Gábor György

A DIADALÍVEN INNEN ÉS TÚL

PARTICIPATIO

Sorozatszerkesztő

Borbély Gábor

Gábor György

A DIADALÍVEN INNEN ÉS TÚL

Pogány, zsidó és keresztény narratívák – a „hetvenes” háború emlékezete

Akadémiai Kiadó

A kötet a Nemzeti Kutatási és Technológiai Hivatal
és a Kutatás-fejlesztési Pályázati és Kutatáshasznosítási Iroda
támogatásával jött létre,
amely támogatás forrása a Kutatási és Technológiai Innovációs Alap.



A borítón

ISBN 978 963

Kiadja az Akadémiai Kiadó,
az 1795-ben alapított
Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének tagja
1117 Budapest, Prielle Kornélia u. 19.
www.akademiaikiado.hu

© Gábor György, 2009
© Akadémiai Kiadó, 2009

A kiadásért felelős
az Akadémiai Kiadó igazgatója
Felelős szerkesztő: Szabó Zsuzsa
Olvasószerkesztő: Tréfás Krisztina
Tördelő: Sörfőző Zsuzsa
A nyomdai munkálatokat a
Budapest, 2009
Kiadványszám: TK090018
Megjelent 20,5 (A/5) ív terjedelemben

TARTALOM

I. Bevezetés – Mnémoszüné gyermekei 9
II. A történelem jelene – diskurzusok a múltról 14
III. A zsidóság a római irodalomban 20
IV. Róma az első századok zsidó irodalmában 73
V. Eszkatológiai remények és politikai messiások az I. században 95
VI. Flavius Josephus történetírói attitűdje 126
VII. A „hetvenes” háború Tacitus, Flavius Josephus, az apokaliptikus és rabbinikus irodalom, valamint a keresztény visszaemlékezések tükrében 148
VIII. Az eszkatológiai háború és protagonistái: sicariusok és zélóták 218
IX. A történelem újraélesztése – egy modern mítosz születése 258
X. Utóhang – első személyben 307

Felhasznált irodalom 309

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

(Jób könyve 8, 8)

Emlékezésünk: jelen a múltról.

(Aurelius Augustinus)

Az emlékezet konstituálja a múlt értelmét.

(Paul Ricoeur)

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

(Hayden White)

I. BEVEZETÉS – MNÉMOSZÜNÉ GYERMEKEI

Ha az istenek születésének titkaiban felettébb otthonosan mozgó Hésziodoszra hagyatkozunk, akkor bízvást elkönyvelhetjük, hogy az emlékezés istennője, Mnémoszüné a szent nyoszolyájukon Zeusszal átszerelmeskedett kilenc éjszakáját követően, miután „az év elmúlt és évszakok új sora indult”,[1] megszülte kilenc leányát, a Múzsákat. Csakhogy Hésziodosznak is kihagyhatott a memóriája, mivel az istenek násza eme fejezetének gyümölcseire Plutarkhosz – legalábbis dialógusfüzére egyik résztvevőjének, Héródésnek a nyomán – máshogy emlékezett. Ő úgy tudta, hogy „számos történetíró szerint Polümnia nem is Múzsa volt, hanem emlékezet *(mnémé),* s némely helyeken pedig állítólag a Múzsákat mind – mintegy fennköltt stílusban – Mneiainak is hívták”.[2] A szerelmeskedés, a világrajövetel és a névadás eseményeinek ilyen távlatából nekünk már igencsak bajosnak tetszik e jeles történések mindenre kiterjedő, pedáns oknyomozati vizsgálatának elvégzése és megnyugtató lezárása. Vigasztalóbbnak tűnik mindenesetre – hogy a fentiekben emlegetett két klasszikus auktor emlékét még véletlenül se sértsük meg – a Hésziodosznál 7-8 évszázaddal később élt Plutarkhosz közlése (aki e kiemelkedő pillanatokra való visszaemlékezéseknek immár jóval több forrását ismerhette), hogy tudniillik Mnémoszüné valóságos szülöttei – adja bár nekik az utókor a Múzsák összefoglaló nevet – valójában *Mneiák,* az emlékezet gyermekei. S bár a Múzsák számát illetően is megoszlottak a vélemények,[3] az eltelt évszázadok-évezredek

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

[2] Plutarkhosz: *Szümposziaka,* IX, 14, 1 (743d).

[3] A szülőszobához időben kétségtelenül közelebb álló Hésziodosz „Mnémoszüné kilenc egyforma leányát” emlegeti (*Theogonia,* i. m. 60.), míg például a Hésziodosznál jóval később élő, ám Görögország bemutatásában rendkívül alapos munkát végző Pauszaniasz arról számol be, hogy voltak, akik „úgy vélekedtek, hogy három Múzsa van,

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

Fájdalom, ekkora távolságból mi aligha vállalkozhatunk arra, hogy Hésziodosz és Plutarkhosz emlékezetének objektív, elfogulatlan, s kivált pontos ítészeivé legyünk. Csak reménykedhetünk abban, hogy ők valahol a „hó nem lepte, s viharok nem dúlta" Élüszion mezején immár egymás közt sokszorosan tisztázták a félreértéseket. Vagy tán nem is volt mit tisztázniuk, csupán annyi történt, hogy az emlékezet velük is incselkedő gyermekei közül egyesek csak Hésziodoszt, mások csak Plutarkhoszt látogatták volna meg? Valójában mindketten pontosan emlékeztek – legalábbis arra, amire emlékezhettek: vagyis ami a gyermekek látogatását követően beléjük ivódott? Ugyanarra emlékeztek, mégis másként és máshogyan? Nem jól vagy rosszul, pontosan vagy tévesen, hanem eltérően: az emlékezet más gyermekei által közvetítve. S ha az adatok legfőbb hordozói, maguk a Múzsák vezették félre valamelyiküket, esetleg mindkettőjüket? Hiszen ők maguk figyelmeztettek, hogy „szánkon tarka hazugság mind a valóra hasonlít".[4]

És vajon mit felejtettek el a visszaemlékezők? Ha az emlékezet sokféle, a felejtésnek is többféle maszkot kell öltenie. A felejtés különböző szcénáit jelenítette meg már Homérosz is: hiszen mennyire más volt a felejtés a lótuszevők földjén, ahol az ízletes gyümölcs édessé tette a feledést, s az „édes jelent" az „örök" bódultság állapotára változtatva eltörölte a keserű múlt minden emlékét; mennyire más Aiaié szigetén, ahol az álnok varázslat[5] a vándortól épp a lényeget, az egyetlen bizonyosat, az otthon emlékezetét rabolta el, s változtatta a felejtőket közönséges disznókká; s megint más volt ama feledés, amely a szépséges és szerelmetes Kalüpszó ölében ereszkedett alá a főhősre: a gyönyör mindent megváltoztatni képes csodás

---

és a következő nevet adták nekik: Gyakorlat (Melété), Emlékezet (Mnémé) és Ének (Aoidé)." *Periégészisz tész Helladosz,* 9, 29, 2. Pauszaniasz: *Görögország leírása,* II., Pallas stúdió – Attraktor Kft., Budapest, 2000. 172. Fordította Muraközy Gyula. Ha a fenti okfejtés túlságosan merésznek tűnik, az olvasó – legalább önnön megnyugtatására – gondoljon a „mne" (emlékezet) görög szótő fentiekben előforduló meglehetős gyakoriságára.

[4] *Theogonia,* 27. (ἴδμεν ψεύδεα πολλα λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα – szó szerint: „tudunk sok hazugságot mondani, az igazakhoz hasonlót".)

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

mámora, melynek következtében az otthon szándékosan, mondhatni a szabad akaratból fakadóan felejtődött el.

Még az elfeledett világ, a múltnak köddé vált univerzuma sem egyneműsíthető, mintha legalábbis az emlékezetből való kiesés képes lenne bármit is azonosítani: más „elfeledett múlt" az, amit el akarunk felejteni (sokszor épp ez az elementáris vágy írja be örökre az emlékezetünkbe az elfeledni reméltet), s más az, amit különféle erők és hatalmak akarnak velünk ezért vagy azért elfeledtetni. A két elfeledett világra nem ugyanaz a sötétség ereszkedik alá.

Értekezésünk tárgya röviden és talán túlságosan is didaktikusan megfogalmazva: hányféle (világ)emlékezet, vagyis hányféle történelem létezik? A múltat hányféleképpen rendezheti be (és át) a visszaemlékező, sokszor a felejtésnek, máskor a szándékos és tudatos feledésnek és elfeledtetésnek kitett emlékezet? Hányféleképpen kell és lehet „bevallani a múltat", hogy az ősök harcait „békévé oldja az emlékezés"? Mit és miként felejt az emlékező, s mi az, amit minden mnemotechnikai erőfeszítés nélkül is, így vagy úgy, megőriz a személyes érdeklődés vagy a kollektív tudat?

Ne lepődjön meg az olvasó: a fenti kérdéseket a következő fejezet elején úgyszólván szó szerint újraolvashatja. Parányi játék csupán, amellyel érzékeltetni kívánom: ha valamire nem, hát az emlékezésre, az eltűnt időt érintő kérdésekre semmiképpen sem vonatkoznak az evolúció rideg szabályai. A kérdések minőségét nem az idő múlásával arányos fejlődés határozza meg, az elmúlt dolgok és események „előrehaladottabb" látványa, hanem a folyamatban lévő idő tartalmi mássága. Mint amikor a gyermek újra és újra rákérdez a (tán igaz sem) volt világára, s habár a válasz alig-alig változik, mégis az apró variációk és eltérések – életünk, tapasztalataink, ismereteink, érzelmeink, gondolkodásunk és meggyőződésünk módosulásai – teszik ki az egyes embernek és környezetének a múltját.

Vagyis magát a világtörténelmet.

Éppen úgy, ahogy a zsidóság ünnepén, évente ismétlődve, minden széderestén ugyanaz a múltba pillantani szándékozó kérdés ismétlődik: „Miben különbözik ez az éjszaka az összes többitől?" A gyermeknek – mindannyiunknak – újra és újra el kell mondani a történetet: „Beszéld el gyermekeidnek azon a napon…" (*Exodus* 13, 8), hiszen „…életed minden napján emlékezz az egyiptomi kivonulás napjára" (*Deuteronomium* 16, 3). A *Pészáhi hágádá* dramaturgiája nyomán így válhat valósággá, hogy minden nemzedékben az egyes ember úgy tekintsen önmagára, mintha ő maga jött volna ki Egyiptomból. Azaz nem pusztán a történelem felidézése, hanem legalább ennyire a történelemből, vagyis a vissza nem térő múltból való ré-

szesedés szándéka és követelménye is megfigyelhető a hagyományos zsidó ünnepen. Nem véletlenül fogalmazódik meg annyi tilalom a héber Bibliában a felejtéssel szemben, ugyanis az emlékezés a kollektív identitás része: annak megőrzésében és fenntartásában elsőrendűen fontos szerepet tölt be. Hiszen amint a salamoni templom felszentelésekor, azaz a szakrális centrum felavatásakor ott lehetett Izráel egész gyülekezete (*kól kahal – Királyok első könyve* 8, 5), mintegy a teret legyőzve, avagy inkább önmagához formálva, akként győzetik le az idő, midőn a múltat, a jelent és a jövőt lakó teljes gyülekezet „jelen lesz" az egyiptomi kivonulás szabadságot és népet konstituáló pillanatában.

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

*

A könyv, melyet kezében tart az olvasó, az elmúlt évek kutatómunkájának összegzése. Aligha meglepő tehát, hogy az új és eddig még nem publikált fejezetek mellett olvashatók olyanok is, amelyek bővített, korrigált vagy továbbgondolt változatai már megjelent tanulmányaimnak.

A múlt bevallása személyes számvetés híján üres marad és hiteltelen. Amikor köszönetet mondok mindazoknak a mestereknek, kollégáknak és barátoknak, akik az elmúlt évek során a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Kutatóintézetében és az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetemen, különféle hazai és nemzetközi fórumokon vagy csak személyes beszélgetések során hozzájárultak gondolataim pontosításához, korrigálásához vagy kiegészítéséhez, nem csupán saját szakmai múltam miatt tartozom hálával, hanem a jelenben leírt minden sorom okán is.

A legnagyobb hálával tartozom egykori két egyetemi oktatómnak, professzoromnak, Hahn Istvánnak és Komoróczy Gézának, akiktől a téma iránti érdeklődést és rajongást megkaptam, de mindkettejük felkészültsége és maximalizmusa csupáncsak vágyként, tán sosem elérhető célként kíséri munkálkodásomat.

Köszönet jár Grüll Tibornak, aki értő és figyelmes kritikájával sok fontos szempontra hívta fel figyelmemet, valamint Rugási Gyulának és Uhrmann Ivánnak, akik habilitációm opponenseiként járultak hozzá ahhoz, hogy egyes megállapításaimat korrigáljam és újragondoljam.

Az olvasó aligha, ám a szerző annál inkább tudja, hogy szakma és barátság békés, ám sokszor felettébb hangos és indulatos keveredésének eredményei miként jelennek meg a könyv egyes lapjain: köszönet érte Heller Ágnesnek és Bitó Lászlónak.

Nagy bátorítást kaptam Gyáni Gábortól, akinek történelemszemléletéhez részben írásai nyomán, részben személyes beszélgetéseink alkalmával kerültem közel.

Köszönettel tartozom az MTA Filozófiai Kutatóintézet igazgatóinak, Borbély Gábornak és Vajda Mihálynak, valamint az OR-ZSE rektorának, Schőner Alfrédnak, akik megértő nagyvonalúsággal adták meg azt a segítséget és intézményes támogatást, amely nélkül e könyv aligha készülhetett volna el. Köszönöm Glaser Tamásnak a számos nyelvi-technikai segítséget.

Köszönet illeti a római Istituto Patristico „Augustinianum"-ot, ahol több ízben is remek kutatófeltételek álltak rendelkezésemre, valamint a Római Magyar Akadémiát, ahol Csorba László és E. Kovács Péter igazgatósága alatt e kutatófeltételek hátterét biztosították, sok-sok technikai segítséggel, nagyvonalúsággal és megértő barátsággal. Köszönöm egyetemi hallgatóimnak, hogy kérdéseikkel, hozzászólásaikkal folyamatosan saját „evidenciáim" újragondolására és azok állandó korrekciójára késztettek és „kényszerítettek".

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

Róma, 2009. január

II. A TÖRTÉNELEM JELENE – DISKURZUSOK A MÚLTRÓL

Az alábbiakban az ún. „hetvenes” zsidó háború többszörös recepcióját, Flavius Josephusnak *A zsidó háború*ról írott munkáját, a zsidó apokaliptikus és rabbinikus irodalomnak a háborúval kapcsolatos emlékeit, a pogány reflexiókat, valamint a későbbi keresztény visszaemlékezéseket s az események értelmezéseit vizsgáljuk. A kérdés az, hogy hány történelem létezik, hányféleképpen lehet elmesélni ugyanazt a történetet, s vajon a történelemről való eltérő beszédek teremtenék-e meg a história multiplikációját?[1] Mert ha a történelem az emlékezés narrativitásában reinkarnálódik, a múltra való emlékezés valójában nem (csak) a jelen hatalmi, politikai, erkölcsi és teológiai reprezentációjának kifejeződése volna? S ha igen, akkor a múlt emlékezetének tárgya bizonyos értelemben és bizonyos fokig a jelen múltba visszavetített reprodukciójának ideológiailag aligha semleges, ilyen vagy olyan előfeltevéseken alapuló, de minden esetben célirányosnak mondható produktuma csupán? Tehát egy olyan kreatúra, amely mindössze arra hivatott, hogy – akár profán indíttatástól vezérelve – a „régi dicsőséget” szegezze szembe a romlott és értékvesztett jelennel, vagy hogy az éppen adott hatalom a jelennek mint a „létező világok legjobbikának” gondosan megválogatott tipologikus előképére találjon rá a fényes múltban, de – akár transzcendens szándéktól determinálva – a gondviselés megnyilatkozásainak terrénumaként a bűn és büntetés isteni rendjének és elkerülhetetlenségének legyen az exempluma, vagy a végső idők, az utolsó *aion* eljövetelét jelző megpróbáltatásokat és kozmikus kataklizmát demonstrálja.

Ha mindez így van, akkor máris elvethetjük Northrop Frye kijelentését, amely szerint a történelem a mitikus ellentéte.[2] Jóllehet a historikus igény

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

[2] Frye – egyebek között – ezt az ellentétet emeli ki a *Weltgeschichte* és *Heilsgeschichte* szembeállítással. Szellemes sorait érdemes idézni: „A *Weltgeschichte* a mindennapi történelem kritériumait használja, és erre a kérdésre próbál válaszolni: »Mit láttam volna, ha akkor ott vagyok?« A *Heilsgeschichte* azonban, amint az evangéliumokból kitűnik, ezt mondaná: »Talán nem ezt láttad volna, ha akkor ott vagy, de amit láttál volna, annak aligha lett volna köze ahhoz, ami valójában történt.«” … „A valóságos történelemben vagy *Weltgeschichté*ben pontosan soha nem ismétlődik semmi: így a *Heilsgeschichte* soha nem esik egybe a *Weltgeschichté*vel.” Lásd Northrop Frye: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom,* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996. 100–101 és 102. Fordította Pásztor Péter.

és a történeti kutatás a mítosz gyengüléséhez, visszaszorulásához vezet(het) – teljes összhangban Halbwachs megállapításával, miszerint „általánosságban a történelem ott kezdődik, ahol a hagyomány véget ér”[3]; ám Frye lelkesültségével ellentétben; továbbá figyelembe véve a modern és posztmodern „új mitológiákat” (beleértve természetesen Roland Barthes „hétköznapi mitológiáit” is), valamint szem előtt tartva Gadamer hermeneutikailag is alapvető megjegyzését, hogy tudniillik „egyedül a mítosz adhatja meg egy kultúra jellegét”[4] –, mégiscsak azt kell hangsúlyoznunk, hogy a történelem az „alkotó képzelet” (Collingwood) megteremtette parabola vagy példázat, amelyben az elbeszélések igazsága a narratíva koherenciájának függvénye. Ennélfogva a mitológia egyfelől a közös nyelvi tapasztalást örökíti tovább és közvetíti az időben, másfelől a nyelv metaforikus használata során maga teremti meg és maga alkotja egy-egy kultúra történetét. Végső soron tehát a „nagy elbeszélésen” belül a történelmi múlt képét és szövedékét a jelen diskurzusai alakítják: részben árnyalják, részben megteremtik, létrehozzák azt. Oakeshottnak igazat kell adnunk, amikor leszögezi: „A történelem a történész tapasztalata”, hiszen „történelem csak történetírás révén jöhet létre”,[5] vagy amiként Marrou – Galbraith nyomán – fogalmaz: „a történelem elválaszthatatlan a történésztől”.[6] Vagyis egy történelmi tény korántsem maga az esemény, vagy a *sine ira et studio* ideáljában megfogalmazott „tárgyilagos” igazság, hiszen – amint azt Duby is hangsúlyozta – „egy esemény mindig csak a róla adott beszámoló révén létezik”,[7] ám Duby – teljes joggal és a történész szerepének korántsem a klasszikus rankei felfogását vallva – ugyanakkor megjegyezte: „köztem és az igazság között függöny

[3] Maurice Halbwachs: *La mémoire collective,* Albin Michel, Paris, 1997. 130.

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

[5] Michael Oakeshott: *Experience and Its Modes,* Cambridge University Press, Cambridge, 1933. 99.

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

[7] Georges Duby: *Folytonos történelem,* Napvilág Kiadó, Budapest, 2000. 110. Fordította Benda Kálmán.

van, mégpedig maguk a mégoly őszinte és gondosan kiválogatott források”.[8] Amikor Marc Bloch leszögezte, hogy „abszolút értelemben nincs jó tanúbizonyság”,[9] akkor világossá tette azt, hogy a forrás nem „objektív tény”, hiszen a korabeli tanúvallomás csupán egy a beszámolók, reflexiók, vélekedések lehetséges sorából, ebből fakadóan a történész nem a tényekre kérdez rá, „hanem arra, hogy a közvetítő hogyan számol be róluk”.[10] Vagyis a referenciális valóságról szerzett tudás és ismeretanyag konstruált jellegű, s aligha függetleníthető a megismerési folyamat kommunikációs szakaszától, vagyis a megszólalás és a közlés módjától, formájától és stiláris összetevőitől.

Természetesen a történelmi emlékezés nem referencia nélküli: a történelem olvasata mint értelmezés valósítja meg a referenciát. A történésznek a történelemről nyújtott beszámolója nem két különböző valóságszint pillanatnyi találkozása, hiszen a történész (a megfigyelő) a megfigyelt világ része, „ő maga is egyike azoknak a cselekvő és szenvedő lényeknek, akik a történelmet létrehozzák és elviselik. Ennyiben a «történetcsinálás» művelete ugyanahhoz a valóságszinthez tartozik, mint a «történelemcsinálás».”[11] Az olvasó pedig nem a kanti *a priori* képzelet mintájára érti meg a történetet, hanem „az elbeszélő idő mögött kibomló elbeszélő logika” (Ricoeur) felismerésével önmagából, saját megélt jelenéből, azaz mindenekelőtt saját (létező) idejéből megközelítve. Mindez nem jelent mást, mint a legkülönfélébb politikai hatalmakba integrálódott vagy ideológiai diskurzusokba illeszkedő (avagy azokhoz akár kritikailag viszonyuló, s lebontásukra törekvő), azaz a regresszió és a transzgresszió szűnni nem akaró kettős ölelésében az egyes személyek „intézményesített” megismerésformáinak és múlt-képeinek folyamatos „hozzáigazítását” a jelen hatalmi-politikai mainstreamjéhez.[12] Popper találóan fogalmazott, amikor alig burkolt in-

[8] Uo. 47.

[9] Marc Bloch: *A történész mestersége,* Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 75. Fordította Babarczy Eszter, Kosáry Domokos, Pataki Pál.

[10] Georges Duby: *Folytonos történelem,* i. m. 98.

[11] Paul Ricoeur: „Emlékezet – felejtés – történelem”, in *Narratívák 3. A kultúra narratívái* (szerkesztette Thomka Beáta), Kijárat Kiadó, Budapest, 1999. 53. Fordította Rózsahegyi Edit.

[12] Foucault a szexualitás történetiségének elemzésekor a regressziót és a transzgressziót – éppen a hatalomhoz való viszonyulás tekintetében – alapvetően meghatározó elemnek tekintette, s az egyikhez vagy a másikhoz való viszonyt tudásszociológiailag meghatározónak tartotta: „Ha a szexualitás csakugyan represszió áldozata, ha csakugyan tilalomfák veszik körül, ha csakugyan némaságra van kárhoztatva, sőt, mindenki úgy tesz, mintha nem is létezne, akkor már puszta említése, már az elnyomására való puszta

dignáltsággal annak a rosszalló meggyőződésének adott hangot, miszerint az egyetemes történelem a „politikai hatalom történetévé”[13] szimplifikálódott. Ez a szuverenitás, manifesztálódjék akár földi-evilági struktúrákban és intézményrendszerekben, akár a megmutatkozó vagy rejtőzködő transzcendencia mindenre kiterjedő kozmikus-univerzális mindenhatóságában, végső soron nem más, mint a történelem kisajátításának és birtoklásának sajátos technikája. Az, ami ennél fogva önmaga öröknek és megrendíthetetlennek vélt jelenéből kitekintve nemcsak az „egykor volt”-ot, hanem a „majdan eljövendő”-t is saját képére és hasonlatosságára formálja, ideológiai (vagy dogmatikai) elszántsággal átitatva az időbeliség hármas dimenzióját, amelyben az egység és az „immanens logika” (vagy szellemiség) kizárólagosan (és természetes módon) saját értékrendjének és törvényeinek megfellebbezhetetlen és immár örökkévalóvá dermedt rendszerén nyugszik. Az intézményesített hatalmi mechanizmusok, a megismerési folyamatok, a „nyelvi játékok” (Wittgenstein) és a „jelenvalólét”[14] reflexív tudata a visszaemlékezés révén szoros korrelációban konstituálják a történelmet magát. Ebből természetesen nem következik az a konklúzió, miszerint a történelem pusztán a teremtő képzelet alkotása volna, ám az igen, hogy a históriáról való tudás autonóm.

A primer történelem „egykor volt” állapotában a jelen számára valójában csak fikció.[15] A róla való számtalan beszéd, a kommentárok sora alkotja azt

hivatkozás is szándékos transzgressziónak minősül. Aki a szexualitásról beszél, bizonyos mértékig kivonja magát a hatalom fennhatósága alól; megkérdőjelezi a törvényt; s ha csak egy csipetnyit is, megelőlegzi az eljövendő szabadságot.” Michel Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása,* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1996. 10–11. Fordította Ádám Péter

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

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

[15] Ha komolyan vesszük a *fictio, fictionis* szó eredeti jelentését (alakítás, képzés, elképzelés), akkor mi más a történelem, mint a *fictor,* vagyis a képfaragó, alakító, alkotó, szerző, elbeszélő, tehát a történész által létrehozott *fictura,* azaz alakítás? A múlt ontikus értelemben mindenképp fikció, hiszen ha valóság lenne, vagyis nem fikció, akkor nem volna szükség történészre. Elég volna újra és újra (szakadatlanul) visszanézni – lehetőleg Isten szemén át, hisz tudjuk: Isten szeme mindent lát – az egyiptomi kivonulást, a százéves háborút vagy az 1848/49-es események minden tekintetben teljes és minden tekintetben kimerítő „abszolút” dokumentumfilmjét.

a diskurzusfolyamot, amely a képzeletbelit életre kelti és a puszta potencialitást aktualizálja. Elmondja azt, ami primer módon soha nem történt meg, de ami másodlagos módon a múltban „éppen most", azaz innen nézve – és csakis innen nézve – lejátszódott. A történelem kommentárjai örökösen felidézik a soha-nem-voltat: egyszerre és szakadatlanul ismétlik az örökösen változót, mintegy állandóságot adva az időben folytonosan alakuló elmúltnak, s folytonosan újabb és újabb újdonságot mondva el arról, ami volt és elmúlt: tehát ami immár véglegesen állandó és változatlan. Ezen kívül nincs semmi a múltban, hiszen a történelem nem a dolgok és helyzetek folyamatossága, kontinuus szakadatlansága – mindez legfeljebb a természet rendje lehet, ámde a természetnek aligha van történelme –, hanem a róla való tudás, a róla való beszéd, a hozzá írt kommentárok sokasága.[16] Azt a történelmet, ami végső soron a valóságos történelem (történet) volt, azaz minden egykor létezett egyes ember személyes története, vágyainak, céljainak, elképzeléseinek, gondolatainak, emócióinak, reményeinek, szenvedéseinek, sikereinek, küzdelmeinek matematikai összessége, „nyilvánvaló, hogy ezt a konkrét történelmet képtelenség volna megírni. Absztrakciókhoz kell folyamodnunk, elnagyolásokra és szelekciókra kényszerülünk. Mindez viszont számtalan történelmet eredményez" – írja Popper, majd éppen a lényegről elfeledkezve felteszi a nagy kérdést: „…a nemzetközi jogtiprások és tömegmészárlások történetét úgy próbálják eladni, mint az emberiség történetét. Ám miért éppen a hatalom, és miért nem például a vallás vagy a költészet történetét választják ki?"[17] Mintha legalábbis a nyitott társadalom ellenségeinek ellensége, Karl Popper egy pillanatra elfeledkezett volna arról, hogy a vallás vagy a költészet történetét akár mint a hatalom történetének más aspektusból papírra vetett kivonatát is bízvást az analízis tárgyává lehetne tenni, hiszen a vallás vagy a költészet (miként – s Foucault érdemeit ebben a vonatkozásban aligha lehetne túlbecsülni – a szexualitás, az elmegyógyintézetek, a börtönök világa, vagy akár a „tudás archeológiája" is) a hatalmi mechanizmusok felől legalább annyira megragadható, mint mondjuk a morális elvek, avagy az etikai, az esztétikai, a kriminológiai vagy a tudásszociológiai princípiumok szemszögéből.

A „sokféle történelem" valójában a sokféle történelmi tudást, a sokféle történelmi nézőpontot és tapasztalatot, és a sokféle történelmi emlékezetet jelenti csupán, semmi egyebet. Halbwachs megfogalmazása találó, de lényegi kiegészítésre szorul: számos kollektív emlékezet lehetséges, de „a történelem egy, és csak egy történelem létezik".[18] Tegyük azonban mindehhez hozzá: befejezett történelem – ha ontikus értelemben ennek egyáltalán lehet valamilyen értelme – természetesen csak egy létezik, ám az emlékezetekben rekonstruálódó, megőrződött, azaz „valóságos" történelem számtalan. Keith Jenkinsnek igazat adhatunk, amikor leszögezi, hogy a történész a történelemről írva korántsem a történelmet rekonstruálja vagy kelti új életre. A történelem és a múlt ugyanis két eltérő dolog, hiszen múltból csak egy van, ám a róla szóló diskurzusok száma számtalan, miként sokféle történelmet írtak már eddig is ugyanarról a múltról.[19]

Amint a jelen, akként a múlt is bevégezetlen. Homérosz Odüsszeiája minden egyes olvasatban, minden egyes fordításban, minden egyes kommentárban, de akár Joyce Ulyssesében is újra feltámad, reinkarnálódik. Jóllehet Homérosz műve leíródott, azaz az orális hagyomány ebbéli megtestesülésében befejeződött, teljességében létezővé és körülhatárolhatóvá, azaz egyfajta „mikrokozmosszá" vált, ám a történelem nem írta le önmagát, nem tette magát körülhatárolttá és teljessé. A történész nem a történet kivonatát adja, hanem a „nagy elbeszélés" történeti-hermeneutikai kommentárját. Az a történész, aki szemléletét abszolút objektívnek tartja, avagy az abszolút objektivitás látszatát kelti, Nietzschével szólva „a történelem kéjvágyó eunuchja".[20]

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

[17] Karl R. Popper: i. m. 436.

[18] Maurice Halbwachs: i. m. 135–136.

[19] Keith Jenkins: *Re-thinking History,* Routledge, London – New York, 1991. 5–27. A XIX. századi romantika és késő romantika ringatózott abban a hitben, hogy a hatalmas történelmi tablóképekkel rekonstruálni képes a múltat (lásd például az egri vár ostromának Székely Bertalan-féle „elbeszélését", avagy a honfoglalásnak a Feszty-féle megjelenítését stb.). De ez a szándék és akarat vezette Sir Arthur John Evans régészeti munkásságát, s azt, amikor prekoncepciókkal a fejében megkísérelte rekonstruálni a múltat, a knosszoszi palotát. A kísérlet – ma már tudjuk – nem bizonyult sikeresnek, miként a Yigael Yadin-féle Maszada-rekonstrukció is sok vonatkozásában megkérdőjelezhető.

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

III. A ZSIDÓSÁG A RÓMAI IRODALOMBAN

1.

Még a görög és római mitológia megannyi baljóslatú, hátborzongató és félelmetes történetéhez hozzászokott, s eme szörnyűségeket, vagyis a bűn riasztó, undort és rettenetet keltő jeleneteit[1] megkérdőjelezhetetlenül valóságos esetekként[2] elkönyvelő „mitikus tudat" számára is elborzasztó lehetett az a história, amelyet Apión tett közzé az i. sz. I. század első felében. A jeles szerző, aki szerepet vállalt az alexandriai zsidóellenes megmozdulásokban, s aki írói munkássága révén jelentős eszmei munícióval igyekezett hozzájárulni a korabeli zsidóellenes indulatok gerjesztéséhez,[3]

[1] Nemcsak a filozófusi tisztánlátás, hanem a filológusi pontosság is megragadható Nietzsche alábbi megállapításában: „A görögök ismerték és átérezték a létezés rettenetét és borzalmait: hogy egyáltalán élni tudjanak, az olümposziak ragyogó álomszülötteit kellett e borzalmak elé állítaniok. A természet titáni hatalmával szemben érzett e roppant bizalmatlanságot, a minden tudás, megismerés fölött könyörtelenül ott trónoló Moirát, Prométheusz, az emberek nagy barátja keselyűjét, a bölcs Oidipusz rettentő sorsát, az Átreidák nemzetségét sújtó átkot, ami Oresztészből anyagyilkost csinál… mindezt az olümposziak közbeiktatott művészi világával a görögök szakadatlanul, újra meg újra legyőzték, vagy legalábbis elkendőzték, és a szemük elől eltávolították." (Friedrich Nietzsche: A *tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus,* Európa, Budapest, 1986. 38. Fordította Kertész Imre.)

[2] Kerényi Károly a mitológia és a mese közötti különbséget az alábbiakban láttatja: „Ha az élet fenntartás nélkül beleömlik az áthagyományozott anyagba, nagy szertartásos formák közt… akkor mitológiával és hősmondával állunk szemben. Amikor a nagy szertartások… elbeszéléssé és odahallgatássá, majd pusztán olvasássá zsugorodtak össze, az élet fenntartás nélkül való beleömlése önfeledt élvezetté, akkor meséről… van szó." Kerényi helyesen mondja, hogy „a görög tökéletesen *otthon* érezte magát a mitológiájában. Az antik ember elég okot talált a *világban* arra, hogy isteneit reálisaknak érezze." Lásd Kerényi Károly: „Mi a mitológia?", in *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok* (válogatta Komoróczy Géza és Szilágyi János György), Magvető, Budapest, 1984. 360; 358–359. Fordította Szerb Antal.

[3] Lásd ehhez: John G. Gager: *Moses in Greco-Roman Paganism,* Abingdon Press, Nashville, New York, 1972. 123; uő: *The Origins of Antisemitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity,* Oxford University Press, New York – Oxford, 1983. 45; Peter Schäfer: *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World,* Harvard University Press, Cambridge, 1997. 43–44; valamint a Jewish Encyclopedia

az *Aigüptiaka* (Egyiptomi történet) című munkájának egy helyén az alábbi történettel ajándékozta meg nyájas olvasótáborát: Amikor Antiokhosz Epiphanész a templom kirablásának és megbecstelenítésének szándékától vezérelve belépett a jeruzsálemi szentélybe, „a templomban egy kerevetre bukkant, ezen egy ember feküdt, előtte hallal, vaddal, szárnyasokkal teli asztal, és az ember ezekre meredt. Ahogy a király belépett, lába elé borult, mint megmentőjét és vigasztalóját köszöntötte, és kezét térde felé nyújtva szabadításért könyörgött. A király biztatta, hogy mondja el őszintén, ki ő, miért tartózkodik ott, és mire szolgál ez a sok étel. Ekkor az ember sóhajtozás és könnyek között nagy keservesen elmondta szomorú helyzetét. Ő görög ember – vallotta –, és miközben az országot üzleti ügyben járta, idegen emberek elrabolták, a templomba vitték, ide bezárták, ahol senki sem látja, de mindenfajta étellel bőven ellátták. Eleinte jólesett neki ez az egészen váratlan kedvesség, később gyanút fogott, ez rettegéssé fokozódott, míg végül az ételeket hozó szolgától megtudta a zsidók kimondhatatlan törvényét, melynek kedvéért táplálták, s amelyet minden évnek meghatározott időszakában hajtanak végre: elfognak egy görög idegent, azt egy évig felhizlalják, majd egy erdőbe hurcolva ott megölik, testét a saját rítusuk szerint feláldozzák, húsából mindnyájan esznek, és a görög ember feláldozása után mindig újra örök ellenségeskedést esküdnek a görögök ellen; végül teste maradványait egy gödörbe rejtik. Előadása szerint a görög ember azt is elmondta, hogy már csak néhány napja van hátra életéből, s a görögök isteneire könyörgött a királynak, hiúsítsa meg a zsidók gonosz terveit élete ellen, és szabadítsa meg az őt fenyegető haláltól."[4]

A fenti szöveg, amelyet Flavius Josephus „lejáratásunk végett" íródott munkának nevez, „ránk zúdított rágalmaknak", „kegyetlen pimaszságnak", amelyben „a görög tragédiák minden szörnyűsége van meg",[5] s amelyben Apión „mások szószólójaként" lépett fel,[6] akár enciklopédikus példatára

„Apion" szócikke (írta Kaufmann Kohler), lásd: http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1641&letter=A

[4] Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról* (a továbbiakban *Contra Apionem*), II, 8, 91–96, Helikon, Budapest, 1984. Fordította Hahn István. A *Contra Apionem* görög szövegének idézéséhez az alábbi kétnyelvű (görög–francia, ill. görög–olasz) kiadásokat, valamint azok jegyzetapparátusát használom: Flavius Josèphe: *Contre Apion* (annoté par Théodore Reinach, traduit par Léon Blum), Société d'Édition „Les Belles Lettres", Paris, 1930; Flavio Giuseppe: *Contro Apione* (a cura di Francesca Calabi), Casa Editrice Marietti S.p.A., Genova–Milano, 2007.

[5] *Contra Apionem,* II, 8, 89, 90, 97.

[6] *„Propheta uero aliorum factus est Apion"* (*Contra Apionem*, II, 8, 91. A szöveg ezen része kizárólag a Cassiodorus-féle VI. századi latin fordításban maradt fenn.) Jóllehet

is lehetne a legjellegzetesebb és legelterjedtebb zsidóellenes rágalmaknak. Megtalálható benne a rituális gyilkosság, azaz az emberáldozat vádja, a más népek ellenében szőtt zsidó összeesküvés hagyományos tétele, az idegenekkel való kegyetlenség állítása és a zsidók titkos, kimondhatatlan törvényére (*„legem ineffabilem Iudaeorum”*[7]) való hivatkozás.

A zsidóknak az egész emberiség ellen irányuló titkos praktikája és mágikus hatalma irracionális mítosz, amelynek projekciós jellegét épp az teszi egyértelművé, hogy miközben a biblikus hagyomány nem ismeri a kannibalizmust, addig az emberevés a görög mitológiában olykor még egyes istenek és uralkodók történeteiben is megszokottnak mondható, elég az önnön gyermekeit felfaló Kronoszra, vagy a saját fivérét annak gyermekei húsával megetető Atreusz király rémdrámájára gondolni.[8]

homályos, kikre utalhat itt Flavius Josephus, nem kizárt – amint erről a X. században keletkezett *Szuda* (Szuidasz) elnevezésű bizánci lexikon tanúskodik –, hogy egy bizonyos Damókritosz nevű történetíróra, akinek a zsidókról írt egyik fennmaradt töredékében olvashatjuk az alábbiakat: „aranyból készült szamárfejet imádtak, és minden hetedik évben foglyul ejtettek egy idegent, bevezették a templomukba és feláldozták őt, testét apró darabokra szeletelve”. Lásd *Textes d’auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme* (Réunis, traduits et annotés par Théodore Reinach), Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1963. 121. Jóllehet Apión és Damókritosz szövege eltérést mutat, amennyiben az előbbinél minden évben, míg az utóbbinál hétévente ismétlődik a rettenetes tett, ám a lényeg, a rituális gyilkosság mindkét szerzőnél megtalálható. Amúgy a titkos összeesküvések gyakori, főként politikai kontextusokba illeszkedő rágalma a legtöbb esetben maga után vonta az emberáldozat folklorisztikus vádját, amint erre Sallustius is utal a Catilina-összeesküvésről szóló munkájának egy helyén, ahol kiemeli: „Némelyek szerint azonban sok egyébbel együtt ezt is olyanok találták ki, akik úgy hitték, hogy enyhítik a Cicero ellen később támadt gyűlöletet, ha az elítéltek vétkeit felnagyítják.” Lásd Sallustius: *Catilina összeesküvése,* 22, in *C. Sallustius Crispus összes művei,* Magyar Helikon, Budapest, 1978. 23. Fordította Kurcz Ágnes.

[7] *Contra Appionem,* II, 8, 94.

[8] Heller Ágnes megjegyzése a fentiekkel kapcsolatosan rendkívül találó és továbbgondolásra érdemes: „Apión… visszájára fordítja a tudat alá szorított vágyat. Egyrészt a görög fantáziavilágot vetíti ki a zsidóságra, másrészt saját gyűlöletét és pusztításvágyát. Méghozzá abban a formában, hogy annak szenvedő tárgya egy görög ember teste és vére legyen. Flavius Josephus tanakodik azon, hogy az állítólagos áldozat miért éppen görög? A mai analitikus a következőképpen válaszolna neki: azért, mert Apión görög szeretett volna lenni, de nem volt az.” Lásd Heller Ágnes: „A »zsidókérdés« megoldhatatlansága”, in *A „zsidókérdés” megoldhatatlansága, avagy mért születtem hébernek, mért nem inkább négernek?* Múlt és Jövő, Budapest, 2004. 16–17. A kannibalisztikus ösztönöknek a mese világában való felbukkanását (lásd például Jancsi és Juliska) a pszichoanalitikus érzékenységével elemzi Bettelheim. Lásd Bruno Bettelheim: *A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek,* Gondolat, Budapest, 1988. 221–231. Fordította Kúnos László.

Persze a projekció pszichikai folyamatát, az elfojtott vágyaknak másokra való kivetítését a meghatározó lélektani összefüggések amúgy felettébb árulkodó vonatkozásain túl érdemes a projekció tárgya és irányultsága felől is szemrevételezni. Ám ez a lélektani összefüggéseken immár jelentősen távolabbra mutat, s tágabb keretbe ágyazza az érzelmek kivetítésének éppen adott, jellegzetesnek nevezhető, határozott célirányultsággal bíró és általánosításra törekvő gyakorlatát. A saját (mi[9]) és a másik (ők) csoporthoz való tartozás történeti jegyeit és ismérveit ugyanis olyan politikai, vallási és szociológiai szempontok határozzák meg, amelyek szélesebb dimenzióból igénylik a megközelítést, vagyis annak megválaszolását, hogy az emberi pszichikumra jellemző természetes és köznapi megnyilvánulásán túl milyen sajátosságokkal rendelkezik a téves általánosítás és az ellenséges érzés. Milyen évszázados-évezredes hatalmi törekvések és történelmi traumák húzódnak a stabil lelki tényezők mögött, s milyen egyéb specifikumokkal rendelkeznek az ellenséges érzületet lényegükből fakadóan – *ab ovo* – befolyásoló vallási kötelékek az ellenséges viszonyok megképzésében? Hiszen az ellenségfogalmak „nem az éj leple alatt keletkeznek. Kész formulák, mindazonáltal az emberek *in actu* egyedivé teszik őket, és így a cselekedetek részévé válnak.”[10]

A sztereotipizáló, dogmatikus, a világot a manicheus dualizmus módján végzetszerűen és feloldhatatlanul jóra és rosszra, rendre és káoszra kettéosztó, s mindenfajta átmenetet ellehetetlenítő, a saját credóját és meggyőződését egyetemessé és kizárólagossá tevő gondolkodásmód és – a szó modern politikafilozófiai jelentését értve – fundamentalista világszemlélet lényegéről van szó, ahol minden egyéb kizárólagosan egy abszolút igaz-

[9] Allport meghatározása szerint „mindazok a személyek alkotnak egy saját csoportot, akik lényegében azonos jelentéssel használják a »mi« személyes névmást.” (Lásd Gordon W. Allport: *Az előítélet*, Gondolat, Budapest, 1977. 69. Fordította Csepeli György.) Csepeli „mi-tudaton” a „személyes »én« határainak kibővülését” érti. Vö. Csepeli György: *A szociálpszichológia vázlata*, Jószöveg Műhely, Budapest, 1997. 112.

[10] Reinhart Koselleck: „Ellenségfogalmak”, in *Az ellenség neve* (szerkesztette Szabó Márton), Jószöveg Műhely, Budapest, 1998. 19. Fordította Szabó Márton. Koselleck-nek ugyanakkor tökéletesen igaza van abban, hogy „a »mi« és az »ők« puszta használata elhatárolást és kizárást jelez, ugyanakkor feltétele a cselekvési képességnek… Egy politikailag vagy társadalmilag egységes cselekvő közösség olyan fogalmak révén konstituálódik, amelyek körülhatárolják, és ezzel másokat kirekesztenek, azaz amelyek révén a közösség meghatározza saját magát… A fogalom tehát nem csupán jelzője, de teremtő tényezője is politikai vagy társadalmi csoportoknak.” Lásd Reinhart Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája,* Jószöveg Műhely, Budapest, 1997. 6–7. Fordította Szabó Márton.

sággá kikiáltott hitvallás, tézis vagy morális ítélkezés alá rendelődik, s ehhez viszonyítva határozódik meg. Az ellenség konstruálódásáról, megteremtéséről és leírásáról, illetve megnevezéséről, s a megnevezéssel együtt a „nyelv politikai instrumentalizálódásáról”[11] van tehát szó, azaz arról a folyamatról, amelynek során a név, az ellenség neve és leírása nem szubsztanciális tényezőként, a valóság valamilyen leképzéseként vagy tükörképeként jelenik meg, hanem „valóságkonstrukcióként”.[12]

A kérdés persze az, hogy a „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? A válasz minden bizonnyal igen is, meg nem is, hiszen a gyűlölettől elvakult, ködös-irracionális ellenségkép mélyén – leginkább és legtöbbször annak mozgatójaként – racionális és tudatos döntési mechanizmus áll. Az indulatokból, emóciókból vagy a mindenkori pillanatnyi érdekekből táplálkozó irracionalitás 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 determináltnak, megváltoztathatatlannak, „természettől adottnak” leírva ok-okozatilag értelmezhetőnek, levezethetőnek és megmagyarázhatónak, 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 irracionalitás nem kiindulópont, hanem végeredmény.[13] 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.[14]

[11] „Nem maga a nyelv hozza tehát létre az ellenségeskedést: ez már a nyelv politikai instrumentalizálódása; azaz vannak szemantikai oppozíciós struktúrák, amelyek minden nyelvben előfordulnak, és amelyek aztán előhívják a mindenkori ellenségfogalmat.” Lásd Reinhart Koselleck: „Ellenségfogalmak”, in *Az ellenség neve,* i. m. 22.

[12] Lásd Szabó Márton: Előszó, in *Az ellenség neve,* i. m. 10: „…az ellenség képe és neve nem arra jellemző, akiről beszélnek, hanem arra, aki beszél; így aztán sokat lehet megtudni bármely politikai szereplőről abból a tényből kiindulva, hogy van-e ellenségképe, és ha igen, akkor milyen.”

[13] Burke az ellenségképzés mechanizmusának lényegét ragadja meg, amikor így ír: „Azok után, hogy Hitler egyszer így esszencializálta az ellenséget, már minden »bizonyíték« automatikus. Bizonyítékok egész tárházára mutathatnánk rá, amelyek mind azt igazolnák, hogy a zsidó munkás nem fér össze a »nemzetközi tőzsdekapitalista zsidó« ideájával, Hitler mégis száz esetből százszor azt válaszolná, hogy ez is a »zsidó összeesküvésen« munkálkodók ravaszságát igazolja.” Lásd Kenneth Burke: „A »Mein Kampf« retorikája”, Lásd *Az ellenség neve,* i. m. 59.

Theodor Mommsen – akinek sokat idézett és már-már klasszikusnak számító szállóigéje szerint „a zsidók gyűlölete és a zsidóüldözés ugyanolyan régi, mint maga a diaszpóra”[15] – mint az ún. „szubsztanciális” vagy „esszencialista” megközelítések megalapozója úgy vélte, hogy a judaizmus rendelkezik egy olyan lényegi, belső elemmel vagy immanens összetevővel, amely úgyszólván „természet adta” 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 ajándékokkal halmozzák el, s akkor még nem beszéltünk a közös étkezésről vagy a házasságról”[16] – írja Wistrich, mintegy világos illusztrációját adva eme megközelítésnek. Meyer objektívnek vélt indulattal beható leltárát kínálja eme „esszenciális” vonásoknak, megemlítve a judaizmus „számos bizarr attitűdjét, a judaizmus szertartásait és szokásait”, „a más hívőkkel szembeni öntelt arroganciáját, gyűlölködését”, „energikus nyüzsgését a kereskedelmi életben, amely a zsidók Istentől kapott jogának tekinti a hitetlenek könyörtelen kizsákmányolását”, arra a konklúzióra jutva, hogy mindezek „szükségszerűen provokálják ki” a zsidókkal szembeni gyűlöletet.[17] Ami a hangnemet illeti, Staehelin még ennél is durvábban fogalmaz, amikor kijelenti, hogy „a mostanság diadalmaskodó judaizmus lényege, a rigiditása, a kizárólagossága, a

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

[15] Theodor Mommsen: *Römische Geschichte,* V. 519. Idézi 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.

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

[17] Eduard von Meyer: *Ursprung und Anfänge des Christentums,* I. *Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret,* J. G. Cott, Stuttgart–Berlin, 1925. 31–32.

minden más vallásúval szemben táplált rosszindulata, csak az ellenszenvét válthatta ki a természetéből fakadóan toleráns görög világnak."[18]

Meyer és Staehelin fenti idézeteiből jelen keretek között számunkra nem a történészi köntösbe bújtatott antijudaista-antiszemita hang az érdekes, hanem az, hogy sok más, a zsidósággal cseppet sem elfogult szerzőhöz hasonlóan mindketten valami „lényegit" keresnek, amit aztán kivétel nélkül a zsidó vallás sajátosságában találnak meg, s ami – álláspontjuk szerint – már az antikvitásban megnyilvánuló zsidóellenes indulatoknak is végső magyarázatául szolgálhat.

Az antik antijudaizmust feldolgozó klasszikus művében, a *Verus Israel*ben Marcel Simon is bár hangnemében elütő, ám tartalmilag a fentiekhez hasonló magyarázatot nyújt: „A görög-római antiszemitizmus alapvető oka a zsidók elkülönülésében rejlik, és minthogy az elkülönülés végső oka ide vezethető vissza, a vallásukban. Az etnikai szempont teljes mértékben hiányzik innen."[19]

Hasonló megállapításra alapozza érveit Tcherikover, aki így fogalmaz: A történészre „leselkedő legfőbb veszély, hogy összetéveszti az antiszemitizmus belső tulajdonságát, amely mindig és mindenütt ugyanaz, a helytől és körülményektől függő megjelenési formákkal, amelyek változóak. Az antiszemitizmus alapvetően a zsidó nép létezéséből fakad, amennyiben idegen test a nemzetek között. A zsidók idegen jellege a legfőbb oka az antiszemitizmus eredetének, s eme idegen jelleg két szempontból írható le: a zsidók idegenek a többi ember számára, minthogy eredetüket tekintve idegen földről származnak. És idegenek idegen szokásaik miatt, amelyek különösnek és egzotikusnak hatnak az ország lakói szemében."[20]

Végül idézzük Sevenstert, aki leszögezi, hogy „az antik világ pogány antiszemitizmusa alapvetően vallási indíttatású… és legalapvetőbb okaként majdnem mindig a zsidóknak az antik világon belüli idegensége szolgál… A zsidók sosem voltak teljesen olyanok, mint a többiek: hajlamuk volt az örökös elszigetelődésre. A zsidó vallásból fakadóan mindig akadt néhány sajátosság, ami miatt kevésbé tudtak társadalmi kapcsolatokat létesíteni, s nehezen alkalmazkodtak az antik társadalomhoz."[21]

[18] Felix Staehelin*: Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung,* C. F. Lendorff, Basel, 1905. 23.

[19] Marcel Simon: *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425),* i. m. 239.

[20] Victor Tcherikover: *Hellenistic Civilization and the Jews,* Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1959. 358.

[21] Jan Nicolaas Sevenster: *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World,* E. J. Brill, Leiden, 1975. 89.

Az „esszencialista" vagy „szubsztanciális" megközelítésekkel szemben mások az ún. „funkcionalista" szemléletmódot követik, amelynek az alapjait Isaac Heinemann fektette le. Heinemann, miként a „funkcionalista" megközelítés valamennyi képviselője, tagadja azt, hogy a judaizmusnak valamiféle esszenciája vezetett volna az antik zsidóellenességhez, ennek kifejezetten politikai okai voltak. Heinemann elsősorban a szír-palesztin, az egyiptomi és a római „konfliktusgócokat" *(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 népességgel szembeni politikai agresszivitása hívta életre."[23]

Akik a funkcionalista szemlélet híveiként politikai szempontokra vezetik 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 rabszolgáknak elhurcoltak száma. Makedónia műkincseinek 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 filo-

[22] Isaac Heinemann: „Ursprung und Wesen des Antisemitismus im Altertum", in *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die 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.

zófiai-spirituális, sokkal inkább katonai eszközökkel a platóni Akadémiát és Athén falait (i. e. 86-ban), s a kérdés immár pusztán az, hogy a görögök egykori nagyságát reprezentáló műkincseket és messzi földön híres könyvtárakat egy-egy római légió helyben pusztítja-e el s adja át az enyészetnek, avagy felsőbb utasításra – szigorúan közérdekből – a római birodalom központja felé irányítja az értékekkel dugig megrakott római szekereket és hajórajokat, gyarapítandó a római államkincstárat, s mellesleg egyesek magánvagyonát. A római részről egyre gyakrabban a felettébb 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.) jó néhány külön kedvezményről és kiváltságról biztosította őket (gabonatized-kedvezmény, katonai szolgálat alóli mentesség, katonai sarc elleni védelem stb.).[24] Rendelkezéseinek súlyát jelzi, hogy a különböző helyi elöljáróságok (Laodikea város hatósága, a pergamoniak, halikarnasszosziak, szardeisziek, efezosziak stb.) halála után is határozatban rögzítették a területükön élő zsidók helyzetét, és megerősítették őket a Caesartól kapott jogi kiváltságaikban.[25] S még a későbbiekben is, immár provinciává válván Júdea továbbra is élvezi Augustus császár jóindulatát.[26] Sőt, Caligula „esztelen"[27] provokációit követően Claudius a Caesar és Augustus által hozott törvényeket mint *„leges aeternae"*-t igyekezett feleleveníteni,[28] 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 hegemóniájának

[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 Josèphe: *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.

[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,* Librairie Paul Geuthner, Paris, 1914. I. 214.

[29] Uo. 246.

visszaszorulását érzékelve saját politikai és kulturális értékeit és érdemeit immár a környező népekkel összevetve csak e népek leértékelése árán tudta felmutatni.

Végezetül szólni kell Peter Schäfer álláspontjáról, aki önmagában sem a „funkcionalista", sem az „esszencialista" megközelítést 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, és a vallásról keveset". Ugyanakkor egy kizárólagosan szubsztanciális megközelítés, amely „az antiszemitizmus monolitikus elvén nyugszik", az „ok és az ürügy összekeverésének rendkívüli veszélyét rejti magában, hogy végül aztán bűnösnek találja a zsidóságot…" Schäfer a két szemlélet együttes alkalmazása mellett érvel, hiszen „az antiszemitizmus létrejöttéhez két összetevőre van mindig szükség: antiszemitára és zsidóra vagy zsidóságra. Vagyis a konkrét zsidó sajátosságokra és az antiszemita szándékra, amely eltorzítja és romlottá teszi e sajátosságokat. Az antiszemitizmus mindig az antiszemita észjárásában nyilvánul meg, de sosem mellőzheti tárgyát, a zsidót vagy a zsidóságot."[30]

Az alábbiakban a kiindulóponttal kívánunk foglalkozni. Azzal, hogy miért és hogyan jött létre a zsidóság állítólagos mizantrópiájára rámutató kijelentéscsoport, amely az azzal ellentétes, avagy azt egyenesen cáfoló állításokkal érdemben sosem szállt vitába, sokkal inkább nem vett róluk tudomást.

Mindenesetre ma már tisztán látható, hogy a judeofóbia első megnyilatkozásai – roppant időbeli távolságuk ellenére, több mint kétezer esztendővel ezelőtt – rendkívül „kiérlelt", mondhatni meglepően modern vagy legalábbis időtálló módon és formában kiindulópontjaivá és kimeríthetetlen forrásaivá váltak annak a folyamatnak, amelynek végeredményét a történelemből jól ismerjük.

[30] Peter Schäfer: *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World,* i. m. 23–24. Az antik zsidóellenességgel kapcsolatosan még két munkára hívnám fel a figyelmet: Robert L. Wilken: „Judaism in Roman and Christian Society", *Journal of Religion* 47 (1967), 313–330; Wolfgang Wiefel: „Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums. Bemerkungen zu Anlass und Zweck des Römerbriefs", *Judaica* 26 (1970), 65–88.

2.

Ami a zsidóságnak a római birodalomhoz fűződő „objektív", vagyis különféle rendeletekben, törvényekben és hatalmi megnyilvánulásokban megragadható helyzetét illeti, az összkép rendkívül tarka és ambivalens.

A legrégebbi, ám mind a mai napig létező, azaz kontinuusnak tekinthető nyugati diaszpórának, a római zsidó közösségnek a kezdeteire csak megközelítőlegesen és rendkívüli óvatossággal lehetséges visszapillantani. Annyi bizonyosnak tűnik, hogy az első betelepülők valamikor a makkabeusi időkben érkezhettek Rómába, ám hamarosan kiűzhették őket onnan, ha egyáltalán hihetünk Valerius Maximus közlésének. A beszámoló szerint M. Popilius Laenas és L. Calpurnius konzulsága alatt Cornelius Hispalus *praetor peregrinus* a káldeus asztrológusok kiűzetéséről szóló rendeletében határozott a zsidókról is, akik „a római erkölcsöket Szabaziosz Juppiter kultuszával próbálták mérgezni".[31]

Jó okunk van azt feltételezni, hogy az idézett tudósítás némi felületességről árulkodván, vagy csak egyszerű ismerethiányból fakadóan összekeverhette Szabaziosz phrügiai istenséget – akinek jelentős római kultusza egybeolvadt Juppiter kultuszával – a héber Cebáót (Szabaot) istennévvel (*jahveh cebáót* – Seregek Ura), ám mindenképpen gyanút kelt, hogy a dátum (i. e. 139) épp megegyezik azzal, amikor a Simon főpap által megbízott követség Rómában járt, megújítandó a zsidók és a rómaiak közötti baráti *(amicitia)* szövetséget.[32] Vagyis elképzelhető, hogy a követség tagjait Rómában sokan misszionáriusoknak tekintették, akik a prozeliták számát gyarapítandó érkeztek a birodalmi központba, s ez lehetett az oka a velük szembeni ellenérzéseknek.[33]

Ám az bizonyos, hogy i. e. 63 után, azaz Jeruzsálemnek a Pompeius Magnus általi elfoglalását követően Rómában egyre nagyobb számban élnek Szentföldről betelepedett, illetve fogolyként behurcolt s rabszolgáknak eladott zsidók. Cicero egy peres ügy kapcsán már a zsidók „sokaságáról" számol be,[34] amiből sokan arra következtetnek, hogy a zsidók betelepedése

[31] Valerius Maximus, I, 3, 3. In *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme,* i. m. 259.

[32] *Makkabeusok első könyve* 14, 18–24.

[33] Ehhez lásd Menahem Stern: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism,* I., The Israel Academy of Arts and Sciences, Jerusalem, 1976. 359.

[34] Cicero: *Pro Flacco,* 28, 66.

már jóval korábban kezdetét vehette.[35] Mindenesetre Cicero heves és gúnyos zsidóellenes kirohanással próbál védence mellett kiállni, s visszaverni a zsidók vádját, amely szerint L. Valerius Flaccus, Asia provincia volt helytartója a jeruzsálemi Templom javára folytatott jótékony célú gyűjtésből származó összeget, a „szent aranyat" elkobozta és elsikkasztotta. Kétségtelen, hogy az arany exportálása érzékenyen érintette a római gazdaságot, ráadásul a többség számára elfogadhatatlan volt, hogy a keleti területek meghódítása ellenére épp kelet felé áramlott a tőke. Miközben amellett érvel, hogy Flaccus valójában nem tulajdonította el az aranyat, csak leltárba vette, Cicero éles zsidóellenes kijelentéseket tesz, hangsúlyozván a zsidók másságát, idegenségét, s ennek minden veszélyét: „Minden államnak megvan a maga vallása…, nekünk is a magunké. Áll Jeruzsálem, a zsidók megbékélve, mégis vallásuk *(istorum religio sacrorum)* idegen birodalmunk fényétől, nevünk tekintélyétől, őseink szokásaitól *(maiorum institutis):* ez most annál inkább érvényes, mert ez a nép fegyverrel mutatta ki, hogy miként is érez birodalmunk iránt, és arról is bizonyságot adott, hogy mennyire kedves a halhatatlan isteneknek, mivel legyőzték, adót vetettek ki rá és ellenőrzés alá helyezték."[36]

Cicero nemcsak a zsidók idegenségéről, eltérő hagyományairól beszél, hanem mélyen lenézve őket minden igyekezetével azon van, hogy emlékeztesse hallgatóságát eme másság lehetséges politikai és stratégiai veszélyeire. Korántsem pusztán a kisebb népekkel szembeni jellegzetes római kultúrfölény érződik ki Cicero kijelentéséből, hanem a kor történeti viszonyai közt valóságos politikai programnak is beillik magabiztos megállapítása, miszerint „a zsidók és szírek rabszolgaságra született népség".[37] Ezért tartja példamutatónak, hogy Flaccus „szembeszállt ezzel a barbár babonasággal" *(barbarae superstitioni resistere),* „a köz érdekében" *(pro re publica),* „dacolva a zsidók sokaságával" *(multitudinem Judaeorum),* akik „a népgyűléseken gyűlölködést szítanak",[38] hiszen ismert, hogy mily óriási tömegről *(manus)* van szó, eme sokaság *(illa turba)* mekkora egyetértéssel

[35] Vö. Harry J. Leon: *The Jews of Ancient Rome,* The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1960. 3–4; Mary E. Smallwood: *The Jews under Roman Rule,* E. J. Brill, Leiden, 1976. 131.

[36] Cicero: *Pro Flacco,* 28, 69.

[37] Cicero: *De provinciis consularibus,* V, 10. Cicero zsidóellenességéhez lásd Zvi Yavetz: „Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach", *Journal of Jewish Studies,* 44 (1993), 1, 1–22; Peter Schäfer: *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World,* i. m. 299–304.

[38] Cicero: *Pro Flacco,* 28, 67.

(quanta concordia) viseltetik sajátjai iránt, s milyen nagy hatással képesek fellépni a népgyűléseken *(in contionibus)*.[39]

Cicero a hagyományos értékrendet védi, az ősök szokásait *(mos majorum),* ám a zsidók barbár babonája épp eme hagyományos értékrenddel áll szemben. A *religio* és a *superstitio* cicerói szembeállítása természetesen nem szimpla vallásbölcseleti megkülönböztetés. A *De natura deorum* egy helyén Cicero aláhúzza, hogy „nemcsak a bölcsek, hanem őseink is megkülönböztették a babonát a vallástól".[40] A *religio* a régi római politikai, kulturális, vallási és erkölcsi erények foglalata, ennélfogva a zsidók, akik a *superstitio* képviselői, tagadják Róma hagyományos értékrendjét, mindazt, amitől a birodalom oly hatalmassá, erőssé és legyőzhetetlenné vált. A *superstitio* fogalmát a római világon belül valójában a mások vallására használták, vagy még pontosabban az i. e. I. századtól az i. sz. II. században át a *superstitio* a nemzeti vallás eltévelyedését fejezte ki.[41] „A babonás és a vallásos melléknevek közül az előbbi megbélyegző, az utóbbi pedig dicsérő értelmű"[42] – szögezi le Cicero, egyértelművé téve, hogy mindazok, akik Róma értékrendjével és ősi hagyományaival ellentétes nézeteket vallanak, nem is lehetnek mások, csak Róma ellenségei. Mindenesetre Cicero – akitől más forrásokból is fennmaradtak a zsidók szokásait önfeledten gúnyoló, tréfásnak szánt kijelentések[43] – a Róma ellenségének kikiáltott zsidóságot rendkívüli módon összetartó és folytonosan gyűlöletet szító tömegnek írja le, amelynek szokásai teljes ellentétben állnak az ősi római tanításokkal, s amely – minthogy akár fegyveres ellenállásra is képes – komoly politikai veszélyt jelent a birodalom számára. A megoldást a kulturális fölényből fa-

[39] Cicero: *Pro Flacco*, 28, 66.

[40] Cicero: *De natura deorum,* II, 28, 71. Lásd Marcus Tullius Cicero: *Az istenek természete,* Helikon, Budapest, 1985. 87. Fordította Havas László.

[41] Denise Grodzynski: „Superstitio", *Revue des études anciennes,* 76 (1974), 59. Ugyanezen az alapon nevezi babonaságnak a rómaiakkal ellenséges szamniszok titkos gyűlésein lefolytatott szertartásokat Livius is. Titus Livius: *Ab urbe condita,* X, 39. Lásd Titus Livius: *A római nép története a városalapítástól,* II. Európa, Budapest, 1982. 152. Fordította Muraközy Gyula.

[42] Cicero: *De natura deorum,* II, 28, 72. Lásd i. m. 88.

[43] Plutarkhosznál olvasható az alábbi történet: „Verres perével kapcsolatban Cicerónak több szellemes mondását emlegetik. (Latinul ugyanis a herélt disznót *verres*nek nevezik.) Egy Caecilius nevű felszabadított rabszolga, akiről úgy tudta mindenki, hogy zsidó hitre tért át, a szicíliaiakat kiszorítva maga akart tanúskodni Verres ellen, mire Cicero így szólt hozzá: »Mi köze van egy zsidónak az ártányhoz?«" Lásd Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok,* II., Cicero, Magyar Helikon, Budapest, 1978. 369. Fordította Máthé Elek.

kadó politikai legyőzésük, jogi ellehetetlenítésük és katonai meghódításuk jelentheti, azaz rabszolgaságba való taszításuk, hiszen – a szírekkel együtt – ez az állapot felel meg leginkább természet adta tulajdonságaiknak.[44]

Különös, önmagában egyedülálló, s gyakorlatilag Cicero megállapításaival ellentétes hangot üt meg a zsidóság hagyományait és vallását illetően Varro. Míg Cicero az ősök szokására *(mos majorum)* hivatkozott, s ehhez képest tekintette idegennek és ítélte el a zsidóságot, Varro épp ellenkezőleg: ő is a régi római hagyományokból indul ki, csakhogy azt állítja – Augustinus beszámolója nyomán –, hogy „a régi rómaiak több mint százhetven éven át szobrok nélkül tisztelték az isteneket. Azt mondja: »Ha az mindig így maradt volna, tisztább lenne az istenek tisztelete« – s állításának igazolására egyebek között a zsidó népet hozza fel. Habozás nélkül kimondja e rész befejezéseként, hogy akik először felállították a nép számára az istenszobrokat, azok egyfelől az istenfélelmet szüntették meg, másfelől a tévelygéseket szaporították."[45] Vagyis Varro – s ebben teljes az egyetértés közte és Szent Ágoston között – a zsidó hagyományt közelebbinek vallja a régi rómaiakéhoz *(antiquos Romanos),* mint a jelen római állapotot, amely az istenszobrok kultuszával a közönséges bálványimádás felé vette az útját. Akárhogyan is, az mindenesetre gyanítható, hogy Varrónak lehetett ismeretanyaga a zsidó tradíciókról és szokásokról, s talán meg is fordulhatott az Urbs ama kerületében, amelyet ekkoriban úgyszólván teljes egészében a római zsidók laktak.

Philón az i. sz. 40-es római útja során mint az alexandriai zsidó közösség Rómába menesztett követségének vezetője maga számolt be arról a Tiberisen túli, vagyis a *pomerium*on, a város szent határán kívül eső területről, az ún. XIV. régióról, ahol a zsidók laktak, s ahol Caligula alatt berendezték zsinagógáikat.[46] A negyedben uralkodó állapotokról ha nem is átfogó, de némileg eligazító képet nyújt Iuvenalis egy-egy megjegyzése, amely nyomorról, szegénységről, nélkülözésről számol be; zsidókról, „kiknek egész vagyonuk szénás kosaracska", kolduló „félénk arcú zsidó nő"-ről, akitől olcsón lehet „képtelen álmot" vásárolni, s aki „Jeruzsálemnek törvényeit

[44] Ehhez lásd Jacques-Emmanuel Bernard: „Philosophie politique et antijudaïsme chez Ciceron", *Scripta Classica Israelica,* XIX (2000), 113–132.

[45] Aurelius Augustinus: *De civitate Dei,* IV, 31, 2. Lásd Szent Ágoston*: Isten városáról,* I. Kairosz, Budapest, 2005. 313. Fordította dr. Földváry Antal. Ehhez lásd még Yves Lehmann: *Varron, théologien et philosophe romain,* Latomus, Bruxelles, 1997. 145. skk.

[46] Philón: *Legatio ad Caium*, 23, 155.

érti… s meghitt közbenjáró a nagy égnél”.[47] Mindenesetre feltűnő, hogy Iuvenalis a „szociográfiai” megjelenítés mellett nem hagyja ki, hogy ne tegyen utalást a zsidók ősi („jeruzsálemi”) törvényeire, leginkább ezzel érzékeltetvén a zsidók másságát, eltérő jellegét, s – feltételezhetően – ezzel téve egyértelművé az olvasóközönség számára, hogy kikről is van szó.

A római zsidók számát tekintve semmilyen megbízható, közvetlennek tekinthető adat nem áll rendelkezésünkre, mindössze Flavius Josephus információja, amely szerint az Augustushoz érkező zsidó követséghez Rómában további „8000 zsidó csatlakozott…”[48] Ha a statisztikai összefüggéseket figyelembe vesszük, tudván azt, hogy a követség tagjai csak és kizárólag egészséges férfiak lehettek, mindezt a teljes népességre kivetítve azt feltételezhetjük, hogy a globális népesség kb. 30 000 személyt jelenthetett, ami – lássuk be – az adott időpontban (i. e. 4-ben) túlságosan soknak tűnik. De hogy Josephus ezt a magas számot minden további nélkül leírhatta, arra utal, hogy ez idő tájt a római zsidók nagyobb népességéről beszélhetünk.

Ami a zsidóságnak a politikai hatalommal való kapcsolatát és az ahhoz fűződő viszonyát illeti, a földjét megtámadó Pompeiust s vele együtt a rómaiakat a legnegatívabb módon és formában, sötét vízióktól kísérve írják le a források. A Jeruzsálem elleni támadást és a város lakóinak kíméletlen pusztítását teljesen indokolatlannak nevezte az eseményre reflektáló salamoni zsoltárgyűjtemény, s a rómaiakkal szembeni tradicionális vádaknak, az ellenségeik által nekik tulajdonított *superbia* és *avaritia*[49] megnyilvánulásának tudták be a város kifosztását, a lakosság és vezetői, bölcs tanácsadói kegyetlen legyilkolását, a fiatalok elhurcolását és meggyalázását.[50] Pompeius „az istentelen, mérhetetlen gőgtől megrészegülve faltörő kossal ment neki az erős földsáncnak, de Te nem segítettél. Az idegenek fölmentek az oltárodhoz, s ott dölyfösen jöttek-mentek”,[51] „a pogányok lábbal tiporva gyalázták Jeruzsálemet”.[52] Több helyen is apokaliptikus képek vizionálják Pompeius és a rómaiak pusztítását. „Hallottam a zajt a szent város, Jeruzsálem felől”,[53] „a háború zaját, a trombiták zsivaját, az öldöklés és a halál hangjait. Egy rettentő tömeg zaját, mint amikor egy hatalmas szélvihar söpör végig a pusztában.”[54] Pompeius határtalan kevélységében „nem számolt azzal, hogy ő maga ember, nem számolt a jövővel. Ezt mondta: én leszek az ura tengernek és szárazföldnek”,[55] ám a kegyetlen vég nem kerülte el őt sem: Egyiptom partjainál leszúrták, s úgy pusztult el, mint az utolsó az emberek között, holtteste a tenger hullámain hánykolódott…, Isten ilyen szégyenletesen sújtott le rá.”[56]

Julius Caesar intézkedései, amelyeket a zsidóság támogatásának elnyerése érdekében és reményében foganatosított, a zsidóság gyökeresen új Róma-képéhez vezettek, s Caesarról immár teljesen más képet őriztek meg emlékezetükben, mint Pompeiusról. Ő volt ugyanis az, aki – miként erről Flavius Josephustól értesülhetünk[57] – Hyrkanos kérésének eleget téve megújította a rómaiak és a zsidók közötti baráti és szövetségi szerződést *(φιλίαν καὶ συμμαχίαν),* megadva a jogot a zsidóságnak, hogy őseik szokásai szerint élhessenek anélkül, hogy római részről ezért háborgatásnak legyenek kitéve. Caesar rendelkezett a zsidókat illető adókedvezmények-

[47] Iuvenalis: *Satura,* III, 15; VI, 543–547. Lásd *Decimus Iunius Iuvenalis Szatírái latinul és magyarul,* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964. 79; 161. Fordította Muraközy Gyula.

[48] *Antiquitates,* XVII, 11, 1. 300.

[49] „Mert bizony a rómaiak valamennyi nemzettel, néppel, királlyal egyetlen, régi okból háborúztak: hatalomra és gazdagságra vágytak kielégíthetetlenül” – írja Sallustius. Lásd Sallustius: „Korunk története. Levelek és szónoklatok. Mithridatés levele”, in *C. Sallustius Crispus összes művei,* i. m. 164.

[50] *Pszalmoi Szolomóntosz,* II, 25; VIII, 23–24. Salamon zsoltáraihoz az alábbi kétnyelvű kiadást használtam: Joseph Viteau – François Martin: *Les psaumes de Salomon. Introduction, texte grec et traduction (par J. Viteau), avec les principales variantes de la version syriaque (par François Martin),* Letouzey et Ané, Paris, 1911.

[51] Uo. II, 1–2.

[52] Uo. II, 20.

[53] Uo. VIII, 4.

[54] Uo. VIII, 12.

[55] Uo. II, 31–33.

[56] Uo. II, 30, 32. A Pompeius haláláról szóló tudósítás a körülményeket tekintve megegyezik Plutarkhosz részletesebb beszámolójával. Lásd Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok,* I., Pompeius, 78–80, i. m. 1132–1135.

[57] A következőkben az *Antiquitates,* XIV, 10. fejezetének dokumentációs gyűjteményét tartjuk szem előtt: Julius Caesar – Flavius Josephus által egybegyűjtött és közreadott – határozatait, rendeleteit, engedélyeit. Flavius Josephus mindezzel kapcsolatosan az alábbi megjegyzést teszi: „Sokan annyira ellenségesek velünk szemben, hogy nem akarják elhinni azt, amit a perzsák és makedonok írtak rólunk, mert ezek az írások nem mindenütt hozzáférhetőek, és nincsenek meg a nyilvános könyvtárakban, hanem csak nálunk találhatók, s még néhány idegen népnél. De a rómaiak határozatai ellen semmit sem lehet felhozni; mert ezek megvannak a városok nyilvános levéltáraiban, és érctáblákra vésve még a Capitoliumon is. Így például Julius Caesar az alexandriai zsidóknak érctáblára vésett okiratot adott, és ezzel őket alexandriai polgároknak nyilvánította. Ezekből a forrásokból akarok én is bizonyítani. Felsorolom hát a szenátusnak és Julius Caesarnak azokat a határozatait, amelyek Hyrkanosra és népünkre vonatkoznak.” (*Antiquitates,* XIV, 10, 1–8, 185–216.) Ami a dokumentumok autenticitását illeti, olykor kétségesnek tűnnek, de legtöbb esetben elfogadottak. Lásd ehhez Miriam Pucci Ben Zeev: *Jewish Rights in the Roman World: the Greek and Roman documents quoted by Joseph Flavius,* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1998.

ről, a *sabbat*-évi fizetési kötelezettségek eltörléséről, s arról, hogy senkinek sincs joga a zsidók területein csapatokat toborozni; a szombati nap, valamint a speciális étrend miatt pedig felmentette őket a hadiszolgálat alól. Kimondta, hogy istentiszteletükben, szokásaikban nem lehet akadályozni őket, megtarthatják szombat-napjaikat és egyéb vallási intézményeiket, s noha Rómában betiltotta a különféle önkéntes társulásokon alapuló magánegyesületeket, amelyek a politizálásra vagy idegen kultuszok ápolására szakosodtak *(collegia illicita),* a zsidók gyülekezeteivel kivételt tett.[58] Így aztán tökéletesen érthető a zsidók Caesar iránti erős kötődése és lojalitása, s cseppet sem meglepő az a mély gyász, amelyről Caesar meggyilkolása után tettek tanúbizonyságot, amint erről Suetonius is beszámolt: „A hivatalos gyász idején a külföldi származású lakosság is gyászolt mindenfelé, ki-ki a maga módján, kiváltképpen a zsidók, akik néhány éjszakán át ellátogattak a máglya hamvaihoz."[59]

Julius Caesar rendeletei feltételezhetően nem a *religio licita* elvét tartalmazták (már az is kérdéses, hogy magát a fogalmat ismerték-e egyáltalán a rómaiak), hanem az idegenek iránti tiszteletet.[60] Mindenesetre sokat elárul az a tény, hogy a birodalom keleti felében lezajlott zsidó felkelések a birodalmi fővárosban nem vontak maguk után semmifajta politikai, gazdasági vagy egyéb megtorló intézkedést.

Augustus a fenti tekintetben Caesar politikáját vitte tovább: i. e. 12-ben elrendeli, „hogy a zsidók, úgy, mint Hyrkanosnak, a magasztos Isten főpapjának idejében, ősi törvényeik és a maguk szokásai szerint élhessenek, továbbá, hogy templomaik sérthetetlenek legyenek, és pénzt küldhessenek Jeruzsálembe és átadhassák a kincstárosoknak, és hogy szombaton vagy a megelőző előkészületi napon a kilencedik órától kezdve ne lehessen őket törvény elé idézni".[61] Kifejező, hogy ezeket a rendeleteket a központi ha-

[58] Erre utal Suetonius is: *„cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit.",* vagyis „Minden egyesületet, kivéve a nagyon régi alapításúakat, feloszlatott." Suetonius: *De vita caesarum, Divus Iulius,* 42. Lásd Gaius Suetonius Tranquillus: *A caesarok élete, Az isteni Iulius,* Magyar Helikon, Budapest, 29. Fordította Kis Ferencné.

[59] Uo. 52.

[60] Miriam Pucci Ben Zeev: „Did the Jews enjoy a privileged Position in the Roman World?", *Revue des Études juives,* 154 (1995), 23–42.

[61] *Antiquitates,* XVI, 6, 2, 163. A „megelőző előkészületi nap[on] a kilencedik órától kezdve" maga a görög παρασκευή, latin *praeparatio.* Amúgy Philón is reflektál Augustinus rendeleteire és leveleire (lásd Philón: *Legatio ad Caium*, 3311–316), s az alexandriai bölcs is idézi Augustusnak Norbanus Flaccushoz írott levelét, bár Josephushoz képest a levél tartalmáról részletesebben számol be, így például említi a zsidók szabad egyesülésére vonatkozó engedélyt, ami Flavius Josephusnál nem szerepel.

talomtól távoli provinciákon is alacsonyabb szinteken megismétlik, ami legalábbis jelzi, hogy a császári rendeletek helyi megerősítésére épp a helyi konfliktusok miatt kellett újra és újra sort keríteni. Erre utal Agrippa Efezoszban vagy Kürénében kibocsátott rendelete, amint erről Josephus szintén forrásértékű beszámolót nyújt az olvasónak.[62] Sokat elárul erről az időszakról az az érvényben lévő rendelet is, amely ügyelt arra, hogy ha a *plebs urbaná*nak szánt s központilag végrehajtott különféle osztogatások napja szombatra esett, akkor a zsidók számára másnap megismételhessék a pénz vagy gabona szétosztását.[63]

Elődeivel ellentétben Tiberius már ellenségesen fordul szembe az idegenből érkezett kultuszokkal, s kivált az egyiptomi és a zsidó hagyományoktól kívánja megvédeni a birodalom politikai centrumát. Az idegen tanítások terjesztésében és terjedésében komoly kihívást látott, legfőként veszélyes dezintegráló erőt, amely előbb-utóbb felemésztené a császárságot. Ennek megfelelően megtalálta az ürügyet arra, hogy a földdel egyenlővé tegye Isis római templomát, és ugyancsak kapott az alkalmon, amikor – Flavius Josephus, Tacitus és Suetonius egybehangzó állítása szerint – kiűzette a zsidók közösségét Rómából.[64] Miközben mindhárom beszámoló megemlíti azt, hogy a kiűzetéssel párhuzamosan különféle „zord éghajlatú tartományokba"[65] küldték katonai szolgálatra a fiatal zsidókat – Josephus és Tacitus meg is nevezi Szardínia szigetét – „az ottani rablók megfékezésére, hiszen ha az egészségtelen éghajlat miatt elpusztulnának, nem volna nagy kár értük".[66] A három szerző közül egyedül Josephus az, aki elmond egy történetet, amelyből megtudhatjuk, hogy a kiűzetés oka valójában négy zsidó gonosztevő volt, akik a jeruzsálemi Templom javára küldendő adomány címén komoly összeget zsaroltak ki egy köztiszteletben álló római matrónától, majd az összeget a maguk javára hasznosították. Jóllehet a zsidók kiűzetésének oka homályos, továbbá az időpontjáról és kiterjedtségéről is

[62] *Antiquitates,* XVI, 6, 4–5.

[63] Philón: *Legatio ad Caium,* 158. Pelletier ezzel kapcsolatosan megjegyzi, hogy ha hihetünk ennek a rendelkezésnek, az csak Augustus idejére tehető. Lásd *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* (int., trad. et notes par André Pelletier), Éditions du Cerf, Paris, 1972. 183.

[64] Az Isis-szentély lerombolásának történetét lásd Flavius Josephus: *Antiquitates,* XVIII, 3, 4. A római zsidók kiűzetéséről lásd *Antiquitates*, XVIII, 3, 5; Tacitus: *Annales*, II, 85 (lásd *Tacitus összes művei*, II. Magyar Helikon, Budapest, 1970. 108. Fordította Borzsák István); Suetonius: *De vita caesarum, Tiberius,* 36.

[65] Suetonius: *De vita caesarum,* uo.

[66] Tacitus: *Annales,* uo., lásd *Tacitus összes művei,* II. i. m.

eltérő információk állnak rendelkezésünkre,[67] az bizonyosnak tűnik, hogy Flavius Josephus története valójában egy messzire mutató, a „hetvenes" háború morális tanulságaként is szolgáló tanmese arról, hogy egyesek hibái vagy gonoszsága milyen módon képes az egész közösségüket romlásba taszítani: „Így történt, hogy négy ember aljassága miatt a zsidókat kiűzték a városból."[68] Ugyanakkor a tiberiusi zsidóellenesség magyarázatát s Tiberius személyének fölmentését kínálja Philón, arra emlékeztetvén, hogy a császár kegyetlen *praefectus praetorió*ja, Lucius Aelius Seianus volt az, aki az uralkodót a zsidók ellen fordította, ám – figyelmeztet Philón – annak kegyvesztettsége és halála után a császár a megbékélés politikájához tért vissza.[69]

De ugyancsak Philón számol be Caligula (Gaius) esztelenségében is félelmetesen „racionális" ötletéről, amely nem pusztán a zsidók szokásaival és hagyományaival szembeni gyűlöletes ellenérzéseit és megvetését tükrözte, hanem saját „isteni" hatalmának, vagyis minden más nép és más isten fölötti dominanciájának a szimbóluma is kívánt lenni: blaszfémia és triumfálás egyszerre. Az alexandriai bölcs elszörnyedve számol be a császár provokatív tervéről, amelyről Rómában értesült, s amely az alábbiakat tartalmazza: „Gaius elrendelte, hogy egy Zeusznak szentelt hatalmas szobrot állítsanak a Szentek Szentjének *(adüton)* mélyén, amelyet róla mintáznak meg."[70]

A császár amúgy keveset tudhatott a zsidók szokásairól és vallási tradícióiról. Nem lehet kétséges, hogy a szoborállítás provokatív ötlete valaki mástól eredhetett, ugyanis mindaz, amit a császár mond vagy kérdez az alexandriai zsidó követség tagjaitól, elárulja, hogy legfeljebb félinformációk vagy hamis vélekedések birtokában lehetett csupán, s a zsidóság hagyományairól a megszokott közhelyeken túl semmilyen egyéb ismerettel nem rendelkezett. Nem is a megszokott ellenszenvvel, inkább csodálkozva teszi

[67] Josephus az egész zsidó közösséget sújtó kiűzetésről beszél, Suetoniusnál csak „több zsidót és a hozzájuk hasonló vallásúakat" érintő eseményről van szó.

[68] *Antiquitates,* XVIII, 3, 5, 81–84.

[69] Philón: *Legatio ad Caium,* 159–161. Lásd ehhez Mary E. Smallwood: „Some notes on the Jews under Tiberius", *Latomus,* 15 (1956), 314–329.

[70] Philón, i. m. 188. A *„Diósz epikleszin"* meglehetősen gyakran előforduló kifejezés, amely egy épület, egy szobor stb. valamely istennek szentelt állapotát, rendeltetését fejezi ki. Lásd ugyanezt például Pauszaniasz: *Graeciae Descriptio,* II, 27, 6. A szoborállítás ötletét Flavius Josephus is megemlíti, de valamelyest eltérő módon, Caligula dicstelen szerepét enyhítve, kissé átrajzolva. Mindenesetre Smallwood – feltételezésünk szerint jogosan – a philóni beszámolót tartja autentikusnak. Lásd Mary E. Smallwood: *The Jews under Roman Rule,* i. m. 245.

fel a kérdést a követség tagjainak: „ti volnátok azok, akik gyűlölitek az isteneket *(hoi theomiszeisz)?* Akik nem hisztek abban, hogy isten vagyok, holott minden más nép annak tisztel, csak ti nem szólítotok nevemen?"[71] Más helyütt arról értesülhetünk, hogy Caligula azt szeretné megtudni: „miért tartózkodtok a disznóhústól?"[72] S ugyanígy említésre méltó az a pillanat, amikor a zsidók követsége az alexandriai zsidók polgárjogainak *(politeia)* ügyében interveniál a császár színe előtt, ám Caligula – akinek Philón szerint Isten megszelídítette a szívét és szánakozóvá tette – minden átmenet nélkül az alábbi felismerésének ad hangot: „Úgy tűnik nekem, ezek az emberek inkább szerencsétlenek, mint gonoszak, s esztelenek, hogy nem képesek belátni: egy isteni természet lakozik bennem."[73]

Miközben Claudius uralkodásának idején a zsidók római közössége gyarapodni látszik, legalábbis erre tesz egyértelmű utalást Cassius Dio,[74] azalatt a császár, szolgálatait megjutalmazandó, komoly támogatásban részesíti Agrippát, Heródes unokáját, birtokok adományozásával növelve Júdea királyságának erejét és tekintélyét, s „Róma város középpontjában, a Forumon szövetséget kötött Agrippával".[75] Továbbá a császár megerősíti polgárjogaikban azokat, „akik magukat bennszülötteknek nevezik", s akik „közvetlenül a város alapítása után a tulajdonképpeni alexandriaiakkal együtt telepedtek ott meg és a királyoktól éppen úgy polgárjogot kapnak, mint amazok…"[76] De Claudius kiad egy másik rendeletet is, amely az alexandriai zsidók jogaira vonatkozó előírásokat kiterjeszti a birodalom többi részére is, egyebek mellett leszögezvén, hogy „a zsidók egész birodalmukban minden zaklatás nélkül megtarthassák hagyományos szokásaikat…".[77]

Úgy tűnik, a birodalom zsidó lakosságát illetően Claudius a *„leges aeternae"* megújításával az augustusi politikát folytatja, bár némileg kuszává teszi az összképet néhány egymásnak ellentmondó információ. Mert – egyfelől – Cassius Dio egyértelműen arról számol be, hogy jóllehet a zsidók meglehetősen sokan lettek ez idő tájt Rómában, Claudius „nem űzte ki őket"[78] a városból, ám – másfelől – Suetoniustól egy híres szöveghelyen

[71] Philón: *Legatio ad Caium,* 353.

[72] Uo. 361.

[73] Uo. 367.

[74] Cassius Dio: *Rhómaiké hisztoria,* LX, 6, 6.

[75] *Antiquitates,* XIX, 5, 1, 275.

[76] *Antiquitates,* XIX, 5, 2, 282.

[77] *Antiquitates,* XIX, 5, 3, 290.

[78] Cassius Dio: *Rhómaiké hisztoria,* LX, 6, 6.

az alábbiakat olvashatjuk: „A zsidókat, akik Chrestus bujtogatására *(impulsore Chresto)* szüntelenül zavarogtak, kiűzte Rómából."[79] A látszólagos ellentmondást feloldani látszik az *Apostolok cselekedetei*nek az alábbi közlése: „Ezek után Pál elhagyta Athént és Korintusba ment. Itt találkozott egy Aquila nevű, pontuszi származású zsidóval, aki nemrég érkezett Itáliából feleségével, Priscillával, mert Claudius elrendelte, hogy az összes zsidó hagyja el Rómát."[80]

A Suetonius-idézetben szereplő Chrestus neve már arra enged következtetni, hogy feltételezhetően itt nem az amúgy elterjedt görög név egyik viselőjéről lehet szó, hanem Christosról (héberül *masiah*), a felkentről, akinek követőit, vagyis a keresztények új irányzatát a pogány világ ekkor még nem különböztette meg – s tegyük hozzá: ekkor még nem is különböztethette meg – a zsidóságtól. Ha figyelembe vesszük az *Apostolok cselekedetei*nek utalását, vagyis azt, hogy a szöveg fontosnak találta megemlíteni a zsidók római kiűzetését, szinte bizonyosra vehető, hogy Suetonius nem volt tisztában azzal, hogy az általa Chrestusként emlegetett „felbujtó" követői valójában keresztények, s ennélfogva minden bizonnyal az ő kiűzetésüket örökítette meg történeti beszámolójában.

Mindenesetre Nero alatt a keresztényüldöző politika egyre érzékelhetőbbé válik, s Nero cselekedeteiből világosan kitűnik, hogy minden lehetséges módon és a legsötétebb ötletektől hajtva – egyebek közt nekik tulajdonítva Róma felgyújtását[81] – igyekezett a keresztények népszerűtlenségéből hasznot húzni. Tacitus mindenesetre gazdagon szolgáltatja ehhez a muníciót, például az alábbi soraival: ez az „egyelőre elfojtott vészes babonaság újból előtört, nemcsak Iudaeában, e métely szülőhazájában, hanem a Városban is, ahová mindenünnen minden szörnyű és szégyenletes dolog összefolyik, s hívekre talál".[82]

[79] Suetonius: *De vita caesarum, Divus Claudius,* 25. Lásd Gaius Suetonius Tranquillus: *A caesarok élete, Az isteni Claudius,* i. m. 224.

[80] *Apostolok cselekedetei* 18, 12.

[81] A nem kimondottan zsidók és keresztények szeretetéről elhíresült Tacitus ezzel kapcsolatosan így ír: a tűzvész miatt „Nero másokat tett meg bűnösnek, és a legválogatottabb büntetésekkel sújtotta azokat, akiket a sokaság bűneik miatt gyűlölt és Christianusoknak nevezett", majd kicsivel odébb hozzáfűzi: „Ebből, bár bűnösök voltak és a legsúlyosabb büntetést is megérdemelték, szánalom támadt, mivel nem a közjó érdekében, hanem egy ember kegyetlensége miatt kellett pusztulniuk." (Tacitus: *Annales,* XV, 44. Lásd *Tacitus összes művei,* II., i. m. 402–403.)

[82] Uo.

De Nero júdeai politikája, s kinevezett prokurátorainak, így Gessius Florusnak a szokottnál is nagyobb pénzéhsége és kegyetlensége[83] vezetett el a 66-ban kirobbant, ún. „„hetvenes" háborúhoz, amely 73-ban, Maszada erődítményének bukásával ért véget. Hogy mi történt az éveken át tartó s meglehetősen komoly római veszteségeket is okozó háború alatt a római zsidósággal, arról semmilyen forrás nem áll rendelkezésünkre, ám a következményeket ők is megszenvedték. A jeruzsálemi Templomot Titus seregei a földdel tették egyenlővé, így a birodalom zsidóságát arra kényszerítették, hogy a korábbiakban a Templom javára önkéntesen felajánlott évi fél sekelt (értéke azonos két attikai drahmáéval) mostantól egy speciális zsidó adó, az ún. *fiscus judaicus* formájában a capitoliumi Juppiter-szentély javára ajánlják fel. Róma a nagy győzelmet egyebek mellett *Judea capta* feliratú új pénzérmék forgalomba hozatalával ünnepelte, s a római zsidóknak kötelező volt megjelenniük a Flaviusok triumfusán, ahol végignézhették a templomi kincsek megalázó felvonultatását, a nagyszámú zsidó hadifogoly embertelen felvezetését s több zsidó parancsnok, így Simon ben Giora rituálisan megkomponált kegyetlen kivégzését.[84]

Mindenesetre a Rómába behurcolt rabszolgák száma jelentősen felduzzasztja a zsidó lakosságot, s ennek következtében – amint ezt a fentiekben idézett Iuvenalis-szatírában is olvashattuk – még a korábbiaknál is nagyobb nyomor, éhínség és nélkülözés költözik a Tiberisen túli szűk sikátorokba. S noha csekély számban akadtak magas rangú és jómódú zsidók is ez idő tájt a Városban – például Titus szerelme, Berenice királynő, II. Agrippa, néhány vegyes populációból álló kisebb terület „bábkirálya", vagy éppen a császári kegydíjból élő s Vespasianus utasítására a hadi események krónikásának felkért udvari történetíró, Flavius Josephus –, ám ők voltak a kivételek, akiket nem, vagy alig érintettek Domitianus intézkedései. Márpedig ő „kivételes szigorúsággal hajtatta be a zsidóadót; feljelentettek mindenkit, aki nem vallotta magát ugyan annak, de zsidó módjára élt, valamint olya-

[83] *Antiquitates,* XX, 11, 1, 252–258.

[84] A diadalmenet részletes leírását nyújtja Flavius Josephus: *A zsidó háború* (a továbbiakban: *Bellum*), VII, 5. Gondolat, Budapest, 1964. 449–451. Fordította Révay József. A *Bellum* idézésekor ugyancsak felhasználtam az alábbi kétnyelvű (görög–francia) szövegkiadást: Flavius Josèphe: *Guerre des juifs* I–VII. (ed. André Pelletier), Société d'Édition „Les Belles Lettres", Paris, 1975–1982. Munkám során az alábbi kiadásokat használtam fel: *Flavii Josephi Opera,* edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese. Berlin, 1887–1895. (E kiadás VI. kötete a *De bello Judaico libris VII* ediderunt Justus a Destinon et Benedictus Niese); Flavius Josèphe: *Guerre des Juifs,* I–VII. (Texte établi et traduit par André Pelletier), Société d'Édition „Les Belles Lettres", Paris, 1975–1982.

nokat is, akik eltitkolva származásukat, nem akarták a népükre kivetett adót megfizetni".[85] Vagyis Domitianus a „zsidózó" istenfélőkre is kiterjesztette rendeletét, továbbá azokra is, akik elhagyták vagy nem gyakorolták vallásukat. A császár egyidejűleg megtiltotta a zsidó szokások és hagyományok követését, s a származásuk szerinti nem zsidókon a körülmetélkedés végrehajtását. Határozott politikai szándékról tanúskodott az az előírás, amely az állami istenek tiszteletének elutasítását istentagadásnak, következésképp a politikai hatalommal való ellenszegülésnek tekintette.

Titus i. sz. 85-ben elkészült diadalíve örök mementóként idézte föl a római zsidóság számára a legnagyobb tragédiát: a jeruzsálemi Templom pusztulását, szent kincseinek kifosztását és elrablását. A csendes népi ellenállás bevett formája maradt, hogy zsidó ember elkerülte a diadalívet, nem ment át alatta, még évszázadokkal később sem, amikor a fényét és rangját vesztett s leginkább a reneszánsz és a barokk idejének nagy építkezéseihez kőbányaként hasznosított császári fórum helyén Róma legnagyobb piaca működött.

Nerva idején a zsidók ellen irányuló feljelentések és a keresztényekkel szembeni üldözések határozottan csökkenni látszanak, amint ez Cassius Dio közléséből egyértelműen kiderül.[86] A politikai és a közélet viszonylagos liberalizációja vált láthatóvá az újonnan vert pénzérmék feliratán is, eltökélten hirdetve, hogy *„Fisci Judaici calumnia sublata"* (A Fiscus Judaicus rágalma [botránya, gyalázata] megszűnt).

A szabad vallásgyakorlás békésnek tűnő időszaka azonban nem tartott sokáig. Trajanus alatt újabb véres események követik egymást, s az i. sz. 115–117 közötti kirenaikai, majd a 132–135 közötti Bar Kohba-felkelés,[87] valamint annak kegyetlen elfojtása egyértelművé tette a római hatalom és a zsidóság immár feloldhatatlannak bizonyuló súlyos konfliktusait, továbbá hosszú időre leválasztotta a nyugati diaszpórákban élő közösségeket a Júdeában rekedt vagy a hellenizálódott keleti területekre került zsidóságtól. A tragikus események közvetlen római hatásáról szintén nem rendelkezünk információkkal, s leginkább csak feltételezhetjük, hogy ezeknek az újabb következménye lehetett a zsidó hadifoglyok számának további gyarapodása s a római közösség létszámának fokozatos növekedése.

Ami a Rómán kívül élő zsidóságot, s annak Rómával kapcsolatos reflexióit illeti, a távoli és minden bizonnyal jóval egyszerűbb és szerényebb

[85] Suetonius: *De vita caesarum, Domitianus,* 12. Lásd Gaius Suetonius Tranquillus: *A caesarok élete, Domitianus,* i. m. 346.

[86] Cassius Dio: *Rhómaiké hisztoria,* LXVIII, 1–2.

[87] Uo. LXVIII, 32; LXIX,11–15.

helyekről érkező utazók előtt Róma a gazdagság és a pompa városának mutatta magát. „Nincs még egy olyan gazdagság, mint amilyen Rómában található"[88] – sóhajt föl egy helyütt Rabbi Nátán, s ezt erősíti meg a Talmud egyik beszámolója is, ahol arról olvashatunk, hogy „két színarany sztatér [pénzérme] szállt le a földre, az egyik Rómába ment, a másik megmaradt a világnak".[89]

Azaz Rómára mint a gazdagság, a pompa, a fényűzés, a ragyogó épületek és kincsek otthonára tekintenek az ott megforduló s a helyi közösséggel a kapcsolatokat ilyen vagy olyan formában fenntartani törekvő zsidó utazók,[90] s így is marad meg a város a zsidó emlékezetben. Ám ez a csillogás és luxus a hagyományos zsidó gondolkodásban átértelmeződik, s mintegy jelképévé válik a bűnnek és a tisztátalanságnak, a bálványimádásnak és a gonoszság elszaporodásának. Ismert annak a három (R. Eliézer, R. Josué és R. Gamliel II), más elbeszélések szerint négy (R. Gamliel II, R. Eléazar ben Azaria, R. Josué és R. Akiba) rabbinak a római utazása, akik már messze távolból meghallották a város zaját, s ettől könnyekre fakadtak – ekkor tudatosult bennük ugyanis a bálványimádás roppant mérete, amely legyőzte népüket, s felégette a Templomukat.[91] Egy másik történet Izsák ikreiről számol be, Jákobról, Izrael ősatyjáról, aki a Tórát gyűjtötte össze, és Ézsauról, Róma ősatyjáról, aki az anyagi javakat, amelyekre most oly büszkén tekint.[92]

Mindenesetre szögezzük le: a csodás és felemelő bibliai történet, amely a két testvér önfeledt összeölelkezését meséli el,[93] a valóságban, vagyis Izrael és Róma esetében – legalábbis az antikvitás idején – sosem következett be.

[88] *Abot de Rabbi Nátán,* „a" verzió, 26.

[89] *bGittin* 58a.

[90] A források több alkalommal is beszámolnak a kapcsolatok fenntartásán és megőrzésén szorgoskodó zsidó utazókról. Lásd például R. Josué ben Hanania vagy R. Josué ben Lévi római utazásának említését, *bGittin* 58a; *Genesis Rabba* 33, 1; *Leviticus Rabba* 27, 1. etc.

[91] Lásd *Deuteronom Rabba* 2, 24; *Szifré Deuteronomium* 43; *bMakot* 24a.

[92] *Midras Ps*. 9, 7; *Aboda Zara* 11a. A rabbinikus irodalomban hagyományosan Izrael megszemélyesített jelképe Jákob, míg Rómáé, a bűnös városé Ézsau. Lásd ehhez Gábor György: „A negyedik vadállat (Róma az első századok zsidó irodalmának tükrében)", in *Szinaj és Jabne,* Jószöveg Műhely, Budapest, 2005. 151–160.

[93] *Genesis* 33, 4.

3.

A rómaiak szemében a zsidók mindenekelőtt egy különös, mondhatni egzotikus vallás (Tacitus szerint inkább ártalmas babona) képviselői voltak, akik – legalábbis római nézőpontból – idegen és legtöbbször érthetetlen erkölcsi tanokat vallottak, amelyek sorából – mint az idegenségnek, az érthetetlenségnek és az egzotikumnak a leginkább szemet szúró bizonyítékait – legfőképp a *sabbat* tiszteletét, a körülmetélkedést és az étkezési előírásokat, különösképp a disznóhústól való tartózkodást hangsúlyozták a pogány leírások.

Augustus császár, aki – láthattuk – rendelkezéseiben a zsidók ősi hagyományainak tiszteletben tartását írta elő, s lehetővé tette vallásuk szabad gyakorlását a birodalom központjában éppen úgy, mint a távoli provinciákon, a *sabbat*ot – jelentős tudatlanságról téve tanúbizonyságot, de legalábbis összekeverve a rendelkezésére álló információkat – sok más szerzővel egyetemben a böjt napjának tekintette.[94] A művelt és széles látókörű Seneca mély és őszinte felháborodásának ad hangot, minthogy „a zsidók hiábavaló *(inutiliter)* dolgokat cselekszenek, amikor az egyes napok közé beírt hetedik nap által csaknem életük hetedik részét tétlenséggel tékozolják *(perdant vacando)* el…”[95] Feltűnő ezenközben, hogy Persius, a remekbe szabott szatírák már kortársai által is jól ismert és nagyra becsült költője hagyománytörténetileg is meglepően pontos és részletes leírását adja a *sabbat* megünneplésének Tiberisen túli *(trasteverei)* szokásairól, miközben a nyugalom napjának élővé tett megjelenítése sem mentes az arisztokratikus fensőbbség riadt távolságtartásáról árulkodó lenézéstől és lebecsüléstől: „Ám ha / Herodes napján csupaszenny ablakban a lámpák / sorban rakva kövér és sűrű füstöt okádnak, / körben meg violák s a vörös tálban karikára / görbül a tonhalfark s a cserépkupa borhabos, ajakad / néma imát tördel, s a zsidók szombatja remegtet.”[96]

A szombat tiszteletében nem csupán egy idegen, érthetetlen és primitív szokást, a lustaságra és a dologtalanságra való hajlamot látták az antik érvelők, hanem annak irracionalitását, az „emberi józan ésszel” való szembenállását, együgyűségét *(εὐήθεια)* és babonás hiedelmét *(δεισιδαιμονία)* is igyekeztek hangsúlyozni. Sokat elárul a Josephus által idézett Agatharkhidész vélekedése, aki épp a józan ész és a birodalom katonai-stratégiai érdekei felől tekintette elfogadhatatlannak a szombat tiszteletét: „Szokásuk azonban, hogy minden hetedik napon nem dolgoznak, ezen a napon sem fegyverhez nem nyúlnak, sem a földet nem művelik, semmilyen közhasznú tevékenységet nem folytatnak, hanem szentélyeikben égnek emelt kezekkel fohászkodnak egészen estig. Nos hát, amikor Ptolemaiosz, Lagósz fia seregével benyomult a városba, ezek az emberek a védelem megszervezése helyett akkor is esztelen szokásukhoz ragaszkodtak, s így hazájuk kegyetlen zsarnok kezére került, törvényükről pedig kiderült, hogy a vele összefüggő szokás milyen fonák. Ez a történet minden más népet arra oktathat, hogy csak akkor keressenek álomlátásokban és rájuk hagyományozott elképzelésekben menedéket, ha az emberi józan ész végleg tehetetlennek bizonyult a nehézségekkel szemben.”[97] De ugyanerről a veszélyről szól Plutarkhosz is, elmondván, hogy „a sabbat napján, mialatt a zsidók a helyükön maradnak, meg sem moccannak, azalatt az ellenség nekitámasztja a létráit a falaknak és legyőzi a védőket. A zsidók nem kelnek föl, a helyükön maradnak, belegabalyodva babonájuk *(δεισιδαιμονία)* rettentő hálójába.”[98]

A *sabbat*-nap hagyományát – még ha egyesek olykor összekeverték is a böjtöléssel, mások pedig úgy vélték, hogy aznap a király is „saru nélkül *(mero pede)* jár”,[99] sőt akadtak, akik a szombati napot a zsidók által is megünnepelt „Dionüszosz-kultusznak” tekintették, amikor összejárnak bort inni, mulatozni és berúgni,[100] végezetül még az is elhangozhatott, hogy a hetedik napi pihenő nem más, mint az Egyiptomból kivonuló zsidóság hirtelen támadt daganatos herebetegsége, „mert az egyiptomiak a lágyéki daganatot szabbónak nevezik”[101] – a római világon belül sokan ismerték, hallottak a szombati szokásokról, hagyományokról és előírásokról.[102]

[94] Suetonius: *De vita caesarum, Divus Augustus,* 76. Lásd Gaius Suetonius Tranquillus, i. m. 102. („Még a zsidó sem tartja meg szombati böjtjét oly buzgón, Tiberiusom, mint ahogy én magam megtartottam…”). De ugyancsak böjtnapnak nevezi a szombatot Martialis (*Epigramma* IV, 4. – *ieiunia sabbatariarum*), valamint Petronius (37. töredék – *ieiunia sabbata*), in *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme,* i. m. 266.

[95] Seneca: *De superstitione* (töredék), in Aurelius Augustinus: *De civitate Dei,* VI, 11. Lásd Szent Ágoston: *Isten városáról,* II., i. m. 62.

[96] Persius: *Satura,* V, 179–184. Lásd Persius és Iuvenalis: *Szatírák,* Európa, Budapest, 1977. 27. Fordította Muraközy Gyula.

[97] *Contra Apionem,* I, 22, 209–211.

[98] Plutarkhosz: *De superstitione,* 8.

[99] Iuvenalis: *Satura*, VI, 159. Lásd *Decimus Iunius Iuvenalis Szatírái latinul és magyarul,* i. m. 135.

[100] Plutarkhosz: *Quaestiones convivales,* IV, 6, 2.

[101] *Contra Apionem,* II, 2, 21. Josephus egyébként mindezt nevetségesnek tartja, kimutatja az állítás ostobaságát, s jelzi, hogy a *szabbó* (σαββώ) szónak a *szabbaton*hoz (σάββατον) semmi köze sincs.

[102] Tibullus például tudja, hogy aznap nem lehet útra kelni, „jobb vele várni, mivel szent a saturnusi nap” – *„Saturnive sacram me tenuisse diem”* (Tibullus: *Carmina*, I,

Ugyanakkor a *sabbat* megtartásának *(σαββατισμός)*[103] fertelmes babonaként való bemutatását a római szerzők szinte kivétel nélkül a jellegzetes zsidó szeparatizmus és önizoláció elemének tekintik, amely világosan és félreérthetetlenül jelzi a zsidók elkülönülésének és a többi néppel való szembefordulásának érthetetlen és gyanút keltő mivoltát. A társadalom egészére gyakran igen komoly veszélyt jelentő különcködés és izolálódás – így a pogány érvelők – a zsidóság esztelen babonaságának és a közösség egészét érintő ellenséges érzületének kifejezője. Iuvenalis ennek megfelelően csokorba szedi az elborzasztó zsidó szokásokat, a mennyek urának imádatát, előbőrük körülmetélését, a sertéshústól való tartózkodásukat, a titkos könyveiket, azt, hogy csak a zsidó jogot őrzik meg, ám a római törvényt megvetik, továbbá azt a szemenszedett rágalmat, egyúttal a mizantrópia hagyományos vádját, hogy a zsidók kizárólag annak mutatják meg a helyes utat, s azt vezetik el a forrás vizéhez, aki az ő hitüket vallja. Majd levonja a végkövetkeztetést: mindezért „apjuk felelős, aki rég minden hetedik nap / tétlenül ült, s nem nyúlt a világon semmi dologhoz".[104] De ugyancsak a „tétlenség csábítására" *(blandiente inertia)* hivatkozik Tacitus is,[105] míg Horatius iróniája már azokat a prozelitákat, vagy legalábbis a zsidó szokások követőit veszi célba, akik az idegen tanok utánzásával fenyegető veszélyt jelentenek a császárság belső rendjére, politikai összetartó erejére.

A körülmetélés a római szerzők munkásságában kimeríthetetlen forrásává vált a legvaskosabb tréfálkozásoknak,[106] mintha legalábbis a *circumcisio* kizárólag a zsidók szokása volna, s más népek körében teljesen ismeretlen lenne. Pedig már a legkorábbi források, így például Hérodotosz is arról számol be, hogy a körülmetélés egyiptomi eredetű, s sok más nép is gyakorolta ezt a tradíciót.[107] Szinte természetesnek mondható, hogy a legtöbb római szemében a *circumcisio* ugyanazt a célt szolgálta, mint a szombati pihenőnap, s az összes többi különleges és különc zsidó szokás: elkülönülni a többiektől, nem keveredni velük, másnak lenni és másnak látszódni. Tacitus megállapítása magáért beszél: „Nemi szervük körülmetélését azért vezették be, hogy a különbözőségről felismerhetők legyenek. Akik az ő szokásaikra tértek át, ugyanezt művelik…" – írja Tacitus, majd rögtön így folytatja: „semmit oly hamar magukba nem szívnak, mint az istenek megvetését, hazájuk megtagadását, szüleik, gyermekeik, testvéreik semmibevételét".[108] Azaz a körülmetélés ősi gyakorlatát is az elkülönülés szándéka determinálja, miközben ebben is kifejezésre jut, miként utasítják el a zsidók saját hazájukat s hazájuk isteneit, továbbá ebből is tisztán kiviláglik, hogy a zsidók embertelenek és emberellenesek, hiszen – mint ez mindenki számára tudott – saját szüleiket és gyermekeiket is megvetik. Ugyanakkor a rómaiak sokszor tévesztették össze a körülmetélést a kasztrációval, s nem kizárt, hogy Hadrianus tiltó rendelete[109] – amely aztán a 130-ban kirobbant második júdeai felkeléshez vezetett – ugyancsak ezen a tévedésen alapult.

Ami a zsidók ugyancsak elkülönülésre okot adó étkezési törvényeit illeti, ezek sorából leginkább a disznóhústól való tartózkodást szokták felemlegetni a pogány források. Sokan – mások mellett például Petronius vagy Plutarkhosz – azt gyanítják, hogy a disznó levágásának és elfogyasztásának elutasítása a zsidók körében meglévő valamilyenfajta kultikus disznótisztelettel magyarázható.[110] Plutarkhosz fel is teszi a kérdést: „Vajon a zsidók

3, 15–18.) Lásd *Tibullus és Propertius összes költeményei,* Magyar Helikon, Budapest, 1976. 16. Fordította Vas István. Ugyanígy Ovidius is: „A zsidó szombat se marasszon!" – *„nec te peregrina morentur sabbata"* (Ovidius: *Remedia amoris*, 219. Lásd Publius Ovidius Naso: *A szerelem művészete,* Európa – Helikon, Budapest, 1982. 90. Fordította Szathmáry Lajos); „szírföldi zsidó szombati ünnepet ül" (Ovidius: *Ars amatoria,* I, 76., lásd i. m. 8. Fordította Bede Anna); „hetedik nap jő, mely tiltja a munkát, / melyen héber nem járhat dolga után" (Ovidius: *Ars amatoria,* I, 415. i. m. 18); Seneca a szombati gyertyagyújtást említi: „tiltsuk meg valakinek, hogy szombaton gyertyát gyújtson, mivel nincs szüksége fényre az isteneknek és az emberek sem gyönyörködnek a koromban" (Seneca: *Epistulae morales,* XCV, 47. Lásd Seneca: „Erkölcsi levelek", in *Seneca prózai művei,* I. Szenzár, Budapest, 2002. 475. Fordította Németh András).

[103] Plutarkhosz: *De supertitione,* 3. Az alábbi helyen Plutarkhosz Euripidésznek a *Trójai nők*ben olvasható mondatát – „Ó hellének, barbár kínok szerzői, ti…" (Euripidész: „Trójai nők", in *Euripidész összes drámái,* Európa, Budapest, 1984. 527. Fordította Kárpáty Csilla) – bontja ki, s veszi számba a „barbár kínokat", köztük a zsidók szombatját.

[104] Iuvenalis: *Satura,* XIV, 96–106. Lásd *Decimus Iunius Iuvenalis Szatírái latinul és magyarul,* i. m. 287.

[105] Tacitus: *Historiae,* V, 4. Lásd *Tacitus összes művei,* I., i. m. 350.

[106] Ehhez lásd például Martialis: *Epigramma,* VII, 30; VII, 35; XI, 94; Petronius: *Satyricon,* CII, 13; LXVIII, 8. Míg Martialisnál a körülmetéltség a legtöbbször valamilyen módon a szexualitással, a bujasággal kerül összefüggésbe, addig Petroniusnál megtudhatjuk, hogy van valaki, aki majdnem tökéletes, mindössze két hibája van: „körül van metélve és horkol". Lásd T. Petronius Arbiter: *Satyricon,* Magyar Helikon, Budapest, 1972. Fordította Horváth István Károly.

[107] Ehhez lásd Hérodotosz: *Hisztoriai,* II, 36–37; II, 104; *Contra Apionem,* II, 13, 137–144; Strabón: *Geógraphika,* XVII, 2, 5; Órigenész: *Contra Celsos,* I, 23. etc.

[108] Tacitus: *Historiae,* V, 5. i. m. 351.

[109] *Historia Augusta, Hadrianus,* XIV, 2. „Abban az időben történt az is, hogy a zsidók háborút kezdtek, mivel a körülmetélkedést megtiltották nekik." Lásd *Historia Augusta,* Gondolat, Budapest, 1968. 40. Fordította Terényi István.

[110] Petronius: 37. töredék; Plutarkhosz: *Quaestiones convivales,* IV, 5, 2.

azért tartózkodnak a disznóhústól, mert tisztelik a disznót, vagy azért, mert undorodnak tőle?" Plutarkhosz azt gyanítja, hogy a zsidók tisztelik a disznót *(ὁυτω και τήν ὑν σεβεσθαι),* minthogy „a disznó tanította meg az embert földet túrni", s ez az állat „tanította meg az embert a vetés és az aratás tiszteletére".[111]

Iuvenalis egészen egyszerűen nevetségesnek tartotta, hogy a zsidók nem eszik a disznót, „s hagyja az ősi szokás, hogy megvénüljön a sertés",[112] valamint a zsidóknak „az emberhús meg a sertéshús, mit az apjuk / meg nem evett, ugyanaz".[113] Tacitus viszont nem éri be puszta szellemeskedéssel s értetlenkedő iróniával, hanem a disznóhústól való tartózkodás említésekor módot talál arra, hogy újra felidézze az egyiptomi zsidóellenes irodalom egyik legősibb és legalattomosabb vádját, amely a zsidók népét bélpoklosnak mondta, s az Egyiptomból való kivonulásukat puszta eufemizmusnak, hiszen valójában – így a Flavius Josephus által is többszörösen megcáfolt, ám mégis masszívan fennmaradó zsidóellenes mítosz – a betegségük miatt lettek kiűzve Egyiptom földjéről. Tacitus ezzel kapcsolatosan ezt írja: „A sertéstől tartózkodnak, emlékezetére a csapásnak *(sue abstinent memoria cladis),* mivel egykor őket is az a ragály csúfította el, amelyre ez az állat oly fogékony."[114] Mindenesetre a rómaiak számára értelmezhetetlen és teljesen irracionális volt a disznóhús elutasítása, hiszen ez „a legalkalmasabb az étkezésre",[115] ennélfogva vagy gyilkos gúnnyal illetik, vagy a legvészesebb és legkártékonyabb babonáknak behódoló népségnek nevezik a zsidókat.

