

Fehér Ferenc

BIBÓ ISTVÁN ÉS A ZSIDÓKÉRDÉS MAGYARORSZÁGON

*Ezt az írást apám emlékének ajánlom,
aki harminchal éves korában tette meg
a „nagy utazást”, és sohasem tért meg
belle.*

Előzetes megjegyzés

Az alábbi esszét egy évtizeddel ezelőtt írtam, angolul és angolszász közönségnek. Mivel a kérdést ma is aktuálisnak érzem, úgy döntöttem, hogy közreadom magyarul. A jelen szöveg nem egyszerű fordítás, hanem „magyarítás”, vagyis kihagytam belőle mindazokat a magyarázatokat, amelyek a nem magyar olvasó számára szükségesek, de a magyar olvasónak fölöslegesek.

Közvetlen reflexiókat nem fűztem az új Magyarországon a zsidókérdésről kirobbant vitákhoz és szóváltásokhoz. Mégis indokolt ezt az írást úgy tekinteni, mint kommentárt az utolsó másfél év vitáihoz.

1. A politikai dimenzió

A ZSIDÓKÉRDÉS MAGYARORSZÁGON 1948-ban íródott, Bibó háború utáni publikációinak hatnyúdalaként. Hála egy Amerikában született, hihetetlenül gazdagon dokumentált és – száraz hangvétele ellenére – fojtogatóan drámai könyvnek, Randolph Braham A NÉPIRTÁS POLITIKÁJA (A MAGYAR HOLOCAUST) című munkájának, ma úgyszólván mindent tudunk magáról a történetről. Így azok a tények, amelyek Bibó írását aktuálissá tették, röviden összefoglalhatók. 1944. március 19. és 1945. áprilisa között ötszázhatvanezer magyar zsidót deportáltak, akiket aztán zömmel elgázósítottak vagy – kisebbrészt – agyonlőttek, illetve halálra éhezettek abból a körülbelül kétszázötvenezer fővel nagyobb embercsoportból, amely a trianoni Magyarországon és a bécsi döntések által Magyarországhoz visszacsatolt felvidéki, észak-erdélyi és kárpátaljai területeken élt. Ezzel Magyarország, Lengyelország és az elfoglalt szovjet területek után, a harmadik helyre került azoknak az országoknak a listáján, amelyek a holocaust halálgáráinak nyersanyagát szolgáltatták. E ponton meg kell jegyezni, hogy Braham adatai a pusztításról, amelyek általában megtalálhatók a nemzetközi statisztikákban, egy technikai szempontból, mely az áldozatok számát nem teszi kétségessé, vitatottak. Az ellenvetés arra vonatkozik, hogy az ötszázhatvanezerre becsült kvóta a zsidóság olyan csoportjait is magában foglalja, amelyek csupán a hitleri területrendezések önkénye miatt kerültek átmenetileg magyar közigazgatás alá, és amelyek ezért történelmi értelemben nem voltak „magyar zsidóknak” tekinthetők.¹

A deportálás német követelésre történt, és menetét egy *Sonderkommando* – Adolf Eichmann személyes felügyelete alatt – ellenőrizte és irányította, „társzerzőségben” a Magyar Királyi Belügyminisztérium később kivégzett „deportációs triójával”, Jaross Andorral, Baky Lászlóval és Endre Lászlóval. Ugyancsak a német birodalmi vezetőségre tartozott a szállítmányok útjának megszervezése a végcélú a magyar

határokon túl. Azonban Braham cáfolhatatlan dokumentációja után még a legkonokabb elfogultság sem tudja megingatni a következő tényállításokat. Először, a náci, akik 1944-ben Magyarországon csupán egy szimbolikus és politikai-irányító szervezettel rendelkeztek a „végső megoldás” céljaira, fizikailag képtelenek lettek volna hadicéljaiknak a háború utolsó előtti évében már megengedhetetlen öncsonkítása nélkül körülbelül félmillió ember gettóba terelését és deportálását rekordidő (két és fél hónap) alatt megoldani széles körű magyar államhatalmi és társadalmi támogatás és segéderő nélkül. Másodszor, a náci politikai és titkosszolgálati vezetők többször és dicsérően ismerték el, hogy sehol nem részesültek Európában Quislingjeik részéről olyan segítségben, mint Magyarországon. Harmadszor, ellentétben a közhiedelemmel, a pusztítás zöme nem a nyilasidőkre esett, noha az utóbbiaknak megvan a maguk alapos felelőssége az utolsó hónapok öldökléseiért, hanem egy olyan magyar minisztérium, a Sztójay-kormány igazgatása alatt történt (Horthy hallgatásának fedezetével), mely igyekezett a magyar szuverenitás (és ezzel természetesen a magyar kormányzati felelősség) látszatát fenntartani. Negyedszer, Braham kutatásai nyomán az is cáfolhatatlan tényként áll előttünk, hogy a magyar csendőrség múltjának legsötétebb epizódjaira emlékeztető brutalitással terelte gettóba, majd onnan a vagonokba a zsidókat, miközben vagyonosabbjait tömegével és rendszeresen vetette alá fizikai tortúrának, hogy értéktárgyaikat kizsarolja belőlük. Voltak egyéb cinkosok is, nagyobb számban, mintsem az igen kritikus Bibó sejtette. A magyar hivatalnoki kar a legszerteágazóbb funkciókban működött közre félmillió ember múltja, jelene, megannyi apró személyi ingóságá gondos és több példányban történő adminisztrálásának sziszifuszi munkájában. A magyar vidéki tanári és tanítói kar egy része ugyancsak részt vett a halálleltározásban. Ehhez a szomorú képhez tartozik az a jelenség, amelyet Bethlen István gróf említett Horthynak írott bizalmas levelében mély undorral, mint a magyarság erkölcsi alapjainak tömeges aláásását, nevezetesen a gettósított zsidók maradék ingóságainak tömeges széthurcolását. Végezetül megemlítendő, hogy a cinkosok nem hivatkozhattak még a tudatlanság mentségére sem. A kormányzó és környezete megkapta a zsidó közösség vezetőitől az – első kézből, az auschwitzi *Sonderkommando* két szökevény tagjától származó – tájékoztatást a gázkamrákról. A csendőrség magatartása a bevagonírozásoknál, amit a németek, magyarelleses propagandacélokkal, lefilmeztek, semmi kételyt nem hagyhatott afelől, hogy az utazás végcélja valamilyen fajtájú megsemmisítő tábor. Továbbá mindazok, akik ismerték, és túlságosan sokan ismerhették, a gettóknak a magyar közigazgatás által teremtett „kambodzsai” körülményeit, tisztában lehettek azzal, hogy a gettósított embertömegek Magyarországon sem élhették volna túl a „koncentráció” fizikai következményeit hat-tíz hónapnál tovább.

Bibó, természetesen anélkül, hogy rendelkezne Braham hatalmas bizonyító anyagával, említi mindezeket a tényeket és körülményeket, és – híven törhetetlen igazságszeretetéhez – részletezi az 1944. március 19-ét megelőző, kizárólag magyar felelősséget képező lépéseket. Futólag megemlíti a Brahamnál minden mozzanatában elemzett előjátékot, tizenhatezer „bizonytalan állampolgárságú” zsidó átadását a lengyelországi SS-nek az újonnan visszacsatolt területekről, akiket aztán asszonyostul-gyerekestül, az intézkedő Bárdossy-kormány közvetett felelősségével, kürtöttak Kamenyec-Podolszknál. Megemlíti az újvidéki mészárlásokat, amelyek egyszerre irányultak a zsidók és a „partizángyanús” szerbek ellen. Végezetül Bibó nem

hallgat a II. magyar hadsereg mellé beosztott magyar (zsidó vagy „politikai”) munkaszolgálatosok szörnyű sorsáról sem.

Ha minden retorikai fogás nélküli számszerű mérleget készítünk ezekről a tényekről, akkor egyszerűen kimondható, hogy Magyarország legnagyobb, kompakt és homogén, háborús embervesztése nem a II. magyar hadsereg körülbelül kétszázezer katonája volt, hanem körülbelül ötszázhatvanezer (más adatok szerint négyszázhetvenháromezer, illetve háromszázhetvenezer) magyar állampolgárságú zsidó magyar kormányzati segédlettel történő elpusztítása a náci haláltáborokban. Ezzel szemben áll az a kétségbevonhatatlan tény, hogy Magyarországon a gyilkosok és a közvetett felelősök olyan arányokban történő megbüntetése, melynél többet csak a vak bosszúszomj követelhetett, példás módon megtörtént, hogy a bűnösök mint zsidók gyilkosai kerültek a törvényszék elé, ellentétben a Szovjetunióval, kerülve a képes beszédet és nyíltan megjelölve az áldozatokat, végezetül pedig, hogy a háborút követő parlamentarizmus éveiben, ahol a zsidók védelmezésének olyan hősei tartoztak a politikai élet első vonalába, mint Antall József vagy Schlachta Margit, a sajtóban és a politikai életben sok szó esett a sajátos zsidó tragédiáról.

Ezzel szemben a magyar kultúra és ideológia fontos – negatív – ténye volt, hogy a háború végeztével a magyar szellemi élet egyetlen tekintélyes képviselője, sem zsidó, sem nem zsidó, sem jobboldali, sem baloldali, nem vállalkozott a történelem mélyebb elemzésére. Mi több, kialakult egy csendes konszenzus, amely szerint a kérdés az ítéletekkel lezárult, és az ügyet tovább firtatni, sejtették jobb- és baloldali argumentumok egyaránt, „egészségtelen” volna. Volt tehát jó oka Bibónak, a kar-teziánus demokratának, hogy a kérdést napirendre tűzze. Mi több, cikke 1948-ban, a közeledő hatalomátvétel pillanatában, amely felől Bibónál kisebb tehetségű politikai elemzők sem táplálhattak már kételyeket, parabola volt, amennyiben megfogalmazott egy normát. Eszerint mindig a *kiváltképpeni üldözötthöz* való viszony dönt arról, vannak-e egy nemzetnek, egy társadalomnak demokratikus normái, úgyszólván arról is, megérdemli-e az adott embercsoport, hogy demokratikusan kormányozzák, vagy inkább arra szolgál rá, és azt készíti elő, hogy despotikusan uralkodjon. Bibó demokratikus mértékei szerint a megszállt skandináv országok vagy Hollandia mint demokratikus közösségek ragyogóan megállták ugyanazt a próbát, amelyen Magyarország mint demokratikus hagyományokkal nem rendelkező nemzet megbukott, mégpedig a maga egészében, nemcsak „történelmi osztályának” és hivatalnoki karának felelősségét tekintve. S itt nem lehet egy szkeptikus megjegyzést elkerülni. Míg Bibó antropológiai lelkesülése a demokráciáért soha nem olyan érthető, mint a kommunista diktatúra létrejöttének pillanatában, elég Sartre klasszikus, 1944-es tanulmányára gondolnunk a zsidókérdésről,² hogy csökkenjen lelkesedésünk a demokrácia mint abszolút garancia vonatkozásában. Sartre hideg szenvedélye nem is annyira Vichy főfelelősei ellen fordul, akik a demokrácia jobboldali-totalitáriánus ellenségei voltak, hanem azon „csendes közvélemény” ellen, amely Vichy ellensége és a Harmadik Köztársaság híve volt, de amely mégis azt tanácsolta a zsidóknak, hogy ne helyezték „önző érdekeiket” (értsd fizikai túlélésüket) a „francia nemzeti érdekek” elé. Az utóbbiak ugyanis állítólag sértetlenül maradnának, amennyiben a zsidókat sebtüben és zaj nélkül lehetne elfuvarozni a megsemmisítő táborokba.

Egy moralizáló árnyalat könnyen felfedezhető Bibó azon megjegyzésében, miszerint eldönthető, melyik embercsoport „érdemli”, illetve „nem érdemli meg” a de-

mokratikus kormányzatot. Bibó semmiképp sem kívánt nemzeti vátesz lenni, próféta, aki mindent mindenkinél jobban tud isteni inspirációjával. Késő felvilágosító moralista volt, aki úgy gondolta, hogy kötelessége megbírálni vagy éppen megbélevezni a többségi véleményt, amennyiben az hisztérikus, demagógiával fertőzött, öngyilkos vagy éppen elvetemült. Ennek a magatartásnak van egy értelmes szociológiai magyarázata és két elméleti nehézsége. A szociológiai magyarázat a kulturális elit és a demokrácia viszonyára vonatkozik. Elit és demokrácia egymást látszólag kizáró fogalmak, azonban azt hiszem, ezen a ponton Németh László álláspontja kínálja az igazán demokratikus megoldást. Kulturális elit nélkül a demokrácia csupán csöcselékuralom. Viszont a kulturális elit létrejötte és – főképp – tekintélyén, elismertségén alapuló hatása intézményesen nem hozható létre.

