

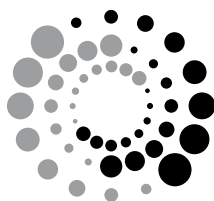
Hagyományláncolat és modernitás

SZEGEDI VALLÁSI NÉPRAJZI KÖNYVTÁR
BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS

43.

REDIGIT: BARNA, GÁBOR

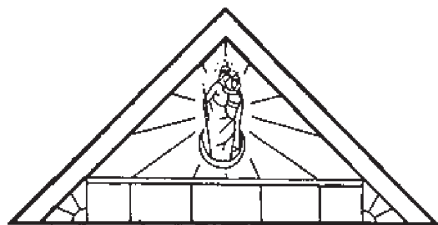
MTA-SZTE VALLÁSI KULTÚRAKUTATÓ CSOPORT
A vallási kultúrakutatás könyvei 11.



MTA-SZTE
VALLÁSI KULTÚRAKUTATÓ CSOPORT

HAGYOMÁNYLÁNCOLAT ÉS MODERNITÁS

Szerkesztette:
Glässer Norbert – Zima András



Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék
Szeged, 2014

A kötet megjelenését támogatta
a Nemzeti Kulturális Alap Könyvkiadás Kollégiuma
NKA 3437/00896



A borítón
Kovács Orsolya montázsza

A címlapon
a szegedi új zsinagóga
(Fotó: Péter Krisztián)

Borítóterv:
Kovács Orsolya

© Szerzők, 2014

Minden jog fenntartva!

ISSN 1218-7003
ISBN 978-963-306-283-8

Nyomdai kivitelezés:
EFO Kiadó és Nyomda gondozásában
Felelős vezető: Fonyódi Ottó
www.efonyomda.hu



דברי חכמים ברבנות ובמשפחה נטועים בעלי אספוח נתנו מרעה אחד: קהלת יי יא
כי המעשה הזאת אשר אני מעורר היום לארגפלאה הוא ממך ולא ירחקה הוא: כי קרוב
אלך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו: גמלים ל יא יא על-פי התורה אשר יודוך ועל-המשפט
אשר ייאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יאמרו לך יסין ושכאלו: גמלים יא יא

A talmudmásoló

TARTALOM

Előszó.....	9
-------------	---

SZEGED ÉS A ZSIDÓ FOLKLORISZTIKA

BARNA GÁBOR: Bálint Sándor és Scheiber Sándor szakmai levelezése.....	13
OLÁH JÁNOS: Löw Lipót szerepe a zsidóság emancipálásában és egy modern rabbiképző létesítésében Magyarországon.....	52

ZSIDÓ HAGYOMÁNYOK ÉS MODERNITÁS

BÁNYAI VIKTÓRIA: Messziről jött emberek – családjogi esetek a 18. századból.....	67
KOMORÓCZY SZONJA: Jiddis, német vagy jüdisch Deutsch? A lakompaki Krausz Júda rabbi könyvei.....	76
ZIMA ANDRÁS: „Souvajsz Jeruzsálemben”. A Szentföld modern átértelmezései a magyar nyelvű neológ és cionista sajtóban.....	88

MODERNIZÁCIÓ ÉS INTEGRÁCIÓ

VOIGT VILMOS: A zsidó a magyar proverbiumokban.....	99
GYÖNGYÖSSY ORSOLYA: Izraelita bábák keresztelési asszisztenciájának kérdése Csongrádon a 19. században.....	112
URBANCSOK ZSOLT: A Pulitzer család stratégiái a 18–19. században.....	121
MÓD LÁSZLÓ: Egy szegedi polgár, Ormódi Béla helye és szerepe a homoki szólkultúra fejlesztésében.....	137
KUNT GERGELY: „Sándor nagybátyám fiának a bár-micváján voltam” – Szocializációs közegek és hatásaik a Horthy-korszak első évtizedében egy fővárosi zsidó családban.....	149
GANTNER BRIGITTA ESZTER: „Deutsch-jüdischer Parnass” – A német – zsidó együttélés narratívái egy irodalmi vita kapcsán.....	175

VÁLTOZÓ ÉLETVILÁGOK

FENYVES KATALIN: Mi mozog a zöldleves bokorban? Magyar „népdalok” jiddis fordítása a Magyar Zsidó Szemlében.....	187
ÁBRAHÁM VERA: Löw Lipót temetése a hitközségi bejegyzések tükrében....	206
GLÄSSER NORBERT: Orthodox kóser tömegirodalom?.....	217

NŐI VILÁGOK HAGYOMÁNY ÉS MODERNITÁS KÖZÖTT

HROTÓ LARISSA: A nemek társadalmi esélyeiről a pesti zsidó közösség hivatalos jegyzőkönyve alapján.....	233
FÖLDVÁRI JÓZSEF: A „zsidó nő” ideje és a hagyomány teremtésének láncolata – adaptációs stratégiák működtetése a Múlt és Jövő folyóiratban.....	248
FENYVES KATALIN: Jákob háza Magyarországon – A zsidó női vallásosság alakulása 19. században.....	259
FRAUHAMMER KRISZTINA: Nők, szerepek és elvárások a 19. századi protestáns, katolikus és zsidó imakönyvekben.....	275

HAGYOMÁNY ÉS ELMOSÓDÓ HATÁROK

VINCZE KATA ZSÓFIA: Hagyomány és poszt-tradicionizmus – a magyarországi zsidóság identitásváltásai.....	303
POVEDÁK KINGA: Az „éneklő rabbitól” a haszid reggae királyáig – gondolatok a kortárs zsidó vallásos zene kapcsán	318

KÉPRIPORT

GLÄSSER NORBERT, TÓTH ÁBRI PÉTER ÉS URBANCSOK ZSOLT: Az újratapasztalt óhaza – a makói zsidóság világtalálkozói.....	333
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ELŐSZÓ

Szeged a modern zsidó tudományosság egyik központjává vált a városban tevékenykedő Löw rabbidinasztia révén. Ez a modern tudományosság az európai közép- és kelet-európai önképéhez, történelemszemléletéhez és vallásértelmezéséhez kívánta igazítani a zsidóság vallási hagyományait. Egyszerre jelent meg a tudományosság és a megváltozott világban zajló közösségi vallási élet megerősítése iránti igény.

Mindez inkább tekinthető a folklóre értelemben vett zsidó populáris antikvitások kutatásának, mint annak a tudományos érdeklődésnek, amit a 19. században néprajznak nevezhetünk.

Szegeden ugyanakkor a folklór és a vallási élet kulturális jelenségeinek vizsgálata olyan neves személyiségek szakmai és emberi kapcsolatát is elősegítette, mint a magyar folklórt kutató római katolikus pap, Kálmány Lajos és a Szentírás folklóráját vizsgáló főrabbi, Löw Immánuel, vagy a második világháború utáni magyar zsidó tudományosságot újrászervező Scheiber Sándor és a szegedi vallási néprajz művelőjének, Bálint Sándornak barátsága.

A hagyományláncolat és modernitás témában rendezett zsidó vallási néprajzi konferencia részben e szakmai és emberi kapcsolatok elevenen élő emlékének talaján jött létre, részben pedig a szegedi Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék *Vallások, határok, kölcsönhatások* címet viselő (K 68325) OTKA-kutatásából nőtt ki. Az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem és a Bálint Sándor szellemi és szakmai hagyatékát őrző szegedi Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék kutatói, munkatársai közös konferenciák, publikációk formájában több ízben világítottak rá a vallási kultúra egy-egy problémájára. Mindez a Gál Ferenc Hittudományi Főiskola Bálint Sándor Valláskutató Intézetének és az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem Zsidó Vallási Kultúrakutató Csoportjának 2011 tavaszán aláírt együttműködési szerződésével öltött intézményesült formát. Jelen konferencia is e kezdeményezés része volt. A Bálint Sándor Valláskutató Intézet megszűnésével a közös kutatások a Bálint Sándor Valláskutató Műhely, illetve az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport (03 217) keretében folytatódnak.

A modern zsidó tudományosság központi problémája a vallási hagyomány kezelése, történeti keretek közötti elhelyezése és a mindennapi megélés kérdése volt. Löw Lipót populáris zsidó antikvitás-kutatásának is központi problémája volt a hagyomány kérdése. A judaizmus a hagyomány alatt olyan vallási hagyományt ért, amelynek nemzedékeken átívelő láncolata a Szináj-hegyi kinyilatkoztatásig, a Tízparancsolat átadásáig nyúlik vissza. Az egyes korok hívői számára ez egy olyan vallási és életvezetési keretet nyújt, amely fényében a közösség tagjai befogadják vagy elvetik az új jelenségeket. A felvilágosodással ehhez a hagyományhoz és a közösségi vonatkoztatási kerethez való viszonyulás változott meg. A konferenciakötet történeti és recens perspektívából közelíti meg a zsidó hagyomány és a modernitás kérdését. Történeti, néprajzi, nyelvészeti és kulturális antropológiai tanulmányok által nyomom követhetjük a magyarországi zsidóság vallási életének változását és a különböző csoportstratégiák választási kísérleteit, amelyek együtt változtak a magyarországi társadalom hatalmi, gazdasági és kulturális kereteivel.

A zsidó felvilágosodás létrehozta saját tudományosságát. Ennek keretében a hagyományos talmudtanulás mellett tág teret nyert a modern racionalis történeti kritika is. A modern zsidó tudományosság egyik magyarországi vidéki központja – Löw Lipót és Löw Immanuel főrabbi révén – Szeged volt. A *Wissenschaft des Judentums* hagyományát a második világháború után tovább vivő Scheiber Sándor rabbinak egyetemi kapcsolatai révén rövid ideig szintén Szegedhez kötődött.

Magyarország a Habsburg Birodalom keretében a zsidó migráció egyik kedvelt célpontja volt. A cseh-morva területekről érkező zsidóság mellett jelentős galíciai bevándorlással is számolhatunk. Több tanulmány a migrációs és integrációs stratégiák vallási hagyományra gyakorolt hatását mutatja be a családi emlékezetek, a nyelvében változó vallási irodalom és a módosuló jövőképek, közösségi célok példáin keresztül.

Az emancipáció és a hozzá vezető út csupán a befogadás jogi kereteit teremtette meg. Az integráció társadalmi térben zajló útjai viszonyt egyéni és közösségi, s nem utolsósorban csoportközi stratégiák és változó lehetőségek eredménye volt. A kötet írásai révén többgenerációs családi stratégiák, egyéni gazdasági és társadalmi sikerek, valamint a nemzedékek közötti viszony alakulásába nyerhetünk betekintést.

Az 19-20. század során a magyarországi zsidóság életmódja gyökeresen megváltozott. A különböző zsidó csoportok mindennapi világának keretei együtt módosultak a folyamatként szemlélhető modernitással. A szerzőink a szövegfolklor, az irodalmi alkotások, a vallási szövegek és a sajtó példáján tekintik át, hogy milyen hatást gyakoroltak a tágabb társadalmi változások a közösségek hagyományértelmezéseire.

Az 1990-es évek tudományos paradigmaváltását követően új kutatási területként jelent meg az egyes csoportok, rétegek szemszögéből vizsgált kultúra. Ennek részeként elevenedett meg a női világok iránti érdeklődés is, ami a judaizmus esetében a nők vallási szocializációban játszott szerepe okán válik igen fontossá. A tematikus esettanulmányok révén betekintést nyerünk a zsidó családi otthonok hagyományértelmezéseibe, abba a folyamatba, amely során a zsidó nők újratemtették és egyúttal újra is értelmezték anyáik, nagyanyáik világát.

Korunkat gyakran jellemzik a társadalmi és kulturális határok elmosódásával. Jelenségek, hagyományelemek, szimbólumok léphetnek ki eredeti kontextusukból és nyerhetnek újraértelmezést más közösségi hagyományteremtések részeként vagy a populáris kultúra keretében. Ugyanakkor a globalizált világ, a fogyasztói kultúra és a tömegkommunikáció jelenségei is hatást gyakorolhatnak azon közösségek életére, amelyek a hagyományaikat a megváltozott keretek közé is át szeretnék menteni.

A kötetbe szánt írások közül Fényes Balázs *Zsidó Apologetika – zsidó apologéták* című írása időközben a szerző tanulmánykötetében megjelent,¹ Somodi Éva írását a Szeged folyóirat adta közre a konferenciát követően.²

GLÄSSER Norbert – ZIMA András

¹ FÉNYES Balázs: „Őrizzétek meg őriztettemet...” Tanulmányok a rabbinikus hagyományok köréből. Jószöveg Műhely Kiadó, 2012. pp. 177–206.

² A vallási fesztiválizáció jelensége: a szegedi zsidó közösség példái = Szeged 2012. április, pp. 34–37.

SZEGED
ÉS A ZSIDÓFOLKLORISZTIKA

ADATOK EGY BARÁTSÁG TÖRTÉNETÉHEZ Bálint Sándor és Scheiber Sándor egymáshoz írt levelei 1948–1978

A forrásanyag mindössze 33 levél és egy névjegykártya (még 1948-ból) Bálint Sándortól Scheiber Sándorhoz¹, amit az MTA Könyvtára Keleti Gyűjteménye őriz, valamint 12 levél, lap Scheiber Sándortól Bálint Sándorhoz a szegedi Móra Ferenc Múzeumban,² Bálint Sándor hagyatékában. Közel negyven év baráti kapcsolatából elég sovány emlék. Nem tudjuk, hogy csak ennyi maradt meg egy nagyobb levelezésből, vagy tényleg csak ennyit írt egymásnak a két tudós. Egyes levelekre elmaradhattak a válaszok, hiszen a két ember személyesen is találkozott, s e találkozások pótolták az írott válaszokat, de el is kallódhattak írások. A leveleket időrendben beszámozva, formai és tartalmi szempontból elemeztem. Egy 2010-es előadásomban, amikor Bálint Sándor halálának 30. és Scheiber Sándor halálának 25. évfordulójára emlékeztem, még csak Scheiber Sándornak Bálint Sándorhoz írott leveleit elemezhettem, mert a Scheiber-hagyatékot nem ismertem.³ De Schőner Alfréd és Hidvégi Máté útmutatása alapján az Akadémia Keleti Gyűjteményében 2011 tavaszán megtaláltam, s a gyűjtemény munkatársainak segítőkészségéből pedig lemásolhattam Bálint Sándornak hozzá írt leveleit. Sajnos, a Scheiber-hagyaték többi része akkor még feldolgozatlan, leltározatlan volt, ami azt jelentette, hogy kutathatatlan. Így Scheiber Sándor és Bálint Sándor kapcsolatának más részeinek (pl. a habilitációval összefüggő írások Scheiber Sándor hagyatékában) feltárása még várat magára.

A levelezés mellett természetesen kíváncsi voltam a kapcsolat, a barátság kezdetére, kialakulására. Feltételeztem, hogy ez összefüggésben lehetett Scheiber Sándornak szegedi egyetemi magántanári habilitációjával. A habilitáció iratait azonban csak hiányosan találtam meg a Csongrád Megyei Levéltárban. Az ezzel kapcsolatos levélváltást is közlöm, valamint írásom Függelékében a megtalált habilitációs iratokat.⁴

A levelek formai ismertetői

Bálint Sándortól Scheiber Sándorhoz megismert 33 levél és postai lap 1948 és 1978, Scheiber Sándornak Bálint Sándorhoz küldött levelei 1952 és 1978 között

¹ MTA Könyvtára Keleti Gyűjtemény, Scheiber Sándor hagyatéka, levelek. A számon tartott 35 levélből egy levél Dömötör Sándortól származik, csak a Sándor aláírás miatt tévedésből tették ide. Különválasztottam.

² Köszönöm a Móra Ferenc Múzeum igazgatójának engedélyét és N. Szabó Magdolna szíves segítségét!

³ Ennek szerkesztett változata sajtó alatt van a Babits Antal által szerkesztett Scheiber-centenáriumra készülő kötetben.

⁴ Csongrád Megyei Levéltár VIII. 6. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara, 448/1948–49.

íródtak. Bálint Sándor 33 leveléből 3 még az 1940-es években, 16 az 1950-es években, 1 az 1960-as, 11 pedig az 1970-es években íródott. Eltekintve az 1960-as évektől, Bálint Sándor évente átlag két levelet írt Scheiber Sándornak. Scheiber 12 leveléből 4 az 1950-es évekből, egy az 1960-as évekből, hét pedig az 1970-es évekből származik. E kronológia tehát változó intenzitású kapcsolatról tanúskodik. Az egymásnak írt levelek arányok hasonlósága arra enged következtetni, hogy levelező kapcsolatuk az 1950-es és az 1970-es években volt intenzív(ebb), az 1960-as években pedig lazább. A pontos választ csak kortárs ismerősök tudhatják. A levélváltásokat a személyes találkozások természetesen kiegészítették, ezekre utalások vannak egy-egy küldeményben.

Bálint Sándor esetében, ha megőrződött a boríték, s van feladó, akkor az minden esetben a magánember, a Szeged, Tömörkény u. 2/b alatti lakos. A címzett megszólítása:

- *Főtisztelendő Dr. Scheiber Sándor professzor úr,*
- *Dr. Scheiber Sándor főiskolai tanár úr,*
- *Scheiber Sándor főisk. igazgató,*
- *Dr. Scheiber Sándor professzor, főisk. igazgató úrnak.*

A postacím pedig mindig *Budapest, VIII. Kun u. 12.*

Szokatlannak tűnhet egy zsidó rabbi főtisztelendőnek szólítása. Ám ez sajátos megszólítás a szegedi nyelvhasználatban általános volt.⁵

A leveleket Scheiber Sándor általában hivatali minőségében írta. Ezzel tudatosan, vagy nem tudatosan, saját személyén keresztül demonstrálta a legfontosabb zsidó intézmények kapcsolatát Bálint Sándorhoz. Ezek az intézmények:

Izraelita Magyar Irodalmi Társulat (1952)

Dr. Scheiber Sándor az Országos Rabbiképző Intézet igazgatója (1955)

Országos Rabbiképző Intézet Igazgatósága (1958)

Dr. Scheiber Sándor főiskolai igazgató (1970-es évek)

Scheiber, 1081 Budapest, Kun u. 12. (1970-es évek vége)

Bálint Sándor első levele 1948. április 25-i keltezéssel még nagyon hivatalos, Scheiber rehabilitációs eljárásával kapcsolatos és a megszólítása: *Kedves Professzor Uram.* A következő, 1949. június 1-én írott levélben azonban már *Kedves Sanyi.* És ez marad Scheiber Sándor kizárólagos megszólítása mindvégig.

Bálint Sándor 1948-as levelét *Sokszor üdvözli igaz tisztelő híve Bálint Sándor* formulával zárta. Később azonban sokkal személyesebb a hangvétel. Figyelemre méltó, hogy Bálint Sándor a levelek aláírásában gyakran nevének becéző formáját, *Sanyi*, használta. Legtöbbször azonban csak nevének kezdőbetűjét, *S.*, írta alá:

Feleségedet sokszor üdvözli, Rád is igaz baráti szeretettel gondol Bálint S.

Sára is, én is sok szeretettel üdvözlünk Benneteket. Készséges híved és barátod B. Sanyi (1949)

Igaz szeretettel ölel S. (1949)

⁵ Ezt megerősítette Schöner Alfréd rektor úr visszaemlékezése is szegedi működésének idejére.

Sokszor ölel S. (1950)
Hűséges barátsággal híved B.S. (1950)
Addig is szeretettel ölel, feleséged kezét csókolja baráti szívvvel Sanyi (1950)
Feleséged kezét csókolom, Tégedet igaz szeretettel üdvözöllek S. (1951)
Szeretettel ölel S. (1953)
Igaz baráti szeretettel ölel S. (1953)
... igaz szeretettel ölel S. (1954)
Igaz baráti szeretettel ölel, kézcsókkal S. (1954)
Sok szeretettel ölel BS. (1955, 1956, 1957)
Igaz baráti szeretettel ölel, feleséged kezét csókolja S. (1956)
Igaz szeretettel és barátsággal ölel B. S. (1956)
Sok szeretettel üdvözöl, szolgálatodra mindig készen S. (1958)
Sok szeretettel üdvözöl Sanyi (1958)
Hálás köszönettel (1958)
... szeretettel üdvözöl S.
Szeretettel ölel S. (1970, 1977)
Igaz baráti szeretettel sokszor üdvözöl S.
Most is igaz szeretettel ölel S.
A régi nagy szeretettel köszöntelek én is Bálint Sándor (1974)
Sok szeretettel hűséges barátod S.
Baráti szeretettel Sándor (1975, 1977)
Sok-sok szeretettel hűséges barátod Sándor (1977)
Szíves szeretettel köszöntelek S.

Scheiber Sándor részéről mindegyik levél megszólítása: *Kedves Barátom!*
Záróformulái azonban változatosak:

Sok szeretettel várja válaszod barátod: Sanyi
Szerető barátsággal ölel: Scheiber Sándor
Őszinte barátsággal ölel: Scheiber
Baráti szeretettel ölel: Sanyi
Régi barátsággal ölel: Sanyi
Segítséged hálásan köszöni régi barátod: Sanyi
Ölel: Sanyi
Ölel barátod: Sanyi
A régi ragaszkodással: Sanyi
Ölel hű barátod: Sanyi

Mindkettőjük esetében megfigyelhető, hogy fontosnak tartották barátságuk hangsúlyozását, sőt, barátságuk erősségének hangsúlyozását is leveleik formuláiban.

A levelek tartalmáról

Ismerve Bálint Sándor mindig lényegre törő, nagyon rövid leveleit, lapjait, meglepő volt, hogy Scheiber Sándorhoz írott levelei olykor hosszúak. Máskor pedig a szokásos tömörségűek. Nagyon tanulságos, hogy amíg Scheiber Sándor kizárólag szaktudományos kérdésekről írt, addig Bálint Sándor leve-

leiben olykor magánéleti események, gondok, problémák is felbukkannak. Ugyanakkor nyilván tudták, hogy a belső kommunista elhárítás minden sorukat elolvassa. Scheiber Sándor jobban ellenőrizte gondolatai, érzelmei kifejezését. Ennek ellenére a levelezés nemcsak két tudós barátságának tükré, hanem korrajz is, bepillantást engedve az 1940–1970-es évek, a kor sajátos gondjaiba is.

Legkorábbi fennmaradt levélben (1952. I. 22.) Scheiber Sándor Terjék Lászlónak a szegedi ponyváról szóló bibliográfiáját keresi, s kéri Bálint Sándortól. Ekkorra Scheiber ugyanis már áttekintette a Magyar Nemzeti Múzeum könyvtárában (OSZK) őrzött teljes magyarországi ponyvaanyagot.⁶

Bálint Sándor 1952-ben arról tájékoztatta barátját, hogy az esztendő főleg a népi iparágak szókincsének összegyűjtésével telt el egy szegedi szintézis számára, már befejezte a szegedi paprika, papucs⁷ és talicska⁸ monografikus feldolgozását. Scheiber véleményét kéri arról, hogy valóban Löw Immanuel applikálta-e a cidduk hedín-re a cinterem szót és más magyar hitközségekben a magyar szó használata nem általános, így tehát a cinterem szó szegedi liturgikus fejleménynek tekinthető-e.

1955-ből fennmaradt levelében (3.) Scheiber az iránt érdeklődik, ki volt az a korai szegedi zsidó, akit Bálint Sándor megtalált, és mi volt a forrása?

1956-ban Bálint Sándor több adatot szolgáltat Scheibernek Arany Jánosról, a bolygó zsidóról, és ponyvákat küld neki tanulmányozásra.

1959-ben Bálint Sándor adatokat szolgáltat Zsótér Saroltáról, amire Scheibernek Mikszáthtal kapcsolatban volt szüksége (1959. március 5.).

1969-ben (5.) levelében válaszol Bálint Sándor kérdéseire bizonyos biblia-beli szakaszok értelmezésében. Mikszáthot és a bolygó zsidó témáját is érinti. Bálint Sándor adatokat ad erről és elküldi neki Varga Lajos verses ponyváját.

Néhány évvel később (1972–7.) keresi és kéri Bálint Sándortól Szent Erzsébet csodájának párhuzamait. Bálint Sándor válasza negatív, nincs más adat (1972. december 15.).

Következő levelében pedig (1974–8.) Arany Jánossal és a határkijelölés sajátos rítusával (megcsapatás) kapcsolatos adatokat kér ismét, amiket annak idején Bálint Sándor (1953) már megküldött neki.

A következő évben (1975–9.) jelzi Bálint Sándornak, hogy Löw Immanueltől kiadta németül a *Faunát* és a *Studien zur jüdischen Folklore* című kötetet. Tudja, hogy ezek érdeklik Bálint Sándort, mert Löw Immanuel szegedi volt. Jól gondolta, mert a munkákat hamarosan kölcsön is kéri Bálint Sándor, mert kellett neki a *Szögedi nemzet* munkálataihoz, a Löw Immanuelről szóló fejezet megírásához (1975. IV. 17.).

Scheiber elkérte egyik rádió előadásának szövegét Bálint Sándortól, ám egy túl hosszú tanulmányának közlését visszautasítja. Nem tudjuk meg, milyen tanulmányról van szó, s hogy a kért rövidebb írás megjelent-e egyáltalán? Bálint Sándor minden szövegi beavatkozásra felhatalmazza.

⁶ Tudjuk, hogy ezt a hatalmas gyűjteményt 1956 utáni száműzetése idején Borzsák István (1914–2007) klasszika filológus professzor katalogizálta! TERJÉK 1942.

⁷ A szegedi papucsról írott kismonográfiája megjelent: *A szegedi papucs*. Szeged, 1955.

⁸ Ismereteim szerint ez a munka nem készült el.

Utolsó fennmaradt levelében (1978. VI. 13.) Scheiber Sándor Arany János: *A francia kakas* című versére utalva keresi egy nyelvtörő párhuzamait, s műfaji besorolása felől érdeklődik. Bálint Sándor válaszát már nem találtam meg.

A fenti konkrét szakmai tudományos kérdések mellett azonban a személyes hang sem tűnik el teljesen. Bálint Sándor értesíti Scheiber Sándort arról, hogy felkereste Löw Esztert,⁹ Löw Immanuel Szegeden élő lányát és nagyon tartalmas beszélgetést folytattak. Ugyancsak 1953-ban nagyobb összeget kért kölcsön Scheiber Sándortól, hogy ezzel segítse feleségét és fiát újonnan vásárolt budapesti házuk renoválásában. 1955-ben Scheiber megnyerte Szabolcsi Bence¹⁰ támogatását a Szegedi szótár kiadásához és biztatja Bálint Sándort, hogy személyesen is keresse fel Szabolcsit ebben az ügyben. Bálint Sándor 1956. szeptember 18-i leveléből megtudjuk, bokatoréssal szobafogságra ítéltetett,¹¹ de örömmel számol be arról, hogy a rektor lépéseket tett katedrára való visszakerülésére. Még 1957 januárjában is csak lábadozásáról ír, és arról, hogy visszakerült a bölcsészkarra tanítani.

Scheiber Sándor 1974-ben gratulált Bálint Sándornak 70. születésnapjára, amiről csak Bálint Sándor köszönő lapjából értesülünk. Ez a körülmény azt is jelezheti, hogy a levelezésből egy-egy levél, postai lap bizony elkallódhatott.

Scheiber Sándor 1974. május 19-én, Schőner Alfréd főrabbi szegedi beiktatásakor az anyai szeretetről is beszélt. Bálint Sándort név nélkül fölemlgetve megjegyezte, azt írta: „A vallásos néprajz nagy tudósa megkérte az egyik szegedi templom freskóján dolgozó művészt, hogy fesse bele elhalt édesanyja képét. Hadd legyen előtte, ha imádkozik.”¹²

Bálint Sándor pedig a *Folklor és tárgytörténet* megjelenéséhez gratulál és vállalja ismertetését a *Tiszatájban*. Meg is írta, de a folyóirat nem fogadta be.

Scheiber, egyik, 1976-ban írott levelében (9.) megköszöni Bálint Sándor „nagyszerű könyvét” (*Tombác János meséi, esetleg Szeged reneszánsz kori műveltsége*), és jelzi: olvasta a *Tiszatájban* megjelent Tombác-ismertetést.¹³ 1979. július 20-án gratulált Bálint Sándor televíziós szerepléséhez. Ehhez kapcsolódva pedig ezt írja: „Mégis meglesz a szobor, amelyről – ne feledd – először én beszéltem.” A szoborra egy évvel korábbi (1978 január 4.) lapján is utal, amikor valószínűleg a *Szögedi nemzet I.* kötetének olvasása kapcsán azt írja, hogy e szobortalapzat felirata az lesz: „Állítá a szögedi nemzet.” S azt kívánja, „Érd meg egészségben, frissességben a három kötet megjelenését és később a továbbiakat is. Ölel hű barátod: Sanyi”

Bálint Sándor váratlan halálakor, 1980-ban, Scheiber Sándor az *Élet és Irodalomban* megjelent rövid nekrológiájában arra utal, hogy reméli, nemsoká állni fog Bálint Sándor szegedi szobra. Nem kis jelentőségű kiállítás volt ez

⁹ Lásd: *Gyászbeszéd Patzauer Sándorné sz. Löw Eszter felett, 1974. január 27-én.* SCHEIBER 1994. 85–87.

¹⁰ Szabolcsi Bence (1899–1973) zene-történész, a Magyar Tudományos Akadémia tagja.

¹¹ E balesete következtében nem tudott Bálint Sándor részt venni az 1956-os forradalom szegedi eseményeiben.

¹² SCHEIBER 1994c. 213.

¹³ A *Tiszatájban* nem találtam ilyen ismertetést. Bizonyára elírás Scheiber Sándor részéről! Vö.: 75. jegyzet!

akkoriban, a Komócsin-klán uralta Csongrád megyében a félreállított Bálint Sándor mellett.¹⁴

A barátság kezdetei és részletei

Mit tudunk a barátság kezdeteiről és részleteiről? Én magam nem sokat, vagy éppen semmit. Az emlékező, még körünkben élő kortársak emlékeit kellene összegyűjtenünk. Nyilvánvalóan valamikor az 1940-es években kezdődött. Egyik állomása biztosan Scheiber Sándor 1949-es magántanári habilitációja volt Szegeden, Bálint Sándor tanszékén.

Csapody Miklós valószínűleg téved, amikor az ismeretség kezdetét az 1930-as évekre datálja.¹⁵ Ismeretségük, barátságuk egyik elindítója az volt, hogy Scheiber Sándor megküldte Bálint Sándornak az általa szerkesztett *Keleti dolgozatok Löw Immanuel emlékére*. Budapest, 1947. című könyvet, amit Bálint Sándor a *Tiszatáj*-ban ismertetett *Löw Immanuel emlékezete* címmel¹⁶ Löw emlékezetét Bálint Sándor annyira fontosnak tartotta, hogy egykori írását felvette a *hagyomány szolgálatában. Összegyűjtött dolgozatok* című könyvébe is.¹⁷ A fennmaradt levelezés Bálint Sándornak még magázódó, az udvariassági formákban mindenben megfelelő levelével indul, amiben 1948. április 25-én megköszönte Scheibernek a Löw-Emlékkönyv és egy különnyomata megküldését. Scheiber Sándor a Vigiliának 1982-ben adott interjújában 1945-re vezette vissza. „Löw Immanuel tiszteletében találkoztunk” – mondta. „Az általam szerkesztett s 1947-ben megjelent Löw-emlékkönyvről a *Tiszatáj*-ba írt tanulmányt, amelyet *A hagyomány szolgálatában* című posztumusz kötetébe is felvett.”¹⁸ Scheiber Sándort tehát Löw Immanuel kötötte Szegedhez, s ezáltal Bálint Sándorhoz is. Scheiber, a fiatal dunaföldvári rabbi 1944-ben került kapcsolatba az akkor már 90 éves szegedi tudós rabbival. Még ebben az évben Budapesten találkozott a deportált idős rabbival,¹⁹ s ő búcsúztatta 1944. július 21-én a Farkasréti temetőben, majd pedig szegedi újratemetésekor, 1947. április 23-án, Szegeden.²⁰ Lengyel András feltételezi, hogy személyesen ekkor találkozhattak először. Ez valószínűnek látszik. Bálint Sándor, aki Szeged néprajzának és művelődéstörténetének mindenese volt, kutatta, elismerte és szintén nagyra becsülte Löw Immanuel munkásságát, valószínűleg jelen volt Löw Immanuel újratemetésén. Így hozhatta össze a két embert a zsidó folklór egyik nagy 20. századi alakja, a szegedi főrabbi, Löw Immanuel. A szegedi

¹⁴ Id. Komócsin Mihály (1895–1978), ifj. Komócsin Mihály (*1925) és Komócsin Zoltán (1923–1974). Megyei tanácselnökként, majd megyei párttitkárként különösen ifj. Komócsin Mihály negatív szerepét kell kiemelni.

¹⁵ CSAPODY 2004a 487. 39. jegyzetben!

¹⁶ *Tiszatáj*, 1948. július-augusztus, 355–356.

¹⁷ BÁLINT 1981.

¹⁸ Bálint B. András: A Vigilia beszélgetése Scheiber Sándorral. *Vigilia* 47 (1982) 11. szám november 824.

¹⁹ „Pályakezdesem büszkesége, hogy az arany és ezüst fejezetét a kilencvenéves szerző – mielőtt útjára bocsátotta Berlinbe a Leo Baeck-Emlékkönyvbé – elküldte az ország legkisebb hitközségébe, Dunaföldvárra, hogy átolvassam. – Erre és levelezésünkre utalt az 1944-es pesti, tragikus viszontlátáskor. Amikor az Aréna úti zsinagóga gyűjtőtáborához értem, épp mentőautóba emelték a deportáló vagonból kimentett, összetört, vak tudóst. Egy üveg meleg levest nyújtottam neki. A kiéhezett aggastyán reszkető kanalizgatás közben megszólalt: »Jobb a levesed, mint az írásod«. Mindig haragudott apró betűimért.” SCHEIBER 1994. 85.

²⁰ Scheiber 1994. 80–85. Idézi őt LENGYEL 1999. 27.

Kálmány Lajos Kör 1947. július 20-án felolvasó ülést rendezett „az időközben szegedi földben újratemetett Löw Immánuel emlékezetére, s ezen Scheiber Sándor tartott *Löw Immánuel és a zsidó néprajz* címmel előadást”.²¹ Bár Péter László nem utal rá, nem kizárt, hogy ezen a felolvasó ülésen jelen volt Bálint Sándor is.

Nem kizárt, hogy a találkozás Löw Immánuel szegedi újratemetésekor indította el a habilitációs eljárást, aminek iratanyaga sokáig lappangott, s az elmúlt hónapokban is csak egy részét sikerült megtalálnom a Csongrád Megyei Levéltárban.²² Eddig csupán a kari tanácsülés jegyzőkönyve vált ismertté Scheiber jelentkezésének befogadásáról az 1948. novemberi kari tanácsülésen, valamint Bálint Sándor és Trencsényi-Waldapfel Imre professzorok véleményes jelentése a jelölt munkásságáról és habitusáról. Az 1949. március 30-i kari tanácsülésen mindkét bíráló javasolta Scheiber Sándornak *A magyar néprajz keleti kapcsolatai* tárgykeréből való habilitálását. A folyamat további menetrendjéről azonban nincsenek irataink.²³ Scheiber *Mikszáth és a keleti folklór* címmel írta habilitációs dolgozatát, aminek részletei megjelentek már 1947-ben, 1948-ban, de kiadta a *Folklór és tárgytörténet* című gyűjteményes kötetében is.²⁴ Bálint Sándor második levele 1949. június 1-ről, amit már tegeződve és bensőséges hangnemben írt, arról tudósítja Scheiber Sándort, hogy habilitációs ügyének aktáit a dékáni hivatal fölküldte a minisztériumba. Bálint Sándornak egy 1949. augusztusi írásából azonban kiténik, hogy az eljárással gondok lehetnek, mert (feltehetőleg a minisztériumban) „elzárkóztak minden közbelépés elől”. Ugyanebből a postai lapból megtudjuk, hogy Scheiber Sándortól már korábban is kapott lapokat, leveleket, ezek azonban nem maradtak fenn a hagyatékban.

Scheiber habilitációs eljárása az oktatási szisztéma változása, szovjetizálása miatt azonban nem fejeződhetett be. A miniszteri jóváhagyásra fölterjesztett habilitációs anyagot a magántanári cím időközbeni megszüntetése, s a fizetett docentúra bevezetése miatt már nem hagyták jóvá. Scheiber Sándor ezért nem tartott nyilvános előadásokat a szegedi egyetemen.²⁵ Scheiber Sándor ezért nem tartott nyilvános előadásokat a szegedi egyetemen.²⁶

Ezek a gondokkal teli évek formálták ki barátságukat. Ettől kezdve egymás tudományos pályáját mindvégig segítették – nemcsak adatok, információk kölcsönös cseréjével, hanem egymás műveinek tudományos ismertetésé-

²¹ Péter 2002a 85–86. Scheiber Sándor előadását közzétette a *Folklór és tárgytörténet* első kötetében. SCHEIBER 1977a.

²² Csongrád Megyei Levéltár VIII. 6. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara, 448/1948–49.

²³ Csongrád Megyei Levéltár VIII. 6. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara, 448/1948–49.

²⁴ A *Folklór és tárgytörténet* II. kötetében azt írja, hogy a Mikszáth dolgozat első fejezete megjelent az *Irodalomtörténet* XXXVI. 1947. 48–54., második fejezete az *Ethnographia* LIX. 1948. 102–110., harmadik fejezete pedig a *Magyar Nyelvőr* LXXI. 1947. 63–64. című folyóiratban. Scheiber 1977b 197.

²⁵ Hasonlóan járt K. Kovács László is. Vö: BARNA – JUHÁSZ – PUSZTAI 2004. 41–42.

²⁶ Érdemes röviden korrigálni Hidvégi Máté írását (HÍDVÉGI 2001.), amely címzetes egyetemi tanárként említi Scheiber Sándor. A helyes megfogalmazás: egyetemi magántanár.

vel is. Scheiber kéréseire Kálmány adatokat említ, Mikszáth-tal kapcsolatban ír. A habilitációs eljárással kapcsolatos gondok kitűnnek Bálint Sándornak még egy 1950. januárjában írott leveléből, azután ez nem témája a levelezésnek egészen 1957 januárjáig, amikor újból felmerült a lehetősége az egyetemi doktorátus és a magántanári habilitáció visszaállításának (1957. január 16.). Ez utóbbi akkor nem valósult meg.

Hidvégi Máté írása szerint, aki beletekinthetett Scheiber Sándor hagyatékába annak rendezése közben, és Scheiber Sándor Magyar Örökség-díjának²⁷ átadásakor laudációt írt a zsidó tudósról, azt említi, hogy Scheiber „Az éhező Bálintnak pénzt küld, az üldözött Bálintot meglátogatja,” akitől viszont cserébe „baráti szívet kapott”.²⁸

Egy ilyen szegedi találkozásról, amikor a szegedi új zsinagógát is meglátogatták, Csapody Miklós számol be. „Később egyezzer, nyári délutánon újra eljöttünk ide, körülnézni az elvadult templomkertben és a remek épületben, de már hármasan: Sándor bácsit éppen akkor látogatta meg barátja, a Pestről jött Scheiber Sándor, mikor éppen nála voltam. Miután a »samesz úr« kopott kerékpárját a kerítéshez támasztotta, készségesen vezetgetett volna körbe. Házigazdaként eleinte magyarázni is megpróbált, látván azonban, hogy a pesti főrabbi úr és a katolikus professzor úr, mindketten messze földön híres emberek, a zsinagóga egy-egy napsütötte szögletében meg-megállva mély és meghitt beszélgetésbe merülnek, halkán csak nekem mondogatta el [a zsidók deportálása alatt történeteket]”.²⁹ Egy másik találkozást is felidéz Csapody Miklós, már Bálint Sándor halála után, amikor 1981-ben fölkereste Scheiber Sándort a rabbiképzőben. Ekkor „[...] nemcsak szakmai kapcsolatukról mesélt kora estig, hanem elbeszélte megismerkedésük és barátságuk történetét, a negyvenes éveket, Sándor bácsi kiállását a kritikus években, de az ötvenes és hatvanas évek viszontagságait is, mindazt, ami az idők sodrában kettejüket végig szorosan összekötötte.”³⁰

Kölcsönös nagybecsülésüknek nyilvánosan is hangot adtak. Csapody Miklós 1979. júliusában interjút készített Bálint Sándorral. Itt így beszél Bálint Sándor „[Löv Immanuel] munkásságának és irányának a legkiválóbb magyar, de már szintén rég nemzetközi tekintélyre jutott képviselője Scheiber Sándor, akinek a Folklór és tárgytörténet című, kétkötetes munkája immár második kiadásban is megjelent.”³¹ Az interjúhoz írott előszavában pedig Scheiber Sándor a „szakrális néprajznak a világon egyik legnagyobb” kutatójának és feldolgozójának tartja Bálint Sándort, aki „a mindentudás és hűség megtestesítője. Minden leírt betűjének, minden kiejtett szavának etikai hitele volt.”³²

²⁷ Bálint Sándor is Magyar Örökség-díjas! ERDÉLYI 2011.

²⁸ HIDVÉGI 2001. 216-219.

²⁹ CSAPODY 2004a 510-511.

³⁰ CSAPODY 2004a 511.

³¹ Ennek szerkesztett szövege Scheiber Sándor ajánlásával a *Forrás* című kecskeméti folyóirat hasábjain jelent meg 1981-ben *Forrás* 1981. 6. 59-74. CSAPODY 2004b 156. könyvből idézem.

³² CSAPODY 2004b 141.

