

Gábor György

Az otthon idegensége – az idegenbeliség otthonossága

(Alexandriai Philón az idegenségről)

„Jó város ez – mondta a nő –, itt nem számít, hogy ki kicsoda, minek is született. Mi hellének vagyunk, mégis remekül élünk itt a héberek között. Itt nem számít, hogy ki milyen istent tisztel.” (Spiró György: Fogság)

A „HOL” (איפה – ποῦ – ubi – où – where – wo – dove – dónde – где) ELSŐDLEGESSÉGE

Különféle okai lehetnek az ember életmódja egészére kiható helyváltoztatásának, annak, hogy születési helyét vagy szocializációjának környezetét feladva, attól térben és kulturálisan eltávolodik, hogy azután máshol letelepedve folytassa immár idegenként, de legalábbis idegenben az életét. A migráció és az emigráció, a kiűzetés és a peregrináció, a missziós utak és az egyetemjárások, a zarándok- és felfedező utak, a száműzetés és a kivándorlás, a különféle pogromok, a kitelepítések, az áttelepítések vagy éppen a megélhetési nehézségek ürügyén történő áttelepülések, valamennyi exodus és szecesszió, a bevándorló-, a hontalan-, a disszidens- vagy a menekült-státusz, mind-mind egy-egy jellegzetes szociológiai alakzata azoknak az eltérő formáknak, amelyek a történelem során különböző helyeken és időpontokban az embert szabadon választott avagy valamilyen külsődleges – politikai, gazdasági, vallási, természeti stb. – kényszer okán megszokott környezetének feladására készítette vagy kényszerítette.

Az emberi tettek és cselekedetek mindig meghatározott tértől körülvéve, térben körülhatárolódva zajlanak. A hely a dolgok történésének színtere, ennél fogva „a hely előrébbvalósága nem a helyé, de nem is ezé a helyé avagy egy helyé (még ha nagyon különleges helyről van szó, akkor sem), hiszen ezek a szavak a helyről csak mint pusztá jelenlétről tudnak beszámolni. A hely előrébbvalóságának oka, hogy eseményre képes válni, amely azután számos bonyolult módon láncolja önmagához a dolgokat, ezzel sokféle összetett hatást váltva ki.” (CASEY 1998, 337.) A múlt tapasztalataiból táplálkozó tudat saját jelenbéli benyomásait, érzeteit, élményeit és ismereteit az emlékekhez köti, miközben az emlék térbeli konstrukcióként jelenik meg, meghatározott – konkrét – térformát öltve, s meghatározott – konkrét – időhöz rendelve, amint erre Halbwachs felhívta a figyelmet: „Ahhoz, hogy lokalizáljunk egy emléket, végső soron elkerülhetetlen azt más emlékek együttesével összekötni, amelyeknek ismert a helyük az időben.” (HALBWACHS 1994, 143.)

A tér „objektivitását”, azaz a háromdimenziós, geometrikus, azonos kiterjedésű, összemérhető szakaszokra osztható formáját a mindenkori térszemlélet és térképzet antropocentrikus jellege, emberre szabottsága teszi „szubjektívvá”, mintegy saját, önálló

értékkel látva el a tér egyes részeit (vö. CASSIRER 1925, 112). Ezért igaz, hogy „a vallásos ember számára a tér nem homogén” (ELIADE 1987, 15), hiszen „a szent és a világi dolgok egymástól való elkülönülése [...] minden vallásban megfigyelhető.” (DURKHEIM 1978, 248.)¹ Durkheim megállapítása önmagán túlmutat: „a szakrális világ antagonisztikus kapcsolatban áll a profán világgal. A hozzájuk kapcsolódó életformák kölcsönösen kizárják egymást, de legalábbis nem folytatódhatnak egy időben egyforma intenzitással.” (DURKHEIM 2003, 292.) Értelemszerűen mindez azt is jelenti, hogy a világban való létezés eme két ontológiai és egzisztenciális formája térben is határozottan elkülönül egymástól, s még ha azonos térben össze is találkoznak, azaz a szent és a profán éppen egyazon helyen és egyidejűleg van jelen, a szent megnyilatkozásának, a hierophániának a tere a profán számára *ott* és *akkor* áthatolhatatlan, megközelíthetetlen avagy érzékelhetetlen (láthatatlan, felfoghatatlan) marad.

A szakrálisan megszentelt, inhomogén térben a tér struktúrája, a megannyi tájékozódási pont minőségi differenciát jelenít meg, s ennek megfelelően egyes szegmenseiben kaotikusnak, más részeiben rendezettnak tetszik. A jobbra és balra, a fenn és lenn, a közeli és a távoli az orientálódó személy önnön centrumtudatának és az önmagához viszonyított fogalmi kereteknek és képzeteknek a kifejeződése, egyúttal értékakcentussal való ellátottságuk jellegzetes manifesztációja is: például a térképzet szakrális-vallási tagozódásának úgyszólván természetes együtthatója – amint az Dante *Commediájának* szerkezetéből, avagy a középkori festészet vagy katedrálisépítészet ikonográfiai és architektonikus toposzából is nyilvánvaló – a minél feljebb, annál jobb, annál közelebb az istenihez, a szenthez, illetve a minél lejjebb, annál rosszabb, annál közelebb a gonoszhoz, a sötétség és rontás erőihöz. A felemelkedés vallási-etikai tartalma a magasztoshoz, az eszményihez és az örökkévalóhoz, míg az alászállás a bűnöshöz, a mulandóhoz és az alantashoz való közeledés térbeli pozicionálását, azaz a hely erkölcsi státuszát teszi egyértelművé. De ugyanígy vallási-erkölcsi tónus nyomatékositja és teszi félreérthetlenné – egyebek között – a pusztaságba vagy a kolostorba való elvonulás egyértelmű gesztusát, avagy a zarándoklat szándékát, hiszen a helyváltztatás minden esetben a tér bűnös pontjáról a büntelenség szent helye felé irányul. S hasonlóképpen a tér vallástopográfiai felosztása világosítja meg az Örökkévaló szavainak értelmét és jelentőségét, aki Jeruzsálemet az abszolút középpontba pozicionálta, s a többi nép közé való elhelyezésével a szent város paradigma-jellegét, örök erkölcsi státuszát és „üdvörtörténeti” szerepét határozta meg: „Ez Jeruzsálem, amelyet a népek közé állítottam...” (*Ezékiel* 5, 5).

Mindenesetre a térbeliséghez kapcsolódó antropomorf érzületek, reflexiók, emóciók és a tér vallási-erkölcsi meghatározottsága jól ragadható meg Dante egyik pártfogójához írott levelében, amelyben az Egyiptomból való kivonulás lehetséges exegetikus megközelítéseiről ad számot az episztola szerzője. Dante a térbeliség és a tett vallási jelentőségének felismerése alapján a helyváltztatás tényének több értelmezési lehetőséget tulajdonít, amelyek mindegyike egyértelműen pozitív, kiteljesedő és beteljesítő, s az üdvözülés irányultságát önmagában hordozza: »„kimenvén Izrael Egyiptomból, Jákob háza a barbár nép közül, Júdea lett szentélyének helye, és Izraelben van az

¹ Durkheim így ír: „A szent dolgok azok, amelyekről maga a társadalom dolgozta ki a képzeteket. [...] A világi dolgok viszont – épp ellenkezőleg – azok, amelyeket mi magunk, egyéni mivoltunkban hozunk létre, az érzelmeink és tapasztalatunk közvetítette elemekből. [...] Az egyik fajta képzet egyetlen agy és szellem terméke, a másikat viszont számtalan, egymással kölcsönhatásban levő elme és szellem hozza létre. [...] Szimbolikus nyelven az egyéni és a társadalmi, a szorosan vett pszichológia és a szociológia kettősségét fejezi ki.” (Uo. 248–249.)

ő hatalma«. Ha csupán a betűt magát nézzük (*ad litteram solam – sola lettera*), Izrael fiainak Egyiptomból Mózes idejében történt kivonulását jelzi. Ha az allegóriát (*ad allegoriam – all'allegoria*), Krisztus által történt megváltásunkat jelenti. Ha a morális értelmet (*ad moralem sensum – al senso morale*), a lélek megtérését jelzi a bűn gyászából és nyomorúságából a kegyelem állapotába. Ha az anagógikus értelmét nézzük (*ad anagogicum – quello anagogico*), a szent ember lelkének áthatolását jelenti a romlottság szolgaságából az örök dicsőség szabadságába.” (DANTE 1965, 508–509.)

Ámde a megszokottság és a szokatlanság, a biztonság és a kiszolgáltatottság érzülete is térben jelenik meg, az idebent (itthon) és az odakint (idegenben) dichotomikus kettősségében. A kiindulásul szolgáló szilárd pont, „a kályha” a biztonság, az érzelmi telítettség, az otthon, az idehaza szilárdságának és megbízhatóságának terét jelenti, s az utána való örökös vágy és nosztalgia „végső soron az üdvösség utáni vágy, a hatalom tudata iránti vágy, ezt ugyanis csak a saját, kivételezett helyük adhatja meg” (VAN DER LEEUW 2001, 350). Az idegenség a másutt levés térképzetéhez kötődik, az ismeretlennek, a szokatlannak és az eltérőnek kijáró ellenséges érzületet keltve, egyúttal a különbözőség – amúgy „normális” – fizikai távolságában is kifejezésre juttatva az érzelmi bizonytalanság és a fizikai kiszolgáltatottság fenyegető és immár a „normálistól” eltérő közelségét. Mintha a nagy távolság biztosította „természetes” vagy „természetadta” elkülönülés a tér hirtelen összezsugorodása, avagy a korábbi centrum-helyzetnek valamilyenfajta abnormis módosulása miatt megszűnt volna, s az érzékelhető és befogható külvilág összekuszálódott és ijesztően kaotikussá vált.

A *spatium* inhomogenitását a *locus* egyes pontjaihoz kapcsolódó és kötődő szemléletbeli formák és attitűdök határozzák meg, látják el tartalommal, különféle jelentésekkel, emóciókkal és emlékképekkel, s ugyanígy: az emlékek, a múlt felidézésének pillanatai minden esetben az „emlékezés helyeihez” kötődnek majd, mintegy „térformát” öltve, térbelivé alakulva, s a temporalitást a tér szerkezetébe ágyazva. „Az emlékezés alakzatai megkívánják, hogy egy bizonyos térbeli hely kapcsán öltsenek alakot” (ASSMANN 1999, 39) – amihez csak annyit szükséges hozzátenni, hogy a „mintha már lett volna” *déja vu* érzete mellett a „mintha majd így lenne” *presque vue* képzetét is a térről alkotott és továbbörökített emlékképek determinálják, azaz a tér élménye az eljövendőőről is határozott referenciával rendelkezik.

Az antikvitás vagy a középkor világában az utazó, aki szülőföldjét maga mögött hagyva egy másik világba érkezett, nevében igen gyakran származásának vagy hovatartozásának helyszínét is hordozta, identitásának legfőbb és legjellemzőbb kifejeződéseként: a hely meghatározott, jellemzett, információval szolgált és elhelyezett a társadalmi struktúra valamely szintjén és közegében. A „Vajh ki ő, és merre van hazája?” kérdésben benne rejlő konceptuális és érzelmi készlet egy olyasfajta absztrakcióról tanúskodik, amely lehetővé teszi, hogy a válasszal instrumentálisan szabadon operálhassunk, történésektől, viselkedéstől és megismeréstől függetlenül, hiszen a válaszból *ab ovo* kiolvasható a lényeg.

Az idegenség ugyanakkor nemcsak a helyváltoztatás fizikai tényéből következő tér-élményként jelenhet meg, hanem a tér felcserélése nélkül is, a helyben maradás állapotában. A diaszpóra – valamelyest az emigrációhoz hasonlíthatóan – rendelkezik ugyan egy távoli térélménnyel, az „egykor volt” helyszínével, s az ahhoz való kapcsolódását a kollektív emlékezet őrzi és ápolja, ám a visszatérést nem feltétlenül vallási, ideológiai vagy politikai okok, különféle spirituális indítékok lehetetlenítik el, s helyezik a távoli, eszkatologikus jövőbe, hanem a belső kényszer: gazdasági, kulturális vagy éppen

nyelvi okok. Az eredeti centrumból különféle periférikus helyekre való szétszórás narratívája a szülőföld emlékét, mítoszát vagy vízióját teremti meg, „amannak” emlékéjét. Az emlékezés helyét (*lieux de mémoire*) az emlékek helye váltja fel: az emlékezés „itt” történik meg, ámde az emlékek helye kizárólag „amott” található.