A Bibó álláspontjában rejlő két elméleti nehézség egyike abban rejlik, hogy a negatív morális ítélet valamely embercsoport konkrét eltévelyedése fölött – tehát egy kollektív ethosz bírálata – nagyon könnyen válik karakterológiai ítéletté. Ezt figyelhettük meg a közelmúltban Margaret Thatcher tanácsadói körének sommás (és negatív) ítéletében a „német jellemről” az egyesítés várható következményeit boncolva. A „karakterológiai” ítélet azonban felvilágosodás előtti megközebtetés egy olyan kor közösségeiről (nemzetekről, osztályokról, etnikumokról vagy fajokról), melyek tagjai, bármi legyen is „ideológiájuk” vagy nacionalizmusuk természete, gyakorlatilag a felvilágosodás álláspontján állnak, például csupán a ki- és bevándorlás jogának elismerésével, tehát azzal, hogy a nemzeti hovatartozást (törvényeikben, még ha nem is világnézetükben) szabad döntésnek, nem genetikai adottságnak tekintik. A második nehézség gyakorlati természetű. Kollektív ethoszok szubjektív morális megítélése csaknem mindig az előbbieket morális lealacsonyodásának pillanataiban születik. Ilyenkor a moralista rendszerint hiába hangsúlyozza, hogy a közösséggel szemben támasztott morális követelményei voltaképpen ugyanazok az elvek és értékek, amelyeket ez a közösség valamikor elfogadott és gyakorolt. Az erkölcsi parancsokat testetlenül lebeg a valóságos történelem felett, és még visszatekintőleg sem győz meg egész rétegeket egykori viselkedésük helytelen vagy kárhoztandó mivoltáról.

Ennek a moralizáló elvontságnak klasszikus példája Bibó kritikája saját rétege, a magyar államhivatalnokai kar fölött, az államhivatalnokoknak azon zsidó áldozatkért viselt felelőssége miatt, akik tőlük képtelenek voltak élelmentő hannis iratokat szerezni. Bibó realiztikusan különbözteti meg azt a korszakot, amelyben az egyébként elnyomó és reakciós magyar állam többé-kevésbé tiszteltben tartotta saját törvényeit, a német megszállás alatti későbbi korszaktól, amelyben nem létezett többé törvényesség, csak nyers erőszak, és az államhatalom gyilkosok kezébe került. (Hogy a parabola a kommunisták hatalomátvételekor nemcsak a múltba, hanem a jövőbe is mutatott, arra ma már felesleges sok szót vesztegetni.) Ugyan a magyar hivatalnokok a korábbi korszakban is számos, a társadalmi igazságtalanság okozta szenvedés fölött hunytak szemet, de legalább saját szakmai kódexük szerint viselkedhettek. Magyarország megszállásának korszakában azonban már nem létezett törvény, csak írott parancs a gyilkosságra. Ám, mint Bibó mondja, „A tisztviselők nagyobb része továbbra is megőrizte mindenféle csalással, hamisítással szemben való hűzódó-zását, nem nézett szembe azzal a ténnyel, hogy egy gyilkos és rabló állam becsapásáról volna csak szó, hanem úgy érezte, hogy erkölcsileg tisztább marad, ha jó okokkal bebizonyítja magának, hogy a konkrét esetben a csalásnak, a hamisításnak nincs értelme és nincs haszna. Odáig

csak nagyon kevesen jutottak el, hogy az államhatalmat gengszterbandának, rendeleteit papírcsafatoknak, a velük szemben való engedelmességét, kijátszást és hamisítást erkölcsi kötelességnek tekintsék”³

Járható utat jelöl ez a szigorú követelmény? A válasz csupán gyanúsán dialektikus lehet, egyszerre „igen” és „nem”. Egyfelől, valahányszor egy állam egy gengszterkorporáció szintjére süllyed, amikor – Jaspers szavával élve – a minden állam által elkövethető és elkövetett *Staatsverbrechen* helyére a *Verbrecherstaat* lép, akkor az állam ügyis mindig meg fogja találni azokat a hivatalnokait, akik vérszomjas akaratát „törvényes” formába öltöztetik, azokat a bírát, akik „elítélik” az előre kiválasztott áldozatokat, és hóhérait, akik felkötik őket. Másfelől azonban szükség van a moralistára az erkölcsi norma fenntartása érdekében, különben nem lehetséges politikai feltámadás. Ha nincs hivatalnok, aki okmányt hamisít, katona, aki cserbenhagyja a zászlót, vagy éppen az ellenség uniformisát ölti magára, mint a demokratikus Németország egykori kancellárja a világháború idején, összeesküvő, aki konspirál a „törvényes” rend ellen, csak egyetlen alany marad majd a porondon, a bosszú vágyától hajtott túlélő. Az ő uralma alatt pedig csak despotikus kormányzás lehetséges.

Bibó radikáisdemokrácia-modelljének van egy vonása, amelyet ő – a fölölegesen absztrakt szavaktól való viszolygásában – talán csak egyszerűen az *audiatur et altera pars* elvének nevezne, de amelyet tekinthetünk egy, a demokratikus berendezkedést megalapozó, kommunikációs modellnek is. Az alábbi hosszú idézet azért olyan világos példája Bibó kommunikációs modelljének, mert egy konkrét párbeszéd összes lehető változatát jellemzi nagy tárgyilagossággal. „Osszuk fel tehát a kérdést úgy, hogy ki kinek mit mondhat az antiszemitizmus elleni harc jegyében. Mű mondhat erről egy nem zsidó egy nem zsidónak? A legelső az, hogy soha semmiféle gesztussal ne erősítse meg a maga felet a nem zsidó tapasztalat egyoldalúságában és a belőle származó torz absztrakciókban, hanem próbálja magában és másokban szüntelenül ébren tartani minden zsidó dolog közvetlen konkrét emberi tartalmát s minden más emberi dologgal való alapvető azonosságát. Vesse fel, hogy a zsidóktól kapott sérelmek túlértékelése mögött nincs-e ott gyakran emberi egyentangúságuk el nem ismerése. Szüntelenül és el nem fáradva közöljön és ismételjen minden tény, amit az irtózatos mennyiségű zsidó szenvedésről tud, és beszéljen arról az emberi bánatolomról, amivel a zsidókkal szemben szokásos erkölcsi ítéletek és erkölcsi leértékelés a zsidók fizikai meggyötörtségét és emberi veszteségeit tetézik... Mű mondhat egy nem zsidó a zsidónak? Beszélhet a nem zsidó tapasztalat tényeiről minden általánosítás, értelmezés és erkölcsi következtetés nélkül: egyszerűen arról, hogy hogyan jelentkezik a zsidó a nem zsidók világában, a nem zsidó világ mű tapasztal, mit talál jellegzetesnek, mit ismer el, mit irigyel, mit talál szokatlannak, mit tekint bánatónak, és mit nem ért a zsidóknál... Valljon arról a felelősségről, amit a zsidókat ért és erő szenvedésekért érez, s ezért ne kérjen cserébe semmit, főleg azt ne, hogy viszont a zsidók felejtsek el és bocsássák meg azt, amit szenvedtek. Legfeljebb azt kérheti tőlük, hogy ügriket ne izolálják másokétól, hanem azonosítsák szenvedéseiket minden szenvedővel, megaláztatásaikat minden megaláztatottal és igazságkeresésüket minden igazságkeresővel. Mű mondhat egy zsidó egy nem zsidónak? Beszélhet a zsidó tapasztalat valóságáról s közvetlen emberi tartalmáról... beszéljen a múlt és közelmúlt zsidó szenvedéseinek irtózatos tényeiről... Ellenben ne próbálja a nem zsidókkal elfogadtatni az antiszemitizmus okairól való olyan elképzeléseit, melyekből a zsidók túl jól és a nem zsidók túl rosszul jönnek ki... Mi hasznosat mondhat végül egy zsidó egy másik zsidónak az antiszemitizmus elleni küzdelem jegyében?... Gyanítom, hogy egy zsidó erkölcsprédikátor sem kezdheti mással, mint azzal, ami

*minden termékeny ráhatás kezdete és vége: lépjetelek ki szubjektív tapasztalataitok zártságából, s ne lévesszétek össze saját elmétek készítményeit a valósággal. Ezeket az alapítételeket azonban zsidók számára csak zsidók konkretizálhatják.*⁴

Bibó kommunikációs sémája világosan mutatja, hogy az ő magatartása elkerüli a demokratikus és nem zsidó politikai teoretikus három jellegzetes hibáját a zsidókérdésben. Először, álláspontja nem azonos azzal az univerzalista emberbaráttal, aki humanista alapon a zsidó védelmezője, de úgy, amint Sartre jellemezte, hogy „*Nem ismer sem zsidót, sem arabot, sem nébert, sem burzsoát, sem munkást, csupán embert. Zsidóknak nyújtott védelme megmenti a zsidót, mint embert, és megsemmisíti, mint zsidót.*”⁵ Mint látható, Bibó nagyon is tisztában van egy – mind a zsidó, mind a nem zsidó számára markánsan létező – „*zsidó tapasztalattal*”, amely a zsidó sajátos léte. Másodszer, Bibó nem filoszemita, a zsidók szentimentális védelmezője, aki feloldódik kedvenc üldözöttjében, és közönyös marad minden más szenvedéssel szemben. Harmadszor, Bibó nem megszállottja az asszimilációnak, mint kizárólagos csodaszernek. Ezen az alapon lehet megérteni annak a történeti elemzésnek minden mélységét (és egynehány fogyatkozását), mellyel Bibó a magyar zsidókérdés különböző szakaszait megérti.

A Tanácskormány összeomlásával és a Horthy-diktatúra létrejöttével kezdődő első korszakban a zsidókérdés Bibó jellemzése szerint „*szociális problémaként*” jelentkezik. A jellemzés nem tautologikus, mivel létezik egy ellenfogalma, mely a következőket jelenti. Egyfelől, a különítményes pogromok és a *numerus clausus* rasszista törvénye, amellyel Magyarország a nürnbergi „jogelvek” előfutárává vált, a zsidókra Horthy által ráért büntetés volt a háború és különösképpen a forradalmak alatt játszott úgynevezett „hazaáruló szerepük” miatt. (Hogy ennek a mítosznak mi felelt meg a tények világában, arra Bibó kevés szót veszteget, és itt sem érdemes részletekbe menni.) Másfelől a Horthy-rendszer politikai osztálya meg sem érintette a zsidó nagytőkét, hanem inkább külterjesen összeházasodott vele. A zsidókérdés tehát akkor jelenik meg a háború utáni Magyarországon, amikor a zsidó közösség nagyszámú volt, és felső rétege anyagilag eléggé tehetős ahhoz, hogy a nemzeti bajokat jelenlétével egyáltalában lehetséges legyen „magyarázni”. Ezt az értelmezést nagy vonalakban elfogadhatónak tartom, bár meglep a kiváló szociológus részéről a következő tény nem ismerete. Braham ismételten rámutat, hogy a „történelmi Magyarországon” a pénztőke kétségkívül zsidó vezetés alatt állott, és az értelmiségi pályákon a zsidóság számarányához képest tagadhatatlanul felülreprezentált volt, viszont a zsidóságnak nagyobb része élt a szegénységvonal szintjén vagy az alatt, mint a nem zsidó magyarságé, s ez a tény a trianoni Magyarországon sem változott.⁶ (Karádi Viktor *A MAGYAR ZSIDÓSÁG HELYZETE AZ ANTISZEMITA TÖRVÉNYEK IDEJÉN* című igen alapos, igen gazdagon dokumentált tanulmánya viszont egy ettől némiképp eltérő, a zsidók szempontjából kedvezőbb képet fest a holocaustot megelőző néhány évről.)⁷ E kérdés részletesebb és retorikai szellemű elemzése helyett csak azt kívánom hozzáfűzni, hogy Bibó kategóriája (a zsidókérdés mint „szociális”) tartalmaz ugyan, de csak akkor, ha hozzátesszük az ellentétes kategóriát, a „projektív” típusú antiszemitizmust, ami viszont hiányzik Bibó analizéséből. Projektív az antiszemitizmus akkor, ha egy nemzetben belül nincs számottevő zsidó csoport, de válságos helyzetekben antiszemita agitátoroknak mégis sikerül „a zsidóra” – szociálfreudista kivetítéssel – ráhárítani a felelősséget minden bajért, sikerül „a zsidót” megtenni minden baj főokának, és ezt a projekciót széles körben elfogadtatni. En-

nek a projektív típusú antiszemitizmusnak klasszikus példája volt az 1968 utáni kommunisták szervezte kampány Lengyelországban.⁸

A módszertani elégtelenségnél meglepőbb, hogy Bibó meg sem említi azt az alapvető funkcióváltozást a zsidók „felhasználhatóságában”, amely valószínűleg minden más tényezőnél döntőbben befolyásolta a háború utáni magyar antiszemitizmus váratlan látványos korszakát. (És erre annak világos tudatában hivatkozom, hogy hivatkozással megsejtem Bibó maximáját, a „zsidó ne álljon elő saját magyarázatával” kívánalmát.) Randolph Braham, számomra nagyon meggyőzően, azzal indokolja a '67 utáni magyar zsidó „aranykort”, hogy ekkor a kései emancipációját gyorsan behozni akaró, nyelvileg gyorsan magyarosodó zsidóság döntő számszerű tényező volt abban a rendkívül ingatag nemzetiségi egyensúlyban, amely Magyarországot magyar országgá tette. Viszont a zsidóságnak ez a mérleg nyelvét egy irányba billentő funkciója a nemzetiségi területeitől megfosztott trianoni Magyarországon érelemszerűen megszűnt, ennél fogva a hisztériás bünbakkeresés, amely, ha meggondoláshoz helytálló, egyszerre volt szociális és projektív, kibukkanhatott a „hazaáruló” zsidók ellen.

