választ találni a zsidóság mindenkori környezetéből felé áramló elutasításokra, ellenségeskedésre vagy gyűlölködésekre.

A zsidók szokásait nem vagy alig alig ismerő, leginkább a tudatlanságból táplálkozó attitűd megalkotta

¹² „Antisemitenpetition”, in *Deutsche Geschichte in Dokumenten und Bildern*, Band 4. Reichsgründung: Bismarcks Deutschland 1886–1890.

http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/deu/413_Antisemitempetition_114.pdf

¹³ Lásd Theodor Mommsen: *Auch ein Wort über unser Judentum*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1880. 3–16. Ugyanezt lásd Theodor Mommsen: *Gelehrter, Politiker und Literat* (szerk.: Josef Wiesehöfer, Henning Börm), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2005. 137–164.

¹⁴ Christhard Hoffmann: *Juden und Judentum im Werk Deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts*, E. J. Brill, Leiden, 1988. 222. Lásd ehhez Arthur Gotthard Sperl: „Apion der Grammatiker und sein Verhältnis zum Judentum. Ein Beitrag zu einer Einleitung in die Schriften des Josephos”, in *Gymnasiums zum heiligen Kreuz in Dresden, Lehmannsche Buchdruckerei*, 1886. III–XXII. <https://archive.org/details/apiondergramma>

ti00sper/page/n23

¹⁵ Konrad Zacher: „Antisemitismus und Philosemitismus im klassischen Altertum”, in *Preußische Jahrbücher* 94, 1898. 1.

¹⁶ Christhard Hoffmann: i. m. 224.

sztereotípiák dölyfös, elbizakodott, a többiektől elkülönülő népként írják le a zsidóságot, olyan vallási és etnikai közösségként, amely pusztán létevel kiprovokálja az ellenségeskedés legkülönbébb formáit. Felix Stähelin egyenesen arra a súlyos következtetésre jut, hogy a zsidók minden más hitet elutasító merevsége szükségszerűen váltotta ki a természetétől fogva toleráns görög világ ellenszenvét.¹⁷

A zsidóságnak a vallásuk és szokásaik sajátos természetéből adódó és más vallási közösségektől elkülönülő magatartása a „mi” és az „ők” ellenséges dichotómiájának logikájából fakadó zsidóellenességet eredményezett. Marcel Simon méltán híres alapmunkájában ezért is írja, hogy „a görög-római antiszemitizmus alapvető oka a zsidók elkülönülésében rejlik, és egy végső elemzés szerint a vallásukban, hiszen ez a forrás”. De Simon – helyesen és érzékenyen – rögtön hozzátézi: „Az etnikai szempont innen teljesen hiányzik.”¹⁸

Tcherikover, miközben „szubsztanciális” módon maga is az antiszemitizmus okát „mindig és mindenhol” ugyanabban látja, közben hangot ad annak, hogy (politikai, faji, gazdasági, társadalmi, vallási, pszichológiai) megnyilvánulási formái változatosak, a mindenkori hely és az adott körülmények függvényében. „Az antiszemitizmus meghatározó lényege a zsidó nép létezéséből fakad, mint-

hogy idegen test a népek között. A zsidóság idegen jellege a központi oka az antiszemitizmus eredetének, és ennek az idegen jellegnek két aspektusa van: a zsidók idegenek a többi nép számára, mivel eredetükre nézve egy másik országból származnak, és ugyancsak idegenek idegen szokásaik miatt, amelyek az ország lakói szemében különösek és egzotikusak.”¹⁹ Vagyis a zsidók – legfőképpen vallásuk sajátos jellegéből következően „az antik társadalomban idegenként élnek..., mindig hajlamosak voltak az elszigetelődésre, vallásukban mindig volt valami kivételes, ami megnehezítette a társadalmi kapcsolatokat, s ami nehezen illeszkedett az antik társadalmi modellhez”.²⁰

A szubsztanciális nézőpont, a maga intemporális, „örök” és „állandó” jelleget tételező elképzelésével abból a feltételezésből indult ki, hogy a judaizmus rendelkezik egy olyan lényegi, belső elemmel vagy immansens összetevővel, amely úgyszólván „természetadta” módon, azaz a lehetséges társadalmi és szociális összefüggéseket mellőzve ad választ a zsidókkal szembeni frusztráció, szembenállás és gyűlölködés különféle megnyilvánulásaira, így például a judaizmus és a hellenizmus közötti antagonisztikus különbség okára. „A zsidókon kívül nem volt még egy nép, amely oly kitartóan utasította volna el a szomszédos népek isteneit, azt, hogy áldozati szertartásaikban közreműködjenek, hogy templomaikat

¹⁷ Felix Stähelin: *Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung*, Verlag Lendorff, Basel, 1905. 23.

¹⁸ Marcel Simon: *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Éditions E. de Boccard, Paris, 1983. 239.

¹⁹ Victor Tcherikover: *Hellenistic Civilization and the Jews*, Atheneum, New York, 1977. 358.

²⁰ Jan Nicolaas Sevenster: *The Roots of Pagan Antisemitism in the Ancient World*, E. J. Brill, Leiden, 1975. 89.

ajándékokkal halmozzák el, s akkor még nem beszéltünk a közös étkezésekről vagy a házasságról²¹ – írja Wistrich, mintegy világos illuztrációját adva eme „szubsztanciális” vagy „esszenciális” megközelítésnek.