Scheiber dicsérő szavai kétségtelenül jólestek a pálya szélére szorított Bálint Sándornak. A szakmai elismerés mellett, amit egy nemzetközileg nagy-rabecsült tudóstól kapott, a megértő emberi hangot is jelentették.

Párhuzamos életrajzok

Bálint Sándor 1904. augusztus 1-én - mint emlegette: *Vasas Szent Pétör napján* – született Szeged-Alsóvároson, parasztcsaládban. Szegeden végezte az egyetemet, amely a románok megszállta Kolozsvárról menekült s költözött a Tisza parti városba. 1929-ben a szegedi Ferenc József Tudományegyetemen a Solymossy Sándor³³ vezette első néprajzi tanszéknek díjtalan gyakornoka, tanársegéde, majd 1934-ben a szellemi néprajz tárgyköréből magántanára lett.³⁴ 1931–1945 között a szegedi katolikus tanítóképzőben tanított. Nyilvános rendes egyetemi tanárrá pedig 1947-ben nevezték ki a Néprajzi Tanszékre. 1945–1948 között a Demokrata Párt országgyűlési képviselője lett. Ennek visszahatását az 1948-as kommunista hatalomátvétel után egész további életében megszenvedte. A kommunista hatóságok eltiltották a tanítástól. Csak 1957 januárjától vehetett ismét részt az egyetemi oktatásban. Koholt vádak alapján 1965-ben felfüggesztett börtönbüntetésre ítélték s 1966. február 1-én nyugdíjba kényszerítették. Kahler Frigyes és Velcsov Márton összegyűjtötte rendőrségi megfigyelésének és perének iratanyagát. Szomorúan tanulságos olvasmányok.³⁵

Bálint Sándor 1980. május 10-én autóbaleset következtében Budapesten hunyt el. Alsóvárosi temetése 1980 tavaszán a polgári értékrend melletti és a szocialista diktatúra elleni néma tüntetés volt. Scheiber Sándor ott volt temetésén. Péter László így számol be erről: „A legemlékezetesebb [találkozásunk] egyben a legszomorúbb is volt: Bálint Sándor temetésén, 1980. május 10-én.

Az ő barátságuk Löw Immanuel és Kálmány Lajos barátságát³⁶ idézte. A közismerten hitvalló katolikus Bálint Sándor és a zsidó főrabbi szívbéli kapcsolata példás volt. [...] Scheiber Sándor írta a legszebb nekrológot barátjáról, Bálint Sándorról az Élet és Irodalom 1980. május 17-i számában. Ő sürgette elsőként, hogy szülővárosa szobrot állítson a szakrális néprajz európai híru tudósának.”³⁷

Scheiber Sándor 1913. július 9-én született, 9 évvel volt fiatalabb Bálint Sándornál. 1938-ban avatták rabbivá. Scheiber néprajzi, folklorisztikai munkássága kétségtelenül folytatása Löw Immanuel kutatásainak. Scheiber Sándor is a második világháború előtt készült fel hivatására. 1938–1940 között Oxfordban tanult és kutatott. 1938–1940 között pedig angliai könyvtárakban. 1941–1944 között dunaföldvári főrabbi volt, majd az országos Rabbiképző

³³ Solymossy Sándor (1864–1945) néprajzkutató, a néprajz első nyilvános rendes egyetemi tanára (Szeged, 1929), a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja.

³⁴ BARNÁ – JUHÁSZ – PUSZTAI 2004.

³⁵ KAHLER 2002., Velcsov Márton 1995-ben lezárt kéziratát Bálint Sándor pöréről Péter László tette közzé: PÉTER 2004.

³⁶ Löw Immanuel és Kálmány Lajos barátságáról lásd: Péter 2002a „Barátságuk [t.i. Kálmányé és Löwé] éppoly felhőtlen volt, mint századunkban Bálint Sándoré és Scheiber Sándoré.” – írja másutt Péter László. PÉTER 1999. 39.

³⁷ PÉTER 2006. 251–252.

Intézet és számos más zsidó intézmény újjászervezője. Munkásságát emelkedett szavakkal méltatja hídvégi Máté.³⁸ Öt évvel élte túl barátját: 1985. március 3-én hunyt el. 2013. március 7-én a Bérkocsis utca rabbiképző előtti részét Scheiber Sándor utcának nevezték el. Méltó megemlékezés a nagy tudósról és rabbiról.

Epilógus

Kettejük élete sokban hasonló: gazdag megrendítően szomorú és felemelő eseményekben. De sok mindenben különbözik is. Mindketten széleskörűen művelt, nagy tudású szakemberek voltak. Bálint Sándor szakmai, tudományos karrierje 1947-1949-ig emelkedő, eddig építkezett, ám nem tudott kibontakozni a szocialista rendszer miatt. Scheiber Sándor átélte a zsidóság üldöztetését, elveszítette édesanyját. De 1945 után újjáépíthette a magyar zsidó tudományos intézményrendszert. Megkapta a nemzetközi elismerést is. Ennek ellenére itthon maradt. Hídvégi Máté szerint itthon tartotta a magyar irodalom szeretete és talán Bálint Sándorhoz fűződő barátsága is. Hídvégi szerint „a mélyen katolikus Bálinttal való barátsága a barátságtörténet – ha van ilyen – egyik legmeghatóbb példája.”³⁹

Legfontosabb közös tulajdonságuk: az Istenbe vetett mélységes hit és bizalom, és a hűség. Hűség a hithez, a magyar nemzethez, a nemzeti sorsközösséghez, a magyar nyelvhez és irodalomhoz.

Legyen barátságuk és életük példája erősítő és példamutató az utókor számára!

Bálint Sándor és Scheiber Sándor levelezése

1.) *Névjegy*

Dr. Bálint Sándor
egyetemi c. ny. rk. tanár, nemzetgyűlési képviselő

2.) *Levél, borítékban, 1948. április 25.*

Főtisztelendő Dr. Scheiber Sándor professzor Úrnak
Budapest, VIII. Kún u. 12.
Küldi: Bálint S. Szeged, Tömörkény u. 2/b.

Kedves Professzor Uram,

csak most van érkezésem arra, hogy a Löw-Emlékkönyv⁴⁰ és a kny. megküldésével tanúsított baráti figyelmét megköszönjem. Mondanom sem kell,

³⁸ HÍDVÉGI 2001. 216–219.

³⁹ HÍDVÉGI 2001. 218.

⁴⁰ Keleti dolgozatok Löw Immanuel emlékére. Szerkesztette Scheiber Sándor. Budapest, 1947. Bálint Sándor a megkapott könyvet valóban ismertette: Löw Immanuel emlékezete. *Tiszatáj*, 2. évf. 7/8. szám, 1948. július/augusztus 355–356. oldal. Majd ismertetését beválogatta a már

hogy az ismertetésre kész örömmel vállalkozom. Addig is gratulálok a gyönyörű teljesítményhez. Sokszor üdvözli igaz tisztelő híve

IV/25.

Bálint Sándor

3.) *Géppel írt levél, 1949. VI. 1.*

Dr. Scheiber Sándor (aláhúzza)

főiskolai tanár úrnak

Budapest, Kun-u. 12.

Feladó: Bálint Sándor, Szeged, Tömörkény u. 2/b.

Kedves Sanyi,

Örömmel közlöm, hogy a napokban végre fölküldöttük a habilitációs ügyed⁴¹ aktáit a minisztériumba (!). Ne haragudj a Dékáni Hivatalra az egy hetes késésért.

Hálásan köszönöm könyvkiadományeidet, különösen gyönyörűnek találok Munkácsinak a héber miniatűr festészetről szóló művét: egészen szokatlan és ismeretlen világot ismertetett meg velem.⁴² Idehaza sokat meséltem multheti kedves együttlétünkről, amelyre igen szívesen gondolok vissza. Feleségem⁴³ a jövő héten készül Budapestre. Lehetséges, hogy néhány munkámat elküldöm veled, annyit minden érdeklő a munkáidból.

Feleségedet sokszor üdvözli, Rád is igaz baráti szeretettel gondol Szeged, 1949. VI. 1.

Bálint S.

posztumusz könyvként megjelent kötetébe: *A hagyomány szolgálatában. Összegyűjtött dolgozatok* című kötetébe is. BÁLINT 1981. 215–217.

⁴¹ Bálint Sándor 1947. szeptember 10-i nyilvános rendes egyetemi tanári kinevezése után Szeghy Endre zenekutatót, K. Kovács László néprajzkutatót és Scheiber Sándor főrábit habilitálta. E habilitációs ügyeket azonban az egyetemi magántanári cím megszüntetése miatt már nem tudták lezárni. Az ügymenet iratai csak részben ismertek. Csongrád Megyei Levéltár VIII. 6. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara, 448/1948–49. bksz. Jegyzőkönyv a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának 1949. évi március hó 30-án (szerdán) déli 12 órakor tartott VII. rendes üléséről. 191. sz. 183/1948–49. „Dr. Bálint Sándor és dr. Waldapfel Imre ny. r. tanárok bemutatják dr. Scheiber Sándor irodalmi munkásságára vonatkozó véleményes jelentésüket. (Lásd e jegyzőkönyv mellékletét). A jelentéshez dr. Felvinczi Takáts Zoltán ny. r. tanár szól hozzá és kifejti, hogy a jelölt tárgyköre hézagpótló a bölcsészeti kar oktatási munkája szempontjából és ezért szükséges és igen örömdetesnek tartja dr. Scheiber Sándor habilitációját. – Dr. Waldapfel Imre ny. r. tanár azt a javaslatot teszi, hogy a Kar dr. Scheiber Sándort 8 féléves munkatervének – Bálint Sándor ny. r. tanárral való megbeszélés alapján – átdolgozására kérje fel, hogy ily módon a tanulmányi programba jobban beilleszkedő előadásokat tartson. – A Kar a hozzászólásokat magáévá teszi. – Dr. Bálint Sándor arra való utalással, hogy a főiskolai tanárok magántanári kollokviumát általában el szokták engedni, azt javasolja, hogy a Kar dr. Scheiber Sándor esetében is így járjon el. – Elnök ezután elrendeli a titkos szavazást, amelynek eredményeképpen a Kar a bírálók jelentését egyhangúan elfogadja és a jelöltet – a magántanári kollokvium elengedésével – a további magántanári cselekmények re bocsátja.” Vö. BARNÁ – JUHÁSZ – PUSZTAI 2004. 41–42.

⁴² Munkácsi Ernő: *Miniatűrművészet Itália könyvtáraiban: héber kódexek*. Budapest, Országos Magyar Zsidó Múzeum, 1937. című könyvéről van szó.

⁴³ Bálint Sándorné, Németh Sára.

U.i. Mellékelve küldöm a kultuszminiszternek szánt és vele megbeszélt pro memoriát. Olyan kedves voltál, hogy vállalkoztál Szabolcsinak⁴⁴ való átadásra. Kérlek, ha arra jársz, nyújtsd át és kérd meg hogy mihamarább intézze el. Köszönöm szépen.

4.) *Postai lap, 1949. aug. 7. (postai pecsétről), kézírással*

Kedves Sanyi,

Szíves érdeklődésedre értesítelek, hogy a gazdasági hivatalban még nem tudnak a kiutalásról semmit. Azért nem írtunk hamarabb. Ha a minisztériumban azt mondják, hogy a kiutalás megtörtént, akkor hamarosan meg is jön. Közbenjártam, hogy azonnal folyósítsák Számodra.

A küldött könyveket és baráti készségedet hálásan köszönöm. Sára is, én is sok szeretettel üdvözlünk Benneteket. Készséges híved és barátod.

B. Sanyi

5.) *Postai lap, bizonytalan dátum, kézírással: 1949. VIII. 28 (?)*

Kedves Sanyi,

Első lapodra azért nem válaszoltam, mert mereven elzárkóztak minden közbelépés elől. Információkat sem kaptam. Második lapodban foglalt kérdésedre néhány szerény adatot említhetek csak, Kálmány: *Hagyományok I:* 96 és 124. anekdotája (171 és 217. l. utóbbi helyen jegyzet is) az, amivel szolgálhatodra lehetek.⁴⁵

Igaz szeretettel ölel

S.

6.) *Kézzel írott levél, borítékban, bélyeg levágva, feladó nélkül, 1950. XI. 27.*

Kedves Sanyi,

Már régen készülök Neked írni, miután Budapestre mostanában nem tudok feljutni.

Először is köszönöm a küldött különnyomatokkal kifejezett baráti figyelmet. Örülök, hogy akad publikációs lehetőség.

Szeretnék Tőled néhány információt kérni. Igaz-e az – ezt a szegedi nép tartja – hogy a hosszúnapi szertartások között szerepel a dérért való könyörgés? Van-e bibliai háttere? Próbálta-e már valaki a zsidó szertartások, hagyományok alapján értelmezni a Tájszótárban⁴⁶ is olvasható szegedvidéki zsidó-utca szót? Adataidnak készülő szótárban hasznát tudnám venni.

⁴⁴ Szabolcsi Miklós irodalomtörténész (Budapest 1921 – Budapest, 2000).

⁴⁵ Kálmány Lajos 1852–1919. folklorista, római katolikus áldozópap, a dél-alföldi és a szegedi folklórkincs megörökítője. Az idézett munka: *Hagyományok. Mesék és rokonművek.* Gyűjtötte és jegyzetekkel ellátta Kálmány Lajos. 1–2. köt. (egybekötve). (Vác – Szeged), 1914. Néphagyományokat-gyűjtő Társaság.

⁴⁶ Szinyei József: *Magyar tájzótár I–II.* Budapest, 1893–1896.

Én jól megvagyok, teljesen beletemetkeztem a munkába. Párhuzamosan a szótár szerkesztésével, a szegedi paprika monográfiáján⁴⁷ is dolgozom. Nem tudom a zsidó folklórebán, étkezési rítusokban, orvoslásban van-e valami nyoma a paprikának?

Még egy kérés: meg tudnád-e a Balassa-Emlékkönyvet⁴⁸ számomra küldeni?

Már régen voltam Budapesten, különben fölkerestelek volna. Bizony rámférne már egy kis baráti beszélgetés. Mindig szeretettel gondolok Rád. Feleséged kezét csókolom. Írjál magadról, terveidről is.

Sokszor ölel

Szeged, 1950. XI. 27.

S.

7.) *Levél, boríték nélkül, 1950. január 8.*

Kedves Sanyi,

Hiába vártuk eddig a megígért értesítést. Ennek azonban nem hanyagságom az oka. Mint megmondottam, a Kar a kívánt értelemben határozott. Közbejött azonban a karácsonyi szünet és dékánunk, aki budapesti lakos, még nem érkezett vissza. Nagyon kérem tehát türelmedet a fölterjesztés késése miatt. Ismétlem és ígérem, hogy a legelső alkalommal el fog menni, amit természetesen azonnal megírok.

Kérlek, add át a Nagyságos Asszonynak is kézcsókomat és üdvözetemet.

Hűségess barátsággal

híved

B. S.

8.) *Postai lap, 1950. III. 11 (?) dátumozás nélkül, postai pecsétről*

Dr. Scheiber Sándor

főiskolai tanár Úrnak

Budapest VIII. Kún u. 12.

Feladó: Bálint S. Szeged, Tömörkény u. 2/b

Kedves Sanyi,

Mikszáthtal kapcsolatos kérdésedre sajnos semmiféle adattal nem tudok szolgálni. Küldött kis cikketet hálásan köszönöm. Még húsvét előtt fölmegegyek Pestre, akkor meglátogatlak. Addig is szeretettel ölel, feleséged kezét csókolja

baráti szívvel

Sanyi

⁴⁷ Bár Bálint Sándor több kisebb részletet közzétett készülő munkájából, a monográfia csak 1962-ben látott napvilágot. *A szegedi paprika*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1962. 138 oldal.

⁴⁸ Balassa József (Baja, 1864–Budapest, 1945) nyelvész. A csak Balassa-Emlékkönyvként említett munka: *Emlékkönyv Balassa Józsefnek, a Magyar Nyelvőr szerkesztőjének, 70. születése napjára*. Szerk. Beke Ödön, Benedek Marcel, Túróczi-Trostler József. Budapest, 1934.

9.) *Kézzel írott levél, borítékban, bélyeg levágva, feladó nélkül, 1950. XI. 27.*

Kedves Sanyi,

Már régen készülök Neked írni, miután Budapestre mostanában nem tudok feljutni.

Először is köszönöm a küldött különnyomatokkal kifejezett baráti figyelmet. Örülök, hogy akad publikációs lehetőség.

Szeretnék Tőled néhány információt kérni. Igaz-e az – ezt a szegedi nép tartja – hogy a hosszúnapi szertartások között szerepel a dérért való könyörgés? Van-e bibliai háttere? Próbálta-e már valaki a zsidó szertartások, hagyományok alapján értelmezni a Tájosztárban is olvasható szegedvidéki zsidó-utca szót? Adataidnak készülő szótáramban hasznát tudnám venni.

Én jól megvagyok, teljesen beletemetkeztem a munkába. Párhuzamosan a szótár szerkesztésével, a szegedi paprika monográfiáján is dolgozom. Nem tudom a zsidó folklórebán, étkezési rítusokban, orvoslásban van-e valami nyoma a paprikának?

Még egy kérés: meg tudnád-e a Balassa-Emlékkönyvet számomra küldeni?

Már régen voltam Budapesten, különben fölkerestelek volna. Bizony rámférne már egy kis baráti beszélgetés. Mindig szeretettel gondolok Rád. Feleséged kezét csókolom. Írják magadról, terveidről is.

Sokszor ölel

Szeged, 1950. XI. 27.

S.

1.) *Gépírásos levél az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat fejlődés papírján*

1952. I. 22.

Kedves Barátom!

Küldöm Zsótér⁴⁹ füzetét, ha visszaküldöd, postára adom sorjában a többbit. Mocsáry Dániel palóc népköltési gyűjteményének⁵⁰ semmi nyoma a Magyar Nemzeti Múzeum könyvtárában.

Szegeden jártamban egy fontos dolgot elmulasztottam. Régebben olvastam Terjék László szegedi ipariskolai tanár cikkét a Délvidéki Szemlében a szegedi ponyváról.⁵¹ Utólag értesültem, hogy a szerző elkészítette csaknem teljességében a szegedi ponyva bibliográfiáját (kb. 1000 drb.) a Somogyi-könyvtár gyűjteménye nyomán. Az lenne a

⁴⁹ Itt valószínűleg Zsótér Gergely: *Mindszenti vőfélykönyvéről* lehet szó. Ezt valószínűsítik a levél ponyvákra vonatkozó mondatai. Zsótér Gergely: *Mindszenti vőfélykönyv*. A bevezető tanulmányt és az összekötő szöveget írta Szentí Tibor. Szeged : Somogyi-könyvtár, 1987. (Csongrád megyei könyvtári füzetek; 19.) Nehezen azonosítható személy. A leghíresebb szegedi Zsótér, Zsótér Andor (1824–1906) görög eredetű tehetős szegedi polgár, hajósgazda, hajósgazda, aki a város közéletében fontos szerepet játszott. Szeged Wesselényi-jének is nevezték. 1848-ban nemzetőr volt. Mikszáth majdnem elvette lányát, Zsótér Mariskát. Péter 1999. 187. Nyilván a Mikszáth-tal való kapcsolata miatt érdekelte Scheiber Sándort. Lásd még: PÉTER 2002b 32–35.

⁵⁰ Azonosíthatatlan. Valószínűleg elírás Mocsáry Antal helyett. Mocsáry Antal (1757–1832) egyik fontos munkája: *Nemes Nógrád vármegyének historiai, geographiai és statisztikai ismertetése* (1826). Vessd össze: Mocsáry Antal: *Nemes Nógrád vármegyének Historiai, Geographiai és Statisztikai Esmertetése*. Reprint kiadás. Kecskemét 1982.

⁵¹ TERJÉK 1942.

kérésem hozzád, aki bizonyára ismered Terjéket, eszközöld ki nála, hogy átnézhessem a bibliográfiáját. Dr. Schindler József, szegedi főrabbi,⁵² kedves barátom, átvinné s egy-heti időtartamra feljuttatná nekem. Minden felelősség vállalása mellett épen visszajuttatnám szerzőjéhez és nekem nagy szolgálatot tenne vele. Anyagomhoz igen fontos lenne, hiszen most néztem át a M. N. Múzeum egész ponyvaanyagát.⁵³

Nagyon kérek ezt sürgősen vedd a kezvedbe.

Sok szeretettel várja válaszod
barátod:

Sanyi

10.) Levél, kézírással, boríték nélkül, 1952. dec. 2.

Kedves Sanyi,

Köszönöm a küldött igen érdekes különnyomatot. Éppen Te nyitottál kutatásaiddal a témában egyetemesebb folklore-távlatokat.

Sajnos, a szamárlétra tekintetében nem tudok rendelkezésedre állni. Mintha rémlene, hogy Móránál olvastam róla, de pontos forrást nem tudnék idézni. Mórának még sok a hírlapokba temetett munkája.

Örülök, hogy hírt adtál Magadról. Mindig baráti szeretettel gondolok Rád. Helyzetem változatlanul ugyanaz, tehát a körülményekhez képest igen kedvező: sokat tudok dolgozni. Ha így maradhatok, szótáramat mondjuk, fél éven belül le tudom zárni. A kongresszuson igen előzékeny, baráti stílusban ígérték meg 1954-ben való kiadást. A jelen esztendő főleg a népi iparágak szó-kincsének összegyűjtésével telt el, igazán a végső pillanatban. Ezzel kapcsolatban anyagot is gyűjtöttem egy szegedi szintézis számára. Pihenőül már befejeztem a szegedi paprika, papucs⁵⁴ és talicska⁵⁵ monografikus feldolgozását. Örülnék, ha Te is írnál Magadról és munkádról.

Schindler szerint – akivel néha találkozom – Löw Immánuel applikálta a cidduk hadin-re a cinterem szót és más magyar hitközségekben a magyar szó használata nem általános, így tehát a cinterem szó szegedi liturgikus fejleménynek tekinthető. Mi a véleményed erről?

Feleséged kezét csókolom, Tégedet igaz szeretettel üdvözöllek
Szeged, 1952. dec. 2.

S.

Volna-e egy duplumod Löw régi Énekek éneke-fordításából?⁵⁶

⁵² Schindler József, szegedi főrabbi 1948–1962. Scheiber Sándor gyászbeszédében kiemelte tudósi és közösségépítő érdemeit. SCHEIBER 1994. 102–105.

⁵³ A Magyar Nemzeti Múzeum ponyvagűjteménye az Országos Széchényi Könyvtár anyagát jelenti, amely akkor még a Nemzeti Múzeum keretében mű kódott.

⁵⁴ A szegedi papucsról írott kismonográfiája megjelent: *A szegedi papucs*. Szeged, 1955.

⁵⁵ Ismereteim szerint ez a munka nem készült el.

⁵⁶ *Az énekek éneke*. Magyarra fordította Löw Immánuel. Szeged 1885.

11.) *Levél, kézírással, borítékban, 1953. I. 17.*

Címzés

Kedves Sanyi,

szomorúan kell Neked jelentenem, hogy – tekintve különleges helyzetemet – nem javasolták az egyetemen a szereplésemet. Fájdalommal mondok le róla. Mihelyt egy kissé lélezgethez jutok, a megemlékezést a megbeszélte téma keretein belül el akarom készíteni. Ezt Löw Eszternek⁵⁷ is megígértem, akit a napokban meglátogattam. Elvittem neki a Heine-fordítást. Igen értékes, színvonalas beszélgetést folytattunk. Többször is elmegyek hozzá.

Igaz baráti szeretettel ölel

Szeged, 1953. I. 17.

S.

Képtelen sokat dolgozom. Szerződés nincs!

12.) *Postai lap, viszonylag, vagy szokatlanul nagybetűs kézírással 1953. VIII. 19.*

Dr. Scheiber Sándor főisk. igazgató

Budapest, VIII. Kun u. 12.

Kedves Sanyi,

lapodra sietek válaszolni.⁵⁸ A kért témára az anyagot összegyűjtve megtalálod Szendreyék összeállításában a Népünk és Nyelvünk 1929: 14, 25 és 1935: 48. lapján. Külön még Prohászka Ferenc: Hogy eszébe jusson. Ethnographia 1891: 373. Külön felhívom szíves figyelmedet egy rokonhagyományra. Ez a lapattánc, amelyről Haiczl Kálmán: A garamszentbenedeki apát-ság története. Budapest: 170. lapján olvashatsz. A szövegben említett Jedlicska Pál: Kiskárpáti emlékek címen szép, érdekes könyvet írt. Hátha ebben is van róla valami. Én sajnos már régen olvastam és alig van jegyzetem belőle. A jövő héten Pesten leszek. Szeretettel ölel

S.

13.) *Levél, kézírással, borítékban, 1954. IX. 9.*

Dr. Scheiber Sándor

főiskolai igazgató

Budapest, VIII. Kún-u. 12.

⁵⁷ Vö. 9. jegyzet!

⁵⁸ Scheiber Sándor lapja hiányzik a levelezésből! Arany Jónak ördögével kapcsolatban kért segítséget Scheiber Sándor, hogy kik írtak a határkijelölés alkalmából való megcsapatásról. Vö. Scheiber Sándor VII. postai lapját 1974. VIII. 24-i keltezéssel, utalással Bálint Sándor korábbi adatszolgáltatására.

Kedves Sanyi,

nagyszerű baráti készségedet hálásan köszönöm, soha nem felejttem el, az Isten áldjon érette.⁵⁹

Addig is, amíg a hónap derekán az ügyben föl nem kereslek, igaz szeretettel ölel

Szeged, 1954. szept. 7.

S.

14.) *Levél, kézírással, borítékban, 1954. aug. 31.*

Címzés

Kedves Sanyi,

egészen megalázó, nehéz helyzetből kereslek föl soraimmal.

Pénteken, 27-én érdeklődtem szótáram sorsáról. Kiderült, hogy az Akadémia I. osztálya mindent megtett az érdekében, kiadásra is legalább egy hónapja előterjesztette. Az Akadémiának az a fóruma azonban, amely végső fokon dönt kiadásáról, takarékosagra és papírhányra hivatkozva, elzárkózik a szerződés elől és csak egészen általános, időpontra egyáltalán nem kötött ígéreteket tett, vagyis a kiadás sorsa teljesen bizonytalan.

A dolog végtelenül bánt, különösen ha arra gondolok, hogy az Akadémia tavalyi elfogadó végzése értelmében jogos bizakodással vártam az ügy kedvező alakulását. Túl is tenném magamat ezen a kínos helyzeten és dolgoznom további munkaprogramom, ha nem kerültem volna kétségbeejtő anyagi körülmények közé. Nevezetesen a szótár legépeltetése, továbbá Péterkéékkel érzett kötelezettségem (romos házat vettek, helyre kellett valamennyire állítani) súlyos kiadásokat (legalább 12 ezer forintot) jelentett, amelyeket nagyrészt kölcsönből tudtam fődözni abban a biztos reményben, hogy a szerződéssel esedékes pénzüsszeggel mindent ki tudok elégíteni. A kölcsön határidős. Talán rokonaim, néhány itteni barátom is kiségitenek, így is mutatkozik egy 4-5 ezer forintnyi szükséglet, amelynek előteremtéséről nem tudok gondoskodni.

Kedves Sanyi, Te mindig olyan kedves, önfeláldozó barátom voltál és vagy, hogy most is bizalommal fordulok Hozzád segítségért. Hátha most is nyílnék valami mód a számodra. Úgy gondolnám, hogy január 1-ével havi minimum 600 forinttal fizetésemből törleszteném. Szívesen felajánlanám zálogul „Ethnographia” sorozatomat és néhány ritka könyvemet, ha erre szükség volna.

Bizonyára nem haragszol soraimért, a mostani nehéz viszonyokat ismerve, tisztában vagyok kérésem súlyosságával. Nagyon kérek, írd minél hamarabb, módodban volna-e segíteni rajtam.

Igaz baráti szeretettel ölel, kézcsókkal

Szeged, 1954. aug. 31.

S.

⁵⁹ Nem tudjuk, miért mondott köszönetet Bálint Sándor.

II.) Kézzel írott postai lap Dr. Scheiber Sándor az Orsz. Rabbiképző-Intézet igazgatója Budapest, VIII. Kun-utca 12. feladói címmel

55. I. 22.

Kedves barátom!

Hálás köszönet Kovács János könyvéért,⁶⁰ igazán nem reméltem, hogy saját példányom lesz belőle.

Ma beszéltem Szabolcsi Bencével.⁶¹ Beszámolt arról, hogy az osztályértekezleten a nyelvészek melegen pártolták a munkát.⁶² Meg nem jelenésének – szerinte – adminisztratív oka van csupán. Megígérte, hogy utána jár a dolognak és az ügyet magáévá teszi. Remélem tehát, hogy ez gyorsítani fogja könyved megjelenését.

Ha Pesten leszel, most már erre való hivatkozással felkeresheted őt.

Szerető barátsággal ölel:

Scheiber Sándor

15.) Postai lap kézírással, 1955. I. 25.

Kedves Sanyi

Leköteleznél, ha megírnád, tudtál-e Bencével⁶³ beszélni. A kiadói értekezlet 17-én volt, sajnos értesítést még nem küldöttek ügyem állásáról. Persze érdekelne Bence információja is.

Sok szeretettel ölel

B.S.

Csak február derekán megyek legközelebb Pestre.

III.) Kézírásos postai lap

55. III. 10.

Kedves barátom!

Hálás köszönettel visszajuttatom a ponyvát. Engedd meg, hogy két kérdéssel forduljak hozzád ismét:

1) Ki volt az a korai szegedi zsidó, akivel kutatásaid során találkoztál. S hol találkoztál vele? Vagy erről vagy egy másik középkori szegedi zsidóról fogsz tőlem adatokat kapni.

2) Tudnál irodalmat adni a magyarországi werewolf-képzetre?⁶⁴ Tud erről valaki? Őszinte barátsággal

Ölel:

Scheiber

⁶⁰ Kovács János: *Szeged és népe. Szeged ethnographiája*. Szeged, 1901. című könyvéről van szó.

⁶¹ Lásd 10. jegyzet!

⁶² A *Szegedi szótár* kiadásával kapcsolatos gondokról van szó. Bálint Sándor: *Szegedi szótár I–II*. Budapest, 1957.

⁶³ Bence = Szabolcsi Bence, lásd 10. jegyzet!

⁶⁴ A kérdésre a későbbi levelekben nincs válasz, vagy a válaszadó levél elkallódott. Werewolf = farkasember, hiedelemlény.

16.) *Postai lap, kézírással, 1956. szept. 30.*

Dr. Scheiber Sándor főisk. Igazgató Úrnak
Budapest, VIII. Kun u. 12.

Kedves Sanyi,

Arany János levelének fényképmásolatát illetőleg kérem szíves türelmetet. Egyelőre nem tudok utánanézni, mert bokatoréssal szobafogságban tespedek. Egyébként jól vagyok, dolgozom. Mihelyt tudom, elintézem az ügyet.

Sok szeretettel ölel

S.

17.) *Levél nagyméretű borítékban, 1956. IX. 18.*

Kedves Sanyi,

Azért késtem, mert reméltem, hogy a különnyomatot is küldhetem. Egyelőre még várni kell rá.

Török Károlyról:

Reiniger Jakab: Török Károly emlékezete. Szegedi Napló 1922: 53. sz.

Arany Jánosról:

Arany János levele Pálfy Ferenchez, hogy utcát nevezett el róla. Szegedi Híradó 1880: 206.

b. [nem tudom ki, de vsz. a Bob néven író Szigethy Vilmos (1877–1956) kiváló szegedi újságíró, egyben akkori városi főlevéltáros]: Arany János szegedi utcája. Legenda Amphionról, aki 56 évig hiába pengette lantját. Délmagyarország 1936: 241. sz.

Még egy Arany János-vonatkozási szegedi cikk: Farkas Géza: Néhány perc Aranyánál. Szegedi Híradó 1882: 245. sz.

Még valami, nézz utána, ha kedved van hozzá: Tompa Mihály három levele. Délmagyarország 1911: 295. sz.

Személyemről egy kis hír: az egyetem akcióba lépett katedrára való visszakerülésem érdekében. Ezt éppen ma közölte a rektor velem. Talán még az ősszel.

Nem haragszol kedves Sanyi, ha arra kérlek, ha a nekem szánt Löw-köteteket a ponyvákkal együtt leküldenéd. A hiányzó köteteket utólag is pótolhatnád. A Török Károly-füzetet alkalmmilag, majd visszaküldöd.

Igaz baráti szeretettel ölel, feleséged kezét csókolja

IX/18.

S.

Remélem, az akadémiai korrektúra-ügy elsimult!

Ja igen: ha a lappéldányok a Múzeumban nem volnának meg, gondoskodnom az itteniek lemásolásáról.

18.) *Levél, boríték nélkül, 1956. V. 7.*

Kedves Sanyi,

Megbeszélésünk értelmében ott küldök egy újabb csomag ponyvanyomtatványt.

Sajnos, egy fél napi keresés után sem tudtam megtalálni a kért profán ponyvákat. Nem akarom húzni az időt. Néhány nap múlva remélhetőleg rájuk bukkanok és küldeni fogom.

A másik dolog: a Bolygó zsidó-téma. A szótárba⁶⁵ nem találok bejegyezve. Ez annyit jelent, hogy olvastam ugyan a Kálmány-hagyatékban, de nem a szegedi nép ajkáról. Igen röstellem, hogy nem jegyeztem ki a Számodra. Kárpótlásul azonban mellékelve küldöm Varga Lajos népi írónak (bővebben: Egy magyar szeptember 31-34) két feldolgozását, fogalmazását.

A kis füzet a Tied, duplumom volt belőle.⁶⁶

Igaz baráti szeretettel ölel

Szeged, 1956. V. 7.

S.

19.) *Postai lap, 1956. márc. 23.*

Dr. Scheiber Sándor főiskolai igazgató
Budapest VIII. Kún u. 12.

Kedves Sanyi,

Sajnos egyik kérdésedre sem tudok felelni, adattal szolgálni. A ponyvairatokról nem felejtkeztem el, csak egy kis türelmet kérek.

Igaz szeretettel és barátsággal ölel

B. S.

20.) *Levél, borítékban, 1957. I. 16.*

Dr. Scheiber Sándor főisk. igazgató Úrnak
Budapest VIII. Kún u. 12.

Kedves Sanyi,

A küldött igen értékes különnyomatot Sch. főtisztelendő úr⁶⁷ átadta, köszönöm. Üdvözölő soraidra válaszolva megjegyzem, hogy azért nem írtam, mert már nov. elején L. Esztertől⁶⁸ megnyugtató híreket kaptam Rólad. Ezt később Sch. is megerősítette. Örültem, hogy azokban a nehéz napokban, a Köztársaság-tér szomszédságában nem esett személyes bajotok. A Sch-

⁶⁵ Bálint Sándor: *Szegedi szótár I-II.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1957.

⁶⁶ Vö. Varga Lajos: *Verses Szentírás vagy Biblia, az Ó- és Új-Szövetség története.* Negyedik könyv. 17. ének A szívtelen zsidó kegyetlensége és bűnhődése. Eger, Egri nyomda részvénytársaság, 477–478. (Reprint Ós-Kép Kiadó, Budapest, 2008.) A Verses Szentírás énekei külön füzetben és gyűjteményes kiadásban is megjelentek. Ez utóbbira hivatkozom most.

⁶⁷ Valószínűleg Schindler József, szegedi főrabbi 1948–1962. Vö. 51. jegyzet!

⁶⁸ Löw Eszter, Löw Immanuel Szegeden élő lánya. Vö. 8. jegyzet!

említette dolgot örömmel és készséggel hallottam, ehhez azonban előszavas megbeszélésre lesz szükség. Pestre aligha utazom tavasz előtt. Lábam ugyan szépen gyógyul, de még nincs teljesen rendben.

Örömmel közlöm Veled, hogy rehabilitációm dec. végén hivatalos megerősítést nyert. A Karra visszakérültem, intézetem restaurációja folyamatban van.⁶⁹ Úgy hírlík, hogy még e tanév folyamán visszaállítják a doktorátust és magántanári habilitáció régi rendjét.⁷⁰ Erről is majd elbeszélgetünk, ha már többet tudunk a dolgról.

Sok mindenről, szakmai dolgokról is szeretnék elbeszélgetni Veled, alig várom, hoy találkozzunk. A kritikus napokban sokszor, sok szeretettel gondoltam Rád, csaláodra és tanítványaidra.

Az Arany János-levélről kért fotokópiát iparkodom mihamarabb elkészíttetni.

Sok szeretettel ölel

Szeged, 1957. I. 16.

S.

IV.) Gépírásos postai lap Országos Rabbiképző Intézet Igazgatósága Budapest, VIII. József körút 27. Telefon: 131-715 feladói címzéssel

Kedves Barátom!

Nagyon gyorsan szükségünk lenne Zsótér Andor⁷¹ leányának, Zsótér Ilona születésének pontos dátumára. Hálára köteleznél, ha ezt velem tudatnád.

Baráti szeretettel ölel:

Sanyi

Budapest, 1958. február 17.

21.) *Postai lap, 1959. III. 5.*

Dr. Scheiber Sándor főisk. Igazgató Úrnak
Budapest VIII. Kun u. 12.

Kedves Sanyi,

A kért felsővárosi anyakönyvi adata a következő:

Szül. 1852. május 4. Zsótér Sarolta, Ilona. Szülei Zsótér András (Andor)⁷² és Vékes Franciska. Későbbi bejegyzés szerint a Szeged-felsővárosi templomban 1911. aug. 2. házasságra lépett Niczky András gróffal.

Sok szeretettel üdvözöl, szolgálatodra mindig készen

1958. III. 5.

S.

⁶⁹ Ez bekövetkezett. Az oktatásügyi miniszteri kormánybiztos 1956. december 1-i hatállyal visszaadta Bálint Sándor tanítási jogát (venia legendi), amelyről Bálint Sándort Nyíri Antal dékán 1956. december 30-án kelt levelében értesítette. Bálint Sándor először 1957. január 2-án vett részt a Bölcsészkar kari tanácsülésén, ahol Nyíri Antal dékán személyesen köszöntötte a Kar oktatói és kutatói munkájába ismét bekapcsolódó tudóst. BARNÁ – JUHÁSZ – PUSZTAI 2004. 43–44.

⁷⁰ Nem így történt. Ez a visszaállítás csak az 1990-es évek közepétől következett be.

⁷¹ Lásd 49. jegyzet!

⁷² Lásd 49. jegyzet!

22.) *Postai lap, gépelve, 1958. febr. 25.*

Dr. Scheiber Sándor főiskolai igazgató úrnak
Budapest VIII. Kun-utca 12.
F: Bálint Sándor Szeged, Tömörkény u. 2/b.

Kedves Sanyi,

kérdezősködésedre sajnos nem tudok válaszolni. A múlt héten postamunka miatt nem értem rá, most pedig az influenza szobába zárt. Ez eltart a hét végéig. Ha talpra állok, remélhetőleg könnyen meg tudom szerezni a kért adatot. Addig is kérem türelmedet.

Ha jól emlékszem, múltkori együttlétünk idején ígértem Neked egy Mikszáth könyvet. Később azonban rájöttem, hogy ezt föltétlenül kell ismerned. Ezért nem jelentkeztem volna.

Örülnék, ha tájékoztatnál: sikerült-e a Zsótér-vonalon újabb Mikszáth-adalékokra bukkanni.

Sok szeretettel üdvözöl

Szeged, 1958. II. 25.

Sanyi

23.) *Express levél borítékja, érkezési pecsét: 1958. X. 18.*

Dr. Scheiber Sándor főisk. Igazgató
Budapest VIII. Kún u. 12.

Benne egy cédula:

Hálás köszönettel

S.

24.) *Levél, boríték nélkül 1962. március 22.*

Kedves Sanyi,

végre küldtem a két fényképmásolatokat. Nem valami sikerültek, de a célnak talán megfelelnék. A késedelmeskedésért baráti elnézésedet kérve, szeretettel üdvözöl

Szeged, 1962. március 22.

S.

V.) *Gépírásos levél*

Kedves Barátom!

Kérdéseidre az alábbiakban válaszolok.

1. A geszal nem héber szó.

2. Ex. XXV. 2. fordítása: „Vegyenek nekem ajándékot ...” A teruma valóban a hérim igeformából származik, annyit jelent: „emelni”. Azért jelent az ajándék és eme-

lés egyet, mert a vagyonukból emelik le azt, amit ajándékoznak. Ez a rész nincs összefüggésben semmi lengetéssel. Ott a puszta Szentély számára felajánlott ajándékokról van szó.

3. Buber-fordítás⁷³ lesz majd. Meg fogod kapni.

Került-e eléd azóta Mikszáth-levél?

A bolygó zsidóról lejegyzett szövegeidet egyszer majd juttasd el hozzám.

Régi barátsággal ölel:

Sanyi

Budapest, 1969. október 23.

25.) *Levél, boríték nélkül, 1970. febr. 7.*

Kedves Sanyi,

hálasan köszönöm Mikszáth levelének megküldésével tanúsított baráti figyelmedet. Már át is tanulmányoztam, külön is gratulálok a kitűnő jegyzetapparátushoz. Kérlek, add át Jenőnek⁷⁴ is legmelegebb üdvözetemet.

Szeretettel ölel

1970. febr. 7.

S.

26.) *Levél, borítékban, 1972. XII. 12.*

Dr. Scheiber Sándor főiskolai igazgató Úrnak
Budapest, VIII. Kun u. 12.

Kedves Sanyi,

köszönöm szíves ismertetési szándékodat.⁷⁵ Arra gondoltam, nem írnál-e egy magyar nyelvű recenzió-változatot az Ethnographia számára, megkérdezvén előtte Földes Lászlót?⁷⁶ Kérésemet természetesen ne érezd Magadra nézve kötelezőnek.