A második korszak voltaképpen már 1941-ben megkezdődik, és három és fél, négy évig tart, melynek végén a magyar társadalom, alaposan előkészítve két évtized fajvédő törvénykezése és faji propagandája által, ha nem is saját kezdeményezésre, mégiscsak a magyar állam és társadalom aktív részvételével, kiveti magából a magyar zsidóságot. Láttuk már, hogy Bibó milyen megvesztegethetetlen a holocaust előzményeinek tárgyalása során a magyar felelősséget illetően. Azt sem hallgatja el, hogy amennyi magyar tartózkodás egyáltalán érzékelhető volt a német parancsok teljesítésében, aminek, valamint néhány történelmi véletlennek köszönhető a budapesti zsidóság nem deportált része többségének túlélése, azt három tényező magyarázza. Először, a magyar úri osztály meg akarta mutatni mind a németeknek, mind a nyilasoknak, hogy ki az úr a háznál. Horthy csak akkor lépett fel erélyesen, akkor állította le a budapesti deportálást, amikor a deportálási akció összefonódott Baky ellene irányuló puccskísérletével. A második tényező néhány kulcspozícióban lévő ember kivételes tisztessége volt. Gondolok itt elsősorban Nagybaconi Nagy Vilmos hadügyminiszterre és Keresztes-Fischer Ferenc belügyminiszterre. Az ő hatáskörük azonban erősen korlátozott volt. A harmadik tényező geopolitikai, az 1944-gyel felgyorsuló német összeomlásból adódó azon körülmény, hogy a közvetlen utak a lengyel haláltáborok felé el lettek vágva.

Híven saját elveihez és módszeréhez, Bibó a magyar zsidóság mártírhalálát és nem a területi veszteségeket tekinti a legnagyobb háborús katasztrófának, egy moralista szempontjából igen érthetően. Mikor Bibó a kollektív magyar felelősségről (nem a kollektív magyar bűnről) beszél, nem tartja szükségesnek az ismétlést azon alanyok (a „történelmi osztály”, a hivatalnoki és tisztukar) vonatkozásában, amelyeket már korábban elemzett. Igen figyelemreméltó szavai vannak azonban arról a szubjektumról (mondjuk, az „átlagemberről”, aki, mivel „átlag”, a „közvélemény” reprezentánsa, a „közviselkedés” megtestesítője), amelyet tapasztalatilag nehezen lehet azonosítani, és amely mégis főszereplő a politikában. „Ha, mondjuk, Dániában – hogy egy nem harcoló országról beszéljünk – egy üldözött abba a helyzetbe került, hogy az első nyitott kapu alá be kellett menekülnie, az első útjába eső házban segítséget kellett kérnie, túlnyomó valószínűséggel arra számíthatott, hogy ezt valami módon meg is kapja, s ha nem is talál minden házban a teljes önfeláldozásig menő segísége, mindenesetre olyanokra talál,

akik magukat az ő ügyével azonosítják, s a gondját igyekeznek felvenni; kisebb részben számíthatott esetleg közönyre, elutasításra vagy óvatos elhúzódtásra; arra pedig, hogy üldözőinek feladják, csak mint valami kivételes szerencsétlenségre kellett számítani. Ezzel szemben Magyarországon, ha ismeretlen házba egyáltalán be mert kopogni, a közönyre, elutasításra és elhúzódtásra számíthatott, mint normális valószínűségre, a feladásra, mint aránylag kisebb mértékű, de még mindig reális valószínűségre, s a segítségre, mint váratlan, alig remélt szerencsére.⁹

Mint igaz demokrata, Bibó az áldozat bírálatától sem riad vissza. A meggyilkoltak nevében teszi szóvá a nyájszerű, passzív engedelmességet, amellyel a magyar zsidóság mintegy odakínálta torkát a késnek, nagy tömegében még menekülni sem próbált. Ebben a „zsidó halálban”, hogy egy olyan író és harcos, Jorge Semprun szavát használjuk, aki maga is deportált volt, Bibó szerint egy rossz, mert rossz elvekhez való asszimilálódás jutott el a maga végső emberi és társadalmi következményeiig. És a „rossz asszimilációra” való hivatkozás már bevezet a zsidókérdés magyarországi történetének harmadik korszakába, abba, amely Bibó cikkének megírásakor, 1948-ban, kezdődik, és amelyet a szerző már nem írhatott meg. Annak a körülbelül kétszáz ezer zsidónak, aki túlélte a holocaustot, és akik nem hagyták el azonnal az országot, ez volt a történelmi kérdés: milyen perspektívái vannak a zsidónak az adott és részben csupán feltáruuló helyzetben? A „zsidó kérdés” a következő átfogalmazásban vált Bibó számára a magyar demokrácia kérdésévé, különös élességgel éppen 1948-ban: vannak-e életképes, parancsoló érvényességű demokratikus normák a magyar életben, vagy teljes mértékben hiányoznak belőle? A „kiváltképpeni üldözött” parabolája megint egyszer beleolvadt a magyar demokrácia jelen és jövő esélyeiről szóló ezópusi mesébe.

Sartre, Vichy idején, de a felszabadulás árnyékában, ugyancsak megfogalmazza a „zsidó kérdést”, és a következő kategorikus választ adja: „A zsidó autentikusság önmagának, mint zsidónak, a megválasztásából, más szavakkal, a zsidó sors realizálásából áll. Az autentikus zsidó hátat fordít az egyetemes ember mítoszának; tudatában van önmagának, és úgy lételezi önmagát, mint történelmi és elátkozott teremtményt. Többé nem menekül saját véréből, nem is restelkedik miatta. Megértette, hogy a társadalom a hibás. Társadalmi pluralizmussal helyettesíti az inautentikus zsidó naiv monizmusát. Tudja, hogy kirekesztett, érinthetetlen, szegyenletes, proskribált, és újra megválasztja önmagát, mint ilyet. Egy csapásra lemond racionalista optimizmusáról. Látja, hogy a világot irracionális megosztottságok szabdalják szét, és elfogadva ezt a szélszabdaltságot, amennyiben zsidónak nyilvánítja önmagát, elsajátítja ennek a létnek bizonyos értékeit és hozadékait. Megválasztja testvéreit és a vele egyenlőket – ezek a többi zsidók. Az emberi nagyságra »tesz«, amennyiben elfogadja azt az életet, amely per definitionem elválasztott – mivel büszkeségét megaláztatásából meríti.”¹⁰

Sartre leírásának tragikus koloritja különösképpen illik a pillanathoz, a varsói gettófelkelés másnapjához. Az évezredes pária ebben a felkelésben ütött vissza először, mióta szétszóratott egykor harcias államából, ezzel tanúskodott alsóbbrendűsége ellen. Mikor egy zsidó közösség önmagát, tulajdon létét, az erkölcsi világtrendnek ezt a botrányát választotta, és siettette tulajdon halálát, egyszersmind az emberi méltóságot is választotta – természetesen hozzá Sartre korrekciójaképpen. A „határhelyzet” leírása grandiózus és igaz. De ha olyan javaslatokat keresünk, amelyek nem a határhelyzetre vonatkoznak, amelyek szociológiailag általánosíthatók, Bibóhoz kell fordulnunk. Bibó nem „megoldást”, hanem megoldásokat javasol. Első lépésben elkerüli az alternatívák kétágúságának szokásos termékelenségét, az asszimiláció

vagy fundamentalista elkülönülés, illetve tömegkivándorlás vitáját, amelyben már minden érv elhangzott, és nincs többé címzett, akinek az érveket el lehetne vagy el kellene ismételni. Ehelyett két felette racionális kérdést vet fel: ha asszimiláció, mi-fajta? és asszimiláció, de mihez? Bibó tudja ugyanis, hogy az asszimilációnak két elve van: a szerves, illetve a választásos-„szerződéses” princípium. Az előbbi mindenképp kivihetetlen és voltaképpen veszélyes követelmény, amely egy romantikus mitológiából származik, és elkerülhetetlenül xenofóbiába torkoll. Bibó megoldási javaslatát elméletileg fogyatékosnak, de gyakorlati hozadékában reményteljesnek tartom, amennyiben megkülönbözteti egymástól a „velünk született” és az „etnikai” életmegnyilvánulásokat, mely utóbbiakon Bibó a „társadalmi eljárásokat”, a nyelvet és használatát,¹¹ játékszabályokat, preszúzt és becsületkódexet, viselkedési mintákat, emberi kapcsolatrendszereket, közösségi célokat és eszményeket, a fegyelem formáit érti. Az életmegnyilvánulások első („genetikai”, „faji” típusát) nem lehet asszimilálni egy idegen mintához. Amennyiben erre kísérlet történik, amennyiben akár az asszimilálók, akár az asszimilálandók elvárása egy effajta „szerves egyesülés” létrehozása, a végeredmény csupán kudarccal és a „gyógyíthatatlanul idegen” elleni irracionális gyűlölet újabb fellángolása lehet. Bibó nem hagy kétértelműséget azt illetően, mit ért ő „racionális” (vagyis szabad, tehát az asszimilált autonómiáját nem érintő) asszimiláción: *„A közösségi sajátosságok e két csoportja között a határ természetesen folyékony, bizonyos azonban, hogy a sajátosságoknak azt a tömegét, melyhez asszimilálódni lehet és kell, elsősorban az utóbbiak adják meg. Asszimilálódni nem annyit tesz, mint minden jellegzetes vagy felismerhető tulajdonságot letenni, megkülönböztethetelenné, »tősgyökeressé« válni. Ez nem lényege, legfeljebb kísérő és kísérő jelensége az asszimilációnak. Asszimilálódni annyit tesz, mint egy valóságos, eleven közösség életének a folyamatában benne élni, magatartásformáit, konvencióit és követelményeit ismerni, gyakorolni és vállalni. Ettől megmaradhat valakinek a jellegzetes orra, jellegzetes konyhája, jellegzetes élettémpója, jellegzetes szólásformái, idegen szavai, vagyis megmaradhat mindaz a fizikai és etnikai adottsága, aminek társadalmiszervezeti jelentősége nincs vagy kevés.”*¹²

Ebből az következik, hogy magukat a nemzetkonceptiókat is két, egymással szögesen ellentétes típusra lehet osztani: a szerződéses és az organikus elméletekre. Az előbbi, legalábbis elvben, szabad állampolgárok (valóságos vagy fiktív) szabad megállapodásán alapul. E koncepció, ugyancsak elvben, biztosít – írott vagy íratlan alkotmánya révén – bizonyos, a nemzeti hovatartozásra vonatkozó jogokat, amelyekhez a bevándorlás és a kivándorlás jogai értelemszerűen odatartoznak. Ez a megállapodás ésszerű, noha nem üzleti jellegű, kapcsolatot teremt az állam és polgárai között, amelyből nem hiányoznak az érzelmi elemek, az önzetlen áldozatvállalás, veszély esetén életünk kockáztatása vagy feláldozása sem. A második változatban a „haza” (das Vaterland, la patria, otyecsesztvo) fogalma mindig érzelmileg túlfeszített, és azt követeli, hogy az alattvaló történelmileg adott státusát mint a magunk által választottnál „mélyebbet” ismerje el. Aki erre nem képes vagy nem hajlandó, az „idegen” marad (és ez a típus Közép-Kelet-Európában rendszerint azonosul „a zsidó”, „az individualista”, „a kozmopolita”, „a gyanús”, „a szervesen” fogalmával). Az „alattvaló” szót nem véletlenül használtam az „állampolgár” helyett. Ezek az országok, még jóval azután is, hogy szert tettek valamiféle alkotmányra, „szerves” és ebben az értelemben intoleráns alakulatok maradtak a határaik közt lakók számára. Amikor Bibó az „organikus asszimiláció” ellen érvel, egyszersmind szót emel a nemzetfogalom szabad, szerződéses, nem organikus típusa mellett is.