A fenti megközelítéssel szemben mások az ún. „funkcionalista” szemléletmódot követik, amelynek az alapjait Isaac Heinemann fektette le. Heinemann, miként a „funkcionalista” megközelítés valamennyi képviselője, tagadja, hogy a judaizmusnak valamiféle esszenciája vezetett volna az antik zsidóellenességhez, éppen ellenkezőleg: ennek kifejezetten politikai okait tekinti meghatározónak. Heinemann elsősorban a szírpalesztin, az egyiptomi és a római „konfliktusgóccokat” (Konfliktsherde) megjelölve azt hangsúlyozza, hogy ezeken a helyeken a zsidókkal szembeni ellenségeskedés nem ok volt, hanem a hatalmi-politikai küzdelmek következménye. Így ír: „A zsidókkal szembeni ideológiai gyűlölködés sehol sem szolgáltatott elegendő okot az ellenük folytatott politikai harcok számára. Ám a hatalmi küzdelmek, amelyeket a politikai vagy nemzeti érdekek motiváltak, kedvező talajnak bizonyultak a zsidó vallás lényegét érintő kedvezőtlen vélekedések elszaporodásához. Így hát az ideológiai konfliktusokat a politikai küzdelmek visszfényeként kell tekintetbe venni, ugyanúgy, miként napjainkban.”²² Vagyis az antik zsidóellenességet nem a zsidóságnak a

diaszpórában egyre irritálóbbá váló eredendő mássága, idegensége váltja ki, hanem a politikai konfliktusok konkrét történelmi helyzetei. Erre utal Funkenstein is, aki leszögezi, hogy „az antik pogány világ zsidóellenes argumentumai... politikai és etnikai eredetűek voltak, s azokat a Hasmoneusoknak az Izrael földjén élő görög népeiséggel szembeni politikai agresszivitása hívta életre”.²³

Akik a funkionalista szemlélet híveiként politikai szempontokra vezetnek vissza az antik zsidóellenesség létrejöttét, tisztában vannak azzal, hogy a görögök körében egyre élesedő judeofóbia egyértelmű visszajelzése a görögök és a zsidók közt fennálló hierarchia lassú megváltozásának, eltolódásának. A zsidókkal szembeni előítéletes gondolkodás úgyszólván párhuzamosan zajlott azzal a folyamattal, amelynek során a görögök társadalmi és politikai dezorganizációja végbement. Aemilius Paullus püdnai győzelme (i. e. 168) nyomán ötven fölöttire tehető az elpusztult görög városok s százezer fölöttire a rabszolgának elhurcoltak száma. Makedónia múkincseinek és minden egyéb értékének kifosztását követően – hogy csak néhány jellegzetes történelmi pillanatról emlékezzünk meg – i. e. 146-ban Korinthosz pusztul el, később Cornelius Sulla rendezi át nem éppen filozófiai-spirituális, sokkal inkább katonai eszközökkel a platóni Akadémiát és Athén falait (i. e. 86-ban), s a kérdés immár az, hogy a görögök egykori nagyságát reprezentáló múkincseket és messze földön híres könyvtárakat egy-

²¹ Robert S. Wistrich: *Antisemitism. The Longest Hatred*, Thames Methuen, London, 1991. 6.

²² Isaac Heinemann: „Ursprung und Wesen des Antisemitismus im Altertum”, in *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für Wissenschaft des Judentums 1919–1929*, Akademie Verlag, Berlin, 1929. 85.

²³ Amos Funkenstein: *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford, 1993. 313.

egy római légió helyben pusztítja-e el, s adja át az enyészetnek, avagy felsőbb utasításra – szigorúan közérdekéből – a római birodalom központja felé irányítja az értékekkel dugig megrakott római szekereket és hajórajokat, gyarapítandó a római államkincstárat, s – nem mellékesen – egyesek magánvagyonát. A római részről egyre gyakrabban a felettebb megvető és lekicsinylő módon megszólított „görögöcskék” (*graeculi*) így önmagukat érezhették még inkább leértékelve ama megszerzett jogok és kedvezmények láttán, amelyeket a zsidóság nyert el a római hatalom részéről. Így például Caesar ősi jogaik tiszteletben tartása mellett (a zsidó főpapi méltóságot örök időkre megtarthatják, a zsidó intézmények feletti döntés joga a főpapot illeti, a *sabbat*-év tiszteletben tartása stb.) egy sor külön kedvezményről és kiváltságról biztosította a zsidóságot (gabonatedkedvezmény, katonai szolgálat alóli mentesség, katonai sarc elleni védelem stb.).²⁴ Rendelkezéseinek súlyát jelzi, hogy halála után is a különböző helyi előljárásságok (Laodikea város hatósága, a pergamoniak, halikarnasszosziak, szardeisziak, efezosziak stb.) határozatban rögzítették a területükön élő zsidók helyzetét, és megerősítették őket a Caesartól kapott jogi kivált-

²⁴ Flavius Josephus: *Antiquitates*, XIV, 10, 190. skk. (Flavius Josephus: *A zsidók története* [a továbbiakban *Antiquitates*], Gondolat, Budapest, 1966. Fordította: dr. Révay József.) Ugyancsak felhasználtam az alábbi kétnyelvű (görög–francia és görög–angol) kiadásokat: Flavius Josephus: *Les antiquités juives* (ed. Etienne Nodet), I–X., Cerf, Paris, 2001–2007; Josephus: *Jewish Antiquities*, I–XX., (eds. H. St. J. Thackeray – Ralph Marcus – Allen Wikgren – Louis H. Feldman), Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London, 1926–1965.

ságaikban.²⁵ S még a későbbiekben is, immár provinciává válván, Judea továbbra is élvezi Augustus császár jóindulatát.²⁶ Sőt, Caligula „eszte-len”²⁷ provokációit követően Claudius a Caesar és Augustus által hozott törvényeket mint „*leges aeternae*”-t igyekezett feleleveníteni²⁸, s így maradhatott a zsidó vallás a továbbiakban még Traianus és Hadrianus alatt is „*religio licita*”.²⁹ A görögség eme politikai folyamatokat, valamint saját kultúrája és társadalma régi fényének megkopását, korábbi politikai és kulturális hegemoniájának visszaszorulását érzékelve, saját politikai és kulturális értékeit és érdemeit immár a környező népekkel összevetve, csak eme népek leértékelése árán tudta felmutatni.

