

A „tudománnyal kibékült zsidóság”

TANULMÁNYOK A MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE
ELSŐ KORSZAKÁRÓL

Szerkesztette: Kiss Endre

Megjelent a Magyarországi Zsidó Örökség Közalapítvány támogatásával.

Az OR-ZSE kiadása
Budapest, 2016

TARTALOM

Kiss Endre: **BEVEZETŐ** 7

TANULMÁNYOK

Bányai Viktória
**Az ifjúság megtartása: a hitoktatás kérdése
a *Magyar Zsidó Szemle* első évfolyamaiban** 11

Komoróczy Szonja Ráhel
**A jiddis nyelv és kultúra a *Magyar Zsidó Szemlében*,
a magyar zsidó tudományos diskurzusban** 20

Oláh János
**A *Magyar Zsidó Szemle* szerepe a zsidó néprajz
mint új diszciplína létrehozásában** 32

Konrád Miklós
**Támogatók és vetélytársak: A *Magyar Zsidó Szemle* helye
a neológ felekezeti életben** 39

Hrotkó Larissa
**A 19. századvégi zsidó társadalmi gender-viszonyok
a *Magyar Zsidó Szemle* 1884. évi száma szövegelemzése alapján** 54

Kárpáti Judit
Fókuszban a Közel-Kelet. *Magyar Zsidó Szemle*, 1884 – 1888 70

Böhm Karolina
Jesivák és zsidó identitás Magyarországon 79

Kiss Endre
Róma, Jeruzsálem, Moses Hess 85

ÁTTEKINTÉSEK, TEMATIKUS ÖSSZEFOGLALÓK, SZEMLE

Rathmann János	
A reneszánsz zsidó filozófia Itáliában	109
Hábermann Zoltán	
A XIX. századvégi asszimiláció a <i>Magyar Zsidó Szemle</i> tükrében	115
Babits Antal:	
A „Gólem Hungarica” vonatkozásai	119
Ábrahám Vera	
Szeged a <i>Magyar Zsidó Szemlé</i>ben (1884, 1885, 1886, 1887, 1888)	127
Ábrahám Vera	
Ismertetés	129
Ábrahám Vera	
A Pillitz ügy a <i>Szemle</i> oldalain	132
Ábrahám Vera	
Ismertetés	135
Hrotkó Larissza	
A <i>Magyar Zsidó Szemle</i> első évfolyamának rövid áttekintése a „Zsidó társadalom ábrázolása a feminista szemszögből” című témához	138
Róbert Péter	
A <i>Magyar Zsidó Szemle</i> és az I. Világháború	139

BEVEZETŐ

OR-ZSE Kaufmann Dávid Zsidó Kultúratudományi Kutatócsoport 2012-ben a *Magyarországi Zsidó Örökség Közalapítvány* támogatásával meghatározott szempontok alapján feldolgozta az *Egyenlőség* c. hetilap kultúratudományi vonatkozásait. E kutatási ciklus eredményeit az *A teológiától a divatig* (Budapest, 2013) című kötetben jelentettük meg.

Ez után elérkezettnek láttuk az időt arra, hogy hozzáfekdjünk a magyarországi judaisztika legfontosabb orgánumának, a *Magyar Zsidó Szemlének** ugyancsak konkrét kiválasztott szempontok alapján történő szisztematikus feldolgozásához. Ennek jelenre irányuló célja is volt, a „zsidóság tudományá”-nak tudatosítása, módszertani és szemléleti alapjainak a feledés éveitől való megismertetése és végiggondolása. Mind e téma kutatására, mind a kutatási eredmények nyomdai költségeire megkaptuk a *Magyarországi Zsidó Örökség Közalapítvány* támogatását.

1884-ben indul el Magyarországon a kor világszínvonalának élén járó periodikája, a *Magyar Zsidó Szemle*.

Első szerkesztői Bacher Vilmos és Bánóczy József voltak. A *Magyar Zsidó Szemlé*t követi a Londonban 1889-ben megjelenő *The Jewish Quarterly Review*, mely szintén a Wissenschaft des Judentums mozgalomból nőtt ki, és a legrégebbi angol nyelvű zsidó modern tudományos folyóirat. Az angol periodikában is állandó szerzők voltak Kaufmann, Bacher és Blau Lajos is

A magyar társadalomban és kultúrában egyre inkább nagyobb szerepet betölteni kívánó, a judaizmust a tudomány szintjére emelő magyarországi neológ zsidóság számára a spanyol zsidó aranykor, *tor házábáv* előképként, mintaképként szolgált. Élénk tudományos, művészeti, nyelvészeti érdeklődés övezte ezt a korszakot a magyar zsidó intelligencia köreiben, mi több, az egész keleti világ a maga egzotikus varázsával ámulatba ejtette a tizenkilencedik századvég közép-európai zsidóságát.

Az 1884-től megjelent folyóirat nem az első magyar nyelvű zsidó periodika, tudományos súlyát és élettartamát tekintve azonban nagy jelentőséggel bír. 65 éven át megjelent számaiban a magyarországi zsidóság legjelesebb, meghatározó, korszakformáló képviselői publikáltak. Minden judaisztikai vonatkozású tudományos téma megtalálható számaiban. Vonatkozik ez a zsidó néprajzot, folklórt ismertető, megvitató írásaira is, amelyek az 1942-45-ös összevont évfolyamig általában jelen voltak számaiban.

Az 1868-as népoktatási törvény, majd az ezt követő kultuszminiszteri rendeletek új helyzetet teremtettek a hitoktatás terén. Létrejött annak lehetősége, illetve feladata, hogy az állami (és más fenntartású) iskolák zsidó növendékei helyben, a saját iskolájukban részesüljenek zsidó vallásoktatásban a hitközségek által kialakított

*Amint azt Oláh János tanulmányának lábjegyzetében megemlíti, 1932-ig kötőjel szerepelt a „Magyar” és a „Zsidó” szavak között, utána ez elmaradt, így e kötetben egységesen az újabb fajta írásmódot használjuk.

és felügyelt módon. Azonban ennek időkerete mindössze heti 2 óra volt. Ez a szűk időkeret nem tette lehetővé, hogy a hitközségi nyilvános iskolákban már bevált, de lényegesen nagyobb óraszámra összeállított tanterveket alkalmazzák. A *Magyar Zsidó Szemle* talán a leglényegesebb fóruma volt annak az évtizedes szenvedélyes vitasorozatnak, amelynek eredménye az 1906-ban elfogadott *Magyarországi Izraeliták Vallás-oktatásának Egyetemes Tanterve* volt.

Az eddigi kutatások érdekesen artikulálták azt a problémát, ha tetszik, magyar sajátosságot, ha tetszik, ellentmondást, amely a zsidó tudományosság iránti majdnem határtalan *optimizmus* és a pedagógiai, oktatási dimenziót átfogóan meghatározó *pesszimizmus*, ha éppen nem félelem jelensége között fennáll.

A *Magyar Zsidó Szemle* nagy figyelmet fordított a „*muszlim*” országok zsidóságának életére, történetére és kultúrájára is. Ennek kutatásával csak az 1884-es évfolyamban öt írás foglalkozik. Köztük egy-egy értekezés az arab eredetű zsidó törzsekről, a szíriai zsidók babonájáról, és egy érdekes írás egy iszlám hitre tért zsidóról, *Mahmud* pasáról. Négy írás olvasható a Szentfölddel kapcsolatosan, beleértve egy érdekes tudósítást a Gázában élő zsidókról. Amennyiben Moses *Montefiore* cionista egyéniségnek tekinthető, a 100. születésnapja alkalmából a lapban megjelentetett róla szóló írás különösen is figyelemre méltó.

A kutatásban, részben kísérleti jelleggel, azzal is megpróbálkoztunk, hogy összehasonlító és azonos szempontokat érvényesítő elemzésnek vetettünk alá *egy városból* származó szerzők tanulmányát.

A szorosabban *filozófiai és történettudományi* tanulmányok a *Magyar Zsidó Szemle* évfolyamait konkrét filozófiai és történettudományi vizsgálati szempontok alapján dolgozták fel.

Ki kell emelnünk az I. világháború évfolyamait vizsgáló tanulmányt, részben az 1914-es centenárium, részben az új kutatási eredmények okán.

Budapest, 2016. április

Kiss Endre
az OR-ZSE Kaufmann Dávid Zsidó Kultúratudományi
Kutatócsoport vezetője

BÁNYAI VIKTÓRIA

Az ifjúság megtartása: a hitoktatás kérdése a *Magyar Zsidó Szemle* első évfolyamaiban

A *Magyar Zsidó Szemle* első évfolyamai (1-7. évfolyam: 1884–1890) két szerkesztője, Bacher Vilmos és Bánóczi József személyes elkötelezettsége minden bizonnyal szerepet játszott abban, hogy a tanügy a folyóirat egyik központi témájává vált. Bánóczi (1849-1926) ekkor a Rabbiképző Intézet oktatója volt, de 1893-tól az Izraelita Tanítóképző igazgatója lett. Bacher (1850-1913) szintén rabbiképzős tanár, de mellette 1885-től a pesti Talmud tóra igazgatója is volt. Mint az első szám szerkesztői beköszöntőjükben fogalmaztak, a zsidó tudományosság magyar nyelvű művelése mellett másik fő céljuk orvosolni a zilált hitfelekezeti állapotokat, a szervezetlenséget, „mely a hazai zsidóság minden kulturális törekvését megbénítja, s községi állapotainkat már-már tarthatatlanokká teszi”.¹ Ezen ziláltságok és rendezetlenségek egyik elszenvedőjének épp a tanügyet látták, melynek külön rovatot alakítottak ki a legelső számtól.² Ebben szerkesztőségi vitaindítók, felkért szerzők írásai, hozzászólások, válaszok és viszontválaszok jelentek meg: a fővárosi és vidéki neológ rabbik, tanügyi szakemberek, véleményformálók közötti eszmecsere egyik fórumává vált, tovább szélesítve a párbeszéd terepét az *Izraelita Tanügyi Értesítő*ben³ és az *Egyenlőség*ben publikált írások mellett. Sőt, a tanügyi rovat kereteiből kilépve, a Társadalom, Irodalom, Kútfők rovatban vagy épp a Vegyes rovat színes hírei között is gyakran jelent meg az oktatásügy valamilyen aspektusa: rabbiképző intézet, tanítóképzés, leánynevelés. A leggyakrabban és legintenzívebben vitatott téma azonban a jelen tanulmány tárgyául választott hitoktatás volt.

Miért éppen a hitoktatás?

A kézenfekvő kérdésre két nézőpont körüljárásával bontakozhat ki a válasz. Az egyik nézőpont a közoktatási rendszer állami szabályozása, az abból következő oktatási feladat. Az 1868-as népoktatási törvény (1868. évi XXXVIII.), majd ezt követő kultuszminiszteri rendeletek teljesen új helyzetet teremtettek a hitoktatás téren. Létrejött annak a lehetősége, és egyben feladata, hogy az állami, községi és más fenntartású iskolák izraelita vallású növendékei helyben, a saját iskolájukban

¹ „Olvasóinkhoz”, *Magyar Zsidó Szemle*, 1. évf. (1884), p. 2.

² Az első hét évfolyamban évente tízszer jelent meg a *Szemle*.

³ Az Országos Magyar Izraelita Tanítóegyesület hivatalos lapja, Szántó Eleázár szerkesztésében 1875 óta jelent meg. Ugyanezekben az években jelentős – Magyarországon is olvasott – német zsidó lapoknak is állandó tanügyi rovatuk volt: pl. *Allgemeine Zeitung des Judenthums* (Berlin), *Neuzeit* (Bécs), *Israelit* (Lemberg).

részesüljenek zsidó vallásoktatásban a hitközségek által kialakított és felügyelt módon. Azonban ennek időkerete mindössze heti 1, később 2 óra volt. Ez a szűk időkeret nem tette lehetővé, hogy a hitközségi nyilvános iskolákban már kipróbált, de lényegesen nagyobb óraszámra kidolgozott tanterveket alkalmazzák itt is. Az időkeret megítéléséhez számításba kell venni, hogy a keresztény felekezeteknél szokásos katekizmus-jellegű vallástanon és Biblia-ismereten túl a zsidó vallásoktatás a héber nyelv oktatását is jelentette, ami – mint minden nyelvtanulás – időigényes, továbbá a poszt-biblikus zsidó történelem és irodalom bizonyos fokú megismertetését is.

Elemi iskolai szinten, főként vidéken, a gyerekek többsége hitközségi iskolákban tanult, ahol továbbra is lehetőség volt viszonylag magas óraszámokban oktatni a vallási tárgyakat. Az 1880-as évek közepén 509 zsidó hitközségi fenntartású népiskola működött az országban.⁴ Legsűrűbb hálózatot a Dunántúlon és a Felvidék nyugati felén élő orthodox közösségek építettek ki, abból az elvből kiindulva, hogy ha már világi iskolába kell járattatni a gyerekeket, annak kereteit legalább maguk alakíthassák. A városi neológia azonban az emancipáció után más úton járt: gyermekeik teljes társadalmi integrációját kívánták elérni azáltal is, hogy együtt nevelődjenek nem zsidó társaikkal a községi iskolákban. Ezért több nagy múltú intézményt átadtak községi fenntartásra, pl. Óbuda (1869), Zalaegerszeg (1869), Kecskemét (1877).⁵ A Pesti Izraelita Hitközség működési területén élő zsidó gyerekeknek eleve is csak töredéke járt – a férőhelyeket tekintve fogalmazhatunk úgy is: járhatott – a hitközség által fenntartott elemi iskolákba, többsége külső intézményben tanult: az 1883/84-es tanévben 947 fő tanult a hitközségi iskolákban és 5554 nem hitközségi népiskolában.⁶ A középiskolás korosztályra, zsidó középiskolák szinte teljes hiányában, mindez országosan igaz:⁷ csak olyan intézményben tanulhattak, ahol csupán heti 2 óra (tanévenként 80 óra) hitoktatásban részesülhettek.

Mivel a városi neológ családok jelentős része megelégedett az iskolai kötelező hitoktatással és magánúton nem járatta gyerekeit pl. Talmud tórába, számot kellett vetni azzal, hogy bármennyire is szűk ez az államilag biztosított keret, sok gyermek elérésének egyetlen lehetősége. Azonban ezután még hosszú éveket vett igénybe, míg a zsidó közösségekben és közösségek között valamiféle konszenzus körvonalazódott az alkalmazandó vallásoktatási programról. Tervezetek készültek, viták és bizottsági munkálatok sora zajlott majd három évtizeden keresztül egy egységes vallásoktatási tanterv kidolgozására: az 1868-69-es kongresszuson hozott határozatot az 1906-ban elfogadott *Magyarországi Izraeliták Vallásoktatásának Egyetemes Tanterve* teljesítette be – az is csak felemás módon, ugyanis az országos szervezetek által elfogadott, és 1000 példányban szétküldött tanterv általánosan kötelezővé sosem

⁴ A hivatalos tanügyi statisztikát zsidó szempontból elemzi: Alexander Bernát, „A magyar közoktatás állapota 1884/85-ben”, *Magyar Zsidó Szemle*, 3. évf. (1886), pp. 288-296.

⁵ Barna – Csukási 1896, p. XLV.

⁶ „A pesti izraelita hitközség költségvetése”, *Magyar Zsidó Szemle*, 1. évf. (1884), pp. 148-149.

⁷ A legfontosabb, országos vonzással bíró kivételek a dualizmus időszakájában az Izraelita Tanítóképző és a Rabbiképző Intézet gimnáziumi tagozata. Lásd Fürst 1931.

vált.⁸ Ennek a végtelenül jó szándékú, ám nem túl hatékony folyamatnak egy szakaszába enged bepillantást a *Magyar Zsidó Szemle* első évfolyamainak tanügyi rovata.

A vita vég nélkülivé nyúlásának okát azonban nem annyira az oktatásszervezési, technikai körülményekben kell keresnünk, mint inkább másik körüljárandó szempontunkban, abban az általános válságérzetben, amelyet minden megszólaló megfogalmazott. Egybehangzó diagnózisuk az ifjúság riasztó tudatlansága és vallási közömbössége, a családból hozott hagyományok és zsidó identitás gyengülése. Mind ezt maguk is általános kortünetnek látták, de a zsidóságban érzékelték a legkifejlettebbnek. A családból hozott tudás hiányolása ugyanakkor a neológia általánosabb belső krízisét jelezi, miszerint nemcsak a mindenkor lázadó fiatal korosztály kötődésében tapasztaltak távolodást:

„A baj tehát megvan, az tagadhatatlan. A fővárosban épp úgy és tán jobban is érzik, mint mi vidékiek a vallástalanság bomlasztó hatásait és megdöbbennek az óriási mérveket öltő közömbösség előtt. Az ifjúságot a felekezet számára meg kell menteni. Nem szabad tétlenül nézünk a baj tovább harapódzását. Úját kell állnunk, az bizonyos. De hogyan?”⁹

A kínálkozó számos idézetből egy is szemlélteti a hangvételt. Izgalmas módszertani kérdés lenne, hogy vajon a bő 30 évvel később, nagyon hasonló fordulatokkal fogalmazó tanárok boldogabbak lettek volna-e az 1880-as évek diákjainak vallási ismereteivel, mint saját koruk diákjaival. *Jeridot ha-dorot* elvén csökkent a tudás, vagy csak minden kor a saját helyzetével elégedetlen? A neológ értelmiség az 1880-as évek közéletében mutatkozó antiszemita jelenségekben (Tiszaeszlár, Istóczy Pártjának parlamentbe jutása, Trefort kultuszministerségének irányváltása) asszimilációs társadalmi programjának külső megkérdőjelezését tapasztalta. Ugyanakkor, illetve a következő évtizedekben belső krízist is megélt, melyet leginkább tanácstalan és csalódott megnyilatkozásaikban érhetünk tetten.¹⁰ Miközben a neológia szellemi vezetői a vallás (zsidó hagyomány, kultúra), a társadalmi integráció (magyarosodás) és a modernizáció összeegyeztethetőségét hitelesen képviselték, addig azt kellett tapasztalniuk, hogy az irányzathoz tartozók számottevő részénél az egyensúly megbomlott: a modernizáció és a magyar kulturális tartalmak mellett alig maradt valami a zsidóságból:

„A zsidó tanügynek Európa-szerte nincs fontosabb, nincs sürgősebb kérdése a hitoktatás rendezésénél. A felekezet nélküli népiskola és az állami középiskola e tekintetben teljesen magára hagyják a növendéket, kinek a szülői ház szelleme is vajmi ritkán nyújtja legalább részben, amit régente a vallásos élet megszokása, a Szentírás és a héber tudomány elemeinek alapos tanulása neki oly bő mértékben szolgáltatott.”¹¹

„A föladat, hogy a vallásos nevelést kezébe vegye, a hitoktatásnak jutott volna; de ez a zsidóság szerveztlensége mellett nem nyert sehonnan sem irányt és maradt a hagyományos rend-

⁸ A folyamatról lásd Moskovits 1964, 122 skk.

⁹ Perls Ármin (Kecskemét), „Dr. Goldziher memorandumáról”, *Magyar Zsidó Szemle*, 2. évf. (1885), pp. 616-617.

¹⁰ A kérdéshez részletesebben lásd pl. Konrád 2005.

¹¹ *Magyar Zsidó Szemle*, 1. évf. (1884), p. 152, Szerkesztőségi írás.

szertelenségél, arra szorítkoznál, hogy úgy ahogy csakis némi vallásismereteket nyújtson. Egy pár iskolai nemzedék nőtt azelőtt föl kizárólag nemzeti nevelés mellett, és a zsidóság csak azon veszi észre magát, hogy az ifjúság lelkében az oly örvendetesen nyilvánuló nemzeti érzület mellett a zsidó vallásosság teljesen hiányzik. A vallásérkölciség nem nyerte meg biztos alapjait, a zsidóság által vallott hitelvek és a vallásos gyakorlatok sem érvényesültek az ifjú nemzedék jellemének alakításánál. Szabad-e még a hitoktatásnak a régi úton haladni?”¹²

Elvi szempontok a hitoktatási tantervhez

A költői kérdésre a válasz egyértelmű ’nem’ volt, de az új útra rátalálni mégsem tűnt könnyűnek. Sok elvi kérdés várt tisztázásra. A legfeszítőbb az ideális célok és a reális lehetőségek (leginkább a szűk időkeret) összeegyeztetése volt. A nyelvtanulás és a hagyományos szövegek eredeti nyelven olvasása – ahogy már hangsúlyoztuk – nagyon időigényes módszer: kell-e, szabad-e ragaszkodni ehhez a módszerhez? Kevesebbet ér-e a Tízparancsolatot, az ósatyák történeteit vagy az egyiptomi kivonulást a diákok anyanyelvére fordítva megtanítani? A vallásgyakorláshoz minimálisan szükséges alapvető imák és áldások ismeretén túl milyen szerepe van, lehet a héber nyelvnek? A neológia a zsidóság nemzetként való meghatározását deklaráltan elutasította, és a héber nyelvhez kötődő, az 1880-as években már színre lépő korai cionista nemzetépítéstől elzárkózott. Ugyanakkor a *haszkeala* korszak nyelvi ideológiáját követve mind ókori kulturális örökségként, mind a szükséges belső megújulás eszközeként, motorjaként ragaszkodott a héberhez. A hagyományokhoz való visszavezetés lehetőségét, a zsidó identitás megerősítésének eszközét látták a héberben:

„...nem csupán a leendő hitközségi tagoknak az istentiszteletben való értelmesb és bensőségebb részvétele céljából – hiszen azszal még hagyján, hanem mert mi az írás népe vagyunk – vagy nem vagyunk; mert ’a Tóra, amelyet Mózes hátra hagyott, ez az öröksége Jákob házának’; s mert érezzük és tudjuk, hogy az am ha-árevség a zsidóságot eltorzítja, megbénítja, megdermeszti, megöli; vagy Goldzüber találó szavaival élve, mert „csak az olyan nemzedék, mely a zsidóság világförténeti és egyetemes földadataiért a prófétákkal és zsoltárírókkal (értsd: az eredetiekkel) lelkesezni tanul, mentheti meg újra vallásos intézményeink számára stb.”¹³

„Ami a légkörben az oxgén, az a zsidó hitoktatás keretében a héber elem. Nélküle hitbéli fogalmaink elhomályosulnak, a vallásos érzet szikrája egy ideig mesterségesen élesztve pislog, de legrovidebb idő alatt végképen kialszik. (...) A nemzeti nyelv a héber nyelvet épp oly kevésbé pótolhatja, mint a Nestle-féle gyermekliszt az anyatejet. (...) Héber nyelv ismerete nélkül tradíciónk a feledés tengerébe süllyed, történelmünk legnemesebb alakjai a felismerhetetlenségig eltorzulnak, szertartásaink a legutolsó foszlányig elrongyolódnak, történelmiünk leggyászosabb

¹² Schön Dávid, „A pesti hitoktatók testülete”, *Magyar Zsidó Szemle*, 2. évf. (1885), p. 137.

¹³ Löwy Mór, „A középiskolai hitoktatás kérdéséhez” *Magyar Zsidó Szemle*, 3. évf. (1886), p. 75.

*eseményei vígjátékká válnak, ezredéves irodalmunk a megközelíthetlenségig elsánczoltatik, szóval felekezetiünk és hitvallásunk történelmi folytonossága megszakíttatik.*¹⁴

A héber tárgyakhoz, alapvető liturgiai és bibliai szemelvények eredetiben való olvasásához való ragaszkodás némileg azt a hagyományos oktatási rendet idézi, amely csakis a primer szövegek egyre mélyülő feldolgozását ismerte, ezekből bontakoztak ki a diák számára a vallási előírások, erkölcsi parancsok vagy valamiféle világnézeti rendszer. Az 1880-as években azonban már több évtizedes múltra tekintett vissza a primer szövegek tanulását kiegészítő, részben helyettesítő katekézis rendszerű hittan, rendszerezett erkölcsstan, bibliai és posztbiblikus zsidó történelem.¹⁵ Ezeknek a keresztény mintára létrehozott tantárgyaknak a létjogosultságát egyik hozzászóló sem kérdőjelezte meg, azonban mind a tartalmukat, mind oktatásukra szánt időkeretet illetően komoly véleménykülönbségeket találunk. Löwy Mór, Temesvárról azt a radikális – és az oktatási törvénynek ellentmondó – megoldást javasolta, hogy „a kötelező hittanra kiszabott hetenkénti két órát minden osztályban kizárólag a héber tanulmánynak, azaz az imakönyvnek, a héber nyelvtannak és a Bibliának” szenteljék a középiskolában, hittant, erkölcsant, történelmet ugyanattól a tanártól, de önkéntes keretben tanuljanak.¹⁶ Mások épp ellenkezőleg, a megfelelő időkeretben és módszeresen oktatott hittantól remélték, hogy világnézetet formál, meggyőződést és cselekedetet egyaránt követel, és ennek nyomán a tanítványokban felkelti az érdeklődést a héber tanulmányok egyéni úton való pótlására.¹⁷ A héber nyelv jelentőségéről ímént idézett Csukás Fülöp az időkeret felét javasolta a héber oktatásra szánni, azonban hangsúlyozva, hogy csak a népiskola 2. osztályában látja értelmét elkezdni a héber olvasás oktatását, akkor is csakis korszerű módszertannal, szemléltető eszközökkel, az érdeklődés felkeltésére alkalmas módon. A „grammatizáló tanítási módot” teljesen mellőzendőnek tartotta, az élő nyelvek oktatásánál is használt, szövegből kiinduló induktív módszert találta hatékonynak, és óva intett attól, hogy esetleg tömeges buktatással próbáljanak jobb héber-tudást elérni.¹⁸

Visszatérő kérdés a racionális, természettudományos gondolkodáshoz szoktató iskolai közeg mennyiben nehezíti a vallásoktató feladatát, a gyerekek vallásos meggyőződésének kialakulását. A neológia elvi szinten semmilyen összeférhetetlenséget nem látott a tudományos haladás, a természettudományok fejlődése és a vallásos

¹⁴ Csukási Fülöp, „A héber nyelvoktatás jelentősége, terjedelme és metodikája az interkonfessionális nép- és polgári iskolák izr. hitoktatásában”, *Magyar Zsidó Szemle*, 7. évf. (1890), p. 241.

¹⁵ Részleteket lásd Bányai 2005, 179 skk.

¹⁶ Löwy Mór, „A középiskolai hitoktatás kérdéséhez”, *Magyar Zsidó Szemle*, 3. évf. (1886), p. 76. Tegyük hozzá, hogy az elemi iskolai katekézist és bibliaismeretet ő sem kérdőjelezi meg.

¹⁷ Schön Dávid, „A középiskolai hitoktatás”, *Magyar Zsidó Szemle*, 3. évf. (1886), p. 365, 422.

¹⁸ Csukási Fülöp, „A héber nyelvoktatás jelentősége, terjedelme és metodikája az interkonfessionális nép- és polgári iskolák izr. hitoktatásában”, *Magyar Zsidó Szemle*, 7. évf. (1890), pp. 241-249.

felfogás között, azonban a gyakorlat azt mutatta, hogy a hagyomány bizonyos elemeit nehezebben fogadják el vallási igazságnak a korszak fiataljai.¹⁹

„Szemedbe nevet a fiad, ha a bibliai csodákról merészelsz vele beszélni, mert az értelmes oktatás matematikai törvényekkel és kimutatásokkal a fejébe verte, hogy ezt ne higgye el. (...) Vallástán! ezt alaposan lerázta magáról a modern iskola. A vallás a lélek dolga, az iskola pedig az értelem és műveltség istápolására lett felállítva ...”²⁰

Az utolsó elvi szempont, amit itt említeni szeretnék, a készülő tanterv „egyetemes” volta, ennek elvi haszna és gyakorlati lehetetlensége. Az egyetemesség azt célozta, hogy közös tanterv egységes rendszerben szabályozza a vallási tárgyakat az államilag előírt heti 2 órában tanuló diákok és a hitközségi iskolákban heti 4-6-9 órában tanuló diákok tananyagát, illetve hogy a kongresszusi hitközségek számára országosan egységesen, valamennyi iskolatípust és oktatási szintet figyelembe véve készüljön el. Könnyen belátható, hogy egységes tanterv hiányában akár iskolaváltás, akár az iskolatípusok közötti átlépés azzal fenyegetett, hogy egyes anyagrészek teljesen kimaradnak, mások feleslegesen ismétlődnek a diák tanulmányaiban. Ugyanakkor a különbségek – mind az egyes hitközségek között, mind a felekezeti és külső iskolázás óraszámai között - olyan nagyok voltak, ami a teljes egységességet ellehetetlenítette. Valószínűleg helyi szintű szabályozás életképebb lett volna, azonban ehhez olyan formátumú és az oktatás iránt annyira elkötelezett szellemi vezetőkre lett volna szükség mindenütt, mint Szegeden Löw Immánuel (1854–1944), Nagykanizsán Neumann Ede (1859–1919), Veszprémben Hochmuth Ábrahám (1816–1889) vagy Budapesten 1890-től Munkácsi Bernát (1860–1937) volt. Ezeknek a városoknak korszerűen kidolgozott hitoktatási tanterveit, mint jó gyakorlatokat, mintákat sorra közölte a *Magyar Zsidó Szemle*.²¹

¹⁹ Tárgyalja például: Kármán Mór, „A hitoktatás elvei és rendszere”, *Magyar Zsidó Szemle*, 1. évf. (1884), pp. 276-283. Kármán Mór (1843-1915) a pesti egyetem tanárképző gyakorlóiskolájának egyik megszervezője, pályája kezdetén hitoktatóként, majd a Pesti Izraelita Hitközség oktatási ügyosztályának szaktanácsosaként is működött.

²⁰ *Zsidó Híradó*, 9. évf. (1899), 32. sz. 2-3. Névtelen pedagógus a tanévkezdés előtt megfogalmazott gondolatai. A *Zsidó Híradó* magát „Orthodox zsidó felekezeti és társadalmi hetilap”-nak határozta meg. A modernséget, racionalitást hibáztató hang ennek a következménye, noha a problémát neológ megszólalók is exponálják.

²¹ Szeged: 1. évf. (1884), pp. 410-411; Nagykanizsa: 1. évf. (1884), pp. 218-219; Veszprém: 1. évf. (1884), p. 153, Budapesti középiskolai tanterv: 3. évf. (1886), pp. 572-573. Továbbiakat közöl az Izraelita Tanügyi Értesítő: Győri Adolf, „Hittani tanterv a fővárosi polgári iskolák számára”, *Izraelita Tanügyi Értesítő*, 1886, pp. 170-171; Bányai Jakab, „A vallásbeli tananyag izraelita népiskoláinkban”, *Izraelita Tanügyi Értesítő*, 1888, pp. 187-188.

Gyakorlati problémák – megoldási javaslatok

„Ha gyökeres orvoslást óhajtunk, szükségképen a fekély okát: gyökerét kell kiirtanunk, melynek négy fő ága van: 1) a hitoktatási tanterv hiánya; 2) a hitoktatás felületessége és a tanerők közömbössége; 3) a tanítás nyelve; és 4) sok helyt a hitoktatók tudatlansága.”²²

A tanterv kérdéséről már sok szó esett, de a legjobb tanterv sem hozhat javulást alkalmas oktatók nélkül. Több hozzászóló is kulcskérdésnek tartotta a hitoktató-képzés megújítását. Weiszmann, akitől a fenti idézet származik, a képzés javításáért azt javasolta, hogy a Rabbiképző Intézet legyen egyedül jogosult hitoktatót képezni, a tanítóképző csak világi tárgyak oktatására képesítsen. Mindenkinek, még utólag is kelljen elvégeznie, vagy le kelljen vizsgáznia a tanfolyam anyagából. Goldziher Ilona ugyanekkor azt vetette fel, hogy felekezeti keretben csak (férfi) tanítóképzés folyik, a leányiskolák tanítónői állami végzettségűek, így hitoktatásra nem kapnak felkészítést. Zsidó tanítónőképző intézet felállítását javasolta, mivel a tapasztalat azt mutatta, hogy sokkal hatékonyabb ott a hitoktatás, ahol az osztálytanító látja el, nem pedig külső személy.²³

Az oktatók képzése, továbbképzése mellett felmerült a megfelelő felügyelő hiánya is. A hitközség által kinevezendő hitoktatási felügyelő feladatkörére és jogkörére tett részletes javaslatot Győri Adolf, hangsúlyozva, hogy nem csupán adminisztratív tennivalók hárulnának rá, hanem érdemi szakmai koordináció.²⁴ Weiszmann is szükségesnek tartotta kerületi hittani felügyelők felállítását, akik az oktatást egész éven át ellenőriznék, de különösen is a vizsgákat, hogy se a szülők közbenjárása, se az egyébként jeles tanulók könyörgése ne befolyásolja az eredményt.²⁵ Hasonló – a megfelelő ellenőrzés hiányából fakadó – visszas állapotról számolt be Munkácsi Bernát is, amikor 1890-ben átvette a pesti neológ hitközség oktatási ügyeinek felügyeletét: pénzért árusított vallásoktatási bizonyítványok, hitoktatók csaló óraszám-elszámolása fordultak elő.²⁶

A tanítás nyelve tekintetében Weiszman azt kifogásolta, hogy „*Elég ferde felfogással és jobb ügyre méltó makacs kitartással ragaszkodik a vidéki hittanárok legnagyobb része a német nyelvhöz. Magyar ajkú gyerekek, kik egy német szót alig képesek kiejteni, a bibliát német*

²² Weiszmann N. (Gyöngyös), „A hitközségek és a hitoktatás”, *Magyar Zsidó Szemle*, 2. évf. (1885), p. 182.

²³ Goldziher Ilona, „A hitoktatás a leányiskolákban”, *Magyar Zsidó Szemle*, 2. évf. (1885), pp. 63-53.

²⁴ Győri Adolf, „A zsidó hitoktatás a fővárosi elemi és polgári iskolákban”, *Magyar Zsidó Szemle*, 1. évf. (1884), pp. 655-657.

²⁵ Weiszmann N. (Gyöngyös), „A hitközségek és a hitoktatás”, *Magyar Zsidó Szemle*, 2. évf. (1885), p. 183.

²⁶ Munkácsi 1943, p. 162.

*fordítással tanulják. Ez oly lelket öltő munka, hogy nem csoda ha a gyermek már az első lecke után megunta ezen tárgyat. Ily helyeken tehát a vallásban és vele a vallásos érzület károsul...*²⁷

A hitoktatás szűk iskolai időkeretét, mint már említettük, a Talmud tórák voltak hivatottak kipótolni. Ezek délutánonként és vasárnapi iskolai rendszerben működő csoportok, tanfolyamok voltak, csak nagyobb városokban működtek szervezett, életkor szerint bontott iskolaként. Az 1868-69-es kongresszus határozataiban felvázolt oktatási rendszerben elsődlegesen a középiskola (10 éves kortól) melletti kiegészítő hitoktatás feladatát látták volna el, a rabbiképző és a tanítóképző „proszemináriumaként” működve. Azonban a következő évtizedekben az bizonyosodott be, hogy a rabbiképzés előkészítésénél sokkal általánosabb értelemben és tágabb körben volna szükség arra, hogy további ismeretekkel gazdagodjon a felnövekvő generáció. Ennek a jegyében – és az 1878-as vizsgákon tapasztalt nyomán – fogalmazta meg Goldziher Ignác a memorandumát a pesti Talmud Tóra Egylet elnökéhez, amiben a képzés teljes újjászervezését kezdeményezte.²⁸ Bacher Vilmos igazgatói kinevezése, és az általa beterjesztett tanterv²⁹ mutatják, hogy a hitközségi vezetés megszívlelte a kritikát.

A pesti megújítás példája vidéki hitközségekben is lelkes visszhangot váltott ki, néhány reakciónak a folyóirat is helyt adott.³⁰ Perls Ármin Kecskemétről azt hangsúlyozta, hogy önmagában a Talmud tóra reformja nem elegendő, valódi megoldást a zsidó gimnázium jelentene.³¹ Lőwy Mór Temesvárról azt panaszolta, hogy a vidéki hitközségeknek nincs módja a pesti modellt követni, így továbbra is teljesen szervezetlen a vidéki középiskolai korosztály hitoktatása.³² Hochmuth Ábrahám Veszprémből arról számolt be, hogy miközben hetven zsidó fiú járt a helyi gimnázumba, a Talmud tórának épp egyetlen tanulója sem volt, mert a jómódúak nem járatták oda a gyerekeiket.³³ Csukási Fülöp a budapesti intézményt egyenesen szegény sorsú gyerekek melegejének nevezte, amelyről a módosabb rétegek tudomást sem vesznek.³⁴ Az iskolai statisztikák alátámasztják szavait: az 1887-88-as tanévben a fővárosi népiskolákban 6287 izraelita tanuló részesült hitoktatásban, továbbá 1520

²⁷ Weizsmann N. (Gyöngyös), „A hitközségek és a hitoktatás”, *Magyar Zsidó Szemle*, 2. évf. (1885), p. 183.

²⁸ *Magyar Zsidó Szemle*, 2. évf. (1885), pp. 538-544.

²⁹ Uott, pp. 549-550.

³⁰ A továbbiakban idézettekén kívül: Klein Mór (Nagybecskerekéről) lásd *Magyar Zsidó Szemle*, 2. évf. (1885), pp. 660-662.

³¹ Perls Ármin, „Dr. Goldziher memorandumáról”, *Magyar Zsidó Szemle*, 2. évf. (1885), pp. 616-619.

³² Lőwy Mór, „A középiskolai hitoktatás kérdéséhez”, *Magyar Zsidó Szemle*, 3. évf. (1886), pp. 70-77.

³³ Hochmuth Ábrahám, „A talmud-tóra”, *Magyar Zsidó Szemle*, 2. évf. (1885), pp. 613-616.

³⁴ Csukási Fülöp, „A héber nyelvoktatás jelentősége, terjedelme és metodikája az interkonfessionális nép- és polgári iskolák izr. hitoktatásában”, *Magyar Zsidó Szemle*, 7. évf. (1890), p. 247.

polgári iskolai és 1797 középiskolás diák. Mindeközben a Talmud tóranak mindössze 92 tanulója volt.³⁵ Csukási – Hochmuthtal egybehangzóan – a legreménytelenebbnek épp azt látta, hogy a vagyonos réteg kifejezetten elutasító a héber nyelvvel, a hagyománnyal kapcsolatban:

„Lessük meg a fővárosnak ama két közös iskoláját, melyeket felekezetiünk gyermekei legtömegesebben látogatnak, értem a VI. ker. Érsek-utczai és a VII. ker. Kazinczy-utczai népiskola növendékeit. Eme két iskola növendékeinek összes létszámából 70-75 % zsidó gyermekekből áll. És mit tapasztalunk? Azt, hogy dacára annak, hogy az ott működő hitoktatók köztudomásúlag a héber olvasás oktatására nagy súlyt fektetnek, mégis az iskolának legrongyosabb és legelhalványoltabb nevelésben részesülő gyermekei tudnak legjobban héberül olvasni, míg az egész kabáttal bírók csak silabizálják a héber szöveget. (...) Bebizonyítottnak tekintem ama állítást, hogy fővárosunk jobbmódú elemei irtóznak legjobban a héber betűtől, míg a pinczélakók nélkülülözvén a földi jólétet, Isten prófétáinak szent nyelvében keresnek vigaszt és megnyugvást.³⁶

Bár népszerűtlennek és sokszor sikertelennek találták „az ájuldozó bankárné” vagy „a héber betűtől irtózó ügyvéd” ellenében azok gyerekeinek oktatását, meghatározni mégsem lehetett, hiszen a cél épp az ifjúság megtartása volt.

Szakirodalom

- Bányai Viktória (2005), *Zsidó oktatásügy Magyarországon, 1780-1850*. Budapest: Gondolat
- Barna Jónás – Csukási Fülöp, szerk. (1896) *A magyar-zsidó felekezet elemi és polgári iskoláinak monográfiája, I-II*. Budapest: Corvina
- Felkai László, szerk. (1995) *Tantervi változatok a magyarországi zsidó iskolákban, 1780-1990*. Budapest: Országos Közoktatási Intézet
- Fürst Aladár (1931) „Nagymagyarország zsidó középiskolái”, *IMIT Évkönyv*, 1931, pp. 210-237.
- Konrád Miklós (2005), „A neológ zsidóság útkeresése a századfordulón”, *Századok*, no. 6, pp. 1335–1369.
- Moskovits, Aron (1964), *Jewish Education in Hungary, 1848-1948*. New York: Bloch
- Munkácsi Bernát, szerk. (1906), *A magyarországi izraeliták vallásoktatásának egyetemes tanterve*. Budapest
- Munkácsi Bernát (1930), *Az izr. vallásoktatás újabb országos rendezésének előmunkálatai*. Budapest
- Munkácsi Noémi (1943), *Egy nagy magyar nyelvész. Munkácsi Bernát élete*. Budapest: IMIT

³⁵ „Jelentés a Pesti Izraelita Hitközség hitoktatásáról az 1887/8 évben”, *Magyar Zsidó Szemle*, 5. évf. (1888), 502. skk.

³⁶ Csukási Fülöp, „A héber nyelvoktatás jelentősége, terjedelme és metodikája az interkonfessionális nép- és polgári iskolák izr. hitoktatásában”, *Magyar Zsidó Szemle*, 7. évf. (1890), p. 187.

KOMORÓCZY SZONJA RÁHEL

A jiddis nyelv és kultúra a *Magyar Zsidó Szemlében*, a magyar zsidó tudományos diskurzusban

Általánosságban elmondható, hogy a jiddis nyelv és kultúra nem állt soha a magyar zsidó tudományos érdeklődés középpontjában, ahogy Magyarország is mindig perifériának számított a jiddis tudományok szempontjából. Így volt ez a magyar neológ zsidóság legfontosabb tudományos és közéleti folyóirata, a neológ Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet holdudvarában megjelenő *Magyar Zsidó Szemle* (1884–1948) esetében is,³⁷ amelynek célja elsősorban az volt, hogy a zsidósággal foglalkozó tudományos írásokat közöljön magyarul – fordításokat és eredeti kutatásokat egyaránt, illetve részben forrásokat, dokumentumokat is. A lap első évfolyamaiban szinte alig található utalás a jiddis nyelvhasználatra, kultúrára, irodalomra. A *Magyar Zsidó Szemle* lapjain azonban mégis bőséges és érdekes forrásanyag található a magyarországi jiddis kultúrtörténet kutatásához.

Igazán komoly áttörés azután következett be, hogy Balassa József (1864–1945) közzétett egy felhívást zsidó folklór anyagok gyűjtésére, először 1899-ben a szintén a Rabbiképzőhöz köthető Izraelita Magyar Irodalmi Társulat (IMIT) *Évkönyvében*.³⁸ Ugyanez a felhívás megjelent 1900-ban a *Magyar Zsidó Szemle* lapjain is, némiképp bővített és javított változatban.³⁹ Balassa felhívása teljes mértékben beleilleszkedett a kor nemzetközi zsidó tudományosság trendjébe, és így megfelelt a *Magyar Zsidó Szemle* és célkitűzéseinek is: ekkor vált a zsidó folklórkutatás önálló tudományos területté. Németországban nem sokkal korábban, 1896-ban tett közzé Max Grünwald (1871–1953) hasonló felhívást és kérdőívet; két évre rá, 1898-ban hozta létre Hamburgban Gesellschaft für Jüdische Volkskunde néven az első kifejezetten zsidó folklór kutatására szakosodó tudományos társaságot, amelynek múzeuma, illetve külön folyóirata is volt *Mitteilungen (der Gesellschaft) für Jüdische Volkskunde* címmel (1898–1929).

Balassa József 1864-ben született Baján, jómódú zsidó családban, Weidinger József néven; a nevét 1881-ben magyarosította. Egyetemi tanulmányait Budapesten és Bécsben végezte. Tanár volt, a Tanácsköztársaság alatt egyetemi tanár, majd annak bukása után megfosztották egyetemi állásától. Elsősorban a magyar nyelvtudo-

³⁷ 1932-ig a cím kötőjellel *Magyar Zsidó Szemle*, utána külön írva *Magyar Zsidó Szemle*. Az egyes lapszámok bibliográfiai adatairól lásd Barabás Györgyi, Scheiber Sándor, Scheiberné Bernáth Livia (Komoróczy Géza, ed.), *Magyar zsidó hírlapok és folyóiratok bibliográfiája* (Hungaria Judaica, 3) (Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 2003), no. 23, pp. 52–54.

A *Magyar-Zsidó Szemle* teljes digitalizált változatát l. <http://kisebbssegkutato.tk.mta.hu/adatbazis/magyar-zsidó-szemle> (2015-03-04).

³⁸ Balassa József, „A magyar zsidóság néprajzi felvétele”, in *IMIT Évkönyv* (1899), pp. 15–21.

³⁹ Balassa József: „A magyar zsidóság néprajza”, in *Magyar Zsidó Szemle*, 17 (1900), pp. 8–10.

mány, különösen a fonetika és dialektológia jelentős alakjaként vált ismertté, 1920-tól a *Magyar Nyelvőr* című folyóiratot szerkesztette. 1945-ben halt meg, nem sokkal Budapest felszabadítása után. A zsidó folklór kutatása tudományos pályafutásának elején kezdte érdekelni, valószínűleg bécsi tanulmányainak hatására. Felhívása nagyban követi Grünwald, illetve a Gesellschaft für Jüdische Volkskunde hasonló felhívását, de Balassa annál részletesebben, több ponton is érinti a nyelvhasználat kérdését, és különösen a jiddist. Ebben tehát a zsidó tudományosság legmodernebb nemzetközi trendjét ötvözte saját nyelvészeti érdeklődésével.

2. *Nyelv. Milyen nyelven beszél a közösség zsidó lakossága, a) egymás közt, otthon a családi körben; b) a más felekezetű lakossággal érintkezve? Ha a zsidóság nyelvvezetésének dialektikus színezete van, meg kell jelölni, hogy milyen: zsidós német, lengyel vagy spanyol zsidó jargon, vagy talán más keveréknyelv.*

Ha a felelő kedvvel foglalkozik a zsidóság nyelvével, gyűjtson minél több összefüggő szöveget (elbeszélést, tréfát, adomát stb.) a kiejtés bű feltüntetésével. Gyűjtse össze a jargon jellemző sajátosságait, minél több példával megvilágítva.

Lehetőleg teljesen összegyűjtendő: a jellemző családi és egyéni nevek, a gúnynevek (egymás közt; más felekezetűekkel szemben és viszont); továbbá a szólások (köszöntések, szidalmak, tréfás mondások, egyes jellemző kifejezések), közmondások.⁴⁰

Mai szemmel több szempontból is meghökkentőnek tűnhet a kérdőív ezen pontjának szóhasználata. Először is, „zsidó” és „más felekezetű” lakosság között tesz különbséget. A kor neológ ideológiája azonban a zsidókat egyértelműen a magyar nemzet tagjainak tartotta, „Mózes-hitű” magyaroknak, és a zsidóságra mint vallásra, felekezetre tekintett csupán. Zsidókat és nem zsidókat ők akkoriban tehát csak így különböztethették meg egymástól. A jiddisre használt „jargon” kifejezés is a kor és a közeg jellegzetessége. A nyelvnek hosszú ideig nem volt saját neve, maga a „jiddis” szó csak a 20. században vált elfogadottá.⁴¹ Német nyelvterületen, németül, és különösen a *haszkala* iránt elkötelezett körökben terjedt el először az eredetileg pejoratívnak szánt „zsargon” elnevezés. Mivel más szó nem volt a nyelvre, ez azonban idővel gyakorlatilag semlegessé vált – és ezt vette át később a magyar is. A századfordulón ennek hatására magyarul leginkább „zsargon”-nak hívták a jiddist, és ez ekkor semleges elnevezésnek számított.

Érdekes még, hogy a kérdőív különbséget tesz a „zsidós német” és a „lengyel zsidó jargon” között: a tudomány mai állása szerint ez tökéletesen tükrözi a magyar zsidóság nyelvi viszonyait a korban, a jiddis tudománytörténet és különösen nyelvtörténeti és dialektológiai kutatások szempontjából azonban sok tekintetben megelőzi saját korát. A 18–19. század során Magyarországra két irányból érkeztek zsidó

⁴⁰ Ibid., p. 9.

⁴¹ Max Weinreich, „Der nomen yidish”, in *Geshikhte fun der yidisher shprakh* (New York: YIVO, 1973), vol. 2, pp. 321–333, ibid., vol 3, pp. 332–343; Nakhum Shtif, „Loshn ashkenaz, taytsh, leshoneynu, yidish, undzer shprakh”, in *Yidische Filologie* (Varsó, 1924), pp. 386–388.

bevándorlók, akik a jiddis nyelv két jelentősen eltérő variánsát beszélték: a Morvaország, Alsó-Ausztria területéről érkező zsidók a némethez közelebb álló nyelvváltozatot, a „nyugati jiddis” dialektust használták, amíg a Galíciából és Lengyelország területéről érkezők „keleti jiddist”, vagy ahogy azt a köznyelv hívja, „lengyel jiddist”. A 19. század során egyre erősödött a jiddisül beszélő – és különösen a nyugati jiddist használó – zsidóság körében a nyelvi asszimiláció, és a jiddis fokozatosan elnémetesedett, majd német, illetve idővel magyar lett. A „zsidós német” tehát a Magyarországon akkor használt nyugati jiddis dialektusra, illetve annak németesedett változatára utalhat, amit egyébként „jüdisch Deutsch” néven emlegettek akkoriban, és hívnak gyakran ma is, a „lengyel zsidó jargon” pedig a keleti jiddisre. Ezekkel a különféle magyar jiddis dialektusokkal, azok pontos meghatározásával és leírásával csak a második világháború környékén, leginkább utána kezdett el komolyan foglalkozni a tudomány.

Balassa szándéka a jiddis tekintetében mindenesetre átfogónak mondható. A jiddis kultúrtörténet szempontjából lényeges, hogy a szólásokon, mondásokon, kifejezéseken kívül fontosnak tartotta jiddis anekdoták, imák, purimi tréfák, versek gyűjtését, illetve a magyar irodalom jiddis fordításainak feljegyzését is. Nyelvészként pedig az anyag kifejezetten nyelvi, szociolingvisztikai vonatkozásainak feljegyzésének fontosságára is felhívta a figyelmet.

Balassa felhívásának már első, *IMIT Évkönyv*-beli megjelenése után is jelentős visszhangja volt, és több vélemény is megjelent róla a sajtójában. Ezek közül az egyik, a *Magyar Zsidó Szemlében* Schwartz Gábor által írt kifejezetten ironikus hangú kritika,⁴² épp azt kifogásolta, hogy a kutatás olyan széles körű, hogy már jóformán megalósíthatatlan:

Ez állana ama kérdőíveken, melyeket dr. Balassa József akarna szétküldeni a magyar zsidóság etnográfiai megismerése végett. Ez még hagyján, de Balassa sokkal többet akar, amit legbiztosabb akarát mellett sem lehet elérni. Honnét jöttek az egyes közléseibe a zsidók, mikor, mily nyelven beszélnek, szólásokat, közmondásokat, sőt párbeszéd-töredékeket (Balassa uram, mikor akarja mindezt – ha megírják – átolvasni és feldolgozni?) gyűjteni, rítusbeli különbséget feltüntetni, az életmód, ruházkodás, étkezés különös motívumaira kiterjeszkedni és folklorisztikus anyagokat gyűjteni. Ily vállalathoz talán a magyar akadémia sem rendelkezik elég anyagi eszközökkel.⁴³

Balassa reagált erre a kritikákra, sőt a *Magyar Zsidó Szemle* lapjain gyakorlatilag a különféle kritikákra válaszképp jelentette meg a felhívás bővített és javított változatát. Ennek bevezetőjében azt is kifejtette, hogy a kritikák, és különösen az egymásnak ellentmondó kritikák, csak még jobban megerősítették a meggyőződésében, hogy a projekt milyen fontos:

⁴² Schwartz Gábor, „Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve”, in *Magyar Zsidó Szemle*, 16 (1899), pp. 85–91.

⁴³ *Ibid.*, p. 88.

Az IMIT bírálói közül az egyik (a Magyar Zsidó [!] Szemlében) feleslegesnek tartja az egész törekvést, hisz nincs mit összegyűjteni; egy másik bíráló (az Egyenlőségben) pedig oly nagy-nak és neheznek tartja a feladatot, amehyre alig lehet vállalkozni. S a két bírálónak az egymással homlokegyenest ellentétes véleménye még jobban meggyőzött arról, hogy van mit tennünk s hozzá is lehet fogni a munkához.⁴⁴

A bevezetőben megjelenik egy másik érv is a projekt fontossága mellett:

Ma már kivésző félben van az ország legnagyobb részében a zsidóság életének majd minden eredetisége és sajátossága, ép ezért most kell munkához fogni, ha meg akarjuk menteni azt, a mi még megmenthető. Talán felesleges is bangoztatni, hogy e mozgalom tisztán csak tudományos célú, menten minden társadalmi vagy politikai törekvéstől.⁴⁵

Balassa tehát külön hangsúlyozta a magyarországi zsidóság erős helyi kötődését és beilleszkedését, illetve elhatárolódott bármiféle disszimilációs politikai indíttatástól. Kiemelte, hogy egy már eltűnőben levő hagyományt kell feljegyezni, és hogy nem annak megóvása, hanem az arra való emlékezés a cél. Ezáltal gyakorlatilag a neológ zsidóság asszimilációs narratívájához, a *Magyar Zsidó Szemle* profiljához illesztette kutatását, és így az elfogadhatóvá és vállalhatóvá vált a helyi közeg számára. Ez a motívum végigköveti a „Folklore” rovat cikkeit, és különösen azokat, amelyek a jiddissel foglalkoznak: a különféle jiddis forrásokban, és legfőképp a kihálófélben levő jiddis feljegyzésében rendre bizonyítékot látnak és láttatnak a zsidóság társadalmi integrációjára Magyarországon. A „Folklore” rovatot beharangozó szerkesztőségi írás explicit módon meg is fogalmazza, hogy a jiddis nyelv már gyakorlatilag kihalt, így nem jelent veszélyt, nem gátja a társadalmi integrációnak:

Az IMIT megalakította a folkloristákus bizottságot, amely a kérdőívek szétküldésével megkezdte tevékenységét. Hogy ezeknek az érdekes és fontos tanulmányoknak organumuk legyen, folyóiratunk külön rovatot nyit számukra, amely jelen füzetünkben Ben Eliezer által kiadott zsidó bohózzal indul meg. Vannak hazánkban zsidó dalok, melyek magyarból lettek a zsargonba átülítve. Kettőt mi is ismerünk és talán legközelebb közzölni fogjuk.⁴⁶ Szívesen veszünk ilyeneket másoktól is. Éppúgy eredeti zsidó népdalokat, akár vallásos, akár világi tartalmúakat. Érdemes volna a nagyszámúban forgalomban levő közmondásokat is összegyűjteni, ma-bolnap kihálnak. Volt idő, midőn a zsargon ellen küzdeni kellett, ma azonban nem veszedelmes többé, és tanácsos, hogy halotti maszket vegyünk róla az utókor számára és elődeink megismerése végett. Ezzel tartozunk önmagunknak.⁴⁷

Jelképesnek tekinthető, hogy az első jiddis szöveg, amely a *Magyar Zsidó Szemle* „Folklore” rovatában megjelent, épp egy olyan bohózat volt, amely a nyelvi és kul-

⁴⁴ Balassa József, „A magyar zsidóság néprajza”, in *Magyar Zsidó Szemle*, 17 (1900), p. 8.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁶ A következő évfolyamban meg is jelent, a második „Folklore” rovatban, szerző nélkül, „Két magyar népdal zsargon fordításban”, in *Magyar Zsidó Szemle*, 18 (1901), p. 80.

⁴⁷ „Társadalmi szemle”, in *Magyar Zsidó Szemle*, 17 (1900), pp. 307–308.

turális asszimilációt pártolja: Moritz Gottlieb Saphir *Der falsche Kaschtan: e Schnoke in 2 Akten* [*A hamis Kasztan: Bohózat két felvonásban*] című korai műve. Saphir (Saphir Móric / Mose Saphir, 1795–1858) Lovasberényben született, orthodox zsidó családban. Irodalmi pályafutását Pesten és Óbudán versekkel és bohózatokkal kezdte, majd Berlinben, Bécsben és Münchenben lett híres német humorista, író, lapszerkesztő. Két korai jiddis darabjáról tud az irodalomtudomány, ezek közül ez 1820 körül született, és ez az egyetlen, ami fennmaradt, és ez is 1900-ig csupán kéziratban. A mű tipikus *haszkele* darabnak mondható: az orthodoxyát, a maradi vallásosságot gúnyolja ki az óbudai zsidó hitközség zsarnoki vezetőin, illetve egy tiltott szerelmen keresztül. A bohózatban az idősebb apa áll szemben fiatal lányával és annak szerelmével. A bigott, maradi apa mindvégig jiddisül beszél, lánya és a világi, haladó gondolkodású, modern tanító pedig németül.