Ezen az alapon lehet válaszolni arra a kérdésre is, hogy mihez asszimilálódjon a zsidó, ha asszimilálni kíván. Bibó válasza az, hogy az új közösség nyelvéhez és „*elemi szokásnormáihoz*”, valamint az adott közösség „*alapvető szolidaritási hálózatához*”. A részrehajlás nélküli Bibónál ez utóbbi a „*zsidó összefogás*” kritikája (amelyről jegyezzük azért meg, hogy olyan kevésbé kizárólagosan zsidó tulajdonság, hogy legnyilvánvalóbb példáját a német kisebbségek mutatták a háború előtti és alatti Kelet-Európában). Végül Bibó felveti az asszimiláló közösség felelősségét, a kölcsönösség elvét, amelynek jelentése a következő. A „befogadó” közösségnek nem csupán anyagi és szellemi elhelyezkedést kell biztosítania az asszimilálódni vágyók számára, hanem védelmet is, a kollektív üldöztetés minden formája ellen.

Bibótól, érthetően, idegen a zsidó nacionalizmus, a cionizmus eszméje, de végtelen korrektséggel védelmezi a cionisták szervezkedési jogát a kommunisták ellenében 1948-ban, abban az évben, amikor Sztálin apparátusa már hozzákezdett az anticionista kampányhoz. Tartózkodó kritikája, amely elfogadja a cionizmust mint a holocaust utáni második lehetőséget, csupán azt nehezményezi, amit saját közösségénél is elmarasztalt. A cionistáknak meg kellene érteniük, írja, hogy egy túlonúl szenvedélyes toborzás magának a tannak egyik legnagyobb érdemét hiteltelenné, nevezetesen azt, hogy az eszme mint szabad és szerződéses zsidó nacionalizmus (legtöbb alapítójának elképzelése szerint pedig mint a szabad nacionalizmus és egyfajta zsidó szocializmus kombinációja) fogalmazódott meg. Ha tehát túlhajják határain, és „organikus” eszmeként fogalmazzák meg, a magatartás egyrészt parodisztikussá válna, hisz a világ zsidóságának többsége még ma sem él Izraelben (noha ez manapság megváltozhat a szovjet zsidóság tömegkivándorlásával), másrészt elveszté emancipatórikus töltetét.

Bibó nem zár ki egy harmadik kollektív zsidó kiutat sem a nagy pusztulás utáni lélektani és társadalmi nyomorúságból, egy olyan megoldást, amely nem lenne azonos sem a „*szerződéses asszimilációval*”, sem a cionista tömegkivándorlással, hanem etnikai elkülönülést jelentene egy konföderációs rendszeren belül. Két feltételét látja megvalósíthatóságának, amelyek közül egyik sem abszolút szükségszerű, de mindkettő igen valószínű: a nyelvi elkülönülés az egyik, a vallásos érzések és rítusok tömeges feltámadása a másik. Érezhető, hogy az első komponens elfogadása lemondás lenne Bibó István, a magyar kultúremler számára. A második vonatkozást, azonfelül, hogy a Bibónak oly kedves felvilágosodás útjában állna, még az is bonyolítja, hogy Bibó meggyőződése szerint legalább egy típusa a magyar zsidó rítusközösségnek, nevezetesen a neológizmus, inkább még problematikusabb helyzetbe sodorta ezt a közösséget, mintsem előmozdította volna tényleges emancipációját.

Bibó még egy jelentős, noha nem általánosítható típusát említi a zsidó kiutaknak, amelyet „*disszimilánsnak*” nevez, és amely a legközelebb áll a Sartre által autentikusnak nevezett zsidó típushoz. Ez nem gyökeredzik egyik nemzeti-etnikai közösségben sem, nem asszimilált, noha nem cionista és nem etnikai szeparatista. Az esetek többségében a disszimiláns szociológiai egyenértéke a kozmopolita intellektuel, aki kínosan tudatában van a zsidó lét minden csapdájának, és magát mint különbséget választja.

2. Kommunizmus = zsidóuralom Magyarországon?

A magyarországi zsidókérdés – sajnálatos módon máig is lezáratlan – történetének következő fejezetei már értelemszerűen Bibó cikke után játszódnak, de – mint egy

talán apokrif, de tőle semmiképp sem idegen – megjegyzéséből sejthetjük, Bibó mindig tisztában volt az új fejleményekkel. Igyekszem a történetet az ő szellemében, leg-
alábbis álláspontjának szigorú figyelembevételével folytatni.

A negyedik szakasz 1948-ban, a kommunista hatalomátvétellel kezdődik, de elő-
menyei melyen belenyúlnak az 1945–47-es periódusba, és az 1956-os forradal-
ommal, a Rákosi-féle vezetőség bukásával ér véget. Ebben a korszakban a magyar
kommunizmus kezdetektől meglévő sajátossága, a zsidók számarányukhoz képest
túlreprezentált jelenléte, még csak fokozódott. Az egész ország tisztában volt azzal,
hogy a magyar kommunizmus vezető négyesfogata – Rákosi, Gerő, Révai és Farkas
– zsidókból állott. Mi több, Nagy Ferenc emlékiratainak egy érdekes részletéből
tudjuk, hogy a kisgazdák feltételezni vélték egy csaknem nyílt zsidó-antiszemita
rivalizálást a kommunista párt tagságán belül, amelybe köztudomásúlag számos kis-
nyilas lépett be, és amely ugyanakkor magába tömörítette a túlélő zsidóság poliú-
kailag bármilyen értelemben aktív elemeinek zömét. (Az utóbbiak nyilván pajzsot
kerestek az antiszemitizmus újrafellángolása ellen a kommunizmusban.) Nagy Fe-
renc ismételtén utal arra, hogy a szerinte rivalizáló frakciók látható fejei Rákosi,
illetve Rajk voltak, és ezt egy ízben meg is említette Rákosinak, aki természetesen
képzeldésnek minősítette Nagy Ferenc feltételezését.¹³ A kommunizmushoz asszi-
milálódott zsidók képezték továbbá, Péter Gáborral az élükön, a poliukai rendőség
vezetőségét, akik megvalósították a bosszúszomjas túlélőnek azt a zsarnokságát,
amelyről Bibó korábban mint a magyar kollektív felelősség várható legnegatívabb
következményéről említést tett.

Ezeknek feltétlen támogatását élvezte a Sztálin kegyelméből hatalomra jutott Rá-
kosi, akit Berija a „reális szocializmus” szovjet titkosrendőrségében uralkodó Ges-
tapo-zsargon stílusában „Magyarország első és utolsó zsidó királyának” nevezett
1953-as drámai konfrontációjukban. A megjegyzésben volt egy találó elem. Az
egyébként rendkívül gyáva, hataloméhes, Sztálinnal és teljhatalmú megbízottjaival
szemben szinte patológiusan szervilis Rákosi váratlanul ármányosan makacsnak
bizonyult, valahányszor a „szocialista antiszemitizmus” követeléseivel találta magát
szemben. Bibó figyelmét elkerülhette, de Rákosiét semmiképpen sem a „cionisták”
ellen a Szovjetunióban kibontakozó kampány, melynek ő rendőri részleteiről is
tudhatott. Mindazonáltal csorbítatlan hatalma végéig, tehát 1953 júniusáig, szí-
gorú pártpoliukai elv maradt, hogy a szovjet poliukai és kulturális élet egyre nyíl-
tabb antiszemitizmusa nem juthat a magyar közvélemény tudomására. Igen jelleg-
zetes, hogy míg Rákosi szünet nélkül ösztökélte a többi kelet-európai kommunista
vezetőt, főképpen Gottwaldot és Bierutot, koncepciók perек szervezésére, mikor
végre sor került a Slansky-perre, melynek antiszemita légköre félreérthetetlen volt,
a magyar sajtó egy bűvészimulacvánnyal részletesen tállalta a pert, egyszersmind a
felismerhetedenségig lefokozta zajosan antiszemita felhangjait. Csupán az 1953 ele-
jén kezdeményezett, de Sztálin halála miatt már végkifejletét el nem ért „zsidó
orvosper” idején kellett Rákosinak rádöbbenie arra, hogy a szovjet antiszemitiz-
must szabotáló politikájával nagy kockázatoknak teszi ki magát Sztálin előtt, aki –
mint Hruscsov memoárjaiból tudhatjuk – egyébként is megvetette őt, a Sztálinnal
szokásos antiszemitizmus mértékén túl, és rendszeresen megalázza. Sebűben
összeácsolt tehát egy magyar „zsidó összeesküvést”, amelynek főszereplőiként
zsidó ÁVH-s tisztek voltak kiszemelve. A Sztálin halála után azonnal kibontakozó

nagy dráma következtében azonban ez a kis manőver történelmi mellékcselkménnyé vált.

Mínhogy a politikai *numerus clausus*nak nem vagyok a híve, s azt kívánnám, hogy a zsidók számarányának a mindenkori magyar politikai vezetésben ugyanannyi jelentősége legyen, mint a heteroszexuálisok és a homoszexuálisok arányának, tehát semmi, meg kell indokolnom, miért tartom a zsidók felülreprezentációját a Rákosi-féle politikai és rendőri rendszerben kóros szövetburjánzásnak. Mindenki tudja, aki a rendszert csak egy kevéssé is ismerte belülről, hogy ebben a kiválasztásban (mert arról volt szó) egy meg nem fogalmazott, mert a kommunizmusban megfogalmazhatatlan ideológia és előítélet lappangott. A magyar kommunista vezetők magyarságképe tökéletesen negatív volt, ahogy illet is egy krónikusan kisebbségben lévő, a nemzet többsége által mindig elutasított szekta pszichológiájához. A magyarok, szerették bizalmasan mondani, „organikusan fasiszták”. E magatartás hosszú előtörténete 1919. augusztus 1-jén, Kun Béla ominózus lemondó beszédével kezdődött, amely Magyarország lakosságát forradalmi vezéreire méltatlannak nevezte, és a fehérterror korbácsára bízta forradalmi átnevelésüket, amíg más színű korbács nem akad. A moszkvai vagy más külföldi emigráció, itthoni halástalanságuk nemigen gyógyíthatta ki őket ebből a pszichózisból. A háború végén alig leplezett kárörömet éreztek, és elsősorban Révai József leckéztetési formájában hozták nyilvánosságra azt az érzésüket, hogy a történelem őket igazolta a „magyar szubsztancia” megítélése tekintetében. Ebből adódott az a titkos kommunista konszenzus, amelyet Bibó, anélkül hogy az adott kontextusban nyíltan megnevezhetné, élesen kritizál, és amelynek megfelelően csak a zsidó volt az igazán megbízható ember. „Magasabb körökben” az a földalatti vélemény uralkodott, hogy a zsidó lehet akármilyen, csak egy nem lehet, magyar nacionalista, hisz a nacionalisták úgysem fogadnák be.

Ezen a ponton fel kell tenni a kérdést: zsidóuralom volt-e „Rákosi királysága”?¹⁴ Bibónál található egy racionális, mert mérhető és összehasonlítható kritérium arra nézve, mi nevezhető értelmesen „zsidóuralomnak”. Hasznos és jövedelmező-e egy ilyen uralom a zsidóság mint etnikusan elkülöníthető embercsoport egésze vagy többsége számára – az erre a kérdésre adott felelet dönti el az uralom etnikai (vagy „faji”) karakterét. A válasz erre az úgynevezett kényes kérdésre negatív minden ponton, kivéve az előbb említettet. Amennyiben egy zsidó elfogadta a kommunizmus ideológiáját, káderfelemelkedése könnyebb volt magasabb posztokon (ez fontos megszorítás), mint másoké. Minden más tekintetben, s ezt mindjárt részletezem, a zsidók mint csoport inkább egy – ugyancsak hallgatólagos, de félreérthetetlen – diszkriminálás folytatólagos áldozatai maradtak.

A magyar zsidóság mindenekelőtt meg lett fosztva, csaknem a kommunista uralom egész tartamára, kollektív emlékezetétől, mártírúmának emlékétől. A zsidó politikai káderek titkos favorizálásának másik oldala a holocaustról való nyilvános megemlékezések erős korlátozása volt. Ezen a ponton még Rákosi sem tudott a szovjet árral szemben úszni. Mi több, igen kétséges, hogy akart-e, hiszen a speciális zsidó sorstragédia tagadása olyannyira internalizálódott, hogy zsidó kommunisták között a lelki nemesség jelévé vált, ha megfeledeztek arról, hogy az auschwitzi halálgyárat nem „általában embereknek”, hanem egész különösen zsidóknak tartották fenn.¹⁵ Ez a hirtelen politikai amnézia annál különösebb volt, mivel a magyar kommunista kormányzat, amely minden – politikai, jogi és kulturális – közösséget

megtagadott a múlt magyar állami és jogfolytonosságával, sosem szűnt meg ostorozni a magyar felelősséget mindazért, ami Ukrajnában vagy a megszállt jugoszláv területeken történt.