A jelenbeli idegenség részben eme távolhoz, részben az adotthoz képest, azaz egyidejűleg két irányban válik érzékelhetővé: egyszerre szelektív alkalmazkodás és szelektív „amoda” tartozás, szeparáltság és részvétel, bizonyos fokú integráció és asszimiláció, ám egyúttal az asszimilációnak való ellenállás, s az ebből fakadó óhatatlan elkülönülés és másság. Az őshaza mint az esetleges visszatérés helye legfeljebb eszkatologikus reményként avagy utópikus projekcióként van jelen, amely mindenestre kiváltja a távoli haza legalább emlékekben és a legkülönbélebb szokások megőrzésében való fenntartásának kötelezettségét, továbbá az őshazával való folyamatos és a lehetőségekhez képest minél intenzívebb kapcsolattartásra szólít fel. Kollektív otthon az otthontól távol, az eredeti tér pseudo-térként történő ideiglenes „át-helyezése” és belakása egy másik tér vonzáskörzetén belül. Kettős térélmény, kettős identitás. „Aszimmetrikus ellenfogalmak” (Reinhart Koselleck) abban a kettősségben, amint azt a zsidók vonatkozásában a Bibliában megtapasztalhatjuk. Hiszen – egyfelől – a zsoltárban arról olvashatunk, hogy „Bábel folyói mentén ültünk és sirtunk: a Sionra emlékeztünk” (*Zsoltár 137, 1*), míg – másfelől – a próféta a Seregek Urának az alábbi szavait tárja a nép elé: „Építsetek házakat és lakjatok bennük; telepítsetek kerteket és egyétek gyümölcsét; vegyetek magatoknak feleséget, hogy fiúk és lányok szülessenek, fiaitokat házasítsátok meg, lányaitokat adjátok férjhez, hogy ők is fiúknak és leányoknak adjanak életet: nektek ugyanis sokasodnotok kell ott, nem pedig kevesednetek. Munkálkodjatok annak az országnak jólétén, amelybe vittelek benneteket; imádkozzatok érte az Úrhoz, hiszen jóléte a ti jóléteket is” (*Jeremiás 29, 5–7*). Mindenestre jól látszik, hogy a „Sionra való emlékezés Bábel folyói mentén” az emlékezés térhez kötött felhasználása az állandó identitás megalapozásához, s az eredeti térnek az egyén vagy a csoport körüli megváltozása fölött érzett fájdalom nem pusztán a nosztalgia érzülete, hanem annak tudatosítása, hogy önmagunk lényege, eredendő jellegzetességünk, azaz identitásunk központi eleme „ahhoz”, és kizárólagosan csak „ahhoz” a térhez köt minket. Más szóval: a tér fogalma bizonyos értelemben definiál minket, azaz nélküle létünk éppen a „mi”, a közösség jellegzetességétől megfosztott, megcsonkított töredezettség, semmi egyéb. Ugyanakkor Jeremiás nevezetes levele a teret másodlagosnak tekinti, hisz éppen azt mondja ki, hogy az új körülmények között – bizonyos egzisztenciális szabályok, vallási és morális elvek szem előtt tartása mellett – lehetséges „mi”-ként megmaradni. Mintha a „természetes” és „természetadta” vonásokkal felruházott identitást a történelem és a történetiség eredményeként létrejött identitás váltaná fel, avagy egészítené ki.

Mindenestre a nagy távolság, az „idehaza” és az „odahaza” kettőssége a teret sajátos módon strukturálja. Braudel a „hosszú időtartam” (*longue durée*) fogalmával a „mozdulatlan történelem” térbeliségét, a „majdnem mozdulatlan idő” földrajzi-térbeli tartós jelenlétét emelte ki (BRAUDEL 1972, 988–1012). Nevezetes könyvének előszavában így ír: „Az első rész egy szinte mozdulatlan történelemmel foglalkozik, az ember és környezete kapcsolatának történetével, amely lassan folydogál, lassan változik, gyakran visszafordul, bizonyos ciklusokat szüntelenül újakezd. Nem mellőzhettem ezt a szinte időtlen történelmet, amely az embert az élettelen dolgokhoz kapcsolja, és nem elégitett volna ki egy a történelemkönyveket hagyományosan bevezető

földrajzi áttekintés az ásványkincsek, a megművelt földek, a növényzet gyors bemutatásával; minderről általában többé nem esik aztán szó, mintha a virágok nem térnének vissza minden tavaszra, mintha a nyájak nem vándorolnának szüntelenül, mintha a hajók nem valóságos, az évszaknak megfelelően változó arculatú tengeren úsznának.” (BRAUDEL 1996, 4–5.)

Az „idehaza” és az „odahaza” térbeli távolságát az emlékezés köti össze, s akár a profán honvágy, akár a szakrális centrum megkövetelte „odatartozás” a teret a közvetlenül adothoz, s az egyes ember vagy a közösség által éppen megélthet képest spirituális értelemben kitágítja. A Braudel által emlegetett földrajzi környezet mintájára felvetődik a tér szakrális vagy politikai² meghatározottsága, s ebben az értelemben – a hosszú időtartam analógiájára – bevezethetőnek tűnik a „kiterjedt tér” fogalma: a „hosszú időtartam” a „kiterjedt térbe” integrált. A térbeli önazonosság, azaz az *itt és most* adott én-fogalom mellé a „rajtam kívüliség” szakrális-közösségi képzete, azaz egy másik térhez való tartozás egyidejűsége csatlakozik. A „kiterjedt tér” „az archívum szerepét tölti be” (LEPETIT 2002, 70),³ amennyiben az emlékekben élő múlt terét a jelen térbeliségéhez köti. Ha igaz az, hogy a tér a különféle társadalmi reprezentációkon át válik berendezett, belakott és eligazítást nyújtó területté, akkor a kiterjedt tér ellentétes reprezentációkat kapcsol össze, ezáltal emóciókat szül, illetve felerősíti azokat, stratégiákat eszközöl, praxisokat határoz meg (akár az egyén, akár az egész közösség „itt-létének”, s az „odatartozás” mikéntjének és kifejeződésének vonatkozásában), s adott esetben konfliktusokat teremt. A kiterjedt tér egyidejűvé teszi a tér szabad megválasztását (posszibilizmus) és a tértől való függés (determinizmus) kettősségét, s mindebből következően idősíkokat fog át: a múlt emlékekben őrzött (tehát örök) képzetét (vagy akár a vágyakban rejtőző jövőt), s a jelen valóságát. A „kiterjedt tér” nem lokalizálható – az *evocatio deorum* gyakorlatával⁴ ellentétben innen nem lehet kiszólitani az isteneket, de nem is lehet korlátok közé szorítani a „kiterjedt tér” minden fizikai határon átlépni képes spirituális dimenzióit –, ám beláthatatlan fizikai távolságok és idősíkok között képes kommunikációt teremteni. Összeköti, és együvé tartozóvá teszi akár még a létezzetelenül távolit, s kanonizált formában, spirituálisan, avagy fizikailag, azaz – egyebek között – az ima vagy a kívánságok (pl. „Ha elfeledkezem rólad, Jeruzsálem, száradjon le a jobbjom” – Zsoltár 137, 5; Lősáná hábáá birusálájim – Jövőre Jeruzsálemben – peszah-szertartási záró-formula), illetve az elvárt vagy kötelező zarándoklatok révén nap mind nap, újra és újra bejárhatóvá és bejárandóvá teszi a „kiterjedt tér” legtávolabbi pontjait.

„A múlt olyan terület, amelyre nem lehet belépni” (RUIZ TORRES 2006, 118), ám a közösség számára innentől kezdve a kérdés az, hogy vajon a múlt területére vissza lehet-e térni, s azt beláthatóvá lehet-e újra tenni? Eközben persze ne feledjük: ez a

² A „szakrális” és a „politikai” fogalmat ebben az értelemben kifejezetten Carl Schmitt értelmezésében használom, aki a politikai fogalmak összességét „szekularizált teológiai fogalom”-ként határozta meg (SCHMITT 1992, 19).

³ Az idézet egészen pontosan így hangzik: „... a tér az archívum szerepét tölti be: közvetítő a múlt és a történelem között.”

⁴ A rómaiak egy-egy ostromlott város területének védelmező isteneit – egy megszokott és hagyományos rítus keretei között – kiszólitották az utolsó roham előtt, ezzel védtelenné és kiszolgáltatottá téve az ostromlott területet, egyúttal azok isteneit maguk mellé állítva. „Légy bár isten vagy istennő, Te, aki Karthago népét és városát oltalmazod, kérlek Téged, hatalmas istenség, ki e várost és népét véded, könyörgök hozzád és isteni társaidhoz: hagyjátok magára Karthago népét és városát, hagyjátok magukra a szent helyeket, a templomokat és a várost, és távozzatok el innen. Jöjjen népükre és államukra félelem, rettegés és feledés. Jöjjetek Rómába, hozzám és népemhez, s kedveljétek és szeressétek szent helyeinket, templomainkat és egész városunkat.” Majd ezt követte a „*devotio urbis*”, az ostromlott város elátkozása. (Macrobius: *Saturnalia*, III, 9).

kérdés már az új körülmények között, Bábel folyói mentén fogalmazódik meg, a „mi” identitását megkérdőjelezhetetlenül őrizve, s állhatatosan ragaszkodva ahhoz.

MESSZE VAN-E AZ „ODAKINN” AZ „IDEBENN”-TŐL?

„Minden földrész és minden tengervidék tele van veletek” – mondja az Oracula Sibyllina legrégebbnek számító, nagy valószínűséggel valamikor az időszámításunk előtti második század közepe tájékán keletkezett III. könyvének egy helye.⁵ De szinte ugyanezt isméli meg nagyjából egy évszázaddal később Sztrabón is, aki – Flavius Josephus beszámolója szerint – az alábbiakat állapította meg: a zsidók „már majdnem minden városban megtelepedtek és aligha lehet olyan helyet találni a föld kerekéségén, ahol ez a nép ne vetette volna meg lábát, vagy ne uralkodnék.”⁶ S aligha meglepő, hogy ugyancsak egy kicsivel később Philón is annak ad hangot, hogy „a zsidók sokaságuk miatt nem férnek el egy országban. Ezért lakják Európának és Ázsiának legtöbb virágzó városát, mind a szárazföldön, mind a szigeteken”⁷, továbbá Josephus is azt emeli ki, miszerint „nincs nép a föld kerekéségén, amelynek körében ne élének törzsrokonaink”⁸, valamint azt, hogy „a zsidó nép különféle országok lakosai között oszlik meg szétszórta az egész föld kerekéségén...”⁹

Hiába hát a Deuteronomium szigorú bibliai parancsolata, amely Egyiptomba, a szolgaság házába való visszatérés határozott tilalmát mondja ki – „Sohase térjete vissza ezen az úton” (*Deuteronomium 17, 16*) –, s hiába Jeremiás próféciája az Egyiptomban letelepedettekről, akik közül „senki sem marad életben, hogy elmenekülhessen és Juda földjére visszatérhessen” (*Jeremiás 44, 14*) „mind kard vagy éhínség által vesznek el, míg csak teljesen ki nem pusztulnak [...] Akkor majd Juda egész maradéka, amely Egyiptom földjére jött letelepedni, megtudja, hogy kinek lett igaza: nekem vagy nekik?” (*Jeremiás 44, 27–28*), a felső-egyiptomi Elephantiné szigetén megtalált papi-ruszkából tudható, hogy már II. Psammétichos fáraó idején (i. e. 593 – i. e. 588) a sziget egykori katonai erődjét, Yebet zsidó zsoldosok lakták, védelmet biztosítva a rendre be-betörő barbárokkal szemben. Feltűnő, hogy a megmaradt iratok – egyebek mellett – arról árulkodnak, hogy az erődítményben szolgáló zsidó katonáknak és családtagjaiknak mennyire fontos volt és meghatározó az a templom – „Yahu Istennek ez a szentélye” –, amelyet az Örökkévalónak emeltek, s amelyhez mint identitásuk meghatározó részéhez ragaszkodtak. Midőn Hnum egyiptomi isten papjai kifosztották, és földig rombolták a szentélyüket, a templom papsága levélben fordult Bagavahya satrapához, Júdea helytartójához, valamint „Yehohanan főpaphoz és Jeruzsálemben lévő paptársaihoz”, hogy engedélyt és támogatást kérjenek a szentélyük újraépítéséhez.¹⁰ Jól érzékelhető

⁵ Oracula Sibyllina III, 271. „Πᾶσα δὲ γαῖα αὐθέρη πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα.” Lásd NIKIPROWETZKY 1970.

⁶ Josephus: *Antiquitates XIV, 7, 2*. A művet az alábbi kiadás szerint idézem: JOSEPHUS 1966. Továbbá az alábbi, görög–angol kétnyelvű kiadást használtam: JOSEPHUS 1926–1965. Sokat elárul, hogy Sztrabón Kyréné városát emlegetve annak négy osztályáról számol be: „polgárok, földművesek, telepesek (metoikoi) és zsidók”.

⁷ Philón: *In Flaccum 45–46*. Philón műveit egyrészt a görög–francia kétnyelvű kiadás alapján idézem (PHILÓN 1967). Másrészt a bibliai tárgyú kommentárjaihoz felhasználtam az alábbi kétnyelvű (görög–olasz) kiadást: FILONE 2005.

⁸ Josephus: *Bellum II, 16, 4. 398*. A művet az alábbi kiadások szerint idézem: JOSEPHUS 1964; továbbá az alábbi görög–francia kiadás szerint: JOSEPHUS 1975–1984.

⁹ im. VII, 3, 43. In uo. 441. A zsidó diaszpóra Európától Ázsián át Afrikáig terjedő részletes listáját olvashatjuk az alábbi helyen: 1914, 180–212.