Szegény Zsoldos Jenő⁷⁷ halála igaz részvétellel töltött el, nagyon rokonszenveztem vele.

Baráti szeretettel sokszor üdvözöl

1972. XII. 12.

S.

VI.) *Kézírásos postai lap Dr. Scheiber Sándor főiskolai igazgató Budapest, VIII. Kún u. 12. feladói címezzel*

72. XII. 12.

⁷³ Martin Buber (1878–1965) izraeli-osztrák vallásfilozófus. Itt talán a német nyelvű bibliafordításáról lehet szó, amely a héber eredetihez leginkább igazodó szövegek egyike.

⁷⁴ Zsoldos Jenő (1896–1972): irodalomtörténész, nyelvész, pedagógus.

⁷⁵ Valószínű, hogy az 1972-ben megjelent *Szegedi példabeszédek és jeles mondások* (Budapest, Magyar Nyelvtudományi Társaság, 1972.) című kötetéről van szó. Az ismertetés nem jelent meg.

⁷⁶ Földes László (1934–1980) néprajzkutató, az Ethnographia folyóirat szerkesztője.

⁷⁷ Vö. 74. jegyzet!

Kedves barátom!

*Szt. Erzsébet csodájának (a kenyér virággá válik) van-e irodalma és párhuzam-
anyaga? Ilyen csodára (vagy hasonlóra) szükségem lenne az ókorból.*

Segítséged hálásan köszöni

régi barátod:

Sanyi

27.) *Postai lap, 1972. dec. 15.*

Dr. Scheiber Sándor főiskolai igazgató Úrnak
Budapest VIII. Kun u. 12.

Kedves Sanyi,

a kérdezett folklór motívumhoz sajnos semmit sem tudok hozzáadni az
Erzsébet-legendán kívül. Úgy rémlik azonban mintha Köhler⁷⁸ írt volna róla,
ezt azonban Te jobban tudod.

Soraink keresztettk egymást. Most is igaz szeretettel ölel

XII. 14.

S.

28.) *Levél, borítékban, 1974. aug. 9.*

Dr. Scheiber Sándor főisk. igazgató Úrnak
1081 Budapest VIII. Kún u. 12.

Kedves Sanyi,

70. születésnapomra küldött baráti jókívánságaidat hálásan köszönöm.⁷⁹

A régi nagy szeretettel köszöntelek én is

1974. VIII/9.

Bálint Sándor

VII.) *Kézírásos postai lap Dr. Scheiber Sándor főiskolai igazgató Budapest, VIII. Kún
u. 12. feladói címezéssel*

74. VIII. 24.

Kedves barátom!

*Egyszer régen egy leveledben adatokat küldtél Arany Jóka ördögével kapcsolatban,
hogy kik írtak még a határkijelölés alkalmából való megcsapatásról.⁸⁰ Úgy emlékszem,
a Népünk és Nyelvünkben valahol megjelent cikkekről volt szó és másokról.*

*Ha azok kezéd ügyében lennének, írd meg újból, mert most szükségem lenne rájuk.
A korrektúra már előttem, ezért sürgős.*

⁷⁸ Nem azonosítható személy. Talán egy bizonyos Joachim Köhler (1935-), tübingeni egyháztörté-
ténész, aki a középkori és kora újkori egyháztörténet emeritus professzora, több tanulmány-
ban írt Szent Erzsébetéről, de a tőle megtalált, Szent Erzsébetéről szóló bibliográfiai adatok,
évszámok mind későbbiek, mint a levél keltezése.

⁷⁹ A köszöntő lap is hiányzik a levelezésből.

⁸⁰ Lásd Bálint Sándor 12. számú levelét fentebb 1953. VIII. 19-i keltezéssel!

Megjelent a kőszegi zsidókról szóló monográfia⁸¹ is, Schönerrel⁸² küldök.

Ölel:

Sanyi

29.) *Levél, borítékban, 1975. IV. 22.*

Dr. Scheiber Sándor professzor Úrnak

Budapest VIII. Kun u. 12.

Kedves Sanyi,

Schöner főtiteltelendő úr⁸³ szíves közvetítésével kézhez kaptam új művedet. Szívvel-lélekkal gratulálok hozzá: páratlan olvasottságod, nagy fölkézsültséged és erudiciód – mind mindig – most is elragadott. A folklór és irodalomtörténet klasszikus kézikönyvének érzem.⁸⁴

Ami kérésedet, a Tiszatájban való recenziót illeti, készséggel vállalkozom, ha az új szerkesztőség akár személyem, akár a könyv jeles részének tematikája miatt nem zárkózik el előle.⁸⁵ Mindenképpen tájékoztatni foglak, miként alakul a dolog.

Remélhetőleg a közeljövőben már megjelenik a mesepublikációm, természetesen küldök belőle.

Sára feleségem is nagy érdeklődéssel olvassa művedet. Szívből üdvözl. Sok szeretettel hűségem barátod

1975. IV. 17.

S.

(A hátoldalán Sára levele!)

30.) *Levél, borítékban, mindenféle címzés nélkül, 1975. VII. 3., valószínűleg személyes kézbesítéssel érkezhettek, rajta Scheiber Sándor kézírásával: dr. Bálint Sándortól*

Kedves Sanyi,

éppen írni készültem, amikor most lapodat megkaptam.

Nagy munkában vagyok, éppen azért arra kérlek, hogy a mellékelt Mihály arkangyalról szóló terjedelmes kéziratból⁸⁶ válogasd ki a legalkalmasabbnak talált részeket és az Évkönyvben ezeket közölnéd. Felhatalmazlak a szükségesnek látszó stiláris változtatások, összevonások elvégzésére is. Az így nyert

⁸¹ Harsányi László: *A kőszegi zsidók*. Budapest: MIOK, 1974. (A Magyarországi zsidó hitközségek monográfiái, 6.)

⁸² Schöner Alfréd (*1948), jelenleg az Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem rektora, szegedi főrabbi 1974–1976. „Atyai jóbarátság fűzött Bálint Sándorhoz. Vele nemegyszer elmentem az alsóvárosi templomba istentiszteletre: mint ahogyan Bálint Sándor is eljött hozzánk a zsinagógába, és az azt követő beszélgetéseken is részt vett.” Schöner Alfréd levelét idézi Lele József. Ifj. *LELE* 1996. 66.

⁸³ A főtiteltelendő megszólítás szegedi hagyomány szerint kijárt a rabbiknak is! Szegedi beiktatásán Scheiber Sándor mondott beszédet. SCHEIBER 1994b.

⁸⁴ Scheiber Sándor: *Folklór és tárgytörténet I-II*. Budapest, 1975.

⁸⁵ Úgy tűnik, elzárkózott. Ekkor történt Ilia Mihály (szerkesztő 1972–1974) leváltása, s az új szerkesztő, Vörös László kinevezése (1975–1986).

⁸⁶ Bálint Sándor ekkor az Ünnepi kalendárium kötetein is dolgozott. Valószínű, hogy ennek kéziratából emelte ki a Mihály arkangyalról szóló fejezetet, s küldte el Scheiber Sándornak. Vö. BÁLINT 1977. II. 306–337. Nem tudok megjelenéséről!

szöveget házilag gépeltesd le. Ezt nem kell bemutatnod. Ha lehetséges, az én kéziratomat a végén küldd vissza.

A Tiszatájnak eljuttattam a recenziót, még nem kaptam rá választ. El vagyok készülve a visszaküldésére is. Mindenesetre a másolatot itt mellékelem. Személyesen majd többet is.⁸⁷

Rapcsányi most 27-ére jelezte látogatását.

Kedves Sanyi, én is kérlek valamire. A Szegedi táj néprajzi monográfiájának szegedi megjelenése valószínűnek látszik.⁸⁸ A történeti részben méltatom Löw Immanuel személyét és munkásságát is. Te kedves voltál bibliográfiai adatokkal szolgálni. Vajon meg tudnál-e ajándékozni a Fauna etc. és a Studia etc. c. művével,⁸⁹ amelyeket Te adtál ki. Ha nem volna módodban, betekintésre küldd el mihamarabb rövid időre. Egy közlésre alkalmas fényképének is örülnék. A Löw-dolgoz igen sürgetőek.⁹⁰

Tombácz János meséinek az Akadémiai Kiadónál való megjelenése még mindig húzódik.⁹¹

Baráti szeretettel

1975. VII. 3.

Levelem írása közben Rapcsányi is volt itt. Mindent megbeszéltünk. Sok szeretettel emlegettünk, jóságodat köszönöm.⁹²

31.) *levél, borítékban, 1975. III. 2.*

Prof. A. Scheiber
Wolfson College
Oxford, England
Exp. Bálint S. 6720 Szeged, Tömörkény u. 2/b.

Kedves Sanyi,

sajnos kérdéseidre tudomásom szerint és a rendelkezésemre álló mesanyag nyomán nem tudok utalásokat tenni.⁹³

Oxfordi létedhez szeretettel kívánok gazdag kutatói eredményeket és szép élményeket.

1975. III. 2.

S.

⁸⁷ Végül is nem jelent meg!

⁸⁸ Megjelent 1977-ben. *A szögedi nemzet: a szegedi nagytáj népélete I. rész.* Szeged, 1976 (1977) Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1974/75-2.

⁸⁹ *Fauna und Mineralien der Juden.* Herausgegeben von A. Scheiber. Hildesheim, 1969., *Studien zur jüdischen Folklore*, Ed. A. Scheiber. Hildesheim, 1994. című munkákról van szó, amelyeket Scheiber Sándor gondozott.

⁹⁰ Löw Immanuelről szóló írás megjelent Bálint Sándor: *A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népélete I. rész.* A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1974/75-2. Szeged, 1976. 25.

⁹¹ Megjelent végül 1975-ben: *Tombácz János meséi.* Gyűjtötte és a bevezetőt írta Bálint Sándor. Jegyzetekkel ellátta Dömötör Ákos. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1975. 710 oldal, 1 melléklet.

⁹² Rádióelőadás előkészítése, adás: *Mitoszok és legendák a bibliában.* 15. rész. Vendégségben „Kána menyegzőben” 1976. aug. 6. 20 óra 38 perc, Kossuth Rádió, 20 perc. Majd kötetbe szerkesztve megjelent „*Bibliái elemek a magyar néphagyományban*” címmel, RTV-Minerva, Budapest, 1978. 267–279. Második kiadás 1984. Rapcsányi Lászlóval még egy riportja volt: *Beszélgetések a Bibliáról*, 6. Magyar néphagyományok. *Új Tükör* 14. évf. 31. sz. 1977. júl. 31. 12–13. oldal

⁹³ Nem tudjuk, mit kérdezett Scheiber Sándor, levele nem maradt meg.

VIII.) Kézírásos levél

75. VII. 31.

Kedves barátom!

Lenyűgözően érdekes és utólérhetetlenül gazdag tanulmányodból nem vágható ki részlet anélkül, hogy az egész meg ne csorbulna. Az egész viszont nekünk hosszú.

Hadd javasoljam: Ha megírod a Rádió-előadásod, add nekünk a kézirat egy példányát közlésre. Nekünk ez nagyon megfelelne.

Küldök egy Löw-képet.⁹⁴

A két művet most vitte el öcsém magával. Kértem helyette újat Olmsztól.⁹⁵ Ha megjön, küldöm. A Fauna leírása megvan a bibliográfia 946. száma alatt. A másiké ez:

Immanuel Löw: *Studien zur jüdischen Folklore*. Herausgegeben von Alexander Scheiber. Hildesheim – New York, 1975. 8° X+150⁹⁶

Örülök, hogy Rapcsányival⁹⁷ megegyeztél.

Az ismertetés másolatát nagyon köszönöm.

Ölel barátod

Sanyi

IX.) Kézírásos postai lap Dr. Scheiber Sándor főiskolai igazgató Budapest, VIII. Kún u. 12. feladói címezéssel

76. I. 7.

Kedves barátom!

Köszönöm a nagyszerű könyvet. A hét végén ez lesz az olvasmányom.

Láttam a Tiszatájban a Tombác-ismertetést.⁹⁸

Ölel

Sanyi

32.) Postai lap, 1977. jan. 25.

Dr. Scheiber Sándor professzor, főisk. igazgató Úrnak

1081 Budapest VIII. Kun u. 12.

F: Bálint Sándor, 6720 Szeged, Tömörkény u. 2/b.

⁹⁴ Löw Immánuel időskori fényképe megjelent Bálint Sándor: *A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete I. rész*. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1974/75-2. Szeged, 1976. 24.

⁹⁵ Georg Olms Verlag, német könyvkiadó. Náluk jelent meg a Scheiber Sándor által szerkesztett két Löw Immánuel mű. Immanuel Löw: *Fauna und Mineralien der Juden*. Herausgegeben und mit einem Vorwort und Anmerkung[en] versehen von Alexander Scheiber. Hildesheim 1969. és Immanuel Löw: *Studien zur jüdischen Folklore*. Zusammengestellt und mit einem Vorwort von Alexander Scheiber. Hildesheim 1975.

⁹⁶ A kötet megjelent Hrotkó Larissa magyar fordításában és a Szegedi Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszékének kiadásában. Löw 2013.

⁹⁷ Rapcsányi László (1925–2013) újságíró, szerkesztő. Az általa szerkesztett *Beszélgetések a Bibliáról* 1978-ban megjelent könyvre van utalás. Ebben jelent meg Rapcsányi László beszélgetése Bálint Sándorral: Bálint Sándor: *Bibliái elemek a magyar néphagyományban*. In: Rapcsányi László szerk. *Beszélgetések a Bibliáról: mítoszok és legendák a Bibliában*. Budapest, RTV-Minerva, 267–279.

⁹⁸ Erre az ismertetésre nem akadtam. A Tombác-mesekötetet Scheiber Sándor a *Fabula* című, Berlinben és New Yorkban megjelenő folyóiratban ismertette (17 Band, Heft 1/2 (1976) 79–81.

Kedves Sanyi,

igen szép recenziódat⁹⁹ hálásan köszönöm. Írd meg, ha a füzetre szükség lenne. Akkor azonnal visszaküldöm.

Állandóan dolgozgatok. Az eredményeket megküldöm.

Baráti szeretettel

1977. jan. 25.

S.

33.) *Levél, boríték nélkül, 1977. II. 12.*

Kedves Sanyi,

előreláthatólag most 16-án, csütörtökön Budapesten leszek, ½ 10 óra tájban a főiskoláton meglátogatlak, örülnék, ha az ígért könyvet most megkaphatnám Tőled.

Szeretettel ölel

Szeged, 1977. II. 12.

Sándor

34.) *Levél, boríték nélkül, 1977. május 22.*

Kedves Sanyi,

gondolkoztam, mit is küldenék megtisztelő felszólításodra Évkönyvetek számára. Így jutott eszembe ez a mesetörődék, Tombác János hattyúdala. Kérem, mielőbbi rövid értesítéset, alkalmas-e közlésre.¹⁰⁰

Örülnék, ha kért könyv magyar fordításával meg tudnál ajándékozni.

Szokás szerint sokat dolgozom, de ez nem baj.

Sok-sok szeretettel hűségese barátod

1977. május 22.

Sándor

X.) *Kézírásos postai lap, kézzel írott Scheiber Bp., VIII., Kun u. 12. feladói címmel*

78. I. 4.

Drága barátom!

Két halhatatlan műved olvasásával ünneplem az év kezdetét.¹⁰¹ Amíg magyar néprajzkutatás lesz, azokhoz mint orákulumokhoz fordulnak. Szobrod talapzatára fel lesznek írva műveid címei s eléje: Állítá: a szögedi nemzet. Érd meg egészségben, frissességben a három kötet¹⁰² megjelenését és később a továbbiakat is.

Ölel hű barátod:

Sanyi

⁹⁹ A Tombác János meséi kötetről írt Scheiber-ismertetés: *Fabula* (Berlin-New York), Bd. 17. H. ½. 1976. p. 79–81.

¹⁰⁰ Tudomásom szerint nem jelent meg.

¹⁰¹ A szögedi nemzet mellett valószínűleg az *Ünnepi kalendáriumra* utal Scheiber Sándor, ami akkor jelent meg.

¹⁰² A szögedi nemzet három kötetére van itt utalás: *A szögedi nemzet: a szegedi nagytáj népelete. I. rész.* Szeged, 1976. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1974/75. 2.; *A szögedi nemzet: a szegedi nagytáj népelete. II. rész.* Szeged, 1977. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1976/77. 2.; *A szögedi nemzet: a szegedi nagytáj népelete. III. rész.* Szeged, 1980. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1978/79. 2.

XI.) Kézírásos levél

78. VI. 13.

Kedves barátom!

Arany János A francia kakas-ból idézi ezeket az ismert sorokat (prózai dolgozataiban is egyszer):

Megúntam gyönyörű Győrnek

Gyöngy várába' laktomat,

Mert a Duna, Rába, Rábcza

Rákja rágja lábomat.

1) Ismered-e A francia kakast? Ponyva ez, vagy verscím?

2) Hol találtad ezt a nyelvtörő mondókát még? (Nekem van néhány helyen.)

Szerető barátsággal ölel:

Sanyi

35.) Levél, boríték nélkül, 1978. VI. 27.

Kedves Sanyi,

Kérdésedre A szögedi nemzet korrektúra gondjai miatt kissé megkésve válaszolok. A II. kötetről van szó, amelyet közeli megjelenése után küldök.

A szólással a Györffy-Viski Magyarság Néprajza III. 376 (1. kiadás) található, ahol azt szerintem egyszerűen csak Arany Jánostól emelte ki a fejezet szerzője Szendrey Zsigmond szokott felelőtlenségével a verszet forrása nélkül idézi.

Szíves szeretettel köszöntelek

S.

XII.) Kézírásos postai lap, kézzel írott Scheiber Bp., VIII., Kun u. 12. 1081 feladói címzéssel, 1979. VII. 20. postai bélyegzéssel

Kedves barátom!

A tegnapi televíziós szereplésedhez¹⁰³ meleg szeretettel gratulálok. Mégis meglesz a szobor, amelyről - ne feledd - először én beszéltem.¹⁰⁴

A régi barátsággal

Sanyi

¹⁰³ A legszögédibb szögedi: Bálint Sándor-portré. Riporter Trogmayer Ottó, szerkesztő D. Fehér Zsuzsa, rendező Soós Árpád. Az adás időpontja 1979. július 19. 21 óra 45 perc, TV 1 program. Rónai Béla visszaemlékezése szerint A „legszögédibb szögedi” név, a film címe, ami mára Bálint Sándor állandó jelzője lett, Scheiber Sándortól származik. RÓNAI 2001. 41–42.

¹⁰⁴ 1984 áprilisában, Bálint Sándor születésének 80. évében utcát neveztek el róla, 1984. júliusában emléktáblát avattak azóta lebontott szülőházán, 1989-ben róla neveztek el az általános iskolát Tápén, 1989. augusztus 1-én felavatták a Kalmár Márton készítette szobrát a szeged-alsóvárosi Mátyás téren, 1993-ban pedig a szegedi Dóm téri Nemzeti Emléksarnokban, Szathmáry Gyöngyi alkotását. 2004-ben a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszékének tantermét *Bálint Sándor teremnek* neveztük el, s falán felavattuk Bálint Sándor bronz plakettjét, Kalmár Márton szobrászművész alkotását.

Scheiber Sándor szegedi habilitációjának levéltári emlékei

Szegedi Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kara
Szeged, Táncsics Mihály-u. 2.
448/1948-49.
bksz.

Jegyzőkönyv

A szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi karának
1949. évi március hó 30-án (szerdán) déli 12 órakor tartott

VII. rendes üléséről.

Jelen vannak: dr. Princz Gyula e.i. dékán elnöklete alatt:

Dr. Koltay-Kastner Jenő,¹⁰⁵ dr. Klemm Antal,¹⁰⁶ dr. Bognár Cecil,¹⁰⁷ dr. Hermann Egyed,¹⁰⁸ dr. Mészöly Gedeon,¹⁰⁹ dr. Felvinczi Takács Zoltán,¹¹⁰ dr. Bálint Sándor, dr. Waldapfel Imre,¹¹¹ dr. Sótér István¹¹² ny. r. tanárok, – dr. Halász Előd¹¹³ ny. rk. tanár.

¹⁰⁵ Koltay-Kastner Jenő (1892–1985) irodalomtörténész, filológus, történész, a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja. A 20. századi magyar italianisztika kiváló tudósa. 1940-től a szegedi egyetemen az olasz nyelv és irodalom nyilvános rendes tanára. Nevéhez fűződik az első magyar–olasz, olasz–magyar nagyszótár összeállítása (1930–1934).

¹⁰⁶ Klemm Antal (1883–1963) nyelvész, finnugrista, bencés szerzetes, a nyelvtudományok doktora (1957), a Magyar Tudományos Akadémia levelező (1927) tagja. 1940-től a magyar és finnugor tanszék nyilvános rendes egyetemi tanára.

¹⁰⁷ Bognár Cecil Pál (1883–1967) bencés szerzetes, pszichológus, 1941–1950 között egyetemi tanár, a szegedi egyetemen a Lélektani Intézet vezetője.

¹⁰⁸ Hermann Egyed István (1895–1970) történész, levéltáros, premontrei kanonok, egyetemi tanár. 1940–1948 között a szegedi tudományegyetemen a magyar történelem és művelődéstörténet nyilvános rendes tanára, 1944–1945-ben a bölcsészettudományi kar dékánja, 1945–46-ban prodékánja volt. 1949-ben nyugdíjazták. 1949–50-ben a szegedi római katolikus tanárképzőben a magyar történelem tanára.

¹⁰⁹ Mészöly Gedeon (1880–1960) nyelvész, nyelvtörténész, műfordító. 1922 és 1958 között a szegedi egyetem Urál-Altáji, majd a Finnugor Nyelvészeti Tanszékének vezetője. Az 1928–29-es és 1950–51-es tanévben a szegedi egyetem Bölcsészettudományi Karának dékánja volt.

¹¹⁰ Felvinczi Takács Zoltán (1880–1964) művészettörténész. 1939–40-ben, majd 1947–1950. december 31-ig állt a szegedi egyetem alkalmazásában. 1940–1947 között í kolozsvári egyetem tanára. 1950-ben a nyugati nyelvek tanszékeivel együtt a művészettörténeti tanszékot is megszűntették.

¹¹¹ (Trencsényi) Waldapfel Imre (1908–1970) klasszika-filológus, irodalomtörténész, vallástörténész, 1948–1950 között a szegedi tudományegyetem klasszika filológia tanszékének egyetemi tanára, a Magyar Tudományos Akadémia tagja (1949).

¹¹² Sótér István (1913–1988) irodalomtörténész, író, esszéista. 1948–1952 között a szegedi egyetem tanára.

¹¹³ Halász Előd (1920–1997) germán filológus, irodalomtörténész, nyelvész, 1948–1984 között a szegedi egyetem tanszékvezető egyetemi tanára a német nyelv- és irodalom tanszéken.

A magántanárok képviselőiben: dr. Wágner Richárd¹¹⁴ és dr. Szeghy Endre¹¹⁵ egyetemi magántanárok.

Szabadságon: dr. Kerényi Károly,¹¹⁶ dr. Birkás Géza,¹¹⁷ dr. Mester János¹¹⁸ ny. r. tanár.

Távolmaradását kimentette: dr. Tóth László¹¹⁹ és dr. Baróti Dezső¹²⁰ ny. r. tanár.

Jegyzőkönyvet vezet: dr. Halász Előd ny. rk. tanár.

[...]

191. sz.

183/1948-49. bksz.

Dr. Bálint Sándor és dr. Waldapfel Imre ny. r. tanárok bemutatják dr. Scheiber Sándor irodalmi munkásságára vonatkozó véleményes jelentésüket. (Lásd e jegyzőkönyv mellékletét).

A jelentéshez dr. Felvinczi Takáts Zoltán ny. r. tanár szól hozzá és kifejti, hogy a jelölt tárgyköre hézagpótló a bölcsészeti kar oktatási munkája szempontjából és ezért szükségesnek és igen örvendetesnek tartja dr. Scheiber Sándor habilitációját.

Dr. Waldapfel Imre ny. r. tanár azt a javaslatot teszi, hogy a Kar dr. Scheiber Sándort 8 féléves munkatervének – Bálint Sándor ny. r. tanárral való megbeszélés alapján - átdolgozására kérje fel, hogy ily módon a tanulmányi programba jobban beleilleszkedő előadásokat tartson.

A Kar a hozzászólásokat magáévá teszi.

Dr. Bálint Sándor arra való utalással, hogy a főiskolai tanárok magántanári kollokviumát általában el szokták engedni, azt javasolja, hogy a Kar dr. Scheiber Sándor esetében is így járjon el.

Elnök ezután elrendeli a titkos szavazást, amelynek eredményeképpen a Kar a bírálók jelentését egyhangúan elfogadja és a jelöltet – a magántanári kollokvium elengedésével - a további magántanári cselekményekre bocsátja.

[...]

¹¹⁴ Wágner Richárd (1905–1972) földrajztudós, klimatológus, egyetemi tanár a szegedi egyetemen.

¹¹⁵ Szeghy Endre (1898–1972) zeneszerző, zenepedagógus, népzenekutató. 1928-1961 között a szegedi Polgári Iskolai Tanárképző Főiskola (később Pedagógiai Főiskola) ének-zene tanszék tanára. Szeghy Endre. 1947. február 5-én szerzett magántanári képesítést *A népzene tudomány problémaköre* tárgykörben Bálint Sándornál.

¹¹⁶ Kerényi Károly (1897–1973) vallástörténész, 1940–1949 között a szegedi egyetem tanára, a Magyar Tudományos Akadémia tagja.

¹¹⁷ Birkás Géza (1879–1951) irodalomtörténész, 1940–1948 között a szegedi francia tanszék tanszékvezető egyetemi tanára.

¹¹⁸ Mester János (1879–1954) filozófus, pedagógus, pszichológus, 1934–1949 között a szegedi egyetem filozófiai, majd pszichológiai tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára, pápai prelátnak.

¹¹⁹ Tóth László (1895–1958) történész, 1940-től a szegedi egyetem tanára.

¹²⁰ Baróti Dezső (1911–1994) irodalomtörténész, a szegedi egyetem tanára (1948-tól), a szegedi egyetem rektora 1955–1957.

448 bksz
1948/49

183/1948-49
bksz

Kézirat gyanánt

Dr. BÁLINT SÁNDOR
Egyetemi ny. r. tanár

és

Dr. WALDAPFEL IMRE
Egyetemi ny. r. tanár

VÉLEMÉNYES JELENTÉSE

Dr. SCHEIBER SÁNDOR
magántanári képesítési
ügyében.

I.
TEKINTETES KAR!

Dr. Scheiber Sándor jelen tanév folyamán magántanári habilitációért folyamodott Karunkhoz. A Kar 1948. novemberi ülésén Dr. Scheiber Sándor személyi minősültségét egyhangúlag megállapította, egyben Dr. Trencsényi-Waldapfel Imrét és engem bízott meg a tárgyi minősítés elkészítésével.

Dr. Scheiber Sándor az országos Rabbiképző Intézet tanára 1913. július 9-én született Budapesten. Mint gimnáziumi növendék egyik tanulmányi versenyen a magyarból győzelmet aratott. 1937-ben a Pázmány Péter-Tudományegyetem bölcsészeti karán a sémi filológiából, perzsából és az ókori keleti népek történetéből doktori oklevelet szerzett. 1938-ban az Országos Rabbiképző Intézetben rabbi-oklevelet kapott. 1940-1944 között dunaföldvári főrabbi lett. 1945-ben az Országos Rabbiképző Intézet teológiai tanára lett és megszervezte a zsidó folklóre kollégiumát. 1939-ben és 1947-ben külföldi tanulmányutakon is járt.

Scheiber Sándor már doktori értekezésével (Keleti hagyományok a nyelvek keletkezéséről, 1937; németül: *Das Problem des Ursprungs der Sprache im jüdischen Schrifttum. Mahler Ede-émlékkönyv*, 1937.) elárulja kutató egyéniségének legjellegzetesebb vonásait. A nyelv eredetének és a bábeli nyelvzavarnak bibliai és mondai hagyományaival foglalkozva, derekas tanújelét adja olvasó szenvedélyének, filológiai és folklorisztikai iskolázottságának. Ehhez a tárgykörhöz csatlakozik egy megelőző dolgozata is: A héber nyelv ősnelv voltának egy bizonyítékáról (1936).

Scheiber egyébként állandóan szívesen foglalkozik ószövetségi folklóre-problémákkal. Ilyenek: A szóló mondájának vándorútja (1935), amelyben egy valószínűleg zsidó eredetű vándormonda egyetemes elterjedését és a magyar néphagyományban való életét vizsgálja. A zsidó tűzőzön-képzetkörből két fejezetet is földdolgozott: Lót lányai (1938) és Bábel tornya (1939), amelyek szintén kitűnő erudicióról tanúskodnak. Sófár a gyászszertartáson (1940) című dolgozatában a sófár (=kürt) a zsidó halottkultuszban való jelentőségét, démonúzó szerepét elemzi. Szintén erről szól: A halottas sófárfúvás és a hét körmenet, továbbá: Mégegyszer a halottas sófárfúvásról. A zsidó folklóre világába vezet: Egy talányos jóslásmód megfejtése című (1941) dolgozata, amely egy sajátos jóslásmódot: a vállbanézést elemzi. Mélyreható folklorisztikai, filológiai és ikonográfiai kutatás eredeti eredményei: Kájin és Ábel áldozati füstéről szóló legenda életrajza (1942). Mégegyszer: További irodalmi nyomok a Kájin és Ábel áldozati füstjéről szóló legendához (1943). Meseelemek a karaita Jehuda Hádásszi főművében (1941); francia változata: Eléments fabuleux dans l'„eshkol Hakofer“ de juda Hadasi (1948) című dolgozatában tanulságosan hívja föl a figyelmet a középkori zsidó folklóre egyik gazdag forrására, miközben rámutat az egyházi, világirodalmi és magyar összefüggésekre is.

Néhány kisebb, inkább népszerűsítő cikke (l. műveinek bibliográfiájában) is jelenik meg a zsidó néphagyomány köréből, hogy működésének újabb szakaszában érdeklődését inkább a magyar folklórnak szentelje. A nagy nemzetközi tudományos tekintéllyel rendelkező szegedi főrabbi Löw Immanuel egyéniségét és folklorisztikai munkásságát, így többek között a másik híres szegedi kutatóval, Kálmány Lajossal való barátságát több dolgozatában méltatja. Néhány kitűnő folklorisztikai adalékot közöl Mikszáth Kálmán műveihöz, így: A katekizmusi ének, Az istenáldotta búzacsempészes, Könnyű, mint Habakuk, amelyekben az anekdotázó Mikszáthnak széleskörű világirodalmi és folklorisztikai kapcsolatait villantja meg. Szívesen foglalkozik néhány modern költőnk bibliai és folklorereminiscenciáival is, így Juhász Gyulának, József Attilának, Kiss Józsefnek inspirációjával is. Megemlíthetjük még Scheiber Sándor nagyértékű bibliográfiai és zsidó irodalomtörténeti munkálatait, továbbá szerkesztői tevékenységét is, amelyek azonban nem tartoznak szorosan bírálatusunk körébe. (Felsorolásuk műveinek mellékelt jegyzékében.)¹²¹

Scheiber Sándor a kitűnő folkloristát, Heller Bernátot¹²² vallja mesterének, akinek a magyar és keleti (zsidó és mohamedán) folklórekapcsolatok föltárásában olyan nagy érdemei vannak. Másfelől azonban a tárgy történeti kutatás magyar mestereihez: Katona Lajoshoz,¹²³ Berze Nagy Jánoshoz,¹²⁴ Binder Jenőhöz,¹²⁵

¹²¹ A művek jegyzéke hiányzik a levéltári anyagból.

¹²² Heller Bernát irodalomtörténész, folklorista (1871–1943), a héber és az iszlám mese- és mondavilág jeles kutatója.

¹²³ Katona Lajos filológus, folklorkutató (1862–1910), a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja (1901).

¹²⁴ Berze Nagy János tanár, tanfelügyelő, folklorkutató (1879–1946).

¹²⁵ Binder Jenő irodalomtörténész, néprajzi író (1856–1933).

Solymossy Sándorhoz,¹²⁶ György Lajoshoz¹²⁷ csatlakozik. Munkássága természetesen még nem ért el delelőjére, de széleskörű nyelvismerete, ambíciója, kitűnő iskolázottsága és módszeressége olyan érték, amely megérdemli az elismerést. Kérem ennél fogva a Tekintetes Kart, hogy Scheiber Sándornak a magyar néprajz keleti kapcsolatai tárgy körből való tudományos minősültségét elismerje és a magántanári habilitációjához szükséges további lépésekhez hozzájáruljon.

Megemlítem még, hogy Scheiber Sándor szabályszerűen igazolt és kérelmét az összes hivatalisan előírt mellékletekkel támogatja.

Fogadja a Tekintetes Kar igaz tiszteletem kifejezését.

Szeged, 1949. február 2.

DR. BÁLINT SÁNDOR s.k.
egyetemi ny. r. tanár

II. TISZTELT KAR!

Dr. Scheiber Sándor szorgalmas kutató munkássága a néprajz és vallástörténet, az orientalisztika és a magyar irodalomtörténet között oszlik meg, de úgy, hogy a különböző területeken szerzett sokoldalú tudását szerencsésen tudja egyesíteni egy-egy részletprobléma megvilágításánál, így pl. egy-egy néprajzi motívumnak, melyet Mikszáth Kálmánnál felismer, egész kelet-nyugati vándorútját tudja a források elsődleges ismerete alapján bemutatni. És ebben van legnagyobb érdeme: a világhírű magyar folkloristától, akit mestereinek vall, Heller Bernáttól tanulta meg mindig eredeti lelőhelyükön keresni fel a motívumokat s ebben a keleti nyelvekben való nagy jártassága támogatja. A népmese és népmonda, a népies szólások és vallásos szokások alapos ismerője. Jeles monográfiát írt Keleti néphagyományok a nyelvek keletkezéséről címen, végigkíséri a szőlő mondájának vándorútját, a Káin és Aber (sic!) történetére vonatkozó hagyományokat – a képzőművészeti ábrázolásokat is kellően értékelve, – alapos tárgytörténeti jegyzeteket fűz a karaita Jehuda Hanaszi¹²⁸ főművének meselemeihez, feltárja a néphagyományok szerepét Mikszáth Kálmán, Kiss József és József Attila költészetében stb. s szerencsés kézzel József Attila néhány ismeretlen versét is felfedezi és kiadja.

Mindezek alapján dr. Scheiber Sándornak „A magyar néprajz keleti kapcsolatai” c. tárgy körből való magántanári képesítéséhez szívesen hozzájárulok.

Szeged, 1949. március havában

DR. WALDAPFEL IMRE s.k.
egyetemi ny. r. tanár

¹²⁶ Lásd 33. jegyzet!

¹²⁷ György Lajos irodalomtörténész, bibliográfus (1890–1950).

¹²⁸ Jehuda Hanaszi (másként Hágádós, a szent, vagy röviden *Rabbi*, meghalt i.u. 219.) a Misna, magyarul Ismétlés ma ismert formájának egybeszerkesztője.

FORRÁSOK

Csongrád Megyei Levéltár VIII. 6. Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara, 448/1948-49.

IRODALOM

BÁLINT Sándor

- 1948 Löw Immánuel emlékezete. *Tiszatáj*, 2. évf. 7/8. szám, 1948. július/ augusztus 355–356.
1977 *Ünnepi kalendárium I-II*. Budapest, Szent István Társulat.
1981 Löw Immánuel emlékezete. In: *A hagyomány szolgálatában. Össze- gyűjtött dolgozatok*. Budapest, Magvető, 215–217.

BÁLINT B. András

- 1982 A Vigilia beszélgetése Scheiber Sándorral. *Vigilia* 47 (1982) 11. szám november 823–827.

BARNA Gábor – JUHÁSZ Antal – PUSZTAI Bertalan

- 2004 *A néprajz szegedi műhelye*. Szeged, 2004.

CSAPODY Miklós

- 2004a „A világban helytállani...” Bálint Sándor élete és politikai működése 1904–1980 Budapest, Korona Kiadó.
2004b Bálint Sándor emlékezete (1981). In: „Nehéz útra keltem...” Beszélge- tések Bálint Sándorral. Szeged, Bába Kiadó, 141–157.

ERDÉLYI Zsuzsanna

- 2001 Bálint Sándor néprajztudósnak a szegedi nemzet szakrális nép- rajzát feltáró munkája és közkinccsé tétele Magyar Örökség. In: Farkas Márta szerk. *Magyar Örökség. Laudációk könyve 1995–1999*. Magyarországért Alapítvány, Budapest, 2001. 288–291.

HÍDVÉGI Máté

- 2001 Scheiber Sándor irodalom- és néprajztudományi munkássága Magyar Örökség. In: Farkas Márta szerk. *Magyar Örökség. Laudá- ciók könyve 1995–1999*. Magyarországért Alapítvány, Budapest, 2001. 216–219.

KAHLER Frigyes

- 2002 *III/III-as történelmi olvasókönyv 2*. Kairosz Kiadó, Budapest.

IFJ. LELE József

- 1996 *Az Úr készen találta őt. Bálint Sándor élete*. Kecskemét, Korda Kiadó.

LENGYEL András

- 1999 Scheiber Sándor és Szeged. *Szeged* 1999. 1. szám 26–29.

Löw Immánuel

- 2013 *Zsidó folklór tanulmányok*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 33. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged.

PÉTER László

- 1999 Piarista seregszámla. In: *Szegedi seregszámla*. Szeged, Bába és Társai Kft. A Tisza hangja No. 18. 37–57.
2002a Kálmány Lajos és Löw Immánuel barátsága. In: *Szegedi számadás. Válogatott írások*. Szeged, Bába Kiadó, 85–103.

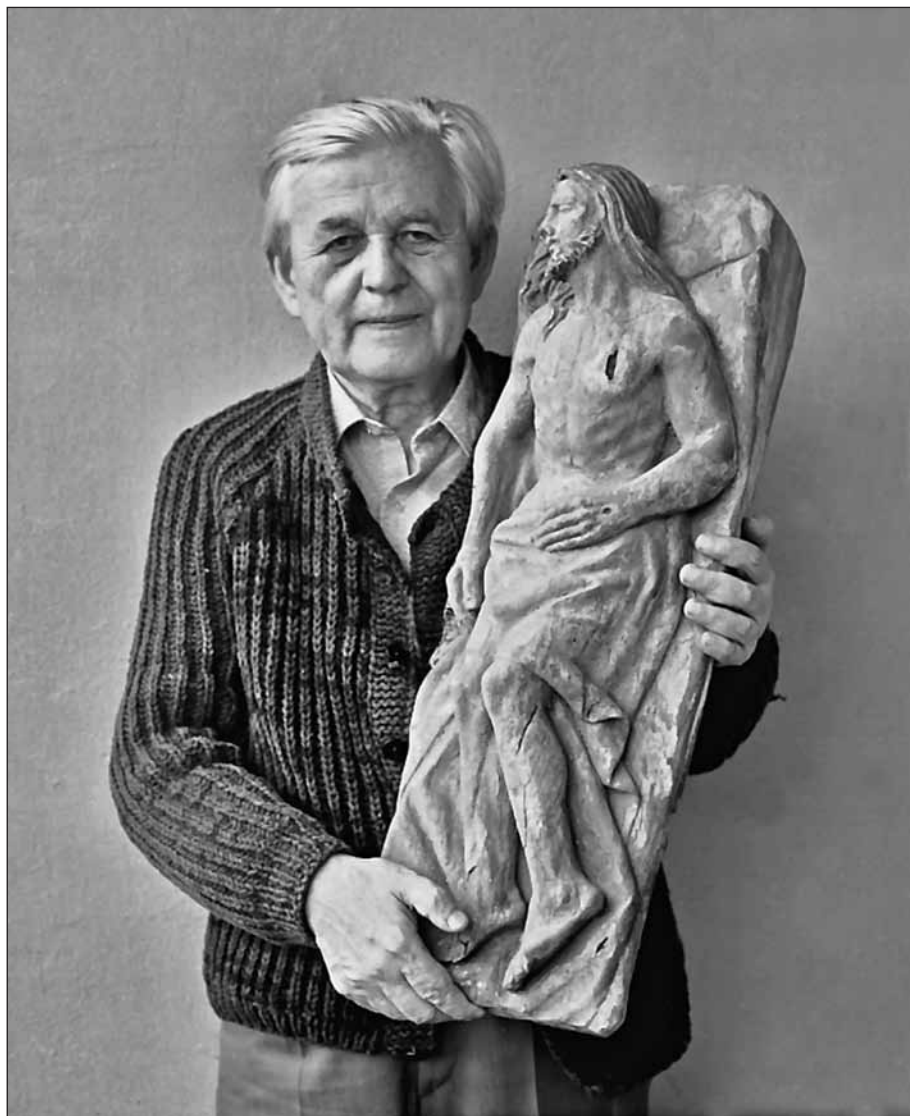
- 2002b Szatymaz az irodalomban. Mikszáth Kálmán. In: *Szegedi számadás. Válogatott írások*. Szeged, Bába Kiadó, 31–71.
- 2006 Scheiber Sándor. In: Péter László: *A Város cselédje. Újabb tanulmányok*. Szeged, Bába Kiadó, 245–252.
- PÉTER László (szerk.)
- 2004 *A célszemély: Bálint Sándor. Ügynökjelentések, pöriratok 1962–1965*. [A belső címdalton 1957–1965 olvasható!]. Belvedere, Szeged.
- RÓNAI Béla
- 2001 *Bálint Sándorra emlékezem*. Pécs, Kulcs a Muzsikához Kiadó.
- SCHEIBER Sándor
- 1977a Löw Immanuel és a zsidó néprajz. In: Scheiber Sándor: *Folklór és tárgytörténet I*. Budapest, 1977. 397–436.
- 1977b Mikszáth Kálmán és a keleti folklór. In: Scheiber Sándor: *Folklór és tárgytörténet II*. Budapest, 1977. 197–267.
- 1980 Bálint Sándor emlékezete. *Forrás*, 1986. 6. 60.
- 1994 *Scheiber Sándor könyve. Válogatott beszédek*. Múlt és Jövő Könyvek. New York – Budapest – Jeruzsálem.
- 1994a Emlékbeszéd Dr. Schindler József szegedi főrabbi sírkőavatásán, 1963. május 5-én. In: *Scheiber Sándor könyve. Válogatott beszédek*. Múlt és Jövő Könyvek. New York – Budapest – Jeruzsálem, 102–105.
- 1994b Beszéd Schőner Alfréd beiktatásán Szegedem, 1974. május 19-én. In: *Scheiber Sándor könyve. Válogatott beszédek*. Múlt és Jövő Könyvek. New York – Budapest – Jeruzsálem, 211–213.
- TERJÉK László
- 1942 Szegedi ponyva. *Délvidéki Szemle*, 79–89.
- VOIGT Vilmos
- 1988 Scheiber Sándor (1913–1985). *Ethnographia* XCIX. 1. szám 128–130.