A darabot egy bizonyos Ben Eliezer közölte a *Magyar Zsidó Szemlében*.⁴⁸ Az álnév mögött valójában a kiváló, sokat publikáló tudós és történész, Mandl Bernát (1852–1940) állt, aki érdekes módon, bár valószínűleg korántsem véletlenül, egyedül ezt a jiddissel foglalkozó cikket adta ki álnéven. A hagyományos askenázi világban ez a jelenség igen gyakori volt: a héberhez és az arámiához képest a jiddis sokkal kisebb értékkel bírt, szinte szégyennek számított jiddisül publikálni, és így sok szerző álnéven jelentette meg jiddis műveit. A szöveghez írt bevezetőjében Mandl Bernát megmagyarázta, hogy miért is ad ki jiddis szöveget – ami szintén rendszeres volt a korai jiddis irodalomban. Megjegyezte, hogy addigra a kézirat már olyan ritkának számított, hogy kétes esztétikai értéke ellenére is kötelességének érezte közlését – tehát ahogy Balassa írta, egy eltűnőben levő kultúrát dokumentált. Magyarozatának hangneme kifejezetten apologetikus, lekezelő volt:

„Nagyot fordult a világ és itt-ott az elvont tudomány is leszáll magas kothurnusáról és demokratikusan kotorász a néplélek szennyében is.”⁴⁹

1901-ben, egy évvel Balassa felhívása után a *Magyar Zsidó Szemle* akkori főszerkesztője, a Rabbiképző tanára, későbbi igazgatója, Blau Lajos (1861–1936) további utasításokat adott a folklórgyűjtéssel kapcsolatban, és ezek között a jiddis anyagokra vonatkozólag is.⁵⁰ Többek között meghatározta, hogy milyen dalok és versek számítanak érdekesnek, illetve arra kérte a beküldőket, hogy a magyar írásmód szerint írják át a szövegeket, és ne németesítve – ami fonetika és dialektológia szempontjából kifejezetten fontos kitétel. Felhívta tehát a figyelmet a tudományos pontosságra és

⁴⁸ Mandl Bernát [Ben Eliezer], „Saphir kiadatlan bohózata: Der falsche Kaschtan”, in: *Magyar Zsidó Szemle*, 17 (1900), pp. 328–341. A darab általában ismeretlen Saphir kutatói, illetve a jiddis kultúr- és irodalomtörténészek körében egyaránt. Jiddisisták közül Zalmen Reizen foglalkozott vele, l. „Yosef Herts un Morits-Gotlib Safir”, *Fun Mendelson biz Mendele: bantbukh far der geshikhte fun der yidisber haskole-literatur mit reproduktivs un bilder* (Warsaw: Kultur-lige, 1923), vol. 1, pp. 71–80.

⁴⁹ Mandl Bernát, *ibid.*, p. 329.

⁵⁰ Blau Lajos, „Tájékoztató”, in: *Magyar Zsidó Szemle*, 18 (1901), pp. 146–148.

a precízió fontosságára, de mindezt ő is azzal magyarázta, hogy a jiddis már kihalófélben van. Korának neológ hazafi hangnemében retorikailag lenyűgöző bravúrral fordította a jiddis anyagok gyűjtését egyszerre a zsidó büszkeség és a magyar nemzeti elkötelezettség jelvé:

„A zszargon évről évre veszt teréből és ma-holnap feledésbe merül. Ütött tehát a 12. óra, hogy eleink képét erről az oldalról is megfessük és utódainknak átadjuk. Ez a tudományos munka nem ütközik semmiféle felfogásokba és semmiféle érzelmekbe. Vallhatjuk magunkat zsidó magyaroknak vagy magyar zsidóknak, beszélhetünk magyarul jól vagy rosszul, mint a debreczeni civis vagy mint az antisemita főúr, az mind nem változtat azon a tényen, hogy apáink részben nem beszéltek magyarul és hogy egymás között a zsidó-német nyelvet használták. Nincs semmi okunk, hogy ezt a tényt feledésbe merítsük, vagy hogy e miatt szegyenkezzünk. Ellenkezőleg a magyarság nagy hódító erejét és a magyar zsidóság benső honszeretetét látjuk abban, hogy a magyar nyelv felekezeti körében egy félszázad alatt teljesen otthonossá vált és a németet annyira kiszorította, hogy ezt a zszargont leltározni kell. Nem szabad tehát a 'zszargon' szótól megijedni. Egyáltalában le kell szoknunk arról, hogy tevékenységünkben az antisemitizmus lovagjaitól vezéreltessük magunkat. (...) A magyar zsidó magyar föld produktuma, és a teljes megismerése a magyar hazá megismerésének alkotó eleme.”⁵¹

Balassa felhívása a folklórgyűjtés szempontjából összességében sikeresnek mondható. 1900-tól hozta létre a *Magyar Zsidó Szemle* a külön „Folklore” rovatot, és a folyóirat elkövetkező évtizedei során a levelezők számos dalt, népmesét, legendát, paródiát küldtek be, köztük jelentős mennyiségű jiddis anyagot is. Blau egyértelmű irányelvei ellenére a jiddis szövegek átírása nem következetes, és a legtöbb jiddis szöveghez nem fűzött a közreadó semmi háttér információt. Ha mégis van ilyen a szövegek előtt, akkor az gyakran egészül ki magyarázattal, amely Balassa, Blau és Mandl apologetikus hangján az anyagot a magyar zsidók asszimilációjának, a zsidóság mély magyarországi gyökereinek jeleként mutatja be. A rovat beharangozójában említett két magyar népdal jiddis fordításához fűzött bevezetőben a szerkesztők megjegyzik például, hogy

„A magyar élethez való simulást látunk abban is, hogy egyes népdalokat a zszargonba ültettek át.”⁵² Hasonló példa, hogy az ismert magyar zsidó dal, a 'Szól a kakas már' közzétételkor⁵³ például Pollák Miksa (1868–1944) történész, Sopron status quo ante rabbija azt írja, hogy 'Az is bizonyos, hogy e költemény hazáját csak ott kereshetjük, ahol a zsidók már régóta tösgyökeres magyarok, mert ilyen igazi magyar-zsidó dal csak ott fakadhatott a nép lelkéből.’⁵⁴

Ugyanebben a szellemben a szerkesztőség még tovább is elment. A jiddis népdalfordítások kapcsán újraértelmeztek két héber betűs magyar feliratot, amelyekről a

⁵¹ Ibid., pp. 147–148.

⁵² Szerző nélkül, „Két magyar népdal zszargon fordításban”, in *Magyar Zsidó Szemle*, 18 (1901), p. 80.

⁵³ Pollák Miksa, „Zsidó dalok”, in *Magyar Zsidó Szemle*, 18 (1901), pp. 286–288.

⁵⁴ Ibid, p. 287.

Magyar Zsidó Szemle egy jóval korábbi számában esett szó. Annak, hogy egy alkalmi vajdahunyadi (ma Hunedoara, Románia) magyar nyelvű politikai graffitit („Éljen Makray Aladár”) héber betűvel írtak a falra, illetve hogy egy érsekújvári (ma Nové Zámky, Szlovákia) kóser étterem cégére magyarul, de héber betűvel tartalmazta a hely nevét („Kóser vendéglő az Kossuth Lajoshoz”),⁵⁵ szerintük komoly szociolingvisztikai jelentősége volt, a magyar zsidók ezáltal ugyanis a héberrel és az arámiával vagy legalábbis a jiddissel és a jüdisch Deutsch-csal egy rangra emelték a magyart:

„A zsidók magyarosodásának általánosságát semmi sem jellemezheti mélyebben, mint az a tény, hogy zsidó betűs magyar feliratok léteznek, mert ez arra vall, hogy a magyar szó az elmaradottakhoz is elhatott és hogy azt vallásos jellegűnek tekintik.”⁵⁶

A *Magyar Zsidó Szemle* lapjain megjelent folklór anyagokkal először Dr. Fürst Aladár (Alfred) foglalkozott: ezek részletes jegyzetekkel ellátott bibliográfiáját, különös tekintettel a jiddis vonatkozású közlésekre, a *YIVO-Bleter*-ben jelentette meg jiddisül 1939-ben.⁵⁷ 1995-ben pedig, Fürst bibliográfiájából kiindulva, Szabó Vera a *Magyar Zsidó Szemle*ben közölt jiddis szólásokról és mondásokról írta szakdolgozatát a Columbia Egyetemen.⁵⁸

Fürst Aladár (1877–1950) egyébként a budapesti Zsidó Múzeum kurátora volt 1932–1939 között, és ő a magyar zsidó történészek azon kis csoportjához tartozott, akik munkásságuk során többször használtak is jiddis szövegeket. Nem a *Magyar Zsidó Szemle* jiddis folklór bibliográfiája az egyetlen magyar vonatkozású, jiddissel foglalkozó műve tehát Fürstnek: ő adta ki és fordította le például a Buda 1686-os ostromáról szóló jiddis históriás éneket is.⁵⁹ A jiddis történelmi források kiadásának úttörője Magyarországról egyébként egy generációval korábban Kaufmann Dávid (1852–1899) volt, szintén a Rabbiképző közegéből. Schulhof Izsák (1645/1648 k.–1733) Buda ostromáról szóló *Budai krónika* című művének a kezében levő héber és

⁵⁵ Szerző nélkül, „Zsidó-betűs magyar feliratok”, in *Magyar Zsidó Szemle*, 7 (1890), pp. 575–576.

⁵⁶ Szerző nélkül, „Két magyar népdal zsargon fordításban”, in *Magyar Zsidó Szemle*, 18 (1901), p. 80.

⁵⁷ A. Fürst [Fürst Aladár], „Folkloristische-lingvistische materialn fun Ungarn: 53 yorgeng *Magyar Zsidó Szemle*”, in *YIVO-Bleter*, 14:5 (1939), pp. 436–452.

⁵⁸ Veronika Szabó, *Yiddish Proverbs in Magyar Zsidó Szemle* [Hungarian Jewish Review]: *An Empirical Study*, MA thesis (New York, Columbia University, 1995).

⁵⁹ Fürst Aladár, „Buda visszafoglalásának zsidó irodalmi emlékei”, in *IMIT Évkönyv* (1936), pp. 168–184; Alfred Fürst [Fürst Aladár], „Ein sein nai lid fun Ofen”, in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 81 (1937), pp. 223–230.

jiddis szövegváltozata közül Kaufmann csak a hébert adta ki⁶⁰ – bár explicit módon nem fogalmazta meg, de valószínűleg azért, mert a kor nyelvi ideológiájának megfelelően a hébert értékesebbnek ítélte a jiddisnél. Mindenesetre számos jiddis forrás kiadása is a nevéhez fűződik, többek között a kurucok magyarbródi (ma Uherský Brod, Csehország) vérengzéséről szóló jiddis históriás éneké.⁶¹ Kaufmann és Fürst szövegkiadásai után néhány magyarországi jiddis történelmi forrás megjelent az ugyancsak a Rabbiképzőhöz köthető *Magyar-Zsidó Oklevéltár* lapjain is.⁶²

A Balassa és Blau által a „Folklore” rovat indulásakor mutatott nyelvészeti érdeklődés után nem vizsgálta senki meg a *Magyar Zsidó Szemle* jiddis anyagát nyelvészeti, dialektológiai szempontból, bár rendkívül gazdag alpanyaggal szolgált. Magyar zsidó tudósok egyébként a vészkorszak környékén foglalkoztak először jiddis nyelvészeti témákkal, a Pázmány Péter Tudományegyetemen bölcsészdoktori disszertációikban. Teszler Herman (1912–1944), későbbi marosvásárhelyi tanító és rabbi,⁶³ a Rabbiképzőben végző rabbiként írta az egyetemen doktori disszertációját 1942-ben a jiddis nyelvről,⁶⁴ ami, mivel ő maga Felsővisón született, bizonyára az anyanyelve volt. Bakonyi József (1913–1944), aki az 1930-as évek végén a munkácsi Zsidó Gimnázium tanára volt, majd szintén rabbiképzős diákként doktorált 1940-ben,⁶⁵ írt egy jiddis nyelvészeti tanulmányt még 1943-ban, amelyet a *Magyar Zsidó Szemle* már posztumusz, a háború után, 1946-ban hozott le⁶⁶ – ez volt egyben az

⁶⁰ A kézirat a prágai Zsidó Múzeum gyűjteményében található (JMP 170.189 (Ms 30)), lásd róla Vladimír Sadek, „From the MSS Collections of the State Jewish Museum in Prague (MSS of Historical Content)”, in *Judaica Bohemiae*, 9:1 (1973), pp. 16–22. A héber szöveget kiadta David Kaufmann, *Die Ersturmung Ofens und ihre Vorgeschichte* (Trier: Mayer, 1895). Jólesz László magyar fordításában: Schulhof Izsák, *Budai krónika (1686)* (Budapest: Magyar Helikon, 1979, 1981).

⁶¹ David Kaufmann, „Die Verheerung von Ungarisch Brod durch den Kuruzzenüberfall vom 14. Juli 1683 (1)”, in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 37:6 (1893), pp. 270–282. Komoróczy Szonja Ráhel gondozásában és magyar fordításában, Gyárfás Endre műfordításában „190: Anonymus, A kurucok vérengzése Magyar-Brodban, 1683”, in Shlomo J. Spitzer – Komoróczy Géza, *Héber kútforrások Magyarország és a magyarországi zsidóság történetéhez a kezdetektől 1686-ig* (Hungaria Judaica, 16) (Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport – Osiris Kiadó, 2003), pp. 790–811.

⁶² A *Magyar-Zsidó Oklevéltár* teljes digitalizált sorozatát lásd

<http://kisebbssegkutato.tk.mta.hu/adatbazis/magyar-zsido-okleveltar> (2015. 03. 04.).

⁶³ Frojimovics Kinga, *Neológ (kongresszusi) és status quo ante rabbik Magyarországon* (Hungaria Judaica, 19) (Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 2008), p. 86.

⁶⁴ Teszler Herman, *A héber elem a jiddis (zsidó-német) nyelvben* (Blau Lajos Zsidó Tudományos Társaság kiadványai, 4) (Budapest: Gevürc Ferdinánd Nyomda, 1942).

⁶⁵ György G. Landeszman, „Ordained Rabbis”, in Moshe Carmilly-Weinberger, ed., *The Rabbinical Seminary of Budapest 1877–1977: A Centennial Volume* (New York: Sepher Hermon Press, 1986), pp. 303–308.

⁶⁶ Bakonyi József, „A héber hangtan befolyása a jidis (!) nyelvre”, in *Magyar Zsidó Szemle*, 63 (1946), pp. 23–26.

egyetlen jiddis nyelvészeti, sőt általában a jiddissel foglalkozó tudományos cikk a lapban. Kovács Livia (későbbi nevén Hahn Livia, Hahn István felesége) pedig magyar jiddis dialektológiai témával foglalkozott: ő már a háború után, az 1946/1947. tanévben adta le doktori disszertációját a pesti jiddis hangtanáról, szintén a pesti egyetemen, germanisztika szakon, Schwartz Elemér (1890–1967) germanista, néprajztudós, cisztercita szerzetesnél.⁶⁷

A magyar jiddis dialektusok egyébként először a két világháború között kezdtek el érdekelni egy a térségben élő, így a beszélt jiddissel élő kapcsolatban levő germanista nyelvész, Franz J. Beraneket (1902–1967),⁶⁸ aki elsősorban a német nyelvjárások szempontjából vizsgálta azokat; Beranek a vészkorszak után is publikált a témában. Hutterer Miklós (Claus Jürgen Hutterer; 1930–1997), neves germanista nyelvész, aki még a két világháború között Pesten, a Dob utca környékén felnőve hallott jiddist, az 1960-as években kezdett a magyar jiddisről is írni.⁶⁹ A szintén a térségből származó amerikai nyelvész, Paul Garvin (1920–1994) a magyar jiddis általános dialektológiai leírására tett kísérletet.⁷⁰ A témában máig a legátfogóbb tanulmányt pedig a jiddis tudományosság egyik meghatározó alakja, Uriel Weinreich írta 1964-ben.⁷¹ A magyar jiddis nyelvészeti és dialektológiai feldolgozottsága azonban mindezek után is szórványos maradt, és ehhez az askenázi zsidóság kulturális és dialektológiai atlasza⁷² mellett a a *Magyar Zsidó Szemle* jiddis anyaga lehet fontos forrás.

⁶⁷ Kovács Livia, „Zum Problem der Sekundärdiftonge in der jiddischen Sprache”, in Alexander Scheiber, ed., *Semitic Studies in Memory of Immanuel Löw* (Budapest: Alexander Kohut Memorial Foundation, 1947), pp. 268–271.

⁶⁸ Franz J. Beranek, „Zur jüdischen Volkskunde der Tschechoslowakei”, in *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, 4 (1931), pp. 119–121; idem, „Yidish in Tschechoslovakay”, in *YIVO Bleter*, 9:5 (1936), pp. 63–75; Beranek, Franz J., *Die jiddische Mundart Nordostungarns* (Brünn–Leipzig: R. M. Rohrer, 1941); idem, „Sprachgeographie des Jiddischen in der Slowakei”, in *Zeitschrift für Phonetik und allgemeine Sprachwissenschaft* (1949), 3:1–2, pp. 25–46; idem, *Westjiddischer Sprachatlas* (Marburg: N. G. Elwert, 1965).

⁶⁹ Claus Jürgen Hutterer, „The Phonology of Budapest Yiddish”, in *The Field of Yiddish*, 2 (1965), pp. 116–146; idem, „Geschichte des Vokalismus der westjiddischen Mundart von Ofen und Pest”, in *Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 17:3–4 (1967), pp. 345–382; idem, „Jiddisch in Ungarn”, in Astrid Starck, ed., *Westjiddisch: Mündlichkeit und Schriftlichkeit* (Aarau: Sauerländer, 1994), pp. 43–60.

⁷⁰ Paul L. Garvin, „The Dialect Geography of Hungarian Yiddish”, in *The Field of Yiddish*, 2 (1965), pp. 92–115.

⁷¹ Uriel Weinreich, „Western Traits in Transcarpathian Yiddish”, in *For Max Weinreich on his Seventieth Birthday: Studies in Jewish Languages, Literature, and Society* (The Hague: Mouton & Co. 1964), pp. 245–264; magyarul Uriel Weinreich, „Nyugati jegyek a Kárpát-medencében beszélt jiddisben”, in *Regio* 23:1 (2015), pp. 5–35.

⁷² Marvin Herzog et al (eds.), *The Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry*, 3 vols. (Tübingen – New York: Max Niemeyer, 1992–2000).

A *Magyar Zsidó Szemle* jiddis irodalmi anyagát Saphir bohózatán kívül főképp magyar népdalok jiddis fordításai, travesztiák, legendák teszik ki, illetve megjelent még néhány kortárs jiddis vers magyar fordítása is, melyeket Kiss Arnold készített. Általában irodalomtörténet, illetve jiddis irodalomtörténet szempontjából ezek az anyagok eddig nem lettek elemezve. A magyarországi jiddis irodalom kutatásának legfontosabb magyar zsidó tudósa egyébként Grünwald Lipót (Leopold / Jekuthiel Juda; 1889–1955) volt, aki Máramarosban született, magyarországi orthodox jesivákban, majd később Frankfurtban tanult, 1920-tól orthodox rabbi volt New Yorkban, majd Columbus, Ohio-ban. Grünwald már a második világháború előtt több mint húsz könyvet írt héberül a magyar zsidó történelem különféle aspektusairól, művei általában az orthodox zsidó történetírás speciális nézőpontjából íródtak, de a bennük található történelmi, életrajzi, bibliográfiai adatok mindig pontosak, és sokszor egyébként ismeretlenek. Jiddisül is megjelent egy könyve *Toyznt yor yidish lebn in Ungarn* [Ezer év zsidó élet Magyarországon] címen,⁷³ illetve ezen kívül írt még egy kéziratot jiddisül a magyar jiddis irodalom és sajtó történetéről, amely azonban nem maradt fenn egészben, de részleteit Zalman Rejzen (1887–1941) jiddis filológus és irodalomtörténész felhasználta négykötetes irodalmi lexikonjának magyar címszavainál.⁷⁴

A hagyományos magyar zsidó tudományosság jiddishez való viszonya szempontjából még Winkler Mihály (1729–1810)⁷⁵ bonyhádi katolikus plébános 20. századi utóélete érdekes. Winkler több polemikus, térítő szándékú művet is írt, kettőt közülük jiddisül. *Ein Gespräch* című műve egy több mint ezer oldalas teológiai vita párbeszéd formában egy zsidó és egy keresztény között, jiddisül és németül. *Mafteah*, vagy *Winkler manuscriptum linguae hebraicae* című műve pedig egy jiddis nyelvtankönyv németül. Bonyhád élénk zsidó közössége mellett élve Winkler úgy gondolta, ahogy sok más keresztény hebraista és térítő is őt megelőzően – mint például Johann Boeschentstein, Johann Buxtorf, Johann Elias Schadeus vagy Johann Heinrich Callenberg⁷⁶ –, hogy végső célját csakis a jiddisen keresztül érheti el, hogy a zsidókat csak saját beszélt nyelvükön lehet téríteni. Winkler műveivel két zsidó

⁷³ Jekuthiel Judah Greenwald, *Toyznt yor yidish lebn in Ungarn* (New York: Parish Press, 1945).

⁷⁴ Zalman Rejzen, *Leksikon fun der yidisber literatur, prese un filologie*, 4 vols. (Vilnius: B. Kletskin, 1926–1929).

⁷⁵ Galambos Ferenc, “Egy lelkipásztor és népnevelő a XVIII. században”, in *Vigília*, 38:2 (1973), pp. 106–111.

⁷⁶ Johann Boeschentstein, *Elementale introductorium in hebreae literas teutonice & hebraice legendas* (1514); Johann Meelführer, *Grammaticae hebraeae compendiosa institutio* (1607); Elias Schadeus: *Mysterium* (1592); Johann Buxtorf, *Thesaurus grammaticus linguae sanctae hebraeae* (1609); Wilhelm Christian Justus Chrysaender, *Jüddisch-teutsche Grammatik, Unterricht vom Nutzen des Juden-Teutschen* (1750). Lásd Dovid Katz, „On Yiddish, in Yiddish and for Yiddish: 500 Years of Yiddish Scholarship”, in Mark H. Gelber, ed., *Identity and Ethos; a Festschrift for Sol Liptzin* (New York: Peter Lang, 1986), pp. 23–36.

tudós is foglalkozott az 1980-as évek elején:⁷⁷ egyrészt a tudós neológ rabbi, később a Rabbiképző Intézet rektora és országos főrabbi, Schweitzer József (1922–2015), emléke legyen áldott, másrészt Bihari József (1908–1997) szlavista nyelvész, az egri főiskola tanára, akit élete utolsó szakaszában kezdett el érdekelni a jiddis, ami anyanyelve volt, és több cikket is publikált jiddis kultúrtörténeti témában.

Schweitzer Winkler egyetlen nyomtatásban is megjelent művéről,⁷⁸ a rendkívül hosszú jiddis és német polemikus párbeszéd héber nyelvű, mindössze 54 oldalas összefoglalásáról írt. Cikkében a könyv több gondolatát is elemezte, és hangsúlyozta, hogy a műből látszik a Winklert a bonyhádi zsidósághoz fűző közeli kapcsolata, a róluk kialakult alapos tudása és irántuk érzett mély tisztelete – miközben gyakorlatilag figyelmen kívül hagyta annak implikációit, hogy Winkler a művet polemikus, misszionárius céllal írta. Mindössze cikkének végén jegyezte meg Schweitzer, hogy Winkler idejében a zsidók nem voltak érdekeltek a kikeresztelkedésben – a polémia tehát értelmetlen és hatástalan volt. Korának egyik vezető neológ rabbijaként, magyar főrabbiaként Schweitzer végigkísérte munkásságát egyrészt, hogy közeli, jó kapcsolatot ápoljon keresztény vezetőkkel, és támogassa a zsidó–keresztény párbeszédet Magyarországon, másrészt hogy megőrizze, felelőssé a magyarországi zsidó életet. Nem meglepő hát, hogy épp ezt az aspektust vette észre, hangsúlyozta ki Winkler művéből.

Bihari Winkler Mihály jiddis nyelvtanát írta le részletesen a cikkében. Egy ponton beleírta, hogy Winkler szerint a zsidók szándékosan használnak pontozatlan írást a jiddishez, „hogy így még azok se tudják elolvasni, akik egyébként ismerik a héber betűket, és hogy a keresztényeknek ne juthassanak tudomására mindazok a dőreségek, amelyekkel a rabbik az egyszerű népet áltatták”.⁷⁹ Mindezt azonban csak zárójelben közölte, bármiféle kommentár vagy magyarázat nélkül hagyva ezt a Winkler korában elterjedt zsidóellenes elméletet – ami egyrészt azzal magyarázható, hogy Bihari jiddisről szóló cikkeire mindvégig jellemző volt, hogy gyakorlatilag egyáltalán nem ismerte korának jiddissel foglalkozó szakirodalmát, így nem tudta Winkler példáját összekötni a párhuzamos esetekkel, részben pedig azzal, hogy bizonyára jó szándékkal, de nem akarta a műnek ezt a zsidóellenes aspektusát kiemelni. Ez utóbbit támasztja alá, hogy cikkének tanulságaként azt írta, hogy „a szerző művével embereket akart egymáshoz közelebb hozni, művével tehát nemes célt, az emberi megértést akarta szolgálni.”⁸⁰ Bihari tehát szintén úgy értelmezte, hogy Winkler a magyarországi zsidóság integrációját, az együttélést pártolta.

⁷⁷ Schweitzer József, „Winkler Mihály, bonyhádi hebraista plébános a XVIII. században”, in *MIOK Évkönyv*, 1980 (Budapest, 1980), pp. 331–339; Bihari József, „Winkler Mihály kéziratot könyve a jiddis nyelvről”, in *MIOK Évkönyv*, 1981/82 (1982), pp. 77–83.

⁷⁸ [Winkler, Mihály], *Szefer el kol ha-jehudim aser nafocu mi-tabat ha-samajim al kol ha-arec / Epistola ad omnes Judaeos qui disperse sunt sub coelo per universam terram* (Bécs: Joseph Hraschanky, 1800).

⁷⁹ Bihari, *ibid.* p. 78.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 82.

Schweitzer és Bihari cikkei bár sokkal kevésbé explicit módon, de mégis beleil-
lenek a *Magyar Zsidó Szemle* lapjain a kezdetektől megnyilvánuló magyar zsidó törté-
netírás szemléletébe, általában a magyar zsidó tudósok jiddishez való viszonyába. A
majd száz év alatt a hagyományos neológ történetírás a magyar zsidó történelemből
az együttélést, az asszimilációt, a beilleszkedést hangsúlyozta, és a jiddisben, annak
fokozatos megszűnésében is ezt látták. A jiddis iránti megvetés általánosságban
megmaradt a magyar zsidók, magyar zsidó történészek körében.

OLÁH JÁNOS

A Magyar Zsidó Szemle szerepe a zsidó néprajz mint új diszciplína létrehozásában

A Magyarországon élő zsidóság az emancipációt⁸¹ követően a polgárosodás mellett a tudományosság terén is nagy léptékkal kezdte meg a felzárkózást. E felzárkózást is szolgálta, segítette, propagálta a Magyar Zsidó Szemle⁸² folyóirat.

Az 1884-től megjelent folyóirat nem az első magyar nyelvű zsidó periodika, azonban tudományos súlyát és élettartamát tekintve nagy jelentőséggel bír. 65 éven⁸³ át megjelent számaiban a magyarországi zsidóság legjelesebb, meghatározó, korszakformáló képviselői publikáltak. Minden, ami „zsidós” és tudományos érdeklődéssel bírhatott, megtalálható számaiban. Vonatkozik ez a zsidó néprajzot, folklórt ismertető, megvitató írásaira is, amelyek az 1942-45-ös összevont évfolyamig általában jelen voltak számaiban. A Galambos Ferenc⁸⁴ bibliográfus által 1957-ben összeállított „A MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE írói és írásai 1884-1948” című repertórium⁸⁵, a „39. Néprajz. Folklór.” címszó alatt 107 írást lajstromoz.

Itt már felmerülhet egy fontos és meghatározó kérdés írásunk szempontjából: Mi alapján is történhetett az írások besorolása a fenti kategóriába? Ennek megértéséhez először ismernünk kell a „néprajz” akkori fogalmát. A Magyar Néprajzi Lexikon⁸⁶ - amelyet ugyan később adtak ki, de nagyjából ugyanazt a nézetet tükrözi, mint két évtizeddel korábban - így fogalmaz: „⁸⁷*A néprajz a történeti-társadalmi tudományok egyik ága, amely a népi kultúra vizsgálatával foglalkozik. Használják még az → etnográfia, → etnológia elnevezést is. Kialakulása a tudományok differenciálódásának menetében a 19. sz.-ban történt, sajátos tárgya és módszere következményeként, bár céljai, tudományelméleti alapjai lényegében megegyeznek azokkal a nagyobb együttessel, amelynek rendszerébe tartozik. Mint minden specializált kutatási ágat, elsősorban nem tudományelméleti megfontolás, hanem a gyakorlat igénye hozta létre.*”⁸⁸

⁸¹ Kezdetre az 1867. XVII. tc. – „Az izraeliták egyenjogúságáról polgári és politikai jogok tekintetében” feliratú törvény kihirdetéséhez köthető.

⁸² 1932-ig kötőjel szerepelt a „Magyar” és a „Zsidó” szavak között, 1932-től e kötőjel elmaradt.

⁸³ 2004-ben indult újra a Magyar Zsidó Szemle „Magyar Zsidó Szemle - Új folyam” néven az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem és a Magyar Tudományos Akadémia Zsidó Vallástudományi Kutatócsoport gondozásában. 2010-ig hét száma jelent meg.

⁸⁴ Galambos (Gruber) Ferenc: 1910-1988.

⁸⁵ <http://mek.oszk.hu/13000/13036/index.phtml#-2015.01.30>.

⁸⁶ Magyar Néprajzi Lexikon III. kötet. (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979)

⁸⁷ A szövegben előforduló idézetek szó szerinti idézetek, ezért azok a kor helyesírását és szóhasználatát tükrözik!

⁸⁸ <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/3-2152.html-2015.01.30>.

A „népi kultúra” szókapcsolat első szava a zsidó néprajz vonatkozásában aggályosnak tűnik, mert sem a 19. század végén, a zsidó néprajzi kutatások kezdetén, sem a 20. század közepén nem tekintette önmagát a Magyarországon élő zsidóság döntő többsége egy „nép”-nek, valamint a saját néprajzáról alkotott elképzelése sem volt egyértelmű.

A magyarországi néprajz mint diszciplína, a zsidóság emancipációját követő időszakban testesült meg. 1889. január 27-én alakult meg a Magyarországi Néprajzi Társaság 14 alapító és 498 rendes taggal. „Célja: a magyar állam és a történelmi Magyarország mai és egykori népeinek tanulmányozása, tárgyai: az ország mai és egykori népeinek eredete, fejlődése, állapota; etnikai jellege és anthropológiai mivolta; a néplelek és a népiélet nyilatkozatai, melyek nagyon számosak és különfélék.”⁸⁹

A Társaság alakuló közgyűlésen jelen volt Kohn Sámuel⁹⁰, a Pesti Izraelita Hitközség rabbija, a Magyar Zsidó Szemle munkatársa⁹¹, az Országos Rabbiképző Intézet tanára⁹², az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat (IMIT) elnöke, amelynek 1889. évi Évkönyvében majd Balassa József⁹³ - szintén a Magyar Zsidó Szemle munkatársa⁹⁴ - felhívást tesz közzé a zsidó néprajz „ügyében”⁹⁵. Az alakuló közgyűlés ideiglenes választmányában Kohn Sámuel mellett, Simonyi Zsigmond⁹⁶, a Magyar Tudományos Akadémia tagja is helyet kapott a zsidóság reprezentánsai közül. Jelentős szerepet játszott a Társaság életében Goldziher Ignác⁹⁷, a Pesti Izraelita

⁸⁹ In: Ethnographia 1890. év: 1. szám, p. 2.

⁹⁰ Kohn Sámuel: 1841-1920.

Életéről lásd: Groszmann Zsigmond: Kohn Sámuel. in: Magyar Zsidó Szemle XXXVII. évf./1920. Január-Junius 1-2. szám, pp. 1-5.

⁹¹ Műveit ismerteti: Weisz Miksa: Kohn Sámuel írásai. in: Magyar Zsidó Szemle XXXVII. évf./1920. Január-Junius 1-2. szám, pp. 5-10.

A Magyar Zsidó Szemleiben összesen 18 írást jegyez, több részletben.

⁹² 1889-1905 között.

⁹³ Balassa (Weidinger) József: 1864-1945. Nyelvész, a „Magyar Nyelvőr” folyóirat szerkesztője (1920-1940).

⁹⁴ Írásai: A magyar zsidóság néprajza. in: Magyar Zsidó Szemle XVII. évf./1900. Január 1. szám, pp. 8-10.; Purimvers egy szakasza. in: Uo. XVIII. évf./1901. p. 291.; A „bosszúálló” Isten. Uo. LXIII. évf./1941. pp. 77-82.

⁹⁵ Balassa József: A magyar zsidóság néprajzi felvétele. in: Évkönyv. Kiadja az Izr. Magyar Irodalmi Társulat. Szerkesztette: Bacher Vilmos és Bánóczy József. Budapest, 1899. pp. 15-21.

⁹⁶ Simonyi (Steiner) Zsigmond: 1853-1919. Nyelvész, a „Magyar Nyelvőr” folyóirat szerkesztője (1896-1919). Az ő nevét viseli az 1997 óta évente megrendezett Simonyi Zsigmond helyesírási verseny. Veszprémben, szülővárosában általános iskolát neveztek el róla, valamint szülőházán egy emléktáblát is elhelyeztek tiszteletére.

⁹⁷ Goldziher Ignác: 1850-1921. Orientalista, egyetemi tanár, korának egyik legnagyobb sémi filológusa. Nyolc külföldi akadémia választotta tagjául, két egyetem díszdoktorául.

Hitközség titkára, az Országos Rabbiképző Intézet tanára⁹⁸, a Magyar Zsidó Szemle munkatársa⁹⁹, a Magyar Tudományos Akadémia tagja¹⁰⁰ is.

1892-től a Társaság alelnöke lett Munkácsi Bernát¹⁰¹, a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja¹⁰², a Pesti Izraelita Hitközség tanfelügyelője. Munkácsi, 1895-től, a nemzeti jelleget már nevében is megjelenítő Magyar Néprajzi Társaság folyóiratát, az *Ethnographiát* is szerkesztette hosszú éveken át.¹⁰³

A felsorolt néhány prominens zsidó személyiség jelenléte ellenére a zsidó néprajz mégsem jelent meg hangsúlyosan sem a Társaságban, sem annak folyóiratában.

A zsidóság iránti néprajzi érdeklődés a Társaság indulást követő évtizedekben három területen jellemző. Egyrészt a magyar vonatkozásokat kiemelő őstörténeti és történeti adatok terén, másrészt az összehasonlító folklorisztika keretében és a válástörténet csupán judaisztikai zsidó ismeretek alapján értelmezhető témáinál, harmadrészt pedig a korabeli zsidó népelet bemutatásánál.¹⁰⁴

A zsidóság önnön érdeklődése saját néprajza iránt a 19. század utolsó évtizedének végétől datálható. 1899-ben, az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat (IMIT) Évkönyvében Balassa József felhívást intézett a magyarországi zsidóság néprajzi adatainak gyűjtésére. A felhívás német „mintára”, a Hamburgból kiinduló, Max Grunwald¹⁰⁵ rabbi által indított kezdeményezést, az 1898-ban létrehozott a *Gesellschaft für Jüdische Volkskunde*¹⁰⁶-t (Zsidó Néprajzi Társaság) kívánta adóptálni Magyarországra. A Társaság (*Gesellschaft*) még ugyanebben az évben folyóiratot adott ki „*Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde*” címmel, amely a Társaság szócsöve volt, és programadása gyakorlatilag a korabeli német néprajz

⁹⁸ 1890-1921 között.

⁹⁹ 6 írása jelent itt meg, némelyik több részletben.

¹⁰⁰ 1892-től lett „rendes” tagja a Magyar Tudományos Akadémiának

¹⁰¹ Munkácsi (Munk) Bernát: 1860-1937. Nyelvész, finnugrista, turkológus, orientalista, néprajztudós.

¹⁰² 1910-től „rendes” tagja lett a Magyar Tudományos Akadémiának.

¹⁰³ Az *Ethnographia* a Magyarországi/Magyar Néprajzi Társaság folyóirata. Megjelenésétől kezdve (1890–) a magyar néprajztudomány központi, vezető folyóirata. Munkácsi Bernát (1893) társszerkesztő; Munkácsi Bernát (1894–97) szerkesztő, Munkácsi Bernát és Sebestyén Gyula (1898–1910) szerkesztők.

Az *Ethnographia* indulásakor már közöl egy kisebb zsidó tárgyú néprajzi írást különleges feliratokról, melyek között volt kocsmacégér és választási kortesfelirat egyaránt. (Réthy László: Zsidó-betűs magyar feliratok. In: *Ethnographia*. I. 1890. év 8. szám, pp. 355-356.)

¹⁰⁴ Voigt Vilmos: A Magyar Néprajzi Társaság és a zsidó hagyományok kutatása. in: Deáky Zita–Csoma Zsigmond–Vörös Éva (szerk.): ... és hol a vidék zsidósága?... Történeti és néprajzi tanulmányok a falusi, mezővárosi zsidók és nem zsidók együttéléséről. Centrál-Európa Alapítvány, Budapest, 1994. p. 19.

¹⁰⁵ Max Grunwald: 1871-1953.

¹⁰⁶ Lásd pl.: Christoph Daxelmüller: Hundert Jahre jüdische Volkskunde - Dr. Max (Me'ir) Grunwald und die "Gesellschaft für jüdische Volkskunde" Aschkenas - Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden. Volume 9 (1) de Gruyter – Januar 1, 1999.

gondolataira épült, mert: „*A Társaság megalakulásának (...) az a célja, hogy elősegítse a zsidók belső életének megismerését.*”¹⁰⁷

1899-ben, az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat (IMIT) Évkönyvében olvasható felhívás majdnem ugyanazon programpontokat tartalmazza, mint amelyeket a *Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde* első száma is ismertetett, tehát a magyar zsidó néprajz, mint diszciplína alapításának elsődleges forrása a hamburgi német folyóirat volt. A német és a magyar felhívások a korabeli akadémiai tudományosság koncepcióihoz közelítettek, de problémaátvitelét és konkrét megvalósulását illetően erősen áthatották az európai zsidóságot érintő általános és regionális tendenciák.¹⁰⁸

Balassa a magyar nemzetállami létbe történő integrálódás jegyében fogalmazta meg felhívását¹⁰⁹. Néhány, jellemző és fontos mondat e szövegből: „...*a hazai zsidóság, mely előbb nyelvében idegen s érzésében legalább is közömbös volt, ma az ország nagy részén már minden ízében magyar. (...) Hiszszük és reméljük, hogy alig múlik el egy-két évtized s a Magyarországon lakó zsidóság nyelvében és nemzeti érzésében teljesen magyar lesz. De mielőtt ez az átalakulás megtörténne, álljunk meg egy pillanatra, s ismerjük meg ezt az átalakulóban levő zsidóságot. A magyarságnak érdekében áll tudnia, mit nyer a zsidóságban ha magyarrá válik. A zsidóságnak tudnia kell, mi volt a múltban, milyen a helyzete ma, hogy láthassa milyen jövő vár rá. S a tudomány érdeke is megköveteli, hogy világos képet nyerjünk a magyar zsidóság múltjáról és jelenéről. Egy átalakulóban levő néptörzsek ethnographiai felvétele a tudományos körök előtt is nagy érdeklődésre tarthat számot. Most még ideje volna összegyűjteni minden adatot, mely a magyar zsidóság ethnographiai megismerésére szükséges.*”¹¹⁰

Balassa írásában jól érzékelhető, hogy mennyire hatott a szerzőre a zsidó értelmiség egy részének azon szilárd meggyőződése, hogy az ország erejét a magyarságba „beolvadt” zsidóság is adja. Mindez az érv azonban a magyar zsidó értelmiség megnyugtatóra is szolgált afelől, hogy a zsidóság klasszikus etnográfiai meghatározását (melynek értelmében fogalmilag etnikummá válna) gondosan kerülni igyekezik.

A Magyar Zsidó Szemle szinte azonnal reagált a felhívásra, és az 1900. évi januári számában¹¹¹ módot adott Balassának, hogy kiegészítse, pontosítsa, részletezze és megmagyarázza felhívását. Itt írja: „*Az eszmét sokan kételkedve, fejszóvalva fogadták. Az*

¹⁰⁷ „Die Gesellschaft gegründet (...) verfolgt den Zweck, die Erkenntnis des inneren Lebens der Juden zu fördern.” in: *Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde*. 1898. I. p. 1.

¹⁰⁸ Glässer (Gleszer) Norbert – Zima András: Scheiber Sándor, a Löw-hagyaték gondozója. in: HACOFE. 2. Tematikus szám: MMX Vol II. Nr. 1. <http://or-zse.hu/hacofe/vol2/gleszerzima-seiberlow2011.htm>-2015.01.29.

¹⁰⁹ Balassa József: A magyar zsidóság néprajzi felvétele. in: *Évkönyv*. Kiadja az Izr. Magyar Irodalmi Társulat. Szerkesztette: Bacher Vilmos és Bánóczi József. Budapest, 1899. pp. 15-21.

¹¹⁰ Uo.: pp. 16-17.

¹¹¹ Balassa József: A magyar zsidóság néprajza. in: *Magyar Zsidó Szemle* XVII. évf./1900. Január 1. szám, pp. 8-10.

IMIT bírálói közül az egyik (a Magyar Zsidó Szemlében) feleslegesnek tartja az egész törekvést, hisz nincs mit összegyűjteni; egy másik bíráló (az Egyenlőségben) pedig oly nagyra és nehéznek tartja a feladatot, a melyre alig lehet vállalkozni. S a két bírálónak ez az egymással homlokegyenest ellentétes véleménye még jobban meggyőzött arról, hogy van mit tenniük s hozzá is lehet fogni a munkához. S az IMIT igazgatósága is helyeselte ezt a törekvést, megalakítva a folklorbizottságot¹¹², melynek az lesz a feladata, hogy megindítsa és vezesse a magyar zsidóság néprajzára vonatkozó adatok gyűjtését, s később, ha a gyűjtés eredménnyel járt, feldolgoztassa, és ki is adja az erről szóló munkálatokat. Ez a bizottság azóta meg is alakult, s a néprajzi adatok gyűjtésének megindítása céljából kérdő ívet állított össze, hogy e kérdések irányadóul szolgáljanak az ország különböző vidékein lakó gyűjtőknek s kijelöljék a legfontosabb és legsürgősebb feladatokat.”¹¹³

Balassa tehát kérdőívek („kérdő ívek”) kiküldését javasolta, amelyek első része a zsidóság származási helyére, nyelvi összetételére, számára és történelmére kérdez rá, egy néprajzi térkép megrajzolása szándékából. A kérdések második csoportja nyelvészeti kérdéseket tartalmazott: a zsidók által használt nyelvek, a többnyelvűség, a dialektusok feltárása céljából. A harmadik kérdéscsoport a zsidóság életmódjára vonatkozott, a különleges szokások, apró eltérések érdekelték elsősorban és a meglévő „babonák” összegyűjtését is szorgalmazza, mert az ugyan ellenkezik a felvilágosodás eszméivel, de a zsidó karakter megrajzolásához fontos adalék lehet.¹¹⁴ A kérdőíven szerepelt még a kérés dalok, versek, szólások és a tárgyi néprajz gyűjtésére is.

Írását ekként fejezi be Balassa: „És erős hitünk, hogy az ily módon megindított munkásság nem lesz hiába való, s hogy minden egyes felelet egy-egy mécsvilág lesz, melynek bár halvány fénye világot fog deríteni a hazai zsidóság néprajzának s általa multjának és jelenének megismerésére.”¹¹⁵

A Magyar Zsidó Szemle zsidó néprajzi témájú írásainak folyamatát tehát az IMIT Évkönyvében megjelent felhívás és a „folklorbizottság” megalakulása előzte meg és a Magyar Zsidó Szemle a következő évben már „FOLKLORE” fejezettel¹¹⁶

¹¹² Blau Lajos, az Országos Rabbiképző Intézet tanára lett az elnök, míg „előadónak” Balassa Józsefet választották.

¹¹³ Balassa József: A magyar zsidóság néprajza. in: Magyar Zsidó Szemle XVII. évf./1900. Január 1. szám p. 9.

¹¹⁴ „A felvilágosodás hatása megköveteli, hogy küzdjünk minden babona s a vele járó keuruzslás ellen, de mielőtt végképp elpusztulna a naiv tudatlanságnak ez a maradványa, jegyezzük fel belőle amennyit csak lehet, mert bennük a nép lelkének legelső, legprimitívebb nyilvánulásait kell tisztelnünk.” Uo.: p. 19.

¹¹⁵ Uo.: p. 10.

¹¹⁶ E fejezetcím 1916-ban, a 179. oldalon fordul elő utoljára (Vadász Ede: A zsidó konyhából c. írása felett), de zsidó néprajzi tárgyú írások továbbra is jelentek meg a Magyar Zsidó Szemlében.

jelent meg, amely négy írást tartalmazott¹¹⁷. A folyamat tehát elindult, de még ugyanazon évben, némi keserűséggel írja a Magyar Zsidó Szemle: „*A folklore-bizottság százával küldötte szét kérdő íveit, de eddigelé kevés sikerrel. Kétségtelen, hogy az illetékes körök nem méltányolják kellően a bizottság célját...*”¹¹⁸

Blau Lajos¹¹⁹, a Magyar Zsidó Szemle főszerkesztője¹²⁰, az Országos Rabbiképző Intézet tanára még az évben, 1901-ben, a vallásilag kevésbé kényes területre a jiddis szövegfolklor gyűjtésére helyezte a hangsúlyt.¹²¹ „Tájékozásul” címmel egy rövid írást közölt a „FOLKLORE” fejezetben.¹²² Bár írásának címe azt sugallja, hogy itt csak formai és tartalmi kérdések ismertetése történik, de megtalálható benne e „munkálatok” ideológiától nem mentes lényege is: „*Ez a tudományos munka nem ütközik semmiféle felfogásokba és semmiféle érzelmekbe. Vallhatjuk magunkat zsidó magyaroknak vagy magyar zsidóknak, beszélhetünk magyarul jól vagy rosszul, mint a debreczeni civis vagy mint az antisemita főúr, az mind nem változtat azon a tényen, hogy apáink részben nem beszéltek magyarul és hogy egymásközt a zsidó-német nyelvet használták. Nincs semmi okunk, hogy ezt aényt feledésbe merítsük vagy hogy e miatt szegyenkezzünk. Ellenkezőleg, a magyarság nagy hódító erejét és a magyar zsidóság benső bönszeretetet látjuk abban, hogy a magyar nyelv felekezetiünk körében egy félszázad alatt teljesen otthonossá vált és a németet annyira kizsörította, hogy ezt a zszargont leltátrozni kell. Nem szabad tehát a »zszargon« szótól megijedni. Egyáltalában le kell szokenunk arról, hogy tevékenységünkben az antisemitizmus lovagjától vezéreltessük magunkat. (...) A magyar zsidó a magyar föld produktuma és teljes megismerése a magyar hazá megismerésének alkotó eleme.*”¹²³

Blau Lajos írása után a „FOLKLORE” rovat 6 írással folytatódik.¹²⁴ A későbbiekben is rendszeresen jelennek meg zsidó néprajzi tárgyú írások a Magyar Zsidó

¹¹⁷ Blau Lajos: Vázlatok a zsidó varázslásból. pp. 69-80.; Szerző feltüntetése nélkül: Két magyar népdal zszargon fordításban. p. 80.; Szerző feltüntetése nélkül: I. Zsidó közmondások. pp. 81-84.; Galgóczi Ábrahám: II. Jüdische Sprichwörter. pp. 84-87. in: Magyar Zsidó Szemle XVIII. évf./1901.

¹¹⁸ Izraelita Magyar Irodalmi Társulat. in: Magyar Zsidó Szemle XVIII. évf./1901. p. 30.

¹¹⁹ Blau Lajos: 1861-1936. Talmud-tudós, történész, 1913-tól az Országos Rabbiképző Intézet igazgató-rektora, a Magyar Zsidó Szemle főszerkesztője 1891-1930 között.

¹²⁰ 1891-1930 között.

¹²¹ Glässer (Gleszer) Norbert - Zima András: Scheiber Sándor, a Löw-hagyaték gondozója. in: HACOFE. 2.Tematikus szám: MMX Vol II. Nr. 1.

<http://or-zse.hu/hacofe/vol2/gleszerzima-seiberlow2011.htm>-2015.01.29.

¹²² Blau Lajos: FOLKLORE. Tájékozásul. in: Magyar Zsidó Szemle XVIII. évf./1901. pp. 146-148.

¹²³ Uo.: pp. 147-148.

¹²⁴ Rosenberg Ede: Zsidó közmondások. pp. 148-156.; Kun Lajos és Bató J. Lipót: Magyar népdalok zszargon fordításban. pp. 157-159.; Szerző feltüntetése nélkül: APRÓSÁGOK. Zsidó orvosok a magyar néphitben. p. 160.; Esketési szokások (német nyelven). uo.; A község cylinder-kalapja (Kohls Cylinder) p. 161 és Virágszagalás. uo. in: Magyar Zsidó Szemle XVIII. évf./1901.

Szemlében, míg 1904-ben érdekes megállapítást tesz a főszerkesztő, egy recenzió kapcsán: „A néprajzi irodalom óriási méreteket ölt, mert tárgyánál fogva kimeríthetetlen és örökké bugyogó forrása és számtalan munkása van. A népélet jelenségei gazdagok és változatosak, úgy hogy róla teljes leltár talán sohasem lesz. A >>népet<< mindenki ismeri, tehát minden irni és olvasni tudó ember folklóista. Csupán el kell határozni magát este, és reggel felkel mint néprajzgyűjtő.”¹²⁵

Majd ismételten hangsúlyozza a zsidó néprajzi vonatkozások gyűjtésének és feldolgozásának szükség- és időszzerűségét: „...a zsidó folklóre a tudomány szempontjából különös érdeklődésre tarthat számot. A zsidó nép az egyetlen példa arra, hogy ósrégi kulturnép, amely önkéntes és kényszerűvándorlások által minden országban élt, mily mértékben tartja meg ősi sajátosságait és mily mértékben simul környezete népéletébe. Minden aprioristikus következtetést el kell utasítani, csupán a tények alapján lehet helyesen itélni. A tényeket pedig előbb széles alapon nyugvó gyűjtés által lehet csak megállapítani. A zsidó nép – prófétai hasonlattal – olyan bor, a mely edényből edénybe ürítettett, míg a többi népek seprüjükon nyugodtak. A zsidó folklóre a zsidó történet segédforrásává is válhatnék, mert minden valószínűség szerint világot vetne vándorlásaira. Sietni kell a felvétellel, mert a mindent nivelláló műveltség köreinkben viszi végbe legnagyobb rombolásait. Most talán még arra a kérdésre is lehetne felelni, hogy vannak-e még a zsidó népéletben, mint valamennyi más népéletben, ókori pogány maradványok. A priori nem szabad tagadni. A zsidó folklóre elüt mástól abban a főponton is, hogy itt nincsenek hely, mező, város, falu, folyó stb. nevek; nincs külön házépítés, gazdálkodás stb. (...) Folklorista munkatársainknak a szóban forgó vezérfonalat melegen ajánljuk, azon meggyőződésben, hogy elmemozgató tartalmánál fogva gyűjtéseikre és feldolgozásaira üdvös hatással lesz.”¹²⁶

A Magyar Zsidó Szemle, amint írásaiból kiderül, alkotó módon és aktív közreműködőként vette ki részét a 20. század elején, a zsidó néprajznak, egy addig ismeretlen, új diszciplínának magyarországi létrehozásában és meghonosításában. A zsidó néprajz a 20. században már „bevett” kategória lett a magyar tudományos életben, köszönhetően a Magyar Zsidó Szemlének is.

¹²⁵ Blau Lajos: Vezérfonal a folklóre számára (Kaindl R. F., *Die Volkskunde. Ihre Bedeutung, ihre Ziele und ihre Methode. Mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den historischen Wissenschaften. Ein Leitfaden zur Einführung in die Volksforschung.* Mit 59 Abbildungen im Texts. Leipzig und Wien. Franz Deuticke, 1903.) in: Magyar Zsidó Szemle XXI. évf./1904. p. 42.

¹²⁶ Uo.: pp. 44-45.

Támogatók és vetélytársak: a *Magyar Zsidó Szemle* helye a neológ felekezeti életben

A zsidó felekezeti sajtó a magyarországi zsidóság modern kori történetének alapvető forrása. Emancipáció, recepció, vallási reform, neológ–ortodox szakadás, magyarosodás, hitközségek története, felekezeti intézmények, asszimiláció, antiszemizmus, cionizmus, zsidó identitás: nincs a honi zsidóság életének olyan területe, amelynek ismeretéhez a Németországban és Ausztriában, majd Magyarországon megjelent héber, jiddis, német és magyar nyelvű zsidó sajtótermékek ne szolgálnának kimeríthetetlen, máig csak kis részben kiaknázott információkkal.

Ehhez képest meglepő, hogy a történészek keveset foglalkoztak a magyarországi zsidó sajtó történetével, még kevesebbet az egyes zsidó sajtóorgánumok felekezeti háttérrel, intézményi kötődéseivel.¹²⁷ Hogy egy adott lap milyen irányzatot képviselt, ez legtöbbször persze már a beköszöntő cikkből kiderült, de hogy a zsidó társadalmon belül mely szervezethez kötődött, melyik érdekeit képviselte, kitől kapott esetleg anyagi támogatást, ez a kérdés – a tanügyi szaklapok, illetve az

¹²⁷ Groszmann Zsigmond: A magyarországi zsidó felekezeti hírlapirodalom bibliográfiái összeállítása. *Egyenlőség*, 1911. jún. 1. 101–103.; Kahán Kálmán: Az erdélyi zsidó sajtó története. In: Moshe Carmilly-Weinberger szerk.: *A kolozsvári zsidóság emlékkönyve. Memorial Volume for the Jews of Cluj-Kolozsvár*. New York, Memorial Foundation of Jewish Culture, 1970, 185–202.; Michael Silber: The Historical Experience of German Jewry and Its Impact on Haskalah and Reform in Hungary. in: Jacob Katz ed.: *Toward Modernity: The European Jewish Model*. New Brunswick – Oxford, Transaction Books, 1987, 107–157., különösen: 127–129.; Scheiber Sándor: *Magyar zsidó hírlapok és folyóiratok bibliográfiája*. A szerző hagyatékából sajtó alá rendezte Scheiberné Bernáth Livia és Barabás Györgyi. Bp., MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1993.; Komlós Aladár: *A magyar zsidóság irodalmi tevékenysége a XIX. században*. in: Uő: *Magyar–zsidó szellemi történet a reformkortól a holocaustig*. I–II. Bp., Múlt és Jövő, 1997, I.; Walter Pietsch: Reform és ortodoxia. A németországi zsidó sajtó befolyása a magyar zsidóság belső fejlődésére az 1848–1849-es forradalom idején. *Múlt és Jövő*, Új folyam, 9. évf. 1998. 1. sz. 106–115.; Bányai Viktória: A magyar zsidó sajtó előzményei és kezdetei (1868–ig) Elhangzott: Magyar zsidó sajtótörténeti konferencia, Budapest, 2000. május 14.