Az életben maradtak számára, akik nem csupán ingóságaik zömét vagy egészét veszítették el, hanem, a túlélő zsidó családok többségében, a fő kenyérkereső férfit is, az elmaradt szimbolikus elégtételhez az ugyancsak elmaradt anyagi kártérítés terhe járult. Hadd foglaljam össze a helyzetet R. Braham szavaival. „A zsidó közösség vezetői nem sokkal a fegyverszüneti egyezmény aláírása után benyújtották a pártok vezetőinek és a kormánynak a deportáltak támogatása, valamint gyors és bőkezű kártérítési és jóvátételi program iránti követeléseiket. Ezzel nem kívántak kivételezett helyzetet a zsidóknak, csupán az életben maradtak kárpótlására törekedtek, s arra, hogy – mint a magyar társadalom legjobban üldözött rétege – lehetőséget kapjanak a talpraállásra. [...] A törvénykezési és jogorvoslati intézkedések széles köre ellenére... a zsidók nem örvendhettek semmi kézzelfogható eredménynek a kártérítésben és jóvátételben. [...] Az új tulajdonosok nem voltak hajlandók lemondani újonnan szerzett tulajdonaikról, hanem pereskedések kezdődtek; a rövid és hosszú távú érdekeikben ellérő pártok és politikai vezetők közötti konfliktusok elmélyültek; a kommunisták megszerezték a hatalmat, elkezdődött Magyarország népi demokráciává való átalakítása... Az augusztusi választás után az új, kommunista túlsúlyú koalíció nemzetközi kötelezettségei dacára egyre merevebb álláspontot foglalt el. Az 1947. február 10-i párizsi békeszerződés például több rendelkezést hozott az elkobozott javakért adandó kártérületről... Ezek a rendelkezések... pusztán kijelentések maradtak.”¹⁶ Mindezt összegezve és politikai káderek előmenetelének ütök szelekciós szempontját figyelembe véve is, nem lehet zsidóuralomnak tekinteni azt a rendszert, amelyben a holocaust harmadik legnagyobb konjunktúrából megmaradtakat sosem részesítette, nem a büntudat és az önkárhoztatás, hanem az elemi tisztesség és méltányosság kívánalmainak megfelelő kártérítésben.

A Kádár-rendszer, az ötödik szakasz, új elemeket hozott ebbe az összetett ügybe. De hogy megérthessük Kádár politikáját, mely, rövidre fogva, vegyüléke volt a leninista-filozofemita asszimilacionizmusnak, a gondosan adagolt politikai, nem oktatásügyi *numerus clausus*nak és a probléma mindenfajta nyilvános megvitatására tett kísérlet adminisztratív elfojtásának (a rendszer bomlásának utolsó éveit leszámítva), figyelembe kell vennünk, hogy az egyre hivatalosabbá váló szovjet antiszemitizmus éppen 1956–57-ben öltötte fel végső, formálisan ma sem revidéált alakját. William Korey, A SZOVJET KETREC (THE SOVIET CAGE) című, rendkívül gazdagon dokumentált munka szerzője a szovjet antiszemitizmust mint politikai antinómiát jellemzi. De könyvét olvasva, voltaképpen egy következetes politika egymást kiegészítő két oldalára ismerhetünk. Korey jellemzése a következőképpen hangzik. „A zsidókra vonatkozó szovjet politika íkeruonásai alapvető ellentmondásban vannak egymással. Egyfelől kísérlet folyik arra, hogy megvalósítsák a zsidók kényszerű asszimilációját sajátos zsidó intézmények felszámolásával és a zsidó hagyományra, különösen pedig a zsidó mártíriumra vonatkozó hivatkozások kitörlesztésével. Másfelől azonban diszkriminációs modelleket érvényesítenek, melyek, a személyi igazolványokon és kérdőíveken keresztül, a nemzetiségi hovatartozás megállapításán alapulnak. És a megkülönböztetés modelljeit olyan propagandakampány kíséri, amely ösztönzi és megerősíti az antiszemitizmus helyi forrásait, azokat a forrásokat, melyek hatékonyra teszik és voltaképpen kiterjesztik ezeket a modelleket.”¹⁷ Valójában azonban az erőszakos asszimiláció és diszkrimináció szimultán receptje minden olyan antiszemitizmus politikai „dialektikus” formulája, amely kizárja a nagy pogromokat és a „végső

megoldást”, de amely – projekív célokra – ébren akarja tartani az antiszemita gyűlöletet.

A harmincas években, Sztálin hekatombáinak fajilag és osztályszempontból egyaránt végtelenül változatos tömegében, Sztálin csaknem nyílt személyes antiszemizmus fel sem tűnt. Tragikus és paradox módon az antiszemizmus állami gyakorlattá a Szovjetunióban a Hitler elleni háborúban vált, és pedig alulról, nem a csúcstről történő kezdeményezésre. Adatok hatalmas tömege, amelyeket nem csupán Korey említett munkájában, de I. Schwartz New Yorkban oroszul kiadott naiv, ám gazdagon dokumentált könyvében (ANTYISZEMITIZM V SZOVJETSZKOM SZOJUZJE) is megtalálhatunk, cáfolhatatlanul bizonyít három tényt. Először, a nációkkal kapcsolatos bizonytalan reménykedések a szovjet lakosság körében a megszállás első heteiben hatalmas antiszemita pogromok kitörésében találták meg a maguk természetes kifejezését. A szovjet uralomnak a zsidósággal való szokásos azonosítása eredményeképp legalább két köztársaságban, Litvániában és Ukrajnában, a lakosság jelentős csoportjai vettek részt a zsidók tömeges kiirtásában, saját kezdeményezésükre vagy az SS-Einsatzgruppékkel való együttműködésben. A partizánmozgalmak résztvevői a németekből való kiábrándulás után vagy tökéletesen közömbösek maradtak a zsidó mártírium iránt, de ekkor is csak szórványosan tűrtek meg zsidókat a partizánosztagokban, vagy pedig egyenesen fenyegetők, nemegyszer nyíltan ellenségesek voltak azon szőkevény zsidókkal szemben, akik úgynevezett „családi táborokban” rejtőzködtek Ukrajna vagy Oroszország végtelen erdeiben. Ráadásul a legcsekélyebb bizonyíték sincs arra, hogy a szovjet kormány, amely örült, hogy egyáltalán van ellenállás a németekkel szemben, és nem kockáztatta jó viszonyát a partizánokkal, bármiféle nyomást gyakorolt volna a partizánosztagokra a zsidók támogatása vagy legalább fegyverrel való ellátása érdekében. Harmadszor, a szovjet sajtó minden célzást törölt a holocaustra vonatkozóan, a példátlan népiirtás valahogyan beleolvadt az általános szenvedések krónikájába. Ez volt a szovjet kormány hallgatólagos-gyakorlatú kompromisszuma a hadra kelt németellenes népi antiszemizmussal, a Pamjaty őseivel.

A szovjet állami antiszemizmus második szakasza az 1948–53 közti évekre esik, a zsidóság és a hatóságok közti rövid „fegyverszünetet” követően. Ez alkalommal a kezdeményezés egyértelműen felülről jött. Kezdetét a legjobb zsidó értelmiségiek likvidálása jelenti az úgynevezett „krími perben” (amelynek legismertebb áldozata Mikhoels, a nagy jiddis színész volt), és csúcst a zsidó orvosok állítólagos összeesküvésével kapcsolatos letartóztatási hullámban érte el 1952 végén, 1953 elején. Bizonyítékok vannak arra, hogy Sztálin tervei szerint az orvosok tervezett kirakatpere jeladás lett volna a zsidók tömegdeportálására.

Mint sok más területen, úgy itt is Hruscsov tett pontot a sztálini gyakorlatra. Azonban a zsidókérdés vonatkozásában sokkal nagyobb a konvulzió Hruscsov és elődei között, mint más területeken. Poliükájának több összetevője volt. Az első a szovjet zsidóság, több mint kétfélmillió ember elkülönítése volt a szovjet lakosság zömétől, hivatalos megjelölés útján. Ez a személyi igazolvány „nemzetiségi hovatartozás” rovatán keresztül történt, amelyet a zsidók esetében nagyon gondos, a nürnbergi törvények őskutatására emlékeztető módszerekkel hajtottak végre. Másodsor, az elkülönítésre a *numerus clausus* és a *numerus nullus* bonyodalmas rendszere épült. *Numerus nullus* érvényesült a poliukai vezetésben, a hadsereg és a flotta magasabb tisztukarában és a KGB-ban, valamint a külügyi szolgálatban. *Numerus clausus* való-

sítottak meg minden vezető egyetemen és felsőoktatási intézményben. Harinadszor, Hruscsov kezdeményezte azt a gyakorlatot, amely Brezsnyev rendszere alatt érte el „virágkorát”, melynek jegyében a szovjet tömegkommunikációs eszközök rendszeresen közöltek a „cionizmus elleni harc” címén antiszemita sztereotipokat terjesztő cikkeket és karikatúrákat, hasonlókat ahhoz, amelyekért Julius Streichert, a *Stürmer* szerkesztőjét Nürnbergben felakasztották. Végezetül, egészen Gorbacsov felléptéig, minden nemzetközi fórumon tett ígéret ellenére, a zsidók kivándorlása elé súlyos akadályokat gördítettek. A Brezsnyev-korszak nem adott semmi eredetű a hrucsovi invencióhoz, csak híven saját szelleméhez, a totalitarianizmus és a csőcselékpolitika bájjalan egyvelegéhez, nyíltá és általánosan megtűrtté tette a szovjet antiszemiizmust. Két emigráns szovjet író, Topol és Nyeznanszkij kitűnő regényének, A VOROS TÉR-nek olvasói mindent megtudhatnak a szovjet állami antiszemitizmus brezsnyevi szakaszáról, amit erről a témáról megtudni egyáltalán érdemes.

A Kádár-korszak zsidókérdéssel kapcsolatos politikáját csupán ennek a háttérnek a figyelembevételével lehet tárgyilagosan megítélni. Kádár ugyanis ebben a tekintetben is hrucsovistább volt Hruscsovnál.¹⁸ Hruscsovnak saját „vissza Leninhez” pozíciója alapján erőszakosan asszimilacionista filozofitának kellett volna lennie, de a mérsékelt állami antiszemiizmus rendszerének megteremtője volt. Kádár azonban megfelelt magá választotta normájának. Filozofitizmusa több volt pusztán hallgatásnál a szovjet, lengyel vagy csehszlovák „anúcionista” kakofónia hangfüggőnye alatt. Korey egész listát közöl ama pozitív és nyilvános tettekről, melyekkel Kádár rendszere eltért a hrucsovizmus és poszthrucsovizinus vonalától. A magyar sajtó részletesen tudósított az Eichmann-perről, amely persze a magyar történelem döntő eseményeire is vonatkozott, de amely tabu volt a „szocialista tábor” sajtójában. A magyar sajtó hangvétele az 1967-es háború kapcsán világossá tette, hogy a Kádár-vezetés nem hajlandó az arabokkal való politikai szolidaritást zsidóellenes kampánnyá változtatni. Ezért volt a maga szempontjából indokolt a *Pravda* 1972. február 3-i cikke, mely a cionizmus erősödő intrikáit említette meg Magyarországon (a cikk háttere egyfelől az ún. Biszku–Gáspár–Marosán-féle „munkásellenzék” cselészövényei voltak a hatalom elragadására Kádártól, másrészt visszahivatkozás volt a „Budapesti Iskola” 1970-es kollektív útakozására a pártvezetőségénél a leningrádi zsidó géprablók ellen hozott halálos ítéletek miatt). Míg Kádár sosem engedte és engedhette meg magának a Ceaușescu-politika szélsőségeit és meredek kanyarjait, egyfelől az Izraellel kihívóan fenntartott politikai kapcsolatot, másrészt a hrucsovinál élesebb belső antiszemiizmust, amely a Vaszgárda szerepének hallgatólagos rehabilitációját is magában foglalta, a kádárista különállás érzékelhető volt. Mint ezt ma az egész világ elégtétellel jegyzi meg, a keleti tömbben egyedül Magyarországon maradt fenn a rabbiképzés intézménye, a magyar zsidók izraeli utazásai fölött, a nyolcvanas évek elejétől kezdve, a rendszer szemét hunyt. Mi több, szelektív engedményeket tettek bizonyos úttörő publikációknak (Ember Mária regényének, Száraz György történelmi monográfiájának), melyek a magyar zsidóság tragédiáját, először negyven év után, nyíltan tárgyalták. Ugyanakkor érvényben maradtak a kommunista politika bizonyos általános elvei. A magyar zsidókérdés mindenfajta nyilvános – politikai és szociológiai – megvitatása továbbra is ültött maradt. A politikai apparátusban, noha nem a közoktatásban, érvényesült egy a hrucsovinál és brezsnyevinél enyhébb, kevésbé módszeres *numerus clausus*. A cionizmus hivatalos megítélése maradt a „marxizmus-leninizmus” primitív színvonalán.