BARNA, GÁBOR

DATA TO THE HISTORY OF A FRIENDSHIP
Letters of Sándor Bálint and Sándor Scheiber written
to each other 1948–1978

Thirty-three letters have remained from the Roman Catholic ethnographer, Sándor Bálint which were written to the Jewish Rabbi and literature historian Sándor Scheiber. From Sándor Scheiber twelve letters can be found in the heritage of Sándor Bálint. In the longer or shorter letters they gave professional advice, data to each other, or asked help in different themes, sometimes in personal ones. They mutually reviewed the works of each other.

The close contact of the two scientists began in 1947, when Sándor Scheiber habilitated with Sándor Bálint at the Szeged University and lasted until death. Their correspondence is a true mirror of a friendship based on the trust in God and faithfulness to Hungarian language and culture, the Hungarian nation.



Bálint Sándor



Scheiber Sándor

LÖW LIPÓT SZEREPE A ZSIDÓSÁG EMANCIPÁLÁSÁBAN ÉS EGY MODERN RABBIKÉPZŐ LÉTESÍTÉSÉBEN MAGYARORSZÁGON

„Ne szabályszerű, tárgyát kimerítő beszédnek, hanem igénytelen és tárgyának főnézpontjait csak röviden kiemelő elmélkedésnek vegye a t. olvasó a következő lapok tartalmát...”¹ – írta annak idejében a 200 évvel ezelőtt született Löw Lipót.

Igen, mert én e kötetben csak Löw Lipót 1844-ben, a Pesti Hírlapban megjelentetett írására, valamint mellette még egy-kettő olyan közleményére fókuszálok, amelyek szorgalmazták egy modern alapokon álló magyarországi rabbiképző intézmény létesítését. A honi zsidóság emancipációjának kérdését, emancipálásának folyamatát én ez alkalommal összekötöm egy modern rabbiképző, tehát a vallási és a világi tudományok összeegyeztetésével oktató, tudós rabbikat kiképző új, korszerű és „kor szerű” alapokon álló rabbiképző kérdésével, létrehozásának „kacsaringós” útjával, mert hipotézisem szerint ezek összetartozó dolgok, ha úgy tetszik: ok – okozati összefüggés látszik, avagy vélek látni én.

Nos, a modern magyarországi rabbiképző létesítésének ideája egy bajorországi születésű, de élete második felében Magyarországon tevékenykedő, számottevő héber és világi tudással rendelkező matematikussal, asztronómussal, mechanikussal, optikussal, hittudóssal, valláspolitikussal (mai szóhasználatlaltal) vette kezdetét, a 19. század elején. Dávid Friesenhausen² volt e folyamat, eseménysor, dokumentált elindítója. Friesenhausen Berlinből, a hászkálá (a zsidó felvilágosodás)³ központjából jött az északkelet-magyarországi Hunfalvára/Hunfaluba⁴, majd innét Sátoraljaújhelyre és Gyulafehérvárra költözött, ahol a halál is érte. Friesenhausen – a hászkálá szellemiségéből, tanításaiból következően – vallotta, hogy a zsidóságot nem pusztán polgári és erkölcsi, hanem vallási értelemben is „fel kell emelni”, vagyis a zsidó vallást a társadalmi, állami elvárásokhoz kell igazítani, azoknak is meg kell feleltetni. E nézetéből következően Friesenhausen rosszalotta, hogy nem állnak

¹ Löw 2011. 1.

² Friesenhausen, David: 1750–1828. Életéről lásd: UJVÁRI 1929. 297., BÜCHLER 1900. 111–119., GILON 1986. 19–54.

³ A „hászkálá” héber szó jelentése: felvilágosodás. A zsidó felvilágosodás egy olyan szellemi mozgalom volt az európai zsidó értelmiségiek kezdeményezésére, amely 18. század végén vette kezdetét és hirdette az európai felvilágosodás eszméinek és értékeinek átvételét, illetve ennek fontosságát. Fő célkitűzése volt, hogy elérje a zsidóság betagozódását a többségi társadalomba, propagálja a tudatosabb és erősebb közeledést azok kultúrájához. Célkitűzései közé tartozott még a világi tanulmányok színvonalának és mennyiségének emelése a zsidóság között, valamint a héber nyelv és a zsidó történelem céltudatos és hangsúlyozott tanulása.

⁴ Németül Hunsdorf. Jelenleg Hunovce (Szlovákia).

világi műveltséggel is rendelkező rabbik és tanítók a zsidó közösségek élén, ezért 1806. július 26-án Bécsbe utazott, ahol módja volt József nádornak⁵ átadnia azt a memorandumot, amelyben a következőket írta: „Valjon oly korban, midőn érdemesnek tartják, hogy a természettől elhanyagolt siketnémákon is segítsenek, miért feledkeznének meg a zsidók százezreinek szenvedéséről? A zsidó népnek szüksége van egy intézetre, amelyben jövődő rabbik és tanítók nevelkedhetnének, akik képesek lennének a népet arra nevelni, hogy jobban megértsék kötelességteljesítésüket mint emberek és mint állampolgárok.”⁶ Friesenhausen beadványára 7 év múlva érkezett meg az elutasító válasz.⁷ 1837-ben – már Friesenhausen halála után, de a memorandumában megfogalmazottakat követve – a magyar liberális nemesség részéről is felvetődött egy modern rabbiképző felállításának szükségessége, ugyanis a zsidókról szóló törvényjavaslatba bekerült szöveg szerint: „...rabbik ezentúl csak azok lehetnek, kik nyilvános felügyelet alatt hivatásuknak megfelelőleg oktattak és az anyakönyvet az állam nyelvén vezetni képesek.”⁸ Azonban a rabbiképző ügyében továbbra sem történt érdemi előrelépés. Újabb 7 évvel később a rabbiképző alapítását Löw Lipót⁹, a Pesti Hírlap 1844. június 2-i számában ismét felvetette, majd a magyar országgyűlés alsótáblájának az év szeptember 27-i ülésén a rabbiképző felállítása: „ellentmondás nélkül elhatározottat, mely ellen a főrendi táblánál sem támadt ellentmondás.”¹⁰ Kivitelezhető stádiumba azonban egy rabbikat képző intézmény felállítása akkor jutott, mikor a létrehozásához elengedhetetlenül szükséges anyagi fedezet is rendelkezésre állt az elvi szándék mellett. 1856-ra összegyűlt a szükséges összeg¹¹, és még azon én március 29-én döntés született, hogy létesíteni kell egy rabbiképzőt.¹²

Egy darabig újra nem történt semmi az ügyben, de a terv továbbra is napirenden maradt. Az 1868/1869-es Országos Kongresszus, avagy hivatalosan: „A magyarországi és erdélyi izraeliták egyetemes gyűlése (Landes-Congress der Israeliten in Ungarn und Siebenbürgen)”¹³ annyira fontosnak tartotta egy modern szellemiségű rabbiképző alapítását és „irányának” kijelölését, hogy a kongresszuson „maradók”, az ún. neológia¹⁴ képviselői, a „kongresszusi irányzat” szabályzatába is beszerkesztette azt, a következőképpen: „A rabbi-

⁵ Habsburg József (*Erzherzog Joseph Anton Johann Baptist von Österreich*) nádor: 1776-1847. Német-római császári herceg, osztrák főherceg, magyar királyi herceg, császári-királyi tábornagy. 1796-tól haláláig Magyarország nádora. József nádor Magyarországon igen népszerű személyiség volt, a „legmagyarabb Habsburgnak” tartják.

⁶ Magyarul idézi BÜCHLER 1900. 114. Németül idézi BÜCHLER 1900. 114–115. Eredetiben megjelent FRIESENHAUSEN 1820.

⁷ 1813. február 3-án. In: BÜCHLER 1900. 118.

⁸ Idézi BLAU 1917a. 88.

⁹ Löw Lipót: 1811–1875. Löw Lipót életéről írtak irodalomjegyzékének gyűjteménye megtalálható: HÍDVÉGI 1999. 232–234. Löw Lipót műveinek teljes jegyzéke megtalálható: Löw 1895–1900.

¹⁰ Idézi BÁNÓCZI 1888. 5.

¹¹ A Haynau által a magyarországi zsidóságra 1849-ben kirótt hadisarc helyébe lépő (1850. szeptember 20) 1 millió forint befizetésével létrehozott iskolai- és tanügyi alapról.

¹² BÁNÓCZI 1888. 96.

¹³ Lásd KATZBURG 1969. 1–33.

¹⁴ A „neológia” kifejezést a magyarországi ortodox irányzatot követő zsidóság kezdte használni az 1860-as évektől. A frankfurti, nagy tekintélyű Samson Raphael Hirsch (1808–1888) rabbi használta e szót először az ortodoxia ellentétéjeként. Lásd HIRSCH 1860–61.

képző intézet szorosan a mozaiko-rabbinikus tan alapján állandó, a talmud és a szertartási törvények tanításáról különösen gondoskodandó, egyszersmind azonban a tudomány mai állása követelményeinek is kell, hogy tökéletesen megfeleljen.”¹⁵

A rabbiképző megalapítására az engedélyt végül is 1873. május 6-án adta ki I. Ferenc József, aki: „...legfelsőbb elhatározással megengedte az Országos Rabbiképző Intézet felállítását az „Izraelita Iskolaalap“ terhére.”¹⁶ 1877-re felépült az épület, és a korszak egyik legkiválóbb, tudós rabbiját: Bloch Mózes¹⁷ hívták meg az Intézmény élére. Bacher Vilmos¹⁸, kit innét, Szegedről hívtak tanárnak, mert a két Löw között ő volt a szegedi rabbi, Löw Lipót halála után őt választotta rabbijául e közösség, és az ő örökébe lépett Löw Lipót fia: Löw Immánuel, „A földkerekség legtudósabb rabbija”, amint Blau Lajos¹⁹, a Rabbiképző harmadik rektora, a kortárs nevezte őt; és Kaufmann Dávid²⁰ álltak mellette tanártársként Intézményünk elindításánál, megtartván az ősi hagyományt, miszerint a rabbivá avatáshoz három rabbi szükséges²¹. Az ünnepélyes megnyitóra 1877. október 4-én került sor és kezdődött meg a tanítás, a rabbik modern alapokon álló, vallási és világi tudományokat együttesen oktató képzése, amely immár 134. éve tart.²²

Hogy mi volt ebben, a magyarországi modern rabbiképző, az emancipált zsidóság emblematisztikus intézményének létrejöttében Löw Lipót szerepe? Közvetve és közvetlenül is nagyon jelentős szerepe volt, mert azon szellemiség megformálásában, amely igényelte egy modern, rabbikat és vele együtt modern rabbikat képző iskola létét, meghatározó szerepet játszott. Löw Lipót tanítómestere, barátja és szellemi elődje²³ a szintén morvaországi születésű Chorin Áron²⁴, Arad rabbija volt. Ő képviselte először legnagyobb hatással a magyarországi vallási reformmozgalmat.

¹⁵ Neológ szabályzat, V. szakasz, 2.§.

¹⁶ BLAU – KLEIN 1927. 10.

¹⁷ Bloch Mózes: 1815–1909. Életéről lásd BACHER 1909. 289–292., BERNSTEIN 1927. 34–35., KRAUSZ-WEISZ 1905. XIII., GUTTMANN 1911. 101–110., OLÁH 2008a. 95–99.

¹⁸ Bacher Vilmos: 1850–1913. Életéről lásd BLAU 1910, BÁNÓCZI 1914. 1–3., BLAU 1911. 7–33., GUTTMANN 1939. 337–349., HELLER 1927, KOHLBACH 1914. 6–11., KECSKEMÉTI 1914. 4–6., KRAUSZ 1916. 7–78., OLÁH 2007. 3–6.

¹⁹ Blau Lajos: 1861–1936. Életéről lásd BENOSCHOFKY 1970. 84–89., LÖWINGER 1936. 56–57., MEZEY 1926, OLÁH 2006a. 7–9., TURÁN 1996. 39–55.

²⁰ Kaufmann Dávid: 1852–1899. Életéről lásd N.N. 1900, BRANN–ROSENTHAL 1900.

²¹ b*Szánhedrin* 13b.

²² Az Országos Rabbiképző Intézet történetéről, általánosságban: BÁNÓCZI 1888, BENOSCHOFKY 1970. 74–105., BLAU 1917a, BLAU 1917b. 88–139., BLAU–KLEIN 1927, BÜCHLER 1900. 106–119., CARMILLY-WEINBERGER 1986, FROJIMOVICS ET AL 1995. 302–316., FROJIMOVICS 2008. 90–96., GÁBOR ET AL 1999, GONDA 1992. 137–141., GUTTMANN ET AL 1937, HIRSCHLER 1941. 155–160., KECSKEMÉTI 1903. 32–44., KOHLBACH 1918. 66–88., KÜHNER 1991. 121–125., LÖWINGER 1948, OLÁH 2006b. 91–103., OLÁH 2003. 35–48., OLÁH 2008b. 207–224., ROTH 1978. 109–137., SCHEIBER 1999. 1039–1040., SCHILL 1896, SCHWEITZER 1992. 74–85., TAMÁSI 1990. 269–300., UJVÁRI 1929. 668., WELLESZ 1896. 256–260. 2000. január 01-től, az addigi Országos Rabbiképző Intézet új neve: Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem (OR-ZSE). Lásd 1999. évi LII. törvény I. fejezet, (3) b).

²³ Például Chorin Áron arcképét és életrajzát megjelentette: „Első magyar zsidó naptár és évkönyv 1848-ik szököévre. Pest, 1848.

²⁴ Chorin Áron: 1766–1844. Életéről lásd JOST, 1847. 24–25, 73–75, 175–176., Löw 1889. 251–420., SELTMANN 1929a. 170–171.

Miért volt e reformokra szükség? Azért, mert Magyarországon a 19. század első felében, a bizonyos mértékű függetlenséget kiharcolni kívánó, és ezzel együtt politikai hatalmát megerősíteni akaró nemesi származású politikai elit felvetette a zsidóság emancipációjának, egyenjogúsításának szükségességét és lehetőségét. E történelmi kihívásra valamilyen választ kellett adnia a zsidóságnak, bizonyos mértékben nyitnia kellett, nem élhetett többé úgy, mint évszázadokon át az őket befogadó országokban. A felvilágosodás racionalista elveit respektálók, az újítók, a reformerek két területen kezdték megbontani a hagyományos zsidó társadalom „építményét”: az oktatás területén és a vallási reformokkal. Chorin Áron inkább a vallásreformerek közé tartozott; míg a tanítvány, a barát és a „példaképet követő”: Löw Lipót mindkettő területen, a zsidó oktatásügyben és a vallási reformok megvalósításában is jelentőset alkotott.

Chorin, a vallási újításokat szorgalmazó megnyilatkozásai mellett, „hozzászólt” az oktatásügy kérdéséhez is, 1826-ban, a rabbik modern alapokon álló kiképzését vetette fel egy tervezetében, melyben a zsidóság egyetemes gyűlése által megválasztott konzisztóriumra, mint a magyarországi zsidóság központi szervének létrehozására, és egy vallásalap létesítésére tett javaslatot. E vallásalapból fedezték volna egy létrehozandó rabbiképző – amely egyedül lenne jogosíttatva rabbikat képezni – költségeit.²⁵ E terv – hasonlóan a zsidóság emancipációjának tervéhez – jó ideig csak terv maradt. Ahhoz, hogy Friesenhausen, Chorin és Löw tervei, elgondolásai megvalósulhassanak – kiötlőinek akarata, szándéka, tehetsége, kitartása mellett – kellett a többség, a magyar társadalmat formálók részéről a politikai akarat is. A 19. század első felében, a reformkorban, a liberális eszméket valló és hirdető nemesi ellenzék egyik célja volt a vallási felekezetek egyenjogúságának megteremtése. E törekvése szükségszerűen következett a polgári jogegyenlőség eléréseért folytatott harcából. A magyar liberális ellenzék felvette programjába a zsidóság egyenjogúsítását, többek között remélvén, hogy az ennek hatására meginduló asszimiláció a magyar népesség lélekszámát fogja majd gyarapítani, ha elfogadjuk az ún. „asszimilációs társadalmi szerződés” Karády Viktor által kifejített modelljét²⁶.

Ebből az időből közismert Löw Lipót és Kossuth Lajos hírlapi vitája, polémiaja a magyarországi zsidóság emancipációjának ügyében, amelynek szükségszerűségében mindketten egyetértettek, de a megoldás mikéntjében volt közöttük egyet nem értés. Löw azt az álláspontot képviselte, miszerint a zsidóság jogegyenlőségének biztosítását nem szabad összekötni saját, történelmileg kialakult szervezete, és vallásából következő szokásai megváltoztatásával. Az 1840-es évekkel kezdődik igazán az emancipációs küzdelem kora, és e korban kezdődik a zsidó identitás újrafogalmazása is, amellyel – szükségszerűen – vele járt a vallás, a vallás által szabályozott élet valamiféle átalakítása is. Löw ezeket az „átalakításokat”, reformokat, a polgárosodás követelményeivel és a magyarosodás kívánalmaival kívánta a zsidó hagyományon belül. E folyamathoz elengedhetetlennek látszott, hogy a zsinagógába járó zsidókhoz olyan

²⁵ GONDA 1992. 77.

²⁶ KARÁDY 1990. 5–37.

rabbik szóljanak, kik „hatással” tudnak lenni a hívekre, „formálni” tudják őket, tudják „eligazítani” őket, tudják őket meggyőzően „felvilágosítani”.

Löw Lipót, a Pesti Hírlap 1844. június 2-i számában konkrétan felvetette egy rabbiképző létesítésének szükségességét. Idézem az írás erre vonatkozó részét:

„Arra nézve meg kell vallanom, hogy mi zsidók is a’ synedrium tartását buzgón kívánjuk; és pedig nem polgári – mivel e’ tekintetben a’ synedrium más országok tapasztalása és példája szerint nem szükséges – hanem vallásbeli ’s általános műveltségi szempontból; mert mi reméljük, hogy egy synedrium által zsinagogáink, iskoláink ’s közönségi szerkezetünk egyformán ’s korszerű módon alakulnának át. Vannak ugyan köztünk – valamint általában minden emberi körben – olyanok , kik a’ tespedést szeretik, a’ haladást és korszerű reformot véteknék tartják, ’s kiknek elve: mindennek változatlanul a’ réginél kell maradni! – És mivel én hibáinkat koránsem akarom titkolni, nyílt szívüleg meg kell vallanom, hogy a’ magyarországi rabbik nagyobb része – nem rossz akaratból, hanem csupán tudatlanságból – a’ tespedés iskolájához tartozik (a Szerk. lábjegyzete: És ebben van, uram! Az emancipációnak legnagyobb akadálya.) Olly rabbik – ezt „a’ hitsorsosaik javát szívökön viselő zsidók” nem tagadják – olly rabbik, mondom, korunk szükségseit nem méltatják, s’ az izetlen, magokat kiélt formák korszerű átalakulásának mind a’ zsinagogában, mind az iskolában, csupa műveltség hiányából, konokul ellene szegülnek. Ha tehát kormányunk synedrium megtartását parancsolni méltóztatnék – és a’ kormány parancsolatja nélkül a’ synedrium csupa lehetetlenség – akkor hasznos, sőt multhatatlan volna, hogy vallásbeli szerkezetünknel fogva nemcsak rabbik, hanem más művelt zsidó theologusok is a’ synedrium tanácskozásai határozataiban részesüljenek. De mivel alig remélhető, hogy a’ synedrium indítványa már most valósuland, mindenek előtt kívánatos volna, hogy a’ magyar zsidóság saját költségére SEMINARIUMOT (nagy betűkkel szedve!) alapítson, hol a’ jövő rabbik korszerű módon neveltessenek, s’ nemcsak theologikai műveltséget érjenek el, hanem főképen a’ honi nyelvnek teljes birtokába is jöjjenek (a Szerk. lábjegyzete: Kivánni lehetne – azt mondja már Fényes a’ rabbikra nézve – hogy hazánkban is, mint Cseh- és Morvországban csak olyanok lehetnének választhatók ’s a’ törvényhatóságok által hivatalaikban megerősíthetők, kik a’ philosophiai tudományok elvégzéséről bizonyoságot adnának. Fényes Elek: Magyarország statisticája I. K. 28 §.) Ezen rendszabás kétségkívül legszebb gyümölcsöt hozna; ’s ha kegyed ismeretes emberszeretete- ’s hazafiságánál fogva megengedné, hogy a’ rabbiseminarium alapítása végett becses lapjaiban aláírás nyitassék, bizonyára mi zsidók ezen jótéteményt buzgó hálával ismernők meg, és ekképen a’ synedrium alapos módon készülne elő. (a Szerk. lábjegyzete: Ha ezáltal a’ kölcsönös emberszeretet egyik diadalát némileg előmozdithatónak gondolja ön, mi kívánságát teljesíteni annak idejében örömmel készek leszünk, ’s azzal csak kötelességünknek teszünk eleget.)”²⁷

²⁷ Pesti Hírlap 1844. június 2. 376.

Horovitz Pinhász (Hurvitz Pál)²⁸ pápai rabbi – Löw Lipót elődje a pápai rabbi-székekben – kezdeményezésére 1844. augusztus 20-án, Pakson, egy gyűlést tartottak „synedrium” gyanánt, mindössze 25 rabbi részvételével. Schwab Löb (Lőrinc vagy Arszlán)²⁹ pesti rabbi, – Löw apósa, kinek Leontin³⁰ lánya volt Löw Lipót első felesége – többek között a következő javaslatokat terjesztette elő az oktatás és a rabbik képzése tekintetében:

„a. A felekezet élén egy rabbikból és laikusokból álló főhatóság álljon, amely gondoskodik a rabbik képezéséről, (...); b. Minden hitközségben legyen iskola, amelyben vallási és világi tárgyakat egyaránt oktatnak; c. Rabbik közreműködésével készüljön egy vallástankönyv, amelyből egyrészt egységesen lehet oktatni a vallási alapelveket, másrészt a keresztény társadalom is megismerheti a zsidó vallást.”³¹

Schwab Löb javaslatait tárgyalás nélkül elutasították.

Löv Lipót híres, 1848. április 8-án, Pápán elmondott zsinagógai prédikációjában: „Az Isten újat teremtett”³² címűben beszélt egy „korszerű papnevelő intézet” felállításának szükségességéről³³, de hamarosan jött a megtorlás és a már megszerzett jogok folyamatos visszavétele, emancipációra, rabbiképzőre legfeljebb csak gondolni lehetett. Az 1860-as években azonban a magyarországi zsidóság eljutott a polgári és politikai jogok, az emancipáció és a modern rabbiképző létrehozásának elérhető közelségébe. Az 1860. október 20-án kibocsátott ún. „októberi diploma” megnyitotta az utat a magyar alkotmányosság és a zsidóság előtt is. 1861 áprilisában, Pesten tanácskozott 19 megye és 9 város 53 zsidó képviselője, közöttük Szeged főrabbija: Löw Lipót.

Írásba foglalták, hogy nem nyújtanak be petíciót az országgyűléshez, mert „...tökéletesen meg lévén győződve, hogy a nemes törekvésű nemzetgyűlés nem fog késni a mózesvallású magyarok (értsd: zsidók) jogos kívánatainak minél előbb megfelelni, és be fogja őket fogadni az állami egyenjogúság sáncaiba...”³⁴ Az emancipáció kérdése a politikai viszonyok változása miatt egy időre lekerült a napirendről, a rabbiképző viszont előkerült, mert 1862-ben Hirschler Ignác³⁵, a pesti zsidó hitközség elnöke kezdeményezte az udvari kancelláriánál a rabbiképző tervének megvitatására egy tanácskozás összehívását. Brill Sámuel Löb³⁶ a pesti hitközség dájánja és későbbi rabbisági elnöke; Hirsch Márkus³⁷ óbudai, később prágai majd hamburgi; és Steinhardt Jakab³⁸ aradi főrabbi a hatóságok kérésére elkészítette a felállítandó magyar

²⁸ Horovitz Pinhász: ?–1845.

²⁹ Schwab Löb: 1794–1857. Életéről lásd UJVÁRI 1929. 776–777.

³⁰ Schwab Leontin: 1823–1851. 1842-ben vette Löw Lipót feleségül és hét gyermeket szült korai haláláig.

³¹ VENETIANER 1901. 488.

³² Közli HIDVÉGI 1999. 52–58.

³³ HIDVÉGI 1999. 54.

³⁴ Közli GROSZMANN 1917. 23.

³⁵ Hirschler Ignác: 1823–1891. Életéről lásd SELTMANN 1929b. 366.

³⁶ Brill Sámuel Löb: 1814–1897. Életéről lásd BLAU 1902. 40–81., GROSZMANN 1929. 139–140.

³⁷ Hirsch Márkus: 1833–1909. Életéről lásd UJVÁRI 1929. 365–366.

³⁸ Steinhardt Jakab: 1818–1885. Életéről lásd: PATAI 1911. 259–260., UJVÁRI 1929. 807.

rabbiképző alaptervezetét³⁹, amelyet 1864-ben publikáltak (*Das Elaborat der Rabbiner-Commision*⁴⁰). Löw Lipót, az általa alapított és szerkesztett folyóiratban, a *Ben Chananja*-ban, az évben egy cikksorozatot jelentetett meg, amelyben a rabbiképző tervezetével is foglalkozott: „Zur Geschichte der Gegenwart der Juden in Ungarn” címmel⁴¹.

Löw természetesen támogatta egy „rabbi-növeldé” létesítését, hiszen ő nem az „ortodox” elnevezéssel megjelölt irányzathoz⁴² tartozott, kik prominens képviselői egy rabbiképző felállításában, a zsidó tudományosság terjesztésében, a felvilágosításban rettentő veszélyt láttak a zsidóság számára, ezért 1864. március 15-én, Nyíregyházán, Jehuda Aszód⁴³ dunaszerdahelyi rabbi elnökletével megbeszélést tartottak és elhatározták, hogy egy hét tagból álló küldöttséget küldenek Bécsbe, I. Ferenc Józsefhez. A határozatnak megfelelően az uralkodót megkérték, hogy tiltsa meg a rabbiképző felállítását, mert az szerintük nagy veszedelmet hordoz a honi zsidóság számára. A küldöttséget az uralkodó fogadta, meghallgatta ellenérveiket és a delegáció meglegedetten tért vissza abban a hiszemben, hogy a király megértette aggodalmukat.⁴⁴

1865-ben Löw Lipót ismételten foglalkozott a rabbiképzés ügyével, problémáival a *Ben Chananja* hasábjain: „Zur Rabbinerfrage in Ungarn” címmel.⁴⁵ Ez év novemberének végén, az emancipációt, a vallási reformokat és a modern alapokon álló rabbiképző létesítését ellenzők az észak-kelet magyarországi Nagymihályon⁴⁶ tartottak rabbigyűlést⁴⁷, és ott egy kilenc pontból álló határozatot⁴⁸ fogadtak el, amelyre Löw Lipót ekként reagált Hirschler Ignáchoz december 7-én keltezett levelében: „Akármilyen hihetetlennek tetszik is ön előtt, mégis bizonyos, hogy az orthodoxok Nagy-Mihályon módok felett tanácskoztak, melyekkel az emancipációt meg lehetne akadályozni.”⁴⁹

Azonban már sem ez a határozat, sem a későbbi idők fejleményei nem tudták megakadályozni a magyarországi zsidóság folyamatban lévő vallási-társadalmi változásait, amely kiteljesedéséhez kellett az 1867:XVII. tc.: „Az izraeliták egyenjogúságáról polgári és politikai jogok tekintetében” címet viselő ún. „emancipációs” törvény, és a modern alapokon álló Országos Rabbiképző Intézet 1877-es felavatása, bár ezt Löw Lipót már nem érthette meg, hiszen 1875-ben befejezte földi pályafutását.

Mindkettőben: a magyarországi zsidóság emancipálásában és a vallási és a világi tudományok összeegyeztetésével oktató, tudós, korszerű és „kor szerű” rabbikat nevelő, kiképző, modern rabbiképző létesítésében is elévülhetetlen szerepe volt Szeged főrabbijának, a 200 évvel ezelőtt született Löw Lipótnak.

³⁹ Hirsch Márkus 1864-ben külön is megjelentette elgondolásait „Mitteilung über die zu errichtende Rabbinerschule” (Druck von K. und Wein-Pest) címmel.

⁴⁰ Szövege megtalálható BLAU 1917b 95–125.

⁴¹ *Ben Chananja* VII. Nr. 45 és 47.

⁴² Lásd KATZ 1991. 49–55., KATZ 1999.

⁴³ Jehuda Aszód: 1794–1866. Életéről lásd SELTMANN 1929c. 66.

⁴⁴ CARMILLY-WEINBERGER 1986. 7–8.

⁴⁵ 1864-ben és 1865-ben is ezen írárok miatt összeütközésbe került Löw a hatóságokkal. HARASZTI 1990. 77.

⁴⁶ Németül Großmichel. Jelenleg Michalovce, korábban Michalany (Szlovákia).

⁴⁷ Lásd KATZ 1995. 92–95.

⁴⁸ Közli <http://www.szazadveg.hu/files/kiadoarchivum/48koves.pdf> Letöltés ideje: 2011-05-19.

⁴⁹ Közli GROSZMANN 1917. 80.

IRODALOM

BACHER Vilmos

1909 Bloch Mózes koporsójánál. *Magyar Zsidó Szemle* XXVI. évf. 289–292.

BÁNÓCZI József

1888 Az Országos Rabbiképző Intézet első évtizedének története. In: *A Budapesti Országos Rabbiképző Intézet X. Értesítője az 1886/87-iki Tanévről*. Budapest. 1–98.

1914 Bacher Vilmos. In: Bacher Vilmos emlékezete. Különlenyomat. *Magyar Zsidó Szemle* 1914. évi 1. füzet. 1–3.

BENOSCHOFKY Imre

1970 Emlékek a Szemináriumból. In: Scheiber Sándor (szerk.): *Évkönyv 1970*. Magyar Izraeliták Országos Képviselője, Budapest. 74–105.

BERNSTEIN Béla

1927 Bloch Mózes. In: *Emlékkönyv a Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet ötven éves jubileumára 1877–1927*. II. kötet. Budapest. 34–35.

BLAU Lajos

1902 Brill Sámuel Löw. Élet és jellemrajz. *Magyar Zsidó Szemle* XIX. évf. 40–81.

1910 *Bacher Vilmos élete és működése 60-ik születésnapja tiszteletére*. Kiadja: Dr. Blau Lajos. Athenaeum irodalmi és nyomdai R.-T., Budapest.

1911 Bacher Vilmos. *IMIT Évkönyv 1911*. Budapest. 7–33.

1917a *Adalékok a Ferencz József Országos Rabbiképző Intézet történetéhez*. Budapest.

1917b Az országos rabbiképző-intézet előtörténetéhez. Az Intézet fennállása negyvenedik évfordulója ünnepére (1877. október 4. – 1917. október 4). *Magyar Zsidó Szemle* XXXIV. évf. 2–4. szám. 88–139.

BLAU Lajos–KLEIN Miksa

1927 *Emlékkönyv a Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet ötven éves jubileumára 1877–1927*. I. kötet. A Rabbiképző első 50 éve. Budapest.

BRANN, Marcus–ROSENTHAL, Ferdinand

1900 *Gedenbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*. Breslau.

BÜCHLER Sándor

1900 A zsidó reform úttörői Magyarországon. *Magyar Zsidó Szemle* XVII. évf. 106–119.

CARMILLY-WEINBERGER, Moshe

1986 *The Rabbinical Seminary of Budapest 1877–1977*. A Centennial Volume. Studies in its History and its Scholarly Record. Sepher-Hermon Press, Inc. for The Alumni Association of the Rabbinical Seminary of Budapest. New York.

FRIESENHAUSEN, David

1820 *Moszdot tevel / Weltgründe* III. Band. Wien.

FROJIMOVICS Kinga

2008 *Szétszakadt történelem*. Zsidó vallási irányzatok Magyarországon 1868–1950. Balassi Kiadó, Budapest. 90–96.

- FROJMOVICS Kinga – KOMORÓCZY Géza – PUSZTAI Viktória – STRIBIK Andrea
1995 *A zsidó Budapest*. II. kötet. Városháza – MTA Judaisztikai Kutatócsoport, Budapest.
- GÁBOR György – DOMÁN István – SCHWEITZER József
1999 „A tanítás az élet kapuja” Tanulmányok az Országos Rabbiképző Intézet fennállásának 120. évfordulója alkalmából. Országos Főrabbi Hivatal, Budapest.
- GILON, Meir
1986 R. David Friesenhausen between the Enlightenment and Hassidism. In: Carmilly-Weinberger, Moshe (ed.): *The Rabbinical Seminary of Budapest 1877–1977*. A Centennial Volume. Studies in its History and its Scholarly Record. Sepher-Hermon Press, Inc. for The Alumni Association of the Rabbinical Seminary of Budapest. New York. Part. VI. Hebrew section. 19–54.
- GONDA László
1992 *A zsidóság Magyarországon 1526–1945*. Századvég, Budapest.
- GROZSMANN Zsigmond
1917 *A magyar zsidók a XIX. század közepén (1849–1870)*. Egyenlőség, Budapest.
1929 Brill Sámuel Löb. In: Ujvári Péter (szerk.): *Zsidó lexikon*. A Zsidó lexikon kiadása, Budapest. 139–140.
- GUTTMANN Mihály
1911 Bloch Mózes. *IMIT Évkönyv* 1911. Budapest, 101–110.
1939 Emlékbeszéd Bacher Vilmos halálának 25. évfordulója alkalmából. *IMIT Évkönyv* 1939. Budapest, 337–349.
- GUTTMANN Mihály–LÖWINGER Sámuel–GUTTMANN Henrik–WERTHEIMER Adolf
1937 *A Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet hatvan éves jubileuma*. Budapest.
- HARASZTI György
1990 A „Ben Chananja” szerkesztője. Ecsetvonások a zszurnaliszta Löw Lipót arcképehez. In: Zombori István (szerk.): *A szegedi zsidó polgárság emlékezete*. The Memory of Szeged Jewry. Szeged. 61–78.
- HELLER Bernát
1927 *Bacher Vilmos*. Zsidó Plutarchos II. Népszerű zsidó könyvtár 19. Budapest.
- HIDVÉGI Máté
1999 *Löw Lipót beszédei*. Múlt és Jövő, Budapest.
- HIRSCH, Samson Raphael
1861 *Das Hamburger Atentat*. *Jeschurun* 1860–61. Jahr
- HIRSCHLER Imre
1941 A Rabbiképző Intézet előtörténetéhez. *Magyar Zsidó Szemle* LVIII. évf. 155–160.
- JOST, Marcus Isaak
1847 *Culturgeschichte zur neueren Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845*. III. Band. Berlin. 24–25, 73–75, 175–176.

KARÁDY Viktor

- 1990 Egyenlőtlen elmagyarosodás, avagy hogyan vált Magyarország magyar nyelvű országgá? *Századvég* 1990/2. 5–37.

KATZ, JAKOV (Jacob)

- 1991 A végzetes szakadás. Ortodox és neológ szétválás a magyar zsidóságban: A szakadás eredete, befolyása és következményei. *Múlt és Jövő* 1991/1. 49–55.
- 1995 *The Unhealed Breach: The Cessation of Orthodox Jews from the General Community in Hungary and German*. Merkaz Zalman Sazar, Jerusalem.
- 1999 *Végzetes szakadás. Az ortodoxia kiválása a zsidó hitközségekből Magyarországon és Németországban. Múlt és Jövő*, Budapest.

KATZBURG, Nathaniel

- 1969 The Jewish Congress of Hungary, 1868–1869. In: Braham, Randolph L. (ed.): *Hungarian Jewish Studies II*. World Federation of Hungarian Jews. New York. 1–33.

KECSKEMÉTI Lipót

- 1903 Az országos rabbiképző intézet. *IMIT Évkönyv* 1903. Budapest, 32–44.
- 1914 Bacher Vilmos. In: Bacher Vilmos emlékezete. Különlenyomat. *Magyar Zsidó Szemle* 1914. évi 1. füzet. 4–6.

KOHLBACH Bertalan

- 1914 Bacher Vilmos. In: Bacher Vilmos emlékezete. Különlenyomat. *Magyar Zsidó Szemle* 1914. évi 1. füzet. 6–11.
- 1918 Az Országos Rabbiképző-intézet első dekaszából. *IMIT Évkönyv* 1918. Budapest. 66–88.

KRAUSZ Sámuel

- 1916 Bacher Vilmos (1850-1913). *IMIT Évkönyv* 1916. Budapest, 7–78.

KRAUSZ Sámuel–WEISZ Miksa

- 1905 *Emlékkönyv Bloch Mózes tiszteletére életének kilencvenedik évfordulója alkalmából*. Kiadják tanítványai. Singer és Wolfner Bizománya, Budapest.

KÜHNER, Claudie

- 1991 A zsidó tudományok fellegvára. Az Országos Rabbiképző Intézet rövid története. *Valóság* 1991. 11. szám. 121–125.

Löw, Immanuel (Hrsg.)

- 1889–1900 *Gesammelte Schriften von Löw Leopold*. I–V. Alexander Baba és Ludwig Engel, Szegedin.

Löw Lipót

- 2011 *Sámuel próféta és Széchenyi István történelmi párhuzamban*. Emlékkiadás. Bába Kiadó, Szeged.

LŐWINGER Sámuel

- 1936 D^r Blau Lajos élete és irodalmi munkássága. *IMIT Évkönyv* 1936. Budapest. 56–57.
- 1948 *Seventy Years*. A tribute to the seventieth anniversary of the Jewish Theological Seminary of Hungary (1877–1947). Budapest.

MEZEY Ferenc

- 1926 D^r Blau Lajos. Jubileumi emlékkönyv D^r Blau Lajos a Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet igazgatójának hatvanötödik születésnapjára és negyven éves írói jubileuma alkalmából tanítványai, barátai és tisztelői közreműködésével kiadták D^r Hevesi Simon, D^r Klein Miksa és D^r Friedman Dénes. Budapest, 1926. Magyar Zsidó Szemle 43. évf. 5–11.

N.N.

- 1900 *Dr. Kaufmann Dávid emlékezete*. Kiadja az Országos Rabbiképző Intézet Felső Tanfolyamának Theológiai Egylete, Pozsony.

OLÁH János

- 2003 A Szentírás oktatása a Rabbiképző múltjában és jelenében. In: *OR-ZSE Évkönyv 2001–2003*. Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Budapest. 35–48.
- 2006a Bevezetés. In: Dr. Blau Lajos: *A Talmudról*. Magyar Zsidó Tudományok 2. kötet. Gabbiano Print Kft., Budapest. 7–9.
- 2006b A magyarországi zsidó tudomány nagyjai-atyjai: Néhány mondat a Rabbiképző első három rektoráról (Bloch, Bacher, Blau). *Magyar Zsidó Szemle Új folyam*, 3. szám, 2006. MTA – OR-ZSE Zsidó Vallástudományi Kutatócsoport és az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem-Budapest. 91–103.
- 2007 Bevezetés. In: Dr. Bacher Vilmos: *A babylóniai amórák agadája*. Magyar Zsidó Tudományok 3. kötet. Gabbiano Print Kft., Budapest. 3–6.
- 2008a Bevezetés. In: Dr. Guttmann Mihály – Bloch Mózes: *A háláháról*. Magyar Zsidó Tudományok 5. kötet. Gabbiano Print Kft., Budapest. 95–99.
- 2008b „Négy oszlop...” Az Országos Rabbiképző Intézet első négy rektora. In: *Keresztény – Zsidó Teológiai Évkönyv 2008*. Dálnoki Média Kft., Budapest. 207–224.

PATAI József

- 1911 Magyar zsidó hitközségek múltjából és jelenéből. In: Patai József (szerk.): *Magyar Zsidó Almanach* I. évf. Magyar Zsidó Almanach Kiadóhivatala, Budapest. 259–260.

ROTH, Ernst

- 1978 Zum 100-jährigen Bestehen der Landesrabbinerschule in Ungarn. In: *Udim*. Zeitschrift der Rabbinerkonferenz in der Bundesrepublik Deutschland, 7/8. Frankfurt am Main, 1977/78. 109–137.