Külön kell szólni Peter Schäfer álláspontjáról, aki sem a „funkcionalista”, sem az „esszencialista” megközelítést önmagában nem tartja elégségesnek ahhoz, hogy megfelelően értelmezzük és magyarázzuk a görög–római antiszemitizmust. Egy kizárólagosan „funkcionalista” megközelítés – mint írja – „azzal a veszéllyel jár, hogy a jelenséget magát – vagyis az elemzendő antiszemitizmust – egyszerűen feloldja a mindig változó politikai és társadalmi viszonyok rendszerében, a funkciók mögötti konkrétumok mellőzésével”. Nem véletlen – teszi hozzá, hogy „az, aki a funkcionális megközelítést vallja, a politikáról beszél sokat, a vallásról keveset”. Ugyanakkor egy kizárólagosan szubsztanciális meg-

²⁵ *Antiquitates*, XIV, 10, 9–26.

²⁶ *Antiquitates*, XVI, 6, 2–3.

²⁷ *Antiquitates*, XIX, 5, 2.

²⁸ Jean Juster: *Les Juifs dans l'Empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale*, I. Librairie Paul Geuthner, Paris, 1914. 214.

²⁹ Uo. 246.

közelítés, amely „az antiszemitizmus monolitikus elvén nyugszik”, az „ok és az ürügy összekeverésének rendkívüli veszélyét rejti magában, hogy végül aztán bűnösnek találja magát a zsidóságot”. Schäfer a két szemlélet együttes alkalmazása mellett érvel, hiszen „az antiszemitizmus létrejöttéhez két összetevőre van mindig szükség: antiszemitára és zsidóra vagy zsidóságra. Azaz a konkrét zsidó sajátosságokra és az antiszemita szándéokra, amely eltorzítja és romlottá teszi eme sajátosságokat. Az antiszemitizmus mindig az antiszemita észjárásában nyilvánul meg, de sosem mellőzheti tárgyát, a zsidót vagy a zsidóságot.”³⁰

Végezetül szólni kell azokról a munkákról,³¹ amelyeknek szerzői – már a II. világháborút követően – annak adtak hangot, hogy elengedhetetlenül fontos megkülönböztetni az antik (pogány) zsidóellenességet a keresztény zsidóellenességtől, s az antiszemitizmus kifejezést annak eredeti jelentésére korlátozni, minthogy a keresztény zsidóellenesség (többen továbbra is keresztény „antiszemitizmusról” beszélnek) éppen lényegét tekintve nem hasonlítható össze a vallási-teológiai fundamentumokra építő keresztény zsidóellenességgel. Mindenesetre

kifejező, s e sorok írójának megítélése szerint teljesen jogos, hogy egyre többen akadtak, akik a görög-római zsidóellenességnek, ezt mintegy megkülönböztetendő a későbbi korok zsidóellenességétől, a judeofóbia elnevezést adták.³²

III. Antik judeofóbia

A fentiekben, a funkcionalista szemlélet említésekor utaltam a „szír-palesztin”, az „egyiptomi” és a „római” „konfliktusgóccokra”, amelyeket Heinemann mint a zsidókkal szembeni ellenségeskedés legfőbb csomópontjait és legjellegzetesebb alakzatait mutatja be, s amelyhez – az „egyiptomitől” külön kezelve – én még hozzátenném az alexandriai gócpontot is.

Az adott keretek között nem lehet cél a fenti „konfliktusgóccok” részletes elemzése,³³ inkább csak a közös és jellegzetes tendenciák kijelölésére nyílik mód.

Az antik világ a zsidósággal szemben leggyakrabban a különös, bizarr, érthetetlen vagy szokatlan tulajdonságokat emlegette föl. Ezek egy része a mindenképpen sajátos

³⁰ Peter Schäfer: *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, 1997. 6–7.

³¹ Lásd ehhez: Jules Isaac: *Jésus et Israël*, Albin Michel, Paris, 1948; Uő: *Genèse de l'antisémitisme, Essai historique*, Calmann-Lévy, Paris, 1956; Marcel Simon: *Verus Israel*, i. m.; Léon Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme, I: Du Christ aux Juifs de cour*, Calmann-Lévy, Paris, 1955; Rosemary Radford Ruether: *Faith and Fratricide, The Theological Roots of Anti-Semitism*, The Seabury Press, New York, 1974; John G. Gager: *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1983.

³² Peter Schäfer – amint ez a fentiekből kiderült – már ezzel a címmel látja el az antik zsidóellenességgel foglalkozó művét: *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, i. m. A judeofóbia kifejezést egyébként már Schäfer előtt használta Joseph Halévy az alexandriai zsidóellenes megnyilvánulásokkal kapcsolatosan („Le Calémour dans la judéophobie alexandrine”, in *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne* 11, 1903. 263–268.), továbbá Zvi Yavetz: „Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach”, in *Journal of Jewish Studies* 44/1, 1993. 1–22.

³³ Ennek egy részét a korábbiakban már elvégeztem, lásd Gábor György: *A diadalíven innen és túl. Pogány, zsidó és keresztény narratívák – a „hetvenes” háború emlékezete c. kötetben* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009), különösen 20–72.