A fentiekkel összefüggésben nem hagyható említés nélkül Iuvenalis általában vett idegengyűlölete, amelyen belül a zsidóság elutasítása csupán egy volt a többi néppel való ellenséges megnyilvánulásainak sorában. Sokat elárul, hogy gyűlöletének tárgya szinte minden esetben az idegen nép nyelve volt (amelyet rettentő, artikulátlan üvöltésnek tekintett), továbbá visszataszító erkölcsei (amelyek rossz hatással vannak a római társadalomra), valamint otthonról hozott nemzeti szokásai, hagyományai (amelyek egészen egyszerűen elborzasztóak és nevetségesek). Útszéli hangon számol be a Rómába beözönlő idegenekről, például a görögről, aki „hozta magával a szír erkölcsöt, nyelvet, a ferde / húrokat és fuvolát meg az otthoni kézidobot s a / ringyó-hadsereget…"[116] 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. Ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy míg Iuvenalis a görögöket azért gúnyolja, mert túlságosan is készek integrálódni a római társadalomba, addig a zsidókat azért, mert nem képesek teljesen integrálódni.[117]

Míg a római költők és szépírók megelégedtek a megnevettetéssel és a gúnyos megjegyzésekkel, addig a napi politikában közvetlen szerepet vállaló tollforgatók idegen és barbár babonák terjesztőjét látták a zsidóságban: politikai ellenfelet, amelyet nem elég kinevetni és lenézni, hanem amelylyel szemben akár a legszigorúbb lépéseket is szükséges foganatosítani. Nem véletlen, hogy ez utóbbi szerzők megnyilatkozásai beillenek egy-egy jól irányzott feljelentésnek, amelynek remélt címzettjei a politikai hatalom legfőbb képviselői és megtestesítői: maguk a császárok.[118]

A politikai indíttatású érvelők közül – Iuvenalis más népekre is kiterjedő féktelen idegengyűlölete mellett – Tacitus munkássága a legeltökéltebb. Történeti beszámolójában nem elégszik meg Jeruzsálem ostromának és bevételének egyszerű leírásával, elengedhetetlennek tekinti, hogy az elbeszélést a zsidóság eredetéről és szokásairól szóló kitérővel, vagyis saját ellenséges megjegyzéseivel és barátságosnak cseppet sem nevezhető kommentárjaival egészítse ki. A legfontosabb, amit mindjárt előrebocsát, hogy „Moyses… új s más halandók szokásaival ellentétes szokásokat vezetett be", s immár „szégyenletes ott minden, ami nálunk szent, ám meg van engedve náluk, ami nekünk tisztátalan" *(Profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta).*[119]

[111] Uo.

[112] Iuvenalis: *Satura,* VI, 160. Lásd *Decimus Iunius Iuvenalis Szatírái latinul és magyarul,* i. m. 135.

[113] Iuvenalis: *Satura,* XIV, 98–99. Lásd *Decimus Iunius Iuvenalis Szatírái latinul és magyarul,* i. m. 287.

[114] Tacitus: *Historiae,* V, 4. *Tacitus összes művei,* I., i. m. 350.

[115] Plutarkhosz: i. m. IV, 5, 2.

[116] Iuvenalis: *Satura,* III, 63–65. Lásd *Decimus Iunius Iuvenalis Szatírái latinul és magyarul,* i. m. 83.

[117] W. J. Watts: „Race Prejudice in the Satires of Juvenal", *Acta Classica* 19 (1976), 104.

[118] Cicero nyomán (*Pro Flacco,* 28, 67) a *superstitio* vádja újra és újra előkerül. Ezt ismétli meg – mint láttuk – Seneca a *De superstitioné*ban (Aurelius Augustinus: *De civitate Dei,* VI, 11), és Quintilianus (*Institutio oratoria,* III, 7, 21), aki egyenesen „közveszélyes népségnek" nevezi a babonaságnak hódoló zsidóságot (Quintilianus: *Szónoklattan,* Kalligram, Pozsony, 2008. 249. Fordította Kopeczky Rita), és ugyanez olvasható Tacitusnál is: „ez a babonaságnak hódoló, a vallással szembeszegülő nép" – „*gens superstitioni obnoxia, religionibus aduersa"* (*Historiae,* V, 13, 1. Lásd *Tacitus összes művei,* I., i. m. 356). A („vészes") babonaságot Tacitus kiterjesztette a kereszténységre is. (Tacitus: *Annales,* XV, 44. Lásd *Tacitus összes művei,* II., i. m. 402.)

[119] Tacitus: *Historiae,* V, 4. Lásd *Tacitus összes művei,* I., i. m. 350.

Tacitus nagy veszélyt lát abban – s ezért mint politikai kockázatot különösképp elutasítja a zsidóságot –, hogy a *Pax Romana* időszakában ez volt az egyetlen nép, amely képes volt fegyvert ragadni s szembeszegülni a rómaiakkal. Meglehetősen összefüggéstelen rágalmakat zúdít a zsidóságra, felemlegetvén, hogy „különválnak étkezéskor, félrehúzódnak pihenéskor", kéjelgésre hajlamosak, körülmetélik magukat, „hogy a különbözőségről felismerhetők legyenek". Tacitus regiszteráriájából megtudhatta az érdeklődő, hogy az isteneket megvetik, hazájukat megtagadják, szüleiket, gyermekeiket, testvéreiket semmibe veszik, továbbá rendkívül szaporák, mert – jelenti be rosszallóan Tacitus – közülük senkit „a később születettek közül megölni nem szabad". Csak tetézi a zsidókkal szembeni „jogos" indulatokat, hogy csak „egyetlen istenséget ismernek el: szentségtelennek tartják azokat, akik mulandó anyagból, emberek hasonlatosságára formálnak istenképeket", „nincsenek is szobrok a városaikban", istentiszteleteik képtelenek és szegényesek – s mindez a legvégső és legsúlyosabb állításra konkludál: „nem hízelegnek királyaiknak, nem tisztelik a Caesarokat".[120] Vagyis Tacitus a lojalitás hiányával vádolta meg a zsidóságot, ami a korabeli Rómában nemcsak a létező legsúlyosabb vádnak számított, hanem alig rejtett célzás a hellenizálódott keleti állapotokra, ahol a császárkultusz viszonylag hamar elterjedt, ám ahol a politikai és katonai szembenállás viszonylag gyakorinak volt mondható. Mindenesetre az ismételten kitört júdeai háború megerősítette ezt az érvet, s újabb adalékkal szolgált a rómaiakkal, vagyis az egész emberiséggel szemben ellenséges zsidóság habitusáról.

Tacitus a mizantrópia, az emberellenesség másoknál is fel-felbukkanó, ám nála minden egyéb végső magyarázatául szolgáló vádját szegezi a zsidóknak: miközben „egymáshoz megátalkodottan hűségesek és készségesen könyörületesek", addig „mindenki mást ellenségesen gyűlölnek" *(adversus omnis alios hostile odium).*[121] Más helyütt – történetesen a keresztényekről készült beszámolójában – Tacitus arról számol be, hogy Nero idején ennek a Júdeából származó mételynek a követőire „nem is annyira a gyújtogatás vádját *(in crimine incendii),* mint inkább az emberi nem gyűlöletét *(odio humani generis)* bizonyították rá".[122]

A mizantrópia jellegzetes, a hellenizálódott keletről eredő vádja – láthattuk a fentiekben – már Iuvenalisnál is megjelenik, amikor a költő arról tudósít, hogy csak azt tanulják meg, „mit Mózes nékik előírt: / útba csupán

[120] Tacitus: *Historiae,* V, 5. Lásd i. m. 351.
[121] Uo. 350.
[122] Tacitus: *Annales,* XV, 44. Lásd *Tacitus összes művei,* II., i. m. 403.

csak az ő hitükön lévőt igazítják, / és forráshoz is azt vezetik csak el ők, aki metszett".[123]

Az antijudaizmus jól érzékelhető felerősödése s hangnemének fokozatos eldurvulása a judaizmus római térhódításával párhuzamosan zajlott. Kétségtelen, hogy a judaizmus – jóllehet missziós tudattal nem rendelkezett – vallott és gyakorolt morális törvényeivel, parancsolataival, a nőkről, a gyermekekről, az árvákról, az özvegyekről, a közösség szegényeiről vagy a halottakról való kötelező gondoskodásával, vagyis az egyre bizonytalanabbá váló szociális és gazdasági körülmények között a létfeltételek biztosításával vonzó hatással lehetett egy olyan világban, ahol az ember önnön életét és halálát leginkább a sors, a végzet transzcendens-isteni, avagy a politikai hatalom nagyon is evilági-immanens játékszerének érzékelhette. S minthogy a judaizmus a nép egészére koncentráló kollektív, közösségi tudatával egyszerre kínált valóságos és valóságon túli perspektívát a fokozatos értékvesztésnek és a szélsőséges individualizálódásnak egyre inkább kitett Rómában, ezért a vonzereje, amint erről az archeológiai nyomok is híven beszámolnak,[124] egyre erősödött. Jó példa erre Horatius esete, aki maga is a judaizmus terjedésétől tart – egy helyen arról beszél, mintha a zsidók kényszerítenék a többieket arra, hogy „lépj be te is népes seregünkbe"[125] –, s ennek a félelmének ad hangot akkor, amikor iróniától fűszerezve szól barátjáról, Fuscus Aristiusról, aki megvallja, hogy vallásos lett, s azzal hárította el Horatius baráti csevejre szóló invitációját, hogy „ma szombat van, harmincadik, ünnep; / csak nem botránkoztatjuk meg a hithű zsidókat?"[126]

De Horatiushoz hasonlóan Seneca is határozottan kiáll a régi törvények *(mos maiorum)* védelme mellett, felszólalva az idegen és romboló hatású zsidó törvényekkel *(mos Judaeorum)* szemben. Soraiból egyszerre árad

[123] Iuvenalis: *Satura,* XIV, 102–104. Lásd *Decimus Iunius Iuvenalis Szatírái latinul és magyarul,* i. m. 287.
[124] A legérdekesebbek ebből a szempontból a különféle sírfeliratok, amelyek komoly orientáló jelleggel bírnak, de ugyancsak fontos információk olvashatók ki a Rómában feltárt zsidó katakombákból stb. Ehhez lásd: Leonard Victor Rutgers: *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora,* Brill, Leiden, 1995; Harry J. Leon: *The Jews of Ancient Rome,* Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1960; Jean Goodnick Westenholz (ed.): *The Jewish Presence in Ancient Rome,* Bible Lands Museum, Jerusalem, 1995.
[125] Horatius: *Sermo,* I, 4, 143. Lásd *Quintus Horatius Flaccus összes versei latinul és magyarul,* Corvina, Budapest, 1961. 391. Fordította Bede Anna.
[126] Horatius: *Sermo,* I, 9, 60–72. Lásd *Quintus Horatius Flaccus összes versei latinul és magyarul,* i. m. 413–415.

a római kultúrfölényből fakadó megvetés és értetlenség s az elítélő gúny és fájdalom, amikor így ír: „Amikor e nagyon bűnös népnek (*sceleratissimae gentis* – romlott, istentelen nép) az erkölcse annyira lábra kapott, hogy az egész földön elterjedt, akkor a legyőzöttek törvényt adtak a győzteseknek."[127] Eltökéltségét, már-már dühödt fanatizmusát, a korszak római értelmiségijének frusztráltságát mi sem jelzi jobban, mint hogy Seneca az olvasó tudomására hozza, miszerint egy pythagoreus mester hatásának köszönhetően tartózkodott bizonyos ételek elfogyasztásától, de aztán ezt abbahagyta, ugyanis mindez Tiberius Caesar uralkodásával esett egybe, amikor „idegen eredetű szertartásokat *(alienigene sacra)* honosítottak meg, de a babona ismertetőjelei közé számították a tartózkodást bizonyos állatok húsától. Így… visszatértem a régi szokásokhoz."[128]

Mindenesetre ezek az „idegen eredetű szertartások" Nero alatt továbbterjedtek, minthogy felesége, Poppea judaizálhatott. Flavius Josephus ugyanis beszámol arról a Nero színe elé került, amúgy Jeruzsálemben támadt konfliktusról, amely a templomi papság és Agrippa király, valamint Festus helytartó között robbant ki, s amely végül Poppea közbenjárására oldódott meg, aki „istenfélő *(θεοσεβής)* asszony volt, és ezért közbelépett a zsidók érdekében".[129] A szövegben használt *„theoszebész"* kifejezés a latin *„metuens"*-szel (istenfélő) azonos, amely egyértelműen a judaizálókat jelölte, illetve értelemszerűen azokat, akik félprozelitaként nem tértek át ugyan, de követték és betartották a zsidók szokásait, s részt vettek a szertartásaikon.[130] Josephus megjegyzése rendkívül fontos: „De még a tömegek körében is régóta erős volt az utánzási vágy jámbor szokásaink követésére. Ma már nincs olyan – akár görög, akár barbár – város, nincs olyan tartomány, amelyben ne terjedt volna el az általunk munkaszünetnek nyilvánított hetedik nap tisztelete, böjtnapok tartása, mécsesgyújtás ünnepe, és nem egy étkezési szokásunk."[131]

[127] Seneca: *De superstitione,* in Aurelius Augustinus: *De civitate Dei,* VI, 11. Lásd Szent Ágoston: *Isten városáról,* II., i. m. 62. *(„Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo conualuit, ut per omnes iam terras recepta sit; uicti uictoribus leges dederunt.")*

[128] Seneca: *Epistulae morales,* CVIII, 22. Lásd Seneca: „Erkölcsi levelek", in *Seneca prózai művei,* I., i. m. 534.

[129] *Antiquitates,* XX, 8, 11, 195.

[130] Lásd ehhez Robert Henry Pfeiffer: *History of New Testament Times,* London, Greenwood Press, 1972. 195; valamint Louis H. Feldman: „Jewish »Sympathizers« in Classical Literature and Transcriptions", in *Transactions of American Philological Association* 81 (1950), 200–208.

[131] *Contra Apionem,* II, 39, 282.

Josephus ugyancsak beszámolt egy bizonyos Fulvia nevű előkelő aszszonyról, aki szintén „a zsidó hitre tért",[132] s más forrásokból arról értesülhetünk, hogy Domitianus idején, azaz épp a Róma-ellenes felkelés alatt judaizált a neves konzul, Flavius Clemens is.[133] Cassius Dio ugyanezen a helyen azt is elmondja, hogy mindazokat, akik elhagyták ősi isteneiket, s zsidó szokásokat követtek, ateistának nevezték.[134]

A birodalom keleti részén kirobbant zsidó felkelések következtében a római szerzők, kivált Tacitus és Iuvenalis ingerültsége csak nőtt a konvertitákkal szemben. „A leghitványabbak, megvetvén ősi vallásukat", mindenféle manipulációnak kitéve a zsidók hagyományait kezdték követni, s „akik az ő szokásaikra tértek át, ugyanezt művelik, de semmit oly hamar magukba nem szívnak, mint az istenek megvetését, hazájuk megtagadását, szüleik, gyermekeik, testvéreik semmibevételét".[135] Iuvenalis ugyanebben az időben érdekes áttekintését adja annak a folyamatnak, amelyet ő valóságos árulásnak tekint. Minden az apa szombat-tiszteletével veszi kezdetét, a fiúk hamar megtanulják, hogy semmi mást ne imádj, csak a felhőket és a mennyek urát, s innen már csak egy lépés, hogy elutasítsák a disznóhúst, s körülmetéltessék előbőrüket, majd végül „ezek meg szokták vetni a római törvényt, / és a zsidó jogot őrzik, félik, mást se tanulnak…"[136]

A római törvénynek és a zsidó jognak a szövegben szereplő szembeállítása *(romanas contemnere – judaicum ius)* valójában két civilizáció, két kultúra, két hagyomány és világrend szembeállítása, amelyek Iuvenalis felfogásában semmiképpen sem férhetnek meg egymás mellett, minthogy egymást kizárják, tagadják és megsemmisítik. Koselleck nyomán nevezhetnénk ezeket „aszimmetrikus ellenfogalmaknak", amelyek „a kölcsönös elismerés kizárására" irányulnak, s amelyeket alapvetően az jellemez, miszerint „saját pozíciójukat szívesen határozzák meg olyan kritériumok szerint, hogy az abból adódó ellenpozíció csak tagadható legyen".[137] Noha Koselleck joggal hangsúlyozta, hogy „a hellének és a barbárok esetében

[132] *Antiquitates,* XVIII, 3, 5, 82.

[133] Cassius Dio: *Rhómaiké hisztoria,* LXVII, 14. Továbbá ugyancsak Josephus számol be Helénének, Adiabene királynéjának és fiának, Izatesnek a zsidó vallásra való áttéréséről. Lásd *Antiquitates*, XX, 2, 1–5.

[134] Uo.

[135] Tacitus: *Historiae,* V, 5. Lásd *Tacitus összes művei,* I., i. m. 350–351.

[136] Iuvenalis: *Satura,* XIV, 100–101. Lásd *Decimus Iunius Iuvenalis Szatírái latinul és magyarul,* i. m. 287.

[137] Reinhart Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája,* i. m. 8 és 12.

olyan egymást kizáró fogalmakról van szó, amelyeknek vonatkozási csoportjai az adott valóságon belül térbelileg is elválaszthatók egymástól",[138] vagyis territoriális alapja is van a fogalompárnak – „két, egymástól térben elkülönülő csoportba"[139] sorolhatók –, mégis, avagy éppen ezért a territoriális – fizikai, földrajzi – különbségek megszűntével, azaz az egy és azonos térbe való szerveződéssel a fogalompár új jelentést kapott. A „más terekben idegenek élnek" egyszerű és viszonylag könnyen feldolgozható tapasztalata után, 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.) összetevőkké alakulnak át, vagy másképpen fogalmazva: 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 és 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 hozzátartozó

[138] Uo. 15.
[139] Uo. 17.

vonások jellemzik, amelyek miatt gonosznak, erkölcstelennek, betegesen romlottnak tekinthető, s ezért állandó fenyegetést jelent."[140]

Aligha véletlen, hogy történetileg az egyik legelső és legtartósabb, hosszú-hosszú évszázadokon át újra és újra felbukkanó antijudaista 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 elsők között Manethón egyiptomi történetíró, majd nyomában mások, így például Lüszimakhosz; mindketten olyan „a zsidókról szállongó mítoszokat és mendemondákat"[141] terjesztvén, hogy a zsidók nem önszántukból hagyták el Egyiptomot, a „szolgaság házát", hanem valójában „Egyiptomból való száműzetésre" ítélték őket, minthogy súlyos betegségben szenvedtek, bélpoklosok voltak, s az istenek a tisztátalanok kiűzetését szabták feltételéül 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.[142]

A rómaiak számára ugyanakkor új értelmezést igényelt egy megmagyarázhatatlan és minden logikával szembenálló 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 illegitimmé, azaz elfogadhatatlanná és követhetetlenné vált. Ám ezzel szemben épp a birodalom centrumában, Rómában kellett azt megtapasztalni, hogy a nagy győzelem (illetve vereség), továbbá a hatalmas római propaganda-hadjárat ellenére a *metuente*st (istenfélőket) a túlságosan is egyértelmű politikai kontextustól függetlenül vonzotta valami, mégpedig a másutt ekkor még ismeretlen hetedik napi pihenő, amely az egyetlen és amúgy kiábrázolhatatlan Istenre vezethető vissza. Az időnek ezt a felosztását, amely tehát a szombatot pihenőnapnak tekintette, az I. század során Róma is vallotta, s a hét ismert bolygó rendjében így vált a szombat Satur-

[140] Murray Edelman: „Politikai ellenségek konstruálása", in *Az ellenség neve,* i. m. 90.
[141] *Contra Apionem,* I, 26, 229.
[142] *Contra Apionem,* I, 26, 232; I, 34, 307 és 311.

nus (avagy görög megfelelőjét tekintve Kronosz) napjává.[143] De a későbbiekben immár a kereszténységnek is szüksége volt a saját földjét, vallási centrumát, azaz a templomát, nyelvét és – idegenbe szakadva – részben törvényeit vesztett zsidóságra. Jóllehet a sokszor csak „tegnapiakként"[144] gúnyolt keresztények mint *ecclesia ex gentibus* mentesültek a zsidó parancsolatok egynémely, nehezebben teljesíthető előírása, például a körülmetélés alól – többek között Hadrianus tiltó rendelkezéseinek is köszönhetően –, az ősiség korabeli elvárásaihoz híven mégis legalább spirituális-teológiai értelemben meg kellett őrizniük szoros kapcsolataikat a köztiszteletre és elismerésre méltó, atyái ősi szokásait és pozícióit őrző zsidósággal.

A III. század fordulóján élt történetíró, Cassius Dio végső konklúziója – legalábbis pogány tekintettel nézve – fedi a lényeget: „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."[145]

Láthattuk: az idegent leíró beszéd uniformizált, egyszerűségre 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 pozícionálja a másikon keresztül s a másikat önmagához viszonyítva. A szerepek örök időktől adottak, s mintegy természettől fogva meghatározottak. Realitássá dermedt mítosz, emitt az otthon lévő jóval és teljességgel, amott az otthonunkban lévő rosszal és hiánnyal.

Szavakká dermedt világkép, fogalmakba tömörülő harci helyzet.

[143] Charles Pietri: „Le temps de la semaine à Rome dans l'Italie chrétienne", in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (IIIe–XIIIe siècle). Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique,* 604, CNRS Éditions, Paris, 1984. 63–97.

[144] „Tegnapiak vagyunk és betöltöttünk már mindent, ami a tiétek: a városokat, a szigeteket, vidékeket, a várakat, a vidék helységeit, a piactereket, magát a hadsereget, a kerületeket etc. etc" – írja Tertullianus a III. század elején írott apológiájában. Tertullianus: *Apologeticum,* XXXVII, 4. Lásd *Tertullianus művei* (szerkesztette Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 1986. 125. Fordította Városi István.

[145] Cassius Dio: *Rhómaiké hisztoria,* XXXVIII, 17.

4.

A rómaiak az I–II. század során meglehetősen markáns képet alakítottak ki a zsidóságról, s ennek nyomán fogalmat alkothatunk arról, hogy a korabeli „birodalmi" gondolkodásban a zsidóságra vonatkozó reflexiók milyen módon és milyen mértékben reprezentálják a rómaiak idegenfelfogását. Ám ezt követően elkerülhetetlen annak szemügyrevétele, hogy ugyanennek az időszaknak a reprezentatív zsidó bölcseletében – legfőképpen és jellemző módon Flavius Josephus munkásságában – miként jelenik meg az idegenről való gondolkodás, s milyen eszmei tartalmakkal telítődik az idegenhez való viszony sokszor meglehetősen kényes, a mindennapi életen messze túlmutató, vallási szempontból is releváns szempontrendszere.

Miközben a Flavius Josephusról szóló nagyszámú irodalom alig-alig reflektált a jelzett problémára,[146] úgy tűnik, Josephus szép számban hagyott hátra kimondottan apologetikus célzatú okfejtést, kivált a korabeli antijudaista irodalomnak a zsidóságot mizantrópiával illető megnyilatkozásaival szemben.

A „másokhoz való közeledés" stratégiája Flavius Josephusnál mindenekelőtt a fogalmi és nyelvi szituáció tudatos, nem csupán a görög nyelv belső logikájából, hanem Flavius Josephus saját elhatározásából fakadó átminősítését is jelenti, vagyis a bibliai textusok nyelvi-fogalmi hálójának lefordítását, eredetileg zárt – egy népnek, egy civilizációnak szánt – jellegük kiterjesztését, „hellenizálását". A *Leviticus*nak a szombat-évre vonatkozó előírása a *Pentateukhosz* szövegét követve ekképp hangzik: „De a föld szombatja is tápláljon téged, szolgádat, szolgálódat, béresedet, vendégedet *(proszélütosz – tosav)* és mindazokat, akik nálad tartózkodnak."[147] Ám Josephus „görögösebb" értelmet és jelentést ad a bibliai szövegnek, s univerzálisabb megfogalmazásában egyértelműbbé válik az éles szembeállítás, illetve a szembeállítást kifejezetten emberbaráti módon, merő jó szándékkal elimináló mózesi rendelkezés. Josephus a fentieket az alábbiak szerint értelmezi: „Mindazok, akiknek szükségük van rá, legyenek bár honfitársaink avagy idegenek *(τῶν τε ὁμοφύλων καὶ τῶν ἀλλοτριοχώρων),* kaphassanak a

[146] Az alábbi munkák üdítő kivételnek nevezhetők: Christine Gerber: *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift, Contra Apionem,* Brill, Leiden, 1997; Katell Berthelot: *Philanthrôpia judaïca. Le débat autour de la „misanthropie" des lois juives dans l'Antiquité,* Brill, Leiden, 2003; uő: *L'„humanité de l'autre homme" dans la pensée juive ancienne,* Brill, Leiden, 2004.

[147] *Leviticus* 25, 6.

föld természetes hozamából."[148] De hasonló eljárással találkozunk akkor is, amikor a *Deuteronomium* vagy a *Leviticus* azon részeit kommentálja, ahol a törvény a nép számára egyértelművé teszi, hogy aratás vagy szüret után mit kell meghagyni a földön vagy a fákon az idegennek, az özvegynek és az árvának.[149] A LXX-es görög szöveg a *proszélütosz* görög szavát használja, ám Josephus így ír: „Amikor a gyümölcsök megérnek, ne akadályozd meg az utasokat, hogy szedjenek belőle, hanem engedd meg nekik, hogy jóllakjanak, mintha csak az övék volna, legyenek akár őshonosak, akár idegenek *(κἂν ἐγχώριοι τυγχάνωσι κἂν ξένοι).*"[150]

Mindenesetre Flavius Josephus számára ez jó és illő alkalom, hogy egy homiletikailag rendkívül szép és értékes fejtegetést tegyen közzé: „Igazságtalan volna…, ha mindazok a javak, amelyekből Isten akaratának köszönhetően részesedünk, s amelyekből fenntartjuk magunkat, megtagadtatnának azoktól, akik vágyakoznak utánuk akkor, amikor beköszönt a szezon, ám hamarosan el is múlik. Istennek tetsző, hogy meghívjuk fogyasztani mindazokat a túlontúl tartózkodóakat, a félénkeket, legyenek bár izraeliták, akiknek joguk van részesedni és birtokolni az atyákhoz kötődő rokonság *(συγγένειαν)* alapján, vagy jöjjenek bárhonnan, ám akiknek szintén megengedjük, hogy vendégekként *(ξενίων τυχεῖν)* fogyasszanak a gyümölcsökből, amelyeket a maguk idejében Isten megad számunkra. Ne tekintsük pazarlásnak, amit a bőkezűség átenged a másiknak: ha Isten gondoskodott rólunk a javak eme bőségével, nem azért tette, hogy hasznot húzzunk belőle, hanem azért, hogy nagylelkűen átengedjük másoknak, azt óhajtva ezzel, hogy az izraelitáknak megadatott isteni jóság, amellyel boldogulásunkról gondoskodik, tanúskodjék másoknak is, amikor ők is elhívatnak, hogy kivegyék részüket eme bőségből."[151]

De ugyanebbe a sorba illeszkedik az a *locus* is, ahol Flavius Josephus a *Deuteronomium* és a *Leviticus*[152] nyomán emlékeztet arra az időre, amikor Izrael szolga *(oikétész – ebed)* volt Egyiptomban, s a héberek puszta jövevények *(proszélütoi – ger),* ezért mindazok esetében, akik hasonló helyzetbe kerültek, „a javak egy részét szét kell osztani közöttük, kik nélkülöznek…"[153]

[148] *Antiquitates,* III, 12, 3, 281.
[149] *Deuteronomium* 23, 25–25; 24, 19–21; *Leviticus* 19, 9.
[150] *Antiquitates*, IV, 8, 21, 234. A *ξένος* (idegen, vendég) szó a *Pentateukhosz*ban nem fordul elő, csak a későbbi görög szövegben, a *Krónikák,* a *Zsoltárok,* a bölcsességi irodalom vagy a próféták könyveinek egyes helyein bukkan fel.
[151] *Antiquitates*, IV, 8, 21, 236–237.
[152] Vö. *Deuteronomium* 10, 18–19; 16, 12; *Leviticus* 19, 33.
[153] *Antiquitates,* IV, 8, 21, 239.

A fenti három példa jól érzékelteti, hogy Flavius Josephus miként kísérelte meg a görög és római világ számára egyértelmű jelentéssel bíró kifejezést és a hellén–barbár aszimmetrikus fogalompár negatív konnotációkkal ellátott tagját,[154] vagyis az „idegen" fogalmát épp a vallási törvények és előírások zsidó hagyományán keresztül annak megkérdőjelezhetetlen illusztrációjaként bemutatni, hogy a zsidóság számára az idegenség nem az *ab ovo* gyűlölet és elutasítás szinonimája, hanem – egyebek mellett – annak is a megnevezése, hogy embertársakról lévén szó, az isteni parancsolatok rájuk is vonatkoznak, s a zsidóságnak velük szemben is vannak isteni eredetű kötelezettségei.

Az isteni legitimációval rendelkező törvényhozói szándék az etikai parancsolatok ez irányú kiterjesztését is egyértelműen megfogalmazta. A korábbiakban már találkozhattunk Iuvenalis vádjával, amely azt vetette a zsidók szemére, hogy „útba csupán csak az ő hitükön lévőt igazítják" *(non monstrare vias eadem nisi sacra colenti),* ám Josephus a *Deuteronomium* alapján[155] kimondja: „aki az útirány felől érdeklődik, azt útba kell igazítani. Nem szabad kigúnyolni őt, s nem engedhető meg, hogy valakinek a tévedéséből bárki hasznot húzzon."[156] De ugyanebbe az etikai vonulatba illeszkedik az idegenek eltemetésének parancsolata, amely Josephusnak a deuteronomiumi[157] kommentárjában éppen úgy megtalálható, miként a Talmud egyik traktátusában. Josephus ezt írja: „Az ellenséget is kötelesség eltemetni, és senki nem maradhat temetetlenül, miután büntetését elszenvedte."[158] Ugyanezzel kapcsolatosan a Talmud *Gittin* traktátusában a következőket olvashatjuk: „Amint Izrael szegényeit, ugyanúgy más népek szegényeit is segíteni kell. S amint Izrael halottait, ugyanúgy más népek halottait is el kell temetni. Épp azért, hogy megőrizzük a békességet."[159] A fenti utasítás szelleme tökéletesen érthető lehetett a korabeli görög és római világon belül, minthogy Antigoné nagyszerű példázata az embernek épp eme örök, az istenektől ráhagyományozott kötelességét szimbolizálta, legalábbis azóta,

[154] „A barbárok nemcsak formális értelemben voltak nem-görögök, hanem idegenként negatív tulajdonságokkal – gyáva, tanulatlan, falánk, kegyetlen stb. – is felruházták őket." (Reinhart Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája,* i. m. 17.)
[155] *Deuteronomium* 27, 18: „Átkozott, aki tévútra vezeti (משגה) a vakot az úton."
[156] *Antiquitates,* IV, 8, 31, 276.
[157] *Deuteronomium* 21, 22–23.
[158] *Antiquitates,* IV, 8, 24, 265.
[159] *bGittin* 61a.

amióta a mitológiai témának Szophoklész általi feldolgozása és interpretációja a hellén világ széles köreiben ismertté vált.

Végül ugyancsak ebbe a körbe illeszthető a más népek isteneivel szembeni tisztelet parancsolata. Az *Exodus* egyik helyének maszoréta szövege – „Istent ne káromold”[160] – az Istent *elohim*ként adja meg, amit aztán a LXX-es fordítás *(Septuaginta)* többes számban értelmez: *„θέους οὐ κακολογήσεις”.* Meglehetősen problematikus hely, amelyet Philón az alábbi kommentárral látott el: „Csakhogy azt hiszem, ez esetben az »isten«-t nem mint a mindenség alapelvét és alkotóját, hanem mint a városbeli »istenek«-et említi, akik hamisan viselik ugyanezt a nevet, mert festők és szobrászok szakértelme alkotta őket. Bizony tele van a lakott föld fából és kőből faragott szobrokkal és efféle bálványokkal, szükséges azonban megakadályozni káromlásukat, hogy Mózes tanítványai közül senki se szokjék hozzá ahhoz, hogy általában semmibe vegye az »isten« szó kiejtését. Hiszen ez a megszólítás a legnagyobb tiszteletet és a legnagyobb szeretetet fejezi ki.”[161] Philón tehát az isten nevének általános tiszteletére szólít föl, miként teszi ezt Josephus is már messze nem biblikus, sokkal inkább a római szellemhez igazodó gondolatával: „Senki ne káromolja azokat az isteneket, amelyekben az idegen népek hisznek; továbbá tilos az idegen szentélyek *(ἱερὰ ξενικά)* kifosztása vagy bármely bálványkép fogadalmi ajándékainak elhurcolása.”[162] Vagyis a más népek isteneivel szembeni kötelező tiszteletadás elvének megerősítése Flavius Josephust akár a legkiválóbb és legeredetibb görög-római gondolkodók sorába helyezhette, de – legalábbis Josephus szándéka szerint – világossá tehette, hogy a zsidóság értékrendje és gondolkodása, továbbá a más népek értékrendjéhez való viszonya cseppet sem különbözik a vallásokat és hitvilágokat befogadó, nagyvonalú és nyitott hellén eszmeiségtől.

Rendkívül figyelemreméltó és fontos Flavius Josephusnak a szodomai epizódot[163] értelmező okfejtése, amelyben a bibliai történet legsúlyosabb elemét abban láttatja, hogy a vendégekkel szemben nem tartották be a

[160] *Exodus* 22, 27.

[161] Philón: *De vita Mosis,* II, 205–206. Lásd Alexandriai Philón: *Mózes élete,* Atlantisz, Budapest, 1994. 126. Fordította Bollók János. Lásd még Philón: *De specialibus legibus,* I, 53.

[162] *Antiquitates,* IV, 8, 10, 207. Ugyanerről a *Contra Apionem*ben az alábbiakat olvashatjuk: „Mi hozzászoktunk, hogy saját törvényeinket megtartsuk anélkül, hogy ócsárolnánk a másokét; ezért sem gúnyolni, sem gyalázni nem akarjuk más népek elfogadott isteneit, s ezt törvényhozónk is megtiltotta nekünk.” (*Contra Apionem,* II, 33, 237.)

[163] *Genesis* 19, 1–29.

kötelező előírásokat és parancsolatokat. „Szodoma lakosai mérhetetlenül meggazdagodtak, és emiatt gőgösekké váltak; erőszakosok az emberekkel szemben és hitetlenek. Többé már nem gondoltak Isten jótéteményeire, az idegenekkel *(μισόξενοι)* szemben ellenségesek lettek, és megszakítottak velük minden kapcsolatot.”[164] A *miszokszenosz* jelző az egész korabeli világ számára egyértelműen szemben áll a homéroszi *philokszeinosz* (φιλόξεινος)[165] jelzővel. Josephus tehát a vádat egy ismert hellenisztikus terminus segítségével fogalmazza meg és teszi egyértelművé, hasonlóképpen ahhoz, ahogy a *Bölcsesség könyve* állította fel a párhuzamot Egyiptom és Szodoma között, az előbbi kárára: „Mert méltán szenvedtek gonosz tetteik miatt. Hisz ádáz gyűlöletet tápláltak magukban az idegenekkel szemben. Mások ismeretlen jövevényeket nem fogadtak be, ők azonban érdemekben gazdag vendégeket *(ξένους)* vetettek szolgaságra. De még egyet! Azért is számadásra vonják őket, mert míg azok az idegeneket *(αλλοτρίουσ)* rögtön gyűlölködve fogadták, addig ezek ünnepségek közt befogadták őket, s miután már egyazon jogok részesei lettek, súlyos robottal sanyargatták őket.”[166] De Josephus még ennél is tovább megy. A mamrei jelenet látogatóiról, a három angyal jelenéséről szóló biblikus szövegbe beillesztett egy jellegzetes görög kifejezést: „Ábrahám… három angyalt látott: idegeneknek *(ξένους)* gondolván felkelt, köszöntötte és vendégszeretetéről *(ξενίων μεταλαβεῖν)* biztosította őket.”[167] S jellemző, ahogy Josephus folytatja a szodomai epizód elbeszélését: Lót arra kérte az angyalokat, hogy „térjenek be hozzá, ugyanis rendkívül vendégszerető *(φιλάνθρωπος)* ember volt, szívességben és jóságban méltó párja Ábrahámnak.”[168]

Nincs abban semmi meglepő, hogy Flavius Josephus valamennyi fent idézett kommentárja a zsidóságot emberellenességgel és antiszociábilis attitűddel illető római vádakra kívánt megfelelő választ adni. Láthattuk, hogy a zsidók felé irányuló gyűlölet és elutasítás elsősorban abból fakadt, hogy a pogány világ, nem ismerve és jelentősen félreértve a zsidó hagyomány egész rendszerét, abból tévesen a zsidóság ember- és társadalomellenes habitusát olvasta ki csupán. Már az i. e. IV. század végén élt, görög

[164] *Antiquitates,* I, 10, 5, 194.

[165] Lásd Homérosz: *Odüsszeia,* VI, 121; VIII, 576; IX, 176; XIII, 202.

[166] *Bölcsességek könyve* 19, 13–16.

[167] *Antiquitates,* I, 11, 2, 196. Rendkívül hasonló módon járt el Philón is, aki a *philantrópia* és a *philokszénia* terminusok szembeállításával írta le és különböztette meg egymástól az egyiptomiak idegengyűlöletét és Ábrahám vendégszeretetét. Lásd Philón: *De Abrahamo,* 107–114.

[168] *Antiquitates,* I, 11, 3, 200.

nyelven író egyiptomi történetíró, Abdérai Hekataiosz is arról beszélt, hogy „az áldozatok és a szokások, amelyeket [Mózes] bevezetett, teljesen különböztek más népekéitől, miként az életmódjuk is eltért a többi népétől. Ennek oka valójában a kiűzetésükben rejlik, amely embertelen *(ἀπάνθρωπον)* életformához és idegenellenességhez *(μισόξενον)* vezetett."[169] De a későbbiek során ugyanebben a hangnemben szólt a zsidóságról Tacitus is, aki ellentmondást nem tűrve szögezte le, hogy míg a zsidók „egymáshoz megátalkodottan hűségesek és készségesen könyörületesek", addig „mindenki mást ellenségesen gyűlölnek" *(adversus omnis alios hostile odium)*.[170]

Az *Antiquitates* egy helyén Josephus kitér Hamannak az *Eszter könyvé*ben olvasható beszédére, ahol a következő hangzik el: „Királyságod megszámlálhatatlan népe között és a tartományokban szétszórtan és elkülönülten él egy nép. Törvényük különbözik minden más népétől, s a királyi rendeleteket sem tartják meg."[171] Ezenközben Josephus, ahogy ez a kommentár műfajában mindig is természetes volt, immár a biblikus textustól eltávolodva, de legalábbis annak új jelentést tulajdonítva, azt valamiképp aktualizálva, Haman szájába adja saját korának jellegzetes és elterjedt antijudaista nézeteit és kifejezéseit: „szétszórtan él egy gyalázatos nép, amely egészen elkülönül, és nem keveredik *(ἄμικτον, ἀσύμφυλον)* a többivel, és nem imádja azokat az isteneket, amelyeket többi alattvalói, nem is engedelmeskedik törvényeinknek, hanem erkölcsei és intézményei miatt a perzsa népnek és minden más népnek ellensége *(ἐχθρόν)*".[172] Josephus itt is, és más helyeken is a zsidókkal szemben megfogalmazott nevezetes és maszszívnak bizonyuló vádról, az *amikszia*ról tanúskodik (mely szerint a mózesi törvények alapján a zsidók az összes többi néptől elkülönülnek), jóllehet művében egy diplomáciai fellépésről beszámolván maga is megjegyzi, hogy a zsidók „szokásaikhoz híven nem szívesen érintkeztek idegenekkel" *(διὰ τὴν ἀμιξίαν οὐκ ἐφικνούμενοι πρὸς ἄλλους)*.[173]

Josephus apológiájának egyik legegységesebb és legátgondoltabb szakasza a salamoni Templom felavatásának kommentárjában olvasható. A Bibliában fellelhető szöveg, Salamon imájának vonatkozó része így hangzik: „De hallgasd meg az égben, azon a helyen, ahol trónodon ülsz, az idegent is, aki nem tartozik népedhez, de nevedért messze földről ide jön…,

[169] Abdérai Hekataiosz: 13. töredék, 5. In *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme,* i. m. 17.
[170] Tacitus: *Historiae,* V, 5. Lásd *Tacitus összes művei,* I., i. m. 350.
[171] *Eszter könyve* 3, 8.
[172] *Antiquitates,* XI, 6, 5, 212.
[173] *Antiquitates,* XIII, 8, 3, 246.

ha szintén eljön, és e felé a templom felé fordulva imádkozik; tégy meg mindent, amiért az idegen hozzád könyörög, hogy a földnek minden népe fölismerje nevedet, és féljen úgy, mint Izrael, s tudja meg, hogy ez a templom, amelyet építettem, a nevednek van szentelve."[174] Az ima univerzalista szándéka és törekvése rendkívül fontossá válik Josephus számára, s kommentárja az idegenellenességet harsogó antijudaista állításokra kísérel meg választ adni: „Így mindenkinek a tudomására juthat, hogy azt akartad, épüljön fel nálunk a házad, ám mi nem vagyunk emberellenesek *(ἀπάνθρωποι),* és nem viselkedünk ellenségesen mindazokkal, akik nem honfitársaink" *(οὐδ' ἀλλοτρίως πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους ἔχομεν)*.[175] S hasonló hangú és irányultságú apológiát adott elő Nikolaos is az ióniai zsidók érdekében, akik folyamatos elszenvedői és áldozatai voltak a helyi hatóságok önkényeskedéseinek. A görögök zaklatásaival szemben hangzott el a kérés, miszerint „háborgatás nélkül hívek maradhassunk ősi vallásunkhoz", majd így folytatódik a beszéd: „Egyébként a mi intézményeinkben semmi sincs, ami ellentmondana az emberiességnek, ellenkezőleg: teljes egészükben a jámborságot és a tiszta igazságot szolgálják."[176]

Josephus művének egy helyén érdekes és messzire mutató párhuzamot von Heródes és Agrippa király között. Heródesről megtudhatjuk, hogy „kegyetlen és engesztelhetetlen ember volt, gyűlölete mértéktelen, és nyíltan megvallotta, hogy jobban szereti a görögöket, mint a zsidókat". Ám vele ellentétben Agrippa „szelíd természetű ember volt, és mindenkihez egyformán bőkezű *(εὐεργετικόν)*. Barátságos *(φιλάνθρωπος)* volt az idegenekhez *(τοῖς ἀλλοεθνέσιν),* akik igazán nem panaszkodhattak bőkezűségére (*το φιλόδωρον),* de arról sem feledkezhetett meg, hogy alattvalóit még nagyobb juttatásokkal kárpótolja *(τοῖς ὁμοφύλοις ἀναλόγως χρηστός καὶ συμπαθής)*."[177]

A példázat önmagáért beszél: a görögöket a zsidóknál is jobban kedvelő, azaz lelkületében valójában görög Heródes megannyi rossz tulajdonság hordozója, míg a legvalóságosabban zsidó Agrippa az idegenek barátja s alattvalóinak jótevője. Két király – két eltérő modell.

A *mizantrópia* és a *mizokszénia* antijudaista vádjaira Flavius Josephus a legösszefogottabb és legrészletesebb választ a *Contra Apionem* című munkájában adja meg, amelyet maga is az apológia műfajába sorol, mi-

[174] *Királyok első könyve* 8, 41–43.
[175] *Antiquitates,* VIII, 4, 3, 117.
[176] *Antiquitates,* XVI, 2, 4, 42.
[177] *Antiquitates,* XIX, 7, 3, 330.

dőn így ír: „Nem magasztaló iratot akarok önmagunkról előterjeszteni, hanem meggyőződésem, hogy a minket sújtó számos hazug rágalommal szemben a legméltóbb védekezés *(ἀπολογίαν)* azon törvényekre való hivatkozás, melyek életmódunkat megszabják”,[178] ezekből ugyanis világosan és egyértelműen kiderül, „hogy a mi törvényeink a leghatásosabban nevelnek az istenfélelemre *(εὐσέβειαν),* az egymás iránti közösségi érzésre *(κοινωνίαν τὴν μετ’ ἀλλήλων),* és az egyetemes emberbarátságra *(τὴν καθόλου φιλανθρωπίαν),* mindezen felül pedig az igazságosságra, a fáradalmak elviselésére s a halál megvetésére.”[179]

Josephus fent olvasható pozitív minősítései, amelyek a szerző álláspontja szerint a zsidóságot jellemzik, figyelemre méltó módon keverednek a klasszikus görög-római erkölcsi hagyomány értékrendszerével – elég, ha a halál megvetésének sztoikus alaptételére gondolunk –, s nem véletlenül. Hasonlóképp Josephus csak részben törekedett a zsidókat ért alaptalan, tudatlanságból vagy gyűlölködésből fakadó vádak, vagyis negatív minősítések elutasítására, s annak bemutatására, hogy valójában minden a megfogalmazott állításokkal ellentétesen jellemzi a zsidó népet. Ám ezzel együtt szándékában állt az is, hogy kimutassa a zsidóság és a római világ közötti hasonlóságokat, az eltérőnek tűnő erkölcsi-etikai értékrend azonosságait, ezáltal mintegy ismerősebbé téve saját népét a rómaiak előtt. Éppen úgy, ahogy előtte Philón törekedett a párhuzamok, a közös elemek, a két kultúra közti – sokszor erőltetett – hasonlóságok kimutatására, mintegy „domesztikálandó” a görög világ számára a zsidó hagyományt: az Ábrahámnak megjelenő angyalokat azonosítja az *Odüsszeiá*ban felbukkanó istenekkel, avagy Bábel tornyának építését Homérosz titánjainak tulajdonítja, stb.[180] Az eljárás ebben az időszakban amúgy sem tekinthető egyedinek, hiszen alig valamivel később a keresztény apologéták fognak majd azon fáradozni, hogy a pogány világ számára teljesen idegen és érthetetlen vallásukat és egyistenhitüket számtalan, a görög-római mitológiából vett párhuzammal, illetve liturgikus rendelkezésekkel, például a keresztény ünnepek rendjének kijelölésével hozzák közelebb a politeista nézeteket valló római világhoz. Persze ahhoz, hogy Flavius Josephus – illetve a keresztény apologéták – közeledést célzó érvelése hihető és elfogadható legyen, előbb tisztázni kellett azt, hogy a zsidóság – illetve a kereszténység – célja nem a

[178] *Contra Apionem,* II, 14, 147.
[179] Uo.
[180] Philón: *Quaestiones et solutiones in Genesim,* IV, 8. Lásd Philón: *De confusione linguarum,* 4.

körülötte lévő világgal való rendületlen konfrontáció, hanem épp ellenkezőleg: az ahhoz való eljutás és az azzal való megbékélés, itt, eme földi világ keretein belül éppen úgy, mint majdan, a történelmen túl.

A *Contra Apionem* első könyvének több helyén felbukkan az az antijudaista állítás, amely a zsidók diadalmas, a tóraadáshoz, valamint a szövetségkötéshez elvezető *exodus*át a tisztátalan nép kiűzetésének tekintette. Josephus hosszan idézi Manethón *Egyiptomi történeté*nek vonatkozó részét, ahol az egyiptomi történetíró az alábbiakat mondja: „Oszarsziph [vagyis valószínűsíthetően a bibliai Józséf – József – *G. Gy.*] … először is a következő törvényt adta: Tilos az isteneknek térdre borulva hódolni, nem kell az Egyiptom-szerte tisztelt szent állatok húsától tartózkodni, hanem mindet szabad feláldozni és elfogyasztani; az összeesküvő társakon kívül senkivel sem szabad érintkezni.”

Jóllehet az összeesküvés motívuma már jelen volt a korábbi görög történetírói hagyományban, a zsidósággal kapcsolatos újdonságot az összeesküvés tartalmi része, vagyis a szeparatizmus jelentette. Kifejezetten ezt veti a zsidók szemére Lüszimakhosz és Apión egyaránt,[181] mintha csak Mózes parancsba adta volna, hogy a zsidók ne legyenek senkivel szemben jószívűek, s csak rossz tanácsokkal lássanak el mindenki mást, továbbá dúlják fel az idegen istenek szentélyeit és oltárait. Josephus nagy történeti erudícióval és metsző logikával tárja fel az efféle rágalmak mélyén megbúvó ellentmondásokat, amelyeket aztán nem is hagy szó nélkül. Külön érdekesség, hogy a polémia során Josephus korának elterjedt szókészletét használja, a hellenizmus fogalmi apparátusát, s alig-alig a *Septuagintá*ét. Amikor vitapartnere a bélpoklossága miatt száműzött zsidóságról beszél, Josephus rögtön visszakérdez: „Ő egyszerűen úgy fogalmaz: »a zsidók népe«. Milyen népre gondol: jövevényre *(ἔπηλυς),* vagy bennszülött népre *(ἐγχώριος)*? Ha idegenek *(ξένοι),* miért nem közlöd, honnan valók? Ha egyiptomiak voltak – miért hívod őket zsidóknak?”[182] Az összeesküvés rosszindulatú, alaptalan és logikátlan vádjára adott válasza világos és egyértelmű: „Mert ha csupán az őket száműzőkkel szemben esküdtek volna örök bosszút, ennek meglenne az érthető oka: de hogy minden emberrel szemben hadüzenet nélküli háborút hirdetnek, holott a szerző szerint nehéz helyzetben voltak, és rá voltak szorulva mindenki másnak a segítségére: ez bizony nem annyira az ő esztelenségüket bizonyítja, mint inkább az ilyen hazugságok terjesztőinek ostobaságát.”[183]

[181] Lüszimakhosz – lásd *Contra Apionem,* I, 34–35; Apión – uo. II, 8, 10.
[182] *Contra Apionem,* I, 35, 314.
[183] *Contra Apionem,* I, 35, 318.

De a templomban hizlalt ember kegyetlen meséjét is alapos bírálatnak veti alá. A görögökkel szembeni összeesküvést nemcsak képtelenségnek, hanem teljesen értelmetlennek és abszurdnak mondja: „A görögöktől… földrajzilag is, és berendezkedésünknél fogva is oly távol álltunk mindig, hogy sem ellenségeskedésnek, sem féltékenységnek közöttünk nem volt helye sosem; ellenkezőleg, közülük többen vették át törvényeinket, némelyek ezekhez hűségesek is maradtak, mások pedig – nem bírván a szigorú előírásokat – elpártoltak tőlünk. De sem ezek, sem amazok soha nem állították, hogy ilyenfajta esküről körünkben hallottak volna. Úgy látszik, csak Apión hallott: no persze, hiszen ő maga találta ki."[184] Vagyis a görögök – az egyiptomiaktól eltérően – túlságosan távoliak és túlságosan eltérőek ahhoz, hogy gyűlöletet vagy irigységet keltsenek. „Törvényeink, mint ismeretes, nemcsak a görögökétől térnek el, hanem még sokkal nagyobb mértékben az egyiptomiakétól és számos más népétől. Márpedig mindezen népek köréből sok idegen jár országunkban: miért szerveznénk összeesküvést csakis görögök vére ontására? Hogyan képzeli el Apión, hogy valamennyi zsidó összegyűl az ilyen áldozathoz, és sok ezren fogyasztják ennek az egyetlen embernek húsát?" S „ha már rábukkant a király erre az emberre… miért nem jegyezte fel a nevét, miért nem vitte nagy ünnepélyességgel saját országába, holott ezzel még a kegyes tettnek és a görögök iránti különleges barátságnak látszatát is kelthette, és a zsidók gyűlöletét mindenki más rokonszenvével ellensúlyozhatta volna".[185] Eddig a valószínűségek csokorba szedése, ám Josephus tényeket is ígér: tudniillik maga a Templom beosztása cáfolja a rituális gyilkosság apióni meséjét. Ugyanis a külső udvarba minden idegen beléphetett, csupán a havi tisztuláson áteső nők nem. A következő udvarra a zsidó férfiak mehettek a feleségeikkel, ám „idegennek *(αλλοεθνη)* halálbüntetés terhe alatt" tilos volt belépni.[186] A harmadik udvarba a tisztasági szertartást követően csak a zsidó férfiak léphettek be, végül a negyedikbe kizárólag a papok. A szentélybe csak díszköntösében a főpap, s csak meghatározott alkalommal, engesztelés napján. Kívülről semmilyen edényt nem lehetett a Templomba vinni, semmilyen titkos szertartást nem folytathattak, s nem volt ott helye az étkezésnek.[187] Vagyis Josephus a tények felsorolásával egyszerre cáfolja a görögök ellen tett eskü hazugságát és a rituális gyilkosság aljas vádját. Érvei nyomán újfent az tűnik fel, hogy az antijudaista érvelők mennyire nem ismerték a zsidók szokásait és törvényeit, s a tudatlanságból és rosszindulatból fakadó antijudaista argumentumok mennyire nem számoltak a zsidóság valóságos hagyományaival. Vagyis az antijudaista érvek legkevésbé a zsidósággal folytatott polémiából nőttek ki, sokkal inkább a saját és a más népeknek szóló propagandatevékenység részei voltak: a politikai és kulturális fölényből – illetve annak propagandisztikus eszközökkel megteremtett látszatából – fakadó, ennélfogva jogosnak mondott római hegemónia indoklásából és igazolásából születtek.

[184] *Contra Apionem,* II, 10, 123–124.
[185] *Contra Apionem,* II, 8, 100–101.
[186] *Antiquitates,* XV, 11, 417.
[187] *Contra Apionem,* II, 8, 108. A Templom leírását lásd Flavius Josephus: *Bellum*, V, 5. 184–237; uő: *Antiquitates,* XV, 11, 391–425. A kérdéshez lásd Francis Schmidt: *La pensée du Temple de Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien,* Seuil, Paris, 1994. Különösen 94–103.

A *Contra Apionem* második részében válaszol Josephus Apolloniosz Molón, Lüszimakhosz és más szerzők „részben tájékozatlanságból, főként azonban rosszindulatból" fakadó vádjaira, amelyekkel legfőképp Mózest vették célba, varázslónak és csalónak kiáltva ki őt, „törvényeinkről pedig azt állították, hogy csak rosszra, nem pedig erényre nevelnek", s „istentelenekként" *(αθέους)* és „embergyűlölőként" *(μισανθρώπους)* bélyegezve meg a zsidóságot azzal, hogy „a barbárok közül is mi vagyunk a legkorlátoltabbak…"[188]

Minden bizonyítás vagy levezetés nélkül ebben az összefüggésben bukkan elő a zsidóságot illető *miszanthrópoi,* amely aztán – miként ezt az előzőekben láthattuk – több későbbi szerzőnél rendre visszatér, így például Abdérai Hekataiosznál, aki „embertelen" és „idegenellenes" életformát emleget, vagy Tacitusnál, aki azt állítja a zsidókról, hogy „mindenki mást ellenségesen gyűlölnek".

Josephus – amint ezt már a fentiekben láthattuk – arra tesz kísérletet, hogy bemutassa a zsidó törvényeket, mint amelyek a leghatásosabban képesek nevelni sok más egyéb mellett „az egymás iránti közösségi érzésre és az egyetemes emberbarátságra…"[189] A *philanthrópia (φιλανθρωπία)* kifejezést, amely a mű során még vissza-visszatér,[190] Josephus nem véletlenül kapcsolja össze a szelídséggel *(ήμερότης),*[191] vagy a nagylelkűséggel *(μεγαλοψυχία),* vagyis minden olyan görög értékkel, amely a görög és római szerzők számára egyértelmű útmutatással szolgálhat a zsidó erkölcsiség és értékrend kétségbevonhatatlan nagyszerűségét illetően, továbbá a

[188] *Contra Apionem,* II, 14, 148.
[189] *Contra Apionem,* II, 14, 146.
[190] *Contra Apionem,* II, 30, 213; II, 36, 261.
[191] *Contra Apionem,* II, 30, 213.

spirituális távolságok ellenére az etikai normatívákat tekintve rendkívül közel hozhatja egymáshoz a két kultúrát. Josephus ezt a közelséget igyekszik kifejezni a megfelelő értékrend és fogalmi készlet hangoztatásával: „Egyetlen pillantásból kiderül, hogy ezek [a törvényeink – *G. Gy.*] nem istentagadásra, hanem a legigazabb jámborságra oktatnak, nem embergyűlöletre *(μισανθρωπίαν)* szólítanak fel, hanem javaink megosztására buzdítanak *(την των όντων κοινωνίαν)*…”[192]

Jóllehet a *philanthrópia* terminus meglehetősen későn jelenik meg a jellegzetes hellén értékekkel együtt a Bibliában – így a *Bölcsességek könyvé*ben vagy a *Makkabeusok könyvei*ben[193] –, a fogalom mégis hosszú történettel és meglehetősen széles kiterjedtséggel rendelkezik: a *philanthrópia* az istenek és az uralkodók közös erénye, s az ő felügyeletük és késztetésük mellett mint a szociabilitás praktikus erénye ugyancsak privilégiumuk a törvényhozóknak és valamennyi politikai vezetőnek Athénban és Rómában egyaránt. A fogalom definícióját – Platónnak tulajdonítva – Diogenész Laertiosz ekképpen adja meg: „Az emberszeretetnek három fajtája létezik: az első köszönéssel történik, amikor valaki mindenkit köszönt, akivel találkozik, és a jobbját nyújtja; a másik fajta, ha valaki mindenkinek segítségére siet, aki bajba jutott; az emberszeretet ismét más fajtája, ha valaki szívesen ad ebédet. Az emberszeretet fajtája tehát a köszöntés, a jótett, a vendégség.”[194]

A *filantrópia* és a *humanitas* a hellenisztikus filozófiai hagyomány etikai rendszerében,[195] különösképp az akadémikusok, a peripatetikusok és a sztoikusok tradíciójában az emberek egymás iránti kötelezettségeinek egyfajta foglalataként rendkívül lényeges helyet foglalt el. Cicerónál úgyszólván antropológiai összetevője és meghatározója az embernek, olyan tulajdonsága, amely nélkül nincs emberi közösség és társadalmi együttélés: „Emberi együttlétre, a társadalomnak és az emberi nem közösségének megvalósítására születtünk.”[196] Ennek jegyében, s mindezt alátámasztandó Cicero szívesen idézi Terentius szállóigévé vált szavait: „Ember vagyok,

[192] *Contra Apionem,* II, 41, 291.

[193] *Bölcsességek könyve* 1, 6; 7, 23; 12, 19; *Makkabeusok második könyve* 4, 11; 6, 22; 9, 27; 13, 23.

[194] Diogenész Laertiosz: *Philoszophón bión kai dogmatón szünagógé,* III, 98. Lásd Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei,* I., Jel Kiadó, Budapest, 2005. 173. Fordította Rokay Zoltán.

[195] Vö. Katell Berthelot: *Philanthrôpia judaïca. Le débat autour de la „misanthropie” des lois juives dans l’Antiquité,* i. m. 52–56.

[196] Cicero: *De finibus,* IV, 2, 4.

semmi sem idegen tőlem, ami emberi” *(Homo sum, humani nihil a me alienum puto).*[197] Ez az a szellem, amely Josephust oly mélyen megérinti, s nem véletlen, hogy apológiájában a görög gondolkodókhoz való határozott közeledése önmaga s a zsidó nép pozícióit látszik erősíteni a hellén gondolkodás és világlátás perspektíváin belül. Platónra hivatkozik, akinek – mint írja – „gondja volt arra is, hogy idegenek ne keveredjenek akárhogyan *(ώς έτυχεν επιμίγνυσθαί τινας έξωθεν)* a polgárokkal, hanem legyen az államszervezet *(πολίτευμα)* tiszta és csak a törvényeket megtartóké”.[198] Amit tehát Platón, a legnagyobb görög tekintély ír – „Az államoknak egymással való érintkezése természetszerűleg összekeveri a különféle szokásokat és erkölcsiségeket, mert az idegenekkel való érintkezés az újítás vágyát plántálja az emberekbe. Ez pedig a jó törvények által jól igazgatott államok számára a lehető legnagyobb ártalmat jelenti…”[199] – Josephus számára tökéletesen megfeleltethető a mózesi törvények szellemének. Ennek pedig legfőbb oka az, hogy Josephus – Philónhoz hasonlóan[200] – Mózest államférfinak, politikai törvényhozónak tekintette, akinek egyformán gondja volt a született polgárokra és a csatlakozni szándékozó idegenekre. Miközben tehát Platón az idegenekkel kapcsolatosan a fenti álláspontra helyezkedik, s miközben a lakedaimóniak „még az idegeneket is kiűzték, saját polgáraikat pedig nem engedték külföldre utazni, mert mindkettőnek engedélyezésével törvényeik megrontását tartották lehetségesnek”,[201] addig a zsidók, bár mások szokásait nem akarják utánozni, „akik életmódunkat át akarják venni, szíves örömest fogadjuk körünkbe! Úgy gondolom, ez emberbaráti érzületünknek és nagylelkűségünknek bizonyítéka.”[202]

Josephus számára a nagy kérdés az egyidejű bezárkózás és nyitottság kettősségének s egymáshoz való viszonyának a tisztázása volt: milyen módon képes a saját integritását megőrizni a zsidóság anélkül, hogy mások szokásai és hagyományai, Josephus korának számtalan szellemi és vallási hatása ki ne kezdje az ősöktől kapott tanítást? Ugyanakkor kérdés az is,

[197] Terentius: *Heautontimorumenus (Az önkínzó),* I, 77. Vö. Cicero: *De officiis,* I, 9, 30. Lásd Cicero: *De legibus,* I, 12, 33.

[198] *Contra Apionem,* II, 37, 257.

[199] Platón: *Törvények,* 949e–950a. Lásd *Platón összes művei,* III., Európa, Budapest, 1984. 976. Fordította Kövendi Dénes.

[200] Philón számára Mózes filozófus és uralkodó, ezeken kívül még három képességet egyesített személyében: „…az első a törvényhozással, a második a főpapsággal, az utolsó pedig a prófétálással kapcsolatos.” (Philón: *De vita Mosis,* II, 2. Lásd Alexandriai Philón: *Mózes élete,* i. m. 87.)

[201] *Contra Apionem,* II, 36, 259.

[202] *Contra Apionem,* II, 36, 261.

hogy az ellenséges, idegen és információk híján lévő környezet miként válhat képessé arra, hogy a számára oly különös és felfoghatatlan tanításokat valamelyest tolerálja, de legalábbis ne érezze azt, hogy önálló létezése egy idegen tanítás és szokásrendszer fenyegetettségének, szándékos rosszindulatának van kitéve? Josephus válasza rendkívül differenciáltnak és átgondoltnak tűnik: „Hogy miként vélekedett törvényhozónk az idegenek iránti méltányos viselkedésről, ugyancsak érdemes számba venni. Ki fog derülni, hogy a lehető legjobban gondoskodott arról, hogy saját szokásaink meg ne romoljanak, mi magunk azonban ne sajnáljuk másokkal megosztani saját életelveinket. Akik elhatározzák, hogy a mieinkkel azonos törvények alatt akarnak élni, azokat törvényünk szívesen fogadja be *(εἶναι τὴν οικειότητα),* mert a népünkhöz való tartozást nem kizárólag a származástól *(γένει),* hanem a szabadon választott életmódtól *(προαιρέσει του βίου)* is függővé teszi. Azokat viszont, akik csak véletlenül keveredtek közösségünkbe *(τῇ συνηθείᾳ),* a törvény nem óhajtja részesíteni a teljes befogadásban."[203]

Josephus számára persze adott volt a vonatkozó biblikus hagyomány, amely eligazítást adott az idegenek fogadását és befogadását illetően. Az *Exodus* parancsolata („Ne igázd le az idegent, hiszen ti is idegenek voltatok Egyiptomban."[204]) világos útmutatással szolgált, ám Josephus a *ger – proszélütosz* terminust saját korára vonatkoztatva kifejezetten aktuális értelmében és jelentésében, vagyis mint konvertitát, azaz betérőt alkalmazta.[205] Aki viszont puszta jövevény, azt a törvények értelmében el kell utasítani, nehogy keveredjen a zsidó szokásokkal, ahogy az *allogenész* nem vehet részt a pészahi ünnepen.[206]

Nem nehéz észrevenni, hogy Josephus a prozeliták befogadásáról szól, s mindezt rendkívüli következetességgel és elszántsággal teszi. Már korábbiakból ismert a lelkesedése, amellyel Helénének, Adiabene királynéjának és fiának, Izatesnek a betéréséről számol be, de ebből az aspektusból voltaképpen az egész *Contra Apionem* is felfogható egyfajta *logosz protreptikosz*nak, buzdító beszédnek. Josephus ebben az összefüggésben – részben a betérni szándékozókat megerősítendő, részben a zsidók eleve adott mizantrópiájának cáfolatát nyújtandó – komparatisztikai megállapítást tesz annak érdekében, hogy a külvilág tisztán láthassa a zsidók eltérő, de az egyes görög felfogásokhoz képest mindenképpen megengedőbbnek

[203] *Contra Apionem,* II, 28, 209–210.
[204] *Exodus* 22, 20.
[205] Hasonlóan az evangélium szövegéhez: *Máté evangéliuma* 23, 15.
[206] *Exodus* 12, 45.

nevezhető álláspontját az idegenekkel szemben. Platónnak az idegenekre vonatkozó törvényeire visszautalva mondja az alábbiakat: „Apollóniosz Molón mindezt semmibe véve azzal vádol minket, hogy mi nem fogadjuk el azokat, akik más véleményen vannak istenről *(δόξαις περί θέου),* és nem vagyunk hajlandók közösködni *(κοινωνεῖν)* azokkal, akik a mienktől eltérő életmódot választottak *(καθ' ἕτέραν συνήθειαν βίου)*. De hát ez sem a mi kizárólagos, egyéni vonásunk, hanem általános emberi sajátság, nem is csak a görögöké általában, hanem a görögök közt is a legnevezetesebbeké. A lakedaimóniak ti. még az idegeneket is kiűzték *(ξενηλασίας ποιούμενοι),* saját polgáraikat pedig nem engedték külföldre utazni, mert mindkettőnek engedélyezésével törvényeik megrontását tartották lehetségesnek. Őket még joggal is lehet bírálni elzárkózásuk *(δυσκολίαν)* miatt, ugyanis senki idegennek nem adnak polgárjogot *(πολιτείας),* és nem engedik meg, hogy közöttük éljen. Mi azonban, bár nem akarjuk utánozni mások szokásait, azokat azonban, akik életmódunkat át akarják venni, szíves örömest fogadjuk körünkbe! Úgy gondolom, ez emberbaráti érzületünknek és nagylelkűségünknek bizonyítéka."[207] A konvertiták felé irányuló barátságos fogadókészség újabb egyértelmű bizonyítéka a zsidók filantrópiájának, valamint a megszerezhető polgárjogok biztosítása tekintetében a zsidók elsőbbségének a görögökkel szemben.

Josephus, hogy mindezt megerősítse, hosszú és részletes listáját adja annak, ahogy a mózesi törvények szellemében a hithű zsidónak viszonyulnia kell embertársához. Legelőször a minden embernek szóló általános előírásokat említi, amelyek rögzítik, hogy a rászorulónak adni kell a tűzből, a vízből és az élelemből – mintha csak az alamizsnaadás bibliai kötelességére figyelmeztetne.[208] Mindenkinek meg kell mutatni a helyes utat,[209] senkit sem lehet temetetlenül hagyni,[210] s az ellenség termőföldjét sem szabad felperzselni, gyümölcsfáit kivágni, sem a harcokban elesetteket kifosztani,

[207] *Contra Apionem,* II, 36, 258–261.
[208] Így például a *Deuteronomium* 15, 11-ben: „Mindig lesznek szegények a földön. Ezért most megparancsolom: »Nyisd meg a kezed testvéred, a földeken élő szűkölködő és szegény előtt«".
[209] Lehetséges, hogy ez a deuteronomiumi parancsolat kiterjesztése: „Átkozott, aki tévútra vezeti a vakot az úton." (*Deuteronomium* 27, 18)
[210] Alkalmasint a *Deuteronomium* 21, 23 kiterjesztéséről van szó, amely a halálra ítélt eltemetésének parancsát fogalmazza meg. Tobit könyvéből megtudjuk, hogy Tobit nagy jámborsággal hajtja végre a könyörületesség cselekedeteit: „…bőséges alamizsnát osztottam testvéreimnek. Kenyeremet az éhezőknek, ruhámat a rongyosoknak adtam. Ha láttam, hogy meghalt valaki a nemzetségemből és odadobták Ninive fala tövébe, eltemettem. Azokat is eltemettem, akiket Szancherib ölt meg." (*Tobit* 1, 16–18)

továbbá a hadifoglyokat, különösképp a nőket[211] sem érheti semmi gyalázat. „Törvényhozónk tehát minden tekintetben a mértéktartást *(επιείκεις ειναι)* írja számunkra elő…" – szögezi le Josephus, ezzel is erősítvén azt a Philónra visszavezethető hagyományt, miszerint a mózesi törvények voltaképpen egyetemes, univerzális rendelkezések, amelyeknek – a többi nép törvényeivel ellentétben – még a legparányibb része sem változott sosem, ennélfogva a törvény nagyszerűségét nemcsak a zsidók, hanem az összes többi nép csodálja.[212]

Josephus érvrendszere felettébb tanulságos. A zsidókat illető *amikszia* vádját, vagyis azt az állítást, hogy a mózesi törvények alapján az összes más néptől elkülönülnek, Josephus részben biblikus alapokon, részben a hellenista etikai hagyományra hivatkozva, azt szem előtt tartva s ahhoz viszonyítva igyekszik megcáfolni, s egyúttal világossá tenni, hogy a zsidók törvénye olykor még a görög-római világ morális normatívájánál is magasabb rendű, de legalábbis elfogadható és követhető a zsidóságon kívüli népek mindegyike számára. Vagyis a vádra adott felelet, a védőbeszéd nem pusztán cáfolat, hanem a saját hagyománynak pozitív paradigmaként való előtérbe helyezése.

Kezünkben tehát a legkiválóbb és legpraktikusabb útmutató és kézikönyv. A bibliai hagyományok, vagyis az Istentől kapott mózesi törvények és a hellén kultúra és tudás találkozási pontja, közös metszete. Akár Szophoklész drámájában, ahol a két ellentétes erő hordozza a törvényeket: Antigoné az istenektől kapott, örök és felülbírálhatatlan törvényt, a *phüsziszt,* Kreon az ember alkotta törvényt, a megváltoztatható konvenciókat, a *nomosz*t. A Josephus kreálta szimbiózisban nincs idegengyűlölet, nincs ellenségeskedés, nincs emberellenesség, hanem csupán a megbékélésnek és a másságnak az elfogadása. Mintha az egyik kultúra valamennyi benső értékét a másik kultúra nem tompítaná, nem is zárná ki, inkább felerősítené. Más kérdés, hogy a Rómába áttelepült s rómaivá asszimilálódott farizeusivadék, Flavius Josephus saját emberi példázatát minden valószínűség szerint eme kulturális és civilizatorikus találkozási pont élő bizonyítékaként ajánlotta kortársai, zsidók és nem zsidók figyelmébe. Szomorú és messzire mutató tanulsága a történelemnek, hogy válaszként a hosszú időn át tartó elfeledettség és mellőzöttség lett az osztályrésze.

Igaz, az *Antigoné* is kettős tragédiával záródott.

[211] A *Deuteronomium* „szép rabszolganőjét" idézi fel a szöveg (*Deuteronomium* 21, 11–13).

[212] Philón: *De vita Mosis,* II, 12, 15, 25. Lásd Alexandriai Philón: *Mózes élete,* i. m. 89–9.

IV. RÓMA AZ ELSŐ SZÁZADOK ZSIDÓ IRODALMÁBAN

1.

Egy történelmi esemény leírása nem csupán azért tölt be rendkívül fontos, egyenesen nélkülözhetetlen szerepet, mert a múlttá vált semmi kitöltődik tartalommal, azaz a történész (a „halottlátó") a visszaemlékezés *creatio ex nihilój*át megvalósítva létezővé és – legalábbis gondolati síkon – újra átélhetővé, azaz „lakhatóvá" teszi a rommá vált és elsüllyedt világok gomolygó ködökbe vesző terrénumát, hanem azért is – s mindez különösképp igaz a közelmúlt olvasatára –, mert a történész által életre keltett, világra segített és domesztikált múlt természetes módon popularizálódva megformálójává válik a világról, önmagunkról és a másikról kialakított képünknek. A történész démiurgoszi cselekedete, hogy miközben távoli „ideákra", „eikonokra", intemporálissá vált (hiszen elmúltában többé már nem változó és nem alakuló, „örökbe" merevedő) „legvalóságosabb létezőkre" szegezi tekintetét, aközben azok mintájára a jelen számára létrehoz valamilyen temporális, hiszen velünk együtt mindig változó, azaz „kevésbé valóságos" árnyképet, az egyik legfelelősségteljesebb és legnagyobb tiszteletet (vagy éppen ellenkezőleg: a legnagyobb megvetést) érdemlő tevékenység. Munkájának eredménye korántsem csupán önkép, hanem a másik mindenfajta meg- vagy éppen elítélésének, ilyen vagy olyan irányú elfogultságoktól terhelt (az örök barát, avagy az örök ellenség) zsigeri reflexeinek is a kiváltója. A történész mérhetetlen felelősségét nem a múlt miatt, hanem a jelen okán kell újra és újra hangsúlyoznunk és számon kérnünk.

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

történetíró munkásságával és oeuvre-jével együtt), s hosszú évszázadokra, évezredekre meghatározóvá és megrendíthetetlenné tette a Rómáról keletkezett tapasztalatok és benyomások összességét. Róma, történetíróinak hála, saját, minden reflexió nélküli (minthogy nem volt germán Tacitus vagy trák Livius) önképébe merevedett, s az erőszakosság erőfeszítéssé, a hódítás önnön mindenek fölött álló civilizációjának exportjává, a más népek és kultúrák lenézése érdeklődő és befogadói toleranciává nemesedett és szublimálódott.

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

A Talmud *Gittin* traktátusának egy helyén olvashatjuk az alábbiakat: „Küldött ment Neró(n) császárhoz. Amikor megérkezett, az éppen nyilat rázott, s a nyíl pont Jeruzsálemre esett. Rázta nyugati irányba, rázta a négy égtáj felé, de a nyíl mindig Jeruzsálem felé esett… Ekkor hadvezérét, Vespasianus császárt[1] küldte oda, aki aztán három éven át harcolt ellene."[2] A szöveg a sorsvetés e meglehetősen régről ismert gyakorlatával[3] mintha azt kívánná alátámasztani, hogy a rómaiak pusztító háborúja s a második hurbán valójában isteni utasításra történt, s mindaz, ami megesett, legkevésbé a rómaiak szuverén döntésén, sokkal inkább a gondviselői rendelkezésen múlott. Ám az idézett talmudi sorok – minden félreértést elkerülendő – korántsem Flavius Josephus Róma-apológiáját ismétlik meg, azt tudniillik, hogy „maga az Isten hozza a rómaiakkal a tűzcsóvát, hogy megtisztítsa a Templomot, és a szörnyű förtelmekkel szennyezett várost eltörölje a föld színéről",[4] éppen ellenkezőleg. Az egymást követő katasztrófák – Pompeius hódításától i. e. 63-ban, az ún. „hetvenes" háborún és a Templom pusztulásán, valamint a 115–117 közötti, szinte az egész Közel-Keletre ki-

[1] A talmudi szöveg megelőlegezi a fenti eseménykor még csak hadvezér Vespasianusnak a későbbi császári címét. Ami a névhasználatot illeti, a Talmud-beli névalak Nerón, amint az általa vert pénzt is *szela nerónim*ként hozza a Talmud.

[2] *bGittin* 56a.

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

[4] *Bellum,* VI, 2, 110.

terjedő diaszpórafelkelésen, a „Quietus háborúján" *(pulmosz sel qitosz)* át a 132–135 közötti Bar Kohba-féle felkelésig, amelyeket egyébként a hagyomány nem véletlenül köt össze[5] – egyre nagyobb szerephez juttatták azt az irodalmi-bölcseleti formát, amelyben fokozatosan újra felértékelődhettek és hangsúlyosabbá válhattak az eszkatológiai távlatokban való gondolkodás elemei. Ami persze az „újra felértékelődést" jelenti, itt megkerülhetetlennek látszik egy rövid visszapillantást tennünk.

Tacitus a „hetvenes" háború okait elemezve a maga jellegzetes birodalmi „racionalitásával" és Róma hegemón szerepébe vetett meggyőződéses hitével és öntudatával értetlenségének adott hangot, amikor cseppet sem türtőztetett rosszallással arra figyelmeztetett, miszerint „növelte a haragot, hogy egyedül a zsidók nem engedtek" *(augebat iras quod soli Iudaei non cessissent).*[6] De hasonló módon volt értelmezhetetlen a zsidók Róma-ellenes indulata II. Agrippa király számára is, aki – Flavius Josephus beszámolója szerint – emlékeztette a zsidókat arra, hogy számtalanszor leigázták már „országotokat a szomszéd népek… a rómaiak viszont az egész világ győzhetetlen urai… Honnan veszitek a bátorságot, hogy a rómaiak ellen akartok támadni?"[7]

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

[5] „Az első háború alatt [a „hetvenes" háborúról van szó] a vőlegénynek járó koronát és az esküvői dobot tiltották be. A második háború alatt [az ún. Quietus-féle felkelésről van szó] a menyasszonyi koszorút tiltották be, és azt, hogy valaki a fiát görögre tanítsa. Az utolsó háborúban [a Bar Kohba-féle felkelésről van szó] pedig betiltották, hogy a menyasszony gyaloghintón menjen a városba…" (*m. Szóta* IX, 14.)

[6] „Augebat iras quod soli Judaei non cessissent." Tacitus: *Historiae,* V, 10.

[7] *Bellum,* II, 16, 362–364.

Flavius Josephus számba véve a korabeli zsidó irányzatokat, mint „negyedik filozófiát” említi azt, amelynek képviselői „csak Istent ismerték el uruknak és királyuknak”, akiknek alapvető szerepük volt abban, hogy vakmerőségükkel fellázították „és oly kétségbeesésbe” kergették „a népet, hogy elszakadt a rómaiaktól”.[8] A Rómával szembeni nagyfokú gyűlölet a „senki más uralkodót, csak Istent” elvéből következően nem egyszerűen egy nemzeti érzületből táplálkozó idegenuralom-ellenességet jelentett, hanem integrálva az apokaliptikus eszkatológiai koncepciókat Róma a történelem legutolsó és leggonoszabb birodalmával vált azonossá. Ennélfogva az ellene való sikeres fellépés nem pusztán a császárság bukását segíthette volna elő, hanem egy új virradatnak, egy új világkorszaknak a kezdetét is jelenthette volna. Ez a „negyedik filozófia” volt tehát az, amely alapítójának, galileai Júdásnak örököseit inspirálta, ez bátorította a zélótákat,[9] s követőiket, a görbe tőrrel *(sica)* felszerelkezett szikarioszokat,[10] akik Maszada erődjében vívták utolsó leheletükig Róma-ellenes harcukat, azaz a „hetvenes” háború valamennyi szereplőjét, mindazokat, akiket Flavius Josephus leginkább istentelen pártütőkként, kegyetlen banditákként és testvérgyilkos gazemberekként szeretett aposztrofálni, s ez láttatta meg Rabbi Akibával Bar Koszibában Bar Kohbát, a „Csillag Fiát”.[11] Ők voltak tehát azok, akiket azért nem töltött el aggodalommal a Templom sorsa, mert – mint mondták – „Istennek… ennél különb temploma is van, éspedig a világ”,[12] azaz könnyedén mondtak le a földi-evilági Templomról a mennyei Jeruzsálem égi Templomának javára.

Az egymást követő felkelések sikertelen kimenetelei tehát nem keserítették el mindazokat, akik az eszkatologikus reményektől fűtötten várták

[8] *Antiquitates,* XVIII, 1, 6, 25.

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

[10] Lásd ehhez: Richard A. Horsley: „Sicarii: Ancient Jewish Terrorists”, *Journal of Religion* 59 (1979), 435–458.

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

[12] *Bellum,* V, 11, 458.

az új világot, hanem éppen hogy felerősítették és fokozták a végső világra vonatkozó legszebb ábrándokat és messiási reményeket, s a kudarcok a legutolsó idők „szülési fájdalmaiként” tűnhettek fel. Merész, de korántsem lehetetlen az az elképzelés, amely az egymást követő felkelések időpontjaiban apokaliptikus üzenetet vél kiolvasni:[13] a 66-ban kitört háborút 49 évvel később követte a diaszpórafelkelés, s a júdeai felkelést alig kevesebb, mint 70 év múlva követte a második,[14] mintegy beteljesítve Jeremiás próféciáját: „Az egész ország elhagyatott pusztasággá lesz, mert lakói szolgaságba mennek a nemzetek közé, hetven esztendőre. De amikor eltelik a hetven esztendő, megbüntetem Babilon királyát és azt a népet – mondja az Örökkévaló – azért a gonoszságért, amelyet végbevitt.”[15]

A Bar Kohba-féle felkelés bukása és annak minden tragikus következménye[16] persze már új helyzetet teremtett, s ahogy politikailag a Rómával szembeni stratégiát egyfajta *modus vivendi* kialakításának igénye határozta meg, ugyanúgy az idők végére és a Messiás eljövetelére irányuló apokaliptikus és eszkatológiai felvetéseket egy sokkal konkrétabb, a mindennapokra irányuló, s a hétköznapi élet újjászervezését középpontba állító gondolkodás váltotta fel.

Az apokaliptikus irodalom háttérbe szorulásának legvalószínűbb oka az,[17] hogy a jövőre vonatkozó eszkatologikus tanítások a római birodalom-

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

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

[15] *Jeremiás* 25, 11–12.

[16] A háború szörnyű következményeiről (a római légiók irtózatos pusztítása, kivégzések, közel ezer helység lerombolása, felégetése, megközelítően 600 000 zsidó rabszolgasorba taszítása, a nagyobb településekről való kiűzetések, kitiltások, az ország és a főváros nevének megváltoztatása stb.) zsidó, pogány és keresztény források egyaránt beszámolnak: lásd *jTaanit* 68d–69a; Cassius Dio: *Rhómaiké hisztoria,* LXIX, 14, 3; Jusztinosz: *I. Apologia,* XLVII, 6; *Dialogus cum Tryphone Judaeo,* XVI, 2; Euszebiosz: *Ekklesziasztiké hisztoria,* IV, 6, 3–4; Tertullianus: *Adversus Judaeos,* 13, 2.

[17] A különböző magyarázatokhoz lásd: Anthony J. Saldarini: „Apocalyptic and Rabbinic Literature”, *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975), 348–358; Josep Stiassny: „L’occultation de l’apocalyptique dans le rabbinisme”, in *Apocalypses et théologie de l’espérance (Congrès de Toulouse, 1975),* Les Éditions du Cerf, Paris, 1977. VII. fejezet. Bloch határozottan Rómának tudja be az apokaliptikus irodalom háttérbe szorulását, ugyanis 135 után ennek a lázító hatása egyértelművé vált. Vö. Joshua Bloch: *On the*

mal való összefüggésükben – érthető módon – veszélyes politikai nézeteknek tűntek fel, amelyek már eddig is a végletekig feszítették Róma és a zsidóság viszonyát. Scholemnek igazat kell adnunk, amikor a zsidó apokaliptikus tanítást s a hozzá kapcsolódó messianizmust „eredetét és lényegét tekintve" katasztrófaelméletnek nevezi: „Ez az elmélet a forradalmi, felforgató elemet hangsúlyozza az átmenetben, amely minden történelmi jelenből a messiási jövőbe vezet."[18] Ebben a tekintetben Izráel és Róma ellentéte a zsidóság felől kozmikus méretű összecsapásnak tűnik, a jóság és gonoszság, a tisztaság és tisztátalanság, a fény és sötétség, a szentség és bűnösség végső harcának, amely azonban Rómából nézve alapvetően politikai és katonai színezetet ölt. Mindamellett nem árt leszögezni, hogy nem valamilyen külső, kívülről irányított, hanem csakis belső cenzúrára (öncenzúrára) kell gondolnunk, amire – miként a farizeusok megváltozott, nyugodtabb és békülékenyebb viselkedésére is[19] – természetesen rávetültek a római lándzsák és faltörő kosok fenyegető árnyai.

Mindenesetre aligha a hagyományos viták egyikét olvashatjuk a Talmudban, amikor Rabbi Akiba önfeledt örömére – aki Simeon Bar Kosziba személyében fölismerte a várva várt messiás-királyt – Jochanan ben Torta talán nem is csupán a nagytekintélyű Akibát, mint inkább valamennyi kortársát lecsillapítandó, alig leplezett gúnnyal ezt feleli: „Akiba, orcádon kinő a fű, mire eljön Dávid fia."[20] Jochanan ben Torta akadékoskodása teljesen érthető és felettébb racionális: a várakozás nem irányulhat a közvetlen jelenre, s nem hordozhat magában olyan dinamikus elemet, amely az embert arra késztetheti, hogy fellépésével mintegy elősegítse, meggyorsítsa a Messiás eljövetelét. Az időpont az ember elől rejtve marad, s annak kiszámítása vagy megjövendölése – a közelmúlt katasztrofális történései épp erről tanúskodnak – felesleges és veszedelmes. A pontos dátum csakúgy, miként a

Apocalyptic in Judaism, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, Philadelphia, 1952. 38 és 56. Az apokaliptikus irodalomhoz lásd még: David Syme Russel: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic,* SCM Press, London, 1964; Louis Auguste Sabatier: „L'Apocalypse juive et la philosophie de l'histoire", *Revue des Études juives* 40. (1900), 65–86; Johann Michael Schmidt: *Die jüdische Apokalyptik,* Neukirchner Verlag, Neukirchen, 1969.

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

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

[20] *jTaanit* 68d.

római birodalom bukásának pillanata az ember előtt homályba burkolózik, s a hét megismerhetetlen titok egyikévé válik.[21] A Messiás eljövetelének ideje oly váratlan lesz, mint valaminek a szerencsés meglelése vagy egy hirtelen felbukkanó skorpió.[22] A bölcsek gyakran hivatkoznak Habakkuk nevezetes soraira („Mert ez a látomás a maga idejében beteljesedik, s nem hiúsul meg; ha késik, csak várj, biztosan bekövetkezik, tévedhetetlenül."[23]), azt erősítve, hogy nem a várakozást kell megszüntetni, hanem eltökélten őrizve a reményt a végső idő kiszámításának gyakorlatával kell felhagyni.

Ugyanakkor azok a szövegrészek, amelyek a Messiás eljövetelének pontos dátumát nem, ám annak körülményeit távolról és rendkívül óvatosan ugyan, de legalább jelezni próbálják, félreérthetetlenné teszik azt a történelmi szituációt, amely megnyílik a messiási kor előtt, mintegy kifejezésre juttatva a zsidó gondolkodásnak azt a jellegzetességét, amely egy olyan megváltásfogalomhoz ragaszkodott, „amely azt a nyilvánosság előtt, a történelem színterén és a közösség közegében zajló folyamatnak fogta fel, röviden olyasminek, ami döntően a láthatóság birodalmában megy végbe, s ilyen látható megjelenés nélkül el sem gondolható".[24] Ezt megelőzően azonban Izráelnek még meg kell fizetnie súlyos vétkeiért,[25] ekkor a bűn elszaporodik, „a besúgók sokan lesznek", „a bölcsek száma csökkenni fog", „az erszények kiürülnek", s „már senki sem reménykedik többé a megváltásban."[26] A Messiás érkeztekor az arcátlanság el fog szaporodni és eltűnik a tisztelet, az igazak jajveszékelésétől és panaszkodásától lesz hangos a világ,[27] olyannyira, hogy – miként a bölcsek közül egyesek leszögezték – „eljön ő, de nem szeretném azt látni".[28] Izráel jövője tehát semmiképpen sem válhat függetlenné Rómától, hiszen a birodalom bukása Izráel megváltásának a nyitányát jelenti.

Következésképpen annak a reménysége, hogy Izráel egy napon megszabadul a római igától, nem múlt, nem is múlhatott el végérvényesen. S minthogy az eszkatológiai perspektívára koncentráló gondolkodás a világot dualista fogalmakban és képekben vizualizálja, mintegy keretét biztosítva annak a végső átváltozásnak, melyben a Jó visszavonhatatlanul győ-

[21] *Genesis Rabba* LXV, 12; *bPeszáchim* 54b.
[22] *bSzanhedrin* 97a.
[23] *Habakkuk* 2, 3.
[24] Gershom Scholem: „A messiás-eszme a zsidóságban", i. m. 83.
[25] *bSzanhedrin* 97b.
[26] *bSzanhedrin* 97a.
[27] *bBerachót* 5a.
[28] *bSzanhedrin* 98a.

zedelmeskedik a Rossz fölött, a továbbiakban immár Róma vált a Rossz egyedüli és kizárólagos megtestesítőjévé. Az ellene folyó elkerülhetetlen harc idődimenzióban jelenik meg, temporális perspektívában válik érzékelhetővé. Ámde a fogalmilag értelmezett korabeli esetek és történések és a reális tények közötti megfelelés oly sokrétű, a korreszpondencia annyira tagolt, hogy a „legvalóságosabb" és „legmegfellebbezhetetlenebb" forrásnak maga a héber Biblia kínálkozott. A közvetlen tapasztalatok így elkerülhetik a kaotikus jelent, az események szakadatlan hullámzása nem törik meg a valóság gátján, s a múltból kiolvasott, ám a jelenre vonatkoztatott összefüggések értelmezett rendszere válik az igazi megismerés sarokkövévé. A prófécia a jelen kitüntetett pontjából immár nem a jövőre, hanem a múlt legrejtettebb titkainak és összefüggéseinek feltárására irányul. A jövőbe látást a múltba tekintés, a jövő alternatíváinak kijelölését a „kiolvasott", s egyértelművé tett jelen váltja fel.

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

2.

A tannaiták harmadik nemzedékéhez tartozó Joszé ben Halafta egy furcsa, mai fogalmaink alapján már-már érthetetlennek ható testvéri kapcsolatra tesz célzást, amikor elképzeli, miként reagál majd Róma arra a nemes elbánásra, amelyből a messiási időkben Egyiptom és Etiópia részesül: „A gonosz királysága ezt gondolja: »ha mindazokra, akik nem a testvéreik, ez a bánásmód vár, akkor vajon mi várhat a testvéreikre?«"[29] Minthogy R. Joszé ben Halafta feleslegesnek tartotta felfedni a testvérek kilétét, nem tűnik túl nagy merészségnek arra gondolni, hogy a célzás annyira magától értetődő volt, s oly jól ismert, szinte közhelyszámba menő tényre utalt, amelyet túlmagyarázni, a hasonlatot teljessé tenni merőben fölöslegesnek látszott.

A *Genesis* könyvének 10. fejezete a föld valamennyi népét Noéra vezeti vissza, ezzel a nemzetek leszármazási táblázatát úgy mutatva be, mintha az

[29] *bPeszáchim* 118b.

egy nagy család különböző ágait foglalná magába. Az emberi nem egységének üzenete, az tudniillik, hogy minden ember testvér, végső soron a pogány világgal szembeállított egyistenhit szilárd meggyőződéséből fakadt, ám a vallási meggyőződés idővel egészen konkrét etnikai elképzelésekkel egészült ki. Izráel önmagát Noé legidősebb fiától, Sémtől származtatta, míg a görögöket Noé harmadik fiának, Jáfetnek gyermekétől, Jávántól eredeztette.[30] A történelem színpadára csak a későbbiekben fellépő rómaiakat egy Dániel könyvében is megtalálható, s több qumráni iratban (Habakkuk-kommentár, Náhum-kommentár, Háborús tekercs) is előforduló hagyomány Jáván fiainak,[31] a „Kittim" leszármazottainak tudja,[32] azaz a mitikus tradíció rokonságot feltételez a zsidók, a görögök és a rómaiak között. Ám a hagyomány a zsidóságnak és a rómaiaknak a közeli, testvéri kapcsolatát más formában ugyancsak továbbörökítette, amennyiben a testvéri köteléket az eszkatológiai értelemben vett Jó és Rossz perszonifikációiban is megpró-

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

[31] *Krónikák első könyve* 1, 7.

[32] *Dániel* 11, 30: A „Kittimből érkező hajók" a rómaiaké, akik arra kényszerítették IV. Antiokhoszt, hogy elhagyja Egyiptomot i. e. 168-ban; *1QpHab* II, 12–16; III, 4–14; IV, 2–13; VI, 10–12; *4Q169* I, 3; *1QM* I, 2; I, 4; I, 6; I, 9 stb. Az egyes iratok kontextusa sok esetben egészen világosan utal a rómaiakra: így például a Háborús tekercsben bemutatott fegyverzet, haditechnika és harcmodor (*1QM* II–XIV), a hadi jelvényeknek bemutatott áldozat és a harci fegyvereknek istenként való imádata (*1QpHab* VI, 3–5), a Kittim vezéreire *(moselim)* való utalás (*1QpHab* IV, 5, 9, 12), amely a köztársasági Rómát idézi fel, a Kittim királyára *(melekh)* való utalás (*1QM* XV, 2), amely az i. e. 27 utáni, Augustus császárságával kezdődő időszakra vonatkozik, a célzás, amely jelzi, hogy Antiokhosztól a Kittimig senki idegen nem lépett Jeruzsálem földjére (*4Q169* I, 2–3), továbbá a világhódító Kittimmel való végső, eszkatologikus harc: a Kittim, akik Isten bosszújának eszközeként jelentek meg, de akikre Isten hatalmas keze „örök vereséget mér majd" (*1QMXVIII,* 1). A kérdéshez lásd: André Dupont-Sommer: *The Essene Writings from Qumran,* Oxford, 1961. 341–351; uő: „Pompée le Grand et les Romains dans les manuscrits de la mer Morte", *Mélanges de l'École Française de Roma – Antiquités* 84 (1972), 879–901; Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, i. m. 54; 161; 179–180; *A qumráni szövegek magyarul* (bevezette, fordította és jegyzetekkel ellátta Fröhlich Ida), Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Szent István Társulat, Piliscsaba–Budapest, 2000. 166–167; Harold Henry Rowley: „The Kitim and the Dead Sea Scrolls", *Palestine Exploration Quarterly* 88 (1956) 92–109.

bálta bemutatni és egyértelművé tenni. A biblikus hagyományhoz fordulva így talál rá a rabbinikus bölcselet az ikrekre, akik tökéletesen alkalmassá váltak arra, hogy az Izráel és Róma örök ellentétén alapuló testvériséget megjelenítsék és kifejezésre juttassák. Akkor tehát, amikor ugyancsak Joszé ben Halafta egy helyen Izráelt és Rómát Jákobként és Ézsauként idézi fel,[33] mintegy kapcsolódva a *Genesis* 25, 23-nak ahhoz a korábbi értelmezéséhez, amely a „két nép van a méhedben" szövegéhez magyarázatként az alábbiakat fűzi: „a népek két vezetője: Hadrianus, a pogányoké és Salamon, Izráelé",[34] biztosak lehetünk abban, hogy immár általánosan elfogadott és „köztudott", hogy a bibliai személyek előképei, prefigurációi a két, testvérként és örök ellenségként egymáshoz kötődő népnek. Az ikrek ambivalens kapcsolatuk és atavisztikus ellenségeskedéseik révén részben tipológikus megjelenítésévé lesznek Izráel és Róma viszonyának, részben pedig az Ézsau név – hozzákapcsolva a Széir helynevet, valamint Edómot – a legelterjedtebb gúnynevévé válik Rómának, s később a római hatalom örököseiként felfogott kereszténységnek.[35]

Izráelnek a Róma-ellenes harca történeti és teológiai értelemben (a két fogalom itt természetesen a legszorosabb módon összekapcsolódik) elkerülhetetlen és szükségszerű, amely az isteni gondviselés könyvébe már a két nép létezése előtt be volt jegyezve. R. Jehuda b. Ilai exegézise közvetlen összefüggésbe hozza „a hang Jákob hangja, de a kar Ézsau karja"[36] részt nemzedékének tragikus történelmi élményeivel. A háború borzalmainak rendkívül szívbemarkoló és gyászos felidézése mondatja a bölccsel azt, hogy Jákob hangja panaszkodik amiatt, amit Ézsau karja tett ővele.[37] Az idézett bibliai hely hasonló értelmezése máshol és másoknál is előfordul: így például a 70-es eseményekre vonatkoztatva az interpretáció egészen konkréttá válik: „a kéz Ézsaué, a gonosz királyságé, amely lerombolta a Templomunkat, felgyújtotta a Szentélyt és száműzetésbe taszította az országunkat."[38]

Ézsau Róma ragadványneveként való felbukkanásának *terminus a quó*ja persze megállapíthatatlan, de figyelmet érdemel az a tény, hogy a jeruzsálemi Templom lerombolása után, valamikor az I. század végén, a II. század legelején keletkezett Ezdrás negyedik könyvének egy helyén már ugyancsak az ikrekkel kapcsolatos metaforát olvashatunk: „Jákob keze kezdettől fogva belekapaszkodott Ézsau sarkába; ennek a korszaknak vége Ézsau, a következőnek kezdete Jákob. Mivel az ember kezdete a keze, és az ember vége a sarka, ezért a sarka és a keze közt ne keress semmi mást, Ezdrás!"[39] A szöveg messianisztikus jelentése tisztán érzékelhető, ugyanakkor világosan és egyértelműen tükrözi azt az elképzelést, hogy a messianisztikus kor jelentősebb zűrzavarok és nagyobb átmenetek nélkül jön majd el. A jelen világában Róma uralkodik még, de a megpróbáltatásokat követően a „gonosz hatalom" helyére Izrael lép majd.

Ahogy Jákobnak Izrael volt a másik neve, Ézsau másodikként az Edóm nevet kapta. Ennek egyik oka a *Genesis* beszámolója szerint az, hogy születésekor Ézsau vörös volt, a másik pedig az, hogy a Jákob által készített lencséből ezekkel a szavakkal kért enni: „Adj gyorsan ebből a vörösből… Ezért elnevezték Edómnak."[40] Ami a Rómával való azonosítást illeti, a ket-

[33] *Genesis Rabba* LXVII, 7.

[34] *Genesis Rabba* LXIII, 7.

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

[36] *Genesis* 27, 22.

[37] *Genesis Rabba* LXV, 21.

[38] *bGittin* 57b.

[39] *4Ezdrás* II, 6; „Ezdrás negyedik könyve", in *Apokalipszisek* (Válogatta és az utószót írta Adamik Tamás), Telosz Kiadó, Budapest, 1997. 24. Fordította Jelenits István. Lásd ehhez: Léon Vaganay: *Le problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras,* A. Picard et fils, Paris, 1906; Wolfgang Harnisch: *Verhängnis und Verheissung der Geschichte, Untersuchungen, zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syrischen Baruchapokalypse,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969.

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

tős név rendkívül árulkodó: a bibliai hagyományból tudott, hogy Edóm az egyik leggyűlöletesebb ellenfele volt Izráelnek, „örökös ellenség”,[41] amely ellen Saul, Dávid és Salamon, majd őket követően Júda királyai is felléptek, s amellyel szemben a próféták Isten ítéletét hirdették meg.

Mindenesetre a legkülönfélébb exegetikai módszereket és eljárásokat követően, így – egyebek között – akár az íráskép feltűnő hasonlóságára irányítva a figyelmet, akár a próféciában található szó fonetikus közelisége révén a „valóságos és helyes” olvasatra hivatkozva[42] Róma és Ézsau-Edóm ekvivalenciája olyannyira elfogadottá vált, hogy mindazt, ami az egyikre ráillett, minden további nélkül alkalmazták a másikra. S noha arra vonatkozóan nem rendelkezünk semmilyen adattal, hogy vajon a rómaiak ismerték-e a rájuk aggatott ragadványnevet, így is rendkívül sokat mond az a – minden bizonnyal – fiktív dialógus, ami Antoninus Pius és a csak egyszerűen Rabbinak mondott R. Jehuda Hanászi között zajlott le.[43] Ebben a beszélgetésben a császár fantáziáját erősen megmozgatja Óbadja könyvének az alábbi sora, amelynek üzenetét – érthetően – épp annyira vonatkoztatja önmagára, mint a többi rómaira: „Nem menekül meg senki Ézsau házából.”[44] Ám Rabbi siet őt megvigasztalni, biztosítva a császárt, hogy a prófétai üzenet kizárólag azokat érinti, akik erkölcstelen viselkedésükben és gonosz tetteikben Ézsauhoz váltak hasonlóvá. Egy másik helyen olvashatjuk Rabbinak Antoninushoz írott levelét, amelynek kezdő sorai mértéken felüli lojalitásról, túlzott alázatosságról árulkodnak: „Szolgádtól a mi urunknak, Antoninus császárnak.”[45] Ám ennek okát Rabbi a jól ismert tipológia imitációjával indokolja és teszi immár elfogadhatóvá, tudniillik azzal a megalázkodással, amellyel Jákob közeledett Ézsauhoz, rég nem látott testvérével való találkozásakor.

Ézsaunak Jákob iránt táplált gyűlöletében[46] az erkölcstelenség és a gonoszság manifesztálódik a jósággal és az erényességgel szemben, ám – másfelől – kifejezésre jut mindebben a „gonosz birodalmának” az Isten népe

[41] *Ezékiel* 35, 5.

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

[43] *bÁvodá Zárá* 10b.

[44] *Óbadja* 18.

[45] *Genesis Rabba* LXXV, 5.

[46] „És meggyűlölte Ézsau Jákobot” (*Genesis* 27, 41).

iránti „természetes” viszonyulása, azaz a bálványimádásnak az egyistenhittel szembeni „történelmi” gyűlölködése is. Az egymással szembeállított Róma és Izráel – miként Ézsau és Jákob – a közvetlen módon megnyilvánuló és jól elkülöníthető morális-erkölcsi értékakcentusokon túl az isteni rend kifejlődésének és kifejeződésének szimbólumai is egyben. A puszta személyes jelleg a múlt emlékezetére, a jelen értelmezésére és a jövő reményeire, tehát a világ egészének definiálására alkalmas általános vonásokkal gazdagodik. A bálványimádás és a monoteizmus szembenállásának ősi jellege az ikrek méhen belüli viselkedésének párhuzamát, mitológiai előképeit kínálta a különböző rabbinikus szövegekben, amelyekből – egyebek mellett – megtudhatjuk, hogy minden alkalommal, amikor az anyjuk egy iskola vagy egy tanház mellett ment el, Jákob jelezte rugdalózásával, hogy ki szeretne jönni, s amikor egy pogány templom mellett haladt el, ugyanezt tette Ézsau.[47] S ugyanígy, a Rebekkának szóló „két nép van a méhedben” jövendölés azzal egészül ki, hogy „két nép zárja magába a saját világát: az egyik a Tórát, a másik a bűnt”.[48] S arról is értesülhetünk, hogy amikor az ikrek tizenhárom évesen felnőtté értek, az egyik folytatta tanulmányait, míg a másik csak a pogány szentélyek látogatásával volt elfoglalva.[49] Nem véletlen tehát, hogy miként a római császárok esetében, úgy Ézsau említésekor is el-elhangzik a jól ismert átok: „Töröltessék el a neve mindörökké!”[50]

Rendkívül érdekes és felettébb jellemző, ahogy a kor legnagyobb és legerősebb pogány hatalmának, Rómának a történelmi bűntettei azonossá válnak a bálványimádó Ézsau romlott lényének és erkölcstelen magatartásának szinte valamennyi megnyilvánulásával. Ézsaut több helyen is tolvajnak, lopásban bűnösnek mondják a szövegek,[51] Róma birodalmi politikájára, a kisebb népekkel való bánásmódjára és többszörösen megszenvedett

[47] *Genesis Rabba* LXIII, 6.

[48] *bBerachót* 57b.

[49] *Genesis Rabba* LXIII, 10.

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

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

adórendeleteire irányítva ezzel a figyelmet. Jákob illatozó mirtusz, Ézsau tüskés rózsabokor, mivel az általa emelt adók alattvalóiba belemarnak, beleakadnak, s nem lehet tőlük szabadulni. Felettébb délibábos szófejtés igyekszik alátámasztani Ézsau gyűlöletes lényét a latin *senator* szó három héber ige gyökével való etimológiai összefüggésének fantáziadús emlegetésekor: a שנא (gyűlöl), a נקם (megbosszul) és a נטר (haragszik) jelentések a *Genesis* 27, 41-et („Ézsau gyűlölni kezdte Jákobot") erősítik és teszik félreérthetetlenné.[52]

Ézsauról azt is tudni vélik a szövegek, hogy érzéki és kicsapongó, s negyvenéves házassága alatt férjes asszonyokat csábított el és gyalázott meg.[53] Szőrös külleme – innen a Széir név – démonikussá tette őt, mintegy állandóan kiszolgáltatva Ézsaut a bűnnek.[54] Ézsauban a bűnös és gonosz szándékok és tervek folyamatosan testvére ellen irányultak,[55] amelyeknek sokszor tragikus következményei lettek, így például akkor, amikor „Ézsau keze" Jákob fiai közül lemészárolt nyolcvanezret Bétárban, amiért „Jákob hangja" soha nem szűnik meg panaszkodni.[56]

Ézsau legjellemzőbb bűnei, a bálványimádás, az erkölcstelenség és a gyilkosság azonos azzal a három főbűnnel, amelyet a hagyomány legfőképp Rómának tulajdonított.[57] Ám az egyszerű igazságérzetből fakadó vágyakkal és elvárásokkal ellentétben a valóság egészen más képet mutat: Róma katonailag legyőzhetetlen, politikailag pedig megrendíthetetlen, más népek fölött folyamatosan triumfál, távoli idegen országokból hatalmas vagyonokat harácsol össze, s politikai, gazdasági vagy katonai diktátumaival a korabeli világ megrendíthetetlennek tűnő egyeduralkodójává vált. A világ alakulásának morális elvébe vetett hit és az aktuális történeti tényszerűség

[52] *Genesis Rabba* LXVII, 8.

[53] Lásd *Genesis Rabba* LXXVI, 9; LXXVIII, 10; *Szanhedrin* 146a, valamint *Genesis Rabba* LXIII, 12; LXV, 1.

[54] *Genesis Rabba* LXXVIII, 15.

[55] *Szóta* 41b; *Genesis Rabba* LXXV, 9–10.

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

[57] Vö. *bSzóta* 10a; *bMákkót* 12a.

között – történelmük során nem először – súlyos ellentmondást érzékeltek a zsidók, olyannyira, hogy sokak hite rendült meg JHWH gondviselői tevékenységében, igazságot osztó és büntető szerepében. A hatalom Róma kezében van, Ézsau-Edóm birtokolja azt, Jákobbal, az Örökkévaló választott gyermekével szemben. Ahelyett tehát, hogy Ézsau szolgájává lett *(ja`avod)* volna Jákobnak („az idősebb szolgálni fog a fiatalabbnak"), rabszolgává tette *(ja`avid)* őt.[58] Az összekuszálódott valóság kegyetlen és értelmezhetetlen állapotára adott biblikus és morális magyarázatokat az eszkatologikus értelmezések fogják kiegészíteni.

A Szentírásból következik az a tény, hogy kezdetben Ézsau birtokolta a hatalmat. Ő jött a világra elsőként, s születésekor a testét borító szőr, akár egy uralkodói tóga, melyet ivadékai örökölnek, a hatalomra termettségének vált szembetűnő jelképévé.[59] A tipológikus szellemű exegézis ezután már hamar rálel saját előképeire: Ézsau másik neve, Edóm, továbbá a tál vörös étel a hódító római seregek bíbor köpenyét idézi fel,[60] s „Ézsau keze" pedig az erő és hatalom szimbólumává válik.[61] Izsák áldásának szellemében „kardjából kell megélnie", s ha testvérének igáját lerázza, akár a „termékeny földet" is megszerezheti.[62] Jákobbal való találkozásakor az őt kísérő négyszáz ember a III. századi aggádikus magyarázatok szerint a király kíséretét alkotta, köztük az uralkodó alattvalói, seregének elöljárói és parancsnokai.[63]

A római császárság katonai és politikai fölénye és felsőbbsége történelmi szükségszerűségként jelent meg a rabbinikus gondolkodásban, amely korántsem valamilyen isteni szeszély eredményeként következett be, hanem annak világos célja és értelme a legfőbb morális ítélkezésben vált érzékelhetővé. Ézsau pillanatnyi győzelmének előképei már a héber Bibliából is kiolvashatóak. Jákobnak Ézsauhoz intézett szavai („Uram, azért csak menjen szolgája előtt, én pedig lassan továbbvonulok"[64]) híven tükrözik Jákob alázatosságát, azt, hogy semmilyen földi-evilági hatalomra nem törek-

[58] *Szifré Deuteronomium* 41; *Genesis Rabba* LXVIII, 7; LXV, 20.

[59] *Genesis Rabba* LXIII, 8.

[60] *Genesis Rabba* LXIII, 12; LXXVIII, 14.

[61] *Genesis Rabba* LXV, 20.

[62] *Genesis* 27, 39–40. A „termékeny földet" egy midrás – cseppet sem véletlenül – Itáliával azonosítja. Lásd *Genesis Rabba* LXVII, 6.

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

[64] *Genesis* 33, 14.

szik testvérbátyjával szemben.[65] Rendkívül érdekes és tanulságos, ahogy a győztes Rómának kijáró, s a továbbélést biztosító kompromisszumok mentén a részleges kiegyezés bibliai prefigurációi is felbukkannak a rabbinikus magyarázatokban és értelmezésekben. Ézsau kivételes helyzetére utal az, hogy pompás királyi öltözékben szolgálta az apját,[66] és készített neki ízletes ételeket.[67] R. Juda b. Ilai már egyenesen Ézsau érdemeiről beszél, olyan tulajdonságokról, amelyek némely vonatkozásban Jákob fölé emelik őt: így például érdeme az, hogy míg Jákob távol volt otthonától, addig Ézsau megmaradt Izráel földjén, s gondoskodott szüleiről, teljesítette a szülők iránti tisztelet kötelező parancsolatát.[68]

Az természetesen nem vitatható, hogy Jákob valóságos hibái ellenére[69] is le fogja végül győzni a „rossz királyságát", amelynek uralma időbeli, s pusztán arra kínál magyarázatot, hogy miként történhetett meg a választott nép kétszeri veresége Rómával szemben, s miként pusztulhatott el kultuszának központi eleme, a Templom. A rabbinikus magyarázatokban – nem véletlenül – még csíraformában sem lelhető fel a történelmi analízis szándéka és igénye, ehelyett az adott válaszok kizárólag a morális és teológiai argumentumok mentén építkeztek. Róma szupremációja tehát egy igazságos isteni szándékból vezethető le, amely egyúttal magában foglalja a jutalmazás és büntetés gondviselői ítélkezésének elemeit is, még pedig oly módon, ahogyan azt a hagyomány R. Akibától eredezteti: „Ami a jókat illeti, az Örökkévaló még ezen a világon megfizet nekik valamennyi rossz cselekedetükért, hogy aztán az eljövendő világban bőségesen kárpótolja őket; ami a rosszakat illeti, kevés jócselekedetükért ebben a világban kapják meg jutalmukat, hogy aztán az eljövendő világban érje őket a büntetés."[70]

Érthető tehát R. Akibának a „Csillag Fiába" vetett feltétlen bizakodása, amelyet csak felerősített az Edómról szóló prófécia („Edóm idegen birtok lesz, és Szeir meghódított ország. Izráel kiterjeszti hatalmát."[71]), miként az is érthető, hogy a Bar Kohba-felkelés bukása sem befolyásolta alapvetően

[65] *Genesis Rabba* LXXVIII, 14.

[66] Lásd mindezt a *Genesis* 27, 15 nyomán: „Rebekka ezután elővette idősebb fiának, Ézsaunak legjobb ruháját…"

[67] *Genesis Rabba* LXVI, 7.

[68] *Genesis Rabba* LXXVI, 2.

[69] Tudniillik a morálisan jóval alacsonyabb szinten álló testvérével szemben olykor túlságosan szolgai, megalázkodó. Például találkozásukkor többször is „uram"-nak szólítja Ézsaut (*Genesis Rabba* LXXV, 11).

[70] *Genesis Rabba* XXXIII, 1; *Leviticus Rabba* XXVII, 1.

[71] *Numeri* 24, 18.

a zsidó reményeket, legfeljebb a végső idők eljövetele időben távolabbi perspektívába helyeződött át. Az azonban egy pillanatra sem kérdőjeleződött meg, hogy Jákob – Izsák áldását mintegy betöltve: „Népek szolgáljanak neked és nemzetek hódoljanak előtted. Légy ura testvéreidnek, s hajoljanak meg előtted anyád fiai."[72] – uralkodni fog Ézsaun, s ha Izsák áldása még nem teljesedhetett be, annak csakis Jákob lehet az oka,[73] ám az a nap szükségszerűen eljön. A *Siralmak könyvé*nek „Edóm lánya" elleni átka (amely a Templom pusztulásának minden évfordulóján elhangzik[74]), s valamennyi Edómra vonatkozó bibliai prófécia csak megerősíti azt a meggyőződést, hogy Róma bukása elkerülhetetlen. Idézetek formájában találkozhatunk – egyebek mellett – Jeremiás Edóm elleni jóslatával, Jesája jövendölésével, amely az Edóm földjén bekövetkező hatalmas öldöklés képét vetíti előre, Ezékiel soraival, amelyekben az Örökkévaló azt ígéri, hogy „kitöltöm bosszúmat Edómon, s népemnek, Izráelnek kezére adom", vagy a zsoltárral, ahol azt olvashatjuk, hogy „sarumat ráteszem Edómra",[75] s Jóél sorát, mely szerint „Egyiptom pusztasággá lesz, Edóm kietlen sivataggá", úgy kell érteni, hogy miként JHWH megszabadította Izráelt Egyiptomból, akként fogja megszabadítani Edómból.[76] De kiváltképp sokat idézik Óbadját, aki kizárólag Edómmal szemben prófétált, s aki annak adott hangot, hogy „nem menekül meg senki Ézsau házából", vagy annak, hogy „kicsivé teszlek a népek között, s nagyon megvetett leszel".[77]

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

[72] *Genesis* 27, 29.

[73] Lásd *Genesis Rabba* LXIII, 7; LXVII, 7.

[74] *Siralmak* 4, 21–22.

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

[76] *Jóél* 4, 19, idézi *Exodus Rabba* XV, 17.

[77] *Óbadja* 18; 2. Lásd *bAboda Zara* 10b; *Echa Rabba* 2, 15; *Genesis Rabba* LXV, 11.

3.

„A sas, amelyet a tengerből felszállni láttál, az a negyedik birodalom, amely megjelent testvérednek, Dánielnek a látomásban. De ő nem kapott olyan értelmezést, mint ahogyan én most értelmezem, vagy értelmeztem előtted. Íme, napok jönnek, és támad egy birodalom a földön, amely rettentőbb lesz minden korábbi birodalomnál. Egymás után tizenkét király uralkodik majd benne."[78]

Az i. sz. I–II. századi zsidó apokaliptikus irodalom gyakran tér vissza Dániel könyvének két nevezetes látomásához, Nebúkadneccar álmához a hatalmas bálványszoborról és Dániel álmához a tengerből feljövő négy vadállatról.[79] A dánieli álomfejtés nyomán a zsidó történelemszemlélet a látomásokban szereplő jelképeket és szimbólumokat hagyományosan mint az egymást követő négy birodalmat jelöli meg, ám a birodalmak mindenkori konkrét megnevezése szorosan illeszkedett az éppen adott politikai koncepció kereteibe. Flusser hívja fel a figyelmet arra, hogy miként és milyen okokból módosult a különböző korok során a négy birodalom történeti beazonosítása, s a korábban görögként identifikált utolsó birodalom hogyan változott át idővel Rómává.[80] Mindenesetre tény, hogy i. e. 63 után, azt követően, hogy Pompeius bevonult Jeruzsálembe, s Júda országa római protektorátus alá került, a zsidó pszeudotörténelmi koncepciók számára immár egyértelművé vált, hogy a bálványszobor vas lábszárai, részben vas, részben agyag lábujjai, vagy a félelmetes és rettenetes, vas fogazatú, tíz szarvval rendelkező vadállat a Római Birodalom profetikus jelképei. Így a fent idézett Ezdrás negyedik könyvében szereplő „negyedik birodalom", vagy a „tizenkét király" a zsidóság létét és vallását alapvetően fenyegető, ám a Messiás eljövetelét megelőző Római Birodalomra, illetve a tizenkét római császárra utal,[81] azaz – a rabbinikus forrásokhoz hasonló módon – Edómra, vagy a „gonosz birodalomra".

[78] *4Ezdrás* V, 12, i. m. 41.

[79] *Dániel* 2; 7.

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

[81] Lásd *Apokalipszisek,* i. m. 153.