SCHEIBER Sándor

- 1999 A magyar zsidóság szellemi élete a századfordulótól. In: Scheiber Sándor: *Folklór és tárgytörténet*. Teljes kiadás. Makkabi, Budapest, 1999. 1039–1040.

SCHILL Salamon

- 1896 *A Budapesti Országos Rabbiképző Intézet története*. Budapest.

SCHWEITZER József

- 1992 Der Budapester Rabbinerseminar. Der Platz des Rabbinerseminar

- nars in der jüdischen Wissenschaft. In: Julius Carlebach (Hrsg.): *Wissenschafts des Judentums*. Anfänge der Judaistik in Europa. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. 74–85.
- SELTMANN Rezső
- 1929a Chorin Áron. In: Ujvári Péter (szerk.): *Zsidó lexikon*. A Zsidó lexikon kiadása, Budapest. 170–171.
- 1929b Hirschler Ignác. In: Ujvári Péter (szerk.): *Zsidó lexikon*. A Zsidó lexikon kiadása, Budapest. 366.
- 1929c Juda Aszód. In: Ujvári Péter (szerk.): *Zsidó lexikon*. A Zsidó lexikon kiadása, Budapest. 66.
- TAMÁSI Györgyi
- 1990 Zsidó szellemi élet Magyarországon 1945 után. Az oktatás. In: Lendvai L. Ferenc-Sohár Anikó-Horváth Pál (szerk.): *Hét évtized a hazai zsidóság életében*. MTA Filozófiai Intézet, Budapest. 269–300.
- TURÁN Tamás
- 1996 Blau Lajos tudománya hatvan év múltán. In: Blau Lajos: *Az óhéber könyv*, adalék az ókori kulturtörténethez és a bibliai irodalomtörténethez – A héber bibliakánon. Logos, Budapest. 39–55.
- UJVÁRI Péter
- 1929 *Zsidó lexikon*. A Zsidó lexikon kiadása, Budapest.
- VENETIANER Lajos
- 1901 *A zsidóság szervezete az európai államokban*. IMIT, Budapest.
- WELLESZ Gyula
- 1896 Az Országos Rabbiképző Intézet története. *Magyar Zsidó Szemle* XIII. évf. 256–260.

OLÁH, JÁNOS

THE ROLE OF LIPÓT LÖW IN THE EMANCIPATION OF THE JEWS AND THE CREATION OF A MODERN RABBINICAL SEMINARY IN HUNGARY

One cannot praise highly enough the direct and indirect role Lipót Löw, chief rabbi of Szeged, played in the emancipation of the Hungarian Jews and the creation of a modern rabbinical seminary where the education and training of “modern” rabbis have been characterized by the reconciliation of secular and religious sciences. The rabbi, born 200 years ago, played a decisive role in building up the spirit that required a modern school where rabbis were trained.

Lipót Löw first raised the idea to create a rabbinical seminary on June 2, 1844, in the newspaper *Pesti Hírlap*. Finally, the adoption of the so called “emancipation act” (the XVII. act from 1867) led in 1877 to the inauguration of the Budapest Rabbinical Seminary.

ZSIDÓ HAGYOMÁNYOK
ÉS MODERNITÁS

MESSZIRŐL JÖTT EMBEREK Családjogi esetek a 18. századból*

Az alábbiakban négy, a 18. század utolsó harmadából származó családjogi esettel – házasság, válás, sógorházasság, *aguna* ügyekkel – ismerkedünk meg. Érdeklődésünk középpontjában nem a *halákhikus* vonatkozások állnak – bár a történetek értelmezéséhez ilyesmire is ki kell térnünk –, hanem egy általánosabb mentalitástörténeti kérdéskör: a határátlépések problémája, elsősorban annak a közösségnek a szempontjából, amely nem tudja az egyébként szokásos kontrollját gyakorolni az egyén felett, mivel gátolt az információszerzése. Forrásaink responsumok, melyek, mint a műfaj elnevezése is mutatja, kérdésekre – jogi, rituális, morális vagy exegetikai kérdésekre – adott feleletek, állásfoglalások. A kérdéseket leggyakrabban egy rabbi, ritkábban magánszemély vagy közösség teszi fel, és egy megfelelő tekintéllyel bíró rabbi válaszolja meg. A kérdéseket és válaszokat (héberül: *seilot u-tesuvot*) később a rabbi maga, vagy gyermekei, tanítványai kötetbe rendezték, nyomtatásban is közreadták, hogy a válaszban megvizsgált szempontok és kifejtett érvek később iránymutatásul szolgálhassanak más, hasonló esetek megítéléséhez. Ezek a nyomtatott munkák – már csak azért is, mivel sok példányban léteztek – sokkal jobb esélyvel maradtak fenn, mint a közösség belső történetének egyéb forrásai, így ma igen értékes adalékokkal szolgálnak az egykori zsidó községek megismeréséhez. A négy rövid esettanulmányból általánosító következtetéseket csak erős fenntartásokkal vonhatunk le; a megállapítások mégis bizonyos tendenciát mutatnak, és ezek egybevágóan a korszak más forrásaiból kirajzolódó képpel.

Mind a négy eset a korabeli Magyarországon játszódott, bár a pontos helyszínt nem mindegyiknél tudjuk. Ahol tudjuk: Munkács, Köpcsény és Aszód. A rabbik ellenben, akiket megkérdeztek, akiknek a responsum-gyűjteményéből ismerjük az eseteket, nem magyarországiak. Ezt a körülményt kétfelől tudjuk megmagyarázni. Egyrészt 1789 után – Meir Barby (1729–1789) pozsonyi és Aser Lemil Glogau (1709–1789) kismartoni rabbi halálával – hiány támadt az igazán mértékadó tekintélyekből a Magyarországon működő rabbik körében, ezt pótolták távolabbi rabbik véleményének kikérésével. Másrészt talán szerepet játszott a választásban az is, hogy az állásfoglalásra kért rabbik maguk Lengyelországból származtak, így remélni lehetett, hogy járatosak a „messziről jöttek” kiindulási helyének viszonyaiban. A vizsgált responsumok Ezekiel Landau (1713–1793) prágai rabbi¹ *Noda bi-Jehuda* című gyűjteményéből (Prag,

* A szerző az MTA TK Kisebbségkutató Intézet munkatársa.

¹ A 18. század második felének meghatározó rabbinikus tekintélye az askenázi zsidóságban. A lengyelországi Opatówban született. Fiatalon Brodyban majd Jampolban működött, 1754-től haláláig, közel négy évtizeden át Prága és egész Csehország főabbija, egyben a híres prágai jesiva vezetője volt. Responsum-gyűjteményén kívül Talmud-kommentárjai, prédikációi és alkalmi beszédei is megjelentek nyomtatásban. Magyarországi adatokat tartalmazó döntvényeihez lásd BÁNYAI 2008.

1811) és Jehuda Löb Margaliot (1747–1811)² *Peri tevua* című gyűjteményéből (Novidvor, 1796) valók.

A bevándorlás – mint ez jól ismert – a 18. század végi magyarországi zsidóság egyik meghatározó társadalomtörténeti jelensége, így nyilvánvalóan a korszak zsidó közösségeinek is volt tapasztalata ezen a téren. Mind a már letelepedési joggal rendelkezők, a földbirtokosi privilégiumokban lefektetett jogaikat féltők és a később érkezők konfliktusában, mind a közösség számára ismeretlen múltú bevándorlók ügyeiben. Mégis adódtak olyan esetek – épp ezek váltak a responsumok tárgyává –, amelyek nem voltak mindennapiak, különleges elbírálást igényeltek.

„Levelét megkaptam. (...) Abból láttam, hogy egy Magához került ügyről kérdez, egy nagy-lengyelországi (*Polin gadol*) férfiről, aki már több mint húsz éve ment oda *Ungarin* országba, és ugyanabban az időben megnősült abban az országban, és egyáltalán nem mondta az esküvőjekor, hogy fivére vagy fia volnának *Polin* országban. Több mint húsz évet töltött a feleségével, és fiút nemzett neki, aki szintén megnősült, de meghalt a fiú az apa életében, élő utód nélkül. Évekkel az esküvője után az apa elmondta, hogy volt egy felesége *Polin* országban, ahol egy faluban lakott, és az első felesége elhagyta hitét, és magával vitte egy kicsi fiát, aki tőle volt. Ő eljött onnan, és jött ebbe az országba, nem tudja, hogy az első feleségétől való fia él-e, és vajon még mindig hitehagyott-e. Mindezt sok évvel az esküvője után mondta el, és a halála előtt is beszélt arról, hogy van egy fia Nagy-Lengyelországban (*Polin gadol*), de nem tudja, hogy most miként van. Eddig a kérdése. Kérdezett a két asszonyról, hogy vajon szabadok-e *halica* nélkül, vagy kötelezettek *halicára*, és akkor mindaddig várakozniuk kell, amíg nem tudnak biztosat sógoraik felől.”³

Mint olvassuk, ez a lengyel területről érkezett férfi húsz évet élt Magyarországon, Munkácson vagy környékén, egy rendezett családban; de múltjának tisztázatlansága halála után nagyon nehéz helyzetbe hozta özvegyét, és még inkább menyét. Ennek oka az a törai előírás (Deut 25:5–10), miszerint ha egy férfi élő utód nélkül hal meg, akkor a feleségét a férj fivére – amennyiben van ilyen – köteles feleségül venni, hogy a születendő gyermekkel fenntartsa az elhunyt nevét Izraelben: ezt nevezzük sógorházasságnak (levirátus, *jibbum*). Tényleges házasságra az európai zsidóságban az egynejűség elrendelése miatt igen ritkán került sor, de az özvegyasszony csak akkor mehet máshoz férjhez, ha a fivér rabbinikus bíróság előtt, a *halica* szertartás során kinyilvánítja, hogy nem kívánja feleségül venni sógornőjét. Az élő utód kitétel úgy kell értenünk, hogy az apa bármely házasságából származhat, és az apa halálának idején életben kell lennie a gyermeknek vagy annak leszármazottjának. Esetünkben

² Galíciai születésű rabbi, több kelet-európai közösség rabbija, majd 1805-től Frankfurt (Oder). A korai, az orthodox vallásosság számára is elfogadott kelet-európai zsidó felvilágosodás képviselője. Szorgalmazta a héber nyelvtan művelését és a világi tudományok (természettudományok, matematika) oktatását, de a filozófiát (Mendelsohn eszméit is) a hitet aláásó tudománynak tartotta. Legismertebb műve az *Or olam al hokhmat ha-teva* (A világ fénye – a természettudományról, 1777).

³ Ezekiel Landau, *Noda bi-Jehuda* II: Even ha-ezer 144. A válasz keltezése 1792. január 6, címzettje Avraham Gottesmann (?–1814), Munkács második ismert rabbija, aki 1790-től ca. 1808-ig tevékenykedett a községben. (Valamennyi idézet fordítása a szerző munkája.)

tehát az apa halála előtt meghalt fiú nem, de az első házasságából való fiú mentesítheti az apa özvegyét.

Egy idősebb és egy fiatal özvegy sorsát kell tehát a közösségnek rendeznie, a vallási előírásokat természetesen betartva, de egyszersmind tekintettel a gyermektelen fiatal özvegy egzisztenciális és társadalmi helyzetére, amely az újbóli férjhezmenetelt sürgeti. Egy ilyen jellegű rokonfelkutatás konzuli segítséggel vagy a Vöröskereszthez fordulva napjainkban is hosszadalmas folyamat volna. Abban az időszakban, amikor az öröklődő családnevek használata a zsidóság körében még épp csak megkezdődött (legalábbis a Habsburg területeken), a kötelező anyakönyvezés még ismeretlen, és nem utolsó sorban Lengyelország feldarabolása közepette: ez reménytelen vállalkozásnak tűnhetett. A külső hatóságok bevonása a zsidóság belső ügyeibe egyébként is hagyományosan kerülendő. A szövegben – sem az idézett kérdésben, sem a hosszabb válaszban – nincs utalás arra, hogy akár csak kísérletet tettek volna az apa szavai nyomán a potenciális sógorok felkutatására. A megoldást a rendelkezésre álló csekélyke és nem túl megbízható információból igyekeztek kipréselni, tisztán logikai úton. Az apa özvegyét ezen a módon Landau rabbi férjhez menetelre szabadnak nyilvánította. Gondolatmenetének lényege, hogy ha hitelt adunk az apa szavainak, akkor az előző házasságából való fiú felmenti az anyát a sógorra (apa fivérére) való várakozástól, ha pedig nem vesszük figyelembe az apa szavait, akkor a fivér létezéséről sem szerzünk tudomást, tehát szintén nincs miért visszatartani az asszonyt. Érvelése gyakorlatias, bár nem támadhatatlan, hisz elvben elképzelhető, hogy a másik fia is meghalt már, azonban a szövegben csak futólag említett fivére életben van. A fiatalabb nő ügye azonban pusztán logikai úton nem oldható meg. Landau ezen a ponton kihátrál a döntés felelőssége alól, visszaterheli a kérdezőre, sőt, végső soron a legkiszolgáltatottabbra, a fiatal özvegyre:

„Ha ez az asszony hisz apósának, akkor ő kétségtelenül tiltott [a férjhez menetelre], de ha nem hisz, akkor én nem mondom rá sem engedélyt, sem tiltást.”

Az ügy lezárulásáról sajnos nincs információnk. Csak találgathatunk, hogy vajon kikérték-e egy másik tekintély véleményét, aki magára vállalta a döntés súlyát; vagy megelégedtek Landau szavaival, hallgatóságos beleegyezésként értelmezve azokat az elhunyt vallomásának figyelmen kívül hagyására, végső soron az asszony felmentésére. Más esetnél is látni fogjuk, hogy a kiemelkedő rabbinikus tekintélyre nem csupán az alaposabb, átfogóbb jogismeret miatt volt szükség, hanem a döntés súlya, vagy a helyzet feloldásához szükséges engedmény felvállalása miatt.

Második esetünk főszereplője is huzamosabb ideje Magyarországon élő személy, akinek élete egy pontján komoly bonyodalmat okoz múltja ismeretlen volta, ellenőrizhetetlensége. A múltját elhallgató, majd évekkel később megvalló apa szavainak hitele is megkérdőjeleződött, itt azonban határozott lelepleződés tanúi leszünk.

„Levelét megkaptam a *Risa*⁴ szent községből származó nő ügyében, aki néhány éve ott az országban szolgáló, és nem volt ismert a családi állapota,

⁴ Risa: Rzeszów héber neve (Délkelet-Lengyelország).

hogy hajadon-e, vagy sem. Amikor eljegyezték férjhezmenetelre, és elmentek Magához elrendezni a házasságot, és vizsgálódott a családi állapotáról, azt válaszolta, hogy ő özvegy, akinek a férje hitehagyott (*mumar*) volt, és *Slezia*⁵ tartományban halt meg, erről neki tanúja is van. Hozott tanút a Maga rabbinikus bírósága elé, aki tanúsította a bíróság előtt a tanúvallomás szabálya szerint, hogy hallotta két *Polin* országból érkező embertől, hogy azt mondták, hogy az említett asszony kitért férjének helységében voltak, tudakozódtak a kitért felől, és azt hallották, hogy a kitért meghalt. De azután, hogy így tanúskodott, az terjedt el, hogy a tanú beismerte, hogy hamisan tanúskodott. Elmondta a tanú, hogy úgy történt, hogy az említett asszony azt kérte tőle – mivel ő parázna, és szégyelli ezt nyilvánosságra hozni –, mondja azt, a férje kitért volt és meghalt. A nő is elismerte a tanú szavait, és azt mondta, hogy egyáltalán sosem volt férjénél, csak a szégyen miatt mondta azt, hogy volt férje, aki kitért és meghalt. (...)

Nos, én is a könnyítésre hajlok több okból is. Egyrészt, talán helyes kifogás, hogy nem volt feltétlenül szükséges azt mondania, hogy a férje hitehagyott volt, elég lett volna, ha azt mondja, hogy volt férje és meghalt. De talán azt gondolta, hogy ha azt mondja, hogy zsidóként halt meg, akkor megkérdezik őt, hogy hol halt meg, melyik zsidó temetőben van eltemetve. Megvizsgálják a dolgot, és kiderül a hazugsága, ezért mondta, hogy hitehagyottként halt meg. Így halála és temetése természetesen a keresztények között volt, és nem tudják megvizsgálni a dolgot. Nem tudta, hogy a hitehagyottal kapcsolatban további szigorítás van a viszály miatt, és azt gondolta, hogy nincs ebben vesztenivalója. Talán amiatt is szégyenkezett, hogy megkérdezik tőle, hogy miért hagyta el az országát és szülőföldjét. Azért, hogy nehogy rájöjjenek, hogy a paráznsága miatti szégyenében jött el onnan, azt mondta, hogy férjénél volt, az pedig elhagyta a hitét, és ő a hitehagyott miatti félelmében jött el az országból.”⁶

A hosszabb idézetből nem csak magát az esetet ismerhetjük meg, hanem bepillantást kapunk – bár ismét csak egy logikai fejtegetés részeként, feltételes módban – abba is, hogy mi az az állítás (információ), amely a közösség számára még ellenőrizhető, és mi az, ami már nem. Ha a múltját átírni kívánó nő szemszögéből fogalmazunk, akkor mondhatjuk úgy is, hogy miben és mekkorát kell hazudnia ahhoz, hogy már ne legyen könnyűszerrel lebuktatható. Míg egy zsidó temetőben nyugvó személy ellenőrzése fenyegető gyakorlat, addig ugyanez keresztény temetővel elképzelhetetlen. A biztonság kedvéért még földrajzilag is távolította az állítólagos férj halálhelyét. Míg a nő szülővárosa, Rzeszów (héber nevén Risa) az 1772-es anektálás után már a Habsburg birodalom részévé vált, addig Szilézia a Porosz királysághoz tartozott ekkor.

Két határvonal védte tehát a hazugságot, gátolta a rabbi és a közösség tisztánlátását. Egyrészt az ország-, sőt birodalomhatár, amely erős választó vonalnak tűnik az információáramlásban. Ezt a tényezőt azonban együtt kell értékelnünk azzal a sajátossággal, hogy a Morvaországból betelepülő zsidók

⁵ Schlesien / Szilézia.

⁶ Ezekiel Landau, *Noda bi-Jehuda* II: Even ha-ezer 9. A válasz címzettje Cvi Hirs Broda (?–1821), köpcsenyi rabbi ca. 1780-tól haláláig. A tudós rabbi hosszú működése meghatározó volt a község életében.

évtizedeken, sőt, akár nemzedékeken át fenntartották a kapcsolatukat származási helyük zsidó közösségével, annak földesurával; mindez múltjukat könnyedén ellenőrizhetővé tette.⁷ E két körülmény – a birodalom határának átlépése és a bevándorlás eltérő szociológiai mintázata – együttes következménye lehet az, hogy a lengyel területekről származók az igazi „messziről jött” emberek, akik, mint a szólás is tartja, azt mondanak, amit akarnak. A másik határ azonban még erősebb választóvonal a közösség kontrollja szempontjából: a zsidó és a keresztény társadalom közti határ. Az esetek középpontjában álló szereplők korábbi életének kitalált vagy valós családtagjai ezt a másik választóvonalat is átlépték, és ezekről a „kilépőkről” a zsidó közösség gyakorlatilag semmi használható információval nem rendelkezett, bármit lehetett róluk állítani; illetve, mint az utolsó esetünk mutatja majd, ők is bármit állíthattak magukról.

A jól körülbástyázott hazugság összeomlásának egyetlen oka a hamis tanú „megbízhatatlansága” volt. Váratlan módon működőképesnek bizonyul a kiszolgáltatottnak tűnő közösség egyetlen valódi védekezési eszköze, az eljárásjogi garanciák beépítése: a tanúskodás feltételeinek, menetének, a tanúként elfogadható személyek kritériumainak részletes szabályozása. E szabályozás része azon ügytípusok felsorolása is, amelyekben az általános kéttanús szabálytól eltérően egy tanúságtétel alapján is dönteni lehet. Az asszonyok újbóli férjhezmenetelének engedélyezése – a férj haláláról tanúskodó egyetlen személy esetében is – ezek közé tartozik.⁸ A szabályozás nem helyi vagy eseti, bőségesen foglalkozik vele a Talmud és későbbi jogi munkák is, épp ezzel megadva azt a súlyt és komolyságot, amely visszatartó erejű lehet. A „hozott”, tehát a közösség, a helyi rabbinikus bíróság számára ismeretlen tanú először hajlandó volt tanúskodni „a tanúvallomás szabályai szerint”, de később ezt visszavonta, leleplezve magát és az asszonyt is.

Még különösebb helyzetet teremtett harmadik ügyünk messziről jött főhőse, aki maga-magát cáfolta meg, mikor már terhessé vált számára a korábban bizonyos előnyt, könnyebbséget jelentő állítása. A közösségnek abban kellett döntenie, hogy vajon hihet-e annak, hogy másodszorra igazat mondott az illető, vagy esetleg épp akkor hazudott, mert úgy volt előnyösebb számára. Elfogadható-e bizonyítékként mindaz, amit az öncáfolat alátámasztására előadott?

„Magyarországon átutaztamban került eléem ez a kérdés. Egy *Polin* országból származó nőtlén férfi érkezett sziván hó elején, hogy ott tartózkodjon. Érkezésétől fogva egy ötvös házában kapott szállást. Ennek az ötvösnek volt egy elvált lánya, és a vendég szívére beszéltek az emberek, hogy vegye feleségül ezt az elváltat, az ötvös lányát. De ő azt válaszolta, hogy ő kohen, és kohenként is viselkedett néhány héten át: több összejövetelen is őt tisztelték meg az áldás elvégzésével, és ő elvégezte. Amikor nem ő végezte el, akkor a házigazda engedélyt kért tőle, és ahogy szokásos, mondta, hogy „a kohen engedélyével”. Ő pedig nem tiltakozott ez ellen.

⁷ GRÜNVALD–SCHEIBER 1963. 13.

⁸ Lásd mEduy. 6:1, 8:5; bBer. 27a; bKet. 22b–23a.

Most viszont ez a vendég férfi egy másik elváltat akar elvenni, és azt állítja, hogy nem is kohen, csak mivel nem tudott menekülni az ötvöstől – akinél tartózkodott – az elvált lánya feleségül vétele ügyében, ezért adta ki magát kohénnak. Szavai alátámasztására a következőket mondta: Sziván hó elején érkezett oda, és mindjárt elérkezett savuot ünnepe⁹ Ő nem akarta felemelni a kezeit,¹⁰ és azt mondta, hogy azért nem emeli fel kezeit, mert apja utáni gyászának tizenkettedik hónapját tölti, és nem hagyta abba a kaddis-mondást¹¹ a tizenkettedik hónapban, ahogy az általában szokás. De valójában az apja több, mint négy éve halt meg, mint az fel van jegyezve a *sziddurjában*¹² a fivére kézírásával, és azért nem akarta felemelni a kezét, mert ténylegesen nem kohen, és csak emiatt mondta, hogy a gyász tizenkettedik hónapjában lévő. Igazolja szavait, hogy *sziddurjában* lévő bejegyzésről mindenki számára tudott, hogy nem az ő kézírása, bizonyára a fivére kézírása, ahogy állítja.

Mi ennek a vendég férfinak az ítélete? Kell-e hinni az utóbb mondott szavainak, hogy nem kohen, és engedni, hogy elvegye az elvált nőt?¹³

A kohanita származás a késő ókortól kezdődően nem hivatalos iratok, hanem családi hagyományok által nyilvántartott, apáról fiúra szálló örökség. Ennek bizonytalan voltára a zsidó jog is reflektált, a későbbi korokban jogi szempontból minden kohen csak „vélelmezhetően” az.¹⁴ Bár a kohanita felmenők tanúkkal való igazolása elképzelhető, nagyon is életszerű, hogy a közösség a fiatal férfinak „bemondásra” elhitte kohen voltát, és erre tekintettel nem győzködtek tovább az elvált nő feleségül vételére. A kohenekre vonatkozó tisztasági előírások része ugyanis, hogy nem vehetnek feleségül elvált vagy betért nőt.¹⁵ A férfi későbbi nyilatkozata szerint, a számára nem vonzó házassági ajánlat udvarias visszautasítása volt egyetlen célja. Ugyanakkor a kohenek más élethelyzetekben is, főképp rituális alkalmakkor megkülönböztetett szerepet kapnak: elsőbbséget élveznek a Tóra-olvasáshoz való felszólításban, étkezés utáni áldás elmondásában stb. Az eset leírásából az rajzolódik ki, hogy ezt a kiemelt szerepet családi körben felvállalta a férfi, de a zsinagógai szertartásban kibúvót keresett alóla; itt húzta meg önmagának azt a határt, amelyet már nem akart átlépni. A kibúvót a gyászidőszak jelentette számára, amely felmentést ad a gyászoló kohennek a papi áldás elmondása, „kezeinek felemelése” alól.

Korábbi állításainak megcáfolását épp ezen a ponton, a gyászidőszak kérdésében tudta, ha nem is hivatalos irattal, de írásos feljegyzéssel alátámasztani. Mivel a kohenekre vonatkozó tilalom házassági terveinek akadályává vált, a gyászidőszakkal kapcsolatos szavainak meghazudtolásával igyekezett kohen voltát is cáfolni, mondván, mi oka lett volna erre a hazugságra, ha nem

⁹ Sziván hó 6–7.

¹⁰ A kohenek által végzett papi áldás (*birkat ha-kohanim*) szertartásra utal.

¹¹ A kaddis egy Isten magasztaló arámi nyelvű imaszöveg, amelyet a szülők halála után a fiú kötelessége egy éven keresztül a közösségi ima keretében elmondani. Szokásos csak 11 hónapon át mondani ezt az imát, mivel a hagyomány szerint csak a súlyos bűnösök ügye tart 12 hónapig az égi ítélőszék előtt, akik közé szeretneinket nem soroljuk KLEIN 1992. 293.

¹² Sziddur: hétköznapi imakönyv.

¹³ Jehuda Löb Margoliot, *SuT Peri tevua* (Novidvor, 1786), no. 28.

¹⁴ *MisneTora*, Isszure bia 20:1.

¹⁵ Ennek bibliai gyökere Lev 21:4, 7.

az, hogy kibújjon a hamis szerepből. R. Margaliot korábbi jogi irodalomból vett analóg eseteket elemezve, illetve az indoklás logikus voltát mérlegelve úgy döntött, hogy engedélyezhető, hogy a vendég ifjú feleségül vegye az általa választott elvált nőt. Ugyanakkor hozzáteszi, hogy véleménye szerint valamiféle bírság vagy testi fenyítés kiszabása nagyon is helyénvaló lenne a megtévesztés miatt.

Utolsó történetünkben – ellentétben az eddigiekkel – földrajzi értelemben vett határátlépésről nincs szó. Mint már utaltam rá, ennek központi szereplője társadalmi határon, a zsidó és keresztény közösséget elválasztó határon lépett át oda-vissza többször is.

„A Tóra szavairól kérdez a tisztázatlan ügyben, amely községében esett meg. Eszerint érkezett oda egy ifjú *Verboi*-ból¹⁶ Slomo néven, állítva, hogy ő nőtlen zsidó, és ott egy özvegyasszonyt rábeszél, hogy menjen hozzá feleségül. Háromheti otlakás után [az asszony] feleségül ment hozzá esküvői baldachin alatt (*be-huppa*), házasságkötési szertartással; de ő az esküvő után elvett mindent a kezéből, és elszökött. Most ismerté vált, hogy néhány éve elhagyta a hitét, és keresztény felesége van *Verboi*-ban. Így ez a szerencsétlen asszony, aki hozzámert, kénytelen lesz *aguna* maradni egész életében, hacsak nem talál a számára gyógyírt oly módon, hogy a házasságot eleve érvénytelennek tekinti.”¹⁷

Aguna (= visszatartott, akadályozott) az az asszony, aki valamilyen oknál fogva magára maradt, de helyzete rendezetlensége miatt nem mehet újból férjhez. A háttérben állhat a férj eltűnése, amikor feltételezhető, de nem bizonyított a halála; a férj szabályos válás (válólevél) nélküli távozása, a sógorházasság előírása, ahogy első ügyünknel láttuk; vagy akár, ahogy a mostani esetben olvassuk, egy házasságszédelgő nyereszkedése. Az *aguna* helyzetének rendezése az asszony és az esetleges gyermekek létfenntartása miatt is mindig sürgető feladat. Feltételezhetjük, hogy a rászédett özvegy a gyors házasságkötésbe azért ment bele meggondolatlanul, mert eredeti helyzete is igen nehéz volt. Amibe azonban az eset lelepleződése után került, az egyenesen kilátástalan. Válólevelet szerezni az özvegy vagyonszármazásával megszökött házasságszédelgőtől, aki természetesen nem áll már a zsidó község ellenőrzése alatt: gyakorlatilag lehetetlen vállalkozás.

Az aszódi rabbi nem is ebben kéri Landau segítségét. A levelezésben fel sem merül, hogy a kitért férfit, aki a keresztény társadalom és jogrend normái szerint is törvényszegést követett el, bármilyen hatóság előtt felelősségre lehetne vonni, kártérítést követelni, vagy a rászédett asszony helyzetének rendezésére kötelezni. Az egyetlen felmerülő megoldás, amiben az aszódi rabbi a meghatározó tekintélyű Landau támogatását, megerősítését kéri, a házasság eleve érvénytelennek tekintése. Ennek jogi háttere a következő: a Deut 7:3 tiltása alapján a más népek fiaival vagy leányaival kötött vegyesházasság halálhikusan nem tekinthető házasságnak, így felbontani sem kell ahhoz, hogy a

¹⁶ Verbó (Nyitra vármegye).

¹⁷ Ezekiel Landau, *Noda bi-Jehuda* II: Even ha-ezer 80. A válasz címzettje Samuel Budespitz, aki 1798 és 1818 között Aszódon volt rabbi.

zsidó fél egy új, érvényes házasságot köthessen.¹⁸ Egyes – az aszódi rabbi által hivatkozott – szerzők ennek kiterjesztéseként fogalmazták meg a „hitehagyott esküvője nem esküvő” elvet. A többségi álláspont azonban az, hogy egy zsidó és egy kitért (vagy két kitért) fél közti házasság, ha a házasságkötés szabályos módon zajlott, akkor érvényes, vagyis csak válás vagy az egyik fél halála bonthatja fel.¹⁹ Bár az *aguna*-ügyekben nagyon is szokásos az asszonyok érdekében engedékenyen ítélni, Landau rabbi ez esetben a felmerülő eltérő vélemények ellenében is a szigorító állásponton maradt: „A döntés lezárása, hogy az a nő férjes asszony, és mindaddig, amíg nem szerez válólevelet a hitehagyottól, agunaként fog élni.” A döntés üzenete világos, míg a közösség keretei között maradó ügyeknél megengedhető egy súlyos bonyodalmakat okozó bizonytalan információtól eltekinteni (első ügy), megértően vagy egy elviselhető büntetéssel kezelni valakinek a nyilvánvalóvá vált hazugságát (második és harmadik ügy), addig a kitért férfi áldozatává vált nő ügyében nincs engedmény. A hátrány, amit az özvegy elszenved, a közösség egészére nézve intő jel: óvakodni kell a messziről jöttektől, kiváltképp, ha nem földrajzi távolság választ el tőlük.

IRODALOM

BÁNYAI Viktória

2008 *Ezekiel Landau prágai rabbi (1713–1793) döntvényeiből*: Magyarországi adatok. Hungaria Judaica 22. MTA Judaisztika Kutatóközpont, Budapest.

GRÜNVALD Fülöp – SCHEIBER Sándor

1963 Adalékok a magyar zsidóság településtörténetéhez a XVIII. század első felében. In: *Magyar Zsidó Oklevéltár VII*. MIOK, Budapest. 5–48.

KLEIN, L. Isaac

1992 *A Guide to Jewish Religious Practice*. The Jewish Theological Seminary of America, New York – Jerusalem.

¹⁸ bKiddusin 68b.

¹⁹ *Sulhan arukh*, EE 44, 9.

BÁNYAI, VIKTÓRIA

„PEOPLE FROM A FARAWAY LAND”
Family law cases from the 18. century

The paper presents four family law cases: cases of marriage, divorce, levirate marriage and agunah. They occurred in the last third of the 18th century in Hungary, in Munkachevo, Kittsee and Aszód. The analysis focuses not on the halachic aspects of the law cases, but rather on a more general problem of history and mentality, on the problem of border-crossing both in geographical (territorial) and in social (cultural) meaning. In our focus are the local Jewish communities that are unable to control the people came from afar in the usual way, having insufficient information on their past, their marital status, their real intention. The analyzed texts are responsa from R. Ezekiel Landau (1713-1793), the chief-rabbi of Prague (*Noda bi-Yehudah*) and from R. Yehudah Löb Margalioth (1747-1811).

JIDDIS, NÉMET VAGY JÜDISCH-DEUTSCH? A lakompaki R. Krausz Júda könyvei

Krausz Júda (Juda ha-Kohen Krausz) a Baranya megyei Császtán született 1858-ban. A kor híres orthodox rabbijainál tanult, mint például a Maharam Schick (R. Mose Schick, 1807–1879), a bonyhádi R. Mose Pollak (1845–1888) és a paksi R. Eliezer Sussman Szofer (1829–1902). Először a Bács-Kiskun megyei Jánoshalmán volt orthodox rabbi, majd 1885-től Lakompakon (Lackenbach), az egykori Hét község (*seva kehillot*) egyikében, a mai Burgenland területén. Végül 1935-ben kivándorolt Jeruzsálembe.¹ Híres szónokként, karizmatikus orthodox rabbiként és tanárként ismerték a korban, lakompaki jesivája vonzotta a diákokat. Több tucat könyv jelent meg a nevével jüdisch-deutsch nyelven Pakson – főképp vallásos, erkölcsi útmutatók, példázatok, Tóra-magyarázatok. Ezek legtöbbször megtalálható a zsidó könyvtárakban világszerte, és ezek szerzőjeként vált a leginkább ismertté.

Krausz egyik leghíresebb ilyen könyve a kétkötetes *Cenerene*, amely több mint öt kiadást ért meg Pakson (1891, 1896, 1902, 1903–1909, 1904, etc.). A *Cenerene* a jiddis irodalom egyik legismertebb műve, a mai napig ez a legtöbbször nyomtatott jiddis könyv.² Első kiadása Jakov ben Jichok Askenazi mi-Janov (Janów, Lengyelország) nevéhez fűződik, és először Baselben jelent meg 1590-ben. A cím héber eredetije a bibliai Énekek énekéből származik: „Menjetek ki és nézzétek (*ceena u-reena*), Cion lányai...” (Én. 3:11). A köznyelv a *Cenerenét* a jiddis Bibliának hívja (*tajts-khumes*), de a közhiedelemmel ellentétben ez nem a Biblia jiddis fordítása vagy parafrázisa: az elnevezés alapja az, hogy a könyv a tórai hetiszakaszok szerint csoportosítva tartalmaz bibliai és poszt-biblikus történeteket, vallási törvényeket, példázatokat és legendákat.

Schmelzer Hermann Imre St. Gallen-i rabbi írta Krausz Júdáról és a *Cenerene* kiadásáról 1997-ben:³

„Szülőhelyem, a bácskai Jánoshalma rabbija, Krausz Jehuda (1858–1939, Jeruzsálem), aki boldogult apám nagybátyja volt, irodalmi munkásságát a héber irodalom egyes alkotásainak németre, illetve „jüdisch-deutschra” való fordításaival tette az ország határain túl is ismertté. Különösen a *Ceena Ureena* kiadása és átdolgozása volt népszerű, amelyet nyelvi tisztasága és olvasmányos előadásmódja tett széles körökben becsültté és kedvelté. Bevezetője kultúrtörténeti érdekességgel is bír, három kiadást ért meg, az első 1891-ben jelent meg Pakson, a harmadik ugyancsak ott 1904-ben.”

¹ SCHWARTZ 1958. 112; UJVÁRI 1929. 514.

² SHMERUK 1964.

³ SCHMELZER 1997.

A Krausz által jegyzett könyvek közé tartozik még az erkölcsi tanításokat tartalmazó *Szimkhesz ha-nefes* [*Szimhat ha-nefes*, 'A lélek öröme'] (1899, 1906, 1926), amelyet eredetileg Elhanan Hendel Kirkhan (Kirchan, ?-?) írt jiddisül, és először 1707-ben jelent meg Frankfurt am Mainban; a *Ben ha-melekh ve-hanozir* [*Ben ha-melekh ve-ha-nazir*, 'A király és az aszkéta fia'] (1899, 1905), egy eredetileg hindi legenda zsidó adaptációja egy hercegről, aki aszkéta lesz, amely legenda igen elterjedt volt héberül is és jiddisül is; a *Pele joec* ['Csodás tanácsadó' (Isa. 9:5)] (1888, 1894, 1900) című könyv, amelyet Eliezer Papo (1785–1828) írt héberül a 19. század elején, majd sok kiadást és fordítást megért, többek között ladino és judeo-arab nyelven is; az erkölcsi tanításokat tartalmazó *Ben maszkil* ['*A maszkil fia*'] (1905), amelyet eredetileg R. Juda Leib Löwinger (1814–1877), a Hatam Szofer diákja, később krasznai (Szilágykraszna; Crasna, Románia) rabbi írt héberül; illetve az eredetileg kortárs magyar rabbik által héberül írt, megtérésre felszólító három kötet, a *Divre emesz* [*Divre emet*, 'Igazság szavai'] (1915), a *Mojre derekh* [*More derekh*, 'Útmutató'] (1916), és a *Divre solem* [*Divre salom*, 'Béke szavai'] (1917). Ezen erkölcsi tanítások mellett Krausz Júda adott ki halakhikus útmutatókat is: *Minkhe khadose* [*Minha hadasa*, 'Új áldozat' (Lev. 23:16, Num. 28:26)] (1894, 1900) a nőket érintő törvényekről, *Mogen ovesz* [*Magen avot*, 'Atyák pajzsa'] (1898) a gyászra és árvákra vonatkozó törvényekről, *Minhoge Jiszroel* [*Minhage Jiszrael*, 'Izrael szokásai'] a zsidó szokásokról (1928). Mindezekén túl Krausz egy vallásos folyóiratot is szerkesztett *Dover be-itaj* [*Davar be-ito*, 'Idejében mondott szó' (Prov. 15:23)] címen. Ennek első kötete héber volt (1908), a többi hat jüdisch-deutsch (1909–1914). A folyóirat kötetenként több mint 200 oldalon keresztül Tóra-magyarázatokot tartalmaz, és a kor rabbijainak és szónokainak forrása lett.

Mint az ezekből a rövid leírásokból is egyértelműen látszik, a könyveket nem Krausz maga írta. A nevével megjelent művek gyakorlatilag mind a jiddis és a héber vallási irodalom népszerű alkotásai. Krausz-féle kiadásuk több szempontból is érdekes tehát.

Először is felvetik a copyright és plágium annak idején még ismeretlen problémáját: miért saját nevére adta ki őket? Az eredeti szerző, illetve a forrás legtöbbször meg sincs említve a címlapon. Ez a jelenség azonban igen gyakori volt a 18–19. században, és különösen a jiddis irodalomban.⁴ A hagyományos askenáz világban ugyanis nem számított tiszteletreméltó dolognak, ha valaki (és különösen, ha egy rabbi) jiddisül írt, és nem héberül vagy arámiul – tehát ha a beszélt nyelvet használta, és nem az írásra hagyományos *losn kojdest* [szent nyelvet]. Krausz neve ezzel szemben viszont minden címlapon megjelenik, vastag betűvel, általában szigorú copyright megjegyzéssel kísérve: *Nachdruck verboten!* A neves történész és bibliográfus, Jacob Shatzky (1893–1956) hevesen támadta is Krauszt plágium vádjával a *Szimkhesz ha-nefes* kritikai kiadásához írt tanulmányában:⁵

אַלס אַ קוריאָז דאַרף נאָך דערמאָנט ווערן אַ אונגאַרישע אויסגאַבע פֿון "שמחת הנפש" דאָס איז אַן אמתע "פֿאַרזעעניש". דער כלומר'שטער מחבר יהודה כהן קרויס, אַ רב אין

⁴ MIRON 1996.

⁵ SHATZKY 1926. 2:26–27.

דער שטעטל יאנקאוויטץ, האָט באַרויבט דעם אַרימן קירכהן, איבערגעדרוקט דעם ספר אין אַ דײַטשמערישן לשון, דעם אמת'ן מחבר, פֿאַרשטייט זיך, נישט דערמאָנט און דערצו נאָך אָפּגעדרוקט מיט גרויסע אותיות, אַז "יעדעס רעכט פֿאַרבעהאַלטען". דער דאָזיקער אונגאַריש-דײַטשמערישער פּלאַגיאַט האָט געהאַט אין אַ קורצע צײַט צוויי אויפֿלאַגן.

Kuriózumként meg kell említenem a *Szimkhesz ha-nefes* egy magyar kiadását, amely igazi „különlegesség”. Az állítólagos szerző, Júda Kohen Krausz, rabbi Jankovac [Jánoshalma] városkájában, meglopta a szerencsétlen Kirkhant, és kiadta a könyvet németes [értsd: németes jiddis] nyelven, az igazi szerzőt, természetesen, meg sem említve, és ráadásul nagy betűkkel rányomtatva, hogy „Jedes Recht vorbehalten!” Ez a magyar németes plágium rövid időn belül két kiadást ért meg.

