

BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁSOK

1989–2013

HUNGARIA JUDAICA • 35

STUDIA HEBRAICA HUNGARICA • 5

BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁSOK

1989–2013

*Ünnepi kötet Komoróczy Géza
80. születésnapjára*

BUDAPEST, 2017

TARTALOM

A tanulmányok szövegét gondozta, a kötetet szerkesztette
BÁNYAI VIKTÓRIA ÉS KOMORÓCZY SZONJA RÁHEL
(MTA TK Kisebbségkutató Intézet Judaisztikai Kutatócsoport)
KOLTAI KORNÉLIA ÉS BIRÓ TAMÁS
(Eötvös Loránd Tudományegyetem,
Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék)

© Magyar Hebraisztikai Társaság, 2017
© MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézet,
Judaisztikai Kutatócsoport, 2017

Készült a Magyarországi Zsidó Örökség Közalapítvány
és az MTA TK Kisebbségkutató Intézet támogatásával.

Könyvterv Környei Anikó
Tördelte Szalai Éva
Címlapon Bacher Vilmos Emlékérem, Gáti Gábor alkotása

ISSN 0865-1345 (Hungaria Judaica)
ISSN 2061-1781 (Studia Hebraica Hungarica)
ISBN 978-963-12-9141-4

Köszöntő / 7

A Bacher Vilmos Emlékérem és Emlékelőadás alapítása / 9

Kitüntetettek 1989–2013 / 11

Szerkesztői előszó / 12

1989 TELEGDI ZSIGMOND

Harmatta János laudációja / 17

A magyar nyelvtanítás kezdetei és a héber grammatika / 20

1990 JACOB KATZ

*Komoróczy Géza, Schweitzer József és Michael K. Silber
laudációja / 41*

Az orthodox–neológ szétválás a magyar zsidóságban:

A szakadás eredete, befolyása és következményei / 46

1991 MEIR WEISS

Komoróczy Géza és Schweitzer József laudációja / 61

Patai József / 64

1992 SCHWEITZER JÓZSEF

Komoróczy Géza laudációja / 71

Szefárdok Magyarországon és Erdélyben / 75

- 1995 **MOSHE CARMILLY-WEINBERGER**
Komoróczy Géza és Schweitzer József laudációja / 95
 Chorin Áron aradi rabbi: Hagyományörző és reformer / 102
- 1996 **VERMES GÉZA**
Komoróczy Géza laudációja / 161
 Aqédát Jichaq: Ábrahám áldozatának magyarázata a rabbinikus irodalomban és Qumránban / 166
- 1999 **JOSHUA BLAU**
Fodor Sándor, Komoróczy Géza és Schweitzer József laudációja / 181
 Zsidó-arab (judeo-arab) nyelvészeti tanulmányok: a Bacher Vilmos utáni évszázad / 184
- 2000 **PINHAS ARTZI**
Komoróczy Géza és Schweitzer József laudációja / 197
 Nemzetközi kapcsolatok az ókori Közel-Keleten és a Bibliában / 200
- 2001 **NATHANIEL KATZBURG**
Komoróczy Géza és Schweitzer József laudációja / 221
 Adalékok a vidéki orthodox közösségek történetéhez a holokauszt előestéjén / 224
- 2010 **MENAHÉM SCHMELZER**
Schweitzer József laudációja / 241
 Rabbi Hajim Szofer prédikációi / 243
- 2013 **KOMORÓCZY GÉZA**
Nádasdy Ádám laudációja / 251
 Mit kíván(t) a magyar nemzet – a zsidóktól? / 254

KÖSZÖNTŐ

KOMORÓCZY GÉZA *professor emeritus*, az ELTE Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszékének és az MTA Judaisztikai Kutatócsoportjának alapító egyetemi tanára és tudományos főmunkatársa, 2017 augusztusában tölti be 80. életévét. A jeles alkalomra olyan meglepetéssel készültünk, amellyel régi tervét váltjuk valóra. Egy közös kötetbe gyűjtöttük össze a részben már publikált, részben pedig mindeddig publikálatlan Bacher Vilmos Emlékelőadásokat, a kitüntetettek méltató beszédekkel egyetemben.

Az MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztálya Judaisztikai Kuratóriuma, majd a Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma 1989 és 2013 között tizenegy alkalommal kért föl egy-egy tudóst a Bacher Vilmos Emlékelőadás megtartására, s ítélte oda a Bacher Vilmos Emlékérmét. A borítón is látható, igényes plakett Gáti Gábor alkotása, elkészítését a Bacher család támogatta. A díj átadásakor a kuratórium egy tagja – legtöbb esetben Komoróczy Géza mint a kutatócsoport vezetője – tartott laudációkat, majd ezt követően hangzottak el a Bacher Vilmos Emlékelőadások. Jelen ünnepi kötetben a nagyközönség számára hozzáférhetővé válik a Bacher Vilmos Emlékelőadások és Laudációk teljes sorozata, kronológiai rendben haladva.

Az emlékelőadás és emlékérem névadója, Bacher Vilmos (1850–1913) rabbi, orientalista, az idén 140 éves jubileumát ünneplő Országos Rabbiképző Intézet egyik alapító tanára, 1907-től igazgatója volt. Korának kiemelkedő tudósaként tartották számon, aki a mai napig hivatkozási alap és megkerülhetetlen tényező a nemzetközi tudományos életben, a hebraisztika, judaisztika, orientalisztika területén. Munkássága ösztönzőleg hatott és hat a későbbi nemzedékek tevékenységére.

Az 1989 és 2013 között eltelt huszonnégy évben a Bacher Vilmos Emlékelőadást olyan tudósok tarthatták meg, akik Bacher Vilmos tudományos tel-

jesítményének értékében és sokoldalúságában osztoztak. A magyar származású és részben magyar zsidó vonatkozású kutatómunkát folytató világhírű hebraista-judaista tudósok – akik közül sokan, sajnos, már nincsenek az élők sorában – számos tudományterületen bizonyították Bacher Vilmos hatását. Mindegyikük a magyar zsidó tudományosság, a magyarországi hebraisztika és judaisztika hírnevét öregbítette és öregbíti munkásságával, életművével szerte a világban.

A születésnapra szánt kiadványban megjelenő tanulmányok, beszédek a tudományba vetett hitet, a múlttal való folytonosságot, az újrakezdést reprezentálják, mely nemcsak időkorlátokon, hanem földrajzi határokon is átível. Mindemellett hűen dokumentálják az Ünnepelet fáradozását egy olyan eszméért, amelyet a magyarországi zsidóság, valamint a hebraisztika és judaisztika kutatásának életvitelszerűen, rendkívül magas színvonalon, megalkuvás nélkül megvalósítandó programjában jelölt ki.

E kötet szerkesztői, közreműködői – kollégáikkal együtt – maguk is a díjazottak, de mindenekelőtt Komoróczy Géza nyomdokain haladnak. Személyesen is neki köszönhetik, hogy az általa alapított intézményes keretek közt előbb tanítványokként lehettek jelen, majd – sokan közülük – később már oktatóként is. Az, hogy ma állami intézményekben: az ELTE-n és az MTA-n magától értetődő módon taníthatunk-kutathatunk héber nyelvet és zsidó tudományokat, Komoróczy Géza érdeme.

A 80. születésnapra összeállított ajándék minden részletében az Ünnepelet keze nyomát viseli. Hozzá köthető az emlékelőadások ötlete, az előadások szervezése és publikálása, valamint az előadók újbóli bekapcsolása a magyarországi tudományos vérkeringésbe. A neki szánt ünnepi kötet sajtó alá rendezésébe azonban nem volt beleszólása... S mi, bár beleadtuk szeretetünket és tudásunk legjavát, nem biztos, hogy pontosan azt a könyvet szerkesztettük meg, melyet ő hozott volna létre. Mindenesetre reméljük, nagy kárt nem tettünk benne...

Budapest, 2017 júliusa

*Bányai Viktória, Biró Tamás,
Koltai Kornélia, Komoróczy Szonja Ráhel*

A BACHER VILMOS EMLÉKÉREM ÉS EMLÉKELŐADÁS ALAPÍTÁSA

A Magyar Tudományos Akadémia I. (Nyelv- és Irodalomtudományok) Osztálya Judaisztikai Kuratóriumának határozata előadássorozat és kitüntető jutalom alapításáról BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS elnevezéssel (1989)

Hogy a hebraisztika és a zsidó tudományok méltó megbecsülését a magyar szellemi életben fenntartsa és gyarapítsa, s e tudományok múltbeli jeles hazai művelőinek emlékét ápolja, a Magyar Tudományos Akadémia I. (Nyelv- és Irodalomtudományok) Osztályának Judaisztikai Kuratóriuma mint az MTA Judaisztikai Kutatócsoport tudományos irányító testülete elhatározta, hogy évről évre ünnepélyes keretek között egy tudományos előadást fog szervezni a hebraisztika, judaisztika és a magyarországi zsidóság történetének kutatása körében. Az előadássorozat állandó elnevezése BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS legyen. Előadóját minden évben az MTA Judaisztikai Kutatócsoport vezetőjének javaslata alapján a Judaisztikai Kuratórium határozatban kéri fel, a megjelölt tudományok valamelyik ágában munkásságával nemzetközi tekintélyt és megbecsülést szerzett hazai vagy külföldi tudósok közül. A Judaisztikai Kuratórium kívánatosnak tartja, hogy a BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS tárgya a nemzetközi hebraisztikai és judaisztikai kutatások egy fontos problémájához kapcsolódjék, esetleg a zsidó tudományok hazai hagyományaival is összhangban vagy különös tekintettel a magyar zsidóság kulturális örökségére és hagyományaira, illetve a zsidó kultúra

magyarországi eredetű vagy hazánkban őrzött emlékeire. A BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS megtartására felkért tudóst a Judaisztikai Kuratórium elismerése jeléül emlékéremmel tünteti ki. Az emlékérmét az előadás alkalmából kell átnyújtani. A BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS szövegének megjelentetéséről az MTA Judaisztikai Kutatócsoport gondoskodik.

*A Magyar Tudományos Akadémia Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma
(1987–1990)*

Elnök: *Hajdú Péter*, az MTA I. osztályának elnöke

Titkár: *Komoróczy Géza*, a Kutatócsoport vezetője

Tagok: *Czeglédi Károly*

Fodor Sándor

Harmatta János

Maróth Miklós

Nádasdy Ádám

Pach Zsigmond Pál

Rózsa György

Schweitzer József

Szabolcsi Miklós

Telegdi Zsigmond

A BACHER VILMOS EMLÉKÉREM KITÜNTETETTJEI

1989	TELEGDI ZSIGMOND (1909–1994)
1990	JACOB KATZ (1904–1998)
1991	MEIR WEISS (1908–1998)
1992	SCHWEITZER JÓZSEF (1922–2015)
1995	MOSHE CARMILLY-WEINBERGER (1908–2010)
1996	VERMES GÉZA (1924–2013)
1999	JOSHUA BLAU
2000	PINHAS ARTZI (1923–2007)
2001	NATHANIEL KATZBURG (1922–2006)
2010	MENAHEM SCHMELZER
2013	KOMORÓCZY GÉZA

SZERKESZTŐI ELŐSZÓ

A Bacher Vilmos Emlékérem és Emlékelőadás alapító határozata úgy rendelkezett, hogy az előadások és laudációk szövegének közzétételéről az MTA Judaisztikai Kutatócsoport gondoskodik. Négy különböző periódikában néhány előadás és laudáció meg is jelent az eltelt években: Telegdi Zsigmond és Schweitzer József a Kutatócsoport Értesítőjében, Meir Weiss és Vermes Géza a Szombat folyóiratban, Jacob Katzé a Múlt és Jövő folyóiratban, Komoróczy Géza előadása pedig az Élet és Irodalomban. Ezek kiadási adatait kötetünkben pontosan feltüntetjük. A többi előadás és laudáció most jelenik meg első alkalommal.

A szerkesztés során azzal szembesültünk, hogy a szövegek nagyon eltérő „háttérűek”. A már korábban publikált szövegek is más-más céllal, különböző szerkesztési elvek szerint jelentek meg: ezeket egymás mellé téve mindenképp felmerült az egységesítés igénye, szüksége. A korábban publikálatlan szövegek a sajtó alá rendezés tekintetében még nagyobb változatosságot mutattak.

Pinhas Artzi előadását Komoróczy Géza már nagyrészt megszerkesztette, a szöveg és a lábjegyzetek így csak kisebb kiegészítésekre szorultak. Egészen más volt azonban a helyzet Moshe Carmilly-Weinberger és Joshua Blau előadásával. Carmilly-Weinberger jóval hosszabb szöveget szánt publikálásra, mint amit szóban előadott. Tanulmánya, a jegyzetapparátussal együtt, komoly további szerkesztést igényelt. Joshua Blau cikke csupán egy töredékes átiratban, feltehetőleg a hangfelvétel pontatlanul legépelte és a szerző által itt-ott kiegészített változatában állt rendelkezésünkre. Éppen ezért számos szakkifejezés, a gondolatmenet egy-egy lépése, és különösen a héber, arab és judeo-arab idézetek rekonstruálása nehéz feladat elé állított minket, ám izgalmas nyomozásnak is bizonyult. A rekonstrukció folyamatát

és bizonytalanságait a szerkesztői lábjegyzetek dokumentálják. Nathaniel Katzburg megromlott egészségi állapota miatt nem tudta az előadást megtartani. Helyette egy korábban kiadatlan, angol nyelvű tanulmányát adjuk közre magyar fordításban, amely a Judaisztikai Kutatócsoport felkérésére készült. Menahem Schmelzer egyszerre kapta a Scheiber Sándor Díjat és a Bacher Vilmos Emlékéremet. A díjátadón szabadon tartott előadást és visszamemlékezést. Az itt közölt cikket külön e kötet számára küldte. Írásának gondozása során abban a szerencsés helyzetben voltunk, hogy tudtunk konzultálni a szerzővel, az ő felhatalmazásával hajthattuk végre a szükségesnek látszó módosításokat.

Általános szerkesztői elvként megfogalmaztuk, hogy a szövegeket nyelvi, helyesírási és átírási szempontból egységesíteni kell, de egyúttal törekedtünk megőrizni, amennyire lehet, az előadók nyelvhasználati jellegzetességeit is. Ennek megfelelően változtattunk a helyesíráson, központosításon és az átírásokon. Ha szükségesnek ítéltük, a jobb áttekinthetőség érdekében a szövegeket nagyobb egységekre tagoltuk. Néhol pedig a gördülékenyebb olvasat kedvéért a fogalmazásba is belenyúltunk egy-egy szó kiegészítésével vagy megváltoztatásával. A már említett Blau-tanulmány nehezen érthető részeinél magában a főszövegben is szerkesztői magyarázattal éltünk: szögletes zárójelben jeleztük észrevételeinket, a jegyzetapparátusban pedig szakmai tárgyú megjegyzésekkel világítottunk meg néhány nehezebben érthető gondolatmenetet, illetve újabb könyvészeti adatokkal tettük teljessé a bibliográfiai utalásokat. Általában is elmondható, hogy könyvészeti jellegű lábjegyzetek esetén frissítettük, aktualizáltuk az eredeti bibliográfiai tételsort.

Szerkesztői elvünket azonban a tekintetben is szem előtt tartottuk, hogy az eltérő héber kiejtési sajátosságok minél sértetlenebb formában tükröződjének, hiszen a kiejtési tradíciók az előadók különböző vallási neveltetésére, személyiségére utalnak, illetve arról a rendszerről tanúskodnak, amelyet tudatosan követnek. Ezt a szempontot az átírás megőrzésén keresztül igyekeztünk érvényesíteni. A szerkesztés ideje alatt végig tudatában voltunk annak a felelősségteljes feladatnak is, hogy olyan szövegeket gondozunk, amelyek nagy részét a magyar nyelvet évtizedek óta nem vagy alig használó tudósok

alkottak. Ezért találhatók a kötetben ízes szófordulatok, mára kihalt, vagy az adott kontextusban szokatlanul tűnő szavak, frázisok. A régies, szokatlan, ismeretlen kifejezések változatlanul hagyása egy olyan korszakot dokumentál, amelyet az országgal együtt hagytak maguk mögött e kiváló tudósok.

A kötet a négy szerkesztőn kívül Komoróczy Géza sok más tanítványának összefogásával készülhetett el. A kiadás anyagi fedezetét megteremtő pályázatokban Zsengellér József és Zólyomi Gábor vállaltak fontos szerepet, a hiányzó adatok, bibliográfiai és biográfiai tételek felkutatásában Turán Tamás, Kónya Judit, Kozma Emese és Gidó Attila is részt vettek. Nathaniel Katzburg tanulmányának fordítását Balogh Katalin készítette. Egyes szövegek begépelését Kabán Eszter Anna vállalta magára. A kötetet a Bacher családdal történő egyeztetések után, velük folyamatos kapcsolattartásban hoztuk létre.

A köszöntéssel egybekötött ünnepélyes könyvbemutatót a tanszéki, kutatócsoporti munkatársak egymással és az intézeti vezetéssel szorosan együttműködve, közösen szervezik.

TELEGDI ZSIGMOND

nyugalmazott egyetemi tanár

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest



1989

BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS

1989. december 12.
ELTE Tanári Klub
Budapest, Szerb utca 21–23.

Az előadás és a laudáció első közlése
MTA Judaisztikai Kutatócsoport Értesítő,
3. szám (1990. december)

A Magyar Tudományos Akadémia
I. (Nyelv- és Irodalomtudományok) Osztályának
Judaisztikai Kuratóriuma
az 1989. évi
BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS alkalmából
az EMLÉKÉRMET

DR. TELEGDI ZSIGMOND

nyugalmazott egyetemi tanárnak
(Eötvös Loránd Tudományegyetem)
ítélte

TELEGDI ZSIGMOND tudományos munkásságának az 1930-as évekre eső szakasza több vonatkozásában is új korszakot jelentett a hebraisztika, s jelesül a magyar hebraisztikai kutatások történetében. Míg e tudomány szakasza korábbi, nagy nemzetközi hírnévű képviselői, köztük a budapesti iskola tagjai, kutatásaikban – éppen Bacher Vilmost kivéve – csak a tudományos héber és arameus forrásokra támaszkodhattak, addig a harmincas évekre már részben hozzáférhetővé vált az az iráni nyelvi anyag, amelyet Stein, Le Cowq és Grünwedel, valamint Pelliot kelet-turkesztáni és turfáni expedíciói hoztak napvilágra, s amely most már hebraisztikai problémák megoldására is felhasználhatóvá vált, lényegesen kiszélesítve ezáltal a hebraisztika tudományos horizontját.

Telegdi Zsigmond érdeme, hogy a turfáni szövegek jelentőségét a hebraisztika számára felismerte, s e felismerést *A talmudi irodalom iráni kölcsön-szavainak hangtana* című doktori értekezésében (Budapest, 1933) magas színvonalon, sikerrel hasznosította. Az alig 24 éves fiatal kutató ezzel a mun-

kájával érett tudósként, a sémi és az iráni nyelvek biztos ismeretével, a tudományos irodalom szuverén birtokában, kiváló áttekintő- és ítéloképességgel, szigorú logikával és kristálytisztá okfejtéssel jelent meg a tudományos világban. Nem véletlen, hogy a korszak olyan kiváló tudósai, mint E. Benveniste, B. Geiger és G. Vajda, nagy figyelemmel és elismeréssel fogadták e művét, amelyet jelentősen továbbfejlesztve „Essai sur la phonétique des emprunts iraniens en araméen talmudique” címmel franciául is megjelentetett (*Journal Asiatique* 226, 1935, 177–256). E monográfiában Telegdi Zsigmond nemcsak a talmudi arameus iráni jövevényszavainak bonyolult hangtörténeti problémáit tisztázta, hanem sikerrel választotta szét a tárgyalt nyelvi anyagot különböző kronológiai rétegekre, és nagyfokú biztonsággal tudta megkülönböztetni az északnyugati és a délnyugati eredetű iráni jövevényszók csoportját.

A talmudi irodalom iráni jövevényszavainak feldolgozásával Telegdi Zsigmond jelentősen kiszélesítette az iráni Kelet felé a hebraisztikai kutatások horizontját. Következő műveiben ezt a keleti látókört még tovább tágította. „A sémi írás útja a Földközi-tengertől a Csendes-óceánig” című tanulmányában (*IMIT Évkönyv* 59, 1937, 201–227) a Szináj-félsziget felirataiból kiindulva a tudományos irodalom és az íráselmélet alapos ismeretében kísérté nyomon a sémi, közelebbről, az arameus írás útját az Óperzsa Birodalmon, az Arsakida királyságon és a Szászánida államon keresztül a türkök rovásírásáig és a mongol írásig, sőt, a székely rovásírás is helyet kapott e művelődéstörténeti folyamat megrajzolásában.

Ismét más irányban és a kultúra más területén tágította tovább ezt a tudományos horizontot „A kazárok és a zsidóság” című tanulmánya (*IMIT Évkönyv* 62, 1940, 247–287), amelyben a hebraisztika egyik régóta izgató problémáját, a kazárok zsidó vallásra való áttérését és Haszdáj ibn Saprut és József kazár király levélváltásának hitelességét világította meg kitűnő filológiai érzékkel. Szellemes érveléssel mutatott rá a „kazár” levelek irodalmi jellegére és keletkezésük történeti aktualitására: a középkori zsidóságot lelkesítette az a gondolat, hogy „létezik egy zsidó ország, egy zsidó nép, amely úr a maga földjén.” Akkor, 1940-ben és a következő években, a valóság ezt a történeti gondolatot különösen aktuálissá tette.

Telegdi Zsigmondot bámulatos képzettsége, amely a sémi és az iráni nyelvek mellett magában foglalta a nagy modern nyelvek és a klasszikus nyelvek, sőt, a török ismeretét is, szigorú logikája, kristálytisztá methodikája képessé tette arra, hogy munkásságával eredményes ösztönzést adjon a hebraisztika új, az iráni Kelet és a zsidóság kapcsolatait vizsgáló irányzatának, amely azután az 1950-es évektől kezdve több téren, így többek közt a judeo-perzsa tanulmányozásában oly jelentős eredményeket mutathatott fel.

E munkásságának értékét és tudománytörténeti jelentőségét ismeri el az MTA Judaisztikai Kuratórium azzal, hogy az 1989. évi BACHER VILMOS EMLÉKELOVÁS megtartására Telegdi Zsigmondot kéri fel, s ebből az alkalmából neki ítéli az EMLÉKÉRMET és jutalmat. Egyszersmind gratulál Telegdi Zsigmondnak 80. születésnapjához, az ókori egyiptomi zsidók arameus jókívánságát idézve:

שלם סגי יהוי קדמיך בכול עדן.

Az MTA Judaisztikai Kuratórium nevében:
Harmatta János

TELEGDI ZSIGMOND

A MAGYAR NYELVTANÍRÁS KEZDETEI ÉS A HÉBER GRAMMATIKA

1.

Több mint félszázaddal ezelőtt Turóczi-Trostler József, az irodalmak és az irodalom elméletének nagy tudású és széleslátókörű kutatója értékes tanulmányt szentelt Sylvester Jánosnak, a magyar grammatika úttörőjének, „A magyar nyelv belső felfedezése” címmel.¹ Sylvester maga is úgy érezte, hogy a magyar nyelvten feltárásával rejtett kincset hozott napvilágra, fedezett fel.² Bizonyára meglepően hangzik, hogy ebben a felfedezésben figyelemre méltó szerepet játszott a héber nyelvten is. Hogyan került erre sor, erről lesz szó a következő fejtegetésekben. Érintenem kell bennük az európai művelődés fejlődésének egyes mozzanatait is, amelyeket Sylvester műve feltételez mint a maga előzményeit.

A középkor folyamán a nyugati kereszténységben a latin volt egyedül grammatikai stúdium tárgya, így érthető, hogy a stúdium nevét átvitték a tárgyra is, a latin nyelvre.³ A latint ezzel szembeállították az élő nyelvekkel,

amelyeket a gyermek formális, módszeres tanulás, ilyen értelemben grammatika nélkül sajátít el. Ez utóbbiakat *vulgáris nyelveknek* nevezték, minthogy az iskolázatlan sokaság csak ezeknek volt birtokában. De élőknek számított a latin is: nélkülözhetetlen volt a társadalom életének bizonyos területein, és az iskolázottak – döntően klerikusok – mint élő nyelvet használták, s a használatban ehhez képest formálták. Egy 14. századi grammatikus kifejti, hogy a világiak megoszlanak a vulgáris nyelvek között, amilyenek a francia, a német, az olasz, a klerikusoknak viszont közös nyelve a latin. Ebben a felfogásban a vulgáris nyelv sajátága a latinnal szemben nem az, hogy élő, hanem hogy *lingua laica*, a világi nyelv.⁴

A *grammatica* szó kettős használatának, a két fogalom szoros kapcsolatának mélyebb alapja is volt. Ez a szó voltaképpen rövidítés, a teljes kifejezés úgy hangzik, hogy *ars grammatica*, azaz grammatikai *ars*. Az *ars* szónak nincs a modern európai nyelvekben pontos megfelelője, valamely mesterségnek (a szó tág értelmében), általában hasznos tevékenységnek tapasztalásból merített, rendszerbe foglalt szabályait értették rajta. Az *ars grammatica* is a gyakorlatra irányult, rendeltetése közvetlenül nem abban állt, hogy a latin struktúráját mint tudományos megismerés tárgyát vizsgálja, hanem hogy szabályaival utat mutasson a helyes beszédre. Márpedig az uralkodó nézet szerint a vulgáris nyelvekkel szemben a latin volt egyedül alkalmas arra, hogy a grammatikáiról szabályokba foglalja. A vulgáris nyelvek – így szólt továbbá ez a nézet – szakadatlan változásnak vannak alávétve, a latint viszont rögzítik a grammatika szabályai, a latin – írja Dante – örök és romolhatatlan, a vulgáris nyelv állhatatlan és romlandó.⁵ Szerinte a latin nem természetből van; műalkotás, amelyet különböző nemzetek azért hoztak közösen létre, hogy szabályozottságával megóvjon értékeket, amelyek a vulgáris nyelvek

1. Turóczi-Trostler József, *A magyar nyelv felfedezése* (Budapest: Ranschburg, 1933), pp. 6–52.

2. Sylvester János, *Grammatica Hungarolatina in usum puerorum recens scripta* (Neanesi, 1539), p. 93.

3. Dante, *De vulgari eloquentia*, I, c. I, 3.

4. Charles Thurot, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge* (Paris, 1869), p. 131.

5. „... perché lo latino è perpetuo e non corruttibile, e lo volgare è non stabile e corruttibile”. *Il Convivio*, Trattato I, capitolo V, 7.

változékonyságának következtében veszendőbe mennének.⁶ A latin így szabályosságával és állhatatosságával egyedülálló eszköze, feltétele az időálló, magasrendű irodalomnak.

Ez a koncepció kifejezése és indoklása volt a latin és a vulgáris nyelvek viszonyának a középkori társadalmak valóságában. Ezért mélyreható, századokon át érlelődő társadalmi változásokra volt szükség, hogy sor kerüljön a koncepció gyakorlati cáfolatára, a vulgáris nyelvek első grammatikáinak kidolgozására.

2.

A folyamat Nyugat- és Közép-Európában nagyjából egyetlen század, a 16. idején megy végbe. A sort a spanyol első nyelvtana nyitja meg Amerika felfedezésének évében, ezt követik időrendben az olasz, a francia, a német és a cseh úttörő grammatikái. Mikor 1610-ben megjelenik az első magyar nyelvtan, Szenczi Molnár Albert műve, a szerző egyik tudós barátja, Polanus Amandus úgy üdvözlöi őt, mint aki az ellenkező véleménnyel szemben kimutatta, hogy nincs nyelv, amely kivonhatná magát a grammatika szabályai alól.⁷

A középkorban, amint láttuk, úgy vélték, hogy a szabályosság a latin megkülönböztető sajátága, utolérhetetlen kiválóságának alapja; most kiderül, hogy az élő nyelvek ebben a tekintetben nem különböznek tőle, kiművelve felvehetik vele a versenyt.

Az első grammatikáknak ez a sorjázása egyetlen századon belül nem véletlen találkozás következménye. Szerves része egy nagy történeti folyamatnak, modern nemzetek és – ezzel összefüggésben – nyelvjárások felett álló nemzeti

6. „Adinvenerunt ergo illam (sc. grammaticae facultatem), ne propter variationem sermonis arbitrio singularium fluitantis, vel nullo modo, vel saltem imperfecte, antiquorum attingeremus auctoritates et gesta, sive illorum quos a nobis locorum diversitas facit esse diversos.” Dante, *De vulgari eloquentia*, I, c. IX., 11.

7. Az eredeti szöveget idézi Szathmári István, *Régi nyelvtanaink és egységesülő irodalmi nyelvünk* (Budapest: Akadémiai, 1968), p. 228.

nyelvek kialakulásának. A mai Európa nemzeti nyelvei nemzeti nemcsak anynyiban, hogy normáik egy-egy nemzet egész területén érvényesek, hanem olyan értelemben is, hogy mint a nemzetétől való feltétele és eredménye jöttek létre.

Egy nemzeti nyelv kialakulása általában hosszú folyamat. Ebben a folyamatban lényeges szerepet játszik íróknak, grammatikusoknak és másoknak is a tudatos, a cél tudatában végzett munkája. A nemzeti nyelv ennyiben „mesterséges”, azaz mesterséggel kiművelt nyelv, de a nemzeti nyelv kiforrására irányuló tudatos igyekezet egy átfogó társadalmi szükséglet kielégítésére törekszik; olyan feladat, amelyet a társadalom fejlődése tűzött napirendre.

3.

Amíg egyedül a latin képezte grammatikai stúdium tárgyát, uralkodó volt az a feltevés, hogy a nyelvek különbözősége a szavak hangzására szorítkozik, fajtáik és szerkesztésük szabályai alapján véve megegyeznek, úgyhogy egyik nyelvről lehetséges szó szerint fordítani a másokra.⁸ Sylvester János a 16. század derekán még vitázik azokkal, akik szerint nincs különbség a magyar és a latin szerkesztésében, és akik ezt a nézetet a fordításban is alkalmazzák.⁹ A vulgáris nyelvek grammatizálása során megmutatkozik ennek a feltevésnek a tarthatatlansága, előtűnik, s konkrétan, a grammatika fogalmaiban megragadhatóvá válik a nyelvtani struktúrák sokfélesége a maga valóságában. A látóhatár további tángulásához vezet, hogy az európai tudomány a héber révén megismerkedik egy olyan nyelvvel, amely szerkezetében messze eltér a latintól, és amelynek hagyományos leírása a görög–latin *ars grammatica*-val szemben önálló jellemény.

8. „Weder in der Antike noch im Mittelalter war man sich bewußt, daß die Strukturen der verschiedenen Sprachen prinzipiell verschieden sind. Vielmehr meinte man – ohne es immer explicit auszudrücken –, daß man Wort für Wort übersetzen konnte, so daß nur die lautlichen Formen verschieden waren, während die Bedeutungen gleich bleiben.” Jan Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter* (Münster – Kopenhagen: Aschendorff, 1967), p. 24.

9. Sylvester János, *Grammatica Hungarolatina*, p. 47.

A héber grammatika, pontosabban a bibliai héber nyelv grammatikája a 10. században bontakozott ki az akkor arab hódoltságú Andalúziában, és a 11. század elejére két kiváló tudós, Jehuda ben David Hayyuj és Jona ibn Janah tevékenységének eredményeként a mélyreható elemzésnek, a teljességnek és a precíziónak olyan fokára emelkedik, amelyet csak a modern tudomány fog majd meghaladni. Hayyuj és Ibn Janah a magasan fejlett arab grammatika fogalmi apparátusát és terminológiáját alkalmazták mesteri önállósággal az arabbal rokon, de attól mélyrehatóan különböző héber nyelvre, munkáikat is arabul írták. Ezeket a 12. század derekától fogva héber fordítás tette szerte Európában a zsidók számára hozzáférhetővé. Hatásukra a következő századokban, főleg Dél-Franciaországban kialakul egy héber nyelvészeti irodalom, ez azonban inkább csak változatos formákban feldolgozza, de számottevően nem fejleszti tovább a két nagy andalúziái tudós eredményeit.¹⁰

A feldolgozások, adaptációk közül David Qimhi *Mikhlol*-ja (a 13. század első felében) érte el a legnagyobb, századokra szóló sikert.¹¹ A munka eredetileg a héber nyelv teljes, nyelvtani és szótári leírását foglalta magában, erre utal a héber címe, melynek jelentése: „teljesség”. A két rész utólag önállósult, az eredeti elnevezést a nyelvtan tartotta meg, a szótár mint *Széfer ha-sorasim* („A gyökök könyve”) áll mellette.

A középkori héber nyelvészet történetéről szólva hiba lenne említés nélkül hagyni, hogy ennek kutatásában a múlt század nyolcvanas éveitől fogva 1913-ban bekövetkezett haláláig kiadásokkal és értekezések sokaságával kimagasló szerepet játszott Bacher Vilmos. Neki köszönhetjük ennek a történetnek első tudományos áttekintését. 1892-ben megjelent műve, *Die hebräische Sprachwissenschaft*, behatóan feldolgozta az addig nyilvánosságra jutott hatalmas anyag teljességét.

10. Lásd Wilhelm Bacher, *Die hebräische Sprachwissenschaft vom X. bis zum XVI. Jahrhundert* (Trier: S. Mayer, 1892); James Barr, „Linguistic Literature: Hebrew”, in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16 (1972), cols. 1352–1399.

11. William Chomsky, *David Kimhi's Hebrew Grammar (Mikhlol)* (New York: Bloch, 1952).

4.

Az újkor kezdetén a héber nyelv és irodalom stúdiuma a zsidóságra szorított, kívülről nem volt hely, ahol művelték volna. A fordulat, egy nem zsidó hebraisztika kiindulása, Johann Reuchlin nevéhez fűződik.¹²

Reuchlin a humanizmusnak német területen az egyik vezéralakja; mikor meghal, a nála is nagyobb Erasmus, írásban siet neki méltó emléket állítani; ebben képletesen leírja túlvilági apoteózisát, megdicsőülését, amelyet az emberiség javára végzett fáradhatatlan munkásságával küzdött ki magának.¹³ Reuchlin, filológusként és hívő katolikusként egyaránt, méltatlannak találja, hogy a kereszténység az Ótestamentumot, a szentírás integráns részét elmulasztja eredeti szövegében tanulmányozni. Meggyőződése, hogy a latin és a görög filológiája mellett elmaradhatatlan a héberé is. Csakhogy ehhez hiányzott az első feltétel, a tankönyv, amelyből a nyelv elsajátítható. Reuchlin magára veszi a hiány pótlását: 1506-ban megjelenik a szerző költségén úttörő műve, a *Rudimenta linguae Hebraicae* („A héber nyelv elemei”).¹⁴

A szerző ebben a terjedelmes munkában olyan tudást tesz közzé, iskolázott olvasók számára hozzáférhetővé, amelyet neki magának – zsidó mestereinek segítségével is – hosszú évek kitartó erőfeszítéseivel kellett megszereznie. Említettem Reuchlin zsidó mestereit. Ismerjük őket: az egyik Jacob ben Jehiel Loans, III. Frigyes császár orvosa, a másik Obadja ben Jacob Sforno. Reuchlin külföldön, diplomáciai megbízatásokban tett útjain lépett kapcsolatba ezekkel a tudósokkal. A *Rudimenta* lapjain gyakran hivatkozik Loansra mint mesterére, mélységes hálával és tisztelettel, évek múltán egy héberült írt levéllel is megkeresi.

12. Ludwig Geiger, *Johann Reuchlin: Sein Leben und seine Werke* (Leipzig, 1871).

13. „Apotheosis Capnionis: De incomparabili heroe Iohanne Reuchlino in divorum numerum relato.” *Opera Omnia* Desiderii Erasmi Roterodami, I, 3, (Amsterdam, 1972), pp. 267–273.

14. A pontos címet lásd Geiger, *Johann Reuchlin*, p. 110, 2. j.

A *Rudimenta* szótár és nyelvtan egyben. Elkészítésénél Reuchlin főleg David Qimhi munkájára támaszkodott,¹⁵ de az övének a rendeltetése, és ezért a kidolgozása, más, önálló. A *Mikhlol*, mint a középkori héber nyelvtanok általában, feltételezi a héber gyakorlati ismeretét, célja ennek az ismeretnek a rendszerezése és tudományos elmélyítése. A feladat, ezzel szemben, amelyre Reuchlin vállalkozott, a latin *ars grammatica* fogalmain nevelt olvasó bevezetése a nyelv ismeretébe.

Ilyen nézőpontból a *Rudimenta* egy nagy filológus részéről igénytelen vállalkozásnak is tűnhet fel; de ha történeti jelentőségét tekintjük, meg kell állapítanunk, hogy Reuchlin ezzel a munkájával megalapozta a hebraisztikát mint az európai tudomány egy ágát. Ő maga is tisztában volt ezzel, a *Rudimenta* végén Horatiust idézi: *Exegi momentum aere perennius*.¹⁶

5.

A 16. század kezdetétől a humanizmus behatol a német egyetemekre és mélysegesen átalakítja őket. Ezzel, de még inkább a reformációval kapcsolatban a héber tanítása is helyet kap ezekben az intézményekben. A római egyházzal szemben a reformáció mozgalma a Bibliára hivatkozott mint a kereszténység igazi forrására és egyedüli normájára, és ezért a teológustól elvárta a görög és a héber nyelv ismeretét. Frigyes szász választófejedelem mint a wittenbergi egyetem patrónusa 1518 derekán jóváhagyja két új tanszék felállítását a görög és a héber számára. Az utóbbit 1521 és 1543 között Matthäus Aurogalus (Goldhahn) töltötte be; a mi Sylvester Jánosunk, aki 1529-ben az egyetem diákja volt, bizonyára hallgatta előadásait, forgatta sikeres tankönyvét,¹⁷ ezekből ismerkedhetett meg a héber grammatikával.

15. A *Rudimenta* forrásainak kérdését részletesen tárgyalja Geiger, *Johann Reuchlin*, pp. 112–118.

16. „Ércnél maradandóbb emléket állítottam magamnak” (Horatius, Od. 3,30).

17. Aurogallus héber nyelvtana 1523 és 1539 között négyszer jelent meg, a második kiadástól fogva a „káldeus”, azaz a bibliai arameus nyelvtant is ismertette.

6.

Az első magyar nyelvtan, amint láttuk, viszonylag későn, a 17. század elején (1610-ben) jelenik meg. De már hét évtizeddel előtte (1539-ben) jelentkezik egy munka, amely megkísérli számba venni a latinhoz képest a magyar fő sajtáságait. Ez a munka a már említett Sylvester János *Grammatica Hungarolatina*-ja („Magyar–latin nyelvtan”).¹⁸

A szerző maga írja az előszóban, hogy munkáját nem időtöltésből, hanem szükségből szerezte – noha világos, hogy leglelkesebb gondolatait írta meg benne. Sylvester külföldi egyetemeken, Krakkóban és Wittenbergben képzett tudós volt. Vagyonát azonban elvesztette, s így arra kényszerült, hogy a művelt nagyúr, Nádasdy Tamás szolgálatában iskolamesterként kisiskolásokat vezessen be a latin nyelvbe, amely ebben a korban, és még sokáig, alapja volt minden további, magasabb stúdiumnak. A latin sok század óta senkinek sem volt anyanyelve, első megismertetése csak a mindenkori anyanyelv közvetítésével volt lehetséges. A középkor folyamán az elkerülhetetlen közvetítőt nem méltatták figyelemre. Az újkor küszöbén azonban,

18. Sylvester grammatikája 1977-ben jelent meg faksimile kiadásban az ELTE *Fontes ad Historiam Linguarum Populorumque Uraliensium* című sorozatának 4. köteteként; a szöveget Molnár József gondozta. Ennek a kiadásnak lapszámaira hivatkozom. A Sylvester-kutatás előző eredményeit kimerítően összefoglalja, és széles látókörrel továbbfejleszti Balázs János monográfiája: *Sylvester János és kora* (Budapest, 1958). – Éppen Telegdi Zsigmond előadásának évében jelent meg magyarul, magyarázatokkal kiegészítve a szóban forgó nyelvtan, *Sylvester János latin-magyar nyelvtana (1539)* címmel. Fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta: C. Vladár Zsuzsa. Szerkesztette: Zelliger Erzsébet (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 185; Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság, 1989). Ugyancsak ebben az évben tette közzé hasonló kiadásban Sylvester János *Grammatica Hungarolatina*-ját Kőszeghy Péter, Szörényi László kísérelő tanulmányával egyetemben (Bibliotheca Hungarica Antiqua, 22; Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet – Akadémiai Kiadó, 1989). Legújabb szövegkiadása, angol nyelvű kommentárokkal: Ioannes Sylvester, *Grammatica Hungarolatina*. Edidit, introduxit et commentariis instruxit: Stephanus Bartók (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum, 15; Budapest: Akadémiai Kiadó – Argumentum Kiadó, 2006) (<http://mek.oszk.hu/05700/05725/05725.pdf>). (A szerk.)

ahogy megnő a vulgáris nyelvek becsülete, felmerül és tért hódít az a nézet, hogy a latin elemi oktatásában fel kell hívni a tanuló figyelmét az anyanyelv megfelelő tényeire, sajátosságára is. Más nemzetek példája és a maga oktatói tapasztalata alapján ezt a nézetet vallja Sylvester is,¹⁹ ennek megfelelően írja meg a maga kettős, magyar–latin nyelvtanát.

A munka, közvetlen rendeltetése szerint, latin nyelvtan kezdők, gyermekek számára, ez határozza meg a felépítését. A latin nyelvtan vázlatában Sylvester nem törekszik eredetiségre, a középkor hagyományát követve Aelius Donatusnak, egy, a 4. században élt filológusnak *Ars grammatica*-jára támaszkodik, átveszi annak elemzéseit és, szó szerint, definícióit; csak helyenként foglal önállóan állást, mutatkozik meg kapcsolata kora szellemi törekvéseivel.²⁰ De a latin nyelvtan előadását szakaszonként felváltják fejtegetések, nem egyszer terjedelmes exkurzusok, ezek többségükben a magyar nyelv megfelelő tényeit tárgyalják a másik két „szabályos” nyelvhez, a göröghez és héberhez is viszonyítva, rámutatva egyezésekre és eltérésekre, a magyar sajátosságára.

Ilyen módon a *Grammatica Hungarolatina* megfelel a címének, hézagosan ugyan és nem rendszeres formában, de a magyar nyelvtant is tárgyalja. A nyelvtani exkurzusok – az oktató közvetítésével – a tanulónak voltak szánva, Sylvester láthatóan arra törekedett, hogy a gyermek, miközben a latin grammatikával ismerkedik, tudatára ébredjen anyanyelve sajátos szerkezetének is.

19. „Nam postea quam me fortuna eo detrusit ut elementariorum puerorum sim praeceptor reipse comperi opus esse institutionis pueris in patria quoque in lingua ad pernoctandas casuum doctrinas, reliquamque linguae proprietatem” (4).

20. Az utóbbi kérdést vizsgálja gazdag ismeretekkel, mélyrehatóan Turóczi-Trostler József az 1. jegyzetben idézett művében. Sylvester és Donatus viszonyáról lásd Rubinyi Mózes, „Sylvester és Donatus”, *Irodalomtörténet*, 1913, pp. 321–325.

7.

A magyar nyelv tényeinek leírására Sylvester az antik grammatika kategóriáit alkalmazza, *nomen* és *verbum*, *casus* és *numerus*, *indicativus* és *coniunctivus* stb. De akad egy nevezetes kivétel.

A névmás fejezete a fejezet tárgyának meghatározásával kezdődik: „A névmás olyan beszédrész (azaz szófaj), amely a névszót helyettesítve majdnem ugyanazt jelenti, és időnként személyt vesz fel.” A névmásnak ez a meghatározása a *Grammatica Hungarolatina* alapszövegéhez tartozik, Donatustól van szó szerint átvéve. De már a következő mondat Sylvesteré, és a héber grammatikára utal mint forrásra. Így hangzik: „A tanuló vegye tudomásul, hogy mint a héberben, úgy a magyarban is van kapcsolt és önálló névmás (*pronomem affixum* és *pronomem separatum*)”²¹

Vajon mi készítette Sylvestert arra, hogy a héber grammatikához folyamodjék? Alapos oka volt rá: tapasztalta, hogy a latin nyelvtan kategóriái nem alkalmasok a magyar bizonyos szerkezeti sajátosságainak (mint a birtokos személyragozás vagy a tárgyias igeragozás) meghatározására, viszont úgy látta, hogy a „kapcsolt névmás” kategóriájának segítségével, ahogy azt a héber grammatikában megismerte, lehetséges róluk számot adni.

Lássuk, miben is áll ez a kategória, amely Sylvester szerint hiányzik a latinban (ez kétségtelen), de megvan a héberben és a magyarban.

8.

A latin nyelv csak önálló névmásokat ismer, névmásokat, amelyek alaktilag szavak, főnevek vagy melléknevek. Ezzel szemben a sémi nyelveknek, nevezetesen a hébernek, szírnek, arabnak jellemző sajátossága, hogy bennük

21. „Ut in Hebraea lingua, ita in Hungarica sciat puer Pronomen aliud esse affixum, aliud separatum” (51).

a személynévmasok rendszerét szavak és ragok funkcionálisan összehangolt, egymást kiegészítő együttese alkotja. Közelebbről: ezekben a nyelvekben a személynévmas mint szó (például, héber *anokhi, atta, hu* stb.) nominatívusi funkcióra szorítkozik, egyéb eseteinek (a birtokos és a tárgy esetnek) szerepét pedig ragoknak, és pedig ugyanazon ragoknak a sora látja el. Ezek a ragok utalnak esetenként a birtokosnak, illetve a tárgynak a személyére, aszerint, hogy a rag főnévhez vagy igéhez csatlakozik. Így például, ugyanaz a rag, amely az *abdekha*, „szolgád” szóban a birtokos személyre utal, az igéhez járulva (például, abban, hogy *abadtikha*, „szolgáltalak”) az ige tárgyának személyét határozza meg.

A középkor zsidó grammatikusai, az arab nyelvészekkel egyezően, ezeket a ragokat funkciójuk alapján névmásnak – héber szóval *kinnuj* – nevezték. A keresztény hebraisták Reuchlin kezdeményezésére²² átvették tőlük ezt a személynévmas, és ennek értelmében különbséget tettek kétféle névmás: önálló és kapcsolt között. Az önálló névmás (*pronomem separatum*) szó, mint *anokhi*, „én”, a kapcsolt névmás (*pronomem affixum*) rag, mint az *-i* az *abdi* „szolgám” szóban. A „kapcsolt névmás”-kifejezés a hebraistáknál, ahol Sylvester megismerkedik vele, személyragot jelent, amely egyaránt utalhat esetenként birtokos, illetve a tárgy személyére.

9.

Sylvester a magyar birtokos és tárgyas ragozásaiban, amelyek az *ars grammatica* fogalmi apparátusával nem elemezhetők, felismerni véli a héber grammatikusok kapcsolt névmásait. Kérdés, van-e alapja ennek a véleménynek, és ha igen, miben áll az érintett ponton a két nyelv egyezése, és meddig terjed.

22. Reuchlin a névmásokat első lépésben (Donatus nyomán) két osztályba sorolja: az egyik a mutató, a másik a relatív (azaz anaforikus, visszautaló) névmásoké. A relatív névmások alosztályozása során jut el önálló és kapcsolt (*separata* és *affixa*) névmások megkülönböztetéséhez; az utóbbiak a birtokos személyragok (*Rudimenta*, pp. 557, 574 skk.).

Tény, hogy a magyar egyezik a héberrel, amennyiben a birtokos személyét adott esetben a birtok megjelöléséhez fűzött személyraggal határozza meg. Mint a héber *abdekha*, a magyar *szolgád* is egymagában jelöli a birtokot és a birtokost ugyanabban a szerkesztésben; a latinak, hogy ezt a tartalmat kifejezze, két szóra van szüksége: *servus tuus*. Láttuk azonban, hogy a héberben a kapcsolt névmás nemcsak a birtokviszonyt fejezheti ki, az igealakhoz csatlakozva a tárgy személyére utal, és így létrehoz olyan alakokat, amelyek egyesítik magukban alany és tárgy személyének meghatározását. Nos, Sylvester úgy véli, hogy a két nyelv egyezése erre a sajátságra is kiterjed, amennyiben a magyarban is van az igeragozásnak olyan fajtája (az ún. tárgyas igeragozás), amelyben az alakok nemcsak az alany, hanem egyben a tárgy személyét is jelzik (például a *látlak* magában foglalja azt, hogy „én téged”). Ennek alapján Sylvester a tárgyas ragozás személyragjait is kapcsolt névmásnak tekinti.²³ Hogy szemléltesse a két nyelv szerkezeti egyezését ezen a ponton, Sylvester héber igealakok egy sorát szembeállítja magyar megfelelőikkel, azonos jelentésű alakokkal.²⁴ Az egybevetett alakok valóban egyeznek a kettős utalásban, abban, hogy például a héber *peqadtikha* és a magyar *meglátogatallak* egyaránt utal az ige alanyának és tárgyának a személyére. Sylvester azonban nem veszi figyelembe az azonos jelentésű szavak eltérő szerkezetét. A héberben a kapcsolt névmás „kívülről” járul a konkrét, befejezett igealakhoz (*paqadti*), amely már el van látva az alany személyére utaló *-ti* végződésével, a *pronomem affixum* a személyes névmás egyik függő esetét, a tárgyesetet képviseli. A magyarban viszont a tárgyas igealakok végződésai egyidejűleg kettős funkciót látnak el – a *meglátogatallak* szóban ugyanaz a *-lak* végződés utal az alany és a tárgy személyére –, és ezzel különböznek mint grammatikai kategória a héber kapcsolt névmástól csakúgy, mint a héber vagy a magyar birtokos személyragtól.

23. „Obseruet puer cum uerba inflectimus ad hunc modum *szereitek szereccz szeret ... c. nullis utimur pronomibus affixis. Caeterum cum idem uerbum inflecto sic *szereitem szereted szeret*, aut *szereitek szereted szereti* affixis utoer pronomibus ...” (60).*

24. *Ibid.*, pp. 60 skk.

Ehhez a különbséghez csatlakozik egy vele összefüggő másik. A héberben a tárgyias igeragozás teljes abban az értelemben, hogy a tranzitív igeinek akármelyik alakja felvehet bármely más személyű és számú tárgyra utaló ragot. A magyar tárgyias ragozás ezzel szemben erősen hiányos.²⁵ Mindenekelőtt: a mi nyelvünkben a tárgyias igealakok csak a tárgy személyére utalnak, a számára már nem, azt nyitva hagyják, a *látom* egyaránt jelentheti azt, hogy „őt”, és azt, hogy „őket”. Továbbá: a mi tárgyias ragozásunk egyetlen kivétellel csak harmadik személyű tárgyra utal. A kivétel a *látlak*-féle alakok, itt a tárgy, amelyre utalás történik, második személyű; de ez is csak abban az esetben lehetséges, ha az ige alanya „én”. Első személyű tárgyra mutató alakok, mint a héber *semarani* („örzött engem”), a magyarban nincsenek, az idézett héber szót a magyarban csak kettővel adhatjuk vissza.

10.

Sylvester tehát túl messze ment, amikor úgy vélte, hogy a birtokos személyragozás és a tárgyias igeragozás, mint a héberben, úgy a magyarban is, szerkezetileg párhuzamosak. De a tévedésnek megvolt a helyes magva. A két ragozás (birtokos és tárgyias) megegyezik, ha nem is a megoldás technikájában, de a tekintetben, hogy bizonyos mondatnani szerkezeteket az európai nyelvektől eltérően, de a héberhez hasonlóan egyetlen szóval fejeznek ki.

Ezt a felismerést megtaláljuk később Pereszlényi Pálnak a 17. század végén (1682-ben) megjelent grammatikájában;²⁶ a munka kitűnik alaposságával és

pedagógiai gondosságával. Az előszóban a szerző felkészíti a könyv használóját a rendkívüli nehézségekre, amelyekkel a magyar nyelv elsajátítása során meg kell küzdenie. Ezek között első helyen említi a birtokos személyragozást, azt, hogy a magyarok „a héberek bámulatós tömörségével versengve” (ezek az ő szavai) birtok és birtokos kapcsolatának kifejezését – ha az utóbbit névmás képviseli – egyetlen szóban foglalják össze és ezt az *artificium*-ot („mesterfogást”) az igeikre is kiterjesztik (ami célzás a tárgyias igeragozásra).²⁷

Amint láttuk, Sylvester koncepciója a „kapcsolt névmás” jelentőségéről a magyarban kiigazításra szorul. Ez azonban nem csökkenti a jelentőségét: a *Grammatica Hungarolatina* szerzője, egybevetve a magyart a héberrel, mint grammatikus elsőül ismerte fel és jelezte a magyar nyelvnek két fontos, az európai nyelvekkel szemben megkülönböztető sajátosságát.

11.

Munkája vége felé, miután ismertette a ragozható szavak osztályait, Sylvester jogos önértéssel felméri az elért eredményt. Bizonyítottnak látja, hogy a szavak ragozásában a magyar könnyen túltesz bármely nyelven; hogy csupa szabályosság (*regulatissima*), nem kevésbé, mint a három szent nyelv, a héber, görög és latin – és láttuk, hogy a kor felfogása szerint csak a szabályos nyelvek teljes értékűek. A magyar nyelvnek ilyen rangján alapul Sylvester bizakodása, hogy most, miután az anyanyelv eddig elásott kincsét első ízben sikerült napfényre hozni, ha nem vonakodunk vele élni, rövidesen szégyenyekből dús gazdaggá lehetünk – amin bizonyára irodalom és tudomány

25. Tompa József, (szerk.), *A mai magyar nyelv rendszere: Leíró nyelvtan* (Budapest, 1962), 2, 157.

26. Pavli Pereszlényi, *Grammatica Linguae Vngaricae* (Tyrnaviae, 1682), in: Toldy Ferenc (Ed.), *Corpus Grammaticorum Linguae Hungaricae Veterum* (Pest, 1866), pp. 403–548. – Telegdi Zsigmond előadása után két évtizeddel megjelent magyarul is, az eredeti latin nyelvű szöveg közlésével egyetemben, Pereszlényi Pál, *Grammatica Linguae Ungaricae* (1682). *A magyar nyelv grammatikája. Az eredeti kiadás hasonmása fordítással* címmel. Fordította, előszóval és jegyzet

zetekkel ellátta: C. Vladár Zsuzsa. Szerkesztette: Zsilinszky Éva (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 226; Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság, 2009). (A szerk.)
27. „Haec (ti. a magyar nehézsége) se oculis offert statim in structura Pronominum possessorum cum substantivis nominibus, quam Vngari, miram Hebraeorum brevitatem aemulantes, ex ultimis Pronominum literis, aut syllabis, substantivo affixis, formare solent” (405, lásd még ugyanott, 439).

felvirágzását értette, ezt remélte.²⁸ Felismerte tehát, hogy ennek egyik lényeges feltétele az anyanyelv grammatikai leírása, szabályainak rögzítése.

12.

Sylvester megtette az első nagy lépést a magyar nyelv leírására; de a három részre szakadt, önállóságától megfosztott, háborúságotól hangos országban műve látható hatás nélkül maradt. Hetven év telik el, mire 1610-ben idegen földön, egy művelt német fejedelem, Móric Hessen–Kasel-i tartománygróf megbízásából és támogatásával megjelenik az első önálló, rendszeres magyar nyelvtan.²⁹

Szerzője, Szenczi Molnár Albert a 17. századi magyar művelődés kimagasló alakja. Rövid megszakításokkal kerekén harminc évig élt külföldön, Németországban, ott európai kultúrát szerzett, elnyerte a szellemi élet kiváló személyiségeinek megbecsülését, barátságát; de munkásságával, gyakran szükségben, néha ínségben, mindig felekezetét és nemzetét szolgálta. Teológus volt, maradandó műve a bibliai Zsoltároskönyv valóban költői átültetése, amely csakhamar a hazai református egyház hivatalos énekeskönyve lett, tartósan. Mint grammatikus Molnár Albert nem tud semmiféle elődjéről, „nem volt senki – írja munkája előszavában –, akit kövessék, sem akit elkerüljek”. Ilyen értelemben nevezi művét új magyar grammatikának

(*Nova Grammatica Ungarica*): grammatika, amilyen ennek előtte nem volt. Jogos az önérzet, Sylvester grammatikájában a magyar még formálisan nem vetette le az anyanyelvi közvetítőnek a szerepét.

Az említett hetven év alatt döntő haladás ment végbe a vulgáris nyelvek grammatizálása terén. Amikor Sylvester az 1530-as években megírja a maga kettős nyelvtanát, még csak négy európai nyelv volt grammatikába foglalva (spanyol, olasz, francia és cseh). A következő század elején Molnár Albert már azt találja, hogy az európai nyelvek többsége nemcsak változatos irodalmi alkotásokkal van kiművelve és ékesítve, hanem grammatikai szabályokban is rögzítve.

13.

Sylvesterhez hasonlóan Molnár Albert is átveszi a héber grammatikától a *pronomén affixum* (azaz affixált, kapcsolt névmás) kifejezést, de – helyesen – csak a főnévragozás leírásában, a birtokos személyragok meghatározására alkalmazza. Emellett használ erre a célra egy másik kifejezést is, amelyet Sylvester nem ismer, ez úgy hangzik, hogy *affixum pronominale* (azaz névmási affixum). Első tekintetre a különbség (ti. az „affixált névmás” és a „névmási affixum” fogalma közt) csekélynek tűnhet fel, valójában jelentős, az utóbbi kifejezés (névmási affixum) nagyfontosságú haladást jelez a grammatika általános fogalmi apparátusában.

Ha a birtokos személyragot névmásnak tekintjük, mondattani funkciójából indulunk ki, azt vesszük alapvetőnek; amikor viszont *affixum*-nak (azaz ragnak) minősítjük, a helyet tartjuk szem előtt, amelyet a szó szerkezetében a gyökkel szemben elfoglal, tehát alaktani szempontból határozzuk meg. Az ókori nyelvészet két nyelv, a görög és a latin vonatkozásában elvégezte a szójelentés (*signatum*) grammatikai elemzését, meghatározta névszó és ige általános jellemzőit, „kategóriáit”, amelyenek: nem és eset, mód és idő. De a szóalakot (a *signans*-t) a mondat legkisebb, oszthatatlan részének tekintette, ami érthető, ha meggondoljuk a kettő bonyolult viszonyát ezekben a flektáló nyelvekben.

28. Sylvester, *Grammatica Hungarolatina*, p. 93.

29. *Novae Grammaticae Ungaricae succincta methodo comprehensae... libri duo. Autore Alberto Molnár Szentieni* (Hanoviae, 1610). Faksimile kiadása 1969-ben jelent meg Hágában az Indiana University (Bloomington) *Uralic and Altaic Series* című sorozatában, Décsy Gy. előszavával. – Telegdi Zsigmond előadását követően 15 évvel magyarul is megjelent, az eredeti latin nyelvű szöveg közlésével egyetemben: *Szenczi Molnár Albert: Novae Grammaticae Ungaricae libri duo (1610). Új magyar grammatika két könyvben. Az eredeti kiadás hasonmása fordítással* címmel. Fordította, előszóval és jegyzetekkel ellátta: C. Vladár Zsuzsa. Szerkesztette: Zsilinszky Éva (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 222; Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság, 2004). (A szerk.)

A szóalaktan (morfológia), a szóalak felépítésének a vizsgálata csak az újkorban bontakozik ki, éspedig részben a héber grammatika hatására, erre utal, hogy *gyök*, azaz *gyökér* mint grammatikai műszó (*radix*) – az általános alaktan egyik sarkalatos kifejezése – a héber *sores* fordítása.³⁰

A héber nyelvben az ige alakjainak rendszerében van egy, a perfektum egyes szám 3. személy, amelynek sajátága, hogy külsőleg nem tartalmaz egyebet, mint ami közös eleme az egész rendszernek, megtalálható annak minden egyes tagjában, sőt, egy egész szócsoportban. Ezt az alakot nevezi a héber nyelvészet hagyományosan *sores*-nek, a többi *gyökerének*. A magyar ezen a ponton is szembeötlő egyezést mutat a héberrel. A magyar ige alakrendszerében is találni egy alakot (a jelen idő egyes szám 3. személye, például: *lát*), amely nem mutat semmilyen grammatikai elemet (személy-, mód-, vagy időjelet), amely úgy tűnik fel, mintha a többi alak (*látok*, *látsz* stb.) mind ebből lenne képezve. Régi nyelvészeink – elsősorban Molnár Albert³¹ – felismerték ezt az egyezést, az ige toldalék nélküli alakját, a héber grammatikusok mintájára, ők is a többi *gyökerének* fogták fel. Molnár Albert még hagyományosan úgy tanítja a ragozást, hogy bemutatja osztályok szerint néhány főnévnek és igének a teljes alakrendszerét, a tanulóra bízva, hogy ezeknek a mintáknak („paradigma”) az alapján gyakorlatban elsajátítsa a rendszereket átható szabályosságokat. Pereszlényi már levonja a következtetést a felismerésből, hogy a ragozás egy „gyökér” (*radix*) kapcsolata váltakozó ragokkal: az igeragozás fejezetének kezdetén ismerteti a *radix* és az *affixum* fogalmát, utána pedig paradigmák helyett az *affixum*-okat és a kétféle alkotórész kapcsolódásának módját.

Úgy tűnik fel, hogy az *affixum* mint az alaktannak egy másik, a *gyökér*-rel szolidáris, általánosan használt kulcsszava szintén a héber nyelvtanból

származik.³² Nem tartozik az ókori grammatika terminológiájához, jelenlegi ismereteink szerint Reuchlin vezeti be a nyelvészetbe, alkalmazza a héber nyelv névmási ragjainak megjelölésére, innét kiindulva terjed el és veszi fel a „toldalék” jelentést, válik rag és képző közös nevévé. Ebben az újabb, tágabb értelemben használja a szót Molnár Albert, amikor a határozói ragokat (mint például *-ban*, *-nál*, *-val*, *-tól*, *-hoz*) *affixum*-oknak nevezi.

14.

A múlt században Toldy Ferenc egy kötetbe összegyűjtve kiadta (1866) a régi magyar nyelvtanokat és egyéb nyelvtani vonatkozású írásokat – Sylvestertől a 18. század kezdetéig. A gyűjteményen végigvonul az egyetértés abban a megállapításban, hogy a magyar bizonyos grammatikai sajátágokban, amelyekkel elűt a latintól és az élő európai nyelvektől, egyezik a héberrel. A joggal megállapított – igaz, egy bizonyos határon túl közelebről nem vizsgált – egyezések hatására lábra kapott a nézet, hogy a magyar és a héber nyelv szorosan közel áll egymáshoz, ilyen értelemben jelentős affinitás mutatkozik közöttük.

Nyomatékosan hangoztatja ezt a nézetet Komáromi Csipkés György *Hungaria Illustrata* című, 1655-ben megjelent munkájában.³³ Régi nyelvészeink közül ez a tudós kiválik eredetiségével: ő nem szokványos nyelvtant író, célja, hogy a magyar nyelvet, a latin nyelvtan hatását elkerülve, a maga

32. W. Keith Percival, „The Reception of Hebrew in Sixteenth-Century Europe: The Impact of the Cabbala”, *Historiographia Linguistica*, 11 (1984), pp. 21–38.

33. *Corpus* (lásd 25. j.), 331–402. – Telegdi Zsigmond előadását követően mintegy két évtizeddel szintén megjelent magyarul, az eredeti latin nyelvű szöveggel egyetemben, Komáromi Csipkés György: *Hungaria Illustrata* (1655). *A magyar nyelv magyarázata. Az eredeti kiadás hasonmása fordítással* címmel. Fordította, előszóval és jegyzetekkel ellátta: C. Vladár Zsuzsa. Szerkesztette: Zsilinszky Éva (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 228; Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság, 2008). (A szerk.)

30. Max Hermann Jellinek, *Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik von den Anfängen bis auf Adelung* (Heidelberg: Winter, 1913–1914), 2. Bd., pp. 132–147.

31. „Origo verborum Ungaricorum (quemadmodum radix Hebraeorum) est tertia persona praesentis temporis et numeri singularis” (85).

természete és génusza szerint mutassa be.³⁴ Ezzel kapcsolatban szóba kerül nála is a magyar és a héber viszonya.

A 16. században a nyelvi látókör tágulásával a konkrétan, grammatikailag megismert nyelvek sokasodásával felmerül a kérdés, hogyan lehetséges az így feltárult sokféleséget rendbe szedni, áttekinthetővé tenni. Rendező elvül jelentkezik eredeti és levezetett nyelvek megkülönböztetése, az előzőket ebben a viszonyban *lingua matrix*-nak, mintegy a belőlük származó nyelvek „szülőanyjának” nevezték.³⁵ Erre a gondolatra utal Csipkés György, mikor a magyart mint olyan nyelvet, amely semmi másnak nem dialektusa, *lingua mater*-nak hirdeti, egy másik fordulattal *lingua cardinalis*, „sarkalatos nyelvnek”, de azt is hozzáteszi, hogy nincs az ég alatt még egy nyelv, amelyhez a magyar jobban hasonlítana, mint a héberhez.³⁶

Ma világos, hogy ez a nézet tévedés volt, hogy a magyar struktúrája, ha nem egyes pontokon, hanem alapjában és egészében tekintjük, mélységesen különbözik a héberétől. De ha méltányosak akarunk lenni, megállapíthatjuk, hogy amit Csipkés Györgynél és társainál találunk, az első kísérlet volt meghatározni valóságos szerkezeti egyezések alapján a magyar helyét a nyelvek között.

JACOB KATZ

nyugalmazott egyetemi tanár

Héber Egyetem, Jeruzsálem



1990

34. Fateor enim ingenue, me linguam Hungaricam ex genio et natura sua tradidisse explicatam, et linguae Latinae minimae accommodasse...”

35. A nagy filológus, J. J. Scaliger (1540–1609) 1599-ben tizenegy *lingua matrix*-ot talál Európában, olyan nyelveket, amelyek nyelvtan és szókincs tekintetében függetlenek egymástól; köztük van a magyar és a finn is, lásd Arno Borst, *Der Turmbau von Babel*, Bd. 3, 1. (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1960), pp. 1121 skk.

36. *Corpus*, 343.

BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS

1990. december 10.

ELTE Tanári Klub

Budapest, Szerb utca 21–23.

Az előadás és a laudáció első közlése

Jacob Katz, „A végzetes szakadás.

Ortodox és neológ szétválás a magyar zsidóságban:

A szakadás eredete, befolyása és következményei”

Múlt és Jövő, 2 (1991), 1, pp. 49–55.

A Magyar Tudományos Akadémia

I. (Nyelv- és Irodalomtudományok) Osztályának

Judaisztikai Kuratóriuma

az 1990. évi

BACHER VILMOS EMLÉKÉRMET

DR. JACOB KATZ

nyugalmazott professzornak

(Héber Egyetem, Jeruzsálem)

ítélte

JACOB KATZ professzor, a jeruzsálemi Héber Egyetem zsidó társadalomtörténettel foglalkozó egyetemi tanára (*professor emeritus*) napjaink egyik legismertebb és legtekintélyesebb iskolateremtő személyisége az újkori zsidó történelemre szakosodott kutatók körében. Tudományos érdemeit számos magas kitüntetés jelzi, mind hazájában, mind külföldön. Az Israel Prize, valamint a Héber Egyetem és a Jewish Theological Seminary (New York) díszdoktori oklevele csak néhány a legfontosabbak közül. A Héber Egyetemen ő alapította meg a kelet-európai zsidó történeti intézetet, amely Katz professzor egykori mesterének nevét viseli; tanácsaival mind a mai napig irányítja és segíti a Dinur Center munkáját. A Héber Egyetem rektori tisztségét is betöltötte.

Jacob Katz élete és tudományos munkássága szervesen kapcsolódik Magyarországhoz és a magyar zsidó orthodoxia hagyományaihoz.

Magyargencsen született (Veszprém megye), 1904-ben, és szülőföldjén szerezte meg a szellemi tápanyagot személyisége és tudományos egyénisége kialakításához. Formális világi oktatásban alig volt része, az egyetemi felvételhez szükséges érettségit is magánúton tette le Frankfurtban; ámde

ifjú korában számos jesivát látogatott, mind Magyarországon (Győr, Bonyhád, Sátoraljaújhely), mind pedig külföldön, Pozsonyban – ahol abban az időben Akiva Szofér, a nagy Hatam Szofér dédunokája volt a *ros jesiva* –, majd Frankfurt am Mainban. Jesivákban szerezte meg páratlanul gazdag rabbinikus tudását, s mellesleg formális rabbiképzettségét is, de ami még fontosabb: jártasságát a hagyományos zsidó irodalomban, beható ismereteit a halákhikus tudósokat foglalkoztató problémák terén.

Jacob Katz 1928-ban Németországba ment, először itt is jesivába járt, majd 1930-ban beiratkozott a frankfurti egyetemre, hogy szociológiát tanuljon. Frankfurtban akkortájt kezdte meg működését Mannheim Károly (Karl Mannheim), aki korábban éppen a konzervativizmusról írta habilitációs munkáját, s Jacob Katz nyomban az ő tanítványa lett. Mannheim szociológiai módszere, s ezáltal a 20. századi társadalomtudományokat mélyrehatóan befolyásoló Max Weber-iskola volt, a *jesiva*-tanulmányok mellett, Jacob Katz tudományos személyiségének másik formálója. Jóllehet ő maga nyilván történésznek tekinti magát, és nemzetközi tekintélyt is mint történész élvez, nem kétséges, hogy munkásságának jelentőségét éppen az adja, hogy kutatásai során a halákhikus forrásanyagot mindig történeti-szociológiai módszerrel vizsgálta, s ezzel nemcsak új forrásanyagot sikerült bevonnia a történeti kutatásokba, de a halákha kutatásának is történeti perspektívát adott. Jacob Katz disszertációja, amelyet Frankfurtban írt és védett meg 1935/1936-ban, a németországi zsidó asszimiláció kezdeteivel foglalkozik. Azóta is, mindvégig ez a téma és ez a periódus: a 18-19. századi zsidó történelem – a zsidó és a nem zsidó társadalom egybekapcsolódása Európában – maradt Jacob Katz tudományos érdeklődésének középpontjában.