és leginkább egyedinek mondható törvényi előírásokból, szokásokból, hagyományokból táplálkozik, ám úgyszólván valamennyi esetben jól érzékelhetőkké válnak a többnyire tudatlanságból, tájékozatlanságból vagy félinformáltságból fakadóan létrejövő torz, túlzó, téves vagy egyenesen hazug előítéletek. A saját (mi³⁴) és a másik (ők) csoportjához való tartozás jegyeit sok esetben az ellenségképzés motivációjából kiindulva politikai, vallási, szociológiai, pszichológiai vagy szociálpszichológiai szempontok határozzák meg, s a sztereotipizáló, dogmatikus, a világot a manicheus dualizmus módján végzetszerűen és feloldhatatlanul jóra és rosszra, rendre és káoszra kettéosztó s mindenfajta átmenetet ellehetetlenítő tradicionális szemlélet a saját csoport tulajdonságait, szokásait azonosítja a jóval, teljes-sel, tökéletessel és követendővel, míg a másokét, vagyis a „tőlünk eltérőt” a rosszal, kártékonyal, elkerülendővel és – végső soron – a saját csoportra vonatkoztatva fenyegetővel és ártalmassal.

A kérdés persze az, hogy a fenti „valóságkonstrukció” miből táplálkozik. Minden empirikus élményt és megfigyelést nélkülöző, azon túli vagy inkább azt megelőző spekulatív csinálmány lenne, avagy inkább létező elemek ilyen-olyan kiemelésével, felnagyításával, általánosításával s merőben új kontextusba helyezésével történő új valóságkép kreálása zajlik? A válasz minden bi-

zonnal igen is, meg nem is, hiszen a gyűlölettel elvakult, ködös-irracionalis ellenségkép mélyén – leginkább és legtöbbször annak mozgatójaként – racionális és tudatos döntési mechanizmus áll. Az indulatokból, emóciókból vagy a mindenkori pillanatnyi érdekekből táplálkozó irracionális megkeresi s meg is találja azokat az „empirikus tényeket”, amelyeknek a tudatos és szándékos félreértésével, félremagyarázásával, kiemelésével, felnagyításával és általánosításával – ám minden esetben azokat így vagy úgy öröktől determinálnak, megváltoztathatatlanok, „természettől adótnak” leírva – ok-okozatilag értelmezhetőnek, levezethetőnek és megmagyarázhatóknak, azaz racionálisnak tünteti fel saját irracionális gyűlöletének irányultságát, tárgyát és mértékét. Úgy is mondhatnánk, hogy az irracionális szembenállás vagy gyűlölködés önnön *raison d'être*-jét, racionális alapjait konstruálja meg, vagyis az irracionális nem kiindulópont, hanem végeredmény. Az az állapot, amelyben immár „érthetővé”, „indokolhatóvá” és legitimmé válik a fenyegetésként megélt külső csoporttal szembeni gyűlölet, agresszió, diszkrimináció és a morális kirekesztés, vagyis a morális törvények és erkölcsi normák hatályon kívül helyezésének minden formája, a közönséges megszégyenítéstől az elnyomáson át akár a megsemmisítésig.³⁵

A zsidók vallási és társadalmi életét jellemző egyes meglévő szokások elutasításából, átértékeléséből, valótlán vonások híreszteléséből és ön-

³⁴ Allport meghatározása szerint „mindazok a személyek alkotnak egy saját csoportot, akik lényegében azonos jelentéssel használják a »mi« személyes névmást.” (Gordon W. Allport: *Az előítélet*, Gondolat, Budapest, 1977. 69. Fordította Csepeli György.

³⁵ Vö. Eliot R. Smith – Diane M. Mackie: *Szociálpszichológia*, Osiris, Budapest, 2002. 321.

kényes értékelésekből egész sora áll össze a zsidókra vonatkozó pogány vádaknak és kifogásoknak, amelyek a zsidók belső életét és a külvilággal alkotott viszonyát egyaránt felölelték. Ezek a pogány támadások célba veszik a zsidók kultuszát, elvetik ennek összetevőit (körülmetékedés, „szombati tétlenség”, étkezési tilalmak stb.), miközben rituális gyilkosságok hírét költik. Szemükben „komor és rideg”³⁶ ez a kultusz, vállalási téveszmékkel teli, s a helyzetet súlyosbítja a zsidók elvetendő politikai magatartása, valamint a többi nép iránt táplált gyűlölete. Mintha legalábbis a pogány népek (görögök, rómaiak) nagyszerű vívmányaiban a zsidók nem akartak volna osztozni. Ebben a helyzetben zavaróvá, bosszantóvá és elítélendővé vált a zsidók „más”-sága, elzárkózó élete. A pogányok szemében gyarló és megvetésre való nép lesz a zsidóságból, miközben a zsidók sorsa megmutatja, mit érnek ők az isteneknek, illetve mit ér az ő Istenük, ha választott népének ilyen sors jut.

A zsidókat általánosságban elítélő és lejáratni törekvő állítások közül megemlítendő, hogy gyakorta nevezik őket „kegyetlen” és „gonosz” népnek,³⁷ „makacs”, „keménynyakú”, „megátalkodott”³⁸ embereknek, akik „érzékiek”³⁹ (*proiectissima ad libidinem gens*), „termékenyek”⁴⁰ (*generandi amor*), betegségek

fertőzöttek, „bélpoklosok” és „rühesek”⁴¹ („mint a többi barbár”),⁴² vagyis a „leghitványabbak”,⁴³ „akik sohasem hajtottak végre semmi szóra érdemes tettet, nem volt jelentőségük sem számuk”.⁴⁴