A szerzőség és a szerzői jog mai, modern elvei azonban sem térben, sem időben nem alkalmazhatók Krausz műveire. A Magyarországon akkor érvényes szerző jogokat még II. József rendezte, és csak helyi írók műveire, a Monarchia területén kiadott könyvekre vonatkoztak, azok közül is csak arra, amely eredetileg 1781 után jelent meg. 1921-ig tehát elvileg legálisan lehetett külföldi könyveket „újrashasznosítani” Magyarországon.⁶ Legtöbb könyvében mindenesetre – így a Shatzky által vitatott *Szimhesz ha-nefes* kiadásában is – Krausz általában megnevezte forrását és az eredeti szerzőt, ha nem is a címlapon, legalább az előszóban.

Krausz továbbá nem csak egyszerűen újra kiadta a korábbi műveket, hanem újra-, illetve át is írta, adaptálta őket. Nyelvileg és tartalmilag egyaránt. Ez szintén gyakori volt a korban, különösen jiddis könyvek új kiadásai esetében: ahogy a jiddis nyelv maga, úgy a jiddis szövegek sem örvendtek ugyanis különösebb tiszteletnek. *Pele joec* című művében ezt így fogalmazta meg Krausz:⁷

איך האבע מיך בעשטרעבט ווארט געטרייא צו איבערזעטצען, נור מאנכמאהל וויא עס דיא צײַט אונד דיא איבערזעטצונג ערפֿאַרדערט האבע מאנכעס מקצר אונד מוסף געוועזען.⁸

Megpróbáltam szó szerint fordítani, de időnként, ahol az idő és a fordítás úgy kívánta, hozzáadtam vagy elvettem belőle részeket.

Krausz műveinek döntő többsége erkölcsi útmutató. Megjelenésük idejében heves vallási viták jellemezték a magyar zsidó közéletet: az 1868/69. évi szakadás után az orthodoxia komoly erőfeszítéseket tett a kulturális és vallási asszimiláció megakadályozására.⁹ Krausz meggyőződése volt, hogy az erkölcsi útmutatók és tanítások megfelelő eszközként szolgálnak erre, és ebben a kor jelentős orthodox rabbijai támogatták is. Így Krausz könyveiben olyan

⁶ POGÁNY 1978. 298.

⁷ KRAUSZ 1900.

⁸ Német szöveggént olvasva: "Ich habe mich gestrebt wortgetreu zu übersetzen, nur manchmal wie es die Zeit und die Übersetzung erfordert, habe manches *mekazer* und *mossif* gewesen (!)."

⁹ SILBER 1992; KATZ 1998.

neves rabbik *haszkamái* [ajánlás] szerepelnek, mint a már említett Maharam Schick, R. Hillel Lichtenstein (1814–1891), vagy a Hatam Szofer unokái, R. Szimha Bunim Szofer (1842–1906) és R. Simon Szofer (1850–1944). Mindennek fényében Krausz kérte is olvasóit könyveinek terjesztésére:¹⁰

איך ביטע אחינו בני ישראל דיא פיר תורה ומצות געפיהל האבען, דיעזעס ספר אין ווייטערע קרייזע צו פערברייטען, זיע האבען איינען אנטהייל אן זכות הרבים, אונד מיט יעדען ספר וואס זיע פערברייטען רעטטען זיע איין נפש בישראל, דענן ווירד געוויס יעדען ערוועקען אונד צו השי"ת צוריקפיהרען.¹¹

Kérem testvéreinket, Izrael fiait, akikben van érzés a Tóra és a parancsolatok iránt, hogy terjesszék ezt a könyvet szélesebb körben, és ezáltal részesedjenek a közösség érdemében, hiszen minden egyes könyvvel, amelyet szétosztanak, megmentenek egy lelket Izraelben, mert az minden bizonnyal felébredt mindenkit, és visszavezeti az Örökkévalóhoz – áldott legyen az Ő neve.

Krausz könyveinek döntő többsége Pakson jelent meg.

Paks zsidó hitközségének története a 16. századra, a török hódoltság idejére vezethető vissza,¹² de a harmincéves háború idejétől a 18. század első feléig nincsenek zsidókról adatok a mezővárosból. 1735-ben 80 zsidó élt Pakson, 1807-ben már 643. Az 1781. évi privilegialis levele alapján a paksi zsidó községnek volt zsinagógája, *mikvéje* [rituális fürdő], temetője, kórháza, 1788-tól pedig iskolája is. A zsidó világban Paks a 18. század végi vallási viták során vált ismertté mint orthodox központ: R. Krishaber (Grieshaber) Izsák (1745–1815), aki 1782-től volt Pakson rabbi, vitába szállt a híres aradi reformer Chorin Áronnal. *Makel noam* [„Kellemes bot”] (Bécs, 1799) című könyvében például összekötötte Chorinnak a kecségével kapcsolatos engedékeny döntését az általános vallási engedékenységgel és reform tendenciáival, és nem kizárólag a pikkelyek halakhikus szempontját mérlegelte, hanem inkább az engedékenység lehetséges vallási és társadalmi következményei miatt támadta Chorin véleményét.¹³ Később, 1844-ben Pakson volt az első vallási reformokkal kapcsolatos rabbigyűlés Magyarországon, R. Sraga Feiweil Horowitz (1796–1845), korábbi paksi rabbi szervezésében. R. Horowitz, bár egyértelműen orthodox rabbi volt, nem csak jiddisül, hanem németül és magyarul is tartott zsinagógai beszédeket. A későbbi generációk, akik számára a nem-zsidó nyelven elhangzott beszéd már egyértelműen a reform és az asszimiláció jele volt, hogy a rabbi orthodox arculatán ne essen csorba, a társadalmi nyomást okolták, és korai halálát a kényszer miatti idegösszeroppanással magyarázták.¹⁴

¹⁰ KRAUSZ 1899.

¹¹ Német szövegként olvasva: „Ich bitte *Achenu bene Israel* (!) die für *Tora we-Mizwot* (!) Gefühl haben, dieses *Sefer* (!) in weitere Kreise zu verbreiten, sie haben einen Anteil an *sehut ha-rabbim*, und mit jeden (!) *Sefer* (!) was (!) sie verbreiten, retten sie ein *Nefesch be-Israel* (!), denn wird gewiss jeden erwecken und zu *Ha-Schem jitbarach* (!) zurückführen.”

¹² A paksi hitközség történetéről l. SOFER 1973; KATZBURG – LAVI 1976. 437–439; FUCHS 1979. 1:261–276; SCHWEITZER – SZILÁGYI 1982. 249–334.

¹³ SCHWEITZER – SZILÁGYI 1982. 294–303; CARMILLY-WEINBERGER 1996; KOHEN 1997.

¹⁴ GRÜN WALD 1948. 70.

A város korábbi rabbijai beállítódásának megfelelően a paksi zsidóság döntő többsége orthodox maradt az 1868/69. évi szakadás után. Neológ hitközség nem alakult Pakson, és az 1885-ben alapított Status quo ante hitközség sem lett jelentős. Az orthodoxiának viszont több híres rabbija is volt, a jesiva is híres lett. A leghíresebb rabbik R. Joel Ungar (1800–1885) és a már említett R. Eliezer Sussman Szofer (1829–1902), Krausz Júda egyik mestere voltak.

Pakson 1884-ben, R. Eliezer Sussman Szofer idejében alapította Jichak-Leib Rosenbaum az első héber nyomdát; 1888-ig ő volt a vezetője, majd a fiai vették át, Mordekhaj Rosenbaum 1888–1889, illetve Meir Rosenbaum 1889–1919 között.¹⁵ Ez volt a kor egyik legtermékenyebb héber nyomdája Magyarországon. Működésének 35 éve alatt több mint 200 könyvet jelentetett meg. A helyi zsidóság arculatához illeszkedve a könyvek jellegzetesen orthodox művek voltak, elsősorban a hagyományos rabbinikus irodalom műfajai-ban. A nyomda célja az orthodox közönség kiszolgálása volt, és elsősorban orthodox szerzőket vonzott. R. Joel Ungar és R. Eliezer Sussman Szofer mellett a kor több orthodox rabbija is publikált Pakson – a nyomda és a község jó hírneve miatt, vagy mert, ahogy Krausz maga is, paksi rabbik mesterei, diákjai, rokonai voltak. A héber könyvek között főként kortárs halachikus gyűjtemények, responsum-irodalom, Biblia-, Talmud- és midrás-kommentárok szerepeltek. A mindennapi vallási élethez szükséges könyveket – imakönyveket, Bibliákat, vallási útmutatókat – a község minden bizonnyal más nyomtatási központokból importálta.

A Pakson nyomtatott héber betűs könyvek mintegy negyede jiddis, illetve jüdisch-deutsch.¹⁶ A héber könyvekhez hasonlóan ezek is viszonylag egységes jellegűek, a hagyományos jiddis vallásos irodalom tipikus példái voltak: erkölcsi tanítások, bibliai és talmudi legendák, beszédek, vallási útmutatók és magyarázatok. Krausz művei tehát műfajilag teljesen beleillettek a nyomda profiljába, a nyomda profilját alakította saját érdeklődéséhez. A magyarországi zsidóság körében a korban végbemenő nyelvi váltás ismeretében különösen érdekes, hogy ezeknek a könyveknek a nyelve is gyakorlatilag egységes maradt a nyomda működésének nagyjából harminc éve alatt.

A 19. század előtt Európában a jiddis volt a zsidók beszélt nyelve. A jiddis nyelvnek fejlődése során két fő dialektusa alakult ki: Nyugat-Európában, német nyelvterületen az úgynevezett nyugati jiddis, Kelet-Európában, elsősorban szláv nyelvterületen pedig a keleti jiddis.¹⁷ Magyarország a két nagy jiddis dialektus határán feküdt, részben földrajzi elhelyezkedéséből adódóan, részben pedig a magyar zsidó történelem jellege szerint. Nyugat-Magyarországon nyugati jiddist beszéltek; az itt élő zsidók jelentős része német nyelvű, osztrák, illetve morva területekről származott, és élénk kereskedelmi, rabbinikus, családi kapcsolatokat tartott fenn ezekkel a területekkel. Kelet-Magyarországon ezzel szemben a keleti jiddis volt a domináns dialek-

¹⁵ A paksi héber nyomda története és bibliográfiája megtalálható: HA-KOHN 1952; LIEBERMAN 1955; SZOFER 1973.

¹⁶ A Pakson nyomtatott jiddis könyvek bibliográfiája és leírása megtalálható: KOMORÓCZY SZ. R. 2011. 188–208, 313.

¹⁷ Dovid KATZ 1983.

tus; az itt élő zsidók elsősorban Galícia területéről érkeztek, és a galíciai zsidósággal folyamatos maradt a kapcsolatuk. A két dialektus állandó érintkezéséből idővel kialakult egy jellegzetesen magyar dialektus is.¹⁸

A 19. századtól a jiddis helyzete jelentős változáson ment keresztül. A *haszkala* [zsidó felvilágosodás] egyik legfontosabb célja a zsidók általános társadalmi elfogadottsága, beilleszkedése és egyenjogúsítása volt. Ennek elérése érdekében a *maszkilok* [a Haszkala képviselői] a zsidó társadalmon belül, főképp a szokások terén, több változást is javasoltak. Az olyan külsőségeken kívül, mint az öltözködés, a zsinagógák építészete, fontosnak tartották azt is, hogy a zsidók ne jiddisül beszéljenek, hanem a környező társadalom beszélt nyelvén. Német nyelvterületen ez a nyelv természetesen a német volt. Nyelvi ideológiájuk egymással szembeállította az irodalmi németet és az általuk „megrontott”, „hibás” németnek tartott zsargont, vagyis a jiddist. Ahhoz azonban, hogy a zsidók a németet használják, meg kellett tanulniuk németül – Moses Mendelssohn-nak is ez volt híres héber betűs német Biblia-fordításával (1783) is az egyik célja. Mendelssohn példáját több *maszkil* is követte: a 18. század végén, 19. század első felében tömegével jelentek meg Bibliák és imakönyvek héber betűvel nyomtatott, irodalmi német fordítással, illetve tankönyvek, versek, mesék és példázatok is héber betűs némettel – mind azzal a céllal, hogy a közönséget az olvasmányokon keresztül megtanítsák németül.

A *haszkala* általános sikerét az is mutatja, hogy Nyugat-Európában, német nyelvterületen, a 19. század közepére gyakorlatilag már kihalt a jiddis: a zsidó társadalom minden rétege németül beszélt és írt – a nagyvárosokban és a falvakban, gazdagok és szegények, műveltek és tanulatlanok, asszimiláltak, reform-zsidók és orthodoxok egyaránt.

A nyelvi váltás azonban természetesen nem ment egyik pillanatról a másikra Nyugat-Európában sem: a folyamat eltartott egy-két generáción keresztül. A nyugati jiddisből először „dajcsmeris” [*daytshmerish*, németes] jiddis lett, majd héber betűs német, és csak a legvégén német. Ez a természetes nyelvi asszimiláció során kialakult héber betűs német nyelvileg nem sokban különbözik Moses Mendelssohn és a *maszkilok* által használt héber betűs némettől. A lényeges különbség az, hogy a *maszkilok* ideológiai okokból használták, tudatosan, didaktikai céllal, és számukra mesterséges nyelv volt, az asszimiláció során azonban, kicsit később, természetes folyamat részeként is kialakult ez a nyelv, és ilyen értelemben egy átmeneti nyelvállapotot tükröz. A héber betűs német általában azt jelzi, hogy a szerzők és az olvasóközönség már németül beszéltek – illetve judeo-németül vagy jüdisch-deutschul, tehát jiddis intonációval (ahogy mondták: „zsidósan”), néha jiddis melléknévragozást, szórendet, egy-egy jiddis szót használva –, de még mindig otthonosabban, biztosabban, könnyebben használták a héber betűket, mint a latin ábécét. Ezt a héber betűs németet a teljes nyelvi asszimiláció előtti utolsó állomásnak lehet tekinteni. Paul Wexler izraeli nyelvész úgy írja le ezt a nyelvállapotot, hogy „a unique case of written schizoglossia accompanying language death.”¹⁹

¹⁸ Uriel WEINREICH 1964.

¹⁹ „A nyelv kihalását kísérő skizo-glosszia különleges esete.” WEXLER 1981.

Ez a héber betűs német az 1820-as években élte a virágkorát a németországi zsidó nyomtatás történetében. A jelenség elterjedésével párhuzamosan azonban a nyelv fokozatosan *calque* is lett: egyre inkább csak héber szövegek fordításához, megjegyzésekhez, utasításokhoz használták, míg végül az 1830–40-es évekre Németországban teljesen el is tűnt.²⁰ Németországtól keletre a haszkala hatása általában némi időbeli eltolódással jutott el, így a nyelvi asszimiláció is később jelentkezett. A héber betűs német használatának kifejezetten kései példaként szokták említeni Prágát, ahol az 1840–50-es években jelentek meg ilyen héber betűs német imakönyvek és vallásos elbeszélések.²¹ Még keletebbre, Magyarországon még az 1860–70-es években is nyomtattak héber betűvel német könyveket. Itt az 1820-as években nyomtatták az első héber betűs német könyveket, leginkább Budán az Egyetemi Nyomdában és Pozsonyban – eleinte még elsősorban haszkala-műveket, oktató céllal. Később azonban egyre inkább jelentek meg más jellegű könyvek is németül, héber betűvel, immár a nyelvi asszimiláció során kialakult átmeneti nyelvállapotot tükrözve.

De Magyarországon a haszkala – vagy legalábbis a haszkalával járó nyelvi asszimiláció – igazán csak az ország nyugati részein és urbanizált központjaiban volt eredményes. Ott, ahol a zsidóság döntő többsége nyugatról (német, osztrák, morva területekről) származott, eredetileg nyugati jiddist beszélt, és a német területek zsidóságával tartott fenn családi, gazdasági és kulturális kapcsolatokat – ott, ahol a zsidók a 19. század során is követték a nyugati társadalmi és vallási tendenciákat és változásokat. Kelet-Magyarországon, ezzel szemben, az inkább galíciai származású, keleti jiddist beszélő zsidók körében továbbra is a jiddis maradt a beszélt nyelv, és galíciai, keleti hatásra a vallási konzervativizmus és a haszidizmus vált meghatározóvá.

Ebben a nyelvi és kulturális háttérben lépett színre a magyar zsidó történelemben a híres Hatam Szofer (R. Mose Szofer / Schreiber Mózes, 1762–1839), aki szigorúan tiltott mindennemű újítást és változást, harcosan szembeszállt az asszimiláció jeleivel, majd végrendeletében megtiltotta, hogy megváltoztassák ruhájukat, nevüket, és nyelvüket. Asszimiláció-ellenes harcában követték őt hűséges hívei és tanítványai, akik közül a nyelvi asszimiláció ellen különösen R. Hillel Lichtenstein (1815–1891) és R. Akiva Jozsef Schlesinger (1837–1922) léptek fel hevesen. Többek között ők álltak a híres nagymihályi rabbi gyűlés mögött 1865-ben, ahol az elfogadott határozat kilenc pontja közül az első tiltja, hogy a zsinagógában nem-zsidó nyelven hangozzék el a *dróse* [beszéd, hitszónoklat], sőt azt is, hogy híthű zsidók ilyen zsinagógában imádkozzanak vagy ilyen helyre akár csak belépjenek.

Pakson, ahogy általában Nyugat-Magyarországon, ekkor tehát már nem jiddisül beszéltek, hanem elindult a fokozatos nyelvi asszimiláció, a nyelvi váltás jiddisről németre (majd onnan, egy következő lépésben, tovább, a magyarra). Krausz Júda célközönsége – a kor orthodox zsidósága Nyugat-Magyarországon – nem csak hogy nem beszélt jiddisül, de már nem is értették a hagyományos szövegeket. Ahhoz, hogy a hagyományos vallásos irodal-

²⁰ LOWENSTEIN 1976; 1979.

²¹ SHMERUK 1999.

mat, erkölcsi útmutatókat olvassák, és persze kövessék, le kellett ezt fordítani nekik, az általuk éppen használt átmeneti nyelvre. Ezt a feladatot vette magára Krausz, és ezzel magyarázható könyveinek jellege és nyelve is. Saját maga ezt így fogalmazta meg az általa készített *Cenerene* fordításban:²²

דא עס אבער אין פאלניש יידישער שפראכע געשריבען וואר (...) זא ווארדע עס איממער אין לויפע דער צייט וועניגער אונד וועניגער געלעזען (...) דא עס נור וועניגע לעזען אונד פערשטעהען קאנטען (...) ערזוכטען מיך פיעלע יראים אונד גדולים (...) דאס דייטשע חומש אין ריין פערשטענדליכער שפראכע צו בעארבייטען.²³

De mivel lengyel jiddis nyelven íródott (...), idővel egyre kevésbé olvasták (...), mivel csak kevesen tudták elolvasni és megérteni (...). Felkeresett engem sok istenfőő és tudós (...), hogy a jiddis Bibliát [ti. a *Cenerenét*] dolgozzam át tiszta, érthető nyelvre.

Az eddigi idézetekből is látszik, hogy a Krausz által használt nyelv már határozottan közel állt a némethez. Olyannyira közel, hogy gyakran még (a jiddis szempontjából) sajátos diakritikus jeleket is használt nyomtatásban a német *Umlaut*-ok jelölésére. Krausz is, közönsége is már egyértelműen „tisztá” nyelvnek, tehát németnek érezte az általuk használt nyelvet, szemben a művek eredeti jiddisével (paradox módon átvéve a haszkala terminológiáját a két nyelv kapcsán). A szövegekben azonban az irodalmi némethez képest gyakoriak a nyelvtani hibák: jellemző tévesztés a főnevek neme, főnév- és melléknévragozás, szórend – mind tipikus jiddisizmusok. És a héber, jiddis formulák és frázisok is igen gyakoriak. Ilyen szempontból Krausz könyvei valószínűleg tökéletesen tükrözik a kor beszélt nyelvét.

Azzal kapcsolatosan, hogy ha már lefordítja az eredetileg jiddis szövegeket németre, miért héber betűvel adja ki őket, Krausz ezt írta:

אויף פיעלע אנפראגען ווארום איך ניכט מיינע ספרים אין דייטשער שריפט הערויס געבע, דיענע היעמיט, דאס איך מיך נאך דר צוואה דעס חתם ספר ז"ל וזי"ע געריכטעט האבע, דער בפירוש שרייבט: והבנות יעסקו בספרי אשכנז המיוסדים בגופן שלנו וכו' וד"ל.²⁴

A gyakori kérdésre, hogy a könyveimet miért nem német betűvel adom ki, szolgáljon ezennel az, hogy a Hatam Szofer – emléke legyen áldott és óvjon minket – végrendeletét követtem, aki egyértelműen azt írja: „a lányok foglalkozzanak az askenáz [ti. jüdisch-deutsch] könyvekkel,

²² KRAUSZ 1886.

²³ Német szövegként olvasva: “Da es aber in polnisch-jüdischer Sprache geschrieben war (...) so wurde es immer in (!) Laufe der Zeit weniger und weniger gelesen (...) da es nur wenige lesen und verstehen konnten (...) ersuchten mich viele *Jereim* und *Gedolim* (!) (...) das deutsche *Humasch* in rein verständlicher Sprache zu bearbeiten.”

²⁴ Német szövegként olvasva: “Auf viele Anfragen warum ich nicht meine *Sefarim* (!) in deutscher Schrift heraus gebe, diene hiermit, dass ich mich nach der *Zewaa* (!) des *Hatam Sofer* – *sichrono li-weracha u-sechuto yagen alenu* – gerichtet habe, der *beferusch* schreibt: *ve-ha-banot jeasku be-sifre Aschkenaz ha-mejudim be-gufam schelanu ve-chule, ve-day la-mevin* (!).”

amelyek a mi betűinkkel vannak írva stb., és ennyi elég mindenkinek, aki érti.”

Krausz eszerint a Hatam Szofer végrendeletét, tanítványainak tiltásait és a nagymihályi rabbi gyűlés határozatát a nyugat-magyarországi orthodoxia aktuális nyelvére vonatkoztatta. Számára, ahogy a többi paksi szerző számára is, a jüdisch-deutsch egyértelműen zsidó nyelv volt, szemben akár a némettel, akár a magyarral. A nyelvi asszimiláció tilalmát ők tehát az általuk éppen használt átmeneti nyelvre értelmezték, és azt próbálták tudatosan megőrizni. Amikor alig egy évszázaddal korábban Moses Mendelssohn és követői az asszimiláció elősegítésére és felgyorsítására elkezdtek héber betűs németet használni, a jiddisül beszélő orthodox világ ezt elutasította. A nyugat-magyarországi orthodoxia számára Krausz generációjában viszont ugyanez a nyelv – már paradox módon – épp az asszimiláció megakadályozását szolgálta. A Hatam Szofer és tanítványai tanításának megfelelően az ő szemükben ennek az átmeneti nyelvnek ideológiai értéke és vallási szerepe is lett, a jüdisch-deutsch tudása és használata az orthodox zsidó identitás fontos elemévé vált:²⁵

ווען עלטערן, ווי עס הייטע איבליך איסט, איהרע קינדער אללערהאנד הבלי הבלים לערנען לאססען, לאטייניש, פראנצעזיש, קלאוויר, זא מיססען זיע דאך זאפיעל יידישעס געפיהל האבען, איהרע קינדער יידיש דייטש לעזען לערנען צו לאססען, די עס ניכט טהון, פיר דיעזע ברויך מאן קיינע מוסר ספרים דרוקען צו לאססען.²⁶

Ha a szülők, ahogyan az ma szokás, mindenféle haszontalan dolgot megtanítanak a gyermekeiknek, mint a latin, francia, zongora, akkor legalább annyi zsidó érzés legyen bennük, hogy tanítsák meg a gyermekeiket jüdisch-deutschul olvasni; akik ezt nem teszik meg, azoknak erkölcsi tanításokat sem szükséges nyomtatni.

A Hatam Szofer és tanítványai hatására a 19. század végén az orthodoxia szellemi vezetői Nyugat-Magyarországon megpróbálták tehát az akkor és ott éppen használt átmeneti nyelvvállapotot mint zsidó nyelvet ideológiai alapon befagyasztani, konzerválni. Ezzel magyarázható, hogy a paksi nyomda működésének nagyjából 30 éve alatt a jiddis, illetve jüdisch-deutsch könyvek nyelve gyakorlatilag változatlan maradt. Krausz Júda könyvei, illetve a többi Pakson kiadott jüdisch-deutsch könyv az 1880–1910-es évekből példái annak, hogyan sikerült fenntartani bő fél évszázadon át azt az átmeneti nyelvet, amely más-hol a 19. század elején, átmeneti nyelvként, egy generáción belül megszűnt.

²⁵ KRAUSZ 1904.

²⁶ Német szöveggént olvasva: "Wenn Eltern, wie es heute üblich ist, ihre Kinder allerhand *Hevlei Havalim* (!) lernen lassen, Lateinisch, Französisch, Klavier, so müssen sie doch so viel jüdisches Gefühl haben, ihre Kinder jüdisch-deutsch lesen lernen zu lassen, die es nicht tun für diese brauch man keine *Mussar Sefarim* (!) drucken lassen."

IRODALOM

- CARMILLY-WEINBERGER, Moshe
 1996 The Jewish Reform Movement in Transylvania and Banat: Rabbi Aaron Chorin. *Studia Judaica*, 5 (Cluj-Napoca, 1996). 13–60.
- FUCHS, Abraham
 1979 *Jesivot Hungaria bi-gdulatan u-ve-hurbanan*, I–II. Jeruzsálem: A. Fuchs.
- GRÜNWARD, Jehuda Jekutiel
 1948 *Le-toldot ha-reformacion ha-datit be-Germania u-ve-Ungaria*. Columbus, OH: Grünwald.
- HA-KOHEN, Pinhasz Jakov
 1852 Ha-dfusz ha-ivri be-Hungaria, 3: Ha-dfusz ha-ivri be-Paks. *Kirjath Sepher*, 28 (1952). 242–250.
- KATZ, Dovid
 1983 Zur Dialektologie des Jiddischen. In: Werner Besch, et al. (Hrsg.), *Dialektologie: Ein Handbuch zur deutschen und allgemeinen Dialektforschung*. Berlin: Walter de Gruyter. 1018–1041.
- KATZ, Jacob
 1998 *A House Divided: Orthodoxy and Schism in Nineteenth Century Central European Jewry*. Hanover: Brandeis UP.
- KATZBURG, Nathaniel – LAVI, Teodor (eds.)
 1976 *Pinkasz ha-kehillot: Enciklopedia sel ha-jisuvim ha-jehudiim le-maan hivaszdam ve-ad le-ahar soat milhemet ha-olam ha-sniya*. Hungaria. Jeruzsálem: Yad Vashem.
- KOHEN, Jichak Jozsef
 1997 Pulmusz dag ha-stirl. *Hakhmei Hungaria ve-ha-szifrut ha-toranit bah*. Jeruzsálem: Makhon Jerusalajim. 230–232.
- KOMORÓCZY, Szonja Ráhel
 2011a *Yiddish Printing in Hungary: An Annotated Bibliography*. Budapest: Center for Jewish Studies at the Hungarian Academy of Sciences.
 2011b Tudatos nyelvi disszimiláció: Jiddis a magyarországi ultra-ortodox zsidó eszmerendszerben. In BÁRDI Nándor – TÓTH Ágnes (szerk.), *Asszimiláció, integráció, szegregáció: Párhuzamos értelmezések és modellek a kisebbségkutatásban*. Budapest: Argumentum. 115–130.
- KRAUSZ, Júda
 1886 Ejnlejtung. *Cenerene*. Paks: Rosenbaum. s. p.
 1899 Ejnlejtung. *Szimkhesz hanefes*. Paks: Rosenbaum. s. p.
 1900 Ejnlejtung des iberzetsers. *Pele joec* Paks: Rosenbaum. s. p.
 1904 Ejnlejtung. *Cenerene* Paks: Rosenbaum. s. p.
- LIEBERMAN, Haim
 1955 Ha-dfusz ha-ivri be-Paks. *Kirjath Sepher*, 30 (1955). 426–433.
- LOWENSTEIN, Stephen M.,
 1976 The Pace of Modernisation of German Jewry in the Nineteenth Century. *Leo Baeck Yearbook*, 21. 41–56.
 1979 The Yiddish Written Word in Nineteenth-Century Germany. *Leo Baeck Yearbook*, 24. 179–192.

MIRON, Dan

- 1996 *A Traveler Disguised: The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century*. Syracuse: Syracuse UP (orig.: 1973).

POGÁNY, Péter

- 1978 *A magyar ponyva tükre*. Budapest: Helikon.

UJVÁRI, Péter (ed.)

- 1929 *Magyar zsidó lexikon*. Budapest: Magyar Zsidó Lexikon.

SCHMELZER, Hermann Imre

- 1997 Mégegyszer a *Cená úreená*. *Gut sábesz*, 1997:7 (1997. november 21).

SCHWARTZ, Pinhasz Zelig

- 1958 *Szefer sem ha-gdolim me-erec Hagar: Maarekhet gdolim, maarekhet szfarim*. Brooklyn, NY (orig.: 1913. Paks: Rosenbaum).

SCHWEITZER József – SZILÁGYI Mihály

- 1982 *A Tolna megyei zsidók története 1867-ig*. Budapest: MIOK.

SHATZKY, Jacob (ed.)

- 1926 *Szimkhesz ha-nefes*. I–II. New York: M. Y. Maisel.

SILBER, Michael K.

- 1992 *The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition*. In Jack WERTHEIMER (ed.), *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*. New York: JTS. 23–84.

SHMERUK, Chone

- 1964 *Di mizrekh-eyropeishe nuskhoes fun der Tsenerene (1786–1850)*. In Uriel WEINREICH (ed.), *For Max Weinreich for his 70th Birthday*. The Hague: Mouton. 336–320 (!).

- 1999 *Der proger P Asheles-farlag un di shaykhesn fun zayne bikher tsu yidish*. In: Walter RÖLL & Simon NEUBERG (Hrsg.), *Jiddische Philologie: Festschrift für Erika Timm*. Tübingen: Niemeyer. 20–23.

SZOFER, David

- 1973 *Mazkeret Paks: Divre jeme ha-kehila ha-kedosa Paks, mi-jom hivaszdah ad hurbanah*. Jeruzsálem: Kolel Olelot Efraim.

WEINREICH, Uriel

- 1964 *Western Traits in Transcarpathian Yiddish*. In Uriel WEINREICH (ed.), *For Max Weinreich on His Seventieth Birthday: Studies in Jewish Languages, Literature and Society*. The Hague: Mouton. 245–264.

WEXLER, Paul

- 1981 *Ashkenazic German (1760–1895)*. *International Journal of the Sociology of Language*, 30. 119–130.

KOMORÓCZY, SZONJA RÁHEL

YIDDISH, GERMAN OR JÜDISCH-DEUTSCH? The book of R. Judah Krausz from Lackenbach

R. Judah ha-Kohen Krausz (1858–1939) served as the orthodox rabbi first in Jánoshalma, later in Lackenbach. He became known as a talented preacher, a charismatic rabbi and teacher; his yeshiva attracted many students. Several dozen books were published under his name in Paks in Judeo-German. Their titles are usually familiar to those acquainted with Yiddish cultural history: *Tsenerene*, *Simkhes hanefesh*, *Pele yoets*, etc. Krausz's edition of these works is interesting from many aspects, including content, language and audience. The present study tries to look at these aspects. It examines the gradual language shift of Hungarian Jews in the second half of the 19th century, from Yiddish to German, and how orthodox leadership tried to halt this process, and concludes that the Judeo-German books of Krausz are examples of an attempt to preserve a transitional language, and through it, a distinct orthodox Jewish identity.

„SOUVAJSZ JERUZSÁLEMBEN”

A Szentföld modern átértelmezései a magyar nyelvű neológ és cionista sajtóban a 20. század első felében

A magyarországi modernizáló zsidóság, a többi európai állam modernizáló zsidóságához hasonlóan, a 19. század végére integrálódott a modern állam felekezeti keretei közé. Ennek ellenére, modern eszmék jegyében átértelmezve ugyan, a szétszóratus (galut) közösségi emléke kiemelt szerepet játszott kollektív tudatukban. A Szentélyt és a Szentföld emlékét a vallási megalapozó emlékezet szövegei, az ezek emlékét újraértelmező reformok és a modern zsidó nemzeti mozgalom ideológiái egyaránt magukban hordozták. Ezzel együtt irányatonként eltérő módon kialakították a – kortárs és az emlékezetben őrzött – Szentföldhöz való viszonyulás kánonjait is.¹ Tanulmányomban a cionista és neológ sajtótermékek körül megjelenő urbánus, modern szerkesztői és kiadói elitik Szentföldhöz, és szentföldi zarándokhelyekhez való viszonyulását vizsgálom a szentföldi utazásokról szóló cikkek és híradások tükrében.

Modernizáló zsidó irányzatok

Célszerűnek tűnik a 19–20. századi zsidó irányzatokat a tradicionalitáshoz való viszonyulás alapján megkülönböztetni.² Ezek alapján tradicionalitásra törekvő és tudatosan modernizáló közösségek vázolhatók fel. Ezekre azonban csak, a metszéspontok figyelembevételével, gyűjtőfogalmakként szabad tekinteni. A tudatosan modernizáló csoportok közé a vizsgált időszakban a német reformirányzatoktól a magyarországi neológián (kongresszusi irányzat) át a század végén megjelenő zsidó nemzeti mozgalom, a cionizmus szekuláris és vallásos megnyilvánulási formáiig számos jelenség sorolható be. A tradicionalitásra törekvő közösségek palettáján a galíciai és északkelet-magyarországi chászid irányzatoktól a cseh-morva gyökerű pozsonyi orthodoxián át, a német neo-orthodox hatás alatt álló városi zsidóságig terjedő közösségek helyezhetők el. A tudatosan modernizáló csoport ugyanakkor a nemzeteszmehez való viszonyulás mentén tovább bontható. Míg a neológ irányzat az uralkodó nemzet nemzetképzéséhez igazodott, addig a cionista mozgalom az állam iránti lojalitás megtartásával zsidó nemzetképzést ápolta.³

¹ GLÄSSER-ZIMA 2012.

² GLÄSSER-ZIMA 2009. 335.

³ GLÄSSER-ZIMA 2009. 336.

Az urbanizálódás, az életmód általános átalakulása, a nemzedéki emlékezet és a csoport megalapozó emlékezete formálta azt az igényét, amely a szülők és nagyszülők rurális környezethez kötődő emlékeit fogalmazta újra a városi közép- és felsőosztályokba emelkedett leszármazottak számára. Ez az újraalkotás több síkon zajlott – irodalmi, képzőművészeti és tudományos ismeretterjesztő igényekhez igazodva – a középosztály új társadalmi ethosza mentén. Ennek egyik vetülete volt a vallási hagyományban élő és a földrajzi-hatalmi tér realitásaként jelen lévő Szentföld. Arnold Eisen a nosztalgikus emlékezés igényét *modern zsidó micva*-nak („vallási parancsolatnak”) tekinti. Ennek során a korábbi vallási cselekedeteket a szekularizálódó életvitel közepette a Szentföld és a *tórai* idők utáni vágyódás váltotta fel.⁴ A magyar zsidó csoportstratégiák ennél természetesen árnyaltabb képet nyújtanak, mint ahogyan a mérsékelt reformnak számító neológia körében sem feltételezhető a vallási élet cselekedeteinek pusztán intellektuális tevékenységként megjelenő nosztalgiával történő helyettesítése.⁵

A sajtó a modernitás eszköze

A modernitás új fórumaként és eszközöként megjelenő sajtót a zsidó felvilágosodás képviselői nézeteik terjesztésére már jóval a szakadás (tajlung) előtt felhasználták, valamint vitái és szemléletformáló szerepe révén az orthodox-neológ elkülönüléshez is kész kulturális modelleket kínált fel. A Habsburg Birodalom nyugati tartományaiban a modernizálódó zsidóság fiatalabb generációi hamar bekapcsolódtak a német, majd egyéb nemzeti nyelvű újságírásba. A neoabszolutizmus éveit követően pedig – már a kiegyezés érvrendszerének kidolgozása során – a korábban csupán referáló sajtó Budapesten is „eszme-hirdetővé” vált.⁶ A tudatosan modernizáló zsidó irányzatok felekezeti sajtói ebben a társadalmi-kulturális közegben jöttek létre. Az intézményesülés idejének csoportstratégián belüli és stratégiaközi diskurzusait a magyar nyelvű budapesti izraelita felekezeti hetilapok fogalmazták meg, mind az integrálódó zsidóság, mind pedig a magyar társadalom felé. A PIH-hez közelálló, de ahhoz intézményesen nem kötődő, sőt vele szemben sokszor eltérő álláspontot képviselő *Egyenlőség* – Társadalmi hetilap (1882–1938) Bogdányi Mór (1854–1923), majd Szabolcsi Miksa (1857–1915), valamint fia, Szabolcsi Lajos (1890–1943) szerkesztésében képviselte a neológia véleményét. A modernitás szekularizáló, zsidó nemzeti megközelítését Magyarországon – a neológ és orthodox közösségek által egyaránt háttérbe szorított – cionista sajtó képviselte. Indulásának a Dömény Lajos (1880–1914) által szerkesztett budapesti *Zsidó Néplap* – Társadalmi és szépirodalmi hetilap (1904–1905) tekinthető. A Magyarországi Cionista Szervezet hivatalos lapját 1910-től eredezteti⁷, amelyet Bató Lajos, Beregi Benjámin, Hammerschlag Oszkár, Lukács

⁴ EISEN 1997. 1–20, 156–187; EISEN 1994. 1–21.

⁵ GLÄSSER-ZIMA 2012.

⁶ LIPTÁK 2002. 37–38.

⁷ 1910–1911 között Magyarországi Cionista Szervezet címmel jelent meg a lap.

Leo, Richtmann Mózes és Schönfeld József szerkesztett 1911-től *Zsidó Szemle* címmel. 1919-ben *Jövők* – Zsidó társadalmi hetilap néven, 1920 és 1938 között pedig ismét *Zsidó Szemle* – Zsidó hetilapként jelent meg. A vizsgált téma szempontjából az Egyenlőségből kiszakadt fiatal neológok Patai József által képviselt köréhez tartozó kulturcionista *Múlt és Jövő* – Irodalmi, művészeti, társadalmi és kritikai folyóirat (1911–1944) válik még fontossá. A berlini kulturcionista *Ost und West*⁸ magyarországi adaptációjaként felfogható *Múlt és Jövő* a hagyománytól eltávolodott zsidó intelligenciát kívánta visszatéríteni a judaizmushoz.

Az urbanizálódó zsidóság hírlapírói elitje a városi középosztály mintáihoz igazodott. A modern polgári utazási kedvnek elengedhetetlen háttére volt a fölös tőke, a szabadidő megléte és a felette való önálló rendelkezés, valamint az utazás iránti igény társadalmi elismertsége.⁹ Ezen a téren a polgárság számos tekintetben az arisztokrácia példáját követte, keretül pedig a Habsburg-dinasztia szokásai, törekvései és a közös birodalom biztosította lehetőségek szolgálták, miközben tágabb közeget a 19. századi általános gazdasági fellendülés, a gyarmatbirodalmi törekvések és a nyugat-európai minták nyújtottak.

Neológ stratégia

A neológ polgárság a nyugati nagypolgárság mintáit követve alakította ki Szentföldhöz való saját viszonyulását. Számára a Szentföld egy már korábban is említett univerzális erkölcsi misszióba illeszkedett, amely a modern állam fogalmi keretében megrajzolt elveszett bibliai „államiság” hagyatékát a modern nyugati kultúráként felfogott univerzális emberiség jobbá tételére való alkalmasságban látta.

A nyugati szekularizálódó társadalom kialakította a vallási és kulturális célzatú, modern kényelmet sem mellőző polgári utazás igényét és kereteit. Az utazások során pedig alkalmi utazó közönségek jöttek létre.¹⁰ A modernizálódó Nyugat-Európa önképét egyrészt megalkotott „ellentétpárjai” formálták, amelyek más kontinenseken tett utazások során váltak egyértelművé, másrészt az antik örökség tudata alakította, amely az angol nemesi műveltség fontos elemét képező Grand Tourok hagyományához kötődött.¹¹

Neológ polgári utazás-szervezés és a középosztály Palesztina-szerveződése versengés volt a cionistákkal Palesztina ügyében. A neológ hírlapírói elit annak hangsúlyozására törekedett, hogy a Szentföldre menni nem nemzeti, hanem vallási, erkölcsi és polgári kötelesség. Ennek keretét a koloniális hatalmi kontextusban a modern utazási kultúra eszközeinek használatával megvalósuló nagypolgári társasutazás adta. A rajtuk való részvétel a polgári presztízs kinyilvánításának és a réteg-hovatartozás igazolásnak eszközévé vált.

⁸ BRENNER 2008. 14.

⁹ GYÖMREI 1934; GRANASZTÓI 2000 106–108.

¹⁰ PUSZTAI 2004. 67–80.

¹¹ ANTTONEN 2005. 28–29., GLÄSSER-ZIMA 2012.

„A Szentföldre való zarándoklást a zsidóság mindig a legnagyobb és legszentebb cselekedetek egyikének tekintette. Sokan vagyonukat és életüket tették kockára, hogy legalább egy pillanatra láthassák Izrael ősi földjét. [...] Ma már egy szentföldi utazás nem jár annyi viszontagsággal és kockázattal. A modern technika vívmányai megkönnyítették és nagyon megrövidítették az utat. A Magyar Utazási Vállalat 21 napra tervezi a szentföldi utazást és ennek az időnek csak kisebb részét foglalja el az út maga, úgy hogy bőven kijut a gazdag programra, amelybe majdnem minden érdekes pont fel van véve”.¹²
 – hirdette az Egyenlőség társasutazási felhívása 1909-ben.