¹⁰ Az elephantinéi papi-ruszkákat lásd SACHAU 1911. Az idézett levél magyar kiadását lásd HARMATTA 1965, 329–330.

tehát, hogy még a Szentföldtől távol, egy parányi zárványt képezve is önnön státuszukat, identitásuk és hovatartozásuk döntő elemeit kettős vonatkozásban és összefüggésben határozták meg: részben az „idegen” hatalmi-politikai tényezőhöz mint realitáshoz, s részben a „saját” vallási hovatartozásukhoz, azaz a jeruzsálemi főpaphoz és papsághoz mint szellemi-spirituális „felsőbbséghez” és orientáló erőhöz képest.

Philón, aki az ókori zsidóság legnagyobb diaszpórájában, Alexandriában élt – ahová, miként erről ő maga tudósította az utókort, a zsidók a városalapító Nagy Sándorral együtt érkeztek (i. e. 331-ben), „hivatalosan elismert kolóniaként, hogy a város alapítójának kedvében járjanak”¹¹ – rendkívül tudatosan mellőzte a „diaszpóra” szó használatát, jöllehet szinte bizonyosra vehető, hogy a vonatkozó kifejezést éppen ebben a városban – vagy legalábbis a város kulturális vonzáskörzetében – használták legelőször mai jelentésében. A görög főnév a *diaszpeiró* (elhint, szétszór, elszóródik) igéből képzett alak, amellyel a Biblia görög fordításában, a Septuagintában írták le a szétszóródott, szétszórtaon élő Izraelt¹², s a Zsoltárok egy helyén előforduló többes szám („Izrael szétszórtaon”) ¹³ egyértelműen azt jelzi, hogy a szó nem pusztán a szétszórtság állapotának jelzéséül, hanem egy konkrét közösség megnevezésére is szolgált, amint ez majd az Újszövetségben is világosan érzékelhetővé válik.¹⁴ Philón azért kerülhette el a nyilvánvalóan általa is jól ismert „diaszpóra” szó használatát, mert a *diaszpeireinként* (szétszórni) fordított héber záró ige a bibliai nyelvezetben érzékeny és komor konnotációval terhelődik, amennyiben felidéri az Örökkévaló legsúlyosabb büntetését, az „oktalan pásztoroknak” (*Jeremiás 10, 21*), azaz Izrael népének a babiloni száműzetésbe való szétszórattatását – „Szétszórtaon őket a népek közé” (*Ezékiel 36, 19*) –, vagyis azt az állapotot, amikor a fegyverektől megkímélt maradvány csupán a népek közé szétszórva maradhat meg (*Ezékiel 6, 8*), s majdan Isten kegyelmére lesz szükség ahhoz, hogy a szétszóródott nép valamikor a jövőben hazatalálhasson a rá kiszabott fogságból (*Jesája 11, 12; Ezékiel 11, 17; 20, 34*).

Philón rendkívüli tudatossággal, mintegy a külvilágot és a sajátjait is egyaránt emlékeztetve az egykoron Júdeaából elszármazottak eredetére, a helytel – a szent területtel – leírható identitásuk meghatározó vonatkozására, valamint egy soha, semmilyen körülmény és semmilyen helyváltoztatás révén meg nem szűnő privilegizált kötelék-re, *loudaioin*ak nevezi őket. Ámde Philón eme kötelék spirituális jellegét tartja meghatározónak, olyannyira, hogy az együvé tartozás tényét korántsem a távoli múltba visszavezetett fizikai realitásnak, hanem a jelen vallási-transzcendens adottságának tekinti.¹⁵ Mindez akár természetesnek is nevezhető a legkülönbözőbb helyi istenségek helyett az univerzális, a minden létező hely fölött gondviselői hatalommal rendelkező egy Istenbe vetett hit felől tekintve. Mindazonáltal a hely a vallási önmeghatározás során, azaz Izrael hite felől tekintve továbbra is megőrzi jelentőségét, s különösképpen a teljessé váló szétszórattatás állapotától kezdődően kifejezésre juttatva az újraegyesítés reményét és egyértelművé téve annak valamikori bekövetkeztét. Az azo-

¹¹ Philón: *In Flaccum 46*. Josephus hasonlóról számol be Seleukos Nikatör vonatkozásában, aki Ázsia és Alsó-Syria maga alapította városaiban, valamint Antiochiában a zsidóknak megadta a polgárjogot és egyenjogúsította őket az ott lakó makedónokkal és görögökkel. Lásd *Antiquitates XII, 3, 1*.

¹² Lásd ehhez *Deuteronomium 28, 25; 30, 4*.

¹³ *Zsoltár 147, 2*: „kai tasz diaszporasz tou Iszrael episzünakszei” – „Izrael szétszórtaonait egybe fogja gyűjteni”.

¹⁴ Lásd ehhez *János 7, 35; Apostolok cselekedetei 8, 4; Jakab 1, 1*.

¹⁵ Mindenesetre sokat elárul, hogy még két évszázaddal később is Dio Cassius azt emeli ki, hogy a *loudaioi* név „alkalmazható mindazokra, akik, jöllehet származásukat tekintve különbözödek, mégis buzgón megtartják a törvényeket. Az ilyenek még a rómaiak között is előfordulnak.” (*Rhómaiké historia, XXXVII, 17*) Dio Cassius munkáját az alábbi, görög-angol kétnyelvű kiadásból idézem: CASSIUS 1914, 1916–1927.

nosság és az idegenség ténye ezért Philónnál nem a földhöz, az egykor volt helyhez kötött „természetadta” jellegben, hanem a zsidóság törvényeinek és szokásainak elfogadásában nyerte el értelmét és jelentőségét. Ám – épp az előzőekből következően – minden *loudaioi*, származzék akár Júdeából, akár máshonnan – mondja Philón –, egyszerre rendelkezik egy „anyavárossal” és egy „hazával”. „Anyavárosuknak (*metropolisz*) tekintik a szent várost (*hieropolisz*), ahol az Isten szent (*hagiosz*) temploma található, de azt a vidéket, amelyet a sors jelölt ki tartózkodási helyeül atyáiknak, nagyapáiknak, dédapáiknak és távoli őseiknek, s ahol megszülettek és nevelkedtek, hazájuknak (*patrisz*) nevezték.”¹⁶ Képletesen szólva, mintha a diaszpórában élő zsidóság „anyja” (metropolisz) Jeruzsálem, „atyja” (patrisz) pedig az ősök által választott új otthon lett volna (NIEHOFF 2001, 33–44).

Mindeközben elgondolkodtató, hogy az alexandriai diaszpórában élő Philón – legalábbis hosszú időn át, ameddig csak tehetette, s ameddig ezt a politikai helyzet lehetővé tette – mintha igyekezett volna távol tartani magától a politikából eredő nehézségeket, s az ebből fakadó lehetséges problémák összességét, s az Örökkévalótól kapott hazától távolra került hitsorsosainak helyzetét kizárólag egy gazdasági reláció összefüggésében szemlélni. Azaz a diaszpóra létrejöttét és fennállását politikai és vallási kérdésektől semleges, pusztán a megélhetés racionális összefüggésével magyarázandó önkéntes emigrációnak tekintette, midőn – az egyetlen helyen, ahol választ keres erre a kérdésre – így ír: „A zsidók oly sokan voltak, hogy egyetlen földrész már nem volt képes őket befogadni. Ezért aztán elköltöztek Európa és Ázsia legkedveltebb vidékeire, a kontinensre és a szigetekre egyaránt.”¹⁷

Pedig leginkább épp a politikai és geopolitikai okok voltak a legdominánsabbak, amelyek e rendkívül turbulens, forrongó, a legkülönfélébb világbirodalmak, így – egyebek mellett – az asszírok, a babiloniak, a perzsák, a görögök vagy a rómaiak hódító seregeinek ütköző zónájából és átvonulási terepéről az állandó harci eseményeknek és súlyos politikai konfliktusoknak kitett és attól szenvedő helyi lakosságot rendre helyváltoztatásra kényszerítették. Ennek során úgyszólván természetes módon kínálkozott a szomszédos és hasonló módon prosperáló Egyiptomba való menekülés lehetősége: így volt ez már Jeremiás idején¹⁸; így a szíriai Szeleukidák és az egyiptomi Ptolemaioszok i. e. III. századi harcai során¹⁹; erről tanúskodik az Ariszteász-levél, amely arról számol be, hogy az I. Ptolemaiosz vezette háború idején (i. e. 320–319) egyiptomi rabszolgaságba hurcolt zsidók II. Ptolemaiosz Philadelphosz alatt miként szabadultak fel²⁰; s ez olvasható ki a római konzul, Luciusz leveléből, amely egyértel-

¹⁶ Philón: *In Flaccum* 46. A templom jelzőjeként szereplő άγιος (szent) a βέβηλος (tisztátalan, szentségtelen, közönséges) ellentéte, épp abban az értelemben, amint az kiolvasható Philón alábbi mondatából: „... ez okból számuzta 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 isteniéktől...” (Philón: *De vita Mosi*, II, 158. *A De vita Mosist* az alábbi kiadás szerint idézem: PHILÓN 1994.

¹⁷ Philón: *In Flaccum* 45–46.

¹⁸ *Jeremiás* 44, 14; 44, 27–28.

¹⁹ Vö. Josephus: *Contra Apionem*, I, 22. A művet az alábbi kiadás szerint idézem: JOSEPHUS 1984; továbbá az alábbi görög–francia kétnyelvű kiadást használtam: JOSEPHÉ 1930.

²⁰ *Ariszteász-levél* III, 12–27. A levelet az alábbi görög–francia kétnyelvű kiadásból idézem: LETTRE D'ARISTÉE 1962. A levél egyébként – minden valószínűség szerint némi túlzással – megközelítően száz-ezer deportáltról számol be, akik közül mintegy harmincezer válogatott férfit felfegyvereztek és Egyiptom különböző helyőrségeibe helyezték el. Lásd *Ariszteász-levél* III, 12–13. Ariszteász arról győzködi a királyt, hogy szabadítsa föl a zsidó rabszolgákat, „hiszen ugyanazon Istentől ered a te királyságod, mint akinek ők a törvényeiket köszönhetik.” (III, 15). A király pedig, aki „tisztességtelennek” (para to kalosz ekhon) tartotta a zsidók rabságban tartását, a fogva tartók kártérítése mellett elrendelte „azonnali szabadon bocsátásukat.” (III, 22–23). A *Jubileumok könyve* amúgy a rabszolgaságot a „gonoszok művének” nevezi (XI, 2).

mű utalást tesz arra, hogy Júda Makkábi testvérének, Simon főpaprak az ellenzéke Egyiptomba menekült (*I. Makkabeus 15, 16–21*).²¹ Végezetül ez az emigrációs hullám csak erősödött a nagyhatalmi érdeklődését egyre inkább kiterjesztő, s saját politikai megfontolásai miatt testvérháborút szító Róma fenyegető politikai és katonai közelsége miatt, valamint Róma gyűlölt bábfigurájának, az idegen érdekeket alázatosan kiszolgáló, s önfeledt Róma-imádatát a legkülönbébb intézkedéseivel úton-útfélen kinyilvánító Heródes uralkodása alatt.²²

AUTONÓMIA ÉS XENOFÓBIA

Philón idején – legalábbis az alexandriai bölcs meglehetősen túlzónak tűnő állítása szerint – közel egymillió zsidó élt a városban.²³ Az alexandriai zsidók jogi státusza nem volt azonos: ami az *iszotomiát* (egyenrangúság) vagy *iszopoliteiát* (egyenlő polgárjog) illeti, csak a legrégebbi időkben Egyiptomba került zsidó telepések – zsoldosok – számitottak egyenjogúaknak, s mint ilyeneket, „makedónoknak” nevezték valamennyiüket. Ám a később Egyiptomba került zsidók (így például az I. Ptolemaiosz alatt deportáltak) bizonyos értelemben és összefüggésben jogilag alárendelt helyzetben voltak (*dediticii*). Míg ugyanis a makedón jogúak mentesek voltak a fejadótól, addig a zsidó jog szerint élőkre kivetették a *laographiát* (KEYES 1931, 263–269). Az itt élő görögökhöz hasonlóan ugyan ők is csak fele annyit fizettek, mint a helybeliek, ámde a zsidók ezt is megaláznak és méltatlannak tartották (CORPUS PAPYRORUM JUDAICARUM 1960, [151], 30).