Rendkívül érdekes, ahogy a rabbinikus irodalom Dániel könyvének nyomán – a rabbinikus hermeneutikai szabályoknak, nevezetesen a hilléli hét szabály egyikének, az ún. *gezerah shawah* analógiás következtetési módszernek és eljárásnak megfelelően – a Biblia egyéb helyein is arra tesz kísérletet, hogy újabb és újabb kontextusok rejtett utalásaiban leljen rá a négyes séma egyéb változataira. Egyértelműen *Dániel könyve* inspirálhatta azt a magyarázatot, amely a *Genesis* 15, 12 versét („Midőn a nap leszállóban volt, mély álom borult Ábrahámra és íme nagy sötétség rémülete zuhant rá.") ekképpen interpretálja: „rémület, ez a babiloni birodalom, sötétség, ez a méd birodalom, nagy, ez a görög birodalom, rázuhan, ez a negyedik birodalom, a bűnös Róma".[82] A biblia szöveg nem tartalmaz ugyan semmilyen négyes osztatú felsorolást, mégis a נפל gyökű „zuhan" ige – a Dániel álmában megjelenő szoborhoz hasonlóan – Róma bukásának reményét keltve elégséges alapul szolgál ahhoz, hogy a négy birodalom víziója a textusból kiolvashatóvá váljék. De ugyanígy, Zekarja víziója a négy kocsiról, az Éden négy folyója, vagy a négy király az Ábrahám elleni háborúban, mind-mind a négy birodalom s Róma előképeivé válnak a Biblia rabbinikus exegézisében,[83] hasonlóképp a *Genesis* 1, 2 verséhez, ahol a *tohu* azonos Babilonnal, a *bohu* a médeket jelöli, a sötétség *(chósech)* Görögországra, s a mélység *(tehóm)* a „gonosz királyságra", azaz Rómára utal.[84]

Ugyanebbe a sorba illeszkedik a József-történetben olvasható főtisztviselő álmának interpretációja, amely azonban már nem puszta utalás Rómára, hanem meglepően konkrét és egyértelmű célzást is tartalmaz a római fennhatóság alá tartozó népek számára oly visszatetsző római adópolitikára, a nagyhatalmi kizsákmányolás egyik legelterjedtebb gazdasági formájára. Az álomban szereplő három kosár a három első birodalmat szimbolizálja, a negyedik kosárként pedig a főtisztviselő értelmezhető, aki összegyűjti az összes élelmiszert, tehát olyan, mint a „gonosz birodalma", amely adókkal sarcolja meg valamennyi népet.[85]

A fenti értelmezések mellett – Dániel álmához igazodva – jelentős szerephez jut az exegetikai indíttatású állatszimbolika is. A tengerből feljövő

[82] *Mekhilta de R. Ismael* 19, 9.

[83] Az idézett bibliai helyek: *Zakariás* 6; *Genesis* 2, 10; *Genesis* 12, 14. Az értelmezések: *Szifré Deuteronomium* 320; *Genesis Rabba* XVI, 4; *Genesis Rabba* XLII, 2, 4.

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

[85] *Genesis Rabba* LXXXVIII, 6.

félelmetes vadállat, amely „felfalja, összetiporja és szétzúzza az egész földet”,[86] nem lehet más, csak Róma,[87] olyannyira, hogy ezt a megfeleltetést más helyeken egyéb vonatkozásokkal is kiegészítik vagy pontosítják. Ehhez a rendkívül elterjedt exegetikai hagyományhoz kapcsolódik az a megállapítás, miszerint a *Dániel* 7, 24-ben említett tíz szarv Ézsau leszármazottaira utal, és a kis szarv, amelyen emberi szemek találhatók,[88] nem más, mint a „gonosz királyság”, amely irigy szemeket vet mások jólétére és gazdagságára.[89]

Egy rendkívül érdekes, történeti és politikai értelemben konkrétnak mondható utalás figyelhető meg az *Ámósz* 5, 19 részének („mint amikor az ember oroszlán elől menekülve medvére bukkan útjában; vagy házába érve a falnak dől, és megmarja a kígyó”) magyarázatában, ahol az értelmezés nem vesz tudomást arról, hogy az említett szövegben mindössze három állat szerepel. „Mint amikor az ember oroszlán elől menekül, ez Babilónia, mivel írva van: »az első olyan, mint az oroszlán«; medvére bukkan, ezek a médek, mivel írva van: »a második olyan, mint a medve«; házába ér, ezek a görögök, mivel az ő idejükben még állt a Templom; és megmarja a kígyó, ez Edóm, mivel írva van: »mint a kígyó sziszegése«. (*Jeremiás* 46, 22)”[90] Az interpretátort láthatóan az sem zavarta, hogy az Ámósz szövegében megjelenő kígyó semmilyen hasonlóságot nem mutat Dániel negyedik fenevadával, ám ennél sokkal fontosabbnak tűnt számára annak tudatosítása, hogy a görögök jóval toleránsabbak voltak, mint a rómaiak, hiszen azok legalább nem pusztították el a Templomot.

Ami a Rómával kapcsolatos egyéb állatszimbólumokat illeti, meg kell említeni a vadkant, mint amely az egyik leggyakoribb animális megtestesítője a császárságnak. Természetesen itt sem érdemes Dániel vadállatához mért külső hasonlóságok után kutakodni; a szimbólum valójában a zsoltárra utal vissza, amely így hangzik: „Miért romboltad le falait? Akik az úton járnak, mind szüretelik. Az erdei vadkan pusztíthatja.”[91] Izráel egy hagyományos metafora szerint JHWH szőleje volt, az elpusztult falak Jeruzsálemre emlékeztetnek, amelyet Nabúkadneccar óta Titusig sokan támadtak meg, s a vadkan nem más, mint Róma.[92]

[86] *Dániel* 7, 23.
[87] *Mekhilta de R. Simeon b. Johai* 14, 5.
[88] *Dániel* 7, 8.
[89] *bAboda Zara* 2b; *Genesis Rabba* LXXVI, 6.
[90] *bBerachót* 13a.
[91] *Zsoltárok* 80, 14.
[92] *Genesis Rabba* LXV, 1; *Leviticus Rabba* XIII, 5.

Egy III. századi amóra a disznót *(hazir)* Ézsau egy másik neveként tartja számon,[93] míg R. Simeon közvetlenül Rómára vonatkoztatja a *Deuteronomium* 14, 8-at: „…és a sertés, mert bár hasított patájú…”.[94] Ez utóbbi azért érdemel különleges figyelmet, mert itt a császárság képmutatására történik utalás: hiszen amint a disznó igyekszik eltitkolni tisztátalanságát hasított patájával *(máfrim párszá),* akként Róma az igazságosság látszata mögé rejti az igazságtalan és túlzó adóbehajtásait.

Ami a vadkan szimbólumának eredetét illeti, nem hagyható figyelmen kívül, hogy a zsidók gyakran láthatták azt egyes római légiók – így például az Aelia Capitolinában állomásozó *legio X. Fretensis* – katonai jelképeként, vagy a Hadrianus által veretett pénzérméken megjelenítve.[95]

A disznó, mint a legvisszataszítóbb állat, a szenny és mocsok netovábbja, amelynek olykor még a nevét sem ejtették ki, egy helyen, a *Leviticus* 11, 4–6 részében – immár korántsem meglepő módon – egy négyes felsorolás tagjaként jelenik meg a szövegben, lehetőséget biztosítva ezzel a későbbi értelmezéseknek arra, hogy a tisztátalanság jelképét Rómával hozzák összefüggésbe. A szöveg nyomán a tevét Babilónia, a borzot a Méd Birodalom, a mezei nyulat Görögország és a disznót Edóm allegóriájaként fogta fel az értelmező.[96] Az első három állat nem kérődző *(máálej gerá),* s ez egy szójátékra ad lehetőséget: a מעלה ige (itt „magasztalni”, „dicsőíteni” értelemben) arra utal, hogy míg az első három birodalom képes volt magasztalni az Örökkévalót, főként a harmadik, Nagy Sándor birodalma,[97] addig a disznó nem kérődzik (és a szójáték szerint: nem dicsőít), nem magasztalja az Örökkévalót, hanem káromolja, amint tette ezt Titus is, megszentségtelenítve és lerombolva a Templomot, JHWH dicsőségének otthonát.

Az egymást követő birodalmak morális attitűdjét végső soron az eszkatológiai rend legitimizálja. A három kérődző állat *(máálej gerá)* mindegyike maga után vont *(gárár)* egy utódot, egy azt követő birodalmat, ám a nem kérődző disznót semmi sem követi,[98] bizonyítván, hogy Róma lesz

[93] *Genesis Rabba* LXIII, 8.
[94] *Genesis Rabba* LXV, 1.
[95] Louis Ginzberg: *The Legends of the Jews,* 5. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1925. 294.
[96] *Leviticus Rabba* XIII, 5.
[97] A célzás arra a történetre utal, amelyről Flavius Josephus is beszámol: Nagy Sándor Jeruzsálembe érkeztekor Jójáda főpap elé sietett, köszöntötte a főpapot és „hódolt Isten nevének”, majd bevonult a Templomba, s „a főpap utasítása szerint áldozott Istennek”. *Antiquitates,* XI, 8, 5. A történet megtalálható még az alábbi helyen: *Jóma* 69a.
[98] *Leviticus Rabba* XIII, 5.

a történelem utolsó birodalma, amely mintegy bevezetve a történelmen túli időket, véglegesen visszajuttatja a jogtalanul bitorolt királyságot Isten igaz népének. Róma történelmi szerepe és feladata ezzel lezárult, Edóm a korábbi birodalmak sorsára jutott, Izráel pedig megszabadul szolgaságától, hogy összegyűjtse a szétszórt népet, helyreállítsa Dávid királyságát, immár örökre felépítse az egykor volt Szentélyt, s valamennyi ember tekintetét az egyetlen és igaz Örökkévaló felé fordítsa.[99]

A Messiás eljövetelére, s a korona visszaszolgáltatására persze még várni kell. De a zsidóság hitét és eltökéltségét tovább erősítheti az a saját környezetében különös hangulatot keltő felirat, a *Jelenések könyvé*ből (5, 5) vett idézet, amely a San Pietro bazilika előtti téren álló egyiptomi obeliszket ékesíti, s válik olvashatóvá mindazok számára, akiket a székesegyház architektúrájának lenyűgöző látványa vonzott ide, vagy akiket Péter utódja, a római püspök szakrális kisugárzásának szomja vezetett el Bernini kitárt karokhoz hasonlatos kolonádoktól ölelt terére: „Ecce vicit Leo de Tribu Judae".[100]

[99] *Rós Hásáná* 57a.

[100] „Íme, győzött az oroszlán Júda törzséből."

V. ESZKATOLÓGIAI REMÉNYEK ÉS POLITIKAI MESSIÁSOK AZ I. SZÁZADBAN

Gyilkos háború készülődik a hegyektől körülölelt völgyben, mindent eldöntő összecsapás, amely meghatározza majd az igazak és a gonoszok között dúló harc végső kimenetelét. Alant a szétterpeszkedő erdő, vele szemben egy forrás, a forrás fölött egy szőlőtő magasodik. És kezdetét veszi az öldöklés. A forrás rátámad az erdőre, gyökerestül tépi ki a fákat, s a hegyeket felborogatja. Egyedül egy cédrus marad állva, amely fölött a forrás ítélkezik: „Nemde te vagy a cédrus, az egyetlen túlélője a gonosz erdejének? Miattad állandósult a bűn, hisz évek hosszú során át csak a rosszat tetted, sosem a jót. Meghódítottad mindazokat, akik nem tartoztak hozzád, s uralkodásod alatt sosem ébredt benned részvét mások iránt. Tőled távollevőkre is kiterjesztetted hatalmadat, s gonoszságod csapdájába ejtetted azokat, akik közeledtek feléd. Gőgös voltál minduntalan, mintha sosem volnál képes gyökértelenné válni." A súlyos szavakat követően a forrás maga pusztítja el a dölyfösen magasodó cédrust, új korszakot nyitva ezzel a szőlőtő életében.

Egyik oldalon a magas cédrus vezette, sűrű csatasorba rendeződő erdő, vele szemben a forrás és a szőlőtő koalíciós serege. Ám meggondolatlanok volnánk, ha e meglehetősen valószínűtlennek tűnő viadal szellemiségét és pusztító erejét lekicsinyelnénk csupán ama megfontolásból, hogy a pergő dobok ritmusától és harci trombiták harsogásától kísért, félelmet keltő páncélzatokban pompázó, veszedelmes fegyverzetekkel és elborzasztó harci gépezettel mindenféle rikító zászlók alatt felvonuló seregek helyére most egy zöldellő erdő és egy látszólag békésen csordogáló forrás költözött, mintha a rémületet keltő, kegyetlen militáris látványt a nosztalgiát keltő naturális nézőpont kiiktatni, de legalábbis semlegesíteni volna képes.

Erre a bagatellizálásra még akkor sincs okunk, ha tudjuk, hogy forrásnak és erdőnek fenti ádáz csatája csupán egy látomás, amellyel *2Bárukh* könyvében találkozhatunk, midőn Bárukh, békésen szunyókálva a jeruzsálemi Templom romjainak helyén, álmában a fentieket vizionálta.[1] A korabeli ol-

[1] *2Bárukh* 36–37. Lásd *L'Apocalypse syriaque de Baruch,* I–II. (Introduction, traduction du syriaque et commentaire: Pierre Bogaert), Les Éditions du Cerf, Paris, 1988.

vasó számára ugyanis félreérthetetlen volt Bárukh mai tekintettel kétségtelenül szürreálisnak ható álombéli látomása, hiszen a biblikus hagyományon nevelkedett ember minden kétséget kizáróan azonosította a szőlőtőt Izraellel, amely hagyományos szimbólumnak számított a héber Bibliában, a zsoltárokban éppen úgy, mint a profetikus látomásokban: „Terjeszkedő szőlőtő Izráel, megtermi gyümölcsét", avagy „a Seregek Urának szőlője Jeruzsálem háza, és Juda népe dédelgetett ültetvénye".[2] De maga a *2Bárukh* könyvének 39. fejezete világos és félreérthetetlen értelmezését adja a látomásnak: innen megtudhatjuk, hogy a már Dániel könyvéből megismert (*Dániel* 2, 21–45; 7, 1–27) négy egymást követő birodalom sorából[3] az utolsó „valamennyi kor fölé kerekedik, magasabbra növekszik, mint Libanon cédrusa". Ez lesz az igazságtalanság birodalma, amely a Messiás érkezésekor el fog tűnni mindörökre. Az erdő tehát a negyedik birodalom jelképe, amely a szeleukida uralom helyébe lép, s amely Jeruzsálem Pompeius általi elfoglalását követően, azaz i. e. 63-tól a zsidók számára egyértelműen a római birodalmat jelentette, miként ezt még a kényes helyzetéből fakadóan meglehetősen körültekintő és Rómát rossz színben feltüntetni óvakodó Flavius Josephus soraiból is kiolvashatjuk: „És mindez rázúdult a népünkre Antiokhosz Epiphanész idején, ahogy azt Dániel megjövendölte és sok évvel korábban feljegyezte. Ugyanígy írt Dániel a rómaiak uralmáról és arról, hogy általuk pusztul el az ország."[4]

Ehhez lásd még „Les apocalypses contemporaines de Baruch, d'Esdras et de Jean", in *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (ed. Jan Lambrecht), Leuven University Press, Gembloux–Leuven, 1980. 47–68.

[2] *Hóséa* 10, 1; *Jesája* 5, 7. Lásd még *Zsoltárok* 80, 9–17; *Jesája* 3, 14; 5, 1–7; *Jeremiás* 2, 21; *Ezékiel* 17, 6; *Jóél* 1, 7. A szőlő egyébként gyakran jelenik meg zsidó pénzeken, de látható például a Dura-Europoszban talált zsinagógában, a tóraszekrény melletti freskón is. A szőlőtő *(ampelosz)* és a szőlőskert *(ampelón)* szimbóluma a korai keresztény irodalomban is gyakran feltűnik, például az egyház mint „az Úr szőlőskertje" (Alexandriai Kelemen: *Sztrómateisz,* VIII, 12, 74). Lásd még ehhez Erwin Ramsdell Goodenough: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period,* I–XIII., Pantheon Books, New York, 1953–1968; Jean Daniélou: *Les symboles chrétiens primitifs,* Éditions du Seuil, Paris, 1961. 33–48.

[3] A *translatio imperii* elméletéhez lásd az alábbiakat: Joseph Ward Swain: „The Theory of Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire", *Classical Philology,* XXXV. (Jan., 1940), 1–21; Gerhard F. Hasel: „The Four World Empires of Daniel 2 Against its Near Eastern Environment", *Journal for Study of the Old Testament,* (1979), 4. 17–30; David Flusser: „A négy birodalom a IV. Szibüllában és Dániel könyvében", in *A judaizmus és a kereszténység eredete,* i. m. 254–275.

[4] *Antiquitates,* X, 11, 7, 276. „καὶ δὴ ταυτὰ ἡμῶν συνέβη παθεῖν τῷ ἔθνει ὑπὸ Ἀντιόχου του Ἐπιφάνους, καθὼς εἶδεν ὁ Δανίηλος καὶ πολλοῖς ἔτεσιν ἔμπροσθεν ἀνέγραψε

De hagyományosan a szőlő mellett a forrás is pozitív elemnek minősült, s bosszúálló szerepe immár nem a büntető Örökkévalóval, hanem az ítélkező Messiásával vált azonossá. Eközben a hegyek és a fák, ambivalens módon ugyan,[5] a zsarnoki hatalom szimbólumaivá lettek – gondoljunk a Széir-hegységben letelepedő Ézsaura (Edómra) (*Genezis* 36, 8), aki a rabbinikus bölcselet hagyományában Róma ősének és jelképének számított[6] –, s a cédrusfa – amely számos prófétánál azokat a népeket jelképezi, például az amoritákat (*Ámosz* 2, 9), vagy az egyiptomiakat (*Ezékiel* 3, 14), amelyek megkísérelték legyőzni és megsemmisíteni Izráelt – a legrettentőbb és legfélelmetesebb ellenségként van jelen Bárukh látomásában.

A *Jesája* 2, 12–17-ben olvasható profetikus perspektíva, a rettenetet keltő Seregek Urának napjával, a magas hegyekkel, Libanonnak minden cédrusával, elpusztuló bálványaival, sziklák üregébe és a föld hasadékaiba menekülő embereivel nemcsak ihlető módon hatott Bárukh látomására, hanem az eszkatológiai távlatok jól értelmezhető és felettébb konkrét politikai jelentés hordozójává transzponálódtak. Róma, a negyedik birodalom az immoralitás minden létező formáját egyesíti, ám a hatalmi gőg jelképeként még rövid ideig állva maradt cédrus végső összecsapása a forrás-Messiással nem pusztán az evilági birodalmak végét, hanem egy radikálisan új birodalom kezdetét is jelenti. A rossz, azaz a Római Birodalom végső ve-

---

τὰ γενησόμενα. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ὁ Δανίηλος καὶ περὶ τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε, καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται." Amúgy Pompeius győzelmét nemcsak a zsidók érezték végzetesnek, de a pogány források is a siker nagyszerűségéről számoltak be. Plutarkhosz, megemlékezvén Pompeiusnak Ázsia, s így – egyebek mellett – Iudaea felett aratott győzelméről, illetve az azt követő hatalmas és látványos diadalmenetről, nem minden célzatosság nélkül tesz említést a foglyok sorában felvonultatott Arisztobuloszról, a zsidók királyáról. Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok – Pompeius,* 45.

[5] Ami a hegyeket illeti, jóllehet a biblikus hagyományban pozitív értelemben is szó van róluk – „az Örökkévaló hegyei" (*Zsoltárok* 36, 7); „a hegyek és halmok hozzák el a békét a népnek" (*Zsoltárok* 72, 3), a messianisztikus időkben kiveszik részüket az örömujjongásból (*Zsoltárok* 98, 8; *Jesája* 52, 7; 55, 12) –, ám ugyanakkor ezek a hegyek és halmok a bálványimádás helyei (*Ezékiel* 6, 13; 18, 6), s éppen ezért a hegyek égi tűz által fognak bűnhődni, mintha Isten ellenségei volnának (*Zsoltárok* 83, 15; 97, 5). S hasonlóképpen a fák, amelyek – egyfelől – az igazakat szimbolizálják (*Zsoltárok* 1, 3; 52, 10; 80, 11; 92, 13, 104, 16), ám – másfelől – eme fák alatt tisztelik a pogányok Asérát, a Kánaánita istennőt (*Bírák* 6, 25–30), s az Örökkévaló által széttördelt cédrusok és kitépett tölgyek (*Zsoltárok* 29, 5, 9), a lángba borított erdők (*Zsoltárok* 83, 15), valamint az elpusztított libanoni cédrus a gonosz zsarnokság szimbólumai.

[6] *Genesis Rabba* LXVII, 7; *bGittin* 57b. Lásd ehhez: Gábor György: „A negyedik vadállat. (Róma az első századok zsidó irodalmának tükrében)", in *Szinaj és Jabne. Zsidó emlékezet a történelmen „innen és túl",* Jószöveg Műhely, Budapest, 2005. 151–160.

reséget szenved, a jó, azaz Isten ügye triumfál, s az Örökkévaló felkentjén keresztül garantálja a szőlőtő, azaz Izráel üdvösségét, amely minden látszat ellenére hűséges maradt Teremtőjéhez.

Scholem joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy „a messiás-eszme nemcsak az emberiség megváltásreményét megfogalmazó elvont tétel kinyilatkoztatásaként jött létre, de mindenkor fölöttébb konkrét történelmi összefüggések kísérték".[7] Az apokaliptikus gondolkodás nem azonos Isten Országának eszkatologikus hirdetésével, amely – s ebben Löwithnek van igaza – „közömbösen tekint a világ politikai történelmére".[8] Ez utóbbi ugyanis kizárólag a jövőre (az eljövendőre) szegezi tekintetét, a jövőn túlira, s a történelem legvége utániról kísérel meg profetikus tapasztalatokat átadni. Ezért lesz itt központi jelentősége a végidő kiszámításának, vagy a kiszámíthatóság rejtett módszerének – „A Mindenható feltárja előtted világának idejét"[9] –, s ezért fordul az érdeklődés a jelen immár bukottnak tekintett *aión*járól a vég felé törő világ irányába – „mert sietten siet elmúlni ez a világ"[10] –, ahol a történelem fonala véglegesen megszakad, s „a teremtés immár végéhez ért".[11] Az eszkatológiai vég bekövetkezte nem kötődik az emberek cselekedeteihez vagy magatartásához, s nincs evilági feltételeknek alárendelve, ugyanis ez csak és kizárólag az „előre meghatározott mértéktől" függ, valamint a Magasságostól, aki „a világot mérlegre tette, és mérővesszővel mérte le az időt".[12] Az emberi teljesítmények, tehát a világtörténelem maga nem tartalmi értelemben jelenik itt meg, csak puszta megtagadásként, miként az idő sem időközöket, időtartamot vagy egymásutániságot jelent, azaz nem a bekövetkezett dolgok és események edénye, hanem a megvénhedt, régi *aión*nak és az azt felváltó újnak *(ha-ólám ha-bá, ho aión ho erkhomenosz)* kizárólag a végcél felől tekintett, dehistorizált isteni műve.

Ám az apokaliptikus gondolkodásmód semmiképp sem azonosítható az *eszkhaton*ra irányuló látásmóddal, még akkor sem, ha a végső jövő mindkettőben, olykor egymás mellett vagy egymást kiegészítve jelenik is meg. Az apokaliptikus gondolkodás ugyanis valamilyen módon, a leggyakrabban egészen konkrét, pontosabban a keletkezés pillanatában egészen konkrétnak számító képek és metaforák formájában kitér a történelmi jelenre, azaz az adott politikai helyzetre, s erre jó oka van. Ezek a szövegek vagy szöveghelyek ugyanis a vég felé tartó történelemről beszélnek, tehát a vonatkozó politikai esemény, illetve az azzal kapcsolatos szembenézés nem a történelem végét, ámde a vég eljövetelét megelőző szükséges és elkerülhetetlen időszakaszt jelenti.

[7] Gershom Scholem: „A messiás-eszme a zsidóságban", i. m. 87.

[8] Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei,* Atlantisz, Budapest, 1996. 240. Fordította Boros Gábor és Miklós Tamás.

[9] *2Bárukh* 56, 2.

[10] *4Ezra* 4, 28. In *Apokalipszisek,* i. m. 19.

[11] *2Bárukh* 85, 10.

[12] *4Ezra* 4, 36. skk. i. m. 20.

A „miként teljesedhet be az isteni ígéret"[13] kérdésére az apokaliptikus megközelítés a történelmen és az evilágon belül jelentkező cél időbeli előrébbvalóságának állításával felel, az üdvtörténet szekularizálásával, avagy – Voegelin nyomán – az „eszkatológia immanenssé tételével". A végső beteljesedést, a „túlnansó" világ eljövetelét a „köztes idő", az *interim* egy kitüntetett pillanata előzi meg, amely a kozmikus mitológiát egy minutumra historikussá változtatja,[14] s a „teljes egészében" megtagadott és a „mindenestől negativitásba burkolt" világot[15] kibontja és érzékelhetővé teszi. Ezért igaz, hogy „az apokaliptika tanítása… két, egymásra következő és egymással antithetikus viszonyban álló időszakról beszél: erről a világról és a jövőbeli világról, a sötétség és a fény uralmáról. Izráel és a pogányok nemzeti antitézise kozmikus antitézissé bővül…"[16] De Jézus korának messianizmusával kapcsolatosan Taubes is joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy „kudarcba fulladt valamennyi kísérlet, amely Jézus eszkatológiájában megkísérelte szétválasztani a politikai messianizmust és a transzcendens apokaliptikát".[17]

A történelembe behatoló megváltást épp megelőző időről van szó, amely mint evilági állapot lépcső az eljövendő világ felé. Az eszkatológiai háttér előtt lejátszódó történelem, az utolsó történet nem titok, s nincs is benne semmi utópisztikus: határozott toposszal rendelkezik – „Cionból ered a Tóra, és az Örökkévaló igéje Jeruzsálemből" – mondja Jesája az utolsó napokról (*Jesája könyve* l2, 3). Helye és ideje, oka és következménye, eseménytörténete és kimenetele, „iszonyata és vigasza"[18] van, s mindez együttesen alkotja és jelöli „a Messiás születésének fájdalmait" *(hevlé ha-ma-*

[13] Eric Voegelin*: Order and History. I. Israel and Revelation,* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1956. 452. skk.

[14] Vö. Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia,* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994. 34. Fordította Bánki Dezső.

[15] Jacob Taubes: *Nyugati eszkatológia,* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004. 16. Fordította Mártonffy Marcell és Miklós Tamás.

[16] Gershom Scholem: „A messiás-eszme a zsidóságban", i. m. 90.

[17] Jacob Taubes: *Nyugati eszkatológia,* i. m. 61.

[18] Uo. 94.

siah). A jövőre koncentráló futurizmus önmagában még nem utópia, hiszen a jövő a történelem részévé válik, s az eszkatológiai „majd"-ot – még ha csak időlegesen is – az evilági történés váltja fel, amelynek értelmezése, leírása és elemzése – Carl Schmitt nevezetes tételét némiképp módosítva – szekularizált eszkatológiai fogalmak mentén történik.[19]

Taubes az apokaliptikát méltán nevezi „forradalmi jelenségnek",[20] ugyanis a végső fordulatot nem a valamikori meghatározatlan jövő hozza el, hanem egy egészen közel bekövetkező, a már megélt jelenhez szorosan kapcsolódó történelmi vagy politikai esemény. Így például a Róma és Júdea közötti harc, a zélótáknak (héber: *kanaim* – hevesek, buzgók) az Imperium Romanum világuralma elleni küzdelme, amelyről – a fenti aspektusból szemlélve, azaz a jó és a gonosz „halálos ellenségeskedéseként" leírva – Nietzsche úgy vélekedik, hogy az emberiség történetében „soha még fontosabb esemény nem zajlott ennél a harcnál",[21] s amelyben „kétféle világprincípium csap össze".[22]

Az eszkatológiai véget megelőző politikai harc és küzdelem a Flavius Josephus által megalkotott fogalomnak, a teokráciának (θεοκρατία),[23] Izráel minden politikai lépését vezérlő szellemiségének, azaz az isteni uralom politikai eszméjének a jegyében történik. Ámde az isteni hatalmat törvénybe foglaló, államot és társadalmat, kultuszt és erkölcsöt meghatározó szabályrendszer az ember személyes cselekedeteinek is keretet és nyomatékot ad, s afféle „eszkatológiai iránytűként" jelzi a helyes politikai szerepvállalás és a megfelelő cselekedetek megválasztásának kívánatos irányát. Eme politika önmagát az isteni igazság képviselőjének és reprezentánsának tekinti, s a cél a politikai elvnek és gyakorlatnak a történelem és a hitvallás elveivel való egyesítése avégett, hogy az így létrejött *homonoia* a kollektív cselekvés és gondolkodás vezérelvévé váljék. Nem véletlen, hogy Isten uralma Josephus számára a papi arisztokrácia uralmával volt azonos. „Az arisztokrácia és az aszerint való élet a létező legjobb. Ne vágyjatok más

[19] Carl Schmitt nevezetes tétele: „A modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom." (Carl Schmitt: *Politikai teológia,* ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Budapest, 1992. 19. Fordította Paczolay Péter.)

[20] Jacob Taubes: *Nyugati eszkatológia,* i. m. 17.

[21] Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához,* Holnap, Budapest, 1996. 53. Fordította Romhányi Török Gábor.

[22] Jacob Taubes: *Nyugati eszkatológia,* i. m. 62.

[23] *Contra Apionem,* II, 16, 165. Taubes a teokrácia eszméjéről az alábbiakat mondja: „lázadás mindenfajta emberi hatalom ellen." (Jacob Taubes: *Nyugati eszkatológia,* i. m. 28.)

államberendezkedésre *(*πολιτεία*),* hanem hagyjátok meg ezt. A törvények uralkodjanak rajtatok, és minden ügyetekben azok szerint cselekedjetek. Legfőbb uratok (ἡγεμὼν) maga az Isten."[24] Csak a valamely oknál fogva megbomlott teokratikus és eszkatologikus egyenlőségeszmény valóságidegen orientálódása vezet el az utópiához, amely egyeseket arra késztetett, hogy az utópia jelentésének leglényegét kimerítve „elébe siessenek a fennálló megváltoztatásának".[25] A „véget siettetők" akkor lépnek fel vágyképüket realizálni óhajtó szándékkal és elkötelezettséggel, s „az utópia akkor válik szükségessé, amikor a történelmen belüli dimenzió összekuszálja Isten birodalmának dimenzióját".[26] A *homonoia* ekkor kezd felbomlani, s a cselekvéssé váló szándék, avagy felforgató irányultság, amely jelen lesz a későbbiekben Bar Kohba vagy Sabbataj Cvi messianista fellépésében, a khiliasztikus messianizmusban, a táboritáknál, az anabaptistáknál, a puritánok radikális szárnyánál, vagy még később a XX. századi anarchizmusban és az anarchobolsevizmusban egyaránt,[27] a mindenkor fennálló létrend szétfeszítésére tör.

Mannheim az utópikus gondolkodás jellemzőjének azt tartja, hogy nem ad diagnózist a helyzetről, cselekvési útmutatásként szolgál, „a vágyképzetek és a cselekedni akarás uralta kollektív tudattalan elfedi a valóság bizonyos aspektusait", s elébe siet a fennálló megváltoztatásának.[28] A zsidó messianizmus nem utópia, minthogy a zsidók számára a Messiás eljövetele hitük legmélyebb realitását jelenti, amelynek időpontja persze rejtve marad az emberi tekintet előtt, de amelynek – majdan bekövetkező – valóságtartalma az isteni létrend részét képezi. Ami viszont a messianista aktivizmust illeti, a „véget siettetők" hitük és szándékuk szerint az Örökkévaló királyságának eljövetelét készítik elő, aktuális politikai szerepvállalásukkal kapcsolatot feltételezve az emberi történelem immanenciája és a megváltás transzcendenciája között. Elképzeléseik és vágyképeik megvalósíthatatla-

[24] *Antiquitates,* IV, 8, 16, 223. Más helyütt Josephus azt emeli ki, hogy a zsidók államformája az arisztokrácia, „s a főpapok álltak a nép élén" (i. m. XX, 10, 5, 229).

[25] Mannheim Károly: *Ideológia és utópia,* Atlantisz, Budapest, 1996. 53. Fordította Mezei György.

[26] Paul Tillich: „Kairos und Utopie", in *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Gesammelte Werke,* VI. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1963.

[27] Ehhez lásd Michael Lövy: „Zsidó messianizmus és anarchista utópiák Közép-Európában (1905–1923)", in *Zsidókérdés Kelet- és Közép-Európában* (szerkesztette Simon Róbert), Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar, Budapest, 1985. 213–244. Fordította Szente Péter.

[28] Mannheim Károly: *Ideológia és utópia,* i. m. 53.

nok, minthogy törekvésük a hitükben fennálló létrendet feszíti széjjel. Bábel tornyának építői ők, akiket nem véletlenül nevez a zsidó hagyomány zsarnokoknak *(aricím ha-kéc),* a történelem kegyetlen tirannusainak, a megváltás tébolyult erőszaktevőinek.

*

A nevezetes *Széfer Héchalot* (Tróntermek könyve) egy helyén, amelyet Hénoch harmadik könyveként is szokás emlegetni, az alábbiakat olvashatjuk: „Láttam a Messiást, József fiát és nemzedékét, láttam a cselekedeteiket, amelyeket véghezvittek a világ népeivel. Láttam a Messiást, Dávid fiát és nemzedékét és valamennyi csatát és háborút, láttam a cselekedeteiket és hőstetteiket, a jókat és a rosszakat egyaránt, melyeket véghezvittek Izraellel. Látom az összes csatát és háborút, amelyben Góg és Magóg vonul fel Izrael ellenében a Messiás idején, és látom mindazt, amit a Szent tesz – áldassék – az eljövendő időben."[29]

A fenti szöveg mintha két messiásról beszélne, akiket ráadásul genealógiailag[30] is gondosan elválaszt egymástól a textus: az egyik József fia, a másik Dávid fia. A dávidita messiásnak, azaz a nép egykori vezetőjének az idealizált alakjáról, származásáról, szerepéről és feladatáról vallott elképzelések a prófétai jövendölések nyomán a hagyomány számára jól ismertek,[31] ám a rabbinikus irodalomban felbukkannak olyan szövegek is, amelyek szerint a messiás, József fia *(Másiah ben Joszéf)* az, aki a végső időkben, az idők végezetén *(aharit ha-jamim)* felveszi a küzdelmet Izrael

[29] *Széfer Héchalot* 45, 5. Jóllehet a könyv keletkezési időpontja erősen vitatott, ma már teljes mértékben meghaladottnak tekinthető Graetz álláspontja, aki a művet a gáonok korára helyezi. Lásd Heinrich Graetz: „Die mystische Literatur in der gaonischen Epoche", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 8 (1859), 104. Odeberg a textus különböző rétegeiről beszél, amelyek részben az I., részben a III. században keletkeztek. Lásd *3Enoch or The Hebrew Book of Enoch* (ed. H. Odeberg), Cambridge University Press, Cambridge, 1928. 41. skk. Scholem a szerkesztés lezárásának végső dátumát az V–VI. századra helyezi, ám a szöveg jelentős része jóval korábbi időpontban keletkezett. Lásd Gershom Scholem: *Jewish Gnosticism. Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition,* The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1965. 17. Ugyanezt erősíti meg Ph. Alexander, hangsúlyozva a szöveg igen archaikus, véleménye szerint egészen a makkabeusi időkig visszavezethető hagyományát. Lásd *The Old Testament Pseudepigrapha,* I–II. (ed. James H. Charlesworth), Doubleday, Garden City, N.Y., 1983–1985. I. k. 229.

[30] A messiási genealógia *(széfer tóldót).*

[31] *Sámuel második könyve* 7; *Jesája* 9, 5–6; *Jeremiás* 23, 5; *Ezékiel* 34, 23; 37, 24; *Ámosz* 9, 11.

ellenségeivel, s végül a kegyetlen harcokban elesik.[32] Ez utóbbi messiás az eszkatologikus küzdelmeknek válik áldozatává, s miatta fog jajgatni és gyászolni az ország, amint ez Zakariás könyvében megmondatott: „Arra emelik majd tekintetüket, akit átszúrtak… Gyászolni fog az ország."[33] Zakariás Targuma – ugyan Efraim fiának nevezve őt – ezt a pillanatot konkrétabbá teszi, amikor a következőket mondja: „A messiás, Efraim fia felvonul Góg ellen, hogy megvívják a csatát, de Góg megöli őt Jeruzsálem kapujánál."[34] Fellépésében, küzdelmében és pusztulásában összpontosul a katasztrófa jellege, maga a történelem, s „pusztulása egyszersmind a történelem pusztulása is".[35] Mindenesetre jól érzékelhető, hogy a rabbinikus hagyomány egy hatalmas, végső harcot jelenít meg, amelynek számtalan tragikus pillanata közül a legfájóbb és legkeservesebb az lesz, midőn a háborúra termett messiás elvész az utolsó és legkegyetlenebb ellenséggel folytatott csatában.

Scholem teljes joggal nevezi a korai apokaliptikus irodalmat s az ahhoz kapcsolódó messianizmust, annak eredetét és lényegét „katasztrófaelméletnek".[36] Igazolják ezt az apokaliptikus irodalomnak a kozmikus katasztrófákat és kataklizmákat felvonultató képei, amelyek a végső idők érzéki megjelenítésére szolgáltak, s amelyek a teljes világállapot megváltozását vizionálták. Ezra negyedik könyve az alábbiakról számol be: „éjnek évadján váratlanul fölragyog a nap, a hold pedig napközben világítja meg a földet, a fából vér fakad, a kő hangot ad, és a népek megrendülnek, a lépések összezavarodnak, és az uralkodik, akiben nem reménykednek a föld lakói, és a madarak vándorútra kelnek, és a szodomai tenger kiveti magából a halakat…, sokfelé nagy zűrzavar támad, itt is, ott is tűz üt ki, a mezei

[32] *Szukka* 52a-b. A *Széfer Héchalot* szövege nem utal a Messiás, József fia tragikus sorsára. Ugyancsak ismert a hagyományból a Messiás, Efraim fia (*Targum Pseudo-Jonathan Exodus* 40, 11), akit a későbbi kabbala hagyománya azonosított Hénoch-Metatronnal. A Messiás, József fia és Bar Kohba alakjának összekapcsolódásához lásd *Le Livre hébreu d`Hénoch ou Livre des Palais* (ed. Charles Mopsik), Verdier, Paris, 1989. 327–328. A Messiás, József fia alakjához lásd még: Siegmund Hurwitz: *Die Gestalt des sterbenden Messias*. *Religionspsychologische Aspekte der jüdischen Apokalyptik.* Rascher Verlag, Zürich, 1958. Vermes Géza: *A zsidó Jézus*, Osiris Kiadó, Budapest, 1995. 181–182. Fordította Hajnal Piroska. Gógnak és Magógnak a végső időkben betöltött szerepéről lásd *Ezékiel könyve,* 38, 2; 39, 6; *Misna Edujot* 2, 10; *Avoda Zara* 3b; *Bráchot* 7b.

[33] *Zakariás* 12, 10–12.

[34] *Targum, Zakariás könyve* 12, 10.

[35] Gershom Scholem: „A messiás-eszme a zsidóságban", i. m. 105.

[36] Uo. 92.

vadak elmenekülnek, a várandós asszonyok szörnyeket szülnek, az édes vizek sósra változnak, a barátok egymásnak esnek, a bölcsesség akkor elrejtőzik, a megértés rejtekébe vonul, sokan keresik, de nem találják meg, és megsokasodik a vétek és a zabolátlanság a földön", „az egyéves csecsemők beszélni kezdenek, a viselős asszonyok koraszülött magzatokat hoznak világra, …a bevetett földek egyszeriben olyanná lesznek, mintha nem vetették volna be őket, és a megtöltött tarlók üressé lesznek…"[37] De idézhetnénk *Bárukh második könyvé*t, amely tizenkét szakaszra – vagy ahogy a mű nevezi: tizenkét csapásra – osztja fel a Messiás eljövetelét közvetlenül megelőző időszakot, mégpedig a következő tagolás szerint: „Az első idő a zűrzavar kezdete; a második az előkelők meggyilkolása; a harmadik sokak halálát hozza; a negyedik a háborúk kitörését; az ötödik éhínséget és szárazságot; a hatodik lázadásokat; a hetedik rettegéseket; a nyolcadikban megszaporodnak a látomások és szétáradnak a démonok; a kilencedikben számtalan tűzvész fog pusztítani; a tizedikben fosztogatások lesznek és az elnyomás minden fajtája; a tizenegyedikben igazságtalanságok és vad szenvedélyek, a tizenkettedikben zavaros keveredése és együttléte mindannak, ami egykor jövendölve volt."[38] A *Tizenkét pátriárka testamentuma* a természeti jelenségek változásairól beszámolva szintén a világmindenség korábbiakban megszokott, ám teljes mértékben átalakuló állapotát tárja fel az olvasó előtt: „a sziklák megrepednek, a Nap elsötétül, a vizek kiszáradnak, a tűz kialszik, minden teremtmény megsemmisül".[39]

A kozmikus katasztrófán, a pusztító elemeken és a természeti jelenségek ellentétükbe való átfordulásán túl azonban ugyancsak feltűnő az apokaliptikus szövegekben a társadalmi változások bekövetkeztének erőteljes

[37] *4Ezra* 1, 5; 2, 6. In *Apokalipszisek,* i. m. 21 és 24.

[38] *2Báruch* 27, 1–3. A végső megváltás előtti idők korszakolására több példát is ismerünk. A fenti idézet érdekes párhuzamot kínál a *Szanhedrin* egy helyével (97a), ahol a traktátus szövege a messiás eljövetelét megelőző időszakot hét évre osztja fel: „Bölcseink tanították: a hét év utolsó hetében jön el Dávid fia. Az első év beteljesíti az írást: »Az egyik városra küldtem esőt, a másikra nem küldtem esőt« (*Ámosz* 4, 7); a második évben az éhínség nyilai lesznek kilőve; a harmadikban hatalmas éhség pusztít, férfiak, nők, gyermekek halnak meg, jámbor és istenfélő emberek, és a Tórát elfelejtik mindazok, akik tanulmányozták; a negyedik év a csömör éve lesz; az ötödik a hatalmas csömöré, esznek, isznak, élvezkednek, és a Tórát elhagyják azok, akik tanulmányozták; a hatodik évben hatalmas lesz a lárma; a hetedikben háborúk pusztítanak, és a hetedik végén eljön Dávid fia."

[39] *Tizenkét pátriárka testamentuma, Lévi végrendelete,* IV, 1. In *Apokrifek* (szerkesztette Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 1980. 185. Fordította Ladocsi Gáspár. A mű bizonyosan az I. században keletkezett. A datáláshoz lásd Albert-Marie Denis: *Introduction aux pseudépigraphes grecs d`Ancien Testament,* E. J. Brill, Leiden, 1970. 58.

hangsúlyozása is. Scholem – folytatva az előbbi idézetet – nem véletlenül hívja föl a figyelmet „a megváltás katasztrofális és romboló jellege", valamint „a megvalósult messianizmus tartalmának utópiája" között feszülő ellentétre, azaz arra, hogy „ez az elmélet a forradalmi, felforgató elemet hangsúlyozza az átmenetben, amely minden történelmi jelenből a messiási jövőbe vezet".[40] S való igaz, a szövegek olykor egészen konkrét utalásokkal emlékeztetnek azokra az éles, feszítő társadalmi problémákra, amelyek megszűntét a korabeli zsidó gondolkodás szintén a messiás eljövetelétől várta, vagy pedig a messiás eljövetelének előkészítését, azaz mihamarabbi megérkeztét remélte jelentős részben a tevékenyen fellépő csoportok politikai aktivitásától. *Hénoch könyve* – egyebek mellett – éppen az eljövendő messiási ítélkezéssel összefüggésben írja, hogy a messiás „letaszítja a királyokat trónjukról és királyságukból", hiszen „ezek azok, akik a menny csillagait ítélik, és kezüket a Legfőbb ellen emelik fel, letiporják a földet, és rajta laknak, mindazok, akiknek cselekedetei igazságtalanságról árulkodnak, és mindazok, akiknek tettei igazságtalanság, akiknek hatalma vagyonukra [támaszkodik], és akiknek hite olyan istenek felé fordul, amelyeket saját kezükkel készítettek…", továbbá emlékeztet arra, hogy rettenetes kínzószerszámok készülnek „a föld királyai és hatalmasai számára, …hogy azzal semmisítsék meg őket".[41] Mindenesetre a felettébb határozott és jól körülírható célokat megfogalmazó politikai megmozdulások messianisztikus tudata mögé éppen annak a harcos messiásnak, József fiának az alakját kell elképzelnünk, aki az apokaliptikus hagyományon belül olykor egészen konkrét modellül is szolgált az I. századi Palesztina politikai messiásainak egymást követő fellépései során.[42]

Ha az I. század első felének politikai messiásfiguráiról beszélünk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a terminológiai bizonytalanságot, amely alapvetően abból fakad, hogy a korszakra vonatkozó messianizmuselképzelések kutatása aligha volt képes függetleníteni magát a születendő kereszténység messiáskoncepciójától, s ezáltal szinte szükségszerűen váltak túlsúlyossá az eszkatológiai és apokaliptikus elemek, amelyek a római uralom alatt és a Második Templom lerombolásának küszöbén jelentősen meghatározták a palesztinai zsidóság gondolkodását.[43] Ezekről a csodás

[40] Gershom Scholem: „A messiás-eszme a zsidóságban", i. m. 91–92.

[41] *1Hénoch* 46, 5–7 és 53, 5. In *Apokrifek,* i. m. 67–68 és 72.

[42] A „harcos" Messiás-király alakjáról lásd Marinus de Jonge: „The Use of the Word »Anointed« in the Time of Jesus", *Novum Testamentum,* 8 (1966), 136.

[43] Ehhez lásd Sigmund Mowinckel: *He That Cometh: The Messianic Concept in the Old Testament and Later Judaism,* Abingdon Press, New York, 1956; Josephe Coppens:

jelekben megmutatkozó reményekről, a Júdeából kiinduló világuralommal kecsegtető jövendölésekről, egymásnak rontó hadakról, az égboltot beborító vöröslő fegyverekről, vagy éppen konkrét személyekről – így a Vespasianusra és Titusra vonatkozó jóslatokról – még a pogány források is beszámolnak, s ugyancsak említi ezeket a pogány környezetben élő és alkotó Flavius Josephus.[44] Jóllehet a héber Bibliában a messiási megváltó, a Felkent nem eszkatologikus személyként mutatkozik meg, az intertestamentális korban szerepének és jellegének fokozódó politikai hangsúlyozódásából következően mégis kétségtelenül egyre erőteljesebb eszkatologikus vonásokat ölt magára. Ám a korabeli zsidó szellemi irányzatok rendkívüli tarkasága meglehetősen differenciált képről árulkodik, s jelzi, hogy a különböző áramlatok egymástól eltérő módon írták le a várva várt messiás alakját és tulajdonságait.[45] A messiás királyi attribútuma gyakran egészül ki a papi-törvénymagyarázói és a profetikus messiás vonásaival, részben a hagyomány eltérő elemeinek egybefoglalásából, részben a messiásra váró feladat komplexitásának hangsúlyozásából, részben pedig a várt és remélt szerepének a történeti körülményekből fakadó eltéréseiből adódóan.[46]

A továbbiakban politikai messiáson azt az Isten által küldött, természetfeletti szeretetben részesített s Istentől felkent *Masiah*-t (משיח) értem, aki megszabadítja (szabadító – *goél*) a népet a népek *(gojim)* igájából, és egy közeli időben e világon megalapítja tökéletes uralmát, ahol immár beteljesedvén Izrael politikai és spirituális dicsősége, a nép tanúskodik Isten ígéretének megvalósulásáról.[47] A „hetvenes" háború előtti intertestamentális szövegekben a *masiah* főnév vagy a „Dávid fia" kifejezés korántsem jelenít meg egy egységes és jól körülhatárolható messiási személyt.[48] Így például a *Hénoch könyve*, a *Sybilla-jóslatok harmadik könyve* vagy a *Jubileumok könyve* – erős farizeusi látásmódról téve tanúságot – a korabeli zsidóságot egy olyan kiterjedt harc alanyaként mutatja be, amely a hellenista térhódítással szemben veszi fel a küzdelmet, s amely egyúttal a már elkezdődött messiási királyság idejének is részesévé válik. Az említettekkel ellentétben Flavius Josephus a messianisztikus jelenségeket igyekszik eliminálni, lekicsinyíteni, vagy egyenesen eltorzítani, gondosan ügyelve arra, hogy gyűlölt és megvetett ellenfeleit semmiképpen se tüntesse fel olyan színben, amely számukra – bizonyos köröket tekintve – akár kedvező is lehetne.

A posztegzilikus időktől egyre erőteljesebben érzékelhette a zsidóság azt a diszkrepanciát, amely a római uralom alatt végképp szánalmassá és sok vonatkozásban reménytelenné tette mindennapjait, s amely az isteni ígéretekből táplálkozó remény és a valóságos történelmi realitás között húzódott. Ám az eszkatologikus reménykedés mintegy belépett a történelembe, a történelem részévé vált, s a valóságos események csupán átmenetet jelentettek számára ahhoz az „eljövendő világhoz", amelyről JHWH szószólója egykor próféciájában így beszélt: „Milyen szép a hegyeken annak a lába, aki jó hírt hoz, aki békét hirdet, örömhírt hoz, és kikiáltja a szabadulást. Aki azt mondja Sionnak: »Királlyá lett a te Istened.« Figyelj csak! Őrszemeid kieresztik hangjukat, és mind ujjonganak, mert szemtől szemben látják, hogy visszatér az Örökkévaló a Sionra. Ujjongva énekeljetek mindnyájan, Jeruzsálem romjai, mert az Örökkévaló megvigasztalja népét, és megváltja Jeruzsálemet. Az Örökkévaló felfedte szent karját minden nemzet szeme láttára. És meglátja a föld minden határa, hogy szabadulást szerez Istenünk."[49]

Különösen az i. e. II. században szilárdul meg azon hit, amely Jeremiás jövendölése nyomán eltökélten vallja annak az Isten által küldött felszabadító királynak az eljövetelét, aki egybegyűjti a népet, „Izráel házának

„Les origines du Messianisme. Le dernier essai de synthèse historique", in *Recherches Bibliques,* I., Louvain, 1954. 31–38; uő: „L'espérance messianique: ses origines et son développement", *Revue des Sciences Religieuses,* 37 (1963), 113–149; 225–249; Ernest-Marie Laperrousaz: *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l`ère chrétienne, à la lumière des documents récemment découverts,* A. & J. Picard, Paris, 1982. Az említettekkel ellentétben a zsidó messianizmuskoncepció autonómiájára helyezi a hangsúlyt Joseph Klausner: *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah,* Macmillan, New York, 1955; Jacob Neusner: *Messiah in Context: Israel's History and Destiny in Formativ Judaism,* Fortress Press, Philadelphia, 1984.

[44] Vö. Suetonius: *De vita Caesarum – Vespasianus,* 4; Tacitus: *Historiae,* V, 13; Dio Cassius: *Rhómaiké hisztoria,* LXVI, 1; *Bellum,* III, 8, 400–401; VI, 5, 313.

[45] Ehhez lásd *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (ed. Jacob Neusner és mások), Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

[46] Érdekes és nélkülözhetetlennek tűnő képet nyújt mindehhez Morton Smith: „Messiahs: robbers, jurists, prophets and magicians", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 44 (1977), 185–195. Az írás fontosságát emeli ki egyúttal az a tény, hogy felhívja a figyelmet Flavius Josephus forrásértékű információinak hiányosságaira is.

[47] A meghatározás közeli Klausner definíciójához, lásd Joseph Klausner: *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah,* i. m. 9. Nehéz ennél részletezőbb magyarázatát adni a terminusnak, ugyanis a rendelkezésre álló források nem adnak lehetőséget nagyobb pontosításra.

[48] Lásd Pierre Grelot: „Le Messie dans les Apocryphes de l`Ancien Testament", in *Recherches Bibliques,* VI, Desclée de Brouwer, Louvain, 1962. 19–50.

[49] *Jesája* 52, 8–10. Lásd még *Dániel* 7, 13–14. Ez a hagyomány található meg a pszeudepigráfus irodalomban: *1Hénoch* 45; 3, 767–784.

ivadékát”,[50] s lerakja az örök béke királyságának az alapjait. Miközben eme királyság bekövetkeztének pontos dátumát egyre többen próbálták egzakt módon kiszámítani,[51] teljesen érthető, hogy a messianisztikus reményeket csak a közeli dátumban való határtalan bizodalom volt képes fenntartani. A végső Szabadító eljövetelébe vetett hit oly erős volt, hogy a viszályokat, amelyek hol politikai, hol vallási köntösben megjelenve folyamatosan megosztották a zsidóságot, az új messianisztikus rend létrejöttét megelőző rombolás és felfordulás előjeleiként értelmezték. Erről a teljes káoszról és zűrzavarról, amelyet valójában tehát az új *aión* kezdetének tekintettek, éppen úgy beszámoltak az egészen korai apokaliptikus,[52] mint a későbbi rabbinikus iratok. A Midrás a megváltás pillanatát arra az órára helyezi, amikor Izráel a „legmélyebbre süllyedt”,[53] amikor az arcátlanság elszaporodik és eltűnik a tisztelet, amikor az igazak jajveszékelésétől és panaszkodásától lesz hangos a világ,[54] s éppen ekkor, a totális romlás és bűn korszakában érkezik el a messiás.

Voltaképpen már ebben a vonatkozásban is érzékelhetővé válik az apokaliptikus irodalomnak a farizeus gondolkodással rokonítható egynémely vonása, még akkor is, ha a kettő közötti lehetséges kapcsolódási pontokat – Herford a farizeusokról írott klasszikus könyvében zélóta közvetítésre utal[55] – a „hetvenes” háborút és a 132-es Bar Kohba-féle felkelés rövid periódusát követően a későbbi rabbinikus irodalom semlegesíteni vagy legalábbis minimalizálni kívánta. Pedig az apokaliptikus irodalom természeti kataklizmákról és társadalmi katasztrófákról szóló tudósításai igen közeli rokonságot mutatnak azokkal a rabbinikus beszámolókkal, amelyek – sokszor egészen érzéki módon – a messiási eljövetelt megelőző rettenetes és

[50] *Jeremiás* 23, 8.

[51] Abba Hillel Silver: *A History of Messianic Speculations in Israel,* Macmillan, New York, 1927. 18–23; 243–259.

[52] *Jubileumok könyve* 23, 16; *Tizenkét pátriárka testamentuma*, *Lévi végrendelete,* XVI, 1–2.

[53] *Midrás Tehillim* 45, 3.

[54] *Brákhot* 5a.

[55] Lásd Robert Travers Herford: *The Pharisees,* G. Allen & Unwin, London, 1924. 178 és 195. Akadnak, akik az apokaliptikák szerzőinek rabbinikus neveltetésére és intellektuális habitusára hívják fel a figyelmet, egyenesen azt állítva, hogy az apokaliptikus irodalom szerzői, szentírási ismereteik és íráskészségük nyomán csakis rabbik lehettek. Lásd Louis Auguste Sabatier: „L’apocalypse juive et la philosophie de l’histoire”, i. m. 67–68. Mások az apokaliptikus szerzőknek R. Akiba körével való szellemi rokonságára hívják fel a figyelmet, lásd Ferdinand Rosenthal: *Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba’s,* O. Schulze, Leipzig, 1885. 39–71.

kegyetlen időszakot mutatják be. Hiszen, mint olvasható: „A templom lerombolása óta nem telik el nap átkozódás nélkül, az áldás mint harmat nem hullik ránk többé, a gyümölcs íze odalett.”[56] Rabbi Eliezer, a Nagy egy általános morális és intellektuális romlásról számol be, amelyet a sokat szenvedett, üldözött és a belső és külső harcokban megtizedelt nemzedék a saját bőrén érzékelhetett: „A templom lerombolása után a bölcsek hasonlókká váltak az írástudókhoz, az írástudók a templomszolgákhoz, a templomszolgák az egyszerű emberekhez, az egyszerű emberek pedig tovább üresedtek, és senki sem törődött immár velük. Kire számíthatunk ezután? Mindnyájunk Atyjára, fenn az egekben.”[57] A *Toszefta* egy fejezete pedig szinte leltárszerűen sorolja fel azokat a jeleket, amelyek következtében a *sekhina* száműzetésbe kényszerült, s amelyek az értékek teljes felbomlásához, a Tóra elutasításához és a népet sújtó legkülönfélébb szerencsétlenségekhez vezettek.[58] A messianisztikus periódusban (*ikbot Masiah* – a Messiás nyoma) a rabbinikus bölcsesség és az apokaliptikus szövegek kísértetiesen hasonló formában, olykor szó szerint is megegyező módon számolnak be a generációk egymás ellen fordulásáról, azokról az időkről, amikor „elérkezik az aratás ideje”, s amikor a „Mindenható eljön a föld lakóihoz”, az emberek „gyűlölni fogják egymást, háborúk törnek majd ki, hitvány emberek a tiszteletre méltóak fölé magasodnak… a szegények tehetősebbek lesznek a gazdagoknál, a gonoszok diadalmaskodnak a nemes lelkűek fölött, a bölcsek elhallgatnak és az ostobák beszélni kezdenek… Amikor bekövetkeznek a jövendölt események, a zűrzavar szétterjed az emberek között: lesznek, akik háborúban esnek el, lesznek, akik a fájdalmakba pusztulnak bele, és lesznek, akiket saját rokonaik csalnak tőrbe.”[59]

A korrajz, akár az apokaliptikus, akár a rabbinikus irodalomban, meglehetősen azonos képet mutat. De vajon milyen lesz a hamarosan eljövő Felkent, az Örökkévaló küldötte, akivel egy új korszak köszönt Izraelre és az egész emberiségre?

A különböző attribútumokkal és eltérő funkciókkal rendelkező messiások karakterisztikus különbségeiről – egyebek között – a qumráni tekercsek szolgáltatnak megbízhatóan pontos adalékokkal. Minthogy a messiási szerep már a biblikus hagyományokból eredően is minden kétséget kizáróan részben papi, részben profetikus, részben pedig királyi elemekből

[56] *Szótá* IX, 12.

[57] *Szóta* IX, 15.

[58] Vö. *Szóta* XIV, 1–10.

[59] *2Bárukh* 70, 2–6.

és tevékenységi körökből épül föl, ennélfogva korántsem véletlen, hogy a holt-tengeri tekercsek között több is akad, ahol az elkülönülő funkciók önálló entitásként való megőrzésének érdekében a szövegek nem egy, hanem több messiást említenek. Ilyen például *A közösség szabályzata,* amely így ír: „amíg el nem jön a próféta és Áron és Izráel messiásai".[60] Vagy megemlíthető a *Testimonia,* ahol három különböző bibliai helyre utalva („Prófétát támasztok nekik testvéreik köréből…" – *Deuteronomium* 18, 18; „Csillag jön fel Jákobból, királyi pálca támad Izráelből" – *Numeri* 24, 17; „Áldd meg, Örökkévaló, jólétét, keze munkája nyerje el tetszésed!" – *Deuteronomium* 33, 11) mintha a funkciók szerint is elkülönülő három messiásról: a prófétai, a királyi és a papi megváltóról beszélne a szöveg.[61] De ugyanitt kell szólni a *Florilegium*ról, amelynek egy helye annak a reménynek ad hangot, hogy Dávid Sarja „a Törvénymagyarázóval együtt fog fellépni".[62]

Ugyanakkor felettébb jellemző, hogy a politikai függetlenség fokozatos térvesztésével párhuzamosan egyre gyakrabban bukkan föl egy papi messiás alakja, aki az elveszett politikai szuverenitás helyébe – mint egyetlen, még rendelkezésre álló lehetőséget – a megmaradt kultuszközösség önálló, az idegen hódítóktól teljes mértékben elkülönülő kollektivitását és a törvénymagyarázat szakrális tradícióját helyezi. Szinte bizonyosra vehető, hogy ez a papi messianizmus a Makkabeus–Hasmoneus papi család vezető szerepétől kezdve válik a hasmoneusok alatti hatalmi ágak (királyi és papi) egyesülésének modellértékű közösségi projekciójává és reményteli, egyúttal utópisztikus újraéledésének kifejeződésévé. *A Damaszkuszi iratban* említett „Áron és Izrael Felkentje", az „Ároni Messiás" éppen ennek a papi messiásnak nyújtja a tükörképét, aki a gonoszság idejének végét hozza el.[63] Mindenesetre teljes joggal feltételezhető, hogy a több messiásról tanúskodó szövegek egyfajta hierarchikus viszonyban jelenítették meg a felkenteket, a Főpapnak alárendelt győzedelmes Királyt, Dávid Sarját s a Főpap fölött álló Prófétát, a szószólót, aki Isten üzenetének és gondviselői szavának végső közvetítője.

[60] *1QS* 9, 11.

[61] *4Q* 175, 5; 12; 19. Ehhez lásd Adam S. Van der Woude: „Le Maître de Justice et les deux Messies dans la communauté de Qûmran", in *Recherches Bibliques,* IV, Louvain, 1959. 121–134. A messiás eltérő funkcióiról (próféta messiás, papi messiás és harcos, megölt messiás) lásd Vermes Géza: *A zsidó Jézus,* i. m. 175–182. Az említett qumráni tekercsekhez lásd Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története,* i. m. 117; 222. stb.

[62] *4Q* 174, 11.

[63] *CD* XII, 22; XIV, 19; XIX, 10–11; XX, 1.

Jóllehet a zsidó apokaliptikus irodalom legtöbb textusa a végidőnek eme állapotát leginkább spirituális élményként és egyfajta teokratikus királyságként írja le[64] – ezt az elképzelést erősíti a rejtőzködő, Égi messiásnak vagy a Földöntúli Bírónak a több helyen is felbukkanó alakja[65] –, ezenközben egy igazi, minden tekintetben valóságosnak (sőt talán a legvalóságosabbnak) tekintett királyságról is tudnak a különböző iratok. Egy politikai és gazdasági értelemben egyaránt sújtott népesség körében a várt és remélt anyagi bőség,[66] valamint a szétszóródott népcsoportok összegyűjtése az ismét dicsőségében ragyogó Jeruzsálemben a Messiás-király uralmát nemcsak az illúziók világában idézte föl, hanem közvetlen történeti konnotációval is ellátta. Semmi valóságtól elrugaszkodott álmodozás, inkább az objektivitásra törő realisztikus igény, valamint egy politikai programnak is beillő gondolat szűrődik át a Talmud soraiból: „A messiás napjai és a jelen ideje között csak annyi lesz a különbség, hogy megszűnik a császárság szolgálata."[67] A messiás érkezése, noha eljövetele a történelmi idők radikális végét jelenti, értelmet ad a történelem egész folyamának, s legitimálja, valamint láthatóvá, érzékelhetővé, azaz nyilvánvalóvá teszi a gondviselői szándékot és cselekvést a világ eseményeinek menetében.

Az I. század zsidó messianizmusa rendkívül erőteljes politikai karakterrel rendelkezett. Még az Alexandriában élő Philón is kiemeli egy helyütt, hogy az eljövendő férfi „háborúba vezeti seregét, s nagy népeket fog leigázni, mert Isten… rettentő lelki bátorsággal s a test hatalmas erejével látta el, melyek külön-külön is félelmet keltenek az ellenségben, együttesen pedig legyőzhetetlenné teszik őt".[68] Felettébb jellemző, hogy a Nagy Heródes uralkodása alatti gazdasági nehézségek közepette az alacsonyabb rétegek egyre kilátástalanabb élethelyzetének megoldását az apokaliptikus és eszkatologikus reményeik mielőbbi valóra váltásától várták, miközben az egész ország saját nemzeti törekvéseinek garanciáját a dávidi dinasztia helyreállításától és egy független királyság trónra kerülésétől remélte.[69] A Dávid házából várt Király az idegen uralom megszűntét, a Római Birodalom végső vereségét hozza el, egyúttal örök időkre helyreállítja Izráel népének függetlenségét, törvényeinek és szokásainak maradéktalan ki-

[64] *1Hénoch* 10, 22; *Jubileumok könyve* 23, 26.

[65] *4Ezra* 13; *1Hénoch* 37–71.

[66] Lásd *Oracula Sybillina,* III, 744–754.

[67] *Sabbat* 63a.

[68] Philón: *De praemiis et poenis,* 14; 95.

[69] Antonin Causse: *Les „Pauvres" d'Israël (Prophètes, Psalmistes, Messianistes),* Librairie Istra, Strasbourg–Paris, 1922. 137–171.

teljesedését. Ugyanakkor az is érzékelhető, hogy ez a király, Dávid igazi sarjaként, két hivatalt is birtokol: a királyit és a papit. Hiszen egykor, királyként, Dávid is egyik legfőbb feladatának tekintette a szentélyről való gondoskodást, irányította a templomépítési munkálatok előkészületeit,[70] meghatározta a léviták hivatalát és törődött a frigyládával.[71] Természetes tehát, hogy Nebukadneccar óta a várva várt király azonossá lett a végidők királyával, de egyúttal szükségszerű is, hogy ő jelképezte minden idegen uralomnak és elnyomásnak a politikai tagadását, akár a babilóniai hódítókról, akár a szír Szeleukidákról legyen is szó a Makkabeusok idején, vagy később a rómaiakról, Pompeius hódításától a „hetvenes" háború tragikus eseményein át egészen a Rabbi Akiba által is messiásként tisztelt Bar Kohba-féle felkelésig.[72]

Ez az uralkodó – miként ugyancsak a qumráni tekercsekből értesülhetünk róla – „hatalmas király": „Isten fiának mondják, a Magasságos fiának nevezik", aki „legyőzi a királyokat", s azok majd „szolgálnak mind".[73] *Az áldások szabályzata* a Gyülekezet Hercegének nevezi őt, a szöveg igazságos harcosként tekint rá, a „gonoszok pusztítójaként" s „a pogányok eltiprójaként" nevezi meg az igazságos „fiatal oroszlánt". Végül a pszeudepigráfikus könyvek közül a *Salamon zsoltárai* szintén azt emeli ki, hogy ő lesz az „igazi Messiás",[74] s mint a „Magasságos Felkentje" rettentő erejével „legyőzi a gonosz uralkodókat".[75]

A római uralom alatt álló s a Második Templom lerombolásának küszöbéhez érkező palesztinai zsidóság egyre erősödő és egyre karakteresebb messianisztikus várakozásának metaforákban gazdag univerzumát csak részben tekinthetjük egy irodalmilag vizionalizált világ képi megjelenítésének. Tekintettel arra, hogy a korszak valamennyi messianisztikus reménye a történelmileg éppen adott „itt és most"-ra vonatkozott – tehát a végidőket a saját korukra várták és remélték –, az isteni ige és Nátán próféta szakrális legitimációt biztosító jövendölése[76] realizálódásának hite szükségszerűen ütközött a szánalmas realitással, növelve a feszültséget a valós körülmények meglehetősen lesújtó állapota és az isteni közbeavatkozás dicsősége között, mintegy termékeny talajt biztosítva a legkülönfélébb „felszabadítás-teológiai" elképzeléseknek. A profán mindennapokat átfogja JHWH történelmet irányító tevékenysége, s az Örökkévaló az eszkatológiai remények s az eljövendő világ beteljesülését megelőzően egy mindeneket felszabadító Messiás-király közvetítésével tölti be gondviselői szerepét. Ő lesz az, aki „JHWH királyságának trónján ül Izráel fölött",[77] s feladata a nagy igazságtétel: helyreállítani, megvalósítani és betölteni az isteni jogot itt a földön, s elhozni azt a paradicsomi békét, amely még a természet megbolydult világában is rendet teremt. Jesája próféciája félreérthetetlenül és teljes mértékben konkrét történelmi helyzethez kapcsolódott, azaz nem a távoli jövő homályába vesző jövendölésként hangzott el.[78] A spirituális vágyak és remények ekképpen válhattak a létező királyok alkalmatlanságának hangsúlyozásával párhuzamosan egy valóságos királyság politikai ideáljává, Míkha jövendölésével összhangban („Jeruzsálem romhalmazzá válik, a templom hegye erdő borította magaslattá")[79] pedig a régi királyi város megsemmisülésének és egy új kezdetnek a várva várt pillanatává. Ebben a helyzetben – hiába is óvnak a bölcsek a véget sürgetőktől, hangsúlyozván, hogy „háromnak az érkezése váratlan: a Messiásé, a talált holmié és a skorpióé"[80] – immár cseppet sem meglepő a „messianista aktivizmusnak" a fokozódó erősödése, a „véget siettetők" eltökélt és harcos fellépése, azon mozgalmaknak az egyre élénkebbé váló térnyerése, amelyek a transzcendencia közvetlen evilági hatását kísérelték meg a maguk módján befolyásolni, vagy legalábbis elősegíteni.[81]

A messianisztikus megnyilvánulások kronológiája szerfelett sokat elárul az újra és újra nekilendülő, erősödő és egyre elszántabb politikai mozgalmak kezdeti szakaszáról. Alapvetően öt rendkívül forrongó időszak követte egymást,[82] amelyek mindegyike Palesztina politikai és jogi státusának

[70] *Krónikák első könyve* 22, 1–19.
[71] *Krónikák első könyve* 6, 16; 13–17; 22, 19; 28, 2; *Krónikák második könyve* 1, 4.
[72] Rabbi Akiba a *Numeri* 24, 17-et magyarázva ezt tanította: „»Csillag támad Jákobból" annyit tesz: „Kosziba támadt Jákobból". Amikor R. Akiba meglátta bar Koszibát, ezt mondta: „Íme a messiás király!"« (*jTaanit* 68d). Egy másik forrás szerint Kosziba magát nevezte messiásnak, fennen hangoztatva ezt a bölcsek előtt (*Szanhedrin* 93b). Mindenesetre az *Echa Rabba* (2, 2) értelmezése már az események utáni csalódottságot és kiábrándultságot jelzi: „Ne azt olvasd, hogy *kokhba* (csillag), hanem helyette azt, hogy *kozeb* (csaló)".
[73] *4Q* 246, 1, 7–8; 2, 1.
[74] *4Q* 252, 5, 3.
[75] *Salamon zsoltárai* 17, 23–36.
[76] *Sámuel második könyve* 7, 5–16.
[77] *Krónikák első könyve* 28, 5.
[78] *Jesája* 9, 1–6.
[79] *Míkha* 3, 12.
[80] *Szanhedrin* 97a.
[81] A messianista aktivizmusról lásd Gershom Scholem: „A messiás-eszme a zsidóságban", i. m. 100–102.
[82] A legutóbbi időben merült föl annak gondolata, hogy valójában csak Josephus állította be a „hetvenes" háborút megelőző korszakot a fokozódó feszültségek idejeként,

módosulásával, valamint a római hatalom és a meghódított nép közötti feszültség éleződésével párhuzamosan válhatott a messianisztikus remények gyakorlati realizálásának oly régóta várt pillanatává. Arról az öt egymást követő időszakról van szó,[83] amelynek során Róma eltökélten azon munkálkodott, hogy a Heródes halálát követő trónbitorlók sorának megleckéztetése és a függetlenség kivívására törő felkelések elfojtása és leverése[84] ürügyén végleg eltörölje a maradék zsidó szuverenitást, és Júdeát közönséges provinciává süllyessze.[85] Az első a Heródes halálát követő periódus, a második Pilátus idejére tehető, amikor a belső feszültségek a palesztinai zsidóság nagy részét egybegyűjtő felkelésekhez vezettek, továbbá spirituális megmozdulásokhoz, amelynek során a nép egy része kivonult a Jordánhoz egy bizonyos Keresztelő János közelségét keresve;[86] a harmadik I. Agrippa halála után, azt követően, hogy Agrippa uralkodásának négy esztendeje (41–44) a nemzeti feltámadás illúziójával kecsegtette Izráel népét; a negyedik Felix prokurátorsága alatt (52–60), amikor úgyszintén egymást követték a messianisztikus trónkövetelők; végül az ötödik az ún. „hetvenes" háború idején, amikor a történelmi események, a népet sújtó rettentő katasztrófák s a kultuszcentrumnak, a Templomnak a pusztulása sokak szá-

mintha az egészet egy kis, de annál fanatikusabb csoport idézte volna elő. Vö. James S. McLaren: *Turbulent Times? Josephus and Scholarship on Judaea in the First Century CE.,* Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998. Josephus forrásértékét megkérdőjelezni ebben a vonatkozásban nem tűnik helyénvalónak. A Heródes halálát követő nyugtalanságról Tacitus is beszámol, a Caligula idejére eső krízisről Philóntól is értesülhetünk, miként a Pilátus körüli konfliktusokról is Philón szolgál a josephusi források mellett értékes adalékokkal (lásd Tacitus: *Historiae,* V, 9, 2; Philón: *Legatio ad Caium,* 299–306). Ehhez lásd még Menahem Stern: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism,* I., Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem, 1974. 250–260.

[83] Ehhez lásd Maurizio Ghiretti: „Lo «status» della Giudea dell'età Augustea all'età Claudia", *Latomus* 44 (1985) 4, 751–766.

[84] Flavius Josephus is kitér erre a vonatkozásra: „Így elvesztette a fejét akkor az egész nép, mert nem volt saját királya, aki igazságos kormányzással féken tartotta volna a tömeget, és mert az idegenek, akik a lázadók megfékezésére betódultak az országba, gőgjükkel és kapzsiságukkal még jobban elmérgesítették a helyzetet." (*Antiquitates,* XVII, 10, 6, 277.)

[85] Hogy ez a folyamat mikorra fejeződik be, újabban a vitatott kérdések közé tartozik. A korábban vallott i. sz. 6-os évszám módosulni látszik az újabb kutatások tükrében. Ehhez lásd Hannah M. Cotton: „Some Aspects of the Roman Administration of Judaea/Syria-Palestina", in *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert* (Hrsg. Werner Eck, E. Müller-Luckner), Oldenbourg, München, 1999. 75–91. Ugyanehhez Grüll Tibor: *Pontius Pilatus, egy karrier története,* Szent Pál Akadémia, Budapest, 2002. 51. skk.

[86] *Máté* 3, 11–12; *Márk* 1, 4–8, *Lukács* 3, 1–18; *János* 1, 19–28.

mára a messiás eljövetelét megelőző kegyetlen és vészterhes időszakkal vált azonossá.

Az istentelen Róma uralmát amúgy is provokációnak tekintő zsidóság[87] számára a JHWH-tól kapott törvények szerinti berendezkedésük teljes ignorálásának, semmibe vételének és megcsúfolásának hatott az i. sz. 6-ban meghirdetett Quirinius-féle népesség- és vagyonösszeírás.[88] Jóllehet Róma számára az adók kivetése és az adózás rendjének ellenőrizhetővé tétele megkövetelte a javak számbavételének és az adózók létszámának pontos ismeretét, a syriai provincia császári legátusának (helytartójának) rendelete zsidó részről a legélesebb ellenállásba ütközött. Mindennek korántsem csupán az volt az oka, hogy a Quirinius-féle intézkedés minden reménykedéssel szemben immár egyértelművé tette Izráel számára a római adminisztráció alá való besorolását – ehhez hasonlóra bőven akadt példa korábbi történetében, akár az asszírok, akár a perzsák, akár a szeleukidák vonatkozásában –, s még csak nem is az adózás puszta ténye váltotta ki az ellenkezést, hiszen annak rendszeres folyósítása Pompeius hódítása óta megszokott részévé vált Izráel életének.

A zsidóság számára maga a népszámlálás[89] volt elfogadhatatlan, minthogy ez az intézmény egyenesen a JHWH-val való szövetségkötést veszélyeztette. A népszámlálás ugyanis a biblikus hagyománynak megfelelően az ember számára tiltott tevékenységnek minősült, miként a híres eset példázza, amikor a Sátán Izráel ellen fordult és rászedte Dávidot, hogy számlálja meg Izráel népét. Az Örökkévaló nemtetszéssel nézte az eseményeket, s noha Dávid ráébredt bűnösségére, JHWH rettentő büntetéssel sújtotta a népet: a Szentírás szerint hetvenezer ember halálát okozta egy rájuk szabadított pestisjárvánnyal.[90] Az összeírás csak akkor minősült legitimnek, ha a szándék és az akarat közvetlenül Istentől eredt, amint ezt Mózes maga megtapasztalhatta a Szinaj-hegyen.[91]

Az Örökkévalónak Izráel fölötti hatalmáról van szó: amint egy entitás

[87] A Rómával kollaboráló szaddukeusokra természetesen mindez nem vonatkozik, mivel ők ellenségeseknek mutatkoztak mindazokkal szemben, akik az adott rend felforgatására törekedtek. Vö. Marcel Simon: *Les sectes juives au temps de Jésus,* i. m. 23.

[88] Erre a népszámlálásra utal a *Lukács-evangélium* (2, 1–2) – komoly fejtörést okozván ezzel a későbbiekben a kereszténységnek Jézus pontos születési dátumát meghatározandó –, s ugyanerre hivatkozik Flavius Josephus is az *Antiquitates* egy helyén (XVIII, 1, 1, 1–2).

[89] Ehhez lásd: Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr*., i. m. 134–136.

[90] *Krónikák első könyve* 21, 1–17; *Sámuel második könyve* 24, 1–17.

[91] *Exodus* 30, 11–16.

nevének kimondásakor arra törekedhetünk, hogy nevének kiejtésekor valamilyen módon befolyással lehessünk rá, s voltaképpen ezért kimondhatatlan a tetragrammaton, éppen úgy az Istennel szövetséges nép megszámolása az Örökkévaló birtoklásának vagy tulajdonba vételének öntelt szándékáról árulkodik.[92] A galileai Júdás[93] és a farizeus Szádok által alapított „negyedik filozófia" *(haireszisz),* amelynek hívei „szívósan ragaszkodtak a szabadsághoz, és csak Istent ismerték el uruknak és királyuknak",[94] s elfogadhatatlannak tartották, hogy a zsidók között akadtak, akik „Istenen kívül a rómaiakat is elismerték uraiknak",[95] a népszámlálástól Isten egyeduralmát érezte veszélyeztetve. Ráadásul nem is akárkitől, hanem magától a pogány császártól, aki önmagát isteni attribútumokkal felruházva JHWH-val kívánt versenyre kelni.[96] A galileai Júdás vezette „negyedik filozófia" egyértelmű vallási megfontolásból delegitimálta a politikai szándékot, de ugyancsak teokratikus megfontolások alapján utasította el a *tributum soli* (földadó) megfizetésére vonatkozó római igényt, minthogy ezzel a római hatalom nyilvánvalóvá tette, hogy kvázi saját tulajdonának tekinti a földet, jóllehet „a föld az enyém, ti meg csak jövevények és vendégek vagytok számomra".[97] Azaz a „negyedik filozófia" felfogása szerint a rómaiak szándékának tudomásulvételével Isten mellett óhatatlanul egy másik úr elismerését deklarálták volna, azt sugallva, mintha a birodalmi rend az isteni rend elé helyezhető volna, és mintha az isteni és Tóra-beli törvényeket a császári törvényekkel egyszerűen felül lehetne írni.[98] Egyszóval: a „negyedik filozófia" nem valamiféle anarchista csoportosulás, hanem egy vallásilag megalapozott politikai mozgalom, amely illegitimnek nyilvánította a JHWH törvényeivel szemben fellépő s kizárólag az evilági-birodalmi érdekek mentén gondolkodó szekuláris római szándékokat és törekvéseket.

[92] „A zsidók eleinte hallani sem akartak az összeírás céljára elrendelt vagyonbevallásról…" – írja Josephus (*Antiquitates,* XVIII, 1, 1, 3). Eközben a Talmud egy helyén (*Jómá* 22b) a vallási megfontolásokat szem előtt tartó népszámlálási gyakorlatra tett ajánlással találkozhatunk: minden férfi visz magával egy bárányt, majd a jószágok fejét összeszámlálják.

[93] Nyitott kérdés, hogy vajon a valamivel korábban fellépő Júdás, Ezékiás fia (*Antiquitates,* XVII, 10, 5, 272; *Bellum,* II, 4, 56.) azonos-e galileai Júdással. Az azonosság mellett érvel Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr*., i. m. 337. skk, míg ugyanezt elutasítja David M. Rhoads: *Israel in Revolution 6–74 C.E.: a political history based on the writings of Josephus,* Fortress Press, Philadelphia, 1976. 50. skk.

[94] *Antiquitates,* XVIII, 1, 6, 23.

[95] *Bellum,* II, 17, 433.

[96] A judaizmusnak a császárkultuszt elutasító magatartásáról lásd Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.,* i. m. 103–111.

[97] *Leviticus* 25, 23.

[98] Vö. Mirelle Hadas-Lebel: *Jérusalem contre Rome,* Lés Éditions du Cerf, Paris, 2003. 409.

Mindenesetre nem meglepő, hogy galileai Júdást σοφιστὴς-nek nevezi Flavius Josephus,[99] Szádokot pedig φαρισαῖοσ-nak,[100] jelezvén, hogy a rómaiak ellen fellépő két forradalmár nem akárki, hiszen az Írásokban jártasak, nézeteik megalapozott szövegismereten nyugszanak, s az isteni tanokat képesek a jelen helyzettel összefüggésben értelmezni és alkalmazni. Galileai Júdás tehát hívei élén nem pusztán a római hegemónia ellen lázadt fel, hanem a tórai parancsolatok és előírások feltétel nélküli követése érdekében, s az isteni törvények maradéktalan betartása mellett állt ki. Ez a teokratikus elem, amelyet a későbbiekben Júdás fia (vagy unokája), Manaem mint a sicariusok messiási vonásokkal (ön)felruházott vezetője karol fel újra,[101] Josephusnál úgyszólván meg sem jelenik, s ennek jó oka van. A római környezetben alkotó és a zsidó történelemről legfőként a rómaiaknak beszámoló történész beérte annak jelzésével, hogy a „negyedik filozófia" hívei nem fogadtak el más urat, csak Istent, s hogy a felkelés a Quiriniusféle népszámlálással vette kezdetét. Ám az okozati viszony feltárását és elmagyarázását aligha engedhette meg magának, hiszen attól kezdve mindez a rómaiak politikai tudatában állandó és felszámolhatatlan potenciális veszélyforrásként jelent volna meg, s ennélfogva a judaizmus számára akár a legtragikusabb következményeket vonhatta volna maga után.

A messianisztikus megmozdulások első időszakából ismert még Simon, valamint Athrongész fellépése.[102] Simon „Heródes király szolgája volt… magas, nagy testi erejű, félelmetes, szép szál ember",[103] aki kalandortársaival a háta mögött „királlyá kiáltatta ki magát, és maga is elhitte, hogy mindenkinél méltóbb a királyi székre",[104] ám akit végül Gratus menekülés közben lefejezett. Athrongész egyszerű birkapásztor volt, aki még a halál-

[99] *Bellum,* II, 17, 433. A *szophisztész* – más forrásokban *grammatikosz* – a héber *szofér,* tbsz. *szofrim* = írástudó(k) – kifejezésnek felel meg.

[100] *Antiquitates,* XVIII, 1, 1, 4.

[101] *Bellum,* II, 17, 434. Ehhez lásd Christophe Mézange: *Les sicaires et les zélotes. La révolte juive au tournant de notre ère,* Geuthner, Paris, 2003. 97. skk.

[102] Ehhez lásd Richard A. Horsley: „Popular Messianic Movements Around the Time of Jesus", *Catholic Biblical Quarterly,* 46 (1984), 471–495.

[103] „Ἡρώδου του βασιλέως"– *Antiquitates,* XVII, 10, 6, 273.

[104] *Antiquitates,* XVII, 10, 6, 274. Simonról lásd még: *Bellum,* II, 4, 2, 57–59; Tacitus: *Historiae,* V, 9: „Herodes halála után, nem várva Caesar intézkedésére, egy bizonyos Simo sajátította ki a királyi címet."

tól sem riadt vissza, s négy testvérével együtt rengeteg gaztettet elkövetett, közben „szemet vetett a királyi méltóságra” *(αντιποιηθῆναι βασιλείας),* „király módjára” *(καθάπερ βασιλεύς)* intézte az ügyeit, „megkoronáztatta magát, és testvéreivel együtt sokáig dúlta az országot”.[105] Mindeközben korántsem mellékes, hogy Athrongész nemcsak pásztor mivoltában, hanem testi felépítésében is emlékeztetett Dávidra, ahogy az a Qumránban talált s a Septuagintában fellelhető (nem kanonikus) 151. zsoltárban olvasható.[106]

A források beszámolnak egy emberről valamikor Pilátus idején, aki hazugságaival megnyerte a népet, majd felszólította követőit, hogy vonuljanak ki a Garizim-hegyre, a szamaritánusok (*sámér,* tbsz. *sámerim* = őrző, hagyománytartó) szent helyére, ahol „majd megmutatja a szent edényeket, amelyeket Mózes ott elásott *(τὰ ἱερὰ σκεύη τῆδε κατορωρυγμένα Μωύσως)*”.[107] Ne feledjük, hogy a szamaritánusok hitvilágában a Mózes által elrejtett szent edényeknek és a frigyládának a megtalálása a „helyreállító” *(Tahéb)* feladata, aki afféle *„Moses redivivus”*-ként megadja ezzel a jelét a béke és boldogság új korszaka eljövetelének.[108] Továbbá ismert a Fadus júdeai helytartósága alatt tevékenykedő Theudasz, aki „prófétának adta ki magát és azt állította, hogy egyetlen szavával kettéválasztja a Jordán vizét és kíséretének utat nyit a folyó medrén át” *(προφήτης γάρ ἔλεγεν εἶναι, καὶ προστάγματι τόν ποταμὸν σχίσας).* S jóllehet sokakat megtévesztett, végül „fogságba került, azután lefejezték és fejét Jeruzsálembe küldték”.[109] De tudomásunk van mindenféle „csalókról és szemfényvesztőkről” *(γόητες καὶ ἀπατεῶνες ἄνθρωποι),* akik „rávették a népet, hogy menjen ki velük a pusztába, ahol majd Isten segítségével nyilvánvaló csodákat és jeleket mutatnak” *(ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα κατὰ τὴν τοὺ θέου πρόνοιαν)*[110] – e jelek Izrael története során végbement csodás események tipologikus megismétlődései, a folyón való átkeléstől a pusztai csodákig[111] –, értesülünk „ámítókról és csalókról” *(πλάνοι γὰρ ανθρωποι καὶ ἀπατεῶνες),* „akik isteni küldetés ürügye alatt *(προσχήματι θειασμοῦ)* felforduláson és lázadáson

[105] *Bellum,* II, 4, 3, 60–61; lásd még: *Antiquitates,* XVII, 10, 7, 278–284.

[106] Lásd *11Q Psalmi,* 151.

[107] *Antiquitates,* XVIII, 4, 1, 85.

[108] Moses Gaster: *The Samaritans, Their History, Doctrines and Literature,* The Sweich Lectures, London, 1925. 90. skk.

[109] *Antiquitates,* XX, 5, 1, 97–99. Theudaszról az *Apostolok cselekedetei* is megemlékezik (5, 36).

[110] *Antiquitates,* XX, 8, 6, 167–168.

[111] A pusztaság felől érkező megváltás gondolatát (*Jesája könyve* 40, 3) idézi fel újra Keresztelő János: „a pusztában kiáltónak szava: készítsétek az Úr útját, tegyétek egyenessé ösvényeit” (*Márk* 1, 3).

mesterkedtek, a népet igyekeztek vallási rajongásra csábítani…”[112] Vagy ott van az Egyiptomból érkezett ember, „aki prófétának hazudta magát *(προφήτης εἶναι λέγων),* és az egyszerű népet arra csábította, hogy menjen ki vele az Olajfák hegyére… s ott majd megmutatja nekik, hogy egyetlen szavára összeomlanak Jeruzsálem falai, és ő majd azokon át vezeti be őket a városba”.[113] Josephus hamis prófétának *(ὁ Αἰγύπτιος ψευδοπροφήτης)* és varázslónak *(ἀνθρωπος γόης)* mondja őt, akinek a tervei között szerepelt, hogy „elfoglalja az uralkodói méltóságot” *(τυραννεῖν),* ám Felix seregei őt és híveit megfutamították.[114] De említhetnénk azt a csodatevőt *(ὑπό τινος ἀνθρώπου γόητος),* „aki a népet boldogsággal kecsegtette és azzal, hogy minden nyomorúságtól megszabadítja *(σωτηρίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλομένου καὶ παῦλαν κακῶν),*[115] vagy azt az álprófétát, akinek a lelkén szárad a Templomban rekedtek pusztulása, ugyanis a Templom ostromakor „a város lakosainak azt hazudta: Isten parancsolja nekik, hogy menjenek fel a templomba, mert ott majd megmutatja a menekülés útját”.[116]

Jóllehet a fenti mozgalmak messianisztikus-teokratikus és politikai célkitűzései már-már áttekinthetetlenül és utólagosan aligha rekonstruálható módon keveredtek, a megszálló istentelenekkel szembeni felkelések mégis óhatatlanul egyszerre rendelkeztek politikai és vallási-messianisztikus akcentussal. Eközben persze Flavius Josephus már a szóhasználatával is igyekszik elkülöníteni a „rablókat” (*ληστής, lisztim* – héber, *latrones* – latin) és a „rablóvezéreket” *(ἀρχιληστής),* azaz a politikai felkelőket és a forradalmárokat a „csalóktól” *(ἀπατεών),* akiknek a messianisztikus hevületét közönséges csalásnak, vallási megtévesztésnek, a vallási rajongással *(δαιμονᾶν)* való visszaélésnek és sokat közülük egyszerűen varázslónak vagy mágusnak *(γόης)* nevez.[117] Az álmessiásokat mind közönséges, egyszerű emberekként, afféle igazi „kisemberekként” írta le, pásztorokként,

[112] *Bellum,* II, 13, 258–260.

[113] *Antiquitates,* XX, 8, 6, 169–172.

[114] *Bellum,* II, 13, 261–262. Az *Apostolok cselekedetei* szintén mintha erre az egyiptomira utalna: „Hát nem az az egyiptomi vagy, aki nemrégiben fölkelést szított, és négyezer sicarius férfit kivezetett a pusztába?” (21, 38.)

[115] *Antiquitates,* XX, 8, 10, 188.

[116] *Bellum,* VI, 5, 285.

[117] Az ilyen álprófétákat, csalókat, csodatevőket és jeleket felmutatókat a mózesi hagyomány átokkal sújtja: *Deuteronomium* 13, 2–6; 18, 20. Amúgy – noha sokszor kétségtelenül elmosódtak a határok – különbséget kell tenni a társadalmi-szociális banditizmus és a valóságos politikai ellenállás csoportjai között. Ehhez lásd Richard A. Horsley – John S. Hanson: *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movement at the Time of Jesus,* Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania, 1999.

rabszolgákként, azaz *am ha-árec*ként, akik tanulatlanok, vallási ismeretekkel alig rendelkeznek, s akiknek homályos eredetük vagy társadalmi státusuk semmilyen módon sem feleltethető meg a várt messiás dávidita származásának.

A Tóra nevezetes részétől („Fölkel egy csillag Jákóbból és föltámad egy kormánypálca Izraelből és összezúzza Móáb széleit…")[118] a pszeudepigráfikus irodalmon át („Tekints ide, Uram, és támaszd nekik a királyukat, Dávid fiát…, adj neki erőt, hogy szétzúzza a gonosz uralkodókat…, s a pogány népeket igája alá hajtsa, hogy szolgáljanak neki…"[119]) az újszövetségi utalásokig („mivel a farizeusok együtt voltak, Jézus föltette nekik a kérdést: »Mit tartotok ti a Messiásról? Kinek a fia?« »Dávidé« – felelték."[120]) a zsidó hagyomány egyik legelterjedtebb elképzelése és meggyőződése volt a messiás dávidita származása, olyannyira, hogy Euszebiosz beszámol történeti munkájában a Jeruzsálemet elfoglaló Vespasianus rendeletéről, amely a Dávid családjából leszármazók felkutatását írta elő, „nehogy valaki is életben maradjon a zsidók királyi nemzetségéből".[121] Philón a *Numeri* 24. fejezetének 7. verséhez az alábbi értelmezést fűzi: „ Fölkel egy férfi – így a prófécia –, híres és nagy népek ellen indul, s seregével leigázza őket, mert az isteni személyeknek járó erősítést Isten megadta neki, a lélek rettenthetetlen bátorságát és a test hatalmas erejét, amelyek az ellenségben félelmet keltenek, őt pedig legyőzhetetlenné teszik."[122]

Egyfelől tehát adva van a messiás királyi leszármazása, hadvezéri képességekkel, fizikai erővel, hősiességgel s isteni támogatással felruházva, másfelől Josephusnak a messianisztikus célkitűzésekkel fellépő felkelők mindegyikét diszkreditálni törekvő szándéka azért, hogy eme mozgalmakat neutralizálja a széles tömegek és különösképp a római adminisztráció előtt, mintegy egyértelművé téve, hogy a zsidóság és a római hatalom közötti politikai különbség transzcendens módon korántsem meghatározott, következésképp a politikai konfrontáció legfőbb oka és forrása nem eleve adott és nem végzetszerű. Pedig a vonatkozó periódus messiás-királyi ambíciói, jóllehet egy bizonyos nézőpontból tekintve kétségtelenül a legszimplább trónbitorló igyekezetnek tűnhettek, a túlhevített spirituális környezetben

[118] *Numeri* 24, 17. Már az egészen régi magyarázatok szerint a célzás Dávid királyra vonatkozik, aki Moábot leigázta (*Sámuel második könyve* 8, 2).

[119] *Salamon zsoltárai* 17, 23. skk. Lásd még *2Barukh* 40, 1; *4Ezra* 12, 32.

[120] *Máté* 22, 42. Lásd még: *Márk* 12, 35; *Lukács* 20, 41.

[121] Euszebiosz: *Hisztoria Ekklésziasztiké* III, 12. In *Euszebiosz egyháztörténete,* Szent István Társulat, Budapest, 1983. 112. Fordította Baán István.

[122] Philón: *De praemiis,* 95.

kétségtelen messianisztikus elhivatottságról is tanúskodhattak,[123] az adott mozgalom legitimációját biztosítva és erősítve ezáltal. Ez a messiáskirály-modell ugyanis nem a csalók, mágusok és mindenféle szélhámosok képzetét keltette fel a korabeli zsidó népességben, hanem az ideálist, a Dávid házából való várva várt.[124]

Más kérdés, hogy idővel a hadvezéri tulajdonságokkal felvértezett, harcos katonai habitussal rendelkezők helyére egyre inkább azok lépnek, akik saját messianisztikus küldetésüket inkább spirituális-prófétikus szerepként igyekeznek megélni. Mintha a hadszíntérre való felvonulást a pusztába való kivonulás váltotta volna föl, s mintha galileai Júdás zelótáinak csatakiáltása helyett a *„Sömá Jiszráél"* fohásza hangzana föl, legalábbis erre utal – többek között – a szamaritánusok *„Moses redivivusa",* avagy Theudasz fellépése. Mindez nem áll ellentétben azzal, hogy a legforrongóbb helyzetekben, így például a „hetvenes" háború időszakában az üdvösséget hozó messiások mellett ismét ott lesznek a szabadságot és felszabadulást ígérő messiások, ámde az apokaliptikus spekulációk a többséget meggyőzték arról, hogy Isten nem hagyja cserben népét és közbelép, illetve hogy nem annyira a fegyverek, mint az Örökkévalónak tett gesztusok – például a Mórija-hegyre való felmenetel – hozzák el a végső üdvözülést.[125] Mindenesetre a kollektív öngyilkosság egyértelmű jele volt az isteni gondviselésben való bizakodásnak, miként a puszta és a hegy a biblikus hagyománynak megfelelő szimbolikus helyet jelöl: a puszta a kezdetekhez való visszatérésnek és a megtisztulásnak, a hegy pedig JHWH gondviselői jelenlétének a jelképe. Természetesen a zsidó teológiai és politikai fogalmakra és elképzelésekre érzéketlen rómaiak számára az adott politikai helyzetben minden ilyen megnyilvánulás joggal tűnhetett szándékos zavarkeltésnek, a hatalommal való szembefordulásnak s a római törvényekkel szembeni lázadásnak.

Aligha kétséges, hogy e félreértés áldozata lehetett az a Jósúa (Jésua) nevű férfiú, akit később Názáreti Jézusként, valamint Khrisztoszként, azaz megváltóként ismert meg a világ, s aki fellépésekor nem a harcos-hadvezéri, hanem az üdvösséget hozó, csodákat tevő és jeleket felmutató messiások útját járta – s ennyiben a zsidó főpapság számára kellemetlen vallási lázadóként jelent meg –, ám a római hatóság szemében minden bűne – ha

[123] Vö. Victor A. Tcherikover – Alexander Fuks: *Corpus papyrorum Iudaicarum,* I. Harvard University Press – Magnes Press, Cambridge, 1957. 22–32.

[124] Ehhez lásd *Jesája* 11, 1–5, valamint az *„Áldás Dávidra"* régi imaszövegét. (Idézi Vermes Géza: *A zsidó Jézus,* i. m. 172.)

[125] *Bellum,* VI, 5, 285–288.

volt egyáltalán – legfeljebb a népre gyakorolt felforgató hatása lehetett e zavaros időkben.

Jézus személyének és cselekedeteinek a messiási hagyománnyal való megfelelése evidenciának tekinthető, az ő életében is meghatározó messiási helyekkel (puszta, folyó, hegy) s végül Jeruzsálemmel, valamint a megjövendölt messiási bevonulással,[126] vagy akár azokkal a törekvésekkel, amelyek szerény származása ellenére Dávid leszármazottjának törekedtek beállítani,[127] továbbá képzettnek, tanultnak és az Írásokban jártasnak.[128] De messiásnak tekintette őt közvetlen környezete, így Péter, aki Jézus kérdésére válaszolva egyenesen annak nevezi – „a Messiás vagy"[129] –, s mások is, akik „atyánknak, Dávidnak közelgő országát"[130] köszöntötték benne. Messiásként nem az evilági események kötötték le a figyelmét, s miközben az aktuális politikai összefüggéseket illetően igyekezett semlegesnek vagy lojálisnak megmaradni („Az én országom nem e világból való"[131], illetve „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré"[132]), addig az Emberfiának ambícióit spirituálisnak tekintette,[133] és vándorprédikátorként az őt követők számára egy eszkatologikus világ boldogságának örömhírét közvetítette.[134] Jézus szimbolikus politizálást folytatott,[135] s számtalan elődjével és követőjével ellentétben nem valamilyenfajta hatalmi politika elveit hirdette.

Persze nem véletlen, hogy az eszkatologikus-királyi és profetikus célkitűzések, ha nem is minősültek önmagukban szükségszerűen messia-

[126] *Zakariás* 9, 9. „Ujjongj, Sion lánya! Zengj éneket, Jeruzsálem leánya! Nézd, közeleg királyod: igaz és győzedelmes, alázatos, szamáron jő, szamár hátán, szamárnak csikaján."

[127] Lásd *Máté* 1, 1–17, 9, 27; *Lukács* 1, 32–33; 3, 23–38.

[128] Lásd *Máté* 4, 23; 9, 35; *Márk* 1, 39; *Lukács* 4, 15, 16–27, 44.

[129] *Márk* 8, 29.

[130] *Márk* 11, 10. Jézus messiási öntudatához lásd Martin Hengel – Anna Maria Schwemer: *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie,* Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 2003.

[131] *János* 18, 36.

[132] *Máté* 22, 21; *Márk* 12, 17; *Lukács* 20, 25, továbbá *Rómaiakhoz* 13, 6–7.

[133] *Máté* 8, 20; *Apostolok cselekedetei* 7, 55–56. Az Ember fia *(bar nasa – ho huiosz tou anthropou)* kifejezés megtalálható a héber Bibliában (*Dániel könyve* 7, 13), s az apokaliptikus irodalomban egyaránt (*1Hénokh* XLVI, 2–3, XVIII, 2.)

[134] *Máté* 5, 3–11; *Lukács* 6, 20–23. Lásd ehhez Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr*., i. m. 31. skk.

[135] A szimbolikus politika legfontosabb ismérveinek, elveinek és gyakorlatának összefoglalóját lásd Andreas Dörner: *Politischer Mythos und symbolische Politik. Sinnstiftung durch symbolische Formen,* Westdeutcher Verlag, Opladen, 1995.

nisztikus törekvéseknek, a korszak vallási és politikai légkörében mégis azzá váltak. Mindenesetre ezt tükrözi a keresztfa amúgy hagyományosnak mondható, általában az elítélt bűnének demonstrálására szolgáló, de jelen esetben felettébb gúnyosnak, részben rituális megalázásnak szánt háromnyelvű[136] emlékeztető felirata *(titulus crucis):* „A názáreti Jézus(ról), a zsidók királyá(ról)", amelynek értelme és olvasata a zsidók és a rómaiak számára igencsak eltérő lehetett.

Tény ugyanis, hogy Jézust – noha kétségtelenül vonakodva[137] – Pilátus politikai okból feszíttette meg, mint lázadót, aki azáltal, hogy a „zsidók királyának" mondta magát, felségsértést követett el, hiszen megkérdőjelezte a császár kizárólagos kinevezési jogát, nevezetesen azt, hogy a birodalmon belül csakis ő tehetett valakit királlyá. Ugyanakkor a zsidó főpapság számára Jézus királyi címe korántsem politikai, sokkal inkább vallási botrányként merült fel. Nem véletlenül kérték felháborodottan Pilátust, hogy a feliratban „ne azt írd, hogy a zsidók királya, hanem, hogy azt mondta magáról: a zsidók királya vagyok".[138] A rómaiak előtt „Isten fiaként" veszélyes trónbitorlónak tűnhetett fel, hiszen a *divi filius* cím a megistenült Iulius Caesart követően a császárok kizárólagos attribútumának minősült. S minthogy Tiberius uralkodásának második időszakán végighúzódtak a felségsértési perek *(crimen laesae maiestatis),* a helytartó egy felmentő ítélet meghozatalával aligha kockáztathatta saját státusát és személyes biztonságát. A zsidók viszont azért utasították el az Izrael királya, illetve a messiás-király címet *(ha-melekh ha-masiah),* minthogy ez csak és kizárólag az eljövendő messiást illeti meg. Ráadásul a *„Jesu HaNocri VeMelek HaJehudim"* felirat – mintha legalábbis Jézus egyik híve készítette volna a

[136] A titulusról mind a négy evangélium beszámol (*Máté* 27, 37; *Márk* 15, 26; *Lukács* 23, 38; *János* 19, 20), jóllehet a felirat szövege némiképp eltér a négy evangélistánál. Ugyanakkor Lukács és János megemlíti azt, hogy a felirat három nyelven, a jánosi sorrendben héberül, latinul és görögül, a lukácsi sorrendben görögül, latinul és héberül íródott. A máig vitatott, de a leginkább elfogadottnak tekintett szöveg az alábbi lehetett: arám verzió: *„Jésua Nacoraja Malka Dijehudaje",* esetleg: *Jesu HaNocri VeMelek HaJehudim;* görög: *ho baszileusz tón Iudaión,* esetleg: *Jészusz ho nazóraiosz ho baszileusz tón Judaión;* latinul: *Hic est rex Judaeorum,* esetleg: *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum.*

[137] Jóllehet aligha akarhatta elveszíteni az *amicus Caesaris* kitüntető címet, s megfosztva a barátságtól *(renuntiatio amicitiae)* kitenni magát a legsúlyosabb következményeknek, amelyek a barátságtól megfosztottat fenyegették. Egy ilyen esetről számol be Suetonius is, akitől megtudjuk, hogy az érintett, Cornelius Gallus egyiptomi prefektus helyzete olyannyira megromlott és elviselhetetlenné vált, hogy végül az öngyilkosságba menekült. (Suetonius: *A caesarok élete – Augustus,* 66.)

[138] *János* 19, 21.

szöveget – jól felismerhető módon a tetragrammatont, azaz az Örökkévaló nevének négy betűjét *(jod, hé, váv, hé)* rejti magában, s ez különösképpen indokolttá tette a főpapok tiltakozását. Egészen bizonyosan erre, illetve az „én és az Atya egyek vagyunk”[139] hatalmas felháborodást előidéző jézusi kijelentésre lehetett válasz a főpapok és az írástudók korántsem gúnyolódó, inkább a végső tisztánlátást óhajtó kívánsága a megfeszített Jézushoz: „A Messiás, Izrael királya, szálljon le most a keresztről a szemünk láttára, s akkor hiszünk.”[140] Mindenesetre a Jézus-hagyományban egyszerre figyelhető meg a fenyegetéseken, az üdv ígéretén és az ítéletmondásokon alapuló prófétai motiváció, vagy akár az exorcista attitűd, s ugyanakkor a saját személyében betöltött törvény királyi öntudata.[141] A római hatóság tehát Jézust önjelölt királyként kriminalizálta, mint aki kimerítette a *perduellio* bűnvádi formáját, azaz a római állam hatalmi igényével szemben való fellépésével megvalósította a hazaárulás és a lázadás minden esetben halálos ítéletet maga után vonó súlyos bűncselekményét. Ennélfogva aligha meglepő, hogy Pilátus, azaz a római hatóság színe előtt mint a „zsidók királyát” szégyenítették meg és gúnyolták ki.[142] Ámde a Szanhedrin számára Jézus valóságos bűne a blaszfémiának is beillő messiási fellépése és szerepvállalása volt, illetve az, hogy „Isten Fiának” nevezte magát,[143] s mint aki a templom elleni jövendölésével[144] és a templom megtisztításával nem pusztán a templomi arisztokrácia érdekeit sértette, hanem az Örökkévaló káromlásával felérő elfogadhatatlan szerepet és küldetést tulajdonított magának, amennyiben ezekkel a cselekedeteivel szimbolikusan és gyakorlatilag egyaránt az Örökkévaló által felépítendő új és végleges templom helyét készíti elő.[145] Mindezekből következően a főtanács előtt Jézust mint messiás-prófétát alázták meg.[146]

[139] *János* 10, 30.

[140] *Márk* 15, 32.

[141] A prófétai motívumok például: *Lukács* 6, 20–28; 10, 13–15, 11, 49–51; 13, 28; stb., az exorcista motívum: *Lukács* 11, 20, illetve a királyi motívumok: *Máté* 5, 21–27; *Márk* 11, 1–11 stb.

[142] *Márk* 15, 16–19.

[143] *Máté* 26, 63.

[144] A templom elleni jövendöléseknek szintén hagyományuk volt. Josephus például beszámol egy bizonyos Jézusról, Ananiás fiáról, aki a 60-as évek elején lépett fel „Jeruzsálem és a templom fölött” mondott szózatával (*Bellum,* VI, 5, 301).

[145] A templom megtisztításához lásd Edward P. Sanders: *Jesus and Judaism,* Fortress Press, Philadelphia, 1985. 61–76.

[146] *Márk* 14, 65. Nem ennek az írásnak a feladata Jézus perének különböző olvasataira és a vonatkozó problémák és kérdőjelek egész sorára kitérni, vagy akár csak

Jézus fellépésének vallási és politikai megítélése következésképpen élesen eltért egymástól. Az, ami a „zsidóknak botrány”,[147] a rómaiak számára együgyű és nevetséges próbálkozás, amely legfeljebb a szociálisan egyre kiszolgáltatottabb és politikailag egyre feszültebb tömegekre gyakorolt hatásában válhat veszélyessé és Róma számára kellemetlenné. Amúgy nagyjából ugyanannyi a tanulsága, mint az i. sz. 220 körüli időből származó, a római Palatinuson feltárt s Jézus keresztre feszítésének legkorábbi ábrázolásaként ismert gúnyfeszületé, amelyen egy keresztre feszített férfi látható szamárfejjel, s az alábbi felirattal: *„Alexamenosz szebete theon”* (Alexamenosz imádkozik istenéhez), mintegy lakonikus formában kifejezésre juttatván mindazt, amit a rómaiak az onolatriával vádolt kereszténységről s a keresztények istenéről ez idő tájt gondoltak.[148]

Az, hogy e kettős értelmezés, azaz a teológiai – ahol a kereszt már nem puszta kivégzőeszköz, hanem az üdvösség jele – és a legvalóságosabb evilági szempontokat szem előtt tartó politikai a későbbi századokban miként fog egymásra találni, már egy másik történet és egy másik üdvtörténet része.

---

számbavenni azokat. E helyütt csupán két munkára hívom fel az olvasó figyelmét Jézus perével kapcsolatosan, de mindkettő jól szolgálhat a további tájékozódást illetően is: Werner Koch: *Der Prozess Jesu: Versuch eines Tatsachenberichts,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987; Grüll Tibor: *Pontius Pilatus, egy karrier története,* Szent Pál Akadémia, Budapest, 2002. 85–94.

[147] *A korintosziaknak írt első levél* 1, 23.

[148] A kereszténységet érő pogány vádat, a szamárfejimádatot, valamint „a keresztények szamár nemzette istenét” Tertullianus is szóba hozta a jellegzetes keresztényellenes vádaskodások sorában (*Ad nationem,* 1, 11; 1, 14). A palatinusi gúnyfeszületről lásd Maria Antonietta Tomei: *Museo Palatino,* Electa, Milano, 1997. 78.

VI. FLAVIUS JOSEPHUS TÖRTÉNETÍRÓI ATTITŰDJE

1.

Alighanem a legkorszerűbb pszichológiai irányzatokban vagy a legújabb pszichoanalitikus módszerekben való jártasság sem volna elegendő ahhoz, hogy akárcsak hozzávetőleg megsejthessük, mit is érezhetett, vajon a gyötrő lelkiismeret[1] súlya alatt mire is gondolhatott Joszef ben Matitjáhu, midőn elhaladt előtte a diadalmenet, Vespasianusnak és Titusnak, a zsidó háború nagy győzteseinek *triumphus*a, valahonnan a Circus Maximustól elindulva a Porta Triumphalison keresztül a Via Sacrán át, fel egészen a Capitoliumig, Iuppiter templomáig *(Iuppiter Capitolinus).* Az „ősi papi családból"[2] származó, nagy tudású,[3] saját anyanyelvén kívül görögül és latinul

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

[2] „Flavius Josephus Önéletrajza" (továbbiakban: *Vita*) I, 1. In Flavius Josephus: *A zsidó háború,* Gondolat Kiadó, Budapest, 1964. Fordította Révay József. A *Vita* idézéséhez felhasználtam az alábbi kétnyelvű (görög–francia) kiadást: Flavius Josèphe: *Autobiographie* (éd. André Pelletier), Société d'Édition „Les Belles Lettres", Paris, 1959. Flavius Josephushoz lásd Thackeray klasszikus, ma is kiválóan használható monográfiáját: Henry St. John Thackeray: *Josephus: The Man and Historian,* Ktav, New York, 1929; R. H. Shutt: *Studies in Josephus,* SPCK, London, 1961; Pierre Vidal-Naquet: „Du bon usage de la trahision", in Josephus Flavius: *La guerre des Juifs,* Éditions de minuit, Paris, 1977. 9–115; továbbá Heinz Schreckenberg: *Bibliographie zu Flavius Josephus. Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums,* E. J. Brill, Leiden, 1968; Karl Heinrich Rengstorf (ed.): *A Complete Concordance to Flavius Josephus. Study Edition, I–II, including Supplement I: Namenwörterbuch zu Flavius Josephus von Abraham Schalit,* E. J. Brill, Leiden, Boston, and Cologne, 2002; Louis H. Feldman: *Josephus and Modern Scholarship,* 1937–1980, De Gruyter, Berlin, 1984; uő: *Josephus: A Supplementary Bibliography,* Garland, New York, 1986; Per Bilde: *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: his Life, his Works and their Importance,* JSOT Press, Sheffield, 1988; Seth Schwartz: *Josephus and Judaean Politics,* E. J. Brill, Leiden, 1997; Tessa Rajak: *Josephus, The Historian and his Society,* Duckworth, London, 1983; Gottfried Mader: *Josephus and the Politics of Historiography: Apologetic and Impression Management in the Bellum Judaicum,* E. J. Brill, Leiden, 2000; Pere Villalba i Varneda: *The Historical Method of Flavius Josephus,* E. J. Brill, Leiden, 1986. Flavius Josephusnak az antik historiográfiában elfoglalt helyéhez lásd Gregory E. Sterling: „The Jewish Appropriation of Hellenistic Historiography", in *A Companion to Greek and Roman Historiography,* I. (ed. John Marincola), Blackwell Publishing, Malden, MA, 2007. 231–243.

is tudó, fiatalon a farizeus irányzathoz csatlakozó, a diplomáciában feltűnően ügyes, ám mint a rómaiak elleni háború galileai főparancsnoka inkább csak katonai kudarcra képes, hitszegésre és elpártolásra kész, a háború végeztével a győztesekkel Rómába települt és ott Vespasianus, Titus és Domitianus által rendkívül megbecsült, különféle ajándékokkal, földbirtokokkal és egyéb császári kegyekkel elhalmozott, s mindeközben a hatalom „hivatalos" történetírójává metamorfizálódott Joszef ben Matitjáhu – aki a római polgárjog elnyerésének névváltoztatási gyakorlatát követve immár latinosított nevében is, hogy a későbbiekben Flavius Josephusként említtessék, ott hordozhatta a római szellem iránti áhítatos tiszteletét és elragadtatását, s a Flavius-dinasztiával szemben táplált rajongó és alázatos imádatát – „a nyilvános önbemutatás »nemzetiesítése«",[4] azaz asszimilációs

[3] A különféle jelzők közül talán a „szerény és tartózkodó" tűnik a legkevésbé alkalmasnak arra, hogy felvázoljuk Flavius Josephus karakterét, megalkossuk megközelítően pontos jellemrajzát. Tanulmányairól – példamutató visszafogottsággal – történetesen ekképp emlékezik meg: „Rendkívül nagy műveltségre tettem szert, nagyon jó emlékezőtehetségemmel és értelmemmel vitathatatlanul mindenkit túlszárnyaltam. Még alig voltam 14 éves fiú, tudományszomjam miatt máris mindenki magasztalt, és a főpapok és városunk előkelői minduntalan felkerestek, hogy alaposabb törvénymagyarázattal útbaigazítsam őket." *Vita,* II, 8–9. Minden félreértést elkerülendő: amikor Flavius Josephuson a kötelező vagy legalábbis az elvárható szerénységet kérjük számon, nem valamiféle újkori követelménynek próbáljuk habitusát megfeleltetni. A görög antikvitás ismerte és a különféle etikai rendszerekben alkalmazta a *tapeinofrón* (szerény), *tapeinofroszüné* (szerénység, alázatosság), *koszmion, eukoszmosz, metriosz* (mértéktartó) fogalmát, s a latin *modestus* már személynévként is előfordul, ami azért lényeges és árulkodó, mert a *cognomen* többnyire valamilyen feltűnő, a normálistól vagy megszokottól eltérő tulajdonságot jelölt és rögzített, például a *Modestus* mellett *Crassus* (kövér), *Calvus* (kopasz), *Longus* (hosszú), *Naso* (nagyorrú), *Dives* (gazdag), *Frugi* (derék, igaz), *Sapiens* (bölcs) etc. A szerénység mint etikai elvárás és követelmény már Theophrasztosz *Jellemrajzai*ban is megjelenik, midőn Theophrasztosz három helyen is kigúnyolja a szerénytelenség különféle alakzatait (*Aladzoneia* – Hencegés, *Hüperéfania* – Gőg, *Mikrophilotimia* – Nagyzolás), s a hetvenkedő katonát – lásd Plautus komédiáját – ugyancsak gyilkos irónia illette, s hasonlóképp Lukianosz munkáiban is kijut a szerénytelenség bírálatának és nevetségessé tételének. Ami a lényeg: Josephus szerénytelenségével, önnön csodálatos vonásainak és tulajdonságainak felemlegetésével saját profetikus attitűdjét, egyfajta kiválasztottságát kísérelte meg (ön)igazolni.

[4] Karády Viktor: „Asszimiláció és társadalmi krízis", in *Zsidóság, modernizáció, polgárosodás,* Cserépfalvi, Budapest, 1997. 124.

ambíciói érdekében a Forumon épített tribünszerű emelvény egyikén kucorogva mint „valóságos" római legeltethette tekintetét a hatalom kollektív népünnepélynek álcázott öntömjénezésén, a szívet-lelket gyönyörködtető, erőt, egészséget és egységet sugárzó pompás katonai parádén, s a legyőzött idegenek – Flavius Josephus egykori földijeinek – megaláztatásán.