A szentföldi és földközi-tenger menti utazások szerves részét képezték a nyugat-európai önkép gyökereinek. A világlátott, művelt nagypolgári ideálhoz ugyanúgy hozzá tartoztak ezek az utazások, mint a felvilágosodás és a reneszánsz antikizáló ideáljaihoz, s a keresztény Európa gyökerei is ehhez a területhez nyúltak vissza. Ehhez a gondolati kerethez a bibliai múlt ápolása révén a vallási reformok felé hajló zsidó nagypolgárság is csatlakozni tudott.

„Évről évre ezrével nem tízezzel mennek keresztény zarándokok Palesztinába, hogy imádkozzanak a földön, mely a kereszténység bölcsője volt. A zsidóságnak a szent föld nemcsak vallásának szülőhelye, hanem a talaj is, melyből dicsősége kikelt, és ahol a legszebb virágát élte”.¹³
 – emelte ki az Egyenlőség a tervezett társasutazás jelentőségét.

A neológ értelmezésben, szemben a cionista felfogással, a Szentföld nem a nemzeti múlt, hanem szakrális szimbólumok színhelye. A neológ elit attól tartott, hogy minden Palesztinával kapcsolatos tevékenységet a cionisták kisajátítanak maguknak, és az egész zsidóságra a hazafiatlanság vádja vetül, ezért Pro-Palesztina néven létrehoztak egy Szentföldhöz köthető, kizárólag vallási célokat szolgáló egyesületet.¹⁴

„A Szentföld nem a cionistaké. A Szentföld az egész zsidóságé, amelyhez vallásos lelkületünk egész melegeivel ragaszkodunk. Ezt a szent igazságot hirdetem mindig, ezt hirdetem ma is és nem tántorít meg engem ennek nyomatékos hirdetésében semmiféle támadás. [...] Mi Szentföldön nem erőszakosan magyarázott nemzeti és állami utópiák légvárát hajszoljuk, hanem a vallásosság, a vallásos jótékony-ság, a szent Tan házáit akarjuk építeni. Minket Jeruzsálemhez nem a villannyal világított új nagy boulevardok, hanem a szent fal és a szent sírok vonzanak. [...] A most oly sokféleképpen hangoztatott „szentföldi

¹² *Egyenlőség* 1909. július 4. Melléklet 1. Szentföldi utazás.

¹³ *Egyenlőség* 1909. július 4. Melléklet 1. Szentföldi utazás.

¹⁴ Ettől eltérő módon értelmezi a Pro Palesztina szerepét Novák Attila. Szerinte az 1926-ban létrehozott Pro-Palesztina szövetség – miután cionisták is csatlakoztak hozzá – összekötőként szolgált a cionisták és a neológok között. Lásd Novák 2000. 16.

munka" jelszó ne tévesszen meg senkit. A magyar zsidó nem keres új hazát és nem alkot új nemzetet. Mi magyar zsidók magyarok vagyunk és mint ilyenek szent zsidó vallásunkból kifolyólag keressük és szeretjük lelkünkkel a Szentföldet. Semmi új alakulatra, semmi új szervezetre nincs szükség. A Pesti Izr. Hitközség kebelében működő „Palesztinbizottság” ezt a munkát is a vallásosság és a hithűség jegyében fogja végezni.”¹⁵

– hirdette meg a Pro-Palesztina szövetség programját az Egyenlőség hasábjain Lederer Sándor a Pesti Izraelita Hitközség elnöke.

A Pro-Palesztina szövetség is hamarosan elvesztette a neológ stratégiában betöltött szerepét, ezért a Pesti Izraelita Hitközség úgy döntött, hogy egy újabb Szentfölddel összefüggésbe hozható exkluzív neológ szervezetet hoz létre. Ennek a szervezetnek azonban nemcsak vallási, de humanitárius céljai is voltak. Támogatni szándékozták a Palesztinába kitelepülni kényszerülő zsidó tömegeket.

„Sajnos az a Palesztina-munka, ami eddig nálunk folyt nem tudta a kellő eredményt elérni, nem pedig azért, mert a Palesztina-munkára a politikai cionizmus nyomta rá a bélyegét és ez lehetetlenné tette, hogy a magyar zsidóság hivatalos vezetői ebben a munkában szívük szerint részt vehessenek.”¹⁶

– írta az Egyenlőség 1937-ben.

Az Egyenlőség gyakran számolt be a palesztinai telepek gazdasági, politikai nehézségeiről, és az új bevándorlók lehetetlen helyzetéről. A neológ lap ezeket a nehézségeket a cionista „utópisztikus” politika csődjeként mutatta be, amikor a gazdasági csődbe jutott Palesztina felsegélyezéséről írt: „...az ügyek vitelébe az amerikai zsidóságnak lesz közvetlen beleszólása és az ország sorsát nem egyedül a cionisták fogják irányítani.” Írta az Egyenlőség 1927-ben.¹⁷

Cionista stratégia

A neológ stratégiával szemben a zsidó nemzeti mozgalom számára a Szentföld a modern nemzeti kereteket legitimáló átértelmezett vallási emlékezeti teréből a jelen valós földrajzi térré vált. A különböző zsidó nemzeti törekvések területi stratégiái között az újjáépítendő realitást vagy a jövőbe vetülő utópiát jelentette.

¹⁵ *Egyenlőség* 1926. május 15. 3. Dr. Lederer Sándor: a Pesti Izr. Hitközség elnöke: Pro Palesztina.

¹⁶ *Egyenlőség* 1937. január 21. 7. Palesztina. (Magyar Izraeliták Szentföldi és Egyéb Telepítéseket Támogató Egyesülete).

¹⁷ *Egyenlőség* 1927. március 12. 19. Magyar Bertalan az egyiptomi és palesztinai zsidókról.

„De éppen ez a kétezer éves gyász és siránkozás Tisa Beáv¹⁸ napján a mi legerősebb fegyverünk, mert ez az a történelmi kapcsolat, amely az egyetemes zsidóságot egybefűzi Erec Jiszrael emlékében [...] Cion gyermekei kétezer év után a gyász és siránkozás mellett munkához láttak, hogy a zsidó nép szenvedéseinek, gálutának, Cion elhagyatottságának végét vessenek.”¹⁹

– írta Schönfeld József a cionista mozgalom vezéralakja a *Zsidó Szemle* hasábjain 1930-ban.

A cionista diskurzusban a Szentföld a zsidó múltat, a nemzeti hőskort, illetve egyidejűleg a nemzeti újjászületést szimbolizálta. Az európai romantikus nemzeti mozgalmakhoz hasonlóan a cionisták is a mitikus múltban találták meg mozgalmuk legitimációját. A szentföldi utazások alkalmával ugyanakkor egyszerre lehetett megbizonyosodni a hősi múlttól és a dicsőséges újjászületésről. Azt az érzést erősítve mintha a zsidó történelem ott folytatódott volna, ahol 2000 évvel korábban megszakadt.

„És az ódon Jeruzsálemből, amely héber egyetemével, új hatalmas negyedével növekedik és újjászületik, átrándulunk a hegyi kolóniákra a tengerpartra. Tel-Avivba az új zsidó városba, amely csodaként nőtt ki a sivatag homokjából. És körülnézünk, köröskörül a Júdeai kolóniákra, Sáron völgyén, a kifejlődött Rotschild-telepeken és a zsidó élet sok feltámadó centrumában. És a történelmi nevezetességű tengerparton indulunk újra Hajfa felé, Elijáhu próféta legendás barlangjához és a Héber Technikum modern palotájához. Így váltakozik régi és új hangulat az egész út folyamán. A történelem bölcsőjének éneke és a zsidó feltámadás dala.”²⁰

– számolt be Schönfeld József palesztinai útjáról 1933-ban.

A cionisták felfogásában a judaizmus az egyetlen olyan jelentős, az európai kultúrára számottevő hatást gyakorló ókori civilizáció, amelynek organikus leszármazottai fennmaradtak. Szemben az antik római vagy görög civilizációval a zsidók képesek lehetnek arra, hogy helyreállítsák ókori nagyságukat. Míg a római vagy a görög nagyság romjain új világok jöttek létre új népekkel, addig a zsidók visszatérhetnek őseik földjére.

„Róma, Athén és Jeruzsálem, az ókor három kimagasló központjának életét láttam. Jártam mind a három város évezredes romjain és a világtörténelmi jelentőségű romok között új népek modern életét láttam. Erec Jiszrael és Jeruzsálem romjai fölött azonban a régi zsidó szellemet találtam megifjodva, szinte ott folytatódik a zsidó élet, ahol ezelőtt mintegy kétezer esztendővel megakadt és amikor az egész világon szinte megakadt az élet, amikor a gazdasági válság minden fejlődést

¹⁸ Áv hónap 9-e, a Szentély pusztulásának emléknapja.

¹⁹ *Zsidó Szemle* 1930. július 31. 1–2. Schönfeld József: *Zsidó Trianon*.

²⁰ *Zsidó Szemle* 1933. február 3. 6. Róma – Tel-Aviv: Jegyzetek a „Múlt és Jövő” és a „Zsidó Szemle” társasutazásához.

megakaszt, ott napról-napra, de mondhatjuk óráról-óra szinte szemünk láttára bontakozik ki újabb és újabb élet és a fejlődés beláthatatlan arányokban rajzolja eléink egy új világ keletkezését”.²¹
– írta a Zsidó Szemle 1933-ban.

A 20. század első felében a cionista ideológusok célként határozták meg, hogy a Szentföldről, a szentföldi tájról, a palesztinai zsidó telepekről különleges képzetek rögzüljenek az európai zsidók tudatában. Minden „asszimilált” zsidó számára – a zsidó nemzeti stratégia szempontjából megfelelő módon – láthatóvá kívánták tenni Izrael Földjét. Problémát jelentett viszont, hogy a modern európai ember felfogásában a Szentföldről alkotott kép elválaszthatatlan volt a „koszos” Kelet képzetével. Ráadásul a cionizmus megjelenése előtt a közép- és nyugat-európai zsidók tudatában a zsidó bibliai otthon nem bírt patrióta vagy nacionalista értelemmel. Berkowitz szerint 1914-re a Szentfölddel kapcsolatban a cionizmus változást ért el a modernizáló európai zsidó tudatban.²² Egy olyan Palesztinát látattak, melyet a cionisták tesznek az európai ember számára élehetővé.

„Ott hol a Jordán kilép Genezáreth tavából, hogy lejtős medrébe húzódva, délre a Holttenger felé siessen, mindkét parton egyszerre fogtak bele Erec Jisrael hazatért gyermekei, hogy kétezer év óta beteg anyaföldet gyógyítsák. Bekötözték a sebeket, kisimították a ráncokat, eltávolították a mérgező anyagokat, megtisztították a levegőt és most két virágzó zsidó kolónia emelkedik a régi pusztaság helyén, a Jordánon innen: Kinereth és túl a folyón: Daganja.”²³

Annak ellenére, hogy a cionisták tisztában voltak vele, hogy a Magyar Zsidók Pro Palesztina Egyesülete elsősorban azért jött létre, hogy a palesztinai telepítési munka támogatása ne legyen kizárólag a cionistákhoz köthető tevékenység, a Zsidó Szemle üdvözölte a szervezet létrejöttét. Álláspontjuk szerint bárki bármilyen szándékkal támogatja a palesztinai telepek életét, végső soron cionista érdekeket szolgál.

„Azok a régóta folyó bizalmas tárgyalások, amelyek a magyar zsidóság prominens egyéniségei között folytak abban a kérdésben, hogy milyen módon kapcsolódhatna be a magyar zsidóság a cionizmustól függetlenül a palesztinai munkába, mint örömmel jelenthetjük, sok reménnyel kecsegtető eredményre vezettek. Szinte ugyanabban az időben, amikor – mint az lapunk más helyén olvasható – a németországi Pro Palesztina Bizottság megalakult, megalakult Budapesten a Magyar Zsidók Pro Palesztina Egyesülete.”²⁴
– írta a cionista Zsidó Szemle 1927 januárjában.

²¹ *Zsidó Szemle* 1933. április 28. 5–6. Dr. Schönfeld József: A palesztinai utam.

²² BERKOWITZ 1996. 144.

²³ *Múlt és Jövő* 1925. január. 8–16. Patai József: Daganja Alefben, a Genezáreth partján.

²⁴ *Zsidó Szemle* 1927. január 1. 3–4. Megalakult a Magyar Zsidók Pro Palesztina Egyesülete.

A cionista képzőművészet idealizált képet festett a szentföldi eljövendő zsidó életéről, ahol különböző zsidó irányzatok harmonikusan tudnak együtt élni. Palesztinát úgy festették le, hogy ezen a helyen a zsidók az élet minden területén hatalmi pozícióban vannak, vegyítve azzal a ténnyel, hogy ez a zsidók ősi földje, mely a szövetségen keresztül központja a zsidók kollektív lelkének.²⁵ A Múlt és Jövőben főleg ünnepek idején számos, cionista ihletésű Szentfölddel kapcsolatos képzőművészeti alkotás jelent meg.²⁶

*

A zsidó sajtóban közreadott híradások, beszámolók és útleírások olyan metanyelvűként értelmezhetők, amelyek csak másodsorban szóltak a Szentföld realitásáról, mivel elsősorban az egyes stratégiák értékeinek kifejezésére, megerősítésére és terjesztésére szolgáltak. A híradások és útleírások a sajtó révén azok Szentföld-képét és világlátását is formálhatták, akiknek az alsó-középosztály soraiból nem nyílt lehetőségük költséges társasutazásokra. Az útleírások a polémiák a stratégiák közötti szemléletbeli és értékrendi összeütközések keretében is szolgáltak. Ezáltal egy változatos Szentföld-kép rajzolódik ki – a közvetlen vallási irodalomtól – a kifejezetten vallási értelmezésektől a szekuláris modern nemzetállam víziójáig.²⁷

IRODALOM

ANTTONEN, Pertti J.

2005 *Tradition through Modernity. Postmodernism and the National-State in Folklore Scholarship.* Finnish Literature Society, Helsinki.

BERKOWITZ, Michael

1996 *Zionist culture and West European Jewry Before the First World War.* University of North Carolina Press, Chapel Hill and London.

BRENNER, David A.

2008 *German - Jewish Popular Culture Before the Holocaust.* Routledge Taylor & Francis Group, New York.

DON YEHIJA, Eliezer

1998 Zionism in Retrospective. *Modern Judaism.* 18.3. 1998. 267-276.

EISEN, Arnold M.

1994 Rethinking Jewish Modernity. *Jewish Social Studies, New Series* 1994/1. 1-21.

1997 *Rethinking Modern Judaism. Ritual, Commandment, Community.* The University of Chicago Press, Chicago & London.

²⁵ BERKOWITZ 1996.145.

²⁶ Pl. *Múlt és Jövő* 1912. január 113. Moshe Lilien: Zsidó szántó-vető; 1913. január 6. Moshe Lilien: Bölcsőtől a koporsóig; 1913. január 24. Moshe Lilien: Rachel sírja; 1914. szeptember-október 466. Roselli Matteo: Dávid diadalútja csata után; 1914. november 507. Moshe Lilien. Józua megállítja a napot.

²⁷ GLÄSSER-ZIMA 2012.

GLÄSSER Norbert – ZIMA András

2009 „A világosság örök forrása”. A hagyomány fogalma a zsidó felekezeti oktatás sajtóvitáiban. *Ethnographia* 2009 (4) 333–354.

2012 A sokarcú Cion felé. *Hacofe*. 3. Tematikus szám: MMXII Vol I. Nr. 1. <http://or-zse.hu/hacofe/vol3/Gleszer-Zima-Cion-ossz.pdf>

GRANASZTÓI Péter

2000 Munkaidő, szabadidő, szórakozás. A társadalmi idők átalakulása a 19. században és a 20. század első felében. In: FEJŐS Zoltán (szerk.): *A megfoghatatlan idő*. Tanulmányok. Tabula könyvek 2. Néprajzi Múzeum, Budapest. 106–108.

GYÖMREI Sándor

1934 *Az utazási kedv története*. Gergely R. Kiadása, Budapest.

LIPTÁK Dorottya

2002 *Újságok és újságolvasók Ferenc József korában*. Bécs–Budapest–Prága. L'Harmattan, Budapest.

NOVÁK Attila

2000 *Átmenetben*. A cionista mozgalom négy éve Magyarországon. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest.

ZIMA ANDRÁS

„SHOVUOS IN JERUSALEM”

Modern Reinterpretations of the Holy Land in the Neolog and Zionist Press in the First Half of the 20th Century

Modern Hungarian Jewry, similarly to modern European Jewry, integrated into the denominational framework of the modern state by the end of the 19th century. Nevertheless, the communal remembrance of the scattering ('galuth') played a significant role in their collective consciousness reinterpreted according to modern views.

In my study I have investigated the attitude of modern, urban editor and publisher elite to the Holy Land and to Holy Places in the Holy Land appearing around Zionist and neolog publications regarding articles and reports on journeys to the Holy Land.

As sources for my research I have chosen the neolog social weekly paper 'Egyenlőség' (Equality), which is close to but not institutionally attached to and in fact often representing different point of view as opposed to the Israelite Community of Pest; 'Zsidó Szemle' (Jewish Review) - the official journal of the Hungarian Zionist Organization and the cultural Zionist 'Múlt és Jövő' (Past and Future).

MODERNIZÁCIÓ ÉS INTEGRÁCIÓ

A ZSIDÓ A MAGYAR PROVERBIUMOKBAN

Más dicsérjen, ne a saját szád, idegen valaki,
ne a magad ajka. (*Példabeszédek* 27:2)

Ha felütjük mai, közhasznú közmondásgyűjteményeinket¹ a „zsidó” címszó-
nál, nem is meglepetve tapasztaljuk, hogy ez az adatanyag jóval kevesebb,
mint gondolnánk, jóllehet mindenki tudja, hogy a mai magyar köznyelvben
igen gyakoriak a zsidókat említő sztereotip fordulatok. Azt is sejtjük, hogy
itt az „öncenzúra” és a hipokrizis egyaránt szerepet játszik. Még érdekesebb
a kép, ha összevetjük az ilyen megfogalmazásokat ugyanezen gyűjtemények
„cigány”-hívószavú adataival, amelyek közlését illetően – legalábbis manap-
ság – ugyanilyen megfontolások szintén érvényesülnek – ám mégsem ilyen
erővel, és több ilyen szöveg idézését is szalonképessé téve.²

Ugyan nincs itt terünk tüzetes tudománytörténeti vagy elméleti vizsgál-
latot folytatni³, azt mégis megemlíthetjük, hogy noha a magyarországi zsidó
folklor több kiemelkedő kutatója is tudomással bírt, a zsidót szerepeltető
magyar proverbiumokról⁴, voltaképpen egyetlen rövidke áttekintés⁵ készült.
Ezért sem látom értelmét azon áttekintések felsorolásának, amelyekben nem
találunk érdemi anyagot vagy megállapítást.

A régi magyar proverbiumok első, kimeríthetetlen kincsestára Baranyai
Decsi János 1598-ban Bártfán nyomtatásban kiadott *Adagiorum* kötete,⁶ amely,
mint ismeretes, 5000 magyar adatot jelez. Az is köztudott, hogy ezek jelentős
része nem valódi, teljes közmondás, sok köztük a szófordulat, hasonlat, stb.
Egyébként éppen ez a körülmény elősegíthetné, hogy annál több, zsidókat is
említő szöveg kerülhessen elő.

¹ Talán nem felesleges, ha megemlítjük, a magyar folklorsztika az utóbbi évtizedekben végre a nemzetközi kutatás (*parömiológia*) színvonalára emelkedvén, ismét *proverbium* néven említi azt a sokféle szövegcsoporthoz (hasonlat, szóláshasonlat, szólás, közmondás, szólásidézet, szentencia stb.), amely egymástól szövegfolklorsztikailag sem mindig olyan könnyen elkülöníthető, következésképpen meghatározható. Alább mégis e terminológiát használtuk. Másrésztől viszont a társadalompszichológia, szociológia keretében kialakult az „előítélet” (*prejudice*) szövegek önálló vizsgálata, amelyben az úgynevezett „sztereotípiák” (főként az „etnikus” sztereotípiák) bemutatására rendszerint sor került. Le kell szögezni, hogy a mostani dolgozat csak az első, és nem a második megközelítést alkalmazta.

² Megemlíthetem viszont, hogy a magyar parömiológia a cigányokkal önálló dolgozatban eddig egyáltalán nem foglalkozott.

³ A magyar proverbiumok kutatástörténetében még mindig TOLNAI 1910 a kiindulópont és O. NAGY 1977 a modern kiegészítés. Ők azonban nem térnek ki az általuk bemutatott gyűjtemények „tartalmára, tematikájára”.

⁴ Lásd például Scheiber szócikkét SCHEIBER 1982 a *Magyar Néprajzi Lexikonban*. Ő a tőle megszokott alaposággal nyilván közismert magyar proverbium-antológiák adataiból indult ki. Vagyis neki sem volt külön, e célból kigyűjtött szöveganyaga.

⁵ FLESCH 1908. (Megjegyzem – a szerző nevében nincs í betű.)

⁶ A reprint kiadást használtam: BARANYAI DECSI 1978. Itt köszönöm meg PACZOLAY Gyula segítségét, akitől a hivatkozott adatokat megkaptam. A hivatkozások alább a megszokott módon szerepelnek.

A kiváló magyar szakirodalom⁷ ellenére sem történt azonban hasonló jellegű tematikus vizsgálat Baranyai anyagát illetően.

Némi meglepetéssel azt tapasztaltuk, hogy voltaképpen egyetlen szöveget közöl Baranyai. A 2.4.10.9 számon ezt olvassuk: *Lindij sacrum faciunt, Nem lehet az Sidó veczernye morgás nélkül.*⁸ Pár lappal később, a 2.6.3.1 számon a következőt olvassuk: *Rhodij sacrificium, Sidó veczernye.* (E korban a „vecsernye” szó nem csak esténkenti vallási szertartást, hanem a misénél egyszerűbb, bármilyen vallási alkalmat jelenthet.)

Baranyai könyvében az egyes szólások egymásutánjának nincs általános szabálya. Az első példát illetően sem kapunk támpontot arra vonatkozólag, miért is ott és milyen jelentéssel szerepel a szöveg. A második példa környékén olyan proverbiumok találhatók, amelyek az egyszerű, műveletlen emberekre vonatkoznak.

Könnyű szó szerint értelmezni a két latin kifejezést: „A lindosziak ünnepelnek” illetve „A rhodosziak ünnepe”. Mindkettő nyilván a zajos, akár értelmetlen szövegre utal. A magyar megfelelők is ilyen értelműek. A magyar „vecsernye” szó is átvitt értelemben van: valamilyen vallási szertartás. R(h)odosz szigete az ókorban kellemes klímájáról, gazdagságáról, művészetéről volt híres. Jelentősége a rómaiak uralma alatt csökkent. Ám egyáltalán nem valamely elmaradott, barbár tájnak számított. Lindosz (korábbi nevén: Lalyszusz) főniciai telepesek alapította város Rhodosz szigetén, a később alapított „főváros”, Rhodosz jelentőségben hamar túlszárnyalta. Itt sincs közvetlen okunk a lakosok furcsa vagy közönséges voltára gondolni, ha a szószerkezet eredeti értelmét firtatjuk.

Igen tanulságos összevetni ezt azzal, hány esetben említi Baranyai a cigányokat. 1.1.10.1. és 3.4.6.10: Nem kel Czigánt lopásra tanítani – 2.2.7.5 és 3.3.9.8: Czigánális álhatatlanb – 2.7.4.2: Még az Czigánis tudgya, hogy lopot marha ez – 3.1.3.6: Ritkán mond igazat az Czigán – 3.2.4.9: Czigánális czigánb – 3.6.8.6: Semmi tzigán nem érne véle – 3.7.3.2: Szörzöt dolog mint czigánoknál az czerelés – 5.10.6.3: Valamely bort az Czigányok szeretnek, ió bor az. (E proverbiumok jelentését most egyenként nem mutathatom be – noha tanulságos lenne.)

Noha csak nyolc „cigány” szereplős példánk van (meg az ismétlések), mégis jelzik, hogy a zsidóknál gyakrabban jutott eszébe Baranyainak a cigányokat említő szólás – mégpedig már a 16. század végén! És ez esetekben is a latin szövegek azt ókorra, iskolás műveltségre utaltak – mint az erasmusi proverbiumok kiadványanyagában általában – és nem a korabeli etnikus csoportokat említették.

Kis Viczay Péter, aki *Selectiora Adagia Latino-Hungarica* c. könyvében (Bártfa, 1713) Baranyai alapos felhasználásával (és nevének említése nélkül) adta ki a magyar közmondásokat az iskolai oktatás céljaira – nem vette át a Baranyai által említett kifejezést. Könyvében sem a *Judeorum* sem a *Synagoga*

⁷ Lásd legutóbb egy kitűnő, Paczoly Gyula által szervezett, nemzetközi konferencia anyagát: BARNÁ – STEMLER – VOIGT 2004.

⁸ A szövegek idézésekor a régi helyesírást némileg egyszerűsítettem.

hívó-szavakat nem tünteti fel és a „sacrum/sacrificium” szavaknál sem ismétli meg Baranyai adatát. (Nem tudom: mivégből.)

Viszont említi ezt a további szöveget: *Credat Judaeus appella. Hidgye (a' kurta) a'ki akarja.* (94. lap). A szólás mai nyelven körülbelül „hiszi a piszi” jelentésű, és a „kurta” szó jelentése 'kutya'. A *Judaeus* szó használata is itt valamilyen alsóbbrendű, értéktelen emberre vonatkozik.

Kovács Pál *Magyar példa, és közmondási* (Győr, 1794) a szerző által ismert régebbi forrásokból merít, és leginkább nyilván a maga tudását is kamatoztatta. Különösebb tárgyi vagy tematikai beosztás nélkül hozza egymás után a szövegeket. Ezek legtöbbször a korban csakugyan közismertnek tarthatjuk (legalábbis Északnyugat-Magyarországon). Különösen a könyv vége felé hoz olyan példákat, amelyek anekdotákból, falucsúfolókból származnak. Parömiológiai értéke a kötetnek az is, hogy viszonylag jól körülhatárolható területről származtathatók a proverbium-változatok: Győr és Moson környékéről. A zsidó hét esetben szerepel.

Jaj annak, kinek Török, 's Zsidó a' szomszédja. Mert ezek ellenségek szoktak lenni. (15. lap)⁹ Egy másik helyen (96. lap) a közismert mondást közli: Kit a' Török meg-akar átkozni, ros' Szomszédot kíván néki.

Zsidó Vetsernye. az az: igen módatlan, fül fájó ének. (53.lap)¹⁰

Eb hidgye. Credat Judaeus apella. (55. lap) Nyilván KIS VÍCZAYBól átvéve, ám az értelmezést Kovács az akkor (általa is bizonyára) használt formában adja meg.

A' vóltra is keveset ad a' Zsidó. (86. lap)

Zsidó jobbágy tár kints, Tót jobbágy zsiros konyha, Magyar jobbágy pörlő társ (114. lap). Nemzetkarakterológia, a pontos jelentést csak sejtethjük.

Ki áll a feje a' bőtből, mint a' Móri Zsidónak a' lóból. Némely roszszak Mórrott belé varták a' Zsidót a' lóba, hogy tsak a' feje állott ki hátúlán. (133. lap.) Eredetileg grobián (és nem antiszemita) anekdota komplikált szövegtörténeti előzményekkel. Itt valóban megtörtént esetként említve.¹¹

A' Zsidó-is szereti a' Máriát a' körmötzi aranyon. (217. lap)

Talán érdemes megjegyezni, hogy Kovács 10 olyan szólást említi, amelyben „cigányok” szerepelnek. Ezek között van olyan is, amely már a korábbi forrásokban is előfordul. Jellemző példa: Nem úgy verik a' Tzigányt (87. lap, és ugyanez a szöveg a 151. lapon is). A' melly bort a' tzigányok szeretnek, jó bor az. *Vinum Theologicum* (143. lap) – már Baranyainál is megtalálható. 6 esetben a „tót” szerepel. Ezek közül a korban igen népszerű felsorolás: Taliga nem szekér, szál fa nem erdő, kása nem étek, T. – nem ember. (149. lap, ezzel a szedéssel és ki nem írt szóval.) 2 esetben a „német” fordul elő. Például: Akár a' részeg Németnek beszélj, akár annak. Durus alloquiis. Nem lehet meg-kérlelni.

⁹ Itt és a következő művek esetében is minimálisan egyszerűsítettem a helyesírást.

¹⁰ A PÁRIZ PÁPAI Ferenc *Dictionarium Latino-Hungaricum et Hungarico-Latino-Germanicum* szótárának BOB Péter készítette új kiadása (1767) végén (400b lap) megtalálható a 'Zidó vetsernye : Rhodii sacrificium, Ein Gauckel-Dienst, Abgötterey szócikk, *Proverbiuum* minősítéssel. Ez (SZENCI MOLNÁR Albertre megy vissza és) végső soron BARANYAIBól származik.

¹¹ Az ilyen jellegű Salamon és Markalf történetek e korbeli népszerűségéről találó példákat említi O. NAGY 1977. 45–47.

(190. lap). Sőt még a török, tatár, görög, oláh is előfordul. Ezek az etnikus sztereotípiák terjedését jelzik, és olykor szinte mindegy, melyik népet említik.

Egy jellemző példa: Lengyel Posta. *Ollyanról mondatik, a' ki azt sem tudja, miért küldötték, vagy a' ki a feleletet meg-nem tudja mondani* (142. lap)

Parömiológia-történeti áttekintéseink is említik, mégis inkább a magyar „frazeológia”-történeti tanulmányokban nyelvészeink foglalkoztak a 18. század végének egymással is összefüggő olyan gyűjteményeivel, amelyek a magyar nyelvű stilsztika gazdagítását szolgálták, a magyar nyelv „virágai”-nak közrebocsájtásával. Amint ismeretes, ez a megnevezés a latin *florilegium* szónak felkel meg. Szaitz Leó (*Kis magyar frázeologyia* – Pozsony 1788), Noszko Alajos (*Virág szótár* – Pest, 1791) és legfőképpen Baróti Szabó Dávid (*A' magyarság' virági* – Komárom, 1803) könyvei tartoznak e csoportba. Noha szinte a kutatás kezdetétől fogva hivatkoztak rájuk, ám viszonylag pontos áttekintésüket csak O. Nagy Gábor (1977) adta. Ebből is kiderül, hogy még a kor közismert, nem magyar nyelvű frazeológiai publikációit is érdemes lenne figyelembe venni e csoport szövegeinek áttekintésekor. Most erre nincs terünk, azt azonban megjegyezhetjük, hogy a legnevezetesebb ilyen munka, Baróti Szabó könyve érdekes tanulsággal jár. A majd 500 lapos könyv tematikus vezérszavak szerint csoportosítja adatait (az *adni* és *adás* szavaktól az *ütni* és *zabola* vezérszavakig). Nincs „zsidó” vezérszó (egyébként „cigány” sincs). A kötetben nincs a „zsidót” említő proverbium. Van viszont három „cigány proverbium”:¹² „minden zsigány maga lovát ditsíri” (88. lap, „ditséret/21) – „Zsigány jövedelemmel – tsalással, lopssal” (101. lap, „élni”/6) – „jól tud szántani a zsigányok lován” = hazug, a cigányok lovaival nem szántanak (224. lap, „hazug”/1 alja). Emiatt érdekes, hogy hasonló „zsidó” proverbiumokat nem ismert. A pap-szerző ugyanakkor néhány „vallástörténeti” szófordulatban említi a zsidókat – egyáltalán nem antiszemita éllel. (Vesd össze Dugonics később idézendő szövegeit). Ilyenek: „Krisztus eljövele előtt egy maroknyi zsidóságban volt valami szikrája az isten ismeretének” (253. lap, „isten”/22.) – „Zsidóságból és pogányságból egybe – óltatott keresztények” (336. lap, „oltani”/1.) – „a zsidókat és pogányokat tanítassanak” (421. lap, „tanítani”) – „víz-falak között partra ért Izrael” (469. lap, „Víz”/129. Tulajdonképpen nem tudjuk, miért nincs valódi „zsidó-proverbium” Baróti könyvében? Pedig a „zsidó vecsernye” vagy „ott van, ahol a mádi zsidó” kifejezéseket kizárt, hogy sosem halotta volna.

A 18–19. század fordulójának egyik legnevezetesebb forrásműve Dugonics András: *Magyar példa beszédek és jeles mondások* c. kétkötetes műve (Szeged, 1820). Közismert, hogy Dugonics egész élete során érdeklődött a proverbiumok iránt, ezeket feljegyezte, gyakran átalakította, történeteket költött magyarázatukra. Ritkábban említik, hogy nem csupán egyetlen vidékről származnak szövegei. A nyomtatásban csak halála után megjelent művét még ő állította össze, egy olyan rendszerben, amit ő logikusnak gondolt. Ám éppen ezért nemcsak nehéz megtalálni egy-egy proverbiumot, hanem az egymáshoz közel álló szövegek egymástól távolra kerültek. Ugyanazt a proverbiumot

¹² BARÓTI SZABÓ 1803. a könyv lapjaira, azon a vezérszavakra, és az alájuk rendelt példák számára utalok.

umot (vagy változatát) több helyen is megtaláljuk. Maga 12.000-re becsüli szövegeit, és ha ennél jóval kisebb is a valódi adat, mégis több ezer, produktív formát találunk e gyűjteményben, amely hatott a későbbi gyűjtésekre és kiadványokra is. Az utókor magyar folkloristái is gyakran használták, mégis továbbra is sok feladat maradt Dugonics adataival kapcsolatban az ezután jövő magyar parömiológusok számára. Legutóbb Ujváry Zoltán monográfiájában (2009) több mint félezer proverbiumát kommentálta, további mintegy háromszáznak szövegét pedig közli. Mindkét rész ábécésorrendet követ, tehát jó memóriával ki lehet keresni a fontos proverbiumokat.

Az I. Könyv Negyedik Szakának „*Eb kutya*” a címe. Ennek az elején olvashatjuk a következő, egymást követő szövegeket: Eb a’ cigány csere nélkül. Eb a’ Tót vászon nélkül. Eb a’ zsidó kereskedés nélkül. Eb az Oláh disznó nélkül. Eb az Olasz fa macska nélkül. Eb a’ Német kutya nélkül. (I. kötet, 47. lap.) az ismétlődő kezdet (Eb a’) annyit tesz: semmit sem ér, nem is fordul elő. Ugyanezen korszak etnikus sztereotípiái hasonló felsorolásokban maradtak ránk.

Érdekes, hogy egy másik sztereotípiá-sorozathoz (Nem mind Cigány, a’ mi cigánykodik. – Nem mind Oláh, a’ mi oláhkodik – I. kötet, 84. lap, Ellenközők szak) Dugonics nem idéz a zsidót említő szövegezést. Viszont egy harmadik sorozatban megtaláljuk a zsidót is. Szereti, mint ördög a’ tömént. Szereti, mint Zsidó a’ köröszött. (I. kötet, 86. lap) A tizenegyedik szak „Félénkek” némi változtatással, ismét egy sorozatban hozza ugyanezt a proverbiumot: Úgy fél, mint ördög a’ töméntül. – Úgy fél, mint Zsidó a’ köröszttül (I. kötet, 146. lap).

Ismert priamel-megoldást tartalmaz (és sok hasonló változatban ismert): Három Görög, három Török, három Zsidó kilenc Pogány. (I. kötet, 69. lap.)

A’ Zsidó se ad valamit a voltra. (I. kötet, 89. lap) Változatát Kovács könyvéből (86. lap) már idéztük. Viszont eddig nincs arra adatunk, hogy Kovács és Dugonics ismerték volna egymás szöveggyűjtéseit.

Dugonicsnál megvan a „Zsidó vecsernye” kifejezés is, mégpedig külön magyarázó jegyzettel: „Oly gyülekezet, melyben a’ fülnek semmi gyönyörűsége nincsen, mint a’ Zsidó templomban.” (I. kötet, 134. lap, a Tizedik szak – Föcsögök fejezetben.) Ez a Baranyaiból már ismert szöveg magyarázatát is megadja.

Jegyzetében anekdotával egészíti ki Dugonics a „Móri zsidóról” szöveget (amelyet Kovács Pál is közölt). A szöveg: Ki néz a’ bótbul, ’mint a’ Mori Zsidó. 1) Egy ló háton menő Zsidót, úton értek a’ tolvajok. Mindenétül meg fosztották, de lovát el vinni nem merték : mert (különössége miatt) reá ösmertek volna. Azt tehát ki hasították , és úgy varták bele a’ Zsidót : hogy farka alatt szakállas és borzas feje jól ki teccenek. Ötet az arra menő emberek csudállották : hogy valamint lova , úgy bóttya is különös. (I. kötet, 206. lap.) Ujváry kommentárja¹³ szerint ez a történet a 18. század végén ismert volt az országban. Megvan Kresznerics Ferenc gyűjtésében (ezt Mészöly Gedeon adta ki). Kovács Ágnes a *Magyar Népmesekatalógus*ba is bevette („A bolond és a rablók”

¹³ UJVÁRY 2009. 290.

szövegcsoportha, MNK 1341*I számon)¹⁴. Minthogy a magyar szövegek mind Mór városát említik, nyilván egymásból származtathatók.

Voltaképpen antiszemita háttérű szöveg: Csal, mint a' Zsidó. (I. kötet, 201. lap, Tizenhetedik szak, „Hasonlók”) Ehhez ugyanis Dugonics a következő lapalji jegyzetet írta. „1) Minden ellen vetés nélkül igaz az : hogy a' T a l m u d meg engedi az Zsidóknak : hogy a' keresztényeket meg csallyák, és azt véteknék ne tarcsák. Mert (úgymond) mind azok , melyeket most a' keresztények birnak, a' Zsidóktól erőszakosan el vették. Csudállani lehet: hogy a' politia ennek a' tanításnak gátot nem vét.” – (A „politia” = rendőrség!) Ujváry kommentárja¹⁵ megjegyzi, hogy ez a szöveg alig ismert a magyar közmondásgyűjteményekben és Flesch¹⁶ is csak általában és nem a Talmudra hivatkozva említi. Ugyanezt a szöveget Dugonics még egyszer leírja (II. kötet, 172. lap, a Harmincharmadik Szak *Ravaszok* csoportjában), ott további megjegyzés nélkül. Bővített szövege: Ravasz mint a' Görög-Zsidó (II. kötet, 176. lap) – további magyarázat nélkül.

Hasonló nézőpontot tükröz a következő példa, ugyancsak lapalji jegyzettel. Fél, mint nagy Pénteken a' Zsidó. 2) A' régi Magyar gyermekek Urunk kénszenvedéseiről azt hallván : hogy mind azoknak okaik a' Zsidók voltak : ha valakit közzülök nagy Pénteken meg foghattak , azt siralmasan meg verték. Ennek okáért nagy Pénteken házokból ki nem jöttek. (I. könyv, 208. lap,) Ujváry kommentárjában¹⁷ megemlíti, hogy a 19. századi magyar proverbium-gyűjteményekben is megvan, Flesch¹⁸ is tárgyalja.

A Második rész áttekintése „tulajdoni Hasonlatosságok” címen mintegy 70, ábécésorrendbe szedett melléknévhez kapcsolva sorol fel többszáz hasonlatot. Itt furcsa szövegek olvashatók, alkalmi megfogalmazások is. Az „éles, mint a” csoportba veszi fel az „Éles, mint a' Sachter kés” szöveget, itt is lapalji magyarázattal: 3) A' S a c h t e r kés a' Z s i d ó k n á l az, mellyel az állatoknak torkokat vágják, hogy meg ehessék. Leg kisebb csorbának se kelletik benne lenni , másként az eledel tilalmas. (I. könyv, 216. lap.) Nem valószínű, hogy e megállapítást általában is használták volna közmondásként.

A XVIII. szak III. részében van „A' hasztalan holmik” csoport. Itt olvashatjuk: A' Zsidónak bizony mondása (I. könyv, 256. lap) kijelentést. Ez nyilván arra utal, hogy a zsidó állítását, esküvését, bizonyosság-tételét („bizony-mondását”) nem lehet komolyan venni.¹⁹

¹⁴ KOVÁCS – BENEDEK 1990. 225–226, *Zsidó a „boltban”* megnevezéssel. Ám a „magyar népmesekatalógus” e helyen egyetlen meseszöveget sem talált. 11 példája közül Kovács Pál, KRESZNERICS Ferenc, ERDÉLYI János, MARGALITS Ede, SIRISAKA Andor egymásból is származó szövegei proverbiumok. SZENDREY Zsigmond szövege pedig falucsúfoló. A nemzetközi mesekatalógus (UTHER 2004. 142–144) nem ismer ilyen mesét. Azaz, e magyar szövegek sem mesék, sem falucsúfolók – hanem szólásmagyarázó történetek, és bizonyára az írásos változatok egymásból származnak.

¹⁵ UJVÁRY 2009. 117–118.

¹⁶ FLESCHE 1908. 179. „A vevő nem ismeri sok esetben az árú értékét, s a bevásárlás és eladás ára közti különbséget, mely a kereskedő javára esik, csalással szerzettnek hajlandó minősíteni. Mi csoda tehát, ha a nem mindig gondolkodó tömeg, mely azonkívül szert csipkelődni és gunyolódni egyszerűen kimondta: *Ritka zsidó család nélkül – csal, mint a zsidó.*”

¹⁷ UJVÁRY 2009. 179–180.

¹⁸ FLESCHE 1908. 186.

¹⁹ A középkor óta Magyarországon is érvényesített megalázó „zsidóeskü” Európa-szerte és nálunk is a 19. század közepén a közfigyelem előterébe került. Ám csak a kiegészés után szűnt meg jogi értelemben. Lásd áttekintésemet: VOIGT 2011.