Másfelől azonban a zsidók egyfajta autonómiát élvezhettek, ugyanis saját közösségi szervezeteik szabadon diszponáltak a pénzügyek felett, önálló joggyakorlattal és igazságszolgáltatással rendelkeztek, s maguk felügyelték a közösség egészét érintő közügyeket. Sztrabón – Josephus Flavius közlése nyomán – ugyanerről tanúskodik, midőn így ír: „Megvan az előljárójuk, aki közügyeiket intézi, igazságot szolgáltat, szabályozza a kereskedelmet, rendeleteket ad ki, mintha önálló államnak az uralkodója volna.”²⁴ Azaz az alexandriai zsidók egy *politeumát* hoztak létre²⁵, amelyet a *geruszia*, a vének tanácsa irányított, s amelynek élén az *etnarkhész*, avagy Philón kedvelt kifejezésével a *genarkhész*²⁶ állt. A zsidók sajátos privilégiumokkal rendelkező közössége – amelynek egyes vélemények szerint a jeruzsálemi Nagy Szanhedrinhez hasonlóan hetvenegy tagja lehetett (GOODENOUGH 1929, 249) – kevésbé a városnak, sokkal

Goodenough azonban helyesen állapítja meg, hogy Philón magatartása ettől különbözik: érzékelhetően olyan úr, aki rabszolgákat tart. Lásd GOODENOUGH 1940, 164. Mindenesetre sokat elárul Philón alábbi gondolata: „Az, aki megöl egy rabszolgát, elsősorban saját magának okoz kárt, mivel megfosztja magát azoktól a szolgáltatástól, amit megkapott, valamint egy meglehetősen jelentős piaci értéket elveszít ezáltal.” Philón: *De specialibus legibus III, 143*.

²¹ A Ptolemaiosz királynak írott levél vonatkozó része így hangzik: „Ha tehát valamely gonosztevő országból hozzátok menekül, adjátok ki Simon főpaprak, hogy a törvényük szerint megbüntethesse.” (*I. Makkabeus 15, 21*.)

²² Josephus Flavius egyebek között arról számol be, hogy Heródes kiterjedt besúgó- és ügynökhálózatával („a városban és az országotakon mindenütt voltak megbízottai”) alattvalóinak még a magánösszejöveteleit is kikémleltette, s „aki szembeszállt rendelkezéseivel, azt minden elképzelhető módon üldözte...” – Josephus: *Antiquitates XV, 10, 4*). Heródes személyiségéről és politikai szerepvállalásáról lásd az alábbi két művet: Samel SANDMEL 1967; SChALIT 1969.

²³ Philón: *In Flaccum 43*.

²⁴ Josephus: *Antiquitates XIV, 7, 2*.

²⁵ πολιτευμα (kormányzat): ugyanez a terminológia található meg az *Ariszteász-levélben*: „A tegercsek olvasását követően fölálltak a papok, egyesek a fordítók közül, s a zsidók kormányzatából a vének meg a nép előljárói...” (XII, 310.)

²⁶ Philón: *In Flaccum 74*.

inkább közvetlenül a kormányzónak rendelődött alá (KASHER 1985, 204). Mindenesetre a *geruszia* szerepének fontosságával és sérthetetlenségével maga Augustus is tisztában volt, amint erre prefektusának fel is hívta milderre a figyelmét.²⁷

Az i. sz. 30-as évek egyre erősödő, a zsidók ellen irányuló politikai eseményei az alexandriai zsidók közösségét is egyre bizonytalanabb helyzetbe hozta: a rómaiak, akik a hellenizációs törekvéseik során a vallási szinkretizmusnak köszönhetően sokkal könnyebben tudták integrálni akár a görögöket, akár az egyiptomiakat. A zsidókkal szembeni gyanakvást felerősítették az egyiptomiak atavisztikus zsidóellenessége, „ősi, velük született gyűlöletük a zsidósággal szemben”²⁸, amelynek több eleme Róma számára municióként, ideológiai vagy politikai érvként szolgált. Különösen sokat tett a populáris gyűlölködés értelmiségi szublimációja, s egy sor további masszív prejudicium megalapozása érdekében Manethón, görög nyelven író egyiptomi pap, aki i. e. 300 körül írt Egyiptomi történet (*Aigüptiaka*) című munkájában – egyebek mellett – valóságos politikai feljelentéssel beérő állításokat tett közzé a zsidósággal kapcsolatosan. Így például nemes egyszerűséggel „hitvány népnek” nevezte őket, akik „meghódították az országunkat”, s a „lakossággal ellenséges módon bántak el, egy részüket megölték, másoknak gyermekeit és asszonyait rabszolgasorba hurcolták.” Más népeknek adresszált elrettentő és óvatosságra készítő példabeszédként elmondta, hogy vezetőjük „az egyiptomi hagyományokkal ellentétes törvényeket” szabott, így például azt, hogy „tilos az isteneknek térdre borulva hódolni”, továbbá „nem kell az Egyiptom-szerte tisztelt szent állatok húsától tartózkodni, hanem mindet szabad feláldozni és elfogyasztani.” Hangot adott ama meggyőződésének, hogy a zsidók „Egyiptom népének gyökere kiirtására” törekedtek, s végül – egy afféle „ellen-exodust” fabrikálva – leszögezte, hogy a zsidók belpoklosok voltak, a társadalom megvetettjei, s Mózeset (aki eredetileg az Oszarsziph nevet viselő héliopoliszi pap volt) és követőit „Egyiptomból való száműzésre ítélték”²⁹, mintegy lerakva az alapjait a „tisztátalanokról” szóló baljós legendáknak és sötét előítéleteknek.³⁰

Josephus nagyon pontosan ragadta meg az egyiptomiak gyűlölködésének és irigykedésének okait: „Elsősorban az, hogy egykor a mi őseink uralkodtak az ő országuk felett, továbbá, mert onnan távozva új hazájukban is boldogultak. Mindezen túl felfogásaink ellentétes volta is gyűlöletet váltott ki bennük”, s ezen a ponton Josephus az egyiptomiak állatkultuszait emeli ki, mint amelyek közönséges tévképzetek az istenekről, s amelyek megakadályozták őket abban, hogy kövessék „az Istenről szóló magasztos tanításunkat.”³¹

A vallási attitűd – mint annyiszor máskor a történelem során – élesen szembeállította egymással az egyiptomiakat és az egyiptomi görögöket a zsidósággal. Philón kifejezett undorral fordult szembe az egyiptomi kultuszokkal, a leghitványabb és leggyűlöle-

²⁷ Philón: *In Flaccum* 74.

²⁸ Uo. 29; lásd még Josephus: *Contra Apionem* I, 25.

²⁹ Manethón művének töredékei főként Josephusnál maradtak fenn. Lásd Josephus: *Contra Apionem*, I, 14; I, 26.

³⁰ A vád – bármily különös is – ebben a korban éles politikai akcentussal bírt. A betegséget Istentől (istenektől) sújtott állapotnak tartották, büntetésnek, amelyetől csak az égiek képesek megtisztítani a megfertőzötteket. Egy másik egyiptomi szerző, bizonyos Lüszimakhosz egyenesen az érintettek teljes elkülönítését, sivatagba való kitelepítését javasolta, s azt, hogy „ólomlemezekbe kötözve vessék a tengerbe” valamennyit (Josephus: *Contra Apionem* I, 34). Mindenesetre a belpoklosság vádja oly erősnek és tartósnak bizonyult, hogy ugyanezt ismétli meg Apión (Josephus: *Contra Apionem* II, 2), később Tacitus (*Historiae* V, 3–4), Plutarkhosz (*Quaestionum convivalium* V, 1–3), valamint felbukkan keresztény szerzőknél is, mintegy municiót biztosítva a teológiai alapokon szerveződő keresztény antijudaizmushoz is (pl. Ambrosius: *In Luc.* 4.).

³¹ Josephus: *Contra Apionem* I, 25.

tesebb állatok tiszteletével, azaz a bálványimádás legközönségesebb hagyományával. Részben hitének apológiája, részben annak vitathatatlan felsőbbrendűsége mondatja vele az alábbiakat: „A szobrokon és a képeken túl a legesztelenebb állatokat, bikákat, kosokat, kecskéket isteneknek kijáró tisztelettel övezik [...] Az összes vadállat közül a legkegyetlenebbeket és legnehezebben kezelhetőket, az oroszlánokat, a krokodilokat és a csúszómászók között a mérges viperákat, amelyeket mind a templomaikban, a szent övezetekben, összejöveteleken, körmeneteken és más hasonló ünnepeken tisztelnek. Egyébként más állatokat is istenítettek, mint a kutyaikat, a macskákat, a farkasokat, a madarak közül az íbiszt vagy a sólymot és a halakat. El tudunk-e képzelni ennél nevétségesebbet?”³²

Aligha véletlen, hogy az alexandriai zsidók – az egyiptomiakkal ellentétben – a görög civilizáció felsőbbrendűségét vallották. Philón ugyan többször bírálta a politeista jelenségeket, így – egyebek között – az istenek nászával és születésével kapcsolatos mitológiai legendákat, vagy az égitestek istenítéséről szóló elképzeléseket³³, s több ízben is szembeállította a mitológiai fikciókat a bibliai elbeszélések „valóságával”, de sosem jutott el a mitológiakritikában odáig, mint Platón az Államban. Platón egyenesen hazug mesék szerkesztőinek nevezte Hésziodoszt és Homéroszt, mint akik ráfogtak az istenekre mindenféle hazugságot, s a költeményeikben úgy rajzolták meg az isteneket, „akárcsak mikor a festő olyasmit fest, ami egyáltalában nem hasonlít ahhoz, amihez pedig hasonlónak akarta festeni.”³⁴

Philónnak jó oka volt, hogy árnyaltabban fogalmazzon. Részben a szaporodó és állandósuló konfliktusok, részben egy egyiptomiakkal szembeni, kimondottan politikai célzatú szövetségkötés reménye tartotta távol attól, hogy nevétségessé tegye a görög mitológiai hagyományt, de mindezek mellett saját vallási hagyománya is óvatosabbá tette a zsidó bölcset. „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 semmi be vegye az „isten” szó kiejtését”³⁵, s ezért „Mózes elrendelte, hogy meggondolatlanul ne szidalmazzuk vagy káromoljuk az isteneket anélkül, hogy fel ne idéznénk ama isteneket, akiket mások elfogadnak.”³⁶ Nem véletlen, hogy Philón ebben a vonatkozásban értelmezi és alkalmazza a tórai parancsolatot, amelyet már a Septuaginta az alábbi formában hozott: „Istent ne káromold” (*Exodus 22, 27*)³⁷, azaz a mások által tisztelt istenekről vagy a másvallásúak hitéről nem szabad tiszteletlenül szólni. De ugyanígy sokat elárul az is, amikor az Ariszteász-levél – hasonló szellemiségről téve tanúbizonyságot – egyértelműen annak ad hangot, miszerint a görögök és a zsidók ugyanazt a „mindeneket teremtő és fenntartó istent imádják, mint akit mások, s akit mi Zeusnak vagy Disnek hívunk.”³⁸

Ám ezek a békülékeny és toleráns megnyilatkozások sem voltak elegendőek ahhoz, hogy a görögök az övékétől elkülönülő étkezési előírásaik miatt ne beszéljenek a zsidók „antiszociális” vonásáról, eltérő szokásaik miatt ne vádolják őket mizantrópiával, s

³² Philón: *De Decalogo* 77–80; lásd még: *De specialibus legibus I*, 79, II, 146; *De vita Mosis I*, 23; *De vita contemplativa* 8–9; *Legatio ad Caium* 139; 163.

³³ Philón: *De Decalogo* 54; 156.

³⁴ Platón: *Állam* 377 d–e. Az idézet helye: PLATÓN 1984.

³⁵ Philón: *De vita Mosis II*, 205.

³⁶ Philón: *De specialibus legibus I*, 53.

³⁷ Jóllehet e héber szövegben előhim, azaz Isten áll, mégis akadnak rabbik, akik ezt a parancsot a bírókra vonatkoztatják: „Bírót ne káromolj”.

³⁸ *Ariszteász-levél* 16.

innen már csak egy parányi ugrással ne hangsúlyozzák ki veszélyes politikai irányultságukat, ateizmusukat, a császárral szembeni tiszteletlenségüket, örök lázadó mivoltukat, rituális gyilkosságokra való készségüket, kegyetlenségüket, s kizárólag rabszolgaságra való alkalmasságukat.³⁹

Az antijudaista irodalom érvkészlete azonban nem maradt sokáig pusztán a retorika része. A gyűlöletbeszédet – mint az lenni szokott – hamarosan gyűlölet-tettek követték, amelyek közül kiemelkedik az a példa nélküli pogrom, amelynek minden készülő borzalmáról és csodaszámba menő végkifejletéről a Makkabeusok III. könyve nyomán alkothatunk képet.