Súlyosabb érvként fogalmazódtak meg a zsidókkal szemben az olyan állítások, amelyek félreérthetetlen és meglehetősen célirányos politikai akcentussal rendelkeztek. A római hatalom fenyegető kihívásával szemben – s hogy e kihívással, valamint Róma egyre nyomasztóbb hegemoniájával a kisebb népek megbirkózzanak – saját létjogosultságukat, történelmük ősi eredetét s kulturális érdemeiket igyekeztek minél meggyőzőbben bizonygatni a hódítással fenyegetők előtt, s egyben arra is törekedtek, hogy e nagyhatalmi érdeklődés irányát magukról más népekre tereljék, hangoztatva, hogy politikai lojalitásukkal, vallásukkal és kultúrájukkal sokkal közelebb állnak a rómaiakhoz, mint a politikailag örökösen lázongó zsidók. A zsidók így lesznek örökösen „lázádo néppé”⁴⁵, akik legfőbb jellemzője „az állam elleni lázadás”,⁴⁶ minthogy „folyton folyvást háborút és lázadást szítanak”.⁴⁷ Ebből következően „vakmerőek”,⁴⁸ „veszélyesek”

³⁶ Rutilius Namatianus: *De reditu suo*, I, 389–390. „...akik teljes lelkükkel ünneplik az oly rideg sabbatot (*frigida sabbata*), de akiknek a lelke még a vallásuknál is ridegebb (*frigidius religione*).”

³⁷ Manethón, *Contra Apionem*, I, 26, 248. i. m. 38; Cassius Dio: *Rómaiké hystoria*, XLIX, 22, 4.

³⁸ Tacitus: *Historiae*, II, 4. i. m. 169.

³⁹ Tacitus: *Historiae*, V, 5. i. m. 350.

⁴⁰ Uo. i. m. 351.

⁴¹ Manethón, *Contra Apionem*, I, 26, 229. i. m. 35; Lüzimakhosz, *Contra Apionem*, I, 34, 305. i. m. 46; Apión, *Contra Apionem*, II, 2, 15. i. m. 50; Tacitus: *Historiae*, V, 3–4. i. m. 349–350.

⁴² Plutarkhosz: *Quaestiones Conviviales*, IV, 5.

⁴³ Lüzimakhosz, Molón, *Contra Apionem*, II, 33, 237. i. m. 83.

⁴⁴ Kelszosz: *Aléthész logosz*, IV, 31, in Órigenész: *Kelszosz ellen* [továbbiakban *Kontra Kelszosz*], Kairosz Kiadó, Budapest, 2008. 280. Fordította Somos Róbert.

⁴⁵ Apión, *Contra Apionem*, II, 6, 68. i. m. 58.

⁴⁶ *Kontra Kelszosz*, III, 5. i. m. 184.

⁴⁷ *Makkabeusok második könyve* 14,6

⁴⁸ Apollóniosz Molón, *Contra Apionem*, II, 14, 148. i. m. 70.

(*perniciosam*),⁴⁹ s mindennek betetőzéseként „nem tisztelik a Caesarokat”,⁵⁰ hiszen nem állítanak „szobrokat és képmásokat a császároknak”.⁵¹

A római szerzők, akik az identitásukat hordozó *populus Romanus* szellemiségéből eredően⁵² és az ebből fakadó kultúrfölény pozíciójából egyszerűen a „civilizált és barbár” dichotómiájában gondolkodtak, fölényes gúnnyal és megvető iróniával számoltak be a zsidók számukra értelmezhetetlen és megismerésre feleslegesnek vagy méltatlannak tartott szokásairól, éppen úgy, mint más, barbárnak tekintett népekről és azok hagyományairól. A rómaiak szemében a zsidók mindenekelőtt egy különös, mondhatni, egzotikus vallás (Tacitus szerint inkább babona – *superstitio*.⁵³ Plutarkhosz is ennek nevezi – *deiszidaimonia*.⁵⁴ Cicero viszont barbár babonát – *barbara superstitio*⁵⁵ emleget) képviselői voltak, akik – legalábbis római nézőpontból – idegen és legtöbbször értelmetlen erkölcsi tanokat vallottak, amelyek sorából – mint az idegenségnek, az érthetlenségnek és az egzotikumnak a leginkább szemet szűrő bizonyítékai – legfőképp a *sabbat* tiszteletét, a körülmetélkedést és az étkezési előírásokat, különösképp a disznóhústól való tartózkodást hangsúlyozták a pogány leírások.

Istentelen népnek tekintették a zsidókat (*impia gens*), akik valamiféle egyetlenegy istent imádnak⁵⁶ (*unum Deum solum*), „akinek nincs emberi alakja”⁵⁷ (*dia to mé nomizein anthrópomorphon einai ton theon*), s minthogy a többi istent mind megtagadták, következésképp istentelenek (*atheizmosz*).⁵⁸ Megvetően szóltak a sabbat-nap hagyományáról, mint ami tétlenségre csábít (*blandiente inertia*),⁵⁹ s ezzel a zsidók a hetedik nap által csaknem életük heted részét tétlenséggel tékozzolják (perdant vacando) el.⁶⁰ A körülmetélés a római szerzők munkásságában kimeríthetetlen forrásává vált a legvaskosabb tréfálkozásoknak,⁶¹ s ugyanígy, hol tréfálkozva, hol értetlenségüknek hangot adva nyilatkoznak a zsidók étkezési szokásairól, különösképp a disznó fogyasztásának elutasításáról,⁶² miként tudni vélték azt is, hogy a zsidók valójában egy szamarat (*onolatria*) tisztelnek.⁶³

A legvisszataszítóbb és legelbor-

⁴⁹ Varro, Aurelius Augustinus: *De civitate Dei*, IV, 9. Szent Ágoston: *Isten városáról*, I. Kairosz Kiadó, Budapest, 2005. 274. Fordította Dr. Földváry Antal.

⁵⁰ Abdérai Hekataiosz, Diodórosz Szikulosz: *Bibliothéké*, XL, 3, 5.

⁵¹ Apollóniosz Molón, *Contra Apionem*, II, 14, 148. i. m. 70; Cassius Dio, *Rómaiaké historia*, LXVII, 14.