Szentföldi emberünk számára aligha lehetett szokványos a hagyományosan kötött ikonográfia szerint megkoreografált diadalmenet, ám jó megfigyelő lévén, a számára mégoly egzotikus pogány eseményt hasonlóképp írta le, mint az efféle látványosságokhoz jobban hozzászokott római illetőségű, azaz a Római Birodalomban honos írástudó kollégái.[5] A menetet a lovasság és a gyalogság harci dallamait zengő kürtösök *(lituus, cornu)* és trombitások *(tuba)* dobhártya-hasogató, éles, rekedtes zsivaja nyitotta meg, majd az ünneplőbe öltözött nagyérdemű a meghódított országot és városokat, valamint az egyes harci eseményeket vizualizálhatta a felvonultatott képi illusztrációk láttán: feldúlt tájak és városok, leomló falak, lekaszabolt, halomra öldösött emberek, lángoló templomok, lakóikra rászakadó házak, a gyász és a pusztulás megannyi szcénája, amelyeket Flavius Josephus – mint afféle indifferens kívülálló – „oly művésziesen és nagyszerűen ábrázoltaknak" nevez, „hogy aki semmit sem tudott róluk, az is úgy érezte, mintha átélne mindent".[6] A legyőzött ellenség félelmetes fegyverarzenáljának demonstrálása a győztesek példátlan hősiességét és bátorságát volt hivatva szemléltetni, míg a zsákmányolt kincsek, arany- és ezüstneműk, elefántcsont-faragványok, bíborból szőtt szövetek, arannyal hímzett szőnyegek, drágakövek és egyéb iparművészeti remekek Róma további gazdagodására és az államkincstár töretlen gyarapodására, továbbá a háború ökonómiai tanulságaira kínáltak derűs optimizmustól áthatott leckét a gazdasági fellendülésben kételkedők és a politikailag folyton elégedetlenkedők számára. Csak csodálkozhatunk az egykori farizeustanítványnak a

[5] A diadalmenet leírásához Flavius Josephus szemtanúi tudósítása mellett felhasználtam egyéb forrásokat is, amelyek ugyan más győzelmi menetekről számolnak be, de a különböző ábrázolások – egymásnak sosem ellentmondva, inkább egymást kiegészítve – együttesen adják meg a *triumphus* legfőbb ikonográfiai összetevőit. Lásd ehhez – egyebek között – *Bellum,* VII, 5–6, 132–157; Cicero: *Accusationis in C. Verrem,* V, 30; Dionüsziosz Halikarnasszeusz: *Rómaiké arkhaiologia,* II, 34; Titus Livius: *A római nép története a város alapításától, I–IV.*, i. m. III, 29; IV, 20; X, 46; XXVI, 21; XXXIX, 7; XLV, 35–43; Ovidius: *Tristia,* IV, 2; Tacitus: „Évkönyvek" II, 41, in *Tacitus összes művei,* II. i. m.; Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok, Aemilius Paulus,* 32–34. i. m. 1039–1040; Suetonius: *A caesarok élete,* i. m. I, 49; VIII, 8; Gellius: *Noctes Atticae,* V, 6; Servius: *Comm. in Verg. Aen.* IV, 550; Appianosz: *Rhómaiké hisztoria,* XII, 116–118; stb.

[6] *Bellum,* VII, 5, 5, 146.

római közszolgálati szellemhez igazodó objektív tudósításán, ahogy hűvös tárgyilagossággal számba veszi a zsidó vallási kultusz centrális szimbólumának, az elpusztított jeruzsálemi templomnak az elrabolt kegytárgyait, s még csak meg sem említi azt a „funkcióváltást", amin az aranyasztal, a hétkarú lámpatartó és a törvénytekercs a zajos pogány népünnepély közepette átesett.

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

Az esemény szemtanú krónikása a hadifogságba esett hit- és honfitársainak végtelen menetén elidőzve örömteli elégedettséggel állapítja meg, hogy „még a hadifoglyok csapata sem volt dísztelen", dicsérőleg szól azok „szép és tarka ruházatáról",[7] mintha legalábbis nem tudná, hogy a legyőzött és megalázott foglyok nagy részét a Capitolium tövében álló Tullianumban fogják pillanatokon belül átsegíteni a túlvilágra, maradékukat pedig a nagy kultúrszomjú, „embervérben gyönyörét lelő"[8] római plebs örömére és megelégedésére egy-egy *venatio* keretén belül – esetleg éppen a Vespasianus és Titus által építtetett és Domitianus alatt már teljes kapacitásban üzemelő Colosseumban *(Amphitheatrum Flavium)* – a legfőbb hatalom elvi és anyagi támogatását élvező tömegkultúra és szórakoztatóipar, a „panem et circenses" tradicionális kultúrpolitikájának a jegyében vetik majd a birodalom távoli részeiről importált, kiéheztetett vadállatok elé. A vert sereg élén ott haladt a zsidó felkelés két fővezére, Gischalai János, akire életfogytiglani börtön várt és Simon ben Giora, akit – ahogy erre frissen szerzett ismereteit kamatoztatva Flavius Josephus utalást is tesz – római szokás szerint, más elítélt gonosztevőkhöz hasonlóan kötéllel a nyakában a Forum előtti magaslatra hurcoltak, ott megkorbácsoltak, majd az ünnepség résztvevőinek eufórikus gyönyörűségére kivégeztek, hogy ezzel az össznépi mulatság végre a kuliná ris élvezeteknek adhassa át helyét, hiszen az ellenséges hadvezér halála egyúttal a „boldogabb jövő kezdetét is jelentette".[9]

[7] *Bellum,* VII, 5, 5, 138.

[8] Seneca: *De tranquillitate animi,* II, 13.

[9] *Bellum,* VII, 5, 6, 157.

Ám a felvonulás legfőbb attrakciója még csak ezután következett: a hadifoglyok nyomában az erre a célra rendszeresített kocsiján *(currus triumphalis)* végre feltűnt az esemény főszereplője, Vespasianus, maga a triumphator, mellette „remek lovon", díszruhában Titus és Domitianus feszített: a császár feje fölé egy rabszolga aranykoszorút *(corona triumphalis)* tartott, s az örömmámorban úszó nép üdvrivalgását ellensúlyozandó, valamint az istenek jóindulatát és pártfogását semmiképpen sem kockáztatandó, az alábbi szavakat súgta – miheztartás végett – a győztes fülébe: *„Respice post te, hominem te esse memento!"* („Gondolj arra, hogy ember vagy!"). A kocsit hadiköpenybe öltözött lictorok vették körül, vállukon bőrszíjakkal átkötött, s bárddal ékesített vesszőnyalábokkal *(fasces),* az etruszk időkre s a királyság intézményére, azaz a dicső nemzeti múlt mitikus távlatokba vesző ködös ősiségére visszautaló, de legfőként a jelen szupremáciát – felettébb anakronisztikus módon – igazolni és legitimálni hivatott legfőbb állami és hatalmi jelképekkel. A lictorokra s a méltán híres római organizációs talentumra amúgy még nagy kihívás várt: az ellenség főembereinek és a rabszolgául el nem adott hadifoglyoknak az idő- és szervezésigényes, gyors, pontos és fennakadásmentes kivégzése. A felvonulást a győztes sereg hangos „Io triumphe" kiáltásokkal s a vezérről zengett dicsőítő és az ilyenkor ugyancsak megengedett vaskos humorú gúnydalok *(carmina triumphalia)* végeérhetetlen skandálásával zárta.

Flavius Josephus egy valódi (világ)történelmi esemény színpadias fináléjának volt a megfigyelője – művéhez írott előszavának kezdősorai bizonyítják, hogy a történések súlyával maga is tisztában volt[10] –, s a „világtörténelmi" eseményt, azaz a zsidó–római háborút – kezdetben annak tevékeny résztvevőjeként – közvetlen közelről szemlélhette. De Flavius Josephus nemcsak szemtanúja volt az i. sz. 66-ban kitört Róma-ellenes felkelésnek,[11] hanem – legalábbis az utókor által egyetlenként ismert – informátorává is vált a zsidók ellenében indított megtorló háború megannyi részletének, történetének és lefolyásának.

A római közönségnek író[12] zsidó (szem)tanú a császári hatalmon mint megrendelőn keresztül közvetítette az „igazságot" a rómaiak részére, ebből következően aligha meglepő, hogy munkája létrejöttének idején alapve-

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

[11] Flavius Josephus szemtanúságáról, illetve a szemtanú szerepéről az antik történetírói hagyományban lásd: Roberto Nicolai: „The Place of History in the Ancient World", in *A Companion to Greek and Roman Historiography,* i. m. 240–241.

[12] A görög-római történetírói hagyományhoz kapcsolódó Flavius Josephus munkájának valamennyi érve, kifejtett szempontjai és értékítéletei kizárólagosan Róma elgondolásait, véleményeit és nézeteit tükrözik. Laqueur éles szemmel hívja fel a figyelmet arra, hogy maga a mű címe egyértelműen elárulja Josephus szándékát és igazodási kényszerét: a mű római és nem zsidó aspektusból íródott. A cím a rómaiaknak a zsidók elleni háborúját sugallja és nem fordítva, gondoljunk Julius Caesar művére, a *Bellum Gallicum*ra. Lásd Richard Laqueur: *Der jüdische Historiker Flavius Josephus. Ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage,* Münchow, Giessen, 1920. 97–98 és 255. Továbbá: Henry St. John Thackeray: *Josephus the Man and Historian,* i. m. 30. Ennél árnyaltabban igyekszik láttatni Josephus munkásságát az újabb szakirodalomból Tessa Rajak, bár véleménye, amely inkább szofisztikáltnak tűnik, mint helytállónak, összefoglalóan így hangzik: „Josephus álláspontja annak bemutatását illetően hellenizált, de lényegét tekintve zsidó." (Tessa Rajak: *Josephus, The Historian and his Society,* i. m. 79.)

tően a rómaiak számára öltött valóságos testimonium jelleget. Arisztotelész a *Rétorikában* a „retorikán kívüli" meggyőzés, azaz az argumentáció puszta eszközei között emlegeti a tanúságot, tehát azon elemek körében, amelyeknek tárgya a valószínűség *(eikosz)* és nem a bizonyosság *(tekmérion)* episztemológiai körébe tartozik, minthogy ez utóbbira – értelemszerűen – a megfontolás nem vonatkozhat. Flavius Josephust az arisztotelészi osztályozás értelmében – minthogy ebbéli szerepét és funkcióját saját korában szükséges megítélni – nem a „régi" tanúk közé kell besorolnunk, tehát azok közé, akik „megtörtént dolgokról tanúskodnak", hanem a „mostani tanúk" közé, mivel nem az esemény valóban megtörtént jellege (aktualitása) a kérdéses, hanem annak milyensége, módja és formája. Erről Arisztotelész a következőket írja: „Az ilyen tanúskodások csak arra szolgálnak, hogy igazolják: megtörtént-e valami vagy sem, fennáll-e vagy sem; a tett milyensége tekintetében azonban nem tanúskodhatnak, azaz igazságos vagy igazságtalan-e, hasznos vagy káros-e."[13]

A tanúság tehát alapvetően hermeneutikai szituációt teremt, hiszen a gondolati reflexió számára a tárgy és az ahhoz való viszony jele értelmezést igényel,[14] vagy ahogy Ricoeur mondja: a tanúság „az értelmezés számára értelmeznivalót ad… továbbá eleve értelmezést tesz szükségessé".[15] A történelmi diskurzust meghatározóan ez a hermeneutikai helyzet hozza létre, s a jelentésadási folyamat biztosítja a múlt megjelenítését. De – s számunkra mindez különösen fontos – éppen a történelem „megszólaltathatóságából" következően, tehát nem pusztán a legkülönfélébb dokumentumok és írásban rögzített beszámolók „szóra bírásával", hanem az egyes események empirikus vizsgálatán túli összefüggések megragadása érdekében tisztában kell lenni azzal, hogy a tanúság éppen azért bír „kvázi-empirikus jelleggel", mert „nem közvetlen észlelés, hanem beszámoló, vagyis az esemény elbeszélése, narrációja. Ennélfogva a látott dolgokat az elbeszélt dolgok szférájába helyezi át. "[16]

[13] Arisztotelész: *Rétorika,* 1376a, i. m. 78.

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

[15] Paul Ricoeur: „L'herméneutique du témoignage", *Archivio di Filosofia* 42 (1972), 53.

[16] Uo. 37. A történelemnek az elbeszélése *(historion apadosis, historiarum enarratio)* volt az az alapvető élmény, amely – ugyan különböző okokból – létrehívta és életben tartotta a görög-római történetírói hagyományt. A XVIII–XIX. században ezekhez a kiindulópontul szolgáló elbeszélésekhez kapcsolódnak a különféle szaktudományok (az ókortudomány, a klasszika-filológia stb.) megteremtvén a modern történeti és történettudományi gondolkodás alapjait. Lásd Arnaldo Momigliano: „Ancient History and the Antiquarian", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 13 (1950), 285–315. Ám az is igaz – s ebben Finleynek igazat kell adnunk (Moses I. Finley: *The Use and Abuse of History,* Viking Press, New York, 1975. 15, 17–18) –, hogy az antik történeti érdeklődést cseppet sem a kronológia, vagyis az eseménytörténeti rend, sokkal inkább a viselkedési modell (pl. Thuküdidész) vagy a nagy személyiségek paradigmatikus tetteinek lejegyzése és megörökítése (pl. Tacitus) vezérelte: edukatív példázatok szerepét töltötték be a kollektív identitás megőrzése, fenntartása és megerősítése szándékából.

A múlt valósága, azaz a múlt „valójában vett" képe a reprezentációja, nyelvi elbeszélése nyomán válik érzékelhetővé s – első pillantásra legalábbis úgy tűnhet – könnyen megragadhatóvá, hiszen a közvetlenség *a posteriori* – kivételes kegyelmi pillanatbeli – élménye a szemtanú „reális" jelenléte, és az események közvetlen érzékelése feltétlenül garanciája lehet a narráció hitelességének, avagy legalábbis verifikálhatóságának. A narráció persze látszólag építhet a történelmi tapasztalatra, ámde a narrativizmus valójában éppen a történelmi tapasztalattal áll antagonisztikus viszonyban. Hiszen „a narrativizmus nem csupán indifferens a történelmi tapasztalattal szemben, hanem kimondottan ellenséges érzelmeket táplál iránta", épp azért, mert a történész számára – még ha kortárs és szemtanú is egyben – „nem magának a múltnak a megtapasztalása jelenti a történelmi ismeret alapját, hanem az a tapasztalatra alapozott ismeret, amelyre a történész a forrásanyag tanulmányozása révén és során tesz szert".[17] Ez az igazi „autenticitás", és semmiképpen sem az érzelmekkel, indulatokkal és a közvetlenség okozta szubjektív emóciókkal és érdekekkel átitatott, a puszta „látványra" alapozott tapasztalati ismeret. Azt is mondhatnánk, hogy Flavius Josephus történelmi tapasztalata a narrativitás nyelvi reprezentációjának pillanatában már valójában a narráción kívüli, azaz a háborún túli tapasztalat esszenciája volt, tehát élményanyagát a római elvárások és megfelelési kényszerek „római" tapasztalatai jelentették, s nem a „hetvenes" háború esemény- és ideológiatörténetének közvetlen és nyerseségében megmaradó „zsidó" érzékelése.

A történelmi diskurzus lényegéről van szó, nevezetesen arról, hogy a múlt megjelenítésének folyamatában a történetíró reprezentációs technikái révén nemcsak és nem egyszerűen az elmúltat jeleníti meg, hanem már maguknak a tényeknek és dokumentumoknak a kiválasztásakor, szelektálásakor és felhasználásakor, valamint értelmezésekor folyamatosan megfelel és megfeleltet.[18] A tényeket a történésznek szóra kell bírnia, hiszen

[17] Frank R. Ankersmit: *A történelmi tapasztalat,* Typotex, Budapest, 2004. 12–13. Fordította Balogh Tamás.

[18] Popper teljes joggal éppen azt veti a historicista szemére, miszerint képtelen felismerni, „hogy *mi* választjuk ki és rendezzük el a történelem tényeit", sőt a historicista

önmagában vett tény nem létezik: a tény valóságos tény státusához az értelmezés során, annak függvényében jut hozzá. A történész ugyanis nem valamilyen értéksemleges, neutrális médium, hanem a tények közvetítője, amit egy olyan kanalizációs folyamatban és formában végez el, amelyben az olvasat nem más, mint a múlt lefordítása a jelen nyelvezetére, s az olvasás a történeti szöveg referenciája. Veyne meglehetősen sarkosnak tűnő megjegyzése, miszerint „a történelem semmi egyéb, mint egy valóságos elbeszélés",[19] annyit mindenesetre pontosan jelez, hogy a „valóságos", azaz tényeken alapuló faktualitás folyamatosan, mondhatni: „jelen adta módon" keveredik a történész nyújtotta fikcionalitással. A történetírásnak és a költészetnek a tényeken és a képzelőerőn alapuló különbségét, amelynek klasszikus megfogalmazását az arisztotelészi *Poétiká*ban olvashatjuk,[20] éppen hermeneutikai szempontok alapján kell újragondolni, amennyiben „a történeti diskurzus legalább annyira poétikai konstrukció, mint kognitív tevékenység eredménye".[21] A történelem idejének sajátossága tehát éppen az,

inkább „úgy véli, hogy inherens törvényei révén »maga a történelem« vagy az »emberiség története« jelöli ki problémáinkat, jövőnket, sőt még nézőpontunkat is." In Karl R. Popper: *A nyitott társadalom és ellenségei,* i. m. 435.

[19] Paul Veyne: *Comment on écrit l'histoire,* i. m. 13. Veyne amúgy a történelmet „intellektuális aktivitásnak" nevezi (i. m. 103), „egy élettől elvonatkoztatott és nem a létezővel kapcsolatos ismeretnek", amit „a temporalitáshoz és nem a *Dasein*hoz kapcsolódó intellektuális adatok konstrukciója támaszt" (i. m. 90). Csak emlékeztetőül: a *Dasein*t (jelenvalólét) Heidegger „a többi létezőhöz képest" kitüntetettnek mondja, „amely nem egyszerűen csak előfordul a többi létező között. Ontikusan kitüntetett, minthogy létében önnön lété*re* megy ki a játék… A jelenvalólét ontikus kitüntetettsége abban rejlik, hogy ontológiai értelemben *van*." Lásd Martin Heidegger: *Lét és idő,* i. m. 100–101.

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

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

hogy mintegy „beírja" magát az elbeszélés idejébe, szinkronitásba hozza és egyidejűvé teszi önmagát mindazzal, ami számára eljövendő, s amihez képest önmaga nem más, mint elmúlt. Ez a referencialitás sajátos módját adja, ugyanis az elbeszélt az elbeszélésben artikulálódik, s ezzel különös korreláció alakul ki az elbeszélés és az elbeszélő között.

Ricoeur nagyon pontosan látja, hogy a történelem a beszéd és a cselekvés elméletének közbülső terepe, hiszen az elbeszélés létrehozta textualitás és az összekapcsolódó tettek cselekménysorozata együttesen alkotják a történelmi események rekonstrukcióját. „Nincs mit csodálkozni azon, hogy a történelem – a történészek történelmét értem ez alatt – ugyanazokat a problémákat és vitákat idézi fel, mint amiket a szöveg elmélete és a cselekvés elmélete. Ugyanis egyrészt a történelem – a történetírás – az elbeszélés egy fajtája, egy «igaz» elbeszélés a mitikus elbeszélésekhez vagy a fikciós elbeszélésekhez képest, mint amilyen az eposz, a dráma, a tragédia, a regény, a novella. Másfelől a történelem az emberek múltbéli cselekedeteivel kapcsolatos."[22] Az önmagában vett múlt, a múlt mint olyan természetesen nem válhat a történeti kutatás tárgyává, hiszen már az is kérdéses, hogy egyáltalán mi számít múltnak, vagy még pontosabban: mi tartozik a jelenhez, mint önmaga múltja? A múlt, amelyet a jelentől Léthé vize választ el, a feledés homályába burkolózik, s az elfeledettség állapotában nem is múlt többé, hanem puszta nem-lét. Csak ha képesek vagyunk megidézni az emlékeinkben, csak ha előhívható lesz a homályból, akkor válik történelemmé. Ám *múlt*ként való megszületése csak és kizárólag a jelenben történhet meg.

Rankét történetírói naivitása és tudományos becsvágya arra ösztönözte, hogy historiográfiai munkássága során felidézze és leírja azt, „ahogyan valami valójában történt",[23] ám az egész történettudománynak szánt programja önmagában hordta saját kudarcát. Ugyanis már maga a felidézés

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

[23] „wie es eigentlich gewesen war" (Leopold Ranke: *Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514,* k. n., Wiesbaden, 1957. 4.) Popper ennek hatására és ezzel vitába szállva mondta ki hasonlóképpen szállóigévé elhíresült mondatát: „Összefoglalva: nincs olyan történelem a »múltról, ahogyan az valóban megtörtént«; csak történelemértelmezések létezhetnek, de egyikük sem végleges, minden nemzedéknek joga van megalkotnia a sajátját." Karl R. Popper: *A nyitott társadalom és ellenségei,* i. m. 434.

pszichológiai és az írásba foglalás technikai attitűdje eleve kizárja azt, hogy a felidézett és leírt a maga teljességében és hiánytalanságában rekonstruálódjon. Mintha Borges hőse, Funes, az emlékező, akinek több emléke volt, „mint valamennyi embernek együttvéve, mióta világ a világ", aki „nemcsak minden erdő minden fájának minden levelére emlékezett, hanem ezeknek minden képére is, ahányszor csak észlelte vagy elképzelte őket", s akit az is zavart, hogy „a három óra tizennégy perckor (oldalnézetből) látott kutyának ugyanaz a neve, mint a negyed négykor (elölnézetből) látott kutyának", nos tehát, mintha Funes írná meg azt a „totális könyvet", amely „*az összes többinek* kulcsa és tökéletes összefoglalása".[24] Nincs és nem is lehet a történelemnek egy olyan metanarratívája (szupernarratívája), amely az eltérő értelmezések és olvasatok abszolút valóságát (és nem csak – jó esetben – valószerűségét) tartalmazná. Csak az idő múlásával eleve összeegyeztethetetlen közvetlen és megbízható (ráadásul: mitől, miért és hogyan megbízható?) tanúskodás vagy egy Funeshez hasonlatos abszolút tanúság tenné lehetővé a dolgok valóságos megtörténéséről való beszámoló megszületését. A múlt megjelenítése azonban időhöz és térhez kötött olvasatoknak a múltban konvergáló, de a jelen értelmezéseiben divergáló rendszereiben történik. A történész a múltban valóságosan lejátszódott folyamatok megjelenítését a rendelkezésre álló dokumentumok (tanúságok) eseményeinek prefigurációjával, előzetes értékelésével és értelmezésével kezdi (egyáltalán: mit tekint eseménynek?), s ez a jelenben kialakított vázlat vagy terv mintegy megelőlegzi a múltról kialakítandó ikont.[25]

A történetet, a megannyi egyedi, egymástól elkülönülő, „külön szálon futó" történést, a *story*kat éppen az elbeszélés, a történések narrációja teszi *history*vá, s biztosítja az immár hermeneutikailag is releváns történetek folyamatjellegét és koherenciáját. Mindannak a kohéziós erejét, amit Hegel „belső közös alapnak"[26] nevezett, s ami az egyes eseményeket történés-egésszé fűzi össze, politikai, etikai, teológiai vagy esztétikai értékek alkotják, azaz végső soron olyan „hatalmi és kontrollmechanizmusok", valamint „tudásmechanizmusok",[27] amelyek a legegyszerűbb metaforáktól a legbonyolultabb szimbólumok komplex rendszeréig a historiográfiai artisztikumtól függően létrehozzák a saját, különös történelmi narratívájukat.[28]

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a történész egy metaforarendszeren át maga választja a múltját, amennyiben a jelenre rezonáló múltból a befejezést, azaz saját jelenét olvassa ki, s egyúttal a kezdethez a befejezésből rendeli hozzá a számára adott értelmet. Ricoeur találó mondata egyúttal érinti a „történelem fonalát" *(fil de l'histoire, story-line),* amely az értelem felől visszapillantó retrospektív szemléletnek köszönhetően formálódott egységes folyammá: „Olvasva a befejezést a kezdetben és a kezdetet a befejezésben, ugyancsak megtanuljuk olvasni magát az időt, visszafelé, mintha egy cselekvés folyamatának kezdeti feltételei ismétlődnének és összegződnének a végkifejletben."[29]

A múlt konstituálódik, s a történész a hatalmi-politikai diskurzus egészében részben konstruálja, részben re-konstruálja az egykor volt, ám mára nem létező entitást. A konstrukció és re-konstrukció kettős irányultsága a „történelem és fikció kereszteződésében" bomlik ki, az „emberi idő" *(temps*

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

[25] Vö. Hayden White: *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe,* Johns Hopkins UP, Baltimore–London, 1973. 2, 30, 31–38 stb; uő: *Tropics of Discourse,* Johns Hopkins UP, Baltimore–London, 1978. 26, 88, 106 stb.

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

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

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

[29] Paul Ricoeur: *Temps et récit,* I. Seuil, Paris. 1983. 105.

humain) létrejöttével, amelyben „egyesül a múlt történelem általi reprezentációja a fikció képzeletbeli variációival…”[30]

Természetesen a múltat nem lehet újraalkotni, a szónak abban az értelmében, hogy mindazt, ami egykor nem volt, képesek lennénk utólag egyfajta „ráolvasással” múltbélivé, egykor-volt létezővé tenni, vagy ellenkezőleg, ami volt, azt képesek lennénk egy csapásra meg nem történtté tenni. Még orwelli értelemben sem lehetett „a múltat végképp eltörölni”, legfeljebb átírni. A történelemről szóló elbeszélés az egyes események kölcsönhatásában feltárulkozó jelentést fejez ki: egy-egy üdvtörténeti rendszerben metajelentésről kell szólnunk, amelyet kizárólag (igaz) próféciával vagy szigorú exegézissel lehet föltárni, és kimutatni benne az isteni gondviselés vezérmotívumát. Ám az evilági történelem jelentése, a megtörténtek értelme nem szilárd kövület és mozdíthatatlan állandóság, éppen ellenkezőleg. Az eltérő értelmezések alapvetően a jelenen nyugvó eltérő jövőképekből erednek, azaz a múlt a mindenkori (képzelt) jövőben, a remélt vagy rettegett holnapban teljesedik be: temporális értelemben nemcsak az ontikusan még nem létező jövő válik a jelen valóságos létezésén át már nem létező múlttá, hanem episztemológiailag a már csak az emlékezetben létező múlt a tapasztalati-érzéki jelenen át folyamatosan az elképzelt, imaginárius jövőbe torkollik. A történelem tehát legalább annyira „kortárs történelem” (Croce), mint futurológia.

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

2.

A „hetvenes” háborúra visszaemlékezők – pogány historiográfusok, zsidó apokaliptikusok, rabbinikus bölcsek, keresztény apologéták és történetírók – sorában az egyetlen szemtanú, kortárs adatközlő az a Flavius Josephus volt, aki immár a mediterráneum másik oldaláról pillantott vissza a Szentföld közelmúltbeli eseményeire. Természetesen más volt a pogány birodalom centrumában, Rómában megvonni az események mérlegét, s más a Szentföldön élőként, vagy a Szentföldről a közelmúltban elűzöttként, valamelyik újonnan létesült diaszpórából visszatekinteni a történtekre, s feldolgozni

[30] Paul Ricoeur: *Temps et récit,* III., i. m. 279.

annak minden tanulságát. De az vitathatatlan, hogy Róma kegyeltjeként az önigazolás felettébb komfortos formájának tetszik utólagosan önnön szánkba adni azokat a szavakat, amelyek egyrészt a történelmi helyzet *post festa* megítélésének elviselhető könnyűségéből fakadtak, másrészt a történelmen túli, eszkatologikus rendnek a rómaiak képére és hasonlatosságára történő baráti átigazításán szorgoskodva a leírt sorok mintegy gyengéd kedveskedésnek és szemérmetes üzengetésnek tűnhettek mindazok számára, akiktől minden további kegy és jóindulat reméltetett. „A rómaiak hatalma ellenállhatatlan” – idézi fel saját mondatait Jeruzsálemre visszagondolva immár a Rómában tartózkodó Josephus, majd a retrospekció imígy folytatódik: ők „az egész világ urai. Mert van-e föld, amely még nem hódolt meg a rómaiaknak…? Hozzájuk szegődött a szerencse, és Isten, aki sorra osztogatja az egyes nemzeteknek a világ uralmát, most Itália oldalán van. Egyébként állatok és emberek közt a leghatalmasabb törvény, hogy meg kell hajolni az erősebbek előtt, és hogy azok az erősebbek, akik győznek”, s végül „az Isten a rómaiakkal van” kategorikus megállapításával jelöli ki Flavius Josephus vallások, népek és kultúrák irányadó perspektíváját, várható jövőjüket, kilátásaikat és reményeiket.[31] Persze a császári birodalom centrumában sok más egyéb tényező, a legkülönfélébb asszimilációs kényszerek és túlélési technikák is hozzájárulhattak az „emlékezet atrófiájához”,[32] ahhoz a folyamathoz, amelynek során nemcsak Róma kegyetlen fellépésének gyötrő emlékére kezdett a feledés jótékony homálya aláereszkedni, hanem a *Deuteronomium* szigorú, többször megismétlődő parancsolata is – „ne feledkezzél el az Örökkévalóról, a te Istenedről”[33] – veszélybe kerülhetett. Mindenesetre nemcsak az eltérő kultúrák és hagyományok érdekes találkozásának ritka pillanatai köszönnek vissza azokból az archeológiai emlékekből – egyebek között a római zsidó katakombák leleteiből, így például a Vigna Randanini-i II. századi szarkofágról, amelynek közepén a menóra körül római temetkezési szokásokhoz alkalmazkodva szépen kiábrázolt kecses amorettek emlékeztetnek a halhatatlanságra[34] –, amelyek a kulturális

[31] *Bellum,* V, 9, 367–368.

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

[33] *Deuteronomium* 9, 11.

[34] A szarkofág a Museo Nationale della Terme (Róma) tulajdonában található. A témához lásd: Baruch Kanael: *Die Kunst der antiken Synagoge,* Ner Tamid, München, 1961; Micaela Vitale: „Vigna Randanini”, in *Roma Archeologica – Le catacombe cristiane, le catacombe ebraiche,* k. n., Roma, 1999. 61–63. Ugyancsak az asszimiláció jeleit kell látnunk a zsidó sírfeliratok zömében görög és latin, kisebb részben héber nyelvezetében,

és vallási szinkretizmus jelenségén túl az alkalmazkodás szükségességét és elkerülhetetlenségét immár a közössé, azaz azonossá tett múlt délibábos fantazmagóriájával kísérelték meg alátámasztani.

Éles és merész kanyarokkal tarkított pályájának vége felé Flavius Josephus – immár teljes magányában, zsidó hittestvéreitől megvetéssel sújtva és a római hatalmi propaganda számára immáron teljesen érdektelenné, egy elmúlt időszak meglehetősen anakronisztikus figurájává válva – komoly erőfeszítéseket tett, hogy saját népéről objektív, történetileg hiteles képpel szolgáljon a görög-római világ számára *(Iudaiké Arkhaiologia),* s egyúttal visszautasítsa és érvekkel cáfolja meg a pogány univerzum felől érkező, legfőképpen a teljes tudatlanságból vagy a különböző manipulatív politikai szándékokból fakadó masszív zsidóellenes előítéleteket, rágalmakat és hazugságokat *(Peri tész tón Iúdaión arkhaiotétosz kata Apiónosz).* Eme utóbbi munkájának egy helyén ősz bajnokunk a zsidó történetírás specifikumának meghatározására tesz kísérletet, egyúttal rámutat a görög történeti értekezések, különösképpen a trójai eseményekről beszámoló homéroszi írások problematikus voltára. Önelégült büszkeséggel állítja, hogy „nálunk nem mindenki jogosult arra, hogy történelmet írjon, ennélfogva a megírottakban nem is lelhetők fel ellentmondások. Kizárólag a próféták írhatták meg a történelmet, akik a legrégebbi idők őstörténetéről isteni sugallat révén juthattak hozzá ismereteikhez, saját koruk eseményeiről pedig, ahogy azok megtörténtek, hiteles beszámolóval szolgáltak", ám a görögök sok különböző könyvvel rendelkeznek, de közöttük nincs olyan, amely „Homérosz költészeténél korábbi volna. Márpedig ő nyilvánvalóan később élt a trójai eseményeknél, s – legalábbis így mondják – nem is ő volt az, aki írásba foglalta a munkáit, hanem ezeket a szóban továbbhagyományozott énekeket csak később, emlékezet útján szerkesztették egybe: ezért tartalmaznak annyi ellentmondást."[35]

A történetírásról vallott metodológiai nézeteit Flavius Josephus egyfelől a történetileg cáfolt hazug előítéletek, a főként a hellenizmus világában

a gyakori kiábrázolásokban (ember- és állatalakok, valamint római istenségek), vagy egyes zsinagógák elnevezéseinek dedikációiban: Synagoga Augustiensis, Synagoga Agrippiensis.

[35] *Peri tész tón Iúdaión arkhaiotétosz kata Apiónosz* (Contra Apionem), I, 8, 38 és I, 2, 12. A fenti műhöz lásd: Hubert Cancik: „Geschichtsschreibung und Priestertum. Zum Vergleich von orientalischer und hellenischer Historiographie bei Flavius Josephus, Contra Apionem, Buch I", in *Wie gut sind deine Zelte, Jaakow…, Festschrift zum 60. Geburtstag von Reinhold Mayer* (Hrsg. E. L. Ehrlich – B. Klappert – U. Ast), Bleicher, Gerlingen, 1986. 41–62.

rendre felbukkanó tudománytalan zsidóellenes nézetek ellenében fogalmazta meg, másfelől módszertani megfontolása részévé vált önlegitimációs buzgalmának, történetírói munkássága és megfellebbezhetetlen tekintélye megalapozásának. Nem véletlenül hangsúlyozta azt, hogy a zsidó hagyománynak megfelelően történelemről kizárólag a próféták írhattak, akiknek hitelességét és munkáik ellentmondásoktól mentes tárgyszerűségét és megbízhatóságát „isteni sugallat" biztosította és garantálta.

A próféta (*nabi*, többes szám: *nebim*, a *naba* igéből, amelynek hitpael formában a jelentése *eksztázisba, révületbe esni*, míg nifal formában *hirdetni, hívni*) az Örökkévaló nevében beszél, az isteni akaratot és szándékot közvetíti, s – mint aki az Úrral rendkívüli bizalmi kapcsolatban áll – az Örökkévaló által a szájába helyezett szót, az isteni Igét adja tovább, juttatja el a címzetthez, Isten népéhez. Feltétlenül meggondolásra érdemes az az álláspont, amely a *nabi*t etimológiailag a *nabach*ból (ugatás) eredezteti, hiszen a próféta is azt mondja, hogy „az őrszemek mind vakok, semmit se vesznek észre. Néma kutyák mind, nem tudnak ugatni" (*Jesája* 56, 10),[36] azaz a próféta a zsidó nép „házőrzője", aki a bűnben való tévelygése miatt a veszedelmet nem érzékelő öntudatlan népnek jelzi a leselkedő bajt és a várható csapásokat.

A próféta az Ige *(dábár),*[37] a beszéd embere, aki nem a saját véleményének ad hangot, hanem JHWH hírvivőjeként az égből jött szót, az égi hangot *(bat kól)* közvetíti és adja tovább. A prófétai szónoklat jellegzetes és rendre visszatérő eleme a beszédet bevezető „így szól JHWH" *(ko amar JHWH)* és lezáró „JHWH mondása" *(neum JHWH)* formula, amellyel mintegy autorizálva az elhangzottakat a hallgatóság számára újra és újra egyértelművé és világossá válik, hogy az imént hallott beszéd valójában a próféta szájából elhangzott isteni közlés volt.

A próféta „a történelem középpontjában áll",[38] hiszen képes behatolni annak mélyére, felismerni a közönséges halandók előtt rejtetten megbúvó

[36] „Cófov ivrim kulám lo jádáu kulám kelabim ilmim lo juchlu linboách."

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

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

szándékokat, amelyeket JHWH akaratával azonosít, akit a történelem korlátlan urának tekint. Az elmúlt korok katasztrófáit és súlyos csapásait egyúttal megtérésre buzdító felhívásokként értelmezi, azaz a történelmi múltat a jelenhez szóló isteni információk halmazaként interpretálja. A prófétai tanúskodás tehát „abszolút forrással”[39] rendelkezik, s az elbeszélés és a hitvallás integrálódása révén minden történeti esemény teológiai-transzcendens értelemmel és jelentéssel gazdagodik.

Ha Flavius Josephus karakterológiáját kívánnánk megrajzolni, szimpatikus vonásait illetően erősen megoszlanának ugyan a vélemények, ám *Önéletrajz*ának túlzott visszafogottsággal és szerénységgel aligha vádolható részei kivételesen nem az önteltség és magamutogató gőg repetitív megnyilvánulásai. Azok a kijelentések, miszerint „tekintélyes nemzetség sarja vagyok, ősi papi családból származom”, „a 24 papi rend legelső osztályából”, „királyok sarjadéka vagyok”, „rendkívül nagy műveltségre tettem szert, nagyon jó emlékezőtehetségemmel és értelmemmel vitathatatlanul mindenkit túlszárnyaltam”, „még alig voltam 14 éves fiú… mindenki magasztalt, és a főpapok és városunk előkelői minduntalan felkerestek, hogy alaposabb törvénymagyarázattal útbaigazítsam őket”, „19 éves koromban elkezdtem nyilvános szereplésemet, mégpedig a farizeus irányzat szellemében”[40], nos ezek a papi származására, rendkívüli teológiai képzettségére és a kor legfelkészültebb irányzatához való csatlakozására utaló kijelentések egyértelműen azt sugallják, hogy történetírónk prófétai elhivatottságot tulajdonít magának, s ezt teljes joggal teheti, hiszen – úgy tűnik – ennek „objektív” alapjai vannak.

Jóllehet Josephus a hagyománynak megfelelően maga is állítja, hogy „megszakadt a próféták pontosan nyilvántartott láncolata”,[41] s az utolsó prófétákat, Haggajt, Zekarját és Maleákit követően megszűnt a prófétaság

[39] „A tanúság forrását tekintve máshonnan ered.” (Paul Ricoeur: „L’herméneutique du témoignage”, i. m. 43.)

[40] *Vita,* II, 12.

[41] *Contra Apionem,* I, 8, 41. A *Makkabeusok első könyve* ugyancsak úgy tudja, hogy Júdás Makkabeus halála után „nagy üldözés folyt Izraelben, amilyen nem volt attól az időtől, hogy az utolsó próféta megjelent körükben” (*Makkabeusok első könyve* 9, 27). Ami a Flavius Josephus-szöveget illeti, a magyar fordítás nem pontos, illetve kissé félrevezető. A görög szöveg ugyanis lényegében csak annyit mond, hogy „azáltal, hogy nincs a prófétáknak pontos leszármazási láncolata.” (…δια τό μή γενέσθαι τήν τών προφητών ακριβη διαδοχήν.), vagyis – minden félreértést elkerülendő – nem arról van szó, hogy egyszer s mindenkorra megszűnt volna a próféták hagyománya. A zsidó tradíció nem azt vallja, hogy próféták márpedig nincsenek, s nem is lehetnek többé. Természetesen lehetnek, de ez nem rajtunk áll vagy bukik.

Izraelben – ha másért nem, hát azért, mert a mostani nemzedék egyszerűen méltatlanná vált erre[42] –, ámde – a rabbinikus felfogás eszmeiségével összhangban – maga is vallotta, hogy „a próféta másodlagos funkciói”[43] megmaradtak. A „Szanhedrin férfiai”,[44] a *Tenakh*-kommentárokat készítő *Targum*ok szerzői éppen úgy, mint a sajátos metaforikus jelentést hordozó „együgyűek és kisdedek”,[45] valamennyien „az utolsó próféták, Haggaj, Zekarja és Maleáki halálát követően, amint a szent szellem *(rúah ha-kódes)* eltávozott Izraelből, az égi hang *(bat kól)* közvetítése által jutottak üzenethez.”[46] Nem véletlen Flavius Josephusnak az a hallatlan elszántsága, amellyel történeti munkájában rendre saját profetikus vonásaira igyekszik emlékeztetni olvasóit, mintegy bizonyítandó, hogy az ő történelmi tanúságának abszolút garanciája, hitelességének legfőbb forrása nem más, mint az Örökkévaló. Josephus, aki önmagáról harmadik személyben, de mint prófétáról mindig felsőfokon számol be, tudtunkra adja, hogy „értett az álomfejtéshez, még az Isten kétértelmű kijelentéseit is meg tudta fejteni”, álmában „Isten feltárta előtte a zsidók küszöbön álló pusztulását és a római császárok sorsát”, „jól ismerte a szent könyvek jövendöléseit”, „megszállta az Isten lelke”, Isten az ő lelkét választotta, „hogy hirdessem a jövendőt”, „megjósolta a jotapataiaknak, hogy 47 napi ostrom után az ellenség kezére jutnak, és maga élve fogságba kerül”, továbbá ő volt az, aki Vespasianusnak megjövendölte, hogy császár lesz, „a földnek, a tengernek és az egész emberiségnek ura”.[47] De a nyomaték és végső bizonyosság kedvéért szerzőnk előszeretettel hasonlítja magát és küldetését az első hurbán előestéjén fellépő Jirmejáhuhoz (Jeremiás), s a párhuzamok – akár kettejük szenve-

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

[43] Vermes Géza: *A zsidó Jézus,* i. m. 121. Josephus például I. Johannes Hyrkanos főpappal kapcsolatosan hangsúlyozza, hogy „Isten maga szólott hozzá”, s „megkapta a prófétaság adományát. Tudniillik… előre látta a jövőt és előre hirdette is.” *Antiquitates,* 13, 10, 291; 300.

[44] *Misna Pirké Abot* 1, 1.

[45] *bBaba Batra* 12a.

[46] *Toszefta Szota* 13, 2.

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

déstörténetére is gondolhatunk, a mindkettőjüket ért számtalan atrocitásra, ahogy a helyzetét megérteni nem akaró környezet viseltetett Jirmejáhu vagy Josephus iránt – szinte kínálják kettejük kísértetiesen hasonló profetikus szerepének összevetését, amelyet aztán előzékenyen elvégez maga Josephus.[48] Mindenesetre az analógia ugyanabban a „történelmi tényben" válik leginkább nyilvánvalóvá, amelyben egyúttal Isten gondviselői szerepéről is félreérthetetlen képet alkothatunk. Az első hurbán, amelyet Jirmejáhu jövendölt meg, s amelynek lefolyását ő maga meg is örökítette, és a második hurbán, amelynek várható bekövetkeztére Josephus figyelmeztetett, s amelynek eseménytörténetét ő rögzítette, hatszáz év eltéréssel ugyan, de egyaránt áb hó 9-én esett meg.[49]

Nem árt hangsúlyozni: szó sincs arról, hogy – legalábbis ebben a vonatkozásban – valamilyen nárcisztikus önimádat kerítette volna hatalmába Flavius Josephust. A történetíró saját munkájának hitelességét annak isteni legitimitásával, önnön profetikus szerepének előtérbe állításával és hangsúlyozásával próbálta elvitathatatlanná tenni. Mint „nagyobb dolgok hírnöke"[50] a jövőt előre látja, s mint tanú, elküldetett, hogy az események elbeszélésével egyúttal az Izrael múltjából ismert elbeszélő hitvallásnak adjon hangot.[51] Ugyanis minden történés jelentést hordoz, s ennek értelmezését végzi el a történetíró-próféta: azaz a tanúbizonyság önmagában érdektelen, ám akkor válik jelentőssé, amikor tárgyként szolgál az értelmezés számára. A történelemben Isten szándéka valósul meg, ennélfogva a történelem profetikus kommentárjai – a hermeneutikai gesztus – a mindenkori isteni beavatkozások formái, módjai, okai és következményei felé irányulnak.[52] A „nem tényorientált" bibliai történetírás transzcendens értelmét az események legkorábbi kommentátorai, a próféták próbálták megragadni, és JHWH saját szavának *(memra)* a próféták szájába való helyezésével tette azt megkérdőjelezhetetlenül hitelessé, még akkor is, ha sokan rendre kétségbe vonták a megadott jelentések eredetiségét és isteni jellegét. A történelem leginkább egy etikai vagy exegetikai tanításnak lett a szolgálólánya. A zsidó hagyományban a történetírás mindig is kommentár volt, s ezért felfoghatatlan, amikor Yerushalmi – amúgy kiváló könyvében – értetlenségének ad hangot, miszerint „a bibliai kánon lezárulta után a zsidók gyakorlatilag nem művelték többé a történetírást. Flavius Josephus jelzi a fordulópontot."[53] A helyzet valójában az, hogy a zsidók „szelektív" történetírása nem a történelem pedáns, leltárszerű megörökítésének igényéből fakadt – szemben a görög gyakorlattal –, hanem az események számbavétele a történelem menetének egy transzcendens nézőpontból való megfigyelését és Izrael népe részére szükséges „lefordítását" jelentette elsősorban. Amikor Izrael számára megszűnt a „jelen", amikor Izrael „kiköltözött" a történelmi jelen sodrából – azaz a második hurbánt követően –, a „már meglévő" történelem is a folyamatos értelmezés és újraértelmezés tárgya lett, éppen úgy, mint az értelmezett és újraértelmezett törvények és előírások teljes rendszere. A megmerevedett és befejezettnek tűnő történelem csak egy másik aspektusból, ámde mindenképpen a történelmen kívülről, vagy azon túlról láttathatja önmagát, s a következő „pillanat" (amely „földi években" mérve lehet, hogy csak több ezer esztendő múlva köszönt majd be) már valamennyi nép számára a történelem radikális végét és egy teljesen új időszámítás kezdetét jelenti, ha egyáltalán az idő fogalmának még érdemes bármilyen jelentést tulajdonítani.

Flavius Josephus tehát eme felsőbb nézőpontból tekintve, továbbá a prófétának (azaz önmagának) tulajdonított közvetítő (és nem újat alkotó) szerepéből adódóan állítja, hogy történeti munkája támadhatatlan, s az események megjelenítése hiteles. Ennek hangsúlyozására Josephusnak jó oka lehetett, minthogy létezett egy másik – mára elveszett – történeti munka, amelynek szerzője egy bizonyos tiberiasi Justus volt. Josephus *Önéletrajzának* egy helyén a részletekre is ügyelve, kimerítő módon pocskondiázza történetíró társát, nemes egyszerűséggel aljas, hitvány embernek aposztrofálva, továbbá hazudozással vádolva őt, azt állítván, hogy lábbal tapossa az igazságot, majd egy feljelentésnek is beillő kijelentést követően – miszerint Justus Róma ellen uszított – leszögezi, hogy a harcokban nem vett részt, s írását nem igazolta szemtanúkkal.[54] Ám, még ha elfogadjuk is Josephus

[48] Vö. *Bellum* 5, 9, 391–392 stb. Szorosan a kérdésről: Willem Van Unnik: *Flavius Josephus als historischer Schrifsteller,* Lambert Schneider, Heidelberg, 1978; J. Blenkisopp: „Prophecy and Priesthood in Josephus", *Journal of Jewish Studies* 25. 2. (1974), 239–262; Shaye J. D. Cohen: „Josephus, Jeremiah and Polybius", *History and Theory* 21. 3. (1982), 368–377.

[49] *Bellum,* 6, 4, 250; 268.

[50] *Bellum,* 3, 8, 400.

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

[52] Bultmann joggal jegyzi meg, hogy „a zsidó történetírás ezért nem tudomány a görög értelmében". (Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia,* i. m. 28.)

[53] Yosef Hayim Yerushalmi: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet,* i. m. 34.

[54] *Vita*, LXV, 336–367. Lásd ehhez Tessa Rajak: „Josephus and Justus of Tiberias", in *Josephus, Judaism and Christianity* (eds. Louis H. Feldman – Gohei Hata), E. J. Brill, Leiden, 1987. 81–94.

súlyos kritikáját, s feltételezzük, hogy annak kérlelhetetlen hangneme kizárólag a történelmi hűség és objektivitás iránti elkötelezett kiállás folyománya, nem hunyhatunk szemet afölött, hogy – ugyanezen a helyen – szerzőnk cseppet sem a gondviselői szándékra és az isteni tekintélyre hivatkozik, hanem más, nagyon is földi hatalmasságokra utal, mintegy önnön alkotásának hitelességét bizonyítandó. Megtudjuk ugyanis, hogy munkája során követte Vespasianus és Titus följegyzéseit, közli továbbá, hogy „Titus császár azt kívánta, hogy egyes-egyedül ez a művem legyen az ő tetteinek egyetlen hiteles forrása, sőt sajátkezű aláírásával rendelte el művem kiadását", valamint azzal is eldicsekszik, hogy Agrippa király hatvankét levélben igazolta írásának hitelességét.[55]

Lehet, hogy csupán egy morális üzenetet hordozó toposz az, amely – ahogy egykor a legyőzött, Róma-ellenes Polübioszt Róma csodálójaként és lelkes híveként, valamint Scipio barátjaként mutatta be[56] – most Josephust avatja a Flaviusok kegyeltjévé, barátjává és támogatottjává. Ámde aligha valószínű, hogy azok a juttatások, amelyekről maga számol be, mint például a római polgárjog elnyerése, az ajándékba kapott földbirtokok, az életjáradék, az örökös védelem az őt hitszegéssel vádoló honfitársaival szemben,[57] minden ideológiai ellenszolgáltatás nélkül, pusztán a történelem elfogulatlan ábrázolása miatt illethették őt a császárok jóvoltából.

A papból és hadvezérből történetíróvá szelídülő és indifferenciálódó, s önmagát profetikus hajlamokkal megáldottnak kikiáltó Josephus önapologetikus csúsztatásának oka sejthető ugyan, de nem árt tudatosítani: a próféta folyamatosan az Istenre szegezi a tekintetét, ám a történetíró – ha sokszor csak egy-egy pillanatra is, de – elfordítja onnan, hogy a földi eseményeket vegye számba és megkíséreljen rendet teremteni a történelem gomolygó kuszaságában. A prófétálás nem emberi hivatás, hanem isteni elhivatottság, s ennek olykor a próféta egész személyiségének az isteni akarathoz való alkalmazkodását kell jelentenie: beszéde és tevékenysége ezáltal lesz valóságos *imitatio Dei*. Az álpróféták ezzel szemben manipulatív szándékoktól vezérelve, avagy egy-egy zsarnok kegyetlen tervének végrehajtóiként a

[55] *Vita*, LXV, 363–364.

[56] Vö. Polübiosz: *Hisztoriai,* 31, 23–25. Polübioszt a továbbiakban az alábbi kiadás szerint idézem: Polübiosz történeti könyvei, I–II. Attraktor, Máriabesenyő–Gödöllő, 2002. Fordította Muraközy Gyula, Forisek Péter, Kató Péter, Sipos Flórián, Patay-Horváth András. A Josephus és Polübiosz közötti párhuzamokról lásd Pierre Vidal-Naquet: „Du bon usage de la trahision", i. m. 14. és Shaye J. D. Cohen: „Josephus, Jeremiah and Polybius", i. m. 377–380.

[57] *Vita,* LXXVI, 422–429.

legkülönfélébb módon próbálják meg az isteni üzenetnek az „érthetőségét" összekuszálni. Maga Josephus is több ízben beszámol álprófétákról – így például arról, aki Jeruzsálem és a templom pusztulásakor hatezer embert vitt a halálba, azt hazudva a népnek, hogy „Isten parancsolja nekik, hogy menjenek fel a templomba, mert ott majd megmutatja a menekülés útját".[58] Ezek után csak törhetjük a fejünket, vajon kinek a példája jelenhetett meg Josephus lelki szemei előtt, amikor az álpróféták e korban felettébb gyakorinak mondható jelenségére az alábbi mélyenszántó és minden koron felül álló lélektani magyarázatot nyújtja: „Az embert a balsorsban nagyon könnyű rábeszélni valamire, és ha valami csaló éppen azzal kecsegteti, hogy megszabadul nyomorúságából, egyszerre édes reménykedés váltja fel szenvedéseit."[59]

Mindenesetre jó okunk van feltételezni, hogy azok a kövek, amelyeket Judás Makkabeus társai a templom megszentségtelenített oltárának lerombolását követően egy arra alkalmas helyen gondosan elrejtettek, „míg próféta nem támad, aki majd megmondja a teendőket" (*Makkabeusok első könyve* 4, 46), nos, azok a kövek minden bizonnyal még mindig a rejtekhelyükön nyugszanak.

[58] *Bellum,* VI, 5, 285.

[59] *Bellum,* VI, 5, 287.

VII. A „HETVENES” HÁBORÚ TACITUS, FLAVIUS JOSEPHUS, AZ APOKALIPTIKUS ÉS RABBINIKUS IRODALOM, VALAMINT A KERESZTÉNY VISSZAEMLÉKEZÉSEK TÜKRÉBEN

1.

Közel kétezer év távlatából a történész, legalábbis csendben, inkább csak magában, hálát adhat a sorsnak – bár jelen körülmények között, s vizsgálódásunk tárgyára való tekintettel sors helyett talán illendőbb és a lényeget pontosabban kifejező a Gondviselőnek a történelemben manifesztálódó kifürkészhetetlen szándékáról beszélni –, hogy az egészen korai rabbinikus hagyomány nem ismerte, s a rabbik ekkor még nem olvasták a görög nyelvű zsidó irodalom alkotásait, Philón vagy Flavius Josephus munkáit. Erre az örömre és elégedettségre korántsem eleink korlátozott érdeklődése, olvasottsága vagy nyelvismerete ad okot (mintha egyáltalán a felsoroltakat a vonatkozó időszakban valamiféle műveltségbeli hiányosságként lehetne feltüntetni), hanem valami egészen más. Nevezetesen az, hogy az ún. „hetvenes” háború recepciója, a háborúra való visszaemlékezés különböző forrásai egymást nem befolyásolva, egymástól függetlenül születtek meg, s a kölcsönös reflektálás kényszerű stiláris és tartalmi formái és alakzatai helyett az autonóm narrációk, a párhuzamos elbeszélések önálló hagyományai gazdagítják a sok vonatkozásban így is meglehetősen hiányosnak mondható történelmi és eszmetörténeti ismeretanyagunkat.

Noha Josephus – miként erről maga számol be a *Zsidó háború* legelején –, mielőtt görög nyelven is megírta volna „ennek a háborúnak a történetét a római alattvalók számára… már anyanyelvemen *(γλώσση… τη πατριω)* megírtam a barbárok kedvéért”.[1] Flavius Josephust egészen egyértelmű módon részben azért nem olvasták zsidó honfitársai, mert szemükben a rómaiak ellen vívott háború galileai főparancsnoka mélységesen lenézett és

[1] *Bellum,* Előszó, 3. Ami az anyanyelvet (*γλώσση… τη πατριω)* illeti, az természetesen nem a bibliai hébert, hanem az arámit jelenti. Lásd ehhez: J. M. Grintz: „Hebrew as the spoken and written language in the last days of the second Temple”, *Journal of Biblical Literature* 79 (1960), 32–47. Arra pedig, hogy Josephus kiket ért „barbárokon”, választ ad az Előszó, 6-ban, ahol a parthusokat, a babiloniakat, a „messzi arabokat”, az „Euphratesen túl lakó törzsrokonaink”-at, valamint Adiabéné lakosait említi.

gyűlölt alak volt, közönséges áruló,[2] aki a gonosz ellenséggel lepaktálva el is hagyta hazáját, hogy később Rómában, császári kegydíjakból tartsa fenn magát, s viszonzásul megírja a borzalmas háború rómaiak számára tetsző, s Vespasianusra és Titusra nézve felettébb kedvező elbeszélését.

De volt egy másik oka is annak, hogy a josephusi oeuvre gyakorlatilag teljesen ismeretlen maradt nemcsak a történelmi helyzetéből fakadóan érthető módon felettébb érzékeny kortárs zsidóság, hanem az évszázadokkal későbbi zsidó bölcselet és gondolkodás számára is. A fentiekben láthattuk már, hogy jóllehet Yerushalmi „igen meglepőnek” nevezi azt, miszerint „a bibliai kánon lezárulta után a zsidók gyakorlatilag nem művelték többé a történetírást”, hozzátéve, hogy „Josephus Flavius jelzi a fordulópontot”, akinek a „művei a zsidók közt egyáltalán nem hagyományozódtak”, s megállapítva, hogy „úgy tűnik, mintha a történelem feljegyzésére irányuló készletésnek hirtelen magva szakadt volna”,[3] valójában a zsidóságot a második Templom, azaz a kultuszcentrum pusztulásától, saját földjének, nyelvének és politikai hatalmának elvesztésétől kezdődően, tehát az önálló nemzeti lét megszűnését követően már nem a nép történelmének alakulása, hanem a történelmi események olvasata és interpretációja, a folyamatok teológiai és morális reflexiója foglalkoztatta. Számára mintha véget ért volna a történelem, s mintha létezése ettől a pillanattól fogva egy időtlenné vált állapotban, az Örökkévaló mellé rendelődve, JHWH közvetlen közelségétől kapna új értelmet és jelentést. A nép fizikai szétszóródásának nyomában a tér és idő hagyományos paraméterei átlényegülnek, elveszítik értelmüket és jelentésüket, s ahogy a helyzet és az éppen adott tartózkodás helye immár a „konkrét” tér megszűntével téren kívülivé, avagy tértől függetlenné teszi Izrael népét, mintegy spirituális köteléket fonva a diaszpóra fizikailag meglehetősen távoli pontjai között, akként időben is a (mindig adott) történelemből kiemelkedve intemporálissá, azaz örökké és örök egyidejűvé teszi a zsidóságot, mintegy örök kortársává avatva az egykor volt világot, a történelmi nézőpontból letűntnek tetsző, de számára valóságosan megőrzött és átélt históriát. A történelem idejéből száműzött zsidóság önmaga életét már nem a Szentföld konkrét helyén és az idő múlásának konkrét pillanataiban éli meg, hanem azokon kívül, egy metalokális és metatemporális dimenzióba költözve. Az idő korántsem az arisztotelészi értelemben definiált s min-

[2] Josephus az önéletrajzában is megemlíti, hogy Rómában élve, még idős korában is sűrűn zaklatták honfitársai, s Vespasianus, Titus, később Domitianus pártfogására és védelmére volt szüksége ahhoz, hogy megmeneküljön felejteni és megbocsátani nem tudó hitsorsosainak bosszúja elől.

[3] Yosef Hayim Yerushalmi: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet,* i. m. 34.

den más „történelmet lakó” nép számára ekként megtapasztalt kontinuitásként zajlik a zsidóság tudatában, tehát mint „az egymást követő mozgások folyamatos tényezője”[4] („az idő, ami megemészt” mindent – *katatékei ho kronosz*), hanem éppen ellenkezőleg: a múlt eseményeit folytonos és folyamatos jelenidejűségükben élik át. Ahogy a kihirdetett törvény Izrael valamennyi nemzedékét, a hajdan voltat és az eljövendőt egyszerre találta meg a Hórebnél („Nem atyáinkkal kötötte az Örökkévaló e szövetséget, hanem mivelünk, akik ma itt vagyunk mindnyájan életben” – *Deuteronomium* 5, 3), ugyanúgy érzékeli a zsidóság a „hetvenes” háborút követően minden múltbeli és eljövendő idejét egyetlenegy pillanatban összesűrűsödni: abban a pillanatban, amely az Örökkévalóhoz való odatartozás végső és változatlan stádiumának előképe.

Márpedig a tértől és időtől való függetlenség metafizikai tudata a történelmi események megítélésével kapcsolatosan éppen a „hetvenes” háborút követően a zsidóság számára csak egyet jelenthetett: azt, hogy mostantól nem a történelmi események kötik le a figyelmét, nem azokat veszi számba, s helyezi el a mindenség, a nép és az egyes ember közös találkozásának metszeteiként abban a folyamatban, amely JHWH akarataként az Örökkévaló tettei *(maszáh JHWH)* által megformálva jeleníti meg a szent történet kiteljesedő perspektíváját. Minthogy a történelem a zsidóság számára megszakadt, az eseményeket nem leírni és megőrizni szükséges, hanem azok tanulságait kell megfogalmazni. Nem a történelmet éli a zsidóság, hanem annak bölcseleti és morális tanulságait, s nem a szent történet „gyarapodásának”, kiteljesedésének processzusa a lényeges, hanem az, hogy egy-egy esemény vagy történet milyen jelentést hordoz önmagában. A történetek jelekké változtak át, olyan szignifikáns tényezőkké, amelyeket a zsidóság mostantól fogva már nem egyszerűen megél, hanem értelmez.

A tények elbeszélése, maga a narráció tehát úgyszólván lényegtelenné válik, de ugyanakkor meghatározó lesz az eseményeknek a szent történet felől való olvasata, a megtörténtek morális szándékainak és irányultságainak teológiai értelmezése, azaz – másképp mondva – a történelem az etikai és exegetikai tanítás szolgálólányává minősül. Tévednek tehát mindazok, akik csalódottságuknak adnak hangot amiatt, hogy a rabbinikus iratok nem nyújtanak semmi támaszt a történelmi események rekonstruálásában, s legfeljebb néhány „homályos történeti emlék dereng fel itt-ott”,[5] amúgy „az

[4] Arisztotelész: *Phüsziké* IV. 220a, 25 *(„ho khronosz arithmosz eszti kinészeósz kata to proteron kai hüszteron kai szünekhész”).*

[5] Joseph Derenbourg: *Essai sur l’histoire et la géographie de la Palestine,* Paris, 1867. 409.

aggadót leggyakrabban minden részletükben az olvasó épülését és szórakoztatását szolgáló képzeletbeli anekdoták csupán”, s a történelmi múlt építményének rekonstrukciójához nem járulnak hozzá szinte semmivel.[6] Yerushalmi egyenesen kijózanítónak nevezi azt a tényt, hogy „a roppant talmudi irodalomból semmilyen munkával nem kifejthető magának a talmudi kornak a története. Döntő történelmi eseményeket vagy fel sem jegyeztek, vagy csupán olyan legendaszerűen és töredékesen, hogy abból még az események körvonalai sem ismerhetők meg.”[7] Mindezek a megállapítások azért tévesek, mert éppen a lényegről nem vesznek tudomást, nevezetesen arról, hogy a vonatkozó kor zsidó irodalma nem a történelmet, hanem a történelemre való emlékezetet hagyományozta az utókorra, az orális hagyományból megismert történelmi tényekre való emlékezés kollektív tudatát. Márpedig a „volt”-tal azonos, azaz ontikus értelemben nem létező történelem elmúltában csak és kizárólag az emlékezésen át tartható életben, ráadásul az egykor „volt” teljességéhez képest az emlékezet szelektív, feledékeny és kontaminációkra mindig kész működési mechanizmusának töredékes „végtermékeként”. Jóllehet forrásaink nem az események megtörténtének narratíváját és kronologikus rendjét nyújtják, amint egy novelláskötet vagy egy műszaki leírás sem a történelmet hivatott elbeszélni, mégis, a történész jól teszi, ha ezekre odafigyel, ugyanis a történelem nemcsak a megtörténteket jelenti, nemcsak a tettek és cselekedetek egymással lazábban vagy szorosan összefüggő epizódjainak egységessé szövött fonalát adja ki, hanem a történelem inherens része az is, ahogy a „benne lakók” megélik a körülöttük zajló folyamatokat, ahogy az események elmúltával visszaemlékező tudatukban azok helyet kapnak, ahogy ezeket az emlékeket vagy emlékfoszlányokat az elkövetkező nemzedékek számára továbbörökítik, s ahogy az új generációk örökségüket birtokba veszik. A történelem nem (csupán) az egykor volt események változtathatatlan, stabil, szilárd és önnön öröklétébe merevedett eredménye, hanem folyton változó, nemzedékek emlékezetén át alakuló-formálódó, hol így, hol meg amúgy, „konvex” vagy „konkáv” módon torzító, kinagyító, avagy lekicsinyítő dinamikus tükörképe is annak egyben.

[6] Israel Lévi: „Les sources talmudiques de l’histoire juive”, *Revue des Études juives* 35 (1895), 213.

[7] Yosef Hayim Yerushalmi: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet,* i. m. 36.

2.

A zsidóság számára a „hetvenes” háborút követően egyenesen árulásnak és hitehagyásnak, az Örökkévaló által kijelölt útról való letérésnek, az isteni szándékok és közlendők iránti teljes közönynek és érdektelenségnek minősülhetett az, ha valaki az események szikár megjelenítését tekintette egyedüli céljának, mintha az „objektíven” bemutatott „valóságos” történések mélyén nem lett volna egy mélyebb, egy *egészen valóságos* (a legvalóságosabb) jelentés és értelem: az isteni szándék maga. Ennek belátása, csakúgy, mint Róma és Jeruzsálem rettenetes következményekhez vezető konfliktusa, illetve Róma történeti szerepének megértése tisztán teológiai perspektívát igényelt, miközben minden más szemlélet óhatatlanul leragadt az önmagukban értelmezhetetlen, vagy félreérthető jelenségeknél, elterelve a figyelmet az *egészen valóságos*ról, s megakadályozva vagy ellehetetlenítve ezzel az egész nép további sorsát illetően meghatározó transzcendens szándék és üzenet mindenki számára megkerülhetetlen megértését és a vele való kötelező számvetést. Márpedig a zsidóság számára önmagában sem Róma, sem Vespasianus, sem Titus, sem a tragikus háború egyes epizódjai nem lehettek érdekesek, hanem csak és kizárólag az isteni akarat és közlemény volt a fontos, amelyet JHWH, mint minden más alkalommal, most is a történelmen keresztül, a történelmet egyfajta médiumként felhasználva juttatott el a népéhez, s amelynek felfejtése, dekódolása a nép eredendő érdeke, s további sorsának, elkövetkezendő döntéseinek és választásainak fundamentuma. A profán, tényekre és történésekre orientált történetírást egy szakrálisan meghatározott történetelemző, a történelmet kommentárokban és a teológiai szempontokat szem előtt tartó értelmezésekben megragadó szemlélet váltja fel, amelyben más népek és hatalmak szerepe és ténykedése puszta eszközként szolgál az Örökkévaló kezében arra, hogy Izraelt figyelmeztetéseivel és büntetéseivel folyamatosan emlékeztesse a vele való szövetségkötésre, a szövetségkötéskor átadott törvényekre és a törvények által kijelölt útra. Azaz az Izraelre támadó ellenséges nép, amelynek „kezébe adod a várost”,[8] transzcendens eredetű küldetéssel bízatott meg, mert „gonoszt hozok a városra és lakóira. És egy időre kitaszítom jelenlétemből. És a nemzetek közé szórom szét ezt a népet.”[9]

Mindebből következően aligha lehet nem észrevenni a gondviselői szándék és akarat jelenlétét – egyebek között – abban az első pillantásra csodásnak tűnő és megdöbbentő, de valójában magasabb jelentést hordozó, s ezáltal rendkívül fontos és elmélyült értelmezést kívánó jelenségben, hogy tudniillik az első és a második Templom lerombolásának időszaka – közel hatszáz év különbséggel ugyan, de – hónapra és napra pontosan megegyezett, hiszen míg az elsőt időszámításunk előtt 586. áb hó 9-én romboltatta le Nebúkadneccár, addig a második Szentély időszámításunk szerint 70. áb hó 9-én vált Titus seregeinek csapásaitól sújtva a földdel egyenlővé. A két Templom elpusztításának meglepő egyidejűsége egy jól kiolvasható isteni szándékról árulkodik, amint azt még maga Josephus is – a farizeusi hagyománynak megfelelően – fontosnak tartotta kiemelni: „…hatalmas vigasztalást találhatunk abban, hogy a végzetet sem élőlény, sem hely, sem emberi alkotás nem kerülheti el. Csodálatos, mily hajszálnyi pontossággal következett be: tudniillik a végzet a templom pusztulását… arra a hónapra és napra jövendölte, amelyen valamikor a babiloniak felégették.”[10] Jóllehet a római közönségnek író Flavius Josephus – minden félreértést elkerülendő, s olvasóközönségét maximálisan kiszolgálva – *végzet*et (είμαρμένη) emleget, valójában az Örökkévaló szándékairól és tetteiről van szó, amelyek benne rejlenek minden eseményben, a legcsekélyebb és legjelentéktelenebb efemer jelenségben is, s amelyeket az írástudónak ki kell fejtenie, ki kell tudnia olvasni, éppen úgy, ahogy ezt a rabbinikus hagyomány teszi JHWH örök szavának, a világot fenntartó kinyilatkoztatásnak az interpretálásával.

Ami a „hetvenes” háború pogány megítélését illeti, Tacitus a hagyományosnak mondható, más népekkel szembeni római előítéletesség[11] talaján

[8] *4Ezra* 3, 27.
[9] *2Báruch* 1, 4.

[10] *Bellum,* VI, 4, 268. Ugyanez a hagyomány tükröződik vissza – egyebek mellett – az I. század végén keletkezett *Báruch apokalipszisé*ben, amely a két eseményt azonosítja, s amelyből világosan kiolvasható, hogy Nebúkadneccár gőgje valójában a szentségtörő Titus mérhetetlen arroganciájával azonos, aki még az Örökkévalóval is képes volt szembeszállni.

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

arra az álláspontra helyezkedett, hogy a zsidóság mássága, vallási-szokásbeli elkülönülése és politikai megbízhatatlansága volt a legfőbb oka a háborúnak. A zsidók körében Mózes „más halandók szokásaival ellentétes szokásokat vezetett be. Szégyenletes ott minden, ami nálunk szent *(profana illic omnia quae apud nos sacra),* ám meg van engedve náluk, ami nekünk tisztátalan”[12] – szögezi le, mintegy megerősítve az elkülönülés *(amikszia)* hagyományos vádját, amely a zsidók – törvényeikből és szokásaikból fakadó – összetartozását leginkább a más népekkel szembeni embergyűlöletében[13] vélte manifesztálódni, minthogy „egymáshoz megátalkodottan hűségesek és készségesen könyörületesek, viszont mindenki mást ellenségesen gyűlölnek” *(misericordia in promtu, sed adversus omnis alios hostile odium).*[14]

Tacitus – súlyos politikai vádemelésnek is beillő módon – politikai okok egész sorát fogalmazza meg, „az istenek megvetését, hazájuk megtagadását” *(contemnere deos, exuere patriam),* vagy éppen azt, hogy „nem tisztelik a Caesarokat” *(non Caesaribus honor),*[15] s jóllehet beszámol a zsidók közötti belső ellentétekről – „egyre „hevesebbé váltak a pártvillongások”, „belharcok dúltak, álnokoskodtak, gyújtogattak, és rengeteg gabona elégett… így két pártra szakadt a város”[16] –, avagy nem hallgatja el egyes római bábfiguráknak, így például Antonius Felix procuratornak az embertelen és a zsidókat számtalan módon sújtó tevékenységét – „Antonius Felix minden kegyetlenkedéssel és önkénnyel szolgalélekhez méltóan gyakorolta

tism”, *Revue des Études Juives* 154 (1995), 281–294; Hubert Cancik: „Classical Anti-Semitism: the Excursus on the Jews in Tacitus and Its Ancient and Modern Reception”, in *Antisemitismus, Paganismus, völkische Religion / Anti-Semitism, Paganism, Voelkish Religion* (Hrsg. Hubert Cancik – Uwe Puschner), K. G. Saur, München, 2004. 15–25.

[12] Tacitus: *Historiae,* V, 4.

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

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

[15] *Historiae,* V, 5.

[16] *Historiae,* V, 12.

a királyi jogkört”[17] –, a rómaiak fellépésének és tűzzel-vassal pusztító seregeik őrjöngő dühének[18] jogosságát egy pillanatra sem kérdőjelezte meg.

Tacitus, aki nem volt hajlandó a judaizmust vallásnak *(religio)* tekinteni, csupán ártalmas és vészesen terjedő babonaságnak *(superstitio),* „a babonaságnak hódoló, a vallással szembeszegülő nép”-et *(gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa)*[19] azzal vádolta, miszerint ősi papi írásaik jövendölése nyomán abban bíztak, hogy „épp ebben az időben fog erőre kapni a Kelet, s Júdaeából kiindulók szerzik meg a világuralmat” *(eo ipso tempore fore út valesceret Oriens profectique Iudaea rerum potirentur).*[20] Mindenesetre a világuralom elnyerésére törekvő akaratról Flavius Josephus is beszámol, megerősítvén azt, hogy a zsidók körében ez idő tájt létezhettek efféle gondolatok és remények: „De leginkább belehajszolta őket a háborúba egy kétértelmű jövendölés, amelyet ugyancsak a szent iratokban találtak, tudniillik, hogy ebben az időben valaki az ő országukból elnyeri a világuralmat” *(αρξει της οἰκουμένης),*[21] csakhogy az eszkatologikus várakozások és vágyak a rómaiak értelmezésében semmiképpen nem „túlvilági”, hanem kifejezetten evilági szándékokat takartak.

Egyáltalán: a rómaiaknak nem volt különösebben nehéz okot és magyarázatot találniuk Jeruzsálem szétverésére: Róma az „örökösen lázadó”[22] alattvalóit győzte le, azon népet, amely sem a római politikai hatalmat, sem a legkülönfélébb elvárásokat (vallási, pénzügyi, katonai stb.) nem akceptálta, sőt eközben a megszállt országban egyre inkább elszaporodtak a különböző ellenálló csoportok, a forradalmi tanokat hirdetőktől (zelóták) a

[17] *Historiae,* V, 9.

[18] Jeruzsálem pusztulásának mértékéről még Josephus is azt írja, hogy „a jövevény alig hitte volna, hogy itt valaha emberek laktak”. Igaz, hogy még véletlenül se érhesse római részről vád Josephust túlzó sajnálkozása miatt, azonnal siet hozzátenni: „Ilyen szomorú véget ért a fényes, világszerte híres Jeruzsálem városa a lázadók őrjöngése miatt.” (*Bellum,* VII, 1, 4.)

[19] *Historiae,* V, 13.

[20] *Historiae,* V, 13.

[21] *Bellum,* VI, 5, 312. Ez a prófécia – miként azt Hahn István kifejtette – vonatkozhatott Jesája könyvére is („És ered majd vesszőszál Isáj törzséből, s ág hajt ki gyökereiből…” – *Jesája* 11, 1), de vonatkozhatott akár Dániel könyvének a négy birodalomról szóló jövendölésére is. Lásd ehhez Hahn István: „Josephus és a Bellum Judaicum eschatológiai háttere”, *Antik Tanulmányok* 8 (1961), 199–220; Grüll Tibor: „Az első zsidó háború kitörésének okai Flavius Josephusnál”, in *A zsidóság és Európa. Új fejezetek az antiszemitizmus történeti-társadalmi gyökereiről* (szerkesztette Grüll Tibor – Répás László), Jószöveg Műhely Kiadó, Budapest, 2006. 55–57.

[22] *Makkabeusok második könyve* 14, 6; Órigenész: *Contra Celsum,* III, 5.

messiási reményeiknek fegyvereikkel nyomatékot adó körökön át az egyszerű terroristákig („sicarii”-k, késesek). A zsidóságot ért legkülönfélébb, főként a tudatlanságból eredő rágalmak, alpári hazugságok és a római kultúrfölényből táplálkozó becsmérlések közül ebben az időszakban – miként ezt tapasztalhattuk Tacitusnál is – az olykor egy-egy jól irányzott följelentéssel is beérő, politikai jellegű vádak erősödnek fel, amelyek – meglehetősen régi állításokat felmelegítve – a római néppel és a birodalom valamenynyi lakójával igyekeztek elhitetni, hogy a zsidóság makacs, konok nép,[23] amelyre a mindenkori hatalommal (jelenleg történetesen a császársággal) szembeni tiszteletlenség és illojalitás a jellemző,[24] s amelynek tagjai vakmerőek,[25] veszedelmesek,[26] kegyetlenek és gyűlölködők,[27] valamint boszszúszomjasak.[28] A győzelem emlékére vert éremsorozatok, a római hősiesség megjelenítő diadalívek, a győzelmi mámorban úszó, a birodalom többi népe felé egyértelmű figyelmeztetésnek és elrettentésnek szánt katonai parádék és erőfitogtatások, s – nem éppen mellékesen – a hatalom gazdasági erejét növelő és mérhetetlen költekezéseit lehetővé tevő rabszolgahadak, illetve a kifosztott országból a birodalmi központba áramló kincsek a triumfáló Róma mindenhatóságát, legyőzhetetlenségét és erejét reprezentálták.

[23] *Historiae,* II, 4.
[24] *Historiae,* V, 5. *Contra Apionem,* II, 6, 73.
[25] *Contra Apionem*, II, 14, 148.
[26] Quintilianus: *De institutione oratoria,* 3, 7, 11.
[27] *Contra Apionem* I, 28, 265; II, 14, 148; Cassius Dio: *Rómaiké hisztoria,* 49, 22, 4.
[28] Cassius Dio: *Rómaiké hisztoria,* 49, 22, 4. Cassius Dio a citált helyen így ír: „πολλὰ μὲν δὴ καὶ δεινὰ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι τοὺς Ῥωμαίους ἔδρασαν (τὸ γάρ τοι γένος αὐτῶν θυμωθέν πικρότατόν ἐστι), πολλῷ δὲ δὴ πλείω αὐτοὶ ἔπαθον”. Jóllehet a πικρός jelenthet bosszúszomjast, rosszindulatút, ellenségest is, a fordítási nehézséget más okozza. Ami a θυμωθέν szót illeti, ez a θυμόω ige passzív aoristos participiuma, a *genos* főnévhez kapcsolódik, múlt idejű jelentése van. Ha ezt elfogadjuk, a kérdéses rész így fordítható: „Sok mindent, éspedig borzalmas dolgokat műveltek a zsidók is a rómaiakkal (ez a nép ugyanis, mint ismeretes, haragra gerjedvén [midőn haragra gerjedt], fölöttébb bosszúszomjas), de még sokkal többet szenvedtek ők maguk.” Itt azonban az a probléma, hogy a θυμωθέν participium mint aoristos alak leginkább valami konkrét, múltbeli eseményre vonatkozhat (pl. midőn haragra gerjedt azért, mert megtámadták), a jelen idejű létige viszont arra utal, hogy egy fennálló állapotról van szó, vagyis nem arról, hogy egyszer a zsidók midőn haragra gerjedtek, nagyon bosszúszomjasak voltak, hanem arról, hogy ők általában ilyenek. Erre lehet megoldás, ha θυμωθέν helyett θυμόθεν-t olvasunk. Ez ugyanis közvetlenül a θυμόω-val rokon θυμός főnévből vezethető le a θεν (-ból, -ből, -tól, -től) locativusi végződéssel. A θυμός jelentései: életerő, élet, temperamentum, lélek (mint az értelem és/vagy az érzelmek székhelye), szív, akarat, bátorság, merészség, önbizalom, szenvedély, bosszúság, harag. Ez esetben leginkább „lelki alkat”-ként, „lelki beállítottság”-ként fordítható (még szabadabb fordításban lehet „jellem” vagy „természet” is). Vagyis a fordítás: „…ez a nép ugyanis, mint ismeretes, lelki alkatából/természetéből adódóan, fölöttébb bosszúszomjas.” Ám ha ezt elvetjük, még mindig visszatérhetünk a θυμωθέν participális alakra. Ez esetben vagy arról van szó, hogy a késői szerző már nem olyan következetes az igeidők/aspektusok használatában, mint a régiek voltak, vagy arról, hogy tkp. gnomikusan használja az aoristos participiumot, azaz időtől elvonatkoztatva, ahogy a közmondásokban. Ez esetben a mondat leginkább így fordítható: „…ez a nép ugyanis, mint ismeretes, ha egyszer haragra gerjed, fölöttébb bosszúszomjas.” (A „mint ismeretes” kifejezéssel a τοί szócskát próbáltam visszaadni, amivel a görög az információ köztudott vagy a beszélgetőpartner által ismert voltára utal. Ugyanakkor persze ez a szócska nem olyan hangsúlyos, mint a fordításkor használt magyar vagy egyéb idegen nyelvű kifejezések.)

Eközben Flavius Josephus a háború okát alapvetően a zsidóság belső meghasonlottságában látja. Egészen pontosan a belső küzdelmeket, harcokat és az önpusztítás minden létező formáját csak tragikus következményeknek tartja; okozatoknak, melyeknek oka csak részben volt az, hogy a zsidóság letért a törvény útjáról. Valójában az Örökkévaló szándékainak követésére és értelmezésére vált képtelenné a nép, s nem ismerte föl a történelemben Isten üzeneteit és elvárásait. S miként egykoron a tévelygő és tehetetlen nép elé állva, olykor saját testi épségüket is veszélynek kitéve próféták léptek fel, isteni üzenettel az ajkukon világossá és egyértelművé téve, milyen történelmi és erkölcsi alternatíva elé érkezett Isten népe, úgy most Josephusra vár az a – hasonlóképpen fizikai atrocitásokkal együtt járó – feladat, hogy rávilágítson: a nép utat tévesztett. A történelmi eseményekből Josephus azt olvassa ki, s ebbéli tapasztalatait igyekszik népével megosztani, hogy az Örökkévaló a rómaiak mellé állt, s a zsidóságnak nem, a rómaiaknak annál inkább kedvező történelmi események valójában az (üdv)történeti irányultság félreérthetetlen jeleiként értelmezendők.

„A rómaiak elleni háború alapjában véve nem a zsidók akaratától függött, hanem a sors kényszerítette rájuk”[29] – írja Josephus, s ebből következően épp azt tekinti a legtragikusabbnak, hogy az Istentől kimért és ránk szabott sorsot *(ananké)* a zsidó nép nem volt képes felismerni, miközben az ő prófétai intelmeitől öntelten elfordultak. Mintha csak saját ítéletét adná Maszada parancsnokának, Eleázárnak a szájába, amikor ezt mondatja vele: „Isten akarata és a végzet hajt a halálba” *(θέου γνώμη καὶ κατ’ ἀνάγκας τελευτησάντας).*[30]

[29] *Vita,* VI, 27. („οὐ προαίρεσις ἐγένετο τοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους Ἰουδαίοις, ἀλλὰ τὸ πλέον ἀνάγκη.” – a fenti szöveg magyar fordításától eltér a saját fordításom.)
[30] *Bellum,* VII, 8, 359.

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

3.

„Bal felől egy pogány nép bukkan fel, és ráveti magát a jobb felől lévőkre: férfiakra, nőkre, gyermekekre. Egyeseket megölnek, másokat magukkal ragadnak. És látom őket, amint négy bejáraton át futnak feléjük, és felgyújtják a Templomot, és elrabolják az ott lévő szent tárgyakat. És ekkor ezt mondtam: »Óh, Örökkévaló, íme a nép, amely tőlem származik, és amely a te védelmed alatt állt, most pogány csőcselék fosztja ki, egyeseket közülük megölnek, másokat elfognak, mintha csak idegenek volnának. Óh, Mindenható, miért szaggatod a szívemet? Miért kell így életben maradni, ha ez megtörténhetett?«[31] A zaklatott kérdésekkel záródó drámai sorok az *Ábrahám apokalipszisé*ben olvashatók, amely valamikor az I. század végén, a II. század első felében keletkezett, s amely félreérthetetlenül a zsidó népet ért katasztrófát jeleníti meg. De ugyanerről az eseményről számol be az ugyancsak ebben az időben íródott szír nyelvű *Báruch apokalipszise* is: „Amikor az ellenség bekerítette a várost, a Magasságos elküldte az angyalait, hogy ledöntsék a falakat, és lerombolják a vasból készült erősítéseket, amelyeket nem tudtak kiszakítani a helyükből. Ezalatt elrejtették a szent edényeket, megvédendő valamennyit attól, hogy az ellenség beszennyezze azokat. Az ellenség csak ezután kaparinthatta meg a lerombolt falakat, a kifosztott szent lakhelyet, a felgyújtott Templomot és a legyőzött és kiszolgáltatott népet. Így hát nem mondhatták fennhéjázva: »oly hatalmasak vagyunk, hogy a háborúban leromboltuk a Magasságos lakhelyét.« Testvéreiteket láncra verték, és Babilonba hurcolták őket. Csak nagyon kevesen maradtunk itt."[32]

Jóllehet ez utóbbi szöveg látszólag az első hurbán időszakáról számol be, mintha legalábbis az első Templom lerombolásáról és az azt követő eseményekről lenne szó, ám valójában az i. sz. 100 körül keletkezett irat[33] anakronizmusa – több más, ebben az időszakban keletkezett apokaliptikus

[31] *Ábrahám apokalipszise* 27.

[32] *2Báruch* 80, 1–5.

[33] Vö. Pierre Bogaert: *L'Apocalypse syriaque de Baruch,* I. Éditions du Cerf, Paris, 1969. 270–271. Ehhez lásd még Robert Kirschner: „Apocalyptic and Rabbinic Responses to the Destruction of 70", *Harvard Theological Review* 78 (1985), 27–46.

szöveghez hasonlóan – nem más, mint szándékos történelmi „csúsztatás", amelynek éppen az a célja, hogy a zsidóság számára világossá és megkérdőjelezhetetlenné tegye az időben távoli eseménynek és a közelmúlt tragikus fejleményeinek a hasonlóságát és a hasonlóság mögött felsejlő gondviselői szándékot. Ugyanakkor a 70-es események megítélését és értelmezését illetően az imént idézett két apokalipszis szövege egy rendkívül lényeges és felettébb sokatmondó ellentétet fejez ki.

Az *Ábrahám apokalipszisé*nek rövid összefoglalója egy pillanatra sem hagy kétséget afelől, hogy a szentföldi kegyetlenségek és pusztítások okozója és végrehajtója egy idegen pogány nép volt. Noha a történtekre a szöveg az Örökkévalótól vár magyarázatot, eközben a mű szerzője számára evidens, hogy mindaz, ami megesett, a kegyetlen földi történelem része volt, semmi egyéb. Ehhez a felfogáshoz és szemlélethez áll közel az *Oracula Sybillina* negyedik és ötödik könyve,[34] amelyekben szintén csak rövid utalásokkal találkozhatunk a Róma-ellenes felkelésre és annak konzekvenciáira vonatkozóan, s amelyek a háborúnak ugyancsak nem a transzcendens, hanem az evilági vonatkozásait és összefüggéseit említik meg. Mindenesetre mind a két könyv komor szavakkal vádolja Rómát, hangsúlyozva, hogy „istenfélő embereket" gyilkolt le, s „egy igaz népet pusztított el".[35]

Az *Oracula Sybillina* említett könyvei egyfelől a zsidóság dicséretétől hangosak,[36] másfelől súlyos szitkokkal illetik Rómát, azt a birodalmat, amely oktalanul és méltatlanul sújtotta a szent népet. A korabeli érvekkel ellentétben itt föl sem merül az, hogy a megszállók az Örökkévaló büntetésének eszközei lettek volna, akik Izrael bűneit megtorlandó követték el a szörnyűségeket. Szó sincs itt arról, hogy Izrael valamilyen bűnt követett volna el Istenével szemben, hiszen szent népről van szó, ám Róma aljas módon éppen ezt a szent népet támadta meg, mintegy bizonyítva azt, hogy a rómaiak a legromlottabb és leginkább megvetésre méltó nép. Tehát valójában a „jámbor és ártatlan nemzedékek" elpusztítóitól[37] fordult el az Örökkévaló, s a „mennyei Isten" transzcendens haragjának és bosszújának

[34] A datációval kapcsolatosan lásd Valentin Nikiprowetzky: „Réflexions sur quelques problèmes du IVe et du Ve livre des *Oracles sibyllins*", *Hebrew Union College Annual* 43 (1972), 29–76. A negyedik könyv egyébként tud a Vezúv 79-es kitöréséről (130–137), és meghirdeti Nerónak a parthusok földjéről való (remélt) visszatérését. Az ötödik könyv egy helye (46–50) Hadrianus dicséretét zengi, egészen biztosan még a Bar Kohba-féle lázadást megelőző időkből.

[35] *Oracula Sybillina,* 4, 136; 5, 153–154; 5, 160–161.

[36] *Oracula Sybillana,* 5, 238–285.

[37] *Oracula Sybillana,* 4, 135–136.

egyik rettenetes manifesztációját kell látni a Vezúv pusztító kitörésében.[38] De ugyancsak az isteni büntetés része lesz az, amikor Nero, aki valójában nem lett öngyilkos, hanem a parthusoknál rejtőzködik, egy napon kelet felől nagy sereggel visszatér, és kíméletlen bosszút áll.[39] A kegyetlen Nero lesz az, aki elégtételt vesz a bűnös nemzeteken, s a rómaiak a többi cinkos néphez hasonlóan saját városaikban fognak bűnhődni a gaztetteik miatt.

Nero személyisége – akinek az alakja a Templomot elpusztító Titusével mosódik egybe (abban az értelemben kétségtelenül jogosan, hogy Nero idejében kezdődött el a végzetes háború), s aki istenségre vágyódik,[40] vétkes minden bűnben,[41] és méltó a megvetésre[42] – eszkatológiai jelenséggé transzponálódott, világot elpusztítani vágyó szörnyeteggé, aki az egyetemes béke megvalósulása előtt, „az idők végezetén, amikor a hold utoljára fog felragyogni", egy alattomos háborúba fogja taszítani a világot. „A föld határáról érkezik az, aki megölte az anyját, s most elpusztít minden országot és uralkodik fölöttük."[43] Rómát az idők végezetének csapásai elsöprik majd, hiszen ez a romlott és erkölcstelen város az, amelyben a szüzek nem őrzik többé az isteni tüzet, s amely lerombolta egykor a Templomot.[44]

[38] *Oracula Sybillana,* 4, 130–134.

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

[40] *Oracula Sybillina,* 5, 34; 5, 138; 5, 140.

[41] *Oracula Sybillina,* 5, 145–151.

[42] *Oracula Sybillina,* 5, 143–144.

[43] *Oracula Sybillina,* 5, 361–365.

[44] *Oracula Sybillina,* 5, 394–397.

Róma bukásának legfőbb oka, hogy mérhetetlen gőggel még az Örökkévalót is párviadalra szólította, ám a város lerombolása végérvényes lesz, mivel a szörnyű harc annak a kozmikus kataklizmának válik a részévé, amely „elpusztítja a tengert és Babilont [azaz Rómát – G. Gy.] és Itália egész földjét, azért, mert a „zsidók hűséges és nagyszerű népe odaveszett".[45] S miközben mindazok a népek, amelyek hasonlóképp mérhetetlen sok gonoszságot okoztak Isten gyermekeinek, szintén megbűnhődnek, eközben az igaz és bölcs népre megannyi szerencsétlenséget követően végre valódi béke vár majd.[46] Az *Oracula Sybillina* tehát nem tekinti bűnösnek Izrael népét, épp ellenkezőleg: szent nép az, amelyet Róma méltatlanul sújtott, s amiért Rómának majdan felelnie kell. Mint láthattuk, Nero, a rómaiak közül a legnagyobb bűnös lesz az, aki a birodalom elleni ítéletet végrehajtja majd. Róma győzelme tehát semmi más, mint pillanatnyi illúzió, merő látszat, hiszen a rossz és a jó küzdelme nem eredményezhet mást, csak az utóbbinak az előbbi felett aratott végső diadalát. Mindenesetre felettébb árulkodó, hogy az *Oracula Sybillina* minden valóságos történelmi és politikai érdeklődést mellőzve – természetéből, sajátos „műfajából" fakadó érzékenység híján – mindössze egy eszkatológiai összecsapás állomásának tekintette a zsidóság küzdelmét Róma ellenében.

Ám mindezen elképzelésekkel szemben létezett a korabeli irodalmi hagyománynak egy másik vonulata is, amely – mint a fentiekben már *Báruch apokalipszis*ének idézésekor láthattuk – nem a bűnös, ámde győztes Rómaképből indult ki, csakhogy ez az egész háború menetét és végkifejletét metafizikai síkra helyezve leértékelte, devalválta a győzteseket, s a háború kimenetelét cseppet sem a rómaiak, hanem kizárólag transzcendens erők fellépéséből vezette le. Láthattuk, hogy a *Báruch apokalipszise* – amely a diaszpórában élőket kívánta informálni a szentföldi eseményekről – éppen azt hangsúlyozta, hogy legkevésbé az embereknek, sokkal inkább a Magasságos küldötteinek, az angyaloknak tudható be, hogy a város, s benne az Örökkévaló szent lakhelye elpusztult. Báruch szemtanúként számol be a végkifejletet előre jelző baljós eseményről: „A város négy sarkát négy angyal foglalta el, kezükben égő fáklyákkal."[47] A szöveg a *137-es zsoltár*ban emlegetett „Edom fiait" (azaz a későbbi szóhasználatban a rómaiakat)[48] cseréli föl az angyalokra, mint akik képesek voltak végrehajtani és

[45] *Oracula Sybillina,* 5, 159–161.

[46] *Oracula Sybillina,* 5, 202; 5, 384–385.

[47] *2Báruch* 6, 4.

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

bevégezni a rombolás és pusztítás feladatát. „Hallottam, amint az angyal a fáklyákat tartóknak mondta: »Dúljátok fel és romboljátok le a földsáncot!« Így aztán az ellenség nem kérkedhetett azzal, hogy »mi romboltuk le Sion sáncait, mi gyújtottuk fel a Mindenható lakhelyét«."[49]

Mindenekelőtt fontos tudatosítani, hogy Jeremiás bizalmasának és írnokának, Báruchnak a személye mögé rejtőzve az apokalipszis pszeudonim szerzője az első Templom lerombolásának prefigurációját nyújtva a bűnökben való hasonlóság időtlen paradigmáját fogalmazza meg a zsidóság számára. A két esemény közötti intemporális analógia a két katasztrófa teológiai súlyát emeli ki, s a hatszáz év különbségét eliminálva a bűnökre való örök gondviselői feleletet törekszik egyértelművé tenni.[50] Az emlékező tudat számára a távoli múltból vett példázat megjelenítésén keresztül a jelen (vagy közelmúlt) eseménye nemcsak értelmet nyer, hanem az örökös aktualizálás érzetét keltve időtlen példázatként is szolgál. Nem a végzet, a sors, a fátum elkerülhetetlen ismétlődéséről vagy ciklikusságáról van szó, éppen ellenkezőleg: a szándékosan elkövetett bűnökre válaszként nem is következhet más, mint a történelemből már megtapasztalt tragédia, amelynek okozója JHWH, de végső kiváltója nem más, mint Izrael népe, az Örökkévaló támasztott nemzete. Éppen ezért nem ereszkedhet a népre a felejtés homálya, s éppen ezért feladata az állandó emlékezés, azaz a múlt életben tartása, hiszen Izrael népe számára az „egykor volt" nem a letűnt múlt része, hanem jelenének és bizonyos értelemben a jövőjének is konstitutív tényezője.

Ha Róma a büntetés isteni eszközeként lép fel, azaz szerepe a Szentföld ellen indított háborújában a büntetés és a bűnhődés végrehajtójaként legitimálódik, akkor magától értetődő módon ezt megelőzően kellett lennie bűnnek, elkövetett vétségnek, amely végső soron elindította a biblikus hagyományból jól ismert folyamatot. Már Flavius Josephus is a bűnök egész soráról készített gondos regisztert, egyebek közt beszámolva megannyi „vakmerő lázadás"-ról, továbbá arról, hogy „a lakosok… egymást gyilkolták", „az ősi intézmények megrendültek", s beszámolója nyomán képet kaphatunk Judás és Szádok ún. „negyedik filozófiai irányzat"-áról, a sicariusokról, akik tanaikkal a „későbbi szerencsétlenségek magvait hintették el", s „a legszörnyűbb zűrzavarba döntötték az államot",[51] valamint a rablókról *(ληστής),* csalókról *(ἀπατεῶνες)* és szemfényvesztőkről, a tömegeket megtévesztőkről *(ἄνθρωποι τὸν ὄχλον),* akik a népet az igaz útról eltérítették, s romlást hoztak az országra.[52] Nem véletlen, hogy Josephus önmagát és hitsorsosainak vele szemben táplált ellenséges érzületét saját bibliai előképével, Jeremiással és a próféta szenvedéseivel és megpróbáltatásaival identifikálva, mint Jeremiás egykoron hozza a zsidók tudtára azt, hogy az Örökkévaló bűneik miatt fordult el tőlük: „Mert sem király, sem a nép nem fenekedett Jeremiás próféta életére, mikor ez hangos szóval hirdette, hogy bűneik miatt elvesztették Isten kegyelmét, és ha nem adják át a várost, valamennyiüket fogságba hurcolják. Ti ellenben – mert nem találtok szavakat a városban elkövetett gyalázatosságaitok méltó jellemzésére –, ti szidalmaztok engem, mikor hasznos tanácsot akarok nektek adni, és… haragusztok, hogy bűneitekre emlékeztetlek, és irtóztok hallani is mindarról, amit éjjel-nappal elkövettek."[53]

Báruchnak egyenesen az Örökkévaló teszi félreérthetetlenné, hogy „nem fogja megkímélni fiait, s legelébb nekik fog szenvedést okozni, minthogy vétkeztek".[54] Báruch pedig a néphez fordulva ezt mondja: „Hát nem láttátok, hogy ki jött el Sionba? Azt képzelitek, hogy egy hely képes elpusztulni, mert vétkezett volna, és a föld az ellenségnek lett kiszolgáltatva, mert bűnbe esett netán? Tudjátok meg végre, hogy mindez miattatok következett be, a bűneitek miatt: a földet, amely sohasem vétkezett, s amely most az ellenség kezére jutott, a ti istentelenségtek miatt dúlták fel."[55] De a Jeremiás-apokrifon, a *Paraleipomena Ieremiu* is, arra a kérdésre válaszolva, hogy „miért épp Jeruzsálemet rombolták le?", az alábbi választ adja: „A nép az emberek bűnei miatt vált kiszolgáltatottjává az ellenségnek."[56]

A bűnökre adott válasz teológiai elmélete a teodícea kérdéskörét érint, mégpedig azt, hogy a világban jelen lévő rossz és annak minden megnyilvánulása (a fájdalom, a szerencsétlenség, a kín vagy éppen a halál) nem zárja ki Isten létezését, sőt, éppen az ő gondviselői szerepének legfőbb bizonyítékát szolgáltatja. Mindez Izrael vonatkozásában annyit jelent, hogy az Örökkévaló nem hagyta el népét, nem hagyta magára, és nem vetette el magától, de még csak meg sem bánta Izrael kiválasztását. Ellenkezőleg,

[49] *2Báruch* 7, 1.
[50] Vö. Pierre Bogaert: *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, I., i. m. 241.
[51] *Antiquitates,* XVIII, 1, 1, 9.
[52] *Antiquitates,* XX, 8, 6, 167.
[53] *Bellum,* V, 9, 392–393. A Josephus mint új Jeremiás témakörhöz lásd Joseph Blenkisopp: „Prophecy and Priesthood in Josephus", *Journal of Jewish Studies* 25, 2 (1974), 239–262; Shaye J. D. Cohen: „Josephus, Jeremiah and Polybius", i. m. 368–377.
[54] *2Báruch* 13, 9.
[55] *2Báruch* 77, 8–10.
[56] *Paraleipomena Ieremiu* 4, 6. A mű datációjának kérdéséhez lásd Jean Riaud: „Les *paralipomena Jeremiae* dépendent-ils de II Baruch?", *Sileno* IX, 1–4 (1983), 105–128.

a népnek azt kell tudatosítania, hogy egykor kapott szerepét nem vetheti el magától, ámde folyamatosan számítania kell arra, hogy történelmi cselekedeteire JHWH történelmi tettekben fog választ adni: ha kell, óvó és féltő jutalmazással, de ha kell, kemény és szigorú büntetéssel. A történelem tehát afféle pozitív vagy negatív teofánia, amelynek során a legrejtettebb összefüggések is láthatóvá és érzékelhetővé válnak. A történelem értelmét éppen ez a transzcendens kötöttsége és „elkötelezettsége" adja meg, s egyúttal világossá teszi Izrael népe számára, hogy a történelem értelméből és irányultságából fakadóan nincs és nem is lehet hiábavaló szenvedés, s a történelem nem ok és érdek nélküli cselekedetek folyamata.

A történelembe, azaz az isteni igazságszolgáltatásba vetett remény kizárja azt, hogy a nép az ítélet ellen, s ebből fakadóan az Örökkévalóval szemben föllázadjon, vagy akár csak hangot adjon nemtetszésének. Már a biblikus időkben is megesett, hogy bizonyos helyzetekben és alkalmakkor akadtak olyanok, akik nem ismerték fel az isteni szándékot, s bizonyos történelmi szituációkból nem hallották ki az isteni üzenetet. A próféták voltak azok, akik ilyen pillanatokban az Örökkévalótól kapott megbízatásuk révén, „szájukban JHWH üzenetével" az aktuális történelem centrumából széttekintve, s mintegy a történelmi perspektívát fürkészve megpróbálták eligazítani, tisztánlátóvá tenni a népet. Sokat elárul az a tény, hogy a Jeremiásnak tulajdonított munkában a próféta, mintegy elfogadva és tudomásul véve azt, hogy az Örökkévaló bűnösnek találta a népet, s ítélkezett fölötte, maga cselekedte meg azt a szimbolikus tettet, amelynek jelentős hagyománya volt a korabeli zsidó irodalomban. Jeruzsálemből eltávozva Jeremiás az ég felé hajította a Templom kulcsait, s ezt kiáltotta: „Nap, szólok hozzád! Fogd a Templom kulcsait, és őrizd addig, amikor az Örökkévaló majd visszakéri azokat. Mi nem bizonyultunk méltóknak a kulcsok őrzésére, s hűtlen őrizők lettünk."[57] S az isteni akaratnak való hasonló behódolás köszön vissza Báruch szavaiban, aki a papoknak utasításba adja, hogy „fogjátok a Szentély kulcsait, hajítsátok azokat égi magasságba, adjátok vissza az Örökkévalónak, és mondjátok: »Oltalmazzad te magad a hajlékodat, mivel mi, lám, hűtlen felügyelőkké lettünk!«"[58]

Aligha véletlen, hogy a tannaitikus hagyomány egy része a fenti jelenetet kifejezetten a második Templommal kapcsolatosan idézi, ám egy ezzel párhuzamos másik tradíció mindezt az első Templommal összefüggésben

[57] *Paraleipomena Ieremiu,* 4, 3–4.
[58] *2Báruch* 10, 18.

említi meg.[59] A „kettős hagyományozás" ismételten a már említett történelmi előkép problémáját veti fel: azt, hogy a történelmi „repetíció" korántsem véletlen és esetleges egybeesés csupán, hanem az élő múlt jelenig tartó, s a jelen számára is egyértelmű paradigmaként szolgáló tudatos, a gondviselői szándékból eredő transzcendens figyelmeztetése épp annak a népnek, amely a legelső pillanataitól súlyos isteni parancsolatban hordozza magával az emlékezés kötelességét, s a történelmi amnézia legkisebb jelének bűnként való tételezését.

Az isteni igazságszolgáltatás realizálódásához, tehát ahhoz, hogy a római seregek bevégezhessék küldetésüket, mindenesetre szükség volt arra, hogy az Örökkévaló saját fennhatóságát átengedje a büntetése eszközeiként felhasznált pogány légióknak. JHWH jelenléte nem tette volna lehetővé azt, hogy földi halandó kárt tegyen hajlékában, elpusztítsa a Templomot, és csapást mérjen népének fővárosára, Jeruzsálemre. Aligha meglepő, hogy több rabbinikus forrás is azt hangsúlyozta, hogy JHWH evilágbeli immanens jelenlétének, a *sekhiná*nak már el kellett távoznia a Szentek Szentjéből *(Kódes ha-kodasim)* addigra, amikorra az idegen fegyveresek a Templomot felgyújtották és lerombolták.[60] Jóllehet a Templom „funkcióváltása" pogány szövegben is megtalálható, jelesül Tacitusnál, vagy a tacitusi megfogalmazáshoz hasonló módon Josephusnál, de ezek a textusok Istennek a népétől és szent hajlékától való eltávolodását tükrözik csupán, semmi egyebet. Mintha eddigi lakhelyétől, népétől és földjéről menekülve

[59] *Taanit* 29a; *Leviticus Rabba* 19, 6; *Peszikta Rabbati* 26. Ugyanakkor a Zakariás 11, 1 allegorikus értelmezése szerint („Tárd ki kapuidat, Libanon, cédrusaidat hadd emésszen meg a tűz") a „cédrusaid" a „papjaid" jelentésben értendők, s az *Abot de Rabbi Nátán* „b" verziója szerint (továbbiakban *ARNb*) mindez azokra a fiatal papokra vonatkozik, akik tűzbe vetették magukat (*ARNb* 7). A papok haláláról egyébként Josephus is beszámol: lásd *Bellum,* VI, 6, 322. A második Templom összefüggésében szól az eseményről az *Abot de Rabbi Nátán* „a" verziója (továbbiakban *ARNa)* 4: „A főpapok a Templomban voltak, kezükben tartották a kulcsokat, majd a magasba hajították azokat, s mondták a Szentnek – áldassék!: »Világ Ura, íme a kulcsok, melyeket ránk bíztál, de mi nem bizonyultunk eléggé becsületes felügyelőknek, hogy bevégezzük a király művét, és együnk az asztaláról.«"

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

Isten átpártolt volna a rómaiakhoz, új népet, új lakhelyet és új földet keresve magának. „Hirtelen feltárultak a szentély ajtói, és emberinél hangosabb szó hallatszott: távoznak az istenek; egyszersmind távozó léptek roppant dübörgése."[61] De Flavius Josephus is hasonló élményről számol be, midőn leírja, hogy a papok tisztán hallották a Templom belsejéből a kiáltó hangot: „meneküljünk innen".[62]

Mind Tacitus, mind a görög-római világnak író Josephus a távozó isten vagy istenség alakját a pogányok földhöz kötődő isteneinek képébe transzponálja. A görög-római világ számára a legtöbb istenség nem a történelem megnyilvánulásaiban, hanem a konkrét és valóságos viszonyokban (föld, terület) manifesztálódó természeti vonatkozásokban válik érzékelhetővé, ami végső soron azt jelenti, hogy az istenség hatalma a földhöz, az adott területhez kötődik, s ebből következően – értelemszerűen – az adott földön az a nép él, amely a terület istenségének hatalmat tulajdonít, s hatalmának gyakorlásában respektálja az isteni szuverént. Ám az istenség hatalma a saját birtokán túl nem terjed, azaz afféle lokális, helyi, „nemzeti" istenségként más népekkel, más nemzetekkel s más területek lakóival nincs semmi dolga. A rómaiak egy-egy hadjáratuk során éppen ezért alkalmazták az *„evocatio deorum"* intézményét, amely azt jelentette, hogy az ostromlott város védőistenét (védőisteneit) ünnepélyesen maguk közé szólították, s az isteneiktől immár megfosztott ostromlott nép magára maradva védtelenné s könnyen legyőzhető prédájává vált a hódítóknak.

Az „evocatio deorum" intézményének átvételére és művébe való beépítésére Josephusnak kettős értelemben is jó oka volt. A tradicionális eljárás teológiai jelentősége a történész számára kapóra jött, s mintegy aláhúzta a megtörtént esemény metafizikai jelentőségét. Josephus szemében az igazi és megbocsáthatatlan bűne a zsidó lázadóknak az volt, hogy nem vetették alá magukat engedelmesen Isten akaratának, helyette szembeszálltak a gondviselői szándékkal. Így aztán nemcsak megérdemelték a sorsukat, hanem a történtek ráadásul egyértelmű párhuzamot mutatnak a biblikus hagyománnyal, Jeremiás és Szedekiás király esetével.[63]

De másfelől Flavius Josephus a császári megrendelő igényéhez és propagandájához kívánt maximálisan alkalmazkodni az „evocatio deorum"

[61] Tacitus: *Historiae,* V, 13.

[62] *Bellum,* VI, 5, 299.

[63] Vö. *Bellum,* V,9, 391: „…mikor a babiloni király ostromolta ezt a várost, és Szedekiás királyunk ütközetbe bocsátkozott, hiába óvta ettől Jeremiás próféta: maga Szedekiás fogságba került, és meg kellett érnie, hogy a város a templommal együtt a pusztulás martaléka lett."

– számára ugyan meglehetősen érthetetlen és értelmezhetetlen, ám a római világban igencsak elterjedt – intézményének megemlítésével.

Dramaturgiailag is feltűnő, hogy a Templom felgyújtásának és kifosztásának tragikus eseményét egy furcsa kitekintéssel szakítja félbe: baljós előjelek és csodák hosszú sorának felemlegetésével. Beszámol egy, a város fölött feltűnő kard alakú csillagról; a kovásztalan kenyér ünnepének hajnalán a templom és az oltár körül felragyogó káprázatos fényről; egy áldozati tehénről, amely a templom közepén bárányt ellett; a templom belső udvarának keleti kapujáról, amely rettentő súlya ellenére magától kinyílt; levegőben feltűnő, s felhőkön száguldozó kocsikról és fegyveres csapatokról; a templom belső udvarán felcsattanó tömeges kiáltozásról: „meneküljünk innen"; egy bizonyos Jésusról, Anan fiáról, aki rettentő szózatával tartotta rémületben az embereket („szózat keletről, szózat nyugatról, szózat a négy égtáj felől; szózat Jeruzsálem és a templom fölött, szózat a menyasszonyok és a vőlegények fölött, szózat az egész nép fölött"), majd miután a római helytartó megkorbácsoltatta, ezt kiáltozta: „Jaj neked, Jeruzsálem!", később: „Jaj a városnak, jaj a népnek, jaj a templomnak", hogy aztán egy hajítógépből kilőtt golyó végezzen vele. De Josephus beszámol egyéb jelekről is, így az Antonius-vár négyszögesítéséről, miközben a szent könyvekben ez volt a város pusztulásának végső jele, továbbá megemlíti azt a kétértelmű jövendölést, amely szerint valaki Keletről, a zsidók országából ebben az időben elnyeri a világuralmat, amelyet a zsidók aztán félreértettek és önmagukra vonatkoztattak, holott az Vespasianusról, a leendő császárról szólt.[64]

[64] Vö. *Bellum,* VI, 5, 288–315. A Keletről érkező, s a világuralmat megszerző uralkodó alakja – minden bizonnyal – a *Jesája* 41, 2-re való utalás. A menyasszonyra és a vőlegényre tett utalás célzás a *Jeremiás* 7, 34-re. Az égi seregekre való hivatkozás a *Makkabeusok második könyve* 5, 2–3-at idézi fel. Ami a Vespasianusra vonatkozó jóslatot illeti, Flavius Josephus ismert és említett jövendölése mellett (*Bellum,* III, 8, 400–406) meg kell említeni a pogány forrásokat is. Suetonius egyenesen így ír: „Az egész Keleten mindenfelé el volt terjedve egy régi és megingathatatlan hit, mely szerint a sors akaratából az idő tájt Judaeából való emberek ragadják magukhoz a világ uralmát. Ezt a jóslatot, amely (mint később az eseményekből kiderült) egy római fővezérről szólt, a zsidók önmagukra vonatkoztatták és fellázadtak…" Suetonius: *A caesarok élete, Vespasianus,* V, 9. i. m. 315. Tacitus elmondja, hogy Vespasianus a Carmelus-hegyen Basilidestől (akinek már a neve is jó omen) azt a jóslatot kapja, hogy „…nagy székhely, roppant határok, sok ember adatik neked" (Tacitus: *Historiae,* II, 78; lásd ehhez Suetonius: Vespasianus, V, 9.) Vespasianus isteni legitimációját erősítik meg Alexandriában Serapis templomában, ahol csodatévő hatalmat tulajdonítottak neki (Suetonius: *Vespasianus,* VII, 1; Tacitus: *Historiae,* IV, 81–82), illetve a Nílus megemelkedéséből – az egyiptomi hagyományoknak megfelelően – az istenek jóindulatát olvasták ki (Cassius Dio: LXV, 8). Az új császári dinasztia

Voltaképpen az egész felsorolás azt a célt szolgálja, hogy újra terítékre kerülhessen a leírt és megemlített csodás jelek és jövendölések iránt, vagyis önnön eljövendő sorsát illetően süketnek és vaknak bizonyuló zsidóság. Ám a csodás események különös és szervesnek aligha mondható közbeiktatása Josephus számára mintha kötelező lett volna, különösképp az a minden bizonnyal külső forrásból átvett történésre való hivatkozás, amelynek fontosságával a zsidó történész alig, római olvasói viszont annál inkább tisztában lehettek.[65] Érdemes hosszabban idézni Tacitust: „Csodás jelek mutatkoztak, amelyeket sem áldozatokkal, sem fogadalmakkal nem engesztelhet ez a babonaságnak hódoló, a vallással szembeszegülő nép. Egymásnak rontó hadsorokat, vöröslő fegyvereket láttak az égen, hirtelen fellobbanó felhők világították meg a templomot. Hirtelen feltárultak a szentély ajtói, és emberinél hangosabb szó hallatszott: távoznak az istenek, egyszersmind távozó léptek roppant dübörgése. Ezt kevesen magyarázták félelmes előjelnek: a többségben az a meggyőződés élt, hogy az ősi papi írások szerint épp ebben az időben fog erőre kapni a Kelet, s Iudaeából kiindulók szerzik meg a világuralmat. Ez a kétes ige Vespasianust és Titust jövendölte meg, de a tömeg – az emberi vágyakozás szokása szerint az ily magasztos sorsot a magáénak magyarázván – még a csapások hatására sem tért meg az igazsághoz… Egyformán elszántak voltak férfiak és nők, és ha otthonuk elhagyására kényszerülnének, inkább féltek az élettől, mint a haláltól.”[66]

Tacitus szerint a zsidók rettentő babonájának bizonyítéka, hogy nem törekedtek eme szokatlan jelek elhárítására – jóllehet a római tradíció szerint minden szokatlan jel (derűs égből a mennydörgés, véreső, kétfejű borjú születése, ismeretlen eredetű hang stb.) az istenek elégedetlenségét, a *pax deorum* végét jelzi, amelynek helyreállításáért megfelelő szertartásokra van szükség[67] –, hanem azokat papjaik ősi írásai alapján kísérelték meg értelmezni, s önmagukra nézve pozitívan interpretálni, jóllehet a csodák Vespasianusra és Titusra illettek rá.

Tacitusnál és Josephusnál egyaránt megtalálható az égi sereg, a szentély fölött megjelenő természetfölötti fény, a Vespasianusra vonatkozó prófécia, valamint az ajtók kinyílásának, a távozásnak és a különös hangnak a csodás jelensége, s mindezek nyomán jó okunk van feltételezni, hogy mindkét szerző valamely dinasztikus propagandaigényt megjelenítő közös forrásmunkából merítkezhetett.[68] Noha Josephus és Tacitus egymástól eltérően „tömeges kiáltozásról”, illetve „emberinél hangosabb szó”-ról beszél, mégis teljesen egyértelmű, hogy a rómaiak számára oly fontos evocatio szertartásáról van szó: arról az ősi szokásról és titkos rituáléról, amelynek során a rómaiak a megtámadott ellenség isteneit varázsigével „kiszólították” a városból, kérvén őket, hogy hagyják el népüket, s telepedjenek át Rómába. Az istenek nélkül maradt ellenfél ezáltal – a rómaiak felfogása szerint – könnyen legyőzhetővé válik, ugyanakkor egyetlen istenséget sem ér tiszteletlen támadás, hiszen valamennyinek felkínálják a Rómába való költözködés mellett kultuszának továbbőrzését és továbbörökítését.

Arról az ősi hagyományról van szó, amelyről Titus Livius is beszámolt, ekként idézve fel a híres könyörgést: „Hozzád is könyörgök, Juno királynő, aki most még Veiit oltalmazod, jöjj velünk, ha győztünk, a mi Városunkba, amely rövidesen a tiéd is lesz, s ahol fenségedhez méltó templom fog befogadni.”[69] Vagyis a helyi istenség attribútumainak eltulajdonítása és Rómába való szállítása (mindennek komoly jelentősége volt a „hetvenes” háború végeztével) a szertartás részét képezte, vagy ahogy Livius írta: „…az isteneket is kezdték elmozdítani, de inkább hívők, nem fosztogatók módján.”[70]

Az evocatio legősibb nyomát Macrobius őrízte meg, aki Sammonicus Serenus *Res reconditae (Titkok könyve)* című művét követve a Karthagót ostromló Scipio Aemilianus szájába adta az alábbi szavakat: „Legyél bár isten, avagy akár istennő, Te, aki Karthago népét és városát oltalmazod, kérlek, te nagy isten, ki e városnak és népének védelmezője, könyörgök hozzád és isteni társaidhoz: hagyjátok el Karthago népét és városát, hagyjátok el a szent helyeket, a templomokat és a városokat, távozzatok innen. Keltsetek félelmet, rettegést és feledést népben és államában. Hívunk benneteket, jöjjetek Rómába, hozzám és az én népemhez. Szent helyeink, templomaink és egész városunk legyen kedvesebb számotokra, s szeressétek inkább azokat. Álljatok római népem és katonáim élére, lássuk és érzékeljük mindezt. Ha így tesztek, megfogadom: templomokat és ünnepi

létrejöttét erősítik a Vespasianus fiának, Titusnak szóló jóslatok. Így például Paphosi Venus papja, Sostratus biztató szavakkal bátorítja Titust (Tacitus: *Historiae,* II, 4, 3).

[65] Lásd ehhez: Christiane Saulnier: „Flavius Josèphe et la propagande flavienne”, *Revue Biblique* 96 (1989), 545–562.

[66] Tacitus: *Historiae,* V, 13.

[67] Lásd Joel Le Gall: *La religion romaine de l’époque de Caton l’Ancien au règne de l’empereur Commode,* SEDES, Paris, 1975. 49–50.

[68] Uo. 552.

[69] Titus Livius: *Ab urbe condita,* V, 21, 3. Titus Livius: *A római nép története a város alapításától,* I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1982. 412. Fordította Muraközy Gyula.