Disszertációja után az első nagyobb munkája a közép-európai zsidóság kora-újkori házasodási szokásait és családi életét vizsgálta. A hagyományos életvitel modernizációja, a zsidóság átlépése a modern európai társadalomba a történetíró számára azt jelentette, hogy a társadalmi normák történetét kell elemeznie. Később, már 1955-ben, Katz professzor egy egyetemesei érvényű tanulmányban is foglalkozott a társadalomtörténet történetírásban betöltött szerepével.

Röviddel frankfurti disszertációja után Jacob Katz – Londonon át – Palesztinába ment (1936). Nehéz időben érkezett az országba (*Erec*): a jól képzett európai értelmiségiek nagy tömegével együtt. Ellenállt a csábításnak és – részben – a körülmények nyomásának, hogy tudományos ambícióit feledve, könnyebb kenyérkereset után nézzen, s tanítóként, orthodox színezetű közegben, változatlanul világi tudományos pályára készült. A főfoglalkozású tudományos munka lehetőségét azonban csak akkor kapta meg, amikor – már 46 évesen – Ben-Zion Dinur (Dinaburg) professzor meghívására a Héber Egyetemre került. Ettől kezdve az egyetemen is és tudományos munkásságában egyaránt az újkori zsidó társadalomtörténettel foglalkozhatott.

Jacob Katz érett alkotói korszakának első nagyobb publikációja a *Tradition and Crisis* (1958/1961), melyben szociológiai módszerességgel írja le a hagyományos zsidó társadalmat, s Weber elmélete nyomán eredeti módon kidolgozza a tekintélyelv zsidó változatának modelljét. Művében kifejti, az újkori zsidó történelem legmélyebb válsága abban áll, hogy feszültség, ellentét támadt a zsidó társadalom és gondolkodás két meghatározó irányzata, a karizmatikus haszidizmus és a racionalista felvilágosodás, a *haszkala* irányzatai között. Jacob Katz neveltetése és személyes életkörülményei folytán egyformán otthonosan mozog mind a hagyományban, mind pedig a racionalitásban. Történeti elemzése során megalkotta a „semleges társadalmi közeg” (*neutral society*) fogalmát. A semleges közeg a toleráns zsidó és nem zsidó társadalmat jelenti, amely a felvilágosodás követői, a *maszkilim* számára referenciarendszerül szolgált. Itt találták meg maguknak az arkhimédészi pontot, amelyből megpróbálták kiforgatni a hagyományokba rögzült életvitelt. Egy későbbi esettanulmányban, amelynek a *Jews and Freemasons in Europe* (1968/1970) címet adta, Jacob Katz példaértékűen bizonyította, hogy az értékrendszerek és életvitel konfliktusát egy történész képes értékmentes társadalmi részrendszerekben is elemezni.

Későbbi kutatásai során Katz professzor valamelyest korábbi időkhöz nyúlt vissza a történelemben, hogy a zsidó és nem zsidó európai társadalmi mikrorendszerek kölcsönös érintkezését mélyebbről vizsgálhassa. Ennek

során széles körű halákhikus ismeretei és a *responsum*-irodalomban (*seelot u-tesuvot*) való jártassága: a jesiva-tanulmányok során elsajátított tudása, s e szellemi örökség különösen gazdag tudományos aratást tett számára lehetővé. Társadalomtörténeti és történeti szociológiai munkái – *Out of the Ghetto* (1973), a zsidó nacionalizmusról írt tanulmányai, az európai antiszemitizmusról (*From Prejudice to Destruction*, 1980), majd külön Richard Wagner antiszemitizmusáról írott műve stb. – az érett történetíró elfogulatlan, de kritikai vizsgáló módszerét és a zsidó hagyomány iránti mély belső elkötelezettséget mutatják.

Ám hogy a zsidó tudományokhoz Jacob Katz professzor leginkább mivel járult hozzá, még pontosabban meghatározható. Nevezetesen: hogy a hagyományos zsidó vallási törvényt (*halákha*) történeti forrásanyagá tette. Ezen a téren mindenképpen őt illeti a kezdeményezés dicsősége a nemzetközi tudományban, beleértve a zsidó tudományokat is. Kutatásai elősegítették, hogy a korábbi statikus kép helyett árnyaltabban, dinamikusabban lássuk a zsidó vallási törvényt, az életvitelre vonatkozó szabályok és recens döntések történeti hátterét, történeti meghatározottságát, a halákhikus megoldásokat mint specifikus zsidó választ a késő-középkori és kora-újkorai európai történeti fejlődésben fölvetődő életmódbeli és vallási kérdésekre. Jacob Katz történeti módszert tudott alkalmazni azon hagyomány vizsgálatában, amely a zsidóság számára mind a múltban, mind pedig – legalábbis részben – ma is az élet egészére nézve meghatározó jelentőséggel bír. Első nagyobb tanulmánya ezen a téren az *Exclusiveness and Tolerance* (1961), amelyben a zsidók és nem zsidók kapcsolatát a zsidóság oldaláról világította meg. Jacob Katz rámutatott arra is, hogy Izrael Államban a zsidó történetírásnak mellőznie kell az apologetikát, és kritikusan szembe kell néznie a zsidó történelem legkényesebb kérdéseivel, köztük a nem zsidóktól való elzárkózás kínos hagyományaival is.

A különböző halákhikus kérdések forrásanyagának (a *responsum*-irodalomnak) történeti kutatásai során Katz professzor bizonyítani tudta, hogy ez a látszólag roppant merev jogi-teológiai hagyomány és módszer igenis alkalmazkodni tudott a történeti változásokhoz. Másrészt igazolta, hogy

a halákha, minden rugalmassága és alkalmazkodóképessége ellenére is csak bizonyos határok között változékony, tehát hogy a halákhikus módszer igenis képes arra, hogy fenntartsa – megőrizze és modernizálja – a zsidó értékeket. Számos ragyogó részlettanulmányt írt e téren, ezek gyűjteménye: *Halakha and Kabbalah* (1984). A *The „Shabbes Goy”*. A *Study in Halakhic Flexibility* (1989) című monográfiája ennek a szabályozott halákhikus rugalmasságnak a történeti-szociológiai elemzését adja, ahogyan azt a címbe emelt hagyományos kifejezéssel mintegy sugallja is.

Jacob Katz, életének kilencedik évtizedében, fáradhatatlanul folytatja tudományos kutatásait. Az utolsó években több tanulmányt is közölt azokról a problémákról, amelyekkel az orthodox zsidóság szembekerült a modernizálódó európai társadalomban. Ezekkel a munkáival, mint önéletrajzi kötetével (1989) is, visszatért ifjúsága éveinek témáihoz és világába, esetenként, legalább átvitt értelemben, a színterére is. Az orthodox zsidóság története bizonyos értelemben elválaszthatatlan Magyarországtól. Legújabb nyomdakész tanulmányában, amely épp a *Századok* hasábjain fog megjelenni, Jacob Katz a hajdani pozsonyi orthodox rabbi, Mose (Hatam) Szofér életét és eszméinek fejlődését elemzi. Jacob Katz, az egykori pozsonyi jesiva növendéke, Szofér hatalmas jelentőségű alakjával már ifjúsága éveiben is szembenézett. Most, Hatam Szofér történeti szerepét és jelentőségét vizsgálva, a magyar zsidóság történetéhez tér vissza, hogy történeti és szociológiai elemzést nyújtson a szakadásról, amely oly tragikusan kettéválasztotta a magyarországi zsidóságot.

A Magyar Tudományos Akadémia I. (Nyelv- és Irodalomtudományok) Osztályának Judaisztikai Kuratóriuma a BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁSRA való felkéréssel és az EMLÉKÉREM odaítélésével Jacob Katz professzorban a hagyomány tudósát és a tudós modern történészt becsüli meg, a zsidó történetírás *great old man*-jét, akinek Magyarországhoz, a magyar zsidó kultúrához nemcsak életét, hanem tudományos munkásságát is eltérhetetlen szálak kapcsolják.

Az MTA Judaisztikai Kuratórium nevében:
Komoróczy Géza, Schweitzer József és Michael K. Silber

JACOB KATZ

AZ ORTHODOX-NEOLÓG SZÉTVÁLÁS A MAGYAR ZSIDÓSÁGBAN:

A szakadás eredete, befolyása és következményei

1.

A magyar orthodox és neológ hitközség államilag elismert szétválása példa nélkül áll a világ zsidóságainak történetében. A felvilágosodás kora után a zsidó társadalom szinte mindenütt elvesztette egykori egységét. Jó része ugyanis elhanyagolta vagy éppen elhagyta vallási tradícióit, másik része viszont mereven ragaszkodott hozzájuk. E fordulat különböző szervezeti következményeket vont maga után.

Ahol az állam feladta az egyház ellenőrzését, mint Észak-Amerikában, ott a zsidó lakosság különböző csoportjai szabadon szervezkedtek a nekik megfelelő stílusú és rítusú zsinagógák körül. Túlnyomórészt az orthodox, a konzervatív és a reform irányzat jegyében. Ezek versenyeztek és vitakoztak egymással, de nem tagadták meg a zsidó társadalmi szolidaritást.

A nyugat-európai államokban a hitközségek csak a hatóságok engedélyével működhettek, és ezek egy-egy államigazgatási egységben csak egy szervezetet ismertek el, amelyen belül különböző irányú vallási rítusok élhettek egymás mellett. Így történt például Frankfurtban, ahol a hitközség vezetősége radikális újításokat vezetett be, viszont azon belül egy hagyományörző kisebbség külön egyletet alapított, amely az akkor már híres, szigorúan orthodox Samson Raphael Hirsch rabbit hívta meg vezetőjéül 1850-ben.

Egy harmadik változat gyökeresedett meg Franciaországban. Itt Napóleon 1808-ban *szanhedrint*, azaz rabbinikus szinódust hívott össze, amitől azt várta, hogy a zsidó vallást hozzáigazítja a polgári élet követelményeihez. Mivel a szanhedrin döntései nem feleltek meg a várakozásainak, központi szervezetet rendelt a francia zsidóság fölé. Eszerint minden zsidó személynek a helybeli községéhez kellett tartoznia, viszont a hitközség vallási életét a Párizsban föllállított konzisztórium felügyelete írta elő.

A magyarországi szerveződés mind a három mintától eltért. Itt a hetvenes évek, azaz az egyenjogúság elérése óta két országos szervezet képviselte a zsidóságot: az egyik az úgynevezett haladó vagy neológ hitközségeket, a másik az ó-hitűeket vagyis az orthodoxokat. Olyan városok is voltak, amelyekben mindkét hitközség működött.

Mi volt e különlegesség oka? A választ abban a látszólag radikális ellentétben kellene keresni, amely a magyar zsidóság egyes részeit vallási és kulturális szempontból elkülönítette egymástól. Ez azonban csak felületes magyarázat lenne. Hiszen ilyen ellentétek más országok zsidóságaiban sem hiányoztak. Az elzászi jámbor házaló nem kevésbé különbözött a párizsi bankigazgatótól, mint az ugcocsi korcsmáros a budapesti nagykereskedőtől. Az első pár mégis egy szervezethez tartozott, s ennek az oka politikai természetű. Ezért kell nekünk is azokat a magyarországi politikai viszonyokat szemügyre vennünk, amelyek a felekezeti megoszlás idején fennálltak.

2.

Az emancipációt a mérsékelt liberalizmus kora hozta el. Prófétaja és később a megvalósítója báró Eötvös József volt. Ő már egy 1840-ben kiadott írásában követelte az emberiség és kereszténység nevében a zsidók egyenjogúsítását, s 1867-ben, mint akkori illetékes miniszter, maga iktatta be az ezt megvalósító törvénycikket.

Az egyenjogúsítás azonban nem az állam és az egyház szétválasztásának elve alapján történt. Ezt az elvet csak a szélsőségesen ellenzéki körökben

kövezték. Az uralkodó rétegekben nem gondoltak az egyházak befolyásának eltörlésére, de Eötvös igyekezett mérsékelni és szabályozni. S e célhoz az eszközt az egyházak önkormányzatában találta meg, amely felett országos szervezetek állnak. Az volt a terve, hogy minden vallás hívei saját maguk állítsák fel szervezetüket, „hogy az állammal ne csupán különböző vallású egyének, hanem szervezett egyházi közösségek álljanak szemben”, mondta, azokban az időkben, amikor a zsidó szervezet felállítása ügyében fáradozott.

A zsidó társadalom egy részében az országos szervezet gondolata élénk helyeslésre talált. Hiszen volt erre példa a zsidó múltban, ugyan nem Magyarországon, de Lengyelországban és Morvaországban, ahonnan sok magyar-zsidó család származott. Mindenesetre ismerték az ilyenfajta berendezkedés lehetőségét és előnyeit. Ettől a szervezettől például el lehetett várni, hogy az egyes közösségekben előforduló viszályokat, nézeteltéréseket elsimítsa.

Ilyen összeütközések a magyar hitközségekben napirenden voltak. Ennek történelmi okai vannak. A reformkor dinamikus fejlődése következtében a hitközségek nagy része sokfajta, heterogén elemet vonzott magához. Sőt, több hitközség épp ilyen elemek betelepülése vagy csatlakozása folytán jött létre. A sokfelől jött emberek nehezen rázódtak össze. A negyvenes évek végén újabb súlyos, konfliktusképző elem bontotta meg a békességet, nevezetesen: a vallási ellentét, amely az újításokat kedvelő neológok és a hagyományokhoz hű orthodoxok között bontakozott ki.

Az optimisták úgy gondolták, hogy az Eötvös miniszter által létrehozni szánt szervezet megoldja a felgyülemlett problémákat. Elsősorban a budapesti hitközség elöljárósága vélekedett így, közöttük olyan kiváló személyiségek, mint Wahrmann Mór nagykereskedő, vagy Dr. Hirschler Ignác, a híres szemspecialista. A pesti művelt zsidó rétegek bizonyára még egy aktuális, az emancipációval összefüggő reménységet fűztek a szervezet működéséhez. Az emancipációt az állam ugyan minden feltétel nélkül megadta, de az sem volt titok, hogy a magyar társadalom elvárta a már egyenjogúvá

vált zsidóságtól, hogy integrálódjon a nemzet szellemébe és kultúrájába. Az integrációt a fővárosban élő széles zsidó rétegek – de nemcsak az ott élők – már véghez is vitték, de ugyanakkor ezt a kulturális folyamatot széles körökben – főleg a Felvidéken – elítélték mint hűtlenséget és a zsidóság elárulását.

Ez a nézet röviddel az emancipáció elérése előtt fogalmazódott meg egy rabbigyűlésen 1865-ben, Nagymihályban, amikor a résztvevők minden nyelvi vagy más külsőségekben megnyilvánuló alkalmazkodást mint halálos bünt bélyegezték meg. Mozgalmuk két forrásból táplálkozott. A neves, 1839-ben elhunyt pozsonyi Schreiber Mose: a Hatam Szofér rabbi tanítványai – némi túlzással – mesterük hagyományának tartották, melyet megerősített a Lengyelországból származó haszid mozgalom híveinek befolyása, akik misztikus életmódjukat csak zárt, gettószerűen zsidó környezetben tudták megvalósítani. Ez a több forrásból összegződő irányzat a hagyományos orthodoxia, amelynek fő célja, hogy a megszakadni látszó életformát csorbítatlanul adják tovább a jövő nemzedékeinek. Hívei ragaszkodtak a jiddis nyelvű, főleg a talmudista alapokon álló nevelési rendszerhez. A mindenki számára kötelező népiskolát úgy-ahogy eltűrték, viszont a jesivák, tehát a talmudista főiskolák helyett vagy mellettük működő rabbiképző semináriumairól – melynek fölállításáról már a Bach-korszakban is sok szó esett – hallani sem akartak.

A felvilágosodott fővárosi zsidó értelmiség szemében az orthodox irányzat anakronizmusnak tetszett, ami ha tovább él, az emancipáció tulajdonképpeni célját veszélyeztetné. Következésképp, amikor Eötvös megbízta őket, hogy terveit megvalósítsa érdekében az ország zsidóságából hívjanak össze egy reprezentatív csoportot, akkor a hagyományos orthodox köröket egyszerűen kihagyták. A több mint harminc személyiség között, akik 1868 februárjában Eötvös miniszternél megjelentek, a haladásnak hódoló többség mellett volt egy kisebbség is, akik világi műveltségük folytán az orthodoxok szemében mérsékelt megbecsülésnek örvendtek.

3.

A jelenlevőket beavatták Eötvös tervébe, ami lényegét tekintve abból állt, hogy az egész magyar zsidóság által megválasztott kongresszus dolgozza ki az alapítandó intézmény szervezeti és strukturális alapszabályait. A meghívottak feladata az lett volna, hogy a kongresszus tagjai megválasztásának mikéntjéről döntsenek. Azonban a tanácskozások felszínre hozták a jelenlevők közötti vallási nézeteltéréseket.

A többség az újító tendenciákat támogatta, a kisebbség a konzervatív hozzáállást. Ez utóbbiak közül a Körösladányból való Krausz Zsigmond elviekben vonta kétségbe a közös kongresszus létjogosultságát. Szerinte az orthodoxok és ellenlábasaik között hiányzik az a közös szellemi alap, amely nélkül lehetetlen a közös tanácskozás és szervezkedés.

Krausz Zsigmond megpróbálta a zsidóság vallási helyzetéről felvilágosítani a minisztert. Szerinte Magyarországon két zsidó vallás alakult ki. Az egyik hívei azt vallják, hogy a fennálló zsidó rítus, a templomi imarend vagy a házi rituális konyha szent kinyilatkoztatás alapján áll, és mint ilyen, nem tűr emberi beavatkozást. A másiknak a hívei ezt tagadják. A két „vallás” hívei nem tudnak egy közös szervezetben tömörülni, s senkinek sincs joga, hogy őket erre kényszerítse. Tehát, ha a miniszter úr keresztül akarja vinni tervét, akkor először meg kell állapítania, ki tartozik az egyik és ki a másik valláshoz, és azután két kongresszust kell összehívni.

Ez a meglepő nyilatkozat újabb változatot jelentett az orthodox irányzatban. A hagyományos orthodoxok a neológok bűneit a vallási téren bevezetett újításaikban látták, azaz a hétköznapi életmódjukban. Ami a neológok elméleti indokait illeti – ha erről egyáltalán szó esett –, az ő szemükben ez nem egy másik vallás dogmáinak számított, hanem zsidó eretnekségnek. Amikor Krausz az orthodox–neológ ellentétet dogmatikai kritérium alapján határozta meg, és ezáltal – talán nem egész tudatosan – az ellenfelek bizonyos mértékű létjogosultságát is elismerte, elárulta, hogy radikális nézetei dacára a modern európai gondolkorból veszi fogalmait.

Ez egyébként más irányú tevékenységéből is kitűnik. Krausz remek német nyelvű publicista volt. Az itt említett epizód előtt pár évvel egy hosszú költeményt írt, amely magyar fordításban *A jerichói csodarózsa* címet kapta. A zsidó nemzetet olyan csodarózshoz hasonlította, amelyet a pusztító szélvész leszakít, de szétszórt magjaiból új rózsák nyílnak. A zsidó népet Isten akarata idegen országokba szórta szét, hogy ott erkölcsös életével például szolgáljon a világ népeinek.

4.

A zsidó történelmi küldetés szerepét meghatározó jól ismert teorémát főleg a német reformzsidóság ideológusai fejlesztették ki. Az orthodox Samson Raphael Hirsch szintén magáévá tette, azzal a különbséggel, hogy a zsidó példaadás nemcsak az erkölcsi életre vonatkozik, hanem a vallási törvények szigorú betartásával nyert emberi tökéletességre is. Ez azonban a zsidóság ismerete és dogmatikai elismerése mellett a nem zsidó nemzetek kultúrájának táplálását is feltételezi. Hiszen csak a közös médiumon keresztül tud a zsidó a környezetére hatni.

Az orthodoxia itt tehát nem egyszerűen a hagyományhűséget jelenti, hanem a zsidó tanok és a vallásos élet műveltséggel telített tudatos fejlesztését. Ennek az irányzatnak a központja Németországban, elsősorban Frankfurtban volt. Különösen akkor, amikor ez a hitközség Hirsch vezetése alatt állt. A hatvanas években Magyarországon is voltak hívei, sőt, nem kevés befolyása. Egyik képviselőjük, Hildesheimer Azriel 1851-től mint a kismartoni hitközség rabbija működött, s tanítványai világi tárgyakkal is foglalkoztak. Hirsch messziről is hatott folyóiratával, a *Jesurun*-nal, amelynek lapjain a magyarországi ügyek állandóan napirenden voltak. Rövid ideig Hirschnek személyes képviselője is volt Magyarországon; veje, Guggenheim József 1859 és 1861 között Székesfehérvárott teljesített rabbiként szolgálatot.

A bennünket foglalkoztató kérdésben azonban Hirsch és Hildesheimer nem értett egyet. Az utóbbi részt vett a rabbigyűlésen, amely a szombathelyi

hitközségben dúló pártoskodást volt hivatva lecsendesíteni. A döntés eredményeképp a hitközség szervezete egységes maradt, de az orthodox kisebbséget felhatalmazták, hogy a számára megfelelő istentiszteleteket megtartsa, és megalapítsa a megfelelő vallási intézményeket. A *Jesurun* beszámolt erről, de a szerkesztő a döntést kritizálta. Szerinte az orthodoxok csak egy önálló hitközség keretei között képesek meggyőződésük szellemében élni. Guggenheim rabbi távozása után az orthodoxok elérték, hogy a hatóságok jóváhagyják a hitközség szétválását Székesfehérvárott.

5.

Térjünk vissza az Eötvös miniszternél tartott tanácskozáshoz, ahol Krausz Zsigmond két zsidó vallásról beszélt, amely kétségtelenül Hirsch rabbi befolyását tükrözte.

Eötvös persze elvetette Krausz gondolatmenetét, ő csak egy zsidó hitről vagy egyházzal volt hajlandó tárgyalni. Ezért egy közös kongresszus összehívását és az arra beküldendő képviselők választását írták ki.

Krausz és hívei a propaganda mezejére léptek, és minden erejükkel azon voltak, hogy minél több orthodox személyiséget küldjenek a hitközségek a kongresszusba. Krausz aktív munkatársa Farkas Albert lett, aki *A jerichói csodarózsa* című költeményét magyarra fordította, és mint hazafias publicista volt ismeretes.

Első lépésként egyletet alapítottak, amely azonban inkább kiérdemelte volna a párt nevet: egyletüket *Hitőr*-nek nevezték el. Az elnevezés híven visszaadta az egylet alapgondolatát, nevezetesen azt, hogy a hit veszélyben forog, és az egylet van hivatva azt megmenteni. Az egylet felhívását három híres rabbi is – a pozsonyi Schreiber, az újhelyi Löw és az ungvári Eisenstädter – aláírta, de szövege nem az ő művük volt, amely abból is kitűnik, hogy az egylet céljai között a zsidóság magyarosítása is szerepelt. Ebben csak Farkas Albert hitt, s az ungvári rabbi bizonyára nem, hiszen ő két éve a nagymihályi gyűlésen elsőként csatlakozott ahhoz a felhíváshoz,

amely kiharcolta az oktatásból a világi tárgyakat, és a tanítás egyedüli nyelvét a jiddist tette meg.

E felemás szerepvállalásban tükröződik a művelt dogmatikus orthodoxok helyzete, és ami a következőkben kiderül: tragikumuk is. Rászorultak a neves karizmával rendelkező rabbik támogatására, mert csak nekik volt tekintélyük és autoritásuk az egyszerű zsidó tömegek körében. Ugyanakkor ők majdnem kivétel nélkül a hagyományos orthodoxiát képviselték, és annak „sövényeit” tartották szem előtt. Tehát, amikor a „nyugatos” orthodoxok a tudásukat és tapasztalatukat az egyetemes orthodoxia szolgálatába állították, valószínűnek tűnt, hogy fáradozásuk gyümölcsét nem ők fogják élvezni.

Számoltak-e ezzel a lehetőséggel? Ezt nem tudni. Tény viszont, hogy tétovázás nélkül az egész orthodoxia nevében felvették a harcot. Fő fegyverükként a *Magyar Zsidó* című hetilapot használták, melyet először Farkas, azután hosszabb ideig Krausz szerkesztett. A „magyar” jelző ellenére a lap nagyobb része német cikkeket közölt, hiszen a magyar irodalmi nyelv csak lassan nyert teret ezekben a körökben. Az újság Krausz tételét visszhangozta, nevezetesen azt, hogy az orthodox és neológ zsidóság összeférhetetlen. Az orthodoxoknak tehát igyekezniük kell, hogy csak hitű küldöttek képviseljék őket a kongresszusban. Az ellenpárt vezetősége szintén aktívan agitált.

A küldöttek megválasztása sok korteskedés és botrány között zajlott le, amelyet a neológok elbizakodottsága és az orthodoxok makacssága jellemezett. A szokatlan jelenség a magyar társadalom és a nagyvilág zsidósága figyelmét is magára vonta.

Az eseményeket Samson Raphael Hirsch is fokozott figyelemmel kísérte. Folyóirata beszámolt a választások menetéről, sőt, egy hosszabb cikkben elvi kérdésben is állást foglalt. Állítólag a *Hitőr* egyik tagja írta. Szerzője hivatkozott a haladó párt egyik röpiratára, amelyben azt fejtegették, hogyan lehet a községek egységét fenntartani a vallási ellentétek mellett. A röpirat a szombathelyi példára hivatkozott. Itt a hitközség egységes maradt, noha az orthodox vagy a neológ kisebbség, amely a többség vallási berendezkedésével nincs megelégedve, a saját felfogása szerint kialakított intézményeket követelhet magának.

Az állítólagos *Hitőr*-tag erre felsorolta, miért nem tud az orthodox kisebbség ilyen megoldásba belenyugodni. Az orthodox vallási élet követelményeinek nem lehet ilyen kompromisszumokkal eleget tenni. A fő ok azonban a két irány összeférhetetlenségében van. Az orthodoxok lelkiismereti konfliktusba kerülnének, ha adófizetésükkel neológ szertartás fenntartásához járulnának hozzá. A zsidóság két árnyalata radikálisabban tér el egymástól, mint a kereszténység két egyháza, a katolikus és a protestáns. Ahogy ezeket nem kényszerítik egy szervezetbe tömörülni, éppúgy igazságtalan lenne ezt a zsidóságra erőltetni. Az utóbbi érvelést természetesen a magyar hatóságoknak címezték, és ez ettől fogva az orthodoxok fő fegyverei közé tartozott.

Ki volt a névtelen cikk szerzője? Gondolatmenete a folyóirat szerkesztőjét, Hirsch rabbit sejteti. Később saját maga is úgy hivatkozott e cikkekre, mint a sajátjára. A cikk szerzősége nem volt titok Magyarországon sem, így a radikális törekvések hívei úgyszólván a „pápai áldás” erejével vették fel a harcot a kongresszusban.

A Hirschler és Wahrmann vezette elnökség azzal akarta megmenteni a kongresszus egységét, hogy a tárgyalássorozat csak a hitközségek külső szervezeti formájáról fog dönteni, s vallási kérdéseket nincs hivatva tárgyalni, ezért ezeket minden községben a helybeli viszonyok szerint kell megoldani. A hagyományos orthodoxok viszont azt követelték, hogy a kongresszus kötelezze magát, hogy döntéseit aláveti a vallási törvényeknek, mégpedig olyan módon, ahogy ezek a *Sulhan arukh*-ban, azaz az orthodox életet irányító kódexben le vannak fektetve.

Ez nem jelentett volna kevesebbet – s ezt ők nem is tagadták –, mint hogy a kongresszus az orthodox rabbik javára mondjon le az önálló döntéshozatalról. A kongresszus ezt visszautasította. Erre 48 képviselő, köztük neves rabbik, akik a *Hitőr Egylet*et alapították, elhagyták a kongresszusi termet. Velük tartott Mose Schick huszti rabbi is, aki talán a rabbikar legtekintélyesebb tagjának számított. Eljárásuk azonban nem kötelezte a többi képviselőt, s így a visszamaradt Holdesheimer és Krausz vezetésével tovább vitatták a többség javaslatait. A kongresszus egyik utolsó ülésén elhatározták egy rabbiképző szeminárium felállítását. Erre Hildesheimer is feladta a harcot.

Mindig támogatta ugyan a szeminárium gondolatát, de azzal a feltétellel, hogy az dogmatikus orthodox szellemben fog működni. Viszont a kongresszus döntése a rabbiképzést a többség, tehát a neológok kezébe juttatta. Ez elég volt ahhoz, hogy a teljes orthodox képviselőcsoport a már korábban kivonult rabbikhoz csatlakozzék. A kongresszus ezután csonka parlamentként fejezte be a tervezett országos szervezet felállítását.

6.

Eötvös szemében az orthodoxok kivonulásával a kongresszus nem veszítette el jogalkotó képességét. Sietett is a szervezet alapszabályait a király aláírásával szentesíttetni. Abban bízott, hogy a zsidóság régi szokásai szerint ezt tiszteletben fogja tartani. Enyhe gúnyjal azt írta államtitkárának, hogy „a zsidók annyiban Salamon bölcsességének örökösei, hogy a *fait accompli*-ket mindig elismerik”.

Ebben a történelmi megfigyelésben igaza volt Eötvösnek. A zsidóságot hagyománya arra kötelezte, hogy mindig betartsa a királyi rendeleteket. Eötvös zsidó kortársai is úgy viselkedtek volna, ahogyan ő ezt elvárta, ha a szervezet tervét királyi rendeletként hozza az orthodoxok tudomására. Ő azonban – mint liberális államférfi – letért a hagyományos útról. Mégpedig tudatosan. A kongresszus előkészítésének idején büszkén írta fiának, hogy kilátásban van olyan dolgot véghez vinnie, „mely még eddig sehol se sikerült”. Az újdonság abban állt, hogy ő királyhű alattvalóinak saját kezébe adta a saját magukat kötelező törvények megfogalmazását. Ennek, a legnagyobb meglepetésére, az lett az eredménye, hogy a zsidók úgy ítélték meg, a törvény elfogadása szintén tőlük függ. Vagy legalábbis, hogy a hatóságoknak nincs határozott akaratauk a törvény meghozatalára.

Nem csoda, hogy a *Hitőr* vezetősége a királyi szentesítés ellenére továbbra is igyekezett a kongresszus tervezeteit a gyakorlati életben meghiúsítani. Az alsóbb szintű hatóságok utasítást kaptak, hogy a kongresszus szabályait a zsidó hitközösségek tudomására hozzák. Az orthodox vezetőség azonban

felszólította híveit, hogy végrehajtásukkal szemben gyakoroljanak passzív ellenállást.

Ugyanakkor a *Hitőr* vezetősége a parlamenthez folyamodott, kérvén az orthodox zsidóság felmentését a kongresszusi döntések kötelezettségei alól. Indoklásukban a Hirsch-Krausz-féle tételre utaltak: a kétféle zsidó vallás öszszeférhetetlenségére. Az orthodoxia jelszava a lelkiismereti szabadság lett. Ezzel nyerték meg a parlament többségét és a liberális közvélemény támogatását. Nem kisebb személyiségek, mint Deák és Jókai szólaltak fel az érdekükben.

Végül 1870. március 18-án a parlament kimondta, hogy a kongresszus szabályai nem kötelezőek az orthodoxiára. Az orthodoxok tehát látszólag elérték céljukat. Hitközségeik autonómiája sértetlen maradt.

7.

A napi politikában járatos Farkas Albert azonban meggyőzte a *Hitőr* vezetőségét, hogy nekik is a kongresszus szervezetével párhuzamos országos intézményt kell alapítaniuk, mert csak ez ellensúlyozhatja a neológok befolyását. A tervet a neves rabbik hozzájárulásával elfogadták, és hosszabb procedúra után a parlament szentesítésével megvalósították.

Most egy újabb körülmény, a két szervezet versengése bontotta meg a zsidó társadalom békéjét. Ugyanis mindkét szervezet vezetősége abban volt érdekelt, hogy minél több hitközösség csatlakozzék hozzá. Sok hitközösségben nem tudtak megegyezni a csatlakozás mikéntjében. Így többjük lemondott a döntésről, és inkább megmaradtak a kongresszus előtti állapotban, amiért a *status quo* nevet kapták. Közülük többnek az élen tudós rabbi állt. Ők nem tulajdonítottak vallási jelentőséget az orthodox kapcsolatnak. Azonban a többség körében kialakult nézet nemcsak arra kötelezte a hívő zsidót, hogy kilépjen a kongresszusi szervezetből, hanem arra is, hogy az orthodox intézményhez csatlakozzék.

A *Hitőr Egylet* egy bizottságot választott az orthodox szervezkedés felügyeletére, amelynek élére Schick rabbit és Krausz Zsigmondot hívták meg.

A bizottság világi tagjai fáradhatatlanul intézték a szétválás sokféle problémáját. A rabbik viszont az elválás eszméjét szentesítették, és nemcsak a neológ intézményeket kárhoztatták, hanem a *status quo* függetlenségi törekvéseket is. Schick rabbi úgyszólván *ex cathedra* kijelentette, hogy ahol a többség hagyományhú maradt, ott köteles a hitközség az orthodox szervezetbe lépni, viszont ahol a többség neológ volt, ott az orthodox kisebbségnek ki kell válni, és független hitközséget alapítani, s azt az orthodox szervezethez csatolni. Ezt a programot nagyjából meg is valósították, az akkori, valamint az eljövendő nemzedékek nem csekély kárára és bánatára.

8.

Sok fájdalmat okozott a szétválás ott, ahol családi kötelékek bomlottak fel miatta. Testvérek idegenedtek el egymástól, tervezett házasságokat bontottak fel. Szomorú helyzetbe kerültek a hagyományhú rabbik és egyéb vallási alkalmazottak, ha a hitközösségük neológgá vált, mert kollégáik és mestereik szerint nem állhattak többé egykori híveik szolgálatában, vagy tilos volt számukra az istentiszteleteiken részt venni. A tilalom következetes végrehajtása sok családot koldussá tett volna. Ezt belátva, Schick rabbi igyekezett a szerencsétleneken úgy-ahogy segíteni, de elvi döntéseiből jótányit sem engedett.

Ha a pártok vagy csoportok szempontjából nézzük a szétválást, a legnagyobb kárt a művelt orthodoxok szenvedték. Ők voltak az elválási mozgalom előfutárai, s annak a győzelme az ő kiszorításukkal végződött. A hagyományhú vezetőség minden nevelési újítást elvetett. Az orthodox rabbiképző intézmények, a jesivák, kizárólag az ő kezükben maradtak, természetesen minden világi műveltség kizárásával. Ezt jól mutatja Hildesheimer rabbi elhatározása is, aki feladta kismartoni állását, hogy pedagógiai ideáját majd Berlinben ültesse át a gyakorlatba.

A nagyobb történelmi rálátás azonban az egész magyar zsidóság veszteségét állapítja meg. Éppúgy a felvilágosodottakét, mint a hagyományhúkéét.

Az előbbiek, ahogy elszakadtak a zsidó hagyományt tápláló életmódtól, úgy veszítették el a zsidó kútforrások befolyását, s ez pedig szellemi elszegényedést, nem ritkán elidegenedést, sőt, öngyűlöletet idézett elő. Az utóbbiak viszont hagyományhűségüket csak a társadalmi és kulturális elzárkózás által tudták fenntartani. Talán nem erőszakolt az a gondolat sem: az egész magyar társadalom lett szegényebb, mert könnyebb lett volna egy kiegyensúlyozott vallási kisebbséggel együtt élni, mint két szélsőséges töredékkel.

A liberalizmus zsidó nemzedéke abban az illúzióban élt, hogy az emancipáció kiharcolásával véglegesen bekapcsolódott az európai népek családjába. Az 1860-as években úgy látszott, mintha az ősi zsidóellenes érzelmek végleg kihaltak volna, és a zsidó közösség – mint egy a többi vallási csoport közül – elfoglalhatja helyét mind az államban, mind a társadalomban. Mivel egyedül a vallás lett volna a zsidó lét kritériuma, sokan azt gondolták, hogy csak a vallási elvek elfogadása képezi a zsidó közösség egységét. Mivel ez az elismerés hiányzott, Hirsch rabbi és követői megtagadták az egyetemes zsidó egységet.

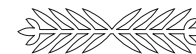
Öt évvel a magyar szétválás után Hirsch rabbi is megkapta a porosz parlamenttől az engedélyt, hogy hívei kiváljanak a frankfurti anya-hitközségből. Ez 1876-ban történt. Ezután három évvel indult el Adolf Stöcker antiszemita mozgalma Berlinben, amely megkülönböztetés nélkül minden zsidót megfosztott volna a politikai és társadalmi jogaitól. A mozgalomhoz csatlakoztak Stöcker magyar kortársai is, Istóczy Győző fellépésével. 1882-ben részük volt a tiszaezlári vérvád körüli országos felbolydulásban és a rá következő kilengésekben.

A magyar zsidóságnak is bőven volt alkalma és nyomós oka arra, hogy kiábránduljon az illúzióiból. Lehetséges, hogy az ezekben az években felébredő zsidó szolidaritás megátolhatta volna a vallási szétválást, de a szakadás akkor már megmásíthatatlan tény volt. Csak a mi nemzedékünk ébredt rá arra, a zsidóüldözés végtelen kiterjedése során, hogy a zsidóság minden különbözőségei ellenére egy sorsot él.

MEIR WEISS

nyugalmazott egyetemi tanár

Héber Egyetem, Jeruzsálem



1991

Az előadás elhangzott
Zsidó szellemi élet Magyarországon a két világháború között
címmel rendezett tudományos konferencián.

1992. április 6.

ELTE Tanári Klub

Budapest, Szerb utca 21–23.

Az előadás és a laudáció első közlése

Meir Weiss, „Patai József”,

Szombat, 5 (1993), 6, pp. 23–25.

„A Biblia bensőséges értelmezője”,

Szombat, 5 (1993), 6, pp. 24–25.

A Magyar Tudományos Akadémia
I. (Nyelv- és Irodalomtudományok) Osztályának

Judaisztikai Kuratóriuma

az 1991. évi

BACHER VILMOS EMLÉKÉRMET

DR. MEIR WEISS

nyugalmazott professzornak

(Héber Egyetem, Jeruzsálem)

ítélte

MEIR WEISS (Weisz Pál) Budapesten született, 1908. december 18-án. Egyetemi tanulmányait ugyancsak Budapesten végezte, a Pázmány Péter (ma: Eötvös Loránd) Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán, 1929 és 1932 között. Doktori értekezését ugyanitt védte meg, 1932-ben, *Az agáda Jonathan ben Uzziel targumában: Jósua és a Bírák könyve* című értekezésével. Egyetemi tanulmányaival párhuzamosan az Országos Rabbiképző Intézetben végezte rabbitanulmányait, és szerzett rabbidiplomát, 1933-ban.

Pályája első szakaszában mint rabbi működött, először Hódmezővásárhelyen (1934), majd pedig, 1937-től egészen a deportálásig Debrecenben, ahol is a *status quo* hitközség főbbjé lett. 1945-ben az akkori Palesztinába távozott. Az Országban kezdettől fogva tanári, szak-írói és tudományos munkának szentelte erejét, idejét, életét. Hosszabb időn át középiskolai tanár, majd iskolaigazgató volt. 1957-ben egyetemi tanári kinevezést kapott a Bar-Ilan Egyetemen (Ramat Gan), majd pedig 1961-től nyugdíjazásáig Jeruzsálemben a Héber Egyetem bibliatudományi tanszékén tanított. Számos más elismerése mellett a legnagyobb: hazájának a legmagasabb tudó-

mányos kitüntető díja, az Israel Prize, amelyet tudományos munkásságáért 1990-ben kapott meg.

Meir Weiss (Weisz Pál) legelső tudományos értekezése a magyarországi és nemzetközi zsidó tudományosság jelentős folyóiratában jelent meg, a budapesti *Ha-Cofe* hasábjain, a *szijuta*, „lidérc” szó jelentéstartalmáról – héber, arámi, perzsa hagyományos és nyelvészeti adatok alapján. Mint debreceni főrabbi, működése során kapcsolatba került a város szellemi és társadalmi életének jelentős személyiségeivel, köztük a református egyház ugyancsak nagy tudományú biblikus tudósaival. Nem egy akkor kötött tudományos barátsága életre szóló kapcsolattá fejlődhetett: Weisz Pál hebraisztikai segítségére évtizedek óta hivatkoznak a magyar hebraisták. Mint kezdetben, később is, egész munkásságát a szó teljes értelmében vett és kritikai szemléletében is elfogulatlan tudományosság jellemezte.

Igazi átütő tudományos sikereit Meir Weiss professzor életének már Izraelhez fűződő éveiben érte el. Egyik mestere, a beilleszkedés során támogatója és barátja, a Magyarországhoz is szoros – ha csak közvetett szellemi – szálakkal kapcsolódó Ephraim Urbach professzor egész élete során hirdette, hogy a tudományban, a zsidó tudományokban, a hagyomány könyveit tanulmányozva is, az értelmezésnek a legszigorúbban mérlegelő objektív tudomány módszereit kell alkalmaznia: azokat a tudományos módszereket, amelyeket a szövegértelmezés más ágaiban is használunk. Meir Weiss a Biblia értelmezése terén tünt ki eredeti tudományosságával Izraelben, az Országban. E tárgy körben publikált munkái, héber és angol könyvei, héberül, németül és más nyelveken közzétett számos tanulmánya, otthon és külföldön tartott előadásai, és a nemzetközileg is jelentősnek ismert és világszerte mint ilyen fogadott két angol nyelvű könyve, a *The Story of Job's Beginning* (1983) és a *The Bible from Within* (1984) – valamennyi tudományos alkotása hűséges az ősi rabbinikus hagyomány szelleméhez. E hagyomány és módszer szerint a Biblia szövege önmagából érthető és önmagából minden rejtett elemét figyelembe véve magyarázandó: rabbinikus szellemben, de ugyanakkor, mert nincs köztük ellentmondás, a modern nemzetközi Biblia-tudomány, textológia, filológia, nyelvészet, irodalomelmélet, irodalmi és

történeti kritika eredményeinek felhasználásával, számos ponton eredeti és meggyőzően új értelmezésre jutva. Meir Weiss a tudományos világ szemében a Biblia *belülről való és bensőséges* értelmezésének: igazi megértésének nagy tudósa.

Az MTA Judaisztikai Kutatócsoport és Weiss professzor hajdani *alma matere*, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszéke különösen büszke arra, hogy az elmúlt évek során két alkalommal is abban a megtiszteltetésben részesülhetett, hogy R. Meir mint vendégprofesszor tartson előadásokat diákjainknak és tanárainknak; órái mindörökké emlékeztetésekké maradnak azok számára, akik részt vehettek rajtuk.

A Magyar Tudományos Akadémia és a Judaisztikai Kuratórium úgy véli: az 1991 évi BACHER VILMOS EMLÉKÉRMET, a magyar tudományos élet legmagasabb kitüntetését a hebraisztika, judaisztika és zsidó tudományok körében, Meir Weiss professzor esetében, mint eddig is, olyan tudósak adják, aki valóban méltó rá; olyan személyiségnek, aki hozzájárult ahhoz, itthon és Izraelben egyaránt, hogy a hebraisztika és a zsidó tudományok a magyar szellemi életben méltó megbecsülést kapjanak.

Az MTA Judaisztikai Kuratóriuma nevében:
Komoróczy Géza és Schweitzer József

MEIR WEISS

PATAI JÓZSEF

1.

A két világháború közötti Magyarország zsidó szellemi életének nagyjai közül Patai Józsefről szándékozom beszélni; természetesen nem róla magáról, de nem is irodalmi, kulturális tevékenységéről mint olyanról, hanem arról, amiben ő mindennek célját látta: a közéleti működéséről.

Ezen a téren mindent véghezvitt, amit az akkori légkör lehetővé tett és megkövetelt, hogy az adott körülmények között, sőt, ellenére akár, megvalósuljon az ideál, mely kezdettől fogva a zsidóságnak a célja. Ez a cél pedig nem más, mint amely Jesajás 27. fejezetében (6. vers) a következő szózatban jut kifejezésre:

יְצִיץ וּפָרַח יִשְׂרָאֵל, A jövőben gyökeret ver Jákob, יִשְׂרָאֵל יִקְרֶה וְיִפְרֹחַ
kivirít, virágzik Izrael, וְיִמְלֹא וְיִפְרֹחַ וְיִקְרֶה וְיִפְרֹחַ וְיִקְרֶה וְיִפְרֹחַ
gyümölcsösül.

Hogy ezt a jövőt a jelen előkészítse – ez volt Patai József életprogramja, és ennek az életprogramnak a megvalósítása jelentette élete értelmét. Azért küzdött szüntelenül, hogy ezt az eszményt tudatossá tegye a magyar zsidó közéletben, hogy ez a cél valóra váljon a magyar Izrael felekezeti életében, az izraelita hitközségek működésében. Hogy Patai a mondottakat látta hivatásának, maga írja a *Múlt és Jövő* 1914. áprilisi számában, válaszul Szabó Dezsőnek a *Múlt és Jövő*-t támadó nyílt levelére, amely a *Huszdik Század*

1914. márciusi számában jelent meg.¹ Ezen válaszában többek között azt írja magáról, hogy amikor

átlendültem a tincses talmudistából az úgynevezett intellektueller közé, (...) láttam a zsidó intellektueller lelki sivárságát, lelki koldus-szegénységét, mert semmijük sincs, ami igazán az övék volna, semmijük, ami ne volna kölcsönzött vagy az igazi uraságotól levetett. Láttam, hogy pusztul itt napról napra az a szentséges energia, amely a zsidóságot évezredek óta kitéphetetlenül plántálta bele a jövőbe. Láttam, hogy hullnak életfánk virágai, gyümölcsei, és nemcsak a rothadtak, a férgesek. És akkor (...) két nagy feladat kezdett lelkemben megváltásként derengeni: a felvilágosodottság szelíd eszközeivel közelebb hozni a gettók homályában sínylő fajtatestvéreimet a kultúrához, és a felvilágosítás fegyverével megmenteni a zsidó intellektueller számára a zsidó múltból mindazt, ami jövő.

2.

A zsidó múlt halhatatlan alkotásai és a zsidó jövő hite és reménysége közötti benső kapcsolat megteremtésére, 1912-ben, egyedül, segítség nélkül indul neki Patai József, hogy fórumot teremtsen a zsidó irodalom és művészet számára. A *Múlt és Jövő*-ben teremti meg ezt a fórumot.

Előadásain, felszólalásain kívül, itt harcol a magyar izraelita hitközségek politikája ellen, a hivatalos magyar izraelita légkör ellen. E légkör jellemzésére idézi Vázsonyi Vilmost, aki egy ízben azt mondta, hogy azok közül, akik annak idején az ún. recepcióért küzdöttek, sokan a győztes harc után áttértek a régen recipiált vagy recepcióra nem szoruló vallásra.

1. Patai József, „Nyílt válasz a *Huszdik Század*-nak a *Múlt és Jövő*-höz intézett nyílt levelére”, *Múlt és Jövő*, 1914, pp. 220–223.

Íme a legjobb fokmérője annak – írja Patai –, hogy milyen kevés értéket jelent a zsidóság számára még az a politika is, amelyet a zsidóságért folytatnak! Mit használt a zsidóságnak a recepció, amely különben is csak írott malaszt maradt? Mit használt, hogy az állami törvényhozás „elismerte” vagy bevette a zsidó vallást, mikor a zsidó házakból egyre kipusztult a zsidó törvény tisztelete és a zsidó koponyákban egyre ritkábban volt „bevett” a zsidó szellem?

1937 júliusában megjelent cikkében, melynek címe „A pesti hitközség sorvadása”, többek között azt írja a magyarországi zsidók mentalitásáról, viselkedéséről: „Nincs értéke a zsidó múltnak, és nincs hit a zsidóság jövőjében: miért áldozná valaki érte a jelenjét?”²

Patai szerint tehát az egyik feltétele a zsidóság életének: múlt nélkül nincs jövő, tehát jelen sincs, élet sincs. A másik feltétel, amely végeredményben logikus következménye az előbbinek: jövő nélkül a múlt nem jelent életet az életnek. Ezért vallja: ציון בית חייו „Ción életünk háza”. Ezért hangoztatja imént említett cikkében, a pesti hitközség vezetőségének címezve:

A hitközség, ha élni akar és nem halódni, nem mondhat le a Palesztina-építés gondolatában és valóságában rejlő nagy értéktartalékról, önérzetforrásról és lelki felemelkedésről. Nem lehet a zsidóságot mint poros archaeológiát, mint múzeumi régiséget átvinni az ifjúság tudatába, amikor szemeink előtt, ha szántszándékkal be nem hunyjuk, igenis szemeink előtt folyik a héber nyelv feltámadásának, a héber kultúra újjászületésének, a zsidó renaissance-nak történeti csodája. Be kell vezetni az élő újhéber nyelvet minden iskolába, és életet vezetnek beléje.

Mint köztudomású, az 1926 decemberében megalakult Magyar Zsidók Pro Palesztina Szövetségének Patai József volt egyik megalapítója. Ezzel kapcso-

latosan kell megemlítenem, a rendelkezésemre álló idő miatt csak nagyon röviden, Patai József felfogását a cionizmusról, a zsidó államról. Az 1938-ban megjelent *Harc a kultúráért* című könyvének „A modern zsidóság útja” című cikkében³ azt írja Patai a cionizmusról:

A cél (...) nem még egy kis nemzet, még egy kis ország létesülése a nagy világkáo szban, hanem annak a prófétai otthonnak helyreállítása, ahonnan még megváltó igék jöhetnek az egyetemes emberiség számára.

Így képzelte, így akarta Patai József a 2000 éves zsidó álmot megvalósulását, a zsidó államot.

Ahhoz azonban, hogy megértsük, mit is tett valójában Patai a magyarországi zsidóságnak, tudni kell, hogy hogyan vitte végbe.

A hagyományos zsidóságon a legkisebb karcolást sem ejtettek a világi műveltségről szóló lelkesítő szavai. Sikerült neki, ami napjainkban az egyik nagy problémája Izrael társadalmának: áthidalni a világfelfogásban és életmódban oly különböző két tábor közötti űrt. Csak kevesen voltak, akik Patainak a cionizmussal kapcsolatos pozitív kijelentései miatt nem olvasták a *Múlt és Jövő*-t. A *Múlt és Jövő* minden személyeskedéstől mentesen szolgálta büszkén, öntudatosan a zsidó kultúrának mint a zsidó fennmaradás egyetlen biztosítékának ügyét, és mind külső formájában, mind művészi színvonalával páratlanul állt a világ zsidó sajtójában, hozzá hasonlót egyetlen nyelvterület zsidósága sem mutatott fel.

1935-ben azt írja a *Múlt és Jövő*-ben az egykori érsekújvári főrabbi, akkor már a Héber Egyetem tanára, Klein Sámuel:

Ha arra a munkára gondolok, amit a magyar zsidóság közepette a *Múlt és Jövő*, és elsősorban Patai József, egy negyedszázad során véghezvisz, úgy azt kell megállapítani: A zsidó újjászületés korában nagyon kevés

2. Patai József, „A pesti hitközség sorvadása”, *Múlt és Jövő*, 1937, pp. 195–199.

3. Patai József, „A modern zsidóság útja”, in: Patai József, *Harc a zsidó kultúráért* (Budapest: Múlt és Jövő Jubileumi Kiadása, 1938), pp. 3–15.

ország zsidósága közepette állapítható meg ily munka; ilyen kemény talajon pedig sehol a világon nem dolgoztak ebben az időben.⁴

Baltazár Dezső, debreceni református püspök, aki előfizetője volt a *Múlt és Jövő*-nek, egyik levelében, mely a folyóirat 1935. szeptember–októberi számában jelent meg, arról ír, hogy „a magas színvonalon álló, gyönyörködtető és építő” *Múlt és Jövő*-ben „a történelmi, erkölcsi és etikai szépek zászlaját” látja.⁵

3.

Mindez csak néhány csepp Patai József működésének tengeréből. De ez is elegendő annak bizonyítására, amit bevezető szavaimban mondtam: Patai József működése arra irányult, hogy amennyire a helyzet lehetővé teszi, előkészítse a próféta szavainak beteljesülését: „A jövőben gyökeret ver Jákob, kivirít és virágzik Izrael, és megtelik a világ színe gyümölcscsel.”

Maga ez a néhány csepp kétségtelenül igazolja, hogy Patai József munkásságának van, nagyon is van mondanivalója a ma zsidóságának. Igen, Magyarországon, a *galut* többi országaiban és nem kevésbé az Izraelben élő zsidóság számára is, az a mondanivalója, amit az idézett 1937. júliusi cikkében ír: „Vissza kell plántálnunk a zsidó ifúságot a zsidóság talajába, hogy mély gyökeret verjen és semmiféle vihar ne téphesse ki.”

Hölgyeim és Uraim!

Hiszem, nem: tudom, hogy egyetértetek velem, amikor azt vallom, hogy Patai József a két világháború közötti magyarországi zsidó szellemi élet egyik halhatatlanja. Hiszem, nem: tudom, hogy egyetértetek azzal a véleményemmel, hogy bárcsak Patai József nemcsak halhatatlan maradna közöttünk, hanem életre is kelne, élne, igen, élne, jobban, mint az ő életében, a mi életünkben!

4. Klein Sámuel, „Üdvözet a Múlt és Jövőnek”, *Múlt és Jövő*, 1935, p. 230.

5. Baltazár Dezső, „Leveleiből”, *Múlt és Jövő*, 1935, p. 232.

SCHWEITZER JÓZSEF

címzetes egyetemi tanár

Eötvös Loránd Tudományegyetem,

főigazgató

Országos Rabbiképző Intézet



1992

BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS

1992. december 17.
ELTE Tanári Klub
Budapest, Szerb utca 21–23.

Az előadás és a laudáció első közlése
MTA Judaisztikai Kutatócsoport Értesítő,
7. szám (1992. december)

A Magyar Tudományos Akadémia

Judaisztikai Kuratóriuma

az 1992 évi

BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS alkalmából

az EMLÉKÉRMET

DR. SCHWEITZER JÓZSEF

címzetes egyetemi tanárnak,

az Országos Rabbiképző Intézet főigazgatójának

ítélte

SCHWEITZER JÓZSEF 1922-ben született. Édesanyját még kicsi gyermekként elveszítvén, gyermekkorát s fiatalágát jobbára anyai nagyapja, Hoffer Ármin veszprémi, majd budapesti rabbi házában töltötte, itt nevelkedett, s nagyapjának köszönheti első mélyebb, alkalmasint meghatározó jelentőségű élményeit a zsidó hagyományok megismerésében is. A Biblia és a Talmud olvasásába már nagyapja, a kiváló talmudista bevezette.

Schweitzer József az érettségi után tanulmányait az Országos Rabbiképző Intézetben, és szép régi hagyomány szerint ezzel párhuzamosan a budapesti, akkor Pázmány Péter Tudományegyetem bölcsészkarán folytatta. A bölcsészdoktori címet 1946-ban szerezte meg, *A héber nyelvű visszhangköltészet* című – tárgyát nézve figyelemre méltóan aktuális, de sajnos, máig kiadatlan – értekezésével, Aistleitner Józsefnél sémi nyelvtudományból és Förster Aurélnál ókori történelemből. A Szemináriumban Heller Bernát és Scheiber Sándor voltak a mesterei.

1947-ben avatták rabbivá, és nem sokkal ezután a pécsi hitközség megválasztotta rabbijának, ezt követően évtizedeken át a vidéki rabbi szerteágazó teendői vették igénybe java erőit. Mint rabbi közszeretnek örvendett, nagy tekintélyt szerzett magának, irodalmi munkásságában a tudós rabbi eszménye vezette.

Sokoldalú tevékenysége mellett 1964 óta óraadó tanár az Országos Rabbiképző Intézetben. 1985-ben foglalta el az Intézet megüresedett igazgatói székét.

Az 1980-as évek közepétől kezdve mint megbízott előadó az Eötvös Loránd Tudományegyetemen, a Történeti Segédtudományi Tanszéken tart előadásokat a zsidó történelem köréből. 1988 óta rendszeresen tanít az Asszirológiai és Hebraisztikai Tanszék, illetve az MTA Judaisztikai Kutatócsoport hebraisztika szakos programjában. 1990-ben a Kar utóbb említett tanszékére címzetes egyetemi tanári kinevezést kapott. Röviddel Scheiber Sándor után ő az első tudós, aki éppen a zsidó tudományokban kapta meg az egyetemi *venia legendi*-t. Évek óta tagja a jeruzsálemi „Teaching of Jewish Civilization in Universities” igazgatóságának (*Board of Trustees*).

Tanári tevékenységének lendületét és kezdeményező kedvét még évei számának gyarapodása sem akadályozza. Néhány évvel ezelőtt ő kezdeményezte és szervezte meg a Rabbiképző Intézet tanárképző tagozatát. A kezdeményezéstől várható, hogy a Rabbiképzőben hamarosan nagyobb számú, jól képzett, a héber nyelvben, a hagyományos zsidó irodalomban és a zsidó hagyományokban járatos értelmiségi szerez képzettséget és végzettséget. Ez a kezdeményezés kétségkívül a legjelentősebb változás a Rabbiképző életében a második világháború óta.

Schweitzer József mint a magyarországi zsidóság újabb kori történetének jeles kutatója írta be a nevét a zsidó tudományok történetébe. Két könyvében, *A pécsi izraelita hitközség története* (1966) és a Szilágyi Mihállyal közösen írt *A tolna megyei zsidók története 1867-ig* (1982) című munkákban a hitközségi rabbik annak idején még Blau Lajos által kitűzött feladatát teljesítette példásan: megírta a saját kisebb közösségének történetét. Mindkét munka a második világháború utáni magyar zsidó történetírás jelentős teljesítményei közé tartozik.

Schweitzer nem adatgyűjtő történész, bár történeti kutatásaiban, természetesen, gazdag anyagot gyűjtött és tárt fel, levéltári forrásanyagot is. Erőssége a belső történelem kibontása az adatokból.

Nagyobb könyvei mellett Schweitzer József számos tanulmányban tárgyalta közép- és főként újkori magyar zsidó történeti témákat. Egyik leg-

fontosabb, s külföldön is élénk visszhangot keltő dolgozatában héber nyelvű források alapján ismertette a Rabbiképző Intézet megalapítása körüli halákhikus polémiát. Gazdag anyagot gyűjtött össze és elemzett életrajzi, valamint történeti szempontból, a magyar rabbik ábrázolásáról a 19–20. századi magyar irodalomban. Egyébként is számos cikket szentelt rabbi elődök és más magyar hebraisták munkásságának.

Irodalmi munkásságának másik vonulata szorosabban kapcsolódik papi tevékenységéhez. Kisebb-nagyobb újságcikkekben ünnepek történetét tárgyalja. Részt vesz a lassan kibontakozó zsidó–keresztény párbeszédben, s itt is történeti dimenziót tud adni az eszmecekerének, jelezve, hogy régi hagyományról, de egyszersmind a nem zsidó társadalom igen régi adósságáról van szó.

Schweitzer József szerényen gyakorló rabbinak szokta nevezni magát. Szerénység: de nem lekicsinylése a feladatnak. A rabbi az ókori zsidó világban nem pap, hanem tanító. S ha idők folyamán számos papi jelleg, feladat társult is a tisztséghez, legnemesebb része a rabbi tevékenységének, nagy elődök példája is jelzi, még mindig, s ismét egyre inkább: a tanítás. R. Schweitzernek különös képessége van arra, hogy a zsidó hagyomány e legmélyebben meghatározó jegyét személyes értékekkel gazdagítsa. Az írott hagyomány példás ismerete nála kiváló általános humán felkészültséggel párosul, beleértve a *latinitas*-ban való jártasságát is. Még a régi iskola mérceje szerinti tudásával, egyformán otthonos – mégpedig, ahogyan illendő, *memoriter*-otthonos – a Biblia szövegeiben, a talmudi és középkori hagyományban és a történeti tudásanyagban.

Érdeklődésében, tudásában a mindennapos szolgálat – előbb rabbiként, s most már évek óta a Szeminárium igazgatójaként – semmiképpen sem korlátot jelent: a középpontot jelöli ki. Szakszerű történeti értekezéseiben felforrósodik a hang, ironikus, tréfálkozó stílusához képest valósággal pátoszra vált át, ha halákhikus kérdések kerülnek szóba: a hétköznapi élet problémáinak elméleti megoldásai. Schweitzer József maga, személyes életében és intézményi afiliációjában egyaránt, a zsidóság mai irányzatai közül egyértelműen a neológia mellett van elkötelezve. Szenvedélyesen vette

védelmébe a neológ Rabbiképzőt száz évvel korábbi bírálóival szemben is. A nemzetközi horizonton ezt a neológiát azonban szívesebben neveznénk, ahogyan angolul szokás, *Conservative* irányzatnak. Schweitzer tudományos felfogása valóban konzervatív; eredeti jelentése szerint a szónak: értékőrző. Mintha az orthodoxia értékeit is szeretné rendre átmenteni a neológia tanáiba. Tudományos felfogásról van szó, hiszen a zsidó hagyomány: tudás. Schweitzer a tanban hagyományőrző modern rabbi: nem engedi feledésbe merülni az értéket. A tan szeretetét, ami benne él, át tudja alakítani a tan iránti szeretetté – tanítványaiban is. A tan, a hagyomány tudásává.

Sorsa magyar rabbiknak, a tudós fajtának: intézmény válik belőlük. Intézmény volt Scheiber Sándor is, és intézmény az utódja, Schweitzer József. Autentikus forrása a zsidó tudománynak nemcsak hívei és a zsidó közösség számára, de szélesebb körben a magyar értelmiség, a szellemi élet, más valásfelekezetek és egyházak, a magyar társadalom akadémikus körei számára. Nem politikai és közéleti szerepléssel vívta ki magának ezt a szerepet, a tekintélyt, hanem tudással és áldozatos tanítással, a tanítványok iránti szeretettel, felkészültségével és tudós értekezéseivel.

Ha a rabbi-szerepre gondolunk a régiségben: Schweitzer József is, mint nagy elődei, valóságos maga köré – valamifajta modern jesivába – tudja összegyűjteni az országot: zsidókat és nem zsidókat, mindenkit, aki a *hagyomány* iránt vonzalmat érez, tanítványait és a magyar értelmiséget, s mondja nekik: „Halljad, Izráel” – s mondja, ahogyan a rabbinak és tudósnak ma mondanía kell Magyarországon: „Hallgasd meg – s hallgasd meg Izraelt is”.

Az MTA Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma nevében:
Komoróczy Géza

SCHWEITZER JÓZSEF

SZEFÁRDOK MAGYARORSZÁGON ÉS ERDÉLYBEN

Az 1492. évi spanyolországi kiűzetés után – Gilbert történeti atlasza szerint – mintegy kilencvenezer spanyol zsidó került a Balkánra, illetve az Ottomán Birodalom területére.¹ Innen nyílik meg számukra az út Magyarországra, majd az ország keleti részéből kialakított Erdélyi Fejedelemségbe, amely élénk kapcsolatban állott a török császársággal.

1.

Hogyan és miért kerülnek a törökországi és balkáni, tehát szefárdi zsidók Magyarországra, illetve az Erdélyi Fejedelemségbe?

Tekintsük először Magyarországot!

A török hódítás maga alá gyűri a Balkán népeit. 1389-ben elesett Szerbia. A magyar állam váltakozó sikerű harcokat vív az őt támadó nagy ellenféllel szemben. 1442 után aktív védelem alakul ki a veszedelmes hadsereg ellen, s ebben kitűnik a magyar történelem keretein túl is jól ismert Mátyás király. A Mátyás által központosított államhatalom az uralkodó halála után szét hullik. Anarchikus állapotok keletkeznek, aminek következtében az ország a török támadásoknak képtelen ellenállni. 1526-ban a mohácsi mezőn csekély számú serege élén elesik maga az ifjú király, II. Lajos is, és ezzel egyszersmind elbukik az egységes önálló középkori magyar állam. Megnyílt az út a török

1. Martin Gilbert, *Zsidó történelmi atlasz* (Budapest: Gondolat, 1991), p. 46.

hódítás előtt. A középkori Magyarországgal együtt megszűnnek az ország addigi zsidó községei is. Mielőtt az újabb szefárdi zsidó községek kialakulásával foglalkoznánk, meg kell emlékeznünk a középkori Magyarországon élt szefárdi származású zsidókról is.

A már említett, a tudományt és művészeteket kedvelő Mátyás király környezetében feltűnik a spanyolországi származású Cotta Márton és családja. Cotta valamilyen közelebből nem ismert művészeti ágban jeleskedett, s ezért magára vonta az uralkodó és felesége, Beatrix királyné kegyének sugárait. Cottáék szefárdi származását, majd kikeresztelkedésük tényét Kubinyi András kutatásaiból ismerjük. Tőle tudjuk, hogy az eredetileg zsidó család egy tagja a Magdolnáról elnevezett római katolikus templomban kikeresztelkedett, de úgy tűnik, hogy a család a hitehagyásuk ellenére sem szakította meg spanyol-zsidó kapcsolatait.²

Az összeomlás előtt álló középkori magyar államnak lett híres, ünnepelet, majd gyűlölt alakja a magyarul Szerencsés Imrének, latinul – a magyar név latin megfelelőjével – Fortunátus Imrének nevezett spanyol származású pénzügyi szakember. Kubinyi feltételezése szerint Cottáék segítségével került a magyar fővárosba, Budára. Spanyol származását Büchler Sándor keszthelyi rabbi, az 1944-ben mártírhalált szenvedett kiemelkedő jelentőségű magyar zsidó történétíró kutatta fel,³ Szerencsés családi adatai, valamint héber neve, *Snéur* spanyol eredetije, a *Senior* után. Szerencsésre nézve Büchler adatait újabbakkal erősítette meg boldogult Scheiber Sándor, amely adatok Szerencsés spanyol származását alátámasztják.⁴

Szerencsés szerelemre lobbant egy keresztény nő iránt, s emiatt halálraítéltetés veszedelme fenyegette. Feltételezik, hogy ettől való félelmében hagyta el a zsidóságot, és a keresztségben keresztapja és védelmezője, Perényi nádor után vette fel az Imre nevet. Zsidó testvérei iránt azonban kikeresztelkedése után is megőrizte támogató szeretetét, s állítólag a budai zsidók felől egy vérvádat is elhárított. Kikeresztelkedésének tényét két fia, úgy látszik, megbocsátotta, mert azt kérték, hogy őket továbbra is a zsidóságot elhagyott apjuk nevének hívják a Tóra elé. Naphtali Kohen a kérelmet támogatta, s annak teljesítéséhez a kor három kiváló rabbija, Meir ben Jichak Katzen Ellenbogen páduai rabbi, Élia ben Benjamin ha-Levi konstantinápolyi rabbi és Mose Isserles krakkói rabbi is hozzájárult. Érdekes jelenség, hogy a halákhikus döntésben az askenázi és szefárdi rabbik egységes véleményen voltak.

E bevezetés után térjünk rá az 1526. évi mohácsi vész utáni magyarországi zsidó történelemben fellelhető szefárdi testvéreink nyomaira.

Történétíróink egységesen megállapították, hogy a török hódoltság korában Budán, Székesfehérvárott és másutt találkozunk isztambuli, szemendriai (Szerbia), edirnei és jeruzsálemi származású zsidókkal, akik megfordulnak még Esztergomban, Vácott, Tolnán, s e helységek egyben kereskedelmi tevékenységük útvonalát is jelzik. Az ebből az időszakból származó török adójegyzékek a zsidók neveit általában a szefárdi kiejtésnek megfelelően jegyzik fel, tehát ezeket az érintettek származására nézve nem lehet teljes mértékben autentikusnak elfogadni. Azonban a már fentebb említett származási helyek, nemkülönben a jegyzékekben előforduló sajátosan szefárdi személynevek kétségtelenné teszik a szefárdi zsidók jelenlétét Magyarországon. E spanyol nyelven beszélő és spanyol-szefárdi rítust követő zsidók jelentős számban kerültek Budára, s az e korszakból ismert három budai zsinagóga közül az egyik minden bizonnyal az ő zsinagójuk lehetett (volt még egy askenázi és egy szír zsinagóga is). Amikor 1541-ben a török seregek elfoglalják Budát, megjelennek ott a szefárdiak, s Budának 1668-ban történt visszavétele a keresztény haderők által vet véget a budai zsidó gyülekezetnek, s benne a szefárdi kolóniának is. A legtöbbet, mint alább látni fogjuk, erről a budai

2. Kubinyi András, „A zsidóság története a középkori Magyarországon”, in: Gerő László (szerk.), *Magyarországi zsinagógák* (Budapest: Műszaki Kiadó, 1989), pp. 23–24.

3. Büchler Sándor, „Szerencsés Imre származása”, in: Wertheimer Adolf – Somogyi József – Löwinger Sámuel (szerk.), *Emlékkönyv Dr. Mahler Ede (...) 80. születésnapjára* (Budapest, 1937), pp. 406–414.