IV. Philopator Ptolemaiosz (i. e. 222 – i. e. 204), miután a zsidók saját hagyományainknak megfelelően nem tették lehetővé, hogy a király belépjen a Szentek Szentjébe, bosszúból és mintegy a politikai lojalitás próbájaként⁴⁰ elrendelte a Dionüszosz-kultusz bevezetését a zsidók között. Ám miután a zsidók ezt visszautasították, a király, aki a zsidók makacssága mögött – a vallási hagyományok ismeretének teljes hiányában – nem érzékelt egyebet, mint a hatalommal szembeni összeesküvést, egy kegyetlen pogromra, a zsidók, fiatalok és öregek, asszonyok és csecsemők teljes kiirtására adott utasítást. Igen sokat mond a szöveg azon része, ahonnan arról értesülhetünk, miszerint a pogány lakosok, akik „sokat beszéltek azokról a különbségekről, amelyek az istentiszteletben és az étkezési szokásokban mutatkoznak meg, ezt mondták: Ezek az emberek sem a király, sem a hatóságok iránt nincsenek bizalommal, inkább ellenségesek és nagy ellenszenvvel viselkednek az állam iránt”, ugyanis „néhány dologban elkülönülnek, amiért egyesek eleve ellenségekként tüntették fel őket.”⁴¹

A terv ördögien kegyetlen volt: az alexandriai cirkuszba terelt zsidókat ötszáz, rájuk szabadított, lerészegített elefánttal akarták széttaposztatni. A történet isteni közbeavatkozás révén, Izrael szabadítójának köszönhetően ugyan megnyugtató véget ért – akár a készülő pogromról sok vonatkozásban hasonló módon beszámoló Eszter könyve –, ámde a pozitív vég – s ebből a szempontból érdektelen, hogy volt-e valóságos magja a történetnek, avagy az elbeszélés nem volt több, mint a valóságosan romló helyzet fikció-szerű megjelenítése – aligha szüntette meg azt a nyugtalanító érzést, amely ettől kezdve óhatatlanul benne lakozott a hagyományuk mássága miatt elkülönülő zsidóság gondolkodás- és érzelmvilágában, még akkor is, ha mindeközben akadtak olyan városbeli görögök, akik közül egyesek vigasztalással, mások barátai és üzleti partnereik elrejtésével próbálták segíteni az üldözötteket.⁴²

A politikai körülmények tehát lényeges módon megváltoztak, s ez vezetett el a 38-as év súlyos eseményeihez, a provokatív és kegyetlen pénzbehajtásokat, valamint a

³⁹ Az eltérő étkezési szokásokhoz lásd: Apión (Josephus: *Contra Apionem* II, 13), a mizantrópiához lásd: Manethón (Josephus: *Contra Apionem* II, 14; II, 36); Apollóniosz Molón (Josephus: *Contra Apionem* II, 14; II, 36), az ateizmusához lásd: Manethón (Josephus: *Contra Apionem* I, 26; Apollóniosz Molón (Josephus: *Contra Apionem* II, 14), a császárral szembeni tiszteletlenséghez lásd: Apión (Josephus: *Contra Apionem* II, 6), az örökösen lázadó attitűdökhöz lásd: Apión (Josephus: *Contra Apionem* II, 5), a rituális gyilkossághoz lásd: Apión (Josephus: *Contra Apionem* II, 8), a kegyetlenségükhöz lásd: Manethón (Josephus: *Contra Apionem* I, 66), Apollóniosz Molón (Josephus: *Contra Apionem* II, 14), a rabszolgaságra való alkalmasságukhoz lásd: Apión (Josephus: *Contra Apionem* II, 11). A pogány antijudaizmusához lásd: LÉVY 1979; MÉLÉZE 1990.

⁴⁰ Sokat elárul, hogy a királyi rendelet szerint azok a zsidók, akik Dionüszosz követőjévé lesznek, „az alexandriaiakkal egyenlő polgárjog birtokába jutnak.” (III. Makkabeus 2, 30).

⁴¹ III. Makkabeus 3, 7; 3, 4.

⁴² Uo. 3, 8–10. Josephus Flavius ugyancsak tud a fenti eseményekről, s beszámol arról, hogy „Alexandria zsidói... azt a napot, amelyen Isten látványosan megmentette őket – ünnepként tartják meg.” (Josephus: *Contra Apionem* II, 5). Más kérdés, hogy Josephus az egész eseményt jóval későbbre, Ptolemaiosz Püszkon (i. e. 145 – i. e. 116) idejére datálja. Lásd ehhez: TCHERIKOVER 1961, 1–26; PARENTE 1988, 143–182.

zsinagógák megszenteltetését célzó szándékot (tudniillik Caligula császár szobrának felállítását⁴³) követő „alexandriai pogromig” (VAN DER HORST 2003), amelyben véres összetűzések, tömeggyilkosságok, lakóházak és üzletek kifosztása, zsinagógák lerombolása követte egymást. Az alexandriai zsidóság egyre kiszolgáltatottabbnak és védtelenebbnek érezte magát – a bekövetkező események tükrében teljes joggal –, s mindezek következtében Philón maga is „a politikai gondok végtelen óceánja felé taszítódott.”⁴⁴ Maga vezette ugyan az alexandriai zsidók Rómába tartó, s kedvező császári döntésben reménykedő küldöttségét, ám a császár épp csak meghallgatta őket, de érdemi választ nem kaptak a szoborkultuszát hagyományaik miatt nem támogató, s ezáltal saját isteni személyében sértett Caligulától.⁴⁵ Az egyetlen fény e sötétbe boruló világban az égő csipkebokor volt, amely Philón értelmezésében egyszerűen fejezte ki az üldözök és az üldözöttek történelmi helyzetét és az örökkévalósághoz viszonyított pozíciójukat. „Az égő bokor ugyanis a megbántottak jelképe, a lángoló tűz pedig a bántalmazóké. Az, hogy a bokor ég, de nem ég el, azé, hogy a megbántottak nem fognak elveszni támadók által, hanem ezek támadása eredménytelen és hasztalan lesz, azok számára meg az ellenséges szándék hatástalan. Az angyal az isteni gondviselésé, mely mélységes csendben a legfélelmetesebb dolgokat is mindenki várakozása ellenére jóra fordítja.”⁴⁶

A közösségnek ez az „üdv történeti” és eszkatológiai reménye az, amely egyértelművé és félreérthetetlenné teszi, hogy végső soron mégsem az egyre kedvezőtlenebb és egyre reménytelenebb politikai körülmények azok, amelyek miatt Philón, s vele együtt az egész „idegenbe szakadt” zsidóság nem érezhette magát igazán otthonosan Egyiptomban, hanem valami más: az „amoda tartozás” biztos tudata, ám az „amott” fájdalom fizikai távolsága. A távolságot legyőzni ugyan nem tudta, ám a kiterjedt tér hangsúlyos pontját egyértelműen kijelölte az ima iránya, a jeruzsálemi Templom felé való fordulás szimbolikus gesztusa.

A SZENT VÁROS ÉS A TÁVOLI HÚG

Az egyiptomi Alexandriába való odatelepülés-odamenekülés következtében létrejött diaszpórának a szentföldi zsidósággal való kapcsolata meglehetősen különleges státuszt élvezett. A hivatalos formákon, a kapcsolattartás offciálisnak nevezhető módjain túl – így például a templomi adónak (fél sekel) és a különféle ajándékoknak és felajánlásoknak a rendszeres és szervezett hazaküldése mellett – sokat elárul erről a viszonyról egy különös talmudi megfogalmazás. Amikor Alexander Jannáj üldözöbe vette a farizeusokat, s ennek során Juda ben Tabbaj, a Nagy Szanhedrin *naszija* (elnöke) Alexandriába menekült, a még otthon tartózkodó alelnök (*áv bet din*), Simeon ben Setáh az alábbiakat írta: „Én, Jeruzsálem szent városa, üzenem hűgomnak, Alexandriának: a hitvesem ott időz tenálad, míg én itt sínylődöm, elhagyatva.”⁴⁷

⁴³ Caligula hírhedt rendeletéről, amelyben saját szobrának felállítását írja elő a jeruzsálemi Templomban és a zsinagógákban lásd: Josephus: *Antiquitates* XVIII, 8, 2; *Bellum* II, 10; Suetonius: *Caligula* 22; Philón: *Legatio ad Caium* 11; Dio Cassius: *Rhómaiké hisztoria* LIX, 26.

⁴⁴ Philón: *De specialibus legibus* III, 3.

⁴⁵ A küldöttség útjának dokumentuma Philón *Legatio ad Caium* c. műve. Lásd még Josephus: *Antiquities* XVIII, 8.

⁴⁶ Philón: *De vita Mosis* I, 67.

⁴⁷ *Szota* 47b; *Szanhedrin* 107a

A rendszeres kapcsolattartást – egyebek mellett – szakrális-teológiai szempontok is biztosították, sőt egyenesen kötelezővé tették. A Jeruzsálemben tartó zarándoklatokról Philón is beszámol: így – ugyan Jeruzsálem nevének említése nélkül – a tanúságot egyértelművé teszi a tengerparti Askelónra való utalás, amely ebben az időszakban az Egyiptomból érkező utas kötelezőnek tekinthető pihenőállomásának számított, útban az „ősi Templom” felé.⁴⁸

Philón egy másik helyen a „kiterjedt tér” spirituális összefüggéséről és összetevőiről beszél: „egyesek szárazföldön, mások tengeren, keletről és nyugatról, északról és délről valamennyi ünnepen emberek ezrei érkeznek sok-sok városból a Templomba, amely akár az élet megannyi viharától és háborgásától védett kikötő, közös menedékhelyükké lesz. Mindannyian nyugalomra vágyódnak, s a fiatal koruk óta rájuk nehezedő gondoktól megszabadulva megpihennek egy kicsit. Lélegzethez jutnak, s egy kis időre megízlelik a valódi örömeiket. Szép reményekkel telve ezt a nyugalmat Isten dicsőségének szentelik. Továbbá barátságokat kötnek addig ismeretlen emberekkel, s az áldozatokban lelki közösséget alkotnak. Ez a legmegbízhatóbb záloga a lelkek egyesülésének.”⁴⁹

A sokféle elkülönülő tér spirituális összekötő pontja, avagy metszete a Templom, az az épület, amely innen is, meg onnan is magához vonzza a távolra került híveket, s a vallási centrum a maga lelkiségével, ha csak egy rövid időre is, az ünnep megszentelt pillanatára, mintegy a messiási idők előképeként újraegyesíti a népet. Rendkívül kifejező, hogy Philón, miközben nem tartotta fontosnak és érdemesnek leírni az alexandriai Nagyzsinaágógát – jöllehet még a Talmud is lelkendező szavakkal szól a pompás épületről, kiemelve, hogy „Aki nem látta a kettős oszlopcsarnokot az egyiptomi Alexandriában, nem látta Izrael dicsőséges pompájában.”⁵⁰ –, ám közben részletes és lelkes beszámolót nyújt a jeruzsálemi Templomról, az igen nagy hatást keltő vastag külső falakról, vagy a gazdagon dekorált oszlopcsarnokról⁵¹, hasonlóképpen Josephus Flavius részletes leírásához.⁵²

Mindenesetre, amikor Philón az egyiptomi zsinagógákról beszél, elsősorban azok lelki összetartó erejét emeli ki, azt, ami a szent téren belül összekötötte és spirituális értelemben azonossá tette a híveket. Eme lelki összetartó erő következtében a hívek „a szent törvényekről szerzett ismeretekben sokat gyarapodva, s a jámborság gyakorlásának terén nagyot fejlődve” távoznak minden egyes alkalommal a zsinagógából.⁵³

Végső soron ennek a Jeruzsálemhez és a jeruzsálemi templomhoz fűződő konkrét, fizikai kapcsolatnak a hiánya, a fájdalmas távolság ellenére meglévő odatartozás tudata volt az, ami a Szentföldön kívül élő zsidóságot emocionális értelemben mindig is a közös ősök otthona felé vonzotta. Még akkor is, ha a kiterjedt tér spirituális értelemben, az azonos tradíció birtoklásának biztonságát jelentő tudatával az emlékezés időt és távolságot áthidalni képes módján le tudta győzni akár a legnagyobb fizikai távolságot is.

⁴⁸ Philón: *De providentia* II, 107.

⁴⁹ Philón: *De specialibus legibus* I, 68.

⁵⁰ Szukka 55a

⁵¹ Philón: *De specialibus legibus* I, 71–75.

⁵² Vö. Josephus: *Antiquitates* XV, 1–7.

⁵³ Philón: *Hypothetica* VII, 13.

AZ ELUTASÍTOTTAK

Philónt egyfelől alapvető ragaszkodás fűzte ősei hitéhez, s a hiten keresztül annak részbeni forrásához, részbeni tárgyához, azaz magához a Szentföldre, másfelől viszont egy elkötelezettnek mondható és megkérdőjelezhetetlen lojalitás szülővárosához, Alexandriához, és tágabban, az egész római birodalomhoz, amelyhez immár Egyiptom is hozzátartozott. Két világ polgára volt, s az idegenséget, a „belül”-, illetve a „kívüllevőséget” nem a születési hely, a származás vagy épp a szokásbeli sajátosságok vonatkozásain át értelmezte, hanem kizárólag a hitéből fakadó elvárások és kötelezettségek alapján. A vallási attitűd volt a meghatározó számára abban a hellenizálódott világban, ahol a vallási sokszínűség, a szinkretista jelenségek vagy éppen a politeizmusból fakadó természetes „türelmesség” korántsem a vallási-hitbeli meghatározottsághoz szabta a „másságot”, hanem a polgárjoghoz viszonyítva, az etnikai vagy nemzeti hovatarozáshoz, de mindenképpen a limesen – és kultúrán – túli térbeli-fizikai állapothoz, a hellén és barbár (graeci – barbari) „aszimmetrikus ellenfogalmakhoz”.⁵⁴

Míg a hellén világ az idegeneket, a mindenféle negatív tulajdonságokkal felruházott „másokat” egy külső és a „miénkétől” elkülönülő térhez kötötte, addig a zsidóság számára az aszimmetrikus ellenfogalom a másban hívők, a más isteneket (bálványokat) tisztelőket, helyesebben azokkal paráználkodó olykor fizikailag nagyon is közeli, de spirituális értelemben teljes mértékben elkülönülők jelentették. A hellén világ a politika fizikailag is differenciálódó belső terét kívánta védeni, a zsidók a fizikailag jelen lévő, ám spirituálisan elkülönülő virtuális tér megóvását tartották elengedhetetlennek, Istentől rájuk szabott feladatuknak és kötelességüknek.