Így vált a zsidókérdés tipikusan késő kádári megoldása, vagyis a minden irányú – zsidó és antiszemita – érzékenységek iránti gyakorlati, de nyilvánosan soha be nem vallott engedékenység és a zsidókérdés érdemleges megvitatásának elhallgatása, a Kádár-rendszerben uralkodó rossz kompromisszumok parabolájává. Így örökölte át, megrágtatlanul, de főleges indulatok nyálával elegyesen az összes előítéletet a háború utáni korszakból és még korábról is. Bibó pontosan értékelte ezt az álmegoldást. Állítólag azt mondta élete vége felé, mikor barátai tapogatóztak nála, miképp képzelné el az első lépéseket rehabilitációja felé: „Nyomtassák ki újra a ZSIDÓKÉRDÉS MAGYARORSZÁGON-t. Sajnos, még nem vesztette el érvényességét.”

3. Az antiszemitizmus karakterológiája

Két klasszikus esszéet hasonlítok össze a következőkben, Sartre és Bibó tanulmányát a zsidókérdésről, amelyek négy év közelségében születtek (1944-ben, illetve 1948-ban). Kettőjük különbségét rövidre fogva abban látom, hogy Sartre számára történelem nem létezik, ő a zsidókérdés modern állapotának morfológiáját egy baloldali radikális egzisztencializmus szemszögéből vizsgálja fel. Bibó viszont csakis egy történeti szociológia fogalmaiban képes a zsidókérdést megérteni. Mindketten elmondanak egy „nagy elbeszélést”, de a két narratívának különböző főhősei vannak. Sartre-nál az antiszemita áll a középpontban. Az (inautenikus) zsidó az ő „pillantásának” terméke, az antiszemita meghatározó látása formálja azt az embert, aki – rossz érzéssel és rejtőzködve – „zsidónak érzi magát”. Bibónál a zsidó és nem zsidó konfrontációja, történetileg és szociológiailag elemezhető konfliktusa teremti meg a „zsidókérdés” körét, bár sem az egyik, sem a másik nem azonos egy tetszés szerinti individuummal. A probléma csak kollektív egységek – ethoszok – összeütkezésének formájában érthető meg. Sartre számára a kérdés 1789 előtti, vagyis a forradalmi emancipációt megelőző története érdektelen. Csupán az számít, ami a Dreyfus-ügytől Pétainig és Lavaliig történt. Bibó ezt a megközelítést elfogadhatatlannak tartaná, mivel a történelmi folytonosság neki, úgy is, mint magyarnak, úgy is, mint kelet-közép-európainak, pozitív és negatív értelemben egyaránt perdöntő. Pozitíve, amennyiben „a dinasztiai családja” – a háború és béke, a nemzetközi közösség vitás kérdéseinek rendezési módjáról szóló monográfia szerzője jól tudja ezt – nagy rendezővel megteremtője volt, melyek egyenrangú mását a modern racionalizmus eddig még nem termelte ki. Negatíve, mert a megoldatlan nemzeti és kisebbségi problémák, a tökéletlen pluralizmus, az alkotmányosságok öröksége belenőtt a jelenbe, és mérgezi azt.

Bibó tézisének kulcsfogalmai a következők. Először, szerinte a zsidónak nincs általános érvényű definíciója a modern korban. A definíció a megközelítés módjától függ. A zsidókérdés rasszistának faji, egy ortodox zsidónak vallási, a cionistának nemzeti kérdés. Bibó szerint a történelmet és termékeit konfliktusokon keresztül kell megérteni. Konfliktus teremti meg a társadalmi rétegeket és osztályokat, különíti el egymástól a versengő ethoszokat, és nem fordítva. Ezért Bibó a zsidót zsidók és nem zsidók mint kollektív egységek konfliktusait vizsgálva érti meg. Noha gondos leltárt készít a zsidókérdés szokásos magyarázataiból (a történelmi materialista, a historicista és a pszichoanalitikus-projektív magyarázatokból), mindet elveti, mint egyoldalút és elégtelent. Háromlépcsős vizsgálati módszert javasol, és megkülönbözteti a probléma két korszakát. „A helyes rangsort abban látom, hogy először meg kell ragadnunk a zsidóságnak mint társas közösségnek a történelmi kialakulását és helyzetválto-

zásait más közösségekkel, a környező társadalommal való egybeszerveződésének feltételeit, az ebből adódó egyéni és közösségi magatartások egymásra való hatását, mindezeknek az egyéni és tömeglélektani visszahatásait, s végül mindezt bele kell helyeznünk a társadalmifejlődés egyetemes folyamatába.¹⁹

A program világos különbséget tesz középkor és modernitás között, mely utóbbit Bibó túlnyomóan „kapitalistának” nevez, s melyek közül az első nyilvánvalóan nem univerzalisztikus, egymás mellett élő kultúrák nem érintkező világa, a másik univerzalisztikus, amelyben a kultúrák egy kölcsönös és sokszor kaotikus „kölcsönzés”, átültetés és „kizsákmányolás” viszonyában vannak egymással. Éppen ennek a megkülönböztetésnek az alapján érthető meg Bibó helyes megfigyelése. Eszerint mindaz, ami középkori (keresztény vagy mohamedán) antiszemitizmusnak nevezhető, és amit talán helyesebb volna három kultúra (a keresztény, a mohamedán és a zsidó) „*problematikus összeszövődéseként*” felfogni, abból érthető meg, hogy a rituális közösség és nem a nemzeti vagy törzsi állam adta meg a korszak társadalmiszervezésének alapvető mintáját. E „*problematikus összeszövődés*” aztán igen heves konfliktusokat robbantott ki. „*A rítusközösségeknek az egész középkori Európában döntő jelentősége volt, a Közel-Kelet pedig Marokkótól Indiáig félig-meddig ma is ilyenekben él. E közösségek meghatározó jelentősége azelőtt világszerte, s a Közel-Keleten nagyon sok helyen ma is, mindenféle nemzeti és faji választóvonalnál fontosabb volt, s az emberi életnek, az emberi érzelmi és akaratú világnak, közösségi szolidaritásnak sokkal több vonatkozását és megnyilvánulását kötötte le és szervezte meg, mint a sokáig merőben hatalmi szerkezetet jelentő állam. A rítus e vonatkozásában nem mai európai hitvallást, vallásfelekezetet jelent, hanem egy olyan közösséget, amely az embernek vallási vonatkozásain, hitbeli meggyőződésein túl egész közösségi és egyéni életviteli módját, társadalmi erkölceit, mindennapi szokásait, mai szóval úgy is mondhatnánk, az egész etnikumát meghatározza.*”²⁰

Hogy a rítusközösségek e világán belül a középkori zsidó élet sajátosságát megérthessük, a „nem univerzalisztikus” kategóriájából kell kiindulnunk, mivel a zsidó sors, a diaszpórától az emancipációig, elégségesen jellemezhető a nem univerzalisztikus rítusközösség fogalmaiban. Nem úgy a keresztény vagy a mohamedán. Az ő közös esetükben az első szembeesülő sajátosság az, hogy történelmük legnagyobb részében megértésük két kategóriakörben, a politikai állam (a hatalmi viszonyok) és a rítusközösség fogalmaiban mozog, amelyeket csak átmenetileg, nagy, noha egymástól eltérő természetű nehézségek közepette tudtak egymással egyesíteni és kibékíteni. Az állam és a rítusközösség elválása, vagy legalábbis problematikus együttélése, az iszlámon belül a meghódított, de vallásilag nem asszimilált csoport számára politikai despotizmust, ám morális és vallási szokásai tekintetében „csupán” megvető közönyt jelentett.²¹ Ezt a közönyt és a belőle kinövő szerkezetet nevezi Bibó a mohamedán berendezkedés „*kevésbé ideologikus*”, „*kevésbé komplikált*” jellegének. Egerszermind, szerintem helyesen, ezzel magyarázza a zsidók – mint rítusközösség – számára biztosított relatív toleranciát mohamedán részről hosszú évszázadokon keresztül. A (nyugati) kereszténységben állam és egyház relatív különválása (ahol is az utóbbi az egész rítusközösség spirituális képviselője) a pluralizmus és a személyes szabadság bizonyos fokának bevezetését jelenti a rendszerbe, amiért viszont a rendszer felfokozott vallási-ideologikus jellegével fizetett. Az utóbbi lehetetlenné tette a kereszténység számára azt a közönyt, amelyet az iszlám tanúsított a zsidók (és más „hitetlenek”) iránt. Ebből származott az a paradox és a zsidók számára tragikus helyzet, hogy ezek többet szenvedtek a szeretet vallásától évszázadokon át, mint a

harcias iszlámtól. Továbbá, a nem univerzalisztikus jelleg nem jelentette sem a kereszténység, sem az iszlám vonatkozásában, hogy ezek nem terjedtek és nem terjeszkedtek. Csupán annyit jelentett, hogy nem álltak más kultúrákkal csereviszonyban. Ellentétben számos ázsiai kultúrával, sem a mohamedán, sem a keresztény rítusközösség mint kultúra nem ismert és nem ismert el regionális vagy faji „természetes határokat”. S minthogy, mint láttuk, az iszlám esetében önkiterjesztése elsődlegesen politikai terjeszkedés, másodlagosan pedig „életteremtés” volt a rítusközösségének, és csak végső soron jelentette magának a rítusközösségnek a rákényszerítést a hitetlenre, míg a keresztény esetében politikai terjeszkedés és vallási térítés elvileg elválaszthatóan volt, úgy hiszem, jogosult és Bibó gondolatmenetével egybecsengő a következő feltevés. Amennyiben a reformáció nem osztja meg az addig egységes kereszténységet, ha nem teremt vagy százötven-kétszáz évre olyan kölcsönös ellenségességet a rítusközösségen belül, amelynek szenvedélyei időiglelően felülmúlták a zsidók elleni gyűlöletet, az eredeti térítő vagy pusztító energia kikerülhetetlenül elvezetett volna vagy a zsidók teljes asszimilációjához az északi féltekén, vagy onnan való teljes kiűzetésükhöz.

A zsidó rítusközösség szigorúan monoteista világ volt, amelyet mind a mohamedán, mind a keresztény elfogadott tulajdon, ámbar tökéletlen előfutárának (mindkét testamentum szent könyvé nyilvánításával). Ámde ez a zsidóság számára veszedelmes közelségnek bizonyult a kereszténységgel való szimbiózisban, minthogy a zsidót nem lehetett keresztény szempontból – politeista, animista vagy totemista csoportok mintájára – „tévélygő pogánynak” jellemezni, aki fensőséges ráhatással megnevelhető. A kereszténység a maga filozófikus szellemével, amit az is aláhúzott, hogy, mint M. Rodinson megfigyelte, ellentétben az iszlámmal, volt teológiája, kizárólagos igazságra tört. E filozófiai és érzelmileg túlfűtött beállítottság számára a zsidó elfajzott és megrontó volt, hamis és mételyző tudás, nem egyszerűen tudatlanság. Semmi sem mutatja ezt különül a keresztény számára, mint az a vallását megalapozó körülmény, hogy a zsidók egyszer már az Igazság közvetlen közelségébe jutottak (belőlük jött Jézus, a megszemélyesített Igazság), és nem pusztán félreismerték – ráismertek, és ezért szembefordultak vele, megfeszítették. Nem leereszkedő megvetés, mint a pogány esetében, inkább gyűlölet volt a zsidó jogos oszlatyrésze ezért az ellajzottságért és megátalkodott gonoszságért. Igaz, a katolikus egyház indokoltan hivatkozik ma arra, hogy a zsidó felelősség a keresztre feszítésért sosem volt a kanonikus döntések alkotórésze. De maga a keresztény rítusközösség – arányosan a Jézus-alak iránt érzett szenvedélyes szeretettel, melynek felcsigázása a katolicizmus természetes nevelőeszköze volt – képtelen volt megzabolázni gyűlöletét a megfeszítők leszármazottai láttán, és az egyház, kanonikus megfontolásokat félrehajítva, sokszor felhasználta és szervezte is a gyűlöletnek ezeket a kitöréseit.

Továbbá a zsidó rítusközösség hite a szó kantú értelmében a legalitás, tehát szokásjellegű előírások, nem a lelkiismeret és bensőség vallása. A Jézus-tragédia egyik lehetséges interpretációja, amelyen például Bacsi JÁNOS-PASSIÓ-ja alapul, éppen az, hogy Jézus, a szubjektív moralitás hatalmas alánya, aki magát nyugodt méltósággal az „új törvény” megtestesítőjének nyilvánította, és aki sosem hallott fogalmakat, mint a „karizma” vagy a „hit ereje”, vezetett be, elviselhetetlen provokációt jelentett a legalisztikus zsidó rítusközösség számára. Ez a konfliktus továbbrezgett mindkét rítusközösség későbbi történelmében. A kereszténység átalakult ugyan világot átfogó kollektív ethosszá, de sosem tudta vagy akarta kiküszöbölni az Istenemberhez

(és a belőle sarjadt kollektív ethoszhoz) fűződő legszemélyesebb viszonyt. Nem viszonyulhatott tehát másként, mint gyűlölettel a zsidók „belső odaadás nélküli meghajlásához a hit előtt”. A keresztény odaadás viszont a zsidó számára tűnt ésszerűtlennek és gúzsba kötőnek.