[70] Titus Livius: *Ab urbe condita,* V, 22, 3. i. m. 414.

játékokat fogok alapítani."[71] Vagyis Róma földje Iuppiter áldását hordozza, mintegy saját jövőjének biztosítékát, melynek lényege, hogy „képes befogadni akár az ellenség isteneit is, s emezek beleegyeznek abba, hogy Rómába költözzenek".[72]

Tacitusnak tehát az istenek távozásáról szóló megállapítása – szemben a görög írók többségével, így Josephussal is, akik aligha érthették meg az esemény jelentőségét: Josephus például megtartotta a kinyíló kapu és a távozó léptek motívumát, de a természetfeletti hangot egyfajta tömeghangként írta le, elárulván, hogy vajmi keveset fogott fel az egész eseményből – a római nép számára egyértelmű, a hatalom számára pedig rendkívül pozitív jelentéssel bírt: jelezte azt, hogy az ellenség spirituális értelemben már legyőzetett, s innentől kezdve már csak idő kérdése, hogy mikor kerülhet sor a látványos és diadalmas triumfációra, az ellenség legyőzésének és fizikai megsemmisítésének dicsőségben és grandiozitásban pompázó manifesztációjára. A hatalom önreprezentációja – miként az a Titus öccse, Domitianus császár által 81-ben emelt Titus-ív déli reliefén (Flavius Josephus beszámolójával teljes összhangban) megfigyelhető[73] – rendkívül kifejező módon mutatkozik meg, s az ikonográfia sokat elárul a Flavius-dinasztia elképzeléseiről. A diadalív említett domborművén a templomi kegytárgyak közül csak a „több talentumnyi súlyú aranyasztal" és a hétkarú arany lámpatartó[74] látható, ám a zsidók törvénytekercse és a szentek szentjének bíborfüggönyei nem. Ez utóbbiakat – miként erről Josephus tudósít – Vespasianus „palotájába vitette el, és gondosan őriztette", míg a hétkarú lámpatartó (menóra) és az áldozati kenyér aranyasztala (sulhan) a béke istennőjének emelt templomba (Templum Pacis – a Forum Romanum, a Forum Caesaris és a Forum Augusti által határolt terület) került,[75] a korábbiakban még Nero által Kis-Ázsiából és Görögországból eltulajdonított szakrális szobrok szomszédságába, vagyis afféle kiállítási tárgyakká lefokozva.

[71] Macrobius: *Saturnalia,* III, 9, 6. Az istenek evocatióját a devotio ritusa követte, amelynek keretében elátkozták az ellenséges várost, annak népét és katonáit. „Ó Dispater, Veiovis és Manes, avagy bárhogyan is neveztessetek, hozzátok Karthago városára és seregére a menekülés vágyát, rettegést és ijedelemet. Akik légióink és seregünk ellen pajzsot, fegyvert emelnek, azt a sereget, azt az ellenséget, azokat az embereket, városukat és földjeiket, e helységek, vidékek, földek és városok lakóit űzzétek el. Fosszátok meg őket a napvilágtól; az ellenséges városokat és földeket – amelyekre épp most gondolok – minden lakójukat, legyenek bármily korúak, tekintsétek átkozottnak és értetek feláldozottnak, úgy és oly módon, ahogyan ellenséget csak el lehet átkozni. …Ha cselekedeteitek olyanok lesznek, ahogy azt elgondoltam, ahogy azt érzem és felfogom, akkor e fogadalom, bárki mondta is ki, s bármikor, legyen érvényes e három fekete bárány feláldozása által. Téged szólítalak, Földanya, és téged, Iuppiter!" (Macrobius: *Saturnalia,* III, 9, 7.)

[72] Michel Meslin: *L'homme romain des origines au Ier siècle de notre ère. Essai d'anthropologie,* Hachette, Paris, 1978. 52.

[73] Filippo Coarelli: *Guida archeologica di Roma, con la collaborazione di Luisanna Usai per la parte cristiana*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1974. 96–98; Amanda Claridge: *An Oxford Archaeological Guide, Oxford University Press,* Oxford–New York, 1998. 116–118.

[74] *Bellum,* VII, 5, 148–149.

Mindenesetre egyértelmű, hogy az alacsonyabb származású Vespasianus, midőn a polgárháború súlyos hatalmi válságát követően császárrá lett, saját legitimációját növelendő igyekezett önnön személyét mint az augustusi béke helyreállítóját megjeleníteni. Az általa vert pénzérmék feliratai (Roma Resurgens, Libertas Restituta, Victoria Augusti, Iudaea Capta) ugyanúgy a belső küzdelmekben szétszaggatott birodalom helyreállítását, a béke, a rend, az igazságosság, a boldogság és az egyetértés újravirágzását hirdették, mint a jeruzsálemi templomból elhordott szakrális kegytárgyaknak és a birodalom más részeiről származó, hasonló rendeltetésű jelképeknek és isteni attribútumoknak az összerendezése. Másrészt a szentek szentjének bíborfüggönyei és a tóratekercs azért kerülhetett a császár palatinusi palotájába, mert a bíbor, mint királyi-uralkodói szimbólum jelzi a baszileiát, Vespasianus uralmát, amelyet a Tórán keresztül még a zsidók Istene is a Szentírásban olvasható jóslataival és a jeruzsálemi templomból való kiköltözésével, illetve székhelyének Rómába való áthelyezésével megerősített és egyértelműsített. Eközben természetesen egészen más kérdés, hogy mindez a zsidók számára semmilyen jelentést sem hordozott, hiszen a diaszpóra zsidósága továbbra is saját Istenének tekinti JHWH-t, akinek nincs szüksége templomra, minthogy „Isten nem a népet választotta a helyért, hanem a helyet a népért".[76]

Az ősi hagyományt a Flavius-dinasztia – önnön jól felfogott érdekeiből fakadóan – saját hivatalos propagandájává emelte, s a történetírókon, így Flavius Josephuson keresztül felhasználta arra, amire az egykori augustusi hatalom a korabeli neves költők (Vergilius, Horatius stb.) munkásságát: saját nagyságának és megkérdőjelezhetetlenségének, valamint az istenek által is jóváhagyott uralmának a hirdetésére. A helyenként már-már hagiografikus túlzásokat tartalmazó propaganda továbbörökítése alól természetesen Flavius Josephus mint a császári udvar hivatalos történetírója, s a Flavius-dinasztia hőstetteinek megörökítője sem vonhatta ki magát, leg-

[75] *Bellum,* VII, 5, 158 és 162. A templomról lásd Amanda Claridge: *An Oxford Archaeological Guide,* i. m. 153–156.

[76] *Makkabeusok második könyve* 5, 19.

feljebb utólag megállapítható, hogy Josephus mennyire nem értette meg, s mennyire „testidegenként” viszonyult a zsidó hagyománytól oly élesen elkülönülő ősi pogány tradícióhoz.

A *sekhina* távozásának pogány értelmezése végső soron – ahogy erre Nikiprowetzky felhívta a figyelmet[77] – Izrael elvettetésének gondolatát fejezi ki, azt, hogy az Isten (az istenek) elhagyták Izrael népét, s a történelem további menetét mintegy istenileg legitimálva, s az eljövendő mellett egyértelműen tanúságot téve Róma oldalára álltak. Josephus is éppen ennek a jelét látja abban, hogy „Isten eltávozott a szentek szentjéből, és azokhoz pártolt, akik ellen harcoltak”.[78] De ugyanígy, amikor Josephus több helyen is azt hangoztatja, hogy „a szerencse átpártolt”[79] a rómaiak oldalára, vagy „a szerencse a rómaiak mellé állt”,[80] avagy „Hozzájuk szegődött a szerencse, és Isten, aki sorra osztogatja az egyes nemzeteknek a világ uralmát, most Itália oldalán van.”,[81] egyértelművé teszi, hogy a szerencséről, helyesebben a Szerencséről mint Tükhé (Fortuna) istenasszonyról beszél, mintegy hellenizálva (azaz elgörögösítve és ellatinosítva) népének Örökkévalóját, s Tükhét téve a gondviselés kifürkészhetetlen irányítójává. A Róma hivatalos történetírójává avanzsált Josephus immár Róma „üdvtörténetét” írja, amelynek dinamikus vezérelve az, hogy a rómaiak a „földkerekség urai” lettek,[82] s ezt csak tudomásul veheti az összes többi nép, ám ellene tenni semmit sem lehet és nem is érdemes. Hiszen már a több mint két évszázaddal Josephus előtt élt Polübiosz is nagy történeti munkájának elején annak adott hangot, hogy „a végzet ereje a világon lezajló valamennyi eseményt egy irányban s azonos végkifejlet felé terelte”, amiből következően „a történetíró is azt tarthatja legfőbb feladatának, hogy az olvasó előtt mintegy egységes nézőpont alapján tárja fel a végzetnek ezt a minden eseményt valamely egységes végcél felé irányító működését”.[83] De ugyanígy Cicero is a Római Birodalom nagyságában látja a bizonyítékát egy gondviselő létezésének.[84] Azaz, Josephus az ellenséghez távozott Istenről

[77] Vö. Valentin Nikiprowetzky: „La mort d’Éléazar fils de Jaïre et les courants apologétiques dans le De Bello Judaico de Flavius Josèphe”, in *Hommages à André Dupont-Sommer* (éd. André Caquot – Marc Philonenko), Adrien-Maisonneuve, Paris, 1971. 485.

[78] *Bellum,* V, 9, 412.

[79] *Bellum,* II, 16, 360.

[80] *Bellum,* III, 8, 354.

[81] *Bellum,* V, 9, 376.

[82] *Bellum,* II, 16, 361.

[83] Polübiosz: *Hisztoriai, 1, 4*

[84] Cicero: *De Haruspicum responsis,* 19.

beszélve részben „a római propaganda egyszerű szócsöveként”[85] nyilvánult meg, de ugyanakkor azt a megfordíthatatlan történelmi irányultságot kísérelte megragadni, amely várhatóan hosszú távon fogja meghatározni a Római Birodalomnak, s valamennyi népnek a „világtörténelmét”. Azt, ahogy az „objektív” tendenciákat szem előtt tartó népek és közösségek józan és racionális módon belátják Róma isteni eredetű, tehát „végzetszerű” és megmásíthatatlan szupremáciáját, amire Titus is roppant öntudattal és büszkeséggel emlékeztette Jeruzsálem lakóit az Antonius-vár ellen indított támadás megkezdésekor: „Tanúkul hívom hazám isteneit és azt az Istent, aki azelőtt vigyázott erre a városra – mert most már nem vigyáz…”

A görögök és a rómaiak akár egy ember, akár egy nép sikerét vagy kudarcát Tükhének (Fortunának) tulajdonították.[86] Korántsem véletlen, hogy éppen Flavius Josephus korában vált igen erőssé és birodalomszerte meglehetősen elterjedtté Tükhé (Fortuna) kultusza, s szokás volt speciálisan Róma vagy a császár Fortunáját is emlegetni.[87] Josephusnál – a korabeli elképzeléseknek megfelelően, ahogy tehát egy római számára a szerencse és a gondviselés eggyé válhatott – Tükhé nem pusztán a szerencse, hanem az oltalmazás és gondviselés istensége is egyben, s a rómaiak is „sikereiket inkább ennek köszönhetik, mint fegyvereiknek”.[88] Ezért hivatkozhat Titus seregei előtt – Josephus elbeszélése nyomán – több ízben is „Isten segítségére”,[89] vagy Vespasianus hadvezérei ezért voltak meggyőződve arról, hogy „a gondviselő Isten velük harcol”,[90] s a seregek ezért tudhatták úgy, hogy „Isten az ő szövetségesük”.[91]

Ám a konkrét területekhez nem kötődő,[92] a világban mindenütt és min-

[85] Valentin Nikiprowetzky: „La mort d’Éléazar fils de Jaïre et les courants apologétiques dans le De Bello Judaico de Flavius Josèphe”, i. m. 485.

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

[87] Lásd például Plutarkhosz: *Peri tész Rhómaión Tükhész,* 319b-e.

[88] *Bellum,* II, 16, 373.

[89] *Bellum,* VI, 1, 38; VI, 9, 411.

[90] *Bellum,* IV, 6, 366.

[91] *Bellum,* VII, 8, 319.

[92] Ne feledjük, hogy míg például Baál egy hely ura és birtokosa, hatalmi pozíciója arra a vidékre (magaslatra) terjed ki, ahol „jelen van”, JHWH nem kötődik egyetlen

denkor jelen lévő univerzalisztikus s mindenekre kiterjedő gondviselői hatalmát megőrző Istenben hívő zsidóság számára a Templomból kiáradó hang egészen mást jelentett, s egészen más „történelmi" összefüggésekre hívta fel a nép figyelmét. A zsidó apokaliptikus irodalomban a hangsúly a fentiekkel ellentétben egészen máshova helyeződik. A *2Báruch* a következőket hallja ki a Templom belsejéből: „Lépjen csak be az ellenség, s jöjjenek azok, akik gyűlölnek bennünket. Az, aki őrizte lakhelyét, már nincs jelen."[93] Jól érzékelhető, hogy a *sekhina* eltávozása valójában azt jelenti, hogy az Örökkévaló megadja a lehetőséget arra, hogy azt a palotát, „amely nem embereknek készült, hanem az Örökkévalónak" (*Krónikák első könyve* 29, 1), most idegen és pogány népek foglalják el, és szentségtelenítsék meg. A szövegből – miként más hasonló korabeli textusokból – egyértelműen kiderül, hogy ez a történelmi cselekedet az isteni akarat nélkül, pusztán az ember szándékának megfelelően aligha valósulhatott volna meg. De az idézett sorok azt is tartalmazzák, hogy a hódítók, akik „gyűlölnek bennünket", nem saját jogon, afféle jutalomból kapták meg a Templomot, hanem pusztító fellépésük mindössze a történelmi paradigma szerepét töltötte be, következésképp a helyzet nem is maradhat végleges. Ugyanakkor Izrael elvettetésének egyértelmű cáfolatát fogalmazza meg a *Talmud* egy helyén R. Simeon bar Jochaj, amikor ezt mondja: „Nézd csak, Isten menynyire szereti Izraelt. Bárhová is száműzhették őket, a *sekhina* mindig velük tartott… és a Szent – áldassék – velük együtt fog visszatérni a száműzetés helyeiről."[94] Az idézett sorok egyúttal Izrael örök történeti helyzetéről vallanak, arról az „isteni szituáltságról", amely soha, semmilyen helyzetben és semmilyen körülmények között nem feledtetheti el, hogy Izrael az Örökkévaló népe, s feladata az örökös jelen katasztrófái közepette is mindig az – még a legkilátástalanabb és legreménytelenebb helyzetekben is –, hogy eltökélten és szilárdan tekintsen a jövőjébe, abba a világba, amelynek evilági előhírnöke, s amely múlhatatlan hitének örökös vitalitást biztosít.

A várost s benne a Templomot tehát – miként ezt már a fentiekben idéztük – transzcendens szándéktól vezérelve az Örökkévaló az angyalai révén rombolja le, egyértelművé téve azt, hogy a szent hajlék nem válhat emberkéz áldozatává. Ezek az angyalok nem a rombolás és pusztítás megszemélyesítői, hanem az isteni rend beteljesítői. Jeremiás kifejezetten kéri is az

helyhez sem, hiszen „vándorló" Isten, aki elkíséri népét, a pusztában is ott megy előtte, s minden földi és mennyei sereg élén áll, mint *JHWH Cebaót,* a Seregek Ura.

[93] *2Báruch* 8, 2.

[94] *bMegilla* 29a.

Örökkévalót, hogy ne engedje a káldeusoknak elpusztítani a Templomot, nehogy a királyuk ezzel dicsekedhessen, hanem saját kezűleg tegye meg azt.[95] S Jeremiás kérése meghallgatásra talál: fáklyákkal érkező angyalok borítják lángba a földsáncokat.[96]

A vereséget követően Judaea Capta csak Rómának, a nagy győztesnek a büszkeségét és önteltségét tekinthette céltáblának. A kizárólag földi hatalomban és evilági érdekeltségekben gondolkodó Rómának nem hatolhatott a tekintete a belátható horizonton túlra, s ezért vélhette azt, hogy seregei legyőzték a zsidókat, ámde valójában az érzékelhető történések mögött rejtőzködve az Örökkévaló irányította az eseményeket, a szolgálatában álló és akaratának maradéktalanul érvényt szerző angyalai révén. Semmi nem történhetett anélkül, hogy ne maga JHWH felügyelte volna az eseményeket, s a bekövetkezett tragédia minden egyes pillanata és láncszeme ne pontosan az ő akarata szerint valósult volna meg. Az ellenség dicsekvése és büszkesége, hogy tudniillik „mi vagyunk azok, akik leromboltuk Sion sáncait, s mi borítottuk lángba a Mindenható Isten lakhelyét",[97] ezért csak üres és hazug fennhéjázás maradt, semmi egyéb. Ha a háború vesztese a zsidó nép volt, akkor a háború győztesében kizárólag ugyanennek a népnek az Istenét, gondviselőjét és örök reményét kell látni.

Mindenesetre az a felirat, amely az egykori Circus Maximusban álló Titus-diadalívet ékesítette, a rómaiak számára minden kétséget kizáróan lenyűgöző, a birodalom többi népe számára ijesztő lehetett, de annak szándékolt propagandisztikus irányultsága aligha tekinthette célszemélyeknek a korabeli zsidóságot.[98] Izrael népének hite szerint ugyanis nem győztes volt Titus, hanem szimpla eszköz az Örökkévaló kezében, s az angyalok közbeavatkozására éppen azért volt szükség, hogy „ne dicsekedhessenek az istentelenek azzal, hogy »saját magunk voltunk képesek meghódítani Jeruzsálemet, Isten városát«."[99] A zsidóság, hitéből következően, mintegy belelátva az események mögötti láthatatlan történések univerzumába, tud-

[95] Vö. *Paraleipomena Ieremiu,* 1, 56.

[96] Vö. *Paraleipomena Ieremiu,* 3, 1–2.

[97] *2Báruch* 7, 1.

[98] „A senatus és a római nép Titus Vespasianus Caesar Augustus imperatornak, az isteni Vespasianus fiának, pontifex maximusnak, a tribunusi hatalom tízszeres birtokosának, a tizenhétszeres imperatornak, nyolcszoros consulnak, első emberének, amiért atyjának utasítására, tanácsaival és auspiciumaival a zsidók népét leigázta és Jeruzsálem városát, amelyet addig minden vezér, király, nép vagy hiába támadott, vagy egyáltalán nem is vett ostrom alá, elpusztította." (*Corpus Inscriptionum Latinarum,* VI, 944.)

[99] *Paraleipomena Ieremiu,* 4, 7.

ja, hogy JHWH ura az egész történelemnek, s ebből következően csak és kizárólag ő az okozója mindannak, amiért most a rómaiak hatalmas győztesként ünneplik önmagukat. Valójában azonban nagy triumfátorok helyett csak egyszerű szentségtörők mind, akik bemerészkedtek a Templomba, ámde még kifosztani sem voltak képesek azt, ugyanis csak üresen kongó falakat találtak, semmi egyebet.

Minthogy a zsidók számára megmagyarázhatatlan és értelmezhetetlen volt az, hogy pogány seregek megszentségteleníthették a szent hajlékot, s minthogy aligha lehetett magyarázatot találni arra, hogy JHWH miként is tűrhette a Templom szent tárgyainak elrablását és elhurcolását, ezért az apokaliptikus irodalom azt igyekezett hangoztatni, hogy éppen isteni indíttatásra a kegytárgyak még az ellenség megjelenése előtt – hol Jeremiásnak, hol az angyalok közreműködésének köszönhetően – biztonságba kerültek. A *2Báruch* még azt is tudni véli, hogy Jeruzsálem szüzei a maguk szőtte szöveteket tűzre vetették, hogy ne kerülhessenek azok a fosztogatók kezére.[100] Noha az apokaliptikus irodalommal ellentétes tanúsággal szolgál Josephus, aki a római diadalmenet aprólékos leírásakor megemlíti, hogy „különösen azok a tárgyak keltettek feltűnést, amelyeket a jeruzsálemi templomban szereztek",[101] a történeti visszaemlékezéssel szembeni apokaliptikus irodalom – éppen a végső kiteljesedés reményétől vezetve – nem tehette meg, hogy az isteni tárgyakat egyszerűen átengedje a megvetett és elutasított szentségtörő pogány seregeknek. Voltaképpen már az első Templom elfoglalásakor is – jóllehet a legtöbb bibliai könyv arról számol be, hogy a kegytárgyakat elrabolták és elhurcolták Babilonba[102] – akadt szöveg (s talán nem véletlenül épp a *Makkabeusok második könyve,* mintegy a Templom Antiokhosz Epiphanész általi megszentségtelenítésének analógiájaként), amely tudni véli, hogy Jeremiás Nebó hegyén elrejtette a sátort, a szövetség ládáját és az illatáldozat oltárát, s ezt követően a próféta kinyilvánította, hogy „a helynek ismeretlennek kell maradnia mindaddig, míg Isten újra egybe nem gyűjti népét, és meg nem könyörül rajta".[103]

Világosan és egyértelműen érzékelhető az a szándék, amely az eljövendőbe vetett reményeket a jelen transzcendens irányítottsága által és annak révén tekinti reálisnak és majdan beteljesedőnek. Az apokaliptikus irodalomban Jeremiás egyenesen isteni utasításra rejti el a szent tárgyakat,[104] éppen azért, hogy – egyfelől – az ellenségnek ne jusson semmi a remélt zsákmányból, és – másfelől – a tárgyak védett és rejtett elhelyezése mintegy előre jelezze a jövőbeli rekonstrukciónak és teljes helyreállításnak még a legtragikusabb körülmények között is határozott optimizmusról tanúskodó perspektíváját.

A legyőzöttek ezáltal végső soron győztesekké válnak, míg az, aki látszólag diadalt ül, a történelmi és történelmen túli irányultságot figyelembe véve valójában vesztes lesz. Nem kétséges, hogy akár a *2Báruch,* akár a *Paraleipomena Ieremiu* a 70-es események tragikus megrázkódtatásainak súlya alatt íródtak, ezért legalábbis a kultuszcentrum szent tárgyainak megmaradásáról szóló tudósításaik a túlélők számára szolgáltattak komoly vigaszt és újabb reményeket. Ugyanakkor a legyőzöttek világnézeti-ideológiai bosszúja az ellenség győzelemtől való megfosztásának verbális kísérlete, amely a későbbi rabbinikus irodalomban is rendre visszatérő elem lesz. Egy III. századi amórának, R. Levinek tulajdonított midrás szerint az igazság jelképe ezt kérdezi a Szenttől: „»Világmindenség Ura, az is a te dicsőségedre lesz, ha azt mondják majd: 'Egy halandó gyújtotta fel a Templomot?' Az is a te dicsőségedre lesz, ha egy gonosz ember azzal dicsekszik majd: 'Én gyújtottam fel az Isten Házát?' Ha így van az, amit mondtam, szálljon le tűz fentről és emésszе meg [a Templomot].« Az Örökkévaló ezt feleli: »Vádbeszéded jó.« Azon nyomban tűz szállt alá, amint írva áll: »A magasságból tüzet bocsátott alá.«" (*Siralmak* 1, 13)[105]

De az ellenség leértékelésének szándéka, s annak a lehetetlenségnek a kifejeződése, hogy emberi kéz képes lett volna valaha is elpusztítani a Templomot, talán még a *2Báruch*nál is markánsabban tükröződik abban az ugyancsak a *Siralmak* 1, 13-ról készült midrásban, ahol Izrael gyülekezete az alábbi kérdéseket szegezi „Babilon lányának": „Ha a tűz nem az égből küldetett, azért, hogy ártson nekem, mit tudtál volna tenni ellenem? Ha a tűz nem hatolt volna egészen a csontomig, ki vagy te, hogy képes lettél volna legyőzni? Megőrölt lisztet őröltél, döglött oroszlánt öltél, lángokban álló lakhelyet égettél."[106] Tehát akár az első, akár a második Templomról esett is

[100] *2Báruch* 10, 19.
[101] *Bellum,* VII, 5, 148.
[102] Lásd például *Királyok második könyve* 25, 13–15; *Jeremiás* 52, 17–19; *Krónikák második könyve* 36, 18; *Dániel* 1, 2; 5, 2–4; *Ezdra* 1, 7–11; 7, 19.
[103] *Makkabeusok második könyve* 2, 1–8.

[104] *Paraleipomena Ieremiu,* 3, 8–13.
[105] *Echa Rabba* I, 13. Ezzel szemben a IX. századi *Peszikta Rabbati* egy helye (26) a *2Báruch*ból már jól ismert négy angyal képét alkalmazza, akik „a felhőkből ereszkedtek alá, kezükben négy égő fáklyával, amiket a Szentély négy sarkára helyeztek el, hogy tűzbe borítsák azt".
[106] *Echa Rabba* I, 13. Ami Rómának mint „Babilon lányának" a megszólítását illeti, a gyakori elnevezés a *Zsoltár* 137, 7–8-ból eredeztethető: „Emlékezzél meg, Örökkévaló, Jeruzsálem napjáról, Edom fiairól, akik ezt mondták: romboljátok le, romboljátok le,

szó, elfogadhatatlan volt a zsidóság számára, hogy a szentély csupán ember keze által vált volna romhalmazzá. Minthogy a Templom Isten dicsőségének *(sekhina – kabód)* lakhelye, ezért minden esetben csak és kizárólag rajta múlott, miként alakult a továbbiakban szent lakhelyének sorsa.

Mindenesetre rendkívül érdekes és elgondolkodtató, s a történeti forrásokkal és visszaemlékezésekkel bíbelődő történész számára roppant figyelmeztető jel, hogy amíg a „hetvenes" háború alapforrásának számító munkájában Josephus – jól kitapintható politikai érdekektől vezérelve, határtalan lojalitással töltekezve, s azért, hogy a zsidóság számára elfogadhatóvá tegye a római főparancsnoknak, a későbbi császárnak a személyét – minden igyekezetével folyamatosan arra törekedett, hogy felmentse Titust a Templom felgyújtásának vádja alól, azt állítva, hogy Titus a leghatározottabban ellene volt a Templom elpusztításának, s csupán a véletlen és egy hebrencs katona – „anélkül, hogy parancsra várt volna, vagy meggondolta volna cselekedetének súlyos következményeit"[107] – okozta a Szentély pusztulását, addig az apokaliptikus és rabbinikus források szintén azt állították, hogy Titus nem rombolta le a Templomot. Nem rombolta le, hiszen nem is rombolhatta le, minthogy közönséges halandóként ezt nem is állt módjában és hatalmában megtenni.

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

4.

„Öt szerencsétlenség érte őseinket tamuz hó 17-én és öt szerencsétlenség áb hó 9-én. Tamuz hó 17-én törtek darabokra a kőtáblák, ekkor szakadt meg a mindennapi áldozat, ekkor foglalták el Jeruzsálemet, ekkor égette el Apostumos a törvénytekercset, és ekkor állíttatott bálványt a szentélyben. Áb hó 9-én parancsoltatott meg őseinknek, hogy nem léphetnek az Ország földjére, ezen a napon rombolták le két ízben is a Templomot, ezen a napon foglalták el Béthárt, és ekkor szántották fel ekével Jeruzsálemet. Áb hava beköszöntével a vígság lehalkul."[108]

---

hadd pusztuljon el az alapokig. Bábel leánya, te pusztító, boldog, aki megfizeti tetteidet, melyet elkövettél rajtunk." Az idézett arámi szólásmondásnak egy másik variációja: „Elfoglaltál egy meghódított várost, legyilkoltál egy megölt népet" (*Peszikta Rabbati* 26).

[107] *Bellum,* VI, 4, 252.

[108] *Taanit* IV, 6. A szövegben említett Apostumos alakja nem identifikálható egyértelműen, de valószínűsíthető, hogy Antiokhosz Epiphanészről van szó.

Mennyire sokat elárul a fenti szöveg olvastán az a tény, hogy az egykor szebb napokat megért zsidó történetírás, az idő múlásának mindig is rendkívüli jelentőséget tulajdonító történeti tudat, a kiemelkedő eseményekről és szereplőkről a legtöbbször alapos beszámolókban tudósító hagyomány immáron néhány sorban, a részletektől eltekintve, a lehető leglakonikusabb formában számol be hosszú-hosszú évszázadok meghatározó történéseiről, s teszi mindezt oly módon, hogy afféle kalendáriumi logika mentén nem is a kronológiára, hanem a „jeles" napokra koncentrálva tipológiaszerűen csoportosítja a múlt kiemelkedő pillanatait. A kollektív emlékezetben megőrzött történeti esetek a kettős felsorolás monotóniájában mintha már nem is lennének oly lényegesek, az igazán fontos a szóban forgó két nap, s az a különleges körülmény, hogy minden, ami említésre méltó, az e két nap valamelyikén esett meg. Ráadásul, mintegy a történeti érdeklődés teljes hiányában, mellőzve a genealógiai táblázatokat és felsorolásokat mint az idő múlásának megszokott és „objektív" biblikus paramétereit, a szöveg szerzője és olvasója számára elégségesnek bizonyult a hónap és a nap jelzése, megteremtve azt a látszatot, mintha mindaz, ami valaha megtörtént, voltaképpen egyidejű lett volna. Az egy (helyesebben két) napba sűrített „világtörténelem" nem az idő múlásával, hanem éppen ellenkezőleg, a múló idő szinkronitásával hívja fel magára a figyelmet, s jelzi azt, hogy az egybeesés korántsem a véletlennek tudható be, hanem egy mögöttes lényegnek, amely a véletleneket, az esetlegességeket, a sors- és végzetszerűnek tűnő eseményeket egy magasabb gondviselés által ellenőrzött, tudatosan működtetett és irányított folyamatba tereli. A kiszámított egyidejűségben a kontinuitásra – értelemszerűen – nem, ám a kiszámítottság mély és rejtett okára és jelentésére – annak transzcendens „üzenetére" – annál inkább érdemes, sőt, bizonyos tekintetben egyenesen kötelező volt rákérdezni. A kronológia immár nem a megtörtént események rendjét, hanem a transzcendens üzenetek lényegét igyekszik megjeleníteni, s amint egykor a történeti események beavatott „olvasója" a krónikás volt, akként mostanra a transzcendens üzenetek felkent olvasója a biblikus textussal egyidejűvé vált történelmi események exegétája lett.

A nép története a Szinajtól a legutolsó Róma-ellenes felkelésig így válik összefüggő egésszé, azaz a szó valóságos jelentésében történelemmé, amelynek immanens értelmét, koherenciáját és irányultságát a történelem legkülönbözőbb eseményeiben rendre megnyilvánuló isteni gondviselés biztosítja. A történelem helyét a szent naptár foglalja el, amelyben tehát már korántsem az egyedi történések az érdekesek, hanem a jelennek a mitikus múltra való rárakódásai, s annak fürkészése, hogy milyen elvszerűség

és rejtett logika mentén kapcsolódik a legtávolabbi múlt a közvetlen jelenhez. Nem az a fontos, hogy mikor esett meg valami, nem is az, hogy milyen módon, de még csak az sem, hogy egyáltalán megtörtént-e ama dolog, avagy a visszaemlékező tudat, netán a fantázia terméke lett volna csupán, merő fikció, hanem az, hogy milyen következményekkel, tanulságokkal vagy példázatokkal szolgál a vonatkozó eset: a történelem intelmek és példabeszédek foglalatává vált, ahol nem a narráció, nem az elbeszélés, hanem a különféle jogi és morális tanulságok megvonása, a jelennek szóló prezerváció szolgáltatta a történelmi érdeklődést felváltó, s kizárólag a jelenre reflektáló tudat számára a hasznosítható matériát. A történelem tehát metatörténelemmé, a transzcendens és az immanens között zajló funkcionális „metadiskurzus" részévé, egyfajta médiummá (afféle „üzenő füzetté") lett, ahol a megfelelő reprezentációs technikák és nyelvi modellek révén az események a kollektivitás egészére vonatkozó morális tanulságok függvényében íródnak le. Karl Löwith a lényeget érzékeli, amikor azt írja, hogy „…egyedül a zsidók történelmi nép, mégpedig vallásuk, a sínai kinyilatkoztatás okán. Ebből a kiindulópontból értelmezhette és értelmezheti teológiailag történelmi-politikai sorsát a zsidó nép."[109] Mindez azonban fokozottan lesz igaz akkor, amikor a zsidó nép „elveszti" történelmét, s a történelem forgatagából kiköltözve önmagát elsősorban a történelem és a politikatörténet legmélyén rejtőző isteni szándék, akarat és megvalósult üzenet metszetében próbálja definiálni. „Prédikáció az emberekhez"[110] – írja erről a történetírásról Bultmann, s tegyük hozzá, teljes joggal, hiszen már nem is a történelem mélyén működő immanens erők megismerése köti le a figyelmét, hanem Istennek a jelenhez intézett parainézisei, amelyek mellett minden történés és minden esemény úgyszólván lényegtelenné válik.

Csakis ebből az aspektusból válik érthetővé az a felettébb szokatlan és első pillantásra inkább valamilyenfajta játékos önirónia tartalmazó textus, amely – a fenti idézethez hasonlóan – ismételten egy kijelentésbe sűrít össze időpontokat és eseményeket: „Vespasianus háborúja alatt betiltották a vőlegénykoronát és az esküvői dobot. Quietus háborúja alatt betiltották a menyasszonyi koszorút, és hogy valaki a fiát görögre tanítsa. Az utolsó háborúban [ti. Bar Kohba idején] betiltották, hogy a menyasszonyt gyaloghintón vigyék körül a városban. Mestereink azonban megengedték, hogy a

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

[110] Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia,* i. m. 28.

menyasszonyt gyaloghintón körülvigyék a városban."[111] Az említett három háború egyetlen részletéről sem árul el semmit a szöveg, egyebek között nem tudjuk meg, hogy miért robbantak ki a küzdelmek, volt-e valami, ami mind a hármat összekötötte, s – háború esetén nem lényegtelen szempont – azt sem tudjuk meg, hogy ki győzött és ki veszített. Az említett három háború csak és kizárólag következményeik arányában említődnek meg, jelesül a házassággal kapcsolatos reprezentációs törvények vonatkozásában, illetve a gyermekek oktatásával kapcsolatosan.

A történelem nem a maga kronologikus rendjében, az események korántsem a maguk szukcesszivitásában, kibontakozásuk folyamatában válnak fontossá, hanem kizárólag tematikus összefüggéseikben, amely rendet és logikát éppen a történelmen kívül álló erő volt képes érzékelhetővé tenni. Ez alól talán csak a II. századi tannának, R. Joszé ben Halaftának tulajdonított *Széder olám rabbá* kivétel, amely a világ teremtésétől a Bar Kohba-felkelésig tekinti át kronológiai rendben a világ történetét, de amely ugyanakkor a Templom lerombolását, azaz a 70-es ostrom időpontját a világ teremtésétől 3828 évet számítva két évvel korábbra, 68-ra helyezi.[112] Mindenesetre nincs abban semmi különös, hogy közel két évszázad elteltével, a III. században keletkeznek a „hetvenes" háborúval kapcsolatos első reflexiók, s ezek is kivétel nélkül tematikus és nem kronologikus összefüggésekben idézik fel a háború kollektív emlékezetét. Úgy is mondhatnánk, hogy a rabbinikus iratok nem a historikus „valósághoz", a megtörténtekhez, azaz nem a történelem szemléletéhez, hanem a történelemre való emlékezéshez szolgálnak rendkívül fontos részletekkel. Az, amit Hayden White ír a történeti diskurzus apropóján a történet és a cselekmény elemei közötti különbségről, a valós események elbeszélésének és a történeti diskurzus valódi tartalmának összefüggésében, mintha a rabbinikus „történelemszemlélet" lényegét tükrözné vissza: „Ezek az események nem azért valósak, mert megtörténtek, hanem… azért, mert emlékezésre méltónak ítéltettek…"[113] Az emlékezés kínálta „még-élmény" (tehát az elmúltnak még meglévő tudata) voltaképpen a múlt megmaradásának biztosítéka, egyfajta átjárás a múltból a jövőbe, amelyen belül az utólagos elemző számára az emlékezés motívumai válnak meghatározókká. Az az „ősjelenet" vagy archetípus, amely az emlékezést

[111] *Szóta* IX, 14. A „Quietus háborúja" *(pulmosz sel qitosz)* a rabbinikus hagyományban a Traianus alatti felkelés elnevezése volt.

[112] Vö. Edgar Frank: *Talmudic and Rabbinical Chronology,* Philipp Feldheim, New York, 1956. 11.

[113] Hayden White: „A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében", in *A történelem terhe,* i. m. 134.

önmagához, tehát a jelenhez, a megváltozott és módosult hagyományhoz képest „szenttel telítetté teszi", hogy ezáltal önmaga mitikus előzményére próbáljon rátalálni. Ennélfogva a jelen már nem puszta *interim,* átmeneti, ideiglenes állapot, hanem súlyos (végső) tanulságokkal szolgáló következménye a mitikus „volt"-nak. Ebben a vonatkozásban – de csakis ebben – Halbwachs amúgy találó megjegyzése nem helytálló: „Általában a történelem ott kezdődik, ahol a tradíció véget ér."[114] Épp a lényegről mit sem tudó tévedés minden olyan vélekedés, amely szerint a rabbinikus iratok igyekeztek a nép számára elfeledtetni, s jótékony homályba burkolni a tragikus kimenetelű történelmi eseményt. Valójában éppen az ellenkezőjéről van szó: a múlt exegetikus igényű olvasata egy olyan kollektív interiorizáció, amely csak és kizárólag a múltból fakadó szabályok és következtetések bensővé és ösztönössé tételével képes a nép jelene (és persze jövője) számára értelmes és követhető perspektívát megfogalmazni. Jacob Taubes szép és pontos megfogalmazása egészen plasztikusan érzékelteti a fentieket: „A történeti tudás emlékező befelé-fordulás [*Sich-erinnern*]. Az emlékezet bensővé teszi [*verinnerlicht*] a külső, objektív történést: az ember önnön bensőjébe vonja [*erinnert in sich*] az idő mélységét."[115] Az emlékezetnek ebben a formában abszolút tisztának, világosnak, pontosnak és követhetőnek kell lennie, hiszen az emlékező tudat számára a múlt immár bizonyosságként van jelen, s nem a szubjektív emlékezés vagy felejtés által befolyásolt, bizonytalan terrénumként. Az átélt idő *(temps vécu)* halbwachsi fogalma különösképpen a zsidóság emlékezetének működésén át nyeri el igazi értelmét, s eredményezi azt, hogy az egyetlen csoport vagy közösség által át nem élhető „absztrakt idővel" szemben itt minden végérvényesen időn túli jelentéssel rendelkezik. Nem túlzás, s messzemenően nem csak metaforikus értelme van annak, ha ezt a történelemszemléletet, illetve a történelemhez való effajta viszonyt „abszolút historicizmusnak" nevezzük.

5.

„Miért pusztult el az első szentély? Azért, mert elkövették a három főbűnt: a bálványimádást, a vérfertőzést és a vérontást. És miért pusztult el a második szentély? Hiszen ebben az időben megvalósították a három legfőbb

[114] Maurice Halbwachs: *La mémoire collective,* i. m. 130.

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

jócselekedetet: foglalkoztak a Tórával, a vallástörvénnyel és a szeretet gyakorlásával. Azért pusztult el, mert hiábavaló gyűlölség volt közöttük. Az indokolatlan gyűlölet ugyanis mindhárom főbűnnel felér…"[116]

A két Templom pusztulásának indítékát kutató magyarázatok közül kiemelt figyelmet érdemel R. Jochanan ben Torta fenti értelmezése. Első pillantásra akár meglepőnek is tűnhet, hogy a két Templom pusztulását más okokra vezeti vissza: míg az első esetben a „főbűnöket" elkövető nép miatt kellett a Templomnak megsemmisülnie, addig a második esetben a nép a legfőbb jócselekedetek mentén élte az életét. Tehát az első és a második

[116] *bJóma* 9b. Nem hagyható figyelmen kívül az *Echa Rabba* 1, 5 három, egymással összefüggő elbeszélése, amely a Templom elpusztítását nem a rómaiaknak tulajdonítja, hanem a rómaiak olyan szövetségeseinek, akik régóta ellenséges viszonyban állnak Izraellel. Az első szöveg így hangzik: „Három és fél évig ostromolta Aspasianus [Vespasianus] Jeruzsálemet négy vezérével: Arábia, Fönícia [Afrika], Alexandria és Palesztina vezéreivel. Mi volt Arábia vezérének a neve? Egyik vélemény szerint Jollas, a másik szerint Abgar." A második: „Aspasianus vezérei példázatokat mondtak neki: »Mit tesznek egy toronnyal, amelyben kígyó keresett menedéket? Kardot fognak, s megölik, felelte [Vespasianus].« »Előbb felgyújtják a tornyot, s aztán megölik a kígyót« – felelte Abgar. »Hát ha egy olajoshordóba bújik a kígyó, mi a teendő?« »Megölik a kígyót és megkímélik a hordót« – felelte Aspasianus. »Megölik a kígyót és szétverik a hordót« – felelte Abgar. Megkérdi ekkor tőle [Abgartól] Rabbi Jochanan ben Zakkaj: »Ahelyett, hogy védenél, támadsz minket?« »Az életedre! – kiáltott Abgar – a javatokra mondom mindezeket, mert mindaddig, amíg a Templom áll, az államok harcolni fognak ellenetek.«" A harmadik: „Aspasianus a négy fal ostromát négy vezére között osztotta fel, s a nyugati Abgarra jutott. De az égben elhatározták, hogy a nyugati fal *(kotel ma'ariv)* sohasem fog elpusztulni. Három vezér szétrombolta a falakat, Abgar azonban nem tudta szétrombolni a nyugati falat. Magához hívatta akkor Vespasianus s megkérdezte: »Miért rombolta le mindenki a maga részét, csak te nem a tiédet?« »Ha én is, mint a többi, leromboltam volna – szólt Abgar –, hogy tudnák az utánad jövő királyok, hogy te egyáltalán elpusztítottad ezt a díszes [várost]?« Aspasianus így felelt: »Helyesen válaszoltál, de mivel te megvetetted a parancsomat, ez a büntetésed: Menj fel a toronyba és vesd le magad! Ha élve maradsz, jó, ha meghalsz, meghalsz.« Úgy lett. Felment, leugrott, meghalt; utolérte Rabbi Jochanan átka." (Ez utóbbi szöveg a megmaradt nyugati fal aitiológiai elbeszélése is egyben.) Figyelemre méltó, hogy Abgar éppen azoknak az arab seregeknek a vezére (a szövegben lévő *duces* nyilvánvaló anakronizmus, hiszen ez a provinciák III. században felállított vezetőire vonatkozik), amely seregeket a régi ellenségeskedés és zsidógyűlölet motiválta. Erről a zsidógyűlöletről egyébként beszámol Flavius Josephus (*Bellum,* V, 13, 551–552) és Tacitus (*Historiae,* V, 1) egyaránt. Josephus Titus haragját írja le, midőn az araboknak egy példátlanul kegyetlen mészárlását követően ezt kérdi tőlük: „vajon ebben a háborúban, amely egyénileg nem is érdekli őket, vad szenvedélyeiket akarják kielégíteni, és aztán a kegyetlen mészárlásért és zsidógyűlöletükért a felelősséget a rómaiakra akarják hárítani?" Tacitus pedig „a iudaeaiakkal a szokásos szomszédgyűlöletből ellenségeskedő arabok" erős egységeit emlegeti.

Templom lerombolásának oka nem egyezett meg – ebből következően nem is lehetett az első a második tipológiai értelemben vett előképe –, de a második esetében, azaz a Törvénynek való megfelelés idején is történt valami, ami kiváltója volt a tragikus következményeknek, mégpedig az „indokolatlan gyűlölet". Jelentősen félreértik a fenti szöveget azok, akik egyfajta apologetikus keresztény indíttatástól vezérelve úgy vélik, hogy a tragédia okát a Törvény betartásának nem bensővé tett, nem szívből fakadó módjában kell keresni, azaz abban, hogy a zsidók körében sokan csak afféle külső elvárás nyomán, a megfelelés kényszere alatt tettek eleget az isteni előírásoknak. Noha valóban akadnak ilyen jellegű profetikus intelmek a héber Biblián belül,[117] itt valójában egészen másról van szó. Az „indokolatlan gyűlölet" irracionalitása a zsidók közötti belső békétlenségre és ellentétekre utal, amelyek súlyos konfliktusokhoz vezettek, s letérítették az Örökkévaló népét kijelölt útjáról.

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

[117] Lásd például *Jesája* 1, 11–17.

Ekkor úgy vélekedtek, hogy aki az állatot hozta, ki kell végezni, nehogy menjen, s feljelentse őket. Zecharja emelt újból szót: » Még azt mondják majd, hogy aki áldozati állaton hibát ejt, halállal bűnhődik.« Rabbi Jochanan mondta: »R. Zecharja ben Eukolosznak ez az engedékenysége okozta, hogy a Templomot lerombolták, hogy a Szentélyt feldúlták, és hogy országunkból száműzettünk.«"[118]

Bar Kamcát megalázó megszégyenítése vezette arra, hogy övéi ellen bosszút forraljon, s ehhez jó ürügyül szolgált R. Zecharja halachikus tiltása. Azaz a szöveg tanúsága szerint a hurbánt részben a közösség (a bölcsek) közömbössége, részben a közösséget sújtó belső ellentétek, a hitvány árulás, s részben Zecharja rabbi ellenállása, kvázi-zélótizmusa indokolta. Korántsem mellékes, hogy a történetet R. Jochanan egy bibliai idézet megvilágítása és értelmezése végett mondja el: „Boldog az az ember, aki mindig résen van, de aki megkeményíti a szívét, bajba jut."[119] A „szívét megkeményítő" a fenti anekdotában nem más, mint a házigazda, aki a vendéglátás és a jótékonyság kötelező szabályai és parancsolatai ellenére megalázza Bar Kamcát, amivel aztán okozójává válik a bosszú gondolatának és az árulás következményének. A szélsőséges merevséget és keménynyakúságot más helyen is elveti a rabbinikus irodalom, elég, ha arra a midrásra gondolunk, amely arról számol be, hogy Timna a három pátriárka elutasítása miatt nem tudott betérni a zsidóságba, ezért Elifáznak, Ézsau fiának másodrangú felesége lesz, s megszüli Amáleket, Izrael népének atavisztikus ellenségét.[120] De másfelől a tragédia okozója az a R. Zecharja is, aki minden józan megfontolást félrelökve érthetetlen és értelmezhetetlen merevséggel ragaszkodik a halachikus előírásokhoz, hiszen a „mit szólnak hozzá" előrébbvaló számára, mint a békesség és nyugalom. Mindenesetre egyértelműnek tűnik, hogy miközben R. Jochanan számára föl sem merül a felkelés kiváltó okainak megvilágítása, az épületes homília kizárólag erkölcsi-etikai vonatkozásokban tudja elképzelni a háború indítékait, azt hangsúlyozva, hogy a vétkes egyén a közösség egészének életét nagymértékben képes befolyásolni. A ház urának vétke egy egész nemzedék jellegzetes bűne, s – miként ezt más talmudi forrás is aláhúzza – ez a fajta „ok nélküli gyűlölködés" volt az oka a Templom lerombolásának.[121]

[118] *bGittin* 55b–56a.
[119] *Példabeszédek* 28, 14.
[120] *bSzanhedrin* 99b.
[121] *bJóma* 9b.

Annak ellenére, hogy nem zárható ki teljesen, miszerint Flavius Josephus maga is megemlítette volna mind Bar Kamcát, mind R. Zecharját,[122] mégis – első látásra legalábbis úgy tűnik – Josephus egészen más, mondhatni történetileg és politikailag megalapozott indokokat sorol fel, amikor a háború okait kutatja. Már Antiokhosz Epiphanészt megemlíti, mint aki arra tett kísérletet, hogy a zsidók ősi törvényeit (körülmetélkedés, étkezési előírások stb.) betiltsa, s ezáltal az erőszakos hellenizációs kísérlettel szemben kitört zsidó felkelés bonyolult politikai következményeit illetően jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy a rómaiak, ha jóval később is, de betegyék lábukat Júdeába. Josephus a közvetlen kiváltó okok között a „negyedik filozófiai irányzat"[123] vak fanatizmusa mellett megemlíti Gessius Florusnak, Júdea helytartójának provokációit, dühödt zsidóellenes kirohanásait, s feljelentését, „amelyben a zsidókat elpártolással vádolta, és rájuk fogta, hogy ők kezdték a harcot, és ők követték el mindazt, amit a rómaiaktól elszenvedtek…",[124] végül pedig egyes zsidóknak azt az elhatározását, amely a legtöbb zsidó vezető, főpap és befolyásos ember véleményével ellentétes volt, hogy tudniillik ne fogadjanak el adományokat és áldozatot nem zsidóktól, még ha az maga lenne a császár is. „Tulajdonképpen ez volt az oka a rómaiak elleni háborúnak; mert ez annyit jelentett, hogy az idegen áldozatokkal együtt visszautasították a császár esetleges áldozati adományait is",[125] amely viszont már egyet jelent(het)ett a császár politikai hatalmának és szupremáciájának teljes elutasításával. Azaz mind a talmudi elbeszélésben, mind Flavius Josephus történeti munkájában végső soron, s egymással teljes mértékben megegyező módon a háború oka a belső ellentétekben, a

[122] A két név persze problematikus, és korántsem bizonyos, hogy a Kompszosz, Kompszosz fiaként emlegetett személy (*Vita,* IX, 33), aki Tiberias városában a Róma iránti hűséget hirdető párt *(sztaszisz)* egyik vezetője volt, Bar Kamcával lenne azonos, mint ahogy Zecharja ben Amphikalleusz, a papi családból származó zélóta vezér (*Bellum,* IV, 4, 225) az eltérő patronimikon miatt nem valószínűsíthető, hogy maga lenne R. Zecharja ben Eukolosz.

[123] „…e három irányzat mellé [ti. az esszénus, a szadduceus és a farizeus] a galileai Judás egy negyediket alapított, amelynek hívei minden egyéb dologban megegyeznek a farizeusokkal, ezen felül azonban szívósan ragaszkodnak a szabadsághoz és csak Istent ismerik el uruknak és királyuknak. Semmiféle halálnemtől nem rettennek vissza, de rokonaikat és barátaikat is könnyű szívvel meggyilkolják, csak ne kelljen senkit uruknak elismerniök… Ez a vakmerőség lázította fel a tömeget, midőn Gessius Florus kormányzó visszaélt hivatalos hatalmával és oly kétségbeesésbe kergette a népet, hogy elszakadt a rómaiaktól." (*Antiquitates*, XVIII, 1, 6, 25.)

[124] *Bellum,* II, 16, 333.

[125] *Bellum,* II, 17, 409.

zsidók ingadozásaiban és súlyos nézetkülönbségeikben, az őket ért provokatív feljelentésekben, s végül a császári hatalom adományának és a neki való áldozatnak a megtagadásában keresendő.

A zsidóság belső ellentéteit az objektivitását római nézőpontra cserélő, tehát jelentősen elfogult Flavius Josephus végső soron jól érzékelteti, de a rabbinikus irodalom is többnyire helyesen láttatja az eseményeket. Ahogy Josephus is több helyen differenciáltan igyekszik bemutatni a politikai és vallási nézeteiben meglehetősen megosztott szentföldi zsidóság eltérő irányzatait (αἱρέσις),[126] hasonlóképp a rabbinikus források nyomán is – Josephus szisztematikus áttekintéseihez képest kétségtelenül töredékesebb és elnagyoltabb – képet alkothatunk a különféle tendenciákról. Világosan érzékelhető, hogy a háborút elutasító, annak értelmében erősen kételkedő, s egy hamarosan bekövetkező tragédia eshetőségére figyelmeztető békepártiakkal (akik közé a rabbik többsége mellett maga Jochanan ben Zakkaj is tartozott) szemben felsorakoztak a létszámukat tekintve talán kisebb, de erejükre, szervezettségükre, erőszakosságukra és a tömegekre hatni képes, populizmustól sem mentes befolyásukra nézve jelentősebb erők, amelyek minden igyekezetükkel, politikai nézeteikből, dühödt Róma-ellenességükből és vallási meggyőződésükből, valamint nacionalizmusukból fakadóan (amely a biblikus hagyományon alapuló univerzalisztikus Örökkévalót egy ugyancsak a biblikus hagyományra hivatkozó nemzeti Istenné degradálta) minden igyekezetükkel és erőszakos cselekedetükkel a háború kirobbantásának és a legvégsőkig való folytatásának az eltökélt szószólóivá váltak. Jóllehet a háborúpártiak különböző csoportjait szokássá vált még a szakirodalomban is homogenizálni, korántsem tekinthető véletlennek, hogy a rabbinikus hagyomány különböző neveken említi őket, így *birionim*ként (rablók),[127] *kannaim*ként (ζηελωτης – zélóták),[128] vagy *szikarim*ként (σικαριοι – sicarii, ezeket nevezi Flavius Josephus *ληστα*ι-nak, azaz rablóknak)[129] különböztetve meg egyiket a másikától.[130]

[126] Ehhez lásd *Bellum,* II, 8, 117–166; *Antiquitates,* XVIII, 1–6, 1–25.

[127] Lásd *bGittin* 56a.

[128] Lásd az *ARN* „a" variációját.

[129] Lásd az *ARN* „b" variációját, valamint *Echa Rabba* 7, 12.

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

Aligha véletlen, hogy mind Josephus, mind a rabbinikus iratok megemlékeznek arról a rettenetes éhínségről, amely a háború idején tombolt Jeruzsálemben, s amelyhez a háborúpártiak roppant fanatizmusa és elvakultsága vezetett el. Az egyik forrás megemlíti, hogy a sicariusok gyújtották fel szántszándékkal az élelmiszerkészleteket,[131] majd kicsit később hozzáteszi, hogy mindez Vespasianus megérkeztekor történt, azért, nehogy a rómaiaknak megmaradjon élelmiszer,[132] egy másik forrás pedig arról számol be, hogy „amikor Vespasianus megérkezett, hogy lerombolja Jeruzsálemet, a zélóták nekiláttak felégetni a javakat. Balba Sabua mondja nekik: »Miért pusztítjátok el a várost, s miért akarjátok, hogy minden a tűz martalékává váljék? Inkább várjatok, megnézem, hogy mi van otthon!« Elment, és megtalálta azt, amiből huszonkét esztendőn át táplálhatta volna Jeruzsálem lakóit. Azonnal utasításba adta, hogy kezdjenek el dagasztani, sütni, élelmet készíteni Jeruzsálem minden lakójának, de senki nem figyelt rá."[133] Az *ARNa* még azt a döbbenetes tényt is elmondja, hogy az élelmiszerkészletek felgyújtásán kívül sor került a kenyértartalékok katonai-stratégiai jellegű felhasználására: „Mit tettek a jeruzsálemiek? Fogták az összes kenyeret, és megerősítették velük a falakat, s befedték a falakon tátongó lyukakat."[134] De értesülünk R. Jochanan ben Zakkajnak saját unokaöccsével, Ben Battiahhal, a sicariusok egyik vezetőjével való vitájáról, melynek során a bölcs megpróbál föllépni az értelmetlen és végzetes élelmiszerpusztítás ellen, de mindhiába.[135] Mindenesetre Josephus is visszaigazolja azt, hogy a belső feszültségeket, illetve a háborúhoz való hozzáállást a nemzedéki ellentétek is generálták, s a generációs konfliktusok családokon belüli viszályokhoz, súlyos konfliktusokhoz is elvezettek. Távoli korok számára szociológiailag és szociálpszichológiailag sem érdektelen az, ahogy Josephus a fenti helyzetet leírja: „Először olyan családok közt tört ki a viszálykodás, amelyek már régebben haragban voltak egymással; aztán hajba kaptak azok, akik nemrégiben még jó barátok voltak, mivel ezen az alapon pártokba tömörültek, csakhamar ellenséges tömegek sorakoztak fel egymással szemben. Csupa forrongás volt minden város; a lázadók és harciasak fiatalos lendületükkel és vakmerőségükkel fölébük kerekedtek az öregeknek és meggondoltabbaknak."[136]

A fenti kép tökéletesen egybecseng azzal, amit a városban pusztító éhezésről Josephus művéből tudhatunk. „…minden gabonakészlet – írja Josephus –, amivel évekig tartó ostromot is kibírtak volna, majdnem az utolsó szemig elégett. Természetes, hogy végül a város lakosainak éhen kellett pusztulniok, ami teljességgel lehetetlen lett volna, ha ezt nem ők maguk idézik fel."[137] Miként Josephus,[138] ugyanúgy a *Talmud*[139] is megidézi az éhezések kiváltotta döbbenetes jelenetek és helyzetek egész sorát, s a szövegek világosan megfogalmazzák a szélsőséges és fanatikus zsidók kollektív felelősségét a városban uralkodó állapotok, a szörnyű szenvedések és a kegyetlen éhezés kiváltotta embertelenségek miatt. Ugyanakkor ebben a vonatkozásban is elgondolkodtató, hogy vajon az elmondott történeteknek szerepük van-e abban, hogy rajtuk keresztül bizonyos bibliai összefüggésekre rátalálva, a beteljesülés próféciáit lássuk-e ezekben a történetekben. Hiszen írva van, hogy „Megeszitek fiaitok húsát, és megeszitek lányaitok húsát" (*Leviticus* 26, 29), s amikor még az első Szentély idején Nabúkadneccar elfoglalta Jeruzsálemet, „gyengéd lelkű asszonyok a saját kezükkel főzték meg gyermekeiket, hogy eledelül szolgáljanak nekik, népem leányának romlása idején". (*Siralmak* 4, 10) Mindenesetre a bibliai prefiguráció-nak a jelenben való realizálódása különös üzenetet hordozhatott a korabeli zsidóság számára: világosan kifejezésre juttathatta, hogy a múlt, a jelen és a jövő folyamatossága és egymásba kapcsolódása megkérdőjelezhetetlen realitás, miként az is, hogy a jelen történeteit – csakúgy, mint a távoli múlt eseményeit – az isteni jelenlét teszi abszolút valóságossá és hitelessé. Ezek sorába illeszkedik az a talmudi történet, amely arról számol be, hogy a rettentő éhezés idején egy gazdag nő, bizonyos Márta, Boethus lánya hiába küldte el a piacra szolgáit, végül maga indult el mezítláb a rothadó szeméthalmokon keresztül, s az undortól végül meghalt.[140] Mintha épp ennek

[131] *ARNb* 13.
[132] *ARNb* 7.
[133] *ARNa* 6.
[134] *ARNa* 6. Korántsem elképzelhetetlen, hogy arról a megerősített falról van szó, amelyről Josephus ekként számol be: „…a rómaiaknak a fal összeomlásán érzett örömét megkeserítette, hogy megpillantották a második falat, amelyet [Gischalai] János emberei a beomlott fal mögött húztak. Ez a második fal szemlátomást könnyebben megvívható volt, mint az első, egyrészt, mert ennek a törmelékein könnyű volt felmászni, másrészt pedig feltehető volt, hogy jóval gyengébb lesz, mint az Antonius-vár, és mint afféle rögtönzött építményt, hamar el lehet pusztítani." (*Bellum,* VI, 1, 31.)
[135] *Kohelet Rabba* 7, 12.
[136] *Bellum,* IV, 3*,* 132–133.
[137] *Bellum,* V, 1*,* 25–26.
[138] Vö. *Bellum,* VI, 3, 193–219. A városban dühöngő éhínség kiváltotta emberevésről lásd: Honora Howell Chapman: „Josephus and the Cannibalism of Mary", in *A Companion to Greek and Roman Historiography,* I., i. m. 419–426.
[139] *bJoma* 38b.
[140] Vö. *bGittin* 56a. Boethus lányát említi az *Antiquitates,* XV, 9, 3, 320 és XIX, 6, 2, 298.

a szövegnek lenne bibliai párhuzama a *Deuteronomium* verse: „A legelkapottabb és legmódosabb asszony, aki elpuhultságában és kényességében sohase kísérelte meg, hogy a földre tegye a lábát… irigyli gyermekét, akit a világra hozott; a nagy ínségben titokban eszi meg… a szorongatással teli ostrom alatt, amelyet ellenséged indít ellened…” (*Deuteronomium* 28, 57). S a talmudi folytatás szerint mikor Márta kiszórja minden pénzét és kincsét az utcára, mondván: „mit kezdjek mindezekkel?”, mintegy illusztrálandó, hogy a gazdagság és a vagyon sem számít semmit sem egy éhező városban, voltaképpen Ezékiel versének dublettjét kapjuk kézhez: „Ezüstjüket az utcára szórják, és aranyuk szeméttélesz, ezüstjük és aranyuk sem mentheti meg őket…” (*Ezékiel* 7, 19)

A táplálékhiány következtében „Jeruzsálem lakói csak szalmát ettek, és saját vizeletüket itták, mégis megpróbáltak kitörni, felvették a harcot és öltek. Amikor Vespasianus látta, hogy Jeruzsálem lakóinak ürüléke nem tartalmaz magot, ezt mondta a katonáinak: »Nézzétek ezeket az éhező és szomjazó embereket, akik megpróbálnak kitörni, felveszik a harcot és ölnek. Vajon mire lennének képesek, ha eleget ennének és innának?«[141] Vespasianus csodálkozása mindenesetre jól kifejezi az ellenséges hadvezér nemes jellemét, amint igaz ellenfélhez méltó módon elismeri ellenségeinek hősiességét és bámulatos lelki tartását. Az epizód történetisége persze korántsem biztos, de a jeruzsálemi állapotokra mélységesen jellemző, ahogy a harcokban edzett rómaiak csodálatuknak adnak hangot a szörnyű körülmények között küzdeni képes zsidókat illetően. Az apologetikus szándék – úgy tűnik – reális helyzetet tükröz vissza, ugyanis Josephus hasonló módon írja le az eseményeket: „…a városban dühöngő éhínség a rómaiak közt majdnem nagyobb csüggedést okozott, mint a lakosság körében… a rómaiak rájöttek, hogy a zsidók lelkiereje legyűrte a pártvillongást, az éhséget, a háborút és minden egyéb nyomorúságot…”[142]

Ugyancsak elgondolkodtató, hogy a rabbinikus források és Flavius Josephus beszámolója szerint is római részről határozottan ellenezték a háború megindítását, s az utolsó pillanatig próbálták elhárítani az összecsapást. A Talmud *Gittin* traktátusának egy helye mondja el az alábbiakat: „És Nero(n)[143] elküldetett ellenük. Mikor megérkezett, nyilat vetett kelet felé,

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

[142] *Bellum,* VI, 1, 13–14.

[143] A Talmud minden esetben görögösen (נרון – Neron) írja át Nero nevét.

és a nyíl Jeruzsálemre esett. Nyilat vetett nyugat felé, és a nyíl Jeruzsálemre esett. Nyilat vetett valamennyi égtáj felé, és a nyíl mindig Jeruzsálemre esett. Ekkor ezt mondja egy gyermeknek: »Mondjad el a versedet!« És e gyermek ezt feleli: »Kitöltöm bosszúmat Edomon, s népemnek, Izraelnek kezére adom« (*Ezékiel* 25, 14). Ekkor felkiáltott: »A Szent – áldassék! – fel akarja dúlni szentélyét, s kezét az én kezem által akarja kiengesztelni!« Ekkor elmenekült, és betért a zsidóságba, és tőle származott Rabbi Meir. Ezután Vespasianus küldetett ellenük, aki három éven át ostromolta Jeruzsálemet.”[144]

Nero – ellentétben az Oracula Sybillina rendkívül ellenséges attitűdjével[145] – a háborút elkerülendő, mint afféle új Jónás, menekülni próbál, s prozelita lesz, továbbá Rabbi Meir egyik őse, ám a háború tragikus kimenetelén már az ő menekülése sem képes változtatni. Noha Nero utasítására Vespasianus veszi ostrom alá a Szentföldet,[146] pacifikálandó Júdea felbolydult lakosságát, de Vespasianusról – akit még a rabbinikus hagyomány is az isteni terv végrehajtójának nevez[147] – alapvetően pozitív képet nyújtanak a rabbinikus iratok. Ő is kerülni szerette volna a felesleges pusztításokat, s kifejezetten ellene volt Jeruzsálem és a Templom lerombolásának. Az *Abot de Rabbi Nátán*[148] „a” és „b” verziója egyaránt az ostromlók nemességéről és a felesleges erőszak elutasításának igényéről tanúskodik, beszámolva Vespasianus békéltető és kompromisszumra törő felhívásáról. Az „a” variáció szövege szerint: „Amikor Vespasianus jött, hogy lerombolja Jeruzsálemet, ezt mondja [a lakosoknak]: »Hát megőrültetek, engednétek lerom-

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

[145] Az *Oracula Sybillina,* 5, 28–29 kifejezetten Neróra hárítja a háború felelősségét.

[146] Tacitus („A iudaeai háborút Flavius Vespasianus – akit még Nero küldött oda vezérül – három légióval folytatta” – *Historiae,* I, 10) és Josephus („Miközben tehát fontolgatta [ti. Nero], hogy kire bízza a forrongó Keletet, aki majd megfenyegeti a zsidókat elpártolásukért, és megnyugtatja a szomszéd népeket, amelyeket szintén megmételyezett a lázadás szelleme, megállapította, hogy csak Vespasianus tud megbirkózni ezzel a feladattal, és csak ő alkalmas arra, hogy vállalja ilyen nagy jelentőségű háború fővezérségét” – *Bellum,* III, 1, 3–7) egybehangzóan állítja, hogy Nero küldte Jeruzsálem ellen Vespasianust.

[147] *bGittin* 56a.

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

bolni ezt a várost és felégetni a Templomot? Én csak annyit kértem tőletek, hogy küldjetek egy nyilat vagy egy nyílvesszőt, s azonnal távozom.« Ezt felelték: »Ahogy kiálltunk az első kettő ellenében, akik előtted jöttek, és megöltük azokat, ugyanúgy kiállunk ellened, és téged is megölünk!« Amikor R. Jochanan ben Zakkaj értesült erről, ezt mondta a jeruzsálemieknek: »Gyermekeim, miért romboltátok le ezt a várost, miért hagynátok felégetni a Templomot? Hiszen mit is kért tőletek? Csak egy nyilat vagy egy nyílvesszőt, és távozott volna…« R. Jochanan ben Zakkaj elmondta ezt nekik egyik nap, aztán egy másik nap, meg egy harmadik nap, de nem akarták azt meghallani."[149] Ugyanez a „b" variáció szerint: „Mialatt Vespasianus Jeruzsálem ostromára készült, a fallal szemben foglalt helyet, és szólt a város lakóihoz: »Törjetek össze egy nyilat és egy nyílvesszőt, és békében távozom.« Ezt elmondta nekik egyszer, elmondta kétszer, de nem hallgattak rá. R. Jochanan ben Zakkaj ezt mondja nekik: »Ti lesztek Jeruzsálem lerombolásának és a Templom felgyújtásának okozói.« Ezt felelik neki: »Ahogy az első hadvezérek ellen kiálltunk, és megöltük őket, ugyanúgy kiállunk ellene, és megöljük őt.«"[150] Az „a" variációban említett „első kettő" minden bizonnyal Cestius Gallust, Syria kormányzóját és Gessius Florust, Júdea helytartóját jelöli, akikkel szemben a zsidók valóban komoly sikereket értek el, de nem ölték meg őket a harcok során. Mindenesetre e két katonai előzmény pszichikailag oly fontos precedens lehetett, hogy Josephus is Cestius vereségében látta a legfőbb okát annak, hogy a zsidók megérezve a győzelem ízét, elkapatták magukat, s a későbbiekben, akkor már jóval erősebb és nagyobb létszámú seregekkel ütközve minden józan mérlegelés és megfontolás helyett csak e két pozitív példa járt az eszükben: „Tulajdonképpen Cestiusnak ez a veresége volt a közvetlen oka egész nemzetünk pusztulásának. Mert most a háborús uszítóknak igazán megnőtt a szarvuk, és abban a reményben ringatták magukat, hogy a rómaiakat teljesen tönkreverhetik…"[151]

Josephus maga is úgy számol be a Flaviusokról, mint akik minden igyekezetükkel azon voltak, hogy a várost megkíméljék, s a Templomot, a zsidó kultuszcentrumot ne kelljen felégetniük és lerombolniuk. A történetíró magasra ívelő római karrierjét nem kockáztatandó, művében személyes érdekeinek megfelelően rajzolja meg Vespasianus és Titus „nagyszerű" alakját és személyiségét. Ezekből a leírásokból megtudhatjuk, hogy Vespasianus és Titus minden cselekedetét igazi *philanthrópia (clementia)* hatja át, hiszen a gyűlölködés hiányzott az ostromlók szívéből, ugyanis eleve nem az ellenség megsemmisítésére törekedtek, s eközben állandó volt bennük a szándék a béke megkötésére. Josephus egy helyen barátjának, Nikanórnak a szájába adva mondja ki „őszinte" és „megalapozott" véleményét az ellenségről: „a rómaiak mily kegyesen bánnak azokkal, akiket legyőztek".[152] Titus pedig mindent megtéve azért, hogy megmentse a Templomot, még azt is felajánlja a védőknek, hogy folytassák valahol másutt a harcot, csak hogy a szent épület megmaradjon: „Tanúkul hívom hazám isteneit és azt az Istent, aki azelőtt vigyázott erre a városra – mert most már nem vigyáz, azt hiszem –, tanúul hívom hadseregemet, a nálam tartózkodó zsidókat és titeket magatokat is: nem én kényszerítelek arra, hogy ezeket a helyeket bemocskoljátok; és ha más helyet kerestek a harcra, akkor egyetlen római sem teszi be a lábát a templomba, és nem fogja megszentségteleníteni. A templomot megtartom nektek, akkor is, ha nem akarjátok."[153]

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

Ami Vespasianust illeti, a hagyomány aligha támadhatta őt, hiszen – amint ezt kilőtt nyilakra írva Vespasianus emberei közhírré is tették – R. Jochanan ben Zakkaj, a nagy tekintélyű tudós és bölcs „a császár barátja volt".[154] Vespasianus volt az, aki R. Jochanan ben Zakkajnak Jeruzsálemből való nevezetes menekülését követően a bölcs kérésének megfelelően engedélyezte a jabnei tanháznak, a szétszóratott nép leendő szellemi központjának a megalapítását, amivel akarva-akaratlanul hozzájárult a rabbinikus judaizmus és egyáltalán: a zsidó nép fennmaradásához. A hagyomány szerint az alábbi párbeszéd zajlott le Vespasianus és R. Jochanan ben Zakkaj között: „Vespasianus ezt mondja: »Most távozom, de valakit küldök magam helyett. Kérj tőlem, amit csak akarsz, s én megadom neked.« Mire ezt feleli: »Add nekem Jabnét és bölcseit és Rabban Gamaliel egész dinasz-

[149] *ARNa* 4. A nyíl vagy a nyílvessző elküldése a behódolás szimbóluma volt, az ellenség békeajánlatának feltétel nélküli elfogadása.

[150] *ARNb* 6. Az „a" és „b" variáció eltérő igét használ a nyíllal, illetve a nyílvesszővel kapcsolatosan. Míg az „a" variáció a „küld" igét használja (שגר), addig a „b" variáció a „tör" igét (שבר).

[151] *Vita,* VI, 24.

[152] *Bellum,* III, 8, 347. Titus philanthrópiájának alátámasztásához lásd többek között *Bellum,* VI, 6, 324; VI, 8, 378–379; VI, 9, 409–415 stb.

[153] *Bellum,* VI, 2, 127–128.

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

tiáját…«"[155] Más kérdés, hogy eközben a rabbinikus hagyomány inkább R. Jochanan ben Zakkaj viselkedését illette kritikával, tudniillik idézve a *Jesája* 44, 25 versét („Én kényszerítettem meghátrálásra a bölcseket, és én mutatom meg: tudományuk mily hasztalan") többek megütközve mondják, hogy álláspontja szerint azt kellett volna felelnie: „Engedd szabadon a zsidókat!"[156] Mindenesetre jellemző, hogy az időben későbbi midrás már rehabilitálja Jochanan ben Zakkajt, ugyanis a szövegváltozat szerint a bölcs az előbbitől eltérő választ ad, s kegyelmet kér övéinek: „Amikor jön Vespasianus, a város meghódítója, ezt mondja R. Jochanan ben Zakkajnak: »Kérj tőlem bármit, én megadom neked.« Ezt feleli: »Azt kérem tőled, hogy kíméld meg a várost, és távozzál.« Mire ezt válaszolja: »Azt hiszed, hogy császárrá választottak volna valami másért, mint ezért a városért? És te most azt kéred tőlem, hogy távozzak?« Ezt feleli: »Ha így van, akkor azt kérem tőled, hogy hagyd nyitva három óra hosszat a nyugati kaput, amely Lüdia felé vezet, és senkit se öljetek meg, bárki is távozzék ezalatt.«[157]

A rabbinikus iratok meglepően pozitív Vespasianus-képét még az a híres eset is komolyan befolyásolhatta, amely szerint R. Jochanan ben Zakkaj a várost elhagyva megjósolta Vespasianusnak, hogy hamarosan császár lesz. A nevezetes esetről több forrás is beszámol,[158] ám mindegyikben azonos módon jelenítődik meg Vespasianus félelme – hiszen Nero még él, s ezért a jóslatért akár még Vespasianuson is bosszút állhatna –, s mindegyik szövegvariációban hasonló R. Jochanan ben Zakkaj indoklása is. A bölcs „vive domine imperator!" felkiáltással köszönti Vespasianust, majd érzékelve annak félelmét, a *Jesája* 10, 34-re hivatkozva („És megdől Libanon egy hatalmas által") mondja neki, hogy „Ne félj! Az Írásunkban benne van, hogy a Ház [a Templom] csak császár kezétől pusztul el",[159] avagy egy másik variáció szerint: „Ha most még nem is te vagy a császár, de majd az leszel, mert nem pusztul el ez a Ház egyszerű ember kezétől, csak császár kezétől."[160]

Flavius Josephus ugyanerről az esetről számol be munkájában, a különbség mindössze annyi, hogy Josephus nem tud R. Jochanan ben Zakkajról, ellenben önmagát úgy állítja be a sokat idézett történetben, mint aki Vespasianusnak megjósolta volna közelgő császárságát. A történetíró próféta szerepben lépve fel, önmagát „mint nagyobb dolgok hírnökét" nevezve

[155] *bGittin* 56b.
[156] *bGittin* 56b.
[157] *Echa Rabba* 1, 5.
[158] *Echa Rabba* I, 5; *ARNb* 6; *bGittin* 56a–b.
[159] *ARNb* 6.
[160] *Echa Rabba* I, 5.

meg, az alábbiakat mondja Vespasianusnak és fiának, Titusnak: „…te Caesar leszel és uralkodó, és ez a fiad is… te, Caesar, nemcsak az én uram leszel, hanem a földnek, a tengernek és az egész emberiségnek ura."[161] Noha erről a profetikus jóslatról a pogány irodalom is megemlékezik,[162] mégis jó okunk van azt feltételezni, hogy a rabbinikus elbeszélés és a Josephus által elmondottak „kettős igazsága" valójában egy különös dublett részét képezik. Tény, hogy nemcsak Josephus nem számol be R. Jochanan ben Zakkaj esetéről, hanem a Talmud sem emlékezik meg a zsidó körökben árulónak tartott, s ezáltal mélységesen megvetett és gyűlölt Flavius Josephusról. Ami a történetírót illeti, önmaga hitelességét, a történelmi múltban és a jövőben való „jártasságát" és „objektivitását" igyekezett alátámasztani azzal, hogy a zsidók számára tevékenységét leginkább Jeremiás személyével azonosulva a próféták hagyományában helyezte el (erre egyébként jó indokul szolgálhatott egykori farizeus neveltetése), a rómaiak számára pedig világossá kívánta tenni, hogy személyében a mindenkori császár egy, a jövőt fürkészni és pontosan megragadni képes jóst, váteszt és jövendőmondót nyert meg, s mindkét fél számára törekedett egyértelművé tenni, hogy ő az, aki képes olvasni és megfejteni a titokzatos csodák és égi jelek rejtett üzeneteit. Nem véletlenül hangsúlyozza, hogy „a háborúba egy kétértelmű jövendölés" hajszolta bele a népet, továbbá mindenféle csalók és álpróféták, ugyanis a zsidók számos… előjelet kívánságuk szerint magyaráztak, másokra viszont könnyelműen ügyet sem vetettek", ám ezalatt ő maga pontosan tudta, hogy az a jóslat, amely valakinek a világuralmát jövendölte meg, valójában „arra vonatkozott, hogy Vespasianus lesz az uralkodó…"[163] Mindenesetre a kölcsönös mellőzés a Talmud vonatkozásában érthetőnek tűnik, ugyanis a hagyomány következetesen ignorálta az árulónak tekintett és az ellenséggel lepaktáló Josephust, de nem tűnik indokoltnak Josephus esetében, legfeljebb csak annyiban, hogy – minden bizonnyal – önmagát mint egyedi és kivételes képességekkel rendelkező, megbecsülésre és szeretetre kiváltképp méltó személyt kívánta feltüntetni.

Ami Titus személyét illeti, ebben a vonatkozásban teljes az ellentét a Flavius Josephus által leírtak és a rabbinikus hagyomány által őrzöttek között. Sokat elárul Josephus történetírói vénájáról, szemléletmódjáról, irányult-

[161] *Bellum,* III, 8, 401–402.
[162] Suetonius: Vespasianus 5. „Egyik előkelő foglya, Iosephus, állhatatosan azt hajtogatta, amikor megbilincselték, hogy rövidesen maga Vespasianus engedi őt szabadon, de akkor már mint császár." Ugyanezt megerősíti Cassius Dio is: *Rhómaiké hisztoria,* 65, 1, 4.
[163] *Bellum,* VI, 5, 312–313.

ságáról s Titus-portréjáról az az összefüggés, amit maga oszt meg az olvasóval, s amit egy bizonyos tiberiasi Justus nevű történetíró munkásságával kapcsolatosan említ meg. Justus ugyancsak írt egy mára elveszett munkát a háború történetéről, ami azonban teljesen ellentétes lehetett a Josephus-féle megközelítéssel, s ezért Josephus többször és több helyütt pocskondiázza őt, hazugnak, csalónak, a történelmi tényeket meghamisítónak aposztrofálva, miközben önnön művének megkérdőjelezhetetlen és igaz voltát arra a tényre alapozza, hogy amíg Justus nem olvasta a császári emlékiratokat, addig mindazt, amit ő leírt, hasonlóképpen „jegyezte fel Vespasianus császár is emlékirataiban", s „Titus császár azt kívánta, hogy egyes-egyedül ez a művem legyen az ő tetteinek egyetlen hiteles forrása, sőt sajátkezű aláírásával rendelte el művem kiadását".[164]

Azaz Flavius Josephus munkájának legitimációját a császári „ellenjegyzés", vagyis a hatalmi jóváhagyás felől szándékozik megerősíteni és mintegy ellentmondást nem tűrővé tenni. Szerzőnk számára a végső bizonyosságot a császárok levéltári forrásgyűjteménye, így például Vespasianusnak, később Titusnak mint még hadvezéreknek a Rómába, egyenesen a császárhoz küldött hadijelentései szolgáltatták. Ezek után aligha kell csodálkozni azon, hogy – miként ezt már a fentiekben láthattuk – Josephus apologetikus buzgalmában philanthrópiával jellemzi Titust, aki rendre béketárgyalásokat kezdeményezve Josephust tolmácsként és közvetítőként próbálta felhasználni a jó ügy érdekében.[165] Josephust még az sem zavarta különösképpen, hogy maga árulta el, miszerint Titus „a hadijog alapján jár el",[166] tehát olyképpen, amibe ekkoriban „természetes" módon fért bele az ellenség kegyetlen elpusztítása, a civil lakosság lemészárlása, az erős és fizikailag jó állapotban lévő fiatalemberek rabszolgává tétele, különböző cirkuszi játékokon való alkalmazása és így tovább. Titus ugyanis éppen ez által töltötte be a kor eszményített császárképét, s válhatott – legalábbis Josephus leírása nyomán – az ideális uralkodó megtestesítőjévé. A Josephus-féle „királytükör" ugyanis egyszerre tartalmazta a „jóhiszeműség káros a háborúban" elvét, amelyet a császár meggyőződéssel vallott,[167] s amely tökéletesen egybecsengett a római etika legfőképp az uralkodók tevékenységével szemben elvárt normatívájával, miszerint egyfelől „a szánakozás a nyomorúsággal határos",[168] másfelől „a nagylelkűség leginkább

[164] *Vita,* LXV, 342; 363; továbbá lásd LXV, 336–340.
[165] *Bellum,* V, 9, 360–361; V, 13, 541 stb.
[166] *Bellum,* VI, 6, 353.
[167] *Bellum,* V, 7, 329.
[168] Seneca: *De clementia,* 2, 6, 4.

az uralkodók éke".[169] Eközben persze azt sem szabad elfeledni, hogy Titus szánakozása az elpusztított, romokban heverő Jeruzsálem láttán, amelyet a meghódított és tönkretett városok szomorú látványa során a hadvezérnek minden esetben szinte kötelező volt éreznie és kifejezésre juttatnia,[170] voltaképpen egy gyakorta felbukkanó antik toposz ismételt előfordulásának minősíthető. Az azonban elgondolkodtató, hogy Josephusnak Titusról alkotott portréja még a rómaiak képétől is jelentősen eltért, legalábbis a császárságát megelőző beszámolók szerint, amelyek kegyetlensége, bujasága, kapzsisága miatt „második Nerónak tartották",[171] s csak császárrá való választása után terjedt el róla az, hogy ha egész nap nem cselekedett valami jót, s nem segített valakinek a baján, akkor este ezt mondta: „Barátaim, elvesztegettem ezt a napot!"[172]

Titust, akit a későbbiekben kortársai „deliciae generis humanii"-nak (az emberi nem gyönyörűségének) neveztek, a rabbinikus irodalom egészen egyszerűen a „gonosz" (רשע) epitheton ornansszal látja el, s nevének elhangzását gyakran követi a „hogy törnének össze a csontjai" nyomatékos kívánsága. Mindez érthető, hiszen az Örökkévaló házának megszentségtelenítésével a zsidók szemében ő volt a létező legnagyobb bűn elkövetője, s a genealógiai szempontokra mindig is komoly figyelemmel tekintő zsidóság Titusnak még a leszármazási rendjét is „átírta", amennyiben „Vespasia-

[169] Uo. 1, 5, 2 („maxime decora imperatoribus"). Lásd ehhez Zvi Yavetz: „Reflections on Titus and Josephus", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 16 (1975), 424.

[170] „Mikor Jeruzsálem mellett elhaladt, és a gyászos pusztaságot összehasonlította a város egykori pompájával, emlékezetébe idézte a lerombolt épületek nagyságát és egykori szépségét, őszinte szánalmat érzett a város pusztulásán. S ahelyett, hogy büszkélkedett volna ennek a hatalmasan megerősített városnak az elfoglalásával, mint ahogy mások az ő helyzetében megtették volna, újra meg újra elátkozta a lázadás értelmi szerzőit, akik ezt a balvégzetet a városra idézték, s ezzel bebizonyította, mennyire nem volt szándéka a megbűnhődött lakosság balsorsából dicsőséget kovácsolni magának." *(Bellum,* VII, 5, 112–113.) S most idézzük fel Scipiót, aki a tönkrevert és felégetett Karthagó romjainál éli át ugyanezt az érzést: „Amint a város a lángok martalékává vált, Scipio könnyekben tört ki és hosszasan állt ott, töprengve a városok, népek, dinasztiák elkerülhetetlen végzetén, mely mindegyiket utoléri, akárcsak az egyes embereket." Végül Polübiosz az, aki ennek a magatartásnak az örök időkre szóló erkölcsi tanulságát ki is mondja: „Hiszen aki a legnagyobb diadal és az ellenfél tragédiájának pillanatában képes a saját helyzetével és a körülmények esetleges forgandóságával szembenézni, illetve általában a szerencse időszakában Tükhé forgandóságára gondolni, az nagy és rettenthetetlen férfiú, azaz olyan ember, aki megérdemli, hogy megőrizzük emlékezetünkben." (Polübiosz: *Hisztoriai,* 38, 2–22).

[171] Suetonius: *Titus* 7.

[172] Uo. 8.

nus feleségének fiaként”[173] emlegetve őt egyenesen azt a látszatot keltették, mintha nem is Vespasianustól származna, hanem egy házasságtörést követően bűnben fogant volna.[174]

A különböző források egyöntetűen mint elrettentő és fertelmes bűnt írják le azt, amikor Titus behatolt a Templomba, s ott a legkülönfélébb szentségtelenségeket követte el. „A gonosz Titus az, Vespasianus feleségének fia, aki behatol a Szentek szentjébe, kardjával szétvagdalja a két függönyt, és így szól: »Ha csakugyan Isten lakozik itt, akkor jön, és kiáll ellenem.«”[175] Egy másik szövegvariáció az eseményről így számol be: „Amikor megérkeztek a Szentélyhez, egyik kérdezte a másikat: »Ki fog elsőként belépni?« Volt köztük egy gonosz, Titus, Vespasianus feleségének a fia, aki belépett, hogy az Írás beteljesedjék: »A gonosz ember arcátlankodik, az igaz megérti útját. [*Példabeszédek* 21, 29]« Aztán fogja a kardját, és széthasítja a leplet, hogy beteljesedjék az Írás: »Kemény nyakkal rohan ellene, pajzsának szilárd domborulatával. [*Jób* 15, 26]« És még magával vonszolt egy hetérát, be a Szentek szentjébe, ahol szidalmazta, sértegette és mocskolta a Magasságost, ezt mondván: »Hát ő volna az, akiről azt mesélitek, hogy Siserát és Szanheribet megölte? Most az én hatalmam alatt áll a lakhelye. Ha volna ereje, kiállna velem harcolni«, hogy beteljesedjék az Írás: »Hol vannak isteneik, a szirt, amelyben bíztak? Akikették áldozataik kövérjét? [*Deuteronomium* 32, 7–38]«”[176]

Szinte bizonyosra vehető, hogy Titus fentebb elmondott viselkedése minden történeti alapot nélkülöz. A római habitustól eleve távol állt az idegen istenek szidalmazása, minthogy a római mentalitásból következően az idegen isteneket épp az istenfélelem okán elfogadták, adott esetben romanizálták, s integrálták saját panteonjukba. Josephus igazat mondhat, amikor azt írja, hogy „még a közkatonák közt sem akadt olyan, aki ne tekintett volna tisztelettel és szent borzongással *(φρίκης)* a templomra…”[177] Ez a „szent borzongás” voltaképpen maga a *religio,* s ez a fajta vallásosság úgyszólván kizárta azt a viselkedést, amit a rabbinikus szövegek tulajdonítanak Titusnak, s amely általában hozzájárult ahhoz, hogy a rómaiak megkímélték ellenségeik szent helyeit. Josephus feltűnően tudatos, amikor elmondja, hogy „egy katona, anélkül, hogy parancsra várt volna, vagy meggondolta

[173] *ARNb* 7; *Szifré Deuteronomium* 328.

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

[175] *Szifré Deuteronomium* 328.

[176] *ARNb* 7.

[177] *Bellum,* VI, 2, 123.

volna cselekedetének súlyos következményeit, mintegy felsőbb sugallatra *(δαιμονίῳ)* csóvát ragadott”,[178] s így gyújtotta fel a Templomot. Jellemző, hogy a katona cselekedetének végrehajtásához szükség volt arra a bizonyos felsőbb sugallatra *(δαιμόνιος),* amely egyértelműen transzcendens indíttatású isteni jelnek számított, s amely nélkül nem történt, nem is történhetett volna meg a Templom lángba borítása.

Amikor Josephus számol be Titusnak a szentélybe való behatolásáról, mindössze arról értesülünk, hogy „megtekintette a belsejét. Sokkal káprázatosabb volt, mint ahogy az idegenek híresztelték… joggal hihette, hogy magát az épületet még meg lehet menteni. Tehát kisietett, és nemcsak személyesen buzdította a katonákat az oltásra, hanem… parancsot adott, hogy akik ellenkeznek, azokat botozzák meg.”[179] Természetesen eleve bűnnek számított az, hogy idegenként belépett a szentélybe, de Josephus a maga részéről mindezt tompítani akarta, úgyszólván meg nem történtté tenni, azt a látszatot keltve, mintha az egésznek az lett volna a célja, hogy a mentési munkálatokat megszervezze. Josephus ennek során odáig megy, hogy még a Templom kifosztásának tényét is elhallgatja, jóllehet később közönyös egykedvűséggel maga számol be a győztesek diadalmenetéről, „amelyben különösen azok a tárgyak keltettek feltűnést, amelyeket a jeruzsálemi templomban szereztek: egy több tálentumnyi súlyú aranyasztal és egy ugyancsak arany lámpatartó, de egészen más alakú, mint azok, amelyek Rómában használatosak; mert a talapzatán emelkedő oszlopszerű tengelyből egymással szemben háromszög alakban karok nyúlnak ki, mindegyik kar végén fent egy-egy bronzlámpa, tehát összesen hét: ez jelképezte, hogy a hetes szám a zsidók szent száma. A zsidók törvénytekercse volt az utolsó zsákmányolt tárgy a menetben”,[180] továbbá Josephus még arról is tájékoztat, hogy hova kerültek a templomi kincsek, a törvénytekercs, a bíborfüggönyök és a Templom aranya.

Ám a rabbinikus források leginkább a bibliai reminiszcenciákra építenek, az Írás beteljesedésének elkerülhetetlenségére, erőteljesen hangsúlyozva és kidomborítva az isteni gondviselésnek az egész történeten belüli jelenlétét, szerepét és hatóerejét. Ennélfogva Titus nem saját akaratából, elhatározásából és erejéből cselekszik, hanem valójában szereplője egy olyan történetnek, amelyet a látható színfalak mögött egy láthatatlan erő mozgat és irányít, miközben Titus alakja egyre erőteljesebben démonizá-

[178] *Bellum,* VI, 4, 252.

[179] *Bellum,* VI, 4, 261.

[180] *Bellum,* VII, 5, 148–150.

lódik. Korántsem véletlen, hogy Titus blaszfémiájáról több szövegvariáció is beszámol: olvashatunk arról, hogy összekaszabolta a drapériát, amiből hirtelen vér tört elő, azt az érzést keltve a szentségtörőben, hogy megölte az Örökkévalót. Más források arról számolnak be, hogy Titus két prostituálttal ment be a Szentek szentjébe, és az oltáron, illetve a kigöngyölt törvénytekercsen magáévá tette őket.[181] Az *ARNb* a megszentségtelenítés epizódja mellett tájékoztat a Templom kifosztásáról, amelyről – mint láthattuk – Josephus hallgatott ugyan, de mint tényről a diadalmenet leírásakor maga is kénytelen volt beszámolni.[182]

Érdekes és az esemény „teológiai" súlyáról sokat eláruló tény, hogy noha a rabbinikus források helyenként megemlítik a Titus által elhurcolt foglyok kegyetlen és megalázó helyzetét,[183] mindez eltörpül (vagy sokszor meg sem említődik) a Templom megszentségtelenítésének leírása mellett. A hadifoglyok és rabszolgák, csakúgy, mint a háború áldozatai, a kifosztottak és a kegyetlenül lemészároltak vagy az éhhalált szenvedők bizonyos értelemben a zsidóság kollektív mártíriumának példázatai, amint Maszada védői mint az utolsóként ellenálló erődítmény hős harcosai szintén az Istennek való végső elkötelezettség példázatával szolgálnak a zsidóság számára. Hiszen – amint ezt a parancsnokuk, Eleázár ben Jair ki is fejti a védők előtt elmondott, kollektív öngyilkosságra buzdító utolsó beszédében – „sem a rómaiaknak, sem másnak nem hódolunk meg, csak az Istennek, mert ő az igazi és törvényes ura az embernek… Halljunk meg úgy, hogy nem hajtjuk fejünket az ellenség igájába… Ezt parancsolják törvényeink… keserítsük meg győzelmük remélt ízeit, hadd fogadja őket itt hősiességünk csodája és a megdöbbentő halál!"[184] Ugyanakkor a Templom feldúlása és kifosztása, az Örökkévaló lakhelyének megszentségtelenítése szimbolikus és valóságos értelemben egyaránt Isten ellen elkövetett bűn, olyan botrány, amely a rómaiakat nem pusztán a zsidók, hanem egyenesen az Örökkévaló ellenségeivé tette. Mert a tűzzel-vassal pusztító római légiók Isten büntetésének eszközei ugyan, s a zsidó nép bűneire és vétkeire adott transzcendens válasz instrumentumai, de az Örökkévalóval való szembenállást, az isteni

[181] Vö. például *b Gittin* 56b; *Leviticus Rabba* 22 stb.

[182] *ARNb* 7. Ugyanehhez lásd még *b Gittin* 56b. Ez utóbbiban olvasható, hogy a Szentek szentjének bíborfüggönyeibe csomagolják a Templom szent tárgyait. Ugyanakkor Josephustól értesülhetünk arról, hogy Vespasianus „a szentek szentjének bíborfüggönyeit palotájába vitette el, és gondosan őriztette". (*Bellum,* VII, 5, 162.)

[183] Lásd például *bGittin* 57b; *ARNb* 7.

[184] *Bellum,* VII, 8, 323; 386–388.

rend ellen való legsúlyosabb vétkezést semmi sem indokolhatja, és nem magyarázhatja: Titus bűne az égbe kiált!

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

Végül is a rabbinikus iratok elbeszélése szerint a Templom megszentségtelenítőjére, a „gonosz" Titusra kegyetlen és megszégyenítő büntetés várt, amelyet éppen az, akivel a korábbiakban mérhetetlen dölyfében párbajozni kívánt, tehát maga az Örökkévaló szabott ki rá. Az *ARNb* az alábbiak szerint meséli el a történteket: „Amikor felment a hajóra, hatalmas vihar támadt, és majdnem elragadta. Végül fölállt a fedélzeten, és elkezdte szidalmazni, sértegetni és átkozni a Magasságost. Ezt mondja: »Amikor a hajlékában voltam, s amikor a földjén, nem volt mersze kiállni ellenem és megmérkőzni velem, és most itt jön elibem. Úgy látszik, a zsidók Istenének csak a vízen van ereje. A vízözön nemzedékének a víz által kellett fizetnie vétkeiért, s amit a fáraónak, azt kívánja nekem is okozni.« A Mindenható a tenger által jelzett, amelynek »azonnal megszűnt a háborgása« [*Jónás* 1, 15]. A Szent – legyen áldott – ezt mondja: »Te, istentelen, arcátlan porszem, te féreg, azt hiszed, hogy én fogok veled háborúzni? Valamennyi teremtményem közül a legnyomorúságosabb a szúnyog, ő fog veled háborúzni.« Midőn Rómába érkezett, és kiszállt a hajóról, a lakosok éljenezték és „a barbárok legyőzőjeként" köszöntötték. Mikor hazaért, belépett a fürdőbe, ahol megivott egy dupla adag bort. Míg ivott, egy szúnyog repült az orrlyukába, és gyötörte, amíg fel nem jutott az agyáig. Orvosokat hívtak, akik bemetszették az agyát, és kiemelték onnan a madárnyira meghízott szúnyogot."[185] És egy másik változat szerint: „Vihar támadt a tengeren, s

[185] *ARNb* 7.

majdnem odaveszett. Ekkor ezt mondja: »Úgy látszik, ezeknek az Istene csak a tengeren mutatja meg hatalmát. A fáraót vízbe fojtotta, Sziszerát vízbe fojtotta, és most engem is vízbe akar fojtani. Ha ő tényleg oly hatalmas, jön, és megküzd velem a szárazföldön.« Ekkor egy égi hang szólt: »Te istentelen, istentelennek fia, az istentelen Ézsau ivadéka. Teremtményeim közül legutolsó a szúnyog… Eredj a szárazföldre, és háborúzz vele.« Amikor partot ért, a szúnyog az orrlyukába szállt, és fúrta az agyát hét éven át. Egy nap, amikor egy kovácshoz ment el, [a szúnyog] abbahagyta a kalapács zajára. Ekkor [Titus] mondja: «Íme, az orvosság.« Ezután mindennap elővezettek egy kovácsot, aki kalapált előtte. Ha pogány volt, adott neki négy zuzt, ha zsidó, akkor ezt mondta neki: »Legyen elég neked az, hogy láthatod ellenséged szenvedését.« Így ment ez harminc napon át, de a szúnyog megszokta ezt."[186]

Bízvást megkockáztatható az a kijelentés, miszerint a fent idézett szövegeket leginkább a fantázia és a képzelet gazdag világa táplálja, s a legkevésbé maga a történeti hitelesség.[187] Ugyanakkor jól érzékelhető, hogy a rabbinikus hagyomány számára igazából a Templom megszentségtelenítését elkövető „gonosz" Titus elkerülhetetlen és szükségszerű isteni büntetésének ténye volt fontos és hangsúlyozandó. A profán történelem eseményeinek látszólagos autonómiája és függetlensége valójában a profánon túli, azaz a szakrális ellenőrzése és felügyelete alatt áll. A zsidók éppen azért hangsúlyozhatták a történelem összefüggő és nem szanaszét tartó, nem a végzetnek és a sorsnak kitett, hanem meghatározott céllal és irányultsággal rendelkező menetét, mert hitték és tudták, hogy a sok apró történet értelmes módon összeáll. Ám az értelmet maga a gondviselői akarat biztosítja, ugyanaz, amely minden jelenbeli katasztrófa és tragédia ellenére a zsidóságot a jövő irányában töretlen optimizmussal képes megőrizni, életben tartani. A történelmi *jelen*ség saját jövője nélkül elképzelhetetlen, s csakis a jövő fényében világosodik meg a jelen minden – közelről nézve akár mégoly értelmetlennek és értelmezhetetlennek tűnő – pillanata. Hiszen a zsidók vereséget szenvedhettek, de az Örökkévalót nem győzheti le senki. Jellemző, hogy a végtelenségig gőgös s a saját katonai sikerére oly büszke Titust a létező legjelentéktelenebb teremtmény fogja megleckéztetni, egyértelművé téve, hogy a sokszor kaotikusnak ható történelmet a mögötte rejtőzködő értelem összerendezi. Ha a helyzet – a büntetés paradigma jellege – úgy kívánja, akár oly parányi és jelentéktelen közvetítők által, amilyen a kígyó, a skorpió, a légy, a béka vagy a darázs.[188]

[186] *bGittin* 56b.

[187] Suetonius arról számol be, hogy vidéki villájába utazván belázasodott, ám gyalloghintón továbbvitette magát, s röviddel ezután meghalt. (*Titus* 11.)

6.

A rabbinikus iratokkal ellentétben Flavius Josephus mindent megtett annak érdekében, hogy félve tisztelt mentorát a tragikus és végzetes történések ellenére kedvező színben tüntesse fel kortársai előtt. Beszámolóiból Titust nem kegyetlen zsarnokként és könyörtelen katonaként ismerjük meg, hanem éppen ellenkezőleg: olyan hadvezérként, aki ellenfelét tiszteli, s amennyire csak lehetséges, óvja az emberi életet, s vigyáz az ostromlott város értékeire, megbecsült szakrális intézményeire. „A bevonulás után még meg is tiltotta, hogy legyilkolják a zsidó foglyokat, vagy felgyújtsák a zsidó házakat, sőt a lázadóknak szabad elhatározásukra bízta, hogy harcoljanak egymással, ha akarnak, csak a nép ne vallja kárát; a népnek pedig megígérte, hogy minden vagyonát visszaadja. Tudniillik nagyon fontosnak tartotta, hogy megtartsa magának a várost, a városnak pedig a templomot. A nép szívesen elfogadta volna ajánlatát, de a harcias zsidók gyengeségnek magyarázták emberiességét, és azt hitték: Titus csak azért tett ilyen ajánlatokat, mert nem érzi magát eléggé erősnek arra, hogy az egész várost elfoglalja."[189] Következésképpen tehát „a belső viszály volt oka a város pusztulásának, és hogy maguk a zsidók zsarnokai kényszerítették a rómaiakat akaratuk ellenére, hogy erőszakhoz nyúljanak, és felgyújtsák a szent templomot, annak tanúja maga Titus császár, a templom elpusztítója, aki az egész háború alatt szánakozott a népen, hogy vakon követte a lázadókat, és aki a város elpusztítását saját jószántából ismételten halogatta, és húzta-halasztotta az ostromot, hogy módot adjon a bűnösöknek arra, hogy észretérjenek".[190]

Josephus törekvésében valójában nem az az érdekes – mondhatni ez szinte triviális –, hogy védeni és mentegetni próbálja azt, aki őt kegyeibe fogadta, s akinek saját jólétét és megbecsültségét köszönheti, hazájától és övéitől oly távol. A történetíró egy pillanatra kiesik a szerepéből, s árulko-

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

[189] *Bellum,* V, 8, 334–335.

[190] *Bellum,* Előszó, 10.

dó mondatai rendkívüli tanulságokkal szolgálnak. Minthogy „nincs olyan történelmi szerencsétlenség, amely a zsidók pusztulásához volna fogható", ezért minden vádaskodásnak elébe menve leszögezi: „Ha pedig valaki kifogást emelne az ellen, hogy én fájdalmamban hazám sorsa miatt, a zsarnokok és bandáik ellen lépten-nyomon vádat emelek, tulajdonítsa fájdalmamnak azt, hogy a történetírás törvényei ellen vétettem."[191]

Vajon mire gondolhatott Josephus, amikor a „történetírás törvényei ellen" való vétkezését gyónta meg olvasói előtt? Nem valószínű, hogy az események kronologikus rendjében és a történések elbeszélésében követett volna el olyasvalamit, amellyel az „objektív tájékoztatás" elvét sértette volna meg. Tudjuk, hogy – éppen kollégájával, Justusszal szemben – mennyire büszkén vallotta azt, hogy részint az események szemtanújaként, részint pedig a források biztos ismerőjeként és tárgyilagos felhasználójaként írta meg művét, amelyen „rajta van az igazság pecsétje", hiszen valóságtartalmát olyan tekintélyek is igazolták, mint maga Agrippa király, aki egyenesen kijelentette, hogy „mindazok közül, akik ilyen tárgyú művet írtak, a te feldolgozásod a leggondosabb", s „mindenben megerősíthetem előadásodat".[192] Márpedig, ha az elbeszélt eseményeket és történeteket a valóságnak megfelelően írta le Flavius Josephus, akkor milyen módon sérthette meg a „történetírás törvényeit"?

Flavius Josephus zseniális: pontosan tudja, hogy művének értékéből semmit nem von le a tény, amely azonban kétségtelenül ellentmond a hagyományos görög-római történetírói tradíciónak, hogy tudniillik munkájában saját érzelmeinek, emócióinak rendre hangot adott, s ezzel önkéntelenül befolyásolhatta azokat, akik nem érintettekként, hanem „outsiderekként" kívánták megismerni „hetvenes" háború okait, menetét és következményeit. Ez az emocionális befolyásoltság nem az események rendjét érinti, nem az események meghamisítását, a történtekhez való szándékos hozzáadást vagy azokból való elvételt takar, hanem az események narratív megjelenítésének módját, ahogy a történetek mögött meghúzódó „struktúra" láthatóvá válik. Koselleck, aki teljes joggal megkülönbözteti a történelem „elbeszélő" és „leíró" jellegét, kijelenti: „»események« csak elbeszélhetők, »struktúrák« viszont csak leírhatók", s „bármilyen történelmi kronológia – vagy akár esemény – kidolgozásához a történtek »strukturálására« van szükség", ugyanakkor „esemény és struktúra egymásba fonódása nem vezethet különbségeik elmosódásához, ha azt akarjuk, hogy teljesítsék megismerési céljukat: a történetek többrétegűségének felderítését."[193]

[191] Uo. 11.
[192] *Vita,* LXV, 365–366.

Josephus emocionális attitűdje – amely egyébként érintettségéből fakadóan teljesen érthető és akceptábilis[194] – nem pusztán a háború „főszereplőinek" személyére, Titus, avagy a lázadást kirobbantó és a véres polgárháborút vívó zsidó vezérek viselkedésére és habitusára irányul, hanem a történelmi események strukturális rendjének láttatásakor, azaz az elbeszélés folyamatában immár a mélyebb szerkezethez kapcsolódva ugyanolyan valóságos jelleget ölt, mint maguk az események, ugyanis „tévedés volna az »eseményeket« valóságosabbnak tekinteni, mint az ún. struktúrákat, csak azért, mert az eseményeket a történés konkrét menetében köti a természetes kronológia tapasztalatilag tetten érhető egymásutánisága".[195] Josephusnál ez a mélyebb struktúra, az események mögötti emocionális narratíva valójában a politikai attitűd reprezentációjává vált, ama diskurzus részévé, amelyben az összes szereplő – ezen belül, értelemszerűen, Titus „világpolitikai" értelemben különös súllyal – hatalmi-politikai megfontolások tárgya lehet. Azaz a kortárs Josephus érzelmi attitűdje ismeretelméletileg a történelem olvasatának egy olyan absztrakciós szintjét teremtette meg, amely határozott és elkötelezett politikai mezőt hozott létre önmaga körül, s amely a „jó" és „alkalmas" uralkodó imázsának megrajzolásával közvetlen és direkt propagandisztikus szempontokat is kifejezésre juttat. A történelmi eseménynek ez az „erős" jellege, „világtörténelmi" súlya („A zsidók háborúja a rómaiak ellen nemcsak korunk, hanem az egész történelem egyik legjelentősebb háborúja volt azok közül, amelyeket államok államok, népek népek ellen viseltek."[196]), valamint a közösség egészére gyakorolt hatása, különösképpen arra a személyre, aki nemcsak krónikása a történteknek, hanem egykor azokban fontos szerepet is vállalt, s ráadásul az

[193] Reinhart Koselleck: „Ábrázolás, esemény, struktúra", in *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája,* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2003. 163, 165, 171. Fordította Hidas Zoltán.

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

[195] Reinhart Koselleck: „Ábrázolás, esemény, struktúra", i. m. 173.

[196] *Bellum,* Előszó, I, 1.

események következtében megváltozott helyzetét önmaga és mások számára egyaránt értelmeznie kell, nos mindez az emlékezésnek egy egészen sajátos módját és formáját alakította ki. A Ricoeur által elmondottakat mélységesen igaznak és az esetre vonatkozóan abszolút irányadónak tekinthetjük: „Olyan eseményekre gondolok, amelyeket egy történelmi közösség nevezeteseknek tart, mert bennük eredetét vagy erőforrását látja. Ezek az események, melyeket angolul »*epoch-making*«-nek nevezünk, abból a hatalomból nyerik sajátos jelentésüket, amellyel a tárgyalt közösség azonosságtudatát *(conscience d'identité),* elbeszélt azonosságát *(identité narrative),* valamint tagjainak azonosságát megalapozzák vagy megerősítik. Ezek az események jelentős erkölcsi erejű érzelmeket váltanak ki mind a lelkes megemlékezés *(commémoration)* regiszterében, mind az átkozódásában *(exécration),* valamint a felháborodásában, a siránkozásában, a könyörületében, sőt, a bűnbocsánatra való felhívásában is. A történészt mint olyant annak tartják, aki ezektől az érzelmektől tartózkodik… Amint azonban hozzánk közelebbi eseményekről esik szó, mint például Auschwitzról, úgy látszik, hogy se nem lehetséges, se nem kívánatos az etikai semlegesítésnek *(neutralisation)* az a fajtája, amely talán megfelel egy olyan múlt történeti fejlődésének, melyet fontos távol tartani, ahhoz, hogy jobban megérthessük és magyarázhassuk. Ide most a bibliai jellegű – és sajátosabban deuteronomiumi – szó kínálkozik, a Zakhor (emlékezzél; *souviens-toi*), amely nem szükségszerűen azonos a histográfiára való felhívással."[197]

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

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

De a rabbinikus iratok is megteremtik a maguk emlékezésén keresztül azt a narráció mögötti (metanarratív) szerkezetet, amely ugyancsak egyfajta interpretációját jelenti a megtörténteknek. Jellemző, hogy a rabbinikus iratok csak jeruzsálemi eseményeket vesznek számba, minthogy a legmeghatározóbb történések – amelyeknek az ő nézőpontjukból kétségtelenül Jeruzsálem volt az otthonuk – világosan láttatják számukra az események mögötti lényeget. A rabbinikus hagyomány megemlít egy esetet, amelynek feleleventése messzebbmenő következtetések megvonására vált alkalmassá. Bizonyos előjelet említenek meg a szövegek, amely a Templom lerombolása előtt az Örökkévaló akaratát fejezte ki, s amelyhez képest már nem is történhetett más, csak az, ami az isteni üzenetben bennfoglaltatott és transzcendens szinten elfogadtatott. „Negyven esztendővel a Templom lerombolását és a Szentély felgyújtását megelőzően Jeruzsálem lakói egy éjjel bereteszelték a kapukat, ám reggel arra ébredtek, hogy valamennyit nyitva találták. Ahogy írva volt: »Tárd ki kapuid, Libanon« (*Zakariás* 11, 1)."[198] R. Jochanan ben Zakkaj pontosan értette és dekódolta a rejtett üzenetet, amikor a Templomhoz fordulva így kiáltott: „Hékhal, Hékhal, miért csapsz ily nagy zajt? Egészen biztos vagyok abban, hogy le leszel rombolva, éppen úgy, ahogy Zekarja [Zakariás], Iddo fia jövendölte rólad: »Tárd ki kapuid, Libanon, cédrusaid hadd emésszе meg a tűz!«"[199]

A rabbinikus hagyomány tehát nem a közvetlen politikai történésekben, de – Flavius Josephus történeti krónikájától eltérően – nem is a katonai-stratégiai tényezőkben keresi a választ a megtörténtekre, hanem szilárdan meg van győződve minden bekövetkezett esemény isteni eredetéről. A vallási-teológiai indíttatás a teodícea kérdéseként veti fel Jeruzsálemnek és a Templomnak a pusztulását, s ennek hátterén tudatosítja azt, hogy a bűnökre következő büntetés elkerülhetetlen volt, s a megtörtént katasztrófa szükségszerű. Josephus politikai emlékezetét itt a vallási emlékezet váltja fel, s jut el arra a következtetésre, hogy valójában nem is Titus tette volt a

[198] *ARNb* 7.

[199] *bJoma* 39b. *Hékhal* = Szentély, a Templom egyik része (főcsarnok), az előcsarnok *(ulam)* és a Szentek szentje *(devir)* mellett.

templom elpusztítása, hiszen ehhez honnan is lett volna hatalma, hanem Titus, a dölyfös római hadvezér, a „világ ura” is csak egy kis parányi eszköz volt a világ tényleges Ura és minden történelem irányítója kezében. Ugyanakkor éppen ez a „legvalóságosabb” realitás az, amely a zsidóság számára a világos és egyértelmű perspektívát biztosítja, annak tudatát, hogy eljön a pillanat, amely a nagy visszavágást jelenti majd, nemcsak Titus, hanem az egész római birodalom számára,[200] egyúttal a remények beteljesedését, s egy új és boldogabb világ eljövetelét.

Taubes amúgy teljesen jogos felvetésére a rabbinikus irodalom eltökéltsége és teológiai érzékenysége adhatja meg a választ: „Vajon nem vakítja-e el a történelembe értelmet beleolvasó történelemfilozófus szemét a győztesek sikere? Minthogy a minden idők uralkodói jogos örökösei mindazoknak, akik egykor győzedelmeskedtek, a történelem krónikája minden korszak hatalmasainak apológiájaként olvastatja magát. Úgy tűnik, mintha a győzteseknek az idők diadalmenetében magukkal hurcolt zsákmánya volna az emberiség öröksége, hagyománya. A történelmet a győztesek ítélete írja, a legyőzöttek néma szenvedése pedig – ha egyáltalán – csak a történetírás annaleseinek lábjegyzeteiben kap helyet.”[201]

Amikor Nietzsche a „jó és gonosz”, a „jó és hitvány” évezredes küzdelmében elhelyezi a „Róma Júdea, Júdea Róma ellen” vívott harcát, s ezt „halálos ellenségeskedésnek” nevezve megállapítja, hogy „soha még fontosabb esemény nem zajlott *ennél* a harcnál”,[202] akkor voltaképpen igaza van, ha nem is a hatalmi-politikai dimenzióból kitekintő rómaiak szemszögéből, hanem abból a transzcendens aspektusból, amelyet a zsidó apokaliptikus és rabbinikus irodalom is jól érzékelt. Tévedés azt gondolni, hogy eme látószögből kitekintve a rabbinikus irodalom Flavius Josephus történeti krónikáját, a háború szakaszairól szóló nélkülözhetetlen beszámolóit, a geográfiai és kronológiai áttekintéseit, a haderők felkészültségéről, felszereltségéről szóló tudósításait, azaz a múlt „objektív” (helyesebben objektivált) képét, a megtörtént események teljességét kivonatolt legendák gyűjteményévé alakította át. Nem legendákról van szó, hanem a múlt sajátos emlékképeiről. Ha Josephus a történelem narrációját nyújtja, a rabbinikus

[200] Aligha meglepő módon ezt a nézetet képviselte az apokaliptikus irodalom is. Lásd ehhez például: *Oracula Sybillina,* 4 és 5.

[201] Jacob Taubes: „Martin Buber és a történelemfilozófia”, in *Nyugati eszkatológia,* i. m. 297. Fordította Miklós Tamás.

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

irodalom ennek az egyik lehetséges strukturális vetületét, a vallási (ideológiai) struktúráját biztosítja. Egyik sincs a másik nélkül. A kettőt együttesen nevezhetjük a történelem lényegének.

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

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

7.

„Titus állítólag tanácsosaival előbb fontolgatta, leromboljon-e egy ilyen nagyszerű templomot. Némelyek ugyanis azon a véleményen voltak, hogy a minden emberi műnél híresebb, megszentelt építményt nem kell megsemmisíteni, mert épségben hagyása a római mértéktartást példázná, míg ledöntése a kegyetlenség örök bélyegét sütné rájuk. Mások viszont – köztük maga Titus is – főleg azért voltak a templom lerombolása mellett, hogy minél tökéletesebben megsemmisítsék a zsidó és a keresztény vallást: hiszen ezek a vallások, bár ellenkeznek egymással, mégis egy tőről fakadnak; a keresztények a zsidóktól erednek: ha a gyökereket kiirtják, a törzs már könnyen el fog száradni.”[203]

Miként a Tacitusnak tulajdonított fenti sorok eredetisége, úgy az is megkérdőjelezhető, hogy vajon valóban Titus gyújtatta-e fel a Templomot, avagy – ahogy erről Flavius Josephus számol be – Titus szándéka ellenére egy római katona meggondolatlan cselekedetének volt a következménye a zsidó vallási kultusz ősi szimbólumának pusztulása.[204] Noha nem tűnik valószínűnek, hogy a fémelemekkel gazdagon díszített kőépület lángba borulása egy hebrencs katona műve lett volna – valószínű, hogy Flavius Josephus apologetikai célzattal igyekszik enyhíteni a történteket –, a katasztrófa mégis bekövetkezett, s Titus pusztító seregei Jeruzsálemet a földdel tették egyenlővé.

Eközben a zsidó apokrif irodalom az eszkatologikus hagyománynak megfelelően a fény és sötétség fiainak a végső időkben lezajló csatáját látta a bekövetkezett eseményekben. A prófétai hagyomány a bűnökre adott

[203] Tacitus: *Töredékek,* 2, in *Tacitus összes művei,* I., i. m. 365.