Sokat elárul, hogy Diogenész esetében, aki „polisz nélkülinek”, „ház nélkülinek” és „hazátlanak” vallotta magát, a közös tér adta geopolitikai keretek között föl sem merült esetleges barbársága, azaz mássága⁵⁵, ezzel szemben az „egyisten-nélküliség” a zsidók körében a közös hitre veszélyes másság egyértelmű kifejeződése volt. A tér elkülönítő funkciója megmarad ugyan a későbbiekben (a gettó szellemisége az idegeneknek a közösségből való kizárását, illetve – másik oldalról – az idegenek elöl való elzárkózás térben is elkülönülő szükségletét és gyakorlatát fejezi ki), ámde már az antik időkben a barbárság másságának „alternatívája nemcsak fizikailag és térbelileg, hanem történelmileg is” (KOSSELLECK 1997, 25) levezethetővé vált. „A korábban térre vonatkoztatott tagolást most már csak horizontálisan, egyetemes rétegződési elvként használták. »Hellén« lett minden művelt ember, akár görög volt, akár nem, ha megfelelően beszélt görögül, és a maradékot nevezték barbárnak. Az új, vagyis a műveltségi ellentétet már nem a természetből vezették le; ilyen értelemben az ellentétes fogalmakat denaturalizálták és tartalmukat minden térbeli kötöttségtől megfosztották.” (Uo. 26.) Így válhatott mindez – miként a későbbi korokban is oly sokszor – az egyes rétegek vezető szerepét a kultúrfőlény „cáfolhatatlan tényével” alátámasztani és biztosítani igyekvő szándékká, azaz a (mindenkori) nyers barbársággal szembeni kifinomult és igényes, politikailag és társadalmilag egyaránt indokolható és üdvözítő törekvéssé.

Immár nem a tér egy kitüntetett pontjához, hanem a tér egészéhez kötődő otthonosság-érzet, a jellegzetes hellén kozmopolitizmus a logosztól áthatott kozmosz sztoikus tanításával harmonikusan összefért. A tértől és időtől függetlenül mindenütt azonos kozmikus törvény, amely ráadásul „odakint”, a természetben és „ide-

⁵⁴ Lásd ehhez KOSSELLECK 1997, különösen 16–33.

⁵⁵ „ἀπολις, άοικος, πατριδος έστερημένος” (DIOGENES 1964).

bent”, az emberi lélekben egyformán megtalálható, teszi a világot egységessé, s „a logosz révén törésmentesen felépülhetett a sor a *familiából* [háztartás] kiindulva az *urbson* [város] át az *orbisig* [világ]” (uo. 30).⁵⁶ A világot átható rendezettség az univerzum egészében, a poliszban vagy az egyes élőlényben jelen van, s ezért mondhatta Marcus Aurelius: „Városom és hazám, mint Antoniusnak: Róma, mint embernek: a világ” (MARCUS AURELIUS 1974).

Ugyanakkor a zsidók számára a helyi, egy-egy területhez vagy meghatározott földhöz kötött istenségek kultuszával szemben a világmindenség egészét átfogó, egy és univerzalizisztikus Istenükből fakadóan alakul ki a közvetlenül adott téren kívüli, illetve azon felemelkedni képes „térfüggetlenségük”, „kozopolitizmusuk”. Ám eközben az Örökkévalótól determinált spirituális tér – a vallás szellemi tere – válik abszolút meghatározóvá, s az „idetartozás”, illetve az „idegenség” csak és kizárólag ennek függvényében válik értelmezhetővé.

Természetesen Philón nem volt abban a helyzetben, hogy bárkinek is a kizárásáról vagy a befogadásáról döntsön, ámde reakciója – amelyben a vallási és a filozófiai megfontolások keverednek – sokat elárul a diaszpóra-zsidóság korabeli identitás-felfogásáról, önképéről és a tőle eltérők megítéléséről.

A korábbiakban már volt szó a politeizmus elutasításáról, a különféle állatkultuszok megvetéséről és elítéléséről. Mindenesetre való igaz, hogy Philón számára az egyiptomiak jelentették az „abszolút másságot” (vö. NIEHOFF 2001, 45–74), akik, minthogy „nem ismerik az egyetlen és igaz Istent”, a „nagy parázna” gyermekei, azaz fattyúk, hiszen nem tudják, ki az igazi apjuk.⁵⁷

Az ateistákat, azaz az „Isten nélkülieket”, avagy „istenteleneket” Philón a Biblia allegorikus olvasatából következően eunuchoknak vagy kasztráltaknak nevezi, minthogy a hitelenséget valóságos csonkoltságnak tartja: ők „a mindenek megalkotójának ismeretétől megcsonkítottak.”⁵⁸

Érdekes és roppant tanulságos, ahogy a platóni tanításra rendkívül nyitott Philón filozófiai alapon, ám az allegorikus bibliai exegézis módszerét is felhasználva támadja meg azokat, akik tagadják az ideák valóságát, megfosztván ezáltal a létezők összességét az archetípusaiktól, ősi mintájuktól. Azokról, akik azt állítják, hogy „minden létező megkapta a formáját és a mértékét”, Philón allegorizálása szerint azt olvashatjuk a Bibliában, miszerint „herezacskóját összezúzták vagy hímvevőjét levágták” (*Deuteronomium* 23, 2), ugyanis „hasonlóképp, ha valamit összezúznak, s ezáltal elveszti tulajdonságát és alakját, továbbiakban semmi egyéb, csak alakatlan anyag. Éppen úgy, mint a tanítás, amely nem tud az Ideákról, s ezáltal minden létezőt összekever, s azokat visszavezeti az elemek elválasztásának egy korábbi állapotára, amely

⁵⁶ Cicero a *De officiis* című munkájában így ír: „Az emberi társadalomnak pedig több fokozata van. Eltekintve az egyetemes közösségtől, szűkebb értelemben leginkább az azonos terület, nemzetiség és nyelv kapcsolja össze az embereket. Még szorosabb az összetartozás egy városállamon belül. A polgárok közt sok minden közös: a forum, a szentélyek, az oszlopcsarnokok, az utak, a törvények, a jogok, a törvényszékek, a szavazati jog, az érintkezési formák, ezen kívül a baráti kapcsolatok, sokan több emberrel állnak üzleti viszonyban. A végtelen emberi társadalom ezzel a kis szilárd alakulattal zárul. Mivel ugyanis az élőlényekben természetből közös a nemzés vágya, a házasság az első társadalmi viszony, a következő a gyermekekkel létesül. Azután jön a család, ahol minden közös. Ez a város kialakulásának gyökere, mintegy az állam magja. Következik a testvérek, majd az első és másodunokatestvérek közötti kapcsolat. Az utóbbiakat egy ház már nem tudja befogadni, más házakba távoznak, mintegy gyarmatokra. Házasságok, rokonságok létesülnek, számos hozzártartozónk lesz. Ez a szaporodás és gyarapodás az államok eredete.” (CICERO 1974)

⁵⁷ Philón: *De specialibus legibus* I, 131; *De confusione linguarum* 144; *De migratione Abrahami* 69; *De Decalogo* 8, *De mutatione nominum* 205.

⁵⁸ Philón: *De specialibus legibus* I, 331. Lásd még: Philón: *De migratione Abrahami* 69.

nem ismerte sem a formát, sem a tulajdonságot.”⁵⁹ A politeistákat, az ateistákat és az idea-tant visszautasítókat a philóni szövegmagyarázat egyébként nem véletlenül köti a fenti deuteronomiumi helyhez, ugyanis az idézett rész éppen azt mondja ki, hogy „akinek herezacskóját összezúzták vagy hímvesszejét levágták”, továbbá a fattyú „ne juthasson be az Örökkévaló gyülekezetébe” (*Deuteronomium* 23, 2).

Philón külön szót azokról, akiket nem kellett kizárni, hanem akik önmagukat zárták ki az Örökkévaló gyülekezetéből: a hitehagyókról, a jósokról és a hamis prófétákról, a különféle misztériumkultuszokhoz csatlakozókról, valamint az érzéki és a lelki bűnösökről.

Ami a hitehagyást illeti, Philón idején a leggyakrabban azok folyamodtak ehhez, akiket valamilyen karrierszempontra vezetett, s leginkább a római adminisztráción vagy a katonaságon belüli vágyott előmenetelük miatt érezhették célravezetőbbnek, ha megszabadulnak atyáik hitétől és hagyományaitól. Amint az egyébként Philón saját unoka-öccsével, Tiberius Alexanderrel, Alexander fővámberlő fiával is megtörtént, aki „hűtlenné lett az ősi szokásokhoz és intézményekhez.”⁶⁰

A jósokat Philón Mózeshez hasonlóan kiűzné a közösségből, „a madárjósokat, a jóvendőmondókat és az igézöket”⁶¹, ugyanis a madarak repülésének, a csúszómászók tekergő-hullámzó mozgásának vagy az áldozati állatok beleinek megfigyelése az egyetlen igaz okról, tudniillik Istenről tereli el a figyelmet⁶², másodlagos jelenségeknek és eseményeknek tulajdonítva jelentőséget. Voltaképpen az isteni transzcendencia forgott veszélyben azáltal, hogy a különféle jósok és jóvendőmondók a világ kozmikus egységét és végső elveit a madarak röppályájából, avagy az áldozati állatok beléből vélték kiolvashatónak, mintha csupán a végzet, s nem Isten irányítaná és szabná meg az ember sorsát. Az isteni transzcendencia végső titkai fűrkészésének szándéka a mindenekre kiterjedő gondviselés misztériumának veszélyeztetésével, illetve annak relativizálásával válik egyenlővé. Nem véletlen, hogy a héber Biblia vonatkozó előírásai, avagy későbbiekben a keresztény rendeletek egyaránt elutasítják a jóslás és jóvendülés különféle praktikáit.⁶³ Ugyanakkor a jövő megismerésének óhaja Philón szerint jogos, ám erre kizárólag Isten sugalmazott, igaz prófétája képes.⁶⁴ A hamis próféta egyetlen kritériumát Philón a bálványimádásra való felbujtásban jelöli meg, amely azonnal felfedi a gonosz szándékot.⁶⁵

Azok, akik valamely misztériumkultuszhoz csatlakoznak, „a legsúlyosabb szentségtörést követik el”⁶⁶, minthogy ezek tanításai a mózesi törvények ellen irányulnak. Az a vehemencia, amellyel Philón a misztériumkultuszokat támadja, nemcsak annak a bizonyítéka, hogy ez idő tájt Alexandriában gazdagon prosperáltak a különféle misztériumkultuszok, hanem egyúttal annak is, hogy a szinkretista hatásoktól telített kultuszok komoly vonzerőt jelenthettek a korabeli, viselkedésében, szokásaiban és kultúrájában sok tekintetben hellenizálódott és számtalan meggondolásból fakadóan asszimilálódni kész zsidóság egyes köreiből.⁶⁷ Ehhez pedig jó és könnyű lehetőséget

⁵⁹ Philón: *De specialibus legibus* I, 328.

⁶⁰ Josephus: *Antiquitates* XX, 5, 2.

⁶¹ Philón: *De specialibus legibus* I, 60.

⁶² Uo. I, 62.

⁶³ Lásd ehhez például: *Deuteronomium* 18, 10; *II Királyok* 17, 17, illetve *Constitutiones Apostolorum* VIII, 32, 11, stb.

⁶⁴ Philón: *De specialibus legibus* I, 65.

⁶⁵ Uo. I, 315.

⁶⁶ Uo. I, 319.

⁶⁷ Lásd ehhez HENGEL 1988.

biztosítottak azok a jellegzetes egyiptomi kultuszok, amelyekben az etnikus jelleget egyre inkább kezdte felváltani az univerzalista és monoteisztikus szándék, ugyanakkor a beavatottakat egyik kultusz sem állította komoly etikai próbatétel elé. Nem véletlenül emelte ki Philón azt, miszerint „[Mózes] nem akarta, hogy egy olyan államban, amilyen a miénk, érett emberek orgiasztikus ritusokat üljének meg, és kötődjenek a misztériumok meséihez, elhanyagolják az igazságot, és olyan dolgok után kutakodjanak, amelyek az éjszakának és a sötétségnek rendelődnek alá, lemondva mindazokról, amelyek a nappal és a fény világához tartoznak”⁶⁸, mivel Mózes törvénye fénytől és világosságtól ragyogó.