Harmadszor, a zsidók a diaszpórával csaknem két évezredre feladtak minden politikai aspirációt. Jogukat átértelmezték a csupán a gettó falain belül érvényes vallási szabályozássá. Elfogadták azt a sztereotípet, hogy a zsidó nem „fegyverviselő nép”, és vele a „zsidó gyávaság” bélyegét is, noha egész korai – hősies és harcias – történelmük, amelyet szüntelenül tanulmányoztak, ellentmondott ennek a képnek. A túlélés érdekében feladták saját természetes térítő hajlamukat. Hisz elég csak I. B. Singer regényét, A RABSZOLGÁ-t elolvasni, hogy lássuk, mifajta halálos veszedelemnek tette ki magát ez a rítusközösség, ha pusztán befogadott valakit, aki aztán magától áttért a zsidó hitre. Azonban a zsidóság megszelídíthetetlennek bizonyult vallása megtartása tekintetében. Ebből a szempontból érdektelen, hány zsidó tért át keresztény hitre. Csak a kollektív tény számít: maga a közösség, bármennyire összezugorodott is időnként, túlélte az üldöztetést. Így, ebben a kettősségben alakult ki a zsidó rítusközösség szelleme két évezredre, mely különös egyvelegét mutatta a gettó (spirituális vagy valóságos) falain túli végső önálvetésnek és a halál vállalásáig menő – passzív, de hajlíthatatlan – vakmerésnek és makacsságnak, amikor a rítusközösség végső vallási elvei forogtak kockán.

Negyedszer, a zsidó rítusközösség nem volt, nem is lehetett „letelepedett”. Tagjai nem mutattak kizárólagos vonzalmat egyetlen vidék, etnikai csoport vagy nemzet iránt. A „bolygó zsidó” *par excellence* idegen maradt, talán ezért is élt benne olyan erősen a szentimentális-melankolikus vágyódás a mítikus „Jeruzsálem” iránt. Ez a természetes idegenség igen sok tagjában még akkor is megmaradt „zsidó vonásnak”, amikor a felbomló rítusközösség nem formálta többé parancsoló módon minden egyes tagjának pszichéjét. Ez egyszer a gyűlölet sztereotípjai, amelyek persze hallgatnak az okokról, nem tévednek leírásaikban. A zsidók, az örök idegenség varázslata alatt, tömegesen találták meg azt a két csatornát, melyeken keresztül gyökereket lehetett eresztetni anélkül, hogy szoros nemzeti kötelékeket kellett volna elfogadni: a pénz és a szocializmus csatornáit. Az utóbbi vonatkozásában ösztönzőjük volt a zsidó hagyomány lappangó messianizmusa, amelyet, Gershom Scholem nyomán, Radnóti Sándor így foglal össze: „[A zsidó messianizmus] *mindenekelőtt egy katasztrófaelmélet, amely az apokaliptikus fennálló és az utópisztikus remény kettősségében a megváltás romboló és forradalmi vonzását hangsúlyozza. A történelem és a megváltás között nincs közvetítés, a megváltáshoz vezető haladás vagy fejlődés eleme hiányzik. Lényegében előkészítellen, hacsaknem fordított értelemben, belemerülve a legmélyebb katasztrófába. Mivel soha nem a pusztá bensőségre irányul, ezért ennek ellenére nem vész el a messianisztikus aktivizmus lehetősége, de a jövő közvetítése híján a tevékenységben túlnyomó a destruktív, anarchisztikus elem. A Messiás születési fájdalmai ezek.*”²²

Végezetül, korlátozott racionalizmus és pragmatizmus jött létre a zsidó rítusközösségekben, mint az egyének tömeges jellemzője. De minthogy a közösségi autoritás, amely mindig maradt vallásos tekintély, gondosan őrködött a kritikai ész vallási kereteken belül való megtartására, a zsidó affinitást a felvilágosodás iránt nem kell túlértékelni. Elég itt a legnagyobb zsidó értelmiségiek szüntelen konfliktusára utalni, Maimonidésztől Spinozáig, saját vallásközösségeikkel. Másfelől viszont Sombart helyesen figyelte meg, ha eltúlozta is, a zsidó pragmatizmus és a fináncapita-

lizmusban betöltött szerepük összefüggését. A pénzügyek kozmopolitizmusa és pragmatizmusa egyaránt vonzó volt a rítusközösségekben felnőtt vagy abból kinőtt zsidó elme számára.

Mindezt el kellett mondani a bibói koncepció leggyengébb pontjainak kriukájához. Szerinte ugyanis a zsidók és nem zsidók közti konfliktusnak három, egyaránt fontos alkotóeleme van. Ezek a középkori zsidóellenes vallási elfogultság, a modern fejlődés „zavarai” (e fogalom virágnyelven fejezi ki a kapitalizmus antinómiáit és a szovjet típusú társadalom megoldhatatlan dilemmáit), valamint a nem zsidók által a zsidókról beszerezhető tapasztalat. A „zsidókról kialakított tapasztalat” fogalmának van egy bizonyos korlátozott magyarázó értelme a középkori zsidóellenes érzés gyökereinek és természetének tisztázásánál. A „zsidókról kialakított tapasztalat” a két rítusközösség egyaránt kizárólagosságra törekvő, a toleranciát és a rítusközösségek vagy kultúrák között csereviszonyt nem ismerő középkori világában nem egyszerűen az „idegenség” tapasztalata volt, amely mindig is elvezetett az ellenségesség spontán és erőszakos, de többnyire szórványos és az idegent fizikai léteben nem szükségképpen fenyegető kitoréseihez. A zsidóról való tapasztalat a keresztény rítusközösség számára a *megbotránkoztató, a közösség tulajdon erkölcsi mivoltát alapjaiban megkérdőjelező idegen megtapasztalása* volt, mely ugyanazokra az élményekre és megrázkódtatásokra válaszolt elutasítóan, amelyekből a keresztény rítusközösség magát eredeztette. Ha azonban ez igaz, Bibónak voltaképpen nem három, hanem csupán két princípiuma van, mert amit ő „vallási előítéletnek” nevez, nem különbözik attól, amit én a „megbotránkoztató idegen” – negatív megkülönböztetett – tapasztalatának nevezek.

Ha pedig belépünk az univerzaliztikus-kapitalista világkorszakba, amelyre az emancipáció, szekularizálódás, a rítusközösségek felbomlása, a tolerancia és a kölcsönös tanulás elveinek legalább normaként való elfogadása a jellemző, Bibó elve elvesz minden értelmét. Mert e kor lényege, legalábbis saját felfogása szerint, amit természetesen a gyakorlat mindennap megcáfol, éppen az, hogy tagadja az effajta tapasztalatok tapasztalatjellegét, tiltja és tabuvá teszi a „csoportszubsztanciák” alacsony és magas, pozitív és negatív, gyűlöletes és szeretetre méltó jellegének nyilvánítását, egy általános, noha meglehetősen vértelen humanizmus szellemében. A faji, nemzeti és csoportszubsztancia érzékelése – természetesen szüntelen vitában annak mindig újra feltámadó híveivel, mégiscsak szüntelenül terjeszkedő módon – hamis tapasztalatnak van nyilvánítva, amely mellett érvelni kell, nem azt felmutatni mint evidenciát. A „kultúra” fogalmának kidolgozása részben éppen ez ellen a szubsztanciafogalom ellen irányul. A kollektív szubsztancia fogalmára nyomatékosan kimondott felvilágosító utalom valószínűleg az egyik indítéka a rasszizmus születésének, annak az agresszív akaratnak, amely nem tűr többé argumentumot a maga tapasztalatával kapcsolatban, amelynek elégséges igazolás egyetlen személyes negatív élmény nyilvánítása és annak állászónán megalapozatlan általánosítása. Minden effajta esetben a „tapasztalat” nem egy kollektív szubsztancia érzékelése, hanem annak a szükségletnek a tapasztalása, amely az ilyen – negatív értékelt – kollektív szubsztanciák miútkus, propagandisztikus és szintetikus létrehozására irányul.

Sartre-nak meggyőződéseim szerint tökéletesen igaza van, amikor így jellemzi az antiszemitát: *„Ezt az elkötelezettséget (az antiszemitát a zsidó ellenében) nem tapasztalat provokálja. A (zsidó) tapasztalása távolról sem kelti fel a zsidó fogalmát. Éppen ellenkezőleg, a fogalom magyarázza a tapasztalatot. Így tehát a zsidókról kialakított eszme látszik megha-*

tározni a történelmet, és nem a történelmi adatokból születik az eszme.”²³ Ez a megállapítás nem nagylelkű gesztus, nem koszorú az üldözött emlékművén. Az ellentétes (a bibói) álláspont filozófiai korrekciója azáltal jöhet létre, hogy „főhősváltás” történik. Ez alkalommal a modernitás vonatkozásában előnynek bizonyul az, ami a premodernitás elemzésében hátrány volt: az antiszemitának az elemzés középpontjába állítása. Mert, ironikus módon, Bibó szerintem hibás „zsidó tapasztalat” fogalma egy jellegzetes zsidó előítéleten alapul: mindazok antiszemitává deklarálásán, akik nem filoszemiták, akik egyszerűen ellenszenvet éreznek a zsidó mint kulturális egység iránt, a diszkrimináció vagy üldözés legcsekélyebb szándéka, egy negatív indulatnak való mindenfajta elkötelezettség nélkül. Az antiszemita viszont nem egyszerűen „az averzió embere”. Ő jobboldali radikális, aki a zsidó elleni gyűlölet választott szenvedélyében él, akinek a számára ez a vízió központi jelentőségű, mintegy életének szervező középpontja. És ebben az értelemben, paradox módon, az antiszemitának szüksége van, ha nem szociálisan, akkor legalább projektíven, a zsidó jelenlétére. Ezért Hitler „igazi háborúja” – a zsidóság elleni – számára csupán pirrhuzsi győzelemmel végződhetett. A zsidók legrettenetesebb hóhéra mintegy történelmileg oda volt láncolva a zsidók hekatombáihoz, akiket megölhetett, de le nem győzhetett, mert nélkük nem lett volna az a történelmi figura, aki lenni akart.

Az antiszemita karakterológiájának három fontos eleme van Sartre-nál. „Az antiszemita választotta a gyűlöletet, mert a gyűlölet a vallása.” A gyűlölet vallásának azonban, tegyük hozzá, a zsidó negatívan általánosított képe az a priori megalapozó elve, amelyet semmiféle ellentétes tapasztalat meg nem ingathat. Ugyanezért nem ismeri a „*jaj a megbotránkoztatónak*” gondolatát és érzését sem. A megbotránkozás belső megrendülés és válság. Még ha a belőle kirobbanó zsidóüldözés távolról sem a szeretet tette, még ha az áldozat, jogosan, nem is láthat benne mást, mint agresszív tébolyt, a premodern keresztény rítusközösségben ez eredendően mégiscsak a szeretet belső megrendüléséből kirobbanó erőszak, amely válságot él át, mivel olyan csoportot kell látnia, amely képes volt a megszemélyesített szeretetre a keresztre feszítéssel válaszolni, és válságot él át azért is, mert az ő cselekvése sem lehet más, mint a válaszoló gyűlölet. A gyűlölet vallásának embere nem ismeri sem a szeretetet, sem a megbotránkozás válságos megrendülését. Ő igazolva, afirmálva érzi magát gyűlöletében. Ez azt jelenti, hogy mindaddig, amíg gyűlölni képes, autentikus. Továbbá: „*Olyan ember ő, aki fél, persze nem a zsidóktól, hanem önmagától, saját tudatosságától, saját szabadságától.*” Végül és legfőképpen: „*Természetesen a zsidó nem minden ellensége követeli nyilvánosan a halálát. Ellenben az általuk javasolt intézkedések, amelyek a zsidó megalázását, lealacsonyítását és kiközösítését célozzák, annak a gyilkosságnak a származékai, melyet belül fontolgat. Szimbolikus gyilkosságok ezek. Csakhogy az antiszemitának megvan a magáról alkotott képe: ő bűnöző, de jó motívumokból. Mindenesetre nem az ő hibája, ha rosszal rosszal kell leküzdeni. Tudja magáról, hogy rossz, de minthogy a rosszal a jó érdekében teszi, szent rossznak tekinti magát.*”²⁴

Sartre jellemzése nyilvánvaló rokonságban, egyszersmind ellentétben áll Bebel ismert megjegyzésével. Az antiszemitizmus mindkét esetben mint vallás vagy valláspótló világnézet jelenik meg. De a bebeli „*ostobák szocializmusa*” jellegzetes felvilágosító leegyszerűsítés. Ezen az alapon nem lehet számot adni sem nagy intellektüelek, a Céline-ek vagy Hamsunok kiemelkedő szerepéről az antiszemitizmus modern történetében, sem a tömegpusztítás „esztétikai” tervéről és kiviteléről. Am az antiszemitizmus sarthe-i fogalma, mely szerint az a félelem és a gyűlölet vallása,

megfelel mindazokra a nyitott kérdésekre, amelyekre a felvilágosító formula nem képes választ adni. Hiszen ez a hit egy új démonológia, egy pogány hit, mely szakít még a keresztény előítélettel is, mely utóbbi a zsidó gyűlöletét, mint láttuk, jól-rosszul, mégiscsak összekötötte az Isten-Fiú, a szeretet vallásával. A köldökzsinór elmetése, a pogány szabadság kellett ahhoz, hogy a „végső megoldást” megtervezhessék.