(<http://www.hebraisztika.hu/attachments/00000125.pdf>) Prepuk Anikó: A neológ sajtó a zsidóság társadalmi befogadásáért a 19. század utolsó harmadában. *Budapesti Negyed*, 16. évf. 2008. 2. sz. 187–224., különösen 191–194.

A témában ez idáig megjelent legátgatóbb, a zsidó lapok, így a *Magyar Zsidó Szemle* intézményi kötődéseire is röviden rávilágító tanulmány Prepuk Anikónak köszönhető. Ld. Prepuk Anikó: Az izraelita hírlapirodalom kezdetei Magyarországon, in: Papp Imre, Angi János, Pallai László szerk.: *Emlékkönyv ifj. Barta János 70. születésnapjára*. Debrecen, Debreceni Egyetem Történeti Intézete, 2010. 311–328.

egyres hitközségek hivatalos orgánumainak evidens kivételével – gyakran homályban maradt. A következőkben arra teszünk kísérletet, hogy körvonalazzuk az 1884-ben alapított *Magyar Zsidó Szemlének* a „kongresszusi” – a következőkben az egyszerűség kedvéért *neológ* – közéleten belül elfoglalt helyét és kötődéseit, kapcsolatát a Magyarországi Izraeliták Országos Irodájával, viszonyát a Pesti Izraelita Hitközséggel és az 1882 óta megjelenő *Egyenlőség* című hetilappal. A *Magyar Zsidó Szemlének* döntően az 1890-ig tartó első, Bacher Vilmos és Bánóczi József szerkesztésével fémjelzett korszakára szorítkozunk, ezen belül is az ebben a korszakban évente tízszer megjelenő lap felekezetpolitikai törekvéseire. A Szemlének a zsidó vallásról és a zsidók történetéről kirajzolódó teológiai és ideológiai felfogása, a modern zsidó identitásról vallott nézeteinek a korabeli neológ diskurzusban való elhelyezése tehát nem képezik e tanulmány tárgyát.

Az *Egyenlőség* szerkesztését apjától 1915-ben átvevő Szabolcsi Lajos (1889–1943)¹²⁸ memoárjában azt állította, hogy a *Magyar Zsidó Szemle* és az *Egyenlőség*, pontosabban a Szemlélet szócsöveként használó Országos Iroda és az *Egyenlőség* mögött álló Pesti Izraelita Hitközség (a továbbiakban: PIH) között ádáz küzdelem folyt a neológ zsidóságon belüli vezérszerep kivívásáért. Véleményünk szerint azonban a két lap és a két szervezet közötti szembenállás messze nem tekinthető a korabeli neológ felekezeti közélet meghatározó tényezőjének. Egyrészt, mert a frontvonalak eleve nem voltak egyértelműek. Másrészt, mert a *Magyar Zsidó Szemle* és az *Egyenlőség* között kétségtelenül fennálló vetélkedés magától gerjesztette az ellentéteket, amelyek részben nem tartalmi nézeteltérésekből fakadtak, hanem csupán e vetélytársi viszony eredményeként éleződtek ki. Az egyetlen valóban érdemi különbség, az antiszemitizmussal szembeni fellépés, illetve a felekezeti érdekérvényesítés kívánatosnak és célravezetőnek tartott módját illető nézetkülönbség nem az Országos Iroda álláspontját képviselő *Magyar Zsidó Szemle*, illetve a PIH törekvéseit támogató *Egyenlőség* között húzódott, hanem az *Egyenlőség* gárdáját állította szembe mindenki mással.

Kötődések és vetélytársak

A *Magyar Zsidó Szemle* alapító szerkesztőinek személye révén az első kötődés azonnal nyilvánvaló: Bacher Vilmos (1850–1913) és Bánóczi József (1849–1926) mindketten a neológia tudományos fellegvárában, az 1877-ben létrejött Országos Rabbiképző Intézetben oktattak, a talmud-tudós és orientalista Bacher az intézet felső tanfolyamán, az irodalomtörténész és műfordító Bánóczi a gimnázium felső négy osztályának megfelelő öt éves alsó tanfolyamon.¹²⁹

¹²⁸ Az *Egyenlőséget* 1882 novemberében Bogdányi Mór hírlapíró alapította. A lap szerkesztését 1886 novemberében – Fekete Adolf pár hetes interregnuma után – Szabolcsi Miksa vette át, 1915-ben bekövetkezett halálát követően fia, Szabolcsi Lajos szerkesztette a hetilapot annak 1938 decemberében történt betiltásáig.

¹²⁹ Bacher Vilmos haláláig a Rabbiképzőn oktató, 1907-től igazgatóként. Bánóczi József 1893-ig tanított az intézetben, ezután élete végéig az Országos Izraelita Tanítóképző igazgatójaként működött.

A 19. század elején Németországban született *Wissenschaft des Judentums* magyar nyelvű meghonosítója, a magyar zsidóság egyetlen tudományos folyóirata esetében e kapcsolat nem meglepő, másként nem is történhetett volna. A szerkesztők beköszöntő cikke azonban arra is fényt vet, hogy céljuk nem merült ki a zsidó tudományok öncélú művelésében. A tudomány a folyóirat tárgya volt, de egyben nyíltan vallott ideológiai eszköze is. Az olvasók támogatását kérő bevezető cikkükben a szerkesztők három célt tűztek maguk elé. A „magyar nyelven megszólaló” zsidó tudomány „közérthető módon való művelése és terjesztése” révén meg kívánták ismertetni a zsidó vallást és irodalmat az ország „más vallású” lakosaival. „Mi nem a megismeréstől tartunk, hanem a félreismeréstől”, írták a szerkesztők, ezzel implicite hangot adva azon meggyőződésüknek, hogy ismeretterjesztő, felvilágosító tevékenységük hatékony fegyverként szolgálhat az előítéletek és az antiszemitizmus leküzdésében.¹³⁰ E célhoz magyarázat aligha szükségesletetik. Tiszaeszlár után vagyunk. A Solymosi Eszter 1882 tavaszi eltűnésével indult vérvád a rituális gyilkossággal vádolt zsidók 1883. augusztus 3-án történt felmentésével jogilag nyugvópontja jutott, de a felmentést követő hónapokban országsszerte antiszemita zavargások törtek ki, Istóczy Győző és Simonyi Iván vezetésével október 6-án megalakult az Országos Antiszemita Párt. 1884 elején Magyarország országgyűlési választások előtt állt, fél évvel később, a júniusban tartott választásokon az Antiszemita Párt 16 mandátumot (a vártnál valójában kevesebbet) szerzett.¹³¹

A zsidó tudomány terjesztésével Bacher és Bánóczy második célként a zsidó vallás és irodalom ismeretének a hitsorsosaik körében szerintük „hihetetlen” mértékű hanyatlását kívánták megfékezni, mely „hanyatlással”, vélekedtek a szerkesztők, „karöltve jár felekezeti érdekeink elhanyagolása, a közömbösség és részvétlenség minden iránt, mi azelőtt a zsidóság egységét dokumentálta”.¹³² Hosszas magyarázkodást e cél sem igényel: az 1867-es emancipációt követő másfél évtizedet minden korabeli megfigyelő és későbbi visszaemlékezés szerint az akkulturálódó zsidó polgárság rohamos szekularizációja, a felekezeti, hitközségi ügyek iránti közönye, a hitközségek által az elemi és középiskolai tanulóknak elvileg biztosítandó vallásoktatás nagymérvű elhanyagolása jellemezte.¹³³

A harmadik cél kilógott a sorból. Itt már nem tudományról esett szó, hanem a zsidó felekezet jogi helyzetéről, felekezetpolitikáról. A hitközségek zilált állapotáért felelős felekezeti „szervezetlenség”, jelentették ki a szerkesztők, „gyökeres orvos-

¹³⁰ A szerkesztők: Olvasóinkhoz. *Magyar Zsidó Szemle*, 1. évf. 1884, 1.

¹³¹ Ld. Kubinszky Judit: *A politikai antiszemitizmus Magyarországon 1875–1890*. Bp., Kossuth Könyvkiadó, 1976.; Kövér György: *A tiszaeszlári dráma. Társadalomtörténeti látásművek*. Bp., Osiris, 2011.

¹³² A szerkesztők: Olvasóinkhoz, i. m. 1.

¹³³ Ld. Konrád Miklós: *Zsidóságon innen és túl. Zsidók vallásváltása Magyarországon a reformkortól az első világháborúig*. Bp., MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2014, 214., és az ott megadott irodalmat.

lás”-t kívánt, a folyóirat „egyik főcélja ez orvoslást lehetőleg előmozdítani”.¹³⁴ A „szervezetlenség” az izraelita vallásfelekezet belső önkormányzati jogának, az autonómiának a hiányára utalt. Felekezeti autonómia híján, amellyel a katolikus egyház kivételével az összes bevett keresztény vallás rendelkezett, a zsidó hitközségek ki voltak téve a belső ügyeikbe való beavatkozásra jogosult Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium (a továbbiakban: VKM), illetve a helyi hatóságok kénye-kedvének. Az autonómiával bíró keresztény felekezetek belső ügyeik felett maguk rendelkeztek, a zsidó felekezet ügyeiben rendeleti úton a VKM rendelkezett.¹³⁵ Az autonómia hiánya a neológ-ortodox intézményes szakadás közvetlen eredménye volt, mely szakadás egyben e belső önkormányzat kivívásának legfőbb gátját képezte.¹³⁶

A beköszöntő cikk alapján egyértelműen elmondható: a *Magyar Zsidó Szemle* szerkesztői a *Wissenschaft des Judentums* hű követőinek mutatkoztak. Amiként a *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* nevű társaságot 1819-ben megalapító Leopold Zunz és társai, úgy Bacher és Bánóczy is bíztak a zsidó tudomány művelésének előítélet-oszlató, illetve identitás-erősítő képességében.¹³⁷ Hogy e bizakodásra a német példa nem igen adott okot, láthatóan nem rendítette meg hitüket.

A cikkből, bár csak burkoltan, de az is kiderül, hogy a szerkesztők a Szemlének milyen szerepet és helyet szántak a neológ közéletben. Írásukat a szerzők annak a kijelentésével kezdték, hogy folyóiratuk „nem valamely meglevővel” kívánt „versenyezni”, hanem „hiányt pótolni” akart: közlőnyt adni a saját orgánumot nélkülöző „zsidóságnak”.¹³⁸ Míg az első megjegyzést nem lehet másként értelmezni, mint az

¹³⁴ A szerkesztők: Olvasóinkhoz, i. m. 2.

¹³⁵ Hogy csak pár példát említsünk: minden újonnan alakuló izraelita hitközségnek be kellett nyújtania alapszabályát a VKM-hez, amely ennek jóváhagyását megtagadhatta. A már fennálló hitközségeknek alapszabályaik legapróbb módosítását is jóvá kellett hagyatniuk, amint-hogy a minisztériummal a zsidó felekezeti iskoláknak is jóvá kellett hagyatniuk minden új tankönyvüket, még a vallásoktatásra szánt tankönyveket is. Zsidó tanítót zsidó hitközségi iskolába csak a közigazgatási hatósági kiküldött jelenlétében lehetett választani.

¹³⁶ A autonómiáról általában ld. Gergely Jenő: Egyházi autonómiák Magyarországon a dualizmus korában 1867–1918. *Történelmi Szemle*, 2004, 3–4. sz. 297–338. A zsidó felekezeti autonómia kérdésének összefoglaló bemutatására ld. *Az izraelita községkerületi elnökök [...] Gróf Apponyi Albert M. Kir. Vallás- és Közoktatásügyi miniszterhez benyújtott emlékirata*. Bp., A Pesti Lloyd-Társulat Könyvnyomdája, 1906.; Prepuk Anikó: A neológ sajtó a zsidóság társadalmi befogadásáért a 19. század utolsó harmadában, i. m. 204–209.

¹³⁷ A németországi *Wissenschaft des Judentums* képviselőinek apologetikus, illetve hitsorsosaik identitását erősítő szándékairól ld. Michael A. Meyer: The Emergence of Jewish Historiography: Motives and Motifs. in: Uő: *Judaism within Modernity: Essays on Jewish History and Religion*. Detroit, Wayne State University Press, 2001, 44–63.; Uő: Jewish Scholarship and Jewish Identity: Their Historical Relationship in Modern Germany, in: Uo. 127–143.; uő: Two Persistent Tensions within Wissenschaft Des Judentums. *Modern Judaism*, 24. évf. 2004, 2. sz. 105–119.; Michael Brenner: *Prophets of the Past. Interpreters of Jewish History*. Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2010, 27–30.

¹³⁸ A szerkesztők: Olvasóinkhoz, i. m. 1.

Egyenlőségre való utalást, az *Egyenlőség* létét lényegében ignoráló második megjegyzés arra utal, hogy folyóiratukat a szerkesztők nem csak az *Egyenlőséggel* szemben, hanem annak helyében, vagy legalábbis a fölött helyezték el. A folyóirat felekezeti politikai törekvései terén ennek elméletileg egy konkrét akadály volt. Szemben az *Egyenlőséggel*, amely létrejött után egy hónappal letette a politikai hírlapírási feljogosító kauciót,¹³⁹ a *Magyar Zsidó Szemle* ezt nem fizette le, politikával hivatalosan nem foglalkozhatott. Ez az akadály azonban csak elméleti síkon állt fenn. Amiként más, azonos helyzetben levő korabeli folyóiratok, a *Szemle* úgy politizált, hogy az adott cikk elején kijelentette, hogy nem teszi azt.¹⁴⁰

Arról azonban, hogy a Rabbiképző magától értetődő tudományos támogatásán túl ki állt a folyóirat mögött, a beköszöntő cikk semmilyen információt nem nyújtott. A források mindazonáltal egyértelművé teszik: felekezeti politikai tekintetben a *Magyar Zsidó Szemle* a neológ Országos Iroda szócsöveként működött.

Mielőbb tovább mennénk, pár szóban be kell mutatnunk az Országos Irodát. Az 1868–69-es zsidó Egyetemes Gyűlésen elfogadott és Ferenc József által 1869. június 14-én szentesített, ám az ortodoxok kiválása folytán csak a kongresszusi hitközségekre vonatkozó szabályzat értelmében az ország izraelita hitközségei 26 községkerületre lettek felosztva. (A 26 kerületből csak 22 jött létre, az ortodoxia uralta keleti megyékben négy községkerület soha nem alakult meg.) A községkerületek előjáróságai által három évre választott kerületi elnököknek évente egyszer kellett összegyűlniük Pesten, mely éves gyűlésen maguk közül megválasztották az 1871. április 26-án felállított Magyarországi Izraeliták Országos Iroda elnökét. Az Irodának az Izraelita Iskolaalap kamataiból fedezett költségvetését a kerületi elnökök által háromévente egybehívandó egyetemes gyűlésnek jóvá kellett hagynia, e jóváhagyás nélkül az Iroda semmilyen kiadást nem eszközölhetett. Idáig a szabályzat. A gyakorlatban az 1870-es évek elején történt megalakulásukat követően a községkerületek 1892-ig nem gyűltek össze, a VKM pedig az egyetemes gyűlést nem volt hajlandó összehívni, így korszakunkban a neológ szervezet nemcsak csonkán, de – a VKM hallgatólagos beleegyezésével, illetve döntése eredményeképpen – jogellenesen is működött, hiszen úgy az Iroda költségvetésének a jóváhagyása, mint a kerületi elnökök és az Iroda elnökének újraválasztása mindvégig elmaradt. Ami témánk szempontjából a legfontosabb: az Országos Iroda feladatköre eredetileg tisztán adminisztratív jelleget öltött, a hitközségek, illetve a községkerületek és a kormányzat közötti közvetítésre korlátozódott. Az évtizedek folyamán azonban, és bár jogosítványa erre nem volt, az Országos Iroda a neológ zsidóság központi képviselői szervévé, a zsidó hitközségeket érintő ügyekben a VKM és a Belügyminisztérium elsődleges tanácsadójává, sőt több ízben a kormányzati rendeletek kezdeményezőjévé, vagyis a neológ közélet egyik legfontosabb szereplőjévé nőtte ki magát. Az Országos Iroda 1871-től 1904-ig regnáló első elnöke, a Rabbiképző vezérelőbízott-

¹³⁹ Előfizetőinkhez! *Egyenlőség*, 1882. dec. 24, 10.

¹⁴⁰ *Az országházból. Magyar Zsidó Szemle*, 1. évf. 1884, 577. A folyóirat leggyakrabban még ennyi erőfeszítést sem tett.

ságának elnöki posztját is betöltő Schweiger Márton (1834–1905) termény-nagykereskedő a tényleges irányítását átengedte az Iroda titkárának, Simon József (1844–1915) ügyvédnek. Simon József 1879-ben gyakornokként maga mellé vette az ekkor még csak első éves joghallgató Mezey Ferencet (1860–1927), aki Simon József egyre gyakoribb betegeskedése miatt már az 1880-as években jelentős befolyással bírt az Iroda vezetésében, noha hivatalosan csak 1891-től állt ennek alkalmazásában.¹⁴¹

A *Magyar Zsidó Szemle* és az Országos Iroda kapcsolatára visszatérve, ennek időrendben első bizonyítéka az Iroda által az ország neológ hitközségei előljárási-gához 1885. november 20-án intézett körlevél, amely arra kérte a vezetőségeket, hogy fizessenek elő „a felekezet támogatására teljes mértékben érdemes”, a hitközségeket érintő összes minisztériumi rendelet közzé tétele révén számukra „múlhatatlannul” szükséges és a „keresztény körökben” elért hatása révén „a zsidóságnak megbecsülhetlen [sic!] szolgálatot” tevő *Magyar Zsidó Szemlére*, sőt, azt körükben „lehetőleg még terjeszteni s mások által is támogattatni” szíveskedjenek.¹⁴² A Szemlének az Irodához való kötődése a folyóiratnak felekezetpolitikai kérdésekben hamar hangadó-jává váló Mezey Ferenc személyében is megnyilvánult. A korábban pár cikket az *Egyenlőség*ben is közlő Mezey Ferenc 1886-tól rendszeres szerzője volt a folyóiratnak, a társadalmi rovatot már feltehetően 1887-től ő vezette, 1891 és 1895 között Blau Lajos mellett a lap társszerkesztőjeként működött. A Szemlében kifejtett nézetei rendre visszaköszöntek az Országos Irodának az illetékes minisztériumhoz benyújtott memorandumaiban.¹⁴³ Bánóczi Józsefnek egy 1910-ben, Bacher Vilmos 60-ik születésnapja alkalmából írt cikkéből kiderül továbbá, hogy a *Magyar Zsidó Szemle* közvetlenül az Országos Iroda titkára, Simon József kezdeményezésére jött létre. 1883 őszén Simon József rendkívüli értekezletre hívta össze a Rabbiképző tanári karát, ott előadta „egy alapítandó zsidó folyóirat szükségét”. A tanári kar a lapalapítást helyeselte, de a szerkesztésre „a maga összességében” nem vállalkozott. „Hogy történt, hogy nem”, emlékezett vissza Bánóczi, „minden előre való közös

¹⁴¹ Ld. *A magyar és erdélyi izraelitáknak 1868–69-dik évi egyetemes gyűlésén alkotott szabályzatok és hozott határozatok*. Hiteles kiadás. Pest, Pesti Könyvnyomda-Részvény-Társulat, 1869.; A VI. izr. községkerület alakuló gyűlése. *Egyenlőség*, 1892. máj. 6., melléklet, 1–8.; Komáromi Sándor: Schweiger Márton. *Egyenlőség*, 1906. jan. 7. 1–2.; Richtmann Mózes: Schweiger Márton. in: Bánóczi József szerk.: *Évkönyv. 1906*. Bp., Izraelita Magyar Irodalmi Társulat, 1906, 286–292.; Simon József dr. *Egyenlőség*, 1915. jan. 17. 7–9.; Eisler Mátyás: Simon József. (1845–1915). in: Bánóczi József szerk.: *Évkönyv. 1916*. Bp., Izraelita Magyar Irodalmi Társulat, 1916, 226–237.; Groszmann Zsigmond: Schweiger Márton. 1834–1905. *Magyar Zsidó Szemle*, 44. évf. 1927, 227–230.; Endrei Simon Henrik: Simon József (1844–1914). Uo. 230–234.; Kálmán Ödön: Dr. Mezey Ferenc pályája. *Magyar Zsidó Szemle*, 46. évf. 1929, 165–223.; Nathaniel Katzburg: Problems of Organization within the Hungarian-Jewish Community during the Inter-War Period. in: Robert Dán szerk.: *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*. Bp. – Leiden, Akadémiai Kiadó – E. J. Brill, 1988, 267–268.

¹⁴² Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, XVI-A: MIOI, 1885, T.80.64 – e.h.

¹⁴³ Kálmán Ödön: Dr. Mezey Ferenc pályája. i. m. 181.

megállapodás nélkül Bacher Vilmos és én – nem tudom már, fölhívásra vagy önként – kötélnék állottunk.” Bacher és Bánóczy adtak nevet a folyóiratnak, összeállították a rovatokat, számba vették a lehetséges munkatársakat, majd megírták a lap programadó cikkét, amelyet jóváhagyás végett bemutatottak Simon Józsefnek, aki „nagyon meg volt elégedve s egy szó változtatás nélkül helybenhagyta”.¹⁴⁴

Visszaemlékezésében Bánóczy arra nem tért ki, hogy a *Magyar Zsidó Szemle* és az Országos Iroda milyen viszonyban állt az *Egyenlőséggel*, illetve a PIH-el, a neológ közéleten belül mondhatni természetes vetélytársaival. E kérdésről a Szemlében, illetve annak szerkesztőitől máshol megjelent későbbi emlékezések, portrék szintén hallgattak. Az *Egyenlőség*, illetve annak utolsó szerkesztője beszédesebbnek mutatkozott. Az 1927-ben elhunyt Mezey Ferenc pályafutását bemutató névtelen nekrológiájában az *Egyenlőség* az 1880-as évek neológ közéletét két táborra osztotta. A korszak ábrázolásban az Országos Iroda a neológ zsidóság felett „rideg és megfellebbezhetetlen” hatalomként lebegő közegeként jelent meg, a *Magyar Zsidó Szemle* pedig, mint ennek „hivatalos” orgánuma. Övék volt a hatalom és a tekintély, velük szemben a Szabolcsi Miksa (1857–1915) által 1886-ban átvett, a kezdetekben még szerény *Egyenlőség* a hatalmasok egyeduralmát kikezdő, óvatosságukkal ellentétben ifjonti hevülettől buzgó, és a magyar zsidó közéletben eddig ismeretlen hangvételével „a »hivatalos« zsidó körököt megdöböntő” új nemzedéket képviselte.¹⁴⁵

Az *Egyenlőség* 1938 végi betiltásával lapjától megfosztott Szabolcsi Lajos 1940–1942 között papírra vetett memoárjában a neológ közéletet összetettebb, de nem kevésbé mereven elkülönülő, sőt, egymással élesen szembenálló frontvonalak mentén ábrázolta. A „Wahrmann–Goldziher rezsim”, írta Szabolcsi Lajos, vagyis a PIH elnöki posztját 1883 novemberében elvállaló Wahrmann Mór (1832–1892), a neves magánbankár és Magyarország első zsidó vallású országgyűlési képviselője, valamint a PIH titkára, az orientalistaként már ekkor nemzetközi hírnévvel rendelkező Goldziher Ignác (1850–1921), „egyedül akart uralkodni Eszlár után, és nem kért az Országos Iroda gyámkodásából. A pesti hitközség a magyar neológ zsidóság: ez volt a jelszó. És minthogy az Egyenlőség már kezdettől fogva anyagi kapcsolatban állt a hitközséggel, hasábjain csakhamar megindult a támadás és a kritika az Országos Iroda ellen. [...] Simon József replikázott – nem volt lapja, hát körlevelekkel, röpiratokkal. Simon is diktátor természet volt, Wahrmann is az. A felekezet két diktátort nem bírt el. Wahrmannak a fiatal Goldziher teljes erővel segített. Simon is magához vett egy fiatal erőt a folytonos küzdelemhez, a Nyírségből származó dr. Mezey Ferenc ügyvédet, kinek rendkívül éles tolla volt. Minthogy az Egyenlőség a hitközség szócsöve volt, az Országos Iroda új felekezeti lapot indított Magyar Zsidó Szemle címmel, ahol Mezey szikrázó írásai Wahrmann és Goldziher ellen megjelentek.”¹⁴⁶

¹⁴⁴ Bánóczy József: Bacher Vilmos és a M.–Zsidó Szemle. *Magyar Zsidó Szemle*, 27. évf. 1910, 173.

¹⁴⁵ Mezey Ferenc küzdelmes élete. *Egyenlőség*, 1927. júl. 9. 3.

¹⁴⁶ Szabolcsi Lajos: *Két emberöltő. Az Egyenlőség évtizedei (1881–1931). Emlékezések, dokumentumok.* Bp., MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1993, 42–43.

Állításait az 1889-ben született Szabolcsi Lajos legfeljebb másodkézből, apja, Szabolcsi Miksa elbeszéléséből vehette. Helyzetleírásában mindenesetre a *Magyar Zsidó Szemlé*t nem csupán az *Egyenlőség* vetélytársaként, hanem ellenfeleként, az Országos Iroda és az *Egyenlőség* által támogatott PIH uralmi harcának részeseként ábrázolta. Amint erre az alábbiakban rámutatunk, a viszonyok ennél kuszábbnak és összetettebbnek mutatkoztak.

A Magyar Zsidó Szemle és a Pesti Izraelita Hitközség

A Szemle és a PIH viszonyának rövid áttekintését egy cáfolattal kell kezdenünk: a folyóiratban Mezey Ferencnek Wahrmann Mór és Goldziher Ignác ellen intézett „szikrázó” írásait hiába keressük – ilyen egy sem jelent meg. A nehéz természetű, de osztatlan tisztelet övezte Goldziher viszont saját, illetve Ungár Izsák néven több cikket publikált a Szemlében – valójában a folyóiratban közölt összes írása a lap ezen első korszakában, a Bacher és Bánóczi szerkesztette évfolyamokban látott napvilágot.¹⁴⁷ Goldziher mellett a PIH más szereplői is írtak a lapba, amelynek legelső száma – a szerkesztő bevezető sorait követően – Kohn Sámuel, a PIH főrabbi-jának pár hónappal később megjelent monográfiájából vett, az úgynevezett kazár elméletet bemutató fejezetével nyitott.¹⁴⁸ Hogy a személyi viszonyok terén mutatkozó átfedéseket folytassuk: Bacher Vilmos 1886-tól a PIH újjászervezett talmud-tóra intézetének az igazgatója lett, az Országos Irodában díjtalanul elvégzett munkája mellett Mezey Ferenc 1889-től a PIH-el szoros kapcsolatban álló pesti Chevra Kadisa titkáraként és ügyészeként kereste a kenyerét, míg az Országos Irodát hivatalosan vezető Schweiger Márton a PIH oktatási ügyosztályának előljárójaként (elnöké-ként) a pesti hitközségben is vezető szerepet játszott.

Az *Egyenlőség* és a PIH versus a *Magyar Zsidó Szemle* és az Országos Iroda éles szembeállításának ellentmond továbbá, hogy a pesti neológ hitközség a Szemlének nagyobb anyagi támogatást nyújtott, mint az *Egyenlőség*nek: az előbbi évi 200, az utóbbi évente 100 forint szubvenciót kapott.¹⁴⁹

Hogy a pesti hitközség, illetve intézményeinek vezetősége a Szemlé megsemmisítette a szívén, ez apró gesztusokból, mellőzésekkel valóban kiderül. 1886-ban például a Szemle sértődötten ironizálva rótt fel a PIH-hez kötődő Pesti Izraelita

¹⁴⁷ Ld. *Népszerű irodalmi vállalat* (1884, 254–256.); *A pesti talmud-tóra* (1885, 538–544.); *Abulvalid* (1886, 1–8.); *Talmud-tóra, hittanítás, proszeminárium, szeminárium* (1886, 214–219.); *A zsidó vallás fejlődéséről* (1888, 1–14.); *A zsidóság lényege, és fejlődése* (1888, 65–80., 138–155., 261–279., 389–406). Ungár Izsák néven: *A jesibák* (1886, 567–568.); *A haladásról* (1886, 679–681.)

¹⁴⁸ Kohn Sámuel: *A honfoglaló magyarok és a zsidók. Magyar Zsidó Szemle*, 1. évf. 1884, 3–10. Az itt közölt rész Kohn Sámuel könyve (*A zsidók története Magyarországon*. I. köt. *A legrégebbi időkől a mohácsi vészig*. Bp., Athenaeum, 1884) második, *Zsidók a költözékű pogány magyarok közt* című fejezetének pár helyen enyhén rövidített, lábjegyzetek nélküli változata.

¹⁴⁹ Beledi Miksa: *Hitközségi költségvetések Magyar Zsidó Szemle*, 6. évf. 1889, 311.

Nőegyletnek, hogy a frissen megjelent éves jelentéséhez, „melyet a t. nőegylet beküldött minden nagy lapnak, beküldött minden kis lapnak, csak a M-Zs. Szemlének nem volt szerencséje”, bár dacosan nyomban hozzátette: nem bánja különösebben, „hogy a pesti zsidó nőegylet nem méltóztatik a M. Zs. Sz. meglétéről tudomást venni”.¹⁵⁰

A Szemle és a PIH között az 1880-as években dokumentálható egyetlen nyílt kis összetűzés mindazonáltal ékes példája annak, hogy az Országos Iroda és a PIH merev szembeállításra torz képet nyújt a neológ közéletben uralkodó összetett viszonyrendszerrel. A *Magyar Zsidó Szemle* egy 1889 tavaszán megjelent, a PIH 1888. évi működését bemutató cikkében több vádat fogalmazott meg a pesti hitközség két hitoktatója ellen.¹⁵¹ A cikk megjelenése után a PIH vizsgálatot indított, a vádak alaptalannak bizonyultak.¹⁵² Az *Egyenlőség* egy első kis oldalvágása után, amelyben azon értetlenkedett, hogy a PIH alkalmazásában is álló Bacher milyen elgondolásból szelöltethette meg e vádakot a nélkül, hogy előzőleg házon belül igyekezett volna utána járni a dolognak,¹⁵³ Schweiger Márton is beküldött egy levelet a Szemle szerkesztőségének. Az Országos Iroda elnöke e levelében „a pesti izr. hitközség oktat. ügyoszt. előjárója” minőségében tiltakozott a „kósza mendemondákon” alapuló vádakot közlő lap méltánytalan eljárásával szemben, majd levelét azon reménye kifejezésével zárta, „hogy ezentúl a hitközség ellen intézett épp úgy gúnyos mint alaptalan támadásoknak nem nyitja meg a folyóirat hasábjait”. A levélhez fűzött megjegyzésükben a szerkesztők az ügyet ezzel elintézettnak tekintették, azt viszont nem értették, hogy Schweiger mire vélte megjegyzését, miszerint a Szemle rendszeresen támadta a pesti hitközséget. A szerkesztők felsorolták az összes lap- és oldalszámot, ahol a Szemle említést tett a PIH-ról, melynek működése ellen összesen négy esetben emeltek mérsékelt, konkrét ügyekre vonatkozó kifogást.¹⁵⁴ Ami e kis affér kapcsán számunkra tanulságos: Schweiger Márton itt tehát a PIH nevében bírálta az általa vezetett Országos Iroda szempontját és érdekeit képviselő *Magyar Zsidó Szemlé*...

Az efféle apró-cseprő ügyeken, vitákon túl, lehetséges, hogy a *Magyar Zsidó Szemle* mögött álló Országos Iroda és a PIH között a háttérben eltökélt küzdelem folyt a neológ zsidóság vezető szerepéért, de ez szerintünk erősen kétséges. A PIH részéről ennek inkább az ellenkezője mutatható ki, nevezetesen a Wahrmann Mór vezette hitközség konzekvens ózdkodása attól, hogy szorosan vett kompetenciája körén túllépve a neológ zsidóság politikai vezéréként lépjen fel. Amikor a hitközség 1885-ös közgyűlésén Kármán Mór (1843–1915) pedagógus azt követelte a vezető-

¹⁵⁰ A pesti zsidó nőegylet. *Magyar Zsidó Szemle*, 3. évf. 1886, 707.

¹⁵¹ Beledi Miksa: Hitközségi költségvetések. *Magyar Zsidó Szemle*, 6. évf. 1889, 242–243. A szerző a Rabbiképző növendéke volt.

¹⁵² –r –l.: Alaptalan vádak. *Egyenlőség*, 1889. ápr. 14. 11–12.

¹⁵³ Uo.

¹⁵⁴ Ld. pl. Barna Jónásnak a PIH tanügyi politikáját egy bekezdésben bíráló cikkét. Barna Jónás: Reflexiók. *Magyar Zsidó Szemle*, 3. évf. 1886, 298.

ségtől, hogy „minden tevékenységnél az országos szempont lebegjen az előljáráóság szemei előtt.”, Wahrmann Mór kijelentette, hogy „ő nem az ország valamennyi hitközségének előljáráója, hanem csak a budapesti hitközségnek, ennek folytán csak ennek keretén belül ismerheti el az általa elvégzendő kötelességeket”.¹⁵⁵

A két szervezet eltérő jellegéből kifolyólag küzdelemről valójában nem is igen lehetett szó. A VKM hivatalos partnere az Iroda volt, nem a PIH. Az ország neológ hitközségeire viszont az Iroda semmilyen tényleges nyomást nem gyakorolhatott, persze a PIH sem, de befolyása összehasonlíthatatlanul nagyobb volt, mint az Országos Irodáé. A felekezet belügyeiben Magyarország messze legnagyobb és leggazdagabb, a honi zsidó gazdasági, politikai és kulturális elit jelentős részét tagjai között tudható hitközségének a támogatása nélkül minden országos kezdeményezés elképzelhetetlen volt. E téren a kormány által az Izraelita Iskolaalap kamataiból fedezett (csékély) költségvetéssel, összesen két gépírónövel működő Országos Iroda és a PIH össze sem vethető.¹⁵⁶

A két közeg közötti küzdelemről végül már csak azért sem lehet beszélni, mert különösebb nézeteltérés fenn sem állt közöttük! Ez annyiban nem meglepő, hogy ha az Iroda irányítását annak elnöke, Schweiger Márton át is engedte Simon Józsefnek és Mezey Ferencnek, a főnök mégiscsak ő volt, márpedig Schweiger és a PIH vezetősége egyazon közeghez, a neológ zsidó *establishment* szűk csoportjához tartoztak. E nézetazonosság nemcsak a felekezet belügyeiben, így például a neológ szervezet belső egyensúlyát potenciálisan veszélyeztető radikális zsidó reformtársulatokkal szembeni közös fellépésükben nyilvánult meg,¹⁵⁷ hanem – és még inkább – megmutatkozott a tiszaezslári vérvád idején az antiszemitizmussal szemben tanúsított roppant visszafogott magatartásukban is. „Bár a helyzet megkívánta volna”, írta Nathaniel Katzburg e válságos időszak kapcsán, „az Országos Iroda nem folytatott közéleti vagy tájékoztató tevékenységet a rágalmakkal szemben, megelégedett azzal, hogy jogi védelemről gondoskodik”, vagyis felkérte Eötvös Károlyt, hogy vállalja el a védelem vezetését.¹⁵⁸ Ami a PIH-et illeti, 1882-ben a hitközség rabbija, Kayserling Mayer (1829–1905) kiadott ugyan egy röplapot annak bizonyítására, hogy a zsidó vallás határozottan elítéli az uzsorát,¹⁵⁹ majd 1884-ben a hitközség rabbisága a Rabbiképző tanári karával együtt kibocsátott egy közös nyilatkozatot, amelyben kimutatta, hogy Zimándy Ignác (1831–1901) antiszemita párti képviselőnek a Tal-

¹⁵⁵ A budapesti izr. hitközség közgyűlése. *Egyenlőség*, 1885. márc. 1, 5.

¹⁵⁶ Az iroda anyagi viszonyairól ld. Kálmán Ödön: Dr. Mezey Ferenc pályája. i. m. 219.

¹⁵⁷ Konrád Miklós: *Zsidóságon innen és túl*, i. m. 367–370.

¹⁵⁸ Nathaniel Katzburg: *Fejezetek az újkori zsidó történelemből Magyarországon*. Bp., MTA Judaisztikai Kutatócsoport – Osiris Kiadó, 1999, 131. Az Iroda, mondhatnánk, ennél is tovább ment, mivel ország zsidó lakosait is passzivitásra buzdította. Ld. Maislis Mór: A szövetkezet ügyében. *Egyenlőség*, 1883. aug. 12. 2.; Klein Gyula – Rosenthal Ferencz: Válasz. *Egyenlőség*, 1883. aug. 12. 4–5.

¹⁵⁹ M. Kayserling: *Az uzsora és a zsidóság*. Bp., Wodianer F., 1882. Németül: M. Kayserling: *Der Wucher und das Judentum*. Bp., Wodianer F., 1883.

mudból vett és a várvadat igazoló idézetei mind hamisak.¹⁶⁰ De a hitközség mint olyan, élén nagypolgár vezetőivel, a küzdőterre nyilvánosan nem állt ki, a „zsidókérdésről” folyó közéleti vitákba nem avatkozott bele, a politikai antiszemitizmus ellen, akárcsak az Országos Iroda, nyilvánosan nem lépett fel.

A Magyar Zsidó Szemle és az Egyenlőség

Eltérő profiljuk ellenére, a politikai és társadalmi hetilapként 1882 novemberében indult *Egyenlőség*, illetve az 1884 elejétől 1890-ig évente tízszer megjelenő tudományos *Magyar Zsidó Szemle* szerkesztőik ambíciója és kvalitása, szerzőik hírneve és tehetsége folytán egyaránt kiemelkedett a korszak gyér számú felekezeti sajtóorgánuma közül. A két lap között valamilyen szintű rivalizálás elkerülhetetlen volt. Korszakunkban ez részben apró szurkálódásokban mutatkozott meg, kezdve mindjárt a Szemle fentebb bemutatott beköszöntő cikkével, amely némi önellentmondással először leszögezte, hogy nem kíván versenyezni „valamely meglévővel”, majd magát a zsidóság hiánypótló orgánumaként bemutatva e „meglévő” pőre létét is ignorálta. A fricska érdekessége, hogy cikküknek legalább is egy részét a szerkesztők már folyóiratuk megjelenése előtt elküldték az *Egyenlőség*nek, amely a Szemle eljövendő megjelenését beharangozó pár soros, a szerkesztőket méltató hírében röviden idézett is belőle.¹⁶¹

A szurka-piszkát az *Egyenlőség* 1886 novemberében viszonzta, örömét fejezvéni ki, hogy a közel egy éve fennálló *Magyar-Zsidó Ifjúság Lapja* megjelenésének köszönhetően „a Magyar Zsidó érdekeknek már két folyóiratuk is van”, mármint az említett lap és az *Egyenlőség*.¹⁶² „Kíváncsiak vagyunk, miért nincs t. kollegáinknak tudomásuk rólunk akkor is, a mikor nem szerkesztő-olló, hanem csak írótooll van a kezökben?”, reagált epésen a *Magyar Zsidó Szemle*, amely szerint az *Egyenlőség* saját cikkeihez nem restellte olykor felhasználni a tudományos lap közleményeit.¹⁶³

A kölcsönös kedveskedések mellett az *Egyenlőség* azonban olykor méltatta a „minden tekintetben jelesen szerkesztett” Szemlét.¹⁶⁴ Az efféle nobilis gesztust az idő haladtával annál is inkább megengedhette magának, hogy az 1890-es évek elejére nyilvánvalóvá vált: olvasottság tekintetében a vezető pozíció immár őt illette

¹⁶⁰ Nyilatkozat Zimándy ellen. *Egyenlőség*, 1884. okt. 26. 7.

¹⁶¹ „*Magyar Zsidó Szemle*. Ilyen czímen fog megjelenni minden hó elején egy irodalmi munka, melynek czélja főleg »a zsidó tudományok közérthető módon való művelése«. E szemle szerkesztői Bánóczy [sic!] József és Bacher Vilmos, két előnyösen ismert tanár, kik közül az egyik – Bánóczy [sic!] – már több becses dolgozattal gazdagítja a magyar irodalmat.” *Magyar Zsidó Szemle. Egyenlőség*, 1884. jan. 13. 7.

¹⁶² Stein Lajos: A zsidóság a világirodalomban. *Egyenlőség*, 1886. nov. 7. 3. Az 1885 decembereától megjelenő *Magyar-Zsidó Ifjúság Lapja* öt hónappal később, 1887 áprilisában megszűnt. Ha csak a magyar nyelvű felekezeti lapokat is nézzük, az *Egyenlőség* a Szemle mellett a *Hitközségi Hivatalnok* és az *Izraelita Tanügyi Értesítő* című lapokról is megfeledezett.

¹⁶³ Kollegáink. *Magyar Zsidó Szemle*, 3. évf. 1886, 709–710.

¹⁶⁴ Szerkesztői üzenetek. Ruben. *Egyenlőség*, 1887. jan. 2. 10.

meg. Alapításakor a *Magyar Zsidó Szemlének* 626 előfizetője volt.¹⁶⁵ További számadattal nem rendelkezünk, de annyi biztos: az évek során az előfizetők száma nem nőtt, valószínűleg inkább csökkent. Egy Eisler Mátyáshoz 1888. március 17-én intézett levelében Bánóczi József keserűen panaszkodott: „A zsidók nem vesznek se német, se magyar könyvet – pláne, ha héber a tárgyuk. Zsidó érzés kevés van, zsidó érdeklődés még kevesebb, zsidó műveltség meg épen 0. [...] Én akárhányszor dühös vagyok magamra, hogy a Szemlével föl nem hagyok. Nincs, édes Eisler, az ilyenekben köszönet.”¹⁶⁶ Bánóczi és Bacher folyamatosan küzdöttek az előfizetőkért, a lap több ízben közel járt ahhoz, hogy végleg megszűnjön.¹⁶⁷ Az olvasókhöz 1890 végén intézett búcsúzójukban a szerkesztők nem rejtették véka alá csalódottságukat: az „erkölcsi sikerrel szemben aránytalanul csekély folyóiratunk külső sikere: a *Magyar Zsidó Szemle* elterjedtsége nem felel meg munkatársai komoly buzgalmának és az általa képviselt érdekek fontosságának.”¹⁶⁸ Ami az *Egyenlőséget* illeti, amikor Szabolcsi Miksa 1886 novemberében Schlenker Salamon nyomdásztól 45 (!) forintért megvette a hetilapot és átvette annak szerkesztését, a tiszaezlári per végtárgyalása idején 6000 példányban elkelt lapnak saját (későbbi) bevallása szerint már csak 123, fia memoárja szerint 93 előfizetője volt.¹⁶⁹ Az új gárda agitálásának köszönhetően a példányszám ekkortól lassan, de folyamatosan emelkedett: az *Egyenlőséget* az 1880-as, '90-es évek fordulóján eltérő források szerint 800, illetve 1000 példányban nyomták hetenként,¹⁷⁰ ami persze még távol volt a 1915-ben elért 2500 példánytól,¹⁷¹ de a *Magyar Zsidó Szemle* példányszámát már minden bizonnyal meghaladta.

A *Magyar Zsidó Szemlének*, írta 1889 elején Szabolcsi Miksa egy szerkesztői üzenetben, „szemet szúr, [...] hogy a közönség által kedvelt s napról-napra jobban terjedő felekezeti lap áll fenn ő mellette, a vaskalapos mellett”.¹⁷² Az oldalvágásokon kívül az *Egyenlőség* javára lassan eldőlt vetélkedés óhatatlanul gerjesztette az értelmetlen vitákat, vagyis az olyan összetűzéseket, amelyekben az egymással szembeeszegetők alapján véve egyetértettek. A két lap között 1887-ben a zsidó vallású országgyűlési képviselők kapcsán kibontakozó vita ennek eklatáns példája. Az év elején az *Egyenlőség* egy heves vezércikkben ostorozta a zsidó vallású képviselőket, amiért nem reagáltak képviselőtársaik vallásukat és felekezetüket támadó beszédei-

¹⁶⁵ Bánóczi József: Bacher Vilmos és a M.–Zsidó Szemle, i. m. 173.

¹⁶⁶ Eisler Mátyás: Bánóczi József, a levélíró művész. In: Szemere Samu szerk.: *Évkönyv. 1930.* Bp., Izraelita Magyar Irodalmi Társulat, 1932, 48.

¹⁶⁷ Benoschofsky Ilona: Bánóczi József – levelezése tükrében. In: Scheiber Sándor szerk.: *Évkönyv. 1977/78.* Bp., Magyar Izraeliták Országos Képviselete, 1978, 33.

¹⁶⁸ Bacher Vilmos és Bánóczi József: Olvasóinkhoz. *Magyar Zsidó Szemle*, 7. évf. 1890, 577.

¹⁶⁹ Meturgeman. Szerkesztői üzenetek. Id. dr. G. I. Budapesten. *Egyenlőség*, 1899. dec. 31. 5.; Szabolcsi Lajos: *Két emberöltő*, i. m. 40, 50.

¹⁷⁰ Uo. 55. Mezey Ferenc küzdelmes élete, i. m. 3.

¹⁷¹ Szabolcsi Lajos: *Két emberöltő*, i. m. 181.

¹⁷² Szerkesztői üzenetek. Dr. P. S. úrnak, Budapest. *Egyenlőség*, 1889. jan. 13. 12.

re.¹⁷³ Az *Egyenlőség*ben nem ez volt az első, és messze nem az utolsó, a zsidó képviselőket gerinctelenségükért hevesen támadó írás.¹⁷⁴ Pár hónappal ezután a Szemle-ben Mezey Ferenc is publikált egy hasonló tárgyú és irányú cikket – mire az *Egyenlőség* a zsidó képviselők védelmére kelve rátámadt Mezey Ferencre... A személyeskedéstől sem mentes vita értelmetlenül folydogált – hiszen azon túl, hogy az *Egyenlőség* ekkor védelmébe vette a máskor általa is bírált képviselőket, a lényegét tekintve a két lap szerzői azonos álláspontot képviseltek: nüánsznyi eltérésektől eltekintve együttesen vallották, hogy a zsidó vallású képviselőknél nemcsak joguk van hozzá, de morális kötelességük is, hogy védelmükbe vegyék felekezetüket és képviseljék annak – valójában nem is partikuláris, hiszen a szabadelvűség általános érdekeivel egybevágó – érdekeit.¹⁷⁵

Amit e vita kapcsán írtunk, általánosságban is áll: a rivalizáláson túl a két lap azonos felekezetpolitikai célokat tűzött maga elé. A Szemle beköszöntő cikkében megfogalmazott céljait – küzdelem az antiszemitizmus ellen, illetve az autonómia kivívásáért – az *Egyenlőség* is osztotta. Bár ez nem tartozik tanulmányunk témájához, emellett megjegyzendő: a neológ zsidó identitás megerősítését szintúgy mindkét lap feladatának tekintette.

Tény, hogy a zsidó felekezet 1895-ben törvénybe foglalt recepciójáért, vagyis bevett vallásnak minősítéséért folytatott küzdelemben az *Egyenlőség* köré tömörült ifjak játszották a vezető szerepet, de a recepciót konzekvensen először nem a hetilap, hanem a *Magyar Zsidó Szemle*, pontosabban a Szemle hasábjain 1887-ben Mezey Ferenc szorgalmazta. Ekkor még az *Egyenlőség* volt az, amely e küzdelmet hiábavalónak, mert a célt elérhetetlennek vélte.¹⁷⁶ Amikor pedig az *Egyenlőség* 1891 végén megindította országos mozgalmát a recepcióért, a neológ zsidóságon belül a legfőbb ellenállást nem a Szemle, hanem a PIH vezetősége, és különösen a hitközség elnöke, Wahrmann Mór tanúsította. Miután az *Egyenlőség* főszerkesztője, Szabolcsi Miksa és Vázsonyi Vilmos köré tömörült ifjak 1892 elején lefegyverezték a PIH ellenállá-

¹⁷³ Sturm Albert: A zsidók és a költségvetési vita. *Egyenlőség*, 1887. jan. 30. 1.

¹⁷⁴ Ld. pl. Acsády Ignác: Mezei Ernő interpellációja. *Egyenlőség*, 1882. nov. 19. 3.; H-i.: A zsidó felekezetű képviselők. *Egyenlőség*, 1884. dec. 28. 6.; Vázsonyi Vilmos: Szapáry Gyula gróf és a zsidók. *Egyenlőség*, 1891. aug. 21. 3.; Veridicus: Még egyszer a zsidó képviselők. *Egyenlőség*, 1907. jan. 27. 1–2.; Zsidó képviselők. *Egyenlőség*, 1908. nov. 29. 5–6.; K. S.: Hiába bujkálnak. *Egyenlőség*, 1909. márc. 14. 7–8.

¹⁷⁵ Mezey Ferenc: Választások után. *Magyar Zsidó Szemle*, 4. évf. 1887, 419–426.; Veridicus: Szelíd polémiák. *Egyenlőség*, 1887. szept. 18. 1–2.; [Ullmann Sándor:] Zsidó képviselőinkről. *Egyenlőség*, 1887. szept. 25. 1–3.; Mezey Ferenc: Szelíd polémiák. *Magyar Zsidó Szemle*, 4. évf. 1887, 486–493.

¹⁷⁶ Mezey Ferenc: Szelíd polémiák, i. m. 486–493.; A „szelíd polémiák” folytatása és vége. Crescendo. *Egyenlőség*, 1887. okt. 9. 2–4.; Mezey Ferenc: A zsidó vallásfelekezet recepciója. *Magyar Zsidó Szemle*, 4. évf. 1887, 556–564.; Ullmann Sándor: A zsidó vallásfelekezet recepciója. *Egyenlőség*, 1887. nov. 20. 1–3.; Mezey Ferenc: A zsidó vallásfelekezet recepciója. (Megint polémia.) *Magyar Zsidó Szemle*, 4. évf. 1887, 614–620.

sát, a recepció kivívásáért alakult végrehajtó bizottságnak Mezey Ferenc volt az egyik jegyzője, a bizottságban Schweiger Mór és Simon József is helyet foglalt.¹⁷⁷

Elitpolitizálás versus tömegmozgalom

Felekezetpolitikai tekintetben a neológ közéleten belül az egyetlen tényleges különbség a felekezeti érdekérvényesítés módjában mutatkozott meg, vagyis nem a célokban, hanem a fegyvernemben. Az *Egyenlőség* alakulásától fogva a közvéleményhez kívánt szólni, tömegmozgalmakban gondolkodott. A tiszaezslári vérvád kirobbanása után a hetilap *Országos zsidó-magyar szövetkezet* néven egy országos mozgalom létesítésével kívánta felvenni a küzdelmet az antiszemitizmus ellen. A végül meg sem alakult egyesületet az Országos Iroda kezdetektől fogva élesen ellenezte, kiváltva ezzel az Irodát passzivitással és meghunyászkodással vádoló *Egyenlőség* ismételt és heves támadását.¹⁷⁸ Az Országos Iroda valószínűleg éppen e belső harcból okulva kezdeményezte a *Magyar Zsidó Szemle* létrejöttét, hogy az *Egyenlőséggel* szemben ő is rendelkezzen egy sajtóorgániummal.

A társadalmi mozgalmakban hívó *Egyenlőséggel* ellentétben a *Magyar Zsidó Szemle* a tudomány felvilágosító erejében bízott, ami a dolog természetéből kifolyólag elit-orientált hozzáállást jelentett. Az antiszemita országgyűlési képviselők azzal vádolták a zsidókat, hogy nincs „kátéjuk”, mivel titkolják vallásuk nyilván rémséges hitvallását? Válaszképpen Bacher Vilmos – névtelenül – leközölte az 16. század óta megjelent zsidó káték hosszú sorát.¹⁷⁹

Az érdekérvényesítés célravezetőnek vélt módszerét illető ellentét legnyilvánvalóbban az *Egyenlőség* által megindított recepciók mozgalom idején mutatkozott meg, vagyis abban az időszakban, amikor a Szemlét már nem Bacher és Bánóczy, hanem Blau Lajos és Mezey Ferenc szerkesztették. Csakhogy itt az egyik oldalon egyedül az *Egyenlőség* állt, amely sikerrel mobilizálta az ország – nem csupán neológ – zsidóságát, az 1892-es országgyűlési választások előtt arra szólította a zsidó lakosságot és a hitközségeket, hogy nyíltan hangoztassák, miszerint csak olyan képviselőjelöltre

¹⁷⁷ A végrehajtó bizottság. *Egyenlőség*, 1892. jan. 22., melléklet, 1–3. A recepció körül a neológ zsidóságon belüli vitákról általában ld. Prepuk Anikó: A neológ sajtó a zsidóság társadalmi befogadásáért a 19. század utolsó harmadában. *Budapesti Negyed*, 16. évf. 2008. 2. sz. 208–221. Wahrmann Mórról ld. Konrád Miklós: Wahrmann Mór és gyermekei. Adalék a dualizmus kori zsidó nagypolgárság történetéhez. *Történelmi Szemle*, 54. évf. 2012, 3. sz. 441–468.

¹⁷⁸ Acsády Ignác: Országos zsidó-magyar szövetkezet. *Egyenlőség*, 1883. márc. 4. 1–2. Uó: A szövetkezet ügyében. *Egyenlőség*, 1883. márc. 25. 1–2.; Értekezlet. *Egyenlőség*, 1883. márc. 25. 11.; Acsády Ignác: A szövetkezetről. *Egyenlőség*, 1883. ápr. 1. 1–2.; Az országos szövetkezet alapszabály-tervezete. *Egyenlőség*, 1883. ápr. 8. 5–8.; Acsády Ignác: A szövetkezet ügye. *Egyenlőség*, 1883. ápr. 22, 8–9. Maislis Mór: A szövetkezet ügyében, i. m. 1–2. Az egylet az alapszabály-tervezetben már *Országos magyar–zsidó szövetkezet* néven szerepelt.

¹⁷⁹ [Bacher Vilmos:] Zsidó káték. *Magyar Zsidó Szemle*, 1. évf. 1884, 107–114. A cikk szerzőségét felfedi Bánóczy József: Bacher Vilmos és a M. Zsidó Szemle, i. m. 175.

fognak szavazni, aki a zsidó vallás recepcióját felvette programjába. Az *Egyenlőséggel* szemben a kormánzatnak kellemetlenséget okozni nem kívánó neológ establishment, a PIH és az az Országos Iroda egyaránt jóval óvatosabbnak mutatkozott. Amikor a *Magyar Zsidó Szemle*ben Mezey Ferenc burkoltan elhibázottnak vélte, hogy a zsidók, mint választók, a recepció melletti fogadalmat kérjenek a képviselőjelöltektől, ez utóbbiak álláspontját képviselte. Életrajzírója kifejezésével a zsidó felekezet recepcióját Mezey Ferenc „legális úton”, vagyis a neológ establishment már fennálló intézményei, az Országos Iroda és az Izraelita Községkerületek vezetőinek közbenjárása révén kívánta elérni.¹⁸⁰ A neológ establishment a hagyományos zsidó politizálás, a *shtadlanut*¹⁸¹ modernizált változatában gondolkodott, a politikai elittel folytatott személyes (kulisszák mögötti) tárgyalásában bízott. Az *Egyenlőség* ezzel szemben a zsidó tömegek nyomásgyakorló erejére apelláló, a felekezeti érdekképviselőt a nagy nyilvánosság előtt vállaló politizálásban hitt. Bár történetünket itt lezárjuk, érdemes megjegyezni: annak ellenére, hogy a siker ez esetben nem maradt el, stratégiájával az *Egyenlőség* a zsidó felekezeten belül később is egyedül maradt.

Ami már 1890 végén a Bacher–Bánóczy szerkesztőpáros lemondásakor is nyilvánvaló volt, az 1895-re, a recepció kivívásának évére végleg egyértelművé vált: a neológ zsidóság lapja nem a *Magyar Zsidó Szemle*, hanem az *Egyenlőség* lett. Az 1890-ig évente tízszer, majd 1896-ig havonta megjelenő Szemle 1896-tól negyedéves, bár nem kizárólag, de immár elsősorban tudományos folyóirattá vált.

¹⁸⁰ Mezey Ferencz: Felekezeti mozgalmak. *Magyar Zsidó Szemle*, 9. évf. 1892, 92–112.; Kálmán Ödön: Dr. Mezey Ferenc pályája. i. m. 189.; Prepuk Anikó: A neológ sajtó a zsidóság társadalmi befogadásáért a 19. század utolsó harmadában, i. m. 208–221.; Uő: Egy felekezeti mozgalom kezdetei: a vidéki zsidóság részvétele az izraelita vallás recepciójáért indított mozgalomban. *Néprajzi látóhatár*, 14. évf. 2005. 3–4. sz. 185–209.