4. Scheiber Sándor, *Héber kódexmaradványok magyarországi kőtéstáblákban* (Budapest: Magyar Izraeliták Országos Képviselőlete, 1969), p. 25, 11. jegyzet; továbbá: Kohn Sámuel, *Héber források és adatok Magyarország történetéhez* (reprint, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990), no. XVI.

szefárdi gyülekezetéről tudunk, míg a már említett magyarországi helységek szefárdi zsidó közösségei életéről nincsenek adataink.⁵

Utaltunk arra, hogy a török hódoltság korában megfordultak zsidók Tolna városában,⁶ amely akkor Debrecen után az ország egyik legjelentősebb települése volt. Thúry Farkas Páltól, a tolnai protestáns iskola igazgatójától tudjuk, hogy sokat vitatkozott Tolnán megtelepedett zsidókkal. Megírja azt is, hogy a törökök igyekeztek az ottani zsidókat a sertéshús fogyasztására fogni, de ez nem sikerült nekik.⁷ Ismereteink szerint a törökök általában a zsidókkal szemben meglehetősen liberálisak voltak, de akadt arra is példa, hogy gazdag zsidókat megöltek és kiraboltak. A Thúry Farkastól használt „megtelepedett” kifejezés⁸ arra enged következtetni, hogy a török korban odakerülő zsidókról beszél, akik vagy a törököktől el nem foglalt királyi Magyarországról érkeztek, vagy még messzebből, esetleg Konstantinápolyból jutottak el oda, minthogy tudjuk, hogy a korszak zsidó kereskedői a török árucikkek forgalmazásával foglalkoztak. Ezenkívül önállóan vagy török társsal együtt részt vettek pénzügyi vállalkozásokban, valamint a török közigazgatásban helyezkedtek el mint birtokok vagy vámok bérlői. Tolnán olyan kétségtelen török-szefárdi nevekkkel találkozunk különféle foglalkozási ágakban, mint Szalimun, Ibn-Jafet vagy Ibn-Jamin. Büchler a Kaleman nevet is szefárdi eredetűnek tekinti. Hogy ezek a zsidók foglalkozási helyükön laktak-e, vagy csak átmenetileg fordultak ott meg, nem megállapítható.

Evlia Cselebi, a híres világotutató a Tolnától nem messze fekvő, s ugyan csak török hódoltság alatt állott Pécsert is talált többek között zsidó kereskedőket.⁹ Állításának valószínűségét nem lehet tagadni, bár Cselebi szavahihe-tőségét – a szakirodalom szerint – fantáziája sokszor kiszínezi. Cselebin kívül semmilyen más adatunk nincs a török kori zsidók pécsi tartózkodására nézve.

A budai szefárdokra azonban annál több adat áll rendelkezésünkre.

Mit mondanak a számok?

A különféle becsléseket és statisztikákat, s azon belül is főként a török adóösszeírásokat és a budai zsidó lakónegyed lakosairól készült kimutatásokat áttekintve, a budai zsidók létszáma az alábbiak szerint alakul.

ÉV	LÉTSZÁM
1546	511 ¹⁰
1547	500-600 ¹¹
1559	407 ¹²
1562	490 ¹³
1580	800 ¹⁴

Utóbb létszámcsökkenés következik be, amennyiben Buda három ostroma miatt 1598-ban, 1602-ben és az 1603-as¹⁵ esztendőben sokan elmenekülnek, de a szám ezután ismét feltöltődik. Végül is a legmagasabb becslés mintegy

5. Büchler Sándor, „Zsidó letelepedések Magyarországon a mohácsi vész után”, *Magyar-Zsidó Szemle*, 10. (1893), pp. 315 skk. és 370 skk.; Grünwald Fülöp, „A zsidó települések múltja a magyar földön”, *Ararát. Magyar Zsidó Évkönyv* (Budapest, 1942), pp. 64–72; Káldy-Nagy Gyula, *A budai szandzsák 1599. évi összeírása* (Budapest: Pest Megyei Levéltár, 1977), pp. 39–40.

6. Schweitzer József – Szilágyi Mihály, *A Tolna megyei zsidók története 1867-ig* (Budapest: Magyar Izraeliták Országos Képviselete, 1982), pp. 10 skk.

7. *Idea christianorum Hungarorum in et sub Turcismo*, 1556–1557 körül keletkezett, külföldi barátaihoz írott levele. Lásd Schweitzer – Szilágyi, *A Tolna megyei*, p. 10.

8. Egyébként az idegenek egyik státusának (*dhimma*) megjelölése a birodalomban.

9. Schweitzer József, *A Pécsi Izraelita Hitközség története* (Budapest: Magyar Izraeliták Országos Képviselete, 1966), pp. 16–17.

10. Káldy-Nagy Gyula, *A budai szandzsák*, pp. 39–40. Idézi Vass Előd, „Zsidók a hódoltságkori török forrásokban”, in: *Magyar Zsidó Oklevéltár* (továbbiakban: MZsO), XVIII, 19.6. tábla.

11. MZsO, V/1, 380.

12. Vass Előd, „Zsidók a hódoltságkori...”.

13. *Ibid.*

14. Büchler Sándor, *A zsidók története Budapesten a legrégebb időkől 1867-ig* (Budapest: IMIT, 1901), p. 106.

15. Szakály Ferenc, „Aki a török Budát elsiratta”, in: Schulhof Izsák, *Budai krónika* (Budapest: Helikon Kiadó, 1979), p. 79.

1000 főre teszi a budai zsidók számát, és annak egyharmadát véli szefárdi eredetűnek. A budai zsidó összeírásokban is számos adat jelzi a szefárdi eredetet, a legvilágosabb ezek közül az 1547. évi kimutatás, amely 24 újonnan megtelepedett,¹⁶ tehát nyilvánvalóan röviddel Buda elfoglalása után érkezett zsidóról szól, olyan személyekről, akiknek a neve mellett mindenütt ott szerepel a törökországi helységnév, ahonnan származnak. Foglalkozásuk hasonló a Tolnán bemutatott állapotokhoz, azzal, hogy itt nyilván sok volt a kereskedő, s ezek jelenléte az addig nyugatias jellegű magyar fővárosnak, Budának a sok apró üzlettel balkáni bazár-jelleget kölcsönzött.¹⁷

Buda a korszak egyik legjelentősebb zsidó központja, bizonyos mértékig Kelet és Nyugat zsidóságának találkozási helye. A szefárdi jelenlétet a vallási és szellemi élet számos adata erősíti meg.¹⁸

Az askenázi és szefárdi rítusok követői közötti egyensúly tiszteletben tartása érdekében a budai gyülekezet 1660-ban a belgrádi rabbival, Kohen Szimha kiváló tudóssal tölti be a rabbiszékét. Az új rabbi mesterei a szalóniki Dávid Istrosza és Lerman Juda belgrádi rabbi voltak. Az új rabbi kevés időt töltött Budán, de jó emléket hagyott maga mögött. Belgrád és Buda zsidóságát családi és kereskedelmi kapcsolatok is egymáshoz fűzték. A budaiak peres ügyeikben a belgrádi *bét-din*-t keresték fel, és Belgrádból egy ottani orvos is járt Budára gyógyítani. A morvaországi születésű, de szefárdi kiképzetésű Askenázi Cvi, akit a zsidó irodalom Hakham Cvi néven ismert, konstantinápolyi rabbiknál sajátította el nagy talmudi tudományát. Ott szerzett ismereteiről szefárdi írású értekezésben számol be. Buda ostroma idején Szarajevóba menekül, ahol a város rabbijává teszük.

A szefárdi rítusúak megtartották a NÉMETEKÉTŐL eltérő szokásaikat, s természetesen nyelvüket is. Feltételezhető, hogy a siratóasszonyok alkalmazásának szokása a budai szefárdok között is életben volt. Az elhunyt spanyol

zsidó személy koporsóját bizonyára a budai utcákon is követték a siratóasszonyok jalkiáltásai: „Miért is haltál meg?!”

Nyelv és rítus különbözőségei ellenére is egybefogta Buda zsidóságát a Szentföld szeretete és tisztelete. Budán is megjelentek a Szentföld küldöttei, hogy gyűjtsenek szegényeik számára, de a budai zsidók önszántukból is elküldték adományait Száfed, Jeruzsálem és Hebron szegényei és tudósai számára. Arról is tudunk, hogy budai zsidók holttestét Száfedbe szállíttatják, hogy az ott nyugvó jámborok rokonaik körében nyugodjanak.

A budavári zsidónegyed és a zsinagóga Buda ostroma alatt a tűz marta-lékává lett. 1668. szeptember 2-án a budai zsidók közül sokan menekültek az Isten házába, hogy ott keressenek menedéket. A templom melletti helyiségbe vitték halottaikat is, hogy az ostrom végeztével majd eltemessék őket. Erre azonban már nem került sor. A halottak is a tűz áldozatai lettek.¹⁹

Az ostromból megmenekültek érdekes és változatos, sokban szomorú sorsa, fogságba jutásuk, majd kiváltásuk nem tartozik dolgozatunk keretébe.

2.

A budai szefárdi gyülekezet után rátérünk a 16. században létrejött erdélyi szefárdi központ vizsgálatára. Ebben a tárgykörben Moshe Carmilly-Weinberger alapos tanulmányaira, valamint Jichak Jozsef Kohen hatalmas művére hivatkozunk, amelyek útmutatásul és sok tekintetben forrásul szolgáltak számunkra.²⁰

Emlékeztetünk arra, hogy a török mohácsi győzelme után, 1526-ban Magyarország részekre szakadt. Zápolya János nemzeti király átmeneti uralkodása után a három részre szakadt Magyarországról szoktunk beszélni.

19. Az eseményeket Schulhof Izsák műve adja elő.

20. Moshe Carmilly-Weinberger, „Spanish (Sephardi) Communities in Transylvania and Banat in the XVIIth–XIXth Century”, *Studia Judaica*, I (Cluj-Napoca, 1991), pp. 39–52; Jichak Jozsef Kohen, *Hakhme Transzilvania* (Jerusalem: Makhon Yerushalaim, 1989).

16. Lásd 10. jegyzet.

17. Szakály, „Aki a török Budát elsíratta”.

18. Büchler, *A zsidók története Budapesten*, p. 126. és pp. 137 skk.

Az egyik, az ország nyugati része és északi peremvidéke alkotta a királyi Magyarországot, Habsburg uralom alatt. A másik az ország keleti részén a török politikai nyomás, nevezetesen Szolimán szultán egy rendelete nyomán kialakult Erdélyi Fejedelemség volt. A harmadik rész – a kettő között elterülő, illetve az ország déli végeire lehúzódó terület – alkotta a török hódoltság alatti Magyarországot.

Transylvania, azaz Erdély területén az 1. század óta vannak nyomai a zsidók jelenlétének. Feltételezik, hogy a római légiók nyomában vagy maguknak a légióknak soraiban is jelentek meg ezen a területen. A római kor után a 16. században értesülünk vásározó zsidókról Erdélyben.

A nagyobb számú zsidó jelenlét a 17. századra esik, amikor is Erdély merkantilista elveket valló fejedelme, Bethlen Gábor 1623-ban a Konstantinápolyból Erdélyben kereskedni kívánó és megtelepedni óhajtó zsidóknak kiváltságlevelet ad.²¹

Nagyszámú megtelepedésről ekkor még nem lehet beszélni, vagy azért, mert a kiváltságlevél csupán a kiváltságos személyek, mint orvosok vagy gazdag kereskedők számára tette lehetővé a gyakorlatban a megtelepedést, vagy pedig azért, mert a szefárdi zsidók ekkor már megtalálták megélhetési lehetőségeiket török földön vagy a Balkánon, a keleti zsidó tömegek pedig még nem lendültek mozgásba. Mindenesetre Bethlen Gábor kiváltságlevele alapján, amely a megtelepedők számára vallásszabadságot, védelmet és bizonyos megszorítással kereskedelmi tevékenységük szabadságát biztosítja, megalakulhatott a fejedelemség fővárosában, Gyulafehérvárott az első szefárdi gyülekezet Erdélyben. A szabadságlevél kieszközlésében nagy szerep jutott a fejedelem orvosának, Szasa Ábrahám eredetileg konstantinápolyi orvosnak, akinek jelleméről és tudományáról elismerően nyilatkozik a fejedelemség egyik diplomatája a törököknél, Borsos Tamás.²² Némileg

meglepő, hogy a kiváltságlevél a fejedelemségben megtelepedni kívánókról szól, amiből talán arra lehetne következtetni, hogy a kiváltságlevél kibocsátása előtt vagy egyáltalán nem voltak, vagy csak nagyon csekély volt az Erdélyben élő zsidók száma.

Mindenesetre a kiváltságlevél alapján megalakult a zsidó gyülekezet Gyulafehérvárott. Az 1627. évi gyulafehérvári országgyűlés törvénybe foglalja kiváltságait, azzal, hogy – amint azt maga a kiváltságlevél is hangsúlyozza – a szabad városok privilégiumait a zsidók kereskedelmi tevékenysége nem érintheti.²³ Az 1650. évi országgyűlés megváltoztatja a kiváltságlevélnek azt a pontját, amely szerint a zsidók zavartalan közlekedésük értelmében magyar ruhát viselhetnek. Most előírják az egyes etnikumokra jellemző viselet hordását, azaz a zsidók számára a zsidó, a görögök számára a görög ruhát, s hogy nem viselhetnek magyar és katonai ruházatot.²⁴

Az új rendelkezés az etnikumokat egyenlő mértékben ítéli meg, s annak zsidóellenes célzatot nem tulajdoníthatunk. Ugyanakkor igaz, hogy Bethlen fejedelem halála után kevésbé türelmes fejedelmek következnek, s alattuk sorsukban rosszabbodás áll be. Ennek ellenére megtudjuk, hogy 1656-ban Gyulafehérvárott a várfalon belül sok zsidó lakik, akik török árukkal kereskednek és zsinagógájuk is van.²⁵ A kereskedelem mellett különféle bérleti szerződéseket is kötnek. Egy ilyen, 1698-ban kelt magyar nyelvű, majd utána hatsoros héber betűs spanyol nyelvű szerződési szöveg²⁶ ékes bizonyossága mind a bérleti tevékenységnek, mind a szefárdi jelenlétnek. 1709-ből több olyan oklevelet ismerünk, amely II. Rákóczi Ferenc fejedelem és Alboer Ábrahám nándorfehérvári zsidó pénzember között fennállott gazdasági ügyletekről tanúskodik.²⁷

1735-re az eredetileg tisztára szefárdi származású gyülekezet összetétele megváltozik. Az ebben az esztendőben végzett hivatalos zsidó összeírásból

21. „Bethlen Gábor kiváltságlevele a magyar zsidókhöz”, magyar fordításban közli Singer Jakab, in: Sas Péter, szerk., *Ódon Erdély*, I. (Budapest: Magvető Kiadó, 1986), pp. 676–679.

22. Lásd Borsos Tamás, *Vásárhelytől a Fényes Portáig*. Sajtó alá rend. Kocziány László (Bukarest, 1972).

23. MZsO, V/1, 535.

24. MZsO, XVIII, 92.

25. MZsO, XV, 25/B.

26. MZsO, V/1, 864.

27. MZsO, XIII, 61–64.

kiderül, hogy a balkáni és törökországi zsidók mellett már jelen vannak a kelet-európai községekből érkezettek is.²⁸ Mégis, azt látjuk, hogy a gyülekezet első rabbija ebben az időben, az 1738-ban elhunyt R. Ábrahám Russzó, szefárdi eredetű. Tudjuk róla, hogy rabbinikus tevékenysége mellett kereskedelmi ügyletekkel is foglalkozott, ami talán arra utal, hogy hitközsége nem tudta teljes egészében fedezni a létfenntartási költségeit. Szefárdi kapcsolatait jelzi, hogy súlyosabb halákhikus problémákban a belgrádi *bét-din* véleményét kérte ki.

Utóda, Rabbi Johanan ben Jichak belgrádi, más nézet szerint gyulafehérvári születésű, és az ottani szefárdi tudósok tanítványa volt. 1758-ban egész Erdély országos főrabbi lett. Gyulafehérvárról Temesvárra tette át székhelyét és az ottani szefárdi gyülekezet rabbija lett. E minőségében halákhikus kérdésekről levelezést folytatott a kor egyik legnagyobb rabbi tekintélyével, R. Ezékiel Landau prágai rabbival, akit műve után világszerte *Noda bi-Jehuda*-nak ismerünk. A prágai rabbi válaszában a temesvári rabbit, tudományát felette magasztaló címekekkel szólítja meg. Ebből is arra következtethetünk, hogy Gyulafehérvár második szefárdi rabbija már nemzetközileg elismert tekintély volt.

A szefárdi-askenázi együttélés halákhikus problémákat is okozott a gyülekezet életében. Érdekes eset a következő. A szefárdi közösség körében 1793-ban egy közelebbről nem ismert viszály robbant ki, amelynek következtében R. Mose ha-Levi Margaliut, a szefárdi rabbi anatómát (*herem*) mondott ki azokra a híveire, akik a viszály következtében elhagyták a szefárdi templomot és az askenázi zsinagógába mentek imádkozni. Együttal megtiltotta az askenáziaknak, hogy a hozzájuk csatlakozó szefárdiakat bármely *micvá*-ban, azaz vallásos cselekmény elvégzésében részesítsék (Tóra elé járulás, előimádkozás stb.).

Negyedszázad múltán a szefárdiak lélekszáma annyira megcsappant, hogy saját templomukban a *minján*, azaz a nyilvános istentisztelet megtar-

tásához szükséges tízes létszám biztosítása már nem áll módjukban. Nem is szólva arról, hogy a megmaradt kevesek sem tanultak szefárdi iskolákban és inkább igényelték az általuk ismert askenázi rítusú istentiszteletet. A helyzet feltárásából úgy tűnik, hogy nemcsak a létszám, hanem az oktatás is meggyengült a szefárdok körében.

Mi történjék? A problémát Mose Szofér pozsonyi és Samuel Landau prágai rabbi elé terjesztik. A pozsonyi rabbi úgy dönt, hogy a megváltozott helyzetben mindaddig, amíg a szefárdi templomban nem képesek a *minján*t biztosítani, imádkozzanak a szefárdiak az askenázi zsinagógában. Ugyanakkor arra kéri az askenáziakat, hogy legyenek a szefárdiak segítségére abban, hogy az ő templomuk ne maradjon magára. 1818-ban a szefárdi-askenázi együttes imádkozás tekintetében Samuel Landau prágai rabbi az ellentétek kiegyenlítő megoldását ajánlja. Ha a szükség úgy hozza, szefárdi templomban is imádkozhatnak az askenázi rítust követők, mégpedig úgy, hogy a hangosan mondott imákban a zsinagóga hivatalos rítusát kell követni, míg a csendes imákban mindenki kövesse az általa kedves és megszokott hagyományt.

A rabbik döntései a békeséges megoldásokat keresték, és Gyulafehérvárott a szefárdiak körében tapasztalható létszámcsökkenést átmeneti jelenségnek vélték. Annak a reményüknek adtak kifejezést, hogy a jövőben majd visszaáll a régi rend, és nem kell szükségmegoldásokat alkalmazni. Gyulafehérvárott ez a remény nem vált be.

Temesvárott, a másik nagy szefárdi központban a gyülekezet életképe-sebbnek bizonyult, és a szefárdi község, ha csekély létszámban is, még századunk negyvenes éveiben is működött.

Térjünk rá most a temesvári szefárdi gyülekezet ismertetésére!

Maga a város 1552–1716 között fontos központja volt a török közigazgatásnak, s a zsidók nyomai még a török kor előtti időkre nyúlnak vissza. A temető legrégebbi sírköve viszont már a török kort idézi, mert az 1636-ban elhunyt Azriel Asael, a sírkő felirata szerint rabbi és sebész, nyilván szefárdi zsidó volt. A konstantinápolyi R. Meir Amigo és négy társa jelenik meg a városban, és 1762-ben egyszerre épül meg a szefárdiak és az askenáziak zsinagógája.

28. MZsO, VIII, 515.

Amiként Gyulafehérvárott, úgy Temesvárott is adódtak problémák az askenázi-szefárdi együttélésből. Így különösebb szenvedélyek és viták nélkül a 18. század harmincas éveinek elején egy válólévél (*get*) jelentett problémát. A válólévélnek ugyanis a személy- és helységnevet az esetleges visszaélések és tévedések elkerülése érdekében rendkívül pontosan kell tartalmaznia. Temesvárott az történt, hogy a városnévben szereplő *vav* betűt a szefárdi író *bét* betűvel írta, holott az askenáziaknál e helyütt két *vav* betűt kellett volna alkalmazni. Felmerült a válólévél érvényességének kérdése, amelyben R. Meir Asch, eisenstadti rabbi úgy dönt, hogy noha az nem az askenázi duktus szerint íródott, elfogadható, miután a szefárdi nyelvérzék az általuk alkalmazott írásmódot tartotta helyesnek.

Egy másik probléma a rituális vágás tekintetében adódott, abból, hogy a levágott marha tüdejének vizsgálata másképpen történik a szefárdi, és másképpen az askenázi hagyomány szerint. A probléma részletes előadását, minthogy az sok szakismeretet kíván, mellőzzük. Nem akarjuk ezzel az olvasót terhelni. A kérdést Jichak Joszef Kohen nagy műve részletesen ismerteti. A lényeg az, hogy a tüdőlebens egyik kinövésének esetével (*szirkha*) találkozunk, amikor is a vizsgálati eljárás nem azonos a szefárdi és az askenázi hagyományokban. A probléma jobb megértéséhez ajánlatos a *Sulhan arukh Jore déa* 39,8 és hozzá a *SAKH* 33 figyelembe vétele.

1836-ban Temesvárott is felmerült, valószínűleg a belvárosban, a létszámcsökkenés miatt a szefárdiaknak és az askenáziaknak együttes istentiszteleten való részvétele. Pozsony rabbija ebben az esetben is békítően és kiegyenlítőleg dönt, amennyiben az együttes istentiszteletet lehetségesnek mondja, de hangsúlyozza, hogy azon túl mindegyik gyülekezet őrizze meg törvényeiben, szokásaiban és életvitelében a maga sajátos hagyományait.²⁹

Végezetül, Temesvárról indul ki az ország határain túl is nagy visszhangot keltett halvita a kecsege fogyaszthatósága tekintetében. A temesvári szefár-

dok ugyanis ezt a halfajtát otthoni hagyományaik folytán megengedhetőnek vélték, míg a temesvári rabbi tilalmasnak mondotta. A vita nagy hullámokat vert föl, annak magyarországi mozgatója, Grieshaber Izsák paksi rabbi volt,³⁰ s nem Bonyhádon működött, amint írja.

A hosszadalmas vita, amelynek bemutatása túlhaladná kereteinket, végül is az askenázi álláspont győzelmével fejeződött be.

A temesvári szefárdok jeles rabbik és más tudósok hosszú sorát mondhatták magukénak. Első ismert rabbija a szefárdi gyülekezetnek R. Jakob Mose mi-Belgrád (1739–kb. 1741). Temesvár községében nagyjából párhuzamosan működött két gyülekezet, s rabbijaiknak megállapítható sorrendjét Kohen közli, már többször idézett nagy művében. Ezért ezek felsorolását mellőzzük, csupán még egy szefárdi rabbira utalunk, R. Reuben ben Jehuda Barukhra, aki a bécsi szefárdi gyülekezet *hakham*-ja lett.

Dr. Singer Jakab temesvári főrabbinak a szefárdi szokásokat bemutató dolgozatából kitűnik,³¹ hogy századunk negyvenes éveiben még két szefárdi gyülekezet is működött a városban. Singer dolgozatából számos szokást és rítust ismerünk meg, például azt, hogy az askenázi gyülekezetekben oly jelentős *mazkir*-liturgia jom kippurkor és a három zarándokünnep alkalmával náluk nem volt szokásos. Ezzel szemben *Kol nidré* estéjén liturgia keretében emlékeztek meg halottaikról. A *Kol nidré*-t sem az askenázi világban szinte egyöntetűen elterjedt és azonos dallammal mondták, hanem egy oszmán-mór-spanyol dallamokból összeszótt melódiában. A szefárdiak nagy elővigyázattal és bizonyos büszkeséggel tekintettek spanyol származásukra, és az askenáziakkal kötendő házasságot lehetőleg kerülték.

30. A hal-vitát és ennek irodalmát bemutatja Schweitzer – Szilágyi, *A Tolna megyei...*

31. Singer Jakab, „Szefárd-zsidó szokások és hagyományok”, in: M. M. Weinberger (Carmilly-Weinberger) (szerk.), *Emlékkönyv Dr. P. Löwy, Dr. M. Lenke, Dr. Jakob Singer* [főrabbi] *tiszteletére* (Cluj, 1939), pp. 14–18.

29. A gyulafehérvári és temesvári hitközségekre, rabbijaikra és halákhikus problémáikra lásd Carmilly-Weinberger, „Spanish (Sephardi) Communities in Transylvania” és Kohen, *Hakhme Transilvania*.

3.

Az eddigiekben a zsidó nép törzse szefárdi ágának magyarországi hajtásairól szólottunk. A továbbiakban egy olyan magyarországi, közelebbről: erdélyi vallásközösségről szólunk, melynek tagjai magukat „lelki zsidók”-nak tekintették és magyar nyelvű imakönyvük szefárdi rítusú hétköznapi és ünnepi imakönyvek (*sziddur* és *mahzor*) fordításaiból keletkezett. Ez a vallásközösség volt a szombatosok közössége.³² Erdélyi székely földművelőkből, iparosokból, nem különben magas műveltségű és főrangú emberekből állott.

A szombatoság a kereszténységből ered, de attól mindinkább eltávolodik és a zsidóság felé tart, míg végül is késői utódaik a múlt században zsidó vallásra térnek. A Bözöd-Újfaluban 1874-ben keletkezett prozelitizraelita gyülekezet magát *Kehál Gérim Adat Jesurun*-nak nevezi. A szombatos vallás a reformáció erdélyi megnyilatkozása. Az ottani antitrinitárius teológiának, ideológiának legszélsőségesebb, legradikálisabb formája. Sok tekintetben visszatérés a zsidóság monoteizmusához. Ez a gyülekezet a 16. és 17. századi Erdély sajátos politikai és vallási viszonyai között éli virágkorát. A szombatosok szakítanak minden addigi keresztény egyház szervezetével,

32. A szombatosokra lásd Kohn Sámuel alapvető monográfiáját: *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk különös tekintettel Péchi Simon főkancellár életére és munkáira* (Budapest: Atheneum, 1889). Imakönyvük: *Péchi Simon szombatos imádságos könyve*. Közéztette Guttmann Mihály és Harnos Sándor (Budapest: IMIT, 1914). Továbbá Dán Róbert, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon* (Budapest, 1987), és az ott közölt gazdag irodalom. – Már dolgozatomból lezárása után hívta fel figyelmemet egy barátom a jelen tanulmányban említett szombatos „Harmatért való ima” szövegével kapcsolatban Strbik Andrea írására (*Múlt és Jövő*, 1990/1), valamint Ezra Fleischer ugyanerről a szövegről írt közleményére, ugyancsak a *Múlt és Jövő* 1990/3 számában. Az eddig csak hiányosan ismert héber imának, az általa helyreállított teljes szöveg alapján, Fleischer professzor gyönyörű magyar fordítását is adja. – A magyar köztörténetre nézve Hóman – Szekfű, *Magyar történet* II-III. kötetét használtam. – A szóban forgó héber szövegekhez lásd *Mahzor le-salos regalim ke-minhag (...)* *szefardim* (Wien: Schmidt, 1820); *Mahzor le-jamim noraim* (Szaloniki, 1842); valamint Israel Davidson (ed.), *Ocar ha-sira ve-ha-pijjut* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1925–1929); Daniel Goldschmidt, *Mehkare tefilla u-fijjut* (Jerusalem, 1978).

vallásgyakorlatával, szertartásával és tanaival is. Hitük zsinórmértéke, bár nem minden tekintetben követik, a Tóra. A szombatot ünneplik, és vallásos énekeikben magukat szombatosoknak nevezik. Innen ered elnevezésük. Imádkoznak hétköznapi reggel és este, és a szombat mellett megülik a három zarándokünnepet, az újesztendőt és az engesztelés napját. Annak azonban, hogy a *tálish* és a *töfilin* gyakorlatát ismerték-e, nincsen nyoma. A Tóra utáni kor ünnepeit és a böjt napjait sem tartották.

Biztos, hogy a zsidókkal való közelebbi és személyes ismeretség nyomot hagyott gondolkodásukban, de a szombatosok zsidó monoteizmus igazságainak felismeréséhez lényegében teoretikus úton jutottak el.

Történetük, eszméik, irodalmi alkotásaik (Biblia-fordítások és kommentárok, fordítások a posztbiblikus zsidó irodalomból), a magyarországi vallásos irodalomnak ritka jelentőségű munkái, kisebb könyvtárnyi irodalomban nyertek feldolgozást. A múlt század végén a legteljesebb körű kutatások a magyar zsidóság egyik kiemelkedő történésze, Kohn Sámuel pesti főrabbi, a Rabbiképző Intézet tanára indította el, míg századunk második felében a fiatalon elhunyt Dán Róbert, a pesti Rabbiképző egykori tanítványa teljesítette ki azokat, sokban Scheiber Sándor ösztönzései és útmutatásai alapján. De ezenkívül a protestáns, az unitárius, valamint a vallási kereteken kívül álló történészek és irodalomtörténészek hosszú sora gazdagította kiálló alkotásokkal a szombatoságról való ismereteinket.

Mindezeknek még vázlatos bemutatására sem vállalkozhatunk, ezért – mint a szefárdi hatás legjellegzetesebb tényére – a Péchi Simon nevéhez fűződő szombatos imakönyvre utalunk csupán, amely könyvet Guttmann Mihály, a pesti Rabbiképző Intézet egykori tanára, majd igazgatója, és Harnos Sándor, a pesti zsidó Tanítótóképző Intézet tanára adtak ki, bőséges bevezetéssel és magyarázatokkal ellátva. Ez az imakönyv azért viseli magán a legjellegzetesebben a szefárdi hatást, mert fordítója Konstantinápolyban és másutt végzett tanulmányútjai során a legközvetlenebb módon ismerkedett meg a szefárdi zsidósággal.

Ez a férfiú volt Péchi Simon, egy időben az előbbiekből már ismert Bethlen Gábor erdélyi fejedelemnek kancellárja, utóbb kegyvesztettsége folytán

súlyos fogságot szenved, majd onnan szabadulva veti magát teljes erejével a zsidóság irodalma tanulmányozásának és a rabbinika fordításának. Imakönyve 1630 és 1638 között készülhetett el. S bár egyetlen olyan héber imakönyv sincs, mely Péchi magyar fordítású imakönyvével teljesen megegyeznék, mégis a szefárdi szellemi kapcsolatnak egy magyar nyelvű imakönyv tükrében ez a legjelentősebb bizonyítéka. Magáról a szerzőjéről most csupán annyit, hogy 1570 táján született Pécsen (nyilván innen ered neve is) és 1642/43 körül halt meg valahol Erdélyben, ahová még gyermekkorában került. Sem halálának pontos idejét, sem sírját nem ismerjük. Talán ebben is hasonlít, ha szabad ezt mondani, a nagy ösztönző Példaképhez...³³

Ezek után nézzünk néhány példát a szefárdi átvételekre Péchi Simon imádságos könyvéből.

- 1) A Tizennyolc Áldásból a „*Barékh alénu*” askenáz formulája a szefárdi „*Barkhénu*” kezdőszóval indult és a továbbiakban is a szefárdi szöveget követi.³⁴ Az áldás kezdő szavai Péchinél: „Áldj meg minket Atyánk (...) Kedves égi harmatoddal, jókedvből és áldásodból származottakkal.” Ez a magyar szöveg lényegében megegyezik azzal a szefárdi formulával, amelyre hivatkoztunk (lásd a *mahzor* 78. oldalán). A magyar szöveg a Péchi-féle imakönyv 96. lapján található.
- 2) A hétköznapi *kedusa* megegyezik, bár némi stiláris eltéréssel, a szefárdi *mahzor* 77/b lapján olvasható *kedusa* kezdetével, amely a „*Nakdisakh ve-naaricakh*” szavakkal indul. A magyar fordításban „Szenteltessél és

magasztaltassál (...) az angyalok gyönyörűséges gyülekezeteinek éneklésében.”

- 3) Az esőért (*gesem*) való áldás egyik pijjutja ugyancsak a szefárdi *mahzor* egyik pijjutjának a megfelelője: „*Él haj jiftah ocrot samajim*.” Péchi szövegében, a 244. oldalon: „Élő Isten, nyisd meg nekünk kedves kincsedet.”³⁵
- 4) A harmatért (*tal*) való áldás egyik pijjutja, Péchi 235. oldal: „Távozzál már, járj békével, jó havas eső”, amely hű fordítása a szefárdi *mahzor* 55/a lapján olvasható „*Lékh be-salom gesem*” kezdetű pijjutnak.³⁶
- 5) Ugyancsak harmatért való imádság a Péchi imakönyv 236. oldalán: „Mi Istenünk, (...) fényes szép harmatokkal tündököltesd a földet.” Ennek megfelelője a szefárdi *mahzor* 55/a oldalán olvasható: „*Elohénu (...) be-talólé ora tair adama*.”;³⁷ a Péchi-imakönyv 273. oldalán található *Kol nidré*-szöveg az általunk „az elmúlt Kippur napjától (...) mind a mai napig” fordulatot alkalmazza, tehát a mi szövegünkkel szemben a jövőre nem utal. Követi a szefárdi eredeti formulát, amely az általam használt *mahzor* (*Mahzor le-jamim noraim*, Szaloniki, 1842) szövegének felel meg: „*Mi-jom kippurim se-avar ad jom ha-kippurim ha-ze*.”

A példák szaporíthatók.

Írásunk célja az volt, hogy a szefárdok valóságos és szellemi jelenlétét a történeti Magyarország és ezzel együtt Erdély területén érzékeltessük.

33. Jónéhány évvel Schweitzer József előadása után újabb szövegkiadások jelentek meg Péchi Simontól, elsőként a rabbinikus fordításaiból, majd a töredékes Tóra-fordítása, részletes bibliográfiák, valamint a szöveget magyarázó jegyzetek kíséretében. Lásd *Péchi Simon kiadatlan rabbinikus írásai: Az Atyák mondásai – Pirqé ávot fordítása*, A marosvásárhelyi kéziratból kiadta, kísérő tanulmányokkal és magyarázatokkal ellátta Koltai Kornélia (Hungaria Judaica 11; Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport – Osiris Kiadó, 1999); Koltai Kornélia, *Péchi Simon kiadatlan Biblia-fordítása (1634)* (Hungaria Judaica 23; Budapest: MTA Judaisztikai Kutatóközpont, 2011) (A szerk.)

34. A szefárdi szövegeket a Schmidt-féle, 1820. évi szefárdi *mahzor* alapján használtam fel.

35. A pijjutra lásd Davidson, *Ocar ha-sira* I, no. 342.

36. Lásd Davidson, *Ocar ha-sira* III, no. 860, valamint Goldschmidt, *Mehkare tefilla*, p. 309.

37. Lásd Davidson, *Ocar ha-sira* I, no. 4816.

NÉHÁNY VALLÁSI ÉS SZERTARTÁSI SZAKKIFEJEZÉS
SZEFÁRDI ÉS ASKENÁZI VÁLTOZATAIForrása: Alan D. Corré, „Sephardim” in: *Encyclopaedia Judaica*, 14 (1972), col. 1171.

SEPHARDI TERM	ASHKENAZI TERM	MEANING
<i>Arvit</i>	<i>Ma'ariv</i>	evening prayer
<i>bar minan</i>	<i>lo aleinu</i>	(used when referring to a tragedy)
<i>(h)ekhal</i>	<i>aron</i>	ark
<i>(e)snoga</i>	<i>shul</i>	synagogue
<i>haggadah</i>	<i>seder</i>	Passover service
<i>hashkabah</i>	<i>hazkarah</i>	prayer for (a) diseased
<i>hazak ubarukh</i>	<i>yishar kohakha</i>	blessing and congratulation
<i>Kippur</i>	<i>Yom Kippur</i>	Day of Atonement
<i>Lag la-Omer</i>	<i>Lag ba-Omer</i>	33rd day of Omer (scholars' feast)
<i>nahalah; anos</i> (Port. „years”)	<i>yahrzeit</i>	anniversary of death
<i>pizmonim</i>	<i>zemirot</i>	religious songs
<i>ribbi</i>	<i>rabbi</i>	rabbi, Mr.
<i>Sefer</i>	<i>Sefer Torah</i>	Scroll of the Law
<i>tevah</i>	<i>bimah</i>	reading desk
<i>tefillot</i>	<i>siddur</i>	prayer book
<i>zemirot</i>	<i>pesukei de-zimra</i>	preliminary readings in the morning service

MOSHE
CARMILLY-WEINBERGER

a kolozsvári kongresszusi (neológ) hitközség volt főabbija,
a Yeshiva University (New York) nyugalmazott professzora



1995

BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS

1996. január 10.

Országos Rabbiképző Intézet, Dízsterem

Budapest, József körút 27.

A Magyar Tudományos Akadémia
Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma

az 1995. évi

BACHER VILMOS EMLÉKÉRMET

DR. MOSHE CARMILLY-WEINBERGER

egykori kolozsvári neológ főrabbinak,

a Yeshiva University (New York) nyugalmazott professzorának

ítélte

A TUDÓS RABBI ÉS A ZSIDÓSÁG TÖRTÉNETÉVEL FOGLALKOZÓ TUDÓS

MOSHE MORDEKHAI CARMILLY-WEINBERGER, eredeti nevén Weinberger Mózes, Budapesten született, 1908. április 7-én. Mindkét szülője ágán rabbi-családokból származik. Apja, Weinberger Salamon annak idején Pozsonyban tanult, a *Sevet Szofer* (R. Jichak Bunim Szofér) jesivájában, illetve R. Glasner Mózes Sámuelnél, a neves kolozsvári orthodox –cionista – főrabbinál. Anyja, szül. Spitzer Róza pedig Smuel Arie Spitzer szilágykrasznai hitközségi tisztviselő leánya volt. Szülei – neveltetésük folytán – mind a szigorú orthodox zsidóság hagyományait, mind az orthodoxiacionista irányzatát mértéktádnak vallották, emellett azonban gyermekeiknek, az elsőszülött Mózesnek is, megadták a kor követelményei szerinti világi iskolázottságot is.

Mózes fiuk a kis bihari falu (Vaskoh) elemi iskolája után a középiskola alsó osztályait az orthodox alapítású nagyvárad zsidó iskolában kezdte el, majd apjának a szatmárnémeti *status quo* hitközségben vállalt állása okán e helységben folytatta; három éven át tanult, ugyancsak Szatmáron, R. Eliezer David Grinwald / Grünwald Lázár jesivájában is.

Felső gimnáziumi osztályokba már Budapesten, az Országos Rabbiképző Intézet gimnáziumi tagozatában járt. Ekkor már tudatosan készült a rabbi pályára. A Rabbiképzőben a szokott alapos felkészültséget szerezte meg a hagyomány mindhárom ágában: a Biblia, a Talmud és a Kódexek (*Sulhan arukh* stb.) terén. Mint több más tanuló társa, ő is egy szemesztert töltött a Rabbiképző testvérintézetében, a breslauer Jüdisch-Theologisches Seminarban (1930). A Rabbiképző akkori tudós tanárai, Blau Lajos, Guttmann Mihály, Heller Bernát, Hevesi Simon, Hoffer Ármin mély benyomást gyakoroltak tanítványuk személyiségére és gondolkodására.

A Rabbiképzővel párhuzamosan folytatott egyetemi tanulmányok befejezésekként Weinberger Mózes 1934-ben *A zsidóság szociális helyzete a Talmudban* című értekezésével *summa cum laude* doktori fokozatot szerzett a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetemen.

R. Weinbergert a doktori cím elnyerésével és a rabbiavatással (1935) szinte egyidejűleg a kolozsvári neológ hitközség rabbijává választotta meg (1934. szeptember). Ezt követően, 1944 májusáig, kerekén tíz évet töltött el Erdély és a Bánát zsidó életének akkori központjában. Hitközségi munkáját a kor jelölte ki: az autonóm zsidó élet megszervezésének és a Németország felől fenyegető veszedelem mérséklésének a feladatai. R. Weinberger nagy energiát fordított a kolozsvári zsidó közösség életének megszervezésére, a zsidó oktatásra, az Erdély–Bánati Rabbiegyesület működésének fenntartására.

A kolozsvári főrabbi jelentős feladatokat vállalt magára a zsidó közéletben. Megtanult románul, hogy a királyi Románia törvényeinek eleget téve iskolában – zsidó iskolában – taníthasson, és más módon is szolgálhassa közösségének érdekeit. Több alkalommal mint az erdélyi zsidóság képviselője léphetett fel: II. Károly román király kolozsvári látogatásakor (1939), Márton Áron püspök beiktatásakor (1939) s majd Hóman Bálint kultuszminiszter hivatalos útja alkalmából (1940), de megemlékezett Teleki Pál miniszterelnökről (1941) is. A romániai országos főrabbiaválasztáskor jelöltként ő is szóba jött (1939). Hitközségi vezetőkkel és rabbitársaival együtt felállította a németországi zsidó menekülteket megsegíteni hivatott szervezetet (1936); a rövidesen jelentős bővítésre szoruló bizottságban el tudta érni az orthodox

és neológ erők összefogását (1939). A kolozsvári mentőakció, R. Weinberger szerepe a szervezőmunkákban, valamint figyelmeztetései arra vonatkozóan, hogy mindenkinek, aki csak teheti, menekülni kell, mely figyelmeztetések egyébként csak igen gyenge visszhangot váltottak ki: R. Weinberger segítő tevékenysége nemrégiben méltó elismerést kapott Yehuda Bauer könyvében (*Jews for Sale?*, 1994).

Hivatali és papi munkája mellett – a tudós Eisler Mátyás utódaként – kezdettől fogva személyes ügyének tekintette az erdélyi zsidóság történetének kutatását. Kolozsvári működése idején megindította és szerkesztette hitközségének kezdetben *Értesítő*, majd kényszerítő okokból más-más címmel egészen 1943-ig megjelenő közlönyét, emlékkönyvet szerkesztett kiváló erdélyi rabbitársai (Löwy Ferenc, Lenke Manó, Singer Jakab) (1939), illetve az erdélyi zsidó oktatás jelentős személyisége, Antal Márk (1943) emlékére. Tanulmányai a bibliai exegézis és a talmudi ethika és szociológia magyarázata mellett történeti tárgyakat is érintettek. Hitszónoklatait az alapos bibliai-talmudi iskolázottság mellett a magyar stílus emelkedettsége jellemezte; közülük nem egy nyomtatásban is megjelent.

A második világháború után Moshe Weinberger, aki a cionista eszmékkel mindig is rokonszenvezett, és korábban Erdélyben részt vett a cionista munkában is, Izraelben végzett tanári munkát: Afulában a Mizrahi, majd Tel-Avivban a BILU iskolájában tanított. Izrael Állam megalakulása után (1948) rövid ideig a Külügyminisztérium Kelet-Európa osztályán Románia, Magyarország és Finnország referense volt. Nemsokára azonban Magyarországra jött, diplomáciai szolgálatban: Izrael Állam budapesti nagykövetségén néhány éven át kulturális attasé volt, s emellett az *alijáért* felelős tisztviselő. Nevét ekkor héberesítette a Carmilly névre. Amikor visszatért Izraelbe (1950), ismét tanár lett s középiskolai igazgató Netanján.

Carmilly-Weinberger 1957-ben meghívást kapott New Yorkba, hogy a Yeshiva Universityn tanítson. Csaknem húsz éven át volt a zsidó tudományok (*Jewish Studies*) professzora az orthodox zsidó tudományosság és vallási élet e jelentős központjában. Amikor nyugdíjba vonult, elismerésül megkapta az „*Outstanding Educator of America*” címet.

Tevékeny élete során Carmilly-Weinberger nem egy jelentős intézmény létrehozásában működött közre hathatósan. Ilyen intézetek vagy intézmények többek között Kolozsvárott a zsidó gimnázium (1940), Izraelben, Netanján az Immanuel Loew B'nai Brith Lodge (1955), Jeruzsálemben a Közép-Európai Zsidó Történeti Tanszék a Héber Egyetemen (1977) és ugyanitt a Magyarország és a Habsburg Birodalom Zsidóságának Története Alapítvány (1985), nemrégiben pedig Kolozsvárt a Babeş–Bolyai Egyetem Judaisztikai Intézete (1990), mely érdemei elismeréseképpen az ő nevét vette fel.

Mint mindenki, akinek sikerült túlélnie a Vészkorszak sötét éveit, akár oly módon, hogy kivételes szerencséje – így vagy úgy – megóvta a végzetes deportálástól, akár pedig oly módon, hogy életben maradt a milliók számára a halált jelentő deportálásban: a volt kolozsvári főrabbi is egész későbbi életében újra meg újra visszatért, történetíróként, az európai zsidóság tragédiájának történetéhez. E tárgyban kiadott számos korábbi közleményét egyik legutóbbi munkája (*The Road to Life*, 1994) összefoglalta és újabb adatokkal, visszaemlékezésekkel egészítette ki.

Moshe Carmilly-Weinberger voltaképpen tudományos munkássága a New York-i éveiben teljesedett ki. A háború előtti írásait is ide számítva, mintegy 250 könyv, tudományos dolgozat és jelentősebb hírlapi cikk került ki a kezéből.

Egyetemes érdekű tárgyat választott azokban a tanulmányaiban, amelyek a zsidó cenzúra történetét vizsgálják. Míg a keresztény egyházi cenzúrát sokan tárgyalták, s hálás témának számított az egyházi konzervativizmus elleni szellemi küzdelmekben, a zsidó hatóságok és tudós rabbik párhuzamos és hasonló cenzurális intézkedéseit aránylag kevés figyelemre méltatták. Carmilly alapos forráskritikai tanulmányok alapján, kíméletlen nyíltsággal tárta fel a részben védekező szándékú konzervatív zsidó törekvések szélsőséges megnyilvánulásait, a szellemi alkotás és részben a vallási kreativitás szabadsága elleni hatalmi vagy polémikus fellépést a zsidó szellemi életben (*Sefer ve-Sayif*, 1966; *Censorship and Freedom of Expression in Jewish History*, 1977). Később megírta a művészet ideologikus vagy politikai korlátozásának történetét is (*Fear of Art*, 1986).

Élete során mindig különös figyelmet szentelt a hazai héber költészet értékeinek. Izraelben egy költői antológiát állított össze a magyarországi héber költők munkáiból (*Jalkut ha-mesorerim ha-ivrijim me-Hungarija*, 1977), összeállította a Magyarországon kiadott héber irodalom bibliográfiáját (in: *Areshet*, 1966, 1972). Gyűjtése és a tárgykörrel kiadott tanulmányai („Hebrew Poetry in Hungary”, in: *Hungarian Jewish Studies*, I, 1966; *Orsz. Rabbiképző Int. Évkönyv*, 1985–1991 stb.) alapján kétségtelenül őt kell a magyarországi héber irodalomtörténet megalapítójának tekintenünk.

Az Országos Rabbiképző Intézet – egykori tanulóiskolája – iránti hálás ragaszkodását egy nagyszabású kötetben róttá le: a Szeminárium alapításának 100. évfordulója alkalmából kiadott angol nyelvű emlékkönyvben (*The Rabbinical Seminary of Budapest*, 1986). A munka az Intézet korábbi, a 25. és 50. évfordulóra készült megemlékezések sorába illeszkedik, de valójában az intézet nagyszabású monográfiája és gondosan szerkesztett tájékoztató adattár tanáiról, végzett hallgatóiról, a Rabbiképzőben folyó szerteágazó tudományos kutatásról.

Kutató és történetíró munkásságának egyik főága éppen az erdélyi zsidóság története volt mindig is. Korábban a legfontosabb könyve e téren az általa szerkesztett és nagyjából általa írt Kolozsvár-emlékkönyv volt (*A kolozsvári zsidóság emlékkönyve*, 1970, 1988).

A most Budapesten kiadott új könyve, amelynek kéziratát Carmilly-Weinberger magyarul írta, az erdélyi zsidó történelem minden korábbi feldolgozásnál alaposabb áttekintése. A tárgyról írtak már eddig is: tudós rabbik saját hitközségük történetéről, felkészült újságírók; megjelentek felelhető írások is, de sok van, ami kiállta az idő próbáját. Ebből az irodalomból Kohn Sámuel és Löwy Mór, Eisler Mátyás és Lakos Lajos, Singer Jakab és Szabó Imre, Schön Dezső és mások – különböző értékű – munkái az ismeretebbek. Carmilly-Weinberger – természetesen – ismeri a korábbi kutatásokat, de felhasználta a friss magyarországi történetírás eredményeit is. Könyve, *A zsidóság története Erdélyben (1623–1944)* (1995), ennyiben az eddigi kutatások láncolatához illeszkedik. A maga egészében eredeti munka mégis. A szerző elsőként értékesítette rendszeresen a *Magyar-Zsidó Oklevéltár*

hatalmas, de csupán a forrásközlésre szorítókozó erdélyi – vagy erdélyi vonatkozású – anyagát. Elsőként vizsgálta széles körben az erdélyi zsidók betagozódását a magyar társadalomba, szellemi életbe; a magyar történetírás ezen a téren eddig még jelzéseket is alig-alig tett. A könyv a magyar történelem irodalmát is gazdagítja.

Carmilly-Weinberger erdélyi zsidó történetének sajátos zamatot ad szemléletének ritka és meglepő régiessége; az, hogy a régen történt dolgokról és saját koráról, mely már maga is történelem: a zsidóság helyzetéről Erdélyben ma is pontosan úgy beszél, mint ahogyan annak idején, a harmincas években, Kolozsvárott szoktak volt beszélni. Erős konstitutív erő volt a két világháború közötti évtizedek erdélyi zsidó társadalmában – de legalábbis a neológiában – a magyarsághoz való tartozás, a magyar nyelvhez és magyar kultúrához való ragaszkodás, a kulturális beilleszkedés. Minél erősebbnek látjuk az erdélyi – vagy csak észak-erdélyi – zsidók magyarságát, annál tragikusabb színt kap az a szenttelen brutalitás, amellyel a magyar állam ezt a zsidóságot 1940 után a nemzetiszocialista megsemmisítő gépezetbe batesztította. A szerző krónikás erénye, hogy az utóbb történetek ellenére megtartotta emlékezetében a zsidóság akkori helyzettudatát. Történetírói erénye, hogy bemutatta mindazt, ami történt – az illúziók megcsúfoltatását is.

A magyar történeti irodalomban egészen szokatlan az a körültekintés, amellyel Carmilly-Weinberger könyve az erdélyi zsidó történelem zsidó elemeit megrajzolja. Személyes élete és pályája mindig is érintette az orthodoxia és a neológ zsidóság szinte minden irányzatát, és a nemes cionizmust sem Izraelben ismerte meg: számon tartja a különbségeket az erdélyi orthodoxia, a szám szerint lényegesen kisebb neológ zsidóság és az ugyancsak nagy lélekszámú haszid irányzatok között, vannak preferenciái is, de nem feledkezik meg más irányzatok értékeiről sem. Ebben az értelemben is úttörő jelentősége van a könyvnek az erdélyi héber nyelvhasználat és a legutolsó időkig eleven jiddis nyelvű irodalom történetének legalább vázlatos feldolgozásában. A további kutatások elindulhatnak majd az itt kijelölt nyomvonalon, jóllehet világos, hogy széles körű sajtótörténeti és bibliográfiai előmunkálatokra van szükség ahhoz, hogy a könyv eredményeit meghaladják.

Carmilly-Weinberger a magyar társadalom történetébe beleágyazva írta meg az erdélyi zsidóság történetét, nem feledkezett meg azokról a mozzanatokról, amelyek az eleinte csekély, később egyre nagyobb lélekszámú zsidóságot a környező közeghez kötötték. Számon tartja a 17. századi erdélyi renaissance hebraistáit, a szombatosokat – akik végül, az emancipációs törvény után, zsidóvá lettek, és az üldöztetések idején osztoztak a zsidók sorsában –, s a legújabb időkben Márton Áron r. kath. püspök országos jelentőségű szószeke tiltakozását, állásfoglalását a zsidóüldözés ellen.

Moshe Carmilly-Weinberger különböző könyveit több ízben méltatták irodalmi díjak. 1986-ban az Eötvös Loránd Tudományegyetem, ahol ötven évvel korábban a doktori címet megszerezte, aranydiplomával tüntette ki. 1992-ben a Héber Egyetem terjedelmes emlékkönyvet adott ki 80. születésnapja tiszteletére (*Jews in the Hungarian Economy 1760–1945*). A Michael K. Silber szerkesztette nagy tanulmánygyűjteményhez az előszót Jacob Katz professzor írta, a Héber Egyetem egykori rektora, a kelet-európai zsidó történetírás doyenje, a BACHER VILMOS EMLÉKÉREM kitüntetettje maga is. A kötet tanulmányai, jeles szerzők, köztük több hazai történész tollából, az újkori magyar zsidó gazdaság- és társadalomtörténet lényeges kérdéseit elemzik, de bemutatják az ünnepelt gazdag tudományos irodalmi és közéleti tevékenységét is.

Az MTA Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma dr. Moshe Carmilly-Weinberger professzor, a tudós rabbi és a zsidóság történetével foglalkozó tudós hatévtizedes tudományos munkásságát kívánja elismerni és méltatni azzal, hogy odaítélte neki a BACHER VILMOS EMLÉKÉREM kitüntetést.

Az MTA Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma nevében:
Komoróczy Géza és Schweitzer József

MOSHE CARMILLY-WEINBERGER

CHORIN ÁRON ARADI RABBI:

Hagyományörző és reformer

BEVEZETÉS

A zsidó reformmozgalom történetét kiváló történészek és rabbik írták meg, főképpen Németországra, Franciaországra és Magyarországra koncentrálnak. Erdély és Bánát azonban a kutatásai perifériáján maradt. Gyakran kiemelték a zsidó reformmozgalom egyik vezéralakjának, Chorin Áron (1766–1844) aradi rabbinak a szerepét. Chorin Áron Magyarországon és külföldön igen jelentős feladatot vállalt a reformok védelmében és továbbvitelében. A magyarországi orthodox rabbinikus tekintélyek Mose Szofér (Hatam Szofér) vezetése alatt arra törekedtek, hogy a reformmozgalmat még a csírájában elfojtsák. Chorinnal szemben, akit a zsidó és a világi tudományokban szerzett ismeretei miatt különösen veszélyesnek tartottak, erejük teljes bevetésével küzdöttek. Az ellene hozott intézkedések jól ismertek. Löw Lipót szegedi rabbi, Chorin tanítványa és barátja, kiváló életrajzot írt Chorinról, amelyben bemutatta a zsidó élet rítusai és a szokások újraformálásáért folytatott küzdelmét.¹

A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Judaisztikai Intézetének mikrofilm-dokumentumai révén lehetőségünk nyílt arra, hogy új ismereteket szerezzünk Chorin rabbinak a saját közösségén belül folytatott tevékenységéről. Az aradi zsidó község levéltárában talált német, héber, magyar és néha latinul írt dokumentumok fényt vetnek a Chorin ellen mintegy negy-

ven éven át (1805–1844) vívott harc részleteire. Megtudhatjuk, hogy könyörtelen harcot folytattak, hogy eltávolítsák pozíciójából, hogy kiközösítsék. A kor rabbinikus tekintélyei számára Chorin és az ő reformelképzelései a zsidó tanítások alapjait veszélyeztették. A dokumentumok megvilágítják Chorin igyekezetét, hogy megvédje önmagát és tanításait. Ezekben a forrásokban Chorin a nézeteiért bátran harcoló, a zsidó nép jogait védelmező nevelőként és halákhistaiként jelenik meg.²

Jelen munkában Chorin Áron rabbinak az aradi és Aradon kívüli ellenfeleivel szembeni magányos és hosszú küzdelmét igyekszünk bemutatni.

Hálával tartozom dr. Gyémánt Lászlónak, a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Judaisztika Intézete vezetőjének, hogy a fontos levéltári dokumentumokat rendelkezésemre bocsájtotta.

Moshe Carmilly-Weinberger

New York, 1995. október

A ZSIDÓ REFORMMOZGALOM TÖRTÉNETE ERDÉLYBEN ÉS BÁNÁTBAN: CHORIN ÁRON

A zsidó reformmozgalomra lendítőerőként hatott a franciaországi zsidók számára 1791. szeptember 27-én kihirdetett polgári emancipáció, amelyet később kiterjesztettek a Napóleon által elfoglalt németországi és itáliai területek zsidóságára is. A császár rendeletére a zsidó eljárók összehívták Párizsban a Nagy Szanhedrint (1807. február 9. – március 9.), amely testületnek tizenkét kérdést kellett megválaszolnia.

Bonaparte Napóleon világos választ várt többek között a következő kérdésekre: Szülőhazájuknak tekintik-e a zsidók Franciaországot? Testvéreiknek tartják-e a franciákat? Megengedi-e a zsidó jog a vegyesházasságot,

1. Leopold Löw (Dr. Weil álnéven), „Aron Chorin: Eine biographische Skizze”, *Ben Chananja*, IV (1861); különnyomatként: Szeged, 1863; újrakiadva Leopold Löw, *Gesammelte Schriften*, Immanuel Löw (ed.) (Szeged, 1890), vol. 2, pp. 251–420.

2. A *halákha* a zsidó vallásjog, illetve egy jogi kérdésben a rabbik végső döntése.

a poligámiát, illetve a válást? Ki nevezi ki a rabbit? Mi a rabbi hatásköre? Te-kintéye írásos törvényen alapul-e avagy hagyományon? És mindenekfelett: Miért tiltja a zsidó jog az uzorát a zsidók között, és engedi meg ugyanakkor zsidó és nem zsidó között?

A Nagy Szanhedrin elnöke a bordeaux-i Abraham Furtado volt, és részt vett rajta többek között a strasbourggi David Sinzheim rabbi. Tudatták a császár, hogy nem Jeruzsálemet, hanem Párizst tekintik fővárosuknak, hogy a franciákra mint testvéreikre tekintenek, és hogy a rabbinikus jogszolgáltatás polgári ügyekben már nem kötelező érvényű, ugyanis a zsidó nemzet már régóta megszűnt létezni.

E nyilatkozatok követték ki a franciaországi reformok, valamint a II. Frigyes porosz uralkodó által 1812. március 11-én hozott emancipációs rendeletet útját. Ez utóbbi Poroszországban is lehetővé tette, hogy változások szülessenek a zsidóság életében.³

Németországban a reformmozgalom elindítója egy gazdag üzletember volt: Israel Jacobson, aki a Weser régió kerületi rabbija címét viselte. Jacobson 1801-ben, Seesenben modern zsidó iskolát alapított, majd 1810. július 17-én az iskola területén felavatott egy templomot, ahol orgona és kórus is volt, továbbá német nyelven imádkoztak és szónokoltak. 1815-től egy berlini magánlakásban tartottak reform-istentiszteletet. Azután 1818-ban megnyitotta kapuit a híres hamburgi *Tempel*.⁴

A zsidó élet változásának vágyát növelte a zsidó felvilágosodás mozgalma (*haszkala*), amelyet Moses Mendelssohn (1729–1786) indított el, s melyhez többen is csatlakoztak, akikre a francia forradalom hatással volt. E politikai és gazdasági tényezők indították el a reformokat az európai zsidó közösségekben.⁵

Magyarországon a reform előfutárai: Marcus Nissa Weiss („der bedrängte”), Eliezer Liebermann, Löw Lipót (Pápa, Nagykanizsa, majd Szeged rabbija) és Chorin (Choriner) Áron (Arad és Bánát rabbija) voltak. Írásunk Chorinnak a reformokért a saját községében folytatott küzdelmével és a német reformmozgalomban betöltött szerepével foglalkozik.⁶

Rabbi Chorin Áron 1766. augusztus 3-án született Weisskirchenben (Morvaország). Két éven át R. Jeremiánál tanult a mattersdorfi jesivában, és nagy tudásra tett szert a Talmudban és a héber nyelvtan terén. Tanulmányait Prágában folytatta, R. Ezekiel Landaunál (*Noda bi-Jehuda*), korának egyik legnagyobb rabbinikus tekintélyénél. 1782–1783 között tanult az ő jesivájában, tovább gyarapítva talmudi ismereteit, és itt tanulmányozni kezdte a Kabbala főművét, a *Zohar*-t is.⁷

3. Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement* (New York: Oxford University Press, 1990); David Philipson, *The Reform Movement in Judaism* (New York: Macmillan, 1931), pp. 18–22; Michael K. Silber, „The Historical Experience of German Jewry and its Impact on Haskalah and Reform in Hungary”, in: Jakob Katz (ed.), *Toward Modernity: The European Jewish Model* (New Brunswick: Transaction Books, 1987); Baruch Mevorah, „Sanhedrin, French”, in: *Encyclopaedia Judaica* (1972) vol. 14, cols. 840–842; Moshe Pelli, „The Ideological and Legal Fight of R. Aaron Chorin for Religious Reform in Judaism”, *Hebrew Union College Annual*, 39 (1968), pp. 63–79.
4. Philipson, *Reform*, pp. 23–29; Jacob Marcus – Israel Jacobson, *The Founder of the Reform Movement in Judaism* (Cincinnati: HUC Press, 1972); Meyer, *Response*, pp. 28–31; David Kaufmann, „Leopold Zunz”, *The Jewish Chronicle* (August 22, 1884), pp. 10–11.

5. Jacob Katz, *Out of the Ghetto* (Cambridge: Harvard UP, 1973); Jacob R. Marcus, „Reform Judaism and the Laity: Israel Jacobson”, *Central Conference of American Rabbis Journal*, 37 (1928), pp. 386–498.
6. Bernstein Béla, „Reformmozgalmak a magyar zsidóság körében”, *Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve* (1898), pp. 251–265; Büchler Sándor, „A zsidó reform úttörői Magyarországon”, *Magyar-Zsidó Szemle*, 17 (1900), pp. 106–119; Naményi Ernő, „Vallásos reformmozgalmak Magyarországon”, *Ararát* (1941), pp. 137–141; Jekutiel Jehuda Grünwald, *Le-toldot ha-reformacion ha-datit be-Germania u-ve-Hungaria* (Columbus: Twersky, 1948); Michael K. Silber, „The Historical Experience of German Jewry”, p. 117; Moshe Sameth, „The Changes in the Synagogal Orders: The Rabbis’ Attitude Against the Reformers (héber)”, *Asufot: Annual for Jewish Studies*, 5 (1991), pp. 345–404.
7. Richtmann Mózes, „Landau Ezekiel prágai rabbi (1713–1793) és a magyar zsidók”, *Magyar-Zsidó Szemle*, 22 (1905), pp. 299, 316, 329, 337.

Prágai tanulmányai során Chorin mélyen elmerült a „halakha négy rőfjé”-ben (*dalet amot sel halakha*), tanulmányozta és kutatta a mélyebb értelmét, ugyanakkor nyitott volt az Európán átsöprő új kulturális és szellemi áramlatok iránt is. Hallott Moses Mendelssohn német Biblia-fordításáról. Ha a teljes fordítás nem is, de az *Alim li-terufa* (1778) oldalai talán eljutottak Prágába. A héber betűs német Biblia nagy vihart kavart. Fürth, Hamburg-Altona, Wandsbeck és Frankfurt am Main rabbijai betiltották Mendelssohn fordítását. R. Ezékiel Landau a betiltáshoz ugyan nem csatlakozott, de rabbitársaival együtt támadta Mendelssohnt. Azzal érvelt, hogy a Tórárt nem lehet nyelvtanulási segédeszközként használni.⁸

Mivel Prágában élt, Chorin tudott II. József türelmi rendeletéről (1783. március 31), amely többek között elrendelte a német nyelv használatát, valamint betiltotta a hébert és a jiddist.⁹ A türelmi rendelet megnyitotta a prágai gettó kapuit, majd azt – Prága nem zsidó lakóinak akarata ellenére – 1848/1849-ben a bécsi kormányzat véglegesen fel is számolta. Chorin Áron Prágában szemtanúja volt a zsidóüldözésnek. Tudott a Mária Terézia által 1745–1748 között kiűzött mintegy 14 000 zsidóról, akiket azzal vádoltak meg, hogy az osztrákok által 1744-ben megvert porosz hadsereg számára kémkedtek.¹⁰ Ezékiel Landau külön könyörgést írt Mária Terézia jólétéért, és ezt a prágai zsidóknak naponta el kellett mondaniuk.

Valószínű, hogy Christian Wilhelm Dohm írása, amely Moses Mendelssohn felkérésére készült (*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 1751, 1781, 1783), Prágában is hozzáférhető volt. Forradalmi gondolatokat tartal-

mazott: iskolákat nyitni zsidó gyermekek számára, lehetővé tenni különböző szakmák elsajátítását, megadni a vallásszabadságot és az autonómiát a zsidó közösségeknek – egyenlő jogokat javasolt tehát a zsidóknak.

II. Józsefre hatással volt Dohm munkája, és a türelmi rendeletben lehetőséget adott Ausztria–Magyarország zsidóinak, hogy saját iskolát alapítsanak, illetve állami iskolákba járjanak, hogy különböző szakmákat tanuljanak, vagy hogy egyetemen folytathassák tanulmányaikat. II. József integrálni és asszimilálni akarta a birodalmában élő kisebbségeket, köztük a zsidókat is.

1783-ban Chorin visszatért Deutschkreutzba (Németkeresztúr / Sopronkeresztúr), ahol feleségül vette Rebekát, akitől négy lánya és három fia született. Chorin nem készült rabbinak. Öt éven át üzlettel próbálkozott, hogy családját fenntartsa, de vállalkozásai sikertelenek voltak.¹¹ Így végül 1789-ben mestere, R. Jeremia ajánlásával elfoglalta az akkor 45 családból álló aradi zsidó község rabbiállását. Heti fizetése 4-5 Ft-ban volt megszabva, továbbá lakásról is gondoskodtak számára.

Arad Temesvár után a Bánát térségének második legnagyobb városa volt. A Habsburg Birodalom részévé a törökökkel Pozsarevácban (Passarowitz) kötött béke (1718) után vált. 1778-ban közigazgatásilag a magyarok kezébe került.

A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Judaisztikai Intézete által mikrofilmre vett levéltári dokumentumok fényt vetnek Chorin közéleti tevékenységére és magánéletére. Jelen tanulmányom egy terjedelmesebb munka részlete, részben a most feltárt – eddig teljesen ismeretlen – forrásokon alapul.

Olvassuk Chorin állandó panaszkodását pénzügyi nehézségei miatt: „Túlterhelt vagyok, mert megélhetést kell teremtenem a családom számára, ugyanis a községtől kapott fizetés a kiadások ötödét sem fedezi.”¹² Felesége,

8. Ezékiel Landau, *Cijun le-neses haja* (Prag, 1791), f. 40a; Moshe Carmilly-Weinberger, *Censorship and Freedom of Expression in Jewish History* (New York: Sepher Hermon Press, 1977), pp. 106–109; Moshe Sameth, „Mendelssohn, Wessely and the Rabbis of Their Time”, in: *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel in Memory of Zvi Avineri* (Haifa, 1970), pp. 233–257.

9. Joseph Karniel, *Die Toleranzpolitik Kaiser Joseph II.* (Gerlingen: Bleicher, 1986).

10. Christoph Stölzl, „Geschichte”, in: Hartmut Binder (ed.), *Kafka Handbuch, I. Der Mensch und seine Zeit* (Stuttgart: Kröner, 1979), pp. 51–53.

11. Leopold Löw, *Gesammelte Schriften*, Immanuel Löw (ed.) (Szeged, 1890), vol. 2, pp. 256–257.

12. Aaron Chorin, *Jeled zekunim, oder Kind des hohen Alters* (Wien: A. Strauss, 1839), p. 35; anyagi nehézségeiről Chorin panaszkodott Jichak Smuel Reggionak 1815. tammuz havában írt levelében, lásd Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 258; Singer Jakab, *Temesvári rabbi a XVII és XIX-ik században* (Seini / Szinerváralja: Wieder, 1928), p. 18; William O. McCagg, Jr., *Jewish Nobles and Geniuses in Modern Hungary* (New York: Columbia UP, 1972), pp. 16, 89–98.

Rebeka, 1837-ben meghalt. Egyik fiának, Heinrichnek (Hajim) vendéglője volt Arad közelében, Pécskán. A másik fia kereskedelmi ügynök volt Bécsben, a harmadik orvos Aradon.

A 18. században Mária Terézia és fia, II. József uralma alatt német betelepítés zajlott a Bánátban, s ennek során több ezer ember került a Rajna vidékéről erre a területre.¹³ Ez jelentősen megnövelte a német kultúra és nyelv jelentőségét a világnak egy olyan pontján, ahol a 17. században először spanyol, illetve törökországi, majd később morva- és magyarországi zsidók telepedtek meg.¹⁴

Die entscheidende Epoche meines Lebens, die Feststellung meines Berufes trat im Mai 1789 ein, als ich die Rabbinerstelle zu Arad übernahm. Die Gemeinde war damals klein, unansehnlich.¹⁵

Az oktatás színvonala igen alacsony volt, az adminisztrációval nem törődtek, hivatalos feljegyzések nem készültek, az anyagi források igen csekélyek voltak. Ezért Chorin maga látta el a titkári teendőket egészen 1806-ig, amikor is – a pénzügyi feltételek kedvezőbbé válásával – a zsidó község egy tisztviselőt fogadott fel. 1758-ban új zsinagógát építettek, mert a korábbi (még 1742-ben készült) már nem volt elegendő a község számára. Az aradi zsidó község történetét az újabban előkerült levéltári dokumentumok alapján szükséges lesz újraírni.¹⁶

13. Moshe Carmilly-Weinberger, *Istoria Evreilor din Transylvania, 1623–1944* (Bucuresti: Editura Enciclopedică, 1944), p. 31; Baróti Sándor, *A bánsági legrégebbi német település története* (Történelmi és Régészeti Értesítő, 7; Temesvár: Csanádegyházmegyei Nyomda, 1892); Karl Kraushaar, *Kurzgefasste Geschichte des Banates und der deutschen Ansiedler* (Wien: Herold, 1923).