[204] *Bellum,* VI, 4, 252.

isteni válaszként s a Tóra szellemétől való eltávolodás következményeként próbálta értelmezni a tragédiát, amely az előírások be nem tartása, a bálványimádás és a folyamatos gyűlölködés miatti – a korábbiakban már oly sokszor megjövendölt – transzcendens ítélkezés beteljesedése volt: a pusztulásra ítélt város romba dőlése Jesája jövendölésének visszatérő eleme (*Jesája* 24, 10; 25, 2; 27, 10), miként majd a *Jelenések könyvé*nek apokaliptikus látomásai között a végső események sorában értesülünk Babilonnak (azaz Rómának), „a nagy kéjnőnek" a dicstelen bukásáról és pusztulásáról is (*Jelenések könyve* 18). Ám az optimista távlatokat kijelölő apokaliptikus látomások már Jeruzsálem dicsőséges feltámadásáról,[205] avagy a tökéletlen Jeruzsálemet felváltó, az idők kezdetén teremtett örök Jeruzsálem megjelenéséről[206] s a szent városnak, az új Jeruzsálemnek az égből való alászállásáról (*Jelenések könyve* 21, 2) tudósítanak. Ez az eljövendő város azóta kész, amióta „úgy határoztam, hogy megalkotom a Paradicsomot. A várost megmutattam Ádámnak…, szolgámnak, Ábrahámnak… s Mózesnek a Szinajon."[207] Az a város, amely JHWH közelében öröktől fogva létezik, s az idők végezetén „leköltözik" a földre, nem lehet más, csak olyan, amelyet nem emberkéz épített. A judaizmus szilárdan hitte és vallotta, hogy a régi várost és a régi templomot, bármily pompás is mindkettő, fel kell váltania Isten végső lakhelyének, hiszen az isteni királyság székhelyének tökéletesnek, azaz nem ember által alkotottnak kell lennie. Az *Ezra negyedik könyvé*nek zokogó asszonyaként megszemélyesített város,[208] „aki" „Jeruzsálem fájdalma" miatt ontja a könnyeket, hiszen „szentélyünk elhagyva, oltárunk összetörve, templomunk lerombolva… a szövetség szekrényét elrabolták, szent tárgyainkat meggyalázták… papjainkat máglyára vetették… szüzeinket meggyalázták… ifjaink rabszolgaságba kerültek…"[209], egyszeriben a Magasságos városaként mutatkozik meg ragyogó szépségében. Az idealizált vagy inkább ideális város talán nem is fog különbözni attól, amelyet először Ezékiel pillantott meg látomásában (40–48), s amelynek pontos és részletes leírására jóval később az a közösség vállalkozott, amely valahol a Holt-tenger nyugati partvidékén, Qumránban élte az életét.[210] De az *Ezra negyedik könyvé*nek apokaliptikus látomása beszámol a tengerből fölemelkedő birodalmi sasról is (a Római Birodalom jelképe), amelyet Isten Messiása valamennyi gazságáért és igazságtalanságáért kegyetlenül meg fog büntetni.[211]

Ezenközben – különös módon – a Jeruzsálem és a templom felépülésére vonatkozó zsidó remények párhuzamba állíthatók az őskereszténység parúziavárásával, hiszen ahogy a zsidó remények sem hunytak ki véglegesen, Jézus kereszthalála sem csüggesztette el a híveit. Miként Jeruzsálem és a Templom pusztulása csupán előkészülete annak az eszkatológiai restaurációnak, amelyből majd még szebben és hatalmasabban fog újjászületni a város és a szentély, ugyanúgy Krisztus keresztáldozata is szükséges előjátéka feltámadásának és dicsőséges visszatérésének. Ennek a szoros kapcsolatnak az egyértelmű égi jele, hogy Jézus halálakor „a templom függönye kettéhasadt" (*Máté* 27, 51; a Jeromos által idézett *Héberek szerinti evangélium*ban „a templom csodás méretű nagygerendája omlott össze"[212]), s következésképpen a templom újraépítése messiási feladat lesz. Jézus „botrányos" kijelentése, amelyet Máté enyhébb („Le tudom bontani az Isten templomát, és három nap alatt újra fel tudom építeni" – *Máté* 26, 61), Márk élesebb formában tolmácsol („Lebontom ezt az emberi kéz építette templomot, és három nap alatt másikat építek, amely már nem emberi kéznek lesz az alkotása" – *Márk* 14, 58), a templomra és a Messiásra vonatkozó közös teológiai álláspontot fejez ki: így a főpap joggal érezhette Jézus mondását messiási kijelentésnek. Nem véletlen tehát, hogy míg a zsidók a szent város és a templom újraéledéséért mondanak imát („Térj vissza irgalmadban városodba, Jeruzsálembe, s lakozz ott, amint ígérted! Építsd fel azt hamarosan, napjainkban, hogy örökké álljon, Dávid trónját is helyezd oda egyhamar! Áldott vagy Te, Örökkévaló, Jeruzsálem újjáépítője!",[213] vagy

[205] *4Ezra* IV, 10.
[206] *Barukh* 2, 4.
[207] Uo. 4, 5.
[208] A nőnemű perszonifikáció azokból a nyugat-sémi képzetekből eredhet, amelyek szerint a nőként megszemélyesített város és a város védőistene között egyfajta *hierosz gamosz* feltételezhető. „Hol van anyátok válólevele, amellyel elbocsátottam?"(*Jesája* 50, 1) – teszi fel az Úr a kérdést, akkor, amikor a város idegen elnyomás alatt áll. De ugyanígy nőként, sőt egykori királynőként, országok úrnőjeként *(gebíra)* jelenik meg Babilon is, akit bukása után „már nem hívnak többé országok úrnőjének" (*Jesája* 47, 5), ezzel is egyértelművé téve, hogy Babilon hajdanán valamennyi városon, sőt az egész országon uralkodott. Szent Pál hasonlata mindenesetre a zsidó metafora fennmaradásának, illetve a hasonlat jellegzetes tipológikus alkalmazási módjának egyértelmű bizonyítéka: „Hágár… a mai Jeruzsálemnek felel meg, amely gyermekeivel együtt szolgasorsban él. A szabad asszony (Sára) ellenben a magasságbeli Jeruzsálemet jelenti: ez a mi anyánk" (*Galataiakhoz* 4, 25–26).

[209] *4Ezra* IV, 10.
[210] 2Q24, 4Q554, 5Q15. Lásd *A qumráni szövegek magyarul,* i. m. 313–318.
[211] *4Ezra* V, 11.
[212] Jeromos: *Epistola,* 120, 8.
[213] *Smone eszré* 14.

ünnepi világukban – széderestén – hangzik el a tradicionális reménykedés: „Jövőre az újjáépült Jeruzsálemben"), addig a keresztények az Úr visszatérését várják rendületlenül *(maranatha).*

A zsidó-kereszténység számára ez a kettős várakozás egészen természetes, mondhatni rendjén való volt, hiszen a messiási időket mintegy bevezeti a város és a szentély újjáépítése. Jeruzsálem nélkül, amely a világ középpontja, s ahol összegyűlnek majdan a népek, nincs és nem is lehetséges eszkatologikus reménykedés és várakozás. Az első tanítványok hűségesen kitartottak a templom mellett (*Apostolok cselekedetei* 2, 46; 3, 1), s az ebioniták Jeruzsálem iránt tanúsított áhítatáról Ireneusz is megemlékezik: „Állhatatosak voltak szokásaikban és jellegzetes zsidó életvitelükben, törvényeikhez hűen, és Jeruzsálemet úgy imádták, mintha Isten lakóhelye volna."[214] De Szent Jeromos még két évszázad múlva is arról elmélkedik, hogy az ebioniták a zsidókhoz hasonlóan várták az új Jeruzsálem megalapítását, a városét, „melyet aranyként és drágakőként tiszteltek, s melyről azt tartották, hogy az égiek alapították".[215] Jeruzsálem eszméjének, a mennyei város eljövetelének képzete (*Galataiakhoz* 4, 26; *Zsidókhoz* 12, 22) azonban a pogány-keresztények körében lassan halványodni kezdett, sőt kicsivel később végképp átadta a helyét a messiási várakozásnak, amely a továbbiakban csak és kizárólag Krisztus személyére koncentrálódott: a zsidók temploma és a Messiás immár kölcsönösen kizárták egymást. Maga Jézus is azt hirdette, hogy „nem marad itt kő kövön, amit le nem rombolnak" (*Márk* 13, 2), s a 70-es évek katasztrófája igazolni látszott a Megváltó próféciáját: a pogány-kereszténység a város és a templom pusztulását ettől kezdve véglegesnek tekintette, ahogy befejezett ténnyé vált számára a zsidóság történelmi és üdvtörténeti bukása is.

A keresztény történelemszemlélet igyekezett beleilleszteni a 60–70-es, illetve a 135-ös évek eseményeit önnön üdvtörténeti sémájába és eszkatológiai doktrínájába. A fiatal kereszténység saját legitimációjának érdekében és reményében, propagandájának minden erejét latba vetve próbált mind teológiailag, mind politikailag profitálni az eseményekből.[216] Titus abbéli

[214] Ireneusz: *Adversus haereses,* I, 26, 2.

[215] Jeromos: *De visione Isaiae,* 49, 11.

[216] A korabeli keresztény antijudaizmushoz lásd mindenekelőtt az alábbi művet: Marcel Simon: *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135–425),* Éditions E. De Boccard, Paris, 1983. Továbbá Moriz Friedländer: *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen,* Reimer, Berlin, 1908; Jules Isaac: *Genèse de l'antisemitisme. Essai historique,* Calmann–Lévy, Paris, 1985; Leon Poliakov: *Histoire de l'antisemitisme* I–IV. Calmann–Lévy, Paris, 1955–1977; *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden* I–II (Hrsg. Karl Heinrich Rengstorf – Siegfried von Kortzfleisch), Klett-Cotta im Deutschen Taschenbuch Verlag, München, 1988; James Parkes: *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism,* Hermon Press, New York, 1974.

szándéka, hogy egyidejűleg semmisítse meg a zsidókat és a kereszténye-ket – mondván, hogy a két vallás „egy tőről fakad", s „a gyökereket kell kiirtani" – a keresztények részéről azonnali válaszlépéseket követelt. A kereszténység Róma politikai és katonai figyelmét megpróbálta önmagáról az „örökösen lázadó" zsidó népre terelni, s egyúttal törekedett világossá tenni a pogány világ számára, hogy a kereszténység nem azonos a zsidósággal. A háború kitörésének előestéjén Jeruzsálem keresztény gyülekezete elhagyta a várost és Pellába költözött, kivonulásukkal is deklarálván a zsidóságtól való teljes függetlenségüket. Euszebiosz *Egyháztörténet*ében így számol be erről: „a jeruzsálemi egyház népe is, miután kinyilatkoztatás útján vezetői olyan jóslatot kaptak, hogy még a háború kitörése előtt hagyják el a várost és költözzenek Perea egyik városába, melyet Pellának neveznek, engedelmeskedett a parancsnak, és itt telepedtek le a Jeruzsálemből kivonult krisztushívők, úgyhogy maga a zsidók királyi fővárosa és az egész zsidó föld teljesen szent férfiak nélkül maradt. És most Isten igazságszolgáltatása megbüntette azokat, akik annyi törvénytelenséget követtek el Krisztus és apostolai ellen, hogy egészen kitörölje azt az istentelen nemzedéket az emberek sorai közül."[217]

Vespasianus és Titus s majd a későbbiekben Hadrianus kíméletlen seregeinek irtóhadjáratát a keresztények – ahogy ez már Euszebiosz soraiból is kitűnt – megértő helyesléssel köszöntötték, s a genocídiumot általában jogosnak és teológiailag igazolhatónak tartották, hiszen Isten büntetését, Izrael bűnei feletti ítélkezését olvasták ki a történtekből. Akár szimbolikusnak is tekinthető, hogy mindjárt a háború másnapján az Aelia névre átkeresztelt Jeruzsálemben „a körülmetélt származású püspökök után elsőként" Márk vette át az ottani hívek irányítását. A zsidó-keresztény közösség helyét immár a pogány-keresztények foglalták el,[218] azok, akik – miként ezt a korabeli zsidóság érzékelhette – Róma gyilkos seregeihez hasonlóan szintén a pogány világból érkeztek, azok, akiknek a szent városba a Szentély romjain át vezetett az útjuk, s azok, akik a Templom pusztulását annak egyértelmű isteni jeleként értelmezték, hogy Izrael ideje bevégeztetett.

[217] Euszebiosz: *Hisztoria ekklésziasztiké,* III, 5, 3. In *Euszebiosz Egyháztörténete,* Szent István Társulat, Budapest, 1983. 99. Fordította: Baán István.

[218] Lásd uo. IV, 6, 4., i. m. 149; V, 12, 1, i. m. 214.

A pogány istenségek zászlói alatt felvonuló seregek némi csúsztatással ugyan, de az Úr méltó büntetésének, a gondviselő ítélkezésének közvetítőivé magasztosultak. A keresztény szerzők többsége azt hangoztatta, hogy Izrael végzete, a város romba dőlése, az emberek legyilkolása, a zsidók szétszóródása jogos következménye volt annak, hogy a Megváltó elleni összeesküvéssel és keresztrefeszítésével a zsidók elkövették az emberiség elleni legnagyobb bűnt és gyalázatot, s emiatt a jóvátehetetlen vétek miatt Izrael most méltó megtorlásban részesült. „Így érte végül is utol az isteni büntetés a zsidókat, akik kezet mertek vetni Krisztusra”[219] – írja Euszebiosz másokhoz, többek között Órigenészhez[220] és Tertullianushoz[221] hasonlóan, ezzel lényegében követve Szent Pál patinás sorait: a zsidók, „akik Urunkat, Jézust és a prófétákat is megölték, minket pedig üldöznek, ezért az Isten előtt nem kedvesek, és az embereknek is ellenségei… Így betelik egyszer s mindenkorra bűneik mértéke, s már rajtuk is az Isten haragja, végérvényesen” (*Thesszalonikiekhez írt első levél,* 2, 15–16). Jézus jövendölése beteljesült (*Máté* 24, 15–16; *Márk* 13, 14–15; *Lukács* 21, 20–21), a szent város többé nem a zsidók városa, a régi törvény a régi törvény népével pusztul el, s átadja helyét az Egyháznak, az új szövetség új népének: „A zsidók elkövették a legiszonyatosabb gaztettet, összeesküvést szövén az emberiség Megváltója ellen, éppen abban a városban, ahol a hagyományos kultuszukkal Istennek áldoztak. Úgy is kellett hát történnie, hogy a város, ahol Jézus kiszenvedett, a földdel váljék egyenlővé, a zsidók üldözöttekké legyenek, s az Isten immár másokat hívjon meg üdvözült kiválasztottságra.”[222] A keresztények körében teljes volt az egyetértés Hadrianus intézkedését illetően, aki Jeruzsálemnek még a környékéről is kitiltotta a zsidókat.[223]

Órigenész, aki az Alexandriában uralkodó „szinkretista” állapotokat és szokásokat közelről ismeri, s félti a kereszténységet a zsidó kultusz konkurenciájától, pedagógiai éllel hangsúlyozza, hogy az Úr azért rombolta le a jeruzsálemi Templomot, hogy egyszer és mindenkorra megszüntesse a zsidó istentisztelet csábító erejét.[224] A legtöbb keresztény szerző azonban az

[219] Uo. II, 6, 8., i. m. 66.
[220] Órigenész: *Contra Celsum,* I, 47.
[221] Tertullianus: *Adversus Judaeos,* 13.
[222] Órigenész: *Contra Celsum,* IV, 23.
[223] Vö. Jusztinosz: *I. Apologia,* 47. In *A II. századi görög apologéták,* Szent István Társulat, Budapest, 1984. 101. Fordította Vanyó László; Euszebiosz: *Hisztoria ekklésziasziaké,* IV, 6, 3. i. m. 149.
[224] Lásd Órigenész: *Homiliae in Numeros,* 1; *Commentarium in Joannem,* 10, 14; *Homiliae in Levit.,* 10, 1.

események menetében a leghatározottabb üdvtörténeti jelzést látta, amely a zsidóság üdvtörténeti feladatának beteljesedését,[225] történelmi szerepének bevégződését fejezte ki. Ámde ezt a zsidók nem ismerték fel, s ezért – Euszebiosz szerint – a rómaiak büntetésként eltörölték állami létüket, szétszórták a zsidókat, más népek szolgáivá tették őket, s örök időkre megsemmisítették Jeruzsálemet és a Templomot.[226]

Joannész Khrüszosztomosz a zsidó kultikus gyakorlatból indul ki, amikor emlékeztet arra, hogy Isten egykoron szuverén hatalomként fogadta el Ábel áldozatát és utasította el Káinét. A Templom lerombolása a zsidók egész kultikus gyakorlatának, ünnepeinek és áldozatainak végső elutasítását jelentette.[227] Ez pedig éppen azt fejezi ki, hogy a zsidó vallásgyakorlat illegitimmé, a törvény pedig érvénytelenné vált. Ahogy Isten egykor elhatározta, hogy Jeruzsálemet a zsidók istentiszteletének központjává teszi, úgy a Templom lerombolásával éppen azt fejezte ki, hogy nem akarja sem a zsidó kultuszt, sem a zsidó vallás további fennmaradását.[228] „Ha nem ezt akarta volna elérni, akkor ezt a kultuszt annak idején miért csak egy helyre koncentrálta, amikor Ő mindenütt jelen van? Miért kötötte az imádkozást az áldozatokhoz, az áldozatokat egy helyhez, a helyet egy időhöz, az időt egy városhoz, és a várost miért rombolta szét?”[229]

Rendkívül veszélyes, ám a későbbiekben annál népszerűbb teológiai argumentumot fogalmaz meg Khrüszosztomosz, midőn azt hangsúlyozza, hogy nem a római császár romboltatta le saját ötletétől vezérelve a Templomot és a várost, hanem a zsidókra haragvó Isten volt az, aki a pusztítást a római hadakkal elvégeztette. Ez az álláspont igazolhatónak és magasabb, transzcendens szempontok alapján jogosnak tart minden zsidóellenes intézkedést és fellépést, arra hivatkozva, hogy azok az isteni igazságszolgáltatás emberi közvetítését fejezik ki.

Khrüszosztomosz egyébként a törvény hatályon kívül helyezésének is a Templom lerombolásában látja a bizonyítékát, hiszen az előírások egy részének – például annak, hogy „évenként háromszor jelenjen meg minden férfi az Úrnak, az Istennek színe előtt” (*Exodus* 23, 17) – már nem lehetett eleget tenni.[230] Ugyanígy a zsidó papság is képtelen feladatát ellátni, s szerepe – Khrüszosztomosz szerint – kifejezetten komikussá vált, hiszen

[225] Euszebiosz: *Demonstratio evangelica,* 1, 6, 38.
[226] Lásd uo.
[227] Joannész Khrüszosztomosz: *Adversus Judaeos,* 1, 7.
[228] Lásd uo. 4, 6.
[229] Uo. 4, 4.
[230] Uo. 7, 1.

a törvényben előírtaknak megfelelően többé már nem tudnak áldozatot bemutatni. De erre már nincs is szükség, mert – miként azt a próféták megjövendölték – Krisztus egyetlen áldozata feloldotta és megszüntette az összes többi áldozatot.[231]

Nem véletlen az a dühödt türelmetlenség, amely keresztény részről minden esetben hangot kapott, mihelyt bárki, bármilyen módon és formában kísérletet tett a zsidó politikai és vallási önállóság legfőbb szimbólumának, a Templomnak a restaurációjára, hiszen szerintük minden ilyen szándék és akarat az isteni terv ellen irányul, s csak Isten büntetését vonhatja maga után. Keresztény részről többek között ezért kísérte mérhetetlen gyűlölet Julianus fellépését, holott a császár valójában nem is becsülte sokra a zsidók istenképét, ám Jeruzsálem és a Templom újjáépítésével és a szétszóródott zsidóság összegyűjtésével egyfajta rezervátumot akart kialakítani.[232] Noha a császár valós szándékairól pontos információkkal nem rendelkezünk (különös, gyakorlatilag szinte értelmezhetetlen Julianusnak a zsidók közösségéhez intézett levele, amelyben adókedvezmények mellett azt ígéri a zsidóknak, hogy a perzsákkal vívott háborúja után az újra felépített »szent Jeruzsálemben« a zsidókkal együtt fogja magasztalni a Mindenhatót[233]), ám a különböző források nyomán feltételezhető, hogy a – sok esetben rendkívül elszánt és harcos – univerzalisztikus tudattal fellépő kereszténység visszaszorításának eszközét látta és remélte a zsidóságban az „aposztata", akinek tevékenységét a kereszténység a későbbiekben rendre mint a gyűlöletes restaurációs kísérlet elrettentő példázatát írta le. Mindenesetre Julianus tervét keresztény részről hatalmas felzúdulás követte, hiszen egykor Jézus megjövendölte, hogy „nem marad itt kő kövön, amit le nem rombolnak" (*Márk* 13, 2), s ha most a Templom újraépül, azt a zsidóságnak a kereszténység fölötti győzelmeként kell majd elkönyvelni. Nem tudható pontosan, hogy Nazianszoszi Gergely sorai milyen mértékben tekinthetők a valóság realisztikus tükörképének, avagy inkább kissé túlzó költői látomásról van-e szó, de – akár így, akár úgy – megfogalmazásában egészen tisztán érzékelhető az elkötelezett aggódás, amely a zsidók templomépítő elszántságára való tekintettel már-már az egész keresztény tanítást, s annak igazságértékét látja veszélyeztetve. „Amikor Julianus elkezdett a tervvel foglalkozni … a zsidók fejükbe vették, hogy újra felépítik a Templomot, és önszántukból felkeresték az építményt. Azok, akik csodálják a zsidókat,

[231] Lásd uo. 7, 2.
[232] Lásd Szózomenosz: *Hisztoria ekklésziasztiké,* 5, 22, 1.
[233] Julianus: *Epistola,* 204.

elmesélték, hogy miként mondtak le az asszonyok saját ékszereikről a munka javára, s hogyan hordták el ölükben a hordalékot, mivel azt hitték, hogy ezzel Istent szolgálják. Nem voltak tekintettel sem drága ruháikra, sem törékeny tagjaikra nem figyeltek, semmi sem szegte kedvüket."[234] Ám amikor a vállalkozás – feltételezhetően földrengés és tűzvész következtében – abbamaradt,[235] a keresztény teológusok mindezt látható és egyértelmű csodaként értelmezték,[236] égi jelet láttak benne, Istennek a zsidókkal és a vakmerő császárral szemben beteljesedett ítéletét, s a Krisztus jövendölésével való szembeszegülés következményét. A tűzvész elmúltával „az égen a fény által körülölelt kereszt jele rajzolódott ki", amely „győzelmi jel volt; Istennek a bűnösök fölötti győzelmét hirdette".[237] Julianus tervének és szándékának sikertelensége a továbbiakban egyfelől a keresztény antijudaizmus egyik fontos érve lett, másfelől a kereszténységet rendkívüli módon megerősítette abban a hitében, hogy Isten a zsidókat végleg elvetette, s az ószövetségi pozitív jövendölések csakis az egyházra mint „igaz Izraelre" *(verus Israel)* vonatkoznak.

Órigenész már egy új üdvrend optimista vonulatát jelöli ki, s a földi és égi ellentétpár alkalmazásával Izrael véglegesen megszűnt evilági perspektíváit cseréli fel a kereszténység spirituális távlataira: „Ha Jeruzsálembe érkezve egy földig lerombolt városba ütköznél, ne sírj, miként ezt a gyermek tenné, ne jajveszékelj, hanem a földi város helyett keress egy égit. Nézz odaföl, és megtalálod az égi Jeruzsálemet, mindnyájunk anyját. Isten jóságának köszönd, hogy földi örökséged felemelkedett, és azt a mennyekben keresheted."[238]

A földig lerombolt város fölött tornyosuló mennyei Jeruzsálem képe vizualizálja Izrael és az Újszövetség népének az üdvtörténeti távlatokban beteljesedő helyzetét és szerepét, de egyúttal érzéki formában jeleníti meg a kereszténység azon igyekezetét, hogy – az üdvtörténeti perspektíva anticipációjaként – a kereszténységnek alávetett zsidóság teológiai és teoretikus előfeltevését mielőbb átültesse a gyakorlatba, s a konstantini fordulatot követően akár a legkülönfélébb jogi szabályzók igénybevételével ezt immár a közvetlen jelen számára is egyértelműen kifejezésre juttassa.

[234] Nazianszoszi Gergely: *Oratio,* 5, 4.
[235] Lásd Ammianus Marcellinus: *Res gestae,* 23, 1.
[236] Lásd Efrém: *Carmen in Julian. Apost,* 4, 18–20.
[237] Nazianszoszi Gergely: *Oratio,* 5, 4.
[238] Órigenész: *Homiliae in Jos.*, XVII, 1.

VIII. AZ ESZKATOLÓGIAI HÁBORÚ ÉS PROTAGONISTÁI: SICARIUSOK ÉS ZÉLÓTÁK

1.

Aligha kérdéses, hogy az úgynevezett „hetvenes" háború szellemi és fizikai értelemben egyaránt alapvetően meghatározta a zsidó világ történetének további alakulását. Jeruzsálemet, a zsidók szent városát a rómaiak porig rombolták, s a nép kultuszcentruma, valóságos és spirituális létezésének legfőbb – nemzeti, vallási, társadalmi és politikai – szimbóluma, a Szentföldön kívül élő zsidóság örök orientáló eleme Titus tűzzel-vassal pusztító seregeinek áldozatává vált.

A történelmi esemény súlyához képest felettébb különös hát, hogy a vonatkozó szakirodalom a háború kitörésének okai és összetevői között eggyel, épp talán az egyik legfontosabbal nem számol.[1] Igaz, ennek elemzéséhez Flavius Josephus „inverz" olvasatára van szükség: annak feltérképezésére, hogy a történész mit hagyott ki, mit nem említett meg, s mit igyekezett eltitkolni nagyszabású krónikájában, továbbá annak megállapítására, vajon mi oka lehetett Josephusnak az említett ignoranciára.

Grüll Tibor fontos tanulmányában a szakirodalmat követve veszi számba a háború „külső" és „belső" okait, mindazokat a lehetséges szempontokat és meghatározó elemeket, amelyeknek szerepük lehetett, de legalábbis közrejátszhattak a háború kitörésében és eszkalálódásában.[2]

Grüll a „külső" okok között elsőként a zsidó szakrális jog megsértését említi, vagyis azt a tényt, hogy a római adminisztráció nem tartotta szem előtt a városnak és a Templomnak a sajátos státusát: Jeruzsálemét, amely a Szentföldön és a Szentföldön kívül élő zsidók számára – a biblikus hagyományoknak megfelelően: „Ez Jeruzsálem, amelyet a népek közé állítottam"[3] – egyaránt „szent"-nek minősült *(Jerusalajim hakódes, hieropolisz),* s a Templomét, amelynek transzcendens módon megalapozott hierarchikus architektúrája világos és egyértelmű útmutatással szolgált megközelíthetőségéről és a vonatkozó tartózkodási helyek funkciójáról, használhatóságáról, azok szabad vagy tiltott jellegéről.[4] Maga Josephus is beszámol a helytartók deszakralizációs cselekedeteiről, így például Cumanus, Albinus vagy Gessius Florus provokatív lépéseiről: egyebek között a templomba kivezényelt helyőrség illetlen viselkedéséről, s a számos emberéletet követelő kegyetlen mészárlásról, a kovásztalan kenyér örömünnepének „az egész nép gyászává" való változtatásáról, a zsidó zarándokot legyilkoló szamaritánusok futni hagyásáról, az állampénztár fosztogatásáról és a nép folyamatos megsarcolásáról, vagy épp a Templom kincstárának jogosulatlan megdézsmálásáról.[5]

A „külső" okok sorában a második helyen – Grüllt idézve – „a római törvényeknek a provinciális közigazgatás által elkövetett" áthágásai szerepelnek. Se szeri, se száma a különféle erőszakos cselekedeteknek, a mindenre kiterjedő korrupciónak és a könnyen korrumpálhatóságnak, ám a feljelentések alig-alig értek célba, a hivatalos küldöttségek vagy követjárások nemigen jártak sikerrel, s csak egészen ritka esetben indult per vagy eljárás Róma részéről a hivatalukkal visszaélő kormányzókkal szemben.

Végül a „külső" okok között harmadikként Grüll az azonos poliszokban lakó pogányok és zsidók közötti szűnni nem akaró ellenségeskedést, a fő-

[1] A háború kitörésének okait veszik számba – többek között – az alábbi munkák: Moses Aberbach: *The Roman-Jewish War (66–70 A.D.): Its Origin and Consequences*, The Jewish Quarterly in Association with R. Golub, London, 1966; Moses Aberbach – David Aberbach: *The Roman-Jewish Wars and Hebrew Cultural Nationalism,* St. Martin's Press, New York, 2000; David Aberbach: „The Roman-Jewish Wars and Hebrew Cultural Nationalism", *Nations and Nationalism* 6/3 (2000), 347–362; Peter A. Brunt: „Josephus on Social Conflicts in Roman Judaea", *Klio* 59 (1977), 149–153; Per Bilde: „The Causes of the Jewish War according to Josephus", *Journal for the Study of Judaism,* 10 (1979), 179–202.

[2] Lásd Grüll Tibor: „Az első zsidó háború kitörésének okai Flavius Josephusnál", in *A zsidóság és Európa. Új fejezetek az antiszemitizmus történeti-társadalmi gyökereiről* (szerkesztette Grüll Tibor – Répás László), Jószöveg Műhely, Budapest, 2006. 25–71.

[3] *Ezékiel* 5, 5.

[4] A Templom jelképiségének rendszere (miként a főpap ruházata is) mikrokozmoszként a világ kozmikus egészét szimbolizálta, ahogy erről Philón (*De specialibus legibus*, I, 66; I, 96–97; *Quaestiones et solutiones in Exodum,* II, 95) és Josephus Flavius is beszámolt (*Bellum,* V, 5, 207–214; *Antiquitates* III, 7, 7, 179–187). Sokat elárul, hogy az Alexandriában élő Philónnál a templom jelzőjeként szolgáló ἅγιος (szent) a βέβηλος (tisztátalan, szentségtelen, közönséges) ellentéte, épp abban az értelemben, amint az kiolvasható Philón alábbi mondatából: „…ez okból száműzte a legszentebb és a legtisztább oltárról a közönséges tüzet, mint fertőzöttet, s harmatoztatott helyette az égből éteri lángot, különválasztandó a szentet a közönségestől, az emberi dolgokat az isteniektől…" (Philón: *De vita Mosis,* II, 158. A *De vita Mosis*t az alábbi kiadás szerint idézem: Alexandriai Philón: *Mózes élete,* Atlantisz, Budapest, 1994.) A Templomról lásd Raphael Patai: *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual,* Ktav Publishing House, New York, 1967.

[5] *Bellum,* II, 12, 223–227; II, 12, 240; II, 14, 273; II, 14, 293 stb.

ként vallási és egyéb szokásbeli ellentétekből táplálkozó intoleranciát és a politikai érdekekből fakadó gyűlölködést nevezi meg, amelyek a legkülönfélébb módokon és formákban manifesztálódtak. Így a bálványimádás politikai szándékú provokációiban, például császárszobrok zsinagógákban való felállításában, határvillongásokban, Caesarea városában az egyenlő polgárjog megkérdőjelezésében, s az ezt követő gyilkos összecsapásokban, illetve a görögök akciójában, midőn egy telekvitát követően a szombati összejövetelnek otthont adó zsinagóga előtt provokatív módon madarakat áldoztak.[6]

Ami a „belső" okokat illeti, Grüll tipológiaszerűen itt is három fő okot vagy összetevőt említ. Politikai jellegűnek mondható – minthogy az adott időszakban komoly mozgósító erőnek számított – az a prófécia vagy jóslat („kétértelmű jövendölés"[7]), amely Róma bukását és a zsidóság (illetve a Kelet) világuralmának eljövetelét hirdette meg. Ha hitelesnek számított egy-egy prófécia vagy jóslat, annak legfőbb forrása Isten (vagy egy istenség) volt, ezáltal a prófécia legitimációja, súlya és jelentősége aligha kérdőjeleződhetett meg, miközben felhajtóereje – értelemszerűen – rendkívül erősnek bizonyult. Ugyanakkor mint transzcendens normatíva a perspektívák egyértelmű kijelölésével párhuzamosan evilági feladatokkal látta el az adott jóslatban hívők és az azt követni szándékozók táborát.

Ugyancsak a „belső" okok közé tartoznak azok a társadalmi eredetű konfliktusok, amelyek részben a zsidók testvérháborújából, belső konfliktusaiból fakadtak, részben pedig ama lehetséges feszültségekből, amelyekhez a különféle szociális ellentétek vezettek el, s leginkább a parasztságot sújthatták. Grüll, jóllehet ez utóbbi „osztályharcos" szemléletet teljes joggal elutasítja, de – miként majd látni fogjuk – tévesen, mindenesetre a kritikai hangot nélkülözve maga is utal arra, hogy Josephus a zélótákat és a sicariusokat „rablóknak, banditáknak, gonosztevőknek" nevezi, mintha legalábbis afféle korabeli Rózsa Sándor vagy Robin Hood vezetése alatt

[6] Vö. *Bellum,* II, 14, 284–292.

[7] *Bellum,* VI, 5, 312. Josephus egyenesen azt állítja, hogy ez a „kétértelmű jövendölés", amelyet ugyancsak a szent iratokban találtak, s amely azzal kecsegtetett, hogy „valaki az ő országukból elnyeri a világuralmat" (ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας αὐτῶν τις ἄρξει τῆς οἰκουμένης), hajszolta bele leginkább a zsidókat a háborúba. De Tacitus is kitér különféle „csodás jelekre", amelyek erősen hatottak eme „babonaságnak hódoló" népre, akik az „ősi papi írások szerint" várták a Kelet erősödését, s azt, hogy a „Iudaeából kiindulók szerzik meg a világuralmat". Tacitus: *Historiae,* V, 13 *(pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique Iudaea rerum potirentur).*

álló, s egyfajta plebejusi hevülettől átfűtött, főként a gazdagokat fosztogató útonállókról lenne szó.

Végezetül a legkiterjedtebb „belső" oknak nevezi Grüll azokat a vallási tényezőket, amelyek során a zsidók saját maguk sértették meg vallási előírásaikat, így – mások mellett – „a pogányok [köztük a császár] áldozatának visszautasítását", az esküszegést, a szombat megtörését, a főpapi családok kiirtását, a Szentély beszennyezését, a templomi öldöklést, a templomi szent edények eladását, a szent bor és az olaj profanizálását, zarándokok kivégzését, halottgyalázást, tiltott ételek, köztük a vér elfogyasztását, vagy a legkülönfélébb erkölcsi bűnöket, például a homoszexualitás gyakorlását stb. Eme bűnök maguk után vonták az isteni gondviselés megnyilatkozását, s a bűnökre adott transzcendens feleletet, vagyis a biblikus keretek között is megszokott evilági büntetést, újra és újra egyértelművé téve, hogy a földi történelem az Örökkévaló s a vele szövetségben álló nép kommunikációjának terepe. A törvény útjáról letérő nép saját történelmén keresztül érzékelheti a népét büntető Örökkévaló szándékát és a világ alakulására (történelmére és „üdvtörténetére") vonatkozó szilárd eltökéltségét. Jóllehet e legutóbbi ok alapvetően másnak tűnhet, mint a korábban felsorolt „objektív" okok, a korabeli zsidóság túlnyomó része, s így Flavius Josephus számára is a történelmi katasztrófa abszolút „objektív", magától értetődő, megkérdőjelezhetetlen és adekvát következménye volt a történelem menetében megnyilvánuló gondviselői szándéknak.

Aligha kétséges, hogy a Róma-ellenes háború szigorú stratégiai, harcászati-harcművészeti tekintetben, vagyis figyelembe véve az egymással szemben álló seregek felkészültségét, harcedzettségét, felszereltségét és létszámban is megnyilvánuló erejét, nem sok eséllyel kecsegtethette az amúgy bátor és eltökélt zsidó felkelőket. A zsidó forradalmárok példátlan lelkesedése érthetetlen marad, ha nem vesszük figyelembe azokat a természetfeletti reményeket, vágyakat és elvárásokat, vagyis magát a vallási dimenziót, amelyek a korabeli zsidó élet teljességét, a mindennapok evilági és a mindennapokon túlemelkedő szakrális perspektíváinak összességét áthatották. A vallás nem puszta része a judaizmusnak, kiegészítő eleme, hanem alapja és vezérlő elve, hogy eme bázison, vagyis az isteni törvényeken és előírásokon keresztül módszeresen és aprólékosan szabályozza a zsidó nép életét, munkáját, gondolkodását, identitását, elképzeléseit és reményeit, mélyén ama politikoreligiózus elvvel és meggyőződéssel, amelynek szándéka és célja, hogy az Örökkévaló dicsőségéhez és az isteni akarathoz méltóvá tegye a zsidó nép életének egészét.

Csakis innen érthető – s minden szent háború mélyén épp ez a meggyőződés húzódik –, hogy a felkelők számára a végső győzelem bizonyosságát nem az amúgy teljesen reménytelennek tetsző „katonapolitikai" helyzet alapozza meg, hanem rendíthetetlen hitük, miszerint egy elkövetkezendő isteni közbeavatkozás fogja biztosítani a győzelmet a korabeli világ legerősebb katonai hatalmával szemben. Mint majd látni fogjuk, ez a hit vezette az utolsó pillanatig a maszadai harcosokat, s ennek a hitnek a feladását jelentette a kollektív öngyilkosság tragédiája, amely – egyfelől – annak rettentő felismerése volt, hogy elmarad az isteni közbeavatkozás, másfelől annak kifejezése, hogy az eddig érvényben lévő isteni törvényeket és parancsolatokat, jelesül az öngyilkosságra vonatkozó tiltásokat a hit alapjainak megrendülése („Isten halott") következtében immár fel lehet mondani és semmisnek lehet tekinteni.

Ha a rómaiak győzelme racionálisan megközelítve csak idő kérdése volt, s végső soron elkerülhetetlennek látszott, értelmezhetetlen és zavarba ejtő látni a zsidókat, amint a belviszályban maguk nehezítik a saját dolgukat, önmagukat gyengítve az öldöklő, s – legalábbis Josephus leírása nyomán – talán még a rómaiak ellen viselt háborúnál is kegyetlenebb testvérháborúban, mintha nem vennék tekintetbe a rómaiak nyomasztó katonai erejét és fölényét. Josephus súlyos szavakkal illeti a különféle zsidó csoportosulások közötti ádáz küzdelmeket: „…mintha valósággal a rómaiak kedvéért mindent el akarnának pusztítani, amit a város az ostrom idejére gyűjtött, és a tulajdon hatalmukat akarták volna aláásni. Ennek az lett a következménye, hogy a templom környékén minden földig égett, valamint a város közepén is puszta térség keletkezett; olyan volt, mint a csatamező a két küzdő fél között, és minden gabonakészlet, amivel évekig tartó ostromot is kibírtak volna, majdnem az utolsó szemig elégett. Természetes, hogy végül a város lakosainak éhen kellett pusztulniok, ami teljességgel lehetetlen lett volna, ha ezt nem ők maguk idézik fel."[8] Majd egy kicsit odébb így folytatja: „Mert még akkor sem pihentették fegyvereiket, mikor a rómaiak már Jeruzsálem falai alatt táboroztak, és alighogy az első kitörés némileg kijózanította őket, máris megint visszaestek régi nyavalyájukba; hajba kaptak egymással, harcoltak egymás ellen, és mindent megtettek, amit az ostromlók csak kívánhattak. Mert sem a rómaiaktól nem kellett elszenvedniök súlyosabb csapásokat, mint amelyekkel egymást sújtották, sem pedig a város már nem szenvedhetett utánuk újabb csapást; mert már eleste előtt átszenvedte a legszörnyűbb megpróbáltatásokat, úgyhogy a hódítók már csak

[8] *Bellum,* V, 1, 24–26.

javíthattak helyzetén. Azt mondhatnám: a polgárháború véget vetett a városnak, a rómaiak véget vetettek a polgárháborúnak, pedig ez még a falaknál is jóval erősebb volt. Tehát joggal tulajdoníthatunk minden nyomorúságot a bennszülötteknek, minden méltányosságot a rómaiaknak."[9]

Nem vitás, Flavius Josephus Róma-barát elkötelezettsége itt is egyértelmű. Érzékelhető módon gyűlöli a zsidó felkelőket, ám közben nagy valószínűség szerint eltúlozza a polgárháború – amelyről Tacitus is megemlékezik[10] – nagyságát és jelentőségét. Ugyanakkor a történetíró nem ad választ arra, vajon mi lehetett a belső viszály és konfliktus valóságos oka, amely az engesztelhetetlen polgárháborúhoz vezetett, s amely az idegen ellenséggel szembeni közös fellépés helyett önmaguk további gyengítését tartotta előrébbvalónak? Mi lehetett fontosabb az igazi veszély elhárításánál, azaz a Róma-ellenes egységes fellépésnél?

Josephus válasza messze nem kielégítő: a testvérgyilkos küzdelmet önző ambícióknak tulajdonítja, a felkelő vezérek zsarnoki *(τυραννίς)* hajlamának és hatalmi vágyainak,[11] összeférhetetlenségüknek és rivalizálásuknak, továbbá a felkelők felelőtlen viselkedésének, valamint egyesek őrültségének *(ἀφροσύνη),*[12] mintha néhány vezető tirannusi habitusa, egoizmusa vagy dühkitörése magyarázatot adna arra, miért vált fontosabbá, előrébbvalóvá és kegyetlenebbé a belső küzdelem és eszement leszámolás a külső és mindenkire egyaránt veszélyt jelentő közös ellenséggel szembeni fellépésnél.

Nem tűnik meggyőzőnek Josephus, amikor el akarja fogadtatni olvasójával, hogy a legkülönfélébb rivalizáló ambíciók, s nem a közösség egészét különféle eszmei és ideológiai törésvonalak mentén széttöredező vallási nézetek vezettek el az élet-halál küzdelmet hozó polgárháborúhoz. Josephus a felkelők eszmeiségével nem foglalkozik, azt – ahogy Price helyesen jelzi is – csak mintegy „mellékesnek, úgyszólván véletlennek"[13] tekinti. Meglehetősen kanyargós pályájából és meglehetősen elfogult munkájából következően Josephus információi sokszor rendkívül részrehajlóak, máskor viszont közönséges elhallgatásai állítják komoly kihívás elé a páratlan értékű forrásanyag elfogulatlanságra törekvő olvasóját.

[9] *Bellum,* V, 6, 255–257.

[10] Vö. Tacitus: *Historiae,* V, 12.

[11] *Bellum,* I, 10–11, 195–235; II, 17, 442–443, II, 20, 564; II, 22, 652; IV, 3, 158; IV, 3, 208; IV, 5, 303, IV, 7, 389; IV, 9, 508; IV, 9, 566 stb.

[12] Lásd például *Bellum,* II, 22, 651 (ζηλωτών άφροσύνην – őrjöngő zélóták).

[13] Jonathan J. Price: *Jerusalem under Siege. The Collapse of the Jewish State 66–70 C.E.,* E. J. Brill, Leiden–New York–Köln, 1992. 185.

Persze Josephus szándéka viszonylag könnyen felismerhető: mialatt minden erejével azon van, hogy a lehető legdurvább és legszélsőségesebb módon rágalmazza, befeketítse és marginalizálja a zsidó felkelőket, mintegy ellenpontjaként annak, ahogy támogatóit, a saját népére támadó rómaiakat igyekszik felmenteni, de legalábbis felelősségüket és pusztító szerepüket minimalizálni, amiért már galileai kormányzóként is megkapta az áruló jelzőt, eközben arra törekszik – s ez felettébb méltánylandó, ámde egyúttal jelzése is annak, hogy a munka legalább annyira történelmi forrás, mint lelkes apológia –, hogy kivonja a zsidó népet a háború felelőssége alól, annak érdekében, hogy a rómaiak a nép többségével szemben ne a kollektív ítélkezést, hanem a kegyelmet gyakorolják.

A felkelők erőszakosságát és kegyetlenségét hangsúlyozva tehát Josephus nagyvonalúan elfeledkezni látszik a valódi motivációkról, minthogy az igazi eszmei-vallási okok bemutatása feltehetően az egész zsidó nép elutasítását és elítélését vonta volna maga után, épp azok részéről, akik számára már maga az egyistenhit is érthetetlen és értelmezhetetlen botorságnak tűnt: részben az ősi római isteneket eláruló ateizmusnak, részben közönséges politikai felforgatásnak, amelynek célja a császári hatalom megdöntése, s egy új típusú („Keletről érkező") hatalmi rend létrehozása és megszilárdítása.

Kik voltak tehát valójában a felkelők, s mi jellemezte leginkább identitásukat, nézeteiket, tanaikat, gondolkodásukat és habitusukat? Egyáltalán: hány rivális, egymással vetélkedő és egymás ellen harcoló mozgalom létezett?

A továbbiakban Josephus elhallgatott tényeinek szegődünk nyomába.

2.

A vonatkozó szakirodalom már abban a kérdésben sem egységes, hogy vajon a Josephus által emlegetett zélóták és sicariusok különböző neveken azonosított, ám egyugyanazon csoportot alkotnának, avagy épp ellenkezőleg: nem egy, hanem két, egymástól nagyon is markánsan elkülönülő csoportról van szó?

Feltűnő mindenesetre, hogy a régebbi szakirodalom egyöntetűen azon az állásponton volt, miszerint a Róma-ellenes felkelés kizárólag a zélótákhoz köthető, vagy még pontosabban: ők azok, akik egységbe foglalták a római uralomtól függetlenítődni vágyódó felkelőket. A zélóták – így a korábbi szakirodalom – már Jézus idejében is léteztek, s ennek bizonyítéka a tizenkét apostol között emlegetett Simon, a zélóta. Jelentőségük idővel olyannyira megnőtt, hogy végül ők voltak azok, akik 66-ban kirobbantották a Róma-ellenes felkelést, s akik a „hetvenes" háború főszereplői és meghatározó alakjai lettek. Ugyancsak a régebbi szakirodalom révén válhatott általánosan elfogadottá, hogy a zélóta vagy sicarius elnevezések puszta szinonimák, esetleg a sicarius elnevezés a zélóták egyik alcsoportjára vonatkozik, amely a zélótákon belül egy sajátos törekvést vagy irányzatot foglal magában.[14] Eme nézet képviselői többnyire megegyeznek abban, hogy a polgárháborúhoz vezető indulatok Manaem meggyilkolását követően szabadultak el,[15] aki még képes volt egyesíteni a különféle irányzatokat, de a halála után kezdetét vett örökösödési és hatalmi harc a legsúlyosabb konfrontációt eredményezte.

Mindenekelőtt két, Josephustól vett kijelentés szolgáltatta a legfőbb érvet a fenti nézet képviselőinek amellett, hogy a zélóták voltak az egyedüli Róma-ellenes felkelők. Josephus egy helyen arról számol be, hogy Manaem felvonult a templomba „pompás menetben, királyi öltözetben, fegyveres testőrei kíséretében *(και τους ζηλωτάς ενόπλους εφελκόμενος)*... hogy elvégezze ájtatatosságát".[16] Később Josephus a Manaem által irányított csoport tagjait következetesen zélótáknak nevezi,[17] vagyis úgy tűnt,

[14] Ezt az álláspontot osztják a korábbi kiadású kézikönyvek, enciklopédiák. Lásd pl. Menahem Stern: „Zealots", in *Encyclopedia Judaica Year Book* (eds. C. Roth – G. Wigoder), Jerusalem, 1973. 135–152. col. Lásd még Heinrich Graetz: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart,* I–XI. Oskar Leiner, Leipzig, 1897–1911; Emil Schürer: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christ,* J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1901–1911; uő: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, I. (Rev. and ed. by Geza Vermes and Fergus Millar), T&T Clark Ltd, Edinburg, 1973; továbbá Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.,* i. m.; Joseph Derenbourg: *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après le Talmud et autres sources rabbiniques,* Paris, 1867; William Reuben Farmer: *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period,* Columbia University Press, New York, 1956; Marcel Simon: *Les sectes juives au temps de Jésus,* Presses Universitaires de France, Paris, 1960; Samuel George Frederick Brandon: *Jesus and the Zealots, a study of the political factor in primitive Christianity,* Manchester U. P., Manchester, 1967.

[15] *Bellum,* II, 17, 448, továbbá Samuel Frederick Brandon: *Jesus and the Zealots, a study of the political factor in primitive Christianity,* i. m. 155. Egyébként Josephus is jelzi, hogy Manaem, „kiváló írástudó, a galileai Judás fia" a „lázadók vezére lett" (*Bellum,* II, 17, 433–434).

[16] *Bellum,* II, 17, 444. A magyar fordításból nem derül ki, de Josephus szövegében ott szerepel a *zélótasz* szó, mintha Manaem fegyveres zélótáinak kíséretéről számolna be a textus.

[17] Lásd pl. *Bellum,* II, 17, 425; IV, 7, 400–405; IV, 9, 516.

mintha az események krónikása egyazon csoportra felváltva használná a sicarius és zélóta terminusokat, akárha szinonimák lennének, vagyis – így az összegzés – a sicariusok és a zélóták azonosak.[18]

A sicariusokat és zélótákat azonosítók felfogása szerint valójában a galileai Judás által i. sz. 6-ban alapított „negyedik filozófia" *(τετάρτη τῶν φιλοσόφων)* képviselőiről van szó,[19] akik az irányzat alapítójának szándékából fakadóan a Quirinius-féle összeírás elutasítására jöttek létre, s akik a farizeusokkal, a szadduceusokkal és az esszénusokkal álltak szemben. Jóllehet sok mindenben megegyeztek a farizeusokkal, ezen felül „szívósan ragaszkodtak a szabadsághoz és csak Istent ismerték el uruknak és királyuknak. Semmiféle halálnemtől nem rettennek vissza, de rokonaikat és barátaikat is könnyű szívvel meggyilkolják, csak ne kelljen senkit uruknak elismerniök."[20] Josephus ezt a „negyedik filozófiát" tartja felelősnek a Róma-ellenes háború kitöréséért, s ebből fakadóan a sicariusokat és a zélótákat azonosítók csak és kizárólag őket tekintik a felkelés kirobbantóinak.

De a két csoport azonossága mellett látszott tanúskodni egy későbbi forrás, Római Hüppolitosz *Refutatio omnium haeresium* című munkájának egy helye is. Az egyházatya az esszénusok négy csoportjáról számol be, melyek közül az egyikről ezt olvashatjuk: „A második csoport tagjai, ha meghallanak egy körülmetéletlent Istenről és a törvényről szólni, elfogják, amikor egyedül van, s halállal fenyegetik meg, ha nem egyezik bele abba, hogy körülmetéljék. Ha mégis visszautasítja őket, a legcsekélyebb szánalom nélkül megölik őt. Ezért hívják emezeket zélótáknak, míg mások sicariusoknak."[21]

A *Refutatio* szerzője, jóllehet minden valószínűség szerint ismerte Josephus fent idézett négyes felosztását, érzékelhetően sok mindent összekevert, s meglehetősen konfúzus módon állíthatta, hogy a zélóták és a sicariusok az esszénusok közé tartoznak.[22]

Végezetül egy rabbinikus elbeszélés is azok hivatkozási alapjául szolgált, akik a sicariusok és a zélóták azonosítása mellett érveltek. Az Abot de R. Náthán egyik (A) verziója ezt mondja: „Amikor Vespasianus csá-

[18] Ehhez lásd Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.,* i. m. 66, 398, 408; Cecil Roth: „The Zealots in the War of 66–73", *Journal of Semitic Studies,* 4 (1959), 334.

[19] *Antiquitates,* XVIII, 1, 1, 10 és 23.

[20] Uo.

[21] Római Hüppolitosz: *Refutatio omnium haeresium,* IX, 26.

[22] Hüppolitosz tévedéséről lásd Roland de Vaux: „The Judaean Scrolls – 2 – Essenes or Zealots?", *New Testament Studies,* 13 (1966), 89–104.

szár jött lerombolni Jeruzsálemet, a zélóták nekiláttak minden vagyon felégetésének."[23] Ugyanennek a szövegnek egy másik (B) verziója viszont a sicariusoknak tulajdonítja a pusztító tűzeseteket: „Amikor Vespasianus jött ostromolni a várost, a város keleti részén rendezkedett be. Ekkor a sicariusok nekiláttak a Jeruzsálemben fellelhető készletek felégetésének. Azt vallották, hogy semmi élelmiszert nem szabad meghagyni."[24]

A fentiekre hivatkozva szokás tehát a két fogalmat szinonimának tekinteni. Ugyanakkor magyarázatot kell találni arra, vajon Josephus milyen alapon használja a két fogalmat. Mint ismeretes, a görög σικάριος szó a latin sicariusból származik, ami a *sica* nevű rövid tőr elnevezéséből ered. Ebből következően a sicarius elnevezés felfegyverzett rablókra és gyilkosokra vonatkozott, miként erről a *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* tanúskodik.[25] Vagyis a rómaiak által használt sicarius szó, amellyel a rendbontó fegyvereseket jelölték, rendkívül pejoratív, sőt – amint azt Nikiprowetzky mondja – „ha mégoly homályos is, de szitokszó, akár a bandita".[26] Vagyis a sicarius elnevezés – amint erre Cecil Roth is utal[27] – nem valamilyen pártra vonatkozott, hanem meghatározott személyekre, akik törvénytelenül felfegyverkezve Róma ellen harcoltak.

Ha a fenti állítások igazak, valószínűnek látszik, hogy a sicarius jelzőt – kifejezetten pejoratív éllel – a rómaiak használták a zsidó ellenállókra (mint kvázi gyilkosokra, útonállókra, banditákra),[28] a zélóta elnevezéssel viszont a zsidó ellenállók önmagukat minősítették, JHWH és a törvény iránti elkötelezettségüket, buzgalmukat jelezve imigyen.[29] A későbbiekben

[23] *ARNa* 6. Az eseményről amúgy Josephus és Tacitus is beszámol: *Bellum,* V, 1, 24–25; *Historiae,* V, 12.

[24] *ARNb* 7.

[25] *Inst*. IV, 18, 5: „mindazok, akik gyilkolás szándékával fegyvert viselnek". De ugyanezt erősíti meg Quintilianus is, aki a *De Institutione Oratoriá*ban (X, 1, 12) így ír: „Hasonlóképpen a szó voltaképpeni értelmével visszaélve sicariusnak nevezünk minden gyilkost, bármilyen fegyverrel kövesse is el a gyilkosságot." („nam per abusionem sicarios etiam omnes vocamus, qui caedem telo quocumque commiserint.") Marcus Fabius Quintilianus: *Szónoklattan,* Kalligram, Pozsony, 2008. 651. Fordította Simon L. Zoltán.

[26] Valentin Nikiprowetzky: „Sicaires et Zélotes. Une réconsidération", *Semitica* 23 (1973), 54.

[27] Cecil Roth: „The Zealots in the War of 66–73", i. m. 334. Hengel szerint a rómaiak minden fegyveres felforgatót sicariusnak hívtak. Lásd ehhez Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.,* i. m. 238.

[28] Menahem Stern: „Zealots", i. m. 137.

[29] Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.,* i. m. 149.

ugyanakkor előfordulhatott, hogy a zsidók már önmagukra is alkalmazták a sicarius szót, mintegy a sértő római elnevezést – éppen a rómaiakkal szembefordulva – erénnyé és dicsőséggé fordítva át.

Ámde az 1960–1970-es évektől kezdődően a legújabb szakirodalom a korábbival ellentétben egyre inkább úgy látja, hogy Jézus tevékenységének idején – vagyis a 30-as években – nem létezhettek még zélóták, csak a 60-as évektől kezdődően. A zélóta párt nem az egyetlen felkelő párt volt, sorrendben nem is a legelső, s még csak nem is a legjelentősebb. Minden jel szerint összekeverhették a zélótákat a sicariusokkal, ugyanis a sicariusok, Gischalai Jánosnak és Simonnak, Gióras fiának követőiként aligha válhattak Manaem halálát követően a zélóták alárendeltjeivé, épp ellenkezőleg: a Róma-ellenes felkeléssel egybeeső polgárháborúban szembenállásuk egyre markánsabb, egyre elkeseredettebb és egyre önpusztítóbb formát öltött.[30]

Az a meggyőződés, hogy a sicariusok és a zélóták két különböző pártot alkotnak, a zsidó történész pontosabb és figyelmesebb olvasatából eredeztethető. Morin joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy „amikor Josephus a galileai Judás negyedik filozófiájának híveiről beszél, soha nem nevezi azokat zélótáknak".[31] De hasonlóképp elgondolkodtató, hogy Josephus a 6-tól 66-ig terjedő időszak vonatkozásában sosem használja a zélóta szót, ami felveti azt a kérdést, hogy vajon jogos-e alkalmazni a zélóta kifejezést

[30] Lásd ehhez az alábbiakat: Solomon Zeitlin: „Zealots and Sicarii", *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), 395–398; Giinter Baumbach: „Zeloten und Sikarier", *Theologische Literaturzeitung* 90 (1965), 727–739; Morton Smith: „Zealots and Sicarii: their origins and relation", *Harvard Theological Review* 64 (1971), 1–19; Valentin Nikiprowetzky: „Sicaires et Zélotes. Une reconsidération", i. m.; David M. Rhoads: *Israel in Revolution: 6–74 C.E.: A Political History based on the Writings of Josephus,* Fortress Press, Philadelphia, 1976; Richard A. Horsley: „The Sicarii: Ancient Jewish 'Terrorists'", *The Journal of Religion* 59 (1979), 435–458; uő: „The Zealots. Their origin, relationship and importance in the Jewish Revolt", *Novum Testamentum* 28 (1986), 159–192; Marcus J. Borg: „The Currency of the term ´Zealot´", *Journal of Theological Studies* 22 (1971), 504–512; J.-Alfred Morin: „Les deux derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Iskariôth", *Revue Biblique* 80 (1973), 332–358; E. Mary Smallwood: *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian,* E. J. Brill, Leiden, 1976; Shaye J. D. Cohen: *Josephus in Galilee and Rome: his vita and development as a historian,* E. J. Brill, Leiden, 1979; André Paul: *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus,* Desclée éditeurs, Paris, 1981; Martin Goodman: *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66–70*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1987; Mireille Hadas-Lebel: *Jérusalem contre Rome,* i. m.; Jonathan J. Price: *Jerusalem under Siege. The Collapse of the Jewish State 66–70 C.E.* i. m. stb.

[31] J.-Alfred Morin: „Les deux derniers des Douze", i. m. 334. Vö. *Bellum,* II, 8, 118; *Antiquitates,* XVIII, 1, 4–10, 23–25.

az i. sz. 6-ban alapított negyedik filozófiára, amely kifejezés Josephusnál csak 60 évvel későbbi események kapcsán jelenik meg.

A ζηλωταί-nak a *Bellum*ban való ötvenöt előfordulása, illetve a σικάριος tizenkilenc említése[32] egyértelművé teszi, hogy a zélóta terminust csak a 66–70 közötti periódus lázadó zsidóira alkalmazza Josephus, s a helyszín kizárólag Jeruzsálem, míg a sicarius szó egyszer sem található meg eme öt év összefüggésében, mint amely a lázadó zsidókat írta volna le.[33] A szó hatszor jelenik meg Felix kormányzóságának idején (52–60), Jeruzsálem vagy a Júdeát körülölelő vidék összefüggésében, a harcok megkezdéséig, azaz 66-ig,[34] nyolc alkalommal a maszadai zsidó ellenállókra vonatkoztatva,[35] háromszor az egyiptomi[36] és kétszer a Kyrénében lázadó zsidókra,[37] ám a felkelők ezen csoportjait soha nem nevezte Josephus zélótáknak.[38] Vagyis egyértelműen úgy tűnik, hogy Josephus a zélótákat és a sicariusokat „egymástól teljesen elkülönülő csoportoknak tekintette, s a zsidó felkelés ideje alatt egymástól térben és időben elkülönítette őket".[39]

A *Bellum* egyik rendkívül fontos része az, ahol Josephus hosszú vádiratot tesz közzé azokkal szemben, akiket – meggyőződése szerint, avagy egyéb szempontoknak megfelelve – felelősöknek tekint a Róma-ellenes felkelésben, s akik – álláspontja alapján – előidézték a zsidó nép rettentő katasztrófáját. A kemény hangú vádbeszéd felsorolja a lázadó zsidó csoportok mindegyikét, amely szerepet vállalt a 66–74 közötti végzetes háborúban: „A törvénytiprást és honfitársaik bántalmazását éppenséggel a sikariusok kezdeményezték, és mindent elkövettek, hogy szavaikkal bántalmazzák és cselekedeteikkel pusztítsák a kiszemelt áldozatokat. De ők még mérsékeltek voltak Jánoshoz képest… És vajon Simon, Gióras fia, nem követett-e el minden elképzelhető gyalázatosságot?… Ehhez járult még az idumaeaiak dühöngése… ilyen viszonyok közt erősödött meg az ún. zelóta fajta…"[40]

[32] Az adatokat David M. Rhoads közli: *Israel in Revolution: 6–74 C.E.: A Political History based on the Writings of Josephus,* i. m. 183.

[33] Kivéve egyetlen alkalmat a felkelés legelején (*Bellum,* II, 17, 425).

[34] *Bellum,* II, 13, 254, 425; *Antiquitates,* XX, 8, 10, 186; XX, 9, 2, 204, 3, 208, 210.

[35] *Bellum,* IV, 7, 400; IV, 9, 516; VII, 8, 253, 254, 262, 275, 297, 311.

[36] *Bellum,* VII, 10, 410, 412, 415.

[37] *Bellum,* VII, 11, 437, 444.

[38] „A zélóta elnevezést Josephus mindig jeruzsálemi csoportokra alkalmazza, sosem használja viszont ugyanezt a maszadaiakra." (Morton Smith: „Zealots and Sicarii: their origins and relation", i. m. 6.) Lásd ehhez még Solomon Zeitlin: „Zealots and Sicarii", i. m. 396; E. Mary Smallwood: *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian,* i. m. 299.

[39] Richard A. Horsley: „The Sicarii: Ancient Jewish 'Terrorists'", i. m. 436.

[40] *Bellum,* VII, 8, 262–274.

Josephus fenti szövege nem hagy semmi kétséget afelől, hogy a történész tisztán és világosan elkülönítette egymástól a zélótákat és a sicariusokat.[41] Ugyanakkor a Manaemről szóló, s a sicariusok és a zélóták azonosságát bizonyítani látszó szöveg könnyen félreérthető és félrefordítható, hiszen a τούς ζηλωτάς ενόπλους εφελκόμενος [(Manaem)… „fegyveres zélótái kíséretében"] mondatrészből a ζηλωτάς-t nem a zélóták pártjának tagjaiként helyes fordítani, hanem valakinek a „hívei"-ként vagy „követői"-ként (τούς ζηλωτάς αύτου), amint ez a klasszikus görög nyelvhagyományban megszokott volt.[42]

Ami Római Hüppolitosz két évszázaddal később keletkezett szövegét illeti, az egyházatya érzékelhetően *a posteriori* zavaros megállapításait[43] – amint erre már a fentiekben utaltunk – nem érdemes komolyan venni, miként az Abot de R. Nathan verzióit is célszerű fenntartásokkal kezelni, szem előtt tartva ezzel kapcsolatosan Hadas-Lebel megállapítását: „Sem a Talmud, sem a Midrás nincs tekintettel a történelemre abban az értelemben, ahogyan azt mi értjük… A Talmud és a Midrás ténylegesen az emlékezet-

[41] „E szakasz fontosságát nem lehet eltúlozni: összefoglalja a zsidó háborúban részt vevő öt legfontosabb lázadó csoport tetteit. Minden rekonstrukciója az eseményeknek, amely szemben áll ezzel a szintézissel, Josephus hibás értelmezésének a bizonyítéka" – írja Morin („Les deux derniers des Douze", i. m. 335.). „Az öt csoport elkülönítése világos, s a rész döntő érv a zélóták és a sicariusok azonosítása ellen" – így Smith (Morton Smith: „Zealots and Sicarii: their origins and relation", *Harvard Theological Review* 64 (1971), 8; Nikiprowetzky egyenesen arról beszél, hogy míg a korábbiakban a felkelőket azonos csoportként írták le, „a zélóták elnevezésével visszaélve, valójában hasonló csoportok többféleségéről kell beszélni, hasonlókról, ám különbözőekről". („Sicaires et Zélotes. Une reconsidération", i. m. 465–466).

[42] Lásd például Platón: *Protagorasz* 343a (οὗτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας – ezek mind lelkes hívei, szerelmesei és tanítványai voltak a lakedaimoniak műveltségének), vagy a későbbiekben a *Korintusiaknak írt első levél* 14, 12 (ἐπεὶ ζηλωταὶ ἔστε πνευμάτων). Ennek megfelelően fordítja Thackeray: „attended by his suite of armed fanatics", lásd Henry St. John Thackeray: *Josephus, The Jewish War,* II. Harvard University Press, London, 1927. 493; valamint Pelletier: „traînant à sa suite ses sectateurs en armes", lásd Flavius Josèphe: *Guerre des Juifs*, II. (trad. André Pelletier), Société d'Édition „Les Belles Lettres", Paris, 1980. 84. A magyar fordítás is inkább ezt követi, bár a „fegyveres testőrei kíséretében" nem adja vissza a zélóta szó eredeti, klasszikus jelentését: fanatikus híve, követője, lásd Flavius Josephus: *A zsidó háború,* i. m. 190. Egyértelműen ezt az értelmezést tartja helyesnek Smith („Zealots and Sicarii", i. m. 7–8.), Nikiprowetzky („La mort d'Eléazar fils de Jaïre et les courants apologétiques dans le De Bello Judaico de Flavius Josèphe", in Hommages à André Dupont-Sommer (ed. A. Caquot – M. Philonenko), Maisonneuve, Paris, 1971. 61.) és Rhoads (Israel in Revolution, i. m. 116.).

[43] Vö. Mireille Hadas-Lebel: *Jérusalem contre Rome,* i. m. 415.

nek van alárendelve és nem a történelemnek. A történelmi tények, amelyek kizárólag a szóbeli hagyományból ismertek, s amelyeket a nép kollektív tudata örökített tovább több generáción át, különböző szempontoknak rendelődnek alá."[44]

Josephus a zélóta szót mindig a legnagyobb ellenszenvvel és gyűlölettel használja. „Anan szerette volna a hadikészülődést rövid időre félbeszakítani, hogy a lázadók és az őrjöngő zélóták figyelmét a közjóra irányítsa…" „A legtiszteletreméltóbb főpapok… a zélóták ellen izgattak. Így nevezték magukat ezek az emberek, mintha nemes célra buzgólkodtak volna, pedig csak a gazságban igyekeztek minél buzgóbban túltenni egymáson", „ilyen viszonyok közt erősödött meg az ún. zelóta fajta, akik a nevüket cselekedeteikkel igazolták. Mert utánozták amazok aljasságait, és minden gazsággal versenyre keltek, amit emberemlékezet óta a földön elkövettek. Saját véleményük szerint azért nevezték így magukat, mert versenyre kelnek egymással a jó cselekedetekben, de ez csak úgy magyarázható, hogy vagy csak gúnyolták vele azokat, akiket vele született embertelenségükkel meggyötörtek, vagy pedig úgy, hogy a legnagyobb gaztetteket jó cselekedeteknek minősítették."[45]

Josephus a zélóták ellen irányuló gyűlölködéséből eredően egészen egyszerűen elhallgatja a negyedik filozófia igazi nevét. Művét a Flaviusok kegyeltjeként és támogatottjaként írva, afféle hivatalos történetírói szerepe nem tette lehetővé számára, hogy a zélótákat, eme Róma-ellenes lázadókat nemzete négy nagy vallási irányzatának egyikévé tegye. Mint ellensége a zélótáknak, s apologétája a görög-római publikum előtt a judaizmusnak, érdekében állt, hogy minimalizálja a zélótizmusnak a népére tett hatását, s minél inkább úgy írja le az eseményeket, hogy a zélótáknak mint elszigetelt, úgyszólván periférikusnak mondható kis csoportocskának aligha lehetett számottevő hatása a zsidóságra, ellenben mérhetetlen erőszakossága révén annál nagyobb és meghatározóbb szerepet játszott a Róma-ellenes háború kitörésében s a tragikus fejleményekben. Hengel egyenesen arra hívja fel a figyelmet, hogy Josephus túlságosan is tendenciózus történész, akire amúgy is jellemzőek az elhallgatások (nem beszél a kereszténység

[44] Uo. 125 és 127.

[45] *Bellum,* II, 22, 651; IV, 3, 160–161; VII, 8, 268–270. Brandon meglátása szerint Josephus modorából egyértelműen következtethetünk a történész érzelmeire, s egyértelművé teszi, hogy Josephus gyűlölködő habitusából következően egyszerűen letagadja mindazt, amit ez az elnevezés magában foglal, tudniillik „a szent és igaz dolgok szeretetét", vö. Samuel George Frederick Brandon: *Jesus and the Zealots, a study of the political factor in primitive Christianity,* i. m. 56–57.

megjelenéséről, Hillél és Sammaj iskoláinak vitáiról, Jochanan ben Zakkajról, akinek meghatározó szerepe volt a templom pusztulása után a judaizmus fennmaradásában és megújulásában, stb.), s feltehetően a zélóta elnevezést, amelyet minden esetben a legnagyobb ellenszenvvel írt le, a még visszatetszőbb és pejoratívabb sicarius terminussal ellentétben nem volt képes alkalmazni a negyedik filozófiával kapcsolatosan.[46]

Másfelől, ha figyelembe vesszük Eleázár ben Jairnak, Maszada parancsnokának a beszédét, abból egyértelműen kitűnik, hogy a sicariusok és más lázadó csoportok között léteztek kapcsolatok, s ezért is mondhatja Eleázár ben Jair, hogy „mi voltunk a többiek tanítómesterei".[47] Vagyis az Eleázár jelezte kapcsolattartás más csoportokkal eleve kizárja azt, hogy a Róma-ellenes felkelés mögött mindössze egy párt vagy irányzat fellépését és tevékenységét lássuk.

Ugyanakkor nem lehet szó nélkül hagyni a zélóták korai létezése mellett érvelők egyik fontos érvét, miszerint Jézus tanítványai között ott volt Simon, a zélóta. Lukács evangéliuma éppúgy megemlíti őt, mint az Apostolok cselekedete („Simon, akit másképpen Zélótának is hívtak", „a buzgó Simon"[48]), más újszövetségi helyeken „kananeai Simon"-ként utal rá a szöveg (*τὸν Καναναιον*[49]). Vagyis – eme nézet képviselői szerint – Simon zélóta melléknéve egyértelműen bizonyítja, hogy a zélóták pártja már Jézus idejében létezett, s ő maga vagy zélóta volt, vagy a zélóták pártjából való, aki Jézus mellett megtért kereszténnyé. A zélóta jelző korántsem egyedi, s messze nem ismeretlen a korabeli világban, hiszen Pál apostol maga mondja, hogy „Isten zélótája lévén", vagyis „Isten szolgálatában buzgólkodtam" *(ζηλοτὴς ὑπάρχων τοῦ Θέου),*[50] miként akadnak zsidók, „akik megtértek, de buzgón tartják a törvényt".[51] De már jóval korábbról is ismerünk zélótákat, így Pinchászt, Illést, Jehut, Mattatiást vagy Oniászt,[52] akik valamennyien Isten vagy a törvény buzgó hívei voltak, vagyis az ő esetükben a zélóta terminust mindig követi annak tárgya, azaz Isten vagy a törvény. Vitathatatlan

[46] Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.,* i. m. VIII.

[47] *Bellum,* VII, 8, 330.

[48] *Lukács* 6, 15, *Apostolok cselekedetei* 1, 13.

[49] *Márk* 3, 18.

[50] *Apostolok cselekedetei* 22, 3.

[51] Uo. 21, 20.

[52] *Numeri* 25, 11 és 13; *Királyok első könyve* 19, 10 és 14; *Királyok második könyve* 10, 16; *Makkabeusok első könyve* 2, 26–27; *Makkabeusok második könyve* 4, 2. Ugyanígy a *Makkabeusok negyedik könyve* a zélóta Pinchászt (τόν ζηλοτήν Φίνεες – 18, 12) említi, vagy ugyancsak őt a *Szanhedrin* traktátus, mint a zélóták példaképét (IX, 6).

tehát, hogy a zélóta szó kifejezetten vallási értelmet és jelentést hordozott, s nem abban a korlátozott értelemben fordult elő, ahogy azt jóval később Josephus használta a Róma-ellenes felkelőkre vonatkoztatva. Ennek legfőbb bizonyítéka, hogy „az első a zélóták sorában, aki megismertet bennünket az Ószövetség ősi hagyományával, nem más, mint maga JHWH",[53] hiszen írva van: „féltékeny Isten vagyok" *(θεός ζηλωτής).*[54]

A sicariusok és a zélóták pártja tehát két elkülönülő csoportosulást jelentett, még akkor is, ha a sicariusok, akik mindenki mást megtagadnak, s urukként egyedül az Örökkévalót ismerik el, éppen eme rendkívüli, az Isten iránt táplált buzgalmukból fakadóan nevezhették magukat zélótáknak, miként Hengel – Pinchászéhoz hasonlítható rendkívüli elkötelezettségükre utalva – a felkelők valamennyi csoportját zélótáknak nevezi.[55] S megfordítva, a zélótákat szélsőséges viselkedésükre utalva az ellenfeleik a hagyományos római elnevezésnek megfelelően akár sicariusoknak, vagyis gyilkosoknak is hívhatták. Ám mindez nem ok arra, hogy összekeverjük és összemossuk a vallási zélótizmus oly régi és vallási értelemben rendkívül elterjedt fogalmát a zélóták Róma uralmának megdöntésére törekvő, s ezért fegyverrel is harcoló csoportjával, s az előzőeket a sicariusok mozgalmával, akik ugyan szintén tanújelét adták buzgólkodásuknak, de akik – minden valószínűség szerint – a hagyományos római elnevezés nyomán a „gyilkosok" elnevezést kapták nemcsak a rómaiaktól, hanem a művét már római környezetben író, s Róma hatalmi szempontjait és elvárásait messzemenően szem előtt tartó Flavius Josephustól egyaránt.

3.

Josephus az öt Róma-ellenes párt között hozza szóba a sicariusokat, akikről egyértelművé teszi, hogy „Ezt a várat, amelynek Masada volt a neve, a sikariusok tartották megszállva, akiknek vezére egy Eleázár nevű nagytekintélyű férfiú volt, annak a Judásnak az utóda, aki… abban az időben, mikor Quirinius számlálóbiztos Judaeába érkezett, nagyon sok zsidót rábeszélt, hogy ne vessék alá magukat a népszámlálásnak".[56] Vagyis, amit egyetlen

[53] J.-Alfred Morin: „Les deux derniers des Douze", i. m. 337.

[54] *Exodus* 20, 5; 34, 14, *Deuteronomium* 5, 9, *Josué* 24, 19.

[55] Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.,* i. m. 408 és 411.

[56] *Bellum,* VII, 8, 253.

történész sem tagad immár,[57] s amit Josephus is világosan jelez, Maszada sicariusai azonosak a negyedik filozófia híveivel, azokkal, akik csak Istent ismerték el úrnak, senki mást.[58] Érdemes egymás mellé helyezni Josephus két leírását, az egyiket, ahogy a galileai Judás alapította negyedik filozófiát jellemzi, s a másikat, ahogy az események krónikása Eleázár ben Jairt idézve írja le a Maszada várát védő sicariusok legfontosabb és legjellemzőbb eszmeiségét. A negyedik filozófia lényegéről a következőket tudjuk meg: „…hívei minden egyéb dologban megegyeznek a farizeusokkal, ezen felül azonban szívósan ragaszkodtak a szabadsághoz *(ελευθέρου)* és csak Istent ismerték el uruknak *(ήγεμών)* és királyuknak *(δεσπότης)*. Semmiféle halálnemtől nem rettennek vissza, de rokonaikat és barátaikat is könnyű szívvel meggyilkolják, csak ne kelljen senkit uruknak elismerniök."[59] A sicariusok – akik „most is összeesküvést szőttek mindenki ellen, aki meg akart hódolni a rómaiaknak, és ezeket minden tekintetben ellenségnek tartották… úgy vélekedtek, hogy ezek a zsidók semmiben sem különböznek az idegenektől, mert elárulják a szabadságot, amiért annyit harcoltak, s önként a római szolgaságot választják"[60] – nézeteit és elszántságát pontosan adja vissza Eleázár ben Jair, midőn az öngyilkosságról győzködi övéit: „Már régóta szilárd elhatározásunk, hogy sem a rómaiaknak, sem másnak nem hódolunk meg, csak az Istennek, mert ő az igazi és törvényes ura az embernek. Most azonban elérkezett a pillanat, amely arra int, hogy elhatározásunkat tettel pecsételjük meg. Ne gyalázzuk meg magunkat azzal, hogy míg azelőtt a veszélytelen szolgaságot sem voltunk hajlandók elviselni, most önként vállaljuk a szolgaságot és vele az elviselhetetlen kínzásokat, ha élve kerülünk a rómaiak kezébe. Mert amint mi voltunk az elsők, akik fellázadtunk ellenük, úgy az utolsók is mi legyünk, akik még harcolnak velük… eleve feltettük magunkban, hogy inkább a halált választjuk, mint a szolgaságot."[61]

[57] Egyebek között lásd Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.,* i. m. 91; Solomon Zeitlin: „Zealots and Sicarii", i. m. 395–396; Valentin Nikiprowetzky: „La mort d'Eléazar fils de Jaïre et les courants apologétiques dans le De Bello Judaico de Flavius Josèphe", i. m. 462, 464; Menahem Stern: „Zealots", i. m. 136–137; E. Mary Smallwood: *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian,* i. m. 299. etc.

[58] A lényegi azonosságokat fejti ki Menahem Stern: „Zealots", in *Encyclopedia Judaica Year Book,* i. m. 139. col.

[59] *Antiquitates,* XVIII, 1, 6, 23.

[60] *Bellum,* VII, 8, 254–255.

[61] *Bellum,* VII, 8, 323–324; 336.

A fenti szövegek nem pusztán az ideológiai rokonságról adnak pontos képet, hanem egybevágóan érzékeltetik azt, hogy a harc – legalábbis a sicariusok felfogta értelemben – hosszú idő óta folyik. De ugyanígy az összetartozást fejezi ki az a dinasztikus tény, hogy az alapító galileai Judást követően fia, a „kiváló írástudó", Manaem vált a negyedik filozófia híveinek vezetőjévé,[62] majd Manaem halála után ez utóbbi rokona, Eleázár ben Jair lett a maszadai sicariusok parancsnoka.[63]

Ugyanakkor rendkívül jellemző, hogy a neves Josephus-monográfus és -fordító, Thackeray az 50–60-as évek sicariusait „sicarii"-ként jelöli (vagyis kis s betűvel), míg Maszada sicariusait „Sicarii"-ként (vagyis nagy S betűvel) írja le,[64] amire jó oka volt: így kívánta megkülönböztetni Maszada sicariusait azoktól a Felix (52–60) prokurátorsága alatt fellépő csoportoktól, amelyek nevüket szemlátomást a tőrről *(sica)* vették, s akiknek jellemzését Josephus az alábbiakban írja le: „Jeruzsálemben másfajta gonosztevők bukkantak fel, akiket sicariusoknak (orgyilkosoknak) neveztek. Ezek fényes nappal, a város kellős közepén követték el gyilkosságaikat; különösen ünnepnapokon vegyültek a nép közé, és apró tőrökkel, amelyeket titokban ruhájuk alatt viseltek, leszúrták ellenségeiket. Amint áldozatuk összerogyott, maguk a gyilkosok méltatlankodtak a leghangosabban, és éppen félrevezető viselkedésük miatt nem lehetett őket kézre keríteni. Az első ember, akit leszúrtak, Jonatás főpap volt, később napról napra egymást érték a gyilkosságok, úgyhogy a rettegés nagyobb rémületet keltett, mint maguk a gyilkosságok."[65]

Árulkodó, hogy az iménti sicariusokkal összefüggésben Josephus sosem említi meg galileai Judást, ami egyértelműen arra utal, hogy nem azonosak a vallási és politikai célt kitűző felkelő párttal, ám nem is azonosíthatóak a közönséges, leginkább vidéken tevékenykedő rablókkal és orgyilkosokkal.[66] Ők a városban működtek, sokszor a templom közvetlen környezetében, s a rómaiakkal kollaboráló arisztokrácia elleni támadásaikkal – így a Jonatás főpap elleni merénylettel – végső céljaikat tekintve alig, legfeljebb radikális, a civil lakosságot félelemben tartó, s velük szemben folyamatos nyomást gyakorló módszereikben tértek el a negyedik filozófia és a Maszada-beli eszmetársaik alkalmazott praxisától. Vagyis a korábban még negye-

[62] *Bellum,* II, 17, 433.

[63] *Bellum,* VII, 8, 253.

[64] Henry St. John Thackeray: *Josephus, The Jewish War,* II., i. m.

[65] *Bellum,* II, 13, 254–256.

[66] Richard A. Horsley: „The Sicarii: Ancient Jewish 'Terrorists'", i. m. 436–441.

dik filozófiaként ismert irányzat ekkori terrorista akcióinak köszönhetően kaphatta a továbbiakban tartósan hozzá tapadó elnevezést.[67]

A negyedik filozófiát Josephus αἱρέσις-nek (felekezet) nevezi,[68] mintegy a görög nyelvi hagyományhoz alkalmazkodva, hogy olvasója számára világossá tegye a farizeusok, a szadduceusok, az esszénusok s a negyedik filozófiai irányzat elkülönülését, mintha csak a sztoikusok, az epikureusok vagy a platonikusok megkülönböztetésére gondolnánk. De ugyanígy a negyedik filozófia alapítóját, galileai Judást is – hogy ismerősen csengjen görög-római olvasói számára – σοφιστής-nek nevezi,[69] jóllehet Josephus valószínűleg a törvénytudóra, az írásokban jártas mesterre (rabbi) gondolhatott.

A negyedik filozófia alapelve, vagyis az, hogy „csak Istent ismerték el uruknak és királyuknak", politikailag egyértelművé tette, hogy a rómaiakat felettes hatóságként, azaz urakként nem lehetett akceptálni. Galileai Judás és fia, Manaem egyaránt szidalmazták azokat a zsidókat, akik a rómaiakat hatalmi tényezőkként fogadták el, nekik önként alávetették magukat, s alárendelt politikai helyzetüket a legkülönfélébb gesztusokkal, például a kötelező adózás tudomásulvételével tették egyértelművé. Judás „gyalázta őket, hogy még mindig adót fizetnek a rómaiaknak, és az egy Istenen kívül halandó embereket *(θνητούς δεσπότας)* elismernek uraiknak".[70] S hasonlóképp fia, Manaem is „szidalmazta a zsidókat, hogy Istenen kívül a rómaiakat is elismerik uraiknak".[71] De Eleázár ben Jair is társai emlékezetébe idézte Maszadán, hogy „már régóta szilárd elhatározásunk, hogy sem a rómaiaknak, sem másnak nem hódolunk meg, csak az Istennek, mert ő az igazi és törvényes ura az embernek",[72] továbbá Josephus beszámol arról, hogy az Egyiptomba menekült sicariusok gyermekei

[67] Sokat elárul Josephusnak az a közlése, hogy Kyrénében a sikarios Jonatás nevű szakács, „elvetemült gonosztevő, a földhözragadt embereket maga köré gyűjtötte, kivezette a pusztába, és csodákat és látomásokat ígért nekik". Végül a kivezényelt lovasság és gyalogság „a fegyvertelen tömeggel könnyedén elbánt" – írja Josephus, egyértelmű tanúságát téve annak, hogy az „elvetemült gonosztevő" fegyvertelen, vagyis gyilkos eszközökkel nem rendelkező tömeg élére állt, s elvetemültségükben meg sem álltak a pusztáig, ahol végtelen elvetemültségükben csodajeleket reméltek. Tehát a sicarios minősítés nem feltétlenül jelentette a tényleges, felfegyverkezett orgyilkosok bandáit (*Bellum,* VII, 11, 440.)

[68] *Bellum*, II, 8, 118.

[69] *Bellum,* II, 8, 118, II, 17, 433.

[70] *Bellum,* II, 8, 118.

[71] *Bellum,* II, 17, 433.

[72] *Bellum,* VII, 8, 323.

közül a számtalan szenvedés ellenére „egyet sem lehetett rávenni, hogy urának nevezze a császárt".[73]

A szigorúan vallási alapon megfogalmazott politikai elv egyértelműen a Dekalógus első parancsolatából („Én vagyok az Örökkévaló, a te Istened… rajtam kívül ne legyen más Istened"[74]) eredeztethető, amelynek szövege a negyedik filozófia indulásakor különösképp aktuálissá vált, hiszen az önmagát istenítő római császár akár bálványnak, „idegen Istennek" is feltűnhetett a törvények iránt elkötelezett zsidók szemében. Ám a lényeg az, hogy a sicariusok a theokrácia elvét törekedtek megvalósítani: egy olyan politikai berendezkedést, ahol nemcsak hogy Istentől ered a hatalom, hanem ahol ezt a hatalmat a népének átadott törvényei révén – vagyis nem pusztán fiktív politikai hatalomként – ő maga gyakorolja. Josephus maga alkotta meg a theokrácia fogalmát, amikor – a legnagyobb elismerés és tiszteletadás mellett – leszögezte, hogy „A mi törvényhozónk… az állam jellegét theokráciának nyilvánította, a vezetést és a hatalmat tehát magára Istenre bízta",[75] ám a sicariusokat ennek ellenére is a legkeményebb és legvisszautasítóbb jelzőkkel minősítette.[76]

Persze ami a theokráciát illeti, ennek valamilyen formája mindig létezett Izraelben. A főpap isteni megbízásból rendelkezett hatalommal, a monarchia idejében a király Istentől fölkenve, s Isten nevében bírta a politikai hatalmat, s a Hasmoneus királyság alatt a Makkabeusok nemzetsége töltötte be a királyi és főpapi funkciót. Ám a negyedik filozófia újítása abban rejlik, hogy JHWH-nak az Izrael fölötti hatalmát mint abszolút és oszthatatlan hatalmat vették figyelembe,[77] amely a politikai gyakorlatban részben erős radikalizmust, részben az evilági „állam-nélküliség" eszméjéből fakadóan egy minden földi hatalmat megtagadó anarchista attitűdöt jelentett.[78]

Korántsem véletlen, hogy a negyedik filozófia a Quirinius-féle népszámlálás pillanatában vette kezdetét. Nem is annyira az új provinciákban elengedhetetlen adminisztratív lépés volt elfogadhatatlan a zsidóság számára,

[73] *Bellum,* VII, 10, 419.

[74] *Exodus* 20, 2–3.

[75] *Contra Apionem,* II, 16, 165.

[76] Vö. *Antiquitates,* XVIII, 1, 1, 6–10, 24–25.

[77] Vö. Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.,* i. m. 94.

[78] Erre az anarchizmusra utal Goodman is: *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66–70,* i. m. 95–96. Smallwood ezalatt az „Istent képviselő főpap által kormányzott theokráciáról" beszél: *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian,* i. m. 293.

sokkal inkább az, hogy az adóösszeírás együtt járt a népszámlálás gyakorlatával, s ez a jelentéktelennek tűnő intézkedés felháborította a zsidó népességet, ugyanis a biblikus hagyományoknak megfelelően a népszámlálás csak és kizárólag Isten dolga lehet, miközben az emberek által elvégzett népszámlálás súlyos bűnnek számított. Dávid idejében is, midőn a Sátán által inspirálva a király maga kívánt lebonyolítani egy népszámlálást („támada a Sátán Izráel ellen”[79]), az Örökkévaló súlyos csapást mért népére, döghalállal (pestissel) sújtva a bűnös Izraelt,[80] hiszen a népszámlálás kizárólag Isten privilégiuma, s erre csakis ő adhat utasítást.[81]

A nép számszerű, vagyis „teljes körű” ismerete az Örökkévaló hatalma alá tartozik. Amint JHWH neve kiejthetetlen, minthogy a név kimondásakor – a bibliai idők felfogása szerint – az adott entitásra az ember kiterjeszthetni hatalmát, éppúgy Isten népének összeszámlálása is arra irányuló törekvés, hogy a megszerzett tudáson keresztül befolyásolni próbálja az egyszerű halandó Isten hatalmát, s adott esetben visszaéljen azzal. A hivatalos római népszámlálás kizárólag az adókivetés szempontjából volt ugyan fontos és nélkülözhetetlen, ámde annak végeredménye nem lehetett más, mint az, hogy a római hatóság ilyen vagy olyan értelemben hatalmába kerítette az összeszámoltakat. Aligha véletlen, hogy a zsidók számára ez volt az utolsó csepp a pohárban, s ezért is írta Josephus, hogy „a zsidók eleinte hallani sem akartak az összeírás céljára elrendelt vagyonbevallásról…”[82] Galileai Judásnak – akit tehát jogosan nevez Josephus szophisztésznek, vagyis írástudónak – a római népszámlálás elleni fellépése – amelyet nemhogy a római császár, de még Dávid király sem végeztethetett el büntetlenül – tehát nyílt és tudatos kiállás az Örökkévaló népe feletti kizárólagos hatalma mellett.[83] Egy, a törvényeket tisztelő és azokat messzemenően szem előtt tartó zsidó számára ugyanis valóban úgy tűnhetett, hogy az önmagának amúgy is isteni attribútumokat tulajdonító császár az Örökkévaló detronizációjára készül, mintegy annak helyébe lépve,[84] s egyértelművé téve, hogy

[79] *Krónikák első könyve* 21, 1.

[80] *Krónikák első könyve* 21, 1–17, *Sámuel második könyve* 24, 1–17.

[81] Vö. *Exodus* 30, 11–16.

[82] *Antiquitates,* XVIII, 1, 1, 3.

[83] A rabbinikus irodalom egy helyen praktikus megoldást kínál a törvényt tisztelő zsidóságnak arra az esetre, amikor a népet össze kell számolni. A férfiak egy-egy bárányt visznek magukkal, s a végén a bárányok fejeit számolják össze (vö. *bJoma* 22b).

[84] A császárkultusz zsidó elutasításához lásd Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.,* i. m. 103–111.

az isteni rendet a birodalmi rend, s a Tórát, az istentől kapott transzcendens eredetű örök törvényeket a császárság evilági, efemer törvényei készülnek felváltani: az abszolút értelemben meghatározott szuverenitást egy illegitim hatalom.

Ezért is különös, hogy Josephus csak megemlíti az összeírást, ám nem magyarázza el olvasóközönségének galileai Judás felháborodásának és szembeszegülésének okát. Minderre csak egy magyarázat adható: az adóösszeírással, illetve a népszámlálással szembeni komoly fenntartások szubsztanciális okának feltárása nagy veszélyt jelenthetett volna a judaizmus egésze számára, hiszen a római hatóság ettől kezdve örök ellenfelét, a római adminisztráció javíthatatlan és megveszekedett ellenségét látta volna a zsidóságban.

Mindamellett a sicariusok theokratikus világképe nem egy abszolút theokrácia követelményét tartotta szem előtt, épp ellenkezőleg. Josephus elbeszélésében folyamatosan nyomon követhetjük a sicariusok pártjának evilági vezetőit, Judástól Manaemen át Eleázár ben Jairig, s arról is olvashatunk, hogy Manaem kifejezetten egy királyság megalapítására tett kísérletet.[85] Vagyis a sicariusok nem vetettek el minden földi hatalmat, hanem annak inkább egy dinasztikus formáját igyekeztek követni és realizálni. Vagyis Goodman fentiekben idézett állításával ellentétben a sicariusok korántsem tekinthetők egyfajta anarchista pártnak, sem egy olyan irányzatnak, amely Isten abszolút evilági hatalmát igyekezett előkészíteni, csupán illegitimnek neveztek minden olyan hatalmi struktúrát, amely az Örökkévalónak Izrael fölötti uralmát kétségbe vonja. A sicariusok vezetői nem Isten hatalmának konkurenciájaként léptek fel, inkább annak evilági kiteljesítését tekintették elérendő célnak.

Vagyis a sicariusok egyfajta együttműködést képzeltek el az Örökkévalóval, s minthogy „a vagyonbecslés következménye kétségtelenül rabszolgaság *(δουλείαν)* lesz”, azaz a tervbe vett intézkedés újabb rabszolgasággal fenyegeti az egyiptomi szolgaságból egykor kivezetett, s szabaddá tett zsidóságot, Judás Szádok farizeussal együtt felszólította a népet, „hogy védelmezze meg szabadságát *(ελευθερίας)*”,[86] éppen a sicariusok legfontosabb elvére apellálva, vagyis hogy „szívósan ragaszkodtak a szabadsághoz”.[87]

[85] *Bellum,* II, 17, 434. „…király módjára visszatért Jeruzsálembe” – írja Josephus.

[86] *Antiquitates,* XVIII, 1, 1, 4. Lásd még *Bellum,* II, 8, 118.

[87] *Antiquitates,* XVIII, 1, 6, 23. Ami a sicariusok nevezetes szabadságvágyát és elkötelezettségét illeti, ezt Farmer is kiemeli, a makkabeusi eszmevilággal rokonítva mindezt, ám eközben – tévesen – nem tesz különbséget az I. századi pártok között, valamennyit – a sicariusokat is beleértve – zélótának nevezve. Lásd William Reuben Farmer: *Mac-*

Talán ez indokolja és magyarázza, hogy Judás követői miért inkább saját hitsorsosaik ellen léptek fel, azok ellen, akik helyeselték vagy elfogadhatónak találták a római uralmat, s kevésbé Rómával, a közös ellenséggel szemben. Josephus elbeszéléséből alig tudunk a sicariusok és a rómaiak közvetlen összecsapásáról (ilyen az i. sz. 6-os felkelés, a maszadai római helyőrség 66-os elfoglalása és a jeruzsálemi római helyőrség elleni ostrom, amelyek gyakorlatilag mind jelentéktelen ütközeteknek mondhatók), miközben a sicariusok visszavonultak Maszadára, mintegy kivonva magukat a Róma-ellenes küzdelmekből, s 66–73 között nem vettek részt a háborúban. A sicariusok – miként erre Josephus emlékeztet – „összeesküvést szőttek mindenki ellen, aki meg akart hódolni a rómaiaknak, és ezeket az utóbbiakat minden tekintetben ellenségeiknek tartották…”,[88] vagyis fellépésük elsősorban azon hitsorsosok ellen irányult, akik minden további nélkül elfogadták azt a hatalmat, amely Isten hatalmával konkurálni, s annak helyébe lépni kívánt. Eme zsidók bűne a sicariusok szemében sokkal súlyosabbnak tetszett, mint ama szenvedések, amelyek a nemzeti függetlenség elvesztéséből következhettek, jóllehet „a függetlenség ügye Isten ügye volt”.[89] Hiszen minden egyes zsidó engedelmessége a törvénynek hozzájárul JHWH Izrael fölötti uralmához, ám minden egyes zsidó, aki szembefordul az örök törvénnyel, tovább távolítja az Örökkévalót népétől, s személyében akadályozza a theokratikus rend kiteljesedését.

A sicariusok – s pártjuk eszmei és ideológiai sajátosságának lényegét épp ez jelenti – küzdelmük tekintetében az isteni segítségre számítottak, s meggyőződésük volt, hogy eme transzcendens közbenjárásnak mindössze az áruló, az Örökkévalótól elpártoló honfitársak az akadályai. Míg a Rómának behódoló bűnösök az isteni és gondviselői beavatkozást akadályozzák, hiszen nem képesek felismerni az Örökkévalónak Izrael fölötti hatalmát, addig az ő feladatuk e transzcendens hatalom világossá tétele és az azért való evilági küzdelem. Vagy ahogy ennek Josephus – Judást és Szádokot idézve – hangot adott: „…Isten csak akkor fogja őket megsegíteni, ha elhatározásaikat keményen végre is hajtják és ebben a nagyon fontos ügyben minél hajthatatlanabbul cselekszenek.”[90] Ez az a mentalitás és eltökélt fanatizmus, amely Josephusból értetlenséget és komoly rosszallást vált ki,

cabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period, i. m. 33 és 35.

[88] *Bellum,* VII, 8, 254.

[89] Marie-Joseph Lagrange: *Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C.),* Gabalda, Paris, 1909. 19.

[90] *Antiquitates,* XVIII, 1, 1, 5.

amikor megjegyzi: „Semmiféle halálnemtől nem rettennek vissza, de rokonaikat és barátaikat is könnyű szívvel meggyilkolják, csak ne kelljen senkit uruknak elismerniök.”[91]

A sicariusok küzdelme tehát kettős jelentéssel és jelentőséggel bír: egyrészt Isten Izrael fölötti teljes és sérthetetlen hatalmának visszaállítása a cél, harcolva Izrael megszállói ellen, másrészt – s ez tűnik fontosabbnak és meghatározóbbnak – a legeltökéltebben szembefordulni azon zsidókkal, akik elfogadták Róma uralmát, s ezzel legfőbb akadályaivá váltak a minél előbbre várt és remélt isteni közbeavatkozásnak. A sicariusok hite és meggyőződése szerint cselekedeteik Isten akarata szerint való, s minden tettük az Örökkévalóval teljes harmóniában történik. Ez magyarázza azt, hogy nem féltek a haláltól, s a farizeusokhoz hasonlóan – ám ellentétben a szadduceusokkal – maguk is hittek a feltámadásban, valamint az igazak halálukat követő megjutalmazásában.

A makkabeusi köteléknek, hagyománynak és szellemiségnek tudható be, hogy a sicariusok még az öngyilkosságtól sem rettentek vissza. A *Makkabeusok második könyvé*ből ismert annak a Razisznak a története, aki inkább a rettenetes öngyilkosságot választotta, semmint hogy a gyűlölt szeleukidák kezére kerüljön.[92] De ismert az az eset is – erről Josephus számol be –, amikor Heródes megtámadta az Antigonoshoz hűséges katonákat (akiket Josephus egykedvűen és a már megszokott módon mind csak ληστής-nek, vagyis rablónak nevez),[93] ám e sereg egyik tagja, egy idősebb ember, feleségét és hét gyermekét szúrta le, majd végzett magával, „mert inkább a halált választotta, mint a rabszolgaságot” *(θάνατον πρό δουλείας ὑπομένων).*[94] Ám ez az öntudatos elszántság eleve a feltámadás hitére és reményére támaszkodik, amint ez világosan kiderül abból a történetből, amelyben a makkabeusi ellenállás idején hét testvér az anyjukkal együtt inkább vállalta a mártírságot, mintsem hogy fogyasztottak volna a szeleukida uralkodó által rájuk kényszeríteni próbált disznóból. A testvérek közül az egyik ezekkel a szavakkal fordult a királyhoz: „Te gonosztevő! Földi életünket elveheted, de a Mindenség Királya föltámaszt minket az örök

[91] *Antiquitates,* XVIII, 1, 6, 23.

[92] *Makkabeusok második könyve* 14, 37–46.

[93] Applebaum számára is evidencia, hogy az említettek nem rablók, hanem szervezett politikai ellenállók voltak. Lásd Shimon Applebaum: „The Zealots: the Case for Reevaluation”, *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), 159.

[94] *Antiquitates,* XIV, 15, 5, 429. A szcéna kísértetiesen emlékeztet a maszadai tragikus eseményekre, miként a mondat is megismétlődik amott: „inkább a halált választjuk, mint a szolgaságot” (*Bellum,* VII, 8, 336).

életre, mert az ő törvényeiért halunk meg."[95] Ezenközben csak törhetjük a fejünket, vajon mi lehetett az oka annak, hogy Josephus meg sem említette művében azt a szellemi köteléket, amely a sicariusokat a makkabeusi szellemhez kapcsolta. Legfeljebb valószínűsíthető ennek az oka, miszerint a Makkabeusokat Róma akceptálta és támogatta, s ennek jeléül számos megállapodást kötött velük,[96] ám kegyetlen küzdelmet folytatott a negyedik filozófia híveivel szemben. Josephusnak, Róma elkötelezett, közszolgálati történészének pedig aligha volt érdeke, hogy felfedje az egykor kedveltek s a jelenben elutasítottak közötti szellemi-ideológiai kapcsolatokat.

Ugyanakkor a sicariusokkal összefüggésben, vagy velük összevetve Josephus „másfajta gonosztevők" felbukkanásáról is megemlékezik, a pszeudo-messianisztikus mozgalmakról,[97] hangsúlyozva, hogy „ezeknek a kezük ugyan tisztább volt, de a lelkük annál elvetemültebb".[98] Josephus interpretációjában ezek a „másfajta gonosztevők" a csalókat jelentik, akik messiásoknak nevezték vagy állították be magukat, s akiknek sok embert sikerült hazug ígéreteikkel elcsábítaniuk. Erőszak-nélküliségük kétségtelenül szembeállítja őket a sicariusokkal, de Josephus maga számol be a két csoport közös akcióiról és összefonódásáról: „…most a csalók és a rablók *(γόητες και ληστρικοί)* csapatba verődtek *(συναχθέντες),* sok zsidót elpártolásra csábítottak, és szabadságharcra izgatták őket. Aki elismerte a rómaiak főségét, azt halállal fenyegették meg, és nyíltan hangoztatták, hogy azokat, akik önként magukra veszik a szolgaságot, erőszakkal fogják a szabadságra kényszeríteni. Csapatonként szétoszlottak az országban, fosztogatták a gazdagok palotáit, őket magukat gyilkolták, és a falvakat felégették, úgyhogy egész Judaeát felbolygatták gaztetteik, és a háború napról napra hevesebben lángolt."[99]

Josephus néhány sorral feljebb kiemelte ugyan eme álprófétáknak és álmessiásoknak (akiket ő egyszerűen csak γοής-nak és γόητες-nek, azaz csalónak, csalóknak nevez) az erőszakmentességét, ám valamilyen oknál fogva néhány sorral lejjebb mégis a sicariusok erőszakos akcióinak társ-

[95] *Makkabeusok második könyve* 7, 9. A negyedik testvér szavai is hasonlóan csengenek: „Vigasztaló nekünk emberkéz által veszni el, ha belekapaszkodhatunk abba az Isten adta reménységbe, hogy föltámaszt minket. Ám a te számodra nincs feltámadás az életre." (Uo. 7, 14.)

[96] Lásd például *Makkabeusok első könyve* 8, 17–30; 12, 1; 14, 16–23; *Makkabeusok második könyve* 11, 34–37.

[97] *Antiquitates,* XX, 8, 6, 167–171.

[98] *Bellum,* II, 13, 258.

[99] *Bellum,* II, 13, 264–265.

elkövetőit láttatja bennük. De érdemes számba venni azokat az álmessiásokat, akiket Josephus megemlít: Theudast, aki i. sz. 46 körül azt ígérte a népnek, hogy ha mindenüket magukhoz veszik, s vele mennek a Jordán folyóhoz, „egyetlen szavával kettéválasztja a Jordán vizét és kíséretének utat nyit a folyó medrében";[100] a Felix (52–60) alatt fellépő csalókat, akik azt hirdették, hogy ha a nép követi őket a pusztába, „Isten segítségével nyilvánvaló csodákat és jeleket mutatnak";[101] azt az Egyiptomból érkezett embert, „aki prófétának hazudta magát és az egyszerű népet arra csábította, hogy menjen ki vele az Olajfák hegyére… ott majd megmutatja nekik, hogy egyetlen szavára összeomlanak Jeruzsálem falai és ő majd azokon át vezeti be őket a városba";[102] s végül azt, aki Festus alatt (60–62) azzal kecsegtette a népet, hogy azt, aki vele megy a pusztába, „minden nyomorúságtól megszabadítja".[103]

A mégoly eltérő ígéretek mögött azonos szándék és azonos cél lebegett, egy konkrét terv, amelynek lényege – s a hatóságok ezért is léptek fel minden esetben a legkeményebben eme szándékokról értesülvén – Izrael felszabadítása a római uralom alól. Az önjelölt messiások szimbolikus gesztusai és szándékai a korabeli nép előtt világosak és egyértelműek lehettek: a Jordán vizét kettéválasztó Theudas Mózes tettét kívánta reprodukálni, aki átvezette a Vörös-tengeren a népét, s ezzel kiszabadította őket az egyiptomi fogságból,[104] vagy Józsué cselekedetét, aki a Jordánon átkelve vezette be a népet az Ígéret Földjére.[105] Az Egyiptomból érkezett pedig Jeruzsálem falainak ledöntésével ama csodát kívánta megismételni, amely akkor történt, amikor Józsué vezetése alatt a zsidók a kánaániak kezében lévő Jerikó falaihoz érkeztek, s a falak leomlottak.[106] A Vörös-tengeren vagy a Jordánon való átkelés s Jerikó elfoglalása Izrael számára a szabadság eljövetelét jelentette, a felszabadulást, miközben a fáraó vagy a kánaániak a rettentő ellenséget, Rómát jelképezték, vagyis valamennyi messianisztikus fellépés a római megszállás és uralom ellen irányult. Nem véletlenül jegyzi meg Josephus, hogy „Felix felismerte az eseményekben a lázadás csíráit, tehát

[100] *Antiquitates,* XX, 5, 1, 97.

[101] Uo. XX, 8, 6, 167–168. Lásd még: „a népet igyekeztek vallási rajongásra csábítani: kicsalogatták a pusztába, mintha Isten ott adná meg nekik a felszabadulást csodálatos jelek által" (*Bellum,* II, 13, 259).

[102] Uo. XX, 8, 170.

[103] Uo. XX, 8, 188.

[104] *Exodus* 14, 15–31.

[105] *Józsué* 3, 16–17.

[106] *Józsué* 6, 1–16.

lovasságot és gyalogságot küldött a tömeg ellen, és sokat lekaszaboltak".[107] Ezek az álmessiások a szélesebb tömegeknek voltaképpen ama reményét igyekeztek kielégíteni, amely Izrael felszabadítását – önmaguk közreműködésével – a Messiás vezetésével és közvetítésével képzelte el, „hiszen a segítség az égből jön".[108]

A messianisztikus konnotációk egyértelműek. A zsidók közül sokan Rómában a Rossz Birodalmának megtestesítőjét látták, amellyel szemben – mintegy az idők végezetének jeleként – csak és kizárólag egy eszkatológiai dimenziót öltő fellépésnek tulajdonítottak esélyt. Josephus nem véletlenül tekintett nagy jelentőségűnek egy isteni sugallatú próféciát: „…belehajszolta őket a háborúba egy kétértelmű jövendölés, amelyet ugyancsak a szent iratokban találtak, tudniillik, hogy ebben az időben valaki az ő országukból elnyeri a világuralmat."[109] A sicariusok eme jövendölést s a szaporodó (ál)messianisztikus fellépéseket akár a messianisztikus királyság kezdeteként is felfoghatták, s ebből fakadóan a valóságos Messiás nem is lehetett más a szemükben, csak az, akinek a vezetése alatt – így akár Manaem személyéhez kötődve – reális esélyként jelenhetett meg a római megszállás alóli felszabadulás reménye. A negyedik filozófia integrálhatta tehát

[107] *Bellum,* II, 13, 260. Ugyanígy: *Antiquitates,* XX, 5, 1, 98 és XX, 8, 6, 171–172.
[108] *Makkabeusok első könyve* 3, 19.
[109] *Bellum,* VI, 5, 312. Ugyanerről beszámol Tacitus (*Historiae,* V, 13) és Suetonius is (Vespasianus IV, 5), mindketten komoly hatást tulajdonítva e jóslatnak magára a felkelésre nézve. Hogy valójában mi lehetett e jóslat, azzal kapcsolatosan különböző elképzelések ismertek. Hahn István szerint Jesája könyvének egyes fejezeteiről lehet szó (Hahn István: „Josephus és a Bellum Judaicum eschatologiai háttere", *Antik Tanulmányok* 8 (1961), 199–220, de – miként erre Grüll joggal hívja el a figyelmet – szóba jöhet természetesen Dániel könyvének a négy birodalomra vonatkozó próféciája is (Grüll Tibor: „Az első zsidó háború kitörésének okai Flavius Josephusnál", i. m. 56–57). Ám Grüll hivatkozásai sem teljesek, hiszen sok más egyéb jövendölést is figyelembe lehetett volna még venni. Így például a *Numeri* neves próféciáját, amelyben az olvasható, hogy „Fölkel egy csillag Jákobból és föltámad egy kormánypálca Izráelből… És Edom birtokká lesz, Szeir is birtokká lesz, az ő ellenségei, mialatt Izráel megmutatja erejét. Izrael kiterjeszti hatalmát. Uralkodó származik Jákóbból és elpusztítja, ami megmaradt a városból." (*Numeri* 24, 17–18.) Vagy említhető például az *Oracula Sybillina* I. század első felében keletkezett harmadik könyve, ahol egy kozmológiai jóslat, a csillagos égbolt, az ég magasából lehulló poreső, s Nyugat és Kelet felé feltűnő kardok „egyértelmű jele" teszi nyilvánvalóvá a földi dolgok beteljesedésének idejét (*Oracula Sybillina*, 3, 796–801) stb. A példák tetszőlegesen folytathatók, mindenesetre nem véletlen, hogy Nikiprowetzky – amúgy teljes joggal – a „hetvenes" háborút „guerre d'oracles"-nak, vagyis a jóslatok háborújának nevezi. (Valentin Nikiprowetzky: „La mort d'Eléazar fils de Jaïre et les courants apologétiques dans le De Bello Judaico de Flavius Josèphe", i. m. 474.)

az apokaliptikus eszkatológia ideáját, s vallotta, hogy Istennek végső soron egyedül kell uralkodnia minden nagy evilági császárság teljes kizárásával.

Ez a visszájára fordult szuprahistorikus szempont jelenhetett meg a Maszadára véglegesen visszavonuló s minden további Róma-ellenes küzdelemtől elzárkózó sicariusok gondolkodásában és habitusában, jóllehet a Jeruzsálemben folyó harc az összes felkelő csoport egyesülését követelte volna meg. Saját kiutasításukat Jeruzsálemből s a rómaiak győzelmeit egyre inkább úgy élték ugyanis meg, mint a felszabadítási terv Isten általi elvetését, amelynek az ő sorsuk pontos kifejezőeszközévé vált.[110] A saját helyzetükön is megtapasztalt balsikerek ráébresztették őket arra, hogy az isteni terv nem tartalmazza a rómaiak által elfoglalt Ígéret Földjének felszabadítását. S ha a sicariusok a korábbiakban Manaemet mint Messiást vették tekintetbe, a Messiás halála után közönyössé kellett válniuk a háború iránt. Amire számítottak a háború kezdetén – vagyis az isteni közbeavatkozásra, az eszkatológiai ellenség legyőzésére s Isten királyságának megalapítására –, mindaz nem történt meg. Isteni küldetésük és szerepük ezzel véget ért, s öngyilkosságukkal ezt az immár reménytelenné vált véget, önnön reményeik teljes kudarcát vallották meg, az eszkatológiai vég helyett a létező leggyászosabb és legelkeseredettebb befejezést választva, de legalább szabadon, hűen önmagukhoz.

4.

Épp az iméntiekben idéztük a *Numeri* azon részét, ahol Bileám, a látóember, Bálák kérésére, de feltételezhetően csalódást okozva Moáb királyának, az alábbiakat mondja el a jövőről, hűen ahhoz, amit az Örökkévaló látni engedett számára: „aki hallja Isten szavait, aki tudja a Legmagasabb tudását, aki látja a Mindenható látomását, leborulva és nyílt szemekkel. Látom őt, de nem most, szemlélem, de nem közelről; fölkel egy csillag Jákobból és föltámad egy kormánypálca Izráelből és összezúzza Móáb széleit és letöri Sét minden fiát. És Edóm birtokká lesz, Széir is birtokká lesz, az ő ellenségei, mialatt Izráel megmutatja erejét. Uralkodó származik Jákobból és elpusztítja, ami megmaradt a városból."[111]

Nehéz lenne persze eldönteni, hogy mely korra vagy időszakra vonatkozott Bileám próféciája, az mindenesetre valószínűnek mondható, hogy a

[110] Richard A. Horsley: „The Sicarii: Ancient Jewish 'Terrorists'", i. m. 457.
[111] *Numeri* 24, 16–19.

„hetvenes" háború zélótáit nem hagyta közömbösen a nevezetes jóslat, épp ellenkezőleg. Kiegészülve mindez egyéb látomásokkal, például az *Oracula Sybillina* harmadik könyvének képével, a csillagos égbolton nyugati és keleti irányban megjelenő kardokkal,[112] avagy Jesája víziójával a „megrészegült kardról az égben", amely „leszáll Edomra, átkom népére, ítéletre",[113] minden ok megvan arra, hogy Nikiprowetzkyvel együtt éljünk a gyanúval, miszerint a felkelő zélótákra hathattak ezek a sorok, s Bileám jövőbe látásának időpontját („nem most, szemlélem, de nem közelről") és annak tartalmát saját korukra vonatkoztathatták.[114]

Erre ugyanis több okuk lehetett. Az idézett bibliai szakasz utolsó szava a עיר (város), amely egy zsidó számára nem jelenthet mást, csak Jeruzsálemet. Ebből fakadóan a városból menekültek, Jákob ellenségei, vagyis az edomiták (אדומים), akik nem mások, mint a rómaiak (רומאים) – a két város leírásának ortografikus hasonlósága következtében könnyen azonosítható Edom (אדום) és Róma (רומא)[115] –, azaz a megszállók elűzettek a Szent Városból. Vagyis a „Jákobból támadt csillag" nem csupán a Messiás eljövetelének, hanem – a jelen gyötrő és mindenre kiterjedő konfliktusában benne élve – Izrael Róma fölötti győzelmének is a világos és egyértelmű előjele.

A kérdés mindössze az, hogy miért feltételezhető okkal és joggal a zélóták részéről egy nem törvényi részt tartalmazó bibliai textusnak az abszolút komolyan vétele s egyértelműen önmagukra való vonatkoztatása?

Jóllehet Josephus – szemben a negyedik filozófiáról írott beszámolójával – művének egyetlen helyén sem nyújt áttekintést a zélóták vallási, eszmei, ideológiai és politikai nézeteiről, annyit mégis elárul, hogy a zélóta elnevezést saját maguk alkalmazták önmagukra: „Így nevezték magukat ezek az emberek…"[116] A szó félreérthetetlen jelentése a Bibliából olvasható ki, amelyhez – mint majd látni fogjuk – a zélótákat különös, egyúttal meghatározó viszony fűzte. A bibliai szöveg több zélótáról számol be, akiket egyfajta ζῆλος (buzgóság, buzgalom, törekvés) hatott át Isten és törvénye iránt: mind buzgón törekedett (ζηλόω) arra, hogy méltóképp és teljes egészében megvalósítsa és betöltse az Örökkévaló által s törvényei útján az egész népre kiszabott örök feladatot. Ez az említett buzgóság főként a papi hagyományban létezett és öröklődött, s akikről tudunk, így például Pinchász, Élijáhu (Illés), Jehu, Mattatiás vagy Oniász, s akik valamennyien papi körökből származtak, mindannyiuk tevékenységét áthatotta az Isten iránti feltétel nélküli odaadás és buzgalom. Így váltak zélótává (ζηλωταί), avagy héber szóval – a Misna egyik utalása nyomán – kannaimmá (קנאים),[117] mintegy paradigmatikusan megjelenítve a Biblia zélótáinak (buzgóinak) gondolkodását, viselkedését és habitusát.

Persze a görög zélosz (ζῆλος) szó nem mindig hordozott vallási jelentést. A ζῆλος főnév, a ζηλόω ige és a ζηλωτής melléknévből képzett főnév, amely a héber קנא gyök fordítása,[118] s amelyet a héber Biblia használ, gyakran előfordul a görög irodalomban. A ζῆλος általános értelemben szenvedélyes érzést (érzelmet) jelöl, amely valakit hajt, űz valaminek a követésére. Ebben az értelemben igen gyakori a klasszikus görög szerzőknél, miként előfordul Philónnál, Josephusnál vagy akár az Újszövetség egyes könyveiben. Gyakran bukkannak fel egyes személyekhez kapcsolódva, a tanítvány értelmében,[119] vagy éppen Pál apostolnál, aki leírja örömét a korintusiak érte való buzgólkodása miatt.[120]

[112] *Oracula Sybillina,* 3, 796–801.

[113] *Jesája* 34, 5.

[114] Valentin Nikiprowetzky: „La mort d'Eléazar fils de Jaïre et les courants apologétiques dans le De Bello Judaico de Flavius Josèphe", i. m. 475. Josephus egyébként a *Bellum* egy helyén épp a jövendölésekkel kapcsolatosan hangsúlyozza, hogy „a zsidók számos ilyen előjelet kívánságuk szerint magyaráztak…" (*Bellum,* VI, 5, 315), jelezvén azt a hermeneutikai problémát, miszerint a szent szövegek (bármilyen szent szövegről legyen is szó), isteni eredetű próféciák vagy jövendölések mindig a megfelelő érdekek és irányultságok mentén olvasandóak és értelmezendőek. A vallási fundamentalizmus időtlen jellegzetességéről, s visszaélésének állandó tárgyáról van szó.

[115] A rabbinikus irodalom szívesen rejtette el Róma iránt táplált ellenséges érzületét az Edom tulajdonnév mögé, amely ugyanakkor szinte kivétel nélkül Rómát jelentette. (Vö. Mireille Hadas-Lebel: *Jérusalem contre Rome,* i. m. 465.) Ám Edom és Róma azonosítása régebbi időkre vezethető vissza, egészen az i. e. 4-ben meghalt, s sok zsidó szemében közönséges trónbitorlóként uralkodó edomita Nagy Heródes elvtelen Róma-barát politizálásáig, illetve annak zsidó megítéléséig.

[116] *Bellum,* IV, 3, 161. Lásd még uo. VII, 8, 269: „Saját véleményük szerint azért nevezték így magukat…"

[117] *Szanhedrin* IX, 6. „Ha valaki ellop egy szent edényt, JHWH nevében ítéltessék el; ha egy arameussal vadházasságban él, a kannaim megölhetik őt." E cselekedettípus biblikus példáját Pinchász szolgáltatja, aki meglátván Izrael fiai közül valakit, aki egy midianita nővel paráználkodik, „mindkettejüket átszúrta az ágyékukon" (*Numeri* 25, 6–8).