¹⁸¹ Elie Lederhendler: *The Road to Modern Jewish Politics: Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia*. New York – Oxford, Oxford University Press, 1989, 19–21.

A 19. századvégi zsidó társadalmi gender-viszonyok a Magyar Zsidó Szemle 1884. évi számának szövegelemzése alapján

Jelen tanulmányban alkalmazott szövegelemzés nagyjából a *frame*-módszerre támaszkodik. A nyelv a kulturális közösség – például egy vallásos közösség¹⁸² – magatartási normája, amely ezt a közösséget megkülönbözteti a külső társadalom más tagjaitól, és ilyen módon azonosítja őt. A közösség szóbeli és írásbeli forrásainak nyelvi elemzése során tehát leírhatjuk a közösség jellemzőit, például társadalmi viszonyait.

A *frame* szóról (keret, ráma, váz) elnevezett módszer lehetővé teszi a közösség társadalmi viszonyainak megértését, beleértve a *gender* viszonyokat. A *frame* módszer lényegét egy rendszer képezi, amelynek segítségével a legkülönbözőbb adatokat maximálisan tömöríthetjük, egységesíthetjük és ezáltal értelmezhetően reprezentálhatjuk.¹⁸³

A *frame*-módszer alkalmazható a szövegek strukturális-szemantikai elemzésében, mert: „...человек, пытаясь познать новую для себя ситуацию или по-новому взглянуть на уже привычные вещи, выбирает из своей памяти некоторую структуру данных (образ), называемую нами фреймом, с таким расчетом, чтобы путем изменения в ней отдельных частей сделать ее пригодной для понимания более широкого класса явлений и процессов.”¹⁸⁴

A fentieket idéző kutató szerint a sztereotípiaként működő *frame* támogatja az elmét a sikeres megismerés folyamatában. Ugyanis az elme az olyan típus-kereteket (*frame*) keresi egy szövegben, amelyekből összeállíthatja a számára releváns „szcenáriumot”, vagyis a társadalmi létezés valamely részterületének képét. Az emberi elme

¹⁸² Hrotkó Larissza, *A Nélkülözhetetlenek*, Budapest-MEK 2014.

¹⁸³ Például: Goffman E. *Frame analysis: An essay on the organisation of experience*. – N.Y.: Northeastern, 1974.

600 P. Vagy: Larissa Hrotkó, Psalm 23. Vergleich einiger Interpretationen der rhythmischen Textform in: *Frauen und Religion*, Verbum-Cluj, 2010. 30-39.

¹⁸⁴ M. Minszkij in: С.В. Буторин, Фреймовый подход к анализу языкового пространства немецкого романа-воспитания, *Вестник Университета. Филология*, Самарский государственный университет 2010.761

Ford.: „...amikor az ember egy új szituációt kíván megismerni vagy a már megszokott dolgokat újra akarja értékelni, kiválaszt az emlékezetéből egy – frame-nak nevezett – adatstruktúrát azzal a céllal, hogy a struktúra egyes részeinek módosítása útján ezt alkalmassá tegye a bővebb körű jelenségek és folyamatok megértésére.” -

Az idézett szöveg címe: *Фреймы для представления знаний* (Frame-féle elemzés az ismeretek bemutatására) M., 1979.

nem csak arra képes, hogy a sztereotípiákat felismerje, de arra is, hogy szükség esetén új sztereotípiákat hozzon létre az elhasználtak elemeiből.

A „nevelés” (oktatás, művelődés) scenáriumát ábrázoló szövegben például öt típus-keretet különíthetünk el, amelynek segítségével értelmezhetjük a szöveg információját és leírhatjuk a megalkotását provokáló aktuális társadalmi viszonyokat. Az öt *frame*-ből álló rendszer így néz ki:

1. az alanyi szókészlet, amely a **nevelő** személyét jelöli;
2. egy másik alanyi szókészlet, amely a **nevelt** személyét jelöli;
3. a folyamat ábrázolására szolgáló szókészlet, amely a **neveléshez** tartozó cselekvést és tevékenységet ábrázolja;
4. a folyamat kimenetelét (**eredményt**) ábrázoló szókészlet;
5. a **nevelés formáira** vonatkozó szavak készlete (pl. iskola, tanintézet stb.).

A fenti *frame*-hálót mint a megértéshez szükséges sztereotípiát Butorin az úgy nevezett „német nevelési regény” elemzése alapján állította össze.¹⁸⁵ Ez a háló más nevelési (oktatási, művelődési) témájú szöveg esetén is alkalmazható, amennyiben a vizsgálandó szöveg a „felvilágosodás” eszméjét terjeszti.

Az 1884. évi *Magyar Zsidó Szemle* első számában található tanulmányok és értesítők zömét éppen ilyen típusú szövegek alkotják. Ezt illusztrálja például Kaufmann Dávid a *Szemle* nyitó számának írt, „Az év küszöbén” című cikkének záró része. Az összefoglaló mondatokban a szerző a „polgárosodást” (a következő mondatban már a felvilágosítást is) egy szerény mécs fényéhez hasonlítja, amely egy nagyobb fényforrás mellett is igen fontos szerepet tölt be. Ezért Kaufmann így szólítja fel az olvasóit, amelyek közé adott esetben a *Szemle* munkatársai is tartoznak: „Gondoskodjunk hát apró mécsekről is, terjesszük tőlünk kitelhetőleg az igazságot, a tiszta fogalmakat.”¹⁸⁶

És lejjebb még egy biztatás a *Magyar Zsidó Szemle* és hasonló lapok szerkesztőinek címezve: „Minden egyes ember, a kit felvilágosítunk ilyen megbízható mécs a nagy elsötétedés idejére; sok keresztény olvasót kívánok e lapoknak.”¹⁸⁷

A nyilatkozat

A *Szemle* első száma egy nyilatkozattal kezdődik, amelyet a szerkesztőség az új folyóirat olvasóihoz intézett.¹⁸⁸ A nyilatkozat szövege egy zsidó „nevelési-oktatási” szöveggént ismerhető fel, amelynek értelmezhető szókészlete a fentiekből adódóan a következő öt keretre bontható:

¹⁸⁵ Goethe „Wilhelm Meisters Lehrjahre” c. regénye alapján. - A cikk bemutatja a regény elemzését, amelynek eredményeként leírja a „nevelés” keretének reprezentációját. A „nevelés” volt a németországi kultúra bázis-*framje* a 18. század végén – 19. század elején.

¹⁸⁶ Kaufmann in *Magyar Zsidó Szemle* 1884. 42

¹⁸⁷ uo.

¹⁸⁸ „Olvasóinkhoz” in: *Magyar Zsidó Szemle* 1884.1-2

1. Az első (nevelő) alany a „Szerkesztők” és „mi”. Az utóbbi a jellegzetes magyar nyelvtani szerkezetből következik: hívjuk fel, honfitársaink, polgártársaink, hitsorsosaink, magyar hitsorsosaink, vállalatunk.
A szöveg környezetéből (pl. a címlapról és a szerzői névsorból) a nevelők név szerint is megismerhetők. Bacher Vilmos és Bánóczy József neve a címlapon található, a szerzők között olyan ismert nevek tűnnek fel, mint Bacher Simon, Löw Immanuel, Kaufmann Dávid, Kecskeméti Lipót, Kiss József vagy Goldziher Ignác.
Nagy meglepetésemre egy női név is akadt a 25 fős listán. Ez az arány teljes mértékben megfelelt a magyarországi zsidó neológijára jellemző „látszat-emancipációnak”!¹⁸⁹
2. A másik alany (vagyis voltaképpen a *nevelt*) *frame*-jét a szöveg szókészlete alapján két alcsoportra kell bontani:
 - a.) a „magyar hitsorsosaink” = a zsidók és a zsidóság, amely ebben az esetben a zsidó vallásnikai csoportot jelöli, hiszen a „zsidósággal” szemben a szöveg a „tudományt,” a „pártot” és a „felekezetet” állítja.
 - b.) „Más vallású honfitársaink” vagyis a „nem zsidó polgártársaink.”
Tehát a szöveg szerinti zsidó nevelő a felvilágosító tevékenységet két *nevelt*-re kívánt irányítani: a zsidókra és a nem zsidókra. Ez a kettős nevelési törekvés a zsidó diaszpóra magatartási sajátosságaként a 19. század végén is jellemezte a zsidó felvilágosítókat.¹⁹⁰ Ebből kiolvashatjuk a zsidó nevelő tudatos alkalmazkodási készségét, de azt is, hogy a társadalmi életben aktívan kívánt fellépni.
3. A nevelő tevékenységgel kapcsolatos szavak: „hiányt pótol, megismerés, művelés, útbaigazítás, fölvilágosítás (az „a” alanyra vonatkozóan), félreismerés, tájékoztatás, eligazodás” (a „b” alanyra vonatkozóan). Ennek alapján megapaszthatjuk, mit tud a zsidó nevelő mindkét „nevelt” alanyról. A zsidó neveltet a nevelő nem tartja elég felvilágosultnak, miközben a nem zsidó „neveltet” arra akarja ösztönözni, hogy ismerje meg a zsidó közösséget, és hagyjon fel az eddigi helytelen sztereotípiákkal. Ez a törekvés mai napig is tapasztalható a zsidó nevelők (rabbik) magatartásában. Másrészt a mai rabbik kevesebb ismerettel rendelkeznek a keresztény vallási irodalomról, mint a 19. századi zsidó felvilágosítók. A *Magyar Zsidó Szemle* legelső

¹⁸⁹ Larissa Hrotkó, „Scheinemanzipation”, Bet-Deborá 2013

¹⁹⁰ Ld. például az előző idézeteket Kaufmann Dávid cikkéből a 6. lábjegyzetnél.

száma is sok helyet ad a keresztény környezettel kapcsolatos ismereteknek.¹⁹¹

4. A folyamat várható eredménye: a „zsidó tudomány közérthető módon történő művelése és terjesztése.” Ez a törekvés jellemezte a magyarországi zsidó neológiát, sőt talán ez volt egyik legfontosabb magatartási jellemzője a 19. század végén – 20. század első harmadában. „Wissenschaft des Judentums” név alatt ismertté vált modern zsidó irányzathoz való tartozását vallotta Kaufmann és Löw, Kecskeméti, Goldzieher és mások. Ezt láthatjuk például a folyóirat 19. oldalán kezdődő irodalmi áttekintés oldalain. Az „Irodalom” rovatvezetője és „A Szentírás és a zsidó tudomány irodalma 1883-ban” című cikk szerzője maga Bacher Vilmos volt, aki a „Wissenschaft des Judentums” kifejezést használta is a cikk oldalain. De ezen kívül saját nyelv- és irodalomismerettel is bizonyította, hogy képviseli az új zsidó tudományt.
5. A nevelés (művelődés) formái közé adott esetben sorolható a „közlöny,” a „vállalat” és az „orgánium”. A szöveg elárulja, hogy a neológia által különösen kedvelt oktatási forma a „közlés”, vagyis a tájékoztatás volt. A zsidó „nevelt” ezt az oktatási formát a kollektív emlékezetben mélyen rögzítette. És éppen ez az oktatási forma – a zsinagógai közösség férfiközpontú felépítésével együtt – eredményezte, hogy a zsidó kollektív emlékezet az autoritás képét a férfiakkal hozza kapcsolatba. Ez az anomália jellemezte a korabeli *gender* viszonyokat. Az oktató a férfi volt, miközben a nő legfeljebb a nevelt alanyként ábrázolható, holott ez a gyakorlat nem felelt meg a valóságnak. Hiszen ha nem is nagyszámban, de voltak már női tanítók 1883-ban, ahogy Goldzieher Ilona példája is mutatja.¹⁹²

A fentiekben ábrázolt *frame*-háló a nyilatkozat szövegét tökéletesen lefedi; az „előtte volt, most pedig...” lexikai elemekből álló keret sem képes egy külön sztereotípiára létrehozására, hanem illeszkedik a „nevelés” (művelődés, oktatás) hálójához. Hiszen az ilyen lexikai készlet szemlélteti a követendő erkölcsi példát, illetve azokat a magatartási mintákat, amelyeket nem ajánlatos követni. Ezért ez a *frame* is a nevelés-oktatás szcenáriumához tartozik.

¹⁹¹ Például: Hochmuth Ábrahám, „A zsidóság és kereszténység viszonya időszámításunk első két évszázadában” 11-18. oldalon és a folytatásban. De Bacher Vilmos is megmutatta, hogy kitűnően ismerte a Szentírással kapcsolatos nem zsidó forrásokat is. Ld.: *A Szentírás és a zsidó tudomány irodalma 1883-ban*, 19. - Kaufmann Dávid is többször hivatkozott a keresztény forrásokra, sőt a mai tendenciával szemben a „Krisztus” szót is használta: MZSSZ 1884. 38.

¹⁹² Egyébként a magyar nyelvben meghonosodott megszólítási forma is – „tanár úr” a férfi tanárok, és egy rövid „tanárnő” a női tanerő esetén – hangsúlyozza az autoritás fokozatait.

A nyilatkozat *illokúciós lényege* szerint az által, hogy valamit bejelent, ezt a „valamit” létre is hozza.¹⁹³ Hiszen a deklarációs szöveg gyakorlatilag megváltoztatja a világot azáltal, hogy ezt a változást bejelenti. A szöveg lexikai kapcsolatainak vizsgálata mutatja, hogy a nyilatkozat bejelentése és ígérete az volt, hogy az új folyóirat létrehozza a magyar nyelvű zsidó tudományt. Ezáltal a szöveg a magyar nyelvet a „zsidósághoz” tartozónak deklarálta, vagyis a zsidó magatartás egyik normájává tette.

E kezdeményezés modernizáló voltáról lehet vitatkozni. Eötvös Józsefet a nyilatkozat „hitfelekezetünk dicső védőjének és barátjának” nevezi.¹⁹⁴ A „védő” szó szűkségszerűen eszembe juttatja a „Schutzjude” fogalmát, amely még a 19. század elején is megtalálható volt a pesti levelezésben, holott ez valójában a régi feudális viszonyok nyelvi emléke.¹⁹⁵ Eötvös báró a nyilatkozat alapján egy olyan jóságos uraság képében jelenik meg, aki egy bizonyos összeg vagy szolgáltatás ellenében biztonságot ígért a védelmüket elfogadó zsidóknak. A művelt zsidó társadalom viszonya a nem zsidó világhoz e szöveg szerint a 19. század végén még nem változott meg: a külső társadalomtól a zsidók a védelmet és a biztonságot várták, mert saját magukat erre képtelneknek érezték.

A fentiek a zsidó önállóság, vagyis az autonómia hiányát is éreztethették, amely éppen akkor napirenden volt Magyarországon. Ezt jellemzően mutatja a *Magyar Zsidó Szemle* korabeli „kötőjeles” írása (*Magyar-Zsidó-Szemle*), amely a szavakat egyrészt szétválasztja, de a kötőjel segítségével lazán ismét össze is köti. A szövegben megtalálhatók a bizonytalanságot jelölő szavak, mint például:

„A Magyar-Zsidó-Szemle egyik főszélja ez orvoslást **lehetőleg** előmozdítani.”¹⁹⁶

A nyilatkozat szövege az „ígéret” szót ugyan nem használta, de annak képét olyan lexémák alkalmazásával hozta létre, mint: „czélunk,” „folytonos figyelemmel fogjuk kísérni,” „minél behatóbban adunk majd számot,” „azon leszünk...”

Az ígérő kijelentés egyaránt létrehoz egy ígéretet és egy állítást abban az értelemben, hogy az egy ígéret. „Igy egyszerre három típusú illokúciós lényege van: deklaratív, kommisszív és asszertív.”¹⁹⁷ A deklaráció szöveg végrehajtása mutatja, hogy a nyelvnek olyan lehetősége van, amire egy elme képtelen: „ez mindkét megfeleltetési irány (világ a szóhoz, szó a világhoz) kombinálásának lehetősége.”¹⁹⁸

A Tanügyi rovat vizsgálata

Tovább kutatva a „nevelés” (művelődés, oktatás) szövegei után a *Magyar Zsidó Szemle* első számában rábukkantam „A hitoktatás újjászervezése a fővárosban” című

¹⁹³ John R. Searle, *Elme, nyelv és társadalom*, Budapest, Vince kiadó, 2000.

¹⁹⁴ *Magyar Zsidó Szemle* 1884.2

¹⁹⁵ Lásd például a pesti zsidóság letelepedésével kapcsolatos levelezést: BFL IV. 1202 PP/XV.20 Zsidó ügyek

¹⁹⁶ Kiemelés tőlem.

¹⁹⁷ Searle 2000.151

¹⁹⁸ uo. 152

cikkre a *Tanügy* rovatában.¹⁹⁹ A cikk lexikális-grammatikai tartalma megfelel a fentiekben elemzett nyilatkozat strukturális-szemantikai rendszerének. A nő, mint alanyt ez a cikk sem említi egyetlen keretében sem, noha feltételezhető, hogy a „nevelt alany” kerete nőnemű is lehetett. Ez azonban csak egy feltételezés, a szöveg alapján mindkét alany, de főleg a második nemtelennek látszik. A *frame*-háló itt az alábbiak szerint alakul:

1. Az első alany: „hitoktató,” „hittanár;” „a pesti zsidó község;”
2. a második alany: a zsidó, az iskolai növendék, az ifjúság és ifjúsághoz, a zsidóság;
3. a folyamat szókészlete: fejleszt, hitoktatás, a belső reform;
4. a várható eredmény: a vallásos érzület, az összetartozás, a felvilágosítás (fajunk múltjára), a közösséghez (községhez) való tartozás;
5. a folyamat formái: a középiskola, a nép- és polgári iskola, a héber iskola, az ingyen oktatás, az új iskolai templom a gyakorlati órák megtartásához.

Ugyanezt a *frame*-hálót alkalmaztam a *Szemle* első száma egyetlen női szerzője cikkének elemzésében.²⁰⁰ Az elemzés eredménye a következő volt:

Az első *frame* alanya: a „mi” (a birtokos rag jelenléte alapján);

a nevelt (2. *frame*) ebben az esetben:

- „leányaink”
- „művelt család gyermeke”
- „nem csak zsidó.”

A budapesti felsőbb leányiskolában túlnyomóan zsidó lányok tanultak, szám szerint 229 fő. De az országos adat – 771 tanulóból csak 336 volt a zsidó – azt mutatja, hogy a zsidó családok nem a modern állami felsőbb leányiskolába írták be gyermekeiket. A jelenség oka nem a családok vallásosságával függött össze, hanem azzal, hogy a zsidó tanuló nagyszámú jelenléte az akkori társadalmi viszonyok között rontotta az iskola hírnevét, a zsidók pedig a legjobb iskolába akarták járatni gyermeküket.²⁰¹

A folyamatot ábrázoló igék (3. *frame*):

- továbbképzés, tanítás.

A „továbbképzés” szó mutatja, hogy az alapképzést a zsidó lányok a nép- és polgári iskolában már megkapták, de ez a cikk szerzőjének nem volt elegendő. Az ismeretszerzés fejlesztésére való törekvés az emancipációs törekvéstről tanúskodik, ennek alapján Goldziher Ilonát joggal sorolhatjuk a zsidó felvilágosítók közé. Ezt bizonyítja az oktatás eddigi eredményeivel

¹⁹⁹ MZSSZ 1884.537-538.

²⁰⁰ Bacher Vilmosné Goldziher Ilona „Az állami felsőbb leányiskoláról” in: *Magyar Zsidó Szemle* 1884.658-659.

²⁰¹ uo. 658

kapcsolatos kritika is, amelyet a következő (negyedik) típus-keret foglal össze.

Az oktatás várható eredményének bemutatására (4. *frame*) a cikk szerzője egy szokatlan formát választott. Goldziher ugyanis úgy dicsérte az új oktatási formát, hogy közben kritizálta a nőoktatás eddigi (népiskolai és polgári iskolai oktatás) eredménytelenségét: (a polgári iskola) „nem nyújthatja... nem pótolhatja... (az ismereteket), „amit a társadalmunk a művelt nőtől megkívánt.”

Az alábbi idézet egyrészt ábrázolja az új oktatási forma célkitűzését, másrészt alátámasztja véleményemet Goldziher Ilonáról, mint a magyarországi zsidó felvilágosítóról, aki tevékenyen hozzájárult a zsidó nők emancipációjához:

„... nemük sajátossága és a társadalmi jelen viszonyok által feltételezett, de egyszersmind oly mértékű általános műveltséget szerezhessenek, amely egyfelől élethivatásukra szükséges, és másfelől megfelel azon általános műveltségnek, melyet a férfiak saját életcéljaik érdekében gimnáziumi és reáliskolai középiskoláinkban nyerhetnek.”²⁰²

Az ötödik *frame*-hez tartozó szavak az oktatási formákat írják le: a városi polgári leányiskola, az állami felsőbb leány-iskola, például a kolozsvári és a budapesti iskola.

A polgári iskolát Goldziher azért is kritizálta, mert nem adta meg a tanulóknak az idegen nyelvtudást. Az új típusú iskola a „szív és elme kiművelését” segítette elő.

A korábbi nőoktatási formát – a magántanulást – a cikk szerzője határozottan elutasította. Emancipált nőként Goldziher ragaszkodott ahhoz, hogy a nő társadalmi szereplővé váljon.

A „nevelési-oktatási” szcenárium megértése és a *Tanügy* rovatának áttekintése nem lenne teljes a statisztikai adatok és a tantervek bemutatása nélkül.

A statisztikák mutatják, hogy 1883-ban a zsidó tanulók közül több volt a fiú – 557 fő – mint a lány – 420 fő – holott a népesedési adatok szerint több lány született, mint fiú. 1883-ban 889 törvényes és 160 törvénytelen leány született. A fiúknál ez a szám 881, illetve 149 fő volt.²⁰³

A rovat utolsó szövegeként megemlítem Neumann Ede „Hitoktatási tervek” című cikkét.²⁰⁴ Ez a cikk ugyancsak a statisztikai fajtához tartozott, vagyis tárgyilagosan kívánt hatni az olvasóra. A táblázatszerű szöveg három részből áll, amelyből kettő a társadalom nemek szerinti felosztását jeleníti meg, ami az eddigi szövegekben nem volt követhető. A zsidó fiatalok felosztása a „fiúiskolára” és a „leányiskolá-

²⁰² MZSSZ 1884. 659

²⁰³ „Országvilág”: MZSSZ 1884.147

²⁰⁴ Neumann Ede, MZSSZ 1884. 218-219.

ra” mutatja, hogy a társadalmi elvárások a hittanulás terén a nemekhez kötődtek. A hetedik osztályig a fiúknak egy-két órával több oktatási órájuk volt. A lányok egyáltalán nem foglalkoztak a „Biblia-fordítással” és csak néhány kiemelt imát fordítottak. Érteniük kellett például a *Smóné eszré* főima szövegét „a czióni imák elhagyásával”, az *Aleju*, a szombati imák és a *Halél* szövegét. A héber nyelv tanulását a lányoknál a héber szövegek olvasására korlátozódott, míg a fiúk a nyelvtant is tanul-ták.

A tervek készítői a zsidók történetének tananyagát is csökkentették a leányiskolák számára a fiúiskolához képest. A fiúk átvették Maimonidészt és a középkori zsidó történetet, ami szükséges is volt a későbbi talmudi foglalkozáshoz. A lányok a zsidó történetből csak a „lényegesebb részeket” tanulták „a 2. templom pusztulásától napjainkig.”

A tantárgyi és tematikai *frame*-k összehasonlításából látjuk, hogy a lányok ugyan megkapták a vallási nevelést, de eleve egy csökkentett program keretében. Ez a nők másodrendű zsinagógai státuszának is megfelelt.

Kiss Endre *Judentum – Emanzipation – Mitteleuropa* című könyvében arról írt, hogy a 19. század második „felvilágosítása” hordozója a sajtó volt, amely egyúttal a felvilágosítás objektumának is bizonyult.²⁰⁵ A liberális napi újság a korszak forradalmi médiaeszközként pozitívista világképet közvetítette az eddig elképzelhetetlen hatékonysággal. Az osztrák-magyar dimenzióban ez a modernizálás ahhoz vezetett, hogy a térségben hihetetlenül gyorsan elterjedt a német nyelv és kultúra.

Az új zsidó „orgánium” – a *Magyar Zsidó Szemle* – már a magyar nyelvi és kulturális integrációt szorgalmazta, de a tanulmányok forrásaként felhasznált irodalom zöme még német nyelvű volt. Az alapvető emancipációs változásokat a magyarországi zsidó közösség a német nyelvű kultúra hordozójaként élte meg, és ezt a tapasztalatot hozzáadta a magyar kultúrához. A hozadék része volt, hogy a társadalmi *gender* viszonyokat a 19. századi hivatalos zsidó sajtó általában nem tükrözte. Sőt a sajtó mélyítette a nők hátrányos társadalmi megítélését, amit az olyan emancipált „orgániumban” is észlelhettünk, mint a *Magyar Zsidó Szemlében*. A *Szemle* történelmi *Tudomány* rovata szövegei elemzése eredményeként mutatom be a nődiskrimináció további példáit.

A „női témák”

A tanulmány bevezetőjében ismertettem a módszert, amelynek segítségével értelmeztem a *Magyar Zsidó Szemle* első évfolyamában megjelent szövegeket. Ezek a szövegek mutatták, hogy a legtöbb 19. századvégi zsidó szerzőnek késztetése sem volt arra, hogy foglalkozzon a nemek közötti társadalmi egyensúllyal, holott ez a kérdés akkortájt már felmerült. Sőt a *gender* viszonyok és a női nem társadalmi státusza eljutott a zsidó társadalomig is. A korabeli szemlélet miatt az érdeklődés a „női

²⁰⁵ Budapest, MTA-ORZSE, 2009. 58-59.

téma” szintjén maradt, amelyet partikuláris jelenségként kezeltek maguk a szerzők is, és amely a zsidó vallástudomány peremén ragadt le.

A „női témákból” készült szövegek középpontjában főleg a nemek közötti különbségek és azok „természetes” megindokolása állt. A „női témák” nem a vezércikkekben vagy az olyan vezető rovatban jelentek meg a *Szemlében*, mint a „Tudomány” és a „Társadalom”, hanem a „Tanügy” égisze alatt. Ebben a rovatban találkozhattam a *Magyar Zsidó Szemle* szerzői névsorában oly ritka női nevekkel is. Ha belegondolunk, hogy a halacha a gyerekek tanítását a nőknek a „cniut” miatt tiltotta,²⁰⁶ a *Szemle* tanügy női oldala különösen érdekes lesz, mint a társadalmi emancipáció mutatója.

A *Szemle* első évfolyamát követő példányok közül rendelkezésemre állt az 1885, 1886, 1887, 1888. és 1893. évi folyóirat. Az 1885. évi *Szemle* „Társadalom” rovatában Szántó Eleázár (Budapest) válaszul a chédert zugiskolaként minősítő kormányrendeletre egyrészt helyesbítette, hogy nem minden zugiskola hasonlítható a chéderhez. Másrészt a szerző bírálta is a chédert, mint egy olyan oktatási formát, amely szerinte visszataszíthatta a zsidókat a „getthoba” (35).

Ugyanebben a rovatában ismét találkoztam Palóczy Lipót írásával, aki folytatta az 1884. évi folyóiratban megkezdett vizsgálatát a művelődés helyzetéről különös tekintettel a magyarországi zsidókra (37). Palóczy figyelmen kívül hagyta a társadalmi nemeket, holott a nőknél a statisztikai adatok alighanem mások lettek volna, mint a férfiaknál. A cikkből nem tűnik ki, hogyan állapíthatta meg a szerző a táblázatokban szereplő átlagadatokat, amelyeket csak a nemzetiségi és a felekezeti bontásban mutatott be. Minden esetre az ilyen statisztika az egész társadalom szempontjából nem nevezhető reprezentatívnak. A női jelenlétet figyelmen kívül hagyó korabeli társadalmi szemléletet azonban ez a cikk jól jellemzi.

Az 1885. évi *Szemle* „Értesítő” című rovatában a szerzők felsorolták az 1884-ben elhunyt zsidó prominens személyek neveit. Csak egy női prominens szerepelt a felsoroltak között. Özvegy báró Rotschild Lionelné a „jótékonyága” és a „benső vallásossága” miatt került fel a névsorba. Jellemzően csak ebben az esetben nyert említést az elhunyt családi állapota, de az említett tulajdonságok is egyértelműen „nőiesek” voltak: a jóság és a vallás nyilvános gyakorlásától való tartózkodás. Az utóbbi éppen a zsidó neológia ambivalens magatartását jellemzi, amely hirdeti a női egyenjogúságot, de ugyanakkor szívesen korlátozza a nők nyilvános szereplését.

Az 1886. évfolyamban egy női név sem szerepelt az „Értesítőben”, de az 1887. évi folyóiratban az előző évben elhunyt zsidók között ismét egy özvegy báró Rotschildné szerepelt, aki néhai báró R. Salamon rendkívül művelt szellemű és jótékony leánya volt (54).

A nők családhoz való tartózkodása, ami a feleség, vagy a leány státuszának megjelölésében nyilvánult meg, megfelelt a nőkkel szembeni társadalmi elvárásoknak.

²⁰⁶ Vö. *Fräulein Rabbiner Jonas - Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?* Eine Streitschrift von Regina Jonas, ediert, kommentiert, eingeleitet von Elisa Klapheck, Hentrich & Hentrich, Tetz 1999

Mint a zsidó társadalom önálló tagjai a nők a *Magyar Zsidó Szemlében* valóban nem sok helyet foglaltak. Annál is meglepőbb, hogy előfordultak a női szerzők. Sőt olyan is, aki a zsidó nőtől várta el a zsidó ifjúság nevelésével és oktatásával kapcsolatos problémák megoldását.

Az 1885. évi *Magyar Zsidó Szemlében* két női szerző nyilatkozott a tanügyi témában. Goldziher Ilona nevét már megismerhettük az 1884. évi folyóiratban, de Freyhan Lujza neve csak ebben az évfolyamban bukkan elő (396-398). Cikkének értelmezésére ugyanazt az 5-elemes *frame* hálót használtam, mint a korábbi elemzésnél az alábbi eredményekkel:

1. Az alanyi szókészlet, amely a **nevelő** személyét jelöli. Freyhan cikkében a nevelő az „Anyja”.
2. Egy másik alanyi szókészlet, amely a **nevelt** személyét jelöli: Az ifjú lélek, a leány, a gyermek (7 éves korig), az iskolát elvégzett lány a házasság előtt.
3. A folyamat ábrázolására szolgáló szókészlet, amely a **neveléshez** tartozó cselekvést és tevékenységet ábrázolja: Az anyja személyes jelenléte, a „mostani” szokások elutasítása, a munka, a Biblia rendszeres olvasása kisebb részletekben, a gyakori ismétlés, a szertartások tanítása a múlt megismerésével, a házasságra való felkészítés, a gyermeknevelés oktatása.
4. A folyamat kimenetelét (**eredményt**) ábrázoló szókészlet: a zsidóságot komolyan vevő „szívben és lélekben” zsidó, az „öröklött vallás” szeretete.
5. A **nevelés formáira** vonatkozó szavak készlete: Az otthon, a zsidó család.

A háló segítségével a bőbeszédű szövegből kihámozhatjuk a tulajdonképpeni mondanivalót. Az egyes elemeinek tartalmához csak kevés kiegészítést fűznék. A nevelő személye például pontosítható, mint az „...anyja képe” vagy egy zsidó nő, aki nem olyan, mint a szerző korának mintája. A pontozás helyére azt a nevet írhatjuk be, amely a szerzőt a cikk megírására ösztönözte. Ám éppen ez a név feszíti szét a szöveg eddigi egységes rendszerét. Freyhan a cikk elején kifejezte Morgenstern Lina iránti lelkesedését, feltételezve, hogy az anyai nevelés tette lehetővé Morgenstern sikeres pályafutását. Morgenstern Lina író, női jogvédő és szociális aktivista (Breslau-Boroszló-Wroclaw, 1830) modern, emancipált zsidó nő volt, aki támogatta a gyerekek óvodai nevelését, holott Freyhan Lujza (Boroszló-Szlovákia) ezt a formát ellenezte. Idézem: „Korunk anyagiasságával szemben állítsa az anya a zsidó élet idealizmusát, s különösen a gyermek életének első hét esztendejében kizárólag ő legyen nevelőnője kicsinyeinek.”(397) Freyhan talán csak Morgenstern nevét és az általa írt gyermekkönyveket ismerhette, de nem volt tudomása az írónő társadalmi emancipáló tevékenységéről.

Goldziher Ilona cikkének (63-65) címe kissé megtévesztő. Valójában nem is annyira a leányiskolai hitoktatásról van benne szó, mint inkább az oktatás átfogó reformjáról. A cikk megírására a szerzőt a hittanórák számának növelése ösztönözte. Goldziher abban reménykedett, hogy ez a rendelkezés javít majd az oktatás minőségén. Ám a valódi nehézséget a szakképzett hitoktató hiányában látta. A *frame* háló ebben az esetben az alábbiakat foglalja össze:

1. A nevelő: a még hiányzó (leányiskolai) hittanító.
2. A nevelt: részben a hittantanuló, részben a leendő hittanár. Mindkét esetben a nevelt személye nőnemű.
3. Az oktatási folyamat szókészletéhez tartozik „az anyag módszeres felosztása és feldolgozása,” a tanító vallásossága és képessége, hogy az oktatás során a gyermek szintjére helyezkedjen (vagyis értse a gyermek nyelvét).
4. A folyamat kimenetele ebben az esetben az ideális (leányiskolai) hittanító.
5. A nevelés formája egyértelműen egy új tanítóképző.

A háló elárulja, hogy a cikk a szerző elképzelését ábrázolja. Sőt Goldziher be is ismeri, hogy ez az újító javaslata nem mindenkinél arat majd sikert. Főleg, hogy a vidéki hitközségek a leendő tanítóképző végzőseinek még rendes díjazást sem tudnak biztosítani. Ezért a szóban forgó javaslat a hitoktatás átfogó reformját is jelenti. Goldziher mégis reménykedik, hogy javaslata támogatást kap a „zsidóság” részéről, mivel egy nagyon fontos ügyről van, amelytől a zsidó felekezet jövője is függ. Lelkes, tevékeny „honleányokat” képzel maga elé, akik a „magyar zsidóság támogatására és üdvére” lépnek ki az új tanítóképzőből.

A cikk szelleme megfelelt a magyar társadalmat emancipáló korabeli női mozgalom szellemének, amely a 19. század végére éppen a zsidó körökben erősödött meg.²⁰⁷

Az európai nőoktatás helyzetét ábrázolja az 1886. évi *Szemle*ben található tájékoztatás a poroszországi felsőbb leányiskoláiról. A megadott számok szerint az iskolákban tanított/tanult:

909 tanító	42.726 növendék
ezen belül:	
3 zsidó	5.874 zsidó
51 katolikus	3.362 katolikus

A szövegből sajnos nem derült ki, miért olyan kevés zsidó tanítót foglalkoztattak az iskolákban, amelyek tanulóinak többsége zsidó növendék volt. Lehet, hogy Poroszországban is hiány volt a zsidó női tanítókból. De az is lehet, hogy nem volt társadalmi igény a zsidó (vagy a zsidó női) tanítók képzésére.

Magyar Zsidó Szemle 1887

Blau Lajos „A nő a talmudban” című cikkével az 1887. évi folyóiratban folytatta a „női témát” (277-281). Ez a cikk egy bírálat volt, amelyet Blau „Sellmann Lajos

²⁰⁷ Itt elsősorban Glücklich Vilmára, a magyarországi feminista egyesület egyik alapítójára gondolok, aki 1896-tól egyetemi hallgató lett és Magyarországon első nőként szerzett bölcsészeti diplomát. Az 1895. évi miniszteri rendelet engedélyezte a nők egyetemi felvételét, de csak az egyetem bölcsész- és orvoskarára. A jog- és államtudományok, valamint a teológiai és a szakképzésből a nők továbbra is ki voltak zárva. Vö. Karády Viktor, „Nők a modern felsőbb iskolázás korai fázisában” in: (szerk.) Toronyi Zsuzsa, *A zsidó nő*, Budapest, 2002, 32.

hódmező-vásárhelyi zsidó pap” könyvéről írt. A cikk értelmezett tartalmának rövid összefoglalásához egy másik módszerhez folyamodtam, amire maga a szöveg készített, pontosabban a cikk eleje, amely kifejezően ecsetelte, milyen nagy szerepet játszik a nő a (férfi) társadalomban.

Ezek a mondatok bátorítottak fel arra, hogy „a nőt” a férfitársadalom mentális struktúrájának tekintsem, amely a nyelvi fogalmak palettáján az úgy nevezett konceptusnak felel meg.²⁰⁸ Mivel jelen esetben a szöveg nyelvi elemzéséről van szó, ezért „a nőt” konceptusként vizsgálom tovább.²⁰⁹ Ha összeállítjuk „a nő” szemantikai mezejét, megállapítjuk, hogy ez mindenekelőtt egy „tárgy” („az érdeklődés tárgya”), amelynek van „rendeltetése” (278). A szöveg szintaktikai kapcsolatai is utalnak arra, hogy „a nő” nem lehet alany, mert nem beszél, nem cselekszik, sem vélekedik, hanem mindez vele történik. Sőt a halott nő („elporladt,” „elhamvadt,” 277) még értékeesebb, mert a szövegnek ekkor nagyobb az olvasói közönsége, amelyhez a hajdani nőellenség is csatlakoznak (uo.)

Ugyanakkor „a nő” egy értékes tárgy, amire a Talmud is felhívja a férfiak figyelmét: „az ember [...] becsülje meg feleségét tehetségén felül.” (Chullin 84b, VII. pont a 278. oldalon)

„A nő” szerepe a kultúrában olyan, mint a szappanfogyasztás: minél nagyobb, annál kulturáltabb a társadalom. „A nő” is egy „kultúrhmérő” (277), csak ebben az esetben nem a fogyasztás, hanem a „nő uralmának” fokát méri.

A női uralom fokának mérését nem Blau Lajos, hanem azok a szerzők („némelek”) találták ki, akik „hízelegve korunknak, vagy talán kárpótlásul elvesztett szabadságukért a nők uralmának fokát egyenesen a kultúra fokának nyilatkoztatták ki.” (uo.)

A recenzió folytatásában Blau Lajos ismerteti a könyv szerkezetét, de közben egy-egy megjegyzést is fűz az egyes fejezetekhez. A könyv a nőkről szóló általános „elmefuttatással” kezdődik, amelyből kiderül, hogy a talmud-tudósok is csak emberek voltak (278). Persze, ezt az irodalmi módszert már régóta ismerjük: Ábrahám és Jákob akkor válnak hihető emberi alakokká, amikor Sára és Ráchel közelébe kerülnek!

A könyv szerkezetének bemutatásából kiderül, hogy a nők csak a közösségben léteznek: például a család, vagy a házasság kötelékében. Ez a gondolat könnyen követhető, hiszen a férfiak is egy közösségben (például a minjenben) válnak azzá. A közösségen kívül mindenki csak egy ember.

A „nő” szuperlatívusza a „derék nő” (VIII. pont, 278), aki hűséges, önfeláldozó és befolyással van a férjére. A „nő” előnyei: állhatatosabb a szerelemben, játékosabb, áldozatkészebb, hálásabb, több a lélekjelenléte. Megjegyzem: a felsoroltak

²⁰⁸ *Konceptus* fogalom a lingvisztikai kulturális antropológiában.- Vö. Aszkoldov Sz.A. *Konceptus és a szó. A szóhasználat elméletétől a szöveg struktúrájáig. Antropológia. Moszkva, 1997. [Концепт и слово. От теории словесности к структуре текста. Антропология.]*

²⁰⁹ „A nő” ebben a kontextusban lexémaként értendő.

mind hasznos tulajdonságok, de főleg a másik nemre nézve. Jobb, ha a nők távol tartják magukat ettől az altruista mintától, ha érvényesülni akarnak a társadalomban!

A nőkkel szembeni kedvezőtlen nyilatkozatokról a szerző „udvariasságból” nem tett említést. De a „könyvecskének” amúgy sem lehetett nagy tudományos „becse” (279). Blau Lajos szórakoztatónak tartotta, és ezért ajánlotta az olvasónak. Gyanítom, hogy a valódi nő társadalmi megítélését ezzel az írással egyik szerző sem javította. Ezt valószínűleg nem is a deklarált nőellenségből, hanem a társadalmi magatartási szokásból tették. Hiszen a férfitársadalomban a nőkről kis fél-mosollyal illet beszélni, mint egy olyan témáról, amely nem tartozott az igazán komoly dolgok közé. A *Magyar Zsidó Szemle* szövegeinek konceptuális szférája hűen tükrözte a korabeli férfitársadalmat.

A mai szak erőviszonyainak ismeretében szinte hihetetlen, hogy a 19. század közepén az óvoda intézményét is a férfiak vezették. Előfordulhatott, hogy a segédmunkát itt is a nők végezték, de erről nem lehet tudni. Az első zsidó óvodát 1836-ban Dr. Cohn budai fogorvos létesített. Amikor 1848-ban honvédként vonult be és később Amerikába távozott, az óvodát Báder vezette, aki az 1887 körül már kávéház tulajdonos, de korábban „segédóvó” volt.

Pesten az 1840-ben Weisz Farkas úr nyitott magán óvodát, amelyet később a hitközség vett át. Az „Izr. Magyar Egyesület” (még egy férfiközösség) 1846-ban Lipótvárosban alapított egy óvodát, amely 1848-ban megszűnt, mert Kohányi Sámuel 1848-ban honvéd-tüzér lett. De a szabadságharc után 1862-ben Kohányi úr új óvodát nyitott meg. Kohányi egyébként a gyermekdalok kiadásával is foglalkozott.²¹⁰

Az 1887. évi *Szemléből* kiragadott példák persze eltörpülnek az olyan nagy témák mellett, mint a „Zsidó törvény”, „A zsidó anyakönyvezés”, a zsidó belső viták (például az *Egyenlőség* és a *Szemle* között), az antiszemitizmus. De főleg a neológ zsidó identitás megfogalmazása foglalkoztatta a *Szemle* szerzőit. Az ilyen szövegek vezető konceptusként a „jó zsidó” emelhető ki, aki ugyanakkor a „jó magyar” is volt (233). Ugyanis a magyar nyelv jó tudása volt a műveltség mutatója, és ez befolyásolta a zsidó iskola törekvését, amely a „zsidó egyházban” tükröződött (uo.).²¹¹ Ezeket a gondolatokat a *Szemle* egyik szerzője levélben fogalmazta meg abból az alkalomból, hogy a *Magyar Zsidó Szemle* aktívan támogatta a Magyar-zsidó közművelődési egyesület létrehozását, amelynek a „magyar nyelv és a műveltség bástyájának” kellett lennie (233).

A *Szemle* profilváltozása

Az 1888. évi *Szemle* előre jelezte a változásokat, amelyek a tartalom egyre szembetűnőbb egyoldalúságában manifesztálódott. A „női témák” eltűntek a folyóirat lapjairól. Előtérbe került a „Tudomány” és a „Társadalom” rovata, és megerősödött az

²¹⁰ Müller Adolf, *A kisdedovás és a zsidók*, 636.

²¹¹ Berényi Sándor, *A zsidó egyetemi ifjuság köréből*, 232-234.

apologetikai és a társadalom-politikai motívum, ami eddig is a férfi szerzők rabbini-kus feladati közé tartozott.

Az 1888. évi ötödik évfolyam bemutatta Goldziher Ignác monumentális előadás-sorozatát a „zsidó vallás fejlődéséről”. A bevezető előadásban Goldziher „uraimnak” szólította meg a diskurzus partnereit, ami egyértelműen a hímnemre korlátozta a hallgatóság körét (1-14). Mit szolt volna ahhoz, hogy a 21. században műveinek olvasásával és elemzésével a nők foglalkoznak?

Előadásának első három oldalán Goldziher meghatározta a zsidóság lényegét felhasználva a negatív és a pozitív leírás szembeállítását.

A zsidóság nem:	archeológia, puszta kegyelet, antiquitás, reliquia, pusztán tudományunk, leltára a múltnak, tudományos kérdés
A zsidóság igen:	életünk, gyakorlati, aktuális kérdés, élő szervezet
Az előadás módszere nem: hanem arra irányul, hogy:	„Lót feleségének visszapillantása”, tanulsgot levonjunk a jelenre a jövőre nézve.
Az előadás célja:	az „elsatnyulás” leküzdése és „a művelt zsidó közérzület tudományos kifejtése” (7).

A sorozat címében²¹² Goldziher kihangsúlyozta a „lényeget” és a „fejlődést”, amelyet négy mozzanatként kívánt vizsgálni: 1. a prófétizmus, 2. a rabbinizmus (e kettő az ókorban), 3. a filozófia hatása (a középkorban) és 4. az újkori vallástudomány vizsgálataként (14). Megjegyzem, hogy Goldziher egyik mozzanatban sem tett említést a zsidó nőkről, holott erre legalábbis a próféták részében bőven lett volna lehetősége.

A „leányaink” oktatásáról ebben a folyóiratban Tauber Nándor „polg. isk. tanár” értekezett.²¹³ Egy rövid hozzászólásban felvázolta a kétórás hitoktatás tanmenetének javaslatát. Az első órában a lányok a szentírási szövegek alapján ismerkedtek volna Izrael népének történetével, a másik órában a héber betűk tanulásával és az imák fordításával kellett volna foglalkozniuk. Az oktatás tulajdonképpeni célja a „gépies olvasás begyakorlása” volt (318). A felsőbb leányiskola V. osztályában a lányok ismételték volna az eddig tanultakat és tanulták volna „a kitűnő férfiak, és kül. nők életrajzait”. A VI. osztályban a lányok a „zsidó asszony kül. kötelességeiről” kaptak volna tájékoztatást. A leányiskolai nevelés főbb célját Tauber így foglalta össze: „Ha a hitoktató, ott hol lehetséges, oda hat, hogy külön nyilv. isteni tisztelet rendeztetik a lányok számára, vagy legalább azt éri el, hogy az anyák elviszik leányaikat a templomba, ha ők mennek, mint a keresztényeknél általában láthatni, azt hiszem, hogy az iskola eleget tett arra, hogy leányaink zsidók is legyenek.” (319)

²¹² „A zsidóság lényege és fejlődése”

²¹³ „Leányaink oktatása” 318-319

Az 1893. évi *Magyar Zsidó Szemlé*t szerkesztését Blau Lajos és Mezey Ferencz vette át. A szövegek középpontjába a zsidó hitközség és az egyesületek kerültek. Persze, ezekről korábban is volt már szó, mégis elmondható, hogy az 1893. évi szövegekben érezhetően több lett a közösségi, de főleg a társadalompolitikai vonás. Miközben az 1886. évi *Szemle* két olyan „személyes” tanulmánnyal kezdődött, mint „Abulvalid” (1-8) és „Mózes Mendelssohn” (9-12), az 1893. évi folyóirat elején „A galamb” cikke állt, amellyel Dr. Mezey Ferencz az olvasót a zsidó „felekezeti harcok hullámaiba” vetette.²¹⁴ Ezt követte ugyan egy cikk Wahrmann Mór életrajzáról, de ennek is társadalom-politikai indíttatása volt.

A politikai témát a bibliakutatás és az irodalom követte a tematikus rangsorban. Éppen ezért merült fel a gondolatom, hogy talán Kohn Sámuel folytatásos műve a szombatosokról jelezte a *Szemle* erőteljes fordulását a historizáló zsidó vallástudomány felé. A sorozat első részének végén a szerző ugyanis ezt foglalta össze: „...a biblia tekintélyének emelkedésével s a biblia nyelvének tudományos ápolásával lassankint eltűnt az a mely megvetés, melylyel mindaddig tekintettek a zsidóságra, ezek most elismerésre, itt-ott dicsőítésre is találtak.” (97)

Az 1893. évi *Szemle* igazi „nyertese” a rabbi személye. Róla a folyóirat különböző szövegei értekeztek:

- a rabbik tekintélyéről (Dr. Mezey Ferencz az 1. és 2. számban, 75)
- az országos rabbi-képző internátusáról (Dr. Klein József, 345)
- a jövő magyar rabbijáról (Dr. Kovács Ferencz, 616)
- Rabbi Amnon imádságáról (V. Hevess Kornél, 388)
- a német rabbikról (Dr. Klein Gyula, 148)
- Dr. Maybaum berlini rabbi feljegyzései az etikáról
- a rabbi-avatásokról (például 2. szám 154. oldalán).

„A jövő magyar rabbija” Csáky Albin vallás- és közoktatási miniszter kijelentésének apropójából készült. A miniszter úgy vélte, hogy az állam joggal követelt magának nagyobb „kontrollt” a felekezeti papok felkészítése terén: „az államnak a papnevelésre hatás kell gyakorolnia.” (616). Hiszen a működése során a papnak a magyar érdekeket is kell képviselnie. Dr. Kovács Ferenc a zsidó neológia részéről egyetértett a miniszterrel és részletesen ecsetelte, milyen „papokra” nincs szüksége a magyarországi zsidóságnak. Negatív példának a munkácsi esetet hozta fel, ami állítólag szégyent jelentett az egész zsidóságra nézve. Kovács elképzelése szerint voltak „haladó, maradó és hazafias zsidók,” de olyan fanatikusok is akadtak, akik a jámborsággal a műveletlenséget próbálták takarni, amely elsősorban a magyar nyelvtudás hiányában mutatkozott. Kovács nem ellenezte az ortodoxiát, és megértéssel viszonyult ahhoz is, hogy az ortodoxia saját rabbijait nem kívánta az országos rabbi-

²¹⁴ Goldziher Ignác „Abulvalid” 1886. 1-8, Kayserling M. „Mendelssohn Mózes halálának századik évfordulójára” (9-12). - Az igazsághoz tartózik, hogy az 1886. évi *Szemlében* is voltak cikkek az egyesületekről (például az Országos Rabbi Egyesületről a 45-48. oldalon), sőt éppen ebben az évfolyamban kezdődött Kohn Sámuel „A szombatosok” (1886. 85-97) művének bemutatása, amely talán lökést adott a *Szemle* „tudományosodása” folyamatának.

képző intézetben taníttatni. De úgy vélte, hogy a fiatal rabbiknak rendelkezniük kellett a kellő műveltséggel és a magyar nyelvtudással, ami a magyarországi zsidóság óhaja is. A „papnevelés” célja Kovács szerint az, hogy a zsidó felekezet a (magyar) nemzet oszlopává váljon, és egy „új fényben tündököljön”. A rabbik képzése egyértelműen a hímnemű zsidóknak volt fenntartva, amit a szerző a plébánosok, a hit-szónok és az egyéb felekezeti tisztviselőkre is vonatkoztatott. A kötelező magyar műveltségi szintet egy törvényi rendeletnek kellett biztosítani, amit a cikk írója a parlamentnek javasolt.

A 10. évfolyam áttekintését a *Szemle* régi rovatával fejezem be. Az „Irodalom” és Dr. Kecskeméti Lipót az évfolyam utolsó számában Ábrahám Ibn Ezra gyönyörű szerelmes versét kínálta a finom ízlésű irodalomkedvelőinek. Ibn Ezra „Juda Halevi szellemének” írta azt a verset, amelyben a minden idők zsidó költőjét „szerlemnek” és „hű barátomnak” szólította:

„Ám szerelmem, hű barátom
Felköltött, hogy lássam képed!
Égi angyalok csoportja
Úgy neszelt csengő dalodra
És leküldtek hívni téged...”

Az elválás, sajnos, elkerülhetetlen volt, bármennyire is fájt:

„Menj csak vissza, Juda-lelkem,
És aludjál ott a mennyben,
Isten nem hagy menni veled”

Milyen bátor volt Ibn Ezra, aki vállalta és megénekelte az érzelmeit. És még azt mondják, hogy az érzelmek a nők reszortja! Ezek szerint ez sem a nemtől, hanem a kellő műveltségtől és a tehetségtől függ.

KÁRPÁTI JUDIT

Fókuszban a Közel-Kelet. Magyar Zsidó Szemle 1884 – 1888

A *Magyar Zsidó Szemle* első évfolyamának áttekintésekor főbb szempontjaimat tudományos érdeklődési köreim határozták meg. Legfőbb célkitűzéseim között szerepelt a folyóirat első öt évfolyamában, elsődlegesen a korabeli muszlim társadalmak zsidóságának vallási életéről, kultúrájáról, népi hagyományairól megjelent tudományos esszék, elemzések, tudósítások, esetlegesen útleírások, élménybeszámolók felderítése. Másfelől a Szentföldre, Jeruzsálemre vonatkozó, valamint az éledő cionista mozgalommal, a nevesebb cionista vezetőkkel kapcsolatos írások megjelenésére fordítottam figyelmet.

A fentiek alapján – tekintetbe véve a korabeli magyar társadalmi, vallási, kulturális viszonyokat – a kutatást megelőzően a következő előfeltevéseket fogalmaztam meg:

1. A magyar társadalomban és kultúrában egyre inkább nagyobb szerepet betölteni kívánó, a judaizmust a tudomány szintjére emelő, magyarországi neológ zsidóság számára a spanyol zsidó aranykor, *tor házáháv* előképként, mintaképként szolgált. Élénk tudományos, művészeti, nyelvészeti érdeklődés övezte ezt a korszakot a magyar zsidó intelligencia köreiben, mi több az egész keleti világ a maga egzotikus varázsával nemcsak ámulatba ejtette a tizenkilencedik századvég közép-európai zsidóságát, hanem az orientalizmus egyik fellekvára is itt található ebben az időszakban. Ennek alapján számos, a keleti zsidósággal foglalkozó írást, esszét, tudósítást vártam, különösen a kor világhírű orientalistái tollából.

2. A magyar neológia cionizmussal szembeni kételyei közismertek. E tény ismeretében viszonylag kevés, cionizmussal foglalkozó cikk megjelenését feltételeztem annak ellenére, hogy az első cionista világkongresszus összehívása éppen erre az időszakra esik.

3. A modern cionista mozgalommal szemben tanúsított fenntartások ellenére, a zsidóság számára általában, és így természetesen a magyarországi zsidóság számára is, Izrael földje, *Erec Jisráél*, a Szentföld. Így várhatóan jó néhány tudósítás megjelenését feltételeztem a tizenkilencedik század végén a világ zsidóságának egyre inkább fókuszpontjába kerülő, az akkoriban Palesztina néven ismert térségből.

Az egyes évfolyamokban a fentiek alapján az alábbi témakörökhöz tartozó cikkeket, írásokat kerestem:

- *Muszlim országok zsidósága*
- *Tudósítások a Szentföldről*
- *Cionista egyéniségek és modern héber nyelv.*

Az első öt évfolyam analizisét követően az alábbi eredményekre jutottam.

1884: I. évfolyam

Muszlim országok zsidósága témakörben négy írást találtam: köztük egy tudományos híradást az arab eredetű zsidó törzsekkel kapcsolatban,²¹⁵ a szíriai zsidók babonájáról,²¹⁶ Júda Halévi Kuzarijának arab eredetijéről,²¹⁷ és egy érdekes kis tudósítást egy iszlám hitre tért zsidóról, Mahmud pasáról.²¹⁸

Négy írást fedeztem fel a *Szentfölddel* kapcsolatban: Fölfedezések Palesztinában címmel egy tudósítást,²¹⁹ egy rövidke kis beszámolót a Gáza városában található zsidó történelmi emlékekről,²²⁰ *A Szentföldről* c. hosszú beszámolót,²²¹ és egy *Jeruzsálemi évkönyv* c. kis híradást.²²²

A harmadik témakört illetően, amennyiben Moses Montefiore *cionista egyéniség*-nek tekinthető,²²³ a 100. születésnapja alkalmából megjelentett, Kaufmann Dávid tollából származó írás is igen figyelemre méltó²²⁴ csakúgy, mint Harkavy beszámolója egy héberül beszélő matrózról.²²⁵

1885.: II. évfolyam

A *Muszlim országok zsidósága* témakörben különös figyelmet szentelnek a Közel-Keleten igen tevékeny *Alliance Israélite Universelle* francia zsidó szervezet 25. évfordulójának,²²⁶ de beszámolnak zanzibári,²²⁷ perzsa-afgán,²²⁸ török zsidókról²²⁹ és természetesen a nagy orientalista, Goldziher frissen megjelent művéről is.²³⁰ Összességében tizenkét írást számoltam össze ebben a témakörben. A Szentfölddel kapcsola-

²¹⁵ MZsSz I. 384 o.