14. Carmilly-Weinberger, *Istoria Evreilor*, pp. 32–33, 80, 99, 101.

15. „Életem döntő korszaka 1789 májusában kezdődött, amikor elfoglaltam a rabbiállást Aradon. A zsidó község kicsi és jelentéktelen volt.”

16. *Jeled zekunim*, p. 35; a Lakatos Ottó, *Arad története*, 3 vols. (Arad: Lakatos, 1881) és a Márki Sándor, *Aradvármegye és Arad szabad királyi város története*, 2 vols. (Arad: Réthy L., 1892–1895)

Nikolsburgból (Mikulov) is érkeztek ide zsidó családok. Közöttük volt R. Jehiel Michael Eybeschütz, Jonathan Eybeschütz fia, akit a Jakov Emdennel folytatott vitájáról ismerünk.¹⁷ 1760-ban érkezett Nagyváradra, ahol az üzleti életbe kapcsolódott be. Egy másik üzletember, Kraus Nerinberger Nürnbergből importált árukkal kereskedett (innen ered a „Nerinberger” név).

1800-ban a lengyelországi Ostrahából (Ostróg) származó R. Jisrael Nahman Droholitsher lett az Arad közeli Simánd rabbija. Később Nagyváradra ment, ahol éjt nappallá téve Talmudot és rabbinikus irodalmat tanított a kiemelkedő tanítványoknak. Megírta a nagyváradai zsidók történetét. Tizenheten járultak hozzá könyvének megjelentetési költségeihez. A könyv révén ő és családja nagy megbecsülésben részesült. A nagyváradai zsidók között említi Almás Dávidot, a gabbájt és Mose Pollack rabbit, az ifjú tudóst, „aki otthonos volt a tudás minden ágában, sok kéziratot másolt, melyeket ragyogó nyelvtudással javított.”¹⁸ R. Jehuda, aki Mose Eli-nek, a *Kemah szolet* (Szalonika, 1798) szerzőjének volt a fia, meglátogatta Simándon. *Kuntrasz pekudat ha-melekh* című munkáját (Livorno, 1820) az óbudai Mose Münz approbálta. Mose Pollack Nagyváradról Pesten és Firenzén át utazott a Szentföldre. Cfatban (Száfed) hunyt el 1825–1830 körül.¹⁹

Az 1778-as év mellett R. Cvi Leipnik nevét találjuk. Nikolsburgból érkezett, tanító és rabbinikus bíró (*dajjan*) volt Nagyváradon. Anyja, Scheindl, Morvaország főrabbijának, a Nikolsburgban működő R. Mordekhaj Banetnak volt a nagynénje. Chorin a „Kinat ha-emet” című *responsum*ának végén

című munkákhoz nem tudunk hozzáférni; „Arad”, in: Ujvári Péter (szerk.), *Zsidó Lexikon* (Budapest, 1929), pp. 57–59.

17. Jichak Joszef Kohen, *Hakhme Transzilvania, 1630–1944* (Jerusalem: Makhon Jerusajim, 1989), p. 6; Carmilly-Weinberger, *Censorship*, pp. 80–92; Bernhard Brillung, „Eibeschutziana”, *Hebrew Union College Annual*, 35 (1964), p. 263 és 36 (1965), pp. 261–269.

18. Lakos Lajos, *A váradai zsidóság története hiteles levéltári adatok alapján* (Nagyvárad: Nagyvárad Nyomda és Újságvállalat, 1912), p. 141. 1775-ben a Nagyvárad környéki zsidó közösségnek a pińczóvi (Galícia, ma Lengyelország) Élijáhu volt a rabbija. Lásd Kohen, *Hakhme Transzilvania*, pp. 9–10.

19. *Ibid.*, pp. 59–61.

említi, hogy egy spanyol tudós, aki Bécsből Aradon át Vidinbe, a Duna partján fekvő kikötővárosba utazott, megmutatta neki David ibn Abi Zimra (Radbaz, 1479–1573) *responsumát*.²⁰

Mi vonzotta ezeket az embereket ilyen távoli helyekre, Erdélybe és Bá-nátba? Feltehetően üzleti ügyek, illetve hogy nagy hiány volt arrafelé rab-bikban és tanítóknban.

CHORIN, A NEVELŐ

Chorin Áron elhatározta, hogy „modern” oktatási intézményt hoz létre a tudás, a kultúra terjesztésére, és hogy változtatásokat vezet be a vallásos élet és a zsinagógai istentisztelet terén.

Meinem Berufe getreu war mein Streben immer meine Religionsbrüder (...) besonders auf die Erziehung ihrer Kinder aufmerksam zu machen, diese zu ordentlichen Gewerben anzuleiten (...), die Stufe zu ersteigen, wo sie als nützliche Mitglieder der Gesellschaft aufgenommen zu werden, würdig sein sollen.²¹

Chorin II. József „Systematica gentis Judaicae regulatio”-ját tartotta szeme előtt, amelyet a császár 1783. március 31-én léptetett érvénybe, valamint I. Ferenc 1794. augusztus 4-én kihirdetett rendeletét, amely a zsidókat a szélesebb körű iskolázásra, szakmák tanulására és a nem zsidó környezethez való alkalmazkodásra bátorította. „Die Verbesserung der israelitisch-religiösen Cultus ist nun bereits beendet...”,²² azaz: mostanra megváltozott a zsinagógai istentisztelet.

Chorinnak saját jesivája volt, amelyet azonban 1805-ben be kellett zárnia a nehéz helyzet miatt, amelybe az idő tájt került.

20. *Tesuvot ha-Radbaz* (1882), *Noga ha-cedek – Or noga* (Dessau, 1818), p. 26.

21. Aron Chorin, *Cir neeman / Der treue Bothe an seine Religionsgenossen gesendet* (Prag, 1830), p. 25.

22. *Ibid.*, pp. 56–57; Aaron Chorin, *Igereth Ellassaph, oder Sendschreiben eines afrikanischen Rabbi* (Prag, 1826), p. 73.

Olvasta Mendelssohn műveit, és a filozófus („der Weltweise”) nagy hatással volt rá, ahogy Naftali Herz Wesely munkája is, a *Divré salom va-emet*, melyben a szerző – a türelmi rendelettel összhangban – szakiskolák alapítását javasolta. Chorin volt az első rabbi, aki a mezei gazdálkodást mint foglalkozást szükségesnek ítélte.²³

1832. december 14-én Chorin egy listát küldött Ullmann Gábornak, a pesti zsidó község akkori elnökének, zsidó mesteremberek és tanoncok nevével, hogy használja a zsidó emancipációval foglalkozó bécsi tárgyalásokon. E listával Chorin alá akarta támasztani, hogy a zsidók, a Talmud tanításával összhangban, alkalmasak a mesterségek tanulására, és készek is magukat gyakorlati foglalkozásokra adni.

Löw Lipót szerint az aradi fiú- és leányiskolák az elsők voltak Magyarországon az osztályok, a tanárok és a pénzügyi alapok tekintetében. Sikeres iskolázási program kezdete volt ez. Levéltári dokumentumok száza tanúsítják az aradi zsidó iskolázás eredményeit. Nagy számuk mutatja, hogy Chorin idejében, s majd a halálát követően is, a község az oktatást tekintette fő feladatának.²⁴ Oktatási rendszerük sikere köztudottá vált Magyarországon. Chorin például levelet kapott Sátoraljaújhelyről (1838. szeptember 8-án kelt a levél), melyben a *Judenrichter* és az iskolafelügyelő a segítségét és útmutatását kérte: pénzt kaptak „nemzetünk nemes tagjától”, hogy iskolát alapítsanak, és tudni kívánták, hogy hogyan működik az iskola Aradon, hány osztálya van, és milyen könyveket használnak.

23. *Igereth Ellassaph*, pp. 1, 48–49, 61, 73, 75; Moses Wiener, *Nachricht von dem Ursprunge und Fortgange der deutschen jüdischen Hauptschule zu Prag* (Prag: Joh. Diesbach, 1785), pp. 32–34.

24. *Repertorium of the Jewish Community in Arad* (a továbbiakban AHL), melyet Gyémánt László készített: no. 6–16, 18, 21–23, 68, 73–6; *Archiva Scolii Generale Nr. 2 din Arad* (1853–1860), *Catalogul scolii israelite din Arad*, g-194; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 401; Hans Wolf, *Das Schulwesen des Temesvarer Banats im 18. Jahrhundert: Gründung und Ausbau im Geiste des aufgeklärten Absolutismus* (Baden bei Wien: R. M. Rohrer, 1935); Eugen Glück, „Jewish Elementary Education in Transylvania, 1848–1918”, *Studia Judaica*, 2 (1993), pp. 103–113; Glück Jenő, „Az erdélyi zsidó oktatás történetéből”, in: *Essays in Church History in Hungary*, 3–4 (Budapest, 1994), pp. 91–116.

1839-ben, aradi rabbiságának 50. évfordulóján Chorin büszkeséggel tekintett vissza tevékenységére, és megemlítette az elemi és egyéb iskolák alapítását, valamint azt, hogy olyan tanárokkal látták el ezeket az intézményeket, akik héber, magyar és német nyelvet tanítottak, valamint matematikát, földrajzot, történelmet és vallástant (mégpedig „auf eine musterhafte Weise”). 78 tanulóból lett mesterember. Néhányan egyetemen folytatták tanulmányaikat, a zsidók számára engedélyezett területeken (orvoslás, gyógyszerészet).²⁵

LÁZADÁS ARADON

Nem mindenki örült Chorin sikerének. Voltak, Aradon és Ausztria-Magyarországon egyaránt, akik minden életkorban elleneztek a világi oktatás bevezetését. Wesely említett írását, melyben kiállt az iskolaalapítás mellett, R. Landau és más rabbik is elítélték. Néhány példányát el is égették. Ők úgy látták, hogy a világi oktatás erősítené az asszimilációt, és ezért veszélyezteti a zsidóság fennmaradását.²⁶

A támadás Aradon Chorin és az iskola ellen irányult. Ellenségei ezt használták eszközként, hogy Chorint zaklassák, hogy aláássák tevékenységét a községben, és hogy elmozdítsák a pozíciójából. Mialatt Chorin távol volt, egy tanár, Szalay Mózes a közösség „bizonyos tagjainak” támogatásával bezárta az iskolát.

Chorin keserűen több levelében is panasolta tanítványának és barátjának, Löw Lipótnak: „Az ellenség tábora növekszik. Míg külföldön voltam, megkísérelték az iskola leállítását.” Chorin a helytartótanácsához fordult segítségért.²⁷ Azt remélte, hogy „az igazság győzedelmeskedni fog”.²⁸

25. *Jeled zekunim*, pp. 36–37; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 280, 328–335.

26. Carmilly-Weinberger, *Censorship*, pp. 110–113.

27. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 333–334, 380–381, 384, 387, 389; Arhivele Satului Arad, fond Prefectura Județului Arad, Acta Congregationum, Protocol 380/1832 (a továbbiakban ASA).

28. AHL, akta 10, No. 44, 59; akta 16, No. 56.

A VIHAR

A Chorinnal szembeni ellenségesség nem ért véget a város oktatási intézményei ellen indított támadással. Mindez csupán az egyik zavaró hang volt a „gyűlölet szimfóniájában”, melyet Aradon kívülről vezényeltek Chorin ellen. A rabbik, akik ebben részt vettek: Grieshaber Izsák paksi rabbi, Mose Münz óbudai rabbi, Mose Szofér (Hatam Szofér) pozsonyi rabbi és Mordekhaj Banet, Morvaország főrabija.

Az agresszív támadás 1794-ben kezdődött, amikor a Krakkóból származó Grieshaber Izsák felvetett egy halákhikus problémát. Mordekhaj Banettel egyetértve Grieshaber nem fogadta el a lengyelországi *szoférok* (’írnokok’) által készített *tefillineket* (’imaszíjak’), melyek elkészítésekor egy helyett két bórdarabot ragasztottak össze. Mose Münz vitatta és elvetette a két rabbi véleményét, és megkérte Chorin Áront, hogy a kérdéses ügyben írjon Münz véleményét támogatólag Mordekhaj Banetnek. Chorin támogatta Münz döntését. Levelével azonban magára haragította Mordekhaj Banetet és Grieshabert.²⁹

Hogyan merészelte Chorin megkérdőjelezni a döntésüket?

Mordekhaj Banet korábban levelezésben állt Chorinnal. Ez utóbbi levelére azonban nem érkezett válasz. Mindezt nyílt és kegyetlen harc követte a hal-vita során, melyet 1798-ban ismét Grieshaber kezdeményezett. Felsorakoztatta Chorin ellen Nikolsburg rabbiját, Berlin, Prága, Freistadt, Satanov, Zamość, Fürth, Glogau, Dunaszerdahely, Pápa, Aszód, Temesvár, Nagyvárad (Erdély főrabija) rabbijait és másokat is.³⁰

29. David Szofér (ed.), *Mazkeret Paks* (Jerusalem: Kolel Olelot Efraim, 1962), vol. 1, pp. 4–7; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 185–186, 259–260.

30. *Mazkeret Paks*, vol. 1, pp. 7–87; Chorin önéletírását tartalmazó héber nyelvű levelében: *Kerem hemed*, 2 (1836), pp. 97–98; Richtmann, „Landau...”, p. 316 (2. jegyzet); Moshe Carmilly-Weinberger, *Szefer ve-sajif* (New York–Jerusalem: Szura, 1966), pp. 216–223; Carmilly-Weinberger, *Censorship*, pp. 170–176.

Ők mind egyetlen rabbi ellen vonultak fel: Chorin Áron ellenében. A hadjárat fő kitervelője Grieshaber Izsák volt, aki bevonta a Hatam Szofért is, a kor nagy rabbinikus tekintélyét, az orthodoxia elismert védelmezőjét a reformmozgalommal szemben.³¹

A halákhikus kérdés lényege abban állt, hogy a „Störl”-nek, azaz a tokhálnak van-e uszonya és pikkelye, vagyis megfelel-e a Biblia előírásának és rituálisan tiszta és fogyasztható-e (*kaser*) vagy sem. 1782-ben a temesvári Cvi ben Jisrael ha-Levi (meghalt 1797), közössége szefárd tagjainak a nyomására a halákhikus döntéshez két példányt küldött mesterének, a prágai Ezékiel Landaunak. A temesvári szefárdok törökországi tartózkodásuk idején fogyasztották ezt a halat, és Temesváron is élni szerettek volna vele. Landau a halat kósernek nyilvánította. Az ő döntése alapján engedte meg Chorin a közösségében a Fekete-tengerben és a Dunában előforduló „Störl”, vagyis tokhal fogyasztását.³² Grieshaber Izsák az Erdély és Bánát más városából (Nagykároly, Gyulafehérvár) érkező hírek révén szerzett erről tudomást, és a bibliai parancsolatok megszegésének nyilvánította ezt. Továbbá, Chorin publikált egy könyvet *Imré noam* címmel (Prag, 1798), melyben Cvi ha-Levi döntését védte (utóbbi időközben elhunyt), és igyekezett a kérdéssel kapcsolatos saját véleményét is igazolni.

Chorin keserűen panaszkolt: „Nikolsburg művelt rabbija rendeletben tiltotta meg Bécsben a nyomdászoknak, hogy könyvemet (*Imré noam*) ki nyomtassák,” és emiatt kényszerült Prágában közreadni. Mindemögött az állt, hogy Chorin megemlítette könyvében Ezékiel Landau pozitív halákhikus

döntését, amely megengedte az említett hal fogyasztását, és amelynek igen nagy súlya volt a vitában. Grieshaber megkérdőjelezte R. Landau véleményének érvényességét, és *Makél noam* című munkájában (Wien, 1799) megkísérelte érvényteleníteni a döntést. Chorin nem vesztegette az időt, és *Sirjon kaszkaszim* című írásában (Prag, 1799) visszautasította Grieshaber érveit, és tanára, Ezékiel Landau megengedő álláspontját védelmezte.³³ Mose Münz váratlanul megjelent a színen Grieshaber oldalán, és 1798. kislején 21-én a következőket írta neki: „A Störl-tokkal kapcsolatos kérdését illetően tájékoztatom, hogy én már betiltottam itt Óbudán.” Mose Münz, aki bevonta Chorint az imaszíjjal kapcsolatos vitájába Mordekhaj Banettel szemben, most nem csupán magára hagyta őt, hanem ártó szerepet vállalt Chorin rabbinikus tekintélyének aláásásában.³⁴

A Störl-tok körüli felbolydulás alig csendesült el, amikor Chorin egy újabb könyvet publikált Mose Münz hivatalos támogatásával, *Émek ha-save* (Prag, 1803) címmel. Az approbáció ténye meglepő volt, hiszen Münz a halvitában Chorinnal szemben Grieshabert támogatta. A „Ros amana”,³⁵ az *Émek ha-save* első része kivívta Mordekhaj Banet és a Hatam Szofér haragját. Nézetük szerint Chorin az Isten egységével, a világ teremtésével, a Szináj-hegyi kinyilatkoztatással, a jutalmazással és büntetéssel kapcsolatos filozófiai értekezésében eltért a zsidóság alapvető tanításaitól. Chorin kritizálta a gyakorlati Kabbalát, melyet Abraham Abulafia (kb. 1240–1291) nagyra értékelt, ő fejlesztette ki „a betűk felcserélésének kabbalista tudományát.”³⁶

Chorin a következőképpen határozta meg az *Émek ha-save* fő célját:

31. Jacob Katz, „Contributions Toward a Biography of R. Moses Sofer”, in: Efraim E. Urbach et al. (eds.), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends* (Jerusalem: Magnes, 1967), héber rész, pp. 115–148; Moshe Sameth, *Halakha and Reform* (Dissz., Jerusalem, 1967); Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 260–269.
32. *Ibid.*, pp. 186–189, 260–269; Moshe Carmilly-Weinberger, *A zsidóság története Erdélyben, 1623–1944* (Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1995), p. 71 (139. jegyzet); Singer Jakab, *Temesvári rabbik*, pp. 15–18; *Kerem hemed*, 2 (1836), p. 97.

33. Chorin *Sirjon kaszkaszim* című írására Grieshaber Izsák a *Kela be-sirjon*-nal válaszolt, de Mose Münz kérésére az utóbbi kéziratban maradt. *Mazkeret Paks*, vol. 1, p. 72.
34. *Ibid.*, p. 63.
35. Chorin német fordításban is kiadta *Hillel* címmel (Ofen, 1837), lásd *Jeled zekunim*, p. 39 (jegyzet).
36. Gershom Scholem, „Practical Kabbalah”, in: *Kabbalah* (New York, 1987), pp. 182–189; Carmilly-Weinberger, *Censorship*, p. 52.

Az *Émek ha-save* című könyvem „Ros amana” fejezetével az volt a célom, hogy testvéreimet, a zsidókat közelebb segítsem a tökéletes hithez, mely képessé teszi őket arra, hogy az emberek szemében jóakaratra leljenek. Néhányan úgy gondolják, hogy ha valaki nem tudja értékelni a talmudi és a halákhikus *pilpult* [’szórszálhasogató fejtegetés’], vagy inkább a *bilbult* [’zavar, fejtelenség’], akkor az nem alkalmas hitünk törvényeinek tanítására.³⁷

Ellenségei szemében már önmagában ez a kijelentés elégséges lett volna a kiközösítéshez.³⁸ A vihar Löw Lipót szerint azzal kezdődött, hogy egy magántanító elküldte az *Émek ha-save*-t Mordekhaj Banetnek, aki a könyvet elfogadhatatlannak találta. Eretnekséget tartalmazónak vélte, melyet ennél fogva el kell égetni.³⁹ R. Banet ebben a szellemben írt az aradi községnek, remélve, hogy Chorin el fogja veszíteni a rabbiállását és ki fogják űzni Aradról. Mordekhaj Banet, aki 1793. március 23-án kelt levelében Chorint még „nagyszerű rabbinak, Izrael fényének” nevezte, most, az imaszíj- és a hal-vita után fő ellensége lett.⁴⁰

Chorint barát és ellenség egyaránt az egyik legnagyobb Talmud-tudósnak tartotta. „Chorin a legképzettebb magyarországi tudós volt és maradt”, írta Löw Lipót a róla szóló életrajzában. Valóban sokoldalú tudással rendelkezett a filozófia terén, mely különösképpen megmutatkozott Maimonides 13 hitágazatának magyarázatakor, és az aggáda filozófiai interpretálásának terén.⁴¹

37. *Kerem hemed*, 2 (1836), p. 98; *Jeled zekunim*, pp. 39–40.

38. Jichak Smuel Reggio (1784–1855), akivel Chorin baráti viszonyban volt, szintén gondterhelt volt a „Ros amana” miatt, és „azok közé sorolta őt, akik megtagadták Mózes tanítását.” Reggio más munkái miatt is támadta Chorint (*Davar be-itto* (Wien, 1820), *Igereth Ellassaph* (Prag, 1826)). Levelezésük egy része megjelent a *Cir neeman*-ban (Prag, 1830), pp. 3–33. Jonatan ha-Levi Altar is kritizálta Chorint, lásd *Antwort auf das Sendschreiben eines afrikanischen Rabbi* (Prag, 1826).

39. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 276–277.

40. *Mazkeret Paks*, vol. 1, p. 17.

41. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 269–276; *Mazkeret Paks*, vol. 1, p. 17.

Az írott és a szóbeli törvény mélyreható ismerete, valamint a szintén megnyerő világi tudása ellenségességet és félelmet váltott ki az orthodox rabbinikus körökben: Chorin veszélyessé vált. Mindezek következtében R. Banet, aki az *Émek ha-save*-t („A kiegyenlítés/kisimítás völgye”) „Émek akhor”-nak („A zavargás völgye”-nek)⁴² nevezte, a Chorin elleni harcot Aradra, Chorin otthonába vitte át.

Az Arad megyei levéltár dokumentumai alapján tudjuk, hogy egy magántanár, név szerint Jakob Friedberg, akit elűztek Veszprémből, nevelői állást kapott Aradon, Steinbach Izsák családjánál. Jakob Friedberg és mások a községben Chorin ellen lázítottak.⁴³

A közösség *Judenrichter*-e panaszt tett a helyi hatalmakkal, hogy Chorin botrányos könyvet írt (az *Émek ha-save*-ról van szó), amelynek tartalma ellenkezik vallásukkal, és amely olyan konfliktust okozott a zsidók között, amit nem lehet majd könnyen elcsendesíteni. Ezért a *Judenrichter* kérte a megyei előjárókat, hogy vizsgálják meg az ügyet, és tiltsák be a rabbi tevékenységét. A tanúktól nyert információk alapján nyilvánvalóvá vált – állapítja meg a község beadványa –, hogy a felbolydulás okozója Jakob Friedberg volt. Chorin ellenségeinek írásos panasza több ellentmondást is tartalmazott. A panasz az egész közösség nevében szólt, az azonban kérdés volt, hogy jogosan-e. A megyei előjáróknak ezért ellenőrizniük kellett, hogy tud-e a község a panaszról. Az előjáróságot állítólag panaszlevelekkel árasztották el. A közösség vezetői azonban semmit nem tudtak ezekről a levelekről. Ki állt akkor a panaszt tevő *Judenrichter* mögött? Valóban a könyv volt a közsé-

42. A könyvcím és megváltoztatása két bibliai történetet idéz fel: *Émek savé* 1Móz. 14:17-ben szerepel, amikor Ábrahám kiszabadítja Lót, *Émek akhor* Józsué 7:26-ben Ákán megkövezésének helye. (A szerk.)

43. *Kerem hemed*, 2 (1836), p. 98. Steinbach Izsák a levéltári dokumentumok szerint *Judenrichter* volt, továbbá ő adta el a községnek azt a telket, amelyre a zsinagógát építették. 1793-ban segített Chorinnak az *Imré noam* publikálásában. Lásd Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 266.

gen belüli nézeteltérés oka? Az ügyet az elöljáróság általános ülése elé kellett vinni, és a panasz okát fel kellett tární.⁴⁴

A vezetőség felszólította a helyi elöljárókat, hogy folytassák az ügy vizsgálatát, valamint hogy létesítsenek egy bizottságot, amely megvizsgálja a panaszt aláíró személyek azonosságát, majd az eredményt továbbítja magasabb kormányzati szintre. Chorin elégtételt kívánt az őt ért sérelmekért („unsere Beleidigung”).⁴⁵ Az ellene irányuló támadás napról napra durvább lett.

Így írta le Chorin a drámai eseményt visszaemlékezésében:

Felbujtották közösségem egyik tagját, hogy ellenem forduljanak, és elűzzenek. Sikerült meggyőzniük egy tehetős személyt azzal az ígérettel, hogy „egy órán belül részesülni fog az eljövendő világban”, ha hallgat a hazugságaikra. (...) 1804-ben, *sabbat suva* napján [a jom kippur előtti szombat], miközben a Tóra-szekrény előtt álltam és a beszédemet mondtam, ő a zsinagógán kívül az ablak előtt állt, és a legszörnyűbb átkokat szórta rám.⁴⁶

Hogy elkerülje a nyílt összecsapást az ablaknál álló ember és a közösség között, Chorin bezárta a zsinagóga ajtaját, és folytatta a beszédét.⁴⁷ „Máig sem tudom – írta visszaemlékezésében –, hogyan voltam képes elviselni ezt a gyalázkodást.”⁴⁸

A helyzet tarthatatlanná vált. A béke érdekében Chorin felkérte a hitközség vezetését, hogy keressék meg azt az illetőt, aki őt *sabbat suva* napján támadta, és közöljék vele, hogy ő kész megbocsátani minősíthetetlen viselkedését. Az illető válasza rövid volt: „Ha az óbudai R. Mose Münz igazolja, hogy az *Émek ha-save* című könyv nem tartalmaz eretnek nézeteket, kész

lesz Chorinnal békét kötni.” A válasz alapján nyilvánvaló, hogy a Chorin elleni uszítást előre eltervelt módon, kívülről irányították, Óbudáról, Pozsonyból és Nikolsburgból.⁴⁹

AZ ÓBUDAI RABBINIKUS BÍRÓSÁG

Chorin felfogta, hogy összeesküvésről van szó. Elhatározta, hogy az aradi hitközség vezetőségének jóváhagyásával levelet ír R. Mordekhaj Banetnak, a morvaországi főrabbinak, amelyben megkéri, hogy jelölje meg azokat a részeket a „Ros amana” című fejezetben (az *Émek ha-save* első fejezetében), amelyek a véleménye szerint veszélyeztetik a zsidó vallás alapelveit. Azután, „ha erről magam is meggyőződöm, Nikolsburgba megyek, nyilvánosan megtagadom a könyvet és elégetem.” Ha viszont R. Banet ítélete hallomáson alapult, neki kell levelet írnia az aradi hitközségnek. Chorin levelére azonban R. Banet nem válaszolt.⁵⁰

Ugyanakkor Chorin megkérte a közösséget, hogy forduljanak R. Mose Münzhöz, aki az *Émek ha-save*-t approbálta, és kérjék, hogy nézze át újból, és ha bármit talál benne, ami elfogadhatatlan, mutasson rá a megkérdőjelezhető kijelentésekre. 1805. szeptember 1-jén Münz rabbi erre késznek mutatkozott, és meghívta Chorint Óbudára, az aszódi R. Smuel Budaspitz-cal (Butschowitz), a zsámbéki R. Reuven Rakonitz-cal és az óbudai R. Wolf Boskovitz-cal együtt, akik a Chorin sorsát eldöntő rabbinikus bíróságot alkották. R. Münz nem vett részt az eljárásban. Ellenségei kezébe adta Chorint. Végzetes hiba volt Chorin részéről, hogy megjelent Óbudán, ahova az aradi ártó csoport három tagja is eljött. Chorint félrevezették és csapdába ejtették.

44. ASA, Fond Prefectura Județului Arad, Acta Congregationum, Protocol 22/1805, 437/1805.

45. *Ibid.*, No. 14/1818.

46. *Kerem hemed*, 2 (1836), p. 99; *Jeled zekunim*, pp. 40–41; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 277.

47. *Kerem hemed*, 2 (1836), p. 99; *Jeled zekunim*, pp. 40–41; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 277.

48. *Kerem hemed*, 2 (1836), p. 99; *Jeled zekunim*, p. 40; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 277.

49. *Kerem hemed*, 2 (1836), p. 100.

50. *Ibid.*, p. 99; *Jeled zekunim*, p. 41.

Az események Chorin szerint a következőképpen alakultak: Chorin elhatározta, hogy Óbudára utazik, és megkéri Münz rabbit, hogy vállalja a vita során a közvetítő szerepét. Chorin bízott Mose Münzben, aki miután 1789-ben Pest megye főrabbija lett, nagy tekintéllyel rendelkezett, és jó kapcsolatai voltak a hatalommal.⁵¹

Egymás között megállapodtak, hogy Münz az alábbi nyilatkozatot fogja felvázolni: „Elofvastam Chorin Áron »Ros amana« című munkáját, és semmit nem találtam benne, ami a vallással ellenkezne, stb.” A nyilatkozatot majd átadja a titkárnak, Fischl rabbinak, hogy másolja le és nyújtsa át Chorinnak. Münz megígérte, hogy ő és Chorin aradi ellenfelei jelen lesznek a következő pesti vásár alkalmával (*Pester Markt*). Előttük nem csupán meg fogja ismételni a fenti kijelentését, hanem mindent meg fog tenni azért, hogy helyreállítsa a teljes békét a két fél között.

A rabbinikus bíróság javaslata az volt, hogy írjanak alá egy kompromisszumot, amelyben kijelentik, hogy a bíróság nem talált semmi eretnekséget Chorin könyvében, és az aradi hitközség engedelmességgel tartozik neki, úgy, mint korábban. Miután késő éjjel volt, azt mondták, hogy a nyilatkozatot reggel fogják elkészíteni, és Chorinnak egy üres lapot nyújtottak át, amelyre ő a „kompromisszum” szót írta fel, és sajnos aláírta.

Másnap reggel, 1805. szeptember 2-án az aradi vendégek jelenlétében, Münz távollmaradásával a rabbinikus bíróság nevében Smuel Budaspitz tájékoztatta Chorint a döntésről: „Ha nem tagadod meg könyvedet, a »Ros amana«-t, borotva fog végigmenni fejedem és szakálladon, és megszegyenít zsidó társaid előtt.” Chorint félrevezették. A szakáll egyik felének leborotválása és az öltözék megszaggatása a megszegyenítés jele volt.⁵²

Az adott körülmények között Chorin kénytelen volt kijelenteni:

Hallottam a nagy felháborodásról, amelyet *Émek ha-save* című könyvem keltett nemzedékünk néhány rabbijában. Bár sohasem állt szándékomban, hogy bármit is mondjak vagy írjak, ami ellenkezik vallásunkkal és hitünk alapjaival, meghajolok korunk bölcseinek nézetei előtt... Kérem, hogy könyvemet tegyék félre.

A nyilatkozatot a legnagyobb élvezettel vették, és másolatát átadták a három aradi személynek. Egy további másolatát elküldték az aradi hitközség vezetőségének, és egyben kérték, hogy csökkentsék Chorin fizetését. Az aradi vezetőség határozottan tiltakozott Münznél amiatt, hogy segítség helyett Chorin ellenségeinek asszisztált rabbijuk befektetéséhez.⁵³

Chorin megszegyenítve és megkeseredve tért vissza Aradra. A remélt béke helyett folytatódott vele szemben az ellenségeskedés. Tekintélye és pozíciója meggyengült. Életének legnehezebb szakasza volt ez. Elhatározta, hogy a helytartótanácshoz fordul („hochlöbliche königliche Statthaltereien”), és az alábbiak tisztázását kéri:

a. A Mose Münz által 1805. augusztus 8-án a „Ros amana” című fejezetrel kapcsolatban tett nyilatkozatot valóban megírta Münz titkára, hogy azt a megbeszélte (óbudai) találkozáson aláírassák?

b. A „kompromisszum” szót tartalmazó papírlapot 1805. szeptember 1-jén vagy másnap írták alá?⁵⁴

„és akkor jöjjenek vissza, ha visszanőtt a szakálluk” (2Sám. 10:5). A keleti emberek igen büszkék a szakállukra. A szakáll érintését átoknak tekintik. Lásd Hugo Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreiben und Prophetie Israels* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1921), 2. Abteilung, vol. 1, p. 153; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 279.

53. *Kerem hemed*, 2 (1836), pp. 103–104; *Jeled zekunim*, pp. 37–38; Carmilly-Weinberger, *Censorship*, pp. 174, 262 (115. jegyzet); Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 278; *Mazkeret Paks*, vol. 1, pp. 76–77.

54. *Jeled zekunim*, pp. 45–46. A *Kerem hemed*-ben (p. 104) további kérdéseket is említ: a. Az 1805. év hó 3-ra datált kézírás Rabbi Fischl, az óbudai hitközség titkárnak kézírása? b. Ki rendelte

51. Komoróczy Géza, (szerk.), *A zsidó Budapest: Emlékek szertartások, történetek* (Budapest: Városháza – MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1995), vol. 1, pp. 92–96; Carmilly-Weinberger, *Censorship*, p. 174.

52. Hanun ben Nahas, az ammoniták királyának fia parancsba adta, hogy vágják le Dávid király követeknek fél szakállát és szaggassák meg a ruhájukat, mert arra gyanakodott, hogy kémkedni jöttek. Dávid azt mondta a megszegyenített követeknek, hogy maradjanak Jerikóban

1806. június 24-én a helytartótanács érvénytelenítette az óbudai rabbinikus bíróság ítéletét, és elrendelte, hogy az a személy, aki azon a bizonyos szombatán (1804. szeptember 8) nyilvánosan megtámadta Chorint, kérjen elnézést, és fizesse meg a felmerült költségeket. 1807. március 2-án a helyi hatóságok rendeletére általános gyűlést hívtak össze Aradon. Jelen voltak a hitközség vezetői és a hivatalos bizottság tagjai. Ahogyan Chorin visszaidézte:

Odaléptem a vádolt személyhez, és megbocsátólag felé nyújtottam a kezem. Azt a magyarázatot is elhittem, amit Mose Münz adott, amikor Pesten L. von Venko miniszter előtt állt. Azt állította, hogy amikor az eset tudomására jutott, kollégái kényszerítették, hogy részt vegyen az óbudai rabbinikus bíróság döntésében.

Valójában a szántói (Abaújszántó) R. Jeremia, Chorin korábbi mattersdorfi tanára kérte Mose Münzöt, hogy lépjen fel Chorin kiközösítéséért.

Münz feltételezhetően védeni igyekezett Chorint, amikor azt mondta: „Ha Chorint szigorúan büntetnék meg vagy elűznék Aradról, ismervé gondolkodását, bizonyára megtagadná a hitét (*jecé min ha-dat le-gamre*).”⁵⁵ Érdekes módon Chorint ellenfelei azzal nem gyanúsították, hogy sabbatiánus volna. A Hatam Szofér, a sabbatianizmus nagy ellenfele tartózkodott attól, hogy Chorint efféle vádakkal illessék. Chorin prágai kapcsolata a sabbatiánus mozgalommal csupán mendemonda volt. Adolf Jellinek bécsi főrabbi jegyzett fel néhány kétes információt Chorin sabbatiánus voltáról. Gershom Scholem a reformmozgalom összefüggésbe hozta a sabbatianizmussal, s ennek alátámasztására példaként a reformer Chorint említette. Jacob Katz azonban nem fogadta el ezt az elméletét, mi több, úgy vélte, hogy az *Émek ha-save*

el, hogy Rabbi Fischl másolja le a kérdéses nyilatkozatot? Ki diktálta le? c. A „kompromisszum” tartalmazza mindazokat a témákat, melyeket a bírák az aláírása előtt elhatároztak? d. Jelen volt Chorin Áron 1805. elul 9-én az ítélet meghozatalakor?

55. *Mazkeret Paks*, vol. 1, pp. 40–44, 76–77 (5. jegyzet); *Kerem hemed*, 2 (1836), pp. 104–105; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 277–281.

szövegében Chorin kifejezetten támadja azokat a szektásokat, akik a Tórával ellenkező irányban haladnak, és köztük különösen Sabbetai Cvit, aki nagyobb tartotta magát Mózesnél és az ósátyáknál.⁵⁶ Chorin e tekintetben tehát tanárát, Ezékiel Landaut követte, aki a mozgalom elszánt ellenfele volt.⁵⁷

Ami ezután Óbudán történt, Chorin megaláztatását, jól ismerjük.

CHORIN, A REFORMER

Chorin természetesen nem kitérni akart, mint némelyek várták volna, hanem fenntartások nélkül elkötelezett zsidóként és rabbiként következetesen végig akarta vinni a reformterveket, amelyek már régóta foglalkoztatták. Az oktatás modernizálása mellett a több száz éve változatlan zsinagógai istentiszteletbe is újításokat akart vinni. Önéletrajzában (*Jeled zekunim*) és más műveiben is beszámolt erről.⁵⁸ Az volt a szándéka, hogy az imák lerövidítésével és az esztétikai érték hangsúlyozásával „kívülről és belülről” is új formát adjon a liturgiának. 1803-ban, hét évvel azelőtt, hogy a németországi Seesenben a templom orgonával, kórusal és német nyelvű imákkal megnyitotta volna kapuit, Chorin változtatásokat vezetett be Aradon az istentisztelet rendjébe.⁵⁹

56. *Émek ha-save* (Prag, 1803), p. 39b.

57. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 254–255; Jacob Katz, „The Connection between Sabbethianism, Enlightenment and Reform”, in: Siegfried Stein – Raphael Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religion and Intellectual History Presented to A. Altman on the Occasion of His Seventieth Birthday* (Alabama: University of Alabama Press, 1979), pp. 85–88. Prágára mint a sabbatianizmus központjára lásd Yehuda Liebes, *On Sabbateanism and Its Kabbalah: Collected Essays* (Jerusalem: Mosad Bialik, 1995), héber rész, több helyen.

58. Lőb Reinitz leipniki rabbi, Chorin unokatestvére a *Jeled saasum*-ban, mely kéziratban maradt, Chorint kritizálta (Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 353–354). *Lahat ha-herev hamithapekhet* (Wien, 1820) című írásában pedig keményen támadta a *Davar be-itto-t. Az Igereth Elsassaph-ot Jonatan ha-Levi Altar a Mefiboset ben Jehonatan* (Prag, 1826) című írásában kritizálta. Lásd Pelli, „The ideological...”, pp. 72–73, 75; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 326.

59. Philipson, *Reform*, pp. 12–15; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 337–340. Jacobson a zsinagógai reformokat először az iskolai imateremben a diákok által tartott istentiszteletbe

Daß auch eine Revision der Gebete erforderlich und der Gottesdienst auf die Dauer einer Stunde zu beschränken sei ist einleuchtend.⁶⁰

– írta Chorin Löw Lipótnak. Az istentisztelet túl hosszú volt, főként hétfőn, csütörtökön, szombaton és az ádár havi újholdkor.⁶¹ Az emberek panaszkodtak, hogy nem tudják megvárni az istentisztelet végét.

Chorin elhatározta, hogy a Tórát a hagyományos kantilláció nélkül fogják olvasni. „Amikor Aradra érkeztem [1789], a Tórát a hagyományos kantilláció nélkül olvastam, mert az megzavarja az odaadó figyelmet.” 1803-ban, ádár újholdjakor pedig, ellentétben a *Hevra kadisa* (‘temetkezési egyesület’) szabályzatával, a Zsoltárok könyvének olvasása helyett új *szeliha*-imákat (‘bűnbánó ima’) vezetett be, melyeket ő maga írt.⁶²

Chorin az Eliezer Liebermann által kiadott, „Kinat ha-emet” című *responsum*-ban körvonalazta az istentisztelet reformjáról vallott nézeteit.⁶³ A következő kérdéseket intézték hozzá: Lehet-e a héberén kívül más nyelven is imádkozni? Megengedhető-e hangszer használata a zsinagógában? Szabad-e ugyanabban a városban több hitközséget is alapítani? Megenged-

vezette be, ami később, 1810. július 17-én történt. Alexander Guttman, *The Struggle Over Reform in Rabbinic Literature During the Last Century and a Half* (Jerusalem – New York: World Union of Progressive Judaism, 1977).

60. „Szükség van az imák felülvizsgálatára és az istentisztelet lerövidítésére egy órára”. Lásd Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 393.

61. Hétfőn és csütörtökön az istentiszteletet lerövidítették: a „*Barukh se-amar*”-ral kezdődött, és a végén kihagyták a „*Ve-hu rahum*”-ot. Szombaton pedig a „*Ba-me madlikin*”, és a két „*Jekum purkan*” imát elhagyták, mondván, hogy Európában nincs a babilóniainak megfelelő *res galuta* (‘a diaszpóra feje’), és a második „*Jekum purkan*”-t belefoglalták a következő „*Mi se-berakh*”-ba. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 337–340.

62. A Chorin által írt *szeliha*-szövegeket lásd Széder *erev ros hodes adar* (Ofen, 1819; második kiadása: Pest, 1869).

63. Eliezer Liebermann, *Noga ha-cedek – Or noga* (Dessau, 1818).

hető-e a csöndes imádkozás, illetve a szefárdi kiejtés használata? Ezekre a kérdésekre Chorin rendre igennel válaszolt.

Eliezer Liebermann készségesen asszisztált a hamburgi reformereknek, ahol szervezett reform-társaság működött, és ahol 1818. október 18-án új templomot avattak fel. Ő publikálta a *Noga ha-cedek – Or noga* (Dessau, 1818) című könyvben a reformot támogató rabbik véleményét.⁶⁴

Három orthodox rabbi, a hamburgi rabbinikus bíróság (*bét din cedek*) tagjai – Barukh ben Meir Ozers, Mose Jaffe Berlin és Jehiel Michael Speyer – szembeszálltak az újonnan alapított reform-közösséggel. A rabbik a világi hatalmakhoz fordultak, a szenátushoz, hogy megvédjék világszemléletüket és vallásos nézeteiket.

A reformerek szintén segítségre szorultak, és a reformmozgalom érvényességével kapcsolatos véleményükről több rabbist is megkérdeztek. Chorin védelmébe vette a hamburgi közösség újításait, és erőfeszítéseik folytatására biztatta őket, „mert azok, akik az igazságot szeretik, nem maradhatnak örökké megszegényítettek és kegyvesztettek.”⁶⁵ Chorin támogatását a hamburgi reformerek szívesen vették. Kijelentették, hogy a vitában a legjelentősebb megnyilvánulás a Chorin Ároné volt.⁶⁶

Az orthodox rabbik válasza nem váratott magára sokáig. A hamburgi rabbinikus bíróság mozgásba hozta Csehország, Morvaország, Itália, Németország, Magyarország és Lengyelország rabbijait, köztük a Hatam Szofért és Mordekhaj Banetet. Válaszaikat *Éle divré ha-berit* címmel (Altona, 1819) publikálták. Ebben számbavették a reformerek által javasolt változtatásokat: bizonyos imák elhagyását a reggeli istentiszteletből, az összes, a zsidó hazába való visszatérésre vonatkozó könyörgés elhagyását, a néma imádkozás eltörlését, valamint purimkor Eszter könyvének (*Megilat Eszter*) német nyelven való olvasását. A hamburgi Tempel felavatásának szombatján a zsinagógában vegyeskórus énekelt orgonakísérettel. A hamburgi rabbinikus bíróság

64. „Kinat ha-emet”, in: *Noga ha-cedek*, pp. 14–26; *Sulamit*, 5:2, p. 141.

65. „Kinat ha-emet”, p. 25.

66. Philipson, *Reform*, pp. 32–33, 442 (112. jegyzet).

kijelentette, hogy mindazok, akik változtatnak a hagyományos imákon és a zsinagógai istentiszteletbe új elemeket vezetnek be (orgona, vegyeskórus), eretneknek tekintendők. Tilos volt a templomuk közelébe menni és az új imakönyvet használni. A „Neuer Tempel Verein” létrehozását utálatosságnak nyilvánították és figyelmeztették az embereket, hogy ne csatlakozzanak, és ne kövessék ezt az együletet. Kijelentették, hogy kötelességük volt megtenni ezeket a lépéseket, mert egy kalandor (*Abenteurer*), Liebermann, megjelentetett egy könyvet (*Or noga*), amely sok változtatást védelmébe vett a zsinagógai istentiszteletet illetően, melyeket eredetileg Chorin javasolt.⁶⁷

R. Jakob Lissa azzal támadta ezt a „tévelygő és örült embert,” hogy nem is érdemes vitába szállni vele, mert nem tudós, és még csak nem is vallásos, hanem csupán egy szerencsevadász volt, kártyajátékos, akinek a könyvkiadási vállalkozás olyan, mint a kártyajáték, és akinek az egyetlen és kizárólagos érdeke az, hogy megtömje a zsebeit.⁶⁸ R. Eliezer (Tritsch, Morvaország) Chorin talmudi tudását feketítette be: „Ismerjük őt, ezért tilos elfogadni a tanításait” – mindezeket Óbudán, 1805-ben történt lefokozása alapján írta.⁶⁹ A Hatam Szofér nem említette Chorint név szerint a *responsum*-ában, csupán mint *baal ha-sirim* (‘versíró’), „aki átveszi az *Or noga* kéziratát Liebermanntól, de nem fordít figyelmet a tartalmára, az vak.”⁷⁰

A Hatam Szofért még jobban feldühítette egy levél, melyet Barukh Ozers írt neki (1819. kisleév 7.), melyben minden, a zsinagógai istentisztelettel kapcsolatos változtatással Chorint vádolta: az idegen nyelvek bevezetésével, az orgona használatával, melyen szombaton nem zsidó játszott, valamint a Tóra kantilláció nélküli olvasásával. „Nem ismerjük Rabbi Aharont (Chorint)...

De a nádpálca majd emlékeztetni fogja őt [a vétkeire].” Itt Grieshaber írására utalt, melynek címe *Makél noam* („A kellemes pálca”, Wien, 1799).⁷¹ A nád-pálca szerepét töltötte be Mose Münz is, akihez a Hatam Szofér a következő kéréssel fordult: „Az Isten kedvéért, meg kell állítani őt.”

Chorin megvalósította mindazokat az elképzeléseket, melyeket az *Or noga* „Kinat ha-emet” című *responsum*-ában megfogalmazott, s melyet Liebermann publikált.

Münz, a Pest megyei főrabbi Chorinhoz fordult, hogy vonja vissza a *responsum*-ában közölteket. „Hogyan engedhet meg olyan imákat, melyekből elhagyták a (Szentföldre való) visszatéréssel és a megváltással kapcsolatos könyörgéseket?” – kérdezte Münz Chorintól. „Hibát követtem el, amikor approbációt adtam a könyvéhez (*Émek ha-save*). Javaslom, hogy vonja vissza, amit a könyvben (*Or noga*) írt, és írjon egy levelet, melyben kijelenti, hogy különböző okok miatt hibát követett el...”

Chorin megváltoztatta a véleményét, és levelet küldött Münznek (1819. sevat 13. / február 19.), melyben a drámai fordulatot magyarázta:

Csak most értesültem arról, hogy a hagyományos áldásokat és imákat is el fogják törölni, és hogy a közösség nem fog könyörögni a száműzöttek egybegyűjtéséért, holott ez a mi szent Tóránk alapja és esszenciája. És azt is csak most tudtam meg, hogy imáink szövegét is megváltoztatják. Ezennel elismerem, hogy tévedtem, és ez teljes egészében a magam hibája. Ezúton nyilvánosan kijelentem, hogy mindazt, amit a „Kinat ha-emet” című tanulmányomban írtam, ezennel teljes egészében visszavonom.

Münz átadta a levelet a Hatam Szoférnak, aki azt kinyomatta az *Éle divré ha-berit*-ben.⁷² Münz rabbi nem osztozott a Hatam Szofér véleményében, miszerint legutóbbi beismerése ellenére Chorin folytatni fogja reformer-te-

67. *Éle divré ha-berit* (Altona, 1819), pp. XI–XII (jegyzet).

68. *Ibid.*, pp. 76–77.

69. *Ibid.*, p. 22.

70. *Ibid.*, p. 45. Az *Or noga*-ban a Hatam Szofér által említett két vers mellett két másik is található Zeévi és Ploni Almoni aláírással. M. Carmilly-Weinberger, „The Development of Hebrew Poetry in Hungary” (héber), *Areshet*, 5 (1972), p. 259 (14. jegyzet); Carmilly-Weinberger, „A magyarországi héber költészet tematikája”, *Évkönyv, 1985–1991* (Budapest, 1991), p. 323.

71. *Mazkeret Paks*, vol. 1, pp. 79–80.

72. *Éle divré ha-berit*, pp. 97–99; *Mazkeret Paks*, vol. 1, pp. 80–84; Carmilly-Weinberger, *Censorship*, p. 175; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 288.

vékenységét, „mivel megszegyenült, nincs helye a városban, ahol a gyűlölet vele szemben megerősödött.”⁷³ Az *Éle divré ha-berit* szerkesztői elhagyták Münz Chorinhoz írt levelét – Chorin felé tett gesztusnak szánták ezt, „mert meghajolt a nemzedék bölcsei előtt.”

Eliezer Liebermann haragos volt amiatt, hogy Chorin visszavonta a „Kinat ha-emet” *responsum*ában írtakat. Ugyanakkor Mose Münz sem örvendezett afelett, hogy Liebermann panaszt emelt a hatóságoknál. Münz tájékoztatta a Hatam Szofért, hogy a hatalomhoz fűződő kapcsolatai révén tenni fog róla, hogy Liebermann „örökre el legyen temetve, és most van itt az ideje, hogy gyökereitől kiirtsuk a bálványimádást az országból.”⁷⁴

A tinta még meg sem száradt a „Kinat ha-emet” visszavonását tartalmazó levélen, amikor Chorin Bécsben, 1820-ban kiadott egy nyilatkozatot, melyben újfent érvényesnek nyilvánította a *responsum*át, és megjelentetett egy újabb munkát, *Davar be-itto, Ein Wort zu seiner Zeit* címen (Wien, 1820). A könyv első részében hangsúlyozta, hogy a „szeresd felebarátodat” parancsolata a nem zsidókra is vonatkozik.⁷⁵ A második részben a zsidó élet reformjait védte.

A könyvet Löb (Leopold) Harzfeld lefordította németre. Ő mutatta be Chorint Michael Lazar Biedermannak, a tehetős bécsi zsidónak, aki készen állt Bécsben is reformokat kezdeményezni. Harzfeld javasolta Chorint mint az új bécsi templom rabbiállására alkalmas személyt,⁷⁶ majd Chorin jóbarátjaként gyakori látogató lett Bécsben. Egyik fia kereskedelmi ügynökként tevékenykedett a városban, és a községy ügyek is gyakran szólították őt az osztrák fővárosba.

Chorin, aki ezidáig csak levélben érintkezett a német reformmozgalom vezetőivel (Israel Jacobson, Herz Bomberg, Leopold Zunz, Moses Israel Landau), mostantól személyes kapcsolatba is került néhányukkal. Felülkerekedett a gyűlölet keltette aradi korlátokon. A tüzet Mordekhaj Banet, a Hatam Szofér és Mose Münz szította. Mindazonáltal Chorint talmudi és

világi ismeretei alapján a reformmozgalom németországi, ausztriai és csehországi vezetői tekintélyként ismerték el.⁷⁷

Sokak szemében rejtély volt, hogy Chorin miért hajolt meg kétszer is, és vont vissza halálhikis véleményét (a Störl-tok ügyben és a „Kinat ha-emet” kapcsán), valamint hogy miért tagadta meg az *Émek ha-save* „Ros amana” című fejezetének tartalmát is. Valójában pragmatikus volt. Nem tudott egyszerre két fronton küzdeni: egyrészt harcolni az óbudai, pozsonyi és nikolsburgi ellenségei ellen, másrészt védekezni otthonában, Aradon, ahol soha nem szűnt meg az ellenségeskedés vele szemben. A gyakorlatban is meg akarta valósítani az írásaiban hirdetett reformokat.

Hitközségében Chorin felszámolta azokat a szokásokat, melyek babonás eredetűek, illetve kabbalisztikus színezetűek voltak. A zsidó népnek a különböző kultúrák között tett hosszú vándorútján a babona beszivárgott a mindennapi életébe. Chorin eltörölte a jom kippur előtti *kapparat*-szertartást (amikor egy szárnyasra áthelyezik a vétkeket).⁷⁸ Eltörölt egy másik elterjedt szokást is: kabbalisztikus szövegeket tartalmazó táblák elhelyezését a szülő nő mellé a szoba falára, ajtajára és ablakaira. Más keleti népekhez hasonlóan a zsidók is úgy hitték, hogy Lilit, a női démon bajt okozhat, és hogy elkerüljék az ártást, amuletteket használtak, amelynek jiddis neve *kimpettevele* (*Kindbett-Tafel*).⁷⁹ Chorin a zsinagógában bent celebrálta az esküvői szertartást, és nem a szabad ég alatt – szokásban volt ugyanis, hogy az új-

77. *Ibid.*, vol. 2, pp. 251, 294, 366, 412, 417–420.

78. Lásd Editors, „Kapparat”, in: *Encyclopaedia Judaica* (1972), vol. 10, cols. 756–757.

79. *Jeled zekunim*, pp. 38–39; Blau Lajos, *Das altjüdische Zauberwesen* (Strassburg, 1898); Gershom Scholem, „Lilith”, in: *Encyclopaedia Judaica* (1972), vol. 11, col. 246; Therese Metzger – Mendel Metzger, *Jewish Life in the Middle Ages: Illuminated Hebrew Manuscripts of the 13th to the 16th Centuries* (New York: Fine Art Books, 1982), p. 247; Alexander Scheiber, *Essays on Jewish Folklore and Comparative Literature* (Budapest: Akadémiai, 1985), pp. 221–222; Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (New York: Behrman’s, 1939); Pócs Éva, „Lilith és kísérete”, in: Kriza Ildikó (szerk.), *A hagyomány kötelékében: Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből* (Budapest: Akadémiai, 1990), pp. 110–130. A braclavi Rabbi Nahman tanítása szerint a gonosz szellemet örömmel, táncsal és énekkel lehet le-

73. *Mazkeret Paks*, vol. 1, pp. 83–84.

74. *Ibid.*, vol. 1, pp. 84–85.

75. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 288, *Davar be-itto* (Wien, 1820).

76. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 293.

donsült pár odakint, a szabadban házasodik, a *mazalot* ('a csillagok állása') rájuk gyakorolt jótékony hatásában bízva.⁸⁰

Chorin ellenezte továbbá, hogy a súlyos betegek nevét Hajim-ra változtassák, illetve hogy olyan összeget ajánljanak fel jótékony célra, amely a *haj* ('élő') szó számértékének (18) többszöröse, hogy megváltsák vele azt a személyt, akinek az élete veszélyben volt.⁸¹

Nem kedvelte azt a szokást sem, hogy purim ünnepén, Eszter könyvének olvasásakor, valahányszor Hámán neve elhangzik, kereplővel vagy a zsinagóga padlóján dobogva zajt csapnak (Hámán-kopogás). A szokásnak az a célja, hogy az Amalektől, a zsidó nép fő ellenségétől származó Hámán emlékét szimbolikusan kitöröljék (5Móz 20:19). Keresztény szokás volt a templom padlóján dobogni, miután a pap befejezte a zoltárok olvasását, és belekezdett a *Miserere mei* éneklésébe – Pontius Pilátus nevét kívánták így szégyenfolttal jelölni. Némelyek úgy hitték, hogy a Hámán neve hallatán való zajongás a Pontius Pilátus miatti kopogás mintájára jött létre.⁸²

Chorin ellenezte, hogy a *Zohar*-ból és a kabbalista Jichak Luria munkájából származó idézetet mondjanak az újévi sófár-fűjást megelőzően, illetve a kohanita áldás elhangzásakor, mert ezeknek kabbalisztikus színezetük van.

A jom kippur előestéjének bevezető imája, a *Kol nidré*, amely az előző évben tett fogadalmak eltörlését kéri, nem zsidó környezetben nemcsak a reformereket, hanem – később – az orthodoxia nagy tekintélyű vezetőjét, Samson Raphael Hirschet is zavarta.⁸³ A nem zsidók ugyanis – tévesen –

azt gondolhatták, hogy a zsidók a *Kol nidré* elmondásával felszabadíthatják magukat az előző évben vállalt kötelezettségeik alól. Ez megalapozatlan következtetés. Eredete (Joseph S. Bloch szerint) Spanyolországba nyúlik vissza, ahol a marranusok titokban együtt kívántak imádkozni a zsidókkal jom kippur napján. Az istentiszteletet vezető rabbi kijelentette az Örökkévaló és a közösség nevében, hogy szívesen látják őket, és hogy az inkvizíció nyomására tett fogadalmak érvénytelenek és semmisek.

Mindezek a változtatások nem álltak szemben a halákhával. Olyan szokásokról volt szó, melyeket a rabbik és a közösség tagjai önként fogadtak el, és századokon át megőrizték őket.

Az előírt hét nap helyett öt napos gyász bevezetésével viszont Chorin megváltoztatta a halákhát. Azzal érvelt, hogy a hatóságok által előírt 48 órás várakozási időt (*halanat ha-met*) a hétnapos gyász részének kell tekinteni, és a halott rituális megtisztítására, illetve más temetési előkészületre kell használni (koporsó, lepel).⁸⁴

Es muß also ein Mittelweg aufgesucht werden, wie eine Reform möglich sei, ohne den, durch die große Zahl der Jahre sanctionirten Talmud aus dem Wege zu räumen.⁸⁵

Kijelentette, hogy a rabbinikus bíróságnak joga van bárhol és bármikor a halákha megváltoztatására, a jól ismert talmudi előírás ellenére, miszerint

győzni. Liebes, *On Sabbateanism and Its Kabbalah*, p. 256; Moshe Carmilly-Weinberger, „The Attitude of Hasidic Masters Toward Secular Studies”, *Studia Judaica*, 3 (1994), p. 415.

80. *Sulamit*, 3:2 (1811), p. 426, *ibid.*, 5, p. 294.

81. Scheiber Sándor, „A zsidó folklór Ujvári Péter írásaiban”, *MIOK Évkönyv* (Budapest, 1979/1980), pp. 317–318.

82. Scheiber, *Essays on Jewish Folklore*, p. 34 (a héber részben); Philipson, *Reform*, p. 35.

83. A *Kol nidré* és a Hámán-kopogás megtiltása szerepelt azon rendelet 34 pontja között, amelylyel Carl Friedrich, Szászország és Weimar nagyhercege szabályozta az uralma alatt élő zsidók szertartásait. Philipson, *Reform*, pp. 34–35; Samson Raphael Hirsch „megdőbbenésének adott hangot amiatt, hogy a zsinagóga épületén belül celebrált házasságkötést”, lásd Meyer,

Response, pp. 77–78; Joseph S. Bloch, *Kol Nidre und seine Entstehungsgeschichte* (Vienna: Löwit, 1917); Shlomo Dshen, „The Kol Nidre Enigma: An Anthropological View of the Day of Atonement Liturgy”, *Ethnology*, 18:2 (1979), pp. 121–133.

84. A Tóra parancsolata szerint (5Móz. 21:23) minden zsidót még a halála napján el kell temetni. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 347–350; *Jeled zekunim*, 4b–5a (héber rész); Moshe Samet, „Halanat ha-metim”, *Asufot*, 3 (1989), pp. 413–465.

85. „Kell, hogy legyen középút, mely talmudi alapokon teszi lehetővé a reformot”. *Jeled zekunim*, p. 22.

„a *bét din* nem változtathatja meg egy másik *bét din* ítéletét, kivéve, ha nagyobb nála tudásban és számban.”⁸⁶ Chorin két helyről is idézte Maimonidest:

A rabbinikus bíróságnak joga van, annak ellenére, hogy tudását tekintve kisebb, mint a másik, egy bizonyos időre felfüggeszteni előírásokat, ha ez szükséges (*horaat saa*).⁸⁷

Ha az orvos számára megengedett, hogy egy beteg életének megmenetése érdekében amputáljon, vajon akkor nem megengedhető-e a vallásos hagyományok megváltoztatása, ha ezzel sok zsidót megőrizhetünk a vallás számára?⁸⁸

A Chorin által javasolt további lépések az istentisztelet esztétikai szempontú megreformálását célozták. A levéltári dokumentumok egyike ezzel foglalkozik. Nem könnyű eldönteni, hogy ezek a rendelkezések már 1842, az írásba vetésük és elfogadásuk előtt is gyakorlatba léptek-e. E dokumentum címe: *Synagoga-Statuten extrahirt und mit den Modificationen von Seite des erhabenden Gemeindevorstandes laut Protocol 173 bestäigt*. Chorin egy 1811-ben tartott beszédében védelmezte a zsinagógában tartott esküvőt, és dicsérte a vesztfáliai konzisztórium rendeletét.⁸⁹

A németül írt zsinagóga-szabályzat 19 paragrafust tartalmaz az öltözködésre vonatkozóan (*Tikkun malbusim*). Eszerint a hitközség tagjai kötelesek

a zsinagógában a megfelelő öltözetben megjelenni. A kántor (*hazan*) nem hordhat olyan imasálat (*talit*), amely eltakarja az arcát (*atifa*) – Chorin ezt ázsiai szokásnak tartotta. A nagyünnepeken a kántor nem kell, hogy *kitli-t* ('halotti köpeny') viseljen.

A viselkedéssel kapcsolatos előírásokat tartalmazó rész (*Tikkun ha-guf*) megszabja, hogy a hitközség tagjai hogyan viselkedjenek a zsinagógában. A zsinagógában (*bét ha-kneszet*) fegyelméleten kell viselkedni. A gyermekeket a zsinagógán kívül kell hagyni. E tekintetben a templomszolgának (*samesz*) van a legnagyobb feladata. Chorin idézi Jesaja Horovitzot (*SeLaH*, 1565–1630), a *Sené luhot ha-berit* szerzőjét, aki a következőt írta: „A férfiak azért jönnek a zsinagógába, hogy tanuljanak, a nők, hogy odafigyeljenek, de mi dolguk van ott a gyermekeknek?”⁹⁰

Egy további paragrafus a kántor által mondott imákkal foglalkozik: ezeknek „hangosnak és érthetőnek kell lennie”, miközben a hitközség csöndesen követi. Általában a segédkántor olvassa a *Haftara* szövegét (a heti Tóra-szakasz utáni részt), különleges szombatokon azonban ez a rabbi feladata. Az ő kötelessége a *Landesvater*-ért való ima elmondása, ezt a közösség állva hallgatja.

Az *Igereth Ellassaph, oder Sendschreiben eines afrikanischen Rabbi*⁹¹ című írásában Chorin körvonalazta a zsinagógai istentisztelet megváltoztatását célzó elképzeléseit. Racionális filozófiájának hangsúlyozásával ismét fel-emelte szavát a babonás szokások ellen. Ahogyan sok más munkájában, itt is szívesen alapozta véleményét Maimonidesre. Idézi Maimonides összefoglalása szerint az istenszolgálathoz szükséges nyolc követelményt: Chorin Maimonidestől kölcsönözte az elnevezéseket is: *Tikkun ha-guf*, *Tikkun ha-malbusim*, *Tikkun ha-makom* és *Hasvajot ha-kol*.⁹²

Támogatta, hogy fedetlen fővel imádkozzanak a zsinagógában. „Tiszteljük-e azt, akihez fedett fővel fordulunk?” Az *Igereth Ellassaph*-ban a témát

90. *Igereth Ellassaph*, 8b–9b, 10a–11a; *Sené luhot ha-berit* (Amsterdam, 1649).

91. *Igereth Ellassaph, oder Sendschreiben eines afrikanischen Rabbi, mit einem deutschen Vorworte, Nachworte und noch Etwas* (Prag, 1826).

92. *Ibid.*, pp. 9–12; Maimonides, *Hilkhot tefilla*, 5:1–9.

86. Misna *Edujot*, 1:5.

87. Maimonides, *Hilkhot mamrim*, 2:4.

88. *Jeled zekunim*, 6b.

89. *Statuten für das Beth HáTefilah, aufgenommen laut Protocollen den Aug. 17, 1842*, AC. No. 148; *Verfügungen des königlichen Konsistoriums der Israeliten (Synagogenordnung)*. A konzisztórium Vesztfália összes zsinagógája számára írt elő rendelkezéseket: *Bekanntmachung wegen besserer Einrichtung des Gottesdienstes in den Synagogen des Königreichs Westphalen* (Kassel, 1810). Lásd *Sulamit*, 3:1 (1810), pp. 366–380, 3:2 (1811), p. 426. Angol nyelvű kivonata megtalálható Jacob Petuchowsky, *Prayerbook Reform in Europe: The Liturgy of European Liberal and Reform Judaism* (New York: URJ Press, 1969), pp. 105–127. Lásd Meyer, *Response*, pp. 35, 105, 403 (93. jegyzet).

Chorin részletesebben is tárgyalta, és kijelentette, hogy „*be-giluj ha-ros én bo isszur!*” (‘A fedetlen fő nincs megtiltva!’)⁹³ A zsinagógaszabályzatból azonban a fedetlen fővel való imádkozás előírása kimaradt.

Úgy látszik, hogy a zsinagóga-státutumot éveken át tartó tárgyalások után, 1842-ben foglalták írásba és fogadták el. A címben szereplő szavak („mit den Modifikationen”) a szöveg korábbi megvitatására utalnak.

A zsinagóga-státutum további paragrafusai a rabbi, a kántor és a templomszolga kötelességeivel és privilégiumaival foglalkoznak. Ki vezetheti az istentiszteletet? Teheti-e ezt olyan személy, aki gyászol vagy akinek *Jahrzeit*-ja van? A válasz: Nem! A zsinagógaszabályzatban a hangsúly az áhítattal eltöltő istentisztelet létrehozásán volt. A közösségnek csöndesen kell imádkoznia és követnie a szertartást. Az imaidők meghatározása a rabbi feladata. Csak jól ismert szónokok kaphatnak lehetőséget beszéd tartására, a rabbi előzetes engedélyével. Más cikkek a Tóra-olvasással járó megtiszteltetéssel foglalkoznak, vagy hogy csak beteg személy jöhet bottal a zsinagóga-ba, stb.

Chorin igyekezett követni a hamburgi *Tempel-Ordnungen*-t. Ezt hangsúlyozta egy Löw Lipótnak írt levelében:

Für Sabbathe und Festtage habe ich nichts beigefügt, weil ich hoffe es dahin zu bringen, dies ganz nach dem Hamburger Cultus einzuführen, was aber Zeit braucht, weil uns die Gebet- und Gesangbücher fehlen.

A hamburgi kultusz nagyon radikális volt (a Tóra és a *Haftara* olvasását német fordítás kísérte, nem volt Hámán-kopogás, elhagyták a *Kol nidré*-imát és más imákat is, például a „*Ba-me madlikin*”-t). Chorin a szombati és ünnepnapi istentiszteletek tekintetében is a hamburgi kultuszt akarta követni, de

még nem rendelkezett a hozzá szükséges imakönyvekkel.⁹⁴ Chorin imákat készített ros ha-sana (újév) ünnepére. Úgy látszik, hogy a hétköznapi imákat sikerült valamelyest megváltoztatnia. Írt egy könyvet *Saaré cedek* címmel a zsinagógi rendről és az imákról, és remélte, hogy kiadhatja.

1826-ban, feltehetően már azután, hogy Aradon kísérletet tett a változtatásra, Chorin Prágába is írt újításairól. „Ha a prágai hitközség megfogadja a tanácsomat, templomuk mintává fog válni.”⁹⁵ Chorin a bécsinél megfelelőbbnek tartotta a prágai zsinagóga-ban bevezetett istentiszteletet, mert „die Wiener haben verschönt, nicht wesentlich verbessert” (‘a bécsi istentisztelet szebb, de nem jobb’). 1842-ben végül orgonát helyeztek el az aradi zsinagóga-ban, az istentiszteletet kórus és orgona kísérte.⁹⁶

Chorin hitszónoklatait németül tartotta, különösen II. József ideje óta, aki az ország hivatalos nyelvét tette a németet. A német nyelvű beszédekhez a közösség hozzászólt, de a Chorin által írt, Ferdinánd császár jólétéért mondott német nyelvű imához, melyet a közösségnek állva kellett mondania, ahhoz nem. Egy 1833. december 7-én keltezett levéltári forrás beszámol arról, hogy a helyi hatóságok követelték Chorintól, hogy az Ausztria–Magyarország királyáért mondott ima magyarul, és ne németül hangozzék el. Ha nem teljesítik a követelést, akkor a hitközség vezetőit be fogják börtönözni, őt magát pedig átadják felsőbb szerveknek. Chorin arra kérte a hatóságok képviselőit, hogy ne kényszerítsék a hitközséget olyan nyelven imádkozni, amelyet sokan közülük nem értenek jól. Ebbe végül beleegyeztek, de reményüket fejezték ki, hogy a jövőben járatosak lesznek a magyar nyelvben.⁹⁷

94. Carmilly-Weinberger, *Censorship*, pp. 141–142; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 418–420; Philipson, *Reform*, pp. 34–36, 78–79.

95. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 337–339; Philipson, *Reform*, p. 38. Leopold Zunz 1835 szeptembere és 1836 júliusa között hitszónokként működött Prágában.

96. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 340, 351–359, 400. Chorin elküldte a ros ha-sana alkalmából írt ima szövegét Löw Lipótnak.

97. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 393–395; ASA, No. 1905/1833; No. 125 (1833. dec. 7.); No. 16/1834; Protocol 16/34408; 1834. dec. 18.

93. *Igereth Elsassaph*, pp. 11–15, ff. 17b–24a (a héber részben); Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 311–328; Samuel Krauss, „The Jewish Rite of Covering the Head”, *Hebrew Union College Annual*, 19 (1946), pp. 121–168; az *atifa*-val kapcsolatban lásd *ibid.*, p. 138.