[118] A Septuagintában a ζῆλος főnév a héber קנאה, a ζηλόω ige a héber קנא, és a ζηλωτής melléknév a héber קנא és קנוא fordítása.

[119] Epiktétosz: *Dissertationes,* III, 24, 40. „ζηλώτα τῆς ἀληθείας καὶ Σωκράτους καὶ Διογένους". Ugyanebben az értelemben használja Josephus is, beszámolván egy Bannus nevű férfiúról, aki a pusztában remetéskedett, s hozzátéve, hogy „ennek az embernek lettem a tanítványa" (ζηλωτὴς ἐγενόμην αὐτοῦ), *Vita,* II, 11.

[120] *Korintusiaknak írt második levél* 7, 7. „τόν ὑμῶν ζηλου ὑπερ εμου".

A buzgólkodás egy-egy érték mellett való kiállásra is vonatkozhat, így például a spártai nevelés ügyéért,[121] az ősök szokásaiért,[122] avagy a zsidó szokásokért.[123] Lehet buzgólkodni a jóért,[124] az ősök erényeiért,[125] a jogért,[126] az igazságért,[127] a szabadságért,[128] a bátorságért,[129] de – értelemszerűen – negatív értékek követésére is vonatkozhat: „követi (ζηλώσει) a szabados életformát",[130] s mindez szélsőséges esetben akár fanatikussá is tehet.[131]

A zélóták büszkén viselték nevüket, ami egyértelműen arra utal, hogy az általuk használt jelentésben a szó nem rendelkezett semmilyen pejoratív éllel. Ám ahhoz, hogy tisztában legyünk a szó aktuális jelentésével, legalább nagyvonalakban érdemes áttekinteni a biblikus összefüggéseit.

A קנאה első előfordulásaiban egy profán érzést, a féltékenységet jelenti, amint a filiszteusok féltékenyek voltak Izsák javaira,[132] a meddő Ráchel a termékeny Leára,[133] vagy Jákob fiai József eljövendő dicsőségére.[134] Mindamellett a szó nem csupán egy kielégületlen vágyakozást ír le, hanem rendkívül heves emócióként kötődik is egyúttal a cselekvéshez: ha valaki valamiben hiányt szenved, cselekedni kell, hogy birtokolhasson, azaz a szó jelentése nem passzív, hanem nagyon is aktív: az irigységet követi a tett (a buzgóság), hogy a szorongató vágy kielégülhessen. A filiszteusok irigységből földdel töltöttek meg minden kutat, amelyből Izsák jószágai ittak,[135] Ráchel cselt eszelt ki, s szolgájának, Bilhának a közreműködésével gyermekhez jutott,[136] s Józsefet testvérei eladták rabszolgának.[137]

Ám eközben a קנאה profán jelentése teológiai értelemmel gazdagodik. Az Istenhez kapcsolódó buzgalom az emberi buzgóságot vallási dimenzióba

[121] Platón: *Prótagorasz* 343a.
[122] Philón: *De migratione Abrahami*, 201.
[123] *Contra Apionem,* I, 22, 162.
[124] *Titusznak írt levél* 2, 14; *Péter első levele* 3,13; Philón: *De Ebrietate*, 21; *De migratione Abrahami*, 164.
[125] Iszokratész: *Ad Demonicum,* I, 11.
[126] Philón: *De Abrahamo,* 33.
[127] Philón: *Quod omnis probus liber sit,* 12.
[128] Uo. 22.
[129] *Bellum,* VI, 1, 59.
[130] Philón: *De Ebrietate,* 131.
[131] Philón: *De migratione Abrahami,* 62.
[132] *Genesis* 26, 14.
[133] *Genesis* 30, 1.
[134] *Genesis* 37, 11.
[135] *Genesis* 26, 15.
[136] *Genesis* 30, 3–7.
[137] *Genesis* 37, 12–36.

emeli, s a zélóták – akiknek legfőbb forrása JHWH – elkötelezett buzgalma végső soron ebből táplálkozik. Az isteni buzgóság alapvető jellegzetessége az, hogy a Szinaj-hegyi szövetségkötéssel kapcsolatosan fogalmazódik meg, vagy – amint az a Dekalógusban olvasható – a monoteizmus kinyilvánításakor: „Ne készíts magadnak faragott képet vagy bármely alakot arról, ami az égben fönt, a földön alant és a vízben a föld alatt van. Ne borulj le előttük és ne szolgáld őket, mert én vagyok az Örökkévaló, a te Istened, a féltékeny Isten…"[138] S az Örökkévalónak erre a tulajdonságára utal Mózes is, amikor a monoteizmust újra a nép emlékezetébe kell idéznie: „Ne járjatok más Istenek után azon népek istenei közül, amelyek körülöttetek vannak. Mert féltékeny Isten az Örökkévaló, a te Istened."[139]

Az isteni féltékenység (buzgalom) említése kivétel nélkül a szövetség legalapvetőbb eleméhez, a szinaitikus követelményekhez és elvárásokhoz kapcsolódik: JHWH féltékeny, amikor népe idegen istenek vagy hamis bálványok felé fordul, s elfeledkezik az Örökkévalóval kötött szövetség megtartásáról. S miként a szó profán előfordulásakor is láthattuk, ebben az értelemben is igaz, hogy az isteni féltékenységet (buzgalmat) azonmód követi az Örökkévaló cselekedete, az isteni végzés: a bűnösök szigorú megbüntetése. „Féltékennyé tettek azzal, aki nem isten; haragra ingereltek hiábavalóságaikkal, és én felháborítom őket azzal, ami nem nép, és féltékennyé teszem őket hitvány nemzettel. Mert tűz gyulladt ki haragomban, és ég le az alvilág fenekéig. Fölemészti a földet és termését, és lángba borítja a hegyek alapjait. Bajokat halmozok reájuk, és elfogyasztom nyilaimat ellenük. Mikor kiaszottak lesznek az éhségtől és sorvadtak az égő láztól és keserű dögvésztől: ellenük küldöm a vadállatok fogát és a porban csúszók mérgét. Künn a kard fog öldökölni és az otthonokban a rémület, ifjat és szüzet, csecsemőt és ősz hajú aggot."[140] A fenti képek is azt sugallják, mintha az Örökkévaló szent háborút vezetne a törvényeket elhagyó, s a szövetségről elfeledkező népe ellen, vagy miként azt Jesajánál olvashatjuk: „Az

[138] *Exodus* 20, 4–5. Lásd hasonlóképpen: „Bizony nem borulhatsz le idegen isten előtt, mivel az Örökkévalónak féltve őrködő az Ő neve – féltékeny Isten Ő!" (*Exodus* 34, 14.)
[139] *Deuteronomium* 6, 14–15. Lásd hasonlóképp: „Vigyázzatok magatokra, nehogy elfelejtsétek az Örökkévaló, a ti Istenetek szövetségét, amelyet veletek kötött, és készítenétek magatoknak faragott képet, bárminek az alakját, amit eltiltott neked az Örökkévaló, a te Istened. Mert az Örökkévaló, a te Istened, emésztő tűz, féltékeny Isten." (*Deuteronomium* 4, 23–24.)
[140] *Deuteronomium* 32, 21–25.

Örökkévaló mint egy hős kijő, és mint hadakozó felkölti haragját, kiált, sőt rivalg és ellenségein erőt vesz."[141]

Az Izraelt sújtó nagy nemzeti megpróbáltatások, a nép idegen hatalmaknak való kiszolgáltatása – amint arra a próféták rendre figyelmeztettek – az isteni büntetés része volt, s ha Izrael elfeledkezik a szövetségről, az isteni buzgóság (féltékenység) akár az Ígéret Földjének elpusztítását is maga után vonhatja.[142] A büntetés mindig figyelmeztetés: célja a nép öntudatra ébresztése, megtérésének előkészítése, s a vágy felébresztése, hogy Izrael újra JHWH-hoz tartozzék.

Az ember az Örökkévaló és törvényei iránti buzgóságával valójában – ahogy azt Nikiprowetzky hangsúlyozza – „az isteni szeretet kizárólagosságát igyekszik viszonozni".[143] Vagyis – mások mellett – Pinchász buzgósága alapvetően abból az elkötelezettségből fakadt, hogy megóvja a kiválasztott népet – akár a legerőszakosabb cselekedet árán is – a bálványimádás bűnétől, s eme tettével az Isten iránti elkötelezettség és buzgóság örök modelljévé válhasson. Mindenesetre Élijáhu (Illés) szakrális elkötelezettsége („emészt a buzgalom az Örökkévalóért"[144]) és Mattatiás politikai szándékoktól sem mentes felszólítása („Akiben van még buzgalom a törvény iránt, és hűségesen kitart a szövetség mellett, az kövessen!"[145]) ugyanabból az elkötelezettségből táplálkozik. A gyermekeivel a hegyekbe menekülő Mattatiás buzgalma fiának, Júdás Makkabeusnak a tetteiben fog egyértelművé és hősiességében példaértékűvé válni.

5.

Ha a zélóták pártjának létrejöttét vagy kialakulását kívánjuk térben és időben meghatározni, igen komoly nehézségekbe ütközünk. Az i. sz. 6-tól 66-ig terjedő időszakra vonatkozóan – Josephust is beleértve – nincs forrás, amely beszámolna róluk: sem a latin auktorok, sem a rabbinikus források, sem a keresztény szerzők[146] nem tesznek említést a zélótákról. De ami-

[141] *Jesája* 42, 13.

[142] Vö. *Deuteronomium* 4, 26.

[143] Valentin Nikiprowetzky: „La mort d'Eléazar fils de Jaïre et les courants apologétiques dans le De Bello Judaico de Flavius Josèphe", i. m. 466.

[144] *Királyok első könyve* 19, 10.

[145] *Makkabeusok első könyve* 2, 27.

[146] Jusztinosz keresztény apologéta a II. század első felében íródott *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* című munkájában például több zsidó szektát is megemlít (szadduceusok,

kor Josephus vagy a rabbinikus írások szólnak a zélótákról, kifejezetten a 66-ban kirobbant háború apropóján és azzal összefüggésben írnak róluk, Jeruzsálembe helyezve működésüket, ám jellemző, hogy sem a zsidó történelmet a háború kezdetéig feldolgozó *Antiquitates,* sem a háborúra bőségesen reflektáló *Vita* nem hozza szóba őket. Úgy tűnik tehát, hogy a zélóták pártjának tevékenysége meglehetősen szűk térre és időintervallumra korlátozódott, s ha léteztek is 66 előtt, aligha tölthettek be fontos vagy említésre érdemes szerepet a korabeli zsidóság szellemi életében, mintha legalábbis identitásuk és célkitűzéseik kifejezetten a „hetvenes" háborúhoz kötötték volna a zélótákat.

Annyi azonban kijelenthető – még ha egyesek ennek ellenkezőjét állítják is –, hogy a felkelők eltérő csoportjait és érdekeit nem lehetséges homogenizálni, s nem lehet a felkelők összessége és a zélóták közé egyenlőségjelet tenni.[147] Valójában a zélóták egy jól elkülöníthető és jellegzetesnek mondható eszmeiséget képviseltek: biblikus olvasatukból fakadóan önmagukat ama zélóták örököseinek tekintették, akik mindennél előrébbvalónak tartották az Örökkévaló és törvényei iránti határtalan buzgalmukat, s valamennyi cselekedetüket ennek a teológiai indíttatású elkötelezettségnek rendelték alá. Ugyanakkor a felkelők azonosítását már Josephus is elkerülte, amint ez világosan kitűnik a *Bellum* egyes helyein, ahol a felkelőket osztályozta, csoportosította és jellemezte. Ebből a szempontból különösen fontos az a rész, ahol a történész elkülönítette a sicariusokat, akik „most is összeesküvést szőttek mindenki ellen, aki meg akart hódolni a rómaiaknak…"; a Gischalai János köré szerveződteket, akikhez képest a sicariusok „mérsékeltek voltak", s kiknek vezetője „vakmerően fellázadt Isten ellen", minthogy a törvényekben foglaltaknak nem tett eleget; Simonnak, Gióras fiának követőit, akik úgy gondolták, hogy „az idegenek bántalmazása hétköznapi gazság csupán… de a rokonsággal kegyetlenkedni ragyogó hőstettnek számított"; az idumaeaiakat, akik leszúrták a főpapokat, s „eltörölték az államrend megmaradt nyomait is, és a törvénytelen felfordulást tették úrrá

genisztészek, merisztészek, galileaiak, hellenizáltak, farizeusok, keresztelők), de zélótákról nem tud. Jusztinosz: „Párbeszéd a zsidó Trifónnal", LXXX, 2., in *A II. századi görög apologéták* (szerkesztette Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 1984. 239. Fordította Ladocsi Gáspár.

[147] Ezt vallja többek közt Applebaum (Shimon Applebaum: „The Zealots: the Case for Reevaluation", i. m. 164 és 166), Brandon (Samuel George Frederick Brandon: *Jesus and the Zealots, a study of the political factor in primitive Christianity,* i. m.) és Hengel (Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.,* i. m.).

mindenütt"; s végül a zélótákat: „ilyen viszonyok közt erősödött meg az ún. zelóta fajta, akik a nevüket a cselekedeteikkel igazolták".[148]

Ami a zélóták pártjának összetételét illeti, bár nem zárható ki, hogy számos, Vespasianus 67–68 telén lezajlott fosztogató, gyilkoló, rabszolgákat gyűjtő hadjárata elől a városba menekülő, s ott gyökértelenné váló paraszt is csatlakozott hozzájuk[149] – jóllehet Josephus sosem említi ezek esetleges paraszti származását, csak és kizárólag mint „semmirevaló és naplopó tömeg"-ről *(πλήθει αρχήστώ αργω)* beszél[150] –, az azonban feltűnő, hogy a vezetők között képzett, magasan kvalifikált emberek, papi családok sarjai találhatóak. „Ezek a vezetők a következők voltak: Eleázár, Simon fia, aki a legtehetségesebb emberük volt megfelelő tervek kieszelésében és végrehajtásában, továbbá Zacharias, Phalekes fia, mindkettő papi család sarja", s később Eleázár a „legbefolyásosabb emberek közül maga mellé vette Judást, Chelikas fiát, és Simont, Ezrón fiát, és ezenfelül még egy harmadik, jelentékeny férfiút, Ezékiást, Chobar fiát."[151] Vagyis okkal feltételezhető, hogy a templom belső terét elfoglaló, s az ádáz küzdelem ellenére a kultikus tevékenységet tovább biztosító[152] zélóták közül sokan épp a papok soraiból kerülhettek ki mint felkelő, a főpapsággal szembeforduló papok, akik „sorshúzás útján főpapot választottak",[153] s akik – mint látni fogjuk, korántsem mellékes módon – megbízható biblikus szövegismerettel rendelkeztek.[154]

[148] *Bellum,* VII, 8, 253–274. Lásd még a következő ehhez hasonló helyeket: *Bellum,* V, 1, 21; IV, 9, 514; IV, 9, 568. A szakirodalom megoszlik abban, hogy a Gischalai János-féle csoportosulást zélótának lehet-e nevezni. Kingdon meggyőzően bizonyítja, hogy aligha, ugyanis már három esetben is említi Josephus a zélótákat Jeruzsálemben, mielőtt János ott megjelent volna, továbbá maga Josephus is nem egy alkalommal megkülönbözteti a zélótákat János csoportjától (például *Bellum,* V, 1, 7.) Lásd ehhez: H. P. Kingdon: „Who were the Zealots and their leaders in A.D. 66?", *New Testament Studies* 17 (1970), 68–72. Nikiprowetzky az alábbiakat írja: „Ha gyengébben szervezetten is, mint ahogy azt föltételezik, de embrionális állapotban már 66–67 között létezett Jeruzsálemben a zélóták csoportja. Ez az a »párt«, amely befogadja és felszívja magába a Judaeából elmenekült parasztokat." (Valentin Nikiprowetzky: „Sicaires et Zélotes. Une réconsidération", i. m. 62.)

[149] Vö. Morton Smith: „Zealots and Sicarii: their origins and relation", i. m. 15–16; Richard A. Horsley: „The Zealots. Their origin, relationship and importance in the Jewish Revolt", i. m. 162–163; 166–171.

[150] *Bellum,* IV, 3, 137.

[151] *Bellum,* IV, 4, 225 és V, 1, 6.

[152] *Bellum,* V, 1, 15 és V, 3, 99.

[153] *Bellum,* IV, 3, 156.

[154] A *Bellum* magyar fordítása érthetetlen módon nincs tekintettel Josephus rendkívül fontos elszólására, amikor a szerző a zélótákkal szembeni „más papokat" (τοις δ'αλλοις ἱερευσιν) emleget (a magyar fordítás csak papokat), akik „távolról nézték, hogyan csúfolják meg a törvényt…" (*Bellum,* IV, 3, 157.)

Közismert, hogy a zsidó arisztokrácia a főpapokkal együtt elfogadta a rómaiak júdeai jelenlétét és egyre korruptabb módon, a legkülönfélébb formákban kollaborált az idegen hatalommal. Miután Ananiás főpap fia, Eleázár felszólította a szertartást végző papokat, „hogy többé ne fogadjanak el adományokat vagy áldozatokat olyanoktól, akik nem zsidók" – vagyis Josephus kommentárja szerint „tulajdonképpen ez volt az oka a rómaiak elleni háborúnak; mert ez annyit jelentett, hogy az idegen áldozatokkal együtt visszautasították a császár esetleges adományait is"[155] –, ők voltak azok, akik élénken agitáltak a döntés ellenében, hangsúlyozván, hogy „őseik mindig elfogadtak áldozati adományokat idegenektől",[156] ámde „a szolgálattevő papok és azok, akik a háború kitörését előidézték, meg sem jelentek a gyűlésen".[157]

A papság és a papi arisztokrácia között egyre mélyült az ellentét. Sokat elárul a helyzetről, hogy a háborúellenes és Róma-barát főpapsággal lojális Josephus egy helyen igen kemény szavakkal illeti eszmetársait: „Ekkoriban a főpapok a jeruzsálemi papokkal és elöljárókkal viszálykodásba keveredtek… Végül a főpapok durvaságukban és elbizakodottságukban annyira vetemedtek, hogy nem átallották szolgáikat kiküldeni a szérűkre és ellopatni velük a papoknak járó tizedeket; ennek az lett a következménye, hogy a szegényebb papok éhen haltak."[158]

Jelen összefüggésben alapvetően azt fontos rögzíteni, hogy a zélóták pártja nem egyszerűen a tanulatlan népből verbuválódott osztályharcosok tömörülését jelentette, hanem egy biblikus ismereteken nyugvó, teológiailag megalapozott tanítás képviselőinek a csoportját, amelynek az ideológiáját képzett írástudók formálták. A Talmud is szóba hozza azt a Zacharias ben Avkilust (Josephus – mint láttuk a fentiekben – Zacharias néven az alapító vezetők között nevezi meg őt), aki miatt – így a szöveg – „lett lerombolva a szentélyünk, felégetve a templomunk, s lettünk mi magunk elűzve saját földünkről",[159] mintegy világosan jelezve, hogy az említett rabbinikus tudós a zélóták tanításának követője volt.

A zélóták nem fogadták, nem fogadhatták el „politikai realitásként", hogy a Szentföld idegen uralom alá került, azt, hogy Júdea i. sz. 6-tól ró-

[155] *Bellum,* II, 17, 409–410.

[156] *Bellum,* II, 17, 417.

[157] *Bellum,* II, 17, 417.

[158] *Antiquitates,* XX, 8, 8, 179–181. Lásd ugyanezt: *Antiquitates,* XX, 9, 2, 206–207.

[159] *bGittin* 56a.

mai provinciává süllyedt, s ennek okát a Bibliából igyekeztek kiolvasni. Az Ígéret Földjének elfoglalása egyetlen magyarázatot kínál: azt, hogy a nép nem követte az isteni parancsolatokat, s azoktól eltért. A *Leviticus* egyértelműen fogalmaz: „Ha törvényeim szerint jártok és parancsolataimat megtartjátok és teljesítitek, akkor… biztonságban laktok országtokban. És békét adok az országban, lefeküsztök és senki sem fog fölriasztani; kipusztítom a vadállatokat az országból, és kard nem jár végig országtokon. Üldözni fogjátok ellenségeiteket, és ők elesnek előttetek kard által. Üldöznek majd öten közületek százat, és százan közületek tízezret fognak üldözni, és ellenségeitek elesnek előttetek kard által."[160] Az isteni ígéret azonban a szövetség értelmében folytatódik. Ugyanis a szövetség két fél között köttetett, s ha az egyik megszegi annak tartalmát, a másik félnek jogában áll felmondania a megállapodást, s ígéreteivel épp ellentétesen cselekedni. „De ha nem hallgattok reám és nem teljesítitek mindezeket a parancsolatokat; és ha törvényeimet megvetitek és… megbontjátok szövetségemet… arcomat ellenetek fordítom, és vereséget szenvedtek ellenségeitek előtt; azok uralkodnak majd rajtatok, akik gyűlölnek… És hozok reátok kardot, amely megbosszulja szövetségemet… és át fogtok adatni az ellenség kezébe… Eszitek majd fiaitok húsát, és leányaitok húsát eszitek… És városaitokat romba döntöm és elpusztítom szentélyeiteket… Elpusztítom Én az országot, és eliszonyodnak rajta ellenségeitek, akik benne laknak… És elszórlak benneteket a népek közé és kardot rántok utánatok; országtok elpusztul, és városaitok rommá lesznek… És el fogtok veszni a népek között, és fölemészt benneteket ellenségeitek országa…"[161]

A zélóták felfogása szerint a bibliai szöveg párhuzama a jelennel egyértelmű és önmagáért beszél. A jelen minden szerencsétlenségéért korántsem a rómaiak tehetők felelőssé – jóllehet ők érkeztek idegenként a Szentföldre, s ők hajtották végre azt a pusztítást, amely a *Leviticus*ban jövendölve volt –, hanem a törvényt immár nem respektáló nép. Hiszen a szövetség felmondása s a törvény útjáról való letérés idézte elő a rómaiak uralmát, egészen pontosan fogalmazva: az isteni buzgalom okozta Izrael romlását, s az ellenség Izrael fölötti hatalmát. A zélóták interpretációja semmi radikálisan újat nem tartalmaz, s tökéletesen megegyezik a próféták mindenkori aktuális helyzetértékelésével: Isten az ellenség által elveszejtette a népet, hogy a katasztrófát követően belátásra bírja és visszatérítse őket a törvény tiszteletére és követésére. Ugyanakkor a zélóták válasza kétségtelenül új és

[160] *Leviticus* 26, 3–8.
[161] *Leviticus* 26, 14–38. Lásd még *Deuteronomium* 28, 33, 43–44, 47–51.

eredeti: a megváltás Isten és a törvény iránti buzgalommal válik lehetségessé. Isten elkötelezett (buzgó) harcosaira hárult az a feladat, hogy szorosabbra fűzzék a szövetséget az Örökkévalóval, s e megbomlott szövetséghez visszatérítsék a népet. Csak és kizárólag a קנאה által válik lehetségessé az Ígéret Földjének felszabadítása a római megszállás alól.

Az isteni törvény védelme az ország védelmével azonos. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a politikai dimenzió kizárólag vallási dimenzióként jelenik meg. Azaz – a zélóták gondolkodását követve – az izraeliek megbüntetése előrébbvaló, mint a Róma-ellenes fellépés. Az arisztokráciát sem szociális okokból támadták, hanem kifejezetten azért, mert ők mutatkoztak leginkább hajlandóknak a Rómával való együttműködésre.

A zélóták purifikátori fellépésükkel az isteni קנאה fogalmának evilágiemberi imitációjára törekedtek, s Róma ellen fordulva immár áldozatnak tekintették azt a népet, amelyet korábban az Örökkévaló választott ki az Izraelre mérendő csapás végrehajtójaként. Renaud helyesen jegyzi meg, hogy mindez teljes fordulatot jelentett,[162] ugyanis a pogányok, akik az Örökkévaló buzgalmának eszközei voltak, hogy megtisztítsák a népet bűneitől, egyszeriben áldozatokká lettek. Több bibliai textus tér ki erre a fordulatra,[163] s ennek magyarázatát Ezékiel adja meg: „izzó féltékenységemben a többi népek és egész Edom ellen beszéltem, mivel elfoglalták országomat; káröröm volt a szívükben és megvetés a lelkükben, amiért elpusztították és kifosztották."[164] Vagyis visszaéltek ezek a népek JHWH bizalmával, s megpróbálták teljesen elpusztítani az Örökkévaló népét és földjét. „A pogányok, akik tudtak Izrael kiválasztásáról, saját győzelmükként kezdték elkönyvelni a zsidó nép száműzetését, s az Örökkévaló szemére vetették, hogy képtelen megtartani saját népét. JHWH dicsőségében aligha tűrhette el ezt a sértést."[165]

A zélóták előképét keresve csak érintőlegesen utalhatunk a Makkabeusokra, akiknek a mentalitásában és habitusában ugyancsak fontos szerepet töltött be a קנאה, ámde annak szerepe és felfogása épp lényegét tekintve különbözött a zélótákétól.[166] A Makkabeusok ugyanis szemben álltak a ha-

[162] Bernard Renaud: *Je suis un Dieu jaloux. Étude d'un thème biblique,* Les Éditions du Cerf, Paris, 1963. 87.
[163] Így például *Jesája* 37, 32–38; *Ezékiel* 35, 11, 38, 21–22 stb.
[164] *Ezékiel* 36, 5.
[165] Léo Krinetzki: *L'alliance de Dieu avec les hommes,* Éditions du Cerf, Paris, 1970. 77.
[166] Éppen a lényegre hivatkozva utasítja el Farmer annak lehetőségét, hogy a Makkabeusok hatottak volna a zélótákra. William Reuben Farmer: *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period,* i. m.

talommal, amely minden erővel azon volt, hogy szétzúzza a szövetséget JHWH és Izrael között. Antiokhosz Epiphanész kísérlete a hellenizmusban való uniformizálódást tekintette a legfőbb célnak, s hatalmi-politikai erejével kívánta elérni, hogy a zsidók elhagyják őseik JHWH-kultuszát, s a hellén világ istenei felé forduljanak. A Makkabeusok fellépése a szeleukida hatalommal szemben éppen arra irányult, hogy gátat vessenek az erőszakos hellenizációs törekvéseknek. Ám a zelóták alapvetően nem Rómát tekintették ellenfelüknek, amit csak részben magyaráz az, hogy Róma – a szeleukidákkal ellentétben – gyakorlatilag sosem kívánta a zsidóságot bálványimádásra kényszeríteni, annál is inkább, mivel a judaizmust *religio licitá*nak tekintette.[167]

A zelóták küzdelmében az emberi szempont alig játszott szerepet, fellépésüket sokkal inkább isteni elvek és célkitűzések határozták meg. Már a kiváltó ok, az idegen áldozatok felfüggesztése is erre a transzcendens jellegre utalt, ami persze Róma számára egy „evilági" hadüzenettel is felért.

A zelóták a Rómával szembeni fellépésüknek eszkatológiai jelentést tulajdonítottak. Az első szakaszban az Örökkévaló ellenségeit kellett legyőzniük, beleértve Izrael hűtlenjeit, majd ezt követően fő feladatukká a Rossz Birodalmával való szembeszállás vált, amely birodalom – hitük szerint – az idők végezetén elpusztul, s végleg átadja helyét JHWH örök királyságának. Róma épp azt jelentette számukra, amit az *Oracula Sybillina* harmadik könyve ekképp fogalmazott meg: „Ez a birodalom mindent zavarossá tesz, mindent tönkretesz, mindent a rosszal tölt meg mértéktelen kapzsiságával, a gazdagság iránti rettentő szomjával."[168] Revelatív erejűek a rómaiak iránt elkötelezett Josephusnak azok a sorai, ahol a Nero által kinevezett Florus kegyetlenségeiről, gyalázatos cselekményeiről számol be, melyeknek következtében „a szerencsétlen zsidók" kénytelenek voltak elmenekülni szülőföldjükről, „és csak a szökésben találhattak menedéket, hiszen külföldön bárhol jobb sorsban reménykedhettek".[169]

Kezdetét vette a zsidók újabb exodusa – immár saját földjükről. E gonosz birodalommal szemben nem a zelóták dolga volt kirobbantani a háborút, ám az ő feladatuk volt annak eltökélt folytatása, várva a mielőbbi isteni közbeavatkozást. Josephusnak mindent meg kellett tennie azért, hogy a zé-

[167] Kivételnek számít persze Caligula eszelős ötlete, aki provokációs szándékkal saját Isten-képmású szobrát kívánta felállíttatni a jeruzsálemi templomban (lásd Philón: *Legatio ad Caium*), ámde a császár meggyilkolása meghiúsította ezt az őrült tervet.

[168] *Oracula Sybillina,* 3, 187–189.

[169] *Antiquitates,* XX, 11, 1, 256. Ugyanígy: *Bellum,* II, 11, 279.

lóták e szakrális elkötelezettségét minimalizálja vagy semlegesítse, a legközönségesebb útonállókként vagy banditákként írva le őket, hiszen a római hatalom számára e szakrális elkötelezettség – amelyet az egész zsidó népre könnyen ki lehetett volna terjeszteni – jelenthette volna kezelhetetlensége okán az igazán komoly veszélyt. Ugyanakkor éppen ez a zélóta-habitus ad magyarázatot arra a dilemmára, hogy a Róma-ellenes küzdelem kellős közepén a katonai szempontból amúgy is jóval erőtlenebb és szervezetlenebb, rosszabbul felszerelt zsidók vajon miért gyengítették tovább önmagukat a véres polgárháborúban.

A háború vallási és evilági jellege a zsidók számára érzékelhetően elkülönült egymástól. A vallási felfogásukban eltérő zsidó pártok nemcsak egymás ellenségeivé váltak a különféleképpen felfogott, hitt és képviselt magasabb szempontok következtében, hanem magukénak érezvén a fentről remélt legfőbb támogatást, a Róma-ellenes politikai összecsapás elé helyezték a saját világukat megtisztító vallási küzdelmet.

A politikai háború Róma győzelmét hozta. A vallási háborúnak csak vesztesei lehettek.

IX. A TÖRTÉNELEM ÚJRAÉLESZTÉSE – EGY MODERN MÍTOSZ SZÜLETÉSE

1. (a hely)

Meglepő és szokatlan módon még a szikár, pontos és felettébb tárgyilagos nyelvezetre törekedő archeológiai atlaszok legtöbbje sem nélkülözi a vizualitás keltette érzelmi-emocionális leírásokat, midőn Maszada sziklájának „megkapó", „lenyűgöző", „pompás" látványáról számolnak be.[1] A Holt-tenger (bibliai nevén Sós-tenger – *Jam Hamelach*) nyugati partján emelkedő csonkagúlaszerű hatalmas sziklatömb, amely a Júdeai sivatag *(Midbar Jehuda)* keleti szélét őrzi, 60 méterrel a tengerszint s 434 méterrel a Holt-tenger szintje felett, a maga 240 × 600 méteres fennsíkjával egykoron valóban ideális feltételeket kínált ahhoz, hogy ott erődítményt építsenek. Flavius Josephus beszámolója szerint legelsőként „Jonathás főpap épített várat, és Masadának nevezte el".[2] Josephusnak könyve egy másik helyén tett utalása nyomán valószínűsíthető, hogy Jonathás főpap azonos Jónátán főpappal,[3] aki Júdás Makkabeus testvéreként és utódaként i. e. 161–142 között elsőként alakított ki e helyen erődítményt. Később II. Hürkánosz uralkodása alatt egy bizonyos Helix birtokolta rövid ideig, ám Heródes visszaszerezte,[4] s i. e. 40–31 között fokozatosan jelentős királyi erődítmény-

[1] Ehhez lásd például: *Atlas of Classical Archaeology* (ed. Moses I. Finley, Chatto and Windus, London, 1977), a „Masada" szócikket (228–229) Glen W. Boversock készítette. Lásd még John Rogerson: *A bibliai világ atlasza* (Helikon, Budapest, 1994. 111, „pompás hely" – fordította Pálvölgyi Endre); továbbá Nicholas de Lange: *A zsidó világ atlasza* (Helikon – Magyar Könyvklub, Budapest, 1996. 33. Fordította Dezső Tamás és Hajnal Piroska), valamint Yohanan Aharoni – Michael Avi-Yonah: *Bibliai atlasz* (Carta, Jeruzsálem – Szent Pál Akadémia, Budapest, 1999. 192. Fordította Grüll Tibor, Grüll Tiborné, Kövér Gábor).

[2] *Bellum,* VII, 8, 285.

[3] „Judás után testvére, Jonatás következett, aki óvatosan őrködött honfitársai érdekein…", *Bellum,* I, 2, 48. A *Makkabeusok első könyve* 12, 35-ből egyébként kiderül, hogy Jonatán szem előtt tartotta a júdeai erődök megerősítésének ügyét. Mindamellett az azonosítás így is csak valószínűsíthető, ugyanis az sem kizárható, hogy az említett Jonathás Júdás Makkabeus másodfokú unokaöccse, Alexander Jannaiosz (i. e. 103–76) lett volna. Az utóbbi mellett felhozott érv leginkább az, hogy Maszadán kizárólag Alexander Jannaiosz pénzérméit találták meg.

[4] Lásd *Bellum,* I, 12, 236–238.

nyé fejlesztette, palotával, lakóházakkal, fürdőkkel, hatalmas fegyver- és élelmiszerraktárakkal, ciszternákkal, katonai szálláshelyekkel. Majd i. sz. 6–66-ig római helyőrség állomásozott itt, később a nagy zsidó felkelés idején Menaem sicariusai kerítették hatalmukba. Jeruzsálem elestét követően 73-ban (a legújabb feltételezések szerint 74-ben[5]) Flavius Silva X. légiója hosszú ostrom után bevette az erődítményt, de csupán a lángoló épületeket s a hatalmas túlerővel szemben a további küzdelmet reménytelennek ítélő, így a kollektív öngyilkosságot választó – asszonyokkal és gyermekekkel együtt – mintegy 960 védő holttestét találta a helyszínen.[6]

A hely héber neve minden bizonnyal a *mecádá* (erősség) szóból származik, amelyet már Strabón Μοασαδα-ként nevez meg.[7] Midőn Dávid Saul elől menekült „Én-gedi sziklavárában" *(meszádot),* illetve „Én-gedi pusztájában" keresve menedéket,[8] e történet során többször előfordulnak a *meszád* és *meszúda* szavak (mindkettő erődöt jelent). Tehát, ha mégoly romantikus is az elképzelés, korántsem zárható ki, hogy – jóllehet Maszada sziklája nem az egyetlen ebben a térségben – Dávid akár épp ezen a helyen is megfordulhatott. De akár igen, akár nem, a hely mitológiai jelentésrétegének egyik fundamentumát s a későbbiekben zarándokhelyként való legitimációját – egyebek között – épp az e feltételezésből mitikus értelemben vett bizonyossággá transzponálódó dávidi jelenlét képezhette.

Mindamellett tegyük hozzá: a múltbeli események helyeinek utólagosan konstruált, azaz a mítoszképzés folyamatát szolgáló topográfiai és lokális „beazonosításaival" ellentétben – tehát például Jézus betlehemi születésének, a Jordánban való megkeresztelésének, kereszthalálának, Péter római keresztrefeszítésének, avagy a forradalom nyitányának tekintett s a Téli Palota főlépcsőjére fantáziált ostromnak, vagy, a legújabbak közül, Szent István Szűz Mária részére történő, Alcsútdoboz melletti koronafelajánlásának

[5] Josephus megemlíti, hogy „Bassus halála után Flavius Silva vette át Judaea helytartóságát" (*Bellum,* VII, 8, 252), akinek aztán sikerült elfoglalnia Maszadát, s aki 81-ben consul lesz. 73 tavaszán, Vespasianus és Titus cenzorsága alatt Flavius Silva még csak praetor volt. Ahhoz, hogy kormányzó vagy legatus legyen, senatori rangra kellett emelkednie. A kinevezéséhez szükséges idő arra enged következtetni, hogy csak 74 tavaszán fejezhette be sikerrel Maszada ostromát. Ehhez lásd Werner Eck: „Die Eroberung von Masada und eine neue Inschrift des L. Flavius Silva Nonius Bassus", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft,* 60 (1969), 282–289. A datálás kérdéséhez Duncan B. Campbell: „Dating the Siege of Massada", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik,* 73 (1988), 156–158.

[6] *Bellum,* VII, 9, 402–406.

[7] Strabón: *Geógraphika,* XVI, 2, 44.

[8] *Sámuel első könyve* 24, 1–2.

vélt, ám valójában az utókor által kreált és pontosnak tekintett helyeivel szemben – Maszada valóságos történelmi realitása semmiképpen sem kérdőjelezhető meg. A Maszadán elvégzett ásatások bőséges, egyértelmű és megkérdőjelezhetetlen bizonyítékot szolgáltattak minderről, ilyen – egyebek közt – az 1950-es években helyreállított, kb. 3 km hosszú ún. Kígyóösvény *(Svil Hanachas),* a föld feltöltésével kialakított hatalmas rámpa, ahonnan különböző ostromgépeket vetettek be a rómaiak – az ösvényről és a rámpáról Josephus részletes leírást nyújtott[9] –, valamint a rómaiak katonai táborai. A történelemnek a visszaemlékező tudatban a mitikus hagyományokkal és legendákkal összekuszálódásra mindig kész állapotára gondolva, azaz korántsem evidens módon leszögezhető, hogy Maszada valóságos helye maga Maszada.

2. (az esemény)

Fegyelmezett katonák zárt menete kanyarog a Kígyóösvény nehezen járható útján fölfelé, a sziklaszirt fennsíkja felé, az erőd irányába. A Nap búcsúzóul még beragyogja egy pillanatra a különös hangulatú vidéket, a rozsdabarna homoksivatag sejtelmes, élettelen, ám mégis örök titkokkal kecsegtető időtlen világát, a Holt-tenger kéken csillogó szétterülő foltját s a horizont távolában felsejlő bibliai Moáb földjét. A következő pillanatban már sötétség borul a tájra. Fáklyák gyulladnak, s a Kígyóösvényen tekergő menet egy végtelennek tetsző ezüstös láncnak tűnik, végeláthatatlan kötéléknek, amely az elpusztíthatatlan és megsemmisíthetetlen együvé tartozás érzetét keltve fonja össze az elsőket és az utolsókat, a fentieket és a lentieket, mintha az egész gyülekezet *(kol káhál, édah káhál)* jelen volna.

[9] „…csak két helyen lehet feljutni a sziklára, de itt sem valami könnyen. Az egyik ilyen ösvény a Holt-tenger felé, keletre húzódik, a másik, amely valamivel könnyebben járható, nyugat felé. Az előbbit kígyónak nevezik, mert keskeny és ide-oda kanyarog; ugyanis a lejtő kiugrásain megtörik, ismételten visszakanyarodik önmagába, aztán egy darabig egyenesen húzódik, úgyhogy csak igen körülményesen éri el célját. Ha az ember ezen az úton megy, szilárdan meg kell vetnie a lábát, mert aki megcsúszik, annak menthetetlenül vége, mivel mindkét oldalon mély szakadékok tátonganak. …Ha ezen az ösvényen 30 stadionnyit megy az ember felfelé, ott van a tetőn…” (*Bellum,* VII, 8, 281–284.) A mesterségesen feltöltött földsáncról: *Bellum,* VII, 8, 306–307. („A nagyszámú legénység óriási munkával hamarosan 100 könyök magas töltést emelt, de ez a feltöltés még mindig nem volt eléggé erős és magas, hogy a gépek szilárdan megálljanak rajta, tehát még 50 könyök széles és ugyanolyan magas felépítményt emeltek föléje óriási kőtömbökből.”)

Az egész gyülekezet, azaz a teljesség, az összesség, amelyet a héber a *kol* főnévvel fejez ki, s amely nem az egyedi esetek és példányok matematikai összességeként vagy valamely szintéziseként áll elő, hanem ami *ab ovo* adottság, s amihez képest, illetve amiből levezetve, deriválva jutunk el az egyedihez és egyeshez.

Jóllehet Flavius Josephus több emlékezetes és ünnepi pillanatot örökített meg az utókor számára – így a maszadai események sorából azt, amikor Eleázár ben Jair, az ostromlottak parancsnoka összehívta az erődítmény védőit, hogy beszédével rávegye a rettentő túlerőnek kiszolgáltatottakat a kollektív öngyilkosságra, mintegy ezáltal kerülve el a fogság megaláztatásait és szenvedéseit –, a fenti különös hangulatú esemény krónikása mégsem *A zsidó háború* szerzője, ugyanis a leírtak az i. sz. 73-ban bekövetkezett tragikus történelmi események után ezerkilencszáz évvel, azaz napjainkban játszódnak le, ciklikus rendben, évente, az izraeli hadsereg újoncainak eskütételét megelőzően. Moshe Dajan tábornok, Izrael egykori hadügyminisztere idején vezették be azt az immár hagyománnyá vált szokást, hogy a hadsereg több alakulata – kezdetben a Heil Hasirion páncélosai és a Giváti elitalakulat, később valamennyi újonc – a Maszadán tette le katonai esküjét.

Az eskütétel *(hasbaa)* kiemelkedő pillanata, amikor az újoncok Jichák Lamdánnak, az Ukrajna egyik jellegzetes *stetl*jében született s 1920-ban Palesztinába *alijá*zott költőjének a *Maszada* című jambikus lejtésű *blank verse*-ben íródott poémájából származó, szállóigévé vált sort mondják el szent fogadalomként: *„Senit Meszádá lo tipol”* (Maszada még egyszer nem fog elesni). De már ez előtt elhangzik ugyanennek a költeménynek az egyik szakasza: *„Lo nutka od hasalselet / od nimsehet hasalselet / minej avot elej banim / minej medorot elej medorot / od nimsehet hasalselet.”* (A hagyomány láncolata nem szakad meg / A hagyomány láncolata folytatódik / Apáról fiúra / Nemzedékről nemzedékre / A hagyomány láncolata folytatódik.)

A kérdés adott: mi az az eszmeiség, amely összeköti Maszada egykori védőinek tragikus sorsát Izrael Állam hadseregének újoncaival? Egyáltalán: az ezerkilencszáz évvel ezelőtti, az erődben tartózkodó asszonyokat és gyermekeket sem kímélő kollektív öngyilkosságnak még az ostromló rómaiakat is megrendítő és megdöbbentő gesztusa[10] milyen módon válhatott paradigmatikus értékű tetté a modern Izrael számára?

[10] Flavius Josephus beszámolója szerint, amikor a rómaiak „megpillantották a meggyilkoltak tömegét, nem örvendeztek, mint ahogy az ellenség pusztulásán örvendezni szokás, hanem csodálattal adóztak ily rengeteg ember hősi elszántságának és bátor halálmegvetésének”. (*Bellum,* VII, 9, 406.)

3. (az eltűnt tér nyomában)

Yigael Yadin, a Jeruzsálemi Héber Egyetem archeológiaprofesszora, a XX. század egyik legjelentősebb régésze – aki nem mellékesen az izraeli hadsereg tábornoka, valamint miniszterelnök-helyettes is volt – a 60-as években Maszadán végzett ásatásainak eredményét közzétéve könyvének egy helyén az alábbiakat írta: „Maszada a reményt vesztett bátorság halhatatlan szimbólumává emelkedett, szimbólummá, amely immár tizenkilenc évszázada hat a szívekre."[11]

A mondat retorikailag kifogástalan ugyan, valóságtartalma azonban vajmi csekély. Hiszen Maszada eleste után hosszú-hosszú évszázadokon át a hely a kollektív felejtés áldozatává vált. A megváltozott történelmi körülmények között – paradox módon – éppen az emlékezés biblikus kötelessége és a felejtés tilalmának deuteronomiumi parancsolata[12] váltotta ki azt a történelmi amnéziát, amelynek során az archetipikus gondolkodás az archetipikus eseményeket, helyszíneket és szereplőket immár nem a történelemben, hanem kizárólag a transzcendens szférában, illetve az azzal való érintkezés és „kommunikáció" biblikus és rabbinikus (talmudi és midrási) irodalmában és útmutatóiban találta meg. A Biblián „kívüli" élet a második Szentély lerombolását követően megszakadt, a nép s vele a történelme „fogságba került", s a Tóra, a „hordozható haza" (Heine) vált az elkövetkezendő közel két évezred újabb otthonává. A temporális események történeti útját a *hálachá* örök ösvénye váltotta fel, miként a történelmi események kimenetelének bizonytalanságát folyton-folyvást érzékeltető s az Örökkévaló szavát közvetítő próféták helyébe a kommentár s az írástudó bizonyossága lépett. „A történelem feljegyzésére irányuló késztetésnek hirtelen magva szakadt…"[13] – írja Yerushalmi, s annál is inkább, mivel a várva várt birodalom a Szentély elpusztulásának napján megszülető Messiás eljövetelével fog beköszönni, mintegy a történelem radikális megtagadásának következményeként.[14] Azaz a történelem véget ér, s a historikus idők befejeződése egy jövőbeli perspektívából szemlélve, különösképp egy olyan perspektívából, amely a történelem minden buktatójának, zsákutcájának, a nép és az egyes ember valamennyi „historikus" tragédiájának végső értelmet és célt szab, „onnan nézve" immár feleslegessé, érdektelenné, egyenest elutasítandóvá válik: nehezékké, amely képes vissza-visszahúzni az örökkévalóságba dermedt és letisztult eljövendő időből az elmúlt idők zűrzavarába. A történelmi érdeklődés háttérbe szorulása ráadásul úgyszólván természetesnek is mondható, hiszen – ahogy Yerushalmi megállapítja – magának a történelemnek a zsidóság mindig „kizárólag transzcendens értelmet" tulajdonított,[15] azaz éppen a transzcendens felől tekintve válik szükségessé a történelem „bálványától" való elfordulás.

Ráadásul a győztesekkel Rómába tartó, ott a hatalom hivatalos „közszolgálati" történetírójává metamorfizálódó, császári kegydíjakból és adományokból élő s egyértelműen árulónak tekintett Flavius Josephus görög nyelven írott munkáit a zsidóság nem hagyományozta tovább. S jóllehet Josephus – miként műve legelején ennek hangot is ad – a zsidók háborúját a rómaiak ellen „nemcsak korunk, hanem az egész történelem egyik legjelentősebb"[16] háborújának tartotta, az a birodalom egész területét afféle hadszíntérnek tekintő rómaiak számára aligha jelentett többet, mint egy távoli, lázadó kis nép megleckéztetésének más népek számára is példaként szolgáló kötelező ujjgyakorlata. Továbbá minthogy a kereszténység – immár mint *ecclesia ex gentibus* – spirituális központját egyre határozottabban a Szentföldön kívül, elsősorban Rómában, másfelől Bizáncban igyekezett megtalálni, Maszada helyére és szellemiségére a feledés homálya ereszkedett alá. Ha igazat adunk Halbwachsnak, miszerint „az emlékeink nem törlődnek ki, hanem megőrződnek mások emlékezetében és a dolgok változatlan látványában",[17] , amit aztán Halbwachs az „emlékezet képeinek" *(images-souvenirs)* nevez, akkor azt kell mondanunk, hogy éppen az „emlékezet képei" törlődtek ki részben mások emlékezete atrófiájának, részben a „dolgok változatlan látványának" mint látványnak a megszűntével.

Yadin tehát – fogalmazzunk enyhén – tévedett. Minthogy az élet legsötétebb fejezeteire rendkívüli nyitottságot mutató romantikus nemzedék számára Szodoma különleges és bizarr vonzerővel rendelkezett, több

[11] Yigael Yadin: *Masada. La dernière citadelle d'Israël,* Steimatzky's Agency Ltd, Jerusalem, 1966. 201.

[12] „Vigyázz magadra, nehogy elfelejtsd az Örökkévalót, a te Istenedet, meg nem őrizvén a parancsolatait, rendeleteit és törvényeit… Ne legyen szíved fennhéjázó, és el ne felejtkezzél az Örökkévalóról, a te Istenedről, aki kivezetett téged Egyiptom országából, a szolgaság házából… Ha pedig elfelejted az Örökkévalót, a te Istenedet és járasz idegen istenek után, szolgálod azokat és leborulsz előttük, tanúságot teszek ma ellenetek, hogy el fogtok veszni." (*Deuteronomium* 8, 11–19.)

[13] Yosef Hayim Yerushalmi: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet,* Osiris–ORZSE, Budapest, 2000. 34. Fordította Tatár György.

[14] Lásd *bSzanhedrin* 98a.

[15] Yosef Hayim Yerushalmi, i. m. 124.

[16] *Bellum,* Előszó, I.

[17] Maurice Halbwachs: *Les cadres sociaux de la mémoire,* Albin Michel, Paris, 1994. 21.

szentföldi utazó is megfordult a környéken – így például 1806–1807-ben Chateaubriand –, mégsem tartotta senki sem fontosnak, hogy a zord, kifejezetten barátságtalan, legfeljebb csak a beduinok által ismert és Sebbehnek nevezett helyet felkeresse. Az arab stúdiumokat végző német Ulrich Jasper Seetzen 1808-ban megfordul ugyan arra, sőt még a helyet is megemlíti, de nem tudja azt Maszadaként azonosítani. Végül egy amerikai teológus, Edward Robinson volt az első, aki egy 1838-as bibliai archeológiai expedíciót követően felismerte a helyet; igaz, minderre csak néhány hónappal később, immár Lipcsében döbbent rá, újraolvasva Josephus munkáját. 1841-ben publikált könyve nyomán indultak el az első tudatos expedíciók Maszada felfedezésére és feltárására.[18]

Ám a hely revitalizációs folyamatában meghatározó szerepet játszott a XIX. század második felének megújuló zsidó tudományos légköre, a *Wissenschaft des Judenthums* szemléletmódja, Flavius Josephus újrafelfedezése, valamint – és nem utolsósorban – a cionizmus ideológiájának szerves részeként kibomló nemzeti és történelmi tudat eszmei irányultsága. A közösség kohézióját biztosító „nemzet szellemének" (*ruah ha-uma* – Nachman Krochmal[19]) mesterséges megteremtésével a *Volksgeist* időtlen és „öröknek" ható jellege a jelenhez kötötte az egészen távoli múltat, avagy a jelent a múlt „logikus" és „természetes" (természetadta) következményeként állította be. Az utilitarisztikus szándék egyértelmű: „a zsidó népérzés és néptudat erősítésével"[20] és az „ősiség" legitimáló erejével a rejtett eszmei-szellemi princípiumok örökkévalóságát hangsúlyozni, s mintegy a nemzet lényegét „bizonyos számú változatlan, időhöz és korhoz nem kötődő tényező együttesének folytonosságában"[21] megtalálni.

[18] Edward Robinson: *Biblical researches in Palestine, Mount Sinaï and Arabia Petraea. A journal of travels in the year 1838,* Crocker & Brewster, Boston, 1841. Fentiekhez lásd még: Mireille Hadas-Lebel: *Massada. Histoire et symbole,* Albin Michel, Paris, 1995. 11–24. A Maszada-mítosz terjedelmes irodalmából a legátfogóbb, legkorszerűbb és legjobban hasznosítható három munka: Bernard Lewis: *History Remembered, Recovered, Invented* (Princeton University Press, Princeton, 1975), Nachman Ben-Yehuda: *The Massada Myth. Collective Memory and Mythmaking in Israel* (The University of Wisconsin Press, Madison, 1995) és Baila Round Shargel: „The Evolution of the Masada Myth" (*Judaism,* 28 [1979], 357–371).

[19] Ehhez lásd Shlomo Avineri: *A modern cionizmus kialakulása. A zsidó állam szellemi gyökerei,* Századvég, Budapest, 1994. 24–33. A *Volksgeist (génie du peuple, spirit of nation)* kifejezés használata teljesen helyénvaló, minthogy Krochmal munkássága hatástörténetileg nagymértékben kötődik Hegel filozófiájához.

[20] A Bázeli program szellemiségének nyomán, idézi Prepuk Anikó: *A zsidóság Közép- és Kelet-Európában a 19–20. században,* Csokonai, Debrecen, 1997. 125.

[21] Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem,* Gondolat, Budapest, 1974. 25.

A nemzeti tudat kibontakozásának alapjait részben a „régi dicsőség" felidézése, a múltba veszett, ám „romlásnak indult", de „hajdan erősnek" az „itt és most" kontrasztjaként való megidézése s a jelennek felmutatott erények emlékezete, részben azonban az isteni világterv szakralitásának és az immanens, evilági, profán cselekedetek kétségbevonhatatlanul ősi és kontinuus jellegének legitimáló ereje alkotja. Ahol a (nemzeti) öntudat forrása nem a jelen, vagyis ahol a múlt és a jelen a maga folyamatosságában valamilyen oknál fogva nem szervesülhetett eggyé – a nemzeti katasztrófák, a nemzeti fejlődés zsákutcái, az idegen elnyomás, az idegenbe vettetés, a száműzetés, a szétszóródás, a nyelv, a politikai hatalom, a kultuszcentrum és a sajátos és kizárólagos törvények elvesztése, a megszakadt történelem, az elszakadt hagyománylánc, az elveszett s csak majd két évezreddel később visszanyert őshaza okán stb. –, ott a „historizált nacionalizmus"[22] a történelem instrumentalizálásával szükségképpen a mitizált múltat tekinti az öntudat forrásának, s a haza, a nemzet emocionális-etikai értelmezése kerül előtérbe. A kulturális eredetmítoszok homogenizáló szerepe meghatározó:[23] a nemzeti önidentifikáció célja a nemzeti szuverenitás s a nemzeti egység alátámasztása, továbbá a múlt felmutatásával s az intézményesített, „állami" örökség meghatározásával az azonos politikai célok kijelölése. Eme örökség értelme a jelennek szóló hasznosságában rejlik: nem azért, mert (feltétlenül) igaz, hanem azért, mert annak kell lennie, s úgy is kell elfogadni.

Az erőteljes politikai közösségtudat rávetül a közösség területiumára, s a történetírás (a régészet) a múlt elemzésével párhuzamosan politikai irányelveket dolgoz ki, a historikum tárgyszerű leírásával párhuzamosan pedig mitikus fantazmagóriákat tár a politikai közösség elé. Mindamellett a megszakadt folytonosságú hagyomány „helyhez kötött" rehistorizálódását és „újjászületését" semmiképpen sem lehet egy napon említeni a totalitárius diktatúrák, például a náci Németország vagy a szocialista Románia „emlékezetpolitikájával", ahol az ősi germán szellem reinkarnálódása, avagy a dákóroman kontinuitás elmélete a múlt és a jelen történéseinek – akár a történetiség mindennemű tényének is ellentmondó, arra fittyet hányó – erőszakos ideológiai összekapcsolásáról és a képzelt múlt dicsősége fölötti triumfálásról, azaz a politikai hatalom önnön múltbéli, vagyis időtlenné, örökké dermedt legitimációjáról szólt. Az előbbi a nemzeti történe-

[22] Uo. 37.

[23] Dominique Poulot: *Musée, nation, patrimoine (1789–1815),* Gallimard, Paris, 1997. 87.

lem narratíváin nyugvó népi emlékezetet (*popular memory*[24]) teremti meg, „a tudás társadalmi formáját", az utóbbi a totalitárius memóriapolitika diktatúráját: az előbbi nem előjog, hanem „közösségi", az utóbbi kizárólagos és diktátum erejű.

A közös történelmi emlékezet megteremtése és standardizálása a kulturális hagyományra való azonos emlékezés egységesítő erejét szolgálja, akár a dicső múlt felfedezésével, akár „ennek hiányában" annak megalkotásával.[25] De ugyanez a kollektív emlékezet az állandó identitás megalapozásában kétségtelenül meghatározó módon járul hozzá a történelmi múlt konzervatív és esszencialista felfogásához, miközben a modern történelmi tudat a pillanat történetiségének és a pillanatról megalkotott vélemények relativitásának gondolatával a konzervatív felfogást opponálja. Az emlékezet és a történelem metszetében alakuló kollektív identitás eközben nem egy semleges térben, hanem az önnön nemzeti karakterét alakító politika terepén formálódik: a múlt adekvát része a nemzeti identitás örökségévé válik, s mint a jelenből kreált múltbéli előkép az „itt és most" méltó prefigurációjává magasztosul.

Az „eredet bálványa"[26] a nemzeti folytonosság mitologémákra építkező képződményében meghatározó szerepet játszik, valahogy úgy, ahogy azt Koselleck az időtapasztalat tipológiai alakzataiban formalizálta. Egyfelől „az események ismétlődésének lehetőségéről" van szó, „akár úgy, hogy magukat az eseményeket tekintjük azonosnak, akár úgy, hogy konstellációik visszatérésére gondolunk, akár pedig úgy, hogy bizonyos eseményeket figurálisan vagy tipológiailag megfeleltetünk egymásnak", másfelől „a nem-egyidejűség egyidejűsége" érvényesül, amikor a „különféle időrétegeket … egymáshoz kell mérnünk".[27] Maszadával kapcsolatosan mindenesetre irodalmi és tudományos művek jelennek meg, archeológiai kutatómunkák veszik kezdetüket, miközben – voltaképpen már az 1920-as évektől kezdődően, majd a 40-es évektől a függetlenségi háborúig – a hazafias szellemre való nevelés jegyében diákok csoportos túráinak megszervezését kezdeményezik különböző ifjúsági szervezetek.[28]

[24] Lásd Raphael Samuel: *Theatres of Memory, I. Past and Present in Contemporary Culture,* Verso, London, 1996. 8.

[25] Vö. Romsics Ignác*: Nemzet, nemzetiség és állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20. században,* Napvilág, Budapest, 2004. 75.

[26] Marc Bloch: *A történész mestersége,* i. m. 27–32.

[27] Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája,* Atlantisz, Budapest, 2003. 150. Fordította Hidas Zoltán.

[28] Ehhez lásd Mireille Hadas-Lebel, i. m. 121–143.

„Csak a zsidók egészen különleges története olyasfajta történelem, amelynek politikai történelemként még ma is szigorúan vallásos értelmezés adható" – írja Löwith, majd hozzáteszi: „A zsidó lét, ez a kivétel, alkalmas volt rá, hogy igazolja a politikai történelem szigorúan vallásos felfogását, hisz egyedül a zsidók történelmi nép, mégpedig vallásuk, a sínai kinyilatkoztatás okán. Ebből a kiindulópontból értelmezhette és értelmezheti teológiailag történelmi-politikai sorsát a zsidó nép. Az örök törvényt, mely a görögök szemében a látható égbolt szabályos mozgásában testesült meg, a zsidók isteni közbeavatkozások által irányított történelmük fordulataiban látták megmutatkozni."[29] A történelem alapvetően és meghatározóan tehát nem az ember létezéséből, létmódjából, hanem mindenekelőtt az Örökkévalóból, avagy az Örökkévaló által megteremtett idők rendjéből *(ordo temporum)* fakad, s a kezdet kezdetén, azaz minden eseményt és történést megelőzően rögzített história a gondviselői tevékenység révén bontakozik ki, hogy az ember cselekvései és cselekedetei által váljék „evilágivá".[30] Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a történelmi múlt a jelen számára különös tartalommal telítődött, azaz a múlt nem pusztán az eltűnt és szem elől veszített „hajdan volt" világa, hanem a jelen olvasatán át mintegy saját értékrendünk mitikus visszavetítése, továbbá annak felidézése. Ennek nyelvi kifejeződésére a múlt lingvisztikai vonatkozásainak kapcsán Le Goff hívja fel a figyelmet: „A múlt tehát nem kizárólagosan múlt, hanem textuális funkcióját illetően – minden szövegmagyarázatot megelőzve – a vallási, a morális és a polgári értékek stb. hordozója. Ez a mesék mitológiai múltja: »*Hol volt, hol nem volt*«, vagy »*Valamikor réges-régen*«, avagy az evangéliumok szakrális múltja: »*In illo tempore*…«"[31]

A judaizmuson belüli historizálás azonban szorosan együtt járt és jár a normatív judaizmus történelmi korok felett kimutatni szándékolt, leginkább a (legtöbbször átideologizált) hitből fakadó alapvető és elvont ideájának „történelmen túli" tételével. Az elveszett, pontosabban az emlékezetből kihullott múlt kegyetlen hiánya különösképp a modern Izrael létrejötté-

[29] Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei,* Atlantisz, Budapest, 1996. 246–247. Fordította Boros Gábor és Miklós Tamás.

[30] A zsidó és a keresztény történelemfelfogás leglényegére egyaránt érvényes az, amit Augustinus ekként fogalmaz meg: „Jóllehet a történelemről szóló elbeszélés az emberek régmúlt intézményeit is feltárja, ám a történelmet magát *(ipsa historia)* ne az emberi intézmények között tartsuk számon. Hiszen ami már elmúlt és amit nem tehetünk meg nem történtté, az az idők rendjébe sorolódik, amelynek alkotója és irányítója nem más, mint Isten maga." (Augustinus: *De doctrina christiana,* II, XXIX, 44.)

[31] Jacques Le Goff: *Histoire et mémoire,* Gallimard, Paris, 1988. 37.

vel a „történelem főáramába" visszalépő[32] zsidóság számára válik rettentő teherré, s egyúttal abbéli kötelezettséggé, hogy a köddé vált „egykor volt" világát, az *illud tempus* eltűnt idejét a jelen nemzedék számára egyéb lehetőség híján afféle „metahistorikus mítoszok" megteremtésével pótolja, s ezzel helyreállítsa a – Soá által (is) – megszakított hagyomány láncolatát. A múltat rekonstruálni szándékozó kollektív emlékezet számára a történelem egyedi és specifikus eseteinek elhalványodása vagy elillanása egyet jelent az idő szakadatlan kontinuumából kilépő, sőt azzal egyenesen szembeforduló, állandósított és örökösen jelen lévő tartalmak kreációjával. Nem egyszerűen a múlt meghamisításáról van szó,[33] inkább a jelen átélt idejének kiterjesztéséről. A közösség normatív tudatának befolyásolási szándékával s a csoportidentitás pilléreit jelentő szimbólumok kialakításával mintha a bultmanni *Entmythologisierung* (mitológiátlanítás) programjának reciproka játszódna le a kanonizált hagyomány kvázihistorikus átmitologizálásának gyakorlatában. Mindenesetre írott, tehát rögzített források hiányában, azaz a posztbiblikus időszak lejegyzésre nem méltatott korszakainak vonatkozásában erre kiváltképp lehetőség nyílott, annál is inkább, minthogy a történetírást ignoráló rabbinikus gondolkodásban az aktuális események legfeljebb csak esetleges messianisztikus következményeik függvényében kerülhettek az érdeklődés homlokterébe. Ám ugyanakkor tény – s ezt semmilyen körülmények között sem szabad elfelejteni –, hogy a kollektív emlékezet nem a múltat pótolja, hanem önnön identitását erősíti.

[32] Yosef Hayim Yerushalmi, i. m. 104. Komoróczy Géza éppen Maszada történeti újrafelfedezésével kapcsolatosan írja: „Maszada feltárása, ami roppant erős történeti érdeklődést és büszkeséget ébresztett fel Izraelben, s aminél az ásatás eredményeinek népszerűsítése igénybe vette a historizálás eszközeit is, maradandó sikerrel." (Komoróczy Géza: *Kiáltó szó a pusztába. A holt-tengeri tekercsek,* Osiris, Budapest, 1998. 22–23). Aberbach egy speciális zsidó kulturális nacionalizmusról, ill. annak hagyományáról beszél, lásd David Aberbach: *Jewish Cultural Nationalism,* Routledge, London and New York, 2008.

[33] Persze a múlt „meghamisítása" korántsem egyértelmű és nem egykönnyen megragadható irányultság, hiszen a szándékok heterogenitása differenciált megítélést követel. Minden részletezés nélkül elég, ha – egyfelől – arra gondolunk, amit az elhíresült *Historikerstreit* kapcsán Habermas „a történelem nyilvános használatának" nevezett, vagy – másfelől – arra, amit Levi „a történelem politikai használatára" vonatkozóan rendkívüli tömörséggel így jellemez: „Az ideológiák állítólagos vége nem más, mint a történeti ész felfüggesztése, amely megnyitja az utat az irracionalizmus, a neoliberalizmus, a nacionalizmus és a vallási fundamentalizmus számára. A történelmet manipulálják és felhasználják, miközben a történészek hangja fátyolossá és távolivá vált." (Giovanni Levi: „A távoli múlt. A történelem politikai használatáról", in François Hartog – Jacques Revel [szerk.]: *A múlt politikai felhasználásai,* L'Harmattan – Atelier, Budapest, 2006. 33. Fordította Gelléri Gábor.)

4. (a hely szelleme – egy mítosz megalapozása)

„Az emlékezés alakzatai megkívánják, hogy egy bizonyos térbeli hely kapcsán öltsenek alakot, és meghatározott időponthoz kötődjék a felidézésük, vagyis hogy tér és idő tekintetében konkrétak legyenek", minthogy „a kollektív emlékezet konkrét eligazodásra szorul"[34] – mondja Assmann, kijelölve a halbwachsi értelemben vett „emlékezés társadalmi kereteinek" *(les cadres sociaux de la mémoire)* legfontosabb paramétereit. Ám „ahhoz, hogy lokalizáljunk egy emléket, végérvényesen hozzá kell azt kötnünk más emlékek együtteséhez, amelyeknek ismert az időbeli elhelyezkedése"[35] – szögezi le Halbwachs. Aligha véletlen, hogy Halbwachs utolsó művében a Szentföld legendaszerű topográfiáját *(topographie légendaire)* elemezve tekinti át ama „mnemotoposzokat", amelyeket alapvetően a hit irányultsága határoz meg, s amelyek ennélfogva mindig csak utólagosan jönnek létre, és bennük gyökeret verve utólagosan látják el sajátos tartalmukkal a tényeket.[36]

A mítosz rettentő tereket és időtartamokat átfogni képes sajátossága éppen időn és téren kívüliségében rejlik: abban, hogy a benne foglalt események, cselekedetek, szereplők és helyszínek minden konkrétságtól mentes, vagy inkább konkrétságon, azaz aktualitáson túli paradigmaértékét az örök jelenvalóság és ittlét potenciális képzete szolgáltatja. Mindez idő- és térbeli viszonyítási pontokat jelent, egy megelőző állapot felidézését, amely újra és újra képes kilépni egykori tér- és időbeli szituáltságából, s újra és újra képes felbukkanni – az örök összetartozás képzetét keltve – a múltból a jelenen át az eljövendőig.

Flavius Josephus az általa bírált tiberiasi Justusszal ellentétben – akiről amúgy megtudjuk, hogy a harcokban nem vett részt, s írását nem igazol-

[34] Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában,* Atlantisz, Budapest, 1999. 39. Fordította Hidas Zoltán. Amúgy Arisztotelész óta „lélekfilozófiai" evidencia, hogy a visszaemlékezés *(anamnészisz)* képessége elválaszthatatlanul kapcsolódik a hely *(toposz)* képzetéhez. „Az ember helyek alapján emlékszik vissza a dolgokra" – szögezi le Arisztotelész (Arisztotelész: *Parva Naturalia,* 452a. Arisztotelész: „Az emlékezet és a visszaemlékezés", in *Lélekfilozófiai írások,* Akadémiai, Budapest, 2006. 128. Fordította Steiger Kornél), de ugyanígy, az emlékezés művészetéről szólván Quintilianus is azt emelte ki szónoklattanában, hogy „az emlékezetet megjelölt helyek segítik a lélekben…" (*Institutio oratoria,* XI, 2, 17, in Marcus Fabius Quintilianus: *Szónoklattan,* Kalligram, Pozsony, 2008. 729. Fordította Adamik Tamás és mások.)

[35] Maurice Halbwachs, i. m. 143.

[36] Maurice Halbwachs: *La topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte: étude de mémoire collective,* PUF, Paris, 1971. 157.

ta szemtanúkkal[37] – önnön munkájának hitelességét egyfelől saját közvetlen részvételével, szerepvállalásával, azaz szemtanúi mivoltával igyekezett alátámasztani. Ezzel azonban nagyon is közvetlenné, mondhatni érzékivé válik a múlt, s az elbeszélés célja és irányultsága a narrátor jelenben adott aktuális pozíciójának függvényében teljesedik ki.

A tanúvallomások hitelességébe vetett kétely s a szemtanúk motiváltságának lehetséges ténye már az antik történetírók számára is komoly módszerbeli problémaként merült fel. Thuküdidész a történetíró munkásságának nehézségét, „a nyomozás fáradságos munkáját" az alábbiakban nevezi meg: „a szemtanúk még ugyanazokat az eseményeket sem egyformán, hanem vagy az egyik, vagy a másik félhez fűződő érzelmeik szerint adták elő, vagy úgy, ahogy ők emlékeztek rájuk."[38]

Hiába tehát egyesek igyekezete, hogy a tanúkat a vonatkozó dologról való biztos és egyértelmű tudás hordozóinak láttassák, Quintilianus az egymásnak ellentmondó tanúk említése mellett okkal hívja fel a figyelmet a tanút befolyásoló tényezők egész sorára: „a részrehajlás, a félelem, a pénz, a gyűlölet, a baráti érzület vagy a nagyravágyás"[39] motivációjára, amelyek mind-mind jelentősen meghatározhatják a tanúságtevés aktusát és a felidézett események és összefüggések emocionális vagy racionális okokból fakadó öntudatlan, vagy épp nagyon is szándékos „átrajzolását". De akár így, akár úgy, az „átrajzolt" valóság a tanú mindenkori identitásának részévé válik, s innentől már korántsem az emlékek „objektivitása" a kérdés (ha a szubjektumhoz kötődő, a személyességet önmaga lényegében hordozó emlékek „objektivitásáról" egyáltalán beszélni érdemes), hanem azok „szubjektivitása": a dolgok és események utólagos megélésének reflexiója s habitusunkat és mentalitásunkat formáló tényezőkként életünk további részével történő szerves egybefonódása. Todorov megfogalmazása szerint: „A tanú … azért idézi fel emlékeit, hogy formát, tehát értelmet adjon az életének, és ezzel identitást teremtsen magának." Ezzel az elbeszélő számára az elbeszélés maga válik a valósággá, hiszen „emlékeink bizonyos értelemben megcáfolhatatlanok, mivel saját létezésükkel számítanak, és nem azzal a valósággal, amelyre vonatkoznak".[40] Mindez nem csupán az „egyetlen múlt *versus* sokféle történelem" szembenállásban ragadható meg, hanem a valóságnak és a többszörösen megszűrt és szelektált emlékképekbe záródó világnak az ellentmondásos viszonyában, a traumatikus emlékek felidézésének és az elfojtásból eredő pszichés konfliktusoknak a következményeiben, amint az Freud pszichoanalitikus gyakorlatában is középponti szerepet játszik.[41]

Ám másfelől a tanúskodás mellett munkájának objektivitását Josephus azzal is megkérdőjelezhetetlenné igyekezett tenni, hogy az események alakulásáról és a történések megítéléséről kialakított véleményét a prófétai hagyomány sorába helyezte, s önmagát prófétai vonásokkal felruházva vélt a gondolatainak és állásfoglalásainak transzcendens legitimációt biztosítani. Önnön rendkívüli képességeinek, álmainak, látomásainak és a jövőt tisztán és világosan érzékelő jóstudományának hangsúlyozása mellett leginkább a héber Biblia prófétáinak hagyományaiból vett példákkal és analógiákkal igyekezett profétikus vonásairól meggyőzni művének olvasóit.

Jeremiáshoz hasonlóan szintén meg kellett küzdenie hamis prófétákkal. Mindkettejüknek az volt a feladatuk, hogy az Örökkévalóval megkötött szövetségét felrúgó és pusztulásra ítélt népet a Törvény útjára visszatérítsék. Mindkettejüket ezért támadták, gúnyolták és alázták meg, s mindketten rendelkeztek a jövőbelátás isteni adományával és képességével. Josephus olykor *expressis verbis* foglal állást kettejük párhuzamos szerepéről, így például az Antonius-vár ostromakor elmondott beszédét felidézve: „mikor a babiloni király ostromolta ezt a várost, és Szedekiás királyunk ütközetbe bocsátkozott, hiába óvta ettől Jeremiás próféta: maga Szedekiás fogságba került, és meg kellett érnie, hogy a város a templommal együtt a pusztulás martaléka lett. És mégis, mennyivel igazságosabb volt ez a király, mint a ti vezéreitek, mennyivel jobb a népe, mint ti! Mert sem a király, sem a nép

[37] *Vita,* LXV, 357–367.

[38] Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború,* I, 22. Európa, Budapest, 1985. 22. Fordította Muraközy Gyula. Aligha véletlen, hogy az *oral history* módszertani nehézségét a mai történészek ugyanebben az összefüggésben érzékeltetik. Luisa Passareni például az alábbiakat írja: „Az *oral history* nem csupán tényszerű megállapításokból áll, hanem a kultúra kifejeződése és reprezentációja, s ezért nem szó szerinti narratívumok alkotják, hanem az emlékezet, az ideológia és a tudatalatti vágyak dimenziója is." (Luisa Passerini: „Work ideology and consensus under Italian fascism", in *The Oral History Reader* (ed. Robert Perks, Alistair Thomson), Routledge, London, 1998. 54.

[39] Quintilianus: *Institutio oratoria,* V, 7, 33. Lásd i. m. 335.

[40] Tzvetan Todorov: *A rossz emlékezete, a jó kísértése,* Napvilág, Budapest, 2005. 124. Fordította Bethlen József. Todorov a történészt – éppen a tanúval ellentétben – a múlt „helyreállítójának" és „elemzőjének" nevezi, aki „a személytelen igazságot választja" (uo.). Más kérdés, hogy a kétféle elbeszélést egymás kiegészítőjének, s nem egymás ellentéteinek tekinti: nem vagyunk arra kényszerítve, „hogy Raul Hilberg mellett döntsünk Primo Levi ellenében, amikor tanulmányozzuk Auschwitzot" (i. m. 127).

[41] Vö. Sigmund Freud: „Emlékezés, ismétlés és átdolgozás", in *Válogatás az életműből* (szerkesztette Erős Ferenc), Európa, Budapest, 2003. 389–397. Fordította Bart István és mások.

nem fenekedett Jeremiás próféta életére, mikor ez hangos szóval hirdette, hogy bűneik miatt elvesztették Isten kegyelmét, és ha nem adják át a várost, valamennyiüket fogságba hurcolják. Ti ellenben – mert nem találtok szavakat a városban elkövetett gyalázatosságaitok méltó jellemzésére –, ti szidalmaztok engem, mikor hasznos tanácsot akarok nektek adni, és lövöldöztök rám, mert haragusztok, hogy bűneitekre emlékeztetlek, és irtóztok hallani is mindarról, amit éjjel-nappal elkövettek."[42]

Vitathatatlan prófétai attitűd, az analógia magáért beszél. Csakúgy, mint amikor Josephus a saját sorsát és Jeruzsálem eljövendő állapotát leírva a prófétákra hivatkozik,[43] vagy amikor a *nabi* jövőbelátó képességét gyakorolja, és „mint nagyobb dolgok hírnöke" hamarosan bekövetkező császárságot jósol a római fővezérnek: „Vespasianus, te Caesar leszel és uralkodó, és ez a fiad is! Most bilincseltess meg még erősebben, és tarts meg magadnak: mert te, Caesar, nemcsak az én uram leszel, hanem a földnek, a tengernek és az egész emberiségnek ura. Tehát őriztess még szigorúbban, hogy kivégeztethess, ha kiderül, hogy káromoltam az Istent."[44]

De a fentiek sorában kell megemlítenünk az időpontok mitikussá tételének josephusi szándékát: azt, hogy az egyszer volt idő visszatér,[45] s tartalmában és jelentőségében ugyanazt a szubsztanciális elemet hordozza a jelenben, mint amit megjelenített egykoron, a múlt immár visszatérő pillanatában. Az eredetiség, az archetípus, az ősmodell vissza-visszatérésének meggyőződése a dolgok valóságos *raison d'être*-je, létük értelme és mitologikus megalapozása. Hiszen az igazán lényeges és fontos dolgok és események, amelyeknek súlya és jelentősége éppen az önmagukon túli világnak szánt jelzet-mivoltukban mintegy tipológiai előképként manifesztálódik, a visszatérés rendjében nem az idő, hanem az idő által körülhatárolt dolgok temporális legyőzhetetlenségéről vallanak. Mindenesetre aligha véletlen, hogy a jeruzsálemi Templomhoz, a kultusz centrumához hasonlóan, amelyet Nebúkadneccár csapatai áb hó 9-én pusztítottak el, a második Szentély is ugyanezen a napon vált a lángok martalékává. Josephus erről így emlékezik meg: „Csodálatos, mily hajszálnyi pontossággal következett be:

[42] *Bellum,* V, 9, 391–393.

[43] „…ki ne ismerné a régi próféták írásait és jövendöléseit e szerencsétlen városról, amelynek teljesedése íme küszöbön áll? Akkor pusztul el majd Jeruzsálem, így jövendölték, ha valaki elkezdi honfitársainak vérét ontani." (*Bellum,* VI, 2, 109.)

[44] *Bellum,* III, 8, 400–402.

[45] Az idő mitikus értelmezéséhez lásd Mircea Eliade: *Az örök visszatérés mítosza,* Európa, Budapest, 1993. Fordította Pásztor Péter.

tudniillik a végzet a templom pusztulását… arra a hónapra és napra jövendölte, amelyen valamikor a babiloniaiak felégették."[46]

Flavius Josephus tehát a zsidó háború egészét, s így azon belül a Maszadán bekövetkezett tragédiát, továbbá a háborúban betöltött saját helyzetét és szerepét szorosan összekapcsolja a bibliai múlt eseményeivel és szereplőivel. A múlt eseményeit a mitologémák képződésének logikája szerint jelen idejűvé teszi, egyúttal a jelent a múlt előképében fedezi fel és láttatja. Ahogy Izrael népe számára – kivált ünnepnapokon – kötelező a hajdan volttal való azonosulás (mintha maga állna a Hórebnél, avagy maga hagyta volna el Egyiptomot, a szolgaság házát), s miként a jövőbeli eseményeket is – amint azt a *perfectum propheticum* alakja is bizonyítja – képes jelen idejűként átélni, úgy sűrűsödik össze az idő, s úgy válik Josephus számára lehetővé, hogy önnön pályájának és idejének viszonyítási pontjait a mitológia időtlen koordinátarendszerébe helyezve találja meg.

A megszakadt történelmi emlékezés ezerkilencszáz évvel későbbi feltámasztásában – mint már a fentiekben utaltunk rá – Yigael Yadin döntő érdemeket szerzett. Csakhogy Yadin számára nem pusztán Maszada feltárása volt fontos, hanem az is, hogy a történet egészét a zsidó múlt, jelen és jövő időtlen részének tekintse, s helyét a *mö ólám ad ólám*, az „örökkévalóságból örökkévalóságba" feszülő pályán beazonosítva azt mitikus konnotációval, vagyis olyan szimbolikus jelentéssel lássa el, amely a modern Izrael politikai és társadalmi alakításában fontos szerepet tölt be. Azaz a régészeti emlékek nyilvános reprezentációja e sajátos státusában ideológiai és politikai téttel rendelkezik.[47] A régészet „mint nemzeti vallás" olyan történelmet,

[46] *Bellum,* VI, 4, 268. A múlt és jelen közötti „időtlenség", azaz a prefiguráció metafizikai lényegét Auerbach a stíluselemzés elegáns példájával illusztrálja: „Ha például Izsák feláldozásának esetét úgy értelmezik, mint a krisztusi áldozat prefigurációját, mintha az előbbi úgyszólván meghirdetné az utóbbit és ígéretet tenne rá, az utóbbi pedig »beteljesítené« az előbbit … ilyenformán két olyan esemény között jön létre kapcsolat, amelyek sem időben, sem okozatilag nem kötődnek egymáshoz – ilyen összefüggést semmiképpen nem lehet teremteni értelmileg a horizontális folyamatban … Ilyesmit csak akkor alkothatunk, ha a két eseményt vertikálisan kapcsoljuk össze az isteni gondviseléssel, mert csak ez tervezheti meg ilyenformán a történelmet, csak ez adhat kulcsot a megértéshez … az itt és most már nem egy földi folyamat láncszeme, hanem egyszersmind mindenkori és majdan beteljesülő is, voltaképpen Isten szemében az itt és most örök, mindenkori, már elvégeztetett a töredékes földi történésben." (Erich Auerbach: *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban,* Gondolat, Budapest, 1985. 74. Fordította Kardos Péter.)

[47] Vö. Neil Asher Silberman: „Promised lands and chosen peoples. The politics and poetics of archaelogical narratives", in *Nationalism, Politics and the Practice of Ar-*

avagy elbeszélést mutat be a nagyközönségnek, „amelynek elsietett végkövetkeztetései messze túlmutatnak az alapjukul szolgáló régészeti adatokon".[48] Ilyen körülmények között az archeológia tehát részben a politikai önazonosság, részben a nemzeti történelem illusztrálásának egyik legfőbb eszközeként maga vált – Silberman erős megállapítását kölcsönvéve – a „vallási vagy nacionalista jellegű régészeti sovinizmus" első példájává, valamint a „történeti táj kialakításával", illetve annak a posztideologikus történelemnek az előállításával, amely a modern korban „a hatalomnak kelti fel az érdeklődését", s amelyet a turisták „szeretnének látni", a PR-konzultánsok és a turistairodák által kiötölt egyfajta „szentföldi Disneyland" megteremtőjévé.[49]

Yadinnak a régészeti feltárás egészét bemutató könyvében – amelynek angol és francia címe egyaránt árulkodó (*Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand* – A heródesi erőd és a zélóták utolsó állása, illetve *La dernière citadelle d'Israël* – Izrael utolsó fellegvára) – az ásatások fotókkal szokatlanul gazdagon dokumentált anyaga mellett akad néhány kép, amely első pillantásra legalábbis zavarba ejtő: mit keres egy archeológiai munkáról beszámoló műben a helyszín, a munkafolyamatok és a gazdag leletanyag képi bemutatása sorában egy felvétel az izraeli hadsereg eskütételéről, mit az izraeli posta bélyegsorozata, s mit néhány jellegzetes *artshop*ba illő termék, a *„Senit Meszádá lo tipol"* (Maszada még egyszer nem fog elesni) héber és angol nyelvű feliratával ellátott emlékérme?[50]

De még ennél is lényegesen árulkodóbb a könyv utolsó két fejezetének címe: a Yadint megelőző XIX. századi utazókról és XX. századi követőikről szóló utolsó előtti fejezeté héberül: *halucim* (úttörők), s az ásatást végzőkről beszámoló utolsó fejezeté: *mitnadvim* (önkéntesek). A modern Izrael Állam történetét akár csak felületesen ismerők számára a két szó azonnal felidézi a yadini ásatások közelmúltjának és jelenének egyéb realitásait: az

chaeology (eds. Philip L. Kohl – Clare Fawcett), Cambridge University Press Cambridge, 1995. 249–262.

[48] Vö. Russell G. Handsman – Mark P. Leone: „Living history and critical archaeology in the reconstruction of the past", in *Critical traditions in contemporary archaeology* (eds. Valerie Pinsky – Alison Wylie), Cambridge University Press, Cambridge, 1989. 117–135.

[49] Neil Asher Silberman: „A múlt strukturálása. Izraeliek, palesztinok és a régészeti emlékek szimbolikus hatalma", in François Hartog – Jacques Revel (szerk.), i. m. 101–103.

[50] Yigael Yadin: *Masada. La dernière citadelle d'Israël,* i. m. 202–203.

úttörőket, akik a zsidó állam alapjait rakták le, s az önkénteseket, akik a folyamatos támadásoknak kitett ország hadseregének magját képezték.[51]

Halbwachs találó megállapítása szerint a zarándokhely egy elbeszélés és egy hely biztosította találkozás a lélekben és az ember kollektív praxisában.[52] A találkozási pontokat s a jelennek a múltra vetített viszonyrendszerét Yadin a feltáró munka eszmei-ideológiai előfeltevésein át törekedett láttatni. Célkitűzése, amelyről maga vall, s amelyet munkája elején sietett egyértelművé tenni, aligha félreérthető: „Archeológiai küldetésünk egyik feladata abból állt, hogy a feltárt tények nyomán Josephus elbeszélését verifikáljuk."[53]

Vidal-Naquet joggal jegyzi meg ezzel kapcsolatosan, hogy „egy narrációt aligha lehet verifikálni".[54] Ezt a megjegyzést több szempontból is igaznak és helytállónak tekinthetjük. Részben azért, mert a történetírás – Hayden White óta szinte evidenciaképpen – „legalább annyira a fikcionális, mint a faktuális diskurzusok közé tartozik". Ugyanis „az elbeszélő történetírásban a történésznek – minthogy szövegét narratív módban jeleníti meg – annak érdekében, hogy a »tényeket« az »elbeszélés« elemévé alakítsa, olyan reprezentációs technikákat kell alkalmaznia, melyek a fikcionális írásmódot jellemzik".[55] Másfelől – ugyancsak White nyomán – leszögezhető, hogy legfeljebb fikció annak az elvnek a fenntartása, miszerint a „valós események" „önmagukat mesélik", illetve „saját történetüket mondják el". Ami az „igaz történet" megtalálását, avagy a „valóságos történet" felfedezését jelenti, White-tal együtt föl kell tennünk a kérdést: „Vajon milyen akarat valósul meg, milyen vágy teljesül abban a képzelgésben, hogy a valós ese-

[51] A rendkívül kiterjedt irodalomból mindössze néhány összefoglaló jellegű munkára hívom fel a figyelmet. Elie Barnavi: *Une histoire modèrne d'Israel* (Flammarion, Paris, 1982), Yossi Beilin: *A Concise Political History* (St Martin's Press, New York, 1992), David J. Goldberg: *To the Promised Land. A History of Zionist Thought from Its Origins to the Modern State of Israel* (Penguin Books, London, 1996), Noah Lucas: *The Modern History of Israel* (Weidenfeld and Nicolson, London, 1974), George Mikes: *The Prophet Motive: Israel Today and Tomorow* (André Deutsch, London, 1969), Amos Perlmutter: *Military and Politics in Israel: Nation-Building and Role Expansion* (Praeger, New York, 1969), Abraham Rabinovich: *Israel* (Flint Rivers Press, London, 1989), Howard M. Sachar: *A History of Israel from the Rise of Zionism to Our Time* (Alfred A. Knopf, New York, 1976).

[52] Voltaképpen ez a szemlélet határozza meg a *La topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte: étude de mémoire collective* című idézett munkáját.

[53] Yigael Yadin: *Masada. La dernière citadelle d'Israël,* i. m. 15.

[54] Pierre Vidal-Naquet: „Flavius Josèphe et Masada", in *Les juifs, la mémoire et le présent,* Éditions La Découverte, Paris, 1991. 57.

[55] Hayden White: *A történelem terhe,* i. m. 10–11.

ményeket akkor jelenítjük meg helyesen, ha bemutatjuk, hogy képesek egy történet formális koherenciáját mutatni? Az akarat és vágy e talánya mögött felfedezhetjük a narrativizáló diskurzus általános kulturális funkcióját, megsejthetjük az eseményeket nem csupán elbeszélni vágyó, hanem azoknak a narrativitás jellemzőit is kölcsönző akarat mögött rejtőzködő pszichológiai motivációt."[56]

Továbbá – s mintegy kiegészítve a fentieket – leszögezendő, hogy a nemzeti identitás örökségének létét és értelmét sohasem annak eredetisége vagy valóságossága határozza meg, hanem kizárólagosan a jelennek szóló hasznossága. Igazat kell adnunk Lowenthalnak: „A szoros belső összetartozás és a külvilággal szembeni kirekesztő magatartás a hit, és nem a racionalitás talajából fakad: nem azért magasztaljuk örökségünket, mert kétséget kizáróan igaz lenne, hanem mert annak kell lennie. Az örökség kirekesztő jellegénél fogva nem tartozik az egyetemes érvényű igazságok körébe, ezért látják a kívülállók a józan ésszel ellentétesnek." Vagyis „az örökség létrehozása és ápolása világszerte nemcsak eltűri, hanem kifejezetten igényli, és fel is használja a történelmi csúsztatásokat. A meghamisított hagyományok a csoportidentitások kizárólagosságában kulcsszerepet játszanak."[57]

Mindenesetre rendkívül jellemző, ahogy Yadin a vár védői halálának josephusi elbeszélését kísérli meg minden eszközzel visszaigazolni, s annak „valóságosságát", tényszerűségét a leletek „objektivitásával" alátámasztani, mintha legalábbis a leletekből közvetlen és direkt módon „kiolvasható", sőt egyenesen „feltámasztható", „reinkarnálható" lenne a múlt, s a feltárt objektumok minden további nélkül nélkülözhetnék a régész értelmezését és olvasatát nyújtó narrációját.

Josephus elmondása szerint legelőször a férfiak végeztek asszonyaikkal és gyermekeikkel, majd „sorshúzással kiválasztották tíz bajtársukat, hogy azok szúrják le a többieket. Mindegyikük odafeküdt felesége és gyermeke mellé, átölelte őket, és aztán nyugodtan várták a halált azoknak a kezétől, akik ezt a gyászos kötelességet teljesítették." Ezt követően „ugyanígy rendelkeztek a maguk sorsáról is: az, akire a sors esett, leszúrja majd a többi kilencet, végül öngyilkos lesz… aki utolsónak maradt… felgyújtotta a palotát, kemény kézzel mellbe döfte magát, és odarogyott sorstársai mellé".[58]

[56] Uo. 108–109.

[57] David Lowenthal: „Az örökség rendeltetése", in Erdősi Péter – Sonkoly Gábor (szerk.): *A kulturális örökség,* L'Harmattan – Atelier, Budapest, 2004. 62, 67. Fordította Csizmadia Dominika és mások.

[58] *Bellum,* VII, 9, 391–397.

Jóllehet Josephus állítása szerint 960 áldozat maradt a helyszínen, egy grottában megtalált 27 csontvázat – köztük hat nőét és négy gyermekét – Yadin személyesen „óvta meg" a további antropológiai vizsgálatoktól, s az ünnepélyes nemzeti újratemetést követően a halottakat megillető szigorú halachikus szabályokból következően immár aligha dönthető el, hogy a megtalált csontvázak zsidó ellenállók, esetleg római katonák, netán a későbbi korokban itt élő bizánci szerzetesek maradványai voltak-e.[59]

De még ennél is nyugtalanítóbb annak a megtalált tizenegy ép és egy sérült *ostrakon*nak a yadini interpretációja, amelyek mindegyikén egy-egy név, köztük néhány becenév szerepelt. Idézzük Yadint: „Valóban megtaláltuk volna azokat az *ostrakon*okat, amelyeket a sorshúzás során alkalmaztak? Teljes bizonyossággal ezt aligha tudhatjuk meg. De legalább mint valószínűsíthetőt mindezt figyelembe vehetjük, annál is inkább, mivel a neveket hordozó tizenegy cserépdarab közül az egyiken Ben Jair neve volt feltüntetve. Ez a Ben Jair, így szimplán, Maszadán, különösképp ebben a korban nem jelölhet más személyt, csak Eleázár Ben Jairt. Nem lenne lehetséges, hogy épp az utolsóknak megmaradt tíz harcos csoportjáról van szó, akik végül egymás közt sorsot húztak?"[60]

„Csinos kis sorozata a hibás következtetésnek"[61] – teszi hozzá Vidal-Naquet, és tegyük hozzá: teljesen igaza van. Mindenekelőtt Josephus két sorshúzásról beszél: az elsőnél kiválasztják a tíz (és nem tizenegy vagy tizenkét) férfit, akik végeznek majd társaikkal (matematikai esélye kétségtelenül van annak, hogy Eleázár ben Jair is köztük legyen), aztán az ezt követő sorshúzás eldönti, hogy ki lesz az utolsó, aki végül saját kezűleg végez önmagával. Ugyanakkor Yadinban fel sem merül annak lehetősége, hogy a fővezér, azaz Eleázár mellett a tíz férfi akár az ókor más csatáinál, így például a marathóni küzdelemnél is szereplő tíz sztratégosz is lehetett volna.[62] Miként nem szól arról sem, hogy mik lehettek azok az *ostrakon*ok, amelyeket ugyancsak Maszadán találtak, s amelyek közül egyeseken héber, másokon görög írásjelek láthatók. Ámde Yadinban oly elementáris volt a vágy, hogy ásatásai során *A zsidó háború* szerzője által is megemlített

[59] Yigael Yadin: *Masada. La dernière citadelle d'Israël,* i. m. 197.

[60] Uo. 201.

[61] Pierre Vidal-Naquet: „Flavius Josèphe et Masada", i. m. 59.

[62] Vö. Hérodotosz: *A görög–perzsa háború,* VI, 103. Hérodotosz is tíz sztratégoszról számol be: *Herodoti Historiarium libri IX,* Editoribus Firmin-Didot et sociis, Parisiis, 1928. 306. Magyarul Hérodotosz: *A görög–perzsa háború,* Európa, Budapest, 1989. 438. Fordította Muraközy Gyula. „Az athéniak a perzsa közeledés hírére szintén Maratónhoz vonultak. Tíz hadvezér vezette őket…"

történelmi személyiségek nyomaira bukkanjon, hogy ebbéli igyekezetében rálelve egy *ostrakon*ra, amelyen a korszak egyik legelterjedtebb neve, Jehohanan (János) volt olvasható, azonnal az alábbi kommentárt fűzte hozzá: „Az ember egy kísértés foglya lesz, hogy ezt a nevet azonosítsa Joannés Ben Lévivel, azaz Gischalai Jánossal, de erre a mai napig nem találtunk bizonyítékot."[63] Nos, Gischalai János valóban meglehetősen fontos szerepet játszott Josephus munkájában, de szinte bizonyosnak tekinthető, hogy Maszadán meg sem fordult.

Mindenesetre Yadin mítoszteremtő igyekezete során[64] az önmagát a prófétai hagyomány bibliai távlatában pozicionáló Josephus válik a Maszadát tudományos igénnyel elsőként feltáró archeológus viszonyítási pontjává: a jelen most nem megy vissza a biblikus időkig, megelégszik a tizenkilenc évszázaddal azelőtti állapotokkal, amelyben immár önmaga prefigurációjára lel rá. Az időn kívülivé váló helyszín közvetítette „hagyomány láncolata" Jeremiástól Flavius Josephuson és a maszadai tragédián át elér a modern Izrael Államáig.

5. (a hely elbeszélt valósága – a mítosztalanítás reménye vagy illúziója)

Nem lehet szó nélkül hagyni azt a rendkívül különleges, mondhatni kifejezetten egyedinek tetsző helyzetet, hogy egy modern nemzeti mítosz megalapozása alapvetően egy olyan szerző beszámolóján nyugszik, aki az utókor számára a hősiesség és önfeláldozás paradigmájának számító történetet korántsem az Izrael szabadságáért mártíromságot vállaló hősök dicső ellenállásának példázataként írta le – éppen ellenkezőleg. *A zsidó hábo-*

[63] Yigael Yadin: „The excavation of Masada – 1963/64 preliminary report", *Israel Exploration Journal* 15 (1965), 113.

[64] Mintha legalábbis a mítosz nem nélkülözhetné a történelmi tényszerűséget, s meg kéne felelnie a „valóság" valamely szegmensének. Ezzel szemben a mítosz autonóm, lévén „a teremtő képzelet alkotása", s „az ember azért teremt mítoszokat, mert mítoszokat teremt", azaz nem kell „hogy legyen valamilyen *oka* a mítoszoknak…" Northrop Frye: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom,* Európa, Budapest, 1996. 81. Fordította Pásztor Péter. A mítosz nem a világ téves magyarázata, hanem a teremtő képzelet és gondolkodás önálló formája. Mellesleg szinte állandónak nevezhető az az elementáris késztetés, hogy a mítoszokat, az ősi történeteket, legendákat és eseményeket a kortársi kérdésekkel és felvetésekkel hozzuk összefüggésbe. Ebbéli buzgólkodásában lelnek rá egyesek az Ezékiel látomásában megjelent szekérben egy űrhajóra vagy az Ararát-hegyen talált tákolmányban Noé bárkájára.

rú alapvető és meghatározó szellemisége és a szerzőnek a könyv minden egyes lapján képviselt markáns álláspontja szerint a felkelés kirobbantása s a harcok eszkalálása *ab ovo* tragikus hiba és tévedés volt, ráadásul Isten akaratával és szándékával teljesen ellentétes szörnyűség és gyalázat. Josephus véleménye megkérdőjelezhetetlen: „a rómaiak hatalma ellenállhatatlan… akik az egész világ urai. Mert van-e föld, amely még nem hódolt meg a rómaiaknak?… Hozzájuk szegődött a szerencse, és Isten, aki sorra osztogatja az egyes nemzeteknek a világ uralmát, most Itália oldalán van… tudjátok meg, hogy nem csupán a rómaiak, hanem Isten ellen is harcoltok… azok, akik megszállták a szent helyet, inkább bízzák Istenre a döntést, és igyekezzenek megnyerni a mennyei bírót, és mondjanak le teljesen emberi erőszak alkalmazásáról… Isten eltávozott a szentek szentjéből, és azokhoz pártolt, akik ellen harcoltok. Ha már tisztességes ember is menekül a bűnös házból, irtózik lakóitól: mit gondoltok, vajon Isten – aki azt is látja, amit titkolnak, azt is hallja, amit elhallgatnak – itt maradhat-e köztetek, mikor ily förtelmes módon éltek?"[65]

Yadin azonban mintha szándékosan félreértené Josephust, mikor elmondja, hogy miután a galileai főparancsnok, Joszef Ben Matitjáhu átállt a rómaiakhoz, sietve és azonnal hozzáfűzi: „Senki sem beszélte el oly szívszaggató módon az eseményeket, amelyek 73 tavaszának tragikus éjjelén játszódtak le Maszada fennsíkján. Bármi volt is ennek az oka, lelkiismeretfurdalás vagy valami más, amit nem ismerhetünk, a részletes beszámoló s a hang oly mélyen megindult, például Ben Jair beszédének felelevenítésekor, hogy érezni teljes szimpátiáját és csodálatát kiszolgáltatott helyzetben lévő hitsorsosai hősiessége iránt."[66] Yadin fenti véleménye persze már önmagában tökéletesen elégséges lehetne (és elégségesnek is bizonyult) egy nemzeti mítosz megalapozásához, a kérdés mindössze annyi, hogy helytállóak-e ezek a szavak, avagy sem?

De voltaképpen kikre is irányul Josephusnak ez a nagy csodálata és szánakozása? Jogos-e azt állítani – miként ezt Yadin teszi angol nyelven megjelent könyvének címében –, hogy a zélóták legfőbb menedékhelyévé Maszada vált?[67] A zélóták – miként erre nevük is utal (görögül *zelotai*, héberül *kannaim*) – Izrael Istene iránti mélységes, már-már túlbuzgó rajongással viseltetve valóban rendkívül fontos szerepet játszottak már a makkabeu-

[65] *Bellum,* V, 9, 364; 366; 367; 378; 400; 412–413.

[66] Yigael Yadin: *Masada. La dernière citadelle d'Israël,* i. m. 15.

[67] Vermes Géza rendkívül óvatosan fogalmaz ebben a vonatkozásban. Lásd Emil Schürer: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)* (revised and edited by Geza Vermes & Fergus Miller), Clark, Edinburgh, 1973. 511.

si kortól egészen a 66–74 közötti háborúig.[68] Josephus megítélése szerint jogtalanul és megtévesztő módon viselték a nevüket, „mintha nemes célért buzgólkodtak volna, pedig csak a gazságban igyekeztek minél buzgóbban túltenni egymáson".[69] A zélóták – Josephus közönséges rablóknak *(lésztész)* nevezi őket, ugyanazt a kifejezést alkalmazva rájuk, mint amit János használ az evangéliumában Barabásra[70] – legalábbis az ő álláspontja szerint nehezen sorolhatók a Róma ellen harcolók közé: inkább Eleázárnak, Simon fiának voltak a követői, akik kevéssel Jeruzsálem ostroma előtt elfoglalták a Templomot, majd Gischalai Jánostól legyőzetve arra kényszerültek, hogy csatlakozzanak hozzájuk.[71]

Több mint valószínű, hogy Maszada védői inkább azok a galileai Judás által alapított szekta tagjai, a sicariusok voltak, akik – Josephus szavaival – a zsidók „negyedik filozófiai irányzatához" tartoztak, s akik „minden egyéb dologban megegyeznek a farizeusokkal", „ezen felül azonban szívósan ragaszkodtak a szabadsághoz és csak Istent ismerték el uruknak és királyuknak. Semmiféle halálnemtől nem rettennek vissza, de rokonaikat és barátaikat is könnyű szívvel meggyilkolják, csak ne kelljen senkit uruknak elismerniök."[72]

A ruhájuk alatt elrejtett tőrrel *(sica)* közlekedő s rendszeresen különböző politikai indíttatású orgyilkosságokat elkövető, leginkább korabeli terroristáknak tűnő harcosok minden földi uralmat és evilági hatalmat elutasítottak, s minthogy egyedül Isten királyságában hittek, annak mihamarabbi eljövetelét mindenféle eszközzel igyekeztek elősegíteni és siettetni, a nyílt felkelésektől a gerillaharcokon át egészen a politikai és vallási – tudniillik a Törvény be nem tartását megbosszuló – gyilkosságokig. Az állam a bűn megtestesülése maga, s szimbóluma mindazon rossznak és gonosznak, amely hátráltatja az Isten-királyság mielőbbi beköszöntét.[73] Mindenesetre

[68] Ehhez lásd Martin Hengel: *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr*., i. m.

[69] *Bellum,* IV, 3, 161.

[70] Vö. Vermes Géza: *A passió,* Osiris, Budapest, 2005. 56. Fordította Nagy Mónika Zsuzsanna.

[71] Vö. *Bellum,* V, 3, 98–105.

[72] *Antiquitates,* XVIII, 1, 6, 23–24.

[73] Korántsem zárható ki, hogy a szinoptikus evangéliumok által elmondott történet, az „adjátok meg a császárnak, ami a császáré" nevezetes vitája (*Máté* 22, 15–22; *Márk* 12, 13–17; *Lukács* 20, 20–26) valójában disputa a sicariusokkal. Az *Apostolok cselekedetei* ugyanakkor beszámol egy sicarius felkelésről, amelynek vezetésével Pált gyanúsították meg: „Hát nem az az egyiptomi vagy, aki nemrégiben fölkelést szított, és négyezer sicarius férfit kivezetett a pusztába?" (*Apostolok cselekedetei* 21, 38).

Josephus elbeszéléséből kiderül, hogy ők voltak azok, akik Maszadán találtak menedéket, miután Manaem, a galileai Judás fia előbb kifosztotta a heródesi fellegvár fegyverraktárait, majd visszatért Jeruzsálembe, s ott a lázadók vezére lett, ám végül megfutamították őket, a lázadók pedig Manaem egyik rokona, Eleázár ben Jair vezérletével visszatértek Maszada fellegvárába.[74]

Továbbá azt is érdemes leszögezni, hogy a sicariusok nem csupán rettenthetetlen harcosok voltak (sőt, elsősorban nem azok), hanem a bibliai hagyományhoz rendkívül erősen kötődő vallásos zsidók: ne feledjük, a negyedik filozófia alapítóját Josephus σοφιστήςnek nevezi,[75] Manaemet, a sicariusok későbbi vezetőjét pedig σοφιστής δεινότατος-nak (kiváló írástudó)[76] mondja. Mindenesetre az archeológiai feltárások egyértelművé tették, hogy Maszadát hitükhöz és törvényeikhez hű zsidók lakták: egyebek mellett erről tanúskodik az a zsinagóga, amelyet még Nagy Heródes építtetett, de amelyet a sicariusok idővel saját igényeiknek megfelelően kibővítettek; ennek egyértelmű jele az a feltárt geniza (a zsinagóga sarkában kialakított kis kamra), ahová a liturgikus használatra már nem alkalmas kéziratokat helyezték el, hogy megóvják őket a megszentségtelenítéstől, s ezt jelzik azok a szent szövegek, a Deuteronomium vagy az Ezékiel-tekercsek, amelyeknek töredékeit ugyancsak megtalálták az archeológusok,[77] félreérthetetlenül visszatükrözve a sicariusok viszonyát az írott törvényhez. De hogy a sicariusoknak menyire fontos volt az orális hagyomány is (farizeuskötődéseiket ismerjük), azt híven jelzi a Maszadán feltárt két mikve[78] (rituális fürdő; a farizeushagyományban különösen fontos szerepet töltöttek be a mikvék, minthogy a farizeusok megsokszorozták a rituális tisztálkodásokat, hogy megtisztuljanak minden szennyeződéstől). Ez azért is elgondolkodtató, mivel a mikvék kiképzésének megszabott módja kifejezetten az orális hagyomány része volt, s mindez csak jóval később, a III. századtól került lejegyzésre a Misnában, valamint a Jeruzsálemi és a Babiloni Talmudban.

Ha Rankéval szólva azt keressük, *„wie es eigentlich gewesen war"* (ahogyan az valójában történt),[79] néhány belső feszültségtől aligha mentes ténye-

[74] *Bellum,* II, 17, 433–447.

[75] *Bellum,* II, 8, 118.

[76] *Bellum,* II,17,433.

[77] Vö. Yigael Yadin: *Masada. La dernière citadelle d'Israël,* i. m. 168–172; 181–189.

[78] Uo. 164–167.

[79] Leopold von Ranke: *Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514,* Vollmer, Wiesbaden, 1957. 4.

zőre érdemes felhívni a figyelmet. Egyfelől azokra az irodalmi toposzokra, amelyeket Flavius Josephus átvett a görög-római irodalmi-történetírói hagyományból, másfelől arra, hogy voltaképpen kinek a narratívája olvasható Josephusnál a maszadai tragikus eseményeket illetően. Az elbeszélés és az Eleázárnak tulajdonított két részből álló beszéd pillérein nyugvó történet voltaképpen az *ergon* (ἔργον – cselekedet) és *logosz* (λόγος – beszéd) hagyományos kettősségére épít, csakhogy a kollektív öngyilkosság tényéből adódóan fel kell tennünk a kérdést: Ki volt az adatközlő, ki volt az a túlélő, aki beszámolt a Maszadán történtekről, s aki képes volt pontosan felidézni Eleázár filozófiai és retorikai szempontból egyaránt kidolgozott beszédét?

Josephus az eredetiség igényével fellépve s – miként ezt már láthattuk – a zsidó háború egészéről szóló beszámolóját a szemtanú megbízhatóságára építve gondosan ügyel arra, hogy legyen túlélő, mégpedig olyan, aki valóban képes hiteles elbeszélést nyújtani a tettek és beszédek egymást követő alakulásáról: „De egy idős asszony, valamint Eleázár egyik rokona – aki jóval emelkedettebb szellemű és műveltebb volt a többi asszonynál –, miközben a többiek teljesen elmerültek az öldöklésbe, titokban elbújt öt gyerekkel együtt az egyik földalatti vízvezetékben", s miután a rómaiak elfoglalták az erődöt, „rögtön kibújtak a földalatti aknából, és részletesen elmondták, mi történt; különösen az egyik asszony tudott mindent hajszálnyi pontossággal elmesélni, hogy mit beszéltek, és mi történt".[80]

Flavius Josephus rendkívül gondosan járt el, hiszen beszámolójából egyértelműen következik, hogy a történet az „emelkedettebb szellemű" és „művelt" asszonynak köszönhetően őrződött meg az utókor számára. Csakhogy a josephusi előrelátás még mindig nyitva hagyja az öngyilkosság nyugtalanító kérdéskörét, annál is inkább, mert a halachikus tradíció legalábbis nem egyértelmű módon foglal állást a szuicídiummal kapcsolatosan.

De mindenekelőtt emlékeztetni kell a kollektív öngyilkosság irodalmi toposzára, amely a görög-római történetírói hagyomány több helyén is felbukkan, feltűnően sok azonosságot mutatva nemcsak egymással, hanem a josephusi elbeszéléssel is.[81] Saguntum ostromakor Titus Livius ugyancsak

[80] *Bellum,* VII, 9, 399; 404. Érdekes, hogy Josephus első latin fordítása, amelyet Pseudo-Hegesippusnak tulajdonítanak, csak egy asszonyról számol be, ugyanakkor – szintén Josephustól eltérően – azt hangsúlyozza, hogy az „asszonyok szemérmüket megóvandó férjeikhez hasonló elszántságról tettek tanúbizonyságot, s elszántan vetették oda testüket". (Pseudo-Hegesippus*: Hist.,* V, 53.)

[81] Cohen közel húsz példát gyűjt össze a kollektív öngyilkosságra az antikvitás irodalmából Hérodotosztól Orosiusig. Lásd Shaye J. D. Cohen: „Masada: Literary Tradition, Archaeological Remains, and the Credibility of Josephus", *Journal of Jewish Studies*

egy beszédet követő kollektív öngyilkosságról számol be, ahol – mint írja – Hannibal senkinek sem tudott megkegyelmezni, hiszen „feleségükkel és gyermekeikkel bezárkózva magukra gyújtották a házat", míg mások „minden állami vagy magántulajdonban lévő ezüstöt és aranyat beledobáltak a sebtében erre a célra rakott máglyába, s legtöbben maguk is a lángokba ugrottak".[82] De hasonló esetről értesülhetünk Astapa városának római ostromakor, s a rómaiak itt is – Josephus elbeszéléséhez hasonlóan – „mikor megpillantották az iszonyú látványt, először egy ideig döbbent ámulattal álltak meg".[83] S ugyancsak hasonló borzalom esett meg Abydus bevételekor, ahol a férfiak az utolsó csepp vérükig küzdöttek ugyan, de néhány erre a célra kiválasztott ember a gyermekeket és az asszonyokat megölte, s a város vagyonát elpusztította, „akárcsak egykor a saguntumiak" *(ad Saguntinam versi)*.[84]

Természetesen egy vissza-visszatérő irodalmi elemnek a gyakori ismételgetése még nem zárja ki annak lehetséges megtörténtét, ámde a fenti példák nyomán úgy tűnik, mintha Josephus jobban kötődne a görög-római hagyományhoz, mint a zsidó tradícióhoz. A kollektív öngyilkosság témája mindenesetre Josephusnál is többször visszatérő elem, afféle végzetszerű toposz, amely a sors sajátos ismétlődésének következtében újra és újra megtörténik. A maszadai öngyilkosság előképéről Josephus a mű III. könyvében számol be, ahol arról értesülhetünk, hogy a galileai Jotapata ostromakor Josephus negyven társával együtt egy tágas barlangba menekült, ám egy szerencsétlen véletlen folytán a rómaiak megtudták, hogy az ellenállók hol rejtőzködnek. Minthogy az ellenállás reménytelennek bizonyult, Josephus úgy határozott, hogy megadja magát. Halk imájával *(λεληθυιαν ευχήν)* az Istenhez fordul, s az alábbiakkal indokolja döntését: „Mivel elhatároztad, hogy megtöröd a zsidó népet, amelyet Te alkottál, mivel a szerencse a

33 (1982), 389–392. A kérdéshez lásd még: Johannes Leipoldt: *Der Tod bei Griechen und Juden,* G. Wigand, Leipzig, 1942; Leon D. Hankoff: „The Theme of Suicide in the Works of Flavius Josephus", *Clio Medica* 11 (1976), 15–24. Hankoff komoly kérdőjeleket állít fel a Josephus által megírt öngyilkosságokkal kapcsolatosan, s leginkább a szerző élénk fantáziájának tulajdonítja a beszámolókat.

[82] Titus Livius: *A római nép története a városalapítástól,* II. k., XXI, 14. Európa, Budapest, 1982. 185. Fordította Muraközy Gyula. A kollektív öngyilkosság római hagyományának jó összefoglalója Jean Bayet: „Le suicide mutuel dans la mentalité des Romains", *L'Année sociologique, III*. (1951), 35–89.

[83] Titus Livius: *A római nép története a városalapítástól,* III. k., i. m. XXIII, 22–23; 43–44.

[84] Vö. uo. XXXI, 17. 248–249. Lásd még Diodórosz: *Bibliothéké,* XVIII, 22; XXV, 15; Polübiosz: *Hisztoriai,* XVI, 31–33.

rómaiak mellé állt, és Te az én lelkemet választottad ki, hogy hirdessem a jövendőt: megadom magam a rómaiaknak, és életben maradok. De téged hívlak tanúul, hogy nem mint áruló, hanem mint a Te szolgád megyek át hozzájuk."

Az emlegetett szerencse nem más, mint Tükhé istennő, akit a monoteista hagyományban nevelkedett Josephus egy pillanatra azonosít saját Mindenhatójával. Ám az ima szövege, akár egy történetfilozófiai vagy történetteológiai okfejtés, a politeista kikacsintás ellenére épp arra hívja fel a figyelmet, hogy a zsidóságnak isteni rendeltetéséből következően még a legrettenetesebb és legkiszolgáltatottabb helyzetben is ragaszkodnia kell az élethez, a túlélés legapróbb esélyéhez. Josephus küldetése, akár Noé esete egykoron, az élet magjának továbbvitelét szolgálja, amelynek elmúltával a népnek az Örökkévalóval kötött szövetsége veszítené el értelmét és jelentőségét. S miként az Örökkévaló a vízözön története után megemlékezett az emberről, s minden élőlényről, s azt az ígéretet tette, hogy „nem törlök el még egyszer minden élőlényt, ahogy megtettem" (*Genezis* 8, 21), ugyanígy Josephus is az élet folytonosságára és kipusztíthatatlanságára helyezi a hangsúlyt.[85]

A jotapatai történet jól ismert: miután társai a kollektív öngyilkosság mellett döntöttek, s Josephusnak sem adtak menekülési esélyt, következett a sorshúzás: „Aszerint, hogy ki milyen sorsot húzott, szívesen tűrte, hogy az utána következő leszúrja, abban a tudatban, hogy sor szerint a hadvezérnek is meg kell halnia."[86] Végül itt is két túlélő maradt, miután – csodák csodája – Flavius Josephus és egy társa lettek az utolsók, ám Josephus rábeszélésére a kollektív öngyilkosság helyett az életet választották, s megadták magukat a rómaiaknak: „Végül csakugyan csak maga Josephus maradt életben – már akár a szerencsés véletlen, akár az isteni rendelés következtében –, s vele még egy társa; mivel nem akarta, hogy a sor ráessék, sem pedig nem akarta honfitársának a vérével beszennyezni kezét – ha ő

[85] Ez a felfogás teljes összhangban áll a régi zsidó szentírásmagyarázat és kommentárirodalom hagyományával. Jellemző, hogy Flavius Josephus miként értelmezi például a Lót és leányai történetét (*Genezis* 19, 30–38). Megegyezve más zsidó kommentárokkal (lásd pl. *Genezis Rabba* 51, 8; *Pesikta Rabbati* 42 etc.) *A zsidók történeté*ben épp annak ad hangot – mintegy felmentve a bűn esetleges vádja alól a lányokat –, hogy miután a két lány azt hitte, hogy az egész emberi nem pusztulásra van ítélve, atyjukkal háltak „azért, hogy az emberi nem ki ne pusztuljon" (*Antiquitates,* I, 11, 5, 205). Az előbbiekhez lásd még: Scheiber Sándor: „Lót leányai", in *Folklór és tárgytörténet,* Makkabi, Budapest, 1996. 17–25.

[86] *Bellum,* III, 8, 390.

maradna utolsónak –, ezt is rávette, hogy adja meg magát a rómaiaknak, és mentse meg az életét."[87]

A történet – akár megesett, akár csak Josephus élénk fantáziájának terméke – egy dologról egészen biztosan árulkodik: nevezetesen arról, hogy Josephus érzékelhetően elutasította az öngyilkosságot mint a zsidó hagyománnyal élesen ellenkező cselekedetet, s azt nem tekintette valamiféle heroikus aktusnak. Mint „a farizeus irányzat szellemében" nevelkedett[88] zsidónak, csak rossz véleménye lehet az öngyilkosságról, s ennek – műve egy helyén – hangot is adott: „…az öngyilkosság homlokegyenest ellenkezik minden élőlény alaptermészetével, s egyúttal bűn a teremtő Isten ellen."[89]

Másfelől viszont elgondolkodtató, hogy a történetíró számára miért épp a maszadai öngyilkosság került a figyelem centrumába, s miért nem mondjuk a gamalai, ahol – legalábbis a krónikás saját beszámolója szerint – „5000 vetette magát önként a szakadékba",[90] vagyis több mint ötszöröse annak, mint Maszadán. Akadt, aki a művének végére helyezett, vagyis dramaturgiailag fontos helyen lévő maszadai történetet a feltámadt lelkiismeret-furdalás manifesztációjának tekintette,[91] volt, aki egyfajta nacionalista hevületnek, amely révén Josephus a sicariusok öngyilkosságát az Izrael számára végrehajtott legvégső áldozatként írhatta le.[92]

Vagyis a sicariusok öngyilkossága – Josephus értelmezésében – a legegyértelműbb bizonyítéka annak, hogy Isten megbüntette őket. Josephust aligha vezette az a szándék, hogy művét – elegáns dramaturgiai fogással – egy heroikusan végződő esemény ismertetésével zárja le, ezzel titkon kikacsintva a munkájában annyit szidalmazott sicariusok felé, de az sem valószínűsíthető, hogy az öngyilkosság jelenetével mintegy eltitkolni igyekezett a rómaiak kegyetlenségét és embertelenségét.[93] Valójában – amint erre

[87] Uo. III, 8, 391.