²¹⁶ MZsSz I. 498. o.

²¹⁷ MZsSz I. 383. o.

²¹⁸ MZsSz I. 671. o.

²¹⁹ MZsSz I. 224.o.

²²⁰ MZsSz I. 384.o.

²²¹ MZsSz I. 520-532. o.

²²² MZsSz I. 669. o.

²²³ Sir Moses Montefiore a damaszkuszi brit konzullal, Charles Henry Churchill-lel folytatott 1841-42. évi levelezésére úgy tekintenek, mint a politikai cionizmus első lejegyzett tervezetére. Sir M. Montefiore (1784-1885) a cionizmus történetében a proto-cionista személyiségek közt szerepel, többek között a Vilnai Gáonnal, Moses Hess-szel, Leon Pinskerrel egy társaságban.

²²⁴ MZsSz I. 503-509. o.

²²⁵ MZsSz I. 543.o.

²²⁶ Kaufmann Dávid: *Az Alliance Israélite Universelle buszonötödik évfordulója*, MZsSz II. 166-176.o., valamint Steinherz Jakab: *Az Alliance Israélite Universelle*, MZsSz II. 255-262.o., és a *Vegyes* rovatban *Az Alliance jubiléuma* MZsSz II. 270.o

²²⁷ A *Vegyes* rovatban *Zanzibar és Pendzse* MZsSz II. 487.o.

²²⁸ A *Vegyes* rovatban *Zsidó község Mervben* MZsSz II. 416.o.

²²⁹ A *Vegyes* rovatban *A szultán törzssorosa* MZsSz II. 80.o., és Kunos Ignác: *Török-zsidó világ*, MZsSz II. 466-468.o.

²³⁰ A *Vegyes* rovatban *Irodalmi hírek* MZsSz II. 205. o.

tos hírek között kiemelt szerepet tölt be a Jeruzsálemben új bevándorlóként nemrég letelepedett jemeni zsidókról szóló beszámoló.²³¹ A szentföldi archeológia hírei sem kerülnek el az MZsSz szerkesztői figyelmét.²³² A cionista egyéniségek témakörében mintegy négy írás jelent meg Moses Montefioreról.²³³

1986: III. évfolyam

Ez az évfolyam is bővelkedik a *Muszlim országok zsidósága* témakörben megjelent jelentős cikkekkel, köztük Goldziher ismertetőjével²³⁴ Bacher Vilmos *Abulvalidról* szóló tanulmányáról²³⁵ és Vajda Béla *Nagara Israel* c. tudományos esszéjével.²³⁶ Goldziher *Palesztina ismerete* c. értekezésének²³⁷ bemutatása szintén figyelemre méltó írás.²³⁸

1887: IV. évfolyam

Az isztambuli zsidókról szóló tudósításon²³⁹ kívül pusztán az AIU jelentését olvashatjuk ebben az évfolyamban, valamint a zsidó statisztika²⁴⁰ említi a *Muszlim országok zsidóságát*. A *Szentfölddel* kapcsolatosan csak egy rövid kis tudósítás lelhető fel az évfolyam cikkei között, mely szerint egy livornoi zsidó jelentős összeget hagyott egy szentföldi jesivára.²⁴¹

1888: évfolyam

Ebben az évfolyamban jelentős írást, esszét nem találunk a fentebb meghatározott témakörökben, pusztán az éves zsidó statisztikai beszámoló tesz említést a Közel-Kelet zsidóságáról.²⁴²

²³¹ A *Vegyes* rovatban *Ezrath Niddáchim* MZsSz II. 272. o.

²³² Az *Irodalmi bolmi* rovatban Kaufmann Dávid két tudósítása *Palesztinai leletek* és *Egy régi palesztinai útleírásból* címmel, MZsSz II. 586. o.

²³³ A *Társadalom* rovatban Csanádi Sámuel: Montefiore Mózes MZsSz II. 455. o., A *Vegyes* rovatban *Montefiore temetése* MZsSz II. 486. o., A *Vegyes* rovatban *Montefiore emlékiratai* és *A Montefiore – társaság* MZsSz II. 554-555. o., A *Vegyes* rovatban *Montefiore utóda* MZsSz II. 626. o.

²³⁴ A *Tudomány* rovatban MZsSz III. 1-8. o.

²³⁵ Bacher Vilmos: Joseph Kimchi et Abulwalid Merwan ibn Ganah. Étude d'histoire d'exgese. (Extrait de la Revue des Études juives, Tome VI.), 1882

²³⁶ MZsSz III. 99-106. o. és MZsSz III. 246-254. o.

²³⁷ Goldziher Ignác: Palesztina ismeretének haladása az utolsó három évtizedben. Akadémiai értekezések I. oszt. XXII. k. 3. sz.

²³⁸ Az *Irodalom* rovatban MZsSz III. 604-606. o.

²³⁹ A *Vegyes* rovatban *Zsidók külföldön* MZsSz IV. 129. o.

²⁴⁰ A *Vegyes* rovatban *Zsidó statisztika* MZsSz IV. 394. o.

²⁴¹ A *Vegyes* rovatban *Nagy örökség* MZsSz IV. 322. o.

²⁴² A *Vegyes* rovatban *Zsidó statisztika* MZsSz V. 388. o.

Jelen dolgozat megszabott keretei között a közel-keleti témakörökben bővelkedő **1884-es első évfolyam** főbb írásainak részletes elemzése vált lehetségessé.

Az 1884. évf. VI. füzetének *Irodalmi bolmi* c., rövid, de annál inkább érdekfeszítő tudósításokat közlő rovatában két közel-keleti vonatkozású írás is szerepel.²⁴³ A Mohamed próféta idejében az Arab-félszigeten élő, korábban teljesen zsidó származásúnak vélt arab - vagy ahogyan a cikkben szerepel: „arabs” - zsidó törzsek származását Th. Nöldeke, akkoriban közzétett új kutatási eredményére hivatkozva, új megvilágításba helyezi. Eszerint egy arab történétíró, ibn Wadih állítását teljes mértékben elfogadva, a német kutató a szóban forgó törzseket zsidó hitre áttért arab törzseként határozza meg, szem előtt tartva a zsidóság sok évszázaddal korábbi, nagyszabású missziós tevékenységét Jemenben és Abesszíniában (Etiópiában). A kis tudósítás különös vonatkozása, hogy jóval a cionista mozgalom nagy térhódítása és az ezzel párhuzamos arab felkeléseket megelőzően, az 1884-ben a politikai értelemben semlegesnek számító írás jelenkori megvilágításban már sokak számára jelenthet problémát. Az 1950-es években a jemeni zsidók nagy létszámú alijáját követően egyes körökben felmerültek a jemeni zsidók tisztán zsidó származását megkérdőjelező vélekedések, érthetően, a magukat egyenesen Salamon királytól leszármazottnak tartó jemeniták legnagyobb felháborodására. A kérdés, amelynek megválaszolása a jemeni zsidóknak az izraeli társadalomba történő integrációját is befolyásolhatta annak idején, csak részben csitult el, egyes konferenciákon újra és újra felmerül. Még ennél is kényesebb, és úgymond napjaink izraeli belpolitikai történéseit is érinti a Szemle kis tudósításának Abesszíniára vonatkozó apró megjegyzése, melynek logikus folyománya, hogy az abesszíniai, azaz az etiópai zsidók szintén az áttért, azaz nem tisztán zsidó eredetű törzsekhez tartoznak. Az amúgy is ingatag státuszú, nem a rabbinikus judaizmust követő, a héber nyelvet a liturgiában sem használó, eredeti hazájukban megvetett falasák megítélése az izraeli társadalomban sem egyértelmű. Az Izraelben letelepedett, saját magukat a társadalom periferiájára szorítottak érző etióp zsidók és a többségi társadalom közötti feszültségeket a legkisebb nyomás is a végletekig feszítheti.

Az *Irodalmi bolmi* c. rovat egy másik tudósítása²⁴⁴ szintén bővelkedik jelenkori aktualitásokban. A kis írás megfogalmazója több mint száz esztendővel ezelőtt minden bizonnyal nem is sejtette, hogy a régi, jelentős filiszteus város, Gáza városa zsidó történelmi emlékeinek lelkes bemutatása a még politikailag semleges beállítottságú, de a közel-keleti viszonyokban járatos hírfelügyelőket is elgondolkodtatná. A tudósító egy ott lakó, Glatt nevű európai zsidó német lapban megjelent leírása alapján beszámol arról, hogy a város valahai zsidó negyedében, amely még akkor is a *harat al-jahud* nevet viselte, megtalálható volt egy héber feliratú márványoszlop a hajdanvolt zsinagóga helyén.

Mint ahogyan Gáza városának *harat al-jahudja*, hasonlóképpen Aleppo és Damaszkusz nagy múltú zsidó negyedei is kiürültek mára, és sajnos még annyi emlékek

²⁴³ MZsSz I. 384.o.

²⁴⁴ MZsSz I. 384.o

sem fog maradni, mint a 19. század végére a gázai zsinagógának. Azidőtájt azonban nemhogy zsinagógák álltak Szíriában és Libanonban, hanem még egy a térségben élő, szidoni (szajdai) zsidó ember beszélt a helybeli babonákról a német Palesztina-egylet folyóirata cikkírójának, aki mintegy kétszázötven „*Szíriában dívó babonás szokást és véleményt*” gyűjtött össze, amely persze magában foglalja mindhárom felekezeti hitvilágát. A zsidó babonások közül a Szemle 1884/X. Füzetének *Irodalmi holmi* rovata²⁴⁵ is említi néhányat, pl. „*A zsidók örülnek, ha vigyázatlanságból olajat öntenek ki a földre vagy a rubájukra; nőtlen izraelita, kinek rubájára így módon olaj ömlött, meg van gyógyítva, hogy ez közeli eljegyzésének jele. – A zsidóknál nem szabad a kiűrtett kávécsészét másnak visszaadni, csak annak, aki vele megkínálta. Ha az lebetetlen, tanácsos a csészét a földre állítani, hogy a kínálót baj ne érje.*” Tanulságos a szidóni zsidó kommentárja, miszerint ezek a babonás szokások a mózesi időkig mennek vissza, és eredetileg az volt a céljuk, hogy a babonaságban és varázslásban járatos egyiptomiak ellen védjék meg magukat. A különös szokásokról és azok németországi összegyűjtéséről tudósító szerző azonban a tények bemutatásán túl, egy különálló bekezdésben elmélkedik a Szentföldön és térségében elterjedt zsidó és keresztény babonák és mágiák közös vonásairól. Ebből kiindulva mutatja be a tudósító *Lévi Israel* francia tudós akkortájt frissen közölt (*Revue des Études Juives, VIII. köt. 200-201 old.*) felfedezését, mely szerint két párhuzamos legenda alapján a Talmudban (BT Meila 17,b) a Simon bar Jochai tannát segítő Ben Talmion nevű démon alakja megegyezik a kereszténység által ismert, az ind király lányát meggyógyító Bartholomeus (Bar Talmai) apostol alakjával.

A vallások közötti átjárhatóság egy másik fajta megnyilvánulására hoz példát egy újabb tudósítás az első évfolyam utolsó füzetében. A zsidó történelem jó néhány példával szolgálhat egyes zsidók muszlim hitre való áttérésére. A rodoszi muszlim tisztté vált lengyel zsidóról szóló, a X. Füzet *Vegyes* rovatának hírei²⁴⁶ közt szereplő kis írás nem ebből a szempontból figyelemfelkeltő. Sokkal inkább megragadó a hangneme, amely nem megvetéssel, éppen ellenkezőleg, érezhető büszkeséggel számol be az 1848-49-es magyar szabadságharcban is jeleskedő, később a török szultán hadseregében is érdemeket szerző Mahmud pasa, alias Freund Jakab felívelő katonai pályafutásáról. „... *A világosi fegyverletétel után Törökországba menekült, mohamedán vallásra tért s katonának állott. 1853-ban Omar pasa alatt a montenegróiak ellen bősiesen küzdvén, ezredessé lett, majd tábornokká, végre 1862-ben musirrá* (azaz a tudósító fordítása szerint tábornokká).” A felsorolásból is kitűnik, a tudósítás szerzőjét szemmel láthatólag nem botránkoztatta meg Freund Jakab hitehagyása, sőt ezt a katonai karrier részeként kezeli az író. Manapság vélhetően nem sokan lennének, akik mondjuk egy modernkori *Jacob Freund* muszlim katonai sikereire *mazél tovot* mondanának.

Szintén ebben a rovatban²⁴⁷ (1884. X. Füzet, Vegyes rovata) adnak tudósítás egy Luncz nevű vak tudós által 1882-ben elindított, a legújabb szentföldi történelmi

²⁴⁵ MZsSz I. 498-499.o

²⁴⁶ MZsSz I. 671.o

²⁴⁷ MZsSz I. 669.o

és régészeti tudományos eredményeket is bemutató *Jeruzsálemi évkönyvek* II. kötetének előkészületeiről, egyben ösztönözve az érdeklődőket annak előfizetésére. Figyelemre méltó az írás azon megjegyzése, miszerint a Szemle korábban megjelent Jeruzsálemről szóló cikke „országszerte nagy érdeklődést keltett.” Ennek alapján talán nem túlzás kijelenteni, hogy a magyarországi zsidók, köztük még az ún. asszimilálódott városi értelmiségiek sem voltak közömbösek az *Erec Iszráel*ben történetek iránt.

Nos, ez a bizonyos, nagy érdeklődést felkeltő, Jeruzsálemről szóló írás *A Szentföldről* címet viseli a Szemle 1884 / VIII. füzetében,²⁴⁸ és amellet, hogy rendkívül élvezetes és hangulatos beszámoló a 19. századvégi „palesztinai” állapotokról, autentikus forrásként szolgálhat a korszak kutatói számára is, minthogy az *Anglo - Jewish Association* (AJA) tanácsának tematikus kérdéseire válaszolván egy „őshonos” helybeli zsidó sajátos betekintést nyújt a Szentföld, de leginkább Jeruzsálem korabeli társadalmi, gazdasági, kulturális, vallási valóságába. A beszámolóhoz tartozó, a lábjegyzetben fellelhető tájékoztatás szerint a beszélgetést a Szemle egyik tudósítója, egy szintén palesztinai illetőségű zsidó jegyezte le francia nyelven. Vélhetően a későbbi magyarra fordítás okozta azokat a kisebb torzításokat, melyeket ma egészen félre lehetne érteni a háttér ismerete nélkül: például a „gyarmat – gyarmatosítás” szavak a mi korunkban kimondottan negatív konnotációt hordoznak. Mi több, ez a megfogalmazás politikai – ideológiai beállítottságot is tükröz a Szentföld vonatkozásában, t.i. manapság az arab média értelmezi a zsidó telepek létrehozását Palesztina területén gyarmatosításként. A szerző itt minden valószínűség szerint egyszerűen az akkori Oszmán Birodalom egyik tartományában való, teljesen legitím zsidó letelepülést értette a „gyarmatosítás” kifejezés alatt.

Ennek a gyakorlatilag személyes interjúnak is tekinthető cikknek az elemzése különálló esszét is megérdemelne, most csak a lényeges pontok ismertetésére szorítkozhatunk.

Az *Anglo – Jewish Association (AJA)* a magyarországi zsidóság körében a náci Németország által elrabolt zsidó tulajdon visszaszerzésének céljából, az általa létrehozott *Claims Conference (Conference on Jewish Material Claims Against Germany)* révén elég jól ismert. Az 1871-ben Nagy Britanniában alapított zsidó szervezet hasonló céllal jött létre, mint a franciaországi *Alliance* (Alliance Israélite Universelle), azaz az akkori birodalmon belül a zsidóság érdekeinek, de legfőképpen a zsidó nevelés előmozdításának céljából. Érthető, hogy az AJA által feltett kérdéseknek rögtön az első csoportja ezzel a témakörrel kapcsolatos: „*Van – e a jeruzsálemi zsidók között egy oly befolyásos párt, mely minden világi oktatást ellenez? ... Kik ezen pártnak fejei?... Javasolhatna-e oly tervet, mely által a nevelés körét kiterjeszteni lehetne, a nélkül (sic), hogy a pauperizmus ezen előmozdítóinak ellenségeskedése provokáltatnék?*”

A szentföldi illetőségű úr világnézetéről egy szó sem esik az interjú során, ezzel együtt már a neveléssel kapcsolatos kérdésekre adott válaszaiból egyértelműen látható a tevékeny zsidó lét melletti határozott kiállása. Mélységesen ellenzi a chalukka –

²⁴⁸ MZsSz I. 520-532.o

rendszer²⁴⁹ az adományokkal való visszaéléseket, ugyanakkor a kétkezi munka, a hasznosítható képességek és tudás elsajátításának előnybe részesítése az általa hasznalatlanak tartott középkori tudással szemben, a korabeli cionista világnézettel azonosuló vagy szimpatizáló ember benyomását kelti. A negyedik, a zsidó földművelésben való részvételével kapcsolatos kérdésre („Van-e kilátás a földművelés meghonosítására azoknál a zsidóknál, kik már régóta laknak az országban? Hogy lehetne ezt az eredményt elérni?”) adott válasza egyértelműen mutatja a cionizmus célkitűzéseivel való, racionális és reális azonosulását: „E tervnek megvalósítása nehéz, de nem lehetetlen. ... Földműveseket nem lehetne máról holnapra rögtönözni ... Szükséges ..., hogy európai társulatok vagy magánosok vegyenek földeket Palesztinában és azokat arab munkások (felláhok) által műveltesék. Ezen arabokhoz csatlakozzanak aztán zsidók, eleinte csekély, de folyvást növekedő arányban. ... Jeruzsálemben vagy Palesztina más helyén állításuk földművelési igazgatóság,²⁵⁰ melynek teljes cselekvési hatalma legyen és elegendő számú személyekkel rendelkezzenek. ... A jeruzsálemi iskolában is lehetne bizonyos számú fiatal földművelőket kiképezni, akik időnként gyakorlatilag is tanulhatnának a közel fekvő földeken.”

A következőkben egészen részletes ismertetőt kaphatunk a sokak által elítélt chalukkáról, annak negatív erkölcsi, társadalmi hatásairól. Ezt követően megtudhatjuk, hogyan látja az ipar jövőjét a Szentföldön, és milyen reális lehetőségeket lát megvalósíthatónak a válaszó. Döbbenetes a Jeruzsálemben élő zsidó iparosokra vonatkozó tájékoztatása: „... Jeruzsálemben a többi lakossághoz képest, csak kevés zsidó kézműves van és ezek is többnyire Oroszországból jött askenáziak. A legnyereségesebb mesterségeket a kereszténységre áttért és Palesztina különböző hittérítési (missziói) által oktatott benszülött (sic) arabok gyakorolják. ... Az ellentét fájdalmasan sujtó. Látni egyrészt a keresztényekké lett arabok jólétét, a kik közül egy sincs koldusságra kényszerítve, és másrészt az izraeliták és muhammedán arabok mély nyomorát, hogy ne mondjuk, elvetemedettségét. A néhány ügyes izraelita kézműves elég jól keresi életét és nem szorul másra, de nagyon gyéren vannak ilyenek.”

Ennél talán csak a különböző származású, rítusú zsidó csoportok összeférhetlensége a rémesebb. A kérdés így hangzott: „A szefárdiak, askezániak, marokkói zsidók segítik-e egymást, s egyesülnek-e közös célokra?” A szomorú választ követően, „...Nem kétségbejítő-e látni, mikép az askezániak és a szefárdiak rabbijai annyira mennek a kizárólagosságban, hogy az egyik párt tisztátalannak tekinti a húst, melyet a másik párt eszik.” A válaszó azonban egy jövőbe látó megjegyzése ad végső pozitív kicsengést a

²⁴⁹ A Szentföldön, de leginkább a Jeruzsálemben élő zsidó közösségek megélhetése az eredeti hazájukból érkező támogatásoktól, adományoktól függött. A rendszeresen érkező összegek felett a külföldi zsidó vezetők diszponáltak, ill. az erec jisraeli vallási vezetőket felhatalmazták a szétosztásra. Sok visszaélésre adott alkalmat az így beérkező adományok elosztása. Ld.:

1981, 20ářřő éúřřě ÷úářă 'čěl÷ă'ě÷lřlú ä :öáé ÷řăěä

²⁵⁰ A válaszó reális elképzelését mutatja, hogy az általa javasolt „földművelési igazgatóság” funkcióit nem sokkal később, 1901-ben a megalakuló Zsidó Nemzeti Alap, a Keren Kayemet LeYisrael látja majd el.

kérdéskörnek: „*Csupán az iskola képes ezt az egységet létrehozni, a különböző (sic) községek gyermekeinek ugyanazt a nyelvet, ugyanazt az oktatást és bizonyos határig ugyanazokat az érzelmeket adva.*” A közel 150 országból, több száz nyelvet beszélő, számos eltérő rítust követő zsidó közösségből érkező bevándorló leszármazottainak bajban, szorongatásban való összetartásáról bárki meggyőződhet a modern kori Izrael államában, köszönhetően a közös nyelvnek, az izraeli oktatás által közvetített közös értékrendnek és persze a hadi szolgálatban szerzett közös élményeknek.

A jeruzsálemi ivóvíz szörnyű állapotáról számos forrásból, mi több irodalmi műből is értesülhetünk,²⁵¹ Lady Stanhope²⁵² vízvezeték – felújítási kísérlete viszont érdekes történelmi adaléknak tetszik. „*Egy angol hölgy, Lady Stanhope a várost el akarta látni bőségesen a Borak vizével, arra vállalkozván, hogy a saját költségeire javíttassa ki a régi vízvezetékét. De nem nyerte el a kormány jóváhagyását.*” A jeruzsálemi zsidó szegénység, nyomor, az egészségügy siralmas állapotának orvoslására ismét a megfelelő nevelést, a hasznos szakmák tanítását javasolja a palesztinai interjú alanya.

A keresztény egyházak térnyerése és missziós törekvései minden bizonnyal különös érdeklődésre tartottak számot a magyarországi zsidóság a keresztények elismeréséért küzdő asszimilálódó rétegei körében. Érthető módon az angol zsidó szervezetet legfőképpen az angol protestánsok zsidó missziója érdekelte a legrészletesebben. Minthogy azonban a többi egyháztól eltérően, akik „*muhammedán arabot épügy (sic) mint zsidó vagy más felekezetű keresztényt iparkodnak megnyerni*”, ez a misszió volt jóformán az egyetlen olyan, mely „*egyedül a zsidókra való vadászattal*” volt elfogalva, így ez a kérdés egyetemes jelentőséggel is bírt annak idején. A mai izraeli viszonyokat jól ismerők elmondhatják, hogy a missziók ilyen jellegű törekvése a tudósítás óta, mondhatni, töretlen. Hatékonyságuk viszont, amely akkor sem volt jelentős, meglehetősen hanyatló állapotban van, bár a húsz évvel ezelőtti nagy orosz alijával ez is, mint sok minden más is, fellendülőben volt. Persze a cikk végén megemlített Halb Móríchhoz hasonló emberek mindig voltak, és lesznek is. Halb Móríciz kitért zsidó volt, aki misszió által a Bab el – Wad közelében lévő telken létrehozott missziós telep felügyelője volt. Állítólag a következőképpen nyilatkozott a misszióról: „*Remélem, hogy egy év leforgása előtt nem lesz egyetlen zsidó Artufban (t.i. a telepen), és hogy én maradok a hely urának.*”

Összességében véve megállapítható, hogy a bevezetésben megfogalmazott előfeltételezéseimnek csak egy része volt helytálló. A közel – keleti zsidósággal kapcsolatos cikkek nagy száma jellemzi az első három évfolyamot, a negyedik évfolyam alig, az ötödik évfolyam egyáltalán nem tartalmaz cikkeket ebben a tárgykörben. A cionizmussal kapcsolatos inkább negatív előjelű várakozásom azonban nem igazo-

²⁵¹ Például drámaian ír erről Selma Lagerlöf Jeruzsálem c. regényében (Bonnier Kiadó, Stockholm, 1901 -1902)

²⁵² Lady Hester Stanhope (1776 -1839) brit nemes hölgyet, utazót és kalandort a szentföldi régészet úttörőjeként tartják számon. Prof. Avi Sasson (Ashkelon Academic College) és Gad Sobol izraeli történészek a közelmúltban hoztak nyilvánosságra fontos és érdekes adalékokat Lady Stanhope munkásságával kapcsolatosan egy askeloni tudományos konferencián.

lódott be: az első három évfolyam jelentős mértékben foglalkozik Izrael földjén történetekkel, beleértve az új bevándorlásokat, a zsidó nevelés helyzetét is. Egyes írások hangvétele, mint pl. a fentebb részletesen bemutatott *A Szentföldről* c. beszámolóé is, határozottan cionista vagy a cionizmussal rokonszenvező beállítottságról tanúskodik.

A Magyar Zsidó Szemle további négy évfolyamában található cikkek, tudósítások, tudományos esszék részletes elemzése, valamint a megjelent és meg nem jelent írások történelmi, vallási, politikai hátterének beható vizsgálata főbb célkitűzéseim közé tartozik, melyek megvalósítása a tervek szerint az elkövetkező időszak feladata lesz.

Felhasznált irodalom

Források:

1884-1888 Magyar Zsidó Szemle I.–V. évf., Budapest
szerk.: Bacher Vilmos és Bánóczi József

Szakkönyvek:

AHARONI, R.

1986 *Yemenite Jewry. Origins, Culture and Literature*. Indiana University Press

GOITEIN, S.D

1990 *A Mediterranean Society*. vol 1: *Economic Foundations*, University of California

1990 *A Mediterranean Society*. vol 2: *The Community*, University of California

SEBAG MONTEFIORE, Simon

2011 *Jerusalem: The Biography*. Weidenfeld & Nicolson, Great Britain

Cikkek:

SEIDLER, Shirley

The eccentric English lady who introduced archaeology to the Holy Land
in: Haaretz Online, 2015. május 21.

url: <http://www.haaretz.com/news/israel/.premium-1.657675>

PFEFFER, Anshel

Angry young Ethiopian Israelis are demanding basic dignity

in: Haaretz Online, 2015. május 4.

url: <http://www.haaretz.com/news/israel/.premium-1.654867>

Internetes weboldalak:

AJA <http://www.anglojewish.org.uk/>

© 2008-2015 The Anglo-Jewish Association | Charity No 256946 registered in the UK

SHEBA FOUNDATION © 2014

<http://sheba.org.il/index.php>

Jesivák és zsidó identitás Magyarországon

Ahol zsidó közösségek léteztek, az ókor óta mindig léteztek jesivák is (Fischer, 1944). Európában már a VIII. századtól vannak feljegyzések talmudi iskolákról, de a magyar jesivák története is évszázadokra nyúlik vissza: az első magyarországi jesivát feltehetőleg Jom Tov Lipman rabbi alapította Pozsonyban az 1700-as évek elején (Domán, 1990). A jesivák nem csak a zsidó hitoktatásban, hanem a zsidó közösség életében, mindennapjaiban is központi szerepet tölthettek be. Hogy megérthessük, milyen alapvető változásokon esett át a hitoktatás és a jesivák rendszere a XIX. században nyugaton és Magyarországon egyaránt, először fel szükséges vázolni a hagyományos jesivák működését. A zsidó fiúk a chéderből kikerülve rendszerint 12-13 évesen kezdték meg tanulásaikat a jesivákban. Fontos megjegyezni, hogy a jesivák nem egyszerű rabbiképzők voltak – noha maguk a rabbik értelemszerűen a jesivák éltanulói közül kerültek ki – hanem céljuk, Dr. Klein, kismártoni rabbi szerint a Tóra és a Talmud olyan módon történő tanítása volt, amely felkészítette a tanulókat a későbbi önálló tanulásra is (Fischer, 1944). A jesivák működése, különösen Magyarországon, nem volt egyéb oktatási rendszerekhez hasonlítható, ugyanis a jesivák működése nem volt intézményesítve, sem országos, sem közösségi szinten, központi költségvetéssel sem rendelkeztek. A jesivák működése teljes egészében a hitközség rabbijának kezében összpontosult, anyagi háttere pedig a közösség tagjainak jótékonyágán állott. A rabbi alakította a tantervet és végezte a tanítás jelentős részét. Éppen ezért a hagyományos jesivák minősége nagymértékben függött a közösség rabbijától.

A magyarországi jesivák a dualizmus korában két típusra voltak oszthatók: a Nyugat-Magyarországon jellemző *oberlendíre*, amely a vallási szabályok, törvények pragmatikus alkalmazására összpontosított, illetve a Kelet-Magyarországon jellemző (*interlandi*) iskolára, amelyben a Galíciából és Bukovinából behozott szokásoknak – mint például a rebe-kultusz – köszönhetően sokkal inkább jellemző volt egy vallásos áhítattal és buzgósággal inkább felvértezett hittanítási megközelítés. A legfontosabb magyarországi jesivák Pozsonyban, Dunaszerdahelyen, Nyitrán, Galántán, Balassagyarmaton, Pakson, Pápán és Szatmáron voltak találhatóak (Moskovits, 2009). Ezek közül is kiemelkedett Szájer vagy askenázi kiejtéssel Schreiber Mózes pozsonyi hittanodája, amely az azért felelős rabbi kiemelkedő tudásáról és a hallgatókkal való különösen aktív interakcióról híresült el. Előfordult például, hogy a rabbi otthonukban látogatta meg a tanulókat, hogy meggyőződjön róla, megfelelően haladnak-e tanulásaikkal (Domán, 2003).

A jesivák tehát organikus részei voltak a zsidó közösségeknek, elválaszthatatlannak voltak a zsidó identitásélménytől. Éppen ezért a jesivák működésének, szerepének és megítélésének fokozatos változásán keresztül különösen jól megfigyelhető a felvilágosodás korabeli zsidó identitás kettészakadása.

A hagyományos zsidó hitoktatás a XIX. század során, a zsidó felvilágosodás, a haszkala megjelenésével párhuzamosan rohamos ütemben kezdett visszaszorulni. A magyarországi zsidóság társadalmi szerepe változásnak indult. A jesivák népszerűségére nagy hatással volt a neológ irányzat térnyerése és az új lehetőségek, amelyek a zsidók elé tárultak. A zsidó felvilágosodás támogatói szorgalmazták a zsidó vallásgyakorlás ezoterikus elemeinek háttérbe szorítását (Karády, 2000), mivel ebben látták az egyik legjelentősebb törésvonalat a zsidó és a keresztény közösségek között. A jesivák, mint a tradicionális zsidóság megtestesítői érthető módon a neológ-ortodox ellentét keresztüztüzébe kerültek, hiszen joggal tekintették őket a többséghez való akkulturalizáció akadályának, az ellenasszimiláció szimbólumának. A zsidó tudományosság által félmjelzett és a többségi társadalom által megtűrt vagy esetenként kifejezetten támogatott új zsidó identitás magában hordozta a polgári életmóddal összeegyeztethetetlen vallásos szabályok feloldását. Ennek következtében a hagyományos jesivák nem egyszerűen a spirituális oktatásra helyezett hangúly miatt veszítettek népszerűségükből, hanem maga a vallásoktatás megszokott gyakorlata is ellenkezést váltott ki a modernizálódni kívánó zsidóságból, megteremtve az igényt a többségi társadalomba történő beilleszkedés követelményeivel kompatibilis oktatási intézményrendszerre.

A zsidó tudományosságnak, a neológiának, az asszimilációs törekvéseknek ez a fokozatos térnyerése beharangozta a modern rabbiképző intézeteket. A jellemzően nagyvárosokban, például Berlinben, Páduában vagy Budapesten létrejött rabbiképző intézetek új alternatívát nyújtottak a hitoktatásban a jesivákkal szemben. Ezekben az intézményekben olyan tárgyak is bekerülhettek a tantervbe, amelyeket a hagyományos jesivák mellőztek. Úgy mint a zsidó történelem, irodalomtörténet vagy éppen a középkori zsidó filozófia (Schweitzer, 2009). Magyarországon abban az egyedi helyzetben volt a rabbiképzés, hogy állami támogatással folyhatott. I. Ferenc József támogatásával jött létre ugyanis 1877 októberében az Országos Rabbiképző Intézet, amely által képviselt mérsékelt vonal egyszerre lehetett az államigazgatás szemében a szélsőséges konzervativizmus és a vallásreform ellensúlya (uo.). Az új zsidó identitás alappilléreként is értelmezhető modern hitoktatás állami szintű aktív támogatása szemléletes példája az ortodoxia és vele együtt a hagyományosan megélt zsidóság kitolódásának a társadalom mezsgyéjére: amíg a világiasodó zsidóság számára új kapuk nyíltak meg. Az ortodox közösségek immáron nem csak a többségi társadalomban való érvényesülésből voltak kirekesztve, de még hittársaik duzzadó méretű csoportja is szembehelyezkedett velük. A zsidó tudományosságot képviselő intézményeken kívül a világi tanodák is nagyszámú fiatal csábítottak el a közösség támogatásától függő, egyre nehezebb helyzetbe kerülő jesiváktól. Mivel a zsidók számára fokozatosan elérhetővé vált foglalkozások megkövetelték a jesivák által nem biztosított szakképzést és világi tudást, sok szülő döntött úgy, hogy gyermekét nem a hagyományos, chéderből a jesivába vezető úton taníttatja ki.

A zsidóság világi oktatásának állami támogatásán felül lényeges megemlíteni a hatóságok tiltó szabályozásait is, amelyek szintén jelentős mértékben járultak hozzá a chéderek és jesivák visszaszorulásához. Az 1870-es évekre a zúgiskolák elleni ha-

tósági fellépés komolyan veszélyeztette a vidéki zsidóság oktatási intézményrendszerét, ami jelentős részben a szabályozás rugalmas voltának volt betudható. A probléma olyannyira elburjánzott, hogy 1877-ben a Vallás- és Közoktatási Minisztérium körrendeletben volt kénytelen utasítani a tanfelügyelőket, hogy a világi tárgyat nem tanító héber iskolákat ne büntessék meg, ne nyilvánítsák zúgiskolának (Magyar Zsidó Szemle [MZSSZ], 1884). Bár a rendelet némileg enyhítette a hagyományos héber iskolákra nehezedő nyomást, az évszázad vége felé a jesivák ellehetetlenítése tovább folytatódott a zúgiskolák elleni harc és a világiasodás előmozdításának keretében. 1880-ban két elemi osztály elvégzése nélkül nem járhatott egyetlen zsidó fiú sem héber talmudiskolába (uo.), 1891-ben pedig miniszteri rendelet terjesztette ki a zúgiskolák fogalmát minden olyan talmudiskolára, amelynek oktatója nem magyar állampolgár (MZSSZ, 1892).

Ortodox reakció a sajtóban

A drámai társadalmi változás, a hagyományos oktatási forma kikopása a zsidó mindennapokból sokak szerint magában hordozta a zsidó vallásosság, ezáltal pedig a zsidó identitás mint olyan akár egy-két generáción belüli kihálásának veszélyét. A korabeli reakciók sokrétűek voltak: míg egyesek üdvözölték a változást – ahogypéldául tette Hirsch, aki szerint „a gettók szellemét” a modern tudományok kedvéért hátra kell hagynia a zsidóságnak, ha nem akar lemaradni (Fischer, 1944) – sokan, különösen a nagyszámú ortodox közösségekben végzetes veszedelmet láttak a modernizációban, amely elérte volna azt, amit több évszázadnyi elnyomás nem volt képes. Nem volt azonban a változás ellenzőinek sem egységes a hangja. A *Magyar Zsidó Szemle* korabeli kiadásaiban végig követhető a téma körül kibontakozott éles vita, amelyből nem csak az ortodox-neológ ellentét olvasható ki, hanem kitűnik az ortodox gondolkodók számos nézetkülönbsége is. Bár értelemszerűen az ortodox vélemények élesen szembehelyezkedtek a világi iskolákkal, érdekes véleménykülönbségek fedezhetők fel a jesivák háttérbe szorulásának okát illetően. Egy szemléletes példa erre többek között a Dr. Vajda Béla és Dr. Blau Lajos publicisztikaiban feltűnő érvrendszerek különbözősége.

Vajda Béla elsősorban történelmi tevékenységéről ismert, kiváltképp Abony zsidó közösségének feltérképezése köthető a nevéhez. Rendszeresen publikált a Magyar Zsidó Szemlében, ahol gyakran éles hangot megütve kelt ki a meglátása szerint szakmaiatlan tantervek ellen („posványba taszítja” a tanterv a hitoktatás ügyét (Vajda, 1892)), amelyeket a tudományosságot képviselni hivatott világi iskolákban alkalmaztak. Vajda azt a nézetet követte mely szerint az új zsidó tudományosság eredendően összeegyeztethetetlen volt a hagyományoshoz hasonló, sikeres, hatékony hitoktatással, amely képes volt a talmudi törvényekben jártas, spirituálisan és szellemileg jól képzett vallásos szakértőket kitermelni magából. Úgy látta, hogy a modernizáció, az elvilágiasodó oktatás nem alternatívát kínál azoknak, akik zsidóságukat megőrizve kívánnak beilleszkedni a többségi társadalomba, hanem sokkal inkább alárendeli a judaizmust az asszimilációs folyamatoknak. A hitoktatást jelké-

pes szerepe miatt megőrzi ugyan, de lényegi tartalmát, a zsidóság évezredes folytonosságáért, fennmaradásáért felelős *valódi* hitoktatást megszünteti. Vajda érvei kétségkívül meggyőzőek voltak. Elsősorban a középiskolai hitoktatás tantervéért felelős Schreiner és Munkácsi saját szavait, illetve az általuk nyilvánosságra hozott szakmai anyagokat használta fel kritikája alapjául. Kiváló példa erre Vajda egyik 1892-es cikke (uo.) a vallásoktatás témájában. Ebben rávilágít, hogy bár Schreiner Márton olyan radikális kijelentéseket tett, hogy a Tóra, lévén hogy a benne foglaltak a modern tudományos eredményekkel nincsenek összhangban, nem származhatott valóban Mózesztől, mégis megpróbálták a világi iskolákban hagyományos vallási értékeket érvényesíteni. Az ilyen inkonzisztenciák Vajda szerint az új rend önelentmondásosságára mutattak rá: képtelenség életben tartani a hagyományokat és tisztelni a Tórát és Talmudot, ha szintjükre (vagy fölüljük!) emeljük a világi tudományokat. Egy 1891-es publicisztikájában tisztán kitűnik a Vajda által képviselt nézet: a zsidó vallás évezredes múltja során számtalanszor találta már szemben magát különböző korok és civilizációk tudományosságával, cáfolhatatlannak hitt tételeivel (Vajda 1891). Ezen nézet szerint a haszkala által jelített kihívás bár belülről, a zsidóságtól fakadt, természetében nem különbözött a korábbi támadásoktól, a zsidóság jövője pedig csak olyan módon maradhatott fenn, ha a zsidóság – akár a beilleszkedés kárára – visszatér a hagyományokhoz. Vajda tehát elsősorban magában a zsidó közösségben, az átgondolatlan modernizációban látta a jesivák fokozatos hanyatlásának okát.

Blau Lajos a filozófia és az orientalisztika szakértője volt, aki először jesivákban, később a Budapesti Rabbiképző Intézetben oktatott, 1891-től pedig a Magyar Zsidó Szemle nagy tiszteletben álló szerkesztője (Jewish Encyclopedia, n.a.). Blau úgy vélte, a jesivák háttérbe szorulása nem a zsidó közösségnek róható fel, hanem az elsősorban az elavult, anakronisztikus oktatási módszerek és tantervek mellékterméke volt. Blau 1891-es cikkében – szemben a sokszor hangoztatott váddal – azt a megállapítást tette, hogy a zsidó közösségek vallási buzgalma, Tóra és Talmud iránti érdeklődése valójában nem szorult vissza (Blau, 1891). A Blau által képviselt álláspont szerint a hagyományos hitoktatás háttérbe szorulásának és a modern hitoktatás csődjének forrása nem más, mint a valódi tancél és tananyag hiánya, a zsidóságra, zsidó identitásra leselkedő veszély tehát nem a külső nyomás volt. A jesivákból és chéderekből lényegében változtatás nélkül átvett, majd a rendelkezésre álló korlátozott óraszám miatt megcsönkített tananyagok Blau érvelése szerint nem feleltek meg az új intézmények megváltozott követelményeinek. Példaként kiemelte, hogy a modern iskolákban a jesivákhoz hasonlóan nem holisztikus képet kapnak először a tanulók a Talmudról, hanem egyes traktusokkal kezdenek foglalkozni. Míg egy jesivában, ahol idővel a Talmudot teljes terjedelmében átveszik a tanulók, ez a módszer működhet, addig egy középiskola korlátozott óraszám mellett más megközelítésre van szükség. Ugyanezen cikkében kitért Blau arra is, hogy a világi tantárgyak valójában – szemben a Vajda-féle gondolkodásban foglaltakkal – nem helyezkednek eredendően szembe a hitoktatással, a tudományosság elvetése nem szükséges a hagyományos vallási értékek megőrzéséhez. Blau úgy

vélte, a Talmudoktatást összefüggésbe kell hozni a többi tárggyal, az irodalomtól a történelemig, a megoldást nem az ellenállásban és makacs tradicionalizmusban látta, hanem a megfontolt alkalmazkodásban.

Jesivák és identitás napjainkban

Ma már tudjuk, hogy a XIX. századi gondolkodók baljós előrejelzései a zsidó vallás egy-két generáción belüli elsorvadásáról, a zsidó közösségek esetleges felbomlásáról és teljes beolvadásról hamisnak bizonyultak. A zsidó vallás, a Tóra tanai, a Talmud iránti érdeklődés – noha az évszázadokkal ezelőtti mértékéhez természetesen nem hasonlítható – a mai napig él a világ minden táján virágzó zsidó közösségekben. Ugyanígy elmondható, hogy a zsidó identitás sem szűnt meg létezni, hanem sokszínűségét megőrizve túlélte a XX. század megpróbáltatásait. Mi több, a rendszerváltást követően a zsidó identitás reneszánszáról beszélhetünk Magyarországon (Vincze, 2006). Ennek a reneszánsznak pedig része az intézményesedést nélkülöző zsidó oktatás felvirágzása is, nem csak ortodox körökben (Felkai, 1998), bebizonyítva, hogy a jesiva tradicionális módszerei nem idegenek a modern világtól, annak keretrendszerébe tökéletesen beleilleszkedhetnek. Az asszimiláció és a zsidó identitás részleges vagy teljes feladásának és a hagyományos zsidó oktatás társadalmi szerepének kapcsolatát övező évszázados vita végére ugyan a mai napig sem került pont, éppen a szerteágazó vélemények, a világ zsidó közösségeinek változatossága a garancia arra, hogy a judaizmus hagyományai a jövőben is fennmaradjanak.

Bibliográfia

- Blau, L. Dr. (1891): *Talmudtanítás bajdan és most.* Magyar Zsidó Szemle. 8. évf. 3. sz. 208-222.
- Domán I. (1990): *A magyarországi jesivák.* in Kríza Ildikó (szerk.): *Hagyomány kötetlenségben.* Akadémiai Kiadó. Budapest.
- Domán, I. (2003): *Hagyományos zsidó oktatás Magyarországon.* in Schőner Alfréd & Oláh János (szerk.): *OR-ZSE évkönyv 2001-2003.* Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem. Budapest
- Felkai, L. (1998): *Zsidó iskolázás Magyarországon (1780-1990).* Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum: Budapest.
- Fischer, F. (1944): *A hitű zsidó ifjúság neveléskérdése.* Fischer Herman. Budapest.
- Jewish Encyclopedia: *Blau, Ludwig.* Elérhető: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3357-blau-ludwig>>
- Karády, V. (2000): *Zsidóság Európában a modern korban.* Új Mandátum Könyvkiadó. Budapest.
- Magyar Zsidó Szemle (1884) *A jesibák és talmud-tórák.* 1. évf. 1. sz. 636-641.
- Magyar Zsidó Szemle (1892) *Ministeri rendelet a zsidóiskolák tárgyában.* 9. évf. 1. sz. 67. old.
- Moskovits, C. (2009): *19. és 20. századi magyarországi jesivák.* in Szalai Anna (szerk.): *Hágár országa.* Antall József Alapítvány / Kossuth Kiadó. Budapest.
- Schweitzer, J. (2009): *Rabbiképzés Magyarországon és az Országos Rabbiképző Intézet.* in Szalai Anna (szerk.): *Hágár országa.* Antall József Alapítvány / Kossuth Kiadó. Budapest.
- Vajda, B., Dr. (1891): *Vallásoktatás.* Magyar Zsidó Szemle 8. évf. 12. sz. 755-764.
- Vajda, B., Dr. (1892): *Vallásoktatás.* Magyar Zsidó Szemle 9. évf. 125-147.
- Vincze, K. Zs. (2006): *Visszatérők a zsidó valláshoz Budapesten* (doktori disszertáció). Eötvös Loránd Tudományegyetem.

Kiss Endre

Róma, Jeruzsálem, Moses Hess

Második változat

A judaisztika szintetikus szellem- és kultúrtudomány, mert objektív és történeti okok következtében benne sajátos (és más hasonló helyzetekre és tudományokra nem emlékeztető) módon függ össze és alapozza meg egymást nyelvtudomány, filológia, teológia, filozófia, régészet, történettudomány, hermeneutika, etika (természetesen egy ilyen felsorolás sohasem lehet teljes, az egyik tudományból ismét számtalan átmenet nyílik más tudományok felé).

Ez a tudománycsokor mint egység önmagában ismét különleges viszonyban van immár együttesen a bittel, a vallással.

Leopold Zunz (1794-1886) legendás német rabbi nyomán alakult ki a *Wissenschaft des Judentums* mozgalom, mely a zsidóság hagyományos bölcséleti irodalmát, szent iratait, tradicionális szemléletét a modernitás tudományos megközelítéséből kezdte vizsgálni. A *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums (MGWJ)* a német zsidóság havi zsidó tudományos igényű lapja, melyet Zacharias Frankel alapított Drezdában 1851-ben, 83 éven keresztül jelent meg. Egyik társszerkesztője Kaufmann Dávid volt. A *Revue des Études Juives (REJ)* című tudományos folyóirat 1880-ban indult útjára Párizsban Isidore Loeb szerkesztésében, aki a Metzben működő École Centrale Rabbiniqve végzettje volt. A REJ a francia zsidóság tudományos munkásságát volt hivatott dokumentálni. Szerzői között szerepelt többek között Bacher Vilmos és Kaufmann Dávid is.

Goldziher rögtön a Magyar Zsidó Szemle első számában Geiger következő gondolatát tekinti vezérfonalnak: „*A bibliai kritika visszanyerte ismét régi polgárjogát a zsidóságban és e körben nagyobb sikerrel fog tenyészni, mint egyebütt, mert a zsidóságban otthonos levegőt fog lehelni, és nem kell itt idegenszerű nézetekhez simulnia...*”

Goldziher mindezzel a lap alapgondolatát teszi nyilvánvalóvá, amely jelen kutatásunkat már ki is emeli a kizárólagosan történeti vizsgálódások köréből. A történeti pillanat ugyanis egy olyan tudományelméleti optimum lehetőségét fogalmazza meg a zsidó tudományosság számára általában is, amelynek érvénye mutatis mutandis még a Magyar Zsidó Szemle kiemelkedő megalapozó korszakán is túlmutat.

Az említett két lényeges alaptény (zsidó tudományok rendszere – tudomány és vallás viszonya) egyben két nagy, egymással mélyen összefüggő kihívás is. Goldziher a legnagyobb tudatossággal fogalmazza meg ezeket a kihívásokat, s amennyiben ezt a megfogalmazást egy zsidó tudományos folyóirat első évfolyamának első száma megengedi, élet-halál kérdésként állítva be azokat.

Ennek a hangütésnek a lehetséges megközelítések minden szintjén van értelmezési lehetősége, s természetesen az a tény is nagy jelentőségű kutatási témánk szempontjából, hogy az értékelések a kérdésfeltevés minden szintjén egy irányba mutatnak, egymást erősítik.

A helyes tudományos álláspont (az előző idézetben a „bibliai kritika”) visszatérést jelent a zsidó vallás igazi szelleméhez („nagyobb sikerrel fog tenyészni, mint egyebütt, mert a zsidóságban otthonos levegőt fog lehelni”). Ez a beállítódás kapcsolódást jelent a kor nagy tudományos forradalmához (ami természetesen ebben a szélesebb korösszefüggésben sem csak „kor”-jelenség, hanem annál sokkal szélesebb, nembeli haladás), egyben visszatérés a zsidó tudomány igazi szelleméhez is.

Ezt nem lehet eléggé hangsúlyozni, mert Moses Hess-en kívül ezt ezen a magas szinten akkor is csak igen kevesen látták: a zsidó vallásosság és az új tudományosság nem állnak egymással kizáró, de még ellenséges vagy ellentétes viszonyban sem. Mindkettőjüknek igen fontos törekvése, hogy azon kívül, hogy magát a tényt önmagában elfogadtassák, a zsidó gondolkodásnak, vallásnak éppen ezt pozitív különbségét is el kell fogadtatniuk a zsidó közvéleménnyel, azaz: az, ami más vallások számára alig vagy egyáltalán nem megoldható kihívást jelent, a zsidóság számára egyáltalán nem létezik. Ebből következik, hogy nem féltetni kell a zsidó tudományosságot a modernizációtól, de éppen a modernizációban fognak valódi kifejezésre és elismerésre jutni a zsidó vallás és vallási gondolkodás valódi sajátosságai.

Ezekkel a szintekkel azonban még koránt sincsenek kimerítve a Magyar Zsidó Szemle álláspontjának mélységi dimenziói. A zsidó tudományosságban elfogadandó (és elfogalendő) helyes álláspont ugyanis visszavezet a helyes teológiai állásponthez és ezáltal a zsidó vallás méltó alakzatához. Tehát: mint ezt a köztudat azóta sem és más összefüggésekben sem képes feltétlenül megérteni és feldolgozni: a modernizáció nem „engedmény” egy külsődleges korszellemnek (amit esetleg valamely lényeges vagy lényegtelen szempontból elismerésreméltónak vagy sorsszerűnek kell tartanunk), de olyan visszatérés a forrásokhoz, a „lényeg”-hez, amely az „ősi hitvallás” magyarázatra nem szoruló, ideológiaként nem értelmezhető olyan evolúcióját képviseli, amelynek éppen elmaradása veszélyeztetné a legkomolyabban a hit képviselőt: „Erős a meggyőződés, hogy nem csupán a magam nevében szólok, hanem önkéntelen tolmácsa vagyok zsidóságunk mindazon igaz hívének, kik nem bebalzamoszott múmiának, hanem élő és életre hivatott, mert folyton fejlődő szervezetnek hiszik ősi hitvallásukat, s e hitüknek legerősebb támaszát éppen azokban a gondolatokban találják, melyek a kritikai tudományt vallásunk legősibb kútforrásainak vizsgálatában vezérlik” (90).

A „fejlődő szervezet” az a kor szellemének mélyen megfelelő metafora, amely az élet nevében pozitív és csak pozitív tartalmat kapcsol össze az új tudományosság kritériumaival, abban a biztos reményben és tudatban, hogy a zsidó vallás kivételesen jól, a többi valláshoz képest megújulva állja majd meg ezt a próbát (ennek számos összetevőjére Goldziher itt nem tér ki, de mindezeket összefoglalhatjuk azzal, amit Moses Hess a zsidóság mint „történeti vallás” fogalmán ért, és a Magyar Zsidó Szemle tanulmányaiban részletesen rekonstruálhatjuk is azokat).

Éppen a tudomány az, ami közel kerül a vallási dokumentum lényegéhez („ha az irodalomtörténet és filológia szövétnekével világítjuk meg a reájuk vonatkozó hagyomány sötéttségét”). A zsidó vallás meghatározó komponenseit mondhatják ki: „Az én hitem szirtfoka az igazságban gyökerezik és nem állhat ellentmondásban

a tudomány eredményeivel.” Hosszan, alapos argumentumokkal előkészített példa eredőjét foglalja össze a következőkben, számítva az összefoglalás didaktikus egyértelműségével is: „Am legyen Jezsajas könyvének egy része a babilóniai fogságban élő őseinkhez intézet könyv..., de azért nem szűnöm meg a névtelen nagy próféta vigasztaló szavait és az Istenbe vetett bizodalomra s az Izrael népének történelmi hivatására oktató beszédeit mint vallásom történetének egyik legszentebb emlékeit tisztelni, belőle monotheista meggyőződéselem legsarkalatosabb igazságait meríteni, és hozzá vezetni a zsidók gyülekezetét...” (Uo.)

A goldziheri felfogás immár általánosított megfogalmazása a Magyar Zsidó Szemle vezérfonalának is tekinthető: „Mentül közelebb áll hitem a tudomány tagadhatatlan igazságaihoz, annál szilárdabb az alapja, annál tartósabb a jövőre nézve táplált joga. Ellenben milyen szerencsétlen vallás volna az, mily ingatag támasza volna az a vigasztalást kereső és az élet keserűségei között felocsúdás után áhítozó léleknek, a melyet a filológia és irodalomtörténet okoskodásai megdönteni képesek volnának?”

Az emberiség ismereteinek haladása „isten szelleme”, miközben Goldziher azt is hangsúlyozza, hogy a vallás különlegesen magas minőségű igazságot képvisel („A vallásnak minden tanítása azzal az igénnyel lép fel és mindnyájan, a kik vallják, azt a bizodalmat táplálják irányában, hogy az a hívő emberiségnek egy-egy vezérigazságot nyújt”). Vallás és tudomány természetesen nem azonosak – a differencia vonatkozásában a tudomány van előnyösebb helyzetben, de éppen a zsidó vallás specifikuma az, hogy nemcsak „általános”, az evolúcióval kapcsolatos meg gondolások és feladatok miatt nem kell tartania a tudomány eredményeivel való konfrontációtól, hanem specifikusan a csak a zsidó vallásra jellemző tulajdonságok és sajátosságok miatt sem.

Talán meglepő, hogy a zsidó neológia eszmetörténeti kialakulásának kutatása mind a mai napig elhanyagoltnak mondható. Kívülről nézve ez azzal magyarázható, hogy az európai átalakulások, a politikai visszaeséseken át is előre haladó modernizáció, és általában a szellemi élet szereplőinek állandóan más alapokon történő többszörös csoportokra oszthatósága hagyta megvilágítatlanul ezt a kérdéskört. Belülről nézve pedig világos, hogy a neológia kialakulásának legfontosabb konkrét harci terepe a vallási élet inkább gyakorlati reformja volt, s ez jóval kevesebb teret és energiát engedett a neológia eszmei hátterének nyilvános és főleg explicit megvitatására. Így valamiféle *elméletnélküliség* tapadt a neológia világképéhez.

A neológia világképe azonban megrajzolható. Az univerzális összetevők hosszú sora közül két aktuális mozzanatra hívnanék fel a figyelmet. Az *első* nagy összetevő az európai történelem XIX. századi alakulása, amely igen sok ok következtében teremtette meg azt az *üres helyet*, amit végül a neológia tudott kitölteni. Az „üres helyek” metaforájának használatában nyilvánvaló, hogy egy sor *pozitív* fejlemény éppen úgy szerepet játszik ezen új történelmi terek kialakulásában, mint egy sor *negatív* fejlemény. A pozitív és negatív változások többsége nem annyira a zsidó közösségek belső fejlődéstörténetével hozható kapcsolatba, mint inkább az európai történelem, politika és kultúra sorsfordulóinak alapos változásaival.

Nincsen *teleológiai*lag nézve egyenes út a neológia felé, nem létezik egy vagy két kiemelkedő ok, hanem nagy sor feltétel és körülmény pozitív és negatív, részben egyenesen egymás ellen irányuló kihatásainak összegeződése alakítja az erőteret szellemi és politikai tereit.

Az univerzális összetevők közül kiragadott *második* átfogó szempont *értelmiség-történelmi* jellegű, s a kezdetekben azoknak a korokban kiemelkedő zsidó értelmiségieknek a munkájához köthető, mint amilyen *Heine, Börne, Marx, Lassalle* vagy *Moses Hess* és *Goldziher* Ignác voltak (a teljesség kedvéért itt is megemlítjük közös előfutárakat *Moses Mendelssohn*t).