Chorin a zsinagógai újítások terén lassan sikert ért el. Különösképpen azután, hogy egy jó barátja, Leopold Epstein, „ein unterrichteten Biedermann” lett a hitközség vezetője.⁹⁸ Michael Lazar Biedermann, a már említett, tehetős bécsi üzletember, jelentős szerepet játszott a reformmozgalomban, és Chorint az új bécsi zsinagóga rabbijául szánta.⁹⁹

Remélhetőleg a közeljövőben publikálni fogjuk a zsinagóga statutumát és a *Hevra kadisa* szabályzatát, melyeket többször revideáltak, a vesztfáliai konzisztórium szabályzatával összevetve.¹⁰⁰

CHORIN, A HALÁKHA ÉRTELMEZŐJE

Chorin ismert és elismert lett a német, osztrák és cseh reformmozgalomban, ez azonban nem volt így Magyarország területén. Az orthodox rabbinikus tekintélyek, a Hatam Szofér, Mordekhaj Banet és Mose Münz nem nézték jó szemmel Chorin külföldi, és főként aradi népszerűségét. Csodálatra méltó, hogy anyagi és egyéb nehézségei ellenére, a leginkább Óbudáról irányított zavarkeltók okozta szüntelen megszegényítés dacára hét könyvet tudott megírni és megjelentetni.¹⁰¹ Ezekben a közösségében már bevezetett változtatásokat védte, valamint további reformokat javasolt a zsidó élet terén.

Javaslatai között a legmerészebb az ünnepnapon és szombatban való utazás megengedése volt. Érvelése a német reformerekéhez hasonlított: a szombat, és főként a nagyünnepek akadályozzák a zsidókat többek között az üzleti

élet versenyében is. Ezzel az érzékeny kérdéssel Chorin a *Jeled zekunim*-ban foglalkozott, ahol ezt írja:

Ha szabad hajóra szállni [ti. még a szombat előtt], azt feltételezve, hogy nem kell félnünk attól, hogy az utas a hajó mozgásában részt vállal, és ezzel megszegné a szombatot, akkor ugyanez vonatkozik a vonatra is. Nem kell attól tartanunk, hogy az utas részt fog venni a szerelvény mozgásában.

Chorin javasolta, hogy hívjanak össze egy tanácskozást, amely a zsidó hitközség megrendszabályozásával és irányításával, s többek között a szombat kérdésével is foglalkozik. Egyénileg – írta – senkinek sincs joga változtatni: „er kann leicht irren.” Az orthodox vezető körök szemében egy ilyen javaslat előállni azonos volt a legfőbb vétékkel.¹⁰² Chorin azonban nem félt nyilvánosságra hozni a legmerészebb javaslatainak egyikét; önrizetesen ezt írta:

Da ich aber Gottlob des Schutzes der hohen Landesbehörde versichert keine Verfolgung mehr zu fürchten habe, nahm ich keinen Anstand meine Betrachtungen den rechtsschaffenden Gelehrten Israels zu unterbreiten...¹⁰³

Chorin foglalkozott az ünnepek második napjának eltörlésével, amit Izraelen kívül szokás megtartani. 1833 áprilisában levelet írt Leopold Zunzknak Berlinbe. (Zunz 1835 szeptemberében utazott Berlinből Prágába.) Zunz egyébként nagyon jó véleménnyel volt róla. Chorin meg akarta tudni, vajon elfogadták-e Joseph Friedländer (Vesztfália főrabbijának) javaslatát az ünne-

98. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 292–293.

99. 1797-ben Chorint megválasztották Temesvár rabbijának, azonban az anyagi feltételeket nem tudta elfogadni (Singer, *Temesvári rabbik*, p. 18). 1802-ben Somogy megyébe hívták, ahol a Bezirk-Rabbiner posztját ígérték neki, lásd Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 267.

100. A zsinagóga-statumumok a Jewish Theological Seminary könyvtárában található (MS 9641 és MS 9756.0).

101. Többek között: *Széder erev ros hodes* (Ofen, 1819), *Davar be-itto* (Wien, 1820), *Igereth Ellassaph* (Prag, 1826), *Cir neeman* (Prag, 1830), *Jeled zekunim* (Wien, 1839).

102. *Jeled zekunim*, 4a; *Cir neeman*, p. 23; *Igereth Ellassaph*, p. 76.

103. „Mivel Istennek hála, az ország magas hatóságai védelme folytán többé nincsen okom arra, hogy üldöztetésektől féljek, semmi sem tart vissza attól, hogy gondolataimat Izrael jogalkotó bölcsei elé terjesszem...” Lásd *Cir neeman*, p. X.

pek második napjának eltörléséről. Azt is tudni szeretne volna, hogyan viszonyulnak hozzá a tudományos tekintélyek, miután ilyen javaslattal állt elő.¹⁰⁴

A magasabb hatóságok támogatása ellenére vonakodott a szombat szentségének csorbításától. 1839. február 21-én ezt írta Löw Lipótnak: „Wegen der Eisenbahnfahrt am Schabbath habe ich noch nichts unternommen.” Nemcsak a szombati utazás tekintetében nem tett semmit, a szombat vasárnapra való át-helyezését egyenesen ellenezte is. Nem hitte – és joggal –, hogy akár egyetlen zsidó közösség vagy egyes személyek egy ilyen változtatást elfogadnának.¹⁰⁵

Figyelmet érdemel egy levéltári forrás, mely tanúsítja Chorin eltökéltségét a szombat szigorú megtartása mellett. Ez a szerződés a hitközség és Pécska körzetének helyi tekintélyei között jött létre, a szombat-határ (*Schabbat-Schmur / éruv*) felállítására, az 1810 októberétől 1816 októberéig terjedő időszakra vonatkozóan, évi 20 arany fizetéssel. Eszerint a közösségnek fenn kell tartania, és ha szükséges, javítania kell az *éruv*-ot, hogy a láncsal körülvett terület ezáltal egyesített birtoknak számítsa, mely birtokon belül megengedett a tárgyak ki- és bevitele szombaton, jelentősen megkönnyítve az életüket. A szerződés aláírói között Chorin is szerepelt.¹⁰⁶

Két másik dokumentum (1833. február 18-i és 1836. február 14-i keltezésel) Chorin erős szavakkal fogalmazott kérvényét tartalmazza a „Kaiserliche Hoheit und hochlöblich königliche Statthalterei”-hez, melyben kéri, hogy semmisítsék meg a helyi hatóságok által hozott rendeletet az állatok szombat délután való vágásáról. A rendelet szerint vagy ekkor, vagy csak több nappal később engedélyezik a vágást. Chorin azt kérte, hogy engedjék meg a vágást

szombat este, a szombat kimenetelekor. „Kétszáz család, köztük beteg és idősek emberek két napra egy csepp leves nélkül maradnak” – panaszkolta Chorin a „megszégyenített és szenvedő emberek nevében”. „Miért van Pesten, mely most lett szabad királyi város, a zsidó községnek joga arra, hogy szabadon döntsön a vágás kérdésében, és mi, [aradiak,] miért nem rendelkezhetünk a dolog felől, holott már több mint száz éve szabad királyi város vagyunk?”

Chorin a községében, Aradon, a szombat szentségéért harcolt!¹⁰⁷

Egy kézzel írt *halica*-levél, mely a levéltári dokumentumok között került elő, mutatja, hogy Chorin nem követte a németországi reformereket, akik eltörölték ezt a bibliai eredetű parancsolatot.¹⁰⁸ Chorin írt egy *responsumot* egy *aguna*-esettel kapcsolatban, hogy segítsen egy asszonyon a közösségből.¹⁰⁹ Számos más halákhikus kérdésben is kifejtette a véleményét, például engedélyezte bizonyos ételek fogyasztását peszahkor.¹¹⁰ Állítólag azt is megengedte, hogy egy nő két hónappal a válás, illetve férje elvesztését követően férjhez menjen, annak ellenére, hogy a törvény három hónap várakozási időt ír elő.¹¹¹

107. Levéltári forrás, File, No. 3; f. 206–207; *Ibid.*, File, No. 3 (1830–9), ff. 105–6.

108. A levirátus törvénye szerint ha egy házas férfi gyermek nélkül hal meg, akkor az elhunyt férj testvére köteles feleségül venni az özvegyet, hogy a neve fennmaradjon (*jibbum*, „sógorházasság”). Ha a sógor nem egyezik bele a házasságba, az özvegy *halica*-szertartást végez el: leveti és elhajítja sógora cipőjét, majd a szertartás után újra férjhez mehet (5Móz. 25:7–10). Philipson, *Reform*, pp. 218, 315, 326–327.

109. Egy férfi, aki orvosnak adta ki magát („ein gewisser Kohn”), feleségül vett egy nőt Chorin hitközségében. Amikor a hazugság kiderült, az „orvos” eltűnt. A feleség így „*aguna*” lett, vagyis nem mehetett férjhez mindaddig, amíg a férjét halottnak nem nyilvánították. A rabbinikus bíróságok sokszor foglalkoztak ehhez hasonló halákhikus esetekkel, és igyekeztek segíteni az ilyen helyzetbe jutott nőknön, kik igen sokan voltak, különösképpen háborús időkben. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 392–393.

110. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 366–368. A Hatam Szofér ezt tiltotta. Lásd Jacob Katz, „Ha-hagana ha-ortodoksit al jom tov seni sel galujot”, *Tarbiz*, 57:3 (1988), pp. 385–434, p. 391 (29. jegyzet), angolul: „The Orthodox Defense of the Second Day of the Festivals”, in: *Divine Law in Human Hands* (Jerusalem: Magnes, 1998), pp. 255–319.

111. *Mazkeret Paks*, vol. 1, pp. 78–79, (11. jegyzet), Kohen, *Hakhme Transilvania*, pp. 58–59. A zsidó jog szerint a nő válás vagy férje elvesztése esetén csak három hónap elteltével házasodhat újra.

104. *Ibid.*, pp. 51–53; Jacob Katz, „Ha-hagana ha-ortodoksit al jom tov seni sel galujot”, *Tarbiz*, 57 (1988), pp. 394–395; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 402–403; Philipson, *Reform*, pp. 97, 99, 214–215; David Kaufmann, „Leopold Zunz”, *The Jewish Chronicle* (August 22, 1884), pp. 1–12.

105. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, p. 28; vol. 2, pp. 307, 340–346, 392–393; *Cir neeman*, pp. 4–12; *Jeled zekunim*, 3b–4a.

106. Levéltári forrás, File, No. 2, 11, engedélyezési szám no. 928; Gyémánt László, „Archival Sources for the History of the Jews in Transylvania during the 18th Century”, in: *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies, Jerusalem* (1994), vol. 1, pp. 188–194.

Chorin úgy gondolta, hogy mindazokban az országokban, ahol zsidók élnek, minden halálhával kapcsolatos kérdést egy, a világi hatalmak által elismert Szanhedrinnek kell megoldania. E terület felügyelné a vallásos életet, és döntene alapvető kérdésekben. Talán a Napoléon által 1806. október 6-án hozott rendelet alapján felálló francia Szanhedrin volt Chorin szeme előtt. A Szanhedrin létrehozásának gondolata a lipcsei, frankfurti, augsburgi és boroszlói (Breslau) rabbigyűléseken is sokszor felvetődött.¹¹²

Chorin elképzelése szerint tudósok, erkölcsileg tiszta és előítéletektől mentes emberek választanák meg a Szanhedrin fejét, a *naszi*-t, aki azután kinevezné a Szanhedrin 22 tagját. A feladata lenne: „(…) eine dauerhafte Ordnung herzustellen, [sie] an die wesentliche Religion und die von ihr untrennbare Moralität zu befestigen.”¹¹³ Chorinnak széleskörű programja volt: A Szanhedrin konzisztóriumot hozna létre, melyet a világi hatalmak ismernének el és ellenőriznének. A *naszi* vinné a Szanhedrin ügyeit, két rabbi és két világi asszisztens, valamint egy titkár segítségével. A Szanhedrin feladata lenne a főiskolák alapítása és fenntartása, és szemben az addigi szokással, a konzisztórium, nem pedig a hitközség vizsgálná és választaná ki a tanárokat és a rabbikat. Azokat a tanulókat, akik mezőgazdálkodást tanulnak vagy a tudományokban és a művészetekben kiemelkedő eredményt érnek el, anyagilag támogatnák. A progresszív adózásból befolyó pénzből „vallásalap”-ot kellene létrehozni.¹¹⁴ Egy ilyen Szanhedrin felállításával képzelte el Chorin a változtatások bevezetését a zsidó életbe.

1835-ben a bajor kormányzat felkérte az ország különböző területeinek zsidó vezetését, hogy jöjjenek össze, és döntsenek a zsidó életet érintő oktatási, igazgatási és doktrinális kérdésekben. E témák megvitatására 1869-ben Lipcsében, 1871-ben pedig Augsburgban ült össze szinódus, a zsidóság vallásos életének újraformálását illető kérdésekben azonban nem tudtak döntésre

jutni. „A két szinódus nem tudta megvalósítani elődeik reményét.” Magyarországról Löw Lipót szegedi rabbi vett részt a lipcsei szinódus munkájában, s szükségesnek tartotta a magasabb szintű oktatási intézmények tanulmányi programjának kidolgozását, „a Talmud-oktatás megfelelő módszerét is ideértve.” Az augsburgi szinóduson Löw a konzervatív irányvonalat képviselte. Továbbá azt az elképzelést támogatta, mely szerint tanú lehet az is, aki „nem tartja be a rituális törvényeket.”

Löw Lipót nagykanizsai (1840–1846), pápai (1846–1850), majd 1850-től haláláig (1875) szegedi rabbi volt. A legkiválóbb magyarországi rabbik egyikéként tartja számon a történetírás. Solomon I. Rapoport, Chorin Áron és Schwab Löb pesti rabbi, későbbi apósa, avatták rabbivá.¹¹⁵ Igen termékeny író volt, az első reformer Magyarországon. A reformokat józanul közelítette meg.¹¹⁶ A változtatások szószólója volt, de csak a hagyomány keretein belül. Elképzelése szerint a rítusokat és szokásokat rabbinikus tekintélyek felügyeletével kell megfelelően átalakítani („unter der Aegide rabbinische Autoritäten durch verschiedenen Modifikationen”). Elképzeléseiben továbbfejlesztette azt, amit Chorin *Jeled zekunim* című művének előszavában írt. Egyenként elemezte Chorin javaslatait. A szombati utazás kérdésével kapcsolatban Löw, a tanítvány figyelmeztette Chorint, hogy ne tegyen olyan dolgot, mely tiltott. „Im Studierzimmer mag es wohl eine angenehme Beschäftigung sein, der Phantasie freien Spielraum zu lassen...”, azonban az életet magát nem könnyű intellektuális játékoknak („sinnigen Spielereien”) alávetni.¹¹⁷ Jacob Katz joggal jellemezte Löw Lipótot a következőképpen: az „orthodoxia éles bírálója, aki nem fordult a reform-ideológiához és nem hajlott arra sem, hogy a zsidó vallás alapját, a halálhát, valami mással helyettesítse.”¹¹⁸

112. Philipson, *Reform*, pp. 18–21, 186–187, 223, 284, 328; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 299–308.

113. *Cir neeman*, p. 23; *Igereth Ellassaph*, pp. 88–92.

114. *Ibid.*, pp. 89–90; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 329–331 (1. jegyzet).

115. Philipson, *Reform*, pp. 291, 301, 305, 309, 311, 327; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 411.

116. Hochmut Ábrahám, *Leopold Löw als Theologe, Historiker und Publizist* (Leipzig: Brockhaus, 1871).

117. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 17, 28.

118. Jacob Katz, *Ha-kerá se-lo nitaha: Prísat ha-ortodokszim mi-kelal ha-kehilot be-Hungaria u-ve-Germania* (Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 1995), magyarul: *A végzetes szakadás*:

Mérsékelt reformtörekvései ellenére Löwöt támadták pápai rabbisága idején, amikor új zsinagógát építettek orgonával, és amikor többek között felvetődött a *bima* helyének kérdése.¹¹⁹

FELFORDULÁS

Ha Löwöt, a mérsékelt reformert támadás érte, nem kell csodálkoznunk azon, hogy Chorin továbbra is a támadás célpontja maradt.¹²⁰ Ahogyan már említettük, nem Aradról, hanem főképpen Óbudáról intrikáltak ellene, Mose Münz-cel az élen, aki továbbra is az orthodox vallási tekintélyek ügynökeként járt el. Eliezer Liebermann Belinbe távozott, Markus Nissa Weiss felvette a kereszténységet és eltűnt a színről. Chorin, a reformerek közül a legkitartóbb, folytatta reformtevékenységét. Számos, Löw Lipótnak küldött levele visszhangozza keserűségét és nehézségeit a közösségben ellene irányuló „földalatti” tevékenység miatt.¹²¹

Az 1802–1833 közötti évekből származó levéltári források fényt vetnek Chorin küzdelmére a személye és működése elleni folyamatos támadásokkal szemben.¹²² A Pozsonyból, Nikolsburgból és Óbudáról eredő uszításnak Aradon is kellett hogy legyen visszhangja.

.....
Az ortodoxia kiválása a zsidó hitközségekből Magyarországon és Németországban (Budapest: Múlt és Jövő, 1999).

119. *Ibid.*, pp. 54–55, 65, 110.

120. „Reform in Hungary”, in: Philipson, *Reform*, pp. 270–283, 291, 296, 301, 305, 311. Chorin írása, mely Löwöt védte, az *Orient*-ben (1841, no. 31, p. 215) látott napvilágot. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 398–399; Büchler Sándor, „A zsidó reform úttörői Magyarországon”, *Magyar-Zsidó Szemle*, 17 (1900), pp. 109–110.

121. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 385, 387, 389.

122. Hálával tartozom Gyémánt Lászlónak, a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem „Dr. Moshe Carmilly-Weinberger Institute for Jewish Studies” vezetőjének, továbbá Henry Regensteinernek (New York) néhány dokumentum lefordításában nyújtott segítségéért.

Jakob Friedbergnek, a Chorinnal szembeni ellenségeskedés zászlóvivőjének elűzése után új provokátorok tűntek fel a látóhatáron. Az *Émek ha-save* miatti panaszhoz továbbiakat is fűztek: állításuk szerint Chorin változtatásokat eszközölt az istentiszteleten és az imákon.

1813. február 10-én a hitközség vezetői Stanitslovits Györgyhöz, Arad megye elöljárójához fordultak, és kérték, hogy nevezzen ki egy különbizottságot a rend helyreállítására, „mert már több mint egy éve községünkben a rend olyan károkat szenvedett, hogy még a zsinagógában is rendetlenség és megengedhetetlen viselkedés ütötte fel a fejét.” Kérték, hogy amíg a bizottságot megszervezik és munkába láttnak, biztosítsanak a rabbi és a vezetőség számára egy *acte vitae*-t. Ez biztosítaná számukra a zsinagóga rendjének fenntartásához szükséges hatalmat. A felhatalmazást a zsinagógában hirdették ki.

Joseph Leopoto és Gabriel (?) Kohn vezetése alatt, és később, Steinbach Izsák idejében, aki a *Judenrichter* volt, helyreállt a béke a közösségben.¹²³ Ez azonban nem tartott sokáig. 1818-ban Steinbach hosszú feljegyzést küldött a „Königl. Erbprinze, Erzherzog von Österreich, Palatin von Ungarn”-nak a királyi „Statthalterei” útján. Leírta benne a negyvenöt óaradi családból álló zsidó község elszegényedését. Nem első alkalommal fordultak a felsőbb hatalmakhoz. Az ok az volt, hogy akadtak közöttük (mintegy tizenöten), akik nem tudták elfogadni Chorin „untadelhaftes Leben, unpartheisches und rechtliches Benehmen sowohl in der Religion wie auch andre vorgekommen Streitsachen sondern Stürzen und seinem Amt abzusetzen suchten”.¹²⁴

A „zavart keltők” panaszt tettek a felsőbb hatalmaknál, azzal vádolván a vezetőséget, hogy mindaz alaptalan, amit ellenük felhoztak, és hogy őket a béke megrontóiként akarják megbélyegezni. Steinbach a hitközség vezetőit védte azon kijelentésével, hogy a község élete Joseph Leopoto és Gabriel Kohn alatt, 1815–1818 között békés volt. A zavart az okozta, hogy a köz-

.....
123. AHL, File 1560, No. 15 (1813. febr. 25.); No. 16 (1813. febr. 10.).

124. „A zavart keltők azon felül, hogy Chorint vallási kérdésekben jogos viselkedéséért támadták, a pozíciójából is el szándékozták mozdítani.” AHL, No. 117 (csak négy oldal, egy vagy két oldal hiányzik a végéről).

ség 33 tagja meggyőzte Platky prefektust, hogy írjon ki időelőtti választást a *Judenrichter* tisztjére. A közösség ezen tagjainak kérvénye alapján Platky a korábban elbocsátott Jakob Herschl, Marcus Meyt és Jichak L. Köpisch javasolta. Platky kijelentette: ha a község nem az általa javasolt személyek közül választ, megkérdésük nélkül fogja valamelyiküket kinevezni.

A vezetőség kérte a hatalom képviselőit, hogy ellenőrizzék a 33 személy aláírását, továbbá derítsék ki, hogy mikor és milyen módon írták alá a kérvényt, és hogy miért zavarták meg a község békéjét.¹²⁵

1823-ban Jakob Beer volt a *Judenrichter* a hitközségben. Neve megtalálható az *Éné ha-daat* címlapján (Ofen, 1829), melyet a szomszédos Temesvár rabbija, Cvi Oppenheimer (1793–1859) írt.¹²⁶ Jakob Beer nyílt támadást intézett Chorin ellen: megmozgatta Cvi Oppenheimert, Mordekhaj Banet tanítványát, a Hatam Szofért és Mose Münzöt, akik az *Éné ha-daat* approbálói voltak. Az említett munka Chorin *Igereth Ellassaph* című könyvét kritizálta. Az *Éné ha-daat* „Vertheidigung an Herrn, Hernn (sic!) Jakob Beer in Arad” címet viselő függeléke Jakob Beert védelmezi, aki panaszt tett Chorin ellen, mert elhagyott egy mondatot az „*Av ha-rahamim*” imából: „*ve-jinkom nikmat dam avadav ha-safukh*” (‘és megbosszulja szolgálai kiontott véré’). Az imát bizonyos szombatokon, a reggeli istentisztelet részeként mondták a keresztes hadjáratok (11–14. század) idejében megölt mártírokért. Chorin és más rabbik is, tekintettel a nem zsidók érzékenységére, a kérdéses mondatot elhagyták.¹²⁷

Chorin a *Cir neeman*-ban gúnyosan válaszolt az *Éné ha-daat*-ra.¹²⁸

Jakabos János szolgabíró véleménye szerint Jakob Beer barátságosan viselkedésének oka az volt, hogy Chorin el akarta mozdítani bírói tisztéről. Chorin kérte a hatalmat, hogy ne engedjék a temesvári rabbinak, hogy eljárást indítson ellene, mert mindketten azonos pozíciót töltenek be. Azzal érvelt, hogy nincs joga ítélkezni Chorin hivatali és magánélete felett. Kérte, hogy a hatalmak marasztalják el és büntessék meg a temesvári rabbit. A temesvári rabbi Jakob Hirschl (Herschl) révén Chorinnal szemben Jakob Beer pozícióját erősítette. A hatóság a következő döntést hozta:

a. Jakob Beer és Jakob Hirschl kérvényét 173-as számmal a magyar királyi helytartótanácshoz továbbították, a döntés megszületéséig a kérdés függőben marad.

b. Jakob Hirschl temesvári rabbinak, aki a ranglétrán Chorinnal azonos szinten helyezkedik el, nincs joga eljárást folytatni Aradon.¹²⁹

Beer és Hirschl nem elégedtek meg ezzel a döntéssel, és a hitközség egy részének nevében panaszt tettek a helyi hatóságoknál amiatt, hogy Chorin változtatott az imákon és a zsinagógai istentiszteleten. Kérésüket a felsőbb hatalmakhoz továbbították, hogy talán egy magyarországi rabbit (Mose Münz) vagy a morvaországi főrabbit (Mordekhaj Banet) kellene kijelölni az eset eldöntésére. A panaszt a magyar királyi helytartótanácshoz továbbították (no. 173/1826).

Nyilvánvaló, hogy a panasz kezdeményezője Mose Münz volt, aki készen állt az aradi zsidók megsegítésére, ha Banet ezt kéri tőle. Értesülvén a konspirációról, Chorin sietősen eljuttatta saját feljegyzését a helytartótanácshoz, melyben azt kérte, hogy rendeljenek el az ügyben meghallgatást. A helytartótanács a Chorinéval együtt visszaküldte az írásokat a panasztevőknek az alábbi határozattal: ha a támadás oka Chorin újonnan publikált könyve, akkor a megye meg fogja őt védeni minden váddal szemben.¹³⁰

125. AHL, File 1560, No. 117 és draft No. 14.

126. Singer, *Temesvári rabbi*, pp. 24–25; Kohen, *Hakhme Transzilvania*, p. 4.

127. A „*Sefokh hamatkha el ha-gojim*” („Öntsd ki haragodat a népekre”) a Hagaddában, valamint a „*nekom le-énenu nikmat dam avadekha ha-safukh*” az „*Avinu malkénu*” imából. Lásd: Katz, *Ha-kerá*, p. 63; ASA, Acta Congregationum, Protocol No. 1823-4.

128. Rejtély, hogy a köztük levő „párbeszéd” ellenére Cvi Oppenheimer javaslatára meghívták Chorint a paksi gyűlésre (1844. augusztus 20–21.), mely sikertelenül végződött. Chorin azonban nem tudott részt venni. Néhány nappal később elhunyt (1844. augusztus 24.). Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 371.

129. AHL, File 1560, No. 1823–1824.

130. AHL, File 1560, No. 173/1826; No. 30/1827.

Chorin megújította a pozsonyi és az óbudai rabbival szemben tett panaszát a helytartótanácsnál. A panaszt visszaküldték a megyei előljáráságnak, hogy a helyi földbirtokos résztvételével, akinek a zsidók kezdetben a védelme alatt voltak, foglalkozzon vele egy bírói testület.¹³¹

Chorin 1826. november 16-án, a hitközség 1827. március 11-én hosszú, latinul írt feljegyzést küldött a bírói bizottságnak. Ezek világos képet adtak Jakob Hirschl és fia tevékenységéről. A hitközség egy további nevet is megemlégett, Wolf Winklerét, aki csatlakozott Münz rabbi hadjáratához:

Erkölcstelenséggel és a törvény nyílt megszegésével vádolnak. Lefoglalták javaimat, és besározta a nevemet néhány mondatom és szónoklatom okán, mely véleményük szerint ellenkezik a zsidóság alapvető tanításaival és a liberalizmust terjeszti.

Chorin rámutat, hogy tudomása van arról is, hogy a vita Óbudáról ered, és azoktól, akik az ottani rabbi kezének meghosszabbítói. Az üldözés oka: Chorin tevékenysége, melynek célja népének megszabadítása a közöttük lévő ártalmas előítéletek terhével. Jakob Hirschl és fia, valamint Jakob Beer vádja az 1805 szeptember 3-én kelt döntésen alapult (azaz az óbudai rabbinikus bíróság ítéletén), melyet a helytartótanács 1806. július 24-án megsemmisített (no. 11.877).

Chorin a jogi rehabilitálását kérte. A bírói bizottságnak meg kell intenie Jakob Hirschl és fiát, továbbá Jakob Beert, akiknek vádja alaptalannak bizonyult. A törvény terhe alatt kell kijelenteniük, hogy semmilyen módon nem fogják Chorint támadni.¹³²

A hitközség által a hatóságokhoz küldött feljegyzésből megtudjuk, hogy az uszítók a község 16 tagjának nevében tettek panaszt. Eszerint nem csupán az volt a céljuk, hogy rossz hírért keltsék „a legjobban becsült és kiváló rab-

binknak”, hanem a közösség többségének, 82 személynek a jó híren is foltot akartak ejteni, akik e minden elismerést érdemlő ember mellé álltak. A levél leszólja Jakob Beert, az uszítók fejét, akit a múltban, még fiatalemberként testi fenyítésre ítélték a béke és a polgári rend megzavarása miatt. Jakob Beer a büntetés elől menekülve elszökött a városból. Évekkel később Wolf Winklerrel jött vissza Aradra. A 16 aláíró között vannak még olyanok, akik csupán 2-3 évvel korábban telepedtek meg Aradon, ezért nem alkalmasak arra, hogy 20-30 éve történt dolgokkal kapcsolatban tanúskodjanak. Nem fizetik be az adóikat, közösségellenes a viselkedésük, megzavarják a vallásos istentiszteleteket, nem azért, mert meggyőződésből teszik, hanem mert műveletlenek és makacsok, s tevékenységük ártalmas.

A feljegyzés szerzői kijelentették: „Nincs tudomásunk arról, hogy rab-bink változtatásokat vitt volna a vallásunkba. Csupán néhány abszurd és ártalmas dolgot volt szándékában eltörölni, a község jelentős többségének egyetértésével.”

A feljegyzés tartalmazott más alaptalan vádakhoz fűzött megjegyzéseket is (protekción, választások, zsarolás), melyeket hasonlóképpen visszautasítottak. Megfelelő büntetést kértek, mivel a panasztevők a közbekezezők. A hitközség kérte a hatalmat, hogy megállapításait továbbíthassák a helytartótanácsnak.¹³³

1827. december 18-án megjelent Aradon egy rabbi, kezében egy Chorint kiközösítő levéllel. Tüzes szavakkal uszította a közösség tagjait. A helyi hatalmak közbelépésére kénytelen volt elhagyni a helyiséget, és a történetek kezdeményezőjét, az elnökség egyik tagját elmozdították.¹³⁴

1829-ben a bujtogatók, miután ismételt panaszaik ellenére sem sikerült Chorint elmozdítaniuk (az imák és az istentisztelet megváltoztatása okán), pénzügyekben való becselenséggel vádolták meg. Azt állították, hogy 1814-től kezdve Chorin időről időre önhatalmúlag emelte meg a saját fizetését,

131. AHL, File 1560, No. 139/1827. A határozat száma: IK. 84 (1826. november 15.).

132. AHL csoport No. 2, ff. 72–73.

133. AHL, File 1560, No. 2, ff. 81r–82v.

134. *Jeled zekunim*, p. 48; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 360.

miközben a vezetőség hozzájárulását adta ehhez. Kijelentették, hogy az adatokat a községi feljegyzésekből vették. Chorint azzal is vádolták, hogy válsági ügyekben diktatorikusan viselkedett, és gyakran fordult elő, hogy a községet hosszú időre elhagyta. A négy magasrangú tisztségviselőből álló bizottság javasolta, hogy a rabbi rendszeres jelleggel lássa el hivatali kötelességeit, elrendelte továbbá, hogy mind a két párt maradjon csendben, és várják meg a felsőbb hatalmaknak a panaszaikra adott válaszát. Elrendelték azt is, hogy a jövőben fizetést csak a vezetőség és a község pénzügyi terheit vállalákon viselő tagjainak egyetértésével adjanak. A vallással kapcsolatos változtatásokat illetően a döntést a felsőbb hatalmakat hatáskörébe utalták.¹³⁵

A közösségben a hatóság békére való felhívását nem vették figyelembe. Ennek ellenére Chorin bizakodó volt. 1829 áprilisában kifejezésre juttatta reményét: „Da ich aber Gottlob des Schutzes der hohen Landesbehörde vesichert, keine Verfolgung mehr zu fürchten habe.”¹³⁶ Még abban az esztendőben Chorin ismét szembekerült Jakob Beerrel, mert utóbbi a *Stollgebühr*-nek csak a felét volt hajlandó befizetni (a rabbi, a kántor és a templomszolga számára különböző alkalmakkor – úgymint esküvő, temetés, bar micva vagy körülmelés – teljesített szolgálataikért járó fizetség, a három héber szó (*rav, hazan, samesz*) kezdőbetűi alapján: *rehas*). Chorin azzal érvelt, hogy ha ennek nem megy elébe, és nem gyakorol nyomást Jakob Beerre, hogy fizesse meg az előírt *rehas*-t, akkor féltő, hogy ezzel mások számára példát fog teremteni. Végül W. (sic!) Steinitzer, a kultuszosztály képviselője oldotta meg a problémát.¹³⁷

A levéltár utolsó, 1833-ra keltezett dokumentuma még a szokásos nézeteltérés hangján szól.¹³⁸ Chorin küzdelme a hitközségen belül és kívül egyaránt vég nélküli volt. Többször panaszkodott a Löw Lipóhoz, egyetlen barátjához és meghallgatójához írt leveleiben:

meine Meinung ist, daß ich öffentlich, wie es meine Gewöhnheit beinahe ein halbes Saeculum ist, für Wahrheit zu kämpfen, den Verleumder herausfordern soll.¹³⁹

Chorin az elképzeléseiről a jesivában, kiváló rabbinikus tekintélyektől szerzett tudással és kitartással harcolt.

CHORIN, A TEKINTÉLY

Chorin otthon szüntelen támadták és üldözték. 1837-ben arra kényszerült, hogy „jó magaviseletéről” bizonyítványt kérjen az aradi hatóságoktól.¹⁴⁰ Mindeközben külföldről hitközségek és vezetőik, zsidók és nem zsidók egyaránt fordultak Chorinhoz útmutatásért a reformmal és az oktatással kapcsolatos problémáikra.

1818-ban például a hamburgi Tempel-Verein kérte a segítségét a reform szükségességének és érvényességének a világi hatóságok előtt való igazolásához, miután három orthodox rabbi kijelentette, hogy a reform eretnokség, és kérték a szenátust, hogy zárassák be a templomot.¹⁴¹

1821. február 3-án S. Haber karlsruhei bankár választ kért a *Davar be-itto* szerzőjétől, mely írás az ottani községre rendkívüli hatással volt, a helyi hatalmak által feltett kérdésekre. Néhány kérdést Harzfeld közvetített – ő ja-

135. ASA, Fond Prefectura județului Arad, Protocol, Acta Congregationum, 350/1829. A tisztviselők nevei: Bánhidya Antal alispán, Szőke Sámuel főjegyző, Dezső Zsigmond főszolgabíró és Kesztern Fülöp ügyész.

136. *Cir neeman*, p. X.

137. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 399. Jacob Steinitzer neve akkor került említésre, amikor Pestről érkezvén azt a hírt hozta, hogy Löw Lipót Schwab Löb rabbi lányát fogja elvenni Pesten. A levéltári dokumentumban a neve W. Steinitzerként szerepel.

138. No. 13629 és No. 12.

139. Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 398–399 (1841. június 28.).

140. ASA, Acta Congregationum, No. 729/1837.

141. *Noga ha-cedek*, pp. 14–26; Philipson, *Reform*, pp. 32–33.

vasolta Chorint Habernak. Chorin válaszai az *Igereth Ellassaph*-ban jelentek meg. Ezt a könyvet Magyarország akkori primásának, Rudnai Sándornak dedikálta.¹⁴²

1842-ben a boroszlói főelöljáró az ő segítségét kérte a híres Tiktin–Geiger-ügyvel kapcsolatban. Chorint így mutatták be: „Aaron Chorin, a magyarországi Arad idős rabbija, aki jelenleg 76 éves, és a haladók között az idősebb rabbik leghíresebbje.”¹⁴³

1841. november 14-én a hamburgi Tempel-Verein a közreműködését kérte a német imakönyv-ügyvel kapcsolatban. 1818-ban Meyer Bresselau és I. Seckel Fränkel, a hamburgi reform hitközség vezetői megjelentették első imakönyvüket: *Széder ha-avoda: Gebetbuch für die öffentliche und häusliche Andacht der Israeliten*. Javított változatát 1841-ben adták ki. Annak tagadása, hogy Izrael megváltása a Szentföldön fog megvalósulni, továbbra is benne maradt a könyvben. 1841. október 16-án Jichak Bernays (1792–1849), Hamburg főabbija, a reform nyílt ellensége, nyilvános felhívásban betiltotta az imakönyvet. (Chorin viszont, jegyezzük meg, védelmébe vette ezt az imakönyvet.)¹⁴⁴

A reformerek arra kényszerültek, hogy elismert zsidó tekintélyekhez forduljanak, köztük Chorinhoz, hogy megtudják a véleményüket. E véleményeket később publikálták: *Theologische Gutachten über das Gebetbuch nach dem Gebräuche des neuen Israelitischen Tempel-Vereins* (Hamburg, 1842). A hamburgi Tempel-Verein köszönetet mondott Chorinnak a válaszáért. „Sie haben hierdurch Viele beruhigt und Viele für das Bessere gewonnen.” Ez alkalommal Chorin nem emelt kifogást a *Sivat Cijon* (az Izraelbe való visszatérés) imájának elhagyása ellen – ez volt az oka annak, hogy 1818-ban

tett kijelentéseit visszavonta. A visszavonást tartalmazó levél egy részét az *Éle divré ha-berit*-ben idézték.¹⁴⁵

Chorin levelezést folytatott Israel Jacobsohnnal, a reformmozgalom vesztfáliai elindítójával, Leopold Zunz-cal, Peter Beerrel, David Friedländerrel, Herz Bomberggel. Löw Lipótot, a nagy barátot, akihez vigasztalásért és segítségért fordult hányattatásai során, nem is kell külön említenünk.

Chorin Áron 79 évesen, 1844. augusztus 24-én halt meg. Héber nyelvű sírfeliratán, melyet maga írt, a következő áll: „Isten kegyelméből óceánban tornyosuló hullámokból most békés kikötőbe értem... vállam itt majd megpihen...” Harcát a reformért, szavait és gondolatait máig vitatják.¹⁴⁶

Befejezésül idézünk egy héber verséből, Patai József magyar fordításában:

Oh hallgass szent Igére, intő szóra,
Szemed legyen utad hű vigyázója.
Tedd minden teted mérlegserpenyőre,
S nyugodni fogsz és édes leszen álmod,
S az ítéletet majdan bátran állod,
Ha hív a mindenségnek örök öre.

1848. április 23-án, Chorin halálát követően az aradiak egy csoportja levelet írt Samuel Holdheimnek, a berlini reform hitközség rabbijának, a reformerek egyik legradikálisabb képviselőjének. A levélben felsorolt kérdéseket a *Der Israelit des 19. Jahrhunderts* közölte. Holdheim üdvözölte a kérdéseket. Foglalkozott velük, és végleges választ adott rájuk. Az öt kérdést és Holdheim válaszát megtalálhatjuk David Philipson munkájában.¹⁴⁷

142. *Igereth Ellassaph*, pp. 23–25; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 295–296.

143. Philipson, *Reform*, pp. 61–63; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 412–414, 417.

144. Philipson, *Reform*, pp. 79–85; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 418–420; Carmilly-Weinberger, *Censorship*, pp. 141–142.

145. *Éle divré ha-berit*, pp. 97–99; Löw, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 418–420; Leopold Zunz Archives, Jewish National and University Library (Jerusalem); Meyer, *Response*, p. 432 (45. jegyzet).

146. Moshe Carmilly-Weinberger, *Jalkut ha-mesorerim ha-ivrijim be-Hungaria, min ha-mea ha-semone-eszre ve-ad jamenu* (Tel-Aviv: Eked, 1977), p. 40.

147. Philipson, *Reform*, pp. 276–280; *Der Israelit des 19. Jahrhunderts*, 1848, pp. 164–165.

Maga Chorin is megdöbönt volna a kérdések olvastán: Továbbra is szükséges-e a zsidók számára a körülmetélkedés? Nem lenne-e elegendő a Tízparancsolat betartása, mellőzve a Bibliában található egyéb vallási előírásokat, a talmudiakról már nem is beszélve? Miért ne törölhetnék el az étkezési előírásokat? Ezek a reformerek szerették volna átteni a szombat megünneplését vasárnapra, el akarták továbbá törölni a tórai ünnepek második napjának megtartását, valamint a jom kippur kivételével a böjtnapokat. Rövidebb istentiszteleteket akartak, modern nyelvű imákkal. Fel akarták számolni a zsidókat másoktól megkülönböztető szimbólumokat (például a fej befedését). A levél végén nyilatkozat található, miszerint meggyőződésük, hogy mindezen javasolt változtatások és reformok révén „a mózesi vallás aranytartalma megtartható” („den goldenen Kern der mosaischen Religion... zu retten”).

Holdheim válasza az alábbi volt:

- a. A Tízparancsolat, melyet a Biblia és a Biblia utáni irodalom is továbbfejlesztett, képezi a zsidó vallás megváltoztathatatlan alapját.
- b. Nincs olyan vallási ok, mely miatt a szombatot ne lehetne a hét más napjára áttenni.
- c. Az étkezési előírások zavarják a zsidók és nem zsidók közötti kapcsolatokat, ezért kívánatos lenne az eltörlésük.
- d. Vallási érdek lenne az ünnepnapok második napjának és a jom kippur kivételével a böjtnapoknak az eltörlése.
- e. A zsinagógai istentiszteletnek az áldozati és messiási, valamint a nemzeti jellegű imák elhagyásával történő lerövidítését számos németországi hitközség javasolta és bevezette.
- f. Holdheim ellenezte a körülmetélést, mert „az a bizonyos szövetség [Isten és Izrael között] megszűnt létezni mint vallási igazság, ezért a szövetség jele idejét múlta, és a körülmetéletlen zsidó is zsidó”.

Ezeket a radikális felvetéseket nem fogadták el sem Aradon, sem más magyarországi községben. Bizonyos változtatásokat azonban bevezettek az istentiszteletbe (orgona, kórus, magyar nyelvű imák).

Chorin halálát követően, 1845-ben Jakob Steinhardt lett a rabbi, s ő képviselte Aradot a zsidó községek kongresszusán Pesten, 1868/69-ben. Steinhardt a szombat megtartása mellett foglalt állást, és nem azonosult a község néhány tagjának radikális reformelképzeléseivel. Vajon az ő tudtával küldték a levelet Holdheimnek? A levéltári dokumentumokban nincs nyoma az aradi radikálisok és Holdheim levelezésének.

A források Steinhardtot felelőségteljes rabbiként mutatják be, akinek rabbinikus és nevelői tevékenysége révén a hitközség virágzó, jól szervezett, oktatási (fiú- és leányiskola) és szociális intézményekkel (kórház, öregek otthona) rendelkező községgé fejlődött. Távoli hitközségek kérték az aradiak anyagi támogatását zsinagóga építéséhez (Kalocsa, Gyöngyös), szociális célokra (budapesti és miskolci *Bikur holim*: 'beteglátogatás') és egy romániai zsidó hírlap alapításához (*Independenza Romana*, Bukarest). Steinhardt tevékeny rabbi volt: felügyelte az oktatást, irányította a zsidó népesség évenkénti számbavételét, esküt vett a zsidóktól a bíróságon, különböző társadalmi eseményeken képviselte a hitközséget, és így a király nagyváradi látogatásakor is jelen volt küldötként.¹⁴⁸

A rabbiszékben utódja 1885–1904 között dr. Rosenberg Sándor volt. Nagy megdöbbenést keltett, amikor 1895-ben az aradi zsinagógában egyes házasságot celebrált. Ugyanebben az évben magyar nyelvű írásával próbálta igazolni a történeteket.¹⁴⁹

1872. december 20-án érdekes dolog történt: a község néhány tagja elhatározta, hogy külön orthodox hitközséget alapít Aradon. A hatóság támogatásával és a hitközség ellenállására szándékukat megvalósították. Rövid életű próbálkozás volt. Mindazonáltal 1903-ban ismét alapítottak orthodox hitközséget, melynek Jehuda Szofér volt a rabbija.¹⁵⁰

148. AHL, File, Nos. 6–18, 21–2; Katz, *Ha-kerá*, pp. 156, 162, 169.

149. A zsidó és keresztény között polgárilag kötött házassági frigynek megáldása a zsinagógában (1895), *Zsidó Lexikon*, p. 752.

150. AHL, File 16, Nos. 24–5.

A reformmal Erdély és Bánát más városaiban is próbálkoztak, azonban kevés sikerrel. Reform Egylet, illetve magyar-zsidó hitközség működött Nagyváradon egy éven át (1847/1848). Rabbija dr. Rockonstein Lipót volt (Szentesen született 1841-ben). Korábban tanítóként működött Budán, majd rabbiként Nagykanizsán (1857), Zágrábban (1860), Szombathelyen (1865) és Bácsstopolyán. A nagyvárad Reform Egylet elbocsátotta, „mert nem teljesítette tanítói kötelezettségeit.”¹⁵¹

A reformgondolatairól ismert dr. Joseph Cohne-Kondor Fogarason és Kondoroson működött rabbiként. 1874-ben a temesvári rabbi pozíciójára jelöltek között szerepelt az ő neve is.¹⁵²

Moses Brück (1812–1849) Prágában tanult, majd a lugosi község rabbija lett (Lugoj, Dél-Erdély), ahol bevezette az orgona és a kórus használatát. A legradikálisabb reformerek egyike volt. „Minden rabbini intézmény és szokás, mely ellenkezik a mózesi vallás szellemével vagy az állampolgári köteleességekkel, a továbbiakban nem kötelező érvényű.” Ez képezte hitvallása alapját. Megengedte, hogy peszahkor kenyérral együtt egyék a maceszt. Számos könyvet írt, melyekben kiterjesztette drasztikus reformjait. Önként jelentkezett Nagybecskereken, hogy szolgáljon a magyar hadseregben. A Magyarország függetlenségéért folytatott küzdelemben, 1849-ben esett el. Hódmezővásárhelyen, katonai tiszteletadással temették el. Mások szerint Szegeden hunyt el kolera következtében.¹⁵³

1863-ban Temesváron a „gyárvárosi” zsidó hitközség rabbijává dr. Adolf Jellinek bécsi rabbinak, a leopoldtstadti zsinagóga hitszónokának a javaslatára Gross-Meseritsch (Velké Meziříčí) korábbi rabbiját, dr. Hirschfeld Mórt választották meg. A reform szószólója lett, mint sokan mások, akik Morvaországból érkezettek, ahol a zsidó közösségek eltávolodtak az orthodoxiától.

Az 1865-ben felavatott új temesvári zsinagógába orgonát helyeztek és különféle liturgiai változtatásokat is bevezettek, főként a nagyünnepi istentiszteletekbe. Hirschfeld Mór a szomszédos Verseczen mondott beszédében hangsúlyozta hitét a reformban: „Ein Mann meines standes, der ich bereits 15 Jahre in achtbaren Gemeinden für Fortschritt und Reform im Judentume in entschieden ausgeprägter Richtung gewirkt, hat es nicht nötig, sein Glaubensbekenntnis im Worten vorzutragen.” Szerette volna, ha küldöttnek választják az 1868/69-es pesti kongresszusra. Sokan a község tagjai közül elégedetlenek voltak dr. Hirschfeld reformgondolatai miatt, és külön hitközséget alapítottak. Ennek következtében meggyengült a korábbi hitközség anyagi helyzete. Dr. Hirschfeld 1872-ben elhagyta Temesvárt és Bécsbe ment, ott hunyt el 1913-ban.

Mérsékelt reformer volt dr. Kolbach Bertalan (1866–1944). A budapesti Rabbiképző Intézetben avatták rabbivá 1890-ben. Ugyanebben az évben lett Temesvár (Gyárváros) rabbija. Számos cikket írt a zsidó folklór és régiségek köréből. Ő volt az első rabbi, aki bevezette a szombati szertartás alatti női konfirmációt (*bat micva*). A gyárvárosi hitközség néhány tagja nem nézte jó szemmel ezt az újítást, és harcolt ellene. Kolbach csatát veszített, és rövid idő múlva elhagyta Temesvárt. Később főiskolai tanár lett Kaposvárott, Nagyváradon majd Budapesten.¹⁵⁴

151. Lakos, *A várad*, pp. 39–40; *Zsidó Lexikon*, p. 749; Rockonstein Lipót, „Nyílt levél zsidó ügyben”, *Múlt és Jelen* (Budapest, 1845), p. 72; Singer, *Temesvári Rabbik*, p. 49 (jegyzet).

152. *Ibid.*, Kohen, *Hakhme Transzilvania*, pp. 224–225, 227.

153. Philipson, *Reform*, pp. 271, 476 (jegyzet); *Zsidó Lexikon*, p. 143; Meyer, *Response*, pp. 160–162, p. 433 (52–53. jegyzet). Európában tett utazásaira következtethetünk azon városok nevei alapján, ahol munkáit kiadta: Moses Brück, *Rabbinische Ceremonialgebrauche in ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwicklung* (Breslau, 1837), *Pharisäische Volkssitten und Ritualien in ihrer Entstehung und Entwicklung* (Frankfurt am Main, 1840), *Der mosaische Gesetzkodex* (Ofen, 1847), *Reform des Judenthums* (Nagybecskerek, 1848).

154. Singer, *Temesvári rabbik*, pp. 41–47, 55–57; Moshe Carmilly-Weinberger (ed.), *The Rabbinical Seminary of Budapest, 1877–1977: A Centennial Volume* (New York: Sepher-Hermon, 1986), pp. 267, 311.

A reformmozgalom Erdélyben és Bánátban 1789-ben kezdődött, ekkor érkezett Chorin Aradra. Chorin a Tórát a hagyományos kantilláció nélkül olvasta, jóval azt megelőzően, hogy a kérdést a német reformerek felvetették volna.¹⁵⁵ A reform szószólói főképpen a német nyelvű községekben, Bánátban (Arad, Temesvár), Dél-Erdélyben (Fogarás, Lugos) és északon (Nagyvárad) működtek. Chorin rendkívüli kitartásának és a német reformmozgalommal való kapcsolatainak eredményeképpen Aradon a mozgalom 1789-től 1868-ig fenntartotta magát. Minden más városban a mozgalom rövid siker után elhalt, vezetőik Budapestre távoztak (dr. J. Conde-Kondor, dr. Rockonstein) és ott próbáltak reformtevékenységet folytatni.¹⁵⁶

Németországban, ahol a kulturális, szellemi és gazdasági feltételek kedvezőbbek voltak, a reformmozgalom küzdelme évekig tartott. Erdélyben és Bánátban a kulturális légkör még nem volt érett az ilyen jellegű radikális változtatásokhoz. A zsidó népesség többsége a kulturális és gazdasági centrumoktól távol, kis falvakban, szétszórta élt Erdély és Bánát területén. A szabad királyi városok, mint például Arad, befogadhattak zsidókat az 1840. XII. rendeletet megelőzően is. E rendelet nyomán viszont már a többi város kapui is megnyíltak a zsidók előtt. Németországban a reform rabbik és a világi vezetők konferenciákat és szinódusokat tarthattak, ahol megvitták a reformmozgalom megalapozásának módját és eszközeit. Chorin azonban magányos volt és elszigetelt. Löw Lipót, akihez szoros barátság fűzte, a magyar-zsidó világhoz tartozott, nem pedig Chorinéhoz, Erdély-Bánáthoz. Együttműködők helyett Chorinnak csupán ellenségei voltak Aradon belül és kívül egyaránt.

A magyarországi zsidók kongresszusát (Erdélyt és Bánátot is ideértve) a liberális vallási és közoktatási miniszter, Eötvös József javaslatára Pesten, 1868/69-ben tartották. Célja az volt, hogy létrehozzák a zsidó hitközségek

központi szervezetét.¹⁵⁷ Miután hosszú vitát követően a zsidó községek rabbijai és a világi vezetők nem tudtak kielégítő megoldást találni az alapvető kérdésekre, idővel végül három csoportra szakadtak: orthodox, neológ és *status quo ante* (a korábbi helyzethez ragaszkodók) táborára. Utóbbiak később csatlakoztak a neológ hitközségekhez.

Az első világháborút követően a haszidizmus győzött, illetve megerősödött számos erdélyi községben (Máramarossziget, Szatmárnémeti, Nagyvárad, Kolozsvár). Mindezekben a községekben a nagy haszid dinasztiák (Vizhnitz, Sanz, Spinka) egy-egy képviselője töltötte be a rabbi (*rebe*) posztját.¹⁵⁸ A pesti kongresszus után Erdélyben és Bánátban mintegy húsz község csatlakozott a neológiához (kongresszusi zsidók), hét a *status quo ante* szervezetekhez, míg a többség az orthodox alakulathoz igazodott.¹⁵⁹

Magyarországon a reformmozgalom sohasem szakadt el a földtől. A zsinagógai istentiszteletbe vitt változtatások (orgona, kórus, viselkedés) azonban beépültek a neológ hitközségek gyakorlatába. Jacob Katz joggal nevezte legutóbbi, a témával foglalkozó munkáját, mely a németországi, valamint a magyarországi orthodox zsidók kiválásának körülményeit és okait tárgyalja, „végzetes szakadás”-nak.¹⁶⁰

155. A *taamé ha-mikra* (kantilláció) kérdése Németországban első alkalommal csupán 1869-ben, a lipcsei szinóduson merült fel. Philipson, *Reform*, p. 302.

156. Hochmut, *Leopold Löw*; Eisler Mátyás, „Löw Lipót”, in: *Magyar-Zsidó Szemle*, 28 (1911); David Philipson, „Reform in Hungary”, in: *Reform*, pp. 270–283; *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 11 (1847), p. 42; 15 (1851), p. 270; 36 (1872), p. 512; 53 (1889), p. 574.

157. Nathaniel Katzburg, „The Jewish Congress in Hungary in 1869”, *Areshet*, 4 (1966), pp. 322–367.

158. Kohen, *Hakhme Transilvania*, pp. 17–30; „Hasidism (Pietism) in Romania: International Conference”, *Studia Judaica*, 3 (Cluj-Napoca, 1994), pp. 7–172.

159. Lásd „Kimutatás az Erdély–Bánáti Országos Izraelita Iroda kötelékébe tartozó hitközségek adatairól”, *Erdély–Bánáti Országos Izraelita Iroda (Hitközségek Szövetsége) Közleményei*, 5 (Oradea–Cluj, 1932); *Magyarországi zsidó hitközségek, 1944 április: A Magyar Zsidók Központi Tanácsának összeírása a német hatóságok rendelkezése nyomán*, közléteszi Schweitzer József, I–II (Budapest, 1994).

160. Jacob Katz, *Ha-kerá se-lo nitaha: Prísat ha-ortodoksím mi-klal ha-kehillot be-Hungaria u-ve-Germania* (Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 1995), magyarul *A végzetes szakadás: Az ortodoxia kiválása a zsidó hitközségekből Magyarországon és Németországban* (Budapest: Múlt és Jövő, 1999); Nathaniel Katzburg, „Peszak bet din sel Michalowitz 1866”, in: Emanuel Etkes (ed.), *Perakim be-toldot ha-hevra ha-jehudit bi-jeme ha-benaim u-va-et ha-hadasa* (Jerusalem: Magnes, 1980), pp. 273–286.

Katz megfogalmazása szerint a neológia megnyitotta a zsinagógák ajtaját a nem zsidó világ felé, a polgári szabadság és az esztétikai értékek irányában. Láthatjuk ezt a zsinagógák építészeti megjelenésén és belső elrendezésén, a szónoklatok stílusán, a kántor és a kórus imáin. Mindezen változtatásokkal az alapvető halákhikus követelményeket nem hágták át: sem a házasságot illetően, sem a tiltott és megengedett dolgok kérdéseiben vagy a szombatot és más ünnepeket illetően.

Magyarország községei, Észak-Erdélyt is ideértve, az 1944-es deportálásokig ebben a szellemben vezették életüket.¹⁶¹

VERMES GÉZA

professor emeritus

Oxford University



1996

161. Katz, *Ha-kerá*, pp. 54, 92–99; Kecskeméti Lipót, *Egy zsidó vallás van-e, több-e?* (Nagyvárad: Sonnenfeld, 1913), pp. 180–185.

BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS

1996. december 10.

Magyar Tudományos Akadémia székháza, Díszterem
Budapest, Roosevelt tér 9.

Az előadás és a laudáció első közlése

Vermes Géza, „Akédat Jichak. Ábrahám áldozatának magyarázata
a rabbinikus irodalomban és Qumránban”,
Szombat, 9 (1997), 2, pp. 29–33.
Komoróczy Géza, „Valódi szintézisteremtő”,
Szombat, 9 (1997), 2, pp. 34–35.

A Magyar Tudományos Akadémia

Judaisztikai Kuratóriuma

az 1996. évi

BACHER VILMOS EMLÉKÉRMET

DR. VERMES GÉZA

professor emeritusnak

(Oxford University)

ítélte

VERMES GÉZA Makón született, 1924. június 22-én. Édesapja, Vermes Ernő évtizedeken át újságíró, lapszerkesztő volt: a dualizmus korában felnevelkedett, a polgárosuló Magyarország társadalmába alighanem különösebb kétélyek nélkül beilleszkedő zsidó értelmiségi.

Vermes Géza az érettségi vizsgát 1942-ben tette le Gyulán, a r. kath. fiúgimnáziumban. Ezt követően teológiai tanulmányokat folytatott, s az üldöztetés éveiben – szülei a deportálások áldozatai lettek – egy szerzetesrend életközösségében menekült meg. 1945 őszén beiratkozott a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetem Teológiai Karára; itt – Aistleitner Józsefnél – kezdte meg sémi filológiai tanulmányait, amely tanulmányok a tudományos pályára vezették. Néhány hét után azonban felismerte, hogy tanulmányait külföldön kell folytatnia, s 1946-ban elment Magyarországról. Belgiumban, a leuveni katolikus egyetemen tanult sémi filológiát és Biblia-tudományt.

A doktori címet 1952-ben szerezte meg Leuvenben; disszertációjában – félbehagyva a már előkészületben lévő biblikus értekezését – a nem sokkal korábban előkerült holt-tengeri tekerccsekkel foglalkozott. Ez a munkája nyomtatásban 1953-ban jelent meg, s rövidesen angolul is kiadták. Vermes Géza 1953 és 1957 között Párizsban a CriRS munkatársaként dolgozott. Kö-

zeli kapcsolatba került George Vajda professzorral, a középkori zsidó filozófiai irodalom kiváló filológus kutatójával.

1957-ben áttelepült Angliába, s a Newcastle upon Tyne-i egyetemen a héber nyelv előadó tanára lett. Néhány évvel később (1965) kinevezték az oxfordi egyetemen Cecil Roth éppen megüresedett tanszékére mint a judaisztika előadóját (*reader*), majd pedig professzorát. Két évszázaddal Űri János után egy nemzedékre ismét Magyarországról elszármazott tudós töltötte be Anglia nagyírú egyetemén a keleti tanulmányok egyik legfontosabb ága, a hebraisztika tanszékét.

Vermes professzort az újonnan alapított Wolfson College is tanárának hívta meg. Mint az egyetem professzora egy időben (1978–1980) az Orientalisztikai Kar dékánja volt. Kitűnően képzett tanítványok sora került ki intézetéből. Kezdetből (1972) fogva részt vett az Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies vezetésében és tevékenységében. A korhatár elérésekor mint egyetemi tanár nyugállományba vonult (1991), de még ugyanabban az évben Oxford Forum for Qumran Research elnevezéssel egy új tudományos intézetet alapított, s ennek igazgatójaként mint *professor emeritus* továbbra is egyetemi keretek között folytatja tanári és tudományos kutatói munkáját.

Vermes Géza a szélesebb tudományos közvéleményben mint a holt-tengeri tekercsek és a qumráni közösség történetének kutatója, illetve mint a korai rabbinikus irodalmi hagyomány történeti elemzője szerzett nevet magának. *The Dead Sea Scrolls in English* (1962, 1975, 1987) című könyve, a kiadott qumráni szövegeket gyakorlatilag a teljesség igényével átfogó gyűjtemény, rendszeresen újabb és újabb kiadásban, illetve utánnyomásban lát napvilágot: ez a holt-tengeri tekercsek standard angol fordítása. Vermes Géza mostanában készítette el a legjelentősebb qumráni kézirat, „A közösség szabályzata (*Serek ha-yahad*)” és a vele rokon kisebb iratok kritikai kiadását. Bevezetése a holt-tengeri tekercsek kutatásába, a *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective* (1977, 1982) időközben általánosan használt kézikönyvvé vált.

Rabbinikus irodalmi tanulmányai, amelyeknek első összegezése a *Scripture and Tradition in Judaism* (1961, 1973) című könyve volt, majd pedig a *Post-Biblical Jewish Studies* című gyűjteményes kötet (1975), a poszt-biblikus

zsidó irodalom történeti és vallástörténeti elemzésében nyitottak új utakat. Az itt összegyűjtött tanulmányok készítették elő Vermes Géza nagy történeti monográfiáit az i. sz. 1. század – Jézus kora – vallástörténetéről, azonban kezdeményező jelentőségük volt a zsidó Biblia-magyarázat, a targum és a midrás irodalomtörténeti vizsgálatában is.

A qumráni kutatások mellett Vermes Géza évtizedeken át foglalkozott a Jézus életére vonatkozó újszövetségi irodalom elemzésével judaisztikai és zsidó történeti háttérrel. E tárgykörben három jelentős könyvet tett közzé. Vallástörténeti trilógiájának kötetei: *Jesus the Jew* (1973), amely – hatalmas nemzetközi sikeréhez képest ugyan megkésve – nemrégén napvilágot látott, *A zsidó Jézus* címmel, magyar fordításban is (1995); a *Jesus and the World of Judaism* (1983); amelynek magyar fordítása előkészületben van; és a *The Religion of Jesus the Jew* (1993). Ezekben a kötetekben széleskörű görög, héber és arámi nyelvi vizsgálatok, eredeti filológiai, vallástörténeti és történeti kutatások alapján Vermes Gézának a Jézussal foglalkozó újszövetségi irodalomban sikerült megállapítania a vallási életrajzi hagyomány legrégebb hitelesnek elfogadható elemeit, a Jézus gyógyító és prédikáló tevékenységét rögzítő kortársi adatokat. Elemzése nyomán pontosabban látszik, mint eddig, a korai kereszténység zsidó vallási mozgalom jellege, s ugyanakkor – vallástörténeti és egyéb kortörténeti ismereteinkkel összhangban – felbecsülhetővé vált a keresztény iratok forrásértéke a kor zsidó vallástörténete számára is.

Vermes Géza és munkatársai, Pamela Vermes, Fergus Millar és mások, tetemesen kibővítve, korszerűsítve, eredeti kutatásaik alapján szinte minden sorában teljesen újraírva adták ki angolul Emil Schürer százéves klaszszikus történeti kézikönyvét. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (1973–1987), amely első megjelenésekor a 19. és 20. század fordulójának történeti tudását összegezte Jézus koráról, most ismét – sejtetően megint hosszabb időre – a kutatók biztos vezetője lesz majd a kortörténet újabb, szinte áttekinthetetlenül szerteágazó régészeti, topográfiai, proszópográfiai, vallástörténeti forrásanyagához és történeti problematikájához, mindenekeelőtt a judaizmus történetéhez a Jeruzsálem római hódítását magába foglaló sötét évszázadban.

Vermes professzor munkáit kezdettől fogva élénk nemzetközi érdeklődés kísérte, és számos tudományos elismerés méltányolta. Könyveit sok nyelvre lefordították – ehhez képest a magyar kiadásoknak még csak a kezdeténél tartunk. 1985-ben a British Academy rendes tagjává (*fellow*) választotta, az oxfordi egyetem a D. Litt. címmel tüntette ki (1988), több egyetemnek (Durham, Edinburgh, Sheffield) a díszdoktora. Alapítója és első elnöke volt az angliai, illetve az európai judaisztika tudományos egyesületének (1975, illetve 1981). Negyed évszázadon át szerkesztette a *Journal of Jewish Studies* című tudományos folyóiratot. A visszavonulása után a folyóiratnak a tiszteletére kiadott ünnepi kötete (46, 1995) a szerzők hosszú névsorával jelzi, hogy Vermes professzor tanári és kutatói tevékenysége a Biblia, a holt-tengeri tekercsek és a klasszikus judaisztikai szöveghagyomány kutatásában egyaránt mély nyomokat hagyott. A Society of Biblical Literature 1995 nyarán éppen Budapesten tartott kongresszusán külön szekcióüléson köszöntötte 70. születésnapján; itt hangzott el egy angliai tanítványa szájáról a *Jesus the Jew* szerzőjét tisztelettel és szeretettel köszöntő szójáték: *Geza of the Jews*.

Magyarországi kapcsolatait nem pusztán származása, anyanyelve, magyar kultúrája jelentik. 1968-ban, amikor Vermes Géza a British Council hivatalos vendégeként előadást tartott Budapesten, az angol nagykövetség épületében, ez az angol nyelvű előadás – sokak akkori felfogása és mai emlékezete szerint – Magyarország két évtizedes mesterséges elszigeteltsége után először adott képet a nemzetközi Biblia-tudomány újabb eredményeiről. Vermes Gézát évtizedeken át szoros tudományos együttműködés és személyes baráti kapcsolat fűzte Scheiber Sándorhoz. Az *Évkönyv* lapjain két cikket is megjelentetett (1975/76, 1977/78). Az MTA Judaisztikai Kutatócsoport megalapításakor, az 1988 késő őszi inauguratio alkalmából, Vermes Géza egyike volt tudományos programunk neves meghívott előadóinak. Ez az előadása külön füzetben kétszer is megjelent (*A holt-tengeri tekercsek: negyven év után*, 1992, 1995). Más alkalommal is tartott előadást az MTA Judaisztikai Kutatócsoport meghívására. 1996 őszén pedig a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karán tartott – a Soros Alapítvány támogatásával – vendégprofesszori előadásokat.

Vermes Géza eddigi életművének különleges jelentősége van a Biblia-tudomány és a judaisztika, az ókori zsidó történelem és a keresztény vallás-történet terén egyaránt. Biztos nyelvi kompetenciával, széles körű szöveges forrásismerettel, a filológia és a vallástörténet módszereit felhasználva valódi történeti szintézist teremtett az i. e. 1. – i. sz. 1. századi Judaea világtörténeti jelentőségű vallási mozgalmainak magyarázatára. Munkásságának korszakos jelentősége éppen abban áll, hogy a vallási hagyományanyag korszerű kritikai elemzését a történeti rekonstrukció szolgálatába állította: kutatásai valódi történeti dimenziót adtak annak a hagyománynak, amely más értelmezésben mintegy kívül áll a történelmen. Ez a judaisztikai és zsidó történeti kutatások számára egyszersmind azt jelenti, hogy két évezred vitái után Vermes Géza a kereszténység kezdeteit harmonikusan visszahelyezte eredeti kereteibe: az i. sz. 1. századi zsidó történelembe, és ezzel eredeti gazdagságában mutatta fel a korszak zsidó vallási mozgalmait.

A Magyar Tudományos Akadémia Judaisztikai Kuratóriuma számára különös öröm és megtiszteltetés, hogy Vermes Gézának, a nemzetközi tudományos élet kimagasló személyiségének ítélhette az 1996. évi BACHER VILMOS EMLÉKÉREM kitüntetését.

Az MTA Judaisztikai Kuratóriuma nevében:
Komoróczy Géza

VERMES GÉZA

AQÉDAT JICHAQ:

Ábrahám áldozatának magyarázata
a rabbinikus irodalomban és Qumránban

1.

Bacher Vilmos, a Biblia és a rabbinikus Biblia-magyarázat tudósa, akinek ma emlékezünk meg a 83. *Jahrzeit*-jéről, halálának 83. évfordulójáról, a rabbinikus irodalom kutatásának egyik ágában tökéletesen alkotott. Részletekbe menően feldolgozta az i. sz. 1–5. századi rabbiknak, a tannáknak és az amoráknak a Szentírás-értelmezését. Könyvei ma már a zsidó kutatások legértékesebb, klasszikus művei közé tartoznak.

Ha mi még mindig merünk aggáddával foglalkozni, ez csak azért van, mert az utóbbi három vagy négy évtized folyamán a kutatásban olyan kérdések merültek fel, főként a Biblia utáni, de a rabbinikus irodalmat megelőző zsidó írások tanulmányozása során, amely kérdéseket Bacher idejében a zsidó Biblia-magyarázat (exegézis) tudósai még nem tettek fel vagy nem tartottak relevánsnak. Az apokrifákra, a pszeudo-epigrafikus írásokra és a századunk közepe óta ismert holt-tengeri tekerccsekre gondolok.

2.

Mai témám Ábrahám áldozata, vagy pontosabban Izsák megkötözése (*Aqédat Jichaq*). Egyszerűen „Aqéda”-nak fogom nevezni. A Genesis, avagy a Teremtés könyve 22. fejezetének a régi magyarázata alkalmas arra, hogy a modern aggáda-kutatás természetét és eredményeit illusztrálja.

Ezzel a kérdéssel eredetileg az 1950-es évek vége felé foglalkoztam, és első dolgozatom a tárgyról a *Scripture and Tradition in Judaism. Aggadic Studies*, magyarul: „Szentírás és hagyomány a judaizmusban. Aggádikus tanulmányok” című könyvem (1961) utolsó fejezetében található meg.

De egy, az 1996. év tavaszán megjelent cikkemben visszatértem az Aqédához, mivel a qumráni IV. sz. barlangból fontos új szövegtöredék került elő, amely rendkívül segíti a probléma megvilágítását, megértését és kronológiájának meghatározását.

Amikor a Biblia egy fejezetéhez sok és változatos magyarázatot találunk, az általában azt jelenti, hogy a szentírási szöveg a későbbi olvasók számára vagy homályos, vagy problematikus. Nem értették, hiányosnak vagy elfogadhatatlannak találták. Például a Teremtés könyvének 4. fejezetében olvassuk, hogy Kain beszélt Ábellel, és amikor a szántóföldön (mezőn) voltak, meggyilkolta fivérét. A Biblia nem mondja meg, hogy mit mondott Kain. A régi magyarázók kiegészítették a mondatot. Kain így szólt Ábelhez: „Menjünk ki a szántóföldre!”¹ És mikor odaértek, akkor megtörtént az első gyilkosság.