⁵² Tacitus: *Historiae*, V, 4. i. m. 350.

⁵³ Seneca: *De superstitione*, in Aurelius Augustinus: *De civitate Dei*, VI, 11. Lásd még Iuvenalis: *Satura*, VI, 159; *Satura*, XIV, 96–106; Plutarkhosz: *De superstitione*, 3.

⁵⁴ Martialis: *Epigramma*, VII, 30; VII, 35; XI, 94; Petronius: *Satyricon*, CII, 13; Tacitus: *Historiae*, V, 5. i. m. 351.

⁵⁵ Tacitus: *Historiae*, V, 4. i. m. 350; Plutarkhosz: *Quaestiones convivales*, IV, 5, 2; Iuvenalis: *Satura*, VI, 160; XIV, 98–99; Philón: *Legatio ad Caicum*, XLV.

⁵⁶ Apión, *Contra Apionem*, II, 7, 79. i. m. 60; II, 9, 112–114. i. m. 64–65; Tacitus: *Historiae*, V, 3. i. m. 349; Minucius Felix: *Octavianus*, IX, 3; Tertullianus: *Apologeticum*, XVI, 1–3.

⁴⁹ Quintilianus: *Institutio oratoria*, III, 7, 21.

⁵⁰ Tacitus: *Historiae*, V, 5. i. m. 351.

⁵¹ Apión, *Contra Apionem*, II, 6, 73. i. m. 59; Philón: *Legatio ad Caicum*, XXIX–XLII.

⁵² V. ö. Patrick J. Geary: *A nemzetek mítosza. Európa népeinek születése a középkorban*, Atlantisz, 2014. 81. Fordította Dúró Gábor.

⁵³ Tacitus: *Historiae*, V, 13. i. m. 356.

⁵⁴ Plutarkhosz: *De superstitione*, 8.

⁵⁵ Cicero: *Pro Flacco*, 67. Marcus Tullius Cicero: „Lucius Valerius Flaccus védelmében”, in úó: *Összes perbeszéde*, Lectum Kiadó, Szeged, 2010. 805. Fordította Nótári Tamás.

zasztóbb vádat, az antropofágiának, vagyis a rituális gyilkosságnak és emberevésnek zsidók közt gyakorolt szokását egyedül Apión emlegette fel: a zsidók minden évben felhízlalnak a templomban egy görög embert, hogy testét a saját ritusuk szerint feláldozzák (*eiusque corpus sacrificare secundum suas solemnitates*), s miután elfogyasztották a húsát, a görögök ellen tesznek fogadalmat (*iusiurandum facere in immolatione Graeci, ut inimicitias contra Graecos haberent*), hogy végül testének maradványait egy gödörbe rejtse el.⁶⁴ Apión mindezt a zsidók kimondhatatlan törvényének nevezi (*legem ineffabilem Iudaeorum*),⁶⁵ Josephus Flavius pedig Apión történetét „kegyetlen pimaszságnak”⁶⁶ és „tudatos hazugságnak”, „az irántunk való gyűlölet keltése végett”⁶⁷ kiötlött hitványságnak, amelyben – mint írja – „a görög tragédiák minden szörnyűsége van meg”.⁶⁸

Jóllehet a fenti vádak, ráfogások és rágalmozások eltérő okokra vezethetők vissza – a mélyen lenézett és megvetett barbár néppel szembeni kultúrfölény pozíciójának ki nyilvánításától az idegennek kijáró gyanakvácson s a rossz okát legfőképp a „tőlem eltérőben” megtaláló előítéletességen át a legkülönfélébb hatalmi megfontolásokból született s afféle kollektív feljelentésnek is beillő politikai előnyszerzésig –, a pogány zsidóellenességet, a judeofóbia különféle megnyilvánulásait egyértelműen összeköti az, hogy a fenti attribútumok egy olyan népet írnak

le, amelynek a legjellegzetesebb vonása, hogy a többi néptől elkülönül (*amixia*), a számára idegen népeket gyűlöli (*misoxenia*), s általában véve is emberellenesek (*apanthrópia*) és embergyűlölők (*mizanthrópia*): „embertelen és idegengyűlölő életet élnek” (*apanthrópon tina kai misoxeron bion*) – summázza a lényegét Abdérai Hekataiosz.⁶⁹ Tacitus ugyanezt emeli ki, midőn arra hívja fel a figyelmet, hogy „mindenki mást ellenségesen gyűlölnek” (*adversus omnis alios hostile odium*).⁷⁰

Amikor a legádázabb zsidógyűlölők egyike, Apión feltette a Flavius Josephus által idézett kérdését, miszerint „ha valóban teljesjogú polgárok a zsidók, miért nem tisztelnek az alexandriaiakkal azonos isteneiket”,⁷¹ világosan és félreérthetetlenül szólal meg a görög-római világ jellegzetes etnocentrizmusa. Mint-hogy a görög és római világnak nem volt fogalma a rasszizmusról, a zsidókkal szembeni legelvetemültebb kifogások és vádak összességükben azt a vallási, tradíció- és életmódbeli

⁶⁴ *Contra Apionem*, II, 8, 89–111. i. m. 61–64.

⁶⁵ Uo. II, 8, 94. i. m. 62.

⁶⁶ Uo. II, 8, 97. i. m. 62.

⁶⁷ Uo. II, 8, 111. i. m. 64.

⁶⁸ Uo. II, 8, 97. i. m. 62.