Világos, hogy a valódi és a széles körű emancipáció előtt is léteznek a kontinensen kiemelkedő zsidó személyiségek, de nem létezik még modern zsidó társadalom. Ha a neológia e nagy második összetevője nem is a kiemelkedő zsidó személyiségek pusztá létezése, *mint előzmény*, e személyiségek látványos munkássága, „publicitása”, erőteljes hatása és önmaguk életének tudatos alakítása, a *modern értelmiség őstípusának megvalósítása, mint minta*, már igen jelentős szerepet játszott a neológiát megalapozó gondolatkörben.

Kivételesen érdekes jelenség e kiemelkedő személyiség pályájának *logikája*. Mint a romantika, majd a *Vormärz* kiemelkedő szereplői e kiemelkedő zsidó egyének egy nemzedék alatt futották végig a modern európai történelmet. Mindnyájuk életében volt olyan korszak, amikor valamilyen szempontból a *forradalmár* pozíciójában voltak. Tudásuk, tapasztalataik egy forradalmat előkészítő, majd a forradalmat megghiúsító korszak történelmi, filozófiai és társadalmi gondolatrendszeit magába foglaló tudást egyesítettek. E kiemelkedő alakok mindegyike kivételes tudás birtokában volt, ami a belátható világ, a megismerhető összefüggések teljességének ismeretén alapult. *Ez a kivételes és sokszoros tudás az, amelyik, abban az esetben, ha egy-egy illető kiemelkedő személyiség visszakanyarodik a zsidóság problémáinak feldolgozásához, már a neológia közvetlen forrásvidékének tekinthető.*

Moses Hess esetében is egy szingulárisan kivételes személyiség tér vissza a zsidósághoz. Ezt a döntést is kivételes, a szó szoros értelmében világtörténelmi tapasztalatok, különleges távlatok, történetfilozófiai mélységek, a nemzetközi politika, az egyes társadalmak, sőt az egyes társadalmi csoportok viselkedésének tapasztalata előzik meg (Ld. *Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätenfrage*. 1862.)

Hess kiindulópontja elcsodálkoztatóan *merész*. Ő a zsidó-problémát a XIX. századi *nemzeti felemelkedések* sorába állítja, ily módon nem esik nehezére, hogy „Jeruzsálem”-et a végső nemzeti-nemzetiségi kérdésnek állítsa be, s habozás nélkül beillesse a még nem is emancipált zsidóságot az államaikat akkor még jórészt ki sem harcolt európai nemzetek és nemzetiségek sorsába.

Aki nem járatos valamilyen mértékben e probléma belső összefüggéseiben, aligha tudja kellőképpen méltányolni e kiindulópontnak nemcsak a kreativitását, de kiemelkedően *konstruktív* mivoltát, bátorságát sem.

Az európai nemzeti felemelkedéseket legjobb lenne az értékelő mozzanatot nem tartalmazó, előjel nélküli „nacionalizmus”-nak nevezni, ahogy ezt például az angol szaknyelv teszi, magyar és más nyelveken tapad a nacionalizmushoz valami-

lyen értékjelző előjel, ezért nehéz eljutni a folyamat eredeti, nem „jó” és nem „nem jó” értelméhez, azaz *magához a történelemhez*.

A korabeli létező európai nacionalizmusok vonzották, de egyidejűleg nyugtalanították is a zsidó közösségeket, arról nem is beszélve, hogy a legtöbb ekkori romantikus nacionalizmus eredendően „vak” is volt nemcsak a zsidóság, de akár még a legközvetlenebb szomszéd nép hasonló nacionalizmusára is. Számítsuk hozzá még, hogy az emancipáció valóságának akkori hiánya miatt a zsidóság, mind valóságos közösségeiben, mind virtuális összességében elképzelhetetlenül távol látszott állani egy valóságos nemzetalkotási (*nation-building*) folyamattól.

Hess optimista helyzetmegítélésével szemben hosszan sorolhatnánk még súlyos történelmi tényeket. A bevezetőben említett különleges tapasztalatok, a valóság lényegének megértése mégis Hesst igazolja. Ő megpillantja a romantikusan intoleráns nemzeti ideológiában annak kivételes történelmi sorsát, s ezen át a zsidó nemzetalapítás bizonyosságát is. Az európai nemzetek újjászületésének folyamatához („Wiedergeburt”) hozzáilleszti a zsidóság, a már *egy nemzet értelmében vett zsidóság* újjászületését is.

Zseniális észrevételének első támasza az, hogy már a romantikus nacionalizmusban is érzékeli azt a történelmi dinamikát, ami, mint dinamika, szinte maradéktalanul megy át a liberális nacionalizmusba, azaz, immár egységben látva ezt a két jelenséget, felfedezi a nemzetek újjászületésének vezető „szabadelvű, liberális karakterét”. Így azután nincs abban már semmi abszurd, hogy Jeruzsálem megjelenjen a horizonton, mint a „végső nemzeti kérdés”.

Hess azonban még akkor sem válik ideologikussá vagy doktrinerré, ha éppen az ideológia területén fedezi fel a legtöbb kiinduló pontot.

Nagyon is jól látja, hogy a valóságos folyamat mennyire a kezdeteinél tart, a valóságos politikai folyamatok szintjén ezért igen szerény haladásban is gondolkodik. Az európai liberalizmus megjelenését a nemzeti újjászületésben arra az olasz példára összpontosítja, amely szerint a szabadelvűség, amit a megvalósítandó új olasz állam képvisel, vissza fogja szorítani azt a típusú kereszténységet, amelynek *nevében a pápai Róma oly eredményesen tudta marginális helyzetben tartani a zsidóságot*. Ez az a konkrét *politológiai* szál, amit akkor a legfontosabbnak tart.

Éppen az ideológia és a nagyvonalúan értelmezett politika közötti kapcsolat Hess igazi fegyvere. A szabadelvűség nem közvetlenül segíti elő a zsidóság nemzetté válását, de közvetetten, a népek tavaszának a zsidóság számára is van üzenete. Emlékeztetnénk arra, hogy ezek a korai nacionalizmusok (értékmentesen értve ezt a fogalmat) értetlenek voltak a zsidóság kérdéseivel szemben. *Hess tehát egy olyan folyamatban látja meg a zsidóság felemelkedésének garanciáját, amely mások szemében kifejezetten problematikus*.

Fontos történelmi adalék, hogy „a halottnak hitt” zsidó nép feltámadásának leírásában a szóképek és metaforák szintjén is szinte rájátszik Fichte két nemzedékkel korábbi alpművére, a *Beszédek a német néphez* című előadássorozatra (1807). A zsidók így részévé válnak a nagy világtörténelmi folyamatnak, de nem csatlakoznak a világtörténelemhez, hanem *újra csatlakoznak*, újra belépnek annak sodrásába.

Ezzel a zsidóság hasonlít is a többi népre, különbözik is tőlük. Hasonlít abban, hogy érvényesíteni akarja a maga világtörténelmi feladatának felismerésekor nemzeti jogait, különbözik abban, hogy az események sodrában bárhol is állt, tekintetét Jeruzsálemre függeszti. Mint nép hasonlít a többi népre, sorsában azonban nem.

Hess, s ez ismét különleges történelmi tapasztalataival magyarázható, rendszeresen szemlét tart a többi európai nép fölött, saját metaforáját kibontva „halottak feltámadása”-ról beszél.

A szabadelvű olasz állam reményében előlegezi a pápai zsidóellenesség gyengülését. Görögországgal folytatja a feltámadó holtak sorát, amelynek antik nagysága párhuzamba állítható távoli fénykorával. De professzionális tekintetét nem kerülik el Lengyelország állandó forradalmasodása, sőt még a magyar forradalom folytonos utócsatározásai sem. A kor szemlélete és progresszív nyelvszabályozása szerint a cári uralom ázsiai barbárságában azonosítja a népek tavaszának közvetlen ellenségét, nagyvonalú gondolkodása azonban nemcsak a barbárságban, de még *az elnyomó szándékú civilizálás* (mert ilyen is van!) politikájában is megpillantja a népek ellenségét.

Hess víziójában legrokonszenvesebb, milyen szoros érintkezésben van a valóságos folyamatokkal, és milyen éleslátóan vágja át a látszatok gordiuszi csomóját.

Történelmi kényszerekből, és egyúttal a legmélyebb politikai távlatosságból is történik meg ezután a zsidó nép konkrét bekapcsolása a népek tavaszának Európájába. Hess invenciózusságában, a látszatok merész félretolásában talán ott emelkedik a legmagasabbra, amikor *egy, a zsidóság problémáinak szempontjából közömbös folyamatban képes volt megpillantani a zsidóság nagy pillanatát: a nemzetüket kiépítő népek Európájában a zsidóságnak is megvan a maga nemzetalkotó adottsága, s ez a vallás.*

Hess nem mentegeti a zsidóságot politikai szempontból igen hátrányos diaszpóra-léte miatt, másrészt nem érzi szükségét annak sem, hogy nyakatekert elméleti bevezetésekkel politikailag és politológiai felértékelje a vallást. A vallás tehát, abban a formában, ahogy működik, *konzervált nemzeti lét* (bármilyen meglepőnek tűnik szemantikailag vagy stilisztikailag: a „konzervált” jelző magától Hesstől származik).

Hess újrakezdő koncepciója kivételesen termékenyen kapcsolódik össze Heinrich Graetz monográfiájával a zsidó nép történelméről (*Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. 1-11. kötet, 1853–75).

Későbbi történeti távlatoknak lehet csak módjuk annak eldöntésére, vajon Graetz monumentális zsidó története, vagy Hess inspirált felismerése játszotta-e a jelentősebb szerepet az új zsidóság-értelmezésben. Graetz elkészült műve ugyanis ugyanolyan semmivel sem összehasonlítható és ugyanúgy előzmény nélküli nagyságrend, mint Hess nem csak intellektuális, de a gyakorlati részletekbe is mélységesen bepillantó mindentudása a modern társadalom végeláthatatlan lehetőségeiről és előre is prognosztizálható meghaladhatatlan korlátairól.

Graetz zsidó története, Hess értelmezése az európai népek tavaszáról, ugyancsak Hess bepillantása a világtörténeti folyamataiba s nem utolsó sorban új filozófiai közelítése a zsidó tudományossághoz együttesen vezettek a történelmileg döntőnek

bizonyuló új kiindulóponthoz, a zsidóság sorsának beépítéséhez az európai népek történetébe.

Ezek után ugyanúgy nem lehet megtagadni a zsidóságtól a maradéktalan modern nemzeti létezését, ahogyan az összes többi európai néptől sem, akikkel összehasonlítva a zsidóság nem is mindig hátrányosan jelenhetett meg. Éppen a XIX. század 50-es 60-as éveiben ugyanis nem létezik még sem német, sem olasz, sem lengyel, sem magyar önálló államiság.

A zsidóságnak modern európai nemzetként való felfogása egy sor további szempontból is forradalmi lépésnek bizonyult.

Számunkra a legfontosabb első szempont az, hogy szolid hátteret, egyben kontrasztot teremtett a zsidóság emancipációját mindenkor csak az egyén szintjén értelmező felfogásokhoz. Egyén és nemzet emancipációja nem irányulnak egymás ellen, mégis hatalmas különbség van az emancipált egyéneket eleve nemzetként értelmező felfogás, illetve a között az értelmezés között, amelyek az egyéni szabadságban vagy az egyéni emancipációban, pusztán individuális problémát látnak. Nagyon hasonló ez ahhoz a helyzethez, ami az 1989 utáni neoliberalizmussal következett el, ahol is az egyéni emancipáció számos olyan nehézséggel találta magát szemben, amelyek végső soron arra mentek vissza, hogy az individuumok társadalma is társadalom.

A második legfontosabb szempont az, hogy a zsidóság modern nemzetként való értelmezése megváltoztatja a vallási irányzatok vitáinak összefüggéseit is.

Így tehát ortodoxia és neológia vitája egyben két nemzetkonceptió vitája is. A nemzetkonceptiók ilyen szembenállása ismét már nem áll távol az európai eszmei mozgalmaktól, gondoljunk csak arra, hogy hány árnyalata volt az akkori német „nationalizmus”-nak, ami azt jelenti, hogy hányféle elképzelés uralkodott arról, milyen eszmék jegyében alakuljon ki a modern német nemzet (és állam). A nemzet kifejezéshez valódi automatizmussal kapcsolódott az állam fogalma, korántsem csak a zsidóknak nem volt ugyanis korábban államuk.

Hess azonosító gesztusa jelentős titokról lebbenti le a fátylat, s ahogy ez ilyenkor lenni szokott, ezzel egy sor új frontot is nyitott. Ekkor jelennek meg az úgynevezett „kulturzsidóság”-gal kirajzolódó szembenállás elemei, azon az alapon, hogy a német kulturzsidóság nem ismeri fel a helyzet nemzeti vonatkozásait. A teljes emancipáció előtt természetesen egy sor kérdés még nyitott, sok hasonló vélekedés mögött állnak eltérő attitűdök, ahogyan sok különböző attitűd egyben közel is áll egymáshoz.

Nagy kérdés marad azonban, hogyan kapcsolódik a hallgatólagosan szinte kizárólagosan az egyén szabadságához kötött zsidó emancipációhoz a zsidó *nation-building* (Hess 1862-ben már „erkölcsi öngyilkosság”-nak nyilvánítja a lemondást a zsidó nemzet eredeti területéről, Palesztináról, s teszi ezt azon a jogon, ami a népek újjászületésekor minden európai népnek kijár)?

A kérdés elméleti-társadalomontológiai részével még korai lenne foglalkoznunk, hiszen az egyéni egyenjogúság, a politikai társadalmi egyenlőség kivívása nagyon nehezen mérhető, nehezen változtatható nyilvános tényekké, ha megmara-

dunk az egyének szintjén. Az egyének egyenkénti társadalmi befogadásának nincsenek kikényszerítési feltételei, azaz minden egyes esetben meghatározóvá válhat a társadalmi szereplők önkénye. Ha nem is társadalomtudományos nyelven, de tökéletes áttetszőséggel fogalmazza meg Hess az önálló nemzetté válásnak ezt a senki által nem észlelt következményét: amit nem tudott megkapni az egyik testvér a másiktól, az egyik ember a másiktól, azt meg fogja kapni az egyik nép a másiktól, az egyik nemzet a másiktól (*Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätenfrage*, 224.).

Vajon miért történt, hogy a neológ irányzatokat megelőző vitákban csak oly ritkán használták a nemzetté válás nyelvezetét? Feltehetjük, hogy Hess zseniális kiinduló pontja túlságosan felkészületlenül érte az átalakulásról vitatkozókat, s bizonyára nemcsak extravagánsnak, még talán veszélyesnek is tartották Hess magától értetődő igényét egy modern zsidó nemzetre. S ha már az imént új frontok nyitásáról beszéltünk, bőségesen támadtak is ellenségei, akár még a legmagasabb kulturális csoportokból is. Talán ez az a perspektíva, ahonnan azt a magatartást is meg lehet érteni, amellyel egy Max Nordau, mint modern zsidó értelmiség és gondolkodó, olyan vehemensen támadja és tekinti „elfajzás”-nak az európai modernség számos új jelenségét.

Hess és Graetz találkozása négy, részben heterogén mozzanat együttesében teremti meg a neológia evidenciáit. Az *első* a zsidó kultusz kiinduló pontnak vétele (és mint látni fogjuk, e kultusz sokszorosán megalapozott filozófiai felértékelése). A *második* a zsidóság nemzeti lényének-lényegének kimondása, ha nem is agresszív vagy szenvedélyes hangnemben, de megingathatatlan rendíthetlenséggel. A *harmadik* az emberiség általános fejlődéstörténetének reflexiója (amelybe Graetz nagy műve ugyancsak megkapja a maga különös szerepét). S végül a *negyedik* a jelenkori világállapot teljes értelmezése, az új világállapot újszerű, konvenciókkal alá nem támasztott elemeinek bátor kiemelése és képviselése.

Hessnek nem maradtak kétségei. Graetz-értelmezését ezek után alapként kezeli, amely szerint „a Talmud utáni korszak jelleg mindig is *nemzeti*, itt semmiképpen sem pusztán vallás – vagy egyház történelemről van szó”. Az értelmezés világos: a zsidó nemzet története megszületett Graetz nagy művében, és e nagy mű látszólagos vallás- és egyháztörténete mögött *nemzeti történelem* húzódik meg. A gondolatmenetet le is rövidíthetjük: *a zsidó történelem nemzeti történelem – s ezzel ismét visszajutottunk az európai népek újjászületéséhez.*

A filozófus szólal meg Hessben, amikor nagy horderejű megjegyzést tesz arról, hogy ebben a helyzetben a „*történeti kritika*” kerül vissza jogaiba a pusztán *racionalista* kritika helyett.

Ironikus elem, hogy ezzel a Hegel-iskola egyik legfrekvenciáltabb módszere válik jelentősebbé, hiszen ez arra utal, hogy éppen a történeti kritika hiánya értékeli fel akaratlanul a mindenkorai racionalista „reformátorok” aktuális véleményeit. Hess szerint az ilyen racionalizmus el akarja választani a politikát a vallás(i)tól, amivel nem ismeri fel, sőt félre is ismeri a Talmudi irodalom mély érzelmi életének erejét.

Történetinek és racionálisnak ez az állandó konfliktusa igencsak hegeli módon odáig juttatja el Hess-t, hogy ezt a típusú racionalizmust (amelynek legfőbb jellemzője az, hogy nem ismeri fel az alapvető indíttatások alapvetően nemzeti karakterét) egyenesen azzal vádolja, hogy a szerves teremtésben nem veszi észre a történelmi építkezést, ehelyett pusztán csak a mindenkor történelmi viszonyokhoz való állandó alkalmazkodás külsődleges mozzanatát képes érzékelni.

Hess megtette a döntő lépést, átlépte a Rubikont.

Dacolva a valóságos tények látszatával (amivel kísértetiesen hasonlított a német nemzet-építés klasszikusához, Fichtéhez, akinek az „annál rosszabb a tényeknek” kijelentést tulajdonítják) valóságos, egyenjogú, legitim, logikailag is a többi nemzet halmazához tartozó nemzetként definiálta a zsidóságot. Jóllehet az ebből következő végeredmény minden oldalú bizonyítása nem történhetett meg, végső soron *ezt tekintjük a neológia születésének.*

A meghatározás okai kézenfekvőek. *A nemzetalapítás egy konkrét alrendszer keretei közé se fér bele.* Nem tisztán vallási, nem tisztán nemzeti, nem tisztán kulturális, nem tisztán civilizációs, nem tisztán modernizációs, nem tisztán nyelvi és így tovább. Mindennek éppen az a sajátos keveréke, mint ami az akkori európai újjászületés egyes szereplőjénél így volt.

Intellektuálisan és etikai erőfeszítésként ez a nemzetkép *batalmas szintézis.* Egyértelműen nő ki a klasszikus idealizmus történelmi mindentudásából, a Hegel – iskola felbomlásában felszabaduló kritikai aktivizmusból, a világ megváltoztathatóságának bizonyosságából, a nagy remények és nagy csalódások hullámzásából, s végül a modern tudomány olyan tartalmú elfogadásából, amely az összes előzményt objektívnak, a maga történelmi helyén legitimnek ismeri el.

Szociológiai szempontból így Hess egyike lesz azoknak a szinguláris zsidó személyiségeknek, akik a kontinentális emancipáció előtt, mint egyéni aktorok fel tudtak nőni világtörténelmi folyamatok értelmezéséhez. Ebből a szempontból Hess egyenrangú társa a proletár világforradalom Marxának, vagy Heinének, a modern értelmiség őstípusának.

Hess a nemzetkép kialakulása után már szilárd alapokra építkeznek. A zsidó nemzet létezését már egy pillanatig nem vonja kétségbe.

További elemzéseit ettől kezdve gyakran szakítja meg a koncepció elfogadtatásáért vívott *harv.* Nemcsak nagyvonalú taktikai elgondolás, de valódi filozófiai belátás is vezeti a Hess-t, amikor a koncepció ellenfeleit két nagy csoportra osztja.

Az első csoportot a *racionalista* és *filantróp* illúziók képviselőiként definiálja. E csoport összefoglaló jegye éppen a zsidó kultúra vagy szellemiség kizárólag szellemi, spirituális felfogása, amely idegenkedik ugyanezen zsidó kultúra nemzeti jelentőségének felismerésétől. Nagyon találó ez a meghatározás, hiszen éppen a hess-i nemzet felfogásból olyan liberális, szociális, közművelődési és más következmények is származnak, amelyek a túlnyomórészt racionális, intellektuális vagy éppen kizárólagosan filantróp felfogástól a lehető legmesszebb állnak. A zsidó nemzetépítéssel szembeni zsidó eredetű ellenállás számos későbbi képviselője sorolható be Hessnek ebbe a kategóriájába. Saját koncepciójának másik ellentáborát Hess a *dogmatikus*

buzgólkodókban látja, akik nemcsak, hogy nem értik meg a jelen modern világának, a modern tudomány teremtette új valóságának a lényegét (ez ugyanis önmagában nem lehetne érv a vallás eredeti formája ellen), de nem tudták megérteni végső soron a zsidó vallás lényegét sem.

Nyilvánvalóan ez az érv a döntő. Ellentétben például a katolicizmus ilyen irányú kérdésfeltevéseinek hiányával, Hess szükségét érzi annak, hogy a vallás belső, immanens összefüggéseire is rákérdezzen.

Nem az a mindent eldöntő kérdés, hogy egy vallás első megközelítésre megfelel-e a modern világ pontosan definiált követelményeinek, hanem az, hogy miként viszonyulnak a modern világ követelményei egy vallás belső lényeges kérdésfeltevéseihez. Hess saját összetett fogalmi kultúrájában a zsidó vallást gyökeresen új módon értelmezte, és ezen értelmezés alapján *kompatibilis*nek mondta a modern világ követelményeivel. A dogmatikusan buzgólkodók tehát nem abból a szempontból marasztalhatók el, hogy vallásuk nem felel meg történeti makro-folyamatok gyorsan változó követelményeinek, de abban találatnak könnyűnek, hogy helytelenül értelmezik saját vallásukat.

Hess nem egyoldalúan az ortodox zsidósággal áll szemben, de kétfrontos harcot vív a *racionalista-filantrop* és *buzgó ortodox* álláspont között. Ez a polarizálás nemcsak szociológiailag és politikailag adekvát, de megfelel a szellemi mozgalmak társadalmi lecsapódásának is. Különösen is jól mutatja, hogy a zsidó nemzetépítés programja mennyire új, mennyire előzmény nélküli elgondolás. Éppen az előzmény nélkülség szempontjából kell ismét visszakanyarodnunk Graetzhez, aki megteremtette azokat a szilárd alapokat, amelyeken Hess gyökeresen új álláspontja formát ölthet.

Graetz egy pozitív történelmi kép tényeinek sorozatában egyesíteni tudta a zsidó kultusz elemeit, a történeti lét fejezeteit, a zsidóság nemzeti lényének történelmi alakváltozásait, az emberiség általános fejlődés történetét, a jelenkori (mindenkori) világállapot tényeit és követelményeit. Olyan történeti kritikát hozott létre, amely nem engedte meg tovább, hogy elváljanak a zsidóság történetében a politika és a vallás elemei, arról nem is beszélve, hogy a vallási elemből kialakuló intellektuális, spirituális, racionális és filantrop mozzanatok magában a zsidó nép történetében mutatkoznak elválaszthatatlannak. A zsidó nép története maga cáfolja mind a racionalista, mind a dogmatikus álláspontot.

A valóságos történelem mutat utat Hessnek. De a valóságos történelem, *ahogyan azt Graetz megfogalmazza*, már integrálja önmagába a vallási kultusz tartalmait is. Az is nyilvánvalóvá válik, miért válhatott ez a két álláspont egyoldalúságában is annyira meghatározóvá. Ez az ok a nemzeti létezés hiánya, az azzal kapcsolatos tárgyi problémák távolléte volt.

Hess tudományos, jelenorientált, azaz *prezentista* értelmezést von le egy történelmi ábrázolásból. Ezzel akaratlanul is szép példáját adja a *történeti-genealogikus* és *prezentista* szemlélet egymásra utaltságának. A történelem értelmezése vezet az új nemzetképhez, az új nemzetkép világítja meg a zsidó vallás sajátosságát is, ez azonban nem jelenti azt, hogy Hessnek ne lett volna filozófiai, azaz önálló útja is a zsidó vallás értelmezéséhez. Nyilvánvaló, hogy ennek az alap gondolatnak a megfogalma-

zásában Hess korszakos filozófiai tudása, rabbinikus tanulmányai jelentős szerepet játszottak. Különösen kiemelendő ebben a vonatkozásban Hess-nek nemcsak a hegeli vallásfilozófiában, de a fiatal Hegel, Feuerbach és általában mindkét hegeli iskola tevékenységében meghatározó vallás-problematikában való virtuozitása. Még ebben az összefüggésben sem lehet említetlenül hagynunk Graetz nagy művét, amelyik éppen a zsidó kultusz történeti folytonosságával mutatott utat Hessnek.

Hess *történeti vallásként* (Geschichtsreligion) definiálja a zsidóságot, amelynek túlvilágisága nem egy, az evilágisággal szembe állított másik világ transzcendenciája vagy metafizikája, hanem kezdetektől *történelmi aktus*, a zsidóság és Isten „fizikai találkozása”. A kultusz történetiségében, azaz nem transzcendenciájának túlvilágiságában realizálódik a zsidó vallás.

Mindez egyenes vonalon vezet odáig, hogy ennek a vallásnak nem kell érdemi-
leg változnia a modern világ kikerülhetetlen kihívásainak erőterében.

Tanulságosan foglalja össze tevékenységének életrajzi és történeti körülményeit, Hess egy 1865-ben írt levelében. Utal a levélben az elmúlt évek történelmi változásaira, de azt is kiemeli, hogy ezek a változások nemcsak „körülöttünk”, hanem „bennünk” is történtek.

Visszatér 1863-as párizsi átköltözésére, és utal arra, hogy a párizsi zsidó sajtóban cikksorozatot jelentett meg a zsidóság küldetéséről. Hangsúlyozza, hogy szellemisége nem változott, sőt vallásos szempontból még szorosabban csatlakozott a tradicionális zsidósághoz. Mértéktartó módon jelzi kapcsolatainak kiépülését a párizsi zsidó társadalom tagjaival. Nyugodt lélekkel feltételezhetjük, hogy ezekben a kapcsolatokban, s e kapcsolatok további leágazásaiban kell keresnünk azt a kört, amely a nagy műben (*Róma és Jeruzsálem*) elsődleges szövetségesként említett Franciaország képviselőit egyesítette. Hess intenzíven érdeklődik a Szuezi-csatorna építése iránt. Nemcsak kapcsolatba kerül Ferdinánd *Lesseps*-szel, de önmagát is igazolva érzi, amikor a palesztinai betelepedésre vonatkozó déli, azaz Egyiptom felől induló koncepciójára emlékeztethet.

Hess számos, a korban felvetett alapkérdést, sőt dilemmát megoldhatónak vél a zsidó vallás, a zsidó gondolkodás aktuálisan létező változataiban. A kor legmegoldhatatlanabbnak látszó kérdéseire is megoldásnak tekinti a zsidó vallást. Mindez nem lenne lehetséges, ha Hess értelmezései nem bizonyulnának olyan magas színvonalúnak, hiszen ellenkező esetben Hess könnyen akár még nevetségessé is válhatott volna.

Az egyik nagyvonalú megoldása a kereszténységhez, illetve Jézushoz való viszony. Felsorolni sem könnyű, hány igen lényeges szempontból jelentett e problémának erőteljes kihívást számára. Idetartozik a keresztény teológiához való viszony, Jézusnak a zsidósághoz való viszonya, a zsidó nemzeti újjászületésnek a sajátosan keresztény típusú zsidóellenességhez való viszonya.

Hess az egyik oldalon kínosan ügyel arra, hogy mindarról, amit ő a maga egymással összekapcsolt számos identitásában a kereszténységben valóságos értéknek tart, hitelt érdemlően bebizonyítsa, hogy ugyanazok a kiemelkedő értékek a maguk módján a zsidó gondolkodásban is benne vannak. A zsidó nemzetépités szempont-

jából azonban különösen is nehéz feladvány Jézus élete Jézusnak saját kora saját társadalmához viszonyítva. Az a mai zsidóság, amelyet Hess a „tudománnyal kibékült zsidóság”-nak nevez, nem járhat úgy el, mint ugyanennek a dilemmának a nem-zsidó megoldása: nem tagadhatja meg a zsidó vallást, s ebben a viszonyban az akkori a zsidó vallásnak Jézushoz való viszonyát.

A tudománnyal kibékült zsidóságnak nincs oka megtagadni a zsidó vallást. Mivel a zsidóság „történetvallás”-sal rendelkezik, ezért Jézus sem más, mint ennek a történelemnek és történetvallásnak a része. Hess jelzi, hogy nemrégiben megjelent művében a történetíró Graetz nehézségek nélkül meg tudja oldani azt a problémát, hogyan lehet valaki egyidejűleg zsidó, jámbor zsidó, patrióta zsidó és objektív megítélője is annak a nagyszabású jelenségnek (Jézus élete), amely „XVIII. évszázada csak az üldözések és az elnyomások forrása volt a zsidó nép számára” (*Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätenfrage*, 296.).

A konkrét megoldás az, hogy Hess hosszú bekezdéseket idéz Graetz művéből Jézus életéről. Ez a *gesztus alapvető elvi tartalmat* bordonoz. A tudománnyal kibékült modern zsidóságnak nincs más feladata, mint elolvasni azt a történeti munkát, amely a legtudományosabban foglalja össze Jézus életét. Ebben a gesztusban nem található semmiféle *redukcionizmus*.

Pilátus uralma alatt kiéleződött a zsidó vallás kiegyesülési folyamata más vallási folyamatokkal, amelyeket pogány vallások érdeklődése jelentett a zsidó vallás iránt. Jézus esszénizmusa nem választóvíz, nem élethalál-kérdés, nem az igaz és a hamis egymást kizáró alternatívája, hanem egy ága a fejlődésnek.

A filozófus Hess, mint egykori hegelianus, tökéletesen ismerte azt a hatalmas, szinte áttekinthetetlen filozófiai és teológiai irodalmat, amely a 40-es években Németországban Jézus életéről született. A Hess által kiemelt Graetz szöveg erőteljesen „*rövidre zárja*” a Jézus-problémát. Jézus galileai származásából rekonstruálja Jézus társadalmi helyzetét, tudásszociológiai perspektíváját, ezzel kapcsolatba hozza az esszénusokhoz való viszonyát, sőt egy merész konkretizációval még Jézus elsődleges közösségét és közönségét is megpróbálja definiálni.

A pályák ki vannak jelölve, a redukcionizmus veszélye elhárítva. Példaszerű módon mutatja be Hess Jézus életén a zsidóságra jellemző „történetvallás” mibenlétét. Jézus arra példa, miként jön létre a zsidó történetvallás kebelén belül egy másik vallás, amelyiknek eltérő vonásait ugyanez a zsidó történetvallás már nem fogadhatja el.

Jézus és a zsidóság konfliktusa tehát minden, csak nem érthetetlen – Jézus kilép a történelemből, és átalakítja az alapvető paradigmát.

Hess vallásértelmezésének fontos eleme, hogy kimutassa a kereszténység és a történetileg minden próbát kiállt humanizmus lényeges tartalmai megvannak a zsidó vallásban is. Ez a vonás nem politikai vagy éppen valláspolitikai elem, hanem a Hess által természetesnek tekintett civilizációs magaslát tudatának elfogadtatásához szükséges.

Hess szinte teljes kör-járatot tesz, hogy kimutassa vezető humanista és keresztény értékek meglétét a zsidó vallásban. A felfogása leglényegét kitevő „*történetvallás*”

(Geschichtsreligion) keretei között így kerül sor arra, hogy a kereszténységben igen fontos szerepet játszó *személyes halbatatlanság* mozzanatát a zsidó család, család szeretet vallási felfogásával egyensúlyozza ki.

A *Róma és Jeruzsálemet* író Hess felvázolja egy új *politikai* konstrukció körvonalait is. Ez elsősorban francia értelmiségiekkel való kapcsolatot jelent, de egy-két utalásban eljutunk egészen III. Napóleongig is, akivel szemben Hess egészen más kapcsolatot alakít ki, mint világforradalmár barátja, Marx. Csak sajnálhatjuk, hogy Hess számos helyen kifejtett, ám összefüggőnek mégsem tekinthető bonapartizmusértelmezése nem maradt ránk, hiszen annak átütő teoretikus értéke lehetne Marx klasszikus műveivel összehasonlítva. Hess III. Napóleon hatalmát „forradalmi eredetű”-nek tekinti.

Ellentétben a fő sodorral Hess az európai népek tavaszát a legjobb esetben is csak fél sikereket elérő 1848-as forradalmak befejeződésével nem tekinti befejezettnek. A nemzeti mozgalmak apálya, pragmatikus átalakulásai voltak jellemzőek erre a évtizedre, a szellemi elit esetében a *szocialista* gondolat, az *utópia*, az *anarchia* egyértelmű fölénybe kerülése a nemzeti újjászületés gondolatával szemben. Talán éppen ez a perspektíva az, amelyből nézve III. Napóleon modernista vonásai is jobban láthatóak lettek, hiszen ezek a modern elemek gyakorolták a legnagyobb közvetlen hatást az európai nemzeti mozgalmakra. *Amiket 1848 előtt a „népek tavaszá”-nak emlegettek, 1848 után váltak a valóságos nemzeti újjászületés mozgalmáivá.*

A történelem iróniájaként éppen a kalandor III. Napóleon európai háborúi gyorsították fel a valódi „újjászületek” láncolatát. Egyáltalán az a tény hogy az egykori világforradalmár, Hess, éppen nem az 1848 előtti romantikus „tavasz”, hanem az 1848 utáni, kalandorokban gazdag korszakban fogalmazza meg a zsidó nemzeti újjászületés koncepcióját, kivételes elméleti és elmélettörténeti faktum.

A világtörténelmi sorrend is megfordul. *A politikai gondolkodás nem egy győztes nacionalizmus után vált szocialistává vagy kommunistává, de egy igazi forradalmár kommunista vált nacionalistává.*

Éppen a zsidósághoz való viszonya jelenik meg a damaszkuszi eseményekre adott reakció felidézésében is. Maguk az emlékezések alapjául szolgáló történetek is igen érdekesek, de ezeknél is érdekesebb Hess akaratlan *társadalomlélektani* hipotézise a visszaemlékezésekben is felidézett német 40-es évek antiszemitizmusát jellemzendő. Figyelemre méltó módon gondolkodik el egy akkor őt ért sértésen, amit az utólagos reflexióban már nem is tekint személyes sértésnek, hiszen, mai kifejezéssel, ő maga hajlik arra, hogy „kognitív disszonanciának” tekintse a kor német átlag emberének zsidósághoz fűződő viszonyát, és ezen az alapon nem erkölcsi véteknek, hanem tudásszociológiai szükségszerűségnek írja le a vele szemben tanúsított elutasító magatartást: „A sértés nem volt személyes, az ember nem lehet egyszerre teutomán és zsidóbarát, mint ahogy nem szeretheti az ember egyformán a háború német dicsőítését és a német nép szabadságát.” (*Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitaetenfrage*, 242). Ugyanezt a gondolatot szélesíti ki máig ható érvénnyel, amikor a szélsőséges német nacionalizmusban nem az állam, de az etnikai szempont uralomra törő vágyát fejezi ki, amelynek összefüggésében, nemcsak egy másik etni-

kum (Hessnél még faj) de maguk a széles társadalmi rétegek sem számíthatnak igazi egyenjogúságra.

A francia orientáció ezen a szálon is újjászületik a 40-es évekre vetett pillantás alapján. A franciák ellenállhatatlan vonzerővel vesznek fel (Hessnél asszimilálnak) más nemzetiségű embereket. Újabb figyelemre méltó lélektani felfedezést tesz, amikor az ilyen interetnikai vonzásokat *kémiai fogalmakkal* értelmezi, a két csoport között vagy megjelenő, vagy meg nem jelenő *melegséggel*. Ezek az igen korai és a modern társadalomlélektant meglepő élességgel előlegező felismerések viszonylagosan kis számuk ellenére is komolyan veendő elemei Hess modern nemzetépítésének.

Hess modern felismerései természetesen nem szellemi sportteljesítmények, de a modernség felé haladó európai zsidó társadalom valóságos életének éleslátó megfigyeléséből is táplálkoznak.

Szinte alig figyel fel más a zsidóság pszichológiájának döntő megváltozására éppen az emancipációs folyamat következtében. Olyan mozzanatot vesz észre, ami a maga megmaradó észrevétlenségében talán világtörténelmi fontosságúvá is válik. A pszichológiai reakció ugyanis a valóságban éppen az ellenkezője annak mait elváránk. Ameddig ugyanis a még az emancipáció előtt álló zsidóság ki volt téve üldözéseknek és megaláztatásoknak, büszkesége nem sérült. Mint Hess nagyszerűen megfogalmazza, egyedüli hivatása abban merült ki, hogy nemzetét fenntartsa a jobb jövő számára. Gyökeresen megváltozik azonban az emancipálódó zsidóság pszichológiája: számára minden igazságtalan feltételezés, minden antiszemita gesztus, minden társadalmi igazságtalanság teljes polgári létének kétségbe vonása és becsületének tevőleges megsértése.

Összegezőképpen el kell választanunk Hess fundamentális szociológiai, társadalomtudományi, sőt társadalomelméleti felismerését az ehhez a jelenséghez fűződő számos más magyarázattól, beleértve Hess saját magyarázatait is.

A felismerés lényege egyszerű és meghökkenítő. Az emancipált zsidó számára minden zsidóellenes gesztus létének, identitásának alapvető kétségbe vonása, ez diametrálisan ellentétes azzal a magatartással, amelyet a nem-emancipált zsidó, mint természetes társadalmi magatartást tanúsított. Összehasonlíthatatlanul lecsökkent tehát az emancipált zsidó számára tolerálható társadalmi mérce. Ezt az amúgy is kivételesen nehéz helyzetet még csak fokozza, hogy a zsidó problematikába be nem avatott társadalmi közember nem ritkán valóban nincsen tudatában annak, hogy hétköznapi és gondolattalan megnyilvánulásai, amelyeket ráadásul saját környezete természetesnek is tart, mekkora lelki és egyben állampolgári sérelmet okoznak az emancipált zsidónak, miközben az emancipált zsidó számára sem áll rendelkezésre semmiféle „objektív” mérce annak eldöntésére, hogy például egy ilyen típusú nyelvi agressziót hová soroljon, milyen súlyú választ tartogasson a számára.

Hess nagy művének háttérében számos nagy filozófiai sematizmus is meghúzódik. A filozófiai és tudománytörténeti szempontból legfontosabb háttérelmélet a *kozmológiának*, az *élő természetnek* és a *társadalomnak* egyszerre *egymásra épülő* és egyszerre *párhuzamos*, egymást erősítő fejlődési sorozata. Figyelmet érdemel a zsidó történelem aktualitásaira tekintettel az egyes vallások és a nagy politikai egységek

egymással való megfeleltetése is. Így optimizmusra ad okot Hess számára, hogy a kereszténység és az iszlám egyes hanyatlási állomásainak Ausztria és Törökország birodalmi hanyatlását feleltetheti meg. A politikai üzenet nyilvánvaló: az osztrák hatalom gyengülése az olasz tavasz másik oldala, s emlékezhetünk arra, mekkora figyelmet szentel az olasz nemzeti újjászületés és a pápai hatalom gyengülése közötti kapcsolatnak. A török példa a jelenből szinte már a jövőbe lendül. A Palesztina feletti török uralom lehanyaglása az analógia erejével szinte már abba a pozícióba helyezi a zsidó nemzet építését, mint amelyikben az olasz már jelenleg is van. Ebben a merész analógiában, amelynek egyébként lennének támadható oldalai is, újabb társadalom- és politikaelméleti kezdeményezés körvonalaira bukkanhatunk.

A sokban vakmerő analógia igazi felfedezést is tesz. *A kereszténység a nemzet, a nemzetépítés időleges alternatívájaként is megjelenik.* A gondolat bátorsága ma is szembezőkő. Hess ugyanis azt mondja, hogy ahol nem épül fel ütőképes nemzet, ott időlegesen a vallás (a kereszténység) részben vagy egészben át tudja venni a nemzet szerepét. Hess mindezt történelmi keretbe is helyezi. Az antik társadalom felbomlását egyben a nemzet felbomlásaként is értelmezi, s ezért nem véletlen, hogy éppen a kereszténység lett az antikvitás naplementéje, amely a széthullott antik népek sírja felett világított. Mint vallás a történelmi kényszerben, valamelyest átvette tehát a nemzet funkcióját, amelyre Hess általánosságban egyébként számos konkrét példát is fel tud mutatni. Mindebből következik, hogy szükségszerű a vallások elhalványulása, hiszen a nemzeti fejlődés útjából elhárulnak az akadályok.

Koncepciója, amelyben gondolatmenetünk a modern neológizmus összefüggő koncepcióját pillantja meg, döntő pontokon támadja a *reflexió nélküli* emancipációt és a nagyrészt ebből a jelenségből kialakuló szociológiailag „kultúrzsidoság”-nak nevezett formációt, az elnyomott zsidosággal való szolidaritás felmondása is szerepel e vádak között. Egy finomabb elemzés azonban azt is megmutatja, hogy Hess egyáltalán nem áll a keleti zsidoság álláspontjára. Egyrészt nem hirdeti meg összefüggő keleti ideológiát. Másrészt, szelektíven emel ki elemeket a keleti és az „elnyomás”-ban benne maradó zsidó tömegek sorsából és tulajdonságaiból. Vezető fogalmai kifejezetten „nyugati” jellegűek. Hess feltűnően óvatos a későbbi palesztinai zsidoság életének előrevetítésében is.

Hess szerint a Keletet a Nyugattól elválasztó államokban, mint Oroszország, Lengyelország, Poroszország, Ausztria és Törökország zsidók olyan milliói élnek, akik a zsidó állam (birodalom) újjáépítéséért imádkoznak. Hess szerint ezek a milliók őrizték meg hűen a zsidó nemzeti vonásokat. Az ebből a perspektívából idézett „nyugati” zsidoság ugyan szintén meg akarja újítani a zsidó vallást, nem hisz azonban a zsidó nemzet (ezt Hess nemzetiségnek nevezi, világos azonban az akkori európai nemzet fogalom értelmében használja) megújulásában.

Ez a törésvonal igen fontos Hess koncepciója szempontjából. Nem a világiasodás, az „asszimiláció” vagy az „emancipáció” jelenti számára a legnagyobb problémát, hanem a zsidó nemzeti újjászületés elutasítása, amelynek, mint többször említünk kellett, legfontosabb vonásai a nemzetépítés modernsége és a későbbi zsidó nemzetállam palesztinai elhelyezése.

Hess következetesen a *nation building* valóságos hordozóit pillantja meg a keleti zsidóságban. Ez a zsidóság új életre tud kelni, ahogy az egyiptomi múmiák koporsóiban megtalált vetőmag is kicsírázik. Hess azonban nem a létező ortodox zsidóság változatlan érvényre jutásában látja a megoldást. A keleti zsidóságban látja a modern európai értelemben vett nemzetépítés hordozóját, az ő nemzeti újjászületésükre számít, bennük látja azt a népet, amelyik azonosulni képes és akar is koncepciójával.

Mindebből a különböző zsidó társadalmi formációk, vallások, mentalitások, igen bonyolult képe rajzolódik ki. Kiderül, hogy nem az ortodoxia és (az akkor még nem is létező) neológia ellentéte, nem is az emancipáció vagy annak elutasítása a fő ellentmondás, hanem a zsidó társadalmi csoportok, vallásfelfogások és mentalitások új átrendeződései, szintézise a meghatározó. E szintézis három elemét meg tudtuk nevezni: ezek a most keletinek nevezett zsidó nép, a zsidó vallás új értelmezése (az a *történetvallás*, amelyet a zsidó nép energiái szülnek újjá), valamint a zsidó nemzetalapítás koncepciója, amelyet, Hess a XIX. századi Európa legfontosabb aktuális feladatának is lát.

A kiinduló dilemma típusában egyáltalán nem ismeretlen napjaink megközelítéseinek irányából sem. A zsidó identitás meghatározásáról van szó, amit Hess a kor szóhasználatának megfelelően, a zsidó lényegiség alapjainak meghatározásaként formalizál. Az egyik oldalon ez az alapvető lényegiség abban a nemzetek fölötti, Nietzsche szava szerint ökumenikus, humanizmusból áll, amelyet a nyilvánosság előtt a szabaddkőművesség és a hozzá hasonló reformmozgalmak képviselnek. A zsidó nemzetépítésnek ebben az órájában talán még hangsúlyosabban kell emlékeztetnünk arra, hogy a zsidó szellemi identitás humanizmusként való értelmezése kiemelkedő történelmi misszió, egyáltalán nemcsak kényszermegoldás, hanem a zsidóság történeti létfeltételeiből következő ekkor már nagy hagyományokra visszatekintő, az egyre modernizálódó társadalomban egyre újabb funkciókat beteljesítő, fontos, mások által ki nem váltott erőteljesen értékteremtő magatartás. *Ha a modern nemzetépítést világtörténelmi jelentőségként ábrázoltuk, semmiképpen sem szabad annak alternatíváját sápadt ideológiai képződménynek tekinteni.*

Hess érvelésének első része megalapozottan tompítja az alternatíva két pólusának éles szembenállását, s ez általában is megtalálható a romantikus és a struktúra-modernizáló nemzetépítés eszköztárában. Egyik felépítendő nemzet sem érzi úgy, hogy eljövendő nemzeti létezése sértené az általános humanizmus elveinek érvényesülését, sőt, ilyen vagy olyan összefüggésben mindenképpen a nemzet pusztá felépülését eleve értékteremtő folyamatnak is tekinti. Hess a zsidóságra vonatkozó konkrét válaszában „az eszmék egészen más rendjé”-nek szükségszerűségéről beszél. Humanitás és civilizáció nemcsak nem összeférhetetlenek a zsidóság nemzeti lényegével, hanem lényegi és szükségszerű következményei annak. Majdnem odáig fokozza zsidóságnak és humanizmusnak e szükségszerű összefüggését, hogy szinte az értékelések tárgyi tévedésének tudja be, ha elfelejti a köztudat, hogy az egész mai humanitárius életfelfogás a zsidóságban gyökerezik. Ismét eljut a már említett azonossághoz zsidó és francia nép között, csak e két nép rendelkezik egyidejűleg a *nemzet* és a *humanizmus* kultuszával.

Ezen a ponton érvelésünknek három irányba kellene tovább mennie, de e három irány mindegyikét csak érinteni tudjuk. Egyfelől felhozhatók megalapozott ellenvetések e kapcsolat kizárólagosságával szemben, hiszen a németektől az oroszokig más épülő nemzetek is joggal tarthatnának igényt nemzet és humanizmus egymást kiegészítő kultuszának privilégiumára. Másrészt újra említenünk kell, hogy a XIX. század utolsó harmadában a nemzetnek a pozitív víziója egyre nehezebben lesz tartható. Ezt a változást olyan fontosnak is tartjuk, hogy gondolatmenetünk más helyén vissza is térünk még erre. Harmadrészt az azonosításnak ismét pozitív vonatkozására kell kitérnünk, hiszen vannak népek és helyzetek, amelyek akár saját önzésüket követve is éppen más konkrét népekkel való konfliktusaikban a humánus, a haladó és a jó oldalon állnak. Közvetlenül Hess nyilván nem erre a problémára gondolt, ezt onnan is tudhatjuk, hogy a francia és zsidó nép különleges kapcsolatának indokolásául Hess a zsidó gondolkodás, vallás és társadalmi élet azon pozitív elemeit idézi fel, amelyeket már érintett a mű centrális helyein, mint az aktuális zsidó nemzetépitést megalapozó különleges körülményeket.

Nem a valóságos történelmi folyamatban újra és újra kiosztott szerepek vezetnek tehát Hest, hanem a zsidóság (és a franciák) már egyszer felhasznált különleges tulajdonságai. Hess saját jelenét tekinti a történelem belátható befejeződésének, nem számolván új tulajdonságokat létrehozó fordulatokkal, a nemzetek jövőbeli pozitív viszonyának hallgatólagos prognózisát is fenntartja. Mindezt azért kell annyira hangsúlyozni, hogy mindvégig el tudjuk választani az elemzés értékeit, nem egyszer különleges éleslátását azoktól a „hibák”-tól amelyeket a későbbi fejlődés Hess előtt is ismeretlen folyamatai okozhattak.

A humanitás mozzanatainak kiemelését Hess mégsem tartja elegendőnek ahhoz, hogy ne tartsa szükségesnek, hogy a nemzet és a nép pozitív meghatározásával is kísérletezzon. Ezzel módszertanilag is jelentős feladatot vállal magára, hiszen mind a mai napig nem történt meg a nép és a nemzet jelenségekörének egy, a szociológiára emlékeztető egzakt tudományos és fogalmi értelmezése. Ezzel próbálkozik Hess, amihez kiemelkedő adottságain kívül természetesen saját korának e gondolatmenetben többször is említett vezető tudományos elméleteit és kategóriáit használja fel. Hess ugyanis ebben a helyzetben kénytelen egzakt, objektív jegyekkel leírni a nemzet jelenségeit, vagy ahogy ő nevezi, az egyes néptípusok pozitív meghatározásait. *Nincsen „nacionológia”, mint ahogy van „szociológia”.*

Ahogy ott, itt is élvezettel és szenvedéllyel támad pusztán ideologikus jelenségek ellen, még akkor is. ha az ideológiával szemben a valóság nem a kapitalizmus, nem a pénz, nem a proletáriátus, hanem a valóságos zsidóság és a zsidó nép. Megsemmisítő iróniával a bírált sajátosságok mindenkori konkrét veszélyeire is felhívja a figyelmet. „Képmutató szóvirágok”-nak is nevezi ezeket, amelyek csak akkor érdemelnek elismerést, ha valódi gyümölcsöket hoznak. Ideologikus felfogás és helytelen magatartás kapcsolódik össze abban az esetben, amit „spiritualista szerelmi illatnak” és „humanisztikus kloroform”-nak nevez, ebben a pillanatban a valóságos nemzeti problémát elárasztó humanista rajongás már elkábíthatja és érzékelhetetlenné teheti a zsidóságot nemcsak problémákkal, hanem azzal a szenvedéssel szem-

ben is, amit még a valóságos életben el kell szenvednie. Ebben a fordulatban mindkét elem nagy figyelmet érdemel. Az egyik a kijelentés tartalmi összefüggése. Ez nyilvánvalóan „ideológia és valóság” a fentiekben már kifejtett kettőssége. Ehhez járul azonban az a lehetőség is, hogy a zsidóság elkábul, megmámorosodik saját humanista küldetésétől és e humanizmus valóságos létjogosultságától, tehát a zsidóságot elvárásolja saját történelmi küldetésének valódi nagyszerűsége, ami a valóság leértékeléséhez, elhanyagolásához vezet, amihez még a kábítószerben rejlő fájdalomcsillapító elem is aktívvá válik.

Nagyon erőteljes tehát Hess „visszavágása” a humanizmus identitásának túlzott hangsúlyozása ellen. Csak elismeréssel lehet adózni Hess tekintetének elemző élesége előtt, hiszen a valóban emancipált zsidóság ténylegesen harcolt ezzel a problémával. A kloroform a kábítószer, menekülés a valóság elől, ugyancsak gyakori kísérő jelenségei a zsidó nép életének.

A többször a kor új vívmányaként is emlegetett evolúció azt is megengedi, hogy Hess a nemzetek újjászületése kapcsán a világtörténelmi „fajok” szellemi megfiatalodásának folyamatáról beszélhessen. Hess ekkori háromszoros evolúciós felfogásában a faj szó az emberi fejlődéstörténelmi különbségek hátsó gondolatoktól mentes megnevezése. Olyannyira így van ez, hogy éppen e különbségei miatt képesek az egyes nép típusok egymást váltani, az emberiséget megfiatalítani, új kiutakat jelenteni.

Több ízben ejtettünk szót Hess *pozitívizmusáról*, arról a végső soron igen bizonyolatra sikeredő háromszoros evolúciós elméletről, amelyet a zsidó nemzet építés koncepciója köré kiépít. Ez a háromszoros evolúciós hullám szinte a koncepció összes összefüggéséről, tartalmi meghatározottságáról egyszerre képes tájékoztatni. Hess a szó szoros értelmében a probléma összes vetületét átgondolta, s helyenként még ma is kreatívnak tűnő elemeket dolgoz ki. A fejlődéstörténet, az említett hármasságban, egyben a világtörténelem törvényeit is tartalmazza, s ebben az összefüggésben nagyon is komolyan (stílszerűen fogalmazva, *háromszorosan* is komolyan) kell vennünk a „törvény” fogalmának hihetetlen felértékelését.

Amennyiben mélyebben is elmerülünk e háromszoros evolúció részleteiben, mai érzékelésmódunknál jóval betű szerintibb értelemben kell nekünk is törvénynek tekintenünk azt, ami Hess szemében törvény volt. A tudománytörténet játéka, hogy ezek a Hessnél világosan megfogalmazódó törvények számunkra többnyire már elfogadhatatlanok, miközben léteznek olyan összefüggések is, amelyeknek Hessnél elfoglalt törvényi státusza mai felfogásunk szerint még mindig új felismerésnek tekinthető.

A háromszoros evolúció a világtörténelem törvénye, miközben nem rendelkezünk a természet „vas”- törvényeinek megfelelő törvényekkel a történelmi fejlődés területén. Ennek az evolúciós gondolkodásnak az emlékét őrzi Lassalle híres vassbőr-törvényének fogalma, amelynek felmerülésekor aligha gondolnánk a vastörvény *természettudományos* eredetére. A háromszoros evolúció tudományos elméletképzésének modellje nem homályosítja el Hess tekintetét sem az egyes konkrét tudományok, sem a megismert egyes tárgyi szférák, sem pedig az egyes kvalitatív problémák

iránt. Az egyes evolúciós vonulatok egymással való összehasonlítása olyan kreatív elgondolásokhoz is elvezeti, amelyek termékenységét akkor is belátjuk, ha az adott tudomány fő árama később nem abban az irányban fejlődött tovább. Az egyik ilyen elgondolás hatásos fegyverré is válik Hess nemzetépítésében. Az élő természet típusánából (nincsenek általános virágok, nincsenek állatok általánosságban, csak növényi, állati típusok léteznek, amiért is a történelemben is néptípusok vannak) adódik, hogy a néptípusok eredeti eltéréseinek gazdagsága tudományos tény, amely tény nagyon is szükséges Hess számára ahhoz, hogy beillesse a zsidóság közeljövőjét az európai népek tavaszának kereteibe. Amíg a néptípusok először a növényvilágra emlékeztetően békésen éltek egymás mellett, a későbbiekben az állatvilágra emlékeztetően kölcsönösen harcoltak egymás ellen, most kerülnek abba a helyzetbe, hogy e háborúk után ismét szabadok legyenek, békésen éljenek egymás mellett úgy, hogy nem kell feladniuk tipikus különbségeiket.

Nem az első és nem az utolsó hely ez Hess érvelésében, amikor a nemzeti újjászületéssel, az európai népek tavaszával kapcsolatos *optimista* előrejelzéseivel találkozunk. Ez némiképp már a saját korában is eltért a fő vonaltól, elég, ha az egyik oldalon arra gondolunk, hogy Marx vagy Bakunyin a nemzetet már másodvonalú történelmi szereplőnek látja a szocializmus vagy az anarchizmus irányából. A másik oldalon természetesen még mindig jelen voltak a dinasztia vagy az egyház oldaláról a modern nemzet kiátkozásának magatartásai, miközben harmadrészt éppen az 1848-as forradalmak sikertelensége döntötte illúzióvesztésbe, az európai demokratikus nacionalizmus meggyőződéses híveit. Ezzel a három nézetrendszerrel összehasonlítva már nem nehéz belátnunk, mennyire egyedül álló álláspont volt, amit Hess képviselt.

Mégsem csak ebben az összehasonlításban szeretnénk mérlegre tenni Hess optimizmusának tételét. Ez az optimizmus egy sor pozitív felismerésből, új értelmezésekből, a zsidó vallás és a modern élet nagyvonalú egymásra vonatkoztatásából jött létre.