Nincs okunk csodálkozni azon, hogy erős sztoikus kötődései miatt Philón a hedonizmusban semmi filozófiai relevanciát nem érzékel, s a has és a has alatti gyönyörökre törekvőket mint érzéki bűnösöket utasítja el. Míg Epikurosz és követői az emberi természetből vezetik le, hogy az ember a gyönyört folyamatosan keresi – „a gyönyör az első és velünk született jó” –, a fájdalom elől pedig menekül⁶⁹, addig a sztoikusok annak adtak hangot, hogy „a gyönyör – ha valóban az – melléktermék”⁷⁰, s az egyik legfőbb erény a mértékletesség, amelynek lényege a „fegyelmezett viselkedés, illedelmesség, szemérmesség, leleményesség.”⁷¹ Philón a sztoikusokhoz hasonlóan a szenvedélyek feletti uralomról és mértékletességről beszél, s ezen a ponton a filozófus újra Mózes törvényeihez talál vissza. Hiszen az étkezési előírások az alexandriai bölcs szerint elsősorban az önuralomra⁷² és az emberi ítélőképesség kiismerésére szolgálnak.⁷³ Az érzékek tehát alkalmasak arra, hogy mind az autentikus (*nothosz*) filozófia, mind a mózesi törvények ellen bünt kövessünk el, Isten szeretete helyett az önszeretet (*philautia*) bűnébe esve.

De ugyanez a *philautia* jellemzi azokat is, akik végtelen erkölcstelenségükben az emberi ész és értelem mindenhatóságát hirdetik, s akik úgy gondolják, hogy „az emberi ügyek irányításáért” az ész mint legfőbb hatalom az egyedüli felelős. Ők azok, akik azt hangsúlyozzák, hogy az elme (*nousz*) képes magában őrizni a múltat, a jelent és a jövőt, s a legkülönfélébb módszerekkel és tudományokkal a legnagyobb magasságokba emelkedni.⁷⁴ Eme végtelen önteltségtől már csak egy lépés, hogy az ember Istennek tekintse magát. Ennek első jeleként kezdték el bírálni a ráció nevében a szent szövegeket, illetve elszakadva a szent szövegektől immár Istenként tisztelve magát a rációt: „Vajon képesek vagytok elfogadni – mondogatják – a parancsolatokat, mintha azok az abszolút igazság törvényeit foglalnék magukba? Az írások, amelyeket köreitokban szenteknek neveznek, szintén tartalmaznak olyan mítoszokat, amelyeket szüntelenül gúnyoltok, amint másoknál megtaláljátok ezeket.”⁷⁵ Párhuzamos mítoszok után kutakodnak, így például a Bábel tornyának történetét vetik össze az Osszára helyezett

⁶⁸ Uo. Ami az éjszakának és a sötétség erőinek való alárendelődést illeti, Philónnak pontos ismeretei voltak a misztériumkultuszokról. Apuleius a *Metamorphoses* egy helyén a beavatási szertartáson áteső félelmetes élményébe enged bepillantani: „A halál határán jártam, Proserpina küszöbét tapostam, végigmentem az összes elemeken s visszatértem, láttam éjfélkor hóféhér fényben szikrázni a Napot, odajárultam az alvilági istennek és az égi istenek színe elé s színről színre imádtam őket.” (APULEIUS 1959) A beavatandók Alvilágba való alászállásáról számtalan tudósítás olvasható. Lásd ELIADE 1995, különösen 220–242.

⁶⁹ Epikurosz: „Menoikeuszhoz”, in DIOGENES 1964, X, 128.

⁷⁰ Diogenes Laertius: „Zénón”, in DIOGENES 1964, VII, 86.

⁷¹ Sztobaios: „Zénón és a többi sztoikus tanítása a filozófia etikai részéről, 60.”, in STEIGER 1983.

⁷² Philón: *De specialibus legibus IV, 100*.

⁷³ Uo. 106–113.

⁷⁴ Vö Philón: *De specialibus legibus, I, 334–336*.

⁷⁵ Philón: *De confusione linguarum 3*.

Pélion történetével.⁷⁶ A „minden dolgok mértékévé” tett szélsőséges racionalizmust Philón elutasítja, ugyanakkor – mint hangsúlyozza – azok, akik az eszményi és tökéletes alkotmányt összeilleszthetőnek és harmonizációra alkalmasnak tartják a mózei törvényekkel, nem mások, mint akik teljes meggyőződéssel keresik az „Egyetlent”, az „Igaz létezőt”, „abszolút bizonyossággal, hogy Isten ismerete a tökéletes boldogság...”⁷⁷ Philón számára nem kétséges, hogy míg a többiek lelke elenyészik, addig ők részeseivé válnak az örök életnek. A kizárás azonban itt már nem a földi közösségből való kiutasítást jelenti, azaz nem az immanenciához tartozó büntetés, hanem Isten államából, a bölcsek által megígért halhatatlanságból, azaz a transzcendenciából való örök és feloldhatatlan száműzetés.

A BEFOGADOTTAK

Jóllehet a zsidó vallásba betérők, azaz a prozeliták számáról nem rendelkezünk még csak megközelítően pontos adatokkal sem,⁷⁸ ámde a jövevények aligha elhanyagolható mennyiségének bizonyítéka lehet, hogy a Talmud a kóhének, leviták és „izraeliták” mellett a zsidók negyedik csoportjaként számol be a prozelitákról.⁷⁹ Hogy szociológiai értelemben mennyire terjedt el, és mennyire vált a társadalom szélesebb rétegeit is érintő jelenséggé, arra jó példa az észak-mezopotámiai Adiabene királyság fejedelmi családjának, Helene királynénak és fiának, Izatesnek az áttérése,⁸⁰ amely aztán – fejedelmi családról lévén szó – komoly propagandisztikus erővel rendelkezhetett, s így akár politikai reprezentációs célokat is szolgálhatott.⁸¹ Mindenesetre az a tény, hogy a római szerzők közül többen is ironikus-gunyoros formában adtak hangot nemtetszésüknek a sokszor amixiával vádolt zsidóság szokásainak átvétele és az alacsonyabban kvalifikált népességen belüli elterjedése okán,⁸² azt látszik erősíteni, hogy a prozelita jelenség az egész birodalmon belül, s a hierarchia minden fokán virulens lehetett, és korántsem számított szokatlannak vagy rendkívülinek. Josephus Flavius állítása szerint Antiochia zsidó közösségéhez sok prozelita tartozott, ugyanis „rengeteg görögöt hitükre térítettek, úgyhogy ezeket valamiképpen ezzel a maguk sorstársaivá tették.”⁸³ De hasonlóképpen Damaskosban, ahol – miként erről ugyancsak Josephus Flaviustól értesülhetünk – a helyi lakosok épp a zsidókat készültek lemészárolni, s „puszta gyanú alapján összeterelték őket a tornacsarnokba”, ám „a saját feleségeiktől tartottak, mert kevés kivétellel mind áttértek a zsidó vallásra.”⁸⁴

A prozeliták hivatalos zsidó megítélése ambivalensnek mondható.⁸⁵ Egyesek veszélyben érezték a prozeliták miatt a zsidóság isteni rendeltetését és küldetését, s ugyan-

⁷⁶ „Olümposzra az Osszát, és Osszára akarták/tenni az erdős Péliont, hogy az égbe lehessen/lépni...” (Homérosz 1967: *Odüsszeia* XI, 15–17.)

⁷⁷ Philón: *De specialibus legibus*, I, 345.

⁷⁸ A *Corpus Inscriptionum Judaicarum* – I–II. (ed. Jean Baptiste Frey), Pontificio Istituto de Archeologia Christiana, Roma, 1936–1952 – is csak kilenc prozelitáról tud a több mint 700 feliratból. Lásd ehhez: Hans Conzelmann: *Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, 1981. 19.

⁷⁹ Lásd *Jebamot* 97b; *Kiddusin* 73a.

⁸⁰ *Baba Batra* 11a; *Szukka* 2b.

⁸¹ Josephus: *Antiquitates* XX, 2.

⁸² Például Horatius: *Sermo* I, 9; Juvenalis: *Satura* III, 295; Suetonius: *Octavius* 76.

⁸³ Josephus: *Bellum* VII, 3.

⁸⁴ Uo. II, 20.

⁸⁵ Lásd ehhez SIMON 1983, 315–355.

olyan teherként fogták fel őket, „mint bőrne a leprát”.⁸⁶ A rabbinikus irodalom más helyein viszont azt hangsúlyozták, hogy elérkezik az idő, midőn „a világ népei szabadon eljönnek és megtérnek a zsidóságra”⁸⁷, a törvényt megtartó prozelita akár a főpappal is egyenlővé válhat,⁸⁸ s „az igazakról az mondható el, hogy szeretik Istent, a prozelitákról pedig az, hogy Isten szereti őket. Ki tehát a nagyobb: az-e, aki szereti a királyt, vagy az, akit a király szeret?”⁸⁹

Philón, aki feltűnően sokat hivatkozott a prozelitákra, mintegy saját hagyományának roppant értékét és erejét aláhúзва kiemeli, hogy Mózes törvénye „mindenkit vonz és maga felé fordít: barbárokat és helléneket, szárazföldieket és szigetlakókat, keleti és nyugati népeket, Európát és Ázsiát, az egész lakott földet, egyik végétől a másikig.”⁹⁰

Mózes államához, avagy az isteni közösséghez való tartozás tehát semmiképpen sem a rokonság privilégiumából ered. A *Deuteronomium* egyik fejezetét (13, 7–12) parafrázálva Philón éppen a rokoni kapcsolatokkal összefüggésben mondja az alábbiakat: „Ha egy apa, egy fiú, egy lány, egy hitves, egy igaz barát vagy valaki más, aki látszólag igaz hívő, arra akar rábírn bennünket, hogy ugyanolyan örömökben részesítsük magunkat, mint a tömegek, ugyanolyan templomokba járjunk el, ugyanolyan ital-áldozatokat és más áldozatokat mutassunk be, meg kell őt büntetni mint a közösség ellenségét, nemigen törődve azzal, ami hozzáköt minket.”⁹¹

Az Örökkévalóhoz fűződő viszony felülír minden rokoni és baráti kapcsolatot, s Philón a szabadon választott „rokonságot”, a szent gyülekezethez való tartozást többre becsüli minden vérségi kapcsolatnál. A prozeliták „elhagyták a mitológiai képzelgéseket, hogy az egyetlen és valóságosan létező Isten imádatával az igazság fényére érkezhessenek el”,⁹² és „az Istennek oly kedves közösségbe lépve, s a legendákat elutasítva a tiszta igazság felé törekedtek”,⁹³ így tehát különösképpen igazak rájuk az idegenek befogadására vonatkozó mózesi előírások.⁹⁴ Ráadásul „elhagyták családjukat, hazájukat, szokásaikat, kultuszaikat és istenszobraikat”, így Philón népének tagjait arra ösztönzi, hogy „szeressék az idegeneket, nem csak úgy, ahogy a barátokat, vagy ahogy a szülőket, hanem ahogy önmagukat, testben és lélekben egyaránt”.⁹⁵ Jóllehet egyes népekkel, például a moabitákkal, az ammonitákkal vagy az egyiptomiakkal ősi ellentét és gyűlölködés állítja szembe a zsidóságot, ám „ha egyesek közülük zsidókká akarnának lenni, nem szabad őket megvetve visszautasítani, megtagadva minden barátságot, arra hivatkozva, hogy ők az ellenségek gyermekei, hanem épp ellenkezőleg: be kell valamennyiüket fogadni a gyülekezetbe”.⁹⁶

⁸⁶ Lásd *Kiddusin 70b; Jebamot 47b; 109b.*

⁸⁷ *Aboda Zara 3b; 24a.*

⁸⁸ *Szanhedrin 59b; Aboda Zara 3a.*

⁸⁹ *Mekhilta Exodus 22, 20.*

⁹⁰ Philón: *De vita Mosis II, 20.* Philón szerint egyébként a zsidó szokások közül elsősorban a szombati pihenőnek volt nagy vonzereje – s ez valószínű is egy olyan világban, amely nem ismerte a munkaszüneti napot –, ám a jóm kippuri bűjt is nagy tiszteletet váltott ki sokakból. Lásd ehhez: Josephus: *Contra Apionem II, 39.*

⁹¹ Philón: *De specialibus legibus I, 316.*

⁹² Philón: *De virtutibus 102.*

⁹³ Philón: *De specialibus legibus I, 51.*

⁹⁴ „Ha idegen lakik veletek földetekben, ne bántsátok. A veletek lakó idegen olyan legyen számotokra, mint a közületek való, és szeresd úgy, mint saját magadat, hiszen ti is idegenek voltatok Egyiptom földjén” (Leviticus 19, 33–34); „Ti is szeressétek az idegent! Mert Egyiptom földjén magatok is idegenek voltatok” (*Deuteronomium 10, 19*).

⁹⁵ Philón: *De virtutibus 103.*

⁹⁶ Uo. 108.