⁶⁹ Abdérai Hekataiosz, Diodórosz Szikulosz: *Bibliothéké*, XL, 5; apameiai Poszeidóniosz, Diodórosz Szikulosz: *Bibliothéké*, XXXIV, 1; XXXIV, 3; Manethón, *Contra Apionem*, I, 26, 249. i. m. 38; Lüsziimakhosz, *Contra Apionem*, I, 34, 309. i. m. 47; Apollóniosz Molón, *Contra Apionem*, II, 14, 148. i. m. 70; II, 36, 258. i. m. 87. Ez utóbbival szemben hangsúlyozza Flavius Josephus a zsidó nép filantrópiáját, „emberbaráti érzületét”: *Contra Apionem*, II, 36, 261. i. m. 87.

⁷⁰ Tacitus: *Historiae*, V, 5. i. m. 350. Tacitus a keresztényeket is – ekkor még teljes joggal – azonosnak tekinti a zsidókkal, s mint a Iudaeából kiinduló „vézes babonaság” képviselőinek sokaságáról a Nero uralkodása alatti tűzvészét követő elfogatásuk apropóján azt írja, hogy „nem is annyira a gyűjtogatás vádját, mint inkább az emberi nem gyűlöletét (odio humani generis) bizonyították” rájuk. (Tacitus: *Annales*, XV, 44. i. m. II. 403.)

⁷¹ *Contra Apionem*, II, 6, 65. i. m. 58.

másságot konstatálják, amely idegenné s ezáltal hol nevetségessé, hol értelmezhetetlenné, hol félelmetessé teszi őket egy az övékénél jelentősen eltérő világban. Az etnocentrikus szemléleten nyugvó ellenségességből eközben persze kijut más népeknek is. Például Iuvenalis immár ismerősen csengő útszéli hangot üt meg, midőn beszámol a Rómába beözönlő idegenekről, így a görögökről, aki „hozta magával a szír erkölcsöt, nyelvet, a ferde / húrokat és fuvolát meg az otthoni kézidobot s a / ringyó-hadsereget...”⁷² A szövegben említett erkölcs (*mores*), nyelv (*linguam*), az otthoni kézidob (*gentilia lympana*) és a „ringyó-hadsereg” (*lupa barbara*) egy-egy megtestesítője az idegenek jellegzetességeinek s annak a roppant veszélynek, amelynek Róma egyre erőteljesebben és egyre reménytelenebbül a kiszolgáltatottjává válik. Csakhogy míg Iuvenalis a görögöket azért gúnyolja, mert túlságosan is készek integrálódni a római társadalomba, addig a zsidókat azért, mert nem képesek teljesen integrálódni, s „ösi törvényeiket” képtelenek feladni, azokhoz megátalkodottan és csökönyösen ragaszkodnak.

A római törvénynek és a zsidó jognak a végzetes és feloldhatatlan oppozíciója (*romanas contemnere – judaicum ius*) valójában két civilizáció, két kultúra, két hagyomány szembeállítására, két világrendé, amely a görög és római szerzők felfogásában semmiképpen sem férhet meg egymás mellett, minthogy egymást

kizárják, tagadják és megsemmisítik. Koselleck nyomán nevezhetnénk ezeket „aszimmetrikus ellenfogalmaknak”, amelyek „a kölcsönös elismerés kizárására” irányulnak, s melyeknek alapvető jellemzőjük, hogy „saját pozíciójukat szívesen határozzák meg olyan kritériumok szerint, hogy az abból adódó ellenpozíció csak tagadható legyen”.⁷³ Noha Koselleck joggal hangsúlyozta, hogy „a hellének és a barbárok esetében olyan egymást kizáró fogalmakról van szó, amelyeknek vonatkozási csoportjai az adott valóságon belül térbelileg is elválaszthatók egymástól”,⁷⁴ vagyis territoriális alapja is van a fogalom párnak – „két, egymástól térben elkülönülő csoportba”⁷⁵ sorolhatók –, mégis, avagy éppen ezért a territoriális – fizikai, földrajzi – különbségek megszűntével, azaz az egy és azonos térbe való szerveződéssel a fogalom pár új jelentést kapott. A „más terekben idegenek élnek” egyszerű és viszonylag könnyen feldolgozható tapasztalata, amely egyébként az identifikáció természetes alapjául is szolgál, mostantól az idegenség az azonos téren belüli problémaként és kihívásként jelentkezik, s a közös téren belüli szegregáció élménye és tapasztalata új szempontokat vet fel.

Mindenesetre a territoriális különbségek spiritualizálódnak, s a különbségek fizikai-természeti összetevőkkel leírható elemei immár szellemi és lelki (vallási, politikai, ideológiai stb.) összetevők ké alakulnak át, vagy másképpen fogalmaz-

⁷² Iuvenalis: *Satura*, III, 63–65. Lásd *Decimus Iunius Iuvenalis Szatírái latinul és magyarul*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964. 83. Fordította Muraközy Gyula.

⁷³ Reinhart Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*, Józsefvég Műhely Kiadó, Budapest, 1997. 8 és 12.

⁷⁴ I. m. 15.

⁷⁵ I. m. 17.

va: a korábban a térben megjelenő és egyértelműen érzékelhető különbségek mostantól kevésbé a látható fizikai vonásaikban, sokkal inkább a folyamatos reflexiót szükségessé tevő s az intellektuális elemzés tárgyául szolgáló elvontabb, láthatatlanabb s ezáltal veszélyesebb formáiban jelentkeznek. A „más terekben idegenek élnek” élménye mostantól az „idegenek köztünk élnek” rossz érzéseket, megannyi szorongást, frusztrációt és gyűlölködést kiváltó tapasztalatává alakul át, amely az érvelést, valamint a fogalom- és szóhasználatot, azaz magát a beszédstratégiát is alapvetően megváltoztatja és meghatározza. Rendkívül árulkodó, hogy a köztünk élő idegen legtöbbször mint a közösség „közös”, vagyis „azonos” testének devianciája, betegsége jelenik meg, amely radikális beavatkozást igényel, hogy a kór ne terjedhessen tovább. A betegség az idegen szubsztanciális, azaz tőle elválaszthatatlan vonása, amely a beteg izolációját, fizikai eltávolítását, elűzését vagy – végső esetben – a kiiktatását, elpusztítását vonja maga után, az előbbi esetekben a beteg „gyógyulása érdekében”, az utóbbi esetben a közösség védelmének és megóvásának nemes szándékától vezérelve. Voltaképpen az idegennek a beszédaktusokban és fogalmi leírásokban való megkonstruálásáról van szó, amelynek lényegét Murray Edelman pontosan határozza meg: „Ha a szemben álló fél inkább ellenség, mint ellenfél, akkor nem a folyamatra, hanem a másik természetére összpontosul a figyelem. Az ellenséget eleve adott és szorosan hozzá tartozó vonások jellemzik, amelyek miatt gonosznak, erkölcstelennek, betegesen