Szintén a Teremtés könyvében, a 12. fejezetben azt találjuk, hogy Ábrahám feleségül vette a nővérét, ami a későbbi mózesi törvényben meg volt tiltva. Az exegéták ezt botrányosnak vélték, és úgy oldották meg a problémát, hogy Sárát mint Ábrahám unokahúgát vagy első fokú unokatestvérét kezelték.

Izsák feláldozásának legendája a héber Biblia egyik leginkább tragikus, érthetetlen és nyugtalanító fejezete. A 100 éves Ábrahámnak és a 90 éves Sárának végül csodálatos módon fia született. Isten ajándéka volt ez, de néhány évvel később, amikor Izsák még mindig gyermek volt, ugyanaz a szerető Isten szeszélyesnek mutatkozott, és hihetetlen parancsot adott az apának: fel kell áldoznia Izsákot, azaz meg kell gyilkolnia a fiát. Ábrahám vakon

1. *Targum Pszeudo-Jonathán* Gen. 4:8; *Töredékes Targum* Gen. 4:8; *Targum Neophyti I*. Gen. 4:8.

engedelmeskedik, Sárának semmit sem mond a dologról. Izsákkal is csak annyit közöl, hogy el kell menniük áldozni. Sárának természetesen azért nem mond el semmit, mert az anya nem engedte volna, hogy a fiacskája elmenjen Ábrahámmal.

Valaki, egy hölgy, nemrégiben azt mondta nekem: biztos, hogy a Teremtés könyvének 22. fejezetét egy férfi írta. Egy nő sohasem írta volna ezt.

Ábrahám nem tudta pontosan, hogy hol kell az oltárt megépítenie, a Moria vidékének melyik hegycsúcsán. Útjuk harmadik napján meglátta a hegyet, az apa és a fiú együtt odamentek, Izsák vitte a fát, Ábrahám a tüzet és a kést. „Hol van az áldozati bárány?” – kérdezi Izsák. „Istennek lesz majd báránya, fiam.” (Vö. Gen. 22:7–8.) Ez kettős értelmű mondat, s később az exegéták, a Biblia-magyarázók kifejtették. Ábrahám oltárt épített, megkötözte Izsákot, az oltárra fektette, és már emelte a kést, amikor az Úr angyala közbelépett, és Izsák helyett egy kos adott áldozatul.

Ábrahám hősiességé gazdag áldást érdemelt. Utódai nagyon meg fognak szaporodni.

Végül, említeni kell, hogy a Teremtés könyvének következő, vagyis 23. fejezete Sára haláláról számol be.

A bibliai elbeszélés legfontosabb eleme az, hogy az ókori sémi és egyéb népek között szokásos gyermekáldozat itt nem ment végbe, nem történt meg, hanem a gyermek helyett egy állat került feláldozásra. Ez a későbbi mózesi törvényben is az általános szabály.

A Misna és a Gemára – a rabbik – ezzel a kérdéssel nem foglalkoztak, de a fejezet egyéb részleteit sem kívánták nagyon részletesen megmagyarázni. Az Aqédával foglalkozó rabbinikus Biblia-magyarázat két formában maradt fenn. Az egyik részletekkel gazdagítja és bővíti a bibliai történetet, a másik pedig ebből a történetből további következtetéseket von le; a Biblia-szöveg az alapzat, az exegézis pedig a felépült palota.

Az első, egyszerűbb formát főként a palesztinai targumok, vagyis a Tóra arámi parafrázisai őrizték meg, a másodikat a midrások és a Talmud használják.

3.

Az Aqéda targumi értelmezésének legjellemzőbb elemei a következők.

Ábrahám megmondja Izsáknak, hogy ő lesz az áldozat. „Az Úr majd szerez magának bárányt, de ha nem, fiam, te leszel az áldozat.” Izsák, aki már nem gyermek, ez az eseményekből és a szóváltásból látható, elfogadja ezt a szerepet, és ő maga kéri apját, hogy kötözzé meg a kezét, nehogy – mivel nyilván sokkal erősebb, mint a több mint százéves Ábrahám – küszködése által megakadályozza, vagy legalábbis megszenteltelítse az áldozatot. „Kötözd meg a kezem, hogy ne legyen lehetőség küzdésre.”²

Izsáknak mennyei látomása volt. Ábrahám Izsákra nézett, de Izsák szeméi az angyalokat látták az égben. És hallotta a szavaikat. „Gyerünk, és nézzük a világ két egyedül igaz emberét. Az egyik öl, a másik meg lesz ölje, az öllő nem habozik, és az ölendő kinyújtja a nyakát.”³

Ábrahám a kos feláldozása után imádkozott, hogy a maga engedelmissége és Izsák hajlandósága arra, hogy áldozattá legyen, segítsék Izsák utódait. „Úr Istenem, jusson eszedbe Izsák megkötözése! Könyörülj meg gyermekeim, bocsásd meg bűneiket, és szabadítsd meg őket minden veszélytől! Így aztán későbbi nemzedékek elmondhatják, hogy Ábrahám feláldozta Izsákot a Templom hegyén, és ott az Úr jelenléte, a *Sekhina* Izsák szeme elé tárult.”⁴

Néhány további, a targumokból vagy a midrásokból származó részlet még inkább kiegészíti az eseményeknek a targumban adott eredeti megfogalmazását.

Amint említettem, a targumi Aqédában Izsák, aki már felnőtt, mintegy pozitíve vesz részt. A *Targum Pszeudo-Jonathán*, a *Töredék-Targum* és a midrások

-
2. *Targum Pszeudo-Jonathán* Gen. 22:10; *Töredékes Targum* Gen. 22:10; *Targum Neophyti I.* Gen. 22:10.
 3. *Targum Pszeudo-Jonathán* Gen. 22:10; *Töredékes Targum* Gen. 22:10; *Targum Neophyti I.* Gen. 22:10.
 4. Vö. *Targum Pszeudo-Jonathán* Gen. 22:14; *Töredékes Targum* Gen. 22:14; *Targum Neophyti I.* Gen. 22:14.

pontosan tudják, milyen idős volt Izsák; 37 éves. Ez a szám arra a legendás mozanatra épül, hogy Sára elhitte: Ábrahám megölte Izsákot, és erre hirtelen meghalt. Ti. a Sátán megsúgta neki, hogy mi volt a célja férje útra kelésének, és azt hazudta, hogy az apa valóban megölte a fiát. Így a kalkuláció: Sára 90 éves korában szülte Izsákot, és a Teremtés könyvének 23. fejezete szerint 127 éves volt, amikor elhunyt. Ami azt jelenti, hogy Izsák 37 éves volt az Aqéda pillanatában.

A *Targum Pszeudo-Jonathán* megold egy másik problémát is: nevezetesen, hogy miként fedezte fel Ábrahám, hol kell Izsákot feláldoznia. A Bibliában csak az van, hogy a Moria vidékére kell mennie, és az áldozatot ott kell majd elkészítenie. Pszeudo-Jonathán szerint azonban egy ragyogó felhő jelent meg, és mint valami füstoszlop emelkedett fel az ég felé, s Ábrahám így tudta azonosítani az áldozat hegyét. Egy midrás, a *Pirqé de-Rabbi Eliezer* egy tűzoszlopot említ, olyat, mint amely Mózes idején a Szinaj-sivatagban vezette a zsidókat.

A targumi Aqédának az a legfőbb tanítása, hogy nemcsak Ábrahám volt kész arra, hogy fiát visszaadja az Istennek, hanem Izsák is közreműködött, és feláldozta magát.

Egy másik régi midrás, a *Szifré devarim* 32. szakasza szerint a 2. századi Rabbi Akiva a Deuteronomium szavait a következőképpen magyarázta: „Szeresd Uradat, Istenedet szíved, lelked mélyéből, minden erőddel”; s ehhez hozzáfűzte: „mint Izsák, aki megkötözte magát az oltáron”. Ez világosan azt jelenti, hogy a 2. század elején, Akiva korában a rabbinikus Aqéda fő tétele már ilyen értelemben nyert kifejezést.

A fő kérdés az, hogy a szöveg ilyen felfogása abban az időben alakult-e ki, Akiva iskolájában, vagy pedig már ezt megelőzően is létezett. A válasz világos, én legalábbis világosnak látom: az i. sz. 1. század irodalma, amelyet Josephus Flavius, Pszeudo-Philón és a Makkabeusok IV. könyve képvisel, már kétségtelenül ismeri.

Az 1. század végén működő Josephus Flavius a következőképpen reprodukálja az Aqéda történetét. Ábrahám eltitkolta Sárától az Isten által kinyilatkoztatott parancsot, hogy a 25 éves Izsákot áldozza fel a Morián, azaz a jeruzsálemi Templom-hegyen. (Moria, a Templom-hegy már a Bibliában, a Krónikák könyvében és az i. e. 2. században keletkezett *Jubileumok* könyvében is

azonosítva van.) A fiának ugyanakkor megmondta Ábrahám, hogy mi fog történni, és Izsák örömmel szaladt az oltárhoz.⁵

Pszeudo-Philón (Philo) anonim szerző, aki eredetileg héberül egy könyvet írt a bibliai régiségekről, s ezt aztán lefordították görögre, de a könyvnek nem maradt fenn sem a héber, sem a görög szövege, hanem csak a latin fordítás, amelyet *Liber Antiquitatum Biblicarum* címmel ismerünk. Ez az i. sz. 1. századi munka többször is utal az Aqédára, noha magát a történetet nem meséli el egyenesen. Pszeudo-Philón említi, hogy Izsák beleegyezett abba, hogy ő maga legyen az áldozat, még azt is állítja, hogy Izsák születésének célja egyenesen az volt, hogy mint áldozat hagyja el a világot. Isten pedig kijelenti, hogy ő az Izsák vére miatt választotta ki a zsidó népet, a maga népét. A Bibliában természetesen Izsák vérontásáról nincs szó.

Végül, a Makkabeusok IV. könyve Izsákot mint az első mártírt, az első vértanút tiszteli, aki áldozatként ajánlotta fel magát, és remegés nélkül, bátran nézett az apja kezében tartott késre. Mivel a Makkabeusok IV. könyvének fő témája a zsidók vértanúsága Antiochus Epiphanes korában, és ezek a vértanúk halálukkal a nemzet bűneit engesztelték ki: a szerző hite szerint Izsák önkéntesen felajánlott áldozata ugyanígy hatott a zsidó nép jövőjére és szabadítására.

A bibliai Aqéda egy másik teológiai problémát is fölvet. Miért kellett Istennek próbára tennie Ábrahámot?

Az i. e. 2. század közepéről származó *Jubileumok* könyvétől kezdve Pszeudo-Philón és a rabbik írásaiban úgy olvassuk, hogy a Sátán vagy Masztéma – ez a Sátán neve a *Jubileumok* könyvében –, s az angyalok irigykedtek Ábrahámra és Izsákra. A *Jubileumok* könyve szerint amikor az égből Ábrahám istenszeretetét dicsérték, Masztéma Isten előtt fia iránti majomszeretettel vádolta az öreg pátriárkát. „Jobban szereti Izsákot, mint Istent! Ez majd ki fog derülni, ha Isten őt fiának feláldozására kötelezi. Majd megmutatkozik, hogy Ábrahám hú lesz-e Istenhez, vagy nem!”⁶ De mivel Isten előre tudta, hogy Ábra-

5. Lásd Josephus Flavius, *Zsidó régiségek*, I. könyv, pp. 222–236.

6. *Jubileumok* könyve 17:16.

hám engedelmeskedni fog, és az áldozat megvalósítására nem lesz szükség, elfogadta Masz téma kihívását.

A rabbinikus irodalomban az angyalok irigységéről van szó. A 8. zsol-tár szavait idézve panaszkodnak: „Mi az ember, hogy megemlékezel róla?” A toszefita szerint kérdésük Izsákra, Ábrahám fiára vonatkozik.⁷

A kirakójátéknak ezekből az elemeiből össze lehet állítani az Aqéda-legendát, úgy, ahogyan a Második Templom utolsó évszázadaiban ismerték. Ennek a legendának a legegyszerűbb összefoglalása a targumokban található.

4.

A rabbik már nem elégedtek meg az egyszerű, népies elbeszéléssel, hanem egyes részleteken tovább elmélkedtek, és továbbfejlesztették őket. A két első kérdésük Izsák ön-felajánlásának lényegére és eredményeire vonatkozik.

Először: Lehet-e az Aqédát áldozatnak tekinteni? Izsák nem volt valóságosan feláldozva. Vére nem lett kiontva. Életben maradt. Másutt a rabbik azt tanították, hogy vér nélkül nincs engesztelés. Még a Hébererekhez [Zsidókhoz] írt levél az újszövetségi iratokban is visszhangozza ezt, állítván, hogy vérontás nélkül nem lehetséges a megbocsátás.

Hogy ezt a nehézséget megoldják, a rabbik úgy képzelték el, hogy Izsáknak kifolyt egy kis vére, Ábrahám talán megkarcolta. Rabbi Simeon ben Joháj az i. sz. 2. század elején azt állította, hogy Izsák elvesztette vérének egy negyedét. Pszeudo-Philón szerint is Izsák vérének köszönhető a zsidók választottsága. Másutt pedig Izsáknak az oltáron fekvő hamvairól olvasunk.

Egyszerűen, Izsák önfeláldozása kétségtelenül valódi áldozatnak számított. És hogy ezt bizonyítsák, a rabbik olyan részleteket adtak hozzá a történethez, amelyeknek egyáltalán nincs bibliai alapja.

7. Vö. Toszefta Szota 6:5.

A második kérdés az Aqéda érdemét érinti. Az Aqédának a jeruzsálemi templomi áldozatokhoz való viszonyát szintén kidolgozták a rabbik. Szerintük Isten a mindennapi bárányáldozatot (*tamid*) azért írta elő, hogy a szertartás naponta kétszer emlékeztessen Izsák megkötözésére. Leviticus 22:27 kapcsán ezt olvassuk a palesztinai targumokban: „Áldozataink jóváteszik bűneinket. A bárány azért lett kiválasztva, hogy ez elevenítse fel Ábrahám bárányának emlékét, aki magát megkötözte az oltáron, és kinyújtotta a nyakát a Szent nevednek tiszteletére.” Ennek a magyarázatnak az az értelme, hogy az áldozatok még a Templom fennállása idején is Izsák önáldozatát idézik fel.

A jeruzsálemi szentély motívuma felhívja figyelmünket az Aqédának a zsidó liturgiával való kapcsolatára is. A mai liturgia szerint, számos talmudi és midrási szöveghely visszhangjaképpen, Izsák megkötözését az újév vagy ros ha-sána idején ünnepük. A sófárnak, azaz a kosszarvból készült kürtnek tisri hó első napján való megfújása Izsáknak és az őt helyettesítő kosznak az emléke.

A ros ha-sána nem az egyetlen ünnep, amely az Aqédával összekapcsolódik. Izsák megkötözésének erős kapcsolata van a peszahhal, a zsidó húsvétal is. Mint már tudjuk, a *Mekhilta* szerint az izraelita elsőszülöttek életüket Izsák megkötözésének köszönhetik.

A *Jubileumok könyve* Izsák feláldozását az első hónap, niszán hó 15. napjára teszi, s ez a későbbi peszah, a húsvét időpontja. Ábrahám útra kelt az első hónap 12. napján, és az út harmadik napján érkezett meg a Moria-hegyhez.

Megint a palesztinai targumok fejezik ki a tanhagyomány teljes értelmét. Niszán négy rendkívüli éjszakájáról beszélnek, amely éjszakák folyamán az Úr virrasztott; a bibliai kifejezés: *lél simurim* (Exodus 12:42), a virrasztás éjszakája. Az első éjszakán a virrasztó Isten megteremtette a világot. A második niszáni éjszakán, a hó 15. napján megszületett Izsák, és ugyanezen a napon feláldozta magát. A harmadik niszáni éjszakán, az egyiptomi húsvétkor Isten megkímélte Izrael elsőszülöttjeit. A negyedik és utolsó niszáni éjszakán, húsvétkor pedig a Messiás fog megérkezni.

Most már röviden össze lehet foglalni a tényeket. Az Aqéda legrégebb zsidó magyarázatai Izsákot mint Izrael első megváltóját ismerik, és a Moria-

hegyi áldozatot a messiási megváltás prototípusának tekintik. Ez a tan rendkívül jelentős a zsidó és keresztény teológiában.

5.

Noha 1961-ben kiadott munkámat a tudós világ rokonszenvvel fogadta, volt két kivétel. Az 1970-es évek folyamán két, akkor még fiatal professzor, az angol Philip Davies és az amerikai Bruce Chilton megtámadták rekonstrukciómát, valamint az egész Aqéda-theológiát az amorák, azaz a 3–5. századi rabbik kitalálásának minősítették.

Szerintük a kitalálásnak az volt a célja, hogy tagadják Jézus áldozatának páratlanságát. A rabbik, úgymond, képesek voltak még arra is, hogy ellopják Jézus szenvedéstörténetének egy részletét. Arra céloznak, hogy a *Berésit Rabbában* Izsák keresztet visz a vállán, és ezzel – szerintük – Jézust utánozza. Nyilván azt gondolják, hogy Jézus volt az egyetlen keresztre feszített zsidó!

Davies és Chilton határozottan a Jeruzsálem lerombolása utáni időkből származtatják azt a különös magyarázatot, amely Izsákot teszi meg a történet főszereplőjének. Josephus Flavius, Pszeudo-Philón és a Makkabeusok IV. könyve szerintük a Második Templom korára nem érvényes tanú, ugyanis mindhárman vagy az i. sz. 1. század legvégén, vagy a 2. század első felében működtek.

Ezzel a tétellel azt állíthatom szembe, hogy általános vélemény szerint Josephus Flavius majdnem mindig ismert zsidó hagyományokra támaszkodott, és a másik két mű, Pszeudo-Philón és a Makkabeusok IV. könyve eredetét a kutatók többsége a 70. év előtti időkbe teszi.

Daviesnek és Chiltonnak az a véleménye, hogy az Aqéda-tan célja a megszűnt templomi áldozatok helyettesítése. Szerintem ez az álláspont tarthatatlan! A feje tetejére állítja a rabbik érvelését. A rabbik nem azt tanították, hogy az Aqéda a valódi áldozatok hiányát pótolta, hanem azt, hogy a templomi áldozatok az Aqéda szimbolikus utánpótlói voltak.

Tizenöt évvel később, váratlanul, de állíthatom, hogy biztosan és véglegesen, megoldódott a probléma. 1995-ben megjelent a *Discoveries in the*

Judaeen Desert, vagyis a hivatalos qumráni szövegkiadás-sorozat XIII. kötete. Ott rábukkantam néhány pici és két közepes méretű töredékre, amelyeket a kötet szerkesztői, James Van der Karn és Joseph Milik *Pszeudo-Jubileumok* könyvének nevezték el.

A szövegek, hogy pontosan mondjam: 4Q225, 226, 227 (a „4” a IV. sz. barlangot jelenti, a „Q” pedig Qumránt). Noha minden sornak hiányzik egy része, rendkívül fontos részeket őriztek meg. A 4Q225 a legfontosabb, de a 4Q226 részben egybeesik a 4Q225 szövegével, és egy-egy hiányzó részt ki lehet egészíteni ennek alapján.

Paleográfiai alapon a kéziratok az i. e. 1. század második feléből valók, de a könyv maga valószínűleg – mint a *Jubileumok könyve* – az i. e. 2. század közepéről származik, némely hiányzó szavak vagy a Bibliából, vagy a *Jubileumok könyvéből* kiegészíthetők. A szöveget a következőképpen lehet lefordítani.

Ezután Ábrahámnak fia született, és nevét Izsáknak hívta. Masztéma herceg Istenhez ment, és megvádolta Ábrahámot Izsák miatt. (Ez a *Jubileumok könyvének* a megfogalmazása, ti. hogy Masztéma azt mondta Istennek, hogy Ábrahám jobban szereti Izsákot, mint Istent magát.) Isten Ábrahámmal így szólt: „Vedd egyetlen fiadat, akit szeretsz, és ajánld fel őt mint égőáldozatot a hegyek egyikén, amelyet majd megmutatok neked!” Ábrahám felkelt és elment a kutaktól. (Nyilván a Beérseva helynevet értelmezték úgy, hogy hét kút volt ott.) A kutaktól elment a Moria hegyéhez. Ábrahám felemelte a szemét, és tűz volt ott. (Ezt a mozzanatot már ismerjük a *Berésit Rabbából* és a *Pirqé de-Rabbi Eliezerből*.) Ábrahám rátette a fát Izsákra, a fiára, és együtt mentek. Izsák így szólt Ábrahámmal, atyjához: „Nézd, itt van a tűz és a fa, de hol van a bárány az égőáldozathoz?” Ábrahám így szólt Izsákhhoz, fiához: „Isten szerez magának bárányt.”⁸

8. 4Q225 Frg. 2 col. i, 8–14. DJD XIII, pp. 145–146; 4Q225 Frg. 2 col. ii, 1–3. DJD XIII, p. 149.

A bibliai szövegben Izsák csak egyszer beszél Ábrahámhoz, de itt Izsák még egyszer szól Ábrahámhoz, atyjához. Ugyanezt találjuk a targumokban és a midrásban. Második beszédében Izsák arra kéri Ábrahámot, hogy kösse meg a kezét, mert ő maga akarja magát feláldozni.

Ebben a töredékben a 4. sor végén csak egyetlen betűt lehet látni, de ez az egy betű egy „K”. Egy *kaf*. Nos, az összes targumi és rabbinikus szövegben az első szó, amit Izsák az atyjának mond, így hangzik: *kefot*. „Köss meg engem!”⁹ *Kefot et jadaj*. „Kösd meg a kezem!”¹⁰ Tréfából mondvá, még magyarul is „K” a szókezdet. Szóval, ha maga a szöveg nincs is meg, a valószínűsége annak, hogy ugyanaz a szöveg van itt is, nagyon erős, és ami a legfontosabb, a szövegben van Izsáknak egy második megszólalása, ami a targum és a midrás magyarázatát visszhangozza.

A következő sorban, amelynek, sajnos, az eleje is és a vége is hiányzik, szó van a szent angyalokról, akik ott álltak és sírtak. Ugyanezt találjuk a rabbinikus magyarázatban is.

Izsák látta az angyalokat, és az angyalok sírtak. (Aztán azt olvassuk, hogy) Masztéma angyalai örvendtek, mert most Izsák valószínűleg el fog pusztulni. (Aztán megint valami hiányzik a szövegben, hogy) „ő” (valószínűleg megint Izsák), „gyenge lesz-e, és hogy ő” (mármint Ábrahám), „hűtlen lesz-e Istenhez.” Isten megszólalt: „Ábrahám, Ábrahám!” Ő válaszolt: „Itt vagyok.” Ő (Isten) így szól: (s megint valami hiányzik, de a mondat úgy fejeződik be, hogy) „ő nem isten-szerető.”¹¹ (Ezek valószínűleg Isten szavai Masztémához. Például: „hazudtál, amikor azt mondtad, hogy Ábrahám nem szereti Istent.”)

9. *Targum Pszeudo-Jonathán* Gen. 22:10. Vö. *Targum Neophyti I*. Gen. 22:10.

10. *Töredékes Targum* Gen. 22:10.

11. 4Q225 Frg. 2 col. ii, 5–9. DJD XIII, p. 149.

A *Berésit Rabbá*ban ténylegesen ezt találjuk; Istennek a szavai ott: „Én tudattam mindenkivel, hogy te, Ábrahám, szeretsz engem.”¹²

És végül az Úristen megáldotta – nem Ábrahámot, hanem Izsákot.

Ez a qumráni szöveg tartalmazza – ha töredékesen is – a targum Aqéda-leírásának összes fontos elemét. A Moria csúcsát tűz mutatja. Izsák másodszor is beszél Ábrahámhoz, és valószínűleg kéri, hogy kösse meg a kezét. Az angyalok jelen vannak, és sírnak, és Isten megáldja – nem Ábrahámot, hanem – Izsákot.

Ezek az egybeesések azt bizonyítják, hogy a rabbinikus legendának a lényege az i. e. 1. század végén, de lehetőleg a 2. század közepén ismert volt. A feltevés, hogy ezt a magyarázatot a kései rabbik, az amorák találták volna ki, tarthatatlanná vált. Ellenkezőleg: az a hipotézis, hogy Izsák önfeláldozása az Újszövetség íróinak korában ismert volt, most már nagyon erősen alátámasztható.

Végül, ha a fentiekhez még szabad hozzáfűznöm valamit, 4Q225 bizonyítja, hogy egy szöveg fontosságát nem lehet négyzetcentiméterekben mérni.

Bacher Vilmos nevével kezdtem, ezzel végzem is. Remélem, hogy szelleme egyetért a most közölt megállapításaimmal. *Zikhróno livrakha*. Emléke legyen áldás!

12. *Berésit Rabba* 56:7.

JOSHUA BLAU

nyugalmazott professzor

Héber Egyetem, Jeruzsálem,

az Israel Academy of Sciences and Humanities tagja



1999

BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS

1999. április 29.

Magyar Tudományos Akadémia székháza,
Tudósklub, Koncertterem
Budapest, Roosevelttér 9.

A Magyar Tudományos Akadémia
Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma

az 1999. évi

BACHER VILMOS EMLÉKÉRMET

DR. JOSHUA BLAU

nyugalmazott professzornak

(Héber Egyetem, Jeruzsálem),

az Israel Academy of Sciences and Humanities tagjának

ítélte

JOSHUA BLAU 1919. szeptember 22-én született Kolozsvárt, abban a városban, amelynek ősi magyar és gyermekkorai idején már egyre erősebb román kultúrája mellett régóta eleven és sokrétű zsidó hagyományai is voltak: az orthodoxia, mely a családi háttérét jellemezte, a neológia, amelynek képviselőivel, a tudós Eisler Mátyás főrabbiával édesapja is, dr. Blau Pál üzletember és újságíró, lapkiadó szoros barátságot tartott fenn, és – Glasner Mózes városában! – a cionizmus is, mely az ő életsorsára döntő befolyással volt.

Szülvárosában Joshua, illetve Jehosua Blau a román nyelvű neológ elemi iskolát látogatta, de gyermekként magától értetődő volt számára a héber nyelv szokásos ismerete, a vallást pedig magyarul tanították az iskolában, és magyarul beszéltek a családban is: nyelvekben nőtt fel. Két éven át mint magántanuló Pesten, a Zsidó Gimnáziumban is letette az osztályvizsgákat. A gazdasági válság elől 1931-ben Ausztriába költöztek, Baden bei Wienben tett érettségét, s 1937-ben megkezdte tanulmányait a bécsi rabbiszemináriumban: mindjárt arabot is tanult. A sötét események durván keresztetkék személyes elképzeléseiket. Ausztriát 1938 júniusában elhagyták, Olaszországba mentek, majd röviddel később certifikáttal Palesztinába – *alijáztak*.

Joshua Blau a Héber Egyetemen arabisztikát és judaisztikát tanult, mesterei az arabista David H. Baneth és a nyelvtudós Hans J. Polotzky voltak. A judeo-arab tárgykörében 1947-ben írt disszertációját a Függetlenségi Háború miatt, amelyben részt vett, csak 1949 elején tudta megvédeni. A tanári működés éveitől 1957/58 óta előadott a Héber Egyetemen, mígnem 1962-ben kinevezték az arab nyelv és irodalom professzorának; ebben a minőségben dolgozott egészen nyugdíjazásáig, sőt, azután is, tanítványok, arabisták, nyelvészek, filológusok nemzedékeit nevelve. Sorra jelentek meg könyvei, a héber grammatika és az arab filológia köréből.

Joshua Blau arabisztikai kutatásai felölelik az arab nyelv történetének minden korszakát, ám legjelentősebbnek az ún. középarab nyelv problémakörével kapcsolatos munkái tekinthetők. Az arab térség vallási kisebbségeinek, a zsidóknak és keresztényeknek arab nyelvhasználata szociális helyzetük folytán nem a klasszikus arab nyelvi ideált követte, ezért az élő arab nyelv a klasszikus kor utáni időszakban leginkább a zsidók és részben a keresztények írásbeliségéből ismerhető meg alaposabban. Ebből a korszakos felismerésből kiindulva Joshua Blau hosszú, munkás élete során gyakorlatilag egyedül elvégezte a judeo-arab és keresztény-arab nyelvi emlékek átfogó tudományos elemzését, nem tévesztve szem elől a muszlim szerzők idevágó műveit sem. A középkori zsidó-arab nyelv, amelynek beható kutatását még Bacher Vilmos kezdeményezte, egy vallási-ethnikai kisebbség csoportnyelvéből Joshua Blau munkássága nyomán a klasszikus kor utáni arab nyelvtörténet sarokkövévé vált. Hasonló jelentősége van a keresztény-arab nyelv emlékeit feldolgozó monumentális munkáinak.

Joshua Blau mint szövegkiadó és fordító is maradandó műveket hozott létre. A zsidó-arab nyelvű szövegek a zsidó hagyomány egyik legfontosabb corpusát jelentik a középkorban. Kiadta és héberre fordította Maimonides zsidó-arab nyelvű *responsumait*. Az elmúlt években pedig főként egy judeo-arab szótár elkészítésének szentelte idejét.

Tevékenységét tudományos elismerések és kitüntetések kísérték. Vendégprofesszorként dolgozott Berkeleyben és a UCLA-n, a New York Universityn és Cape Townban, a Yeshiva Universityn és Luzernben. Számos más díj

mellett megkapta Izrael Állam legnagyobb tudományos elismerését, az Israel Prize-t. Tagjává választotta a Héber Nyelv Akadémiája, a British Academy, a Royal Asiatic Society és az American Academy for Jewish Research, s ami a legfőbb, az Israel Academy of Sciences and Humanities (1968).

Magyarországgal, egykori vizsgái óta, Joshua Blau főként tudományos kapcsolatokat tartott fenn. Ő adta ki a Scheiber Sándor fölfedezte leningrádi autográf Maimonides-kéziratokat, s néhány alkalommal, konferenciák alkalmából, eljött Budapestre is. Az MTA Judaisztikai Kutatócsoport tanárai, hebraisztika szakos hallgatóinak legelső évfolyamai különösen büszkék arra, hogy nálunk is tartott vendégprofesszori előadásokat. Mindenkinnek, aki hallgatta szép magyar beszédét, meleg humorral átítatott előadásait, Joshua Blau nemcsak tudósként: mint szeretetreméltó ember is tartós élmény marad.

Az MTA Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma Joshua Blau professzornak a Bacher Vilmos nevével jelzett hagyományhoz igazodó, korszakos jelentőségű tudományos munkásságát kívánja elismerni és méltatni azzal, hogy ebben az évben neki ítéli a BACHER VILMOS EMLÉKÉREM kitüntetését, és ebből az alkalomból tisztelettel felkérte őt az 1999. évi BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS megtartására.

Az MTA Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma nevében:
Fodor Sándor, Komoróczy Géza és Schweitzer József

JOSHUA BLAU

ZSIDÓ-ARAB (JUDEO-ARAB) NYELVÉSZETI TANULMÁNYOK: A Bacher Vilmos utáni évszázad

Izrael a bevándorlók országa. Hogyan határozhatjuk meg a migráns fogalmát? Olyan ember, aki mindent elvesztett, a kiejtését kivéve. Én is megtartottam kiejtésemet, annak ellenére, hogy 1931 óta nem élek magyar nyelvterületen. De ez nem jelenti azt, hogy máig szabadon használom a magyar anyanyelvemet. Megboldogult édesapám 1948-ban halt meg, és azóta alig van alkalmam magyarul beszélni. Ezért az volna a legegyszerűbb, hogyha felolvasnám az előadásomat. Azonban én nem szeretek felolvasni, a felfogásom szerint csak a közvetlen beszéd teszi az érintkezést a közönséggel lehetővé. Ezért én szabadon fogok beszélni, és kérem az elnézésüket, ha itt-ott néha nyelvsértést követek el.

Először is meg szeretném köszönni azt a nagy tiszteletet, amit irántam tanúsítottak. A köszönetem a Magyar Tudományos Akadémiát illeti, az MTA Judaisztika Kutatócsoportot és Komoróczy professzor barátomat (ugyebár megengedi nekem, hogy barátomnak nevezzem?), akik megtiszteltek engem azzal, hogy a Bacher Vilmos Emlékelőadást megtarthatom. És engedjék meg nekem, hogy egy kicsit nosztalgikus legyek: csak az hiányzik nekem ebben a tökéletes ünnepségben, hogy megboldogult édesapám nem élte meg ezt a megtiszteltetést. Apám, Dr. Blau Pál, mint a *Magyar Zsidó Lexikon*ban olvasható,¹ publicista volt, a magyar cionista szervezet

intézőbizottságának a tagja, és egykor a cionista *Zsidó Szemle* és a kolozsvári *Új Kelet* szerkesztette. Ő indított el engem az egyetemi pályán. És mennyire örülne, ha látná a fiát a Magyar Tudományos Akadémián Bacher Vilmos Emlékelőadást tartani!

Nem könnyű emlékbeszédet mondani egy olyan nagy tudósról, mint Bacher Vilmos.

Az az érzésem, hogy Bacher a vállam felett belenéz az előadásom szövegébe, és bírálja a mondandómat. Másrészt van annak egy nagy előnye, hogyha egy olyan polihisztorról beszélnek, mint Bacher volt. Hogy mondta Terentius? „*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*” – „Ember vagyok; semmi emberi dolgot nem ítélek magamtól idegennek”. Így mondaná Bacher: „*Iudaicus sum; iudaiei nihil a me alienum puto*” – „Judaista vagyok; semmi judaista tudományt nem ítélek magamtól idegennek”.

Mint tudják, Bacher úttörő volt a judaisztikai tudományok majdnem minden terén, és a Rabbiképzőn a bibliatudományok valamennyi ágában és a zsidó történelem tárgykörében adott elő. Igen fontos munkákat jelentetett meg az aggádáról, a Biblia exegéziséről, a héber nyelvtudomány történetéről. Foglalkozott zsidó-arab és zsidó-perzsa művekkel, kiadta és elemezte őket.

Rendes körülmények között az előadó az emlékbeszédet egy nagyon szűk tudományos területre szűkíti le. Egy polihisztornál, mint Bacher, a judaisztikának majdnem minden ága megfelel az illető tudományos tevékenysége méltatásához. Én az emlékbeszéd tárgyául a judaisztikának a zsidó-arab ágát választottam, mert ez a szakterület is Bacher munkásságára épül, az ő tudományos munkáit folytatjuk. Négy problémát választottam a zsidó-arab nyelvészet területéről, melyek mutatják, hogy hogyan vezetett Bacher munkája új ismeretekhez.

1.

A nagy Goldziher Ignác Bacher kortársa és kollégája volt a Rabbiszemináriumban, és néha ugyanazzal a tárggyal foglalkozott, mint Bacher (lásd

1. Blau Pál (1889–1948): üzletember és újságíró, 1918-ban a *Zsidó Szemle*, Kolozsváron az *Új Kelet*, később a *Jesurun* című orthodox lap szerkesztője. Forrás: Ujvári Péter (szerk.), *Zsidó Lexikon* (Budapest, 1929), p. 129. (A szerk.)

mindkettőnek a tanulmányait Tanhum Jerusálmiról²). Goldziher beszélt a zsidó-arab filológusnak a lelki küzdeleméről (*Gewissenskampf*), mikor egy zsidó-arab szöveget akar kiadni.³ A zsidó-arab műveknek a nyelve nem egységes. Nem ismerek olyan zsidó-arab szöveget, amely egységes klasszikus arabul lenne. Ezeknek a szövegeknek a nyelve különböző elegyeket képez. Egyrészt klasszikus és posztklasszikus elemekből, másrészt az úgynevezett újrab sajátosságokból, amelyek a modern nyelvjárásokat jellemzik. Goldziherben kételyek merültek fel, hogy mi is egy filológus feladata a klasszikus arabtól való eltérések kapcsán, amikor egy zsidó-arab szöveget ad ki. Ítélné-e tévedéseknek, amelyeket a másolók okoztak, és cserélje-e fel klasszikus formákkal, mert hát a szerző látszólag csak ezeket használta? Vagy tekintse az újrab elemeket a szerzői nyelv hiteles részének?

Ezt a kérdést részben megválaszolta az én nagyra becsült tanárom Jeruzsálemben a Héber Egyetemen, David Zvi Baneth (1934-ben).⁴ Baneth két fontos tényről említett, és ezek bizonyítják, hogy maguk a szerzők is eltértek a klasszikus nyelvtől, és nem csak az írnokok. Először: a kezünkben tartunk

sok autográfot, amelyekben az eltérések természetesen a szerzőktől származnak. Másodszor: Baneth felhívta a figyelmünket a klasszikus nyelvtől való mondattani eltérésekre. Könnyű kijavítani a helyesírási és morfológiai eltéréseket azért, hogy kihagyunk vagy hozzáadunk egy betűt, de annál nehezebb javítani a mondattani „hibákat”, mert akkor az egész szöveget kellene átírni, és ez természetesen lehetetlen. Ezért a mondattani eltérések bizonyítják, hogy a zsidó-arab szerzők maguk egy olyan arab nyelvet használtak, amelyben sok volt az újrab elem.

2.

Említettük, hogy zsidó-arab szövegekben olyan újrab elemek léteznek, amelyek a mai arab tájszólásokból ismeretesek. Ez a jelenség nagy fontossággal bír. A modern arab tájszólásokat csak a 20. és legfeljebb a 19. századból ismerjük, annak ellenére, hogy ez a nyelvtípus legkésőbb a 7. században keletkezett. Ezt a tizenkét százados hézagot pótolják az újrab elemek a zsidó-arab (és a többi középarab⁵) szövegekben. Ezeket az elemeket kell a zsidó-arab művekből összegyűjteni, azokat gondosan elkülöníteni a posztklasszikus és a pseudo-korrekt elemektől, és így kell az arab nyelv történetét általában, és különösen a modern arab tájszólások kifejlődését újra építeni. Én magam írtam egy zsidó-arab grammatikát, amelyben összegyűjtöttem a zsidó-arab szövegekben előforduló posztklasszikus, pseudo-korrekt és újrab sajátosságokat.

Éppen úgy, ahogy elképzelhetetlen, hogy egy francia nyelvész írja le a nyelv történelmét anélkül, hogy összegyűjtené az eredetét késő latin szövegekből, így szükséges, hogy a nyelvész, aki diakronikus arab dialektológiával foglalkozik, figyelembe vegye a gazdag újrab alkatrészt a zsidó-arab szöve-

2. *Tanhum ben Josef Jerusalmi* (kb. 1220–1291): arab nyelven alkotó palesztinai bibliakommentátor és lexikográfus. Wilhelm Bacher – Isaac Brodyé, „Tanhum ben Joseph Yerushalmi”, in: Isidore Singer et al. (eds.), *Jewish Encyclopedia* (New York: Funk and Wagnalls, 1906), vol. 12, pp. 43–44. Wilhelm Bacher, *Aus dem Wörterbuche Tanchum Jeruschalmi's* (Strasbourg: Karl J. Trubner, 1903). Ignaz Goldziher, *Studien über Tanchum Jeruschalmi* (Leipzig: Kommissionsverlag von List & Franke, 1870). (A szerk.)
3. A *Kitáb ma'āni al-naḥs* kiadásának a bevezetésében (Göttingen, 1907, p. 9). Idézi D. H. Baneth, „»The Arabic original of Ibn Shāhin's *Book of Comfort* ... «, ed. by Julian Obermann (1933)”, *Kiryat Sefer*, 11 (1934), pp. 349–357, különösen p. 353.
4. David Zvi Hartwig Baneth (1893–1973): lengyelországi származású izraeli arabista, a Bacher Vilmoshoz hasonlóan liptószentmiklósi születésű Eduard Baneth talmudtudós és Maimonides-kutató fia. A Héber Egyetemen az arab nyelv és irodalom professzoraként a középkori héber és arab filozófia szakértője és Joshua Blau doktori témavezetője is volt. Forrás: Dan Cohn-Sherbok, *The Dictionary of Jewish Biography* (London – New York: Continuum, 2005), p. 22; Moshe David Herr et al., „Baneth”, in: Michael Berenbaum – Fred Skolnik (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 3 (Macmillan Reference USA, 2007), p. 108. (A szerk.)

5. Például keresztény-arab. Lásd például: Joshua Blau, *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium* (Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1966–67). (A szerk.)

geknek, és ezáltal új alapokra építse az arab tájszólások történetét. Kár, hogy az a felfogás, hogy a zsidó-arab új arab alkatrésze nélkül nem lehet a modern tájszólások történetét megérteni, még nincs általánosan elismerve, és napjainkban is jelennek meg diakrón arab dialektológiai művek, amelyek nem veszik ezt tekintetbe, és így 1200 évvel később kezdik vizsgálni az anyagot. Reméljük, hogy a jövőben általános elismerésre jut az a felfogás, hogy a zsidó-arab és a többi középarab műveknek az új arab rétege képezi a történeti alapját az arab dialektológiának.

Érdekes, hogy majdnem minden általános új arab jelenség, amelyet ismerünk a különböző modern tájszólásokból, a középarab művekben megtalálható, de különböző megoszlásban. Csak egy példát említek: egy nagyon korai szövegben (a 8. vagy 9. századból) a hosszú *ā* hosszú *ē*-re változik – ez az úgynevezett *imāla* – ugyanabban a környezetben, amelyben a mai iraki tájszólásokban,⁶ annak ellenére, hogy ez a szöveg valószínűleg Északnyugat-Afrikában íródott, és ennek a területnek mai nyelvjárásaiban az *imāl*ának nyoma se látható.

3.

Amint láttuk, a zsidó-arab szövegeknek a nyelvezete nagyon különböző elegyeket képez, egyrészt klasszikus és posztklasszikus elemekből, másrészt új arab sajátosságokból áll. Ezért olyan fontos a nagy zsidó-arab szerzőknek a nyelvi jellemzőit pontosan meghatározni, mert minden szerzőnek megvolt a saját nyelvhasználata.

Mint ismeretes, a zsidó-arab korszak nagyon sok lángelmével volt megáldva, azért is, mert a zsidó-arab kultúra felszívta az arab-izlám kultúrát,

és így egészen új szellemi tevékenységek nyíltak meg előtte. De a két legnagyobb zseniális tudós Szaadja Gaon és Majmuni Mózes volt. Maimonides (1138–1204) fejezte be a zsidó-arab aranykorszakot, és vele érte el a zsidó-arab korszak a tetőpontját. Nem hiába kovácsolták róla a héber szállóigét: *משה ועד משה לא קם כמשה* „Mózes próféta óta egészen Mózes Maimonidesig nem létezett olyan nagy ember, mint Maimonides”⁷. Szaadja Gaon (882–942) volt a valódi megalapítója a zsidó-arab kultúrának: egyaránt volt jártas az akkori tudomány minden ágában, és nem volt a kultúrának olyan ága, amelynek az alapját ne Szaadja vetette volna meg. Ezért idézte róla Abraham ibn Ezra⁸ a talmudi kétértelmű szállóigét: *ראש המדברים בכל מקום*,⁹ amely azt is jelenti, hogy Szaadja volt az első, aki megalapította a zsidó-arab kultúra minden ágát, és azt is, hogy ő minden ágban a csúcshoz jutott. Ezért olyan fontos, hogy e két zseniális tudós, az alapítónak és a befejezőnek, a nyelvhasználatát pontosan határozzuk meg, mert hát csak így lehet műveik értelme mélyére hatolni. Maimonidestől, aki főleg Kairóban élt, a Kairói genizában olyan sok autográf maradt meg, hogy nem nehéz a nyelvi sajátosságait meghatározni.¹⁰ Másrészt viszont nincs a kezünkben Szaadja Gaonnak semmi saját kezű írása.

7. *Sic!* Az eredeti mondás szándékosan többértelmű: „Mózesről Mózesig nem támadt olyan, mint Mózes”. Figyelemreméltó, ahogy Joshua Blau ezt a kétértelműséget feloldja. (A szerk.)
8. Abraham ibn Ezra (kb. 1089/93 – kb. 1164/67): spanyolországi héber költő, bibliakommentátor, nyelvész és csillagász. (A szerk.)
9. Szó szerint: „a beszélők feje mindenhol”. A kétértelműség a héber *ros* (szó szerint ‘fej’) két metaforikus használatából – ‘eleje valaminek’, illetve ‘kiemelkedő pontja valaminek’ – adódik. A talmudi szállóige rabbi Jehuda bar Ilajra vonatkozik, lásd Babilóniai Talmud *Sabbat* 33b (valamint *Berakhot* 63b és *Menahot* 103b). Szaadja gaonra alkalmazza Abraham ibn Ezra, *Széfér moznajim: Mozné leson ha-kados*, ed. Wolf Heidenheim (Offenbach, 1791), p. 1v. Idézi még Wilhelm Bacher, „Saadia b. Joseph (Sa^cid al-Fayyumi)”, in: Isidore Singer et al. (eds.), *Jewish Encyclopedia* (New York: Funk and Wagnalls, 1905) vol. 10, pp. 579–586, különösen p. 582. (A szerk.)
10. Lásd Simon Hopkins, „Grammatical Corrections and Elevation of Style in Maimonides’s *Commentary on the Mishna*”, in: Haggai Ben-Shammai (ed.), *Hebrew and Arabic Studies in Honor of Joshua Blau* (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1993), pp. 233–234.

6. Joshua Blau, „Some Observations on a Middle Arabic Egyptian Text in Coptic Characters”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1 (1979), pp. 215–262, különösen p. 223 (ahol Blau Haim Blanc-ra hivatkozik) és pp. 256–259 (ahol egy 8. századi, görög betűkkel írt, arab nyelvű szoltár vokalizációját elemzi). Blau forrása a bagdadi keresztény arab nyelvátvételről vonatkozóan: Haim Blanc, *Communal Dialects in Baghdad* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), p. 199, note 161. (A szerk.)

Bacher Vilmos maga is többször foglalkozott Szaadja írásaival. A legterjedelmesebb munkája ezen a téren Szaadja Jób-fordítása és magyarázata, amelyet 1899-ben, pontosan száz évvel ezelőtt jelentetett meg, a Joseph Derenbourg által kiadott *Szaadja összegyűjtött munkái* keretében.¹¹ Most, hála R. Qafih József¹² buzgalmánának, mi megismerhettük Szaadja műveinek jemeni hagyományát. De sem Bacher, sem Rabbi Qafih kiadása nem teszi Szaadja nyelvhasználata rekonstrukcióját lehetővé. De most végre előkerült egy kézirat, amely alapján az eredeti nyelvhasználatát rekonstruálhatjuk.

Miután a volt szovjet könyvtárak hozzáférhetővé váltak, a kezünkbe vehetjük a Ms. Petersburg EBP ii C 1 kéziratot, amely tartalmazza Szaadja Mózes öt könyvének a fordításából körülbelül a két ha[r]m[adát].¹³ Mózes öt könyvének a Szaadja-féle fordítása volt a klasszikus középkori zsidó-arab korszaknak a példás Biblia-fordítása, óriási befolyással bírt, és ezért nagyon kívánatos az eredeti nyelvezetét rekonstruálni. A kéziratot Samuel ben Já-kob másolta, és tudjuk, hogy ugyanez az írnok egy másik kéziratot is másolt 1009-ben, ami bizonyítja, hogy ez a bibliai kézirat is csak körülbelül hetven évvel Szaadja halála után íródott. És miután ennek a kéziratnak a nyelvezete nagyjából következő, nem nagyon nehéz Szaadja nyelvhasználatát rekonstruálni. Így kiderül, hogy Szaadja nyelve posztklasszikus, igen kevés

újrab sajátossággal, sokkal kevesebbel, mint az átlagos zsidó-arab írásokban. És valószínű, hogy ezt a magas írásmódot nem csak Biblia-fordításban használta Szaadja, hanem más zsánerekben is, mert a nyelvhasználata az imakönyvében nagyon hasonlít a Biblia-fordításához.¹⁴ Érdekesek azok a pontok, amelyekben Szaadja eltér a klasszikus arabtól. Így azokat az igéket, amelyekben a második és a harmadik gyökbeli mássalhangzó azonos, a II-w (*mediae infirmae*) igék szerint építi,¹⁵ és tárgyasetben a *diptota* főnevekhez is hozzáteszi a *tan[wīn]*.¹⁶

4.

Végül szeretnék egy új jelenségről beszélni, amelyet nem ismert se Bacher, se Goldziher, mert csak 1982-ben lett felfedezve.

1982-ig a zsidó-arab szövegeknek a legnagyobb része héber átírásban található. Ez az úgynevezett szabályszerű héber átírás valódi *transliteratio*: az átírás majdnem mindig utánozza az arab helyesírást. Általában az átírás csak az arab betűknek a húsát, alakját veszi figyelembe, és figyelmen kívül hagyja a kiejtést. Így az arab *d* mássalhangzót az arabban *šad* betűvel (ص) és egy diakritikus ponttal jelezzik (ض). Ezért a héber átírás nem *d*-t (ד) hanem szintén *šade*-t (שׂ) használ egy diakritikus ponttal (שׂ), bár semmi hasonlóság

11. *Version arabe du Livre de Job de R. Saadia ben Josef Al-Fayyūmī, publiée avec des notes hébraïques par W. Bacher; accompagnée d'une traduction française d'après l'arabe par J. Derenbourg et H. Derenbourg, Œuvres complètes de R. Saadia Ben Josef Al-Fayyūmī publiées sous la direction de J. Derenbourg*, vol. 5 (Paris: Ernest Leroux, 1899). (A szerk.)

12. Yosef Kafāḥ (Kafih, Qafāḥ, Qafih, 1917–2000): jemeni születésű izraeli rabbi és tudós, az arab nyelven született rabbinikus irodalom, így például Szaadja és Maimonides műveinek modernkori kutatója és fordítója. (A szerk.)

13. Joshua Blau, „Saadya Gaon's Pentateuch Translation in Light of an Early-Eleventh-Century Egyptian Manuscript”, *Leshonenu* 61 (1998), pp. 111–130 (héberül); Joshua Blau, „The Linguistic Character of Saadia Gaon's Translation of the Pentateuch”, *Oriens*, 36 (Brill, 2001), pp. 1–9. Mindkét cikk csak annyit közöl, hogy az Ms. EBP II C kézirat (1. és 2. része) a Pentateuchus-fordítás többségét tartalmazza, bizonyos hiányokkal, és így nem pontosan támasztják alá azt, ahogy a Bacher-előadás hiányos szövegét („körülbelül két ham”) emendáltuk. (A szerk.)

14. Israel Davidson et al. (eds.), *Siddur R. Saadja Gaon* (Jerusalem: Mekitse Nirdamim, 1941), p. 53.

15. Blau, „The Linguistic Character...”, p. 7. (A szerk.)

16. A Bacher-előadás kézírata ezen a ponton hiányos („hozzáteszi a tani”). Blau, „The Linguistic Character...”, p. 5 szerint a *diptotákhoz* accusativusban *alif* járult Szaadjánál (akárcsak más középarab nyelvvaltozatokban). A szabályos (*triptota*) főnevek accusativusa, ha határozatlan, *-an* végződést kap, amelyet írásban általában egy *alif* betű és *tanwīn* (nunációra utaló vokalizáció) jelöl. Ezzel szemben a klasszikus arabban a határozatlan *diptota* főnevek *-a* végződést kapnak, amelyet írásban nem jelöl *alif* betű. Tehát az *alif* megjelenése az irodalmi normától eltérő szövegekben a nunáció jelenlétére utalhatna, ezért említi Blau az előadásában a *tanwīn*-t – ha helyesen rekonstruáljuk a kéziratot. Két évvel később azonban Blau az említett cikkében már amellett érvelt, hogy ezt az *alif*-ot, sem a nunációt nem ejtették, csupán a határozatlan tárgyasetet jelölte írásban. (A szerk.)

nem léteznek a *š* és a *ḏ* kiejtése között. További példa az arab *al-* névelőnek az *l*-je, amely bizonyos esetekben beleolvad a következő mássalhangzóba, és eltűnik a kiejtésben. A klasszikus arab helyesírás ilyenkor is kiírja az *l*-et morfofonematikusan. Ezt a módszert utánozza a szabályszerű héber átírás: 'a nap'-ot **שֶׁמֶשׁ לַ**-ként írják, annak ellenére, hogy nem ejtik ki az *l*-t.

Ez a zsidó-arab átírás volt az egyetlen, amit Bacher és Goldziher ismeretek. Csak a nyolcvanas években akadtunk Professzor Simon Hopkins-szal egy fonetikus zsidó-arab átírásra, amely mindenben különbözik a szabályszerű átírástól.¹⁷ Egyedül a kiejtés szolgál vezérfonálként. Ezért a *ḏ* hangot *d*-vel (ד) írják át, mert az a leghasonlóbb hang. Hasonlóképp, 'a nap'-ot **שֶׁמֶשׁ דַ**-ként írják át, *l* nélkül, annak ellenére, hogy ezáltal sokkal nehezebb az olvasásban a névelőt azonosítani. Ezt a fonetikus átírást csak a 8. és 9. században használták, és kiment a divatból a 10. században.

Ez a tény nagy fontossággal bír úgy nyelvészeti, mint kulturális szempontból. Mint ismeretes, a zsidó-arab szövegeknek igen fontos része a Kairói genizából származik. Zsidók és muzulmánok egyaránt nem dobtak el semmi írást, hogy útját állják Isten neve megszenteltségének, és emiatt a kairói Ben Ezra zsinagógában sok ezer, héber betűkkel írt oklevelet [okiratot – *a szerk.*] és művet halmoztak fel. Ez a Geniza főleg a második millennium első harmadában érte el a tetőpontját. A zsidó-arab szövegeknek nagy része ebben az érában keletkezett, és az óvatosság azt követeli, hogy olyan műveket is, amelyek nem viselnek dátumot, ennek a korszaknak tulajdonítsunk. Ezért alig van szövegünk az első millenniumból, és a szövegek fonetikus átírásban, amelyek mind, mint mondtuk, az első millenniumból származnak, pótolják ezt a hézagot, kulturális és nyelvészeti szempontból egyaránt.

Ami a kultúrát illeti, csak egy példát hozok fel, amely mégis eléggé bizonyítja ezeknek a szövegeknek rendkívüli fontosságát. Idáig nem is-

mertünk semmilyen zsidó-arab bibliai fordítást Szaadja fordítása előtt, és nem is tudtuk, vajon Szaadja a fordítását *ex nihilo* teremtette, vagy pedig felhasznált korábbi fordításokat. A fonetikus átírások megismertettek minket Szaadja előtti Biblia-fordításokkal, amelyek, bár sokkal kezdetlegesebbek, mint Szaadjaé, mégis felmutatnak hasonlóságot a szókincsben. Ezt úgy kell értelmezni, hogy Szaadja e korábbi fordításoknak a szókincsét mint építőköveket használta fel, hogy felépítse belőlük fordításának pompás palotáját.

Ami a fonetikus átírások nyelvészeti fontosságát illeti, nemcsak elláttak minket zsidó-arab szövegekkel az első millenniumból, hanem a fonetikus átírás lehetővé teszi olyan jelenségek észlelését, amelyek az arab betűs írást utánzó szabályszerű átírásban el voltak fedve az arab helyesírási konvenciók miatt. Például a szabályszerű átírásban a 'nap'-ot lehet mint A[ccusativust? – *a szerk.*] értelmezni, esetrag nélkül. De azért lehet, hogy a ragjelt kiejtették, és csak azért nem írták, mert klasszikus arab helyesírás szerint sem írják az esetragjelt, és a szabályszerű héber átírás utánozza az arabot. Azonban a fonetikus átírásban a **שֶׁמֶשׁ**-nak az értelmezése egyértelmű: nem írták az esetragot, és ez csak azt jelentheti, hogy eltűnt, és nem ejtették ki.

5.

Eljött az ideje, hogy összefoglaljam az előadásomat. Négy példát választottam, hogy leírjam a középkori zsidó-arab nyelvészeti tanulmányok fejlődését Bacher Vilmos halála után. Láttuk, hogy az újrab elemek integrális részei a zsidó-arab (és középarab) szövegek nyelvének. Ezért nem szabad azokat kijavítani és klasszikus formákkal felcserélni, kiváltképpen, hogyha autográfok és mondattani eltérések is bizonyítják az eltéréseket a klasszikus nyelvtől. Az újrab elemek ezekben a szövegekben lehetővé teszik egy 1200 éves hézag pótlását és az arab nyelvjárások rekonstrukcióját a 7. századtól kezdve. Az újonnan felfedezett kéziratok révén rekonstruálhatjuk Szaadja Gaon nyelvhasználatát: ezek azt bizonyítják, hogy Szaadja nyelve

17. Joshua Blau – Simon Hopkins, „On Early Judaeo-Arabic Orthography”, *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, 12 (1984), pp. 9–27. (*A szerk.*)

posztklasszikus, és alig használ újrab elemeket. A zsidó-arab szövegek fonetikus átírása az első millenniumban ugyanakkor hozzájárul ahhoz, hogy megismerjük nemcsak a zsidó-arab nyelvhasználatot, hanem a zsidó-arab kultúrát is ebben a korszakban.

Mindezek új felismerések, de nem tudtuk volna őket elérni Bacher Vilmos alapvető munkái nélkül. Minden korszaknak a tudománya az előbbi korszakon alapul, és a mi megismeréseink Bacher Vilmos művein alapulnak. Előadásomat avval a héber szállóigével fejezem be, amelyet mi a megboldogultakkal kapcsolatban használunk, de egy kicsit más értelmet adok neki: תהי נפשו צרורה בצרור החיים.¹⁸ Ezt nem úgy értelmezem, hogy „legyen az ő lelke a mi lelkeinkkel összekötve!”, hanem úgy, hogy „az ő lelke a mi lelkeinkkel *van* összekötve”.¹⁹ Ha felfedezünk valami újat, az is az ő munkájára épül.

PINHAS ARTZI

professor emeritus

Bar-Ilan Egyetem, Ramat Gan



2000

-
18. A hagyományos értelmezés szerint: „legyen a lelke bekötve az élet kötelékébe”. Kicsit másképp, a hangsúly áthelyezésével kiolvasva (*hahájjim* helyett *hehájjim*): „legyen a lelke (összekötve) az élők kötelékével”. (A szerk.)
19. A jussivusi (felszólító) alakot kreatív módon imperfectumi (kijelentő módú, esetleg jövő idejű) alakként értelmezi. Ezt az olvasatot támasztja az alá, hogy a kifejezés alapjául szolgáló bibliai kifejezésben (1Sám. 25:29) והיתה szerepel, amely mindkét jelentéssel rendelkezik. (A szerk.)

BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS

2000. június 19.

Magyar Tudományos Akadémia székháza,
Elnöki Tanácsterem
Budapest, Roosevelttér 9.

A Magyar Tudományos Akadémia
Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma

a 2000. évi

BACHER VILMOS EMLÉKÉRMET

DR. PINHAS ARTZI

professor emeritusnak

(Bar-Ilan Egyetem)

ítélte

Bacher Vilmos születésének 150. évfordulója alkalmából a róla elnevezett Emlékérmeket most egy olyan tudósnak adjuk át, akinek munkássága hozzájárult ahhoz, hogy az Országos Rabbiképző Intézet eredeti tudományos komplexitása, amelyet Bacher professzor tudományos tevékenysége is megvalósított, a hebraisztika és ókori keleti (ékírásos) filológia területének korábban elképzelhetetlen kiszélesedése mellett is mérce maradjon. Annak idején a Rabbiképző – a bibliai és a zsidó tudományok mellett – nemcsak a rabbi-hivatáshoz szükséges ismereteket oktatta: széles körben foglalkozott a Közel-Kelet más sémi és egyéb nyelveivel is, többek között az akkáddal, amelyet elődeink még mint asszír-babylónit ismertek.

PINHAS ARTZI (Landler Péter) Budapesten született, 1923. május 23-án. Tanulmányait párhuzamosan végezte az Országos Rabbiképző Intézetben (1937–1949) és a Pázmány Péter Tudományegyetemen (1942–1948). Ékírást Dávid Antalnál tanult, s közben széles körben elsajátította a biblikus és rabbinikus ismereteket. Bölcsészdoktori végzettségét *summa cum laude* nyerte el (1948), rabbioklevelét, a Rabbiképző egykori tanulmányi követelményeinek megfelelően, már a doktori cím birtokában, 1949-ben kapta meg.

Közben erős cionista mozgalmi tevékenységet is folytatott, néhány éven át Győrött mint rabbi szolgált, és megjelentek első tudományos dolgozatai (*Az archeológia és fizikai anthropológia haladás Erec Jisraelben*, 1947; *Júda utolsó évtizedének külpolitikai fejleményei a legújabb bábeli feliratok tükrében*, 1948). Ezek a cikkek már kijelölték későbbi életének és munkásságának főbb irányait. 1950-ben alijázott, áttelepült Izraelbe. Ott nyomban beilleszkedett a még fiatal társadalom gyorsan kialakuló életébe, katonai szolgálatot teljesített, családot alapított, tanítani kezdett a nem sokkal korábban megalapított Bar-Ilan Egyetemen, Ramat Ganban, Tel-Aviv mellett. Ettől kezdve, bár maga a történeti fővárosban, Jeruzsálemben élt, oktatói és tudományos tevékenysége a Bar-Ilan Egyetemhez kapcsolódott, itt járta végig az egyetemi fokozatokat, egészen a jelenlegi *professor emeritus* címig.

Izraelben Pinhas Artzi vezette be az egyetemi oktatásba az ókori Kelet történetével foglalkozó kollégiumot (1956), néhány évvel később az akkád nyelv oktatását (1960), vezetője volt a Bar-Ilan Történeti, illetve a Héber és Sémi Nyelvek Intézetének, szerkesztette egyetemének tudományos kiadványait, és a legfontosabb: megalapította az Assziriológiai Intézetet (1980), amelynek értékes könyvtárát a századközep nagy sumerológusa, Samuel N. Kramer ajándéka alapozta meg, és amely intézetből azóta számos fiatalabb izraeli assziriológus – ókori keleti történész kutató került ki.

Az ókori Kelet történetét Pinhas Artzi mindig az ékírásos és héber szövegek felől közelítette meg, és az ókori Kelet történetével mindig együtt látta a korai Izráel történelmét is. Munkássága középpontjában évtizedeken át az el-Amárna diplomáciai levéltár anyaga állt, s újabban ezekhez hozzá kapcsolta a váratlanul felfedezett, i. e. 3. évezredi eblai levéltárat. Történeti tanulmányainak filológiai megalapozottsága és szövegelemzéseinek széles történeti horizontja mind a nemzetközi tudományos életbe, mint a szomszédos tudományágakban megbecsülést szerzett számára. Erről a megbecsülésről tanúskodik a neki dedikált gazdag tanulmánykötet (1990).

Egykori magyarországi társaival és fiatalabb kollégáival folyamatosan szívélyes kapcsolatot tartott fenn, segítette első lépéseiket az izraeli tudományos élet köreiben. Az MTA Judaisztikai Kutatócsoport megnyitó ünnepségén ő tartotta az egyik emlékezetes tudományos előadást. Különös öröm számunkra, hogy ebben az évben éppen barátunkat, Pinhas Artzi professzort kérhetjük fel a BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS megtartására.

Az MTA Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma nevében:

Komoróczy Géza és Schweitzer József

PINHAS ARTZI

NEMZETKÖZI KAPCSOLATOK AZ ÓKORI KÖZEL-KELETEN ÉS A BIBLIÁBAN

Hölgyeim és Uraim!

Először is engedjék meg, hogy kifejezzem őszinte köszönetemet a Magyar Tudományos Akadémia Judaisztikai Kuratóriumának és a Judaisztikai Kutatócsoportnak a Bacher Vilmos Emlékérem adományozásáért. Ez nagyon nagy megtiszteltetés! Nagyon reménykedem, hogy ez az Emlékelőadás méltó lesz hozzá.

Előadásomat Bacher Vilmos egyik tudományos felfedezése szellemében egy *petihtá*-val¹ kezdem: több mint 10 éven át tanultam az Országos Rabbiképző Intézetben, 1937-től kezdve. Tanáraink Löwinger Sámueltól Scheiber Sándorig – áldott legyen emléküik – nem mulasztottak el egyetlen alkalmat sem, hogy például állítsák elénk a Rabbiképző nagy tudósait. Közöttük Bacher Vilmos központi helyet foglalt el. Úttörő kutatásai valóban például szolgáltak számunkra. Én ugyan más útra indultam, mint az övé volt, nem foglalkoztam az aggárával vagy a héber nyelv későbbi történetével, de mégis van kapcsolat tudományos érdeklődésünk más-más területei között: ókori keleti tanulmányaim az amarnai archívumhoz vezettek.²

Ennek az archívumnak Kanaán különböző városaiban írt levelei rendkívül fontos nyelvi anyagot tartalmaznak a héber nyelv története szempontjából. Biztos vagyok abban, hogy Bacher tudott róluk, minthogy az archívumot már 1889-ben kezdték publikálni,³ és az első példák az amarnai kanaáni-héber szókinszövegből az ő idejében már ismertek voltak. Biztos vagyok abban, hogy Bacher örült ennek a nagy felfedezésnek. Sok-sok évvel később én is bekapcsolódtam ebbe a kutatásba, különösen az ún. glossza-rendszer vizsgálatába (1963).⁴

A másik terület, amely kapcsolatokat jelzi Bacher Vilmos héber nyelvi kutatásával, az Ebla. A nem egészen négy évtizeddel ezelőtt felfedezett, i. e. 3. évezredi eblai táblák sok száz nyugati sémi szót tartalmaznak, ezek jó részének van héber kapcsolata; csak mellékesen említtem az eblai-héber grammatikai kapcsolatokat is, hogy csak a nyelv területén maradjunk; de van sok más terület is. Az az érzésem, hogy ha Bacher Vilmos ismerte volna az eblai forrásokat, mindent otthagya ezekhez fordult volna a legnagyobb lelkesedéssel. Én 1980 óta lettem – Amarnán kívül – Ebla rabja, és írtam is egy-néhány cikket erről az igazán mélyen vizsgálható témáról. Bacher emlé-

-
- Concordance des sigles EA* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995), pp. 38–40. Néhány ki-egészítés: „EA 16”, *Altorientalische Forschungen*, 24 (1997), pp. 320–336; „Ninurta in the Mid-second Millenium »West«”, *Berliner Beiträge zum Vorderen Orient*, 18 (1999), pp. 361–367.
3. Hugo Winckler – Ludovicus Abel, *Der Thontafel-Fund von El-Amarna* (Berlin: Spemann, 1889/90).
4. Alapvető a témához: Heinrich Zimmern, „Sprechsaal: Kanaanische Glossen”, *Zeitschrift für Assyriologie*, 6 (1891), pp. 154–158. Ezenkívül: Pinhas Artzi, „The »Glosses« in the El-Amarna Tablets...”, *Bar-Ilan*, 1 (1963) pp. 24–57 (Hebr.; English Summary: pp. XIV–XVII); Cord Kühne (kinek korai halálát siratom), „Mit Glossenkeil markierte Wörter in Akkadischen Ugarittexten”, *Ugarit-Forschungen*, 6 (1974), pp. 157–177; 7 (1975), pp. 253–260; John Huehnergard, *The Akkadian of Ugarit* (Atlanta: Scholars Press, 1989), pp. 91–95; Shlomo Izre’el, „The Amarna Glosses: Who Wrote What for Whom?”, *Israel Oriental Studies*, 15 (1995), pp. 101–122. Glosszák az eblai lexikális táblákban: Giovanni Pettinato, *Testi Lessicali Bilingui della Biblioteca L. 2769* (Materiali Epigrafici di Ebla, 4; Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1982), pp. XXII–XXIII.

1. Wilhelm Bacher, *Die Proomien der alten jüdischen Homilie: Beitrag zur Geschichte der jüdischen Schriftauslegung und Homiletik* (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1913).

2. Pinhas Artzi Amarna-bibliográfiáját lásd Jean-Georges Heintz, *Index Documentaire d’El-Amarna (I.D.E.A., 2): Bibliographie des textes babyloniens d’El-Amarna (1888 à 1993) et*

ke előtt tisztelegve, előadásom fő részében fel fogok hozni egy példát Ebla kutatásaimból.⁵

Most pedig forduljunk előadásom közvetlen tárgyához, amely a következő: nemzetközi kapcsolatok az ókori Közel-Keleten, beleértve természetesen az ókori Izraelt és a Bibliát. Itt is *petihtá*-ra van szükség. Ezen a területen egyéni és nemzetközi kutatási irányok találkoznak igazán regényes módon, vagy más, találébb meghatározással: az irányított sors beavatkozása révén.

1938-ban, tehát 15 éves koromban mint a Rabbiképző alsó tanfolyamának reményekkel teli hallgatója a következő hirdetést olvastam az intézet hirdetőtábláján: „Pályamunka. Juda és Izrael külpolitikai problémái bibliai és ókeleti források alapján.” A téma rögtön megfogott, és mindjárt olvasni kezdtem a Biblia történeti könyveit, és ha jól emlékszem, Dávid Antal két-kötetes ókori Mezopotámia történetét (a Szent István Társulat könyvsorozatában), és Mahler Ede könyveit. Persze nem tudtam semmi asszír vagy babylóni szöveget olvasni. De Löwinger professzor, a pályamunka meghirdetője már meg is mondta nekem: „Hát maga fog tanulni Dávid Antalnál.” Így is lett! Közös, egész életünkre hatással bíró mesterünk Komoróczy Gézával, Dávid Antal – áldott legyen emléke örökre, *adi dariatim* – bevezetett az ékirások világába, és amikor elhatároztam, hogy ezt a pályamunkát mint doktori disszertációt fogom kidolgozni, nemcsak az ékiratokba vezetett be, hanem Izrael prófétáinak és politikájának világába is.