Nem beszéltünk még az optimizmus egy harmadik, történelmi összetevőjéről. Tézisszerűen összefoglalva ez a harmadik összetevő nem más, mint az európai nemzetek történelmének egy elméleti szempontok alapján végrehajtandó periodizációja. Kutatásokkal lehet igazolni, amit csak nagy leegyszerűsítésekkel fejezhetünk itt ki: az európai nemzeti újjászületésnek az a folyamata, amit a maga változatában Hess elénk tár, érdemileg a '70-es évek elejétől törik meg és veszíti el azokat a jegyeit, amelyek Hess-t még feljogosították a maga történelmi optimizmusára.

Nagy heurisztikus értéke van annak, ha akárcsak hipotetikusán, de *konkrétan is megnevezjük a nemzet fejlődésének legfontosabb két töréspontját*. Az első a '70-es évek elejének gazdasági válsága, az akkor már egyszer uralkodó liberalizmus hitelvesztése, a már határokon túlnyúló Európa ismételt nemzeti keretek közé kényszerítése, protekcionizmus, hadiipar és e jelenségek további kibontakozása. A nemzeti újjászületési fejlődés vonalának *második* számú töréspontja talán még tragikusabb, mindenestre időben még az elsőnél is nagyobb távolság választja el Hess művének megszületésétől. Ezt a második számú töréspontot az *imperializmus* eredeti felhalmozá-

sának neveznénk, amelynek az elméleti kutatásban még alig reflektált új eleme az, hogy az imperializmus nemcsak a nagyhatalomnak számító országok nemzetállamaik kimondva-kimondatlanul legfontosabb célja lett, hanem a közepes, sőt, az egészen kis államok első számú célkitűzése is. *Mindenkéinek kialakult a maga imperializmusa.*

A végeredmény magától értetődő: abban az esetben, ha az európai újjászületésből létrejövő nemzetállamok teljes vagy részleges függetlenségük elnyerése után legmélyebb törekvésekben imperialisták lesznek, az európai nemzetek újjászületésére vonatkozó optimizmus alapját veszíti. Hess saját korában sem tipikusnak számító optimizmusa minden kétséget kizárólag időben jóval korábban fogalmazódik meg, mint annak a két hatalmas töréspontnak a megjelenése, amelyek drámaian oszlatják el, ha nem is szüntetik meg teljesen ezt az optimizmust. A történelem egyik legnagyobb tragédiája az, hogy a történetfilozófiai optimizmus hullámain a liberalizmus, az alkotmányosság, és a demokrácia tekintélyes nagyságrendjének védelmében létrejövő valódi nemzetállamok ilyen magától értetődő módon váltottak át a „saját” imperializmusuk képviselőit.

A néptípusok elmélete bonyolult szálakon épült be a háromszoros evolúció meggyőződéssel képviselt tudományosságába. Hess újra abból indul ki, hogy a valószínű fejlődéstörténet az egyik nagy területen sincs még feltárva, s amivel rendelkezünk, azok résztudományok, de még nem „világtudomány”, ezért a néptípusokat is bizonyosnak tekinthető, de talán még nem általános érvényű felismerésekkel lehet alátámasztani. Mint ilyen évrre utal Hess, amikor arról beszél, hogy a *kultuszok fúziója*, amely véget vetne a néptípusoknak is, még sohasem hozott valódi békét az emberi társadalomnak. Arra hívja fel a figyelmet, hogy nem szabad összekeverni a társadalmi élet szolidaritásra alapuló szervezetét e történetietlennek elképzelt szervezetlen egységgel, az emberek egyenjogúsága nem azonos a fajok és típusok eredeti azonosságával. Ez már azért is lehetetlen, mert a fajok (az egyes néptípusok) ugyancsak csak természeti törvényszerűségnek megfelelően közeledhetnek egymáshoz és békülhetnek ki egymással, amit nem is lehetne önkényesen befolyásolni. A kultuszok említett fúzióját ismételten a fejlődés már meghaladott fokozatának tekinti. Nyilvánvaló, hogy erre az összefüggésre is igaz, hogy Cohen ebben az összefüggésben is visszamegy Hess elé, mint ahogy fő vonalában a *neokantianizmus is visszamegy a pozitívizmus elé.*

Moses Hess a XIX. század zsidó értelmiségének azt az európai létformáját éli, amelyet emancipáció előttinek tekinthetnénk. Értelmiségörténelmi szempontból ez a nagy személyiségek korszaka, a nagy egyéniségeké, akiket karizmájuk mellett szerencsés körülmények, sikeres különalkuk és más jellegű védettségek tartanak felszínen, ami természetesen nem szünteti meg nélkülözéseiket, kényszerű társadalmi küzdelmeiket. *Ebben a nagy személyiségként meghatározott létformában gyökerezik értelmiségijük legitimitásuk, miszerint az ő privilégiumuk mindig azt mondani, amit igaznak tartanak és nyilvános példát adni a szellemi és életvitelbeli szabadságból.* A későbbi kutatásnak lesz módja annak eldöntésére, vajon Graetz monumentális zsidó története vagy pedig Hess inspirált felismerése játszotta-e a jelentősebb szerepet az új zsidó-

ság-értelmezésben. Mind a két összetevő rendkívüli nagyságrendű. Graetz elkészült műve ugyanolyan semmivel sem összehasonlítható előzmény nélküli nagyságrend, mint Hess egész addigi pályája, nem csak intellektuális, de a gyakorlati részletekbe is mélységesen bepillantó minden tudása a modern társadalom végeláthatatlan lehetőségeiről és előre is prognosztizálható meghaladhatatlan korlátairól.

A zsidóságnak modern európai nemzetként való felfogása egy sor további szempontból is forradalmi lépésnek bizonyult. Számunkra legfontosabb első szempont az, hogy szolid háttért teremtett a zsidóság emancipációját mindenkor csak az egyén szintjén értelmező felfogásokhoz. Egyén és nemzet emancipációja természetesen nem irányulnak egymás ellen, mégis hatalmas különbség van az emancipált egyéneket eleve nemzetként értelmező felfogás, illetve a között az értelmezés között, amelyek az egyéni szabadságban, az egyéni emancipációban, pusztán individuális problémát látnak. Nagyon hasonló ahhoz a helyzethez, ami az 1989 utáni neoliberalizmussal következett el, ahol is az egyéni emancipáció számos olyan nehézséggel találta magát szemben, amelyek végső soron arra mentek vissza, hogy az individuumok társadalma is társadalom. A talán második legfontosabb szempont az, hogy a zsidóság modern nemzetként való értelmezése megváltoztatja a vallási irányzatok vitáinak összefüggéseit is, így tehát szándékosan vagy nem, akarattal vagy nem, ortodoxia és neológia vitája két nemzet koncepció vitája is.

**ÁTTEKINTÉSEK,
TEMATIKUS ÖSSZEFOGLALÓK,
SZEMLE**

RATHMANN JÁNOS

A reneszánsz zsidó filozófia Itáliában

ISAAC ABRAVANEL a spanyolországi katasztrófa után Itáliába emigrált, egy olyan országba, amelyben – más országokhoz képest – kedvező volt a helyzet. Bár zsidó szerzők Itáliában nem alkottak elsőrendű filozófiai műveket, mindamellett bizonyos mértékben részt vettek a szellemi életben; Itáliában jellegzetesen nagyon világosan kitűnik a keresztény gondolkodás hatása azoknál a zsidó szerzőknél, akik filozófiai problémákkal foglalkoztak. A zsidó filozófiának a nyugati skolasztikával való eme összefüggését már a XIII. századbeli veronai Hillel ben Sámuelnél megálapítottuk, és ez a későbbi időben is megmaradt.

Kevésbé önálló gondolkodó, mert kommentátor volt, Messer Leon, zsidó néven Jehuda ben Jechiel Mantovából, aki a XV. sz. második felében működött. Kommentálta mindenekelőtt Arisztotelész Logikáját, superkommentárokat írt Averroesz kommentárjaihoz, ahol latin irodalmat is felhasznált. A *Logica vetus* (Porphyrius és Arisztotelész kategóriatana) erősen a skolasztikus szövegek nyomában jár. A latin nyelv jó ismeretét bizonyítja retorikai műve, amely Arisztotelészre és Ciceróra támaszkodik, és amelyben összehasonlítja a Biblia nyelvét a cicerói nyelvvel.

Jelentős gondolkodó volt a krétai származású ELIA DEL MEDIGO (Delmedigo, cca 1460-1497), az averroeszi filozófia követője. Maurice-Ruben Hayoun, a neves filozófiatörténész azt írja róla, Az őt megillető tiszteletet először csak a zsidónémet felvilágosodás adta meg neki. Feltételezhetjük, hogy e kor zsidó tudósai azért méltányolták bátorságát, mert maguk is a polgárjogokért és egy független zsidó tudományért harcoltak. – Fő műve, „A törvény vizsgálata” nem felelt meg a kor szellemének, ami megmagyarázza, miért merült feledésbe. Delmedigo ugyanis Mirandola hébertanára volt, akit a katolikus egyház, ismert tézisei miatt, kiátkozott (Ld. *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Darmstadt 2004. 158. skk.). Leírásából tudjuk, hogy Pádovában, az averroizmus reneszánszkori bástyájában irányító személyisége volt egy filozófiai disputának, de előadásokat tartott mind Padovában, mind Firenzében. Delmedigo egyetemi működése nemcsak a zsidók viszonylag kedvező itáliai helyzetére világít rá a reneszánsz korban, hanem a kulturális asszimiláció fokára is. Rendelkezett a szellemi életben megkövetelt latin nyelvismerettel, Giovanni Pico della Mirandolaval együtt, akivel tanítványa és pártfogója lévén, szoros kapcsolatban volt. Pico neoplatonikus és misztikus irányú vonzalmát nem osztotta, hanem megmaradt az arisztotelianus-averroista hagyományos racionalizmus talaján.

„A törvény vizsgálata” c. írásában Averroesznek a hit és tudás viszonyáról szóló értekezéséhez kapcsolódik. Ezt a könyvét 1490. december végén fejezte be, tanítványának, Schaul Aschkenazinak a kérésére; -- írja róla Hayoun. A nyomtatás azonban csak 136 év múlva következett, 1629-ben. Valójában kéziratban is sokan elolvasták és idézték. (Vö. M-R. Hayoun)

Delmedigo egyetért Averroesznek ama megállapításával, hogy a tanulatlan többség számára legyenek a vallás tanai a szó szoros értelmében kötelezőek, míg a filozófiailag iskolázottak számára interpretálni kell őket. Míg Averroesz a filozófia feladatává az igazság megismerését teszi, addig a vallásnak túlnyomórészt a morális jelentőségét emeli ki a nép tömegei számára, és ily módon megkülönbözteti az ész- és kinyilatkoztatás-igazságokat. Így tehát a kettős igazság álláspontját képviseli. Ezen az úton előtte jártak a XIII. századi latin averroisták és a -- zsidó filozófián belül -- Isaak Albalag.

A reneszánsz kor ideológiájában ez a tan a padovai egyetemen úzött averroista arisztotelizmus fundamentumát képezte. Delmedigo szemében persze vannak a vallásnak bizonyos alaptanításai, amelyek a filozófia számára is elismerendők, és amelyek nem értelmezhetők át filozófiailag. Azonban a kereszténységtől eltérően a zsidó hit nem tartalmaz olyan tételeket, amelyek ellentmondanak az érzéki észlelésnek, vagy a logika törvényeinek, mint a keresztény vallásban, pl. a szentháromságtan vagy az átlényegülés dogmája.

Következésképpen Delmedigónál ebből kettős igazság (*duplex veritas*) kimondása adódik; ami a különféle igazságok egyidejű érvényessége tekintetében ugyanaz, mint amit a középkori averroizmus állított. Azonban szerinte a vallás bizonyos alapvető tanai tekintetében, amelyekhez az egy Isten léte, a kinyilatkoztatás, a Messiás-várás és egyéb alaptételek tartoznak, nincs tér a spekulatív ész számára. Ezekben, amelyeket Maimonidesz a 13 alaptanban foglalt össze, nincs tere a spekulatív észnek, ámde ahol nem ilyen vallási alaptanításról van szó, ott csak az ész érvényes. – Mint Hayoun írja, Delmedigo „A törvény vizsgálatá”-ban nem kímélte az egyházat, és ez volt az oka, hogy kinyomtatott művéből egyes helyeket törölni kellett, mert azok kifogásoltak katolikus tanokat. Mint reneszánsz kori zsidó vallásfilozófus nem állt egyedül abban, hogy kipellengérezte az egyház tanaiban rejlő antiracionlizmust és obskuarantizmust. (Vö. Hayoun, 159. skk. p)

Hayoun szerint „Delmedigo a maimonidészi iskola utolsó képviselője, aki voltaképp Averroesz harcostársa volt. Hogy Maimonidész és Averroesz ugyanazt a harcot vívták, nyilvánvaló volt előtte. A „Törvény vizsgálata” gondolati anyagában valójában három sík található: a kereszténység heves bírálata, a Kabbala kritikája ((a neoplatónizmus előrevitele miatt) és végül erős támadás a „feltudósok” vagy „szép-
lelkek” ellen, akiket megvetéssel illetett. (Ld. Hayoun, uo. 160. p.)

JEHUDA ABRAVANEL (1460-1521) Delmedigótól teljesen eltérő filozófiai vonalat követett, sokkal kevésbé kötődött a középkori hagyományokhoz. Jehuda, Isaak Abravanel (1437-1508) legidősebb fia volt, Portugáliában született, majd apjával Spanyolországba mentek, onnan a kiűzetéskor, 1492-ben, Itáliában találtak új otthonra. Orvosként dolgozott és filozófiai műveket írt. Mint filozófus teljesen az új filozófiai világgépet vallotta, ami az itáliai reneszánsz neoplatonizmust jelentette. A „Dialógusok a szerelemről” c. műve, amelyet olasz néven mint LEONE EBREO adott ki, nemcsak egyfajta zsidó hozzájárulás az itáliai reneszánszhoz, aminek meg voltak a társadalmi feltételei, hanem azért is jelentős, mert olaszul írta meg, amikor a filozófiai értekezések még latinul íródtak. A „Dialógusok ...”-at 1502-ben írta meg

és 1535-ben került kiadásra, posztumusz kiadásként. Halálának évét pontosan nem tudjuk, 1521-25 a valószínű dátum.

A három beszélgetésből álló „Dialógusok ...” egy egymást szerető férfi és nő beszélgetései. Leone írásai Platón mintáját követik formájukban, tartalmukban is és a „Lakomához” kapcsolódnak. Platón és Plotinos műveit Marsilio Ficino latin fordításában olvasta. Leone a világot egységnek fogja fel; az ég és föld szép és tökéletes kozmoszt alkotnak, Isten tökéletes művét, Istenét, „a legnagyobb művészet és igazi építőmesterét” (1535. évi kiadás III. 106.b). Ennek a teremtésnek a harmóniája a benne uralkodó szereteten alapszik, ez képezi a világ egyesítő és mozgató erejét. A szeretet áthatja a kozmosz minden részét, és egy individuummá fogja össze őket, melynek léte a tökéletes és a harmónia megvalósulására irányuló törekvésben rejlik.

Leone hangsúlyozza a szeretet és a megismerés közti összefüggést, és a szeretetet szellemi erőként értelmezi, amelyet meg kell előznie a megismerésnek, „mert az ember nem tud szeretni, ha előtte nem ismeri azt fel a Jónak az alakjában” (I.3a). Ebből következik az Univerzum minden részének áttelekültése. Lelkünk jelenléte a világ minden részében, jóllehet a Földön a szó voltaképpen értelmében vett intellektuális megismerés csak az ember számára lehetséges, Leone feltételezi az ember és világ analógiáját, a mikrokozmosz és a makrokozmosz analógiáját az egyes részletekben. A dolgok lényege a dolgok akaratos mozgásában rejlik, a tökéletesedésre és tökéletességre, mint célra irányuló szeretetben. Ilyen módon Leone összekapcsolja a lét fogalmát a szeretet fogalmával, amelyet az akarati késztetéssel azonosít.

Az emberi szeretetnek – Leone szerint – az igazi javakra kell irányulnia, így a gazdagság, a megtiszteltetés, az érzéki öröm értéktelen, az igazi boldogság a lelkekben rejlik.

A szerző nagyon is a földi világot igenli, amennyiben „az alsóbb szépségekre vonatkozó szeretet arra szolgál, hogy belőlük levonjuk a lelki szépségeket, melyek az igazán szeretetre méltóak” (II. 113 a).

A szeretet platóni koncepciójával, melyet mintegy a legfőbb célra törekvő hatóerőként fog fel, összekapcsolódik Leonénál a „működő intellektus” Arisztotelészre visszamenő fogalma, amelyet a szerző a maga középkori alakjában ragad meg és interpretál, kiváltképp az averroészi formája alapján. Az általános intellektus megvilágosítja az emberben levő értelmet és létrehozza benne az ismeretet. Az emberben ilyen módon kialakult intellektus célja tehát az értelmi erők tökéletes aktualizálása és végül a működő intellektussal való egyesülés.

Ellentétben a középkorban bevett nézetekkel, Leone csatlakozva Alexander Aphrodisias késő-ókori Arisztotelész kommentárjához, a működő intellektust Istennel azonosítja, és így módon számára az ember tökéletes boldogsága az Istennel való egyesülés, amit „deificatio”- (istennététel)ként ír le.

Ez az egyesülés csak akkor történhet meg, ha az ember teljesen elszakad az érzéki világtól, tehát normálisan csak a testnek a lélektől való végleges elszakadása után, a halált követően következik be, ám Leone az extázisban is látja az istenivel való időleges eggyéválás lehetőségét. (1,29a)

A szeretet-folyamat felfelé, a világtól Isten felé halad, közeledve az Abszolút-hoz, lefelé pedig Istentől affelé, amit ő (Isten) megalkotott. Az isteni szeretet az az erő, amely a világot létrehozta, amely azt fenntartja, ami a teremtés célja. Az isteni építőmester azon ideák szerint teremti meg művét, amelyek intellektusában már előzőleg léteztek, amelyek gondolkodását képezik. A világ, amely a szeretetből fakad, törekszik vissza Istenhez. Isten ezért háromszorosan alapja a világnak: mint ható-oka, formáló-oka és cél-oka egy körforgásban értelmezett folyamatnak, mint teremtője, fenntartója és célja a kozmosznak. Isten – Leone szerint – egyfelől egysége a gondolkodásnak, a gondolkodónak és az elgondoltnak, másfelől a szeretetnek, a szeretőnek és a szeretettnek is egysége.

Leonenak a szeretet, mint egyesülés utáni kívánság definíciója szerint – és ez a szeretet egy jónak vélt dologgal való egyesülés utáni kívánság – a tökéletesedéshez vezet, és ennek folytán egyfajta hiányt feltételez. Mivel azonban Isten abszolút tökéletes, lehetetlenség lényének a tökéletesedése. Az ily módon támadó nehézséget Leone azzal a megállapítással próbálja megoldani, hogy Isten ugyan lényege szerint nincs alárendelve semmilyen változásnak, ám az ő általa teremtettnek a tökéletesítésére képes. Mivel az alacsonyabb a magasabbtól, mint okozat az októl függ, az előidézett hatás (okozat) fogyatékosága az előidéző magasabb (ok) fogyatékoságát jelenti. A világhoz való viszonyában a teremtmények tökéletesítése által növekedhet Isten tökéletessége.

„Ez az Istenben lévő relatív tökéletesség az, ami szeretetnek a célja ...” (Hl. 43b). A reláció-fogalom bevezetésével Leone meg tudja tartani az elvi különbséget Isten és az ő teremtménye között. Az a megállapítás, hogy Isten szeretete mentes a vágytól és fogyatékoságtól, lehetővé teszi számára, hogy elválassza Istent a világtól és elkerülje a rendszerben rejlő panteista tendenciákat.

Az isteni szeretet által létrehozott világ jó, és mint a művész műve egyszerűsége szép. Mivel a világban a rossz eltűnik ama eufórikus hangulat folytán, ami a reneszánsznak sajátja, Leone így a rosszat, mint végső soron jót értelmezi. A világ-mindenségnek szüksége van Istenre és a rosszra a fennmaradásához, „és e szükségletek céljából minden rossz jó, hiszen mindaz, amire a világ létehez szükség van, bizonyosan jó. A rossz és a romlottság éppúgy szükséges a világ léte számára, mint a jó és a nemzés, mert hisz az egyik feltételezi a másikat és ez a világ létehez vezet út. Ne csodálkozzál hát azon, ha egyiknek is másiknak is isteni eredete van ...” (11.31-32a).

Leone nem a zsidó publikumhoz fordul filozófiájával, hanem az olasz művelt rétegekhez. Mindamellett, mint zsidó, azt megteszi, hogy kiáll a zsidó hagyomány mellett. Az itáliai reneszánszban logikus, a zsidó filozófia keretein belül viszont új dolog, hogy Leone nagyra becsüli a klasszikus ókor mitológiáját. Allegorikusan értelmezi a pogány mítoszokat és meg van győződve róla, hogy ezek alapján véve kifejeződései az emberiségben benne rejlő ama törekvésnek, amely a megismerésre és az isteni közelítésére irányul. Leone a keresztény dogmáktól szabadon fordulhat a nem zsidó irodalomhoz és tudja hangsúlyozni a bibliai kinyilatkoztatás és a görög

kultúra egységét, és amennyire ez lehetséges másoknál világosabban tudja kifejezni a reneszánsz fundamentális meggyőződéseit.

Az ember és Isten közötti kapcsolat tételét Leone az arisztotelizmussal és a zsidó filozófia racionális irányával, elsősorban Maimonidesszel összhangban képviseli, akire gyakran hivatkozik. Az Isten és ember közti szeretet-viszony a zsidó filozófiában elsősorban Chasdai Crescas rendszerében jut kifejezésre, akire Leone nem utal. Crescasszal ellentétben, aki számára az isteni szeretet és az Isten szeretete úgy állnak szemben egymással, mint ahogyan Isten és ember mindig külön értéként viszonyulnak egymáshoz egy *én-te* kapcsolatban. Leonénál a szeretet-fogalom kozmikus elvvé válik, azzá szélesedik ki, amelyben az Istenség személyisége csaknem eltűnik, jóllehet Leone visszariad rendszerének végső konzekvenciáitól. Azonban így is közel kerül Spinoza „deus sive natura” formulájához.

A „Dialoghi d’amore,” (Párbeszéd a szerelemről) c. könyve rendkívüli sikert aratott és széles körben elterjedt. Az 1535. évi római kiadást követően az olasz szöveget még tizenegyszer jelentették meg mintegy hetven esztendő alatt. A XVI. században két különböző francia fordítása volt, de volt egy latin és egy spanyol is, utóbbiak közül egy Velencében jelent meg és feltehetően azoknak a zsidóknak szánták, akiket elűztek Spanyolországból, a két másikat pedig a katolikus Spanyolországban adták ki. Míg ez a mű mértékadó hatást gyakorolt az európai művelődésre lényegesen kisebb volt a befolyása zsidó körökbe. Készült egy héber fordítása a XVII. században, de ezt csak jóval később, a XIX. században nyomtatták ki. Mivel a zsidó a Dialógusokat nyelvi előfeltételeik híján nem tudták az európai nyelveken olvasni, kevés hatást tudott rájuk gyakorolni.

A zsidó irodalomban a következő időszakban Jehuda Abravanelt említik jelentős személyiségként, de a filozófia szempontjából alig volt hatása. Ez bizonyosan nem a nézetei ellen szól, hanem az az oka, hogy a következő korban nem volt a zsidó közösségen belül voltaképpen filozófia. Leone Ebreo ugyan egy új kor reneszánsz filozófiájához tartozik, ám erősek a kapcsolódásai a középkori filozófiához és annak kérdésfeltevéséhez, úgyhogy úgy tekintik, mint a középkori zsidó gondolkodás utolsó sarját. Az újkor zsidó filozófiája ellenben egy megváltozott és behatárolt fogalmát alakítja annak: mi nevezhető zsidó filozófiának. Leone hatása annál nagyobb volt az általános európai filozófiára. Giordano Brunora erősen hatott filozófiája, Spinoza pedig elsősorban a „Dialógusok”-ból ismerte meg a reneszánsz világnézetét és sok inspirációt kapott e műtől. Itt csak az Isten intellektuális szeretetére (amor dei intellectualis) utalunk, ami mindkettejüknél középponti terminus volt.

Források:

Jacob Guttman: Die religionsphilosophischen Lehren des Isak Abravanel. Breslau 1916,

Leone Ebreo: Dialoghi d'amore. Hrsg. Von C. Gebhardt (Bibliotheca Spinoziana T.3) Heidelberg 1929. (Az 1535-ös kiadás hasonmása).

Heinrich und Marie Simon: Geschichte der jüdischen Philosophie. Union Verlag Berlin 1984.

Julius Guttman: Die Philosophie des Judentums. Berlin 1933.

Georges Vajda: Bevezetés a középkori gondolkodásba. Logos Kiadó Budapest 2002. Különösen a 174—177. o.

Maurice-Ruben Hayoun: Geschichte der jüdischen Philosophie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2004. 284 skk o.

A XIX. század végi asszimiláció a *Magyar Zsidó Szemle* tükrében

A XIX. században a zsidóság jogegyenlőségét és modernizációját tekintve a nyugat-európai mutatókhoz hasonló folyamatok játszódtak le Magyarországon. Ebben az időben Nyugat-Európához való politikai, ideológiai tartozásunk, nem csak az élitek szándékában, de cselekedeteiben, törvénykezésében is megmutatkozott. Az emancipáció útján 1867-től egy reményteli időszak köszönt be a zsidóság életébe Európa nyugati részén és Magyarországon is. A szimbolikus társadalmi szerződés²⁵³ a magyar nemesi elit és a zsidók között, a közös érdekek miatt léphetett életbe. A zsidóság nagy vehemenciával szeretne magyarosodni, meghálálva a vágyott egyre bővülő jogokat és társadalmi elismerést, befogadást. A nemesi elit egy meghatározó, művelt része pedig a nyugat-európai trendekhez igazodva, nagyvonalúan saját privilégiumait is hajlandó felszámolni. A magyar rendi társadalom e része befogadást ajánl a zsidóságnak, amennyiben leszámolnak önnön zsidóságukkal, és magyarokká válnak. A magyarság ekkor egy ideológiát is jelentett. A liberalizmus, szabadság, a felvilágosodás és a haladás ideológiáját. A magyarság számarányának növelése a nemzetállami keretek kialakításánál szinte létkérdéssé vált a magyar arisztokrácia számára. Mai felfogásunk szerint kissé visszatetsző lehet a zsidó hagyományok felszámolását igénylő akarat, ugyanakkor a korszakban ez teljesen elfogadott volt. A multikulturalizmus elve egyáltalán nem létezett.

A magyarosodás ideológiája a befogadást akaró zsidóság, a felvilágosodás és a hagyományok megreformálásának, meghaladásának igényével párosult. Ezt a jelképes szerződést a magyarság egyoldalúan felbontja, habár nagy reményeket fűztek hozzá mindkét részről. 1920-ra a szerződés teljesen érvényét veszti, a trianoni és egyéb sebeitől vérző magyarság elfordul a zsidóságtól. Sajnos a zsidók és nem-zsidók közötti kapcsolat katasztrófális, szörnyű véget ért. Elkezdődik a zsidók kizárása a magyarságból, jogfosztásuk és végül a teljes fizikai megsemmisítésük is, a Holokauszt. De most fókuszáljunk arra, hogy mi történik a boldog remények korszakában, hogyan próbál a zsidóság a magyar nemzeti eszme, a magyar liberalizmus törekvéseibe bekapcsolódni. Jól mutatja ezt a törekvést a Magyar Zsidó Szemle folyóirat. Már a névválasztás is árulkodó, jól kifejezi a lap küldetését. Ahogy fentebb említettem, a zsidó és a magyar elit a nyugati trendeknek megfelelően viselkedik Magyarországon is. Leopold Zunz (1794-1886) legendás német rabbi nyomán alakult ki a Wissenschaft des Judenthums mozgalom, mely a zsidóság hagyományos bölcséleti irodalmát, szent íratát, tradicionális szemléletét a modernitás tudományos megközelítéséből kezdte vizsgálni. *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des*

²⁵³ A társadalmi szerződés koncepció kritikája (Kati Vörös: A unique contract. in: Kovacs-Andor (ed.): Jewish Studies at CEU III. Jewish Studies Project CEU, Budapest, 2002-2003), habár sok megfontolandó kérdést vet fel, mégis jól használható szociológiai absztrakció.

Judenthums (MGWJ) a német zsidóság havi zsidó tudományos igényű lapja, melyet Zecharias Frankel alapított Drezdában 1851-ben, 83 éven keresztül jelent meg. Egyik társ-szerkesztője Kaufmann Dávid volt. A *Revue des Études Juives (REJ)* című tudományos folyóirat 1880-ban indult útjára Párizsban Isidore Loeb szerkesztésében, aki a Metz-ben működő École Centrale Rabbiniqve végzettje volt. A REJ a francia zsidóság tudományos munkásságát volt hivatott dokumentálni. Szerzői között szerepelt többek között Bacher Vilmos és Kaufman Dávid is, hiszen a kor zsidó tudományosságának megkerülhetetlen zsenijeit voltak. 1884-ben már Magyarországon is elindul, - túlzás nélkül állítható -, a kor világszínvonalának élén járó periodikája a *Magyar Zsidó Szemle*. Első szerkesztői Bacher Vilmos és Bánóczi József voltak. A Magyar Zsidó Szemlét követi a Londonban 1889-ben megjelenő *The Jewish Quarterly Review*, mely szintén a Wissenschaft des Judenthums mozgalomból nőtt ki, és a legrégebbi angol nyelvű zsidó modern tudományos folyóirat. Az angol periodikában is természetesen állandó szerzők voltak Kaufmann, Bacher és Blau Lajos is. Néhány példát szeretnék hozni az 1885-ös és 1887-es lap évfolyamaiból, melyek jól mutatják, egyrészt a zsidó tudományos megközelítést, másrészt a magyar és a zsidó társadalmi egybeolvadás igényét, bizonyítási kényszerét. Úgy gondolom, hogy a cikkek hatalmas tudású szerzői teljesen őszinték és bizakodók voltak abban, hogy megteremthetik a modern tudományos megközelítésű judaizmus és a magyar nyelv és kultúra magas szintű ötvözetét. A tudományosság univerzalizmusa mindenhol a partikuláris nacionalizmusok szolgálatába állt. Gondoljunk csak a történelemtudomány pozitívista módszereivel, hogyan szolgálta a nemzeti identitáskeresést Európában. A Wissenschaft des Judenthums elve fogja szolgálni,- vallották a kor zsidó tudósai és progresszív rabbijai -, a magyar nacionalizmust, cserébe adva a zsidóság-nak a méltányos bánásmódot, és a recepciót. Természetesen a zsidók évszázadokra visszamenőleg és generációk láncolatában ismerték és megélték a középkori pogromok és kiűzetések tragikus történelmi tapasztalatait.

A nemzeti jogállamiság lehetősége, vagyis, hogy egy nemzetállam jogokkal rendelkező állampolgáraként mint zsidó élhetett valaki, ez soha nem tapasztalt lehetőséget adott az üldözött, pária sorban élő zsidóknak. A Magyar Zsidó Szemlében majdnem minden szövegből az etikus élet és a mélyen vallásos zsidó érzületek a legfontosabb sarokpontok, valamint az oktatás, a „tanügy” fontossága, és nem utolsósorban a lojalitás a magyarsághoz. A tudományos szemlélettel és egy tiszta morális és mélyen vallásos eszmével akarták szolgálni a befogadó magyar nemzetet. Ez meg is felelt a kongresszusi (később neológ) irányzat alapvetéseivel.

A lap deklarált célja is az volt, hogy a zsidó közösségeknek ebben a feladatban fórumot teremtsen, példát mutasson a hazafias zsidó közösségeknek, hitében megerősítse, szellemi tudományos munícióval ellássa azokat. Nem volt könnyű ebben a présben küzdeni, egyrészt a bezárkózó ortodoxia vádló ellenségeskedése, másrészt a magyar keresztény társadalom tradicionális idegengyűlölete is szorította a progresszív zsidóságot. A fent említett társadalmi szerződésnek, mindkét részről voltak ellenzői és ellenségei is, más-más ideológiai alapokon. Ráadásul, az utóbb említetteken kívül, arra is választ próbáltak keresni a kongresszusi irányzat tudósai, hogy

mivel lehetne megakadályozni azt, hogy a zsidó emberek jelentős része valóban fokozatosan elhagyta zsidó tradícióit. Az urbanizált közegben élő zsidók szekularizációja megállíthatatlan folyamat lett. A zsidó közösség szigorú szabályainak kereteiből való kilépés és egy szekularizált, felekezeten kívüli közegben való élet lehetősége sok zsidót vonzott. Lehetőséget kaptak, hogy a gyűlölt, lenézett vagy legjobb esetben is távolságtartással kezelt státuszuk helyett, beolvadva a magyarságba megszabaduljanak stigmáiktól. Hogy ez mennyire sikerült és mennyire volt megvalósítható vágy, ez egy másik kérdés. Utólag tudjuk, hogy ez a vágy egy illúzió volt. A Magyar Zsidó Szemle volt az egyik legfontosabb fóruma, ideológiai szócsové, a társadalmi szerződésben, a progresszív, felvilágosult, de a zsidó tradíciók megtartásában hívőknek. Ez volt tulajdonképpen a kongresszusi, majd a későbbi neológia lényege is, a magyarság liberális értékrendje, befogadó közege, a tudományosság és a zsidó tradicionális hitelvek ötvözésé. Egyik legfontosabb válasza a zsidó hagyományok elhagyására a kongresszusi zsidóknak az oktatásra fektetett hangsúly volt. Hitték és oktatták, hogy amennyiben a magyarsághoz hűek, de a judaizmus értékeit is megtartják, etikus, mélyen vallásos, de kristálytisza logikával fellépő tudományos elveket képviselnek, akkor ez vonzó lehet minden irányban. Megpróbálták az ortodox kötelékekből már megszabaduló, de a zsidóságot még teljesen elhagyni nem kívánó embereknek igényes szellemi táplálékot biztosítani. Ezzel megakadályozni a zsidóság elhagyását.

Állításomat alátámasztandó három rövid példát említenék a Magyar Zsidó Szemle első számaiból. Ezek jól szimbolizálják a fenti állításokat. A nők helyzetéről, Jóbról és az Akedáról szóló egy-egy írásra utalok. A Magyar Zsidó Szemle markáns üzenetei voltak ezek a teológiai írások, általuk próbálták a szerzők mondanivalójukat, üzenetüket felszínre hozni, ideologikus missziójukat érvényre juttatni.

Maybaum Zsigmond²⁵⁴ az első évfolyamban publikálja *A nő állása a bibliai ókorban* című két részes írását. „Minden zsidó liberális. Belső lényegében az.” „A szabad gondolkodás a zsidóság lényegéhez tartozik.” „A zsidó, ki a modern szellemet szolgálja.” – írja Maybaum. A nők egyenjogúsítása még várat magára, de a progresszív

²⁵⁴ Maybaum Zsigmond (Siegmond), rabbi, Miskolcon született 1844. ápr. 29. Kismartonban és Pozsonyban jesivában tanult. Kismartonban Hildesheimer Izrael tanítványa volt, Pozsonyban a liceumba is járt Teológiai tanulmányait a breslauer rabbiszemináriumban végezte s a hallei egyetemen tett bölcsészeti doktorátust. 1870-73-ig Alsókubinban volt rabbi, 1873-81-ig Saaz csehországi községben, ahonnan Berlinbe hívták meg rabbinak és a Lehranstalt f. Wissenschaft d. Judentums docensének, ő alapította a Német Rabbiegyesületet, melynek elnöke is lett. A császár professzori címmel tüntette ki. M. elismert német hitszónok volt. Halála előtt néhány évvel nyugalomba vonult. Művei: *Die Anthropomorphismen und Anthropopathien bei Onkelos und den späteren Targumim* (1870); *Die Entwicklung des altisraelitischen Priestertums* (1880); *Die Entwicklung des israelitischen Prophetentums* (1883); *Predigten* (1892-1894); *Jüdische Homiletik* (1894), *Methodik des jüdischen Religionsunterrichtes* (1895); *Die Anfänge der jüdischen Predigt* (1901). A M. Zs. Szemle első évfolyamaiba is írt tanulmányokat.

szabadelvű rabbi előfutára a női egyenjogúsítás, a feminista gondolkodásmódnak. Jóval megelőzve korát a modernitás társadalmi kérdéseihöz ad interpretációt a Szentírásból levezethető zsidó hagyományos női szerepek új felfogására.

Ugyancsak Maybaum az 1887-es évfolyamban Jób könyvéről értekezik három részletben. Berlinből írja magas színvonalú értekezését. Három részletben jelenik meg. Nem véletlen Jób történetének elemzése, hiszen az etikai tartásra és hitre nagy szükség van. A zsidóság hitének megerősítése teológiai fejtegetésekkel talán hatásos lesz. Ugyanakkor Jób történetét egy univerzális kontextusba teszi, és Jób történetét egy általános filozófiai, művészeti témaként elemzi. Megemlíti Bacon-t, Shakespeare-t, Kantot és Herdert is. Arra keres modern választ, hogy a bűn és a méltó büntetés vagy az erkölcsös életmód és annak jutalma a megérdemelten boldog élet között van-e ok okozati összefüggés. Megemlíti, hogy Jób könyvéből merített ihletet Goethe a Faust megírásakor is. Maybaum nem csak egy korszerű műelemzést ír, hanem átülteti a bibliai sorokat ékes magyar vers-formára. A bibliai héber szöveg szép magyar nyelvű fordítása, természetesen fontos lépések voltak a magyar és zsidó szimbiózis megkonstruálásában. Ilyen indíttatás ösztönözte, hogy közelebb hozza a zsidóságot és magyarságot, például Júda Halevi magyar fordításai is lapban. A műelemzés és a filozófiai értelmezés logikus és racionális, konklúziója többek között az, hogy az embernek függetlenül a remélt jutalomtól vagy büntetéstől kell „keresnie a jót és kerülni a rosszat”. Tehát, az emberi társadalom civilizációs ideálja az, amennyiben etikáját és erkölcsét interiorizálja, függetleníti az anyagi vagy egyéb várható jutalmazástól.

Jól példázza a Magyar Zsidó Szemle misszióját Rosenberg Sándor kaposvári rabbi Akeda interpretációja és teológiai értekezése 1885-ös évfolyamból. A zsidó hagyományokat az igazi humanizmus előfutáiraiként tünteti fel Rosenberg, amennyiben Ábrahám szakít a pogány ember-áldozat anti-humánus szokásával. Egyben egy antiszemita vádat is próbál diszkvalifikálni.

A Magyar Zsidó Szemle a korabeli világ legmagasabb tudományos színvonalán próbált egy ideát szolgálni. Egy lehetséges olyan társadalmat vizionáltak, melyben a zsidó vallás legszebb értékei és a szabad élet, a dualizmus korabeli magyarsággal, mint eszmével való összefonódásban ötvözhető lehetett volna. Arany-kor volt ez, melyre a magyar és zsidó történelmi emlékezet is büszke lehetne, egy szép lehetőség vagy álom?

A „Gólem Hungarica” vonatkozásai

„Idomtalan (gólem) testemet látták szemeid, s könyvedben mind be vannak írva a napok, melyek alkotandók” (Zsoltárok 139:16)

- bibliográfiai kísérlet -

Ebben a tanulmányban kizárólag a magyar szerzők által, magyarul írt, gólem vonatkozású műveket kívánjuk bemutatni. Bár néhai Scheiber Sándor professzor a „Kaczér Illés és a zsidó folklór” c. írásában számos e témára vonatkozó adatot közreadott, azonban éppen Ő fogalmazta meg az alábbiakat: „A magyar irodalomban található nyomait fel kellene kutatni. Itt csak néhány adatra lehet utalnunk.” A Scheiber professzor által megkezdett kutatását kívánjuk most folytatni. Célkitűzésünk továbbá, hogy az irodalmi vonatkozások mellett a képzőművészet, zene és színház, politika és közbeszéd, valamint a tudomány is helyet kapjon.

A gólem (alaktalan, bábu) – a Szentírásban egyszer, a Zsoltárok 139:16-ban, előforduló kifejezés: „Idomtalan (גולם / gólem) testemet látták szemeid, s könyvedben mind be vannak írva a napok, melyek alkotandók.” A zsidó misztikában régóta újra és újra előforduló fogalom ez. Az ember azon örök vágyát próbálja megtestesíteni, hogy a Teremtőjéhez hasonlóan maga is alkotó lehessen. A régi bölcsék tanítása szerint csak nagy üldözések idején szabad ezzel a témakörrel foglalkozni. Így történt ez a XVI. századi Prágában is, amikor a korabeli zsidóüldözések idején kétségbeesésében Löw rabbi gólemet készített a zsidók megmentésére.

Az először még szófogadó gólem később egyre inkább emberi vágyakkal és önálló akarattal kezdett el rendelkezni, míg aztán ön- és közveszélyes tombolását csak az életük kockáztatásával tudták megfékezni az alkotók. A zsidó misztikusok szerint a szűz talajból gyúrt gólem csak akkor tud életre kelni, ha a nyelve alá egy olyan papírlapot tesznek, amelyre Isten nevét írták. Más vélemények szerint a gólem homlokára a Széfer Jecirá (Az Alkotás könyve) megfelelő betűkombinációit kell írni. Az elbeszélések szerint, amikor már nincs szükség az „agyag robotra”, a homlokáról le kell törölni a betűket, vagy a szájából ki kell venni a papírlapot. A történelem során többen is próbálkoztak gólem készítéssel (pl. Ben Szíra, Ábrahám ibn Ezra, Ibn Gabiról, Elijáhu vilnai gáon, Baál Sém Tóv) de vagy maguktól felismerték, hogy tévedtek, vagy külső kényszer hatására kellett rádöbenniük tévedésükre. Manapság ez a kifejezés a jiddis kultúrkörben pejoratív értelemben jelenthet „zombi”-t is. Az izraeli hadseregben gólemnek hívják azt az ember alakú bábút, amelyre célba lőnek.

A szentírási és rabbinikus irodalmi vonatkozások mellett – amelynek tengernyi az irodalma – a gólem történet megtermékenyítette a történelem során a művészet szinte minden ágát, az irodalom, zene és a képzőművészet területén. Az alábbiakban a magyar vonatkozású utalások feltérképezésére szeretnénk kísérletet tenni, az előfordulásuk időrendi sorrendjében:

Irodalom:

1. **Roboz Andor** *A gólem* c. versében (Almanach. Izr. Családi Naptár. 1902./3. 150-152. o.) elmondja, hogy Lów rabbi megteremtette a műembert, akinek azonban nincs érzelme: „Nem méltó az ember-létre, Ki jót, rosszat meg sem érez!”
2. **Cholnoky Viktor** *A hasbeszélő* c. novelláját így kezdi: „Ezt a történetet, valamikor régen az öreg Malnovil Simon mondta el nekem... (Nyugat II. 1909. 2. kötet 679. o.)
3. **Kafka Margit** 1910-ben *A város* c. versében említi Lów rabbit. (Összes versei. Bp. 1961. 110. o.)
4. **Móra Ferenc** kétszer említi. Egyszer a Szegedi Naplóban *A gólem* c. vezércikkében 1911. május 13-án. Másodszer a *Legendák temetője* c. tárcájában (Magyar Hírlap, 1930. augusztus 24.)
5. **Kornai István** verseskötetében *A két prágai próféta* c. költeményében említi a gólem- mondát. (Magyar Világ. Bp. 1919. 137-140. o.)
„Liva Becalel főrabbi
Híres csodarabbi volt:
Az ő vegyi konyhájában
Agyag-embert is csiholt...”
6. **Kiss József** a *Legenda* c. versében is előfordul a gólem-motívum. (1914.)
„Embert gyúrt agyagból, ó de az még semmi,
Kőfaragó mester is meg tudja tenni,
De ő lelket is fújt a lomha agyagba...”
7. **Szabó Dezső** *A gólem* c. novellájában (1916.) egy olyan embert említ, akiből mintha kilopták volna a saját lelkét, s „egy undok gólem beleszállott volna...”
8. **Szép Ernő** *A gólem* c. elbeszélésében (1917.) úgy ábrázolja, mint akinek nincsenek valódi emberi tulajdonságai.
„Az emberekkel nem beszélhet ember, mert ők nem kíváncsiak az emberre, hanem terád kíváncsiak, mert te gólem vagy és úgy jársz és úgy nézgetsz és úgy csinálsz utánuk mindent, hogy azt hiszik, hogy ők is gólemek.”
9. **Kaczér Illés** a *Gólem ember akar lenni* c. drámai írásában (Cluj, 1922.) a szerelmes gólem alakját rajzolja meg.
10. **Karinthy Frigyes** G. Meyrink: *Der Golem*-jének paródiáját készítette el (Így írtok ti. II. Bp. 1924. 91-94. o.).
„... a regény kilencvenhatodik kiadására néhány napig várni kell, mivel az eddigi kiadásokat oly gyorsan kapkodták szét, hogy még nem készülhetet el az újabb.
Mint értesültünk, a főváros, nehogy a közönség ki legyen téve annak, hogy még a mindennapi gólemét se kapja meg, keresetet intézett a kiadóhoz, hogy az új szállítmány megérkeztéig pót-gólemet bocsásson forgalomba sűrített gólem-kockákban. A kiadó teljesítette e méltányos kérést, és az alább

következő pót-gólemet, mint értesülünk, gólem-jegy ellenében, holnap, 5-től 6-ig minden könyvkereskedésben árusítják már, személyenként negyedd gramm mennyiségben. A pót-gólem tartalma a következő:

Első fejezet: GÓ

Második fejezet: LEM

Harmadik fejezet: MASZ

Negyedik fejezet: LAG”

11. **Szabolcsi Lajos** *A gólem meséi* c. ciklusában említi a közismert történetet. (Déliab. Bp. 1927. 245-251. o.)
12. **Kiss Arnold** *A gólem* c. versében (Egyenlőség 1929.) az agyagember a tömeget szimbolizálja.
13. **Fényes Samu** a pozsonyi jesiva növendékei között említi egyet akinek a ragadványneve volt a gólem. (*Jiddi második változása*. Wien, 1929. 258. o.)
14. **Tersánszky J. Jenő** két felvonásos játékot írt *A gólem javított mondája* címen. (Múlt és Jövő. 1933. 47-49. o.)
„Tudjuk, a bölcs rabbi Lóv vala,
Ki báb-embert csinált valaha.
Tudjuk, agyag volt minden íze
Mozgatója csak egy bűvige.
Tudjuk, sok nagy tettét,
Tudjuk, hogy rettegték...”
15. **Kolozsvári Grandpierre Emil** 1936-ban említi a gólemet teremtő rabbit. (*Nagy emberek*, Bp. 1956. 270. o.)
„Titokzatos hatalmakkal telítettnek érezte magát, mint a gólemet teremtő legendás rabbi.”
16. **Barát Endre** prózát ír a „Gólem alkotójáról”. (*Hontalan*. Bp. 1941. 92-95. o.)
17. **Pásztor Béla** a fasizmus idején „ébresztgeti” a gólemet a *Gólem* c. versében. (Megjelent: Új Élet. 1958. 2. szám)
„Igét, óh Liva, holt rabbi,
Melytől a kő, mint toll lebeg,
S melytől Altneu boltjai
Alatt megéled Gólemed.”
18. **Bárdos Pál** *Lóv rabbi síriján* idézi Prágában a gólem alakját. (Tiszatáj. 1972. 66. o.)
19. **Kardos Tibor** a prágai emlékeiből merít *Az emberiség műhelyei* c. írásában. (Bp. 1973. 94. o.)
20. **Hajnal Anna** *Agyag-alak* c. költeményében azonosul a gólemmel, akit elhalt szerelmének emléke kelt életre. (MIOK Évkönyve. 1977/78. 185. o.)
„Gólem vagyok. Agyag-alak.
Rőt padlásporban málltam elfeledve:
de az a kéz mely egykoron kigyúrt,
a villámló kéz mely nyelvem alá
a legszebb szót elhelyezte,
az *Egy* jelét, azt amely szól: legyen!”

21. **Bródy László** *A prágai getőban* c. szonettjében idézi Lőw rabbit és a gólemet. (A biblia turistája. Bp. 1981. 89. o.)
22. **Mezei András** a visszájára fordítottan ábrázolja Lőw rabbit és a gólemet az *Álom, fejtése* c. versében. (MIOK Évkönyve. 1981/82.)
 „... mert a Gólem gondolkodott helyette
 akkoron már, - jeleket vésve
 Lőw rabbi homlokára.”
23. **Szilágyi András** erdélyi író a memoárjaiban megemlékezik a prágai diákévekről és a gólem legendájáról. (*A halhatatlan fűkaszás*. Bp. 1981. 117. o.)
24. **Gerend László** társait *hasonlítja* a gólemhez a *Kiűzöttünk városunkból* c. írásában. (Bp. 1982. 66. o.)
25. **Láng Éva** Szonett *Lőw rabbi sírjánál* c. versében a vészkorszak emlékeivel köti össze a gólem alakját. (MIOK Évkönyve. 1983/84.)
 „utamat állják, nézd a gólemet,
 milyen világ, ahol mindent szabad,
 emberszabásúak a gólemek...”
26. **Scheiber Sándor:** *Kacxér Illés és a zsidó folklór*. (Folklór és Tárgytörténet III., Budapest, 1984., 295-390. o.)
27. **Kozma György:** *Nizsinszkei és a gólem*. c. könyvében a kiváló táncos alakját köti egybe a gólem mítosszal. (Bp. 1985.)
28. **Farkas Péter:** *Gólem, – hipperiodikus közelítések –*, regényesszé. (Magvető, 2004.)

A „Törlesztés” c. sorozat a „Gólem” című hipertext „lineáris kivezetése”. A Gólem 1997 februárja óta „folyamatosan és nyilvánosan íródik az interneten.” Módszere a hipertext, vagyis a szöveg térbeli hálózatként épül, amelynek – legalábbis elvben – minden egyes tetszőleges pontja a szövegtest/textúra minden más pontjával összeköthető. Természetes közege – technikai szempontból – minden olyan felület, amely lehetővé teszi az író és az olvasó számára a hálózaton belüli szabad mozgást. (Tehát minden hiperlinket értelmezni tudó computer program.) Műfaja pedig a regényesszé, avagy – miként a Gólem alcímében olvasható – „hiperperiodikus közelítések”. A teljes szöveg az interneten olvasható.

Az irodalom mai problémája végül is úgy látszik, nem maga a médiumváltás. A zsákutca, amibe az irodalom a századfordulón ismét belemanóverezte magát, az az érzés, hogy mindent elmondtak már, az a Hofmannsthal-féle utóíz, hogy a szavak, mint a „korhadt gomba mállanak szét a számban.” Az írás a története során mindegyre nekiütközött ennek a határnak, és mindegyre újatermelte ugyanazokat a stratégiákat a meghaladására: a kimondás lehetetlenségének ironiájával a kifejezésvágy pátosza áll szemben, amely mondatot mondatra halmozva egy teljességgel áttekinthetetlen szövegtömeget generál. Ezzel a gesztussal keresi meg a Gólem is a beszéden túlit, mindegy átvágva magát a beszéden, e médium mindahány eszközének végső mozgósításával. Azzal keresi az irodalom új formáját, hogy keresztüldolgozza magát a tradíció: az elbeszélés, a „történetmondás”, a megfelelő kifejezés és a kul-

túra szerepének kérdésein. A hipertext itt felszabadítóan hat: mentesít egy zárt történet megírásának kötelességétől, annak szükségességétől, hogy a kifejezhetőséget mímeljük ott, ahol csak a hallgatás számít ...

Képzőművészet:

1. **Lendvai Péter Gergely:** Gólem c. kép 38 x 48 cm (2001.)
2. **Thury Levente:** 1982-től készít varázslatos koedukált gólem szobrokat, melyek számos hazai és külföldi kiállításon szerepeltek nagy sikerrel.

„Hisszük, hogy lesz e fejezetnek folytatója.” (Scheiber Sándor: Folklor és Történet. Budapest, 1984., III. kötet, 360. o.)

Zene és színház:

1. **Kövessy Albert – Virányi Jenő:** *Gólem*, három felvonásos daljáték (Szeged, 1917. április 20.)
2. **Kövessy Albert:** *A gólemkísasszony*, egyfelvonásos operett. (1917.)
3. **Ferenczy Károly:** *Az a buncut Gólem*. (1917. április)
4. **Bartók Béla:** *A csodálatos mandarin* c. egyfelvonásos pantomimja (Köln, 1926. november 27.) - „Én-szimbólum a Mandarin... vérből és sárból gyúrt különös gólem...” (Tallán Tibor: Bartók Béla., Bp. 1981. 133. o.)
5. **Vajda Gergely:** *A gólem* c. műve, zsidó operett népi dallamokra. (Bp. 2001.)
6. **Belga zenekar:** *Jön a Gólem* c. száma (VanDzsiRekordsz 2005.)
7. **Babits Antal:** *Gólem, avagy a bálványok tündöklése és bukása* c. kamaraopera/táncjáték. (2005. október 20. Budapesti Őszi Fesztivál)
Az opera, az ókori bálványimádásoktól napjaink cyber világáig ábrázolja a gólem építésének kísérleteit. Jellemző írói és rendezői szándékkal fejeződik be a darab: a Lőw rabbit megszemélyesítő Fekete László főkántor „biztos, ami biztos” alapon, a cserépdarabjaira hullott gólem felett Káddist énekel – mintha ember lett volna!

Politika/közbeszéd:

A számtalan vonatkozásból csak a legutóbbit említjük:

1. **Schmidt Gábor:** *A pesti Gólem*. (Népszabadság, 2006. december 5.) „A hajszállal főpolgármesterré választott Demszky Gábor egy ideje önjáró Gólem lett... A Gólem pedig tovább nyomul a pesti utcákon.”

Gazdaság:

A hazai gazdaság legutóbbi évtizedeiből számos pozitív és negatív példát említhetnénk a tündöklésre és bukásra, azaz a hirtelen növekedésre vagy a váratlan összeomlásra...

Tudomány:

(az alábbi művek, elsősorban a zsidó misztika és a bölcsélet témakörével foglalkoznak, s így közvetve vagy közvetlenül a gölem témáját is érintik)

1. **Lówy Mór:** *A paradicsom allegóriája...* (Bp. 1885.)
2. **Bacher Vilmos:** *A középkori zsidó vallásbölcseletek...* (Bp. 1892.)
3. **Spiegler Gyula:** *A héberek bölcsészeteinek története.* (Bp. 1893.)
4. **Silberfeld Jakab:** *A lélekvándorlás tana a zsidó irodalomban.* (Bp. 1902.)
5. **Weissburg Gyula:** *A miszticizmus a zsidóságban.* (Bp. 1910.)
6. **Löwenheim Miksa:** *A világ teremtett voltának problémája...* (Bp. 1935.)
7. **Hevesi Ferenc:** *Az ókor zsidó bölcselete.* (Bp. 1943.)
8. **Scheiber Sándor:** *Folklor és tárgytörténet.* (MIOK 1978.)
9. **Georges Vajda** (Vajda György): *Kutatások a filozófiáról és a kabbaláról...* (Bp. 2000.)
10. **Kaplan, Aryeh:** *Széfer jecirá, Az Alkotás könyve.* Bp. (2006.)