romlottnak tekinthető, s ezért állandó fenyegetést jelent.”⁷⁶

Aligha véletlen, hogy történetileg az egyik legelső és legtartósabb, hosszú-hosszú évszázadokon át újra és újra felbukkanó zsidóellenes vád épp a köztünk élő idegennek, vagyis a zsidónak a kezelhetetlen betegségéről és a közösség megóvását szolgáló kiűzetéséről szóló legenda volt. Legalábbis ezt a mendemondát írta meg talán az első között Manethón egyiptomi történetíró, majd nyomában mások, így például Lüsizimakhosz, mindketten azokat „a zsidókról szállongó mítoszokat és mendemondákat”⁷⁷ terjesztvén, hogy a zsidók nem önszántukból hagyták el Egyiptomot, a „szolgaság házát”, hanem valójában „Egyiptomból való száműzetésre” ítélték őket, mint-hogy súlyos betegségben szenvedtek, bélpoklosok voltak, s az istenek a tisztátalanok kiűzetését szabták feltételül annak, hogy Amenóphisz király saját szemével láthassa a halhatatlanokat. A bélpoklos zsidókat előbb elkülönítették, majd – egyes elbeszélések szerint – miután háborút kezdeményeztek az egyiptomiak ellen, száműzték, illetve – más elbeszélések szerint – kitelepítették őket, többségüket a tengerbe vetették, s a bélpoklosoknak és a rüheseknek csupán egy kisebbsége verődött újra össze, s alapítottak várost Hieroszüla (templomfosztóvár) néven, amelyet később Hieroszolümának neveztek át.⁷⁸

⁷⁶ Murray Edelman: „Politikai ellenségek konstruálása”, in *Az ellenség neve* (szerk. Szabó Márton), Jószyöveg Műhely Kiadó, Budapest, 1998. 90. Fordította Erdei Pálma.

⁷⁷ *Contra Apionem*, I, 26, 229. i. m. 35.

⁷⁸ *Contra Apionem*, I, 26, 230–250. i. m. 35–38; I, 34, 304–311. i. m. 46–47.

A rómaiak számára ugyanakkor új értelmezést igényelt egy megmagyarázhatatlan és minden logikával szemben álló helyzet. A jeruzsálemi Templom pusztulását követően a római világ ugyanis joggal érezhette úgy, hogy a zsidóság isteni legitimációja megszűnt, a nép elveszítette a „felettes”, transzcendens támogatottságát, vagyis a zsidó hagyomány és szokásrendszer illegitimé, azaz elfogadhatatlanná és követhetlenné vált. Ám ezzel szemben épp a birodalom centrumában, Rómában kellett azt megtapasztalnia, hogy a nagy győzelem, továbbá a hatalmas római propaganda-hadjárat ellenére a *metuentest* (istenfélőket) az egyértelmű ellenséges politikai kontextustól függetlenül vonzotta a zsidó hagyomány s annak törvényes előírásokon és ősi tradíciókon nyugvó, kötelezően előírt gondoskodása az idősekről, az özvegyekről, az árvákról, a betegekről, valamennyi rászorulóról, valamint a halottaknak kijáró végtiszteség. A zsidóságba betérő prozeliták száma – beleértve természetesen a későbbiekben a Krisztus-követők (Chrisztianosz, Christianus) neve alatt világkarriert befutó, ekkoriban azonban még piciny és jelentéktelennek tűnő zsidó vallási közösségbe betérőket is – növekedett, s ez görög és római körökben komoly aggodalomra adott okot. Aligha véletlen, hogy

a 3. század fordulóján élt történétíró, Cassius Dio végső konklúziója – legalábbis pogány tekintettel nézve – fedi a lényegét: „Nem tudni, honnan eredeztetik a zsidók a nevüket, de ráillik minden más emberre is, akik jóllehet eltérő származásúak, ám törvényeiket betartják, s ezek szerint élnek a rómaiak között. Gyakran nyomták el őket, de számuk egyre nőtt, s végül elnyerték vallásuk szabad gyakorlását.”⁷⁹

Láthattuk: az idegent leíró beszéd uniformizált, egyszerűsége tör, azaz érthető s ismétlődő. Viszonyt határoz meg, s a viszony tartalmát. Az egyik konkrét, jól körülírható és meghatározható csoport egy másik jól körülírható és meghatározható csoporttal szemben az általánosság szintjén kizárólagosságra tart igényt: az uniformizálás mellett univerzalizál. Önmagát pozicionálja a másikon keresztül, s a másikat önmagához viszonyítva.

Mindeközben nem magától értetődő s nem örökre elrendelt. Azaz nem az ember megváltoztathatatlan, természetadta biologikumához kötődik, hanem maga alkotta törvényeihez, szokásaihoz, hagyományaihoz.

(A tanulmány második, befejező részét lapunk következő számában közöljük. – A szerk.)

⁷⁹ Cassius Dio: *Rómaiaké historia*, XXXVIII, 17.