Hogy rövidre fogjam az életrajzi visszaemlékezést, már a vészkorszak után, a disszertációm elfogadásától (1948) kezdve az alijámon át (1950) egyetemi működésem (1956-tól) alatt mindvégig érdeklődésem az ókori Kelet és a Biblia nemzetközi anyaga iránt egyre növekedett. Ami ebben a folyamatban különösen jelentős volt a jövőre nézve, az a tény, hogy e téma tanul-

mányozása az időben visszafelé vezetett, az i. e. 1. évezredtől a 3. évezredig. Alapvonásaiban felismerhettem az ókori Kelet nemzetközi kapcsolataiban érvényesülő rendszert, amely végül is az egész emberiség közös öröksége. Ennek a kalandos utazásnak eredménye is volt publikációimban, főként az amarnai táblák nemzetközi jelentőségével kapcsolatban: megértettem, hogy ez a korszak, amely circa 1460-tól 1200-ig tartott (tehát III. Thotmesz Mittani feletti győzelmétől az új népek: filiszteusok, héberek, arámiak és kis-ázsiaiak betöréséig), ez jelenti az ókori Kelet nemzetközi rendszerének csúcspontját.

Ezt a megállapítást úgy kell érteni, hogy az amarnai archívum, amely mindössze 17 évet fog át az i. e. 14. század közepén, csak tükre egy rendszernek, amely valójában circa 250 éven át működött, és átfogta az egész ókori Közel-Keletet. Egyetemi óráimon ezután már egy teljes évi kurzust tudtam tartani az ókori Kelet nemzetközi kapcsolatairól és diplomáciájáról. De a legfontosabb eredmény az volt, hogy találtam tanítványokat, akik mostanra már mind fontos tudományos műveket hoztak létre: Amnon Altman professzor és dr. David Elgavish. Amnon Altman Amurruról írta disszertációját, és számos cikkén kívül jelenleg a hettita államszerződések történet-magyarító bevezetéseiről készít elő könyvet. David Elgavish nemrégén publikálta disszertációból kifejlesztett könyvét az ókori Kelet diplomáciai módszereiről, természetesen beleértve az ókori izraeli diplomáciát is.⁶

Egy fiatalabb tanítványunk, Idan Breier most fejezi be disszertációját az „ütközőállam”-ról (*buffer state*), példaként használva Hanigalbatot, Mittani utódját a Hettita Birodalom és AsszírIA között, Amurrut a Hettita Birodalom és Egyiptom között, és végül Júdat AsszírIA, Babilónia és Egyiptom között.⁷ Azonban mindezek az eredmények, amelyek egy nemzetközi iskolát jeleznek a Bar-Ilan Egyetem Samuel Noah Kramer Assziriológiai Intézete keretében,

5. Ebla bibliográfiát lásd Luigi Cagni (ed.), *Ebla 1975–1985: Dieci anni di studi linguistici e filologici* (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1987), pp. 429–456; Pinhas Artzi, „Ebla und Us”, in: Yitzhak Avishur – Robert Deutsch (eds.), *Michael: Historical, Epigraphical and Biblical Studies in Honor of Prof. Michael Heltzer* (Tel Aviv–Jaffa: Archaeological Center Publications, 1999), pp. 55–67.

6. Amnon Altman, *Toldot malkhut Amurru...* (PhD thesis, Bar-Ilan University, 1973); David Elgavish, *Ha-serut ha-diplomati ba-Mikra u-va-teudot min ha-Mizrah ha-kaadom* (Jerusalem, Magnes Press, 1998).

7. Idan Breier, *Buffer States in the Ancient Near East in the Biblical Period* (PhD thesis, Bar-Ilan University, 1992).

egymagukban nem tudják megoldani a nemzetközi kutatás módszertani alapkérdését, amely hosszú éveken át foglalkoztatott bennünket: hogyan lehet kiépíteni nemzetközi vagy belső interdiszciplináris együttműködést annak érdekében, hogy az ókori Kelet nemzetközi kapcsolatainak forrásait a modern kor nemzetközi kapcsolatainak kutatási módszereivel összhangban vizsgálhassuk. Más szóval, hogyan lehet eljutni egy korszerű ókori keleti diplomáciatörténethez.

Igaz, voltak bizonyos kezdeti lépések. Itt meg kell említenem Viktor Korošec úttörő tanulmányát a hettita államszövetségekről.⁸ E könyv megjelenésének dátuma (1931) jelzi az ókori nemzetközi kapcsolatok rendszeres kutatásának kezdetét, de hangsúlyozni kell, hogy hosszú éveken keresztül nem volt folytatás, mert valójában nem volt kutató, aki, mint Korošec, egy személyben egyesítette volna az interdiszciplináris tudományos képzettséget: az assziriológiát és a nemzetközi jogot. Korošec munkájának fontos eredménye az a belátás volt, hogy már az ókori Közel-Keleten világos szabályok irányították a nemzetközi kapcsolatokat, mégpedig egy állandóan fejlődő diplomáciai szolgálat segítségével. Két kutatót lehet még említeni, akik legalább külsőlegesen hasonlatosak Korošechez. Az első Guy Kestemont, aki az ókori Kelet nemzetközi jogrendszerét kívánta bemutatni i. e. 1600 és 1200 között (könyve 1974-ben jelent meg).⁹ Sajnos munkája, amely főként a hettita nemzetközi jogon alapul, nagyon nehezen érthető, mert a nemzetközi jogi procedúrákat nem elemezte a nemzetközi kapcsolatok modern kutatása alapján. Mindenesetre, a könyv – kellő óvatossággal – használható.

1990-ben megjelent egy sokkal jelentősebb mű, Mario Liverani, *Prestige and Interest: International Relations in the Near East ca. 1600–1100 B. C.* Mint Kestemont, Liverani is hasonló kronológiai keretet jelölt ki vizsgálatai számára: i. e. 1600 körül (de újabban vannak kutatók, akik már száz évvel ko-

rábbra is visszamennek)¹⁰ az ókori Közel-Kelet szélső pontjai közeledni kezdenek egymáshoz. Anatólia, azaz a hettiták, Egyiptom, Kanaán (mint Egyiptom vazallusa) most részt vesznek a nemzetközi kapcsolatokban, együtt Míttanival, Bábellel, Asszíriával, tehát az egész Közel-Kelettel. De a Kestemont-étól nagyon eltérően, Liverani könyve kiváló mű, elsőrangú történész áttekintése.

Liverani szerint három alaptényező körül épülnek ki a nemzetközi kapcsolatok, ezek: (1) terület és határ; (2) háború, szerződés és szövetség; s végül (3) kereskedelem és ajándék. Itt a Carlo Zaccagnini által vizsgált ajándék (akkád *šulmānu* vagy *šubultu*) rendszer foglalja el a központi helyet.¹¹ Végeredményben – Liverani szerint – a presztízs és az érdekek az alapja minden ókori keleti nemzetközi rendszernek. De álláspontja majdnem dogmatikus, és felismerhetően ideologikus. Számos fontos alapfogalom, közöttük az egyenlőség és testvériség is, szerinte ebbe a keretbe tartozik. Megvallom, hogy a hosszú évek folyamán találtam fontos közös pontokat Liverani felfogásával – és viszont! Könyve nagyon jelentős, alapvető, de nem hozta meg a megváltó kooperációt, mert ideológiája arra viszi, hogy alapvető jelenségeket nem értékel érdemük szerint, például a szisztematikus diplomáciát és annak hatását.

És akkor, 1994-ben, valóságos csoda történt: szomszédom a jeruzsálemi Bet ha-kerem utcában, Raymond Cohen, a Héber Egyetemen a modern nemzetközi kapcsolatok professzora, szakterületén jól ismert kutató, tudomásomra hozta, hogy barátja, Raymond Westbrook, a baltimore-i Johns Hopkins Egyetem assziriológusa megnyitotta előtte az ókori Kelet nemzetközi kincseit, és főként az amarnai leveleket, bemutatva neki William Lambert Moran új fordítását, amely 1992-ben jelent meg.¹² Olvasta összes

8. Viktor Korošec, *Hethitische Staatsverträge* (Leipzig: Weicher, 1931).

9. Guy Kestemont, *Diplomatique et droit international en Asie occidentale (1600–1200 av. J. C.)* (Louvain: Institut orientaliste de l'Université catholique, 1974).

10. Pl. Gisela Stiehler-Alegria, „Ein kassitisches Rollsiegel aus der Zeit des Abi-eBuh. Bemerkungen zur kurzen Chronologie und ihre Bedeutung für die protokassitische Glyptik”, *NABU: Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 13:1 (1999), pp. 1–2.

11. Carlo Zaccagnini, *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente durante i secoli XV–XIII*. (Roma: Centro Per Le Antichità E La Storia Dell'arte Del Vicino Oriente, 1973).

12. William Lambert Moran, *The Amarna Letters* (Baltimore: John Hopkins University, 1992).

addig megjelent cikkemet és Liverani könyvét is. Raymond Cohen a modern kutató éles szemével rögtön meglátta – és cikkeiben meg is fogalmazta¹³ –, hogy a nemzetközi kapcsolatok kutatása fordulóponthoz érkezett, ahogyan talán Samuel N. Kramer¹⁴ mondta volna: a nemzetközi kapcsolatok nem a görögökkel vagy a renaissance-szal kezdődnek, hanem a sumerekkel (és tegyük mindjárt hozzá: a nyugat-elő-ázsiai Eblával), de a rendszeres, az egész Közel-Keletet átfogó nemzetközi rendszer az Amarna-korszakkal.

Mikor mindezt hallottam és felfogtam, megvallom, majdnem elmondtam a hagyományos áldást az új dologra, de ehelyett automatikusan Karinthy Frigyes nyomán így kiáltottam fel: Ujjé, fel vagyunk fedezve. A mélyreható kooperáció, amely ezzel a találkozással kezdődött, egy nemzetközi konferenciához vezetett 1996-ban. A gyönyörű itáliai Bellagióban, a Rockefeller Foundation villájában a történelemben először ókori és modern kutatók gyűltek össze, hogy bemutassák és magyarázzák az Amarna-kor nemzetközi rendszerét, és összehasonlítsák kutatási módszereiket. A konferencia gyűjteményes kötete most jelent meg *Amarna Diplomacy* címmel.¹⁵ Mindkét társaság sokat tanult egymástól, és főként azt tanulták meg, hogy az ókori Közel-Keleten már létezett egy folyamatos nemzetközi diplomáciai rendszer, amelynek voltak alapelvei és világos módszerei. A modern kutató gyorsan megértette, hogy anyaga gazdagodott, és most már 4500 év nemzetközi történetéből fog tanulni. Az ókoros kutatók (köztük a jelen előadó is) megértették, hogy kincseiket csak a modern kutatás kritikus és óvatos alkalmazásával tudják igazán kihasználni.

13. Például „»All in the Family.« Ancient Near Eastern Diplomacy”, *International Negotiations*, NS 1 (1996), pp. 11–28.

14. Például világhírű könyvében: *From the Tablets of Sumer: Twenty-five Firsts in Man's Recorded History* (Indian Hills: The Falcon's Wing Press, 1956), a *first*-ek („első”) között: „International Affairs”, pp. 14 skk. Ide tartozik még a „The first historian” című fejezet is, lásd p. 34. És lásd még a folytatásban.

15. Raymond Cohen – Raymond Westbrook (eds.), *Amarna Diplomacy* (Baltimore, John Hopkins University Press, 2000). Lásd itt tartott előadásomat: „The Diplomatic Service in Action: The Mittani File”, pp. 205–211.

1998-ban a hollandiai Enschedében újabb alkalom nyílt megvalósítani ezeket az elveket. Itt egy *workshop* keretében a diplomácia történetét mutattuk be: a diplomáciatörténet tudományának történetében először képviselték a sorrendben is első előadók (Bertrand Lafont, magam és David Elgavish) az ókori Kelet és a Biblia diplomáciáját, bemutatva ennek fejlődését. A munkaközösség többi tagja továbbvitte a diplomáciatörténetet egészen a mi korunkig. Mindezeknek a kutatásoknak a végső eredménye kifejezhető egyetlen megállapításban: az ókori Kelet nemzetközi kapcsolata folyamatos rendszert képviselnek, és ennek a rendszernek a hatása mindmáig felismerhető és érthető, azonosítható és értelmezhető.

Hogyan tudom ezt bizonyítani a mostani előadás keretében? A Bacher Vilmos emléke iránti tisztelettel úgy találtam, hogy a bizonyítást a Biblia keretei között kell elvégezni. Tehát felteszem a kérdést, központba állítva Mikha és Jesaja próféták világbéke-látomását: Milyen nemzetközi eszmék és gyakorlati tényezők vezetnek el ehhez a látomáshoz, amely kétségtelenül a messze jövőbe mutat?

Az említett egységes folyamat alapján van kognitív alapja ennek a nem theologiai eszkatologiai nézőpontnak: azt vizsgáljuk, hogy e két nagy írópróféta milyen nemzetközi hagyománykinccsel rendelkezett gondolkodásában. E célra először bemutatjuk az alapverseket, utána hozzuk a magyar fordítást, egynéhány megjegyzést fűzve hozzá. Végül, nagyon röviden áttekintve az ókori nemzetközi kapcsolatok korszakait, rá fogunk mutatni a prófétai látomások legfontosabb lehetséges forrásaira, mindjárt jelezve, hogy ez csak a kutatás kezdete. Például nem fogjuk összevetni egymással az asszír és a bibliai próféciákat.

Tehát először a Jesaja–Mikha kombinált szöveg.

Jesaja 2:1–4:

(א) הַדָּבָר אֲשֶׁר חָזָה יִשְׁעִיָּהוּ בֶן-אֲמוּן עַל-יְהוּדָה וְיִירוּשָׁלַם: (ב) וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהִיָּה הַר בֵּית-יְהוָה בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשְׂאָ מִגְּבֻעוֹת וְנִהְרָוּ אֲלָיו כָּל-הַגּוֹיִם: (ג) וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל-הַר-יְהוָה אֶל-בְּיַת אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיִרְנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכֶּה בְּאַרְחֻתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה וְדְבַר-יְהוָה מִיִּירוּשָׁלַם: (ד) וְשֹׁפֵט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים וְכִתְּתוּ חֲרֻבוֹתָם לְאַתָּים וְחִנִּיתוּתֵיהֶם לְמִזְמֵרוֹת לֹא-יִשָּׂא גּוֹי אֶל-גּוֹי חָרָב וְלֹא-יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה:

Mikha 4:4:

(ד) וַיֵּשְׁבוּ אִישׁ תַּחַת תַּחַת וְגִפְנוֹ וְתַחַת תַּאֲנָתוֹ וְאִין מִחֲרִיד כִּי־כִי יִהְיֶה צְבָאוֹת דְּבַר:

Magyar fordítás: Itt egy kombinált „Károli – IMIT (ez Bacher kezdeményezése!) – saját” változatot mutatok be.

Jesaja: (1) Jesajáhu Ben Amoc látomásának szövege Júdáról és Jeruzsálemlről. (2) A távoli jövőben (továbbra is) szilárdan áll Adonáj házának hegye a többi hegyek felett, de (most) ki fog emelkedni a magaslatok felett, és özönleni fognak hozzá örömmel az összes nemzetek, mint a folyam. (3) Sok nép fogja folyamatosan kijelenteni: Gyertek, menjünk fel Adonáj hegyére, Jákob Istenének házába, hogy tanítson bennünket az ő útjairól, hogy hogyan járjunk ösvényein, mert (elismerjük, hogy) a parancs és Adonáj szava Cionból és Jeruzsálemből jönnek. (4) Mert úgy fog bírálni a nemzetek között, és közvetíteni sok nép között, hogy fegyvereikből kapákat csinálnak, és dárdáikból metszőkéseket. Nemzet nemzetre nem emel többé kardot, és nem tudnak többé háborúról.

Mikha: És ki-ki nyugszik az ő szőlője alatt, és fügefája alatt, és senki meg nem rettentí őket, mert a seregek Urának szája szólott.

Mielőtt belemegyünk a nemzetközi korszakok vizsgálatába, néhány előzetes, figyelemirányító megjegyzés.

A szöveg második mondata meghatározza, hogy ez a prófécia a *jelen* tényein alapul, és a távoli, de folyamatos *jövőre* vonatkozik. Jeruzsálem kiemelkedik, azaz egyedüli központtá válik. Ez egy hegemonikus szisztéma, amely az anarchiát és káoszt örökre felszámolja. A két említett fogalom a nemzetközi viszonyok vizsgálatának fontos témája.¹⁶ A folytatás szintén a valóságon alapul: a Szentélybe mindig jönnek a hívők (beleértve a *hag*-ot,

a három nagyünnepi zarándoklat kötelezettségét). De a távoli jövőben ez nemzetközi világfolyammá dúsul. A következő versben egy újabb jelenségről hallunk: nem csöndes ima vagy ének, hanem az egész világot átfogó kiáltás, egységes stílusban, amely kifejezi az új és végleges világközpont rendelkezését, s ez egy új tan hirdetése, amely a következő vers szerint a nemzetközi törvényben és vita-közvetítésben fejeződik ki, mégpedig oly módon, hogy megérti és elfogadja mindenki. A végső eredmény a háború eltörlése és (hozzátéve Mikha prófétát) teljes benső egyedi biztonság. És tegyük hozzá, hangsúlyozva ezt is: teljes biztonság, mindenkinek a saját hazájában. Vesd össze mindjárt a *rav-saqé* ígéreteivel Jeruzsálem falai alatt: lásd 2Kir. 18:32 (deportálás egy „használó” országba ...). Továbbá: mindig tudatunkban kell tartanunk, hogy mindkét próféta az Asszír Birodalom kortársa, az újasszír világbirodalom kiépülésének tanúi, Jotámtól Hizkijáig, III. Tiglatpilesertől (Tukultí-apil-Esarra) Szanhéribig (Szín-ahhé-eriba) az időszámításunk kezdeté előtti 8. század második felében (ca. 745–701).

Most pedig mutassunk rá azokra a lehetséges tényezőkre, amelyek az említett prófétai látomást megalapozták.

Kezdjük az i. e. 3. évezreddel. A Közel-Kelet háromnegyede, Mezopotámia, Szíria és a *Hiddekel*-en (Tigris) „túli” (onnan keletre eső) térség már egyaránt az ékírásos civilizációban él. Egyiptomnak már vannak diplomáciai kapcsolatai a Nyugattal, Szíriával, mint ezt az Eblában talált óbirodalmi fáraói ajándékok jelzik,¹⁷ de még nincs nemzetközi rendszer a Nílus-völgy és az ékírásos mezopotámiai világ között. A jövődó Kánaán még nem kapcsolódik be a kapcsolatok rendszerébe, egyelőre az „Egyiptomi esernyő” alatt húzódik meg.

Mezopotámiában az együttélés megszervezése nagyon magas szintű, és több iránya van. Először is, az ún. Kengir-liga egyesíti kb. i. e. 2600 körül Sumer

17. Lásd Pinhas Artzi, „Ideas and Practices of International Coexistence in the Third Millennium BCE”, in: *Bar-Ilan Studies in History, 2: Confrontation and Co-existence* (Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1984), pp. 25–40, p. 33.

16. Lásd *Amarna Diplomacy*, p. 300.

országait.¹⁸ Ennek eredménye a „testvériség” nemzetközi fogalmának kialakulása: sumerül: *na m-šeš*,¹⁹ „testvériség”, ennek már van akkád fordítása is: *aḫḫūtu*. De ami még fontosabb, a fogalom jól ismert már a Nyugaton is: a Hamazi-levél, az ókori Kelet nemzetközi kapcsolatainak alapidokumentuma (kb. i. e. 2350) kijelenti, hogy Ebla és a távoli Hiddekelen túli Hamazi állam között (illetve miniszterei, diplomatái és királyai között) testvériség áll fenn. A levélben: „*anta ŠEŠ wa anna ŠEŠ*” ’te (ti. Hamazi követe, aki Eblába látogat) testvér vagy, és én (ti. Ebla királyának minisztere) testvér vagyok’, azaz testvérek vagyunk – azon az alapon, hogy kölcsönösen teljesítik egymás kéréseit.²⁰ Ezenfelül egy nagyon jelentős újdonságot találunk egy eblai kém titkos jelentésében Ebla királyának. Ez a *double agent* jelenti, hogy egy Eblával szövetséges király ezt írja: A testvériség (*uḫḫuwātu*) Eblával nem jó: át kell menni Marihoz; vele a testvériség jó lesz. Tehát a sumer és akkád szakkifejezések mellett már van nyugati sémi szó is! És vesd össze a héber *’ahva* szóval. Lásd Zekharja 11:14.²¹ Érdekes, hogy ott is a szövetség–testvériség megszakításáról van szó.

18. Lásd Thorkild Jacobsen, „Early Political Development in Mesopotamia”, *Zeitschrift für Assyriologie*, 52 (1957), pp. 91–140. A Kengir-liga dokumentumai: Francesco Pomponio – Giuseppe Visicato, *Early Dynastic Administrative Tablets of Šuruppak* (Napoli: Istituto universitario orientale, 1994).
19. Az első sumer példa: testvériségi egyezmény említése egy dátum-formulában Lagas és Uruk (a bibliai Erekh) között. Lásd Edmond Sollberger – Jean Robert Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes (Literatures anciennes du Proche-Orient)* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1971), pp. 70–71; Artzi, „Ideas and Practices...”, p. 27.
20. A Hamazi-levél szövegét lásd Giovanni Pettinato, *The Archives of Ebla: An Empire Inscribed in Clay* (New York: Doubleday, 1981), pp. 97 skk. Pinhas Artzi új fordítását lásd Raymond Cohen cikkében: „Reflections on the New Global Diplomacy: Statecraft 2500 BC to 2000 AD”, in: Jan Melisen (ed.), *Innovations in Diplomatic Practice* (London: Palgrave Macmillan, 1999), p. 3.
21. Lásd P. Artzi, „*’ahva* in Eblaite and in Hebrew”, *Hebrew Linguistics*, 33–34–35 (*FS Gad. B. Sarfatti*), pp. 33–38 (héberül). A testvériség fogalmáról lásd Moshe Weinfeld, „Initiation of Political Friendship in Ebla and Its Later Developments”, in: Harald Hauptmann – Hartmut Waetzold (eds.), *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla* (Heidelberger Studien zum Alien Orient, 2; Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 1988), pp. 345–348.

A mezopotámiai ékirásos civilizáció másik nagyon erős irányzata az i. e. 3. évezredben az erő útján elérendő egyesülés, a *hégemonia* egy központ körül. Ennek több formája van: a Kengir-ligából kinő az a politikai–theológiai meggyőződés, hogy Enlil isten mint a lakott világ királya, mint hégemon, aki Nippurban székel, meghatározta a végleges határokat az államok között. Ez a theológiai, jogi, uralmi és nemzetközi fogalom részlegesen egybeolvad a *hégemonia* egy másik nagyon eredményes politikai formájával. Sumer északi közös szomszédja, Kis akkád királysága hégemoniát teremt. Királya, Meszylim mint Enliltől kinevezett vita-közvetítő (arbitrátor) és határ-meghatározó lép fel Umma és Lagas-Girszu királyságok között.²² Királyi címe sumerül *lugal Kiš*, akkádul *šar Kiši*, szójátékkal a *šar kiššati*, a „világ királya” cím forrása; ugariti fordítása: *mlk ‘lm*, héberül *melekh ha-olam*.

Ettől kezdve egy láncreakció (*chain reaction*) kezdődik. A végső kifejletben, átugorva fontos átmeneti állomásokot, megszületik az akkád birodalom, az első világbirodalom centrális hégemoniával. Második királya, Sarrukin fia, Narám-Szín bevezeti a *šar kibrat arbaim* királyi politikai címet, sumer fordításban: *lugal anubda limmuba*,²³ „a világ négy sarkának (partjának) királya”. A sumer reakció eredménye az i. e. 3. és 2. évezred fordulóján kialakult Ur-i Birodalom („a III. Ur-i dinasztia”), amely autonómiát ad a birodalom egységeinek – vesztére!²⁴

Összegezve, az i. e. 3. évezred kezdi kiépíteni a nemzetközi testvériségi és hégemoniai rendszert, amelyben szerepel a törvénykezés is: ebben és a következő korszakokban egyre növekszik az istenség bírói szerepe. Mindkét megoldás az anarchiát akarja elűzni, és isteni-törvényi védelem alá állítja magát.

22. Lásd Kramer, „»All in the Family.«...”; Artzi, „Ideas and Practices...”, p. 27; Sollberger – Kupper, *Inscriptions royales*, pp. 40; 47–58; 71–73; 81–82.
23. William W. Hallo, *Early Mesopotamian Royal Titles* (New Haven: American Oriental Society, 1957), pp. 49 skk.
24. Lásd Mario Liverani (ed.), *Akkad: The First World Empire* (Padova: Sargon, 1993). III. Ur-i dinasztia birodalmáról lásd Amelie Kuhrt, *The Ancient Near East, I* (London: Routledge, 1995), pp. 56–73.

Most átlépünk a 2. évezred első felébe, az óbabilóni korbba. Ez egy ragyogó kor, amely gazdagon nyújtja nekünk az adatokat, és pedig két területen. Először is, a kor első harmadában kiadott irodalmi alkotásokból tanulunk. A Sumer királylista²⁵ szerint minden korban csak egy centralizált hégemon uralkodó dinasztia lehetséges. Utána az istenek tanácsa átviszi az uralmat a következő hégemonhoz. Az akkád Atrahaszisz²⁶ mito-eposz szerint Enki isten, az emberiség barátja szabadságot ad az emberiségnek (akkád *andurāru*, vö. héber *deror*). Tehát elvben az emberiség is kifejezheti közös akaratát az istenekkel szemben. Másodszor, a kor nemzetközi élete Mezopotámiában, Élámban és Szíriában nagyon élénk. (Egyiptom még nem kapcsolódik be a rendszerbe.) A diplomácia virágzik.²⁷ Itt egy fontos kijelentést idézünk: *mār šiprim hakāmum birīt šarrāni salīmam išakkan*,²⁸ azaz: „A bölcs diplomata képes arra, hogy békét, békeszerződést hozzon létre a királyok között.” Ez a mondat az akkád nyelv mari dialektusában van írva, ez nyugati sémi, amurrita szavakat is tartalmaz, tehát *hakāmum* annyi mint héber *hakham*, ’bölcs’.

Természetesen a fontos pont itt a béke hangsúlyozása. Az egész korszak első felében az Ur-i Birodalom most önálló örökösei (utódállamai) azon dol-

goznak, hogy az egységet egyikük vezetésével helyreállítsák. Így versengő erőttömbök alakulnak ki. Ezeket a tömböket listázza Itur-Asdu, Zimrilim, Mari királyának *mār šiprim*-ja, azaz követe, aki beszédet mond olyan kiskirályok előtt, akik még *non-aligned*, azaz nem csatlakoztak az egyik erőcsoporthoz sem: *ul ibašši šarrum ša ana ramānišuma dannu*, „nincs király, aki saját erejéből »erős«”. Itt a szónok arra utal, hogy a *šarrum dannum* („erős király”) cím viselője támogatásra szorul, szövetségesekre, és így fontos azok csatlakozása Marihoz. Ezután felsorolja a *šarru dannu*-kat: nyugaton Halab és Qatna, keleten Esnunna, délen Larsza, végül Hammurápi, Babel királya. Mindegyiknek 20–20 vazallusa van.²⁹

Végül is Hammurápi nyeri meg a politikai lottót, és egy rövid időre birodalmában újra egyesíti az ékirásos világot.³⁰ Törvényeinek bevezetője és befejezése az akkád irodalom gyöngye, és ezenfelül páratlan gyűjteménye az óbabilóniai politikai doktrínának. Itt a következő tényezőket ismerjük fel. Először is, Hammurápi véglegeseknek tekinti a törvényeit. Ő rendezni akarja az emberiség viszonyait. Ezért a törvény mindenkinek szól, azzal a céllal, hogy az erős ne nyomhassa el a gyöngét, az özvegyet, az árvát. Az *awilum hablum*, elnyomott ember, eljöhethet a törvényoszlophoz, amelyet Hammurápi, az igazság királya (*šar mēšarim*) állított fel, hogy elolvassa a törvény neki szóló paragrafusát! Ezenkívül Hammurápi kijelenti, hogy mindenkinek joga van a békés életre, *qablātim ubelli*, „nincs többé háború”. Ami Babel centralizált hégemoniájához tartozik, a Sumer királylista említett történetfilozófiája szerint, azt a törvények bevezetése így írja le (parafrázist adok): a nagy istenek most Marduknak, Babel istenének adták a hégemoniát, és ő Hammurápit nevezte ki az isteni tervek megvalósítójának, azaz az örök törvények kihirdetőjének. „Mito-architekturai” szempontból ez abban is kifejeződik,

29. Kiadása (sajnos csak részleges!): Georges Dossin, „Les archives epistolaires du palais de Mari”, *Syria*, 19 (1938), pp. 117–118; Abraham Malamat, *Mari and the Early Israelite Experience* (Oxford: OUP – The British Academy, 1989), p. 4.

30. Amelia Kuhrt, *The Ancient Near East*, pp. 108–116.

25. Lásd Komoróczy Géza, *A sumer irodalmi hagyomány* (Budapest: Magvető, 1980), p. 730.

26. Wilfred G. Lambert – Alan R. Millard, *Atra-hasis: the Babylonian Story of the Flood* (Oxford: Clarendon Press, 1969); lásd a könyv bevezetését.

27. Irodalom: Joan Margaret Munn-Rankin, „Diplomacy in Western Asia in the Early Second Millennium B.C.”, *Iraq*, 18 (1956), pp. 68–110; Jean-Marie Durand, *Documents épistolaires de Mari*, I (Paris: Cerf, 1997), pp. 383–639. Elgavish, *Ha-serut... sokszor idéz Mari anyagot*. Bertrand Lafont, „Messagers et ambassadeurs dan les archives de Mari”, in: Dominique Charpin – Francis Joannes (eds.), *La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien* (RAI 38; Paris: ERC, 1992), pp. 167–183. Lafont Enchede-i előadása (lásd fent) az *Amurru* 2. kötete számára van előkészületben: Bertrand Lafont, „Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des rois de Mari”, in: Dominique Charpin – Jean-Marie Durand (eds.), *Mari, Ébla et les Hourrites* (Amurru, 2; Paris: Recherche sur les civilisations, 2001), pp. 213–328.

28. Ez a mondat szolgál David Elgavish könyvének mottójaként. Lásd Jean-Marie Durand, *NABU: Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 1:3 (1987), pp. 33–34.

hogy Babel felemelkedik, és megerősödik örökre. Itt az *ukinnušum* igealak a fontos. Vesd mindjárt össze a *nakhon* formulával (Jesaja 2:2)!³¹

Összefoglalva az óbabilóniai kort: az örök, átfogó törvény mint centralizált hégemonikus fogalom a hégemon kezében áll, szemben a kisebb államok egyenlőségi szövetségeivel. A hégemonia fogalmához – a Sumer királylista említett rendszere szerint – lásd Jeremiás 27. fejezetet, ami ennek a felfogásnak folytonosságát mutatja. Ezért kell minden kispépnek elfogadni a *Nebukhaneccar avdi*, azaz „a szolgám”, uralmát.

Ezzel elérkeztünk az első valóban nemzetközi, az egész Közel-Keletet átfogó rendszerhez, az i. e. 2. évezred közepétől az évezred utolsó századáig, a már fent említett „kiterjesztett Amarna-korszak”-hoz (kb. 1460–1200, vagy – Liverani szerint – 1100). Itt a paraméterek száma nagyon magas, és csak példákat hozhatunk, nem egészen rendszeresen. Ez a kor volt a bellagioi konferencia fő témája. Következik tehát egy rövid bemutatás.³²

1) Az egész Közel-Kelet nemzetközi kapcsolatot tart fenn hivatásos diplomaták segítségével.

2) Kialakul a diplomáciai levél szigorúan meghatározott formája, amely tiszteletben tartja a címzett és a küldő egyenrangú státusát.

3) Egy nemzetközi nyelv (*lingua franca*), az akkád használata lehetővé teszi a pontos megértést. Nemcsak Babylónia vagy Assur, hanem Egyiptom és Mittani is ezen a nyelven leveleznek egymással, egynéhány levél kivételével, amelyek hettitául vagy hurri nyelven vannak írva.³³

A fő cél: kialakult nemzetközi elvek alapján, amelyek a nemzetközi jog területéhez tartoznak, lehetővé tenni az együttélést békében és háborúban. Itt nagyon fontos a „mi egy család vagyunk” fogalom, amelynek eredete – nézetünk szerint – babilóniai. (Lásd erről a témáról Raymond Cohen cikkét.) Ez azt jelenti, hogy minden nemzetközi vitát a család fogalmának keretében kell megoldani. Tehát egy univerzális, a különböző kultúrákat átívelő, emberi–humánus fogalom jelenik meg a nemzetközi kapcsolatokban.

A másik fontos pont a *parsu* alapfogalom.³⁴ Ez az akkád szó a sumer *me* szó fordítása, és a világrend alapfogalmait foglalja magában, az isteni rítusrendet. De az Amarna-korban átalakul, és a nemzetközi szokások rendjét határozza meg, időnként az istenek parancsa szerint. Így például az egyiptomi–hettita békeszerződésben megjelenik a következő kijelentés: *parsu ša dārīti ša* ^(d)Utu u ^(d)IM ipušu ana ^(māt)Misri qādu ^(māt)Hatti: u šulmu u ahhutu adi dārīti, „Az örök törvény, amelyet Aten és Tešub meghirdettek, az, hogy testvériség és béke uralkodjék Misru (Egyiptom új nemzetközi neve az Amarna-korszaktól) és Hatti között.”

Az „Egyenlő Nagy Királyok”³⁵ szintén teljesen új fogalom, amely felváltja és kiterjeszti az említett *šarru dannu* tartalmát; a sumer *lugal gal*, akkád *šarru rabū*, héber *melekh gadol* közti kapcsolat politikai házasságokban is kifejeződik, és ennek eredményeként egy átfogó új fogalom jelenik meg, amelyet az akkád *ištēnūtu*, azaz „egyesülés” stb. szóval lehet modernül kifejezni.

34. A *parsu* szóhoz. Itt köszönöm meg prof. Martha T. Rothnak, a *Chicago Assyrian Dictionary* (CAD) főszerkesztőjének nagy szíveségét, hogy megküldte nekem e szó előfordulásainak összegyűjtött anyagát. Lásd még: Wolfram von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* (AHw) (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1954), p. 835. A *me* szóhoz lásd *Reallexikon der Assyriologie*, 7 (1990), pp. 610–613 (G. Farber). Az idézett szöveghez lásd Ernst F. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien: Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv von Boghazköi* (PD) (Leipzig: Hinrichs, 1923), pp. 116, l. 24; Gary Beckman – Harry A. Hoffner (eds.), *Hittite Diplomatic Texts* (Atlanta: Scholars Press, 1996), p. 92a.

35. A „nagykirály” fogalmához lásd Pinhas Artzi – Abraham Malamat, „The »Great King«: A Royal Title in Cuneiform Sources and in the Bible”, in: Mark E. Cohen (ed.), *The Tablet and the Scroll: Festschrift for W. W. Hallo* (Bethesda: CDL Press, 1993), pp. 28–38.

31. Hammurápi törvényeihez lásd Godfrey R. Driver – John C. Miles, *The Babylonian Laws*, II (Oxford: Clarendon Press, 1955). A törvények bevezetője: pp. 7–13. Befejező rész: pp. 95–107. A *nakhōn* formához vesd össze: CH, bevezető, DM, p. [7], l. 26; a teljes idézet: (Babel városában) *šarrūtam dārītam ša kīma šamē u eršitim išdaša šuršudā ukinnušum*, „örök királyságot alapított, amely addig fog fennállni, amíg az egész föld (azaz: örökké).” A felemelkedéshez lásd *ibid*, 11.16: *Bābīlam šumšu šīram ibbiū in kibrātīm ušātērušu*, „Babel város nevét a legmagasabbnak mondta ki, az egész világon a legkiválóbbnak.”

32. Az említett *Amarna Diplomacy*, és az ott idézett irodalom alapján.

33. EA 31,32; EA 24. A nyelvi kérdéshez lásd *Amarna Diplomacy*, pp. 9–10.

Ez átfog minket, az ország népeit. A politikai házasság egy családdá teszi az országokat, népeket is. Mindnyájan egyesülnek egy néppé.³⁶

A nagykirályok nemzetközi kapcsolatait meghatározzák a fent említett konferencián megvizsgált alapfogalmak: *mutuality*, kölcsönösség, *interdependence*, kölcsönös függés, és sok más pozitív fogalom. A vazallusok is megtanulják és ismerik a nemzetközi viszonyok jelentőségét, és így értékelik saját helyzetüket. Ennek legszebb példája Amurru állam, egy Egyiptom által a Hettita Birodalommal szemben támogatott *buffer state* megalapítása. Ez az első moduláris példája egy nyugati államalapításnak, előjáték a későbbi eseményekhez, amelyek részben Izrael és Júda sorsát jellemzik. A 74. számú Amarna-levél szerint Abdasirta, Amurru uralkodója így szól a néphez: *ina bīt^(d) Ninurta puhhurunimma... u kittu tin<nipuš>ma ana kāli mātāti u pašḫu mārē u mārātu a<na> dārīti*, „gyűljetek össze gyűlésre Ninurta isten szentélyébe, ... és kössetek szövetséget (= héber *berit*) az egész ország nevében. Akkor nyugalomban lehetnek majd a fiak és leányok örökre.”³⁷ De a legátfogóbb kifejezést ennek a korszaknak egy hettita államlevélben találjuk, amelyben a hettita király rámutat a közös emberi sorsra, ezt írván babylóniai király-testvérének: *amēlūtum nīnu*, „mi mind halandó emberek vagyunk.”³⁸

Ez a mondat mindennél jobban jellemzi a Közel-Kelet nemzetközi rendszerének megszületését.

Most pedig összefoglalóan egy pár szó az i. e. 1. évezredről és a jelenről. Az 1. évezredben a fő jelenség az Asszír Birodalom és a kis népek harca. Asszírria a világ vezetőjének látja magát, ugyanazon a hégemonia-váltó alapon, mint amelyet már említettünk, de ahogyan Szanhérib írja annalesei végleges kiadásában. Előbb felsorolta az ideális király feladatait, például: *nāšir kitti*, „az igazság megőrzője”, majd így folytatja: *gimrī salmāt qaqqadi ušakniš šēpūa*, „az egész emberiséget a lábaim alá vetettem.”³⁹ Ez az egyik tényező, amelyet megismertünk. Ezzel szemben Mikha és Jesaja a teljesen ellentétes paraméterekre építik fel az emberiség nemzetközi jövőjével kapcsolatos látomásukat, azaz magára az emberiségre: itt nincsenek királyok.

Ami a nemzetközi viszonyok csúcát jelenti, az a *parsu–tora* típusú szerződéses kapcsolat. Az emberiség ezt magára vállalja, egy nyelven, szabad akaratából, alávétve magát a hégemonikus anarchiát és káoszt elűző theologico-politikai rendszernek, amely végeredményben az önakaratot fejezi ki.

Ezért úgy gondolom, hogy tévedett a *Time* hetilap, amikor Albert Einsteint választotta a 20. század központi szellemének. Mellette ott kell állnia e két próféta képének is (Michelangelo freskójáról a Sixtus-kápolnából). Mert ami kis jó volt ebben a nemsokára véget érő szörnyű évszázadban, nekik köszönhető: a népek szabad akarata a jóra létrehozta a Népszövetséget és az Egyesült Nemzeteket. És sokaknak függetlenséget, megegyezett keretben, köztük az új, demokratikus Magyarországot és századunk egyik

36. Például: EA 20:17 (Tušratta, Mittani királya III. Amenhotephez, a házasság-előkészítő levelezésben); *išten/ilten amēlūtu ina ūmi šāšu māt Hanigalbat u māt Mišri*, „azon a napon (ti. amikor a házasság létrejön), egy néppé válik Hanigalbat, Mitanni és Egyiptom országa.”

37. Lásd Mario Liverani, *Prestige and Interest: International Relations in the Near East Ca. 1600–1100 B. C.* (Padova: Sargon, 1990), p. 149; William Lambert Moran, *The Amarna Letters*, pp. 142–145; Pinhas Artzi, „Ninurta...”.

38. III. Hattusilis hettita király leveléből, amelyet II. Kadasman-Enlilhez intézett, lásd *Keilschrifttexte aus Boghazköy* (KBo), I, 10, obv. 1, l. 9; Albertine Hagenbuchner, *Die Korrespondenz der Hethiter* (Heidelberg: Carl Winter, 1989), p. 281. Angol fordítás: A. Leo Oppenheim, *Letters from Mesopotamia* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), pp. 139–146. Héber fordítás: Nadav Naaman, „The Letter of Hattushili III King of Hatti to Kadashman-Enlil II King of Babylon”, in: Yitzhak Avishur – Robert Deutsch (eds.), *Michael: Historical, Epigraphical and Biblical Studies in Honor of Prof. Michael Heltzer* (Tel Aviv–Jaffa: Archaeological Center Publications, 1999), pp. 107–118 (héber).

39. Lásd Mario Liverani, „The Ideology of the Assyrian Empire”, in: Mogens Trolle Larsen (ed.), *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires: Mesopotamia* (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979), pp. 297–317. Simo Parpola nézeteihez lásd Martti Nissinen, *References To Prophecy in Neo-Assyrian Sources* (SAAS, 7; Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1998); itt lásd az irodalmat is. Lásd még: Brevard S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis* (London: SCM Press, 1967). Az idézett Szanhérib-annalesekhez lásd Daniel David Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (OIP, 2; Chicago: University of Chicago Press, 1924), p. 23, l. 4; l. 15.

nagy csodáját: Izrael Államot. Ez az út az említett anarchia és káosz elűzéséhez örökre, a próféták nemzetközi érvényű tanítása alapján. Persze, amit ma látunk, igazolja őket: ez csak a távoli jövőben lehetséges. De a paraméterek a biztosíték arra nézve, hogy el fogjuk érni ezt a jövőt.

A zsidóság talmudi és Talmud utáni irodalmában nagy vita alakult ki arról a kérdésről, hogy kik a fontosabbak: az első nemzedék-e, vagy a későbbiek. A vita folyamán az a nézet is kifejezésre jutott, hogy joguk van a későbbieknek is kinyilvánítani a véleményüket, mert saját koruk problémáit ők ismerik.⁴⁰ Ily módon remélhető, hogy mi magunk, és a jövő nemzedékek is, tovább fogjuk építeni azt az utat, amelyet a próféták, és már előttük az ókori Közel-Kelet emberisége épített, és az emberiség (*amēlūtu*) majd eljut a nemzetközi kapcsolatoknak az igazi csúcspontjára: a világbékéhez.

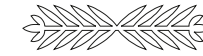
Hölgyeim és Uraim! Nem tudom, hogy Bacher Vilmos mit szolt volna ehhez az ő nevét viselő Emlékelőadáshoz. Csak remélhetem, hogy szokása szerint valami ilyesmit mondott volna: „Hát csak folytassa! Talán egy-két kiegészítés és javítás után lesz jó eredmény.”

Köszönöm figyelmüket!

NATHANIEL KATZBURG

nyugalmazott professzor

Bar-Ilan Egyetem, Ramat Gan



2001

40. Lásd Abraham Joshua Heschel, *Tora min ha-samajim be-aszpaklaria sel ha-dorot*, vol. 3 (New York – London: Sonzino, 1996), pp. 147–149.

A 2001. évi BACHER VILMOS EMLÉKÉREM
kitüntetettje megromlott egészségi állapota miatt nem tartott előadást.
Az MTA Judaisztikai Kutatócsoport felkérésére elkészített,
korábban publikálatlan tanulmányát tesszük közzé.
Az angol nyelvű kéziratot Balogh Katalin fordította magyarra
és rendezte sajtó alá.

A Magyar Tudományos Akadémia
Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma
a 2001. évi
BACHER VILMOS EMLÉKÉRMET

DR. NATHANIEL KATZBURG

nyugalmazott professzornak

(Bar-Ilan Egyetem)

ítélte

A talmudista tudományok néhai nagymestere, Bacher Vilmos születésének 151. és halálának 89. évében a róla elnevezett EMLÉKÉRMET egy olyan tudós-
nak adjuk át, akinek történetírói munkássága jelentős hozzájárulást jelent
az új- és legújabb kori magyarországi zsidó történelem tanulmányozásához.

NATHANIEL KATZBURG 1922. július 31-én született, Budapesten. Neves
kohanita rabbik, könyvnyomtatók, tudósok családjából származik: David
Cvi Katzburg Vácott, egy magyarországi vidéki kisvárosban, később pedig
Budapesten – önmagában is tiszteletre méltó rendszerességgel – kiadott,
Tél Talpijot című folyóirata évtizedeken át a rabbinikus tudomány nem-
zetközileg elismert héber nyelvű orgánuma volt, szervezte és mozgósította
a halákhikus ítélőképesség erőit, az orthodox rabbik felkészültségét a hagyomá-
ny szolgáltatásban, akár kis községekből vagy messzi külföldről is. Teljes
sorozata ma valóságos könyvritkaság, és az iránta megnyilvánuló tartós
elismertségre jellemző, hogy címét nemrégiben egy új évkönyv is átvette.

Nathaniel Katzburg családjával együtt kora ifjúságában, még a bar micva
előtt, áttelepült Palesztinába – *Erec Jisraelbe*. Iskoláit itt végezte, egyetemi
tanulmányait a Héber Egyetemen és Londonban. Doktori fokozatot 1964-
ben szerzett. A tudós családi hagyomány méltó örököse lett, még ha szűkebb
kutatói érdeklődése a történelem felé fordult is. 1959 óta tanít a Bar-Ilan

Egyetemen, professzori kinevezését 1971-ben kapta meg, pályafutása során több magas egyetemi és hivatali tisztséget töltött be, éveken át a Judaisztikai kar dékánja volt, nyugdíjaztatása (1991) óta *professor emeritus*.

Külföldön végzett munkájában különösen jelentősek kutatásai a budapesti, bécsi, londoni külügy levéltárának anyagában. Részben ezekre alapozva írta meg a *Hungary and the Jews. Policy and Legislation, 1920–1943* című könyvét (1981), amelyben addig kiadatlan dokumentumokat is közölt, és amely könyv új megvilágításba helyezte a két világháború közötti egész magyar politikai történetet.

Katzburg professzor tudományos érdeklődésének középpontjában mindig is Magyarország újkori zsidó történelme állt. Mindjárt kutatói munkálkodása elején értékes kritikai tanulmányokat, illetve egy egész könyvet szentelt az antiszemitizmus történetének (*Antisemijut be-Hungarija, 1867–1914, 1969*). Bár a zsidóellenes törvényhozás kérdéseivel később is foglalkozott, csakhamar a politikai történet nagyobb összefüggéseit kezdte vizsgálni, a magyar zsidó társadalom végzetes kettészakadásának éveitől a második világháborúig terjedő háromnegyed évszázadban. Nagy tanulmánya, a *Yad Vashem Magyarországgal foglalkozó kötetéhez írt terjedelmes előszó* (1975) új, átfogó képet adott a magyar zsidó történelemről. Leszámolt a korábbi romantikus illúziókkal, és a 18. század óta folyamatos zsidó társadalom külső és belső történetének mélyreható elemzését adta. Negyed századdal később ebből a tanulmányból nőtt ki magyarul kiadott könyve, a *Fejezetek az újkori zsidó történelemből Magyarországon* (1999), amelyet különös megtiszteltetésként Kutatócsoportunk jelentetett meg.

Katzburg professzor munkái az újabb zsidó történetírásnak ahhoz az irányzatához tartoznak, amely a Héber Egyetemen Ben-Zion Dinur és Jacob Katz termékenyítő hatására fejlődött ki. Ez a szemlélet a zsidó történelmet szerves egységben tekinti a diaszpórában is, a külső történelem mellett figyelmet fordít a zsidó közösségek belső életének mozzanataira, a zsidó társadalom önszervező erejére. Amilyen fanyar szkepszissel fordult Katzburg a történeti illúziók ellen, és regisztrálta a beilleszkedés kudarcait, ugyanolyan örömmel méltányolta a magyar zsidóság hozzájárulását az ország

gazdasági, társadalmi és szellemi fejlődéséhez, és kapcsolatait a diaszpóra más közösségeivel.

A magyar zsidó történetírás, amelynek történetéről máig emlékezetes előadást tartott Budapesten (1990), a társadalmi kohézió tényezője számára. A mérlegelő, kritikus történetíró hangján mindig mély kettős elkötelezettség szólal meg Nathaniel Katzburg munkáiban: a hagyományhoz ragaszkodó, szélsőségekbe nem csúszó orthodoxia és a cionizmus iránt. Szemben az asszimiláció reményével, a beilleszkedés látszatával, ő a történelemben is a zsidó közösségeknek mint zsidóknak a fennmaradását tekintette valódi alternatívának a diaszpóra kihívásaival szemben. Nathaniel Katzburg mint történetíró ברצינות דנהורה „világosság fénye” ahogyan a Talmud egyik helye (Szanh. 14a) a jelentős tudósokat nevezi.

Az MTA Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma nevében:

Komoróczy Géza és Schweitzer József

NATHANIEL KATZBURG

ADALÉKOK A VIDÉKI ORTHODOX KÖZÖSSÉGEK TÖRTÉNETÉHEZ A HOLOKAUSZT ELŐESTÉJÉN

A jelen tanulmány célja, hogy néhány adatot közöljön a magyarországi orthodoxiáról az 1944 áprilisában végzett összeírások tükrében.¹

Mint ahogyan az köztudott, Magyarországon a zsidó közösség három irányzatra oszlik: neológokra, orthodoxokra és a *status quo ante* közösségre, mely utóbbi egy köztes irányzat. Ahhoz, hogy megértsük a zsidóság sajátos helyzetét Magyarországon, vissza kell nyúlnunk egészen az 1868/69-es Zsidó Kongresszusig. Ezt a tanácskozást a magyar zsidók alkotmányozó gyűléseként hívták össze, és célja egy, az egész zsidóságra vonatkozó alapszabály létrehozása volt. A kongresszus végül nem érte el célkitűzését, aminek a legfőbb oka az volt, hogy a neológok és az orthodoxok nem tudtak egyezsége jutni a közösségi alapszabályokat illetően. Az orthodoxok kivonultak a kongresszusról, és később létrehozták saját, független szervezeteiket, melyek szabályzatait a kormány szentesítette.

Sok hitközség elfogadta a kongresszus által megalkotott alapszabályokat, és neológgá vált. Ezekben az esetekben a kisebbségben maradók különváltak

és létrehoztak egy orthodox hitközséget. Azokon a helyeken, ahol a többség az orthodox alapszabályokat fogadta el, előfordult, hogy a neológ kisebbség alapított önálló hitközséget. Számos közösség volt azonban, akik sem a kongresszus, sem az orthodoxok alapszabályait nem fogadták el, és a *status quo ante* alapján maradtak. Az így létrejövő hitközségi szerkezet az 1870-es évektől egészen a holokausztig fennállt.²

AZ ÖSSZEÍRÁS ÉS ANNAK HIÁNYOSSÁGAI

1944. március 20-án, közvetlenül a német megszállást követően, Budapesten felállították a németek felügyelete alatt álló Központi Zsidó Tanácsot, az ország valamennyi zsidó közösségét összefogó hatósági csúcsszerveként. 1944. április 6-án a Tanács körlevelet intézett a fővárosi és vidéki zsidó hitközségekhez, melyben egy általános összeírást rendelt el. A Központi Tanács körlevele nem hagy kétséget afelől, hogy a Tanács a német hatóság szigorú – talán csak szóban adott – parancsára cselekedett.³ Az összeírást kérdőívek alapján végezték. A kérdőívek elsősorban a közösségek és tagjaik vagyoni helyzetét firtatták, az adófizető tagok, intézmények, egyesületek, alapítványok számára és a közösség általános pénzügyi helyzetére irányuló kérdésekkel.⁴

Ami a közösségek által szolgáltatott adatok hitelességét illeti, a vezetők legjobb képességük szerint mindent megtettek, hogy a kérdőíveket kitöltsék.

2. A kongresszusról lásd Jacob Katz, „A végzetes szakadás. Orthodox és neológ szétválás a magyar zsidóságban: A szakadás eredete, befolyása és következményei”, *Múlt és Jövő*, 2:1 (1991), pp. 49–55; Thomas Domjan, „Der Kongress der ungarischen Israeliten 1868–1869”, *Ungarn Jahrbuch*, I. (1969), pp. 139–162; Nathaniel Katzburg, „The Jewish Congress of Hungary 1868–1869”, in: Randolph L. Braham (ed.), *Hungarian Jewish Studies*, II, (New York: World Federation of Hungarian Jews, 1969), pp. 1–33.

3. MZSH, p. 885.

4. MZSH, p. 886.

1. *Magyarországi zsidó hitközségek: 1944 április. A Magyar Zsidók Központi Tanácsának összeírása a német hatóságok rendelkezése nyomán*, közléteszi Schweitzer József (Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1994) (továbbiakban: MZSH); az 1941-es népszámlálási adatokról lásd László, Ernő, „Hungary's Jewry: A Demographic Overview 1818–1945”, in: Randolph L. Braham (ed.), *Hungarian Jewish Studies*, II (New York: World Federation of Hungarian Jews, 1969), pp. 157–174.

A magyar zsidók általában törvénytisztelők voltak, különösen ebben az időben, amikor a hitközségek vezetői a kérdőíveket kísérő levélben félreérthetetlen figyelmeztetést kaptak:

A mai viszonyokra és a súlyos felelősségre való tekintettel szíveskedjék a felhívást szigorú utasításként kezelni és annak haladéktalanul eleget tenni. Felhívjuk a tekintetes Elnökség figyelmét, hogy a Magyar Zsidók Központi Tanácsa a felsőbb hatóságok által kirendelt szerv, amely hatósági utasításokat hajt végre, és azok teljesítéséért a legszigorúbb felelősséggel tartozik. Ennélfogva a legsúlyosabb következmények terhelik azokat is, akik a Központi Tanács által közvetített utasításoknak haladéktalanul nem tesznek eleget.⁵

A közösségek vezetését a legtöbb esetben csak egy vagy két megbízott végezte. Azt kérték, pontosabban *követelték* tőlük, hogy a számtalan kérdést tartalmazó kérdőívre 24 órán belül válaszoljanak. A kérdések nem csupán népszámsági adatokra irányultak, rákérdezve az iskolák tanulóira, tanáraira, valamint a hitközség más intézményeinek alkalmazottjaira, hanem részletes adatokat követeltek a hitközség pénzügyeiről és költségvetéséről is. Ráadásul a kérdőív adatokat várt olyan zsidó egyesületekről és intézményekről is, amelyek nem álltak kapcsolatban a hitközséggel. Ilyen szervezet volt például a Cionista Szövetség, amely egy politikai mozgalom volt, és mint ilyen, semmi köze nem volt a hitközségekhez. A németek azonban a cionizmusra nem politikai mozgalomként, hanem kizárólag felekezeti egyesületként tekintettek.

Szinte teljesen lehetetlen volt a megadott 24 óra alatt eleget tenni a feladatnak. Így a kérdőívre adott válaszok hiányosak voltak, különösen az erdélyi és a kárpátaljai adatokat illetően. Álljon itt néhány példa! Máramarosziget az egyik legnagyobb erdélyi közösség volt (1941-ben 10 000 zsidó lakossal);

az összeírásban kérdőjel szerepel a hitközség lélekszámánál.⁶ Nagyberezna (Kárpátalja, 1941-ben 1237 zsidó lakos): „a hitközség lélekszáma ismeretlen”,⁷ Huszt (1941-ben 6023 zsidó lakos): a hitközségi intézmények, egyesületek stb. száma ismeretlen,⁸ Nagyszőlős ugyancsak hatalmas közösséggel rendelkezett (Ugocsa vármegye, Kárpátalja – 1941-ben 4600 zsidó lakos): talmud-tóra iskolájában a tanárok és a diákok száma azonban ismeretlen, a hitközségi intézmények és egyesületek taglétszáma szintén ismeretlen.⁹ A hitközségek tagjaira, intézményeire és egyesületeire vonatkozó számok is gyakran csak hozzávetőlegesek, nemcsak Erdély és Kárpátalja, hanem a trianoni Magyarország tekintetében is.¹⁰ Olyan jelentős közösségek, mint a budapesti, a kisvárdai és az ungvári orthodox hitközségek, egyáltalán nem adtak választ a budapesti Zsidó Tanács körlevelére. Feltehetően nem véletlen, hogy ezek épp orthodox hitközségek – ez az összefüggés azonban további kutatásokat igényel. Az előbbiekhöz hasonlóan járt el a debreceni nagy *status quo* hitközség is.

Az összeírás 740 hitközséget számlált össze 717 kisebb és nagyobb településen az akkori Magyarország területén, beleértve Szlovákia, Kárpátalja és Erdély egyes részeit, valamint Jugoszlávia egy részét. Felekezeti hovatartozásuk alapján 537 orthodox, 165 neológ és 38 *status quo* hitközségre oszlottak. Tehát a hitközségek közel kétharmada – elsősorban a kisvárosokban és a falvakban – orthodox volt. Budapesten és a nagyobb vidéki városokban azonban neológ hitközségek működtek. Ennek a jelenségnek a hátterében történelmi okok állnak, amelyek a 18. és 19. századra nyúlnak vissza, amikor a zsidók csak falvakban, főúri birtokokon telepedhettek le. A vidéki zsidóság társadalmi mélyen a hagyományokban gyökerezett, s az idők változásai kevésbé hatottak rá. A főváros és más nagyvárosok azonban, mint a modernizáció és

5. MZSH, p. 17.

6. MZSH, p. 395.

7. MZSH, p. 437.

8. MZSH, p. 280.

9. MZSH, p. 468.

10. Lásd például MZSH, p. 139. Cegléd (neológ), p. 608. Soltvadkert (orthodox), p. 647. Szombathely (neológ).

az asszimiláció központjai, nagy befolyással bírtak az oda költöző zsidókra. A zsidó közösség ilyen jellegű megoszlása, illetve az orthodoxok és neológok aránya magától értetődő volt már az 1870-es években történt szétválásuk óta.

Az 1930-as statisztika szerint az orthodox hitközségek száma kétszer annyi volt, mint a neológ hitközségeké:

MAGYARORSZÁGI HITKÖZSÉGEK 1930-BAN¹¹

orthodox	436
neológ	219
<i>status quo</i>	54

FELEKEZETI HOVATARTOZÁS SZERINTI MEGOSZLÁS 1930-BAN¹²

neológ	292 155	65%
orthodox	134 972	30%
<i>status quo</i>	17 400	5%

Az 1930-as években kétfajta változás zajlott le a zsidók körében. Egyrészt a trianoni határokon belül tovább folyt a népesség csökkenése, amely már az 1920-as évek elején megindult, másrészt – és ez volt a jelentősebb változás – a zsidó népesség hirtelen megnövekedett a Felvidék (1938), Kárpátalja (1939), Észak-Erdély (1940) és Bácska (1941) Magyarországhoz történt visszacsatolását követően.

11. *A Zsidó Világkongresszus Magyarországi Képviselete statisztikai osztályának közleményei*, 8–9, (1948. április 1.), p. 10.
12. Bakonyi László, „A Kongresszusi Zsidó Hitközségek Statisztikája”, in: Hevesi Simon – Guttman Mihály – Löwinger Sámuel (eds.), *Tanulmányok Dr. Blau Lajos (1861–1936) a Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet néhai igazgatójának emlékére tisztelői, kartársai és tanítványai* (Budapest: Löwinger Sámuel, 1938), p. 37.

A VISSZACSATOLT TERÜLETEKKEL BŐVÜLT MAGYARORSZÁG ZSIDÓ NÉPESSÉGE 1941-BEN¹³

A trianoni határokon belül	400 980
Felvidék	67 876
Kárpátalja	78 087
Észak-Erdély	164 052
Bácska	14 202
Összesen	725 197

A visszacsatolt területeken a zsidók nagy része az orthodoxiához tartozott, ami a magyarországi zsidóság felekezeti összetételének megváltozásához vezetett. Az orthodox irányzaton belül két fő csoportot különíthetünk el: a nyugati askenázoikat és a keleti haszidokat. A nyugati típusú orthodoxia otthona Nyugat-Magyarország volt, ahol az Ausztriából bevándorlók le-származottai éltek a 17. század óta. Pápa a 2518 zsidó lakosával a legnépesebb közösségnek számított ebben a térségben.

Ahhoz azonban, hogy megítélhessük a közösség erejét, számba kell vennünk, hogy mennyi adót fizettek a közösség tagjai.¹⁴ Pápan az adófizetők száma 453 fő volt – ez a teljes közösség 18%-a –, amely megegyezett a háztulajdonosok számával. Egy átlagos család hat főből állt. A dunántúli közösségekben az adófizetők aránya a teljes orthodox népességhez viszonyítva hasonló volt ahhoz az arányhoz, amelyet Pápa esetében láthattunk: Bonyhádon 17%, Szombathelyen 18%, Pakson 19%, Győrben 27%, Sopronban 30%. Összehasonlításképpen, az ebben a térségben lévő neológ hitközségekben ez az arányszám magasabb: Pécsen 28%, Szombathelyen 36%, Baján 43%. Világosan látszik tehát az összefüggés az adófizetés, a család nagysága és a fe-

13. László, „Hungary's Jewry...”, pp. 162–167.

14. Az egyházi adó, a zsidó közösségeket is beleértve, kötelező jellegű volt Magyarországon, és állami adóként szedték be.

KELET-MAGYARORSZÁG

lekezeti hovatartozás között. A neológ hitközség tagjaira kevesebb eltartott jutott. Így például a szombathelyi neológ hitközség 1800 tagja közül 653 fő volt adófizető, Baján az 1200 főből 524-en fizettek adót.

A Duna–Tisza köze volt a neológia bástyája, itt viszonylag kevés orthodox közösség élt. Ezek közül kiemelkedik az 555 fős kiskunhalasi hitközség, amelynek 182 fő adófizetője volt – ez meglehetősen magas arány (33%). A közösség, más nyugat- és közép-magyarországi közösségekhez hasonlóan, nem haszid, hanem askenázi hagyományokat őrzött. Kiskunfélegyházán a neológok (459 fő) és az orthodoxok (517 fő) aránya kiegyenlítettnek számított.

A kecskeméti zsidók általában erős magyarságtudattal és hazafias érzelmekkel bírtak, ezért a kongresszus után közösségüket magától értetődően neológnak nyilvánították. A 19. század utolsó évtizedeiben és a 20. század elején azonban Kecskemét zsidó lakossága megnövekedett,¹⁵ valószínűleg épp az északról ide érkező orthodoxok miatt, akik 1917-ben már hitközséget is alapítottak a városban. Szegeden ugyanakkor – annak ellenére, hogy a zsidó lakosság létszáma gyorsan növekedett – nem volt orthodox hitközség.¹⁶ A szegedi zsidókat valóban igen nagyfokú asszimiláció jellemezte,¹⁷ mindazonáltal nehezen hihető, hogy ne maradt volna fenn orthodoxia Szegeden, Magyarország második legnagyobb városában.¹⁸

A keleti országrészben helyezkedtek el az orthodoxia központjai, különösen Abaúj–Torna, Borsod, Zemplén, Szabolcs, Szatmár és Bereg vármegyékben. 1930-ban a 436 orthodox hitközségnek több mint a fele ebben a régióban volt megtalálható, és ez a helyzet a következő években sem változott. Az itt élő zsidók a 18. század során, illetve a 19. század elején Galíciából érkezett bevándorlók leszármazottai voltak.

A fent említett megyékben a jellegzetes zsidó közösségi forma a kicsiny hitközség volt, gyakran egy nagyobb közösségnek alárendelve. Magyarországon a második legnagyobb orthodox hitközség a miskolci volt, Borsod vármegyében, itt 9900 főből 2500-an fizettek adót. Nyíregyházán (Szabolcs vármegye) két hitközség is működött: egy orthodox és egy *status quo*. Az orthodox hitközség 2054 főből állt, közülük 259 adófizető volt (13%). A *status quo* hitközség adófizetőinek száma: 2462 tagból 763 (30%). Debrecen 3306 fős orthodox hitközsége az egyik legjelentősebb volt az országban.

Sátoraljaújhely a három hitközségével még Magyarországon is egyedül állónak számított. Az első közösség, amely feltehetően a 17. század második felében jött létre, szigorúan orthodox volt, mint abban a korban az összes közösség azon a vidéken. Az 1869-es kongresszust követően Sátoraljaújhely zsidósága úgy döntött, hogy egyik félhez sem csatlakozik, hanem *status quo ante* alapon marad. Amikor – különösen az 1860-as évektől kezdődően – Északkelet-Magyarországon a haszidizmus hatása megnövekedett, a haszidok önálló közösséget alapítottak a városban. Majd 1869 után, kifejezetten külső orthodox körök erőteljes nyomása folytán, egy kisebb csoport hivatalosan is kivált a nagy közösségből és egy orthodox hitközséget hozott létre. Így a régóta fennálló *status quo* hitközségnek 877 tagja maradt, akikből 219 fő volt adófizető (25%). A haszidok 1100 fős tagságából 145-en fizettek adót (14%). Valószínűleg nagyobb családok és szegényebb emberek tartoztak a közösségükhöz. Az orthodox hitközség 900 tagot számlált, köztük 300 adófizetőt.

15. 1880-ban Kecskemét zsidó lakosainak száma 1749 fő, 1910-ben 2022 fő volt. Lásd *A Zsidó Világkongresszus... statisztikai osztályának közleményei*, 3. (1947. március), p. 4. Ez valójában szerény mértékű növekedés, és megfelel az orthodox közösség létszámának, azaz 198 főnek.

16. 1880-ban 3618 fő, 1910-ben 6093 fő. Lásd *A Zsidó Világkongresszus... statisztikai osztályának közleményei*, 3. (1947. március), p. 4.

17. Karády Viktor, „Az asszimiláció Szegeden”, in: Zombori István (ed.), *A szegedi zsidó polgárság emlékezete* (Szeged: Móra Ferenc Múzeum, 1990), pp. 9–43.

18. Önálló hitközséget nem alkottak, de 46 családfő már 1871-ben kérvényezte egy leányhitközség létrehozását. A Szegedi Autonóm Izraelita Imaegylet és az anyahitközség közti szerződés 1888-ból datálódik. Sajtó imaházal rendelkeztek. (*A szerk.*)

A VISSZACSATOLT TERÜLETEK

A Felvidéket és Kárpátalja déli részét 1938 novemberében szállta meg Magyarország, Csehszlovákia feldarabolása során. Ez a terület az első világháború előtt a történelmi Magyarország része volt, a két világháború között pedig Csehszlovákiához tartozott. Az orthodox közösségek ebben a régióban hasonló adottságokkal rendelkeztek, mint Nyugat-Magyarországon. A legjelentősebb orthodox hitközséget Kassa tudhatta magáénak (kb. 3000 fővel, ebből 682 fő (27%) volt adófizető), de emellett Kassán hatalmas – kb. 4500 fős – neológ hitközség is működött. Nagy lélekszámú orthodox hitközség volt még a dunaszerdahelyi (2000 fővel, akikből 282 fő volt adófizető); a galántai, két különálló orthodox hitközséggel, együtt 1105 főt számlálva; valamint az érsekújvári, 1144 fővel, akik közül 249 fő fizetett adót (21%). Míg Dunaszerdahelyen és Galántán nem voltak neológok, addig Érsekújváron tekintélyes, 964 fős neológ hitközség működött 279 főnyi adófizetővel (29%).

Kárpátalján, miután 1939 márciusában további területeit is bekebelezte Magyarország, sajátos helyzet alakult ki. A zsidók bevándorlása már a 17. században megkezdődött, de csak a 18. század folyamán, illetve a 19. század elején vált jelentőssé. Kárpátalja négy vármegyéből állt: Ung (14 hitközség), Bereg (33), Ugocsa (11) és Máramaros (44). Az összesen 102 hitközség mindegyike orthodox volt. Ez alól egyedül Ungvár kicsiny neológ hitközsége képezett kivételt.

Kárpátalját elmaradottság és szegénység jellemezte, ami több okra is visszavezethető. Ezek közül kiemelkedik a lassú városiasodás: a zsidók kétharmada vidéki környezetben élt. Kötődtek a településükhöz és a – néha csak egészen kicsi – közösségükhöz. Nem szívesen hagyták el lakóhelyüket, jöllehet a legtöbb esetben nagy nyomorban éltek. A falusi zsidó a városba se szívesen ment, különösen Kárpátalja távolabbi vidékeire, mert ott idegenül érezte magát, szellemi és anyagi téren egyaránt. Jól tudta, hogy igen kevés reménye van arra, hogy valaha is befogadják.

A fent vázolt, a zsidók helyzetét befolyásoló általános tényezőkhöz járultak hozzá a hatalomváltás speciális körülményei. A magyarországi zsidóellenes törvényeket a visszacsatolt területeken is életbe léptették. Ez a felvidéki

és a kárpátaljai zsidók gazdasági helyzetének súlyos romlásához vezetett. Sok zsidó alkalmazottat elbocsátottak, a zsidó iparendelékeket pedig az új magyar hatóságok visszavonták. Álljon itt egy jellemző példa:

A felvidéki iparrevízió miatt a hitközség tagjainak 90%-át megfosztották munkájától. 3 embernek maradt iparendeléke. A többieket munkaszolgálatra vitték.¹⁹

Az ilosvai hitközség (Bereg vármegye) 1356 tagja között egyetlen adófizető sem akadt. Egy megjegyzésben meg is indokolták, miért nem:

A hitközség egyetlen jövedelme a baromfi vágatás díjai. 1941. március 31. előtt Ilosván 190 zsidó iparos volt, az iparigazolványok bevonása után a községben egy asztalos, egy női varrónő, két bádogos, egy cipész, egy masamód,²⁰ egy himzönő és egy szatócs maradt.²¹

Így Kárpátalján, ahol Európában a legmagasabb volt az össznépeség körében a zsidók aránya, az amúgy is szegény zsidó lakosság a teljes nyomorba süllyedt. Meg kell jegyeznünk, hogy a kárpátaljai zsidók mind kinézetükben, mind életmódjukban és mentalitásukban különböztek a trianoni Magyarország területén élő zsidóktól, még az orthodoxoktól is. Az egymástól való idegenkedés érzése tehát kölcsönös lehetett.