Mi tette a zsidót, egykor a keresztény ethosz reprezentatív célpontját, a „kiváltképpeni áldoztát” egy növekvően szekularizált korban? Bibót olvasva, szociológiai bepillantást kapunk ebbe a problémába, Sartre elméletét értelmezve megkapjuk a filozófiai magyarázatot. A nagy tragédia két kiemelkedő értelmezése nem mond ellent egymásnak. Bibó a következő szociológiai okokat adja meg. Az első a zsidó említett affinitása az „idegenség” iránt (egy vonás, amely – tegyük hozzá – csak a diaszpórában és nem a saját újonnan született nemzetében jellemzi a zsidóságot). Innen származik a zsidónak mint hazátlannak és egy élesebb hangszerelésben mint született hazaárulónak a sztereotípjá. Egy másik ok a városias jelleg, amelyet a zsidó rítusközösségre a keresztény világ erőszakolt rá, elsősorban a földvásárlás évszázadokon át érvényes tilalmával. A zsidóság egy, a saját csoportján belül százalékosan kicsiny, de más csoportokhoz viszonyított arányában százalékosan igen magas része a pénzvilág és az értelmiségi pályák felé fordul. Ebből születik aztán a második negatív sztereotíp, a „lusta és számító zsidóé”, akinek „a bőre alatt is pénz van”. Ezt egészíti ki a „gyáva zsidó” képze, egészen az új, valóban spártai zsidó köztársaság létrejöttéig, annak a hasonlóképpen szociológiai tényezőnek a következtében, hogy a zsidókat az emancipációig nem túrték meg a monarchiák hadseregében, a nemzetállamok többségében pedig általában a kötelező asszimiláció volt a belépti jegyük a tisztikarba. Ezzel az utóbbi tényezővel függ össze Bibó harmadik és végső szociológiai érve. Az üldözött maga is elfogadta a gyávaságáról és ellenállásra való képtelenségéről szóló legendát vagy sztereotípót, amennyiben engedelmesen tűrte a sorát. És az effajta önmegtágadás, jegyzi meg Bibó, felhívás az agresszióra.

Sartre számára, mint láttuk, semmiféle szociológiai magyarázat nem értelmes, amely a zsidó szubsztantív sajátosságaiból magyarázza a zsidó bármiféle megtapasztalását. Az antiszemita „pillantása”, nem a „zsidós vonások” teremtik a zsidót. De a történelmi tendenciát tekintve, válasza nem tér el gyökeresen Bibóétól. A „gyűlölet vallásának” hitvallója, a „vallásos ateizmus” jobboldali aktivistája egyszerűen átveszi tulajdon démonológiája céljaira a pozitív vallástól annak hagyományos és központi bűnbakját. És ennek a gyakorlatnak nem is lesz vége, mondja Sartre és Bibó *unisono*, amíg a világ nem változik.

Hogy a világ mennyit változott 1989 „dicsőséges forradalmaival” általában és a zsidókérdés szempontjából különösen, az még rejtve áll előttünk az idők sokat emlegetett méhében. De visszatekintve, a nagy interpretátorok iránti minden hálám és tiszteletem ellenére most, lezárásképpen, egy kiegészítő kielégületlenségnek adnék hangot. Mindketten túl magabiztos racionalisták voltak, mindkettőnek megvoltak a mindent megmagyarázó okai. Én viszont egyetérték Heller Ágnes következtetésével,²⁵ mely szerint a holocaust nem illeszthető be okokkal sem „az ész tervébe”, sem „a történelembe”. A nagy pusztulás kihívja a felvilágosodást, mely okaival és törvényszerűségeivel nem tud megfelelően elszámolni a történelemért. Ebből különböző újabb magyarázatok születhetnek, egyikük nyilvánvalóan a vallásos rezignáció minden emberi számadás végső értéke iránt. Az én következtetésem ez alkalommal

pragmatikus. Ha nem akarjuk elpusztítani kultúránk racionalitását a maga egészében, ne kísérletezzünk többé semmiféle grandiózus tervvel, amely minden csomót karddal akar elvágni. A nagyság e fajtájáról könnyű szívvel lemondhatunk. Attól még a csomót újracsomózzhatjuk, nem is egyszerű és nem is egyféleképpen.

Jegyzetek

1. Schmidt Mária például négyszázharminchétezer Budapesten kívüli deportált zsidót említi. (A MAGYAR ZSIDÓSÁG A MÁSODIK VILÁGHÁBORÚ IDEJÉN [1944 NYARÁIG]. In: Litván György et. alii: A ZSIDÓKÉRDÉSRŐL Szombathely, Németh László szakkollégium kiadása, 1989.)
2. Jean-Paul Sartre: RÉFLÉXIONS SUR LA QUESTION JUIVE Paris, Gallimard, 1954.
3. Bibó István: ZSIDÓKÉRDÉS MAGYARORSZÁGON 1944 UTÁN. Bibó István: VÁLOGATOTT TANULMÁNYOK. II. kötet Magvető, 1986. 638. o.
4. I. m. 720. k. o.
5. Sartre: i. m. 66–68. o.
6. Randolph L. Braham: A MAGYAR HOLOCAUST. I. kötet. Gondolat, Blackburn Int. Inc., 1988. 68. kk. o.
7. Karádi Viktor: A MAGYAR ZSIDÓSÁG HELYZETE AZ ANTISZEMITA TÖRVÉNYEK IDEJÉN. *Medvetánc*, 1985. 1–2. szám 41–91. o.
8. A kérdés talán legeredeőbb lélektani magyarázatát lásd Hermann Imre: AZ ANTISZEMITIZMUS LÉLEKTANA című munkájában. Budapest, Cserépfalvi, 1991.
9. Bibó: i. m. 635. k.
10. Sartre: i. m. 169–170. o.
11. Manapság sok helyen, különösen az „új világok” demokráciáiban (Ausztráliában, Kanadában, kisebb mértékben az Egyesült Államokban), egyes csoportok megkérdőjelezik a nyelvi asszimiláció elvárását, mint amely vét a kulturális szabadság és autonómia elve ellen. Rendszerint arra hivatkoznak, hogy egy idegenben élő kisebbség alkothat kulturálisan egyenrangút az uralkodó nyelv teljesítményeivel. Ez azonban mostanáig csak „ideális követelmény” maradt, tudomásom szerint egy kivétellel, az Amerikába áttelepült jiddis irodalom kivételével, amely világ-nagyságokat mondhat magáénak.
12. Bibó: i. m. 726. k.
13. Nagy Ferenc: KÜZDELEM A VASFÜGGÖNY MÖGÖTT. Budapest, Európa–História, 1990. I. kötet. 403. k. o. Standeisky Éva egy – ez idáig kiadatlan – tanulmányban (ANTISZEMITA MEGMOZDULÁSOK MAGYARORSZÁGON A KOALÍCIÓS IDŐSZAKBAN), melynek anyaga a Magyar Kommunista Párt eddig hozzáférhetetlen archívumára támaszkodik, két idevágó tényt meggyőzően bizonyít. Az első az, hogy a kommunista párt tagságának legalább egy része nagyon is tudatában volt ennek a párton belüli antiszemita kampánynak. A pártközpont-hoz frott levelekben egyes (nyilván zsidó származású) kommunisták ezt keserűen szóvá tették, illetve hevesen tiltakoztak ellene. A másik tény még meglepőbb. Rákosi Mátyás egy 1946 augusztusában a Magyar Kommunista Párt Központú Vezetőségének antiszemita mozgalmakkal kapcsolatos ülésén, rögtönzött beszédben (amelynek szövege először 1990-ben jelent meg a *Társadalmi Szemlében*, Standeisky Éva bevezetőjével és jegyzeteivel) elismerte a párt hibájaként, hogy túrte soraiban az antiszemita kampányt. Más szavakkal, ha Rákosi visszautasította is Nagy Ferenc megjegyzését pártpolitikai okokból, azért világosan úsztaiban volt a kommunista antiszemita mozgalom létezésével.
14. Ezt a kérdést felteszi és az én álláspontomhoz hasonlóan feleli meg Kovács András A ZSIDÓKÉRDÉS A MAGYAR TÁRSADALOMBAN című tanulmányában. In: A ZSIDÓKÉRDÉSRŐL. I. m. 47–87. o.
15. Tanítómesterem és apai barátom, Lukács György, akihez a mai napig fűz a hála, a úsztelet és a szeretet megannyi szála, döbbenett meg egyszer, amikor büszkén mondta nekem: „Tudja, kérem, én igazán elégedett vagyok azzal, hogy SCHICKSALWENDEN című

cikkemben, amelyet a náci táborokról írtam, a „zsidó” szó elő sem fordult.”

16. Randolph L. Braham: i. m. II. kötet. 461. k. o.

17. William Korey: THE SOVIET CAGE. New York, 1973. 174. o.

18. A Kádár-rendszer jellemzését, mint a hrucsovói eredetűnél következetesebb hrucsovizmust lásd Fehér Ferenc–Heller Ágnes: JALTA UTÁN. Budapest, Kossuth, 1990.

19. Bibó: i. m. 670. o.

20. I. m. 672. o.

21. Steven Runciman a következőképpen jellemzi a nem mohamedán csoportok helyzetét az iszlám uralma alatt: „A keresztények, együtt a Zoroaszter-hívőkkel és a zsidókkal, dhimmiik lettek, vagy másképpen, védett népek, ame-

lyeknek hitéleti szabadságát a jizya fizetése biztosította, amely kezdetben fejadó volt, de hamarosan átalakult a katonai szolgálat megváltására szolgáló adóvá, és amelyhez hozzáadták az új földadót, a kharajit. Minden szektát mint miletet, mint fél-autonóm közösséget kezeltek az államon belül, mindenjük vallási vezetője alatt állt, aki felelt a kalifa előtt jó viselkedésükért.” THE HISTORY OF THE CRUSADES. Harmondsworth, Penguin, 1978. I. kötet. 21. o.

22. Radnóti Sándor: „TISZTELT KÖZÖNSÉG, KULCSOT TE TALÁJ...” Budapest, Gondolat, 1990. 226. o.

23. Sartre: i. m. 14–18. o.

24. I. m. 22., 64., 59–60. o.

25. Heller Ágnes: LEHET-E VERSET ÍRNI A HOLOCAUST UTÁN? Múlt és jövő, 1990/1.

Michal Černý

A MEGTALÁLT SZINKRON

Európaiság a Duna völgyében

1932-ben jelent meg a Nyugatban Karel Čapek útirajzba ágyazott elmélkedése: A KÉT- FEJŰ SAS ÁRNYÉKÁBAN. Dobossy László, a magyar–cseh irodalmi kapcsolatok kiváló ismerője, következőképpen ismerte fel a tanulmányt: „[Čapek] a Habsburg-birodalom romjain berendezett egyik utódállam polgáraként azt mondta el a magyar olvasóknak, hogy itt mindnyájan, akarva-akaratlanul, olyan történelmi valóságnak örökösei vagyunk, mely ellen – hol együtt, azonos módon, hol meg külön-külön, más-más eszközökkel – tiltakoztunk, lázongtunk; ám hiába e múltbeli elégedetlenség, a hajdanvolt birodalom felségterületein járva a cseh író még Flandriában meg Dél-Lengyelországban, sőt még Szicíliában is a közös sors nyomaitra bukkan, a saját otthonának elemeit fedezi föl. Ezekben az egymástól annyira elütő országokban valami egymásra kacsint.”

Amikor ez az írás született, a két ország – Magyarország és Csehszlovákia – valóban különböző, sőt ellentétes politikai pályákon mozgott. A kétféjű sas árnyékában töltött több évszázados együttlét egyébként addig se jelentett – a csehek és a magyarok esetében – mélyebb, tudatosabb közösséget. Olyan értelemben sem, ahogy a szlovákok és a magyarok közötti kapcsolat őrizi mindmáig a politikai és kulturális közösség nyomait, valamifajta meghittséget, mely a családon belüli viszonyokra jellemző, mikor a partnerek – akár veszekedve is – közös dolgaikról vitatkoznak.

Ebből a szempontból nem véletlen Anton Straka esete, aki 1925 és 1936 között mint a csehszlovák követség sajtóattaséja működött Budapesten, és mint hídepítő