[88] *Vita,* II, 12.

[89] *Bellum,* III, 8, 369.

[90] *Bellum,* IV, 1, 79–81.

[91] Lásd Shaye J. D. Cohen: „Masada: Literary Tradition, Archaeological Remains, and the Credibility of Josephus", i. m. 385–405.

[92] André Paul: *Le judaïsme ancien et la Bible,* Desclée, Paris, 1987. 238–240. Ugyanezt emeli ki Nikoprowetzky is: „Elmondható, hogy az öngyilkosságnak ez a módja a lázadók szemében a legmagasabbrendű formája lehetett a vallási áldozatnak." (Valentin Nikiprowetzky: „La mort d'Eléazar fils de Jaïre et les courants apologétiques dans le De Bello Judaico de Flavius Josèphe", i. m. 470.)

[93] Ezt a teóriát fejti ki Trude Weiss-Rosmarin: „Masada revisited", *Jewish Spectator* 34 (1969), 29–32. Feldman ugyanakkor – helyesen – cáfolja ezt: Louis H. Feldman: „Masada: A Critique of Recent Scholarship", in *Christianity, Judaism and other Greco-*

Ladouceur és Vidal-Naquet egyaránt felhívta a figyelmet[94] – Josephus Maszada-narratívája semmi egyéb érdeket nem tartott szem előtt, csak a sicariusok végső és egyértelmű elítélését, s annak konklúziószerű kimondását, hogy az általuk kiprovokált háború „üdvtörténeti" értelemben felesleges és elhibázott volt. Josephus gondosan ügyel arra, hogy magával Eleázárral mondassa ki a negyedik filozófia teljes csődjét, hangsúlyozva azt, hogy elképzelésük nem volt egyéb, csak „hiú ábránd"[95] s „őrültség"[96], amelynek konzekvenciája nem is lehet más, csak az, hogy „vegyük a büntetést Istentől, a tulajdon kezünk által",[97] vagyis hogy Isten „pusztulásra ítélte a zsidó népet, amelyet régen annyira szeretett".[98]

A sicariusok öngyilkossága ezáltal – Josephus szándékának megfelelően – az Isten büntetésének volt a következménye, s ennek tudomásul vétele és Eleázár ben Jair általi hangoztatása a sicariusok bűnbánatával volt egyenértékű. Maszada parancsnoka – mintha csak Josephus állításait visszhangozná – egyértelművé tette, hogy „felsőbb hatalom rendelkezett úgy, hogy ők most győzteseknek tekinthetik magukat".[99] Vagyis nem a rómaiak ereje és fölénye, hanem az ἀνάγκη, azaz maga a sors, a végzet. Eleázár mintha megismételné Josephus szavait, aki már jóval korábban, prófétai habitusának köszönhetően tisztában volt azzal, hogy Isten immár „a rómaiak szövetségese, mert Isten nélkül bizonyára nem sikerült volna ilyen birodalmat alapítaniok".[100] Ahogy most Eleázár Josephus gondolatait és meglátásait ismétli meg, ugyanúgy Josephus egykor Titus szószólójaként – a római birodalmi propagandához igazodva – mondta azt, hogy „Isten, aki sorra osztogatja az egyes nemzeteknek a világ uralmát, most Itália oldalán van".[101] S persze nem meglepő, hogy Titus is az égiekre hivatkozik, s „hazám istenei mellett" – minő meglepetés – a zsidók Istenére is, midőn kijelenti, hogy Isten „azelőtt vigyázott erre a városra – mert most már nem vigyáz…"[102]

Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty (ed. Jacob Neusner), E. J. Brill, Leiden, 1975. III. 218–248.

[94] Lásd David J. Ladouceur: „Josephus and Masada", in *Josephus, Judaism and Christianity,* i. m. 97–99; Pierre Vidal-Naquet: „Flavius Josèphe et Masada", *Revue historique* 260 (1978), 3–21.

[95] *Bellum,* VII, 8, 330.

[96] *Bellum,* VII, 8, 332.

[97] *Bellum,* VII, 8, 333.

[98] *Bellum*, VII, 8, 327.

[99] *Bellum,* VII, 8, 360.

[100] *Bellum,* II, 16, 390.

[101] *Bellum*, V, 9, 367.

[102] *Bellum*, VI, 2, 127.

Az a tény tehát, hogy Eleázár ben Jair, a sicariusok parancsnoka saját igaza alátámasztására és társai meggyőzésére a legkifejezettebb Róma-barát nézeteket harsogja,[103] igazi hitehagyásnak tekinthető, különösen attól az embertől, akinek – mint sicariusnak – éppen azt a meggyőződést kellett képviselnie, miszerint az isteni tervvel összhangban, s az Örökkévalóval együttműködve kell felszabadítani Izraelt.

Ám az isteni terv – úgy tűnik – eközben jelentősen megváltozott.

De ha mégis elfogadjuk azt, hogy a sicariusok számára tettük mint afféle vallási áldozat végső bizonyítéka hűségüknek, akkor Josephus súlyosan tévedett: a maszadai öngyilkosság nem a negyedik filozófia megtagadása – amint azt az események cseppet sem elfogulatlan krónikása szerette volna láttatni –, hanem a végső remény tragikus és nagyszabású megalapozása: az a meggyőződés, hogy az áldozat láttán Isten felszabadítja majd Izraelt, s megalapítja várva várt királyságát.

Hitük továbbőrzői azok a sicariusok voltak, akik a „hetvenes" háborút követően immár Egyiptomban és Kyrénében folytatták tovább a harcukat JHWH örök királyságának mielőbbi eljövetele reményében.

6. (heroikus tett vagy halachikus botrány)

A jotapatai ostromkor a kilátástalan római túlerővel és a fenyegető fogsággal szemben inkább az öngyilkosság mellett érvelő társaihoz Flavius Josephus beszédet intéz. A retorikai felkészültségről és figyelemre méltó műveltségről tanúskodó szónoklat a szuicídiumot vallásbölcseleti és etikai kontextusba helyezi, s ennek során – egyebek mellett – az alábbiakat mondja: „Bajtársak, miért akarunk mindenáron a halálba rohanni (miért akarjuk ennyire megölni önmagunkat[104]), és miért akarjuk elszakítani egymástól az egymással összeforrott testet és lelket? … Szép dolog meghalni a szabadságért, én is azt mondom – de harcban és azoknak a kezétől, akik meg akarnak fosztani szabadságunktól!" Sokan mondják – folytatja Josephus –, „hogy hősi cselekedet az öngyilkosság. Nem, ellenkezőleg: gyávaság… az öngyilkosság homlokegyenest ellenkezik minden élőlény alaptermészeté-

[103] Nikoprowetzky nem is hagyja szó nélkül, hogy Eleázár voltaképpen nem mond semmi mást, csak azt, amit Agrippa király és amit Josephus, vagyis Róma vagy Josephus beszél, s nem a lázadó vezér." (Valentin Nikiprowetzky: „La mort d'Éléazar fils de Jaïre et les courants apologétiques dans le De Bello Judaico de Flavius Josèphe", i. m. 486.)

[104] „Τί γὰρ τοσοῦτον ἔφη, σφῶν αὐτῶν, ἑταιροι, φονῶμεν."

vel, s egyúttal bűn a teremtő Isten ellen. … Tőle kaptuk az életünket, tehát rá kell bíznunk, hogy megszabja végét. Valamennyiünknek halandó, mulandó anyagból alkotott testünk van, de ebben a testben halhatatlan lélek van, az istenség része … azoknak, akik a természet törvénye szerint távoznak az életből … sugárzó marad a lelkük, és a menny legszentebb tájára jut, ahonnan az aionok leforgása után megint tiszta testekbe vándorolhatnak, viszont azoknak a lelkei, akik tulajdon kezükkel pusztították el magukat, a sötét alvilágba kerülnek, és az ilyen kétszeresen bűnös embereket Isten, az atyjuk még utódaikban is bünteti. Ezért gyűlöli Isten ezt a bűnt, és ezért sújtotta a legbölcsebb törvényhozó büntetéssel. Mert nálunk törvény, hogy az öngyilkosok napnyugtáig temetetlenül heverjenek, holott különben kötelességnek tartjuk még az ellenség eltemetését is…"[105]

Josephus nem véletlenül hivatkozik a „legbölcsebb törvényhozóra", azaz Mózesre. Az „a ti véreteket is számon fogom kérni" (*Genezis* 9, 5) biblikus üzenetét tradicionálisan az öngyilkosság tilalmaként (is) értelmezik, amint ez a hagyomány a Midrásban is tetten érhető, ahol az öngyilkosságot egyébként kifejezetten ritka jelenségnek nevezik.[106] Az élet megőrzésének kötelezettsége – beleértve természetesen a saját életét is – a zsidóság egyik kiemelkedően fontos és meghatározó tanítása: „az embernek kötelessége az életét minden áron megőriznie".[107] Voltaképpen az isteni gondviselés és igazságszolgáltatás doktrínájából következően az öngyilkos nemcsak az Örökkévaló jogát tagadja meg, de egyúttal eljátssza az eljövendő világnak a reá eső részét. Az öngyilkosságot *(hitabdut)* a hagyomány élesen megkülönbözteti a mártírságtól, továbbá differenciál az aktív öngyilkosság és aközött, amikor valaki egyszerűen hagyja magát megölni *(kiddus ha-Sém, hillul ha-Sém),* valamint az ép elmével *(la-da'at)* és a nem ép elmével *(selo la-da'at)* elkövetett öngyilkosság között. Mindebből következően az öngyilkosság *ab ovo* elutasítása nem zárja ki – sőt egyenesen megköveteli – a szuicídium tényének gondos vizsgálatát és mérlegelését, melyből következően az öngyilkosság halachikus megítélése rendkívül ambivalens, változatos és tarka képet mutat. R. Akiba e lehetséges értelmezési sokféleségre utal, amikor annak ad hangot – mintegy polemizálva azzal az állásfoglalással, miszerint az öngyilkost gúnyos szavakkal kell a sírjánál illetni –, hogy „ne alázd meg, és ne is dicsérd őt".[108]

[105] *Bellum,* III, 8, 362–376.
[106] *Genezis Rabba* 34, 13; 82, 8.
[107] *Berákhót* 32b.
[108] *Semahot* 2, 1.

A héber Biblia öt öngyilkosságról számol be: Sámsonéról (*Bírák* 16, 30), Sauléról (*Sámuel első könyve* 31, 4–5), Saul fegyverhordozójáéról (ugyanott), Achitofeléről (*Sámuel második könyve* 17, 23), valamint Zimriéről (*Királyok első könyve* 16, 18). Az első három esetében a magyarázatok számos enyhítő körülményt találnak, amelyek alapvetően minősítik át a tett súlyát és megítélését. Sámson öngyilkossága – „haljak meg a filiszteusokkal együtt" felkiáltással végez önmagával és az ellenséggel – egyenesen *kiddus ha-Sém*nek minősül, de Saulnak és a fegyverhordozójának a tette is megengedhető,[109] hiszen Saul pontosan tudta, hogy a filiszteusok bármit megtennének vele, s a végén megölnék („jönnek ezek a körülmetéletlenek és elbánnak velem").[110]

A maszadai csoportos öngyilkosság voltaképpen Saul esetével tűnik analógnak, hiszen a végső tett ahhoz hasonlóan az ellenség fogságában, kínvallatásai és erőszakoskodásai közepette esetlegesen bekövetkező vétkek elől való menekülés útját jelöli ki az öngyilkosságban.[111] A Talmud *Baba Batra* traktátusa egyértelműen és félreérthetetlenül szögezi le, hogy fogság vagy gyalázatos halál esetén parancs az öngyilkosság.[112] De ugyanígy nem minősül az öngyilkosság bűnnek, ha az Örökkévalóért halunk meg, hiszen „nem megy az ember lakmározni az otthonába a fiaival és a háza népével, hanem háborúba megy, ahol tudja, hogy fiaival és háza népével együtt életét veszti, ám ezt mégis örömmel megteszi".[113]

Mindenesetre, ha egy ember inkább az önkezű halált választja, mint azt, hogy pogányok fogságába kerüljön, dicséretes dolgot követ el,[114] miként

[109] A Talmudban olvasható Juda ha-Naszi szolgájának az esete, aki végzett magával, amint mestere haláláról értesült (*Ketuboth* 103b). De olvashatunk a Hananiah ben Tradjont kivégző pogány hóhérról is, aki áldozata után vetette magát a lángokba (*Avoda Zara* 18a).
[110] *Sulhán Árukh – Jóre Dea* 345, 3. Zimri bűnei miatt pusztult el, hiszen – miként a bibliai textus is hangsúlyozza –, „azt tette, ami gonosznak számít az Örökkévaló szemében" (*Királyok első könyve* 16, 18), tehát voltaképpen a gondviselői szándékból és akaratból következett, hogy a bűnös Zimri magára gyújtotta a palotát.
[111] A középkori kényszerkeresztelések elől a csoportos öngyilkosságba való menekülés tényét – jóllehet éles és indulatos vitákat váltott ki mindezek megítélése – sok esetben éppen a fentiek miatt tekintették *kiddus ha-Sém*nek. Amúgy, ha gyermekek kerülnek fogságba, a talmudi hagyomány megengedi esetükben azt, hogy öngyilkosságot kövessenek el, ugyanis „érted haltunk meg, mert olyanok voltunk, mint bárányok a mészárszéken". (*Gittin* 57d.)
[112] *Baba Batra* 8b.
[113] *Midras Rabba* 26, 7.
[114] Vö. *Gittin* 57b.

tette ezt Razisz is a *Makkabeusok második könyvé*nek elbeszélése szerint (14, 37–46), akit „jóságáért a zsidók atyjának neveztek", s aki Nikanor katonái elől menekült egy szörnyű módon elkövetett öngyilkosságba. Világos és egyértelmű talmudi előírás olvasható arról, hogy ha az embert bálványimádásra, házasságtörésre vagy gyilkosságra akarják kényszeríteni, akkor inkább válassza a halált, semmint hogy az említett bűnök bármelyikét is elkövesse.[115]

Ugyancsak megemlítendő még az „életmeghosszabbítás" *(haarachat chaim)* fontos és meghatározó elve, amely az élethez való ragaszkodás előírására figyelmeztet, azaz az embernek azon kötelességére, hogy saját erejéből, lehetőségei és képességei szerint tegyen meg mindent annak érdekében, hogy minél hosszabb ideig maradjon életben. Jó és beszédes példa erre ben Tradjon esete, aki kivégzése előtt testére kötötte a Tóra-tekercset, hogy ezáltal is lassabban hagyja el testét a lelke.[116] Az eset jelzi azt, hogy ben Tradjon pontosan tudta halálának pillanatát, s immár nem is tehetett ellene semmit, ámde Maszada védői, akik bizonyosak lehettek abban, hogy a rómaiak kegyetlen módon fognak valamennyiükkel végezni, nem ismerhették ugyanilyen pontossággal haláluk időpontját. Mindent összegezve kérdés tehát, hogy a védők csoportos öngyilkossága halachikus értelemben megengedhető-e, avagy még az öngyilkosságnál is súlyosabban vétkeztek, amennyiben a „ne ölj" *(lo tircah)* parancsát is megszegték?

*A zsidó háború*ban Josephusnak egy másik beszédével is megismerkedhetünk, azzal, amelyet Titus megbízásából mond el Jeruzsálem falai tövében, hogy honfitársait megadásra szólítsa fel.[117] Jóllehet feltűnő az a formai hasonlóság, amely Josephus és Eleázár beszédeit összeköti – mindenekelőtt az, hogy mindkét beszéd két részből áll –, a tartalmi különbségek azonban még annál is inkább szemet szúrnak. Josephusnak a jotapatai beszéde csakúgy, mint a Jeruzsálem falai alatt elmondott szózata minden megalkuvásra és kompromisszumra való törekvése ellenére is végső soron az életre, míg Eleázár szózata a halálra mond igent.

Josephus felfogása szerint vitán felül álló tény, hogy a zsidó hagyomány elutasítja az öngyilkosságot. „Miért akarjuk elszakítani egymástól az egymással összeforrott testet és lelket?"[118] – teszi fel a kérdést, mintegy ragaszkodva a hagyományos, biblikus alapú antropológiai felfogáshoz.

[115] Vö. *Szanhedrin* 74a; *Sulhán Árukh – Jóre Dea* 157.
[116] *Avoda Zara* 17a.
[117] *Bellum,* V, 9, 362–419.
[118] *Bellum,* III, 8, 362.

Ebben az összefüggésben elkerülhetetlen emlékeztetni arra, hogy a görög *szarksz, szóma* (test) és *pneuma* (lélek) fogalmak semmilyen formában nem állíthatók párhuzamba a héber *bászár, nefes* (test) és *rúah* (lélek) kifejezésekkel. Az erőteljesen monisztikus világlátásról tanúskodó héber Bibliában nincs szó semmiféle test–lélek dualizmusról, szemlélete nem dichotomikus: a test és lélek nem két egymással szembenálló princípiumot jelöl, hanem legföljebb a hatalommal rendelkező Isten és az erőtlen, a hatalomra rászoruló ember ellentétét fejezi ki.[119] De a *nefes,* a *bászár* és a *rúah* hármas alkotóelemét trichotomikus módon sem lehet elkülöníteni, ahogy ezt a görögök megtették a *nousz* (ész, értelem, az élet értelmi princípiuma), a *pszükhé* (lélek, az élet érzelmi princípiuma) és a *szóma* (test) vonatkozásában.[120] A három terminus egyébként sem szerepel sohasem ugyanabban a szövegrészben, mint ahogy a *nefes* és a *rúah* sem áll soha oppozícióban a *bászár*ral, épp ellenkezőleg: gondolatritmus-szerű párhuzamban jelenik meg a *nefes* és a test (*Zsoltárok* 63, 2; 84,3; *Jób* 14, 22), s az ember egyenértékű a testével és a lelkével (*Zsoltárok* 16, 9–10).

A fentiekből következően a zsidók számára a halál *(mávet)* – amely nemcsak az életfunkciók megszűnését jelenti, hanem egy olyan perszonifikálódott erőt is, amely előidézi a véget, de amely szintén Isten hatalma alá tartozik (*Genezis* 3, 19; *Zsoltárok* 90, 10 skk; 102, 27; *Deuteronomium* 32, 39) – az éltető erő elvesztésével volt egyenlő, azzal, amelyet Isten adott az embernek (*Genezis* 2, 7; *Királyok első könyve* 17, 17 skk; *Jób* 34, 14 skk; *Zsoltárok* 104, 28 skk). A *nefes* és a *rúah* szavak az isteni eredetű életerőt nevezik meg, s nem az ember valamilyen *sui generis* alkotórészét, amely a halál után, mint valami önálló identitás, akár a továbbélésre is képessé válhatna (*Jób* 34, 14; *Zsoltárok* 104, 29 skk; 146, 4; *Kóhelet* 12, 7; *Genezis 35, 18*; *Zsoltárok* 146, 4). Amikor az ember meghal, a lélek eltávozik ugyan a testéből („Midőn távozott a lelke, meghalt" – mondja a Biblia Ráchelről, *Genezis* 35, 18; *Jeremiás* 15, 9; *Jób* 31, 39), ámde ez nem jelenti a lélek

[119] Ehhez lásd Paul van Imschoot: *Théologie de l'Ancien Testament,* II. Desclée, Tournai, 1956. 11–35; uő: „L'esprit de Jahvé, source de vie dans l'Ancien Testament", *Revue Biblique,* 1935. 486. skk; Ernest De Witt Burton: *Spirit, Soul and Flesh,* The University of Chicago Press, Chicago, 1918; Gérard Verbeke: *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à St. Augustin,* Desclée de Brouwer, Louvain, 1945; Franz Rüsche: *Blut, Leben und Seele,* Paderborn, 1930; R. H. Charles: *A Critical History of the Doctrine of Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity,* Adam & Charles Black, London, 1899; Paul Torge: *Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament,* J. C. Hinricks Verlag, Leipzig, 1909.
[120] André-Jean Festugière: *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile,* Paris, 1932. 196–222.

„felszabadulását”, hiszen a test nem volt számára börtön, s a lélek nem képes létezni test nélkül. A sokat vitatott *nefes met* (halott lélek) kifejezés nem a halálában tovább élő lelket jelöli, de nem is a halottban meglévő titokzatos hatalmat fejezi ki, amely a halott merevségében és felbomlásában nyilvánul meg – miként ezt Seligson próbálta bizonyítani[121] –, hanem feltételezhető, hogy egészen egyszerűen a holttest elnevezése volt.[122]

Josephus tehát nem véletlenül érvelt az öngyilkossággal szemben, hiszen a test és a lélek „közeli rokonságát” *(τα φίλτατα)* vallotta,[123] s ebbéli meggyőződését még az sem nagyon zavarta, hogy farizeus múltjából és tanulmányaiból következően[124] s a hellenizálódott farizeus szellemnek megfelelően[125] kicsivel odébb azt állította, hogy „valamennyiünknek halandó, mulandó anyagból alkotott testünk van, de ebben a testben halhatatlan lélek van, az istenség része”.[126]

Josephus felfogásával ellentétben a maszadai ellenállók parancsnoka, Eleázár a hellenista filozófiai hagyományból, főként az orphikus és sztoikus tanításokat alapul véve érvelt az öngyilkosság mellett, mintegy opponálva a hagyományos zsidó felfogás test és lélek szoros összetartozásáról vallott nézeteit.

Az ókori zsidó felfogás alapjaiban különbözik a görög bölcseleti hagyomány hangoztatta elképzeléstől, ahol a halál lényege és mibenléte a test és a lélek különválásában rejlik, ahogy ezt Homérosz Hektor és Patroklosz halálának leírásakor rendkívül érzékletesen megjelenítette: „lelke a tagjaiból kiröpült s Hádészba lesurrant.”[127] De Homérosz után vagy háromszáz-

[121] Miriam Seligson: „The Meaning of nefes met in the Old Testament”, *Studia Orientalia,* 16 (1951), (Helsinki) 78. skk.

[122] Aubrey R. Johnson: *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel,* University of Wales Press, Cardiff, 1949. 25. skk; Pidoux, i. m. 10. skk.

[123] *Bellum,* III, 8, 362.

[124] „…elkezdtem nyilvános szereplésemet, mégpedig a farizeus irányzat szellemében.” (*Vita,* II, 12). A farizeusok egyébként azt vallották, hogy „a lélek halhatatlan, és hogy a túlvilágon jutalmat vagy büntetést kap aszerint, hogy erényes vagy bűnös volt-e az ember…” (*Antiquitates,* XVIII, 1, 3, 15.) Lásd még ehhez: „Tanításuk szerint a lélek halhatatlan, de csak a jó lelkek kerülnek a halál után más testbe, a gonoszok örök büntetést szenvednek.” (*Bellum,* II, 8, 163.)

[125] A hellenizálódott farizeusokról Lévy egyenesen azt állítja, hogy „a farizeusok az alexandriai hellenizálódott zsidóság palesztinai tanítványai”, akik „kibékítették Mózest Püthagorasszal vagy Platónnal”. (Isidore Lévy: *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine,* Paris, 1927. 342.)

[126] *Bellum,* III, 8, 372.

[127] Homérosz: *Iliász,* XVI, 856; XXII, 362. In Homérosz: *Iliász – Odüsszeia – Homéroszi költemények,* Magyar Helikon, Budapest, 1967. 301; 393. Fordította Devecseri Gábor.

ötven évvel Platón is úgy véli, hogy a halál „a lélek elválása a testtől”, s „az a meghalás, hogy a test a lélektől különválva önmagában valóvá lesz, és a lélek is a testtől különválva önmagában valóvá”.[128] Az antik világszemlélet, amely „fönt” és „lent” kozmogóniai törésvonala mentén osztotta fel a világmindenség egészét,[129] a halálra mint e törésvonal átlépésére tekintett – „Ég és Föld találkozása”[130] –, amennyiben a testi börtönéből szabaduló lélek a romlandó világot maga mögött tudván belép a Hold feletti világ mennyei és romolhatatlan birodalmába. Plutarkhosz, aki Romulus „szörnyű égzengés, zápor és orkánszerű szélvihar” közepette végbemenő apoteózisát feltehetően maga is – egyesek ezzel kapcsolatos véleményére utalva – „együgyű mesének” tekinti, ezzel szemben a városalapító hős lelkének felemelkedését elfogadhatónak, sőt egyenesen természetesnek tartja: „Mert csak a lélek való az istenektől. Onnan jön, és oda tér vissza, de nem a testtel együtt, hanem amikor már egészen eltávozott és kivált belőle, s amikor már teljesen tiszta, testetlen és szent lett. Ez a száraz és nagyszerű lélek Hérakleitosz szerint úgy röppen ki a testből, mint a villám a felhőkből, de a test bilincseibe zárt és hozzátapadt lélek olyan, mint valami nyirkos, nehéz kigőzölgés, amely képtelen felfelé, a magasba szállni. Nincs tehát rá szükség, hogy jó emberek testét lelkükkel együtt a természet ellenére a mennybe küldjük, hanem hinnünk kell, hogy a lélek és az erény – a természet s az isteni igazságosság rendje szerint – az embereket héroszokká és a héroszokat félistenekké változtatja.” A beavatási misztériumokon átesve a megtisztult lelkek egy „egészen más” világba érkeznek, egy intelligibilis szférába, amelynek törvényeit nem halandó alkotta, s ahol a legcsodálatosabb beteljesülés vár rájuk: „A félistenek pedig, miután a misztériumok beavatási szertartásában megtisztulnak és megszentelődnek, mindenestül levetkezik, ami halandó és érzéki; nem az emberek alkotta törvények értelmében, hanem a valóság és a tiszta értelem jogán az istenek közé emelkednek, s így a legszebb és legboldogabb beteljesülés jut osztályrészükül.”[131]

Eleázár a hagyományos *szóma–széma* (test–börtön) dualisztikus elképzelésből kiindulva vallja, hogy „nem a halál, hanem az élet az ember sze-

[128] Platón: *Phaidón,* 64 c, in *Platón összes művei,* I. köt. Európa, Budapest, 1984. 1033. Fordította Kerényi Grácia.

[129] Franz Cumont: *Astrology and Religion among the Greeks and Romans,* G. P. Putnam’s sons, New York–London, 1960. 92–110.

[130] Peter Brown: *A szentkultusz kialakulása és szerepe a latin kereszténységben,* Atlantisz, Budapest, 1993. 23. skk. Fordította Sághy Marianne.

[131] Plutarkhosz: *Romulus,* 27–28, in *Párhuzamos életrajzok,* Magyar Helikon, Budapest, 1965. 53–55. Fordította Máthé Elek.

rencsétlensége. Mert a halál visszaadja a léleknek a szabadságot, és megnyitja előtte az utat ama tiszta hely felé, amely igazi hazája… De míg a halandó test börtönében sínylődik, és ennek a gyengeségei megfertőzik, valójában halottnak lehet nevezni… csak akkor lesz részese az igazi boldog és minden tekintetben korlátlan erőnek és hatalomnak, ha megszabadult súlyos nyűgétől, ami a földre húzza, és eljutott igazi hazájába… Miért féljünk tehát a haláltól…?"[132]

Felettébb szimptomatikus, hogy Seneca az öngyilkosságról szóló 70. levelében rendkívül hasonló argumentumokkal fejti ki álláspontját. „Akarsz testedtől megszabadulni?" – teszi fel a kérdést, majd kifejti, hogy nem kell ragaszkodni az élethez, „ugyanis nem élni jó, hanem helyesen élni jó". A gyötrelmes halál helyett a könnyűt kell választani, s „a legutálatosabb halált is elébe kell helyezni a legtökéletesebb rabszolgaságnak".[133] Eleázár és Seneca érvelésükben egyaránt hangsúlyos szerepet szánnak a szabad akarati döntésnek, ugyanis a szabadon választott „nemes halál" a szabadság igazi aktusa. Seneca a halálnem szabad megválasztásáról beszél, a szabadság igazi lehetőségéről,[134] Eleázár – szinte ugyanezt megismételve – kiemeli, hogy „szépen és szabad emberek módjára halhatunk meg", s felhívja a haláltól félő társai figyelmét arra, hogy „holnap az ellenség kezére kerülünk; de most még kedveseinkkel együtt szabadon választhatjuk a nemes halált".[135]

Kétségtelen tény, hogy Josephus és Eleázár álláspontja egymás szöges ellentéte: Josephus minden idegszálával épp ama felfogás ellen tiltakozik, amit Maszada parancsnoka képvisel. Ebből persze még nem feltétlenül következik, hogy Eleázár beszéde ne lehetne Josephus alkotói fantáziájának terméke: önmaga s az igaz ügy oppozíciója, az erkölcstelen és hamis gondolkodás manifesztációja. Ámde mégis jó okunk van feltételezni, hogy Eleázár nem Josephus kreatúrája: az egymással szembenálló két nézet mögött – abszolút következetes módon – két eltérő történetfilozófiai-történelemteológiai („üdvtörténeti") álláspont rajzolódik ki: Eleázáré, a hamis prófétáé, a „halál ügynökéé", akinek szavait társai elfogadják, s Josephusé, az igaz prófétáé, az „élet ügynökéé", akire az övéi nem, legfeljebb az ellenségei hallgatnak csupán.

[132] *Bellum,* VII, 8, 343–350.
[133] Seneca: *Epist.,* LXX, 16; 4; 21.
[134] Uo. 11; 14.
[135] *Bellum,* VII, 8, 325–326.

7. (az Örökkévaló – velünk vagy ellenünk?)

Josephus és Eleázár eltérő álláspontját valójában két történetfilozófiai koncepció alapozza meg, az Örökkévaló gondviselői szerepéről való gondolkodás egymástól alapjaiban különböző értelmezései.

Ami Josephust illeti, az adott történelmi valósággal való hamis és megtévesztő illúzióktól mentes, reális számotvetésének, továbbá a rómaiak iránti feltétlen lojalitásának kettősségében annak a meggyőződésének ad hangot, hogy „Isten… most Itália oldalán van".[136] Josephus praktikus és racionális argumentumait, miszerint „a rómaiak hatalma ellenállhatatlan", „az egész világ urai", „a leghatalmasabb törvény, hogy meg kell hajolni az erősebbek előtt",[137] azonban egy, a zsidók számára súlyosabbnak és meghatározóbbnak tűnő érvvel igyekszik alátámasztani. Jóllehet „Isten eltávozott a szentek szentjéből, és azokhoz pártolt, akik ellen harcoltok"[138] – fordul a meggyőzés reményében a honfitársai felé –, de ideje végre felhagyni az erőszakkal, s a döntést Istenre, a mennyei bíróra bízni.[139] Josephus koncepciója ugyanis az – s ezt igyekszik alátámasztani a zsidók történelméből hozott számtalan példával, az egyiptomi kivonulástól a babiloni fogságon át egészen Antiokhosz Epiphanesz ellenséges lépéseiig –, hogy a zsidó nép számára nincs szükség erőszakos, fegyveres fellépésre. Elég bízni Istenükben, aki, ha kell, kivezeti a népét Egyiptomból, s csapásokkal sújtja az ellenséget, vagy ha kell, Küroszra, „szövetségesére" bízza a zsidók visszatérésének s a templom újraépítésének lehetőségét. A történelem paradoxona, hogy a népet ért csapások ellenére a zsidók Istene nem vette le kezét sohasem kiválasztottjairól: „Vagy nem maga az Isten volt-e az, aki a zsidókat megteremtette, és bosszút állt értük, ha valaki bántalmazta őket?"[140]

Josephus felfogásában mintha a bibliai Akéda-jelenet áldozati próbatételét ismételné a történelem, újra és újra, mintegy azt bizonyítva, hogy nem az ígéreteket kell folyamatosan számon kérni azon, aki azokat adta, hanem a népnek meg kell bíznia benne, szilárdan és állhatatosan, ha kell, akár saját közvetlen tapasztalatai ellenére is. Amint Ábrahám imádott fia, Izsák, akként Izráel népe az Örökkévaló gyermeke, és „semmi sem igazolhatja az Istennek való engedetlenséget".[141] Isten nem adja fel a történelmet, hiszen

[136] *Bellum*, V, 9, 367.
[137] *Bellum*, V, 9, 364; 366–367.
[138] *Bellum,* V, 9, 422.
[139] *Bellum,* V, 9, 400.
[140] *Bellum,* V, 9, 377.
[141] *Antiquitates,* I, 13, 2, 225.

azon keresztül kommunikál a népével s az egész emberiséggel: a történelem a büntetés és a jutalmazás terrénuma, miként most is, amikor a rómaiak uralma alá vetette a népet, amely nem volt méltó a szabadságra.[142]

Az igazi próféta – s itt megint teljes kíván lenni a párhuzam Josephus és Jeremiás között – a döntés pillanatában fordul a néphez, az Örökkévaló nevében, s noha álláspontját kizárólag a jelen számára fogalmazza meg, beszédének mindig történeti következményei lesznek. Az igazi próféta valódi nagysága nem pusztán abból állt – bár ez sem volt csekély –, hogy értelmet és értelmes célt próbált nyújtani mindazoknak, akiket az írástudók árulása – „az írástudók hazug tolla" (*Jeremiás* 8, 8) – tévesztett meg és kergetett hamis és kilátástalan ábrándokba, hanem annak tántoríthatatlan hangsúlyozása, hogy Izráel népének nem az ígéretekhez kell ragaszkodnia, hanem az ígéretek tevőjéhez, az Örökkévalóhoz. Hiszen míg sokan éppen az ígéretekre hivatkozva kergették magukat vagy taszítottak másokat illúziókba, vagy az ígéretek számonkérésének apropóján rendültek meg hitükben, s idegen istenek felé fordulva[143] hangoztatták, hogy Isten hűtlenné vált ígéreteihez, immár nem ura a történelemnek, addig az igazi próféta következetesen az Örökkévaló iránti hűségről beszél. Ugyanis éppen hogy nem az emberi olvasatban sokszor értelmezhetetlen ígéret maga a legfőbb biztosítéka önnön beteljesedésének – eme tautologikus okoskodás hamisságát és tarthatatlanságát a zsidóság a történelem folyamatos tragédiáiban és retteneteiben kegyetlen bőséggel tapasztalhatta meg –, hanem az ígéretet tevő Örökkévaló örökkévalósága és egyetlensége. S a hozzá való hűség és a benne való rendíthetetlen bizalom – akár Ábrahámé az Akéda-jelenetben – egyben garanciája is annak, hogy Izráel változatlanul és rendületlenül az Örökkévaló népe marad, s Istentől rászabott feladatát a száműzetésben, a szétszórattatásban, avagy épp idegen elnyomás alatt éppúgy teljesítheti, mint a nemzetállami lét szűkebb keretei között. Ahogy a teremtés rendje, a kozmikus mindenség egésze Istentől meghatározott, ahogy a nap adja a világosságot, s éjjel a hold a fényességet, úgy illeszkedik ebbe az isteni rendbe a támasztott nép sorsa. „Csak ha megrendül színem előtt ez a megszabott rend – szól az Örökkévaló –, csak akkor szűnik meg Izráel nemzetsége nép lenni előttem minden időben." (*Jeremiás* 31, 35–36)

A próféta rendíthetetlen bizalma és hűsége az Örökkévaló számára a nép bizalmának és hűségének „előképeként" jelenik meg, a folyamatosság jeleként, amely a történelem fölött ellátó isteni tekintete előtt immár azt a perspektívát jeleníti meg, amikor „összegyűjtöm őket azokból az országokból, ahová haragomban, felindulásomban és nagy bosszúságomban száműztem őket … újra szántóföldeket vásárolnak pénzért, szerződéseket írnak és pecséttel látják el … mert jóra fordítom sorsukat". (*Jeremiás* 32, 37, 44)

[142] *Bellum,* V, 9, 225.

[143] Lásd *Jeremiás* 7, 17–19; 44, 15–18.

A próféta és a bölcs – talán nem véletlenül – történetileg a legválságosabb pillanatban, a nép teljes pusztulásának és megszűnésének, a történelemben való végzetes és végleges feloldódás reális lehetőségének adott idején, jelenük romhalmaza mögé tekintve egy egészen más perspektívát, Izráel népének legvalóságosabb létezésmódját fedezheti fel. Azt, amely temporálisan, tehát historikusan aligha, ámde – minthogy az Örökkévalótól adott – csakis a történelmen túlról válik definiálhatóvá Istenhez rendeltségében, Isten mellettiségében.

Ebből az aspektusból válik igazán világossá, hogy Josephus számára a Róma-elleni lázadás legnagyobb bűne, miszerint „nem csupán a rómaiak, hanem Isten ellen is harcoltok".[144] Holott a számottevő katonai fölényben lévő római hatalmat semmiképpen sem a nálánál amúgy is jóval gyengébb zsidóság lenne képes megfékezni, hanem a minden politikai hatalomnál és katonai túlerőnél összehasonlíthatatlanul jelentősebb isteni hatalom. Mindenesetre Josephus teológiai rálátása és józan reálpolitikai belátása mondatja el a történetíróval az „adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené" (*Máté* 22, 21) elvét, hallgatóságával mintegy az adott történelmi helyzet politikai és politikán „túli" megoldását érzékeltetve: „A rómaiak … csak a megállapított adót követelik, amelyet őseink mindig megfizettek nekik. Ha teljesül ez a követelésük, akkor sem a várost nem akarják elpusztítani, sem a szentélyhez nem nyúlnak hozzá; inkább minden egyebet meghagynak nekünk, családunkat, vagyonunkat, és megvédik szent törvényeinket."[145]

Josephustól eltérően Eleázár viszont épp azért próbálja rábeszélni a társait a kollektív öngyilkosságra, mert – mint mondja – Isten „pusztulásra ítélte a zsidó népet, amelyet régen annyira szeretett".[146] A maszadai parancsnok is – Josephushoz hasonlóan – a történelemből állítja össze példatárát, ám ő annak illusztrálására teszi mindezt, hogy bebizonyítsa: „Isten

[144] *Bellum,* V, 9, 378.

[145] *Bellum,* V, 9, 405–406. Josephus egyébként folyamatosan azt igyekezett hangsúlyozni, hogy a rómaiaknak amúgy nem áll szándékukban ártani a zsidó népnek, ugyanis – mint ez közismert – „a rómaiak, akik más hitet vallanak, ellenségeik templomait tisztelik" (*Bellum,* V, 9, 363), avagy „olyan a jellemük, hogy ha győznek, szelídséget tanúsítanak…" (*Bellum,* V, 9, 372.)

[146] *Bellum,* VII, 8, 327.

már régen így határozott a zsidó nép felől."[147] A zsidó nép fővárosát, „amelyet Isten kegyesen lakóhelyéül választott",[148] földig rombolták, a templom romokban, a zsidó diaszpóra elpusztult, Kaisareia zsidóságát lemészárolták, megölték a skythopolisi, a syriai és az egyiptomi zsidó lakosokat[149] – azaz Eleázár nem egyszerűen a zsidó állam pusztulását vizionálja, hanem az egész zsidó nép végének tragédiáját.

Ám Eleázár apokaliptikus látomása valójában az apokalipszis műfaji szabályaival ellentétes. Jóllehet a látomásban a teljes és elkerülhetetlen vég fogalmazódik meg, a természeti és társadalmi kataklizmáknak mintegy végső és megrendítő foglalataként a csoportos öngyilkossággal, ámde innentől már nem lehetséges semmilyen folytatás: nincs „hetven esztendő" (*Jeremiás* 25, 12), amelyet az igaz bűnösnek, „Babilon királyának és népének" kijáró büntetés követhet majd, s nincs már mód az egykor volt királyságnak az eljövendő messiási birodalomban való restaurációjára. A Messiás eljövetelét hirdető hagyományokhoz hűen hiába szaporodott el a bűn és az orcátlanság, hiába hangos jajveszékeléstől és panaszkodástól a világ, a Messiás nem jön el, a rá való várakozás értelmetlenné és feleslegessé válik. A maszadai öngyilkosság – legalábbis Eleázár és társai tudatában – a zsidó nép teljes megsemmisülésének jelképe és kifejeződése egyben, ennélfogva és értelemszerűen nem számol a megtérőkkel, „Izráel maradékával" (*Jesája* 10, 22).[150] Az új virradat, az új világkorszak eljövetele végleg semmissé válik, s a vég immár beteljesedik: Maszada védői nem a Messiás eljövetelének, hanem Isten népe pusztulásának „siettetőivé" válnak.

Josephus voltaképpen a maszadai katasztrófa előképét írja le, amikor beszámol azokról, akik a templomba menekülve lelték halálukat s pusztultak el egy „álpróféta" hazugsága miatt: „az egész tömegből egyetlen ember sem menekült meg. Pusztulásuk egy álprófétának a lelkén szárad, aki … a város lakosainak azt hazudta: Isten parancsolja nekik, hogy menjenek fel a templomba, mert ott majd megmutatja a menekülés útját."[151] A történetíró – saját igazának mások általi utólagos beismeréseként, s történelemszemléletének apoteózisaként – Eleázár szájába adja a sicariusok bűnösségének megvallását (a bűnben „mi voltunk a többiek tanítómesterei"[152]), s

[147] *Bellum,* VII, 8, 359.
[148] *Bellum,* VII, 8, 376–377.
[149] *Bellum,* VII, 8, 361; 365; 367; 369.
[150] „…hogyan remélhetjük, hogy sikerülhet az egész zsidó népből éppen csak nekünk megmaradnunk…" – teszi fel a kérdést Eleázár. (*Bellum,* VII, 8, 329.)
[151] *Bellum,* VI, 5, 285.
[152] *Bellum,* VII, 8, 329.

– mintegy a nemzeti hagyomány ellentéteként – idegen példázatokkal dúsítja föl Eleázár öngyilkosságra szólító beszédét. Mint láthattuk, nemcsak a görög és római filozófiai hagyomány egyes elemei jelennek meg Eleázár érvrendszerében, de a derék harcos még távoli, indiai példával is szolgál vitézeinek, hogy meggyőzze őket az öngyilkosság – a zsidóságtól idegennek mondható – felemelő jellegéről. Eleázár feltűnően otthonosan vezeti be Maszada népességét az „indusok" filozófiájába, akik a „bölcsesség gyakorlásában fáradoznak", s akik „kelletlenül viselik a földi életet…, de örülnek, ha a lélek kiszabadul a test bilincséből…, hirdetik a többieknek, hogy szívesen távoznak az életből…, máglyára lépnek… és hálaénekkel ajkukon halnak meg".[153]

Mindenre elszánt zsidó nemzeti harcos szájából legalábbis furcsának tűnnek ezek a meglehetősen eklektikus, szedett-vedett gondolatok. Mintha Josephus nem is Eleázárt, a parancsnokot, az erődítmény védőit s Maszada tragikus elestét kívánta volna bemutatni, hanem részben valós, részben fiktív példán keresztül illusztrálni önnön megfellebbezhetetlen igazát, s azt, hogy profetikus hajlamai révén, mint „nagyobb dolgok hírnöke",[154] kortársai között úgyszólván egyedüliként volt képes kifürkészni, de legalábbis átlátni a gondviselés valóságos irányultságát. Mindenesetre Josephus számára a történet nem ért véget a maszadai katasztrófával, művét nem itt zárja le, mintegy figyelmeztetve arra, hogy Maszada csupán epizód volt, de semmiképpen sem a zsidóság vége.

Mindössze húsz évvel a Soá katasztrófája s másfél évtizeddel Izrael Állam megalapítását követően a korszak zsidó gondolkodói arra keresték a választ, hogy lehetséges-e „Auschwitz után" hinni az Örökkévalóban? Az ún. „holocaust-teológia" alapkérdése az volt, hogy ha Isten létezik, hogyan történhetett meg a vészkorszak minden szörnyűsége. A történelmen belül lejátszódott katasztrófát vajon az Örökkévaló büntetéseként, népére mért csapásként kell-e értelmezni, avagy Isten egészen egyszerűen elhagyta volna támasztott népét? „Hol volt Isten Auschwitzban?"[155]

A zsidóság biblikus története (történelme) során Isten különféle próbáknak vetette alá kiválasztottjait, de időszakos visszavonulása, rejtőzködése

[153] *Bellum,* VII, 8, 351–356 – *„gümnoszophisztai"* – minden bizonnyal a jógikról van szó.
[154] *Bellum,* III, 8, 400.
[155] Elie Wiesel önéletrajzi ihletésű regényének egy helyén a koncentrációs táborban a nácik által felakasztott aprócska kisfiú szenvedő testére mutat, s a következőket írja: „Vajon hol van ilyenkor az Isten? … Hogy hol van? Itt van felkötve, erre a bitófára." (Elie Wiesel: *Az éjszaka,* Láng, Budapest, 1995, 75. Fordította Balabán Péter.)

sosem jelentette népének teljes elhagyását, amint erre a próféták fellépéseikkel és megnyilatkozásaikkal rendre felhívták a figyelmet. Ám Auschwitz után, azaz azt követően, hogy – Greenberg súlyos szavait idézve – „élő gyermekeket vetettek lángoló kemencékbe", sokak számára „szeretetről beszélni, szerető Istenről beszélni obszcén és felfoghatatlan dolognak"[156] tűnt. A történelmi eseményekből Rubinstein Isten halálára következtetett,[157] Fackenheim pedig annak adott hangot, hogy a halál diadalmaskodásának történelmi eseménye, Auschwitz figyelmeztető hangja ellentétes az élet teremtésének gondolatával.[158] Zvi Kolitz egyenesen bocsánatkérésre szólítja fel Istent a történtek miatt: „Engedd meg, Uram, hogy mielőtt meghalok, a történtek okáról kérdezzelek… Bűnösöknek mondtál bennünket? Hát persze, azok vagyunk! És azt is mondtad, hogy ezért bűnhődnünk kell? Még ezt is megértem. De szeretném, ha elmondanád, létezik-e oly bűn e világban, amely ahhoz hasonló büntetésre szolgálna rá, mint amilyennel bennünket sújtottál? … Jogunkban áll megtudnunk, sokkal inkább, mint bármikor máskor: hol húzódik türelmed határa? A próbatétel, amelybe taszítottál bennünket, oly rettenetes volt, oly elviselhetetlen, hogy immár Neked kell – Neked szükséges – bocsánatot kérned népedtől, amely rettentő szorultságában és haragjában elfordult Tőled."[159]

Primo Levi szikár kijelentése („már csak Auschwitz puszta léte miatt sem volna szabad senkinek gondviselésről beszélni"[160]) vagy Elie Wiesel felkavaró vallomása („Soha nem feledem azoknak a gyermekeknek az arcocskáit, akiknek láttam a testét füstkarikákká foszlani a néma, azúrkék ég alatt. Soha nem feledem a lángokat, amelyek mindörökre elemésztették Hitemet. Soha nem feledem az éji csöndet, amely mindörökre megfosztott az élnivágyástól. Soha nem feledem a pillanatokat, amelyek megölték az én Istenemet és az én lelkemet, s álmaimat, melyek sivatag arcát öltötték. Soha nem feledem mindezt, még ha oly hosszú életre ítéltetném is, mint

[156] Irving Greenberg: „Cloud of Smoke. Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity After the Holocaust", in *Auschwitz: Beginning of a New Era?* (ed. Eva Fleischner), Ktav Publishing House, New York, 1977. 7.

[157] Vö. Richard L. Rubinstein: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism,* Bobbs–Merrill, Indianapolis, 1966.

[158] Vö. Emil L. Fackenheim: *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections,* New York University Press, New York, 1970.

[159] Zvi Kolitz: *Yossel Rakover s'adresse à Dieu,* Maren Sell – Calmann-Lévy, Paris, 1998. 29–31.

[160] Primo Levi: *Ember ez? Fegyvernyugvás,* Európa, Budapest, 1994. 201. Fordította Magyarósi Gizella.

maga Isten. Soha."[161]) az Istenben való hit végső megrendülésének megrázó tanúsága, amely immár nem a rossz létezésének metafizikai rejtélyét feszegeti, mintegy megismételve Jób nevezetes kérdését, hanem a történelmi eseményekből levezetett teljes reménytelenségnek, az ember metafizikai elmagányosodásának a visszhangja.

Eközben akadtak, akik a szenvedés általi megváltás tradicionális gondolatát fogalmazták meg újra, s Ámósz próféta szavait ismételve („Csak titeket ismertelek mind a föld nemzetségei közül; azért megbüntetem rajtatok mind a ti bűneiteket."[162]) igyekeztek emlékeztetni arra, hogy Isten távollétében is jelen van, hiszen neve ott volt a halálba menők ajakán, s Isten úgy kísérte el őket a gázkamrákba, ahogy tette ezt egykoron, amikor a száműzetésbe menet is a népével tartott.[163]

Scholem épp Izrael Állam létrejöttével kapcsolatosan emlékeztet arra a rabbinikus kijelentésre, hogy a Messiás a templom lerombolásának napján látta meg a napvilágot, azaz – teszi hozzá – „a zsidó nép nagy történelmi katasztrófája és a megváltás elválaszthatatlanok egymástól, dialektikusan, fogaskerékként kapcsolódnak egymásba. Amikor a templom, egy magát Isten népének tartó nép középpontja romba dőlt, egy másik síkon és egy még meg nem határozható centrum körül megnyílik a megváltás lehetősége… De bárhol, bármilyen módon fogalmazódott is meg, a hívők vagy a misztikusok nyelvén, e megváltás célja mindig a lerombolt központ helyreállítása volt, s az erőt ehhez nem csupán a földöntúli, isteni hatalom beavatkozásából merítették, hanem magából a katasztrófa mélységéből…"[164] Scholem nem véletlenül hangsúlyozza, hogy „a cionizmus nem messiási mozgalom", hiszen „a zsidó nép megváltásának, amelyet mint cionista óhajtok, semmi köze ahhoz a vallási értelemben vett megváltáshoz, amelyet a jövőben remélek… A cionista ideál és a messiási eszmény két külön dolog."[165] Izrael Állam megalapítása, azaz a történelmi katasztrófára adott

[161] Elie Wiesel: *Az éjszaka,* i. m. 44.

[162] *Ámósz* 3,2.

[163] Vö. Eliezer Berkovits: *Faith after the Holocaust,* Ktav Publishing House, New York, 1973; Arthur Allen Cohen: *The Natural and the Supernatural Jew: An Historical and Theological Introduction,* Vallentine–Mitchell, London, 1967. 180–182.

[164] Gershom Scholem: „Izrael és a diaszpóra", in *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások II*., i. m. 240.

[165] „Beszélgetés Gershom Scholemmel", in Gershom Scholem, i. m. 310–311. Felettébb tanulságos és önmagán messze túlmutató az, amit a fentiekkel kapcsolatosan Scholem kifejt: „Nem vagyok hajlandó arra, hogy cionistaként olyan politikai igényeket és vágyakat elégítsek ki, amelyek szigorúan nem-politikai, hanem a vallási szférában sarjadnak… a két dolog egyetlen ponton sem érintkezik, kivéve a tömeggyűléseken

„dialektikus" válasz, a megváltáseszmény evilági realizálódása a cionisták, így Scholem számára sem a messiási megváltásfogalom metafizikai-teológiai rendszerébe illeszkedett, hanem a „minden képzeletet felülmúló történelmi traumából táplálkozott", a közös élményből, „amely mindnyájunkat oly közvetlenül érintett és megrendített",[166] vagyis abból a szándékból, hogy „soha többé ne éljünk olyan körülmények között, hogy létezésünket, az arra adott igent vagy nemet mások határozzák meg, mi pedig a saját sorsunk passzív elfogadói vagyunk… ne legyünk még egyszer védtelen és passzív kiszolgáltatottjai sorsunknak".[167]

A nemzeti történelem a múlt katasztrófáit, háborúit és hőseit a nemzeti narratíva részévé teszi, s azokat értelemmel és jelentéssel látja el, mintha a nemzet legvégső alapját ezek a katasztrófák és tragikus események jelentenék. A nemzet biográfiája a „példaértékű öngyilkosságokat, mártíriumokat, kivégzéseket, gyilkosságokat és áldozatokat, a nemzet halottait" mint „a sötétségtől elragadott fényeket őrzi emlékezetében.[168] A halál a nemzeti gondolkodásban meghatározó szerepet játszik, ezért is beszél Zertal teljes joggal „a halál emlékezetéről, kultúrájáról és politikájáról".[169] Vagyis a zsidó történelem rettentő traumáin át a modern Izrael (is) megteremtette a halottak kollektív emlékezetét, melynek során a kiválasztott és a nemzet emlékezetében kitüntetett helyen megőrzött eseményeket kodifikálta, kanonizálta, hogy a nemzet spirituális panteonja által is erősítse a közösségnek mint traumatikus csoportnak a percepcióját és a további nemzedékek számára továbbadandó paradigmáját. A halál nem tartozik kizárólag a múlthoz, hiszen az emlékezet kitüntetett pontján élő és aktív elem társul hozzá: a népet sújtó szenvedések és csapások a jelenben felidéződnek és mintegy „megszólalnak" az élők által. S ahogy az áldozat mindig győztes is egyben, a pusztítás is újra meg újra újjászületéshez vezet, mintha csak az élők exhumálnák a holtakat, s újabb életet lehelnének beléjük. „A legkitüntetettebb haszonélvezője ennek a metamorfózisnak a közösség" – írja Jaffee, hiszen a transzfiguráció révén a közösség „a viktimizációra emlékezve nemcsak szolidaritást vállal az áldozattal, hanem részesedik is a metamorfizációból,

használatos dagályos frázisokat, amelyek fiataljainkat gyakran mételyezik meg egy új, óhatatlanul kudarcra ítélt sabbatianizmus szellemével." (Uo.)

[166] Uo. 246.

[167] Uo. 246–247.

[168] Benedict Anderson: *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme,* La Découverte, Paris, 1996. 206.

[169] Idith Zertal: *La nation et la mort. La Shoah dans le discours et la politique d'Israël,* La Découverte, Paris, 2002. 5.

a végső triumfációból, hiszen a historizált mítosz hatóerejét kivetíti a saját társadalmi és politikai realitásába… ezáltal maga is mintegy a szenvedés közösségévé válik."[170]

A nemzeti mítoszba illeszkedő „szép halál" gondolata, kötődjék akár az 1920. március 1-jei Tel Hai-i tragédiához (ahol az emlékezet az arabokkal szemben vívott csata hősi halált szenvedett parancsnokának, Joseph Trumpeldornak még az utolsó szavait is ismerni véli: „a szülőföldért jó meghalni"),[171] akár az 1943-as varsói gettólázadás heroikus és reménytelenségében is az örök reményt hirdető eseménysorához, „Maszada újraélesztésével együtt Izrael heroizmusának szimbólumaként hat nemzedékek hosszú során át".[172]

Flavius Josephus a „hetvenes" katasztrófa során – a pogány beszámolókkal összhangban – különböző csodajelekre utalva azt kívánja érzékeltetni, hogy Isten elhagyta Templomát,[173] s népétől átköltözött a rómaiak oldalára, mintegy kifejezésre juttatván Izráel elvettetésének gondolatát,[174] ám a zsidóság igazi katasztrófája ennek fel nem ismerésében rejlett. Pedig a zsidóság számára a profán(nak tűnő) történések sosem önmagukban, mindig a „történelmen túlról" érkező metafizikai üzenetek kommentárok általi dekódolása révén válnak „legvalóságosabb jelentésükben" értelmezhetőkké. Josephus munkájának több helyén is hangoztatta, hogy „a szerencse átpártolt"[175] a rómaiak oldalára, vagy „a szerencse a rómaiak mellé állt",[176] avagy „Hozzájuk szegődött a szerencse, és Isten, aki sorra osztogatja az egyes nemzeteknek a világ uralmát, most Itália oldalán van"[177] – a Szerencse, azaz Tükhé (Fortuna) istenasszonyában mintegy hellenizálva saját Örökkévalóját –, ám a zsidók ennek felismerésére képteleneknek bizonyultak, s ahelyett, hogy meghallották volna az isteni üzenetet, saját, egyre jobban elmérgesedő, egyre véresebb és egyre kegyetlenebb belső konfliktusaik szításával önnön katasztrófájuk legfőbb előidézőivé váltak.

[170] Martin S. Jaffee: „The Victim-Community in Myth and History: Holocaust Ritual, the Question of Palestine and the Rhetoric of Christian Witness", *Journal of Oecumenical Studies,* 28 (1991), 230–231.

[171] Yael Zerubavel: „The Politics of Interpretation: Tel Hai in Israeli Collective Memory", *Association for Jewish Studies Review* 16 (1991), 133–160.

[172] Idith Zertal: *La nation et la mort,* i. m. 43.

[173] Vö. Tacitus: *Historiae,* V, 13; *Bellum,* VI, 5, 288–309.

[174] Vö. Valentin Nikiprowetzky: „La mort d'Éléazar fils de Jaïre et les courants apologétiques dans le De Bello Judaico de Flavius Josèphe", i. m. 485.

[175] *Bellum,* II, 16, 360.

[176] *Bellum,* III, 8, 354.

[177] *Bellum,* V, 9, 376.

Ugyanakkor Izrael elvettetésének egyértelmű cáfolatát fogalmazza meg a Talmud egy helyén R. Simeon bar Jochaj, amikor ezt mondja: „Nézd csak, az Örökkévaló mennyire szereti Izraelt. Bárhová is száműzhették őket, a *sekhina* mindig velük tartott… és a Szent – áldassék – velük együtt fog visszatérni a száműzetés helyeiről."[178] Az idézett sorok Izrael örök történeti helyzetéről vallanak, arról az „isteni szituáltságról", amely soha, semmilyen helyzetben és semmilyen körülmények között nem feledtetheti el, hogy Izrael az Örökkévaló népe, s feladata az örökös jelen katasztrófái közepette is mindig az – a legkilátástalanabb, legkegyetlenebb és legreménytelenebb helyzetekben különösképp –, hogy eltökélten és szilárdan tekintsen a jövőjébe, abba a világba, amelynek evilági előhírnöke, s amely múlhatatlan hitének örökös vitalitást biztosít.

Az „evilági" Izrael Állam létrehozóinak szándékát – különösképp a rettentő katasztrófát követően – voltaképpen a fenti kettősség determinálta: egyfelől a Scholem által is hangoztatott kiszolgáltatottság elutasításának, s a sors (azaz a „Tükhé", vagyis a „Szerencse") saját irányításának óhaja, másfelől R. Simeon bar Jochaj „minden katasztrófán túli" eltökéltsége. A Soá áldozatai a zsidóság kollektív mártíriumának örök példázatai, miként Maszada védői mint az utolsóként ellenálló erődítmény hős harcosai szintén az Istennek való végső elkötelezettség példázatával szolgálnak a zsidóság számára. Ám ezt a példázatszerepet csak addig töltheti be a két esemény, amíg a zsidóság fennmarad, amíg létezik, amíg megszenvedett létében evilági paradigmát és e világon túli értelmet hordoz.

Eleázár ben Jair a kollektív öngyilkosságra buzdító utolsó beszédében a következőket mondta: „sem a rómaiaknak, sem másnak nem hódolunk meg, csak az Istennek, mert ő az igazi és törvényes ura az embernek… Haljunk meg úgy, hogy nem hajtjuk fejünket az ellenség igájába… Ezt parancsolják törvényeink… keserítsük meg győzelmük remélt ízeit, hadd fogadja őket itt hősiességünk csodája és a megdöbbentő halál!"[179]

A modern Izrael Állam alapító atyái számára az erődítmény parancsnokának eltökélt szavai *úgyszólván* minden tekintetben vállalhatók voltak. *Úgyszólván,* kivéve az öngyilkosságra való buzdítás elfogadhatatlan javaslatát: világiak lévén elsősorban nem halachikus szempontból, hanem izraeliekként kellett elutasítaniuk ben Jair konklúzióját. A „végső megsemmisítés" ördögi terve után a „soha fel nem adás" államalkotói célkitűzése és politikai gyakorlata nem a messiási birodalomhoz vezető út kijelölését tekintette elsőrendű feladatának, hanem az Izrael Államra leselkedő új történelmi nehézségekkel és veszélyekkel való eltökélt és reális szembenézést. A Josephus által leírt maszadai hősiesség pozitív és a csoportos öngyilkosság negatív paradigmája ennélfogva együtt adta ki a fiatal Izrael Állam kollektív ethoszát. Flavius Josephus történelmi elbeszélésének a modern régészet általi mintegy ezerkilencszáz évvel későbbi visszaigazolása (vagy visszaigazolási kísérlete) ennélfogva nem egyszerűen a múlt feltárása, avagy rekonstrukciója kívánt lenni, hanem ennél sokkalta több, vagy sokkal inkább más: a múlt feltámasztása, életre keltése, revitalizációja. Mint Saul számára Sámuel, a múlt a jelen előtt láthatatlanságba burkolózott, ám az endori halottlátó asszony megidézte őt, s a jelennek szóló üzenetét félreérthetetlenül és pontosan közvetítette.

[178] *bMegilla* 29a.
[179] *Bellum,* VII, 8, 323; 386–388.

A mítoszképzés sajátossága, hogy Maszada majd' két évezreden keresztül úgyszólván nem is létezett a zsidó tudatban, s mindössze a legutóbbi száz év fedezte föl újra a helyet, azt immár önmagának prezentálva és önmagához alakítva. A történelmi emlékezet egészében – ennek messzemenő s külön elemzendő okai vannak – a maszadai eseménysor nem hagyott tartós nyomot, jelentősége és jelentése leginkább utólag tudatosult: az egykor volt *story*t mai értelemben vett *history*vá formálta az emlékezet. Az a kollektív tudatforma, amely önmagát – értelemszerűen – a maga által átélt, megélt (vagy épp túlélt) közvetlen élményvilágból, illetve a jelen történéseinek direkt s legtöbbször praktikus érdekek és igények szolgálatába állított, azaz nagyon is pragmatikusnak tetsző reflexióin keresztül határozta meg és értelmezte. Az utólag kialakított kép a felejtésből fakadó hiányt is kitöltötte, a *history*t *metahistory*vá formálva, mintegy megfelelve a történeti és politikai mítoszképzés valamennyi elméleti és gyakorlati igényének és szándékának. Aitiológiai elbeszélésről van szó, ám olyanról, amely kevésbé a múlt, sokkal inkább a jelen „eredetét" igyekszik értelmezni és megválaszolni, vagyis a jelen valóságát konstituálni. A történelmi múlt „hiányossága" ebből az aspektusból tekintve inkább pozitív tényezőnek számít: a mítosz funkcionális irányultságát tekintve a hiány kitöltése nem más, mint a jelennek nyújtott és a jelen számára „hasznosítás" végett felkínált információs „adatbázis" és a további diskurzus tárgyául szolgáló narratíva, amelynek releváns értelmezésére csakis egy komplex társadalomtörténeti szemléletmód tehet kísérletet, egy hagyományos értelemben vett állam-, politika- vagy eseménytörténet aligha.

A Josephus megalkotta negatív és a modern Izrael teremtette pozitív mítosz együtt alkotja az egykor volt történelemről szóló új és újabb elbeszélések, narratívák alapját. A cél a történész számára ugyanakkor nem lehet

más – amint arra Ricoeur egy helyütt joggal mutatott rá –, mint a visszaélésektől megszabadított emlékezetkényszer és az amnéziától megtisztított felejtéskényszer, azaz „az igazságban való megbékélés”.[180]

A valóságos história eközben örökre bezárkózott Maszada romjaiba.

[180] Paul Ricoeur: „Vulnérabilité de la mémoire”, in *Patrimoine et passions identitaires* (éd. Jacques Le Goff), Fayard, Paris, 1998. 31. Todorov helyesen írja: „az emlékezet nem ellentéte a feledésnek. A szembenálló terminusok az eltörlés (feledés) és a megőrzés; az emlékezet mindig és szükségképpen közvetítő a kettő között. A múlt hiánytalan helyreállítása mindig és szükségképpen közvetítő a kettő között. A múlt hiánytalan helyreállítása természetesen lehetetlen (csak egy Borges képzelhette el *Funes el memorioso* történetében), és egyébként ijesztő is: az emlékezet szükségképpen szelekció: az esemény egyes vonásait megőrizzük, mások azonnal vagy lassacskán elhalványulnak, tehát elfelejtődnek.” (Tzvetan Todorov: „Az emlékezet csapdái”, *Világosság,* 1996. 10. 30. Fordította Lenkei Júlia.)

X. UTÓHANG – ELSŐ SZEMÉLYBEN

A fentiekben többször találkozhatott az olvasó – akár direkt, akár közvetett formában feltéve – azzal a kérdéssel, hogy voltaképpen hány történelem létezik. Lehetséges volna, hogy ahány múltról szóló elbeszélés születik, épp annyi múltban lejátszódott történelem esett meg hajdanán? Mintha legalábbis a múltat követően, vagyis a már elmúlt események után bandukolva az értelmezéseink és narratíváink varázspálcáival egy intésre megtöbbszörözhetnénk, megsokszorozhatnánk a múlt elveszett világát. Vagyis inkább az el nem veszett világát, hiszen csak rajtunk áll, mennyi múltat vagyunk képesek a jelenben „előállítani”.

A történelemről sokféle beszéd létezhet, éppen úgy, ahogy a jelen pillanatról is (amely szintén az idő része) megannyi módon vélekedhetünk. A történészek számtalan narratívája – ha valóban történészekről, s nem a mindenkori hatalmi-politikai érdekek szolgálatába szegődött ideológiai segédmunkásokról van szó – önmagunk tükörképei: saját gazdagságunk megannyi visszfénye. Ám a történelem mindenfajta manipulációja és átrajzolása önmagunk meghamisításához vezethet csupán. A szándékos felejtés pszichózisa nem a történelmet rombolja szét – a história érinthetetlenségének tilalmát a szakadatlanul múló időnek alárendelt állhatatos időrend felügyeli –, egyedül bennünket tesz a történelem tudathasadásos szemlélőivé.

A történelem hadd játsszék velünk: tegye fel a feladványait, kacéran mutogassa önmagát, s mosolyogjon a történészre akkor is, amikor rápillantva inkább csak sírhatnékja támad a szemlélőnek.

A történelem nagy tréfamester. Ám kéretik mindig komolyan venni őt.

FELHASZNÁLT IRODALOM

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

Aberbach, David: „The Roman-Jewish Wars and Hebrew Cultural Nationalism", *Nations and Nationalism* 6/3 (2000), 347–362.

Aberbach, David: *Jewish Cultural Nationalism,* Routledge, London and New York, 2008.

Aberbach, Moses: *The Roman-Jewish War (66–70 A.D.): Its Origin and Consequences*, The Jewish Quarterly in Association with R. Golub, London, 1966.

Aberbach, Moses – Aberbach, David: *The Roman-Jewish Wars and Hebrew Cultural Nationalism,* St. Martin's Press, New York, 2000.

Aharoni, Yohanan – Avi-Yonah, Michael: *Bibliai atlasz,* Carta, Jeruzsálem – Szent Pál Akadémia, Budapest, 1999.

Albright, William Foxwell: *From the Stone Age to Christianity,* Johns Hopkins UP, Baltimore, 1940.

Allon, Gal: „The Attitude of the Pharisees to the Roman Government and the House of Herod", *Scripta Hierosolymitana* 7 (1961), 26–47.

Allport, Gordon W.: *Az előítélet,* Gondolat, Budapest, 1977.

Anderson, Benedict: *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme,* La Découverte, Paris, 1996.

Ankersmit, Frank R.: *A történelmi tapasztalat,* Typotex, Budapest, 2004.

Applebaum, Shimon: „The Zealots: the Case for Reevaluation", *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), 155–170.

Applebaum, Shimon: „Judaea as a Roman Province. The Countryside as a Political and Economic Factor", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 8 (1977), 355–396.

Applebaum, Shimon: „Josephus and the Economic Causes of the Jewish War", in *Josephus, the Bible and History* (eds. Feldman, Louis H. – Hata, Gohei), Wayne State University Press, Detroit, 1989, 237–264.

Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában,* Atlantisz, Budapest, 1999.

Auerbach, Erich: *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban,* Gondolat, Budapest, 1985.

Avineri, Shlomo: *A modern cionizmus kialakulása. A zsidó állam szellemi gyökerei,* Századvég, Budapest, 1994.

Avi-Yonah, Michael: *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen von Rom und Byzanz,* Walter De Gruyter & Co., Berlin, 1962.
Bacher, Wilhelm: „Rome dans le Talmud et le Midrasch", *Revue des Études juives* 33 (1896), 187–196.
Baltrusch, Ernst: *Die Juden und das Römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002.
Barclay, John M. G.: *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, T&T Clark, Edinburgh, 1996.
Barnavi, Elie: *Une histoire modèrne d'Israel*, Flammarion, Paris, 1982.
Bartlett, John Raymond: *Jews in the Hellenistic World: Josephus, Aristeas, the Sibylline oracles, Eupolemus,* Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1985.
Bartlett, John Raymond (ed.): *Jews in the Hellenistic and Roman Cities,* Routledge, London – New York, 2002.
Bastomsky, Saul J.: „The Emperor Nero in Talmudic Legend", *Jewish Quarterly Review* 59 (1968), 321–325.
Baumbach, Giinter: „Zeloten und Sikarier", *Theologische Literaturzeitung* 90 (1965), 727–739.
Baumbach, Giinter: „Die Zeloten – ihre geschichtlische und religionspolitische Bedeutung", *Bibel und Liturgie* 41 (1968), 2–25.
Bayet, Jean: „Le suicide mutuel dans la mentalité des Romains", *L'Année sociologique, III*. (1951), 35–89.
Beilin, Yossi: *A Concise Political History,* St Martin's Press, New York, 1992.
Benjamin, Isaac – Oppenheimer, Aharon: „The Revolt of Bar Kokhba: Ideology and Modern Scholarship", *Journal of Jewish Studies* 36/1 (1985), 33–60.
Ben-Yehuda, Nachman: *The Massada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel,* The University of Wisconsin Press, Madison, 1995.
Berkovits, Eliezer: *Faith after the Holocaust,* Ktav Publishing House, New York, 1973.
Bernard, Jacques-Emmanuel: „Philosophie politique et antijudaïsme chez Ciceron", *Scripta Classica Israelica,* XIX (2000), 113–132.
Berthelot, Katell: *Philanthrôpia judaïca. Le débat autour de la „misanthropie" des lois juives dans l'Antiquité,* E. J. Brill, Leiden, 2003.
Berthelot, Katell: *L'„humanité de l'autre homme" dans la pensée juive ancienne,* Brill, Leiden, 2004.
Bettelheim, Bruno: *A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek,* Gondolat, Budapest, 1988.
Betz, Otto: „Miracles in the Writings of Flavius Josephus", in *Josephus, the Bible and History* (eds. Feldman, Louis H. – Hata, Gohei), Wayne State University Press, Detroit, 1989, 212–235.
Betz, Otto – Haacker, Klaus – Hengel, Martin (Hrsg.): *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament, Otto Michel zum 70. Geburstag gewidmet,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974.

Bilde, Per: *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: his Life, his Works and their Importance,* JSOT Press, Sheffield, 1988.
Bilde, Per: „The Causes of the Jewish War according to Josephus", *Journal for the Study of Judaism* 10 (1979), 179–202.
Blenkisopp, Joseph: „Prophecy and Priesthood in Josephus", *Journal of Jewish Studies* 25. 2. (1974), 239–262.
Bloch, Joshua: *On the Apocalyptic in Judaism,* The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, Philadelphia, 1952.
Bloch, Marc: *A történész mestersége,* Osiris Kiadó, Budapest, 1996.
Blumenkranz, Bernhard: „Tacite antisémite ou xénophobe? (À propos de deux livres récents)", *Revue des études juives* 3 (1951–1952), 187–191.
Bogaert, Pierre: *L'Apocalypse syriaque de Baruch,* I. Éditions du Cerf, Paris, 1969.
Borg, Marcus J.: „The Currency of the term ´Zealot´", *Journal of Theological Studies* 22 (1971), 504–512.
Boversock, Glen W.: „Masada", in *Atlas of Classical Archaeology* (ed. Moses I. Finley), Chatto and Windus, London, 1977.
Brandon, Samuel George Frederick: *Jesus and the Zealots, a study of the political factor in primitive Christianity,* Manchester U. P., Manchester, 1967.
Brown, Peter: *A szentkultusz kialakulása és szerepe a latin kereszténységben,* Budapest, Atlantisz, 1993.
Brunt, Peter A.: „Josephus on Social Conflicts in Roman Judaea", *Klio* 59 (1977), 149–153.
Buitenwerf, Rienwerd: *Book III. of the Sibylline Oracles and its Social Setting,* Brill, Leiden – Boston, 2003.
Bultmann, Rudolf: *Történelem és eszkatológia,* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994.
Burton, Ernest De Witt: *Spirit, Soul and Flesh,* The University of Chicago Press, Chicago, 1918.
Campbell, Duncan B.: „Dating the Siege of Massada", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 73 (1988), 156–158.
Cancik, Hubert: „Geschichtsschreibung und Priestertum. Zum Vergleich von orientalischer und hellenischer Historiographie bei Flavius Josephus, Contra Apionem, Buch I", in *Wie gut sind deine Zelte, Jaakow…, Festschrift zum 60. Geburtstag von Reinhold Mayer* (hrsg. Von Ehrlich, Ernest Ludwig – Klappert, Bertold – Ast, Ursula), Bleicher, Gerlingen, 1986. 41–62.
Cancik, Hubert: „Classical Anti-Semitism: the Excursus on the Jews in Tacitus and Its Ancient and Modern Reception", in *Antisemitismus, Paganismus, völkische Religion / Anti-Semitism, Paganism, Voelkish Religion* (Hrsg. Cancik, Hubert – Puschner, Uwe), K. G. Saur, München, 2004. 15–25.
Caquot, André – Hadas-Lebel, Mireille – Riaud, Jean (eds.): *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky,* Peeters, Leuven – Paris, 1986.
Causse, Antonin: *Les „Pauvres" d`Israël (Prophètes, Psalmistes, Messianistes),* Librairie Istra, Strasbourg–Paris, 1922.

Chapman, Honora Howell: „Josephus and the Cannibalism of Mary", in *A Companion to Greek and Roman Historiography,* I. (ed. John Marincola), Blackwell Publishing Ltd, Malden, MA, 2007. 419–426.
Charles, Robert Henry: *A Critical History of the Doctrine of Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity,* Adam & Charles Black, London, 1899.
Charlesworth, James H. (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha,* I–II., Doubleday, Garden City, N.Y., 1983–1985.
Claridge, Amanda: *An Oxford Archaeological Guide, Oxford University Press,* Oxford – New York, 1998.
Coarelli, Filippo: *Guida archeologica di Roma, con la collaborazione di Luisanna Usai per la parte cristiana,* Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1974.
Cohen, Arthur Allen: *The Natural and the Supernatural Jew: An Historical and Theological Introduction,* Vallentine–Mitchell, London, 1967.
Cohen, Shaye J. D.: *Josephus in Galilee and Rome: his vita and development as a historian,* E. J. Brill, Leiden, 1979.
Cohen, Shaye J. D.: „Josephus, Jeremiah and Polybius", *History and Theory* 21. 3. (1982), 368–377.
Cohen, Shaye J. D.: „Anti-Semitism in Antiquity: the Problem of Definition", in *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism* (ed. David Berger), Jewish Publications Society, Philadelphia, 1986, 43–47.
Cohen, Shaye J. D.: „Masada: Literary Tradition, Archaeological Remains, and the Credibility of Josephus", *Journal of Jewish Studies* 33 (1982), 389–392.
Cohen, Shaye J. D. – Frerichs, Ernest S. (eds.): *Diasporas in Antiquity,* Scholars Press, Atalanta, Ga., 1993.
Coppens, Josephe: „Les origines du Messianisme. Le dernier essai de synthèse historique", *Recherches Bibliques,* I., Louvain, 1954, 31–38.
Coppens, Josephe: „L`espérance messianique: ses origines et son développement", *Revue des Sciences Religieuses* 37 (1963), 113–149; 225–249.
Cotton, Hannah M.: „Some Aspects of the Roman Administration of Judaea/Syria-Palestina", in *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert* (Hrsg. Werner Eck, E. Müller-Luckner), Oldenbourg, München, 1999, 75–91.
Cumont, Franz: *Astrology and Religion among the Greeks and Romans,* G. P. Putnam's Sons, New York – London, 1960.
Csepeli György: *A szociálpszichológia vázlata,* Jószöveg Műhely, Budapest, 1997.
Daniel, Jerry L.: „Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period", *Journal of Biblical Literature* 98 (1979), 45–65.
Daniélou, Jean: *Les symboles chrétiens primitifs,* Éditions du Seuil, Paris, 1961.
De Jonge, Marinus: „The Use of the Word »Anointed« in the Time of Jesus", *Novum Testamentum* 8 (1966), 132–148.
De Lange, Nicholas: *A zsidó világ atlasza,* Helikon – Magyar Könyvklub, Budapest, 1996.

De Lange, Nicolas: „Jewish Attitudes to the Roman Empire", in *Imperialism in the Ancient World* (eds. Garnsey, Peter D. A. – Whittaker, C. R.), Cambridge University Press, Cambridge, 1978, 255–281.
Denis, Albert-Marie: *Introduction aux pseudépigraphes grecs d`Ancien Testament,* E. J. Brill, Leiden, 1970.
Derenbourg, Joseph: *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après le Talmud et autres sources rabbiniques,* k.n., Paris, 1867.
Dilthey, Wilhelm: *A történeti világ felépítése a szellemtudományokban,* Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1974.
Dörner, Andreas: *Politischer Mythos und symbolische Politik. Sinnstiftung durch symbolische Formen,* Westdeutcher Verlag, Opladen, 1995.
Duby, Georges: *Folytonos történelem,* Napvilág Kiadó, Budapest, 2000.
Dupont-Sommer, André: *The Essene Writings from Qumran,* Oxford, 1961.
Dupont-Sommer, André: „Pompée le Grand et les Romains dans les manuscrits de la mer Morte", *Mélanges de l'École Française de Roma – Antiquités* 84 (1972), 879–901.
Dürr, Lorenz: *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient,* Vogel, Leipzig, 1938.
Eck, Werner: „Die Eroberung von Masada und eine neue Inschrift des L. Flavius Silva Nonius Bassus", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 60 (1969), 282–289.
Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza,* Európa, Budapest, 1993.
Fackenheim, Emil L.: *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections,* New York University Press, New York, 1970.
Farmer, William Reuben: *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period,* Columbia University Press, New York, 1956.
Feldman, Louis H.: *Josephus and Modern Scholarship,* 1937–1980, De Gruyter, Berlin, 1984.
Feldman, Louis H.: *Josephus: A Supplementary Bibliography,* Garland, New York, 1986.
Feldman, Louis H.: „Jewish »Sympathizers« in Classical Literature and Transcriptions", *Transactions of American Philological Association* 81 (1950), 200–208.
Feldman, Louis H.: „Masada: A Critique of Recent Scholarship", in *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty* (ed. Jacob Neusner), E. J. Brill, Leiden, 1975, III. 218–248.
Feldman, Louis H.: „Flavius Josephus Revisited: The Man, His Writings, and His Significance", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 21, 2 (1984), 763–862.
Feldman, Louis H.: „Pro-Jewish Intimations in Tacitus' Account of Jewish Origins", *Revue des Études Juives* 150 (1991), 331–360.
Feldman, Louis H. – Hata, Gohei (eds.): *Josephus, Judaism and Christianity,* Brill, Leiden, 1987.

Feldman, Louis H. – Hata, Gohei (eds.): *Josephus, the Bible and History,* Wayne State University Press, Detroit, 1989.
Festugière, André-Jean: *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile,* Paris, 1932.
Finley, Moses I.: *The Use and Abuse of History*, Viking Press, New York, 1975.
Flusser, David: *A judaizmus és a kereszténység eredete,* Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 1999.
Foucault, Michael: *A szexualitás története. A tudás akarása,* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1996.
Foucault, Michel: *Nyelv a végtelenhez,* Latin Betűk Kiadó, Debrecen, 1999.
Frank, Edgar: *Talmudic and Rabbinical Chronology,* Philipp Feldheim, New York, 1956.
Freud, Sigmund: „Emlékezés, ismétlés és átdolgozás", in *Válogatás az életműből* (szerk. Erős Ferenc), Európa, Budapest, 2003, 389–397.
Friedländer, Moriz: *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen,* Reimer, Berlin, 1908.
Friedländer, Moriz: „La sibylle juive et les partis religieux de la dispersion", *Revue des Études juives* 29 (1894), 183–196.
Frye, Northorp: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom,* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996.
Funkenstein, Amos: *Perceptions of Jewish History,* University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford, 1993.
Gabba, Emilio: „L'impero romano nel discorso d'Agrippa II (BJ II 345–401)", *Rivista Storica dell' Antichità* 6–7 (1976–1977), 189–194.
Gadamer, Hans-Georg: *A szép aktualitása,* T-Twins Kiadó, Budapest, 1994.
Gager, John G.: *Moses in Greco-Roman Paganism*. Abingdon Press, Nashville, New York, 1972.
Gager, John G.: *The Origins of Antisemitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity.* Oxford University Press, New York – Oxford, 1983.
Gall, Joel Le: *La religion romaine de l'époque de Caton l'Ancien au règne de l'empereur Commode,* SEDES, Paris, 1975.
Garnsey, Peter, D. A. – Whittaker, C. R. (eds): *Imperialism in the Ancient World,* Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
Gaster, Moses: *The Samaritans, Their History, Doctrines and Literature,* The Sweich Lectures, London, 1925.
Gábor György: *Szinaj és Jabne. Zsidó emlékezet a történelmen „innen és túl",* Jószöveg Műhely, Budapest, 2005.
Gábor György: *Az idő nélküli hely. Vallásfilozófiai és vallástörténeti tanulmányok,* Jószöveg Műhely Kiadó, Budapest, 2008.
Gábor György: „Az idő nélküli hely – Maszada (egy mítosz születése)", in *Grádicsok éneke. Tanulmányok Tatár György 60. születésnapjára* (szerk.: Rugási Gyula – Somlyó Bálint), Jószöveg Műhely Kiadó, Budapest, 2007, 17–57.
Gábor György: „A lélek rettenthetetlen bátorságával, a test hatalmas erejével", Zsidó politikai messiások és messiási politikák az első században, in *„Királlyá lett a te Istened", Fejezetek a politikai teológia történetéből* (szerk. Borbély Gábor, Gábor György, Geréby György, Szántó Veronika), Akadémiai Könyvkiadó, Budapest, 2008, 241–273.

Gerber, Christine: *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift, Contra Apionem,* Brill, Leiden, 1997.
Gesenius, Wilhelm – Buhl, Frants: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament,* Leipzig, 1909.
Ghiretti, Maurizio: „Lo «status» della Giudea dell'età Augustea all'età Claudia", *Latomus* 44 (1985) 4, 751–766.
Ginzberg, Louis: *The Legends of the Jews,* IV. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1913.
Ginzberg, Louis: *The Legends of the Jews,* V. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1925.
Glatzer, Nahum Norbert: *Essays in Jewish Thought,* University of Alabama Press, h. n. 1978.
Goldberg, David J.: *To the Promised Land. A History of Zionist Thought from Its Origins to the Modern State of Israel,* Penguin Books, London, 1996.
Goodblatt, David: „Towards the Rehabilitation of Talmudic History", in *History of Judaism: The Next Ten Years* (ed. Bokser, Baruch M.), Scholar Press, Chico, Calif., 1980, 31–44.
Goodblatt, David: „Priestly Ideologies of the Judean Resistance", *Jewish Studies Quarterly* 3 (1996), 225–249.
Goodenough, Erwin Ramsdell: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period,* I–XIII., Pantheon Books, New York, 1953–1968.
Goodman, Martin: *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66–70*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1987.
Goodman, Martin: *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations,* Penguin Books, London, 2007.
Goossens, Roger: „Les Kittim dans le Commentaire d'Habacuc", *La Nouvelle Clio* 4 (1952), 37–170.
Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, I–XI*. Oskar Leiner, Leipzig, 1897–1911.
Graetz, Heinrich: „Die mystische Literatur in der gaonischen Epoche", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 8 (1859), 46–86.
Greenberg, Irving: „Cloud of Smoke. Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity After the Holocaust", in *Auschwitz: Beginning of a New Era?* (ed. Eva Fleischner), Ktav Publishing House, New York, 1977, 7–55.
Greenstone, Julius Hillel: *The Messiah Idea in Jewish History,* Greenwood Press, Westport, Conn., 1972.
Grelot, Pierre: „Le Messie dans les Apocryphes de l`Ancien Testament", *Recherches Bibliques,* VI, Desclée de Brouwer, Louvain, 1962, 19–50.
Grintz, Jehoshua M.: „Hebrew as the spoken and written language in the last days of the second Temple", *Journal of Biblical Literature* 79 (1960), 32–47.
Grodzynski, Denise: „Superstitio", *Revue des études anciennes* 76 (1974), 52–68.

Grüll Tibor: *Pontius Pilatus, egy karrier története,* Szent Pál Akadémia, Budapest, 2002.
Grüll Tibor: „A szentély és a próféták", *Világosság* 11–12 (2001), 69–87.
Grüll Tibor: „Az első zsidó háború kitörésének okai Flavius Josephusnál", in *A zsidóság és Európa. Új fejezetek az antiszemitizmus történeti-társadalmi gyökereiről* (szerk. Grüll Tibor – Répás László), Jószöveg Műhely Kiadó, Budapest, 2006, 25–71.
Gry, Léon: „La ruine du Temple par Titus, quelques traditions juives plus anciennes et primitives à la base de la Pesikta Rabbati XXVI", *Revue biblique* 55 (1948), 215–226.
Gyáni Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése,* Napvilág Kiadó, Budapest, 2000.
Gyáni Gábor: *Történészdiskurzusok,* L'Harmattan, Budapest, 2002.
Gyáni Gábor: „A történelmi emlékezet ritusai", in: *A történész szerszámosládája* (szerk. Szekeres András), L'Harmattan – Atelier, Budapest, 2002, 103–117.
Gyáni Gábor: *Relatív történelem,* Typotex, Budapest, 2007.
Gyáni Gábor: „Narrativitás és jelentés-generáló retorikai elemek a történetírói diskurzusban", in: *A narratív identitás a társadalomtudományokban* (szerk. Rákai Orsolya – Z. Kovács Zoltán), Gondolat–Pompeji, Budapest–Szeged, 2003, 78–96.
Hadas-Lebel, Mireille: *Massada. Histoire et symbole,* Albin Michel, Paris, 1995.
Hadas-Lebel, Mireille: *Jérusalem contre Rome,* Lés Éditions du Cerf, Paris, 2003.
Hadas-Lebel, Mireille: „Le paganisme à travers les sources rabbiniques des IIe et IIIe siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'Empire romain", Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, 19, 2 (1979), 397–485.
Hadas-Lebel, Mireille: „Les sources rabbiniques sur la première guerre juive à la lumière du *De Bello Judaico* de Flavius Josèphe", *Silenio* IX (1983), 157–172.
Hadas-Lebel, Mireille: „La fiscalité romaine dans la littérature rabbinique jusqu'à la fin du IIIe siècle", *Revue des Études juives* 143 (1984), 5–29.
Hahn István: „Josephus és a Bellum Judaicum eschatológiai háttere", *Antik Tanulmányok* 8 (1961), 199–220.
Halbwachs, Maurice: *La topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte: étude de mémoire collective,* PUF, Paris, 1971.
Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire,* Albin Michel, Paris, 1994.
Halbwachs, Maurice: *La mémoire collective,* Albin Michel, Paris, 1997.
Handsman, Russell G. – Leone, Mark P.: „Living history and critical archaeology in the reconstruction of the past", in *Critical traditions in contemporary archaeology* (eds. Valerie Pinsky – Alison Wylie), Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 117–135.
Hankoff, Leon D.: „The Theme of Suicide in the Works of Flavius Josephus", *Clio Medica* 11 (1976), 15–24.
Harnisch, Wolfgang: *Verhängnis und Verheissung der Geschichte, Untersuchungen, zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969.

Hasel, Gerhard F.: „The Four World Empires of Daniel 2 Against its Near Eastern Environment", *Journal for Study of the Old Testament* 4 (1979) 17–30.
Heidegger, Martin: *Lét és idő,* Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1989.
Heinemann, Isaac: „Ursprung und Wesen des Antisemitismus im Altertum", in *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums 1919–1929* (ed. Guttmann, Julius), Akademie Verlag, Berlin, 1929, 76–91.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a világtörténet filozófiájáról,* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966.
Heller Ágnes: *A „zsidókérdés" megoldhatatlansága, avagy mért születtem hébernek, mért nem inkább négernek?* Múlt és Jövő, Budapest, 2004.
Hengel, Martin: *Judaism and Hellenism*, Fortress Press, Philadelphia, 1975.
Hengel, Martin: *Die Zeloten*. *Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herod I bis 70 nach Christus,* E. J. Brill, Leiden, 1976.
Hengel, Martin – Schwemer, Anna Maria: *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie,* Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 2003.
Herford, Robert Travers: *The Pharisees,* G. Allen & Unwin, London, 1924.
Hill, Craig C.: *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division Within the Earliest Church*, Fortress Press, Minneapolis, 1992.
Horsley, Richard A.: „The Sicarii: Ancient Jewish »Terrorists«", *The Journal of Religion* 59 (1979), 435–458.
Horsley, Richard A.: „Josephus and the Bandits", *Journal for the Study of Judaism* 10 (1979), 37–63.
Horsley, Richard A.: „Popular Messianic Movements Around the Time of Jesus", *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984), 471–495.
Horsley, Richard A.: „Menahem in Jerusalem. A brief episode among the Sicarii – not 'Zealot messianism', *Novum Testamentum* 27, 4 (1985), 334–348.
Horsley, Richard A.: „The Zealots. Their origin, relationship and importance in the Jewish Revolt", *Novum Testamentum* 28 (1986), 159–192.
Horsley, Richard A. – Hanson, John S.: *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movement at the Time of Jesus,* Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania, 1999.
Hurwitz, Siegmund: *Die Gestalt des sterbenden Messias*. *Religionspsychologische Aspekte der jüdischen Apokalyptik.* Rascher Verlag, Zürich, 1958.
Huteau-Dubois, Lucette: „Les sursauts du nationalisme juif contre l'occupation romaine de Masada à Bar Kokba", *Revue des Études juives* 127 (1968), 133–209.
Imschoot, Paul van: *Théologie de l'Ancien Testament,* II. Desclée, Tournai, 1956.
Imschoot, Paul van: „L'esprit de Jahvé, source de vie dans l'Ancien Testament", *Revue Biblique* 1935, 481–501.
Isaac, Jules: *Genèse de l'antisemitisme. Essai historique,* Calmann–Lévy, Paris, 1985.
Jaffee, Martin S.: „The Victim-Community in Myth and History: Holocaust Ritual, the Question of Palestine and the Rhetoric of Christian Witness", *Journal of Oecumenical Studies* 28 (1991), 223–238.

Jenkins, Keith: *Re-thinking History,* London – New York, Routledge, 1991.
Johnson, Aubrey R.: *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel,* University of Wales Press, Cardiff, 1949.
Jung, Carl Gustav: „Gut und Böse in der analytischen Psychologie", in *Gesammelte Werke,* 10. Walter-Verlag, Olten-Freiburg/Br., 1989.
Juster, Jean: *Les juifs dans l'empire romain, leur condition juridique, économique et sociale* I–II, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1914.
Kanael, Baruch: *Die Kunst der antiken Synagoge,* Ner Tamid, München, 1961.
Karády Viktor: *Zsidóság, modernizáció, polgárosodás,* Cserépfalvi, Budapest, 1997.
Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok* (válogatta Komoróczy Géza és Szilágyi János György), Magvető, Budapest, 1984.
Kingdon, H. Paul: „Who were the Zealots and their leaders in A.D. 66?", *New Testament Studies* 17 (1970), 68–72.
Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M.: *A preszókratikus filozófusok,* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998.
Kirschner, Robert: „Apocalyptic and Rabbinic Responses to the Destruction of 70", *Harvard Theological Review* 78 (1985), 27–46.
Klausner, Josephe: *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah,* Macmillan, New York, 1955.
Koch, Werner: *Der Prozess Jesu: Versuch eines Tatsachenberichts,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987.
Kohler, Kaufmann: „Apion", in *Jewish Encyclopedia*: http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1641&letter=A
Komoróczy Géza: *Kiáltó szó a pusztába. A holt-tengeri tekercsek,* Osiris, Budapest, 1998.
Koselleck, Reinhart: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája,* Jószöveg Műhely, Budapest, 1997.
Koselleck, Reinhart: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája,* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2003.
Krinetzki, Léo: *L'alliance de Dieu avec les hommes,* Éditions du Cerf, Paris, 1970.
Ladouceur, David J.: „Josephus and Masada", in *Josephus, Judaism and Christianity* (eds. Louis H. Feldman – Gohei Hata), E. J. Brill, Leiden, 1987, 97–99.
Lagrange, Marie-Joseph: *Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C.),* Gabalda, Paris, 1909.
Laperrousaz, Ernest-Marie: *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l`ère chrétienne, à la lumière des documents récemment découverts,* A. & J. Picard, Paris, 1982.
Laqueur, Richard: *Der jüdische Historiker Flavius Josephus. Ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage,* Münchow, Giessen, 1920.
Le Goff, Jacques: *Histoire et mémoire,* Gallimard, Paris, 1988.
Le Goff, Jacques (éd.): *Patrimoine et passions identitaires,* Fayard, Paris, 1998.

Lehmann, Yves: *Varron, théologien et philosophe romain,* Latomus, Bruxelles, 1997.
Leipoldt, Johannes: *Antisemitismus in der alten Welt,* Von Dorssling und Grante, Leipzig, 1933.
Leipoldt, Johannes: *Der Tod bei Griechen und Juden,* G. Wigand, Leipzig, 1942.
Leon, Harry J.: *The Jews of Ancient Rome,* The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1960.
Levi, Giovanni: „A távoli múlt. A történelem politikai használatáról", in François Hartog – Jacques Revel (szerk.): *A múlt politikai felhasználásai,* L'Harmattan – Atelier, Budapest, 2006.
Lévy, Isidore: *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine,* k. n. Paris, 1927.
Lévi, Israel: „La mort de Titus", *Revue des Études juives* 15 (1887), 62–69.
Lévi, Israel: „Les sources talmudiques de l'histoire juive", *Revue des Études juives* 35 (1895), 213–223.
Lewis, Bernard: *History Remembered, Recovered, Invented,* Princeton University Press, Princeton, 1975.
Lieberman, Saul: *Greek in Jewish Palestine,* The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1942.
Liebermann, Saul: *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. – IV Century C.E.*, Jewish Theological Seminary of America, New York, 1950.
Lifshitz, Baruch: „Jérusalem sous la domination romaine. Histoire de la ville depuis la conquête de Pompe jusqu'à Constantin (63 a.C.-325 p.C.)", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 8 (1977), 444–489.
Lindsay, Dennis R.: *Josephus & Faith Πίστις & Πιστεύειν as Faith Terminology in the Writings of Flavius Josephus & in the New Testament,* E. J. Brill, Leiden, New York, 1993.
Lowenthal, David: „Az örökség rendeltetése", in Erdősi Péter – Sonkoly Gábor (szerk.): *A kulturális örökség,* L'Harmattan – Atelier, Budapest, 2004.
Lövy, Michael: „Zsidó messianizmus és anarchista utópiák Közép-Európában (1905–1923)", in *Zsidókérdés Kelet- és Közép-Európában* (szerk. Simon Róbert), Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar, Budapest, 1985, 213–244.
Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei,* Atlantisz, Budapest, 1996.
Lucas, Noah: *The Modern History of Israel,* Weidenfeld and Nicolson, London, 1974.
Luz, Menahem: „Eleazar's Second Speech on Masada and Its Literary Precedents", *Rheinisches Museum für Philologie* 126 (1983), 25–43.
MacMullen, Ramsay: *Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284*, Yale University Press, New Haven, 1974.
MacMullen, Ramsay: *Paganism in the Roman Empire,* Yale University Press, New Haven, 1981.
MacMullen, Ramsay: *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire,* Routledge, London – New York, 1992.

Mader, Gottfried: *Josephus and the Politics of Historiography: Apologetic and Impression Management in the Bellum Judaicum,* E. J. Brill, Leiden, 2000.
Magness, Jodi: „Masada: Arms and the Man", *Biblical Archaeology Review* 18, 4 (1992), 58–67.
Mannheim Károly: *Ideológia és utópia,* Atlantisz, Budapest, 1996.
Marrou, Henri-Irénée: *De la connaissance historique,* Éditions du Seuil, Paris, 1975.
Mason, Steve: *Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition-Critical Study*, Brill Academic Publishers, Leiden, 2001.
McLaren, James S.: *Turbulent Times? Josephus and Scholarship on Judaea in the First Century CE.,* Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998.
Mendels, Doron: *The Rise and Fall of Jewish Nationalism: Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine,* Doubleday, New York, 1992.
Mendels, Doron: *Memory in Jewish, Pagan and Christian Societies of the Graeco-Roman World,* T&T Clark International, London – New York, 2004.
Meslin, Michel: *L'homme romain des origines au Ier siècle de notre ère. Essai d'anthropologie,* Hachette, Paris, 1978.
Meyer, Eduard von: *Ursprung und Anfänge des Christentums,* I. *Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret,* J. G. Cott, Stuttgart–Berlin, 1925.
Mézange, Christophe: *Les sicaires et les zélotes. La révolte juive au tournant de notre ère,* Geuthner, Paris, 2003.
Mézange, Christophe: „Simon le Zélote était-il un révolutionnaire?", *Biblica* 81 (2000), 489–506.
Moehring, Horst R.: „Josephus ben Matthia and Flavius Josephus: the Jewish Prophet and Roman Historian", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 21, 2 (1984), 864–944.
Momigliano, Arnaldo: „Ancient History and the Antiquarian", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 13 (1950), 285–315.
Mopsik, Charles (ed.): *Le Livre hébreu d`Hénoch ou Livre des Palais*, Verdier, Paris, 1989.
Morin, J.-Alfred: „Les deux derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Iskariôth", *Revue Biblique* 80 (1973), 332–358.
Mowinckel, Sigmund: *He That Cometh: The Messianic Concept in the Old Testament and Later Judaism,* Abingdon Press, New York, 1956.
Neusner, Jacob: *Messiah in Context: Israel`s History and Destiny in Formativ Judaism,* Fortress Press, Philadelphia, 1984.
Neusner, Jacob: „Josephus' Pharisees: A Complete Repertoire", in *Josephus, Judaism and Christianity* (eds. Feldman, Louis H. – Hata, Gohei), Brill, Leiden, 1987, 274–292.
Neusner, Jacob (ed.): *Method and Meaning in Ancient Judaism,* Scholars Press, Chico, CA, 1979.
Neusner, Jacob – Green, William Scott – Frerichs, Ernest S. (eds.): *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era,* Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Nicolai, Roberto: „The Place of History in the Ancient World", in *A Companion to Greek and Roman Historiography,* Blackwell Publishing Ltd, Malden MA, 2007, 13–26.
Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus,* Európa, Budapest, 1986.
Nietzsche, Friedrich: *Adalék a morál genealógiájához,* Holnap Kiadó, Budapest, 1996.
Nikiprowetzky, Valentin: *La Troisième Sibylle*, Mouton, Paris – La Haye, 1970.
Nikiprowetzky, Valentin: „La mort d'Éléazar fils de Jaïre et les courants apologétiques dans le De Bello Judaico de Flavius Josèphe", in *Hommages à André Dupont-Sommer* (éds. Caquot, André – Philonenko, Marc), Adrien-Maisonneuve, Paris, 1971, 461–490.
Nikiprowetzky, Valentin: „Réflexions sur quelques problèmes du IVe et du Ve livre des Oracles sibyllins", *Hebrew Union College Annual* 43 (1972), 29–76.
Nikiprowetzky, Valentin: „Sicaires et Zélotes. Une réconsidération", *Semitica* 23 (1973), 51–64.
Nikiprowetzky, Valentin: „Josephus and the Revolutionnary Parties", in *Josephus, the Bible and History* (eds. Feldman, Louis H. – Hata, Gohei), Wayne State University Press, Detroit, 1989, 216–236.
Nora, Pierre (éd.): *Les lieux de mémoire,* I., Gallimard, Paris, 1997.
Oakeshott, Michael: *Experience and Its Modes,* Cambridge University Press, Cambridge, 1933.
Odeberg, Hugo (ed.): *3Enoch or The Hebrew Book of Enoch,* Cambridge University Press, Cambridge, 1928.
Parkes, James: *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism,* Hermon Press, New York, 1974.
Passerini, Luisa: „Work ideology and consensus under Italian fascism", in *The Oral History Reader* (eds. Perks, Robert – Thomson, Alistair), Routledge, London, 1998, 53–62.
Patai, Raphael: *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual,* Ktav Publishing House, New York, 1967.
Paul, André: *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus,* Desclée éditeurs, Paris, 1981.
Paul, André: *Le judaïsme ancien et la Bible,* Desclée, Paris, 1987.
Paul, G. M.: „The Presentation of Titus in the Jewish War of Josephus: Two Aspects", *Phoenix* 47.1 (1993), 56–66.
Perlmutter, Amos: *Military and Politics in Israel: Nation-Building and Role Expansion,* Praeger, New York, 1969.
Pfeiffer, Robert Henry: *History of New Testament Times,* London, Greenwood Press, 1972.
Pietri, Charles: „Le temps de la semaine à Rome dans l'Italie chrétienne", in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (IIIe–XIIIe siècle). Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique,* 604, CNRS Éditions, Paris, 1984, 63–97.

Poliakov, Leon: *Histoire de l'antisemitisme* I–IV., Calmann–Lévy, Paris, 1955–1977.
Popper, Karl R.: *A nyitott társadalom és ellenségei,* Balassi Kiadó, Budapest, 2001.
Potter, David Stone: *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994.
Poulot, Dominique: *Musée, nation, patrimoine (1789–1815),* Gallimard, Paris, 1997.
Prepuk Anikó: *A zsidóság Közép- és Kelet-Európában a 19–20. században,* Csokonai, Debrecen, 1997.
Price, Jonathan J.: *Jerusalem under Siege. The Collapse of the Jewish State 66–70 C.E.*, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1992.
Prigent, Pierre: *La Fin de Jérusalem,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1969.
Rabello, Alfredo Mordechai: „The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 13, 662–762.
Rad, Gerhard Von: *Az Ószövetség teológiája,* I., Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
Rajak, Tessa: *Josephus, The Historian and his Society,* Duckworth, London, 1983.
Rajak, Tessa: „Josephus and Justus of Tiberias", in *Josephus, Judaism and Christianity* (eds. Feldman, Louis H. – Hata, Gohei), E. J. Brill, Leiden, 1987, 81–94.
Ranke, Leopold von: *Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514,* Vollmer, Wiesbaden, 1957.
Reinach, Théodore (réunis, traduits et annotés): *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme,* Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1963.
Renaud, Bernard: *Je suis un Dieu jaloux. Étude d'un thème biblique,* Les Éditions du Cerf, Paris, 1963.
Rengstorf, Karl Heinrich (ed.): *A Complete Concordance to Flavius Josephus. Study Edition, I-II, including Supplement I: Namenwörterbuch zu Flavius Josephus von Abraham Schalit,* E. J. Brill, Leiden, Boston, and Cologne, 2002.
Rengstorf, Karl Heinrich – Kortzfleisch, Siegfried von (Hrsg.): *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden* I–II., Klett-Cotta im Deutschen Taschenbuch Verlag, München, 1988.
Rhoads, David M.: *Israel in Revolution: 6–74 C.E.: A Political History based on the Writings of Josephus,* Fortress Press, Philadelphia, 1976.
Riaud, Jean: „Les *paralipomena Jeremiae* dépendent-ils de II Baruch?", *Sileno* IX, 1–4 (1983), 105–128.
Ricoeur, Paul: *Temps et récit,* I. Seuil, Paris, 1983.
Ricoeur, Paul: *Temps et récit*. III. *Le temps raconté,* Seuil, Paris, 1985.
Ricoeur, Paul: *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique,* II. Seuil, Paris, 1986.
Ricoeur, Paul: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok,* Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
Ricoeur, Paul: „L'herméneutique du témoignage", *Archivio di Filosofia* 42. (1972), 35–61.
Ricoeur, Paul: „Vulnérabilité de la mémoire", in *Patrimoine et passions identitaires* (éd. Jacques Le Goff), Fayard, Paris, 1998, 17–32.

Ricoeur, Paul: „Emlékezet – felejtés – történelem", in *Narratívák 3. A kultúra narratívái* (szerk. Thomka Beáta), Kijárat Kiadó, Budapest, 1999, 51–68.
Robinson, Edward: *Biblical researches in Palestine, Mount Sinaï and Arabia Petraea. A journal of travels in the year 1838,* Crocker & Brewster, Boston, 1841.
Rogerson, John: *A bibliai világ atlasza,* Helikon, Budapest, 1994.
Rokeah, David: „Tacitus and Ancient Antisemitism", *Revue des Études Juives* 154 (1995), 281–294.
Romsics Ignác*: Nemzet, nemzetiség és állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20. században,* Napvilág, Budapest, 2004.
Rosenthal, Ferdinand: *Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's,* O. Schulze, Leipzig, 1885.
Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung,* Universitätsbibliothek, Freiburg im Breisgau, 2002.
Roth, Cecil: „The Zealots in the War of 66–73", *Journal of Semitic Studies* 4 (1959), 332–355.
Rowley, Harold Henry: „The Kitim and the Dead Sea Scrolls", *Palestine Exploration Quarterly* 88. (1956), 92–109.
Rubinstein, Richard L.: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism,* Bobbs–Merrill, Indianapolis, 1966.
Russel, David Syme: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic,* SCM Press, London, 1964.
Rutgers, Leonard Victor: *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora,* Brill, Leiden, 1995.
Rüsche, Franz: *Blut, Leben und Seele,* Paderborn, 1930.
Sabatier, Louis Auguste: „L'Apocalypse juive et la philosophie de l'histoire", *Revue des Études juives* 40. (1900), 65–86.
Sachar, Howard M.: *A History of Israel from the Rise of Zionism to Our Time,* Alfred A. Knopf, New York, 1976.
Saldarini, Anthony J.: *The Fathers According to Rabbi Nathan,* E. J. Brill, Leiden, 1975.
Saldarini, Anthony J.: „Apocalyptic and Rabbinic Literature", *Catholic Biblical Quarterly 37* (1975), 348–358.
Salomonsen, Børge: „Some Remarks on the Zealots with special regard to the term 'Quannaim' in rabbinical literature", *New Testament Studies* 13 (1966), 164–176.
Samuel, Raphael: *Theatres of Memory, I. Past and Present in Contemporary Culture,* Verso, London, 1996.
Sanders, Edward P.: *Jesus and Judaism,* Fortress Press, Philadelphia, 1985.
Saulnier, Christiane: „Les lois romaines sur les Juifs selon Flavius Josèphe", *Revue Biblique* 88 (1981), 161–198.
Saulnier, Christiane: „Flavius Josèphe et la propagande flavienne", *Revue Biblique* 96 (1989), 545–562.
Schalit, Abraham: „Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud und Midrasch. Zur Geschichte einer messianischen Prophetie", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 2 (1975), 208–327.

Schäfer, Peter: *Der Bar Kokhba Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom,* Mohr Siebeck, Tübingen, 1981.
Schäfer, Peter: *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World,* Harvard University Press, Cambridge, 1997.
Scheiber Sándor: „Lót leányai", in *Folklór és tárgytörténet,* Makkabi, Budapest, 1996, 17–25.
Schmidt, Francis: *La pensée du Temple de Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien,* Seuil, Paris, 1994.
Schmidt, Johann Michael: *Die jüdische Apokalyptik, Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran,* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1969.
Schmitt, Carl: *Politikai teológia,* ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Budapest, 1992.
Scholem, Gershom: *Jewish Gnosticism. Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition,* The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1965.
Scholem, Gershom: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben,* I–II., Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1995.
Schreckenberg, Heinz: *Bibliographie zu Flavius Josephus. Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums,* E. J. Brill, Leiden, 1968.
Schürer, Emil: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christ,* I–II., J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1901–1911.
Schürer, Emil: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, I. (revised and edited by Geza Vermes, Fergus Miller & Martin Goodman), T&T Clark Ltd, Edinburgh, 1973.
Schwartz, Seth: *Josephus and Judaean Politics,* E. J. Brill, Leiden, 1997.
Seligson, Miriam: *The Meaning of Nefes met in the Old Testament,* Societas Orientalis Fennica, Helsinki, 1951.
Sevenster, Jan Nicolaas: *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World,* E. J. Brill, Leiden, 1975.
Shargel, Baila Round: „The Evolution of the Masada Myth", *Judaism* 28 (1979), 357–371.
Shutt, R. J. H.: *Studies in Josephus,* SPCK, London, 1961.
Silberman, Neil Asher: „Promised lands and chosen peoples. The politics and poetics of archaelogical narratives", in *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology* (eds. Philip L. Kohl – Clare Fawcett), Cambridge University Press Cambridge, 1995, 249–262.
Silver, Abba Hillel: *A History of Messianic Speculations in Israel,* Beacon Press, Boston, 1959.
Simon, Marcel: *Les sectes juives au temps de Jésus,* Presses Universitaires de France, Paris, 1960.
Simon, Marcel: *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425),* Éditions E. de Boccard, Paris, 1983.
Smallwood, Mary E.: *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian,* E. J. Brill, Leiden, 1976.

Smallwood, Mary E.: „Some notes on the Jews under Tiberius", *Latomus* 15 (1956), 314–329.
Smith, Eliot R. – Mackie, Diane M.: *Szociálpszichológia,* Osiris, Budapest, 2002.
Smith, Morton: „Zealots and Sicarii: their origins and relation", *Harvard Theological Review* 64 (1971), 1–19.
Smith, Morton: „Messiahs: robbers, jurists, prophets and magicians", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 44 (1977), 185–195.
Staehelin, Felix: *Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung,* C. F. Lendorff, Basel, 1905.
Stemberger, Günter: Pharisäer, Sadduzäer, Essener, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1991.
Sterling, Gregory E.: „The Jewish Appropriation of Hellenistic Historiography", in *A Companion to Greek and Roman Historiography,* I. (ed. John Marincola), Blackwell Publishing, Malden, MA, 2007, 231–243.
Stern, Menahem: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism,* I., The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem, 1974.
Stern, Menahem: „Zealots", in *Encyclopedia Judaica Year Book* (eds. C. Roth – G. Wigoder), Jerusalem, 1973, 135–152. col.
Stern, Menahem: „Josephus and the Roman Empire as Reflected in *The Jewish War*", in *Josephus, Judaism and Christianity* (eds. Feldman, Louis H. – Hata, Gohei), Brill, Leiden, 1987, 71–80.
Stiassny, Josep: „L'occultation de l'apocalyptique dans le rabbinisme", in *Apocalypses et théologie de l'espérance (Congrès de Toulouse, 1975),* Les Éditions du Cerf, Paris, 1977.
Swain, Joseph Ward: „The Theory of Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire", *Classical Philology,* XXXV. (Jan., 1940), 1–21.
Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*, Jószöveg Műhely, Budapest, 1998.
Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem,* Gondolat, Budapest, 1974.
Tassin, Claude: „Quand Flavius Josèphe raconte Massada", *Le Monde de la Bible* 79 (1992), 20–22.
Taubes, Jacob: *Nyugati eszkatológia,* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004.
Tcherikover, Victor: *Hellenistic Civilization and the Jews,* Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1959.
Tcherikover, Victor A. – Fuks, Alexander: *Corpus papyrorum Iudaicarum,* I. Harvard University Press – Magnes Press, Cambridge, 1957.
Thackeray, Henry St. John: *Josephus: The Man and Historian,* Ktav, New York, 1929.
Tillich, Paul: „Kairos und Utopie", in *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Gesammelte Werke,* VI. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1963, 149–165.
Todorov, Tzvetan: *A rossz emlékezete, a jó kísértése,* Napvilág, Budapest, 2005.
Todorov, Tzvetan: „Az emlékezet csapdái", *Világosság,* 10 (1996), 28–53.
Tollet, Daniel (éd.): *Politique et religion dans le judaïsme antique et médiéval*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1989.

Tomei, Maria Antonietta: *Museo Palatino,* Electa, Milano, 1997.
Torge, Paul: *Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament,* J. C. Hinricks Verlag, Leipzig, 1909.
Trisoglio, Francesco: „L'intervento divino nelle vicende umane dalla storiografia classica greca a Flavio Giuseppe e ad Eusebio di Cesarea", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 21, 2 (1984), 977–1104.
Unnick, Willem Van: *Flavius Josephus als historischer Schrifsteller,* Lambert Schneider, Heidelberg, 1978.
Yadin, Yigael: *Masada. La dernière citadelle d'Israël,* Steimatzky's Agency Ltd, Jerusalem, 1966.
Yadin, Yigael: „The excavation of Masada – 1963/64 preliminary report", *Israel Exploration Journal* 15 (1965), 1–120.
Yavetz, Zvi: „Reflections on Titus and Josephus", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 16 (1975), 411–432.
Yavetz, Zvi: „Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach", *Journal of Jewish Studies* 44 (1993), 1, 1–22.
Yerushalmi, Yosef Hayim: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet,* Osiris Kiadó – ORZSE, Budapest, 2000.
Vaganay, Léon: *Le problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras,* A. Picard et fils, Paris, 1906.
Vaux, Roland de: „The Judaean Scrolls – 2 – Essenes or Zealots?", *New Testament Studies* 13 (1966), 89–104.
Verbeke, Gérard: *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à St. Augustin,* Desclée de Brouwer, Louvain, 1945.
Vermes Géza: *A zsidó Jézus,* Osiris Kiadó, Budapest, 1995.
Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története,* Osiris Kiadó, Budapest, 1998.
Vermes Géza: *A passió,* Osiris Kiadó, Budapest, 2005.
Vernes, Maurice: *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien,* Sandoz et Fischbacher, Paris, 1874.
Veyne, Paul: *Comment on écrit l'histoire,* Éditions du Seuil, Paris, 1996.
Vidal-Naquet, Pierre: *Les juifs, la mémoire et le présent,* Éditions La Découverte, Paris, 1991.
Vidal-Naquet, Pierre: „Du bon usage de la trahision", in Josephus Flavius: *La guerre des Juifs,* Éditions de minuit, Paris, 1977. 9–115.
Vidal-Naquet, Pierre: „Flavius Josèphe et Masada", *Revue historique* 260 (1978), 3–21.
Villalba i Varneda, Pere: *The Historical Method of Flavius Josephus,* E. J. Brill, Leiden, 1986.
Vitale, Micaela: „Vigna Randanini", in *Roma Archeologica – Le catacombe cristiane, le catacombe ebraiche,* k. n., Roma, 1999.
Viteau, Joseph – Martin, François: *Les psaumes de Salomon. Introduction, texte grec et traduction (par J. Viteau), avec les principales variantes de la version syriaque (par François Martin),* Letouzey et Ané, Paris, 1911.

Voegelin, Eric*: Order and History. I. Israel and Revelation,* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1956.
Weiss-Rosmarin, Trude: „Masada revisited", *Jewish Spectator* 34 (1969), 29–32.
Westenholz, Jean Goodnick (ed.): *The Jewish Presence in Ancient Rome,* Bible Lands Museum, Jerusalem, 1995.
White, Hayden: *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe,* Johns Hopkins UP, Baltimore–London, 1973.
White, Hayden: *Tropics of Discourse,* Johns Hopkins UP, Baltimore–London, 1978.
White, Hayden: *A történelem terhe,* Osiris Kiadó, Budapest, 1997.
Wiefel, Wolfgang: „Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums. Bemerkungen zu Anlass und Zweck des Römerbriefs", *Judaica* 26 (1970), 65–88.
Wilken, Robert L.: „Judaism in Roman and Christian Society", *Journal of Religion* 47 (1967), 313–330.
Wistrich, Robert S.: *Antisemitism. The Longest Hatred,* Thames Methuen, London, 1991.
Woude, Adam S. Van der: „Le Maître de Justice et les deux Messies dans la communauté de Qûmran", *Recherches Bibliques,* IV, Louvain, 1959, 121–134.
Zeev, Miriam Pucci Ben: *Jewish Rights in the Roman World: the Greek and Roman documents quoted by Joseph Flavius,* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1998.
Zeev, Miriam Pucci Ben: „Did the Jews enjoy a privileged Position in the Roman World?", *Revue des Études juives* 154 (1995), 23–42.
Zeitlin, Solomon: „Zealots and Sicarii", *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), 395–398.
Zertal, Idith: *La nation et la mort. La Shoah dans le discours et la politique d'Israël,* La Découverte, Paris, 2002.
Zerubavel, Yael: „The Politics of Interpretation: Tel Hai in Israeli Collective Memory", *Association for Jewish Studies Review* 16 (1991), 133–160.