A legnagyobb hitközség Kárpátalján a munkácsi volt 14 800 fővel (a teljes népesség 42,7%-a),²² ebből 976 adófizető (6%). További jelentős hitközségek voltak még: Huszt 5351 fővel, 318 adófizetővel (5%), Nagyszőlős 4607 fővel és

19. MZSH, p. 443. Megjegyzés a visszaküldött kérdőíven. Nagyida (Abatúj vármegye) orthodox hitközség, tagok száma: 101 fő, adófizető 14 fő.

20. Női kalapok, sapkák, fejkötők készítésével vagy árusításával foglalkozó iparos. (A szerk.)

21. MZSH, p. 283.

22. MZSH, p. 423, 1941-es adatként feltüntetve; László Ernő még pontosabb adattal szolgál: 13 488 fő (1941).

398 adófizetővel (9%) és Beregszász 3600 fővel, ebből 300 volt adófizető (8%). Említésre méltó, hogy a térségben az adófizetők száma sosem haladta meg a 10%-ot, valójában ennél jóval kevesebb volt, különösen Máramaros vármegyében, ahol számos hitközség több száz tagot számlált, de egy adófizető sem akadt közöttük.²³ Kárpátalja fővárosában, Ungváron 9576 zsidó élt (a teljes népesség 27,25%-a), azonban csak a kis létszámú neológ hitközség szerepel az összeírásban.²⁴

ÉSZAK-ERDÉLY

Magyarország 1940 augusztusában vette birtokba Észak-Erdélyt, annak 164 000 zsidó lakosával együtt. A terület északi részén – Máramarosszigeten, Szatmárnémetiben, Nagykárolyban és ezek környékén – haszid közösségek működtek. A terület déli része nem volt egységes, itt főként nyugati típusú orthodoxok voltak.

Az erdélyi zsidóság egyik városi központjának Nagyváradot tekintjük, 21 133 fővel (ez a teljes lakosság 22,7%-a).²⁵ A város két hitközségében összesen 6100 főt említ az összeírás, ebből 4500 volt neológ, 1600 pedig orthodox. De hol volt a többi zsidó? A válasz részben a nagyváradi zsidó lakosság két ellentétes irányvonalában rejlik.

Egyfelől nagyfokú asszimiláció jellemezte a nagyváradi zsidókat. Ebben dr. Kecskeméti Lipót neológ főrabbi (1890–1936), szenvedélyes hazafi lévén, tagadhatatlanul nagy szerepet játszott. Nagyon jellemző a hitközség hivatalos neve is: „Nagyváradi Kongresszusi Nyugati Szerartású Izraelita Hitközség”.

A másik véglet a városban a haszid típusú orthodoxia volt. Ez az irányzat nem csatlakozott az orthodox hitközséghez, hanem önálló közösségekbe

23. Lásd például MZSH, p. 454. Nagykirva, p. 512. Ósándorfalva, p. 516. Ökörmező, p. 541. Petrova és Petrovabisztra.

24. MZSH, p. 733. Ungvár, kb. 170 taggal, ebből kb. 120 fő adófizetőt tüntettek fel, ami szokatlanul magas arány.

25. Az 1941-es népszámlálás szerint. (A szerk.)

szerveződött, amelyeket karizmatikus vezetőik fogtak össze. Az egyik ilyen híres, 20. századi haszid vezető Izrael Hager, a vizsnici rebbe volt, aki a bukovinai Vizsnicból (Vizsnicja / Wiznitz) menekült el az első világháború idején, majd Nagyváradon telepedett le, és ott sok tanítványt gyűjtött maga köré. 1938-ban bekövetkezett halálakor saját fia, Hajim Meir lett az utódja. Pontosán nem ismert, hogy a haszid közösség hány fős tagsággal rendelkezett, Hager rabbinak mindenesetre több ezer híve volt Nagyváradon és Erdélyben. A nagyváradi haszid közösség azonban nem szerepel az 1944-es összeírásban, csak az orthodox és a neológ hitközség. Részben ezzel magyarázható, hogy hivatalos népszámlálás szerint a városban élő zsidók száma (21 133 fő), és a két hitközségnek az összeírásban megjelenő összlétszáma (6100 fő) nem egyezik meg.²⁶

A közeli Kolozsváron hasonló ellentmondás mutatkozik a zsidók számában. Míg az 1941-es népszámlálás szerint az összlétszám 16 763 fő volt (a teljes lakosság 15%-a), addig az összeírás szerint a két hitközség együtt csak 10 500 főt tett ki (8500 fő orthodox és 2000 fő neológ). Az összeírásban ugyanakkor itt sem jelenik meg a haszid hitközség, amelyet Jekutiel Jehuda Halberstamm rabbi vezetett, aki az 1920-as években alapított önálló hitközséget, elszakadva az orthodox közösségtől.

Szatmárnémetiben tekintélyes városi központ volt 12 900 zsidóval, amely szám a teljes lakosság 24%-a. Ebből 12 000 fő az orthodox hitközséghez tartozott, közülük 6,29% volt adófizető. Egy kisebb *status quo* hitközségről is tudunk a városban, annak 750 tagjából 33% fizetett adót. Ezt az utóbbi hitközséget – kétségtelenül – jómódúak alkották.

Nagykárolyon két orthodox hitközség is működött. Az egyik, az úgynevezett „régí” hitközség 500 taggal, míg a másik 581-gyel. A város teljes zsidó lakossága azonban 2255 fő volt, így a teljes lélekszám több mint felétől – akik egyik hitközséghez sem tartoztak – nem szerepel semmilyen adat az összeírásban.

26. Sós Endre, *A nagyváradi zsidók útja* (Budapest: Libanon, 1943); 5000 fő neológ, 17 000 fő orthodox.

1941 áprilisában Magyarország annektálta Észak-Jugoszlávia egyes területeit, amelyek az első világháború előtt Magyarországhoz tartoztak. Itt Szabadka, Újvidék, Zenta és Zombor számítottak nagyobb zsidó központoknak. Szabadkán és Zentán kisebb orthodox hitközségek működtek (363, illetve 85 fővel). Az utóbbinál egy megjegyzést találunk, amely szerint „a hitközség tagjainak nagyobb része munkaszolgálatos, illetve hadifogságban van, köztük a kántor is.”²⁷ Csak Zentán tevékenykedett jelentősebb számú – 880 fős – orthodox hitközség.

A hitközség 175 családot számlál, közülük csak 97 fizetett adót. Van 60 teljesen szegény, sokgyermekes család, több családfő a fronton eltűnt.²⁸

A neológ hitközséget mindössze 500 fő alkotta, akik közül 146 fő volt adófizető (kb. 25%). Ezen a területen a közösségek jellemzően neológok voltak.

KÉT ORTHODOX HITKÖZSÉG EGY HELYEN

Sok településen működött párhuzamosan két hitközség: egy neológ és egy orthodox. Ez tekinthető általánosnak a magyar zsidóság körében. A szokatlan az volt, ha egy helyen két orthodox hitközség létezett, mint ahogy – az összeírás adatai szerint – a trianoni határokon belül Vácon²⁹ és Sátoraljaújhelyen,³⁰ valamint a felvidéki Galántán³¹ és az erdélyi Nagyváradban³² is.³³

Ennek oka elsősorban az orthodox hitközségen belüli ellentétekben keresendő, amelyek vagy a 19. századra nyúlnak vissza, mint például Galánta esetében, vagy a haszidok és ellenfeleik között hosszú ideig fennálló vitából fakadtak, mint ahogy az Sátoraljaújhelyen történt.

Vácon más volt a helyzet. Az 1868/69-es kongresszust követően a közösség egy része kivált a hitközségből és egy független orthodox hitközséget hozott létre, a többség azonban *status quo* maradt. Egy 1928-ban kiadott rendelet lehetővé tette a *status quo* hitközségeknek, hogy megváltoztassák felekezeti hovatartozásukat.³⁴ Ennek hatására a váci közösség elsöprő többséggel orthodoxnak nyilvánította magát. A Központi Tanács, az orthodox hitközségek országos szervezete azonban tiltakozott, a váci orthodox hitközség pedig (minden kétséget kizáróan) ellenezte az egyesülést. Összességében az orthodoxok fenntartásokkal viseltettek a *status quo* közösségeket illetően, különösen a Központi Tanács Rabbini Bizottsága. Így a korábbi *status quo* hitközség orthodoxként működött tovább, de az Eötvös téri anyahitközségtől elkülönülve.³⁵

Nincs bizonyítékunk arra, hogy a németek valaha is felhasználták volna az összeírás eredményeit. A magyar vidéki zsidóság deportálása olyan gyorsan zajlott le, hogy a németek nem bajlódtak sem a közösségek beszámolóinak megtekintésével, sem a bennük foglalt gazdasági adatok áttanulmányozásával. Az összeírás azonban olyan, mint egy utolsó pillanatfelvétel a pusztulás előtt – és pontosan ebben rejlik jelentősége.

27. MZSH, p. 771.

28. MZSH, p. 767.

29. MZSH, pp. 742–744, Vác.

30. MZSH, pp. 598–600, Sátoraljaújhely.

31. MZSH, pp. 226–227, Galánta.

32. MZSH, pp. 450–451, Nagyvárad.

33. Ezt ugyanis az irányzatok szakadása utáni állami szabályozás elvben kizárta: egy településen irányzatokként csak egy hitközség működhetett. (A szerk.)

34. A vallás- és közoktatásügyi igazgatás hatályos jogszabályainak gyűjteménye II. rész IV., XIX. fejezet. Összeállította Harai László (Budapest, 1943), p. 377.

35. Hálás vagyok a váci születésű Dr. Kéri Lajosnak, a MAZSIHISZ tiszteletbeli elnökének a két váci hitközségről adott személyes felvilágosításáért.

MENAHM SCHMELZER

professor emeritus

The Jewish Theological Seminary, New York



2010

A 2010. évi BACHER VILMOS EMLÉKÉREM
kitüntette a Scheiber Sándor-díjjal egyidőben
vette át az Emlékérmet.

Az alábbiakban azt a méltatást közöljük,
amelyet Schweitzer József
a két díj egyidejű átadásakor tartott.

2010. március 9.

A Magyar Tudományos Akadémia
Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma

a 2010. évi

BACHER VILMOS EMLÉKÉRMET

DR. MENAHEM H. SCHMELZER

professor emeritusnak

(The Jewish Theological Seminary, New York)

ítélte

Van szerencsém Önöket a Scheiber-díj megítélésével megbízott kuratórium nevében köszönteni, és annak az örömmel vállalt megtiszteltetésnek eleget tenni, hogy bejelentsem: a kuratórium javaslatára az Oktatási és Kulturális Minisztérium az ez évi egyik Scheiber-díjjal Menahem Schmelzer professzor urat ékesíti. Örömmel és szívesen teszem ezt a bejelentést, hiszen régi nagyra becsült barátomat illeti most ezzel a közös mesterünk emlékét őriző díj.

Schmelzer professzor urat gimnazista korából ismerem, bár őt nem tanítottam, de egykori hébertanárától, boldogult Schmideg József kollégámtól tudom, illetőleg tudtam meg akkor, hogy már gimnazista korában milyen sokágú és alapos ismeretekkel rendelkezett a zsidó tudományok terén.

A két Schmelzer fiú, a Scheiber-díjban már részesült Imre, St.Gallen-i főrabbi, és unokatestvére, a most körünkben üdvözölt Kornél, már szeminarista korunkban boldogult Scheiber kitűnő tanítványai közé tartoztak.

A kis magyarországi helységből, Jánoshalmáról, Ausztriába deportálták őket. Gyerekkoruk ezzel egyszer s mindenkorra véget ért, és ezt a hatalmas megrázkódtatást még az sem enyhítette, hogy a későbbiekben bebizonyosodott, ők még mindig a szerencsésebbek közé tartoztak. Onnan ugyanis vissza lehetett a fiatal gyermekeknek is kerülni. Erre, mint tudjuk, Auschwitzból nem volt mód. A mérhetetlenül gonosz és cinikus tervben a hazai

vidéki zsidóság egy kis részét azért deportálták Ausztriába, hogy ha arra a német birodalomnak szüksége lesz, német katonákért váltságul cserébe felajánlhasák őket. Nem hiszem, hogy erre sor került, de a jánoshalmi Schmelzer család visszatért Ausztriából, és a gyermekek tovább folytathatták tanulmányaikat.

Így került középiskolai tanulmányai után Menahem Schmelzer a Rabbiképzőbe, majd külföldi egyetemi tanulmányok után a jeruzsálemi Héber Egyetemre, s az ottani tanulmányokat követően pedig a New York-i Jewish Theological Seminary-ba, melynek hamarosan könyvtárosa, majd a hatalmas könyvtárnak vezetője lett.

Óriási feladat állt előtte: a több részletből álló hatalmas gyűjteményt egyetlen modern rendszerű könyvtárrá átszervezni, s közben professzor-ként középkori zsidó irodalmat és bibliográfiát tanítani. A könyvtár maga is hatalmas vállalkozás volt, s emellett még önálló kutatásra és oktatásra erőt és energiát szentelni – mondhatjuk: *pi sönáim bōruhákho* (2Kir 2:9, פִּי־שֹׁנִים בְּרוּחָהּ) – a zsidó tudomány szelleméből való kétszeres erőfeszítést, és annak oltárán kétszeres áldozat bemutatását jelentette.

Mint tanár, mint kutatóprofesszor és mint oktató kiválóan állta meg helyét, magam nagyon szívesen emlékezem arra, amikor New York-i tartózkodásom során, szemináriumi óráin magam is részt vettem, gyönyörködtem és épültem. Egyben pedig tapasztaltam azt a szeretetet, amely a diákság és tanártársai részéről őt körülvette.

Ez ünnepi alkalomból, valamennyiünk nevében szívből kívánom, hogy a Mindenható a nyugalom megérdemelt éveiben is a szüntelen kutatáshoz és tudományos munkásságához, *ad multos annos*, számára sok erőt és sikert ajándékozzon.

Kedves Menahem, *mazal tov!*

A Scheiber Sándor-díj odaítélésével megbízott kuratórium nevében:
Schweitzer József

MENAHM SCHMELZER RABBI HAJIM SZOFER PRÉDIKÁCIÓI

Hetven évvel ezelőtt Beneschofsky Imre kitűnő cikkben illette elismerő szavakkal Löw Immánuel (1854–1944) beszédeit.¹ Kiváltképp a beszédek szerkezetét méltatta, amelyek alapját bibliai versek, illetve rabbinikus (talmud- vagy midrás-) idézetek képezték.

Löw Immánuel prédikációi a következőképpen épültek fel. Beszédei elején egy-egy idézetet citált, amelyből kiemelte az általa legfontosabbnak tartott szót, szó szerkezetet. Ezután áttekintette, hogy a Biblia (illetve rabbinikus idézet esetén a rabbinikus szöveg) mely részeiben fordul elő a kiválasztott szó vagy szókapcsolat, s ezáltal újabb idézeteket hívott elő, amelyek a prédikáció további részeihez szolgáltak alapul. A prédikáció elején álló idézet tehát meghatározta a szerkezetet, a prédikáció egységeinek számát. A citált versből vagy mondásból felépülő egységekhez aztán magyarázatokat fűzött, melyeket mindig aktualizált is: az aktuális helyzetre, időszerű témákra vonatkoztatta. Ez az eljárás a klasszikus héber prédikációk módszereit idézi, amint ezt Marc Saperstein *Jewish Preaching* című könyvében bemutatja.²

Neves neológ rabbink egyik idősebb kortársa volt Hajim Szofer / Joachim Schreiber (1821–1886), aki viszont teljesen eltérő nézeteket vallott:

1. Beneschofsky Imre, „Löw Immánuel, a Darsan. Fejezetek a magyarországi zsidó homiletika történetéből”, in: Alexander Scheiber (ed.), *Semitic Studies in Memory of Immanuel Löw* (Budapest, 1947), pp. 339–348.
2. Marc Saperstein, *Jewish Preaching 1200–1800: An Anthology* (New Haven – London: Yale University Press, 1989).

„szélsőséges ellenfele” lévén „a zsidó élet bármifajta modernizálásának”.³ Több helyen teljesített rabbiként szolgálatot, többek között Munkácson, 1879-től pedig Budapesten: ő volt az első orthodox főrabbi Budapesten.

Jichak Joszef Kohen *Hakhme Hungaria* című héber nyelvű könyvében számba veszi Szofer rabbi műveit.⁴ Ezek közül *responsum*-gyűjteménye – *Mahne Hajim* címmel – volt talán a legjelentősebb. E könyv címe a rabbi nevévé is vált, a későbbiekben így hivatkoztak rá, követvén azt a hagyományt, mely szerint az egyes szerzőket nem nevükön, hanem könyvük címén említenek. Kohen bibliográfiájában azonban még nem szerepel Szofer prédikációinak kötete: *Torat heszed*.⁵ A mű kéziratát ugyanis a nyilasok által elkobozott héber könyvek között találták csak meg Debrecenben, 1945-ben. A háború után meglelt kézirat alapján készült el a könyv kiadása. A bevezetőben a szerző egyik leszármazottja, Szimha Bunem David Szofer rajzolja meg Hajim Szofer személyiségét és életrajzát.

Szofer rabbi prédikációi természetesen tükrözik hagyományos felfogását, szélsőségesen orthodox ideológiáját és óriási Talmud-tudományát. Valószínűsíthető, hogy beszédeit jiddisül tartotta, de publikálva már héberül lettek – bizonyára a jegyzetei alapján. Minden beszéd elején egy-egy bibliai vagy rabbinikus idézet áll, amelyeket azután részekre bontva midrás-szerű magyarázatokkal kísért. A beszédek címe elárulja, hogy milyen alkalomra készültek, de a beszédek tartalma legtöbbször elvont rabbinikus fejtegetés, amelynek nincs közvetlen köze az alkalomhoz: ritkán történik említés konkrét eseményekre. Sok gyászbeszéd van köztük, ahol a feliratban olykor-olykor megjelenik az elhunyt neve, de magában a gyászbeszédben már nincs szó a személyiségről, érdemeiről. A rabbinikus utalásokból lehet csupán kikövetkeztetni a prédikációk célját, fő mondanivalóját.

Az orthodox rabbikról általában úgy vélik, hogy évente csak kétszer prédikáltak: a peszah előtti és a jom kippur előtti szombaton. Szofer rabbi sokkal többször lépett a szószékre. Beszédet tartott a jom kippur előtti szombaton, azon a szombaton, amikor a Tóra első hetiszakasa, a *Beresit* kerül felolvasásra,⁶ hanukkakor, a *Sira* szombatján,⁷ és ádár hónap hetedikén, ami a hagyomány szerint Mózes születésének és halálának az évfordulója, amely napot a magyarországi zsidók fontos évfordulónak tartottak számon. Prédikált továbbá a peszah előtti szombaton, savuot ünnepén és a tisa be-áv utáni szombaton. Az ünnepnapokon kívül több alkalmi prédikációját is ismerjük, többször tartott beszédet a tisztaeszlári vérvád idején, az orthodoxia hivatalos elismerése alkalmából, új rabbiszékének elfoglalásakor, valamint fennmaradt olyan prédikációja is, amelynek apropóját I. Ferenc József király ötvenedik születésnapja adta.

Hallgatósága bizonyára értette, megértette a választott talmud- és midrásidézetekben rejlő utalásait. Moses Montefiore feletti gyászbeszédében (1885, 59. beszéd) például abból a midrásrészletből idézett, amely Mózes utolsó, Istennel folytatott párbeszédét tárgyalja. Így szól Mózes közvetlenül halála előtt: „Ha nem engedsz be Izrael országába, legyek legalább olyan, mint a mező vadjai és madarai”. Isten visszautasítja, és Mózes belátja, hogy semmi nem tudja megmenteni a haláltól. Montefiore magas kort ért meg, betöltötte a 100. életévét, nagy gazdagságra tett szert, sok csodálatos dolgot vitt véghez népéért, mégsem tudta elkerülni azt a sorsot, amely minden embert utolér. Egy másik midrás felhasználásával ismét a bibliai Mózessel vetette össze Moses Montefioret, úgy jellemezve őt, mint aki valamenyny emberi kötelességét teljesítette, és mint aki az angyalokhoz hasonlóan szent és tiszta volt.

3. Komoróczy Géza, *A zsidók története Magyarországon* (Pozsony: Kalligram, 2012), vol. I, p. 1004.

4. Jichak Joszef Kohen, *Hakhme Hungaria ve-ha-szifrut ha-toranit bah*. (Jerusalem: Makhon Yerushalayim, 1997), pp. 354–355.

5. Hajim Szofer, *Torat heszed*, ed. by Szimha Bunem David Szofer (Jerusalem, 1985).

6. 1Móz 1:1–6:8.

7. Az a szombat, amikor a *Be-salah* hetiszakasza kerül felolvasásra (2Móz 13:17–17:16), amely a Mózes és a zsidó nép által a Vörös-tengeren való átkelés után énekelt hálaadó éneket (2Móz 15:1–18) tartalmazza.

A 115–116. prédikációt az orthodoxia különválásának és hivatalos elismerésének alkalmából mondta (1869). Hálát adott, hogy egyenjogúságot kaptak a zsidók, a király pecsétjével is ellátva. A zsidóság életét jelképesen a *tefillin* hordásával állította párhuzamba: a karon levő *tefillin*-t eltakarják, és ugyanígy bújnak meg rejtekhelyükön a zsidók, amikor elnyomás alatt szenvednek; a homlokon levő *tefillin* viszont a nyílt, szabad hitvallást és vallásgyakorlatot szimbolizálja.

1882/83-ban, a tiszaezlári vérvád idején és a veszély elmúltával több beszédet is tartott (130–136. beszéd). A prédikációk túlnyomó részét ez alkalmakor is rabbinikus mondások elemzése tette ki, és csak célzásokból lehet következtetni az aktuális eseményekre. Egyes esetekben azért nyíltan is említi a vérvádat, a védekezés mikéntjét, a vád teljesen képtelen voltát. A 135. beszédben a szörnyű vádra a következőképpen tett utalást: „Nem tudhatjuk, mi a Jó Isten akarata, hiszen teljesen természetellenes, hogy egy fiú apja ellen tegyen tanúságot, miszerint az egy nem zsidó lány vérét ontotta”. Vagy a 136. beszédben: „Védőügyvédek, akik nem is hittestvéreink, feláldozták önmagukat, hogy bebizonyítsák a gonoszok hazugságait, amelyeket istenfélő zsidók ellen hoztak”.

Végül a 133. beszédéből idézek:

Nagy alapelv, hogy a zsidó nép egységes annak ellenére, hogy különböző csoportokra oszlott. Vannak igaz emberek és olyanok, akik vétkeztek, mégis mind zsidónak számítanak. Ezért amikor ellenség veszélyezteti őket, a nyáj összefog az isteni harcot harcolni. A *Jalkut*-ban [*Jalkut Simoni*, egy midrásgyűjtemény] áll: „»Szemem könnyezik, mert Isten nyája fogságba esett« (Jeremiás 13:17): Mielőtt a zsidó nép diaszpórába került, saját hazájában is több csoportra oszlott, voltak köztük papok, leviták, egyszerű izraeliták. Viszont miután szétszóródott a nép, a diaszpórában egységesek lettek, mint a fenti bibliai vers mondja: »amikor fogságba esik Isten nyája«, egyes számban, csak egy nyáj van.” Ez fennáll későbbi korokra is. Ahogy itt is: vannak orthodoxok és neológok, két táborra oszlottak, mégis mikor az ellenség ellenük támad, egységet alkotnak, és együtt harcolják az isteni harcot.

Szofer rabbi, aki híres arról, hogy a legszélsőségesebb szószólója és harcosa volt az orthodoxia elszakadásának, itt az egységre emlékeztet. Személyiségének egy korábban nem ismert vonását mutatja ez a beszéd. Beneschofsky idézi Löw szavait: „A mi prédikációnk a midrás továbbszövése. [...] Fölépítése régi formákban mozog, de a régi formákat új tartalommal telíti”.⁸ A neológ Löw Immánuel és a tőle teljesen eltérő felfogású Szofer rabbi – ha nem is teljesen, de bizonyos mértékig – hasonló hagyományos utat követtek prédikációikban.

8. Beneschofsky Imre, „Löw Immánuel, a Darsan”, p. 340.

KOMORÓCZY GÉZA

professor emeritus

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

JUDAISZTIKAI KUTATÓCSOPORTJÁNAK

nyugalmazott vezetője



2013

BACHER VILMOS EMLÉKELŐADÁS

2013. december 5.

Magyar Tudományos Akadémia Társadalomtudományi Kutatóközpont,
Jakobinus Terem
Budapest, Országház u. 30.

Az előadás és a laudáció első közlése

Komoróczy Géza, „Mit kíván(t) a magyar nemzet – a zsidóktól?”

Élet és Irodalom, 57 (2013), 51–52. pp. 20–21.

Nádasdy Ádám, „A Bacher Vilmos-emlékérem átadásának alkalmából.

Komoróczy Géza köszöntése”,

Élet és Irodalom, 57 (2013), 51–52. p. 21.

A Magyar Tudományos Akadémia
Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma

a 2013. évi

BACHER VILMOS EMLÉKÉRMET

DR. KOMORÓCZY GÉZA

professor emeritusnak

(Eötvös Loránd Tudományegyetem),

a Magyar Tudományos Akadémia Judaisztikai Kutatócsoportja

nyugalmazott vezetőjének ítélte

Hölgyeim és Uraim, tisztelt Egybegyűltekt!

Bacher Vilmos emlékére jöttünk itt ma össze, aki éppen 100 éve halt meg, s akiben a múlt egyik legkiválóbb magyar zsidó tudósát tiszteljük: igazgatója volt a Rabbiképzőnek, egyben a talmudkutatás terén világszerte elismert tekintély. Az ő emlékére született meg 1989-ben a döntés, idézem:

„Hogy a hebraisztika és a zsidó tudományok méltó megbecsülését a magyar szellemi életben fenntartsa és gyarapítsa, s e tudományok múltbeli jeles hazai művelőinek emlékét ápolja, a Magyar Tudományos Akadémia I. (Nyelv- és Irodalomtudományok) Osztályának Judaisztikai Kuratóriuma elhatározta, hogy évről évre ünnepélyes keretek között egy tudományos előadást fog szervezni a hebraisztika, judaisztika és a magyarországi zsidóság történetének kutatása körében, Bacher Vilmos Emlékelőadás elnevezéssel.”

Azóta tíz kiváló judaista és hebraista tartott előadást és kapta meg a Bacher Vilmos Emlékérmét, köztük Telegdi Zsigmond, Schweitzer József, Vermes Géza, Joshua Blau, vagy Menahem Schmelzer. Helyénvaló, illő és természetes, hogy a mostani alkalommal a Bacher Vilmos Emlékelőadást a magyar

judaisztika nagy öregje, Komoróczy Géza, az ELTE *professor emeritusa*, az MTA Judaisztikai Kutatócsoport egykori vezetője tartsa meg.

Komoróczy a budapesti és a prágai egyetemen tanult orientalisztikát. Kiválóan járatos az ókori keleti nyelvekben, elsősorban mégis történésznek tartja magát. Őt az ókori Kelet – és annak fő letéteményese és mindmáig örököse, a zsidóság – mint emberi közeg érdekli és foglalkoztatja. Mint a jó történészeknek általában, munkái legalább annyira szólnak a jelenről, mint a múlttól – éppen tőle tanultuk meg, mennyire relevánsak és aktuálisak az ókor egzisztenciális problémái a mai világban is.

Ő alapította 1987-ben az MTA Judaisztikai Kutatócsoportját, és 1989-ben az ELTE-n az Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszéket. Megjárta a Nyugatot mint vendégprofesszor, és a Keletet mint kutató – majdnem azt mondtam: „mint tanuló”, mert Komoróczy holtáig az fog maradni, amire csak a latinban van jó szó: *studens*, aki tárgyával szeretettel foglalkozik. Munkásságát tanúsítják tudományos kitüntetései: így többek között a Bar-Ilan Egyetem emlékérmé; a jeruzsálemi Héber Egyetem emlékérmé; a Széchenyi-díj; az Akadémiai Díj. 1989 és 1997 között a Zsidó Tudományok Nemzetközi Unió (Jeruzsálem) vezetőségi tagja volt. Számtalan – azaz pontosan 318 – publikációjából itt kiemelném *A zsidó Budapest* címűt; és természetesen a nemrég megjelent *magnum opust*: *A zsidók története Magyarországon* két kötetét, melyben a pannóniai időktől és a középkori legendáktól 2012-ig követi nyomon a zsidók történetét. Mint maga nyilatkozta: „Élt bennem a vágy, hogy megmutassam, a magyar történelemből nem vehető ki a zsidó történelem.” A kisebbségek története nem választható le a nemzeti történelemtől – vallja –, a kisebbségek eltérő történelmi tapasztalatai nem az idegenség jelei, hanem a történelmi múlt valós elemei. Ez a munka máris a magyarországi zsidó történelem egyfajta kézikönyvévé és felsőoktatási taneszközzé vált.

Ez Komoróczynak általában is célja. Termékeny és jó tollú író. Tudományos tevékenysége mellett – vagy annak természetes folyományaként – mindig fontosnak tartotta a szélesebb közvélemény tájékoztatását, formálását, vagyis a legszebb szóval: tanító. Tette ezt számos újságcikkkel, vitairattal, tankönyvfejezettel, így már korán feltűnést keltett az 1972-es *A Biblia világa*

kötetbe írott tanulmányával („A Biblia természetismerete és vilásképe”), később a *Sumer és magyar?* című kis kötettel, mely nekem, a kezdő nyelvésznek revelációként hatott.

A történészek egyik maximája, hogy tárgyukkal *sine ira et studio* („harag és részrehajlás nélkül”) foglalkozzanak; ám Komoróczy az a fajta történész, aki – ha szükséges – igenis *cum ira et studio* foglalkozik tárgyával, és dörögve hirdeti: „Vigyázzatok, nehogy félrevezessenek titeket a köztetek lakó próféták és jóvendőmondók, se álmaikra ne figyeljetelek, amelyeket álmodnak, mert hazugságot jóvendőlnék nektek” (Jeremiás 29, 8–9).

Igen, az ókor világa is emberi világ, alapvetően a mieinkhez hasonló konfliktusokkal és megoldásokkal. „Értelmiségi”, ezt a szót meglepve olvastuk Komoróczy ókori fejtegetéseiben: aztán meggyőzött minket: például Jeremiás próféta értelmiségi volt, sőt, kritikai értelmiségi, az a fajta ember, akinek semmi se jó, aki mindenben a hibát keresi, és nem ártja hazáját a külföld előtt lejáratni, mert az igazi hazaszeretet nem az áhítatos dicséretében nyilvánul meg, hanem a kemény kritikában.

Komoróczy társadalmi elkötelezettsége szervesen következik a judaisztikával, a zsidósággal való foglalkozásból. Szerepvállalásával összhangban 1992 óta ő a Magyar Helsinki Bizottság elnöke, illetve tiszteletbeli elnöke.

Tisztelt Professzor Úr, kedves Géza! Minthogy héberül nem tudok, engedd meg, hogy egy másik, sokkal szerényebb zsidó nyelven, jiddisül köszöntselek. *Rabeynu, ir zayt zeyer a groyser khokhem un an emeser tsadek. Zayt gezunt biz hundert un tsvantsik!**

Ezennel átadom Komoróczy Gézának, a tudósnek és embernek a BACHER VILMOS EMLÉKÉRMET.

Az MTA Judaisztikai Kutatócsoport Kuratóriuma nevében:
Nádasdy Ádám

* „Mesterünk, ön nagyon nagy bölcs, és valódi Igaz Ember. Éljen egészségben 120 évig!”

KOMORÓCZY GÉZA

MIT KÍVÁN(T) A MAGYAR NEMZET
– A ZSIDÓKTÓL?

Ez a cím félreismertethetetlen: az 1848. március 15-én kinyomtatott 12 pontot idézi, a magyar szabadság és egyenlőség jelkép értékű iratát. A röplapon álló szöveg 4. pontja így hangzik: „Törvény előtti egyenlőséget polgári és vallási tekintetben.” Ámde a zsidóknak abban az időben nem volt közjogi státusuk, az egyenlőség a rendiség részleges felszámolását jelentette, a követelés a zsidókra nem terjedt ki. A zsidók emancipációját a 12 pont nem kívánta. Az országgyűlések akkor már több mint negyedszázada vagy elutasították az emancipáció törvénybe iktatását, vagy napirendre sem vették. S bár az 1848. áprilisi törvények az unitárius egyházat is bevett egyháznak nyilvánították (1848:XX. tc.), a zsidók továbbra sem minősültek „bevett vallás”-nak (*religio recepta*), ami számukra is a vallásszabadságot, önkormányzati jogokat, az oktatás állami támogatását jelentette volna; azaz továbbra is kívül maradtak a politikai nemzeten.

Az első lényeges változást a Magyarország területén élő zsidók jogi helyzetében a középkori állapotokhoz képest II. József hozta. A korábbi feudális privilegiumok, a Kamara, a város, a földbirtokos különböző tartalmú engedélyei helyett egységes, az uralkodótól származó szabályozást. Az *edictum* címében József király az újszerű *systematica regulatio* elnevezést használta (1783). Ez jogi értelemben már királyi rendelet volt, s nem ilyen vagy olyan privilegium. Ezt az *edictum*-ot, a többitől eltérően, halála előtt nem vonta vissza, s utóda, II. Lipót, a *status quo*-t az országgyűlésben elfogadott törvénnyel (1790:XXXVIII. tc.) erősítette meg. *Rendelet helyett törvény*, ha

csak a *status quo* megerősítésével is. De ettől kezdve az országban lakó zsidók jogi helyzetének szabályozása már a nemzet politikai és jogi képviselőinek kezébe volt letéve. Az országgyűlés 1792-ben bizottságot küldött ki átfogó reformok és törvényjavaslatok kidolgozására, köztük a zsidók helyzetének szabályozásáról is; igaz, a *Regnicolaris deputatio* javaslatait csak az utódok vették elő az irattárból, 1826-ban.

A „napóleoni háborúk” idején a hadseregnek szüksége volt a zsidók szolgálatára, s ők ezt a terhet lelkesedéssel vállalták, mert a *forspont* bakjáról egyenlőnek tudhatták magukat a nemesi felkelőkkel vagy paraszt katonákkal.

Az 1790. évi törvény, amely a zsidók helyzetének szabályozását az országgyűlés illetékessége alá helyezte, ezzel megnyitotta a közösség képviselői számára a lehetőséget, hogy beadványokat terjesszenek elő. Egész sorozatát ismerjük ezeknek a beadványoknak: pontosan tudjuk belőlük, mit kívántak a zsidók a magyar nemzettől.

Az emancipáció gondolata a felvilágosodás eszméiben gyökerezett, és a zsidó világban is csak azoknál sarjadt ki, akik felismerték, hogy az emancipáció érdekében lazítaniuk kell a zsidó közösség belülről való elzárkózásán, mindenekelőtt a közeg nyelvének ismeretével és a világi műveltség megszerzésével. A zsidó felvilágosítók (*maskilim*), Moses Mendelssohn követői és II. József *regulatio*-jának végrehajtó apparátusa között e téren összhang volt.

Mit kívántak a zsidók a magyar országgyűléstől? 1790-ben, amikor „kisütött úgyszólván egész Európa boldog napja, (...) egyedül azt kérjük a királytól és rendektől, minek megkövetelésére a szentséges természet- és népjog jogot adnak”¹ (a vallás szabad gyakorlását, a költözési és lakhatási jogot, szabad kereskedést, nyilvános iskolák látogatását, peres ügyeik rendes bíróság előtti tárgyalását, egymás közötti pereikben és vallási dolgokban a belső,

1. „93. Javaslatok és törvény a zsidók helyzetére vonatkozóan. 1790–1792. (a) A Magyarországon élő zsidók közösségének kérelme a pozsonyi országgyűléshez, 1790. november 27.”, in: Komoróczy Géza, „Nekem itt zsidónak kell lenni”: *Források és dokumentumok (965–2012) A zsidók története Magyarországon I–II. kötetéhez. Szöveggyűjtemény* (Hungaria Judaica, 28; Pozsony: Kalligram, 2013), pp. 426–434.

rabbinikus bíraskodást). 1807-ben: „a Polgári Jussoktól való megfosztás” felszámolását.² 1826-ban, amikor „A Felvilágosodásnak sűgárai mind jobban kezdik immár oszlatni a régi balvélekedés és előítéletek homalyos setétségeit”, már hivatkoznak a Badenben, Porosz- és Bajorországban bevezetett reformokra, s „a Polgári Társaság hasznosabb tagjaivá” kívánnak válni, különösen a föld művelése, mesterségek űzése, tudományok, a Haza védelme terén, „tudunk nevezetes kereskedőket, hív és jó katonákat; szerentsés föld művelőket, ügyes mester embereket, jeles tudósokat és orvosokat közülünk előmutatni”.³ 1840-ben „a meghonosítás kegyes megadatásaért” esedeznek.⁴

Az 1839/40. évi országgyűlés végre napirendre vette az emancipációs törvényjavaslatot. Ez akkor már része volt a nemesi liberalizmus programjának. Több vármegye a követi utasításokba foglalja, neves személyiségek állnak ki mellette (a városok ellenzik). Maga a törvény (1840:XXIX. tc.) azonban nem jut el messzire: a szabad lakhatás, városokban is, „gyárok” állítása, kereskedés és mesterségek, de csak „vallásukbeli legények” alkalmazásával, „a polgári telkek (*fundus*) szabad szerezhetése”; de egészében még mindig csak a *status quo*, és csak azok számára, akik az országban születtek vagy „itteni lakásra törvényes úton engedelmet nyertek”. És ez is csak az országgyűlés nagy ellenkezése mellett, több tárgyalási fordulóban. Emancipációról nem lehet szó. Br. Eötvös József, aki a törvényjavaslatot felszólalásban is, nevezetes tanulmányban (*Budapesti Szemle*, 1840) is tá-

mogatta: „S miért hát ennyi indulatosság, valahányszor a zsidók polgárosítása szőnyegre kerül?”⁵

Az izraelita lakosok képviselőinek köszönőlevele még így is méltatja, hogy a törvényhozás „a nemzet érdekeit az emberiség általános követeléseivel egybeolvastani és legbensőbb összhangzásba hozni tudja”.⁶ 1844-ben az izraeliták képviselőinek beadványa is leírja az *emancipatio* szót, s kéri: a Karok és Rendek „méltóztatnának (...) elvégre törvényleg elhatározni: hogy Magyarország s a hozzá kapcsolt részek izraelita lakosai mindazon jogoknak, melyekkel az ország egyéb nem nemes lakosai dicsekedhetnek, ország-szerte korlátozás nélkül részeseivé tétessenek”.⁷ A leírt szó azonban elszállt a levegőbe. 1847-ben az izraeliták képviselői hivatkoznak a zsidók 300 000 fős lélekszámára, kérésük: „a közállomány sáncaiba törvényszerűleg leendő felvétel”, s különösen az elkülönítés (*separatismus*) megszüntetése, politikai tekintetben és polgári viszonyaiban a többi honlakossal egyenlővé tétel s „bizonyos szilárd rendszer” megállapítása, amely alapján „a most országunkban létező Izraelita lakosság benső fejlődése gyamolítottassék s az egészszel egybeforrasztassék és lassanként egyenlő lábra állíttassék”.⁸ Az 1847/48. évi, utolsó rendi országgyűlés nem vette figyelembe ezeket a kéréseket.

1848. július elején összeült az új, népképviselői országgyűlés, az izraelita lakosok képviselője ismét megfogalmazta kérését – a 12 pont címfeliratához nagyon hasonló szavakkal: „igazságot, szabadságot, egyenlőséget”. Még tisztábban az indokolásban: „Mi azért kívánjuk jogainkat, mert embe-

2. „3. A Magyar Ország zsidóság folyamodványa József főherceg-, nádorhoz és a Főrendek-, Státusok- és Rendekhez [Hogy valahára az Ország Törvénye által felszabadíttassunk]. 1807. november 7”, in: Komoróczy Géza, *Zsidók a magyar társadalomban: Írások az együttélésről, a feszültségekről és az értékekről, 1790–2012*, I. rész (Hungaria Judaica, 32; Pozsony: Kalligram, 2015), pp. 72–77.

3. „4. Alázatos esedezése a Magyar Ország Izraelitáknak [Méltóztatassanak az Ország Rendjei minket, ha léptsőnként is, haznos polgárokká tenni]. 1826. február 4.”, in: Komoróczy, *Zsidók...*, pp. 78–80.

4. „17. A Magyarország- s hozzá kapcsolt Tartományokbeli Izraelita lakosok nevében eljáró küldöttség a meghonosítás kegyes megadatásaért mély alázattal esedezik. 1840”, in: Komoróczy, *Zsidók...*, pp. 184–188.

5. Eötvös József, „A zsidók emancipációja”, *Budapesti Szemle*, [1]: 2 (1840; megjelent: 1841. február 8.), pp. 110–156; lásd Komoróczy, *Zsidók...*, pp. 189–208.

6. „19. [A magyarországi izraeliták köszönő levele az 1840:XXIX. tc. királyi szentesítése után]. 1840. május”, in: Komoróczy, *Zsidók...*, pp. 209–211.

7. „21. A magyarországi s a kapcsolt részekbeni izraelita lakosok nevében eljáró küldöttség. Az ország nagyméltóságú és tekintetes Karai és Rendei méltóztatnának az izraeliták még mindig szerfelett szomorú polgári állapotát kegyelemes tekintetre méltatni. 1844. január”, in: Komoróczy, *Zsidók...*, pp. 221–227.

8. „28. Magyarországi és kapcsolt részekbeli Izraeliták szózata emancipatio iránt. 1847–1848”, in: Komoróczy, *Zsidók...*, pp. 279–286.

rek vagyunk – mi egyenlők akarunk lenni e haza minden más lakosaival.”⁹ Mert emberek vagyunk (!): a magyarországi zsidó ön-tudat ezzel eljutott az Amerikai Egyesült Államok Függetlenségi nyilatkozatának (1776) és a francia nemzetgyűlés Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatának (1789) rendíthetetlen alapelveihez.

Most lépünk át a másik oldalra, s megnézzük, mit kívánt a magyar politikai nemzet a zsidóktól. A rendi országgyűlések, a Karok és Rendek több ciklusban is világosan megfogalmazták fenntartásaikat a zsidókkal szemben. A felszólalások egyenkénti vizsgálata helyett egy hírlapi vitát veszünk szemügyre: Fábíán Gábor, Kossuth Lajos és Löw Lipót több cikkét a *Pesti Hírlap*-ban, 1844-ben.

Fábíán Gábor neves ügyvéd, táblabíró, Vörösmarty Mihály és Toldy Ferenc barátja, a M. Tudós Társaság tagja, ugyanaz, aki magyarra fordította Alexis de Tocqueville / „Tocqueville Elek” művét (*A demokratia Amerikában*, 1841–1843). Fábíán cikket közölt Kossuth lapjában, „Zsidó-emancipatio” címmel.¹⁰ A zsidók polgárosítását „a kor fontos kérdései közé sorozva lenni” látja, maga támogatja, de tudja, hogy a törvényhozásban a vármegyei követek többsége mellette van, a királyi városok és a felsőtábla egy része ellene, valamint „a nemzetnek törvényhozásba be nem folyó nagy része” szintén ellenzi, „mondhatni, egy egész nép áll szemközt” vele. Az ellenvéleményt így foglalja össze: „A zsidóság ma is minden statusban egy a nép többi részeitől elszigetelt testületet képez; érzésre, gondolkozásra, életmódra nézve amazzal egészen ellenkező ösvényt követ; közérdeket nem, csak magánhasznot ismer; a fennálló nemzetiséggel sehol össze nem olvad, s így a status fenntartásának fő elvével, az érdekegységgel, merő ellentétes helyzetben áll.” Feltűnő, hogy a pártolók véleménye is majdnem ugyanaz: „a zsidók kevés egyes kivételekkel, erkölcstelen népfaj, melytől a haza felvirágzására jelen helyzetben semmit sem várhatni”. Fábíán a megoldást az

összeházasodásban látja: ez kikeresztelkedést és a zsidók beolvadását jelenti. Ön-felszámolást.

Kossuth meleg szavakkal szól a zsidókról, hiszi és vallja, hogy „a politica emancipatio (...) ideje elkövetkezett”.¹¹ De előáll egy még súlyosabb váddal, mely „a socialis egybeforradás”-t szinte lehetetlenné teszi: „A zsidókat nemcsak mi, hanem a zsidók is így nevezik: »zsidó NÉP«. (...) Mózes vallása nemcsak vallás, hanem egyszersmind politikai organismus is. – Mózes vallása statusalkotmány, valóságos országglási rendszer, mégpedig theocratiai országglási rendszer. (...) A zsidókat nem lehet emancipálni, mert vallásuk politikai institutio, theocratiai alapokra építve, mely a fennálló országglási rendszerrel politicai egybehangzásba nem hozható.” A „socialis egybeforradás” feltétele: ha „külön vallásfelekezet lesznek, de megszűnnek lenni külön nép”.

A nagy-kanizsai főrabbi, Löw Lipót két cikkben is válaszolt Fábíánnak és Kossuthnak.¹² Tagadta, hogy a zsidók külön nép volna, hogy vallásuk külön „politikai organismus”. Nincs külön országuk, nyelvük, polgári törvényük, külön politikai életük, „sőt mindaz, miben egy népnek jelleme s szelleme közönségesen tükrözik – mint a népdalok, néptáncok, népöltözet stb. – a zsidóknál nincs”. Mindössze néhány „házi szokás” különbözteti meg őket, „úgy mint: bizodalom, szívesség, kölcsönös gyámolítás, jótékonyág”. Löw odavágja Kossuthnak: „az ételekről törvények egészen s minden tekintetben ártatlanok, és tökéletesen közönbös lehet a statusnak, ha vajon a zsidó eszik-e disznóhúst, vagy sem? Vagy gondolná-e ön, hogy p. o. Mendelssohn nem volna méltó a polgári jogra, mivel disznóhúst soha sem evett, s hogy az aljas pesti hajhász e jogra méltóbb, mivel sódort eszik?”

-
11. [Kossuth Lajos], „Szerkesztői megjegyzés Fábíán Gábor »Zsidó-emancipatio« című cikkéhez”, *Pesti Hírlap*, [4]: 349 (1844. május 5), p. 300. Lásd Komoróczy, *Zsidók...*, pp. 236–239.
 12. Löw Leopold, „Nyílt levél a zsidó-emancipatio ügyében”, *Pesti Hírlap*, [4]: 357 (1844. június 2), pp. 375–376. Lásd Komoróczy, *Zsidók...*, pp. 242–249. Továbbá: Löw Leopold, „Még néhány szó «a zsidók erkölcstelensége» s a zsidók polgárosítása fölött”, *Pesti Hírlap*, [4]: 372 (1844. július 25), pp. 505–506. Lásd Komoróczy, *Zsidók...*, pp. 252–256.

9. *Ibid.*

10. Fábíán Gábor, „Zsidó-emancipatio”, *Pesti Hírlap*, [4]: 349 (1844. május 5), pp. 299–300. Lásd Komoróczy, *Zsidók...*, pp. 228–234.

Az ellenvetéshez Kossuth lábjegyzetet fűz, meglehetősen indulattal ő is.¹³ Kifogásolja „a socialis térre átvitt institutiót, hogy más vallású polgártársaikkal egy söt, egy kenyeret nem ehetnek, egy bort nem ihatnak, egy asztalnál nem ülhetnek, egy edényt nem használhatnak, ez s ehhez hasonlók a különböző vallásfelekezetek socialis egybeforradását gátolják, s hogy addig, míg ezeket s ehhez hasonlókat nemcsak a műveltebbek gyakorlata (kiket azért hitsorsosaik rossz zsidónak tartanak), hanem ünnepélyes egyházi hitvallomás a zsidó vallás lényegéhez nem tartozóknak ki nem jelent, a zsidók socialiter emancipálva nem lesznek, ha mindjárt politcailag százszor emancipáltatnak is.”

Egy év múlva, 1845-ben, Löw Lipót visszatért a vitára,¹⁴ Kossuth ekkor már visszavonult a *Pesti Hírlap* szerkesztésétől. Löw ismét szóba hozza az étkezési szokásokat is, de nem említi, hogy Kossuthnak ad viszonyválaszt: „(...) a lelkiismeret szabadságához az is tartozik, hogy mindenki, ki valóságának asketikáját tartani akarja, saját tetszése szerint ehessék s ihassék”. Végső érvként arra hivatkozik, hogy az „asztalbeli választófal” maguk a zsidók között is fennáll, például Pesten, ahol a vendégségbe meghívott rabbi e tekintetben szigorúbb, mint „derék s mívelt házigazdája”. Mondjuk, a nagykereskedők. Széchenyi, *Naplója* szerint, többször ebédelt Wodianer Móriccival, tárgyalva a Lánchídról, de Löw Lipót apósa, Schwab Löw pesti rabbi nemigen ült volna le vele egy asztalhoz. Az „asztalbeli választófal” ügyét még könnyedebben intézte el br. Eötvös: katolikusok és protestánsok évszázadok óta békében élnek egymás mellett, holott az évnél közel egyharmadában, ha böjti szabályait betartják, nem ehetnek egymás asztalánál.

Löw Lipótnak volt elképzelése az emancipációról. A zsidó modernizáció előmozdítaná az egész ország modernizációját anélkül, hogy felbomlasztaná a zsidó közösséget. A különállást, különbözőséget nem felszámolni kell,

hanem hasznosítani. A zsidók kapcsolatai más országokban élő zsidókkal segítik, a nemzeti védegylettől eltérően, az ipar és a kereskedelem kifejlődését, a nemzetközi piaci integrációt.

Az „asztalbeli választófal” kifejezés lényegesen több, mint amit szó szerint jelent: a zsidó életmódról volt szó, s – Löw állítása ellenére – a zsidók *nép* (népcsoport, nemzetiség stb.: részlegesen elkülönülő kisebbség) voltáról. A zsidókról mint zsidókról.

A nemesi liberalizmus a reformkorban nem tudott továbblépni az 1840:XXIX. törvénytől. A már említett 1847/48. évi rendi országgyűlésben, már 1848. március 15. után, a városi törvényjavaslat vitájában Kossuth nyilvánította lehetetlenné, sőt, a zsidókra nézve veszedelmesnek a teljes emancipációt. Tudniillik március 15. után a nemzetőrségbe nagy számban jelentkeztek zsidók. Számukra ez, mint negyven évvel korábban a katonaság, egy lépés volt a politikai jogok megszerzése felé. Pozsonyban azonnal súlyos utcai zavargások törtek ki a zsidók ellen, feldúlták a zsidó utcát, a zavargások szétterjedtek az egész országban, a polgárok és a csőcselék követelték a zsidók kiűzését. Igazolódni látszódtak Fábíán Gábor szavai: „a nemzetnek törvényhozásba be nem folyó nagy része” ellenezte az emancipáció első lépését is. Kossuth az országgyűlésben (1848. március 31.): „Éppen azoknak, kik baráti az emancipációnak, kívánni kell, hogy e percben ne történjen semmi e részben, mert vannak akadályok, mikkel bizonyos percekben istenek sem küzdhetnek meg; most a zsidókra nézve rendelkezni annyi volna, mint e népfaj közül tömérdeket áldozatul vetni ellenségeik dühének.”¹⁵

A Batthyány-kormány visszavonta a zsidók toborzását, s bár a zavargásokat rendeletek, kormánybiztosok, helyenként a hadsereg akkor megfékezte, egy hónap múlva, áprilisban, még hevesebben megisméltődtek, Pesten is. A kormány elrendelte a zsidó lakosság összeírását, a jogtalanul Pesten tartózkodók kiutasítását. Az emancipáció többé szóba sem került.

13. *Ibid.*

14. Löw Leopold, „A zsidókérdés a jog, a lelkiismeret-szabadság, a józan politica és a nemzetgazdászat szempontjából (Toldalék a pesti hírlap zsidócikkeihez)”, *Pesti Hírlap*, [5], Első félfél, no. 476 (május 29, 1845), pp. 349–350; no. 477 (május 30, 1845), p. 355.

15. *Pesti Hírlap*, 1848:22 (1848. április 7.), p. 305; lásd „(i/2) 1848. március 31: Kossuth Lajos az országgyűlési vitában, Pozsony”, in: Komoróczy, *Nekem itt...*, pp. 639–640.

Nyáron, Ausztria katonai fellépése után, a honvédségbe befogadták ugyan a zsidókat, de a népképviselési országgyűlésben gr. Kállay Ödön emancipációs törvényjavaslata megakadt a bizottságokban. Csak két héttel Világos előtt, Szegeden, a legeslegutolsó ülésnapon fogadtatta el a Szemere-kormány a zsidó-emancipációt.

Mit kívánt tehát 1848-ban a magyar nemzet a zsidóktól? A pesti utcai zavargások után Vörösmarty, aki megrendült hangú cikkben¹⁶ elítélte az atrocitásokat, három lehetőséget lát a „zsidóügy” megoldására: „vagy kiköltöztetni őket, vagy megtéríteni, vagy jogainkat velük megosztani”. Nem tesz ajánlást, de még ő is megrója őket, mert, mondja, a zsidó „megmaradt sötét, gyanús zárkózottságában, külön szertartásaival, ünnepeivel, (...) s kiváltságos ebédeivel. A legmakacsabb faj, mely a világon létezett, szoros összetartása által éppen oly sértő, mint veszélyes...” Megrója őket: „A dologkerülés annyira vérében van, hogy gyufát árul teljes életében, vagy rongyos ruhákat szed inkább, mint földet műveljen. Magyarhon földművelő ország...”

A nemesi liberálisok koncepciója csak 1867-ben tudott érvényre jutni. Akkor Deák Ferenc és Eötvös József voltak a törvényhozás mozgatói. A kiegyezési törvényeket nyomban követte az emancipációs törvény (1867: XVII. tc.). A sorrend mögött mélyebb politikai szándék ismerhető fel. A kiegyezés, bizonyos módosítások mellett, megteremtette az áprilisi törvények kontinuitását, az emancipációs törvény pedig beemelte a jogrendbe a Szemere-kormány – annak idején légi üres politikai térben meghozott – emancipációs törvényét: Eötvösék számára ez is része volt a kontinuitásnak. A politikai szándék része volt az is, hogy a később elfogadott nemzetiségi törvény (1868: XLIV. tc.) már nem vonatkozott a zsidókra (egyébként nem is nevezte meg a nemzetiségeket). Azaz a zsidókat nem mint népet vagy nemzeti kisebbséget vették be az alkotmányba, hanem mint polgárokat, mint egyéneket. Ugyanaz történt egyébként, mint Franciaországban a napóleoni

Nagy Sanhedrin (1807) után. (Ez nyilván megfelelt Löw Lipót elképzelésének: a Sanhedrin statutumát ő adta ki kétszer is magyarul.) A recepciós törvény (1895: XLII. tc.) sem a zsidó közösségnek adott jogokat: csak az izraelita „egyházat” (a vallásgyakorlást) recipiálta (vette be). Azt, hogy a zsidók nem nép, még 1924-ben is határozatban mondta ki a Kúria.

A magyar politikai nemzet a törvényhozással más utat nem hagyott nyitva a zsidók előtt, mint az egyéni beilleszkedést. Mit kívánt tőlük „a nemzetnek törvényhozásba be nem folyó nagy része”? Azt, hogy változtassák meg beszélt nyelvüket (ezt önként megtették). Hogy változtassák meg szokásaikat, életmódjukat, étkezésiük szabályait. Változtassák meg foglalkozásaikat – amelyeknél egyébként addig szigorú korlátozások határozták meg lehetőségeiket, s amely foglalkozásokban a nem zsidó társadalom később sem akarta felváltani őket: csak olyan foglalkozásokat választhattak, amelyek az elszegényedett nemes ifjaknak, dzsentriknek nem kellett (hogy aztán ők rójak fel a zsidóknak, hogy az orvosok, ügyvédek, újságírók között „túl sokan” vannak). Ha egyetemi tanárok, bírók akartak lenni, mutassák fel a keresztlevelet (hogy később a felsőház keresztény püspök tagjai szemükre vessék a zsidótörvények alól kibúvót keresőknek: nem őszintén lettek keresztények).

Talán mégis Fábíán Gábor mondta ki a lényegét: kikeresztelkedni, magyarokkal összeházasodni. Mit kívánt hát a magyar nemzet a zsidóktól az emancipáció fejében? Azt, hogy ne legyenek zsidók.

Lehetne vitatni, hogy az itt idézett szövegeknek van-e forrásértékük az adott történeti helyzeten kívül is. Elég azonban, ha utalunk utóéletükre: megisméltésükre, erélyesebbé átfogalmazásukra, kezdve Istóczy Győző országgyűlési beszédein, a két világháború közötti évtizedek antiszemita uszításán és a zsidótörvényeken át, egészen napjainkig. Szükséges volna a 19. századi magyarországi állapotokat összehasonlítani Nyugat-Európával vagy a törökországi tanzimáttal. Elemezni kellene, hogy azok az indulatok, amelyek a zsidók elutasításának vagy feltételekhez kötött elfogadásának történeti érveiben fortyognak, mennyiben függnek össze a cigányok, az áttelepülők, a menedékkérők iránti mai gyűlölködéssel. El kellene gondolkodni

16. Vörösmarty Mihály, „Zsidóügy”, *Pesti Divatlap*, 1848, no. 22 (1848. május 13.), pp. 585–588; no. 23 (május 20.), pp. 617–620. Lásd Komoróczy, *Nekem itt...*, pp. 666–671.

azon, hogy „a magyar nemzet”, amely a 19. században megkívánta a zsidóktól a teljes igazodást életszokásaikban a többségi társadalomhoz, azaz a beolvadást, s ma ugyanezt kívánja a cigányoktól, s bünteti őket, mert nem eszerint élnek: ugyanaz a „magyar nemzet” ma igényt formál arra, hogy az erdélyi magyarok esetében a többségi társadalom tiszteletben tartsa különállását, egészen a teljes autonómiáig. Nincs ebben ellentmondás? De még általánosabban: van-e, lehetséges-e egyáltalán olyasmi, hogy homogén nemzet, amely nem túri a kisebbségeket? Nem *külömb-külömb* kisebbségekből áll-e minden társadalom?

Álljon itt néhány kiragadott idézet Bibó Istvántól is.¹⁷ „Az ország többsége, mely megszokta elvárni még a zsidóüldözések alatt is, hogy a zsidók minden vonatkozásban magyarnak vallják magukat.” – „A cionisták (...) azt az álláspontot vallják, hogy a legjobb – szerintük az egyetlen igazi – megoldás a zsidó nemzeti vagy nemzeti kisebbségi öntudat kialakítása és nyílt vállalása.” – „Valójában azonban a zsidók külön közösségi öntudata sokféle ellenkező hatás mellett is vallási és vallásos szervezeti ügynél lényegesen erősebb közösségi tényező marad.” – „Számításba kell vennünk annak a tisztázó hatását is, ha a külön zsidó öntudat vállalása és megszervezése számára szabad és tiszta lehetőségek jönnek létre.” Hát, a szabad és tiszta lehetőségek egyelőre sem a zsidó, sem más kisebbségek számára nem jöttek létre.

De ha ezeknek a dolgoknak végére akarnék járni, csak most kezdeném. Kérdés volt a cím; kérdés a befejezés is: mit jelent tehát az, hogy befogadás? Mit jelent az, amit oly szívesen hangoztatnak Magyarországon: hogy befogadó nemzet?

A HUNGARIA JUDAICA SOROZAT EDDIG MEGJELENT KÖTETEI

SZERKESZTŐ KOMORÓCZY GÉZA

ISSN 0865-1345

1. Gazda Anikó, *Zsinagógák és zsidó községek Magyarországon. Térképek, rajzok, adatok*. 1991. ISBN 963 7450 11 4. 244 old., 69 térkép, 122 zsinagóga alaprajza
2. Haraszti György, *Magyar zsidó levéltári repertórium, I: Hazai levéltárak zsidó vonatkozású anyagának áttekintése a kiadott levéltári segédletek alapján*. Két kötetben. 1993. ISBN 963 7450 76 9. 746 old.
3. Scheiber Sándor, *Magyar zsidó folyóiratok és hírlapok bibliográfiája, 1847–1992*. A szerző kézirata alapján sajtó alá rendezte Scheiberné Bernáth Livia és Barabás Györgyi, újabb anyaggal kiegészítette Barabás Györgyi. 1993. ISBN 963 7450 77 7. 417 old.
4. Ines Müller, *A Rumbach Sebestyén utcai zsinagóga: Otto Wagner fiataalkori főműve Budapesten*. Fordította Zwickl András. A Függelékben: Haraszti György, „A Rumbach utcai zsinagóga és hívei”. 1993. ISBN 963 7450 78 5. Kötve, 119 old., 104 fekete–fehér fénykép, 4 színes képtábla
5. Szabolcsi Lajos, *Két emberöltő. Az Egyenlőség évtizedei (1881–1931). Emlékezések, dokumentumok*. Szabolcsi Miklós előszavával. 1993. ISBN 963 7450 84 X. 453 old.
6. *Magyarországi zsidó hitközségek, 1944. április. A Magyar Zsidók Központi Tanácsának összeírása a német hatóságok rendelkezése nyomán*. Közvetteszi Schweitzer József. Az eredeti kérdőívek és dokumentumok alapján sajtó alá rendezte Frojimovics Kinga. Két kötetben. 1994. ISBN 963 04 4023 7. 890 old.

17. Bibó István, „Zsidókérdés Magyarországon 1944 után”, *Válasz*, 8:4 (1948. április), pp. 778–877; lásd Komoróczy, *Nekem ...*, pp. 1322–1339.

7. Frojimovics Kinga, Komoróczy Géza, Pusztai [Bányai] Viktória és Strbik Andrea, *A zsidó Budapest. Emlékek, szertartások, történelem*. Szerkesztette Komoróczy Géza. Két kötetben. 1995. ISBN 963 4750 96 3. 794 old.
8. Jacob Katz, *Kifelé a gettóból. A zsidó emancipáció évszázada, 1770–1870*. Fordította Pap Mária. 1995. ISBN 963 04 5261 8. 237 old.
9. Moshe Carmilly-Weinberger, *A zsidóság története Erdélyben (1623–1944)*. 1995. ISBN 963 508 001 8. 390 old., 47 fénykép („Erdélyi rabbik galériája”)
10. Strbik Andrea, *Héber nyelvtanok Magyarországon. A Magyarországon kiadott, magyar szerzők által írt vagy magyar nyelvű héber nyelvtanok bibliográfiája (1635–1995)*. 1999. ISBN 963 508 012 3. 247 old.
11. Péchi Simon *kiadatlan rabbinikus írásai: Az Atyák mondásai – Pirqé ávot fordítása (1620/21)*. Koltai Kornélia. 1999. ISBN 963 508 082 4. 171 old.
12. Shlomo J. Spitzer, *Die Rabbiner Ungarns, 1944. (Die orthodoxen Gemeinden) – Orthodox rabbik Magyarországon, 1944.* 1999. ISBN 963 508 059 X. 201 old.
13. Szabolcsi Bence, *Zsidó kultúra és zenetörténet. Tanulmányok*. Összeállította Kroó György. 1999. ISBN 963 508 083 2. 301 old.
14. Nathaniel Katzburg, *Fejezetek az újkori zsidó történelemből Magyarországon* (Osiris Könyvtár: Történelem). 1999. ISBN 963 379 702 0. 244 old.
15. Cvi Moskovits, *Jesivák Magyarországon. Adalékok a zsidó hitközségek 1944. áprilisi összeírásának történeti értékeléséhez*. 1999. ISBN 963 508 088 3. 55 old.
16. Shlomo J. Spitzer – Komoróczy Géza, *Héber kútforrások Magyarország és a magyarországi zsidóság történetéhez a kezdetektől 1686-ig* (Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport – Osiris Kiadó, 2003) ISBN 963 508 381 5. 977 old.
17. Bányai Viktória, *Zsidó oktatásügy Magyarországon, 1780–1850* (Doktori mester munkák / Hungaria Judaica) (Budapest: Gondolat, 2005). ISBN 963 9567 41 8. 287 old.
18. Jehuda Don, *A magyarországi zsidóság társadalom- és gazdaságtörténete a 19–20. században. Tanulmányok*. 2006. ISBN 963 508 515 X. 249 old.
19. Frojimovics Kinga, *Neológ (kongresszusi) és status quo ante rabbik Magyarországon 1869-től napjainkig. Archontológia (Az anyahitközségek rendjében)*. 2008. ISBN 963 508 517 6. 222 old.
20. Barabás Györgyi, *Magyar zsidó levéltári repertórium, II: Magyarországi zsidó hitközségek, egyletek, társaságok alapszabályai, 1705–2005*. 2007. ISBN 963 508 516 8. 856 old.
21. Frojimovics Kinga, *Magyar zsidó levéltári repertórium, III: Magyarországi zsidó anyakönyvek, 1760-tól napjainkig (Hazai levéltárak és irattárak)*. 2007. ISBN 963 508 518 4. 692 old.
22. Bányai Viktória, *Ezekiel Landau prágai rabbi (1713–1793) döntvényeiből: Magyarországi adatok*. (Héber kútforrások Magyarország és a magyarországi zsidóság történetéhez, 18. század, 1). 2008. ISBN 978 963 87162 1 7. 156 old.
23. Péchi Simon *kiadatlan Biblia-fordítása (1634)*. Kéziratból kiadta Koltai Kornélia. 2011. ISBN 978 963 87162 2 4. 287 old.
24. Kormos Szilvia, *A váci zsidó temetők*. A kötetet szerkesztette Bányai Viktória. 2010. ISBN 978 963 87162 3 1. 552 old.
25. Komoróczy Szonja Ráhel, *Yiddish Printing in Hungary. An Annotated Bibliography*. 2011. ISBN 978 963 97162 4 8. 368 old.
26. Komoróczy Géza, *A zsidók története Magyarországon, I. kötet: A középkortól 1849-ig*. (Pozsony: Kalligram, 2012). ISBN 978 80 8101 479 6. 1232 old.
27. Komoróczy Géza, *A zsidók története Magyarországon, II. kötet: 1849-től a jelenkorig*. (Pozsony: Kalligram, 2012). ISBN 978 80 8101 480 2. 1216 old.
28. Komoróczy Géza, *„Nekem itt zsidónak kell lenni” Források és dokumentumok (965–2012): Szöveggyűjtemény* (Pozsony: Kalligram, 2013) ISBN 978 80 8101 646 2. 1470 old.
29. Kormos Szilvia, *A lovasberényi zsidó temető*. Közreműködött és szerkesztette Bányai Viktória. 2012 ISBN 978 963 508 616 0. 304 old.
30. Bányai Viktória – Fedinec Csilla – Komoróczy Szonja Ráhel, szerk., *Zsidók Kárpátalján. Történelem és örökség: A dualizmus korától napjainkig* (Budapest: Aposztróf Kiadó, 2013) ISBN 978 615 5056 37 6. 455 old.

31. Komoróczy Géza, *Zsidók az Északkeleti-Kárpátokban. Kárpátalja a 16. századtól a 19. század közepéig* (Budapest: Aposztróf Kiadó, 2013) ISBN 978 615 5056 43 7. 103 old.
32. Komoróczy Géza, *Zsidók a magyar társadalomban. Írások az együttélésről, a feszültségekről és az értékekről 1792–2012, I. rész.* (Pozsony: Kalligram, 2015). ISBN 978 80 8101 873 2. 861 old.
33. Komoróczy Géza, *Zsidók a magyar társadalomban. Írások az együttélésről, a feszültségekről és az értékekről 1792–2012, II. rész* (Pozsony: Kalligram, 2015). ISBN 978 80 8101 874 9. 965 old.
34. Kormos Szilvia, *A pilisvörösvári zsidó temető.* Bányai Viktória közreműködésével (Hungaria Judaica / Studia Hebraica Hungarica). 2016. ISBN 978 963 12 6588 0. 240 old.

A HUNGARIA HEBRAICA SOROZAT EDDIG MEGJELENT KÖTETEI

SZERKESZTŐ ZSENGELLÉR JÓZSEF

ISSN 2061-1781

1. Schweitzer József – Zsengellér József, szerk., *Hebraisztikai Tanulmányok* (Budapest: L'Harmattan – Magyar Hebraisztikai Társaság, 2009). ISBN 978 963 9457 82 9
2. Koltai Kornélia, szerk., „*A szívnek van két rekesze*”. *Tanulmánykötet Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére 90. születésnapja alkalmából* (Studia Hebraica Hungarica 2 / MTA Judaisztikai Kutatócsoport ÉRTESÍTŐ 19) (Budapest: L'Harmattan – Magyar Hebraisztikai Társaság, 2012). ISBN 978 963 236 608 1
3. R. Jehuda he Haszid / Kozma Emese ford., jegyz. / Koltai Kornélia szerk., *Széfer haszidim / Haszidok könyve. Kozma Emese fordításában.* Két kötetben. (Budapest: L'Harmattan – Magyar Hebraisztikai Társaság, 2016). ISBN 978 963 4141 69 3
4. Kormos Szilvia, *A pilisvörösvári zsidó temető.* Bányai Viktória közreműködésével (Studia Hebraica Hungarica 4 / Hungaria Judaica 34) (Budapest: Magyar Hebraisztikai Társaság – MTA TK Kisebbségkutató Intézet Judaisztikai Kutatócsoport, 2016). ISBN 978 963 12 6588 0

Nyomdai munkák: Séd Nyomda Kft.
Ügyvezető igazgató: Katona Szilvia
www.sednyomda.hu