Feltűnő, hogy Philón nem hivatkozik a kiválasztottság fogalmára, helyette azt hangsúlyozza, hogy a zsidóság a mózesi törvényeknek megfelelően mindenki előtt nyitva áll. „Ezért befogadva az összes újonnan érkezettet [epélűsz, epelütész – jövevény(ek)], egyenlőként és ugyanazokkal a kedvezményekkel, amelyek minden születettnek járnak, a régi családokat arra buzdítjuk, hogy ne csak külsődlegesen tiszteljék őket, hanem különös szeretettel és ragaszkodással”, hiszen „elhagyták hazájukat, barátait, szüleiket az erkölcs és a hit szeretete miatt. Semmi szükség tehát arra, hogy most mi fosszuk meg őket új városuktól, új szüleiktől és új barátaiktól.”⁹⁷

A zsidó vallásnak és a mózesi törvényeknek a roppant jelentőségét az adja, hogy mindenkit befogad, aki követőjének mondja magát, s a törvényeknek és előírásoknak szentelve éli az életét, anélkül, hogy közben a törvények veszítenének jelentőségükből, súlyukból és szerepükből. Örök törvények és univerzálisak: az Örökkévalónak köszönhetően az egész emberiséget képesek magukhoz ölelni.

A NAGY CSALÁD

Philón, részben épp kettős identitásából fakadóan, figyelemre méltó empátiával viszonyul a szorongó idegenekhez, a „vallásosság önkénteseihez”, akik épp oly magányosak, mint az ismeretlen kikötőben társak nélkül partra szálló hajós.⁹⁸ Ám eközben az alexandriai bölcs a testvériségnek és az összetartozásnak egy új formáját jelöli ki, amely sokkal értékesebb és magasabb rendű, mint a születés természetadta esetlegességétől függő kapcsolatrendszerek. Az elképzelésre részben az alexandriai és a diaszpóra más helyein bekövetkező áttérések lehettek hatással, ám aligha kétséges, hogy a filozófus az Örökkévaló egy új és egyre nagyobb, egyre bővülő és egyre meghatározóbb közösségének utópisztikus teóriáját fogalmazta meg.

Az ember alapvetően idegen ezen a földön, hiszen a teremtett mindenség egyedüli tulajdonosa az Örökkévaló. „A föld az enyém, ti meg csak jövevények és vendégek vagytok számomra”⁹⁹ – hangzik a Tórában, mintegy megalapozva ezzel a jóbél-évi hagyományt, s ennek nyomán szögezi le Philón, hogy az ember ugyan az egész szublunáris világ „királyaként” (baszileisz)¹⁰⁰ lett megalkotva, ám valójában csak „kormányzója (kübernétész) az első és leghatalmasabb királynak”.¹⁰¹

A fentiekből következően Philón számára egyértelmű, hogy Ádám valamennyi leszármazottja egyenlő, hiszen mindannyian „öslakók (autokhthón – helyben születettek) és jó családba születettek (eupatridai – előkelők)”.¹⁰²

Erre a pontra érkezve Philón egy kifejezetten megindító és felettébb szokatlan eszmefuttatást nyújt át az emberi természet lényegéről és kondíciójáról: „Ez tehát az igazság, de egyúttal a legbiztosabb útja is a vigasztalódásnak: jelesül az, hogy a mindenség (koszmosz) vagy mindaz, ami magába foglalja a mindenséget, egyszerre műve és tulajdona a Teremtőjének. Ám a műve, amely kifejezetten az övé, egyúttal adománya is, mivel neki nincs rá szüksége. És aki használja azt, annak nem tulajdonosa (deszpotész), hiszen csak egy Úr (küriosz) van, aki a létező dolgokról teljes joggal mondja: »a föld az enyém«, ami azt jelenti, hogy minden teremtmény (genétosz)

⁹⁷ Philón: *De specialibus legibus* I, 52.

⁹⁸ Vö. Philón: *De virtutibus* 105.

⁹⁹ *Leviticus* 25, 23.

¹⁰⁰ Philón: *De opificio mundi* 84.

¹⁰¹ Uo. 88.

¹⁰² Philón: *De Cherubim* 120.

az enyém, »ti meg csak jövevények és vendégek vagytok számomra.« Az egyes létezők mind, egyik a másikhoz viszonyítva őslakók és jó családba születettek. Valamennyien megbecsülésnek örvendenek és egyenlő jogokkal felruházottak. Ám Istenhez képest jövevények (epelütész) és idegenek (paroikosz). Mindenki közülünk belépett ebbe a világba, akár egy idegen városba, amelyben születése előtt semmilyen részeseisége nem volt, és ha már belépett ide, vendég csupán egész élete során, amelyet ugyancsak megkapott. És Ő egy abszolút bölcs tanítást nyújtott át: az egyetlen polgár ebben a városban Isten, minden teremtmény csak jövevény és idegen. Akiket polgároknak hívnak, azok nem a szó valódi értelmében neveztetnek annak, hanem a szóval való visszaélés nyomán. És mindez elegendő adomány a bölcsseknek, akik jövevények és idegenek, amikor Istennel hasonlítják össze őket, az egyetlen polgárral, mivel az esztelenek nem jövevényekként vagy idegenekként élnek Isten államában, hanem száműzöttekké lesznek.¹⁰³

Következésképp Philónnál az idegen nem szinonimája a kirekesztettnek, hanem az, aki a prozelitához hasonlóan integrálódni kész a zsidóság, s még tágabban, az emberiség nagy családjába. Az idegen megérti, hogy csupán vendég ezen a földön, amely Isten tulajdonában van. Senki sem válik kirekesztetté, legfeljebb az az esztelen, aki örültségében Istennel szembeszáll.

Ne feledjük: Philón számára az igazi veszélyt az esztelenek jelentik, akik elzárják maguk előtt a világ minden titkát, a kozmikus mindenségnek, a természetnek, az embernek és az emberi együttélésnek, azaz a társadalomnak valamennyi csodáját. A „másként gondolkodókat” befogadta az emberiség közös nagy gyülekezetébe, hiszen valamennyien mint gondolkodók Isten családjába tartoznak, s ezáltal a legvalóságosabb és legigazabb értékek részesei.

Ama értékeké, amelyekért – ha másként nem lehetséges – érdemes, szükséges és olykor elkerülhetetlen idegenként élni, akár még egy másik országban is.

Ámde a kiterjedt tér legyőzi a messzeséget: a benne lakozó ember gondolkodik, tehát otthon van. Idehaza és odahaza egyaránt.

¹⁰³ Uo. 119–121.

IRODALOM

- APULEIUS 1959. *Metamorphoses XI, 23*. In *Az aranyznamár*. Budapest: Magvető Könyvkiadó.
- ASSMANN, Jan 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- BRAUDEL, Fernand 1972. *Történelem és társadalomtudományok. A hosszú időtartam. Századok 1972, 988–1012*.
- BRAUDEL, Fernand 1996. *A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában, I*. Budapest: Akadémiai Kiadó – Osiris Kiadó.
- CASEY, Edward 1998. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.
- CASSIRER, Ernst 1925. *Philosophie der symbolischen Formen, II. Das Mythische Denken*. Berlin: Bruno Cassirer.
- CASSIUS, Dio 1914, 1916–1927. *Roman History*. T. I–IX. I–III: London – New York: William Heinemann – The Macmillan Co. IV–IX: London – New York: William Heinemann – G. P. Putnam's Sons (The Loeb Classical Library).
- CICERO, Marcus Tullius 1974. *A kötelességek I, 17*. In *Marcus Tullius Cicero válogatott művei*. Budapest: Európa Könyvkiadó, Budapest.
- CORPUS PAPYRORUM JUDAICARUM (t. II.) 1960. Ed.: Victor A. Tcherikover et al. Jerusalem – Cambridge: Magness Press, Hebrew University – Harvard University Press.
- DANTE, Alighieri 1965. *Epist. XIII., Can Grande della Scala úrnak, 121–130*. In *Dante Alighieri összes művei*. Budapest: Magyar Helikon. (Latin és olasz nyelven: *Dante Alighieri Tutte le opere*. Firenze: Sansoni Editore, 1981.)
- DIOGENES, Laertius 1964. *De vitis et dogmatibus clarorum philosophorum*. VI, 38. (Ed.: H. S. Long.) Oxford: Clarendon Press.
- DURKHEIM, Émile 1978. *A vallási jelenségek meghatározásáról*. In *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- DURKHEIM, Émile 2003. *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan.
- ELIADE, Mircea 1987. *A szent és a profán*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- ELIADE, Mircea 1995. *Vallási hiedelmek és eszmék története II*. Budapest: Osiris Kiadó.
- FILONE di Alessandria 2005. *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*. (Ed.: Giovanni Reale.) Milano: RCS Libri S. p. A.
- GOODENOUGH, Erwin R. 1929. *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt: legal administration by the Jews under the early Roman empire as described by Philo Judaeus*. New Haven: Yale University Press.
- GOODENOUGH, Erwin R. 1940. *An Introduction to Philo Judaeus*. New Haven – London: Yale University Press – Oxford University Press.
- HALBWACHS, Maurice 1994. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.
- HARMATTA János (szerk.) 1965. *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- HENGEL, Martin 1988. *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HOMÉROSZ 1967. *Odüsszeia*. In *Homérosz: Illiász – Odüsszeia – Homéroszi költemények*. Budapest: Magyar Helikon.
- JOSÉPHE, Flavius 1930. *Contre Apion*. (Ed.: Théodore Reinach.) Société d'Édition „Les Belles Lettres”
- JOSÉPHE, Flavius 1975–1984. *Guerre des Juifs*. T. I–V. (Ed.: André Pelletier.) Société d'Édition „Les Belles Lettres”.
- JOSEPHUS, Flavius 1926–1965. *Jewish Antiquities*. I–IX. (Ed. H. St. J. Thackeray – Ralph Marcus – Allen Wikgren – Louis H. Feldman.) Cambridge – Massachusetts – London: Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- JOSEPHUS, Flavius 1964. *A zsidó háború*. Budapest: Gondolat Kiadó
- JOSEPHUS, Flavius 1966. *A zsidók története*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- JOSEPHUS, Flavius 1984. *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*. Budapest: Helikon Kiadó.
- JUSTER, Jean 1914. *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*. I. Paris: Librairie Paul Geuthner.

- KASHER, Aryeh 1985. *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: the struggle for equal rights*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- KEYES, Clinton W. 1931. Syntaximon and Lagographia in the Assinoite Nome. *American Journal of Philology* 52/3 (1931), 263–269.
- KOSELLECK, Reinhart 1997. *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Budapest: József Műhely Kiadó.
- LEPETIT, Bernard 2002. Tér és történelem. In Benda Gyula – Szekeres András (szerk.): *Tér és történelem*. Budapest: L'Harmattan – Atelier.
- LETTRE D'ARISTÉE 1962. *Lettre d'Aristée à Philocrate*. (Ed.: André Pelletier.) Sources Chrétiennes 89. Paris: Les Éditions du Cerf.
- LÉVY, Carlos 1979. L'antijudaïsme païen: essai de synthèse. In *De l'antijudaïsme antique à l'antisemitisme contemporain*. (Ed.: Valentin Nikiprowetzky.) Lille: Presses Universitaires de Lille.
- MARCUS AURELIUS 1974. Elmélkedések VI, 44. In *Marcus Aurelius elmélkedései*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- MÉLÉZE, Joséphe 1990. L'image du Juif dans la pensée grecque vers 300 avant n. e. In *Greece and Rome in Eretz Israel*. (Ed.: Gideon Fuks – Aryeh Kasher – Uriel Rappaport.) Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi.
- NIEHOFF, Maren 2001. *Philo on Jewish Identity and Culture*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- NIKIPROWETZKY, Valentin 1970. *La troisième Sibylle*. Paris – Mouton – Le Haye: Mouton & Co.
- PARENTE, Fausto 1988. The Third Book of Maccabees as Ideological Document and Historical Source. *Hénoch* 10. (1988), 143–182.
- PHILÓN, d'Alexandrie 1967. *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. Publiées sous le patronage de l'Université de Lyon par Roger Arnaldez – Jean Pouilloux – Claude Mondésert. Philón: *In Flaccum* (ed. André Pelletier). Paris: Éditions du Cerf.
- PHILÓN, Alexandriai 1994. *Mózes élete*. Budapest: Atlantisz.
- PLATÓN 1984. *Platón összes művei*. II. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- RUIZ TORRES, Pedro 2006. A történelem politikai felhasználásai Spanyolországban. Formák, korlátok és ellentmondások. In François Hartog – Jacques Revel (szerk.): *A múlt politikai felhasználásai*. Budapest: L'Harmattan – Atelier.
- SACHAU, Eduard 1911. *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- SANDMEL, Samuel 1967. *Herod: Profile of a Tyrant*. Philadelphia: J. B. Lippincott Company.
- SCHALIT, Abraham 1969. *König Herodes. Der Mann und sein Werk*. Berlin: Walter De Gruyter & Co.
- SCHMITT, Carl 1992. *Politikai teológia*. Budapest: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar.
- SIMON, Marcel 1983. *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135–425)*. Paris: Éditions E. de Boccard.
- STEIGER Kornél (szerk.) 1983. *Sztoikus etikai antológia*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- TCHERIKOVER, Victor 1961. The Third Book of Maccabees as a Historical Source. *Scripta Hierosolymitana* 7. (1961), 1–26.
- VAN DER HORST, Pieter Willem 2003. *Philo's Flaccus. The First Pogrom. Introduction, Translation and Commentary*. Leiden: Brill.
- VAN DER LEEUW, Gerardus 2001. *A vallás fenomenológiája*. Budapest: Osiris Kiadó.