A gölem-mítosz eredete az őstörténet kódéba vész: ez ugyanis az emberiség tudattalanjának egyik alap-mítosza. A zsidó hagyomány szerint az első gölem maga Ádám volt, míg az Örökkévaló lelket nem lehelt belé. Eszerint az élettelen agyagfigura az isten *tellurikus* (földi) alakmását jelképezi, s a gölem-készítés az isteni teremtéstörténet megismétlése mágikus formában. A kabbala elismert szakértője a tudós Gershom Scholem szerint a gölem-készítés oka – mert a zsidó misztikában rendre fel-feltűnnek a gölemet készítő rabbik – a mágikus tapasztalatszerzés vágya, az emberi lélek egyik – isteni – arculatának kinyilvánítása iránt érzett szükséglet. (lásd: G. Scholem: *A gölem eszméje – A kabbala és szimbolikája* című kötetben, 1965.) Ám a gölem kezdettől fogva nemcsak jó, hanem rossz erők bábja is egyszersemind, hiszen megalkotáshoz szellemi hatalmakkal kell paktálni. A mítosz archetipikus előképe jelenik meg a nagy eposzokban, először a *Gilgames*-eposzban: az ember lelkének jobb és rosszabbik fele mint két testvér (egy jó és egy rossz) egyenlőtlen küzdelme fejeződik ki bennük szimbolikusan. Ezt a harcot Sigmund Freud (egy Carl Junghez írott 1911-es levelében) úgy értelmezi, mint az ember sajátosan konfliktusos viszonyát saját libidójához. Hasonlóképpen ókori mintáig vezethető vissza a gölem-mítosz másik nagy forrásvidéke, az élettelen figurát létrehozó művész története, kinek alkotása életre kel (ez is ambivalens: elég, ha két szélső példára utalunk, a

Pügmalion-történetre és a bűvészinás esetére). E mítosz fejlődéstörténete során hol az emberi lélek jobbik, hol rosszabbik fele győzelmével ér véget a mérkőzés, a művész szándéka – és kockázatos vállalkozása – azonban egyértelműen azt célozza, hogy lelke rosszabbik felének sugallatait legyőzze, azokat eltárgyiasítsa, s ezáltal megváltsa önmagát.

A gólem-mítosz mindkét alaptípusának van tehát egy üdvtörténeti, messianisztikus vonatkozása, ami kiváltképp alkalmassá tette arra, hogy a középkortól kezdve jelképi erővel fejezze ki a létében fenyegetett, üldözött, védtelen európai zsidóság azon vágyát, hogy tudása révén fölébe kerekedjék sanyargatóinak, vagy legalábbis megszabaduljon tőlük. A gólem-mítosz ezen újabb feldolgozása csaknem kerek, novellisztikus jellegű történeté csiszolódott az idők folyamán, bár több változata ismeretes. A legnépszerűbb változat szerint a híres prágai Lőw rabbi – a zsidó misztika, a *kabbala* minden titkainak tudója azért készített agyagból gólemet, hogy oltalmat nyújtson népének a császár által kibocsátott zsidóellenes rendelkezésekkel szemben. Jellemző, hogy a gólem-legenda ezen újabb változata az újkori antiszemizmust végigkísérő *vérvadak nyomán* rendre újjáéledt. A gólem-motívum – illetve analogikus megfelelője, a *Doppelgänger-téma* (az alter ego, a másik én megjelenése) – először a XVIII–XIX. századi német és angol romantikában (Jakob Grimm, Mary Shelley, Robert Louis Stevenson, Theodor Storm), majd a XX. század eleji német expresszionizmusban vált igazán népszerűvé. Harmadik „fénykorát” épp napjainkban éli, hiszen a tömegkultúrában annyira népszerű zombi-, robot- és android-figurák csak a mai rémfilmek technikai lehetőségei, s nem lényegük folytán különböznek a régebbi gólem-ábrázolásoktól. Voltaképpen ez a vonatkozás is elegendő volna, hogy megmagyarázza, miért volt akkora sikere a New York-i Zsidó Múzeum által nemrég rendezett nagy tematikus kiállításnak. *A gólem! Veszély, megszabadulás és művészet* című kiállítás művészeti áganként gyűjtötte össze a gólem-témával foglalkozó alkotásokat. A filmvetítésekre, különösen a Wegener-film vetítésére csak úgy tódult a nép.

Vajon mi az oka annak, hogy a gólem-figurától ma is igazán megijedünk, pedig vannak, akik talán csak ijesztgetni akarnak vele bennünket?

Tudvalevő, hogy a gólem-téma huszadik századi divatját egy ügyes német ponyvaíró – egykori prágai bankár, utóbb a *Simplicissimus* című satirikus folyóirat szerkesztője –, bizonyos Gustav Meyrink indította el 1915-ben megjelent *Gólem* című regényével.

E mára meglehetősen elfeledett könyv (melyet a magyar olvasóközönség nagy része legfeljebb Karinthy Frigyes paródiájából ismer) korigényt elégitett ki. Olyan szorongásoknak adott átélhető formát, amelyek megalapozottsága csak a század közepe tájára bizonyosodik majd be teljesen. Ráadásul ideológiailag üdvösen eklektikus alapokra épített. Nemcsak ügyes kézzel keverte a valódi mélységeket szemfényvesztő sarlatánsággal (ami melleleg eléggé megfelelt a későbbi megfilmesítések kívánalmainak), hanem képes volt a zsidó kabbalista hagyományokat az akkoriban Hélène Blavatsky és Annie Besant által népszerűsített zavaros kripto-keresztény

vallásfilozófia, a *teozófia* elemeivel ötvözni. Meyrink gőleme *ahasvérsi* jelenség: az agyagfigura harminchárom évenként jelenik meg a prágai gettóban...

Megítélésünk szerint a fenti negyvenhét tétel irodalmi és műfaji sokszínűsége (vers, novella, dráma, paródia, jesíva-történet, memoár, folklór, regényesszé, vezércikk, internet), valamint az egyes szerzők megközelítése és értelmezése, ékesen bizonyítja a gőlem „továbbélésének” egyedi és összehasonlíthatatlan jellegét.

Filozófiatörténeti és művelődéstörténeti szempontból érdemes megjegyeznünk, hogy Nietzsche híres mondása – „Isten halott” – először egy ősi kabbalista szövegben jelenik meg: a gőlem-építést megtiltó parancsban! Ha ugyanis sikerülne gőlemet létrehozni, akkor az nemcsak jelképesen, hanem valóságosan is „Isten halála”-nak kezdete lenne!

Felhasznált irodalom:

Benedek Marcell: Irodalmi lexikon. Budapest, 1927.

Magyar Irodalmi Lexikon. 1-3., Budapest, 1963.

Új Magyar Irodalmi Lexikon. 1-3. Akadémiai Kiadó, 1994.

Gulyás Pál: Magyar írók élete és munkái. Budapest, 1939.

Petrik Géza: Magyarország bibliographiája. 1-17., Budapest, 1888-1920.

Magyar könyvészet 1921 – 1944. I-VII., OSZK., 1980.

Magyar könyvészet 1945 – 1960. I-V., OSZK., 1965.

Scheiber Sándor: Folklór és tárgytörténet. 1-3., Budapest, 1974.-1984.

Magyar Zsidó lexikon. Budapest, 1929.

Jüdisches Lexikon I-V., Berlin, 1929.

Encyclopaedia Judaica I.-XXI., Jerusalem, 1972.

ÁBRAHÁM VERA

Szeged a Magyar Zsidó Szemlében (1884, 1885, 1886, 1887, 1888)

A Magyar Zsidó Szemle első öt évfolyamának tartalmi föltárásból a szegedi vonatkozásokkal foglalkozom.

Több helyi szerző publikált a lap adott éveiben, de mellettük nem szegediek tanulmányai is olvashatóak. A szegediek közül elsőként Löw Immánuel munkáit emelem ki, majd ezután sort keríték a többi ide vonatkozó közlésre.

Az első öt év szerzői Szeged vonatkozásában:

Bauer Simon (Szeged)
Hochmut Ábrahám (Veszprém)
Klein Mór (Nagy-Becskerek)
Kulinyi Zsigmond (Szeged)
Löw Immánuel (Szeged)
Neumann Ede (Nagy-Kanizsa)

A következő személyek nevei jelennek meg az írásokban:

Bába Sándor
Bacher Vilmos
Bauer Márkfi Hermann
Bernátfalvi Bernát László
Deutsch Henrik
Feisel, Moritz
Festetics Leó gróf
Hartmann, Eduard von
Löw Lipót
Pillitz Dániel
Steinthal, Max

A fent felsorolt szerzők a következő rovatcímek alatt publikáltak, ill. jelent meg a nevük:

A Szemle szerkesztőinek közleményei
Emlékezés
Irodalmi hírek
Irodalmi rovat
Közlemények
Kútfők
Reflexiók
Tanügy
Társadalom
Vegyes
Válasz

A szerzők az alábbi témákkal foglalkoztak:

Löw Immánuel írásai a vallástudomány, bibliafordítás, műfordítás, irodalom, tanügy mellett az anyakönyvek adminisztrációjával is foglalkoznak. Cikket írt a szertartásbeli gyakorlatról, felekezeti életről, segédrabbi alkalmazásáról, a zsidó tudomány magyar nyelvű megszólaltatásáról. Továbbá a felekezeti élet sajtó segítségét igénybevevő megbeszéléséről. Mellette ír az első magyarországi zsidó kongresszusról, foglalkozik ügyvitellel, zsidó egyletszervezéssel és forrásközlést is olvashatunk tőle.

Bacher Vilmos az irodalmi rovatban, a halacha témakörében említi Löw Immánuel által a Monatschrift III. kötetének Der Synagoga Ritus részében megjelentetett néhány fejezetet. A szerzője Löw Lipót, a címe pedig: Beiträge zur jüdischer Altherthumskunde.

Bauer Simon, az irodalmi rovatban Eduard von Hartmann: Das Judentum in Gegenwart und Zukunft. Lipcse 1885. Hartmann könyvének ismertetése kapcsán az antiszemitizmus filozófiájának rendszerét fejtegeti.

Hochmut Ábrahám ismerteti Löw Immánuel - Kulinyi Zsigmond: A szegedi zsidók 1785-1885. c. kötetet.

Kulinyi Zsigmond Löw Immánuellel a megjelenés előtt álló, és a Szegedi Zsidó Hitközség 100 éves történetéről szóló könyv második fejezetének részleteit közli. Továbbá „Válasz” rovatban kettőjük tollából Pillitz Dániel 1885. évben megjelent helyreigazításának hitelességét igazoló írás jelenik meg.

Klein Mór Nagy-Becskerek rabbija Löw Lipótról szóló kötet taglal (A M. Zs. Sz. tartalomjegyzékében helytelenül Kulinyi Zsigmondot tüntette föl): *Reminiscenzen aus meinem Umgange mit Leopold Löw vom Jahre 1829 bis zu seinem Lebensende (1875) von Moritz Feisel. Ein Betrag zur Culturgeschichte. Pápa 1885.* A kötet tartalmát illetően leírja, hogy a lapok olvasása közben Izraelnek egy kimagasló alakjával ismerkedhetnek meg az olvasók.

Neumann Ede Löw Immánuel által fordított „Énekek éneke” ismertetését adja.

ÁBRAHÁM VERA

Ismertetés

Bauer Simon: **Az antisemitizmus filozófiája.**

Eduard von Hartmann: *Das Judentum in Gegenwart und Zukunft.* Lipcse 1885. pp. 150-162.

Bauer Simon tanulmánya Hartmann kötetének tartalmáról, vagyis az antiszemizmusról szól.

Néhány mondatban kitérek a kötet szerzőjének kortársára, akinek vele együtt meghatározó szerepe volt antiszemizmus kezdetének időszakára. A 19. század második felétől az antiszemizmus – *Houston Stewart Chamberlain* (1855-1927) filozófiájában öltött először faji jelleget, majd ez pénzügyi-gazdasági, politikai síkra terelődött. Fajvédő íróként, valamint a pán-germán fajpolitikái nézetei miatt vált ismertté. Követői ugyanezt az elvet vallották, a német náci párt szintén ezt a meggyőződést tette magáévá. Az antiszemizmus lényege, hogy a nemzetbe beilleszkedni kívánó majd ott gazdasági politikai, kulturális sikereket elérő kisebbség-közösséget teszi a támadás középpontjává. Elmélete szerint nem vallási szempontból határozza meg a zsidóságot, hanem „faji” alapon, aztán különféle áltudományos magyarázatokkal próbálja indoklásait igaznak vélt alapokra helyezni, és így helytállóvá tenni. Tehát filozófiát kell produkálni hozzá, magasabb elvekre kell helyezni, kimutatni helyességét és szükségességét.

Hartmann német filozófus (1842-1906) az antiszemizmus híveként, kötetében ennek az elvnek saját nézetei szerinti jogosságát fejt ki. Bauer Simon szavait és mondatait használva mutatom be a tanulmányt.

Bauer Simon (1851-1887) szegedi tanár, műfordító, előzetesen megkérdezi, ki lehetne olyan gondolkodó, aki Németországban vállalkozna az antiszemizmus kifejtésére, mint pártok fölött álló filozófus?²⁵⁵ Választ is ad rá: Eduard von Hartmann.

Bauer, a szerző nevezett kötetét részletesen ismerteti, és struktúráját tíz pontra bontva tekinti át. Ennek folyamán helyenként kritikus megjegyzést hozzáfűzve és bizonyos részleteket eredeti nyelven idézve. A tanulmány több mint könyvismertetés, hiszen maga a téma – az antiszemizmus – kifejtése méltán keltett indulatokat, tehát egyben véleménynyilvánítás is, bár Bauer meglehetősen visszafogottan fogalmaz. Nyilván más az első német antiszemita párt megalakulása után másfél évtizeddel alkotott vélemény – bár a kérdéskör célját és működését felfogva leírtak önmagukért beszélnek – mint ahogyan manapság, 70 évvel a holocaust után nyilatkozunk.

²⁵⁵ Németországban 1870-es években alakult antiszemita párt

Bauer Simon, Hartmann műve alapján fölveti az antiszemitizmus-kérdéskör mechanizmusát; miszerint a témából problémát kell gyártani, majd ezt megoldani. A megoldáshoz azonban először szükséges elemeire bontani, és a probléma megfejtése adja majd a végén a megoldást.

Nézzük, minként osztályozza a lehetőségeket az új filozófia értelmében!

I. *Faj*: A zsidókat külön etnológiai fajnak tartja, és kimondja, miszerint ezért jobban különböznek a többi európaítól, mint azok egymástól. Részletezi, hogy a tulajdonságok eredetiek és szerettek lehetnek, ítéletet is mond; az eredetiek jók, a szerettek rosszak. Kijelenti viszont, hogy a keveredés nem károsítaná a német nép jellemét, inkább hasznára szolgálna.

II. *Vallás*: Ebben a részben Bauer szó szerint fordítja, ill. idézi Hartmannt: „*A törvényen kívüli a zsidó vallásnak még egy más alkatrésze van: az ígélet. Minden vallás tartalmaz ígéletet, de nem mindegyikben visznek olyan nagy szerepet a túlvilági ígéletek mellett a földi ígéletek. A túlvilági Isten birodalomban csak zsidók vannak, miután mások nem támadnak fel; az e földi Jehova-birodalomban vannak ugyan más nemzetségek is, de mindnyájan hódolnak Jehovának és az ő kiválasztott népének adót fizetnek. (...) A hívő zsidóság művelt köreiben ez a zsidó nemzeti büszkeség oly fordulatot vett, hogy a zsidóság tiszta monotheizmusa által a legmagasabb, az abszolút vallást adta a világnak, és most az a feladata, hogy e vallást győzelemre juttassa az egész világon. A zsidó viláгуралом ezen álma mindent felölelő nagyszerűségében csakis a pápai viláгураломnak katolikus álmával hasonlítható össze.*”

III. *Faji érzület és nemzeti érzület*: A zsidóság faji érzülete ellentétben van a befogadó nemzeti érzületével, írja Hartman. Bauer hozzáfűzi, hogy ezzel a dogmával a szerző - miután az ellentét meg van állapítva - igen ügyesen levonja a következtetéseket. Vagyis, ha a két érzület valóban összeütközik egymással, akkor természetes, hogy az egyiket fel kell adni. Tehát ismerjük be a zsidóság szószólói, hogy a faji érzület elnyomja bennünk a nemzeti érzületet. Ha mégis feladnák a faji érzületet, azzal csupán az adósságot róják le az emancipáció érdekében.

IV. *A mellőzés az államban*: Mivel a szerző fölépítette a rendszert, meg is találta filozófiát az antiszemitizmusra. Vagyis a német népesség 1 1/3 %-át kitevő zsidó népesség mellőzését, íme megindokolta, tehát minden nemzeti érzületet kívánó állásból ezzel az okkal ki lehet zárni a zsidóságot. Mindezt addig, amíg a faji érzületet nem tudja a nemzeti kötődés elnyomni. Hartman nyíltan kimondja, a külsőleg tisztességes köpenybe burkolt szemérmes antiszemitizmust már félre lehet söpörni, ugyanis megvannak a filozófiai alapelvei, leveheti álarcát és lehet szemérmetlen. Szerinte egyébként is a zsidóság érdekében áll, hogy minden más eddigi mellőzés minél lassabban szűnjön meg. Ehhez tartozik a

V. *mellőzés a társadalomban*. A mellőzés miatt, és ha nem kerülhetnek magasabb posztba, ne panaszkodjanak a zsidók. A tényleg fennálló mellőzés okai öbennük rejlenek, és pedig a faji érzület túlnyomósága a nemzeti érzület rovására, másrészt pedig a be nem fejezett társadalmi nevelésükből adódik. Nézete szerint saját érdeke a zsidóságnak, hogy ne akarjon magasabb társadalmi pozíciókba kerülni, mert mi sem érlelte jobban az utóbbi évek antiszemitizmusát, mint a zsidó parvenük. Figyelni kell a

VI. *Kiváltságos helyzetre*: melyet a zsidó sok esetben elfogad pl. pénzarisztokrácia, joggal, vagy nem. A közvélemény az ellenkezőről van meggyőződve, és ez az, ami a nép jogérzetét legmélyebben sérti, és az egész zsidó kérdésben a legkellemetlenebb komplikációkat okozza. Bauer Simon beszúrása Hartman fejtegetésébe: „*És ha ez a közvélemény nem jogos, akkor is megsérti a jogérzetet? Erről hallgat Hartmann úr.*”

VII. *Gazdasági kizsákmányolás*: A szerző különbséget tesz munka és nyereséges keresete között. A munka tiszteletét csak nemzetgazdasági értéke szerint mérjük. És azért megtagadjuk a zsidóktól a munka tiszteletét, mert az ő foglalkozásuk csak nyereszkes kereset és nem tulajdonképpeni munka. Hartman véleményét így fordítja le Bauer: „*Hogy a zsidók egészben véve dologkerülőeknek tűnnek fel minden produktív munkára vonatkozólag, mely őket vezet be rögtön a magasabb társadalmi rétegekbe, abban nem látok eredeti képesség hiányát (...) és semmiféle nemzeti érzület nem gátolja őket abban, hogy a gazdanépeket ki nem zsákmányolják.*”

VIII. *A védelem eszközei*: 1. a zsidók nemzetesítése és kivetkőzése a zsidóságból, 2. a gazdanépek fokozódó gazdasági érettsége. Hogyan jutunk ilyen gazdasági érettséghez? Az által, hogy a zsidóktól tanulunk! Tanuljatok tőlük mértékletességet, takarékossgot, háziasságot, stb. Itt már Bauer indulatossá válik, és ezt írja: „*De nem! Nem idézek tovább. Ha eddig is már a filozófiai okoskodás széles árából filozófushoz épen nem illő sajátyszerű ingerültség hangjai főlészökeltek, iparkodott legalább őket sajátyszerű csakis német filozófia nyelvén lehetséges körülírásokba burkolni, de most erről is megfeledkezett, és véres szájú demagóg nem kiabálhat jobban, mint Hartmann e fejezet utolsó kikezdésében. Mivel pedig én csak rendszerét akarom kimutatni, valahányszor ő kiabálni fog, én egyet lapozok, és így most is áttérek a következő fejezetre.*”

IX. *Művészet, tudomány és sajtó*: Ha a zsidók mértékletességük és takarékoságuk által pénzt szereznek, akkor ez ugyan nagy baj, mely a népnek jogérzetét mélyen sérti, de utóvégre lehet segíteni rajta, egyszerűen elveszjük. De ők szellemi kincseinket is elsajátítják, azokat sajnos, már nem lehet tőlük elvenni. De van egy olyan filozófus kinézésű jelszónk melynek segítségével Spinozát, Meyerbeert, Heinét igen kényelmesen, és egy szuszra lehordhatjuk egész a sárga földig.

X. *A Politika* részből Bauer kiemeli Hartmann gondolataiból azt, hogy „*a zsidók politikája mindenütt a zsidóság érdekei által, nem pedig a gazdanépnek jól vagy rosszul felfogott érdekei által van meghatározva. Azért is csatlakoznak mind a liberalizmushoz, ehhez az elméletileg rövidlátó és gyakorlatilag terméketlen politikához, mert azt céljaikra legjobban használják.*”

Magyar Zsidó Szemle. Második évfolyam/szerk. Bacher Vilmos és Bánóczi József. Budapest. Athenaeum, 1885. **Irodalom rovat.**

ÁBRAHÁM VERA

A Pillitz ügy a Szemle oldalain

A szegedi zsidóság Bak rabbi²⁵⁶ halála után 1843-ban Pillitz Dánielt (1818?-?) hívta meg a közösség élére.

Pillitz Dániel előző évben még Székesfehérváron volt választott vezetője annak a 20-21 családból álló közösségnek, melynek megalakulását 1842-ben városi tanács hivatalosan is elismerte. A rabbi, Hahn Salamon hitközségi elnökkel együtt még ugyanebben az évben megalapította az első fiúiskolát.²⁵⁷

Pillitz a következő évben Szegeden posztot vállalva folytatta tevékenységét. Előbb rabbi-helyettes és hitszónok, majd három év múlva, mint rabbi dolgozott. Ekkor még konkrét zsinagógája nem volt a hitközségnek,²⁵⁸ ideiglenes megoldásokat kerestek, míg 1843-ban az ő időszaka alatt, neves személyiségek részvételével szentelték fel azt a szegedi imahelyet, amely a mostani klasszicista stílusú ún. „Régi zsinagóga.”²⁵⁹

Munkásságát illetően tudni lehet, hogy kiváló hitszónok volt. 1847 febr. 7. a József nádor-gyászünnepeken nagyhatású magyarnyelvű hitszónoklatot tartott. Német hitszónoklatain és röpiratán kívül megjelent tőle: Gyászbeszéd elhunyt cs. k. főherceg József, Magyarország dicső nádora tiszteletére, Andachtsstunden für Israeliten beiderlei Geschlechtes (Pest, Heckenast 1849), Zur Schulenfrage der Israeliten in Ungarn (1851). Theodor Burger álnév alatt írta Der Talmud und die Perfectibilität des Mosaismus vom Standpunkte der Reform c. liberális szellemű röpiratát.

²⁵⁶ Bak Hirs Cvi 1790-től lett szegedi rabbi (Szemnic 1747- Szeged 1843) és ötvenhárom évig szolgált. A rabbi funkció mellett előimádkozó, metsző és jegyző, vagyis mint kis közösségekben szokás, mindenes volt. Az 1830-as évektől már főrabbiként folytatta áldásos munkáját a közösség legnagyobb megelégedésére. A kiváló talmudista, 1843-ig dolgozott és 95 évesen, halálával távozott posztjáról

²⁵⁷ Gergely Anna: Adalékok Steinherz Jakab székesfehérvári főrabbi irodalmi működéséhez. HACOFE. 2013. 2.

²⁵⁸ Az új megépítéséig lévő köztes időben (1839-1841) ideiglenes imahelyül a Német utcai „Zöld koszorúhoz” vendéglőt bérelték ki. Majd „Ideiglenes imádkozóhelyül és közösségházául...” a mai Attila és Tisza Lajos u. sarkán álló az épületet, mely a Német u. 2487. sz. ház. Tulajdonosa Hentz János. in: Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 8. Szeged, 2005. pp. 79.

²⁵⁹ Ebben az épületben prédikált Löw Lipóték is. (Megjegyzem, az 1879 évi. nagy árvizet, – lévén téglaépület – túlélte, és Löw Lipóték a tóratekerceket is ki tudták menekíteni. Az árvíz magasságát az épület keleti falába helyezett táblák jelzik. A város feltöltése miatt az egykori talapzat másfél méterrel alacsonyabban volt). Kis zsinagógának nevezték a nagy zsinagóga felépítése után.

Ez utóbbi óriási kavardást okozott. A szakértőül felkért rabbik elítélték és rabbihivatal viselésére alkalmatlannak mondták ki, Steinhardt aradi és Schwab pesti főrabbi azonban türelemre intették a híveket. A szegedi közösségben föllépett nézeteltérések miatt 1847-ben Kis-Velencére a birtokaira tért vissza.²⁶⁰

Pillitz Dániel: Egy kis helyreigazítás.

3 éves tevékenységéről, illetve távozásával kapcsolatosan Löw Immánuel és Kulinyi Zsigmond a szegedi hitközség történetéről szóló kötet vonatkozó részében - tudtukon kívül – téves adatokat közöltek. Ezeket Pillitz Dániel a Zsidó Szemle hasábjain kiigazította, és ebben az írásában szerepelnek a szegedi tevékenységéhez kötődő pontos dátumok.²⁶¹

A szerkesztőségnek írt levele az alábbi:²⁶²

„Szegedi hivataloskodásom története röviden a következő: 1843. évi szeptember 20-án hívtam meg Sz.-Fehérvárról Szegedre mint hitszónok és rabbihelyettes. Három évi hivataloskodás után, 1846. január 22-én nyertem meg a rabbi címet. Ez alkalommal 102 szavazó közül 95 községi tag mellett szavazott. De az ellenzék bujtogatása által a közösségben előidézett zavargások következtében 1846. augusztus hó 7-én lemondottam. Lemondásomat azonban a község csak azon feltétel alatt fogadta el, hogy az majd csak 9 hó múlva lépjen érvénybe, hogy tehát 1847 május 1-ig hivatalban maradjak úgy mint eddig.” (Azt ezt bizonyító okirat eredeti példánya kezeink között van. Szerkesztőség) „Ezen feltételt elfogadva 1847. május 1-jén kiléptem, de a közösséggel való minden érintkezésen kívül a legnagyobb békeességben és háborítatlanul ugyanazon év ősziig Szegeden laktam. Szerző urak nincsenek tehát jól értesülve, midőn munkájuk 171-ik lapján azt mondják, hogy lemondásom után 'mint hitszónok' tovább működtem, hogy a 'rabbi' címem fenntartása vita vagy kérdés tárgyát képezte volna, s hogy végtére Szegedet elhagyni kényteleníttem. Mindezekből egy betű sem felel meg a valóságnak. Hogy az orthodox és az annak látszani akaró papok 'Der Talmud etc.' című füzetemet elítélték, az természetes. (...) A dolog érdemére nézve pedig meg kell jegyezni, hogy az elleneim által 1846-ban kieszközölt tanúfelesketési komédia annak idejében csak a skandalum szaporítása végett volt inscenálva, mert én a

²⁶⁰ Az említett kötet szerint a birtokaira tért vissza: Löw Immánuel- Kulinyi Zsigmond. A szegedi zsidók 1758-1885-ig. Szeged, 1885. Pillitz ezt az állítást nem cáfolta. (1847. év utáni tevékenységének pontosításával esteleges nagybirtokosi posztjával, Budapesten Pillitz Dániel néven állított sírjel azonosításával Fehér Árpád velencei helytörténeti kutató foglalkozik. A kutatás folyamatban van!)

²⁶¹ Magyar Zsidó Szemle. Harmadik évfolyam/szerk. Bacher Vilmos és Bánóczy József. Budapest 1886. Pillitz Dániel: Egy kis helyreigazítás. pp. 33-34.

²⁶² Pp. 33.

'der Talmud etc.' szerzőségét sohasem tagadtam, a miképp ez értelemben az 'Orient' folyóiratban, az 1847-iki évfolyam 406-ik lapján nyilatkoztam."²⁶³

Magyar Zsidó Szemle. Harmadik évfolyam/szerk. Bacher Vilmos és Bánóczy József. Budapest 1886. pp. 33-34.

A szerzők nem hagyták Pillitz észrevételét reflektálás nélkül, és az alábbi választ adták:²⁶⁴

„Tekintetes szerkesztőség! Pillitz Dániel úrnak a M.Zs. Szemle múlt füzetében közlött 'Egy kis helyreigazítás'-ára válaszunk a következő:

A Pillitz-ügy műünkben szigorúan a hitközség jegyzőkönyvei és a hatósághoz intézett jelentései alapján van előadva. Löw Immanuel és Kulinyi Zsigmond.”

Löw Immanuel és Kulinyi Zsigmond: Válasz. pp. 118. Magyar Zsidó Szemle. Harmadik évfolyam/szerk. Bacher Vilmos és Bánóczy József. Budapest 1886.

A témához szorosan tartozik Hochmut Ábrahám veszprémi főrabbi Löw - Kulinyi kötetének bemutatása. Amellett, hogy annak felépítését, tartalmát ismerteti, helyenként kritikával él. Ennek értelmében szól néhány mondata Pillitz Dánielről²⁶⁵: „Mintán a szerzők az első zsinagógák építéséről, felavatásukról, az első rabbi bosszú életének csendes munkálkodásáról, a második szabadelvű rabbinak bár rövid idejű, de mozgalmas, s harcias működéséről, s végre lemondásáról beszéltek. (...) Csak néhány megjegyzéssel akarom kérésni ezen három fejezetet.²⁶⁶ Először is kellemetlenül érinti az olvasót, hogy a szerzők diszkréttebb hangon nem beszélnek még élő személyekről. Avagy kedvező hatást tehet-e Pillitz Dánielre, Löw elődjére, a szegedi küzdelmeknek s a harctér rögtöni elhagyásának előadása?”

Hochmut Ábrahám. Irodalom. A szegedi zsidók története. Magyar Zsidó Szemle. Második évfolyam/szerk. Bacher Vilmos és Bánóczy József. Budapest 1885. pp. 440-445

A Szemle több helyén, az adott témában megjelent cikkei egybegyűjtve, új adalékul szolgálnak Pillitz Dániel élete, munkássága kutatói számára.

²⁶³ 1845-ben Theodor Burger álnéven kiadott *Der Talmud und die Perfectibilität des Mosaismus vom Standpunkte der Reform beleuchtet* című műve rendkívül negatív visszhangot keltett, és az írás megítélésére felkért tekintélyes rabbik Pillitzet elítélték, és a rabbi hivatalra alkalmatlannak minősítették.

²⁶⁴ Magyar Zsidó Szemle. Harmadik évfolyam/szerk. Bacher Vilmos és Bánóczy József. Budapest 1886. Löw Immanuel – Kulinyi Zsigmond: Válasz. pp. 118.

²⁶⁵ Magyar Zsidó Szemle. Második évfolyam/szerk. Bacher Vilmos és Bánóczy József. Budapest, 1885. pp.444.

²⁶⁶ T.i. a Löw-Kulinyi kötet fejezetét, melyben a rabbikról is szó van.

ÁBRAHÁM VERA

Ismertetés

A hegyaljai bor és a zsidók címmel, a **Kútfők**²⁶⁷ rovatban közli:
Löw Immanuel.

A tanulmány tartalmának bemutatását idézetekkel illusztráltam, a közel 220 évvel ezelőtti régies nyelvezet meghagyva.

1798. szept. 12-én Sátoraljaiújhely városában tartott közgyűlés 932. sz. tételének témája az aszú szőlőről, a hegyaljai borról és annak kereskedelméről szóló rendelet. Aláírója: Bernátfalvi Bernát László m.k. főjegyző.²⁶⁸

Korábbi rendeletek is foglalkoztak a problémakörrel az 1723. és 1729. években, végül a megyék küldöttei az 1737. évben kiadott határozat okául a szőlővel való visszaélést nevezik meg. Tehát a törvény életre hívása annak következménye volt, hogy a hegyaljai borok hamisítási gyakorlata, valamint kereskedése az aszú termelők érdekeit sértette.

Öt évvel később az 1741. évi 29. cikkelyben tették kötelezővé a határozatot: „...mind 'Sidok, mind mások, kiknek az Hegyalján Szőlőjök nintsen, és ennél fogva az Hegyaljai Bornak betse vesztésével nem sokat aggodnak, a' Bornak aszszú szőlővel leendő megtsinálásától el-tiltatnak, és ezen Tilalom (...) által kötelező Törvény is tététt.”

„...az valóságos jó Hegyaljai Boroknak más alább való helyeken termett Borokkal való öszve egyvelítéséből (...) más jövény Nemzetek közt, főképen a' Sidók gyakoroltak, származott légyen...”²⁶⁹

Legközelebb 1797. évben²⁷⁰ foglalkoztak a témával, ekkor a hamisított borokat zár alá²⁷¹ vették. Ezért ennek *fel-szabadítása véget a' belső 'Sidóság a' Felsőségekhez folya-modván, méltóztatott Kegyelmes Koronás Királyunk Ő Felsege...*” 1798. július 17-én a 17.187. sz. alatt kötelezővé tette és országosan kihirdette a rendeletet. Az utasításokat egybegyűjtve a körülmények bemutatásával, és felvilágosításként tizenkét pontra szedte Bernátfalvi B. L.

Az aszú bor kereskedésétől eltiltották a zsidóságot, szőlőt nem tarthattak, nem művelhettek, aki mégis rendelkezett ilyen birokkal, azt egy éven belül el kellett adnia: „... 'Sidónak se maga se más nevében szőlőt bírni, avagy tsak művelni-is meg-nem engedtetik, hanem egy esztendőnek el-forgása alatt attól meg-válni tartozik.”

A negyedik kitételben közlik, hogy a kocsmáltatás ugyan megengedett, csupán erősen szabályozva: „A' jó féle Borokkal való kereskedéstől az Hazában lakó 'Sidóság el-

²⁶⁷ 91.sz

²⁶⁸ T.N. Zemplény Vm. Feő Jegyzője, pp. 431.

²⁶⁹ pp. 429.

²⁷⁰ Szent Jakab hava

²⁷¹ Sequestrum

tiltna lévén a' kortsmára való ordinárium Bornak²⁷² vétele apródonként léendő ki-kortsmálás de ne hordonként való el-adás véget, kinek kinek maga vagy-is kortsmája szükségéhez képest szabad leszén."

Az ötödik pont a kóser aszú borra tér ki: „*Aszszú-szőllővel Koscher Bort akármelly 'Sidónak maga számára, vagy eladásra tsinálni szabad nem leszén. Ellenben (...) Szőllő birtokos Keresztyéneknek aszszúval is koseroztatni nem tiltatik; de úgy, hogy ez által a' Tílalom ki ne játszodhassék."*

A hatodik pont azt a tiltást mondja ki, hogy: „*Minden ezen Országban lakó 'Sidó akármelly Hegyen termett aszszú szőllővel leendő Bor, vagy-is Mászás, és Auszbruch²⁷³ tsinálástul, úgy jó féle Bor, aszszú szőllő, és essentzia Vásárlástul, és az illyenekkel való kereskedéstől eltiltatik..."*

Tilos továbbá a zsidók közreműködésével üzletet kötni „*Sidókkal való Tzimboralás színelt módok, egy kézre való játzások, s alkudozások (...) és 'Sidók közben járásával léendő Bor aszszú, és Esentzia²⁷⁴ adások, vévésék, minden karban lévő Embernek tilalmaztatnak."*²⁷⁵

A hetedik tételben írja le, hogy minden idegennek, külföldinek és e hazában lakónak, kiknek a hegyalján szőlője-, vagy az országban birtoka nincs, nem vásárolhatnak aszú szőlőt, és nem készíthetnek aszú bort.

A nyolc-, kilenc-, és tizedik rész a mértékegységekkel, a borkészítés módjaival ill. fondorlataival foglalkozik. Továbbá közli, hogy szín bort a hegyaljára február²⁷⁶ 2-ig tilos behozni. A tizenkettedik pont a retorziókra tér ki, ebben a nemesekre és nem nemesekre vonatkozóan is: „*...tsak vétkes tselekedetben, avagy el-mulatásban állana a' Törvény szegés a' Nemesek ugyan pénzbeli fizetéssel a' Nemtelenek pedig testi sanyargatással 's veréssel Fiscalis Actio²⁷⁷ mellett büntettesenek."*

A törvényszegés felderítése érdekében a besúgást inspirálták, ugyanis a büntetés harmada - az elkobzott érték, vagy pénz - őt illette, két harmada a vármegyének jutott, ezt közös felhasználásra fordíthatta, a földesúr viszont a büntetés bevételeből nem részesült.

Az utolsó rész a kereskedelem módozataival majd a törvény megszegőinek büntetési tételeivel újra foglalkozik: „*Mint hogy némely 'Sidók a' Factor név alatt olly vakmerőségre vetemednek, hogy ha valaki nagyon meg-szorúlt állapotban tapasztaltoknak lenni, annak a legjobb Borát-is, (...) magoknak Oltsón meg-szerzik, vagy hasonló oltsósággal a' kereskedő kezébe játszodtattják 's még-is valamint a' Verőtől, (...) úgy az el-adásért nagy jutalmat kívánnak. E' mellett különös Mesterségekkel, 's Contractusokkal²⁷⁸ a' külső Bort az Hegyallyára behordják(...). Ezen gonoszának el-báritására tehat meg-batározatott: Hogy ezután se 'Sidó, se*

²⁷² A legegyszerűbb, száraz tokaji bortípus megnevezése. A XVIII. század elején tűnt fel

²⁷³ Aszú

²⁷⁴ Szeszkivonat

²⁷⁵ Pp. 430.

²⁷⁶ Böjtelő hava

²⁷⁷ Törvényszéksértési per

²⁷⁸ Szerződés

Keresztyén ily móddal Factoroskodni ne merészellen 24. páltza, vagy Nemes annyi forint büntetés alatt. Mindazonáltal az idegen embert ha kívánnya, Boros Gazdák Házához akárkének vezetni nem tiltatik, tsak hogy az alkudozásban, és Bor kótolásban ne avatkozzék, sőt azon jelen se légyen, és a' jutalmat kötelességül se egyikétől, se másiktól ne kívánnya.”

***Magyar Zsidó Szemle. Harmadik évfolyam/szerk. Bacher Vilmos és Bánóczy József
Budapest, 1886. pp.429-431.***

**A Magyar Zsidó Szemle első évfolyamának rövid áttekintése a
„Zsidó társadalom ábrázolása a feminista szemszögből”
című témához**

Az 1884. évi, első évfolyamként bejegyzett *Magyar Zsidó Szemle* „Társadalom” című rovata tízszer jelenik meg.

A rovat munkatársai csak férfiszervezők voltak: Kaufmann Dávid, Palóczy Lipót, Löw Immanuel, Neumann Ede, Dr. Szilárdi Mór, Wittmann Mór, Goldziher Ignác, Weiszmann, Bánóczy József.

A rovatra jellemző a folytatásos tanulmányok közzlése. A leghosszabb és a legtöbb információt tartalmazó tanulmány a magyarországi népművelési viszonyokról szól (Palóczy Lipót)

Néhány utalástól eltekintve a nő nem jelenik meg ebben a rovatban a zsidó társadalom tagjaként. A rovat írásai szerint a zsidó társadalom a „zsidókból” áll, akik többnyire valódi férfiak, vagyis születési és lakhellyel rendelkeznek, van szakmájuk és társadalmi állásuk. *Ez a társadalmi individuum írható le a rovat írásai alapján.*

A nő nem alanyként, hanem tárgyként jelenik meg a folyóirat lapjain. Például mint a tudomány tárgya a „Tudomány” rovatában (Maybaum Zsigmond, *A nő állása a bibliai ókorban*). Az írás alapján csak az mondható el, milyen elképzelése volt az írás szerzőjének a zsidó nőről. A zsidó nő leírása a tanulmány alapján nem lehetséges.

A folyóirat utolsó füzetének 658-659. oldalán jelenik meg Goldziher Ignác cikke az „Állami Felsőbb Leányiskolákról”, *amely egy rövid, de realitásabb adalékot szolgál a korabeli zsidó nők leírásához.*

Ehhez kapcsolódóan megjegyzem, hogy Bánóczy József „A zsidó tanárokról” szóló írása nyomán indítható egy kutatás a zsidó tanítónők/ tanárnők témájában. Az első kérdés, hogy a 19. század végén a zsidó társadalomban volt-e már női tanár. Hiszen a 20. században robbanásszerűen növekszik a zsidó tanítónők száma. A másik kérdés: hol képezhették a női tanárokat, hiszen ekkor a nők még nem tanulhattak a férfiakkal együtt.

A MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE és az I. Világháború

Sokan leírták már, hogy ez a háború merőben más volt, mint a megelőző századok összecsapásai, különbözött ezektől a hadviselés módjában, de a szemben álló országok hadseregeinek összetételében is. Ezek között a különbségek között szerepelt az a nem jelentéktelen új vonás, hogy ez volt az első olyan háború, amelyben az egymással ellenséges államok szinte egész férfilakossága egyenruhát öltött. Ellentétben az előző korokkal, amikor a katonáskodás nagyrészt a nemesség kiváltsága volt, most a polgárság is megszerezte azt a jogot, hogy részt vegyen hazája védelmében. Felekezetre és társadalmi állásra tekintet nélkül érkeztek a behívók, és zsidó katonák tömegei jelentek meg a laktanyákban és a fronton.

Mi volt a halachikus álláspont a háborúval kapcsolatban?

A judaizmus általában elítéli a háborút, már az általános zsidó köszöntés (shalom) is a békevágyat fejezi ki. Bibliai és főként prófétai szövegek szerint a béke állandó vágy és kívánság, de ugyanakkor eszkatologikus ígélet és távlat, áldás és égi ajándék. Imádkoznak, hogy örökké uralkodjék a megbékélt népek között. Erkölcsi parancs és viselkedési szabály:

„Legyetek Áron tanítványai, szeressétek és keressétek a békét, szeressétek a teremtményeket és vigyétek közelebb őket a Tórához”. Mivel „a világot az igazság és béke” tartja fenn, bizonyos esetekben az utóbbi megtartása miatt még az előbbi rovására is engedményeket lehet és kell tenni. Természetesen a zsidók egymás közti ügyeit békésen kell intézni, de erre kell törekedni az idegenekkel szemben is (mipné darké shalom).

Mindemellett tudomásul veszi a zsidó szellemiség a konfliktusok létezését, amelyeket bizonyos körülmények között csak erőszakkal lehet rendezni. Megkülönbözteti a háborúk fajtáit, elismerve az önvédelmi vagy a Törvény által előírt háború (milhemet micva) jogos voltát.

Az általunk tárgyalt korban a zsidó tényezők és testületek maximálisan követik ezt. Igyekeznek ezt a háborút ennek feltüntetni, noha a zsidók különböző államok hadseregeiben, tehát egymás ellen is harcolnak.

Ne feledjük, hogy a magyar állam az Osztrák-Magyar Monarchia része volt, így a magyar zsidóság is. Forrásaink őket lojális k.u.k. alattvalóknak jellemzik, magyar hazafiságuk ennek nem volt akadálya. Voltak zsidó képviselők a nemzeti ellenzék, pl. a '48-as párt parlamenti padsoraiban, de ők is a Monarchia alapjainak fenntartását akarták. Tartottak a nemzetiségektől, különösen a pánszláv propaganda által befolyásoltaktól. Gazdaságilag, mint kapitalista csoport érdekelték voltak a nagyobb piac fenntartásában, hálásak voltak a frissen elnyert egyenjogúságért és vallásszabadságért. Zsinagógaikban őszintén imádkoztak a Kirah (Keiszár Járum Hodo, a Császár Öfelsége) és családja egészségéért. Később, a veszített háború után felerősödő

antiszemitizmus korszakában nosztalgiával emlékeztek a boldog békeidőkre, a császári és királyi szép napokra, pl. Joseph Roth műveiben.

Nálunk a kiegyezéskor egyenjogúsították „hazánk izraelita lakosait”, akik a Ferenc József alatti békeidőkben gyors ütemben magyarosodtak, kulturális és gazdasági téren nagy előrehaladást értek el. A magyar nyelv és kultúra elfogadása többé-kevésbé együtt járt a nemzettel való szolidaritással, a háború kitörésekor ez látványosan megnyilvánult. Tükröződött ez a felekezeti sajtóban, annak tudományos részén, a Magyar Zsidó Szemlében is.

A Magyarországi Izraeliták Országos Irodájának Felhívása a status quo és orth. hitközségek előljáróságaihoz és rabbijaihoz a magyar zsidóság kibékülése ügyében. Felszólítja a „szeretett testvéreket”, hogy ezekben a nehéz, háborús időkben tartsanak össze. Utal arra, hogy „szeretett hazánk védelme rabszolgaságban sínylő hitkonaink szabadulásának reményét is tárja elénk” – értsd a lengyel–orosz zsidók felszabadítása – fátyolt kell borítani a múlt küzdelmeire, kicsinyes félreértéseire. Reméli, hogy a háborús győzelmet, a „várva várt diadalmas napokat” már eggyé vált zsidó felekezet fogja ünnepelni.

Az 1914. szeptember 23-án kelt felhívást Mezey Ferenc és Mezey Mór írták alá, utána héberül is megtaláljuk a szöveget. Utána V. L., valószínűleg Venetianer Lajos, cikke a háború teremtette új helyzetet méltatja, amikor is a magyar zsidóság lelkesen vonul a zászlók alá: *A világháború.* (1915. 259 l.)

1915. 65-74. l.

Dr. Schwarz Gábor: Levél a déli harctérről. A cikkíró 20 éve írogat a Magyar Zsidó Szemlébe, és nem gondolt arra, hogy valamikor harctéri levelet fog küldeni. Részletesen beszámol egyenruhájáról, elhelyezéséről. Szerb területre érve, szombat lévén, a templomba siet, a szefárdok közé. Később a dandárparancsnokságot képviseli a zsinagógában, ahol ő tartja az ünnepi szónoklatot horvát nyelven. Beszámolva a harcokról, mindig figyelemmel kíséri a helyi zsidóság sorsát, részvétellel ír otthonaik pusztulásáról. Mindig imádkozik, magához véve zsidó bajtársait. Meghökkenően ír az egyik rabbi elpusztított lakásában látottakról. Szerencsére az imaház érintetlenül maradt, ide viszi a megmentett kegytárgyakat.

1915. 251. l. Társadalmi Szemle

Üdvözlí Weisz Manfréd kinevezését főrendiházi taggá. A napi sajtó is egyetért a kitüntetéssel. „Saját szempontunkból csak azt emeljük ki, hogy Csepeli Weisz Manfréd személyében az ősi zsidó erények magas mértékben és szép harmóniában egyesülnek: nagy koncepció, korlátlan emberszeretet és zsidó jámborság. Minden ügynek nem csak bőkezű anyagi, hanem hathatós szellemi támogatója is.” Méltatja felekezeti különbséget nem ismerő adakozási készségét.

Ír a Szemle a Hadi Emléklap kiosztásáról, amely nem volt kitüntetés, de érdemeket díjazott, sok zsidó megkapta. Van külön „Alkalmi imakönyv katonáink számára” is. (80. l.)

1916. 77. l. Irodalmi Szemle

Hevesi Simon három beszédét adták ki ezzel a címmel: „Áldozat és bizalom. Vallásos emléklapok a háborús évből” (Budapest 1915) Az első beszédet még Ferenc József születésnapján tartotta, a többiek az újévet köszöntik. Értékelése: „Kerekded szónoklatok magas tartalommal és magvas magyarsággal.” Ugyanezt a könyvet a Vegyes rovatban is ajánlja.

Több írásban megrendülten siratja Ferenc Józsefet.

81-86. l. Blau Lajos: *A világháború a zsidóság világtításában*

Történeti áttekintéssel kezd: az ókori zsidó állam ritkán hódított – talán csak Dávid király a kivétel –, de vitézül védekeztek. Szent irataik Mózes és Józsuá könyvétől és néhány zsoltártól eltekintve békés szelleműek. Történelmi adatok szerint viszont a perzsa uralkodók és Nagy Sándor seregeiben zsidó katonák is voltak, erre utal, hogy a pogányok olaját nem fogyasztották, és templomaik építésében nem vettek részt. Talmud már csak elméletben szól a háborúról, ekkor már önálló kombattáns zsidó alakulatok nem voltak, a háborúban a zsidók csak szenvedő fél voltak. A kitört háborúban a zsidók tömegei is egyenruhát öltnek, harcolnak, felvetődik tehát, hogy mi legyen a zsidó tudomány álláspontja háború és béke kérdésében. Blau Lajos ajánlja egy berlini szerző cikkét elolvasásra, majd kifejti saját halachikus álláspontját. Magyarázata szerint a Biblia nem tartja eleve erkölcstelennek a háborút, hiszen Mózes nemegyszer megparancsolta bálványimádó törzsek kiirtását. Ennek ellenére ez nem történt meg, ezek a törzsek megmaradtak, csak a hellenizmusban tűntek el teljesen. Bizonyos humanizmus már ekkor megjelent a hadviselő zsidóknál, nem bántották a legyőzöttek gyermekeit (nem úgy, mint például az asszírok), és a korban szokatlan volt a nők tisztelete, még a legyőzött ellenség asszonyait is megkímélték. Amennyiben foglyul ejtették őket, csak a törvényes házasság kereteiben lehetett hozzájuk közeledni, még azt is előírták, hogy a rabnőnek 30 napi gyászidőt kell engedni, és csak azután szabad elvenni. Példátlanul humánus, hogy az ilyen nőt nem volt szabad többé eladni. Másik érdekes probléma, hogy Isten kinek adja a győzelmet. Szokás hadiszerencséről beszélni, de ez inkább csak illúzió, hiszen már Napóleon is megmondta, hogy Isten mindig az erősebbeket segíti. „A Biblia szintén nem ismer szerencsét sem a népek, sem az egyedek életében... A háborút is Isten akarja, és győzni is az fog, akit ő akar. A győzelem tehát azé, aki részén az igazság van.” Ennek alapján Blau Lajos aktualizál: „1914 augusztus hava óta ehhez az igazsághoz kétely nem fér...” Végül azért visszatér a béke dicséretéhez, hiszen a zsidó hagyományok is erre kötelezik. „Nincs nyelv, amely a béke szót oly sűrűn és sokféle értelemben használná, mint a héber nyelv, »salom« az üdvözlet, a jólét, a boldogság. Mikor Dávid király hadvezérétől a hadjárat állásáról kérdezősködik »a háború békéje« után tudakozódik. A Biblia és a Talmud tele vannak a béke dicsőítésével...” Blau Lajos sokoldalúságát, tág tudományos horizontját jellemzi, hogy a következő cikkben (*Középeurópa*) elhagyja a vallási témát, és az európai politika esélyeit elemzi. Nagy port kavart ezekben az években F. Neumann német képviselő Mitteleurópa-terve, amely egy német vezetés alatt álló gazdasági egységet vázol fel. Ennek kapcsán Blau

Lajos természetesen arra figyel elsősorban, hogy ezen a területen 7 millió zsidó, a világ zsidóságának nagyobb fele lakna, az ő sorsukat vizsgálja. Neumann is gyakran említi őket, nem tekinti nemzetiségnek, hanem németeknek és magyaroknak. Szerinte a jövőben nem lesznek felekezeti küzdelmek, kifejezetten rokonszenvvel szól a magyar zsidók gazdasági tevékenységéről. Kicsit más a meghódítandó lengyel–orosz területek zsidó lakosságának helyzete. Ezzel kapcsolatban Blau utal a német oldalon helyenként jelentkező aggodalomra, hogy „a zsidók a német birodalmat el fogják árasztani”. Riadtan tiltakozik az esetleges kivándoroltatás terve ellen, meglehetősen furcsa módon kijelenti: „A zsidó nép 2500 év óta az »itt vagyok, itt maradok« politikáját követte. Amíg nem kergették, nem mozdult a középkorban sem.” Ezzel a vitatható állítással talán már kora antiszemitáival vitatkozik.

1917. 68. l.

Hickl hadi kalendáriuma Brünnben. A kalendáriumi részen kívül tíz közleményt tartalmaz és ezek részben a tudomány és a szépirodalom köréből. Szóba kerül a zsidóság a világháború után, a háború, kultúra és szombattartás összefüggése. „Czionista irányzat”. Másik német könyv a háború sújtotta lengyel zsidóságról írva, barátságos hangot használ, aminek a cikkíró nagyon örül. Ez a magyarázata, hogy megjelent katonák számára két zsidó–német szótár. Vegyes rovatban Kelemen Adolf Fogaras megyei főrabbi, tábori lelkész hősi halálát jelenti be. Sokat ír a Ferenc József nevet felvett rabbiképző intézetről, említve hallgatói és oktatói tábori lelkészi szolgálatát is.

1918. 150. l. Irodalmi Szemle

Véleménye szerint: „Palesztina sorsa fölött is dönteni fog a világháború, de akár-hogy dőljön el, a zsidó bevándorlás nem fog megszűnni. Biztos, hogy mindkét hadakozó fél szívesen látja a zsidókat őshazájukban, ugyanezért helyesen cselekszik a Nemzeti Alap, midőn a palesztinai zsidó település kérdését a háború tartama alatt is ébren tartja.”

Beszámol a kolonizáció eddigi állásáról, említve a párizsi Rotschildokat. Feltehetőleg a Balfour-nyilatkozat, amelyről valószínűleg tudomása volt, szerepet játszik a cikk megírásában. Olvashatunk statisztikát a rabbiképző háborús áldozatvállalásáról. (1918.93 l.)

11 oktatóból 5 bevonult, 2 elesett. Növendékek közül 40 öltött egyenruhát. Sokan rövidített oktatással „hadi oklevelet nyertek és így fegyveres szolgálatra vonultak be”. (Hadiérettségi!)

Már a visszatekintés kategóriába tartozik Klein Miksa: *A Magyar Zsidó Hádí Archivum Almanachja 1914–1916.* című ismertetése (1916. 199–203).

Részletezi a gyűjtemény megteremtésével kapcsolatos vitákat. Sokan károsnak tartották a hazafias köteleességteljesítés „vallásfelekezeti szempontból való osztályozását”. Viszont a háború második évében már megjelentek olyan hangok, amelyek kétségbe vonták a zsidóság háborús áldozatait. Ezért szükségesnek tartja az Archí-

vum létezését. Megköszöni Tizasűlyi Polnay Jenő támogatását, valamint elismerően említi az Egyenlőséget, amely külön rovatot nyitott a zsidó katonák hőstetteinek megörökítésére és „máris gazdag anyagot hordott össze a történész számára”. Bemutatja a szép kiállítású kötetet, ismerteti tartalmát. Megnevezi a benne publikáló zsidó értelmiségiek előkelő névsorát: Hevesi Simon, Alexander Bernát, Ignotus, Kúnos Ignác, Abádi Imre mellett olyan ismert irodalmárok, mint Kóbor Tamás, Molnár Ferenc és mások írásai, képek és festmények emelik a kötet színvonalát. Érdekes, hogy nemcsak zsidókkal találkozunk az Almanachban, például említi Mednyánszky László festőt is. Érdekes módon a bevezetőt író Hevesi Simon rabbi zárja is be a kötetet a magyar zsinagógák számára írt héber nyelvű imájával.

Vegyes rovatában az Irodalmi hírek között felsorolt könyvek nagy része háborús témájú. Nézzünk néhányat! Paizs és Vért. Imádságok izraelita katonák számára. Harmadik, bővített kiadás. Kiss A.: A háború legendái. Feldmann M. Javaslat a háborúban elhalt vagy eltűnt férjek ügyében az özvegyek szempontjából. (Héber nyelven) Úgy látszik, az aguna már akkor is problémát okozott!

A hadsereggel való kapcsolat előkelő foglalt el a zsidó gondolkodásban. Elég talán, ha hivatkozunk Lőw Immanuel szegedi rabbi még 1896 júliusában Schlézinger József cs. és kir. kapitány, a kevés zsidó hivatásos tiszt egyike fölött tartott gyászbeszédére. Mózzsal kezd: „És Mózes elé járulának a vitézek előtt járó hadnagyok, az ezredesek és századosok és mondák Mózesnek: mi a te szolgálid megszámoltuk a kezünk alatt lévő hadfiakat és senki körünkben nem hiányzik.” Kénytelen megállapítani, hogy igenis hiányzik valaki, mégpedig Schlézinger József kapitány. Röviden áttekinti a zsidók katonai szolgálatát a birodalomban, II. Józseftől kezdve egészen a jelenig, amikor „40 ezer zsidó hitű harcos van fölesküdvé felséges urunk zászlaja alá és seregeink vitézlő tisztikarába is azon rangig emelkedtek hitfeleink, amelyet elhunyt testvérünk, a tisztí bojtnak méltán kényes igényeit méltán kielégítve, becsülettel betöltött.” Beszél életéről és kifejezi reményét, hogy a jövőben zsidók még magasabb rangra is juthatnak. Az elhunyt különben gazdasági tiszt volt: „A számfajtás, a belső kezelés körében híven szolgálta felséges urát, híven ezredét.”

A világháborúban bőven nyílt mód erre a szolgálatra!