Talán valóban használták a következő szöveget: A' Zsidó aszszonyon mindenkor fityeg valami (II. kötet, 222. lap, a Harminchetedik szak A' röstek csoportjából). Lehetséges, hogy ez a különös öltözetre vonatkozik, ám az is lehet, hogy csúfoló, dehonesztáló értelmű megállapítás.

Van olyan szöveg is (Krimi Zsidó (II. kötet, 174. lap), amit nem is tudunk értelmezni (legfeljebb azt vehetjük figyelembe, hogy ez is a Ravasok csoportban kerül elő. Dugonics egyébként megemlíti a Kirími Tatár fajta kifejezést is (II. kötet, 41. lap, Huszonnegyedik Szak, Kegyetlenek csoport).

Néhány zsidó vallástörténeti megjegyzés (nem is valóban proverbium) is helyet kapott. Ilyen a Harmincharmadik Szak-ban a Ravasok csoportban a Hamis Kaifás szószerkezet (II. kötet, 169. lap) bármi kommentár nélkül. A fentebb említett Kegyetlenek csoportból ide tartozik a Káin fajzattya és a Júdás Iskáriótes szószerkezet (mindkettő a II. kötet 41. lapján), az utóbbi szinte felesleges lapalji jegyzettel: 1) Ezt a' hál'adatlan gaz embert, méltán lehet a' kegyetlenekké számlálni : mivel jó tévő Urát harminc Német forintokon el adta. Iskárioti Júdásnak mondhatná őtet a' Magyar , mivel Zsidó országban egy Iskáriot nevű faluban született.

Ha összefoglaljuk Dugonics adatait, azt mondhatjuk, hogy nála vallástörténeti adatok, szószerkezetek és anekdoták – falucsúfolók mellett valódi proverbium alig szerepel. Bizonyos szerkezetekbe („eb az XXX YYY nélkül”, „úgy fél, mint ...”, „szereti, mint NNNN”) nyilván be lehetett helyettesíteni a zsidó alakját – ám mást is.

Annál érdekesebb ez a kép, mivel Dugonics könyvében körülbelül 60 olyan szöveg van, amelyekben a cigányok szerepelnek. Természetesen ezek között nincs bibliai vagy vallástörténeti réteg, van viszont anekdota és csúfoló. Mégis, azt mondhatjuk, Dugonics proverbiumkészletében megvannak a cigány tárgyú, ám voltaképpen alig vannak zsidó tárgyú proverbiumok.

A magyar felvilágosodás és a reformkor más magyar proverbiumgyűjteményeket is létrehozott. Baróti Szabó Dávid, Georg von Gaal könyvei nyomtatásban is megjelentek. Ezek tudtak is, nem is, egymás (és mások) hasonló munkáiról. A nyelvészeti és irodalmi érdeklődésű szerzők (például Faludi Ferenc, Baróti Szabó Dávid, Kresznerics Ferenc és mások) a magyar nyelv hajlékonyságát, gazdagságát, fejleszthető voltát mutgattk be. Nem foglalkoztak azzal, milyen „társadalom-kép” jelenik meg a proverbiumokban. És az egyszerűbb szövegeket lehet hogy fel se írták. Például a világ proverbiumkincsében mindenütt megtalálható, hogy a szokottól eltérő, vagy éppen fordított viselkedést etnikumokhoz kössék. Pl. tótul nevet = sír; zsidó van a kártyában = egy lap színnel fordul elő. Noha ezekben is megvan a „másik” csoport lebecsülése, ám az ilyen szövegek nem rasszisták. Sőt, megvan a nyilvánvaló értelem magyarázata is. A „tót nem ember...” kezdetű proverbium-sor magyarázója a „nem” szót pl. a genus értelemben vették, hogy elvegyék a szólás élet. (Egyébként ez a szépítő magyarázat nem állja meg a helyét.)

Ilyen előzmények ismeretében készül Erdélyi János antológiája, a Magyar közmondások könyve (1851). Ebben, a pótlásokkal együtt 9000 szólás van, a fontos kezdőszavak ábécé-sorrendjében, időnként forráshivatkozással. E könyvben a 8539–8555. számúak a „zsidó” szóval kezdődnek.²⁰

²⁰ ERDÉLYI 1851. Az idézés módját némileg egyszerűsítettem.

8539. Zsidó van a házban. – Gyermekeknek mondják, ha házba belépve fenntartja süvegét.
8540. Zsidó is megverte fiát, mikor először nyert. [Bizonyára a kártyajátékban.]
8541. Voltra zsidó sem ad. [Lásd fentebb.]
8542. Zsidók közt is legöregebb hajtja a lovat.
8543. Zsidó asszonyon mindig fityeg valami. [Dugonicsból.]
8544. Ha te vered az én zsidómat, én is verem a tiedet.
8545. Zsidó kézre került.
8546. Van, mint a zsidónak szalonnája. [Az étkezési szokások miatt abszurdum.]
8547. Megvagyok mint a zsidó fontja. [Nyilván – szűkösen.]
8548. Se kin se ben mint a zsidó a lóban.
8549. Benne van mint zsidó a lóban. Cz. [Czuczor Gergely ún. magyar nagyszótári gyűjtéséből. A két változatban is szereplő szólás a „móri zsidó” történetére utal.]
8550. Alkuszik mint zsidó a gyapjúra.
8551. Fél mint ~ nagypénteken a zsidó ~ zsidó a keresztől. [Lásd fentebb.]
8552. Ravasz mint a görög zsidó. [Előzményét lásd fentebb.]
8553. Zsidónak is szent asszony Mária. 5424. (Az ottani példa, a 286. lapon: Zsidó is szereti Máriát körmöczi aranyon. K.) [Kovács Pál fent említett példája.]
8554. Megtanítlak a zsidó miatyánkra. [T.i. sírni.]
8555. Zsidó vecsernye. K (4067.) [A jelzett szólásnál „nagy zaj, lárma” megjelölés.]
8556. Asszonyok zsidója. Oly egyén, ki férjök távollétében szemmel tartja az asszonyokat ; tréfásan, komolyan.

Az 18 példa egy része a régi forrásokból ismert, más szövegek pedig a 19. század közepén lehettek ismertek. Megjegyezhetjük, hogy ugyanakkor ERDÉLYNél 55 szólásban fordul elő a „cigány”, és ezek közül több szöveghez magyarázatot vagy történetet adtak.

Természetesen ERDÉLYNél más érdekes adatok is vannak. Például a keresztény vallásban is jól ismert ótestamentumi kifejezések (ilyen a 3966. a) számon: *Kemény nyakú Izráel* és 5758: *Kemény a nyaka mint izráelé*). Az egyik, ma is legismertebb szólást (5416. *Ott leszek, hol a mádi zsidó*) a ma ugyancsak ismert anekdotával magyarázza: „Azaz ott leszek a hol voltam a következő adoma szerint: A mádi zsidó igen korán indult el Pest felé s előre örvendett hogy viradatra már jó messzi lesz. De az álom rájövén, elaludt a taligában, s egy szembe jövő terhes szekér kocsisa, mert nem tért ki előtte, lovat visszafordítá s ez vele hajnalra saját udvarkapuja előtt állott meg Mádon.” Nem tudni, miért nem a „zsidó” proverbiumokhoz tette ezt ERDÉLYI, vagy legalábbis ott miért nem utalt erre a szövegre. (Egyébként, máig közismertsége és gyakorlatilag mindig a megfordított szekérre utalással magyarázás ellenére sem ismerjük e szólás valódi szövegtörténetét. Margalits csak Erdélyiből idézi.)

Majd fél évszázaddal később jelent meg a Margalits Ede szerkesztette összegező antológia: *Magyar közmondások és közmondásszerű szólások* (1896),

amely mintegy 25.000 adatot tartalmaz, az egész magyar nyelvterületet figyelembe véve. Ez a több mint évszázaddal ezelőtti magyar proverbium-kincs viszonylag hű tükre. A szócikkek itt a vezérszavak ábécé-sorrendjében következnek. Ezek forrásadatait gyakran megjelölik. A „zsidó” címszó alatt majd 80 adat szerepel, és ezek közül szinte mindegyik megvolt az előbbi nyomtatott forrásokban. Ám szerepelnek új, nyilván nem csak a 19. század végétől előforduló proverbiumok is, mint pl. „a mádi zsidóra” vonatkozók.

Itt is megemlíjtük, hogy e kötetben a „cigány” címszónál legalább 183 adat található, azaz több mint kétszer több.

Persze egy nép (nyelv) közmondásai idővel változnak, és ha általában növekednek is, ugyanakkor bizonyos proverbiumokat elfelejtenek, vagy ezek igencsak átalakulnak. Nem tudjuk megadni egy nép (nyelv) proverbiumainak optimális számát, akár még egy emberöltő keretében sem. Még nehezebb megmondani, hogy egy-egy téma mikor éri el optimális számát valamely proverbiumkincsben. A zsidót szerepeltető magyar proverbiumanyagból azt látjuk, hogy kezdetben kevés ilyen adatot jegyeztek fel. A 18. század végétől ismert a szólásmagyarász történetekhez kapcsolható megoldás, amely különböző műfajokhoz is elvezet. A zsidóságnak a mindennapi életben előtérbe kerülése, „láthatóbbá válása” növeli meg „mindennapi” zsidóra vonatkozó proverbiumok számát. Úgy gondoljuk, ez a folyamat a 19. században csak elkezdődött és a 20. században csak folytatódott. Ezt azonban parömiológusaink eddig nem adatolták. Beszédes tény és mai képmutató társadalmunkra jellemző, hogy a legutóbbi magyar szólás- és közmondásgyűjtemény²¹ összesen nyolc olyan proverbiumot ismer (igaz, változatok felsorolásával), amely a zsidóról szól. Mint eddig, most is megemlíthetjük, hogy ugyanezen könyvben a hasonló, „cigány”-proverbiumok száma 44. Ez az aránytalanság hihetetlen. És az sem vigasztaló, hogy a „zsák” is éppen 44 példában (sok változattal) szerepel a kötetben. Nem hiszem ugyanis, hogy a mai magyar szólások ötször gyakrabban beszélnének a zsákról, mint a zsidóról!

A téma tárgyalását nem befejezve, meg kell említenem, hogy érdemes lenne összevetni ezt a szólásanyagot a magyarországi zsidók közmondásainak szövegeivel. Ám e tárgykörből eddig igen kevés kiadvány jelent meg.²² Úgy két évtizeddel ezelőtt hirtelen megugrott a magyar nyelvű zsidó viccek, anekdoták, sőt szólások publikálása. Am éppen a legfrappánsabb szövegek esetében rendre kiderül, hogy ezeket nemzetközi kiadványokból egyszerűen lefordították.

Nem térhetek ki a „zsidó” parömiológia nemzetközi távlataira. Még azzal sem foglalkozom, milyen a „zsidó” képe más nemzetek folklórájában? Pedig – például lengyel vonatkozásban²³ – ezt könnyen meg lehetne tenni.

Újabbban a „nemzeti” sztereotípiák kutatói gyakran idézik a szólásokban kikristályosodott véleményeket. E téren még olyan dolgot is említhetünk,

²¹ SZEMERKÉNYI 2009.

²² Gyakorlatilag csak NAGY 1930 (és újrakiadása: NAGY 1995).

²³ KRZYŻANOWSKI kiváló lengyel közmondás-antológiájában KRZYŻANOWSKI 1972. 977-991 nem kevesebb mint 266 szólást adatom, lehető teljes történeti hivatkozásokkal. Tanulságos, hogy ugyanebben a gyűjteményben a „cigány” csak 77 szólásban szerepel. KRZYŻANOWSKI 1969. 343-347.

ahol a szerző utal a proverbiális magyar „zsidóra” is²⁴. E témakör is azonban már más távlatokba lenne illeszthető.

Köztudott, hogy az „etnikus, vallási stb. sztereotípiák milyen régóta megtalálhatók, gyakorlatilag minden kultúrában. Az ilyen szövegek proverbium-szerűek, gyakran felsorolás-szerkezetűek, később megtalálhatók a proverbium-kiadványokban – ám eredetileg ettől elkülönítve érdemes vizsgálni őket.

Nálunk Bél Mátyástól Csaplovics Jánosig jól lehet nyomon követni az ilyen (egymástól is átvett) megállapításokat. Csaplovics nevezetes (előbb német, majd magyar szövegezésében) „Ethnographiai Apróságok” címmel tett közzé 1822-ben 17 összevetést. Nyilván a közvéleményből is merített, ám gyakran a maga ötleteit hozza elő.

Jellemző már az első ilyen megállapítás-sorozat is. 2”A’ M a g y a r á d kenyeret, húst, bort ; az O r o s z és O l á h s ó t ; (a’ Marmarosi só bányákból) ; a’ R á c z szalonát ; (mert Tót-Országból legtöbb hízott sertés jön)²⁵ ; A’ S v á b Krumplival kedveskedik ; az O l a s z Riskásával ; a’ T ó t tejjel, túróval , és Konyha edényekkel ; a’ C z i g á ny pedig a’ nemzeti ebédnél musikát csinál. (A’ Z s i d ó messziről néz ; s’ pénzt keres.)”²⁶ A többi megállapítás sem különb ötletelés. A zsidó alig eszik – „majd nem csak veres hagymával és merő levegővel” él – „szájával és lábával” dolgozik (azaz nincs igaereje) – „elkövet pénzért mindent, de személyének minden lehető kéméllésével.” – szekerébe „két rosz, vén dög sánta lovat” fog be – veszekedéskor a zsidó elszalad (gyáva). Már a korabeli recenzens is kifogásolta, hogy e módon az „Ethnographiából – mely Mathessissel kezdődik – tsináljon utoljára Poesist”²⁷

Tanulságos, hogy noha Dugonicsnak nyilván volt érzéke ilyen sommás ítélezés iránt, ilyen szövegeket nem adott ki közmondásgyűjteményében. Szirmay Antal *Hungaria in parabolis...* c. nevezetes könyve (1804, némileg bővítve 1807) kitűnő alkalmat adott volna erre, sőt a könyv említi is a különböző népeket a magyar történelemben – azonban ő sem közöl ilyen szövegeket.²⁸

Már szinte felesleges azt leszögezni, hogy mindig meg kell nézni a forrásadatokat és csak azután lehet ezeket kommentálni. Mind „pozitív”, mind „negatív” eredményeink ismét csak ezt igazolják. És nem gondolhatjuk, *Credat Iudaeus Apella* ahogy már Kis Viczay könyvéből idéztük, és ahogy ennek eredetije, Horatius (5, 100) mondta.

²⁴ Lásd a nyelvész BAÑCZEROWSKI tanulmányát. BAÑCZEROWSKI 2007.

²⁵ Ez a korban teljesen érthető mondat annyit tesz: az ország déli részén nevelik a legtöbb sertést. És a „tót” szó például a vendeket – és nem a felvidéki szlovákokat – jelöli.

²⁶ CSAPLOVICS 1990. 80–82.

²⁷ DOHOVITS 1824.

²⁸ A mostani kiadás (SZIRMAJ 2008) sem tárgyalja ezt részletesen.

IRODALOM

- BAŃCZEROWSKI Janusz
 2007 Nemzeti sztereotípiák a magyar és lengyel közmondásokban és frazeológiai kapcsolatokban. *Magyar Nyelvőr* 131:1. 76–87.
- BARANYAI DECSI János
 1978 *Adagiorum*. (A hasonmás szövegét gondozta: MOLNÁR József) Fontes ad Historiam Linguarum Populorumque Uraliensium 5. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest.
- BARNA GÁBOR – STEMLER Ágnes – VOIGT Vilmos (szerkesztette/redigiert von)
 2004 „*Igniculi sapientiae*”. *János-Baranyai-Decsi-Festschrift*. Libri de libris. Országos Széchényi Könyvtár – Osiris Kiadó, Budapest.
- BARÓTI SZABÓ Dávid
 1803 *A' Nagyparság' virági szedte...* Özvegy Weinmüllerné, Komárom.
- BOD (Petri)
 1995 *Pápai Páriz Ferenc Dictionarium Latino-Hungaricum et Hungarico-Latino-Germanicum*. (Hasonmás kiadás.) Universitas Könyvkiadó, Budapest.
- CSAPLOVICS János
 1990 *Ethnographiai értekezés Magyar országról*. (Az eredeti közlés: *Tudományos Gyűjtemény* III (1822) 37–65, IV (1822) 3–50, VI (1822) 79–87, VII (1822) 45–51. – hasonmás kiadás.): Az MTA Néprajzi Kutató Csoportja, Budapest.
- DOHOVICS Bazil
 1824 *Ethnographiára, mint Tudományra szolgálható Észrevételek*. *Tudományos Gyűjtemény* IX: 3–4.
- DUGONICS András
 2009 *Magyar Példa Beszédék és Jelesmondások*. *Öszveszedte, és meg világosította Dugonics András királyi oktató*. I–II. (Hasonmás kiadás.) Bába Kiadó, Szeged.
- ERDÉLYI János
 1851 *Magyar közmondások könyve*. Kozma Vazul, Pest.
- FLESCH Ármin
 1908 *A zsidó a magyar közmondásban*. *Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve*. XXV. 176–194.
- KIS VICZAY (Petri)
 1713 *Selectiora Adagia Latino-Hungarica In Gratiam & Usus scholasticae juventutis collecta*. Typis civitatis, Bartpha.
- KOVÁCS Ágnes – BENEDEK Katalin
 1990 *A rátótiáddák típusmutatója*. *A magyar falucsúfolók típusai*. (AaTh 1200–1349). Magyar Népmesekatalógus 6. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest.
- KOVÁCS Pálnak
 2008 *Magyar példa, és közmondási*. *Raritates Jaurienses* 1. (Hasonmás kiadás.) Győr–Moson–Sopron Megyei Múzeumok Igazgatósága, Győr.

KRZYŻANOWSKI, Julian

1969–1978 *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*. I–IV. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

MARGALITS Ede

1993 *Magyar közmondások és közmondásszerű szólások*. (Hasonmás kiadás) Akadémiai Kiadó, Budapest.

NAGY Imre

1930 *Zsidó közmondások jiddis és magyar nyelven*. Budapest: Az Ojság kiadása. (Új kiadása 1995. Cserépfalvi, Budapest.)

O. NAGY Gábor

1977 *A magyar frazeológiai kutatások története*. Nyelvtudományi Értekezések 95. Akadémiai Kiadó, Budapest.

SCHEIBER Sándor

1982 „zsidók” címszó. In: Ortutay Gyula (főszerkesztő): *Magyar Néprajzi Lexikon* V. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest. 632–633.

SZEMERKÉNYI Ágnes

2009 *Szólások és közmondások*. Budapest, Osiris Kiadó.

SZIRMAY Antal

1804 *Hungaria in Parabolis*. Typis Regiae Universitatis Hungaricae, Buda (2. kiadás: 1807. Ugyanott.)

2008 *Magyarország szóképekben. Hungaria in parabolis*. Sajtó alá rendezte, jegyzetekkel ellátta és az utószót írta Csörsz RUMEN István. Kriterion, Kolozsvár.

TOLNAI Vilmos

1910 *A szólásokról*. A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai 12. Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest.

UJVÁRY Zoltán

2009 *Dugonics András példabeszédei. Mondák, anekdoták, szokások*. Magyar Néprajzi Könyvtár. Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszéke, Debrecen.

UTHER, Hans-Jörg

2004 *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. FF Communications 284–286. Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.

VOIGT Vilmos

2011 *A zsidóeskü körül. Múlt és Jövő Új folyam* XXII, 2. 55–60.

VILMOS VOIGT

JEWS IN HUNGARIAN PROVERBS

After only some of previous papers or references (Flesch 1908, Újváry 2009), devoted to the topic, this essay is the first one registering the Hungarian proverbs, proverbial phrases and sayings in which the Jew is mentioned. The published collections by Baranyai Decsi (1598), Kis Viczay (1713), Baróti Szabó (1803), Kovács (1794) and Dugonics (1820) are examined. As for the summarizing proverb anthologies in Hungary Erdélyi (1851), Margalits (1896) and Szemerkenyi (2009) were used. The number of such proverbs in the Hungarian proverb lore is relatively few, and only by the first half of the 19th century their number is increasing. Texts from the late 18th and 19th centuries often mention anecdotes, ethnic slurs etc. connected with the Jews. Among them some anti-semitic remarks can be found too. However, in similar collections there is no trace of antisemitism, or even the Jew was not mentioned at all. In the recent Hungarian proverb anthologies the number of „Jewish” proverbs is very little – as a sign of hypocrisy. In my paper, when it was possible, Hungarian proverbs concerning the Jews were contrasted with those concerning the Gypsies. Gypsy proverb lore in Hungary is more prolific. The paper does not deal with the general problem of ethnic stereotypes. However, one source, from the 19th century, Csaplovits (1822) was quoted.

ADATOK AZ IZRAELITA BÁBAASSZONYOK KERESZTELÉSI ASSZISZTENCIÁJÁNAK KÉRDÉSÉHEZ¹

Magyarországon a 19. század elején a vidéki közösségek lélekszáma igen eltérő volt. Ennek oka, hogy a zsidóság többnyire földesúri telepítéséként haszonbérlettel foglalkozott. A közösségek lélekszáma így elsősorban külső gazdasági tényezőktől függött. Nem volt ritka a nagyobb közösségtől távol élő haszonbérelő sem. A kis létszámú helyben élő zsidóság gyakran sajátos együttélési gyakorlatok kialakítására kényszerült a kereszteni szomszédokkal. A zsidó közösségi élet intézményesülésének alapvető kívánalmi között egy temetkezési egylet (Chevra Kadisa), az elérhető közelségben élő zsidó bábaasszony és a rabbi megléte említhető.

A kisebb Communitas Judeorumok bábaasszonyai – megélhetési okok miatt – nem zárkoztak saját közösségük keretei közé, és katolikus asszonyok születésénél is vállaltak segédkezést. Jelen tanulmányom a zsidó szülésznek kereszteselési asszisztenciájával, a templomba lépés jogával és a szükségkereszteseléssel kapcsolatos kérdéseket veszi számba egy olyan település példáján, ahol a római katolikusok aránya a vizsgált időszakban (19. század) 98–99% körül mozgott. Fő kérdéseink tehát: miként próbáltak a zsidó szülésznek megfelelni a katolikus hagyományokban gyökerező népi szokásjog, valamint az állam és egyház sajátos, olykor egymásnak ellentmondó elvárásainak? Milyen kompromisszumok születhettek a hagyomány, a vallások szabta keretek és a megélhetési kényszer határmezsgyéjén?

A csongrádi zsidó hitközség 19. századi története egy dinamikusan fejlődő réteggözösség képét tárja elénk, mely mindössze száz év alatt jelentős politikai és gazdasági befolyásra tett szert a térségben. 1785-ben a 6988 lelket számláló Csongrád mezővárosát – 61 tési reformátust kivéve – egytől egyik római katolikusok lakták.² Az első izraelita családok valamikor az 1790-es évek tájékán érkeztek a településre. Az 1808/09. évi türelmi adó jegyzék szerint Csongrádon 4 zsidó család élt, míg a hitközségi tagok száma az egész megyét tekintve mindösszesen 32 főt tett ki.³ Füzesi Péter a 19. század második évtizedében hat családról tesz említést.⁴ A csekély lélekszám nem vetett gátat a Chevra Kadisa korai megalapításának (1806).⁵

¹ A kutatás az OTKA NK 81502 pályázat támogatásával valósult meg. A szerző az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport tagja.

² A külterületi lakosokat és a kisebb környező településeket (Csany, Felgyő Tés, Fehértó, Ellés) is beleszámolva. Lásd DUDÁS 1999. 26.

³ Köszönettel tartozom Majzik Zsannetnek, hogy szakdolgozatát rendelkezésemre bocsátotta. Lásd MAJZIK 2009. (kézirat).

⁴ Csemegi Károly Könyvtár és Tari László Múzeum, Néprajzi Adattár (Továbbiakban: CsKK TLM NA) 67-2008; FÜZESI 1960. 189.

⁵ UJVÁRY 1929. 184.

1828-ra a csongrádi lakosok száma majdnem megkétszereződött (11.319 fő). Ekkor a kimutatásokban 25 zsidó, két görögkeleti és egy evangélikus családot tüntettek fel.⁶ Tíz évvel később a türelmi adót fizető családok száma még mindig csak 24 volt.⁷ Míg a szomszédos Szentesen azt is megtiltották a zsidóknak, hogy a város belterületén házat vásároljanak, Csongrád tucatjával fogadta be azokat a vándorló zsidó családokat, kik 1848-ban a Nyitra megyei Űrményről felkerekedve kerestek új lakhelyet maguknak. Az ily módon felzaporodott csongrádi izraelita hitközség ekkor rendszeresítette az anyakönyvvezetést, közgyűléseiken pedig jegyzőkönyvet vezettek.⁸

A kiegyezést követő években jelentős létszámbeli növekedés volt tapasztalható. A Csongrád belterületén élő 16.772 római katolikus mellett 517 zsidó, 56 ágostai, 9 helvét és 2 görög katolikus lelket vett számba a csongrádi plébános.⁹

Az első csongrádi rabbi neve 1860 táján bukkan fel a forrásokban. Ekkorra már befejezték az impozáns zsinagóga építését (1854) mely a mai Csemegi Károly utca 7. lakóház helyén állt.¹⁰ Az arányaiban még mindig csekély számú izraelita közösség igyekezett hatékonyan betagozódni a „katolikus tengerbe”: tiszteletben tartották a katolikus szokásokat, sajátos módon meg is tartották az ünnepeket. Erről a törekvésről tanúskodik egy 1862-ből fennmaradt újsághír mely a föltámadás napi körmenetről számol be: „Harminc zászlót, tíz keresztet, a Szent Szűz szobrát, s a koronátársulat jelvényét vitték a körmenetekre. Tarackok durrogtak, a templom körüli köz és magánházakat, még az izraelitákét is kivilágították.”¹¹ A csongrádi zsidók többsége kiskereskedelem-ből kereste kenyerét, ám sikeres jogtudor, újságíró, orvos, mérnök, ügyvéd és jegyző is került ki közülük. A polgári egyesületek közt igen korán ott találjuk az Izraelita Nőegyletet (1876).

A 19. század első felében már történnek utalások zsidó bábaasszony jelenlétére a településen. Mivel a maréknyi zsidó hitközség képtelen volt megélhetést biztosítani szülésznőjének, az izraelita bába – miután a plébános kioktatta a szükségkereszteléssel kapcsolatos tudnivalókról – katolikus asszonyoknak is felajánlotta szolgálatait. Ebből a korszakból egyedül Böhm Rozáliát ismerjük név szerint,¹² aki diplomával rendelkező, „hites izsraélita bába-mesternének” vallotta magát. Böhm Rozália rövid idő alatt népszerűvé

⁶ BARTA 1980. 198.

⁷ Dudás Lajos adataira hivatkozik: MAJZIK 2009. (kézirat).

⁸ GÁT 2006. 152.

⁹ Nagyboldogasszony Plébániahivatal Irattára, Csongrád (Továbbiakban: NPI) Historia Domus I. kötet, 113. oldal.

¹⁰ Az 1860–70-es években Nobel József, Hilbrun Jakab majd Weisz Lázár volt a csongrádi rabbinátus lelki vezetője. A század végén kiemelkedő jelentőségű Büchler Márton főrabbi alakja.

¹¹ *Idők Tanúja* 1862. április 23.

¹² A levélben homályos utalást találunk arra vonatkozóan, hogy az egyik valamikori csongrádi plébános Böhm Rozália elődjét Hódmezővásárhelyre költöztette, mikor az a plébános engedélye nélkül a sekrestyébe lépett. Böhm asszony továbbá azt állította, hogy Jancsovics közvetlen elődje, Szabó plébános nem szabott neki efféle korlátokat. Így a bába elmondása alapján az a „valamikori plébános” csakis Mátyus János (1804–1825) vagy Kanyó András (1781–1802) lehet. Ez viszont azt jelenti, hogy Csongrádon már az 1820-as évek előtt élt izraelita szülésznő. Ld. még: SZENTI 1998. 542.

vált Csongrádon annak ellenére, hogy két „hivatalos” városi alkalmazottal és számtalan parasztbábéval konkurált.

Böhm Rozália 1841-ben keletkezett levelében arról panaszkodik a váci megyéspüspöknek, hogy a frissen hivatalába lépett Jancsovics József csongrádi plébános nem hajlandó beengedni őt a templomba. Böhm asszony kérése, hogy a régi szokáshoz híven továbbra is jelen lehessen a kezei közt született gyermekek keresztelőjén és az asszonyavatásokon. Levele arról tanúskodik, hogy vallásbéli különbségek idáig nem okoztak gondot, hisz a csongrádi asszonyok ugyanolyan szívesen vonultak asszonyavatásra az izraelita bábával, mint a katolikus szülésznővel.¹³ Böhm Rozália további sérelme, hogy a nevezett plébános nem csak megtiltotta számára a templomba lépést, de megkísérelte rábírní arra, hogy katolikus szülők végveszedelemben lévő gyermekét – izraelita létére – szükségkeresztelésben részesítse. A problémakör megértéséhez rövid kitekintést kell tennünk a szükségkeresztelés megítéléséről és jelentőségéről.

A katolikus egyház megkülönböztetett figyelemmel kezeli az első szentséget, mely a *communio sacrum* tagjává avatja és a szentelt vízben megnyilvánuló krisztusi szeretet erejéből megtisztítja az ősbűn terhétől sötétlő lelket. Mivel ettől a kegyelemtől a haldokló kisdedek sem foszthatók meg, a katolikus egyház meghatározott feltételek mellett¹⁴ a korai időktől kezdve jóváhagyta és szorgalmazta a szükségkeresztelés gyakorlatát.¹⁵ Mivel a szükségkeresztelés nélkülözi az előírt kísérő szertartásokat, dogmatikailag külső szolgálatnak tekinthető, így érvényessége független a kiszolgáló személyétől: lehet más vallású, zsidó vagy akár pogány is. „Az előírt forma betartása és az egyház szándékaival egyezés” mellett szükséges egy tanú jelenléte, aki

¹³ „Vallásom tekintetéből a honni uralkodó Keresztény Katholika Hitnek nemtsak senkit nem idegenítő, de mindenkit inkább magához édesgetni törekvő szelidséget, követőibe öntött mindenek eránt vallás különbség nélküli szeretet eránt eddigi csalhatatlan hiedelmem, és nem kis örömmel mindenkor, és mindenütt érzett tapasztalásom (stb.)” Váci Püspöki és Káptalani Levéltár, Acta Parochiarum – Csongrád (Továbbiakban VPL APar. – Cs.) 1841. június 31. Böhm Rozália bábaasszony levele.

¹⁴ Rác Sámuel 1794-ben kiadott könyvében ekképpen összegezte a *baptismus necessitatis* érvényességének feltételeit: „1-ször. Keresztény módra kívánnyon keresztelni. 2-szor. A gyermeket természetes vízzel keresztelje. 3-szor. A víznek öntése alatt mondja: Én keresztellek téged Atyának, Fiúnak, és Szent Léleknek Nevében. 4.-szer. Hogy ezen szavakból egy se maradjon ki.” Ennek módjáról a plébános oktatta ki a bábaasszonyokat. Egy 1796-ban keletkezett egri főpásztori levélben a püspök egyenesen a bábaasszonyok lelki üdvét félti, amikor a szentség kiszolgáltatásának oktatására szólítja fel papjait: „Hogy tehát a Bábák valaha Isten Széke előtt kemény számadásra ne húzassanak a végett, ha az ő tudatlanságuk miatt valamely halhatatlan lelkű teremtése az Istennek örökre elveszne, szorosan intyük, hogy ezen Fő Pásztori Rendelésünkhöz magokat tökéletesen alkalmaztassák.” Mihályfi Ákos még az 1920-as években is hangsúlyozta a lelkipásztorok azirányú felelősségét, vagyis hogy a szülésznők tisztában legyenek a szükségkeresztelés helyes formájával. DEÁKY 1996. 94; DEÁKY–KRÁSZ 2005. 279; MIHÁLYFI 1926. 47.

¹⁵ „A nép bízik Isten irgalmasságában, tehát nehezen tudja elképzelni, hogy halva született, vagy keresztetlenül elhalt gyermek elkárhozzék, elessék Istennek színe látásától. E szegény lelkek is sóvárognak a megváltás után, ezért nekik is kiszolgáltatják bizonyos körülmények között a keresztiséget, még pedig a János-keresztiség formájában. Eredete ismeretlen. [...] Aki éjszakának vadján az időtlen siránkozó lelkével találkozik, annak meg kell őt keresztelni.” BÁLINT 1943. 210.

a későbbiekben igazolni tudja a keresztség megtörténtét.¹⁶ A száraz-, bába-, házi-, vagy János keresztségnek is nevezett rövid szertartás paphiányos történelmi időkben, nehezen megközelíthető helyeken (tanya, hegyvidék, téli időszakban) volt különösen gyakori. Az elvégzés helyes módjáról a helyi plébános oktatta ki és eskette fel a bábaasszonyokat. Ha a gyermek életben maradt, a keresztszülők kötelesek voltak a pap elé járulni, aki krizmával véglegesítette a gyermeket a szentségben. A *Rituale Strigoniense* (1625) és a Pázmány-féle nagyszombati zsinat (1629) is megerősítette, hogy háznál kereszteni csak végszükség esetén lehet.¹⁷

Mária Terézia 1731-ben hozott rendelete, mely szerint halálos veszedelemben az anyaméhben lévő magzat¹⁸ és nem katolikus szülők gyermeke is megkeresztelendő, heves tiltakozást váltott ki protestáns és zsidó körökben. Az erőszakos elkeresztelések feszültséggel terhes kora volt ez, melynek hivatalosan II. József véget vetett 1762-ben. A tilalom azonban még évtizedekkel később is megerősítésre szorult.

Mária Terézia rendelkezése végzetesen megtépázta a katolikus bábákba vetett bizalmat az izraelita közösségekben. A kényszer szülte elzárkózás következményeként gyakran olyan zsidó asszonyok vezették le a szüleseket, akik nem rendelkeztek a kellő elméleti tudással, viszont tisztában voltak a vallás szabta rituális kötelemekkel. Ezen kívánt változtatni II. József, amikor 1787-ben rendeletileg utasította a bábaképző intézeteket az arra alkalmas zsidó tanoncnők felvételére. Deáky Zita megállapításával élve: „a rendelet lehetővé tette azt is, hogy a hitközségek, a kisebb-nagyobb zsidó közösségek saját bábát taníttathattak és alkalmazhattak, ezáltal a szüléshez, születéshez fűződő szokásaikat, rítusaikat zavartalanul gyakorolhatták, és a kor színvonalán gondoskodhattak az egészségügyi ellátásról az anya és a gyermek körül.”¹⁹ Feltehetően a csongrádi Böhm Rozália egy ilyen intézetben szerezte diplomáját valamikor az 1810-1820-as években.

Ugyan Jancsovics József plébános Böhm Rozáliát eltiltotta a keresztelési asszisztenciától, megkövetelte, hogy az előírt módon bábakeresztségben részesítse az életképtelennek látszó katolikus gyermekeket. Miután a bába elutasította a felszólítást („Nem keresztelhetek, mivel nem hiszem a keresztséget”) a plébános konverzációra bízta, melyet Böhm asszony önérzetesen megtagadott.²⁰ A szóváltást követően a plébános haragjában azt is megtiltotta, hogy Böhm asszony a továbbiakban jelen legyen a kereszteni nők szülésé-

¹⁶ Lásd. MIHÁLYFI 1926. 46.

¹⁷ BÁRTH 2005. 148.

¹⁸ Az intrauterin keresztelésre vonatkozó rendelet gyakorlati alkalmazásáról változatos források tanúskodnak. 1870-ben a maklári anyakönyvben olvashatjuk, hogy Kovács József és Sütő Rozál István nevű gyermeke „az anyja méhében a bába által kereszteltetett, időtlen lévén csak egy órát élt.” Magyar Nemzeti Levéltár Heves Megyei Levéltára (Továbbiakban: MNL HML) IV-416. 228. Maklár – Anyakönyv. Bejegyzés kelte: 1870. augusztus 17. Bálint Barbara csongrádi asszony szülés közben életét veszítette, így Fekete Farkas leánya „in momento expiravit” (sic!) a méhben rekedt magzatot megkeresztelte. NPI Születési anyakönyv, 1783. augusztus 9.

¹⁹ DEÁKY 1996. 97.

²⁰ VPL APar. – Cs. 1841. június 31. Böhm Rozália bábaasszony levele.

nél. A büntetés komolyságát hangsúlyozva nem késlekedett a templomban is kihirdetni a szentenciát.²¹

A plébános döntése Böhm asszonyra nézve a hivatalvesztéssel volt egyenértékű. A hitű katolikus parasztasszonyok ugyanis csak a szentségi asszisztenciával együtt tartották teljesnek a szülésznő szolgálatait. Egy fél évszázaddal későbbi, dusnoki (Bács-Kiskun megye) konfliktust hoznék párhuzamként. Singer Anna izraelita szülésznő 1881-ben keltezett levelében azt panaszolta el a kalocsai Szentszéknek, hogy Horváth Ignác plébános nem kereszteli meg azokat a gyermekeket, kik az ő kezei között láttak napvilágot. Az eset kivizsgálása során kiderült, hogy Horváth Ignác „csak” a bábától tagadta meg a templomba lépés jogát, aki kétségbeesésében minden követ megmozgatott, hogy a katolikus anyák a tilalom miatt ne forduljanak el tőle.²²

Böhm Rozália elsőként a tekintetes vármegyei ítélőszék elé járult panaszával. 1841. augusztus 21-én, Szegváron került sor a vitás felek kihallgatására. Jancsovics József két héttel később levélben tájékoztatta püspökét az ügyvel kapcsolatos álláspontjáról.

A plébános ebben az írásában elismerte, hogy hivatalba lépése óta tiltotta a zsidó bábának a katolikus templomban való megjelenést. Érvelésének gerincét a keresztleetlen gyermekkel kapcsolatos hitelvek alkották.²³ Jancsovics úgy vélte: ha a keresztleetlenek templomba bocsátását illetően az egyház bármilyen engedményt tenne a jövőben, azt előbb a büntetlen gyermekekkel, mintsem a más vallású szülésznőkkel szemben gyakorolná. A plébános ugyanakkor nem mulasztotta el megemlíteni, hogy a városban szép számmal akadnak olyan, felesketett bábaasszonyok, akik hiánytalanul megfelelnek a katolikus asszonyok elvárásainak.²⁴

²¹ VPL APar. – Cs. 1842. július 19. Jancsovics József plébános levele a váci püspöknek.

²² Mivel Singer Anna a fizetését illetően nem tudott megegyezni a községgel, a plébános úgy döntött, hogy az ügy letisztázásáig nem engedi, hogy az izraelita bába a templomba lépjen. „Részemről mindaddig, míg vagy a megye, vagy a község által hivatalos községi bábának nem minősítetik, hogy a községgel kellemetlenségbe ne jöjjenek, nem engedem meg őt templomban ténykedni. Egyúttal kijelentvén előtte, hogy részemről abba nem avatkozom, ha egyesek netalán szülés alkalmával házaikhoz meghívják őt”. A kalocsai püspöki szék arra utasította a plébánost, hogy hallgassa ki a bábát a keresztelést illető alapvető tudnivalókról. Ezt a kötelmet a világi törvények is elvárják a plébánostól, legyen szó bármely vallású szülésznőről. Az utasítás pontosan úgy szólt: hogyha Singer Anna megfelel az elvárásoknak, Horváth Ignác nem akadályozhatja a szülésznőt hivatása gyakorlásában. Kalocsai Érseki Levéltár, Acta Parochialis – Dusnok, (Továbbiakban: KÉL APar. – D.) I. 2. b. 1881. A forrásért köszönettel tartozom Dr. Bárh Jánosnak.

²³ Aki „valamely napon 5 $\frac{1}{2}$, vagy 7 $\frac{1}{2}$ regveli óraker e népes városban a sekrestyében a Sz. Mise Áldozatokon megjelenik, Hídegben melegben, a Kisded gyermekek, kik Keresztény Szülektől származottak, siránkozásait fogja hallani, kiket még Kisded zsoldoskakat sem enged az A.SZ. (Anyaszent)Egyház rendíthetetlen elveinél fogva Egyházaikba bebocsájtani, s csak ott kivülébb marasztaltatott, néhol a Templomok Bemeneteleinelé tartoztatott fel [...] míg magokat a Jézus Krisztusnak le nem kötelezték.” VPL APar. – Cs. 1841. szeptember 9. Jancsovics József plébános levele a váci püspökhöz. A keresztelésre hagyomány szerint csak a keresztiszülők és a bábaasszony kísérték el a gyermeket. A sekrestye előtt a keresztanya a gyermek nevében megvallotta a keresztiséget, majd a pap a stólat nyújtva bevezette őket a templomba. Ezen szentségi óvintézkedések az áteredő bűn dogmatikájából vezethetők le.

²⁴ „Miképpen bocsájtsam (a bábát) az Én Uram Istenemnek tisztaságos Lakjába, avagy avagy Szívelem az ő sz. Edényei körül forgolódni, még pedig minden törvényes bontani szokó szükség, és veszedelem és hejányosságon (hiányosságon) kívül e városban, a holl 11 Bába s közöttök kettő okleves serinnyen (serényen), Lelkiismeretesen, előttem eddig minden

Böhm Rozália – miután felismerte, hogy érvei nem hatják meg a plébánost – felajánlotta, hogy amennyiben szükség mutatkozik rá, egy közelben tartózkodó katolikust fog felkérni a szükségkeresztelés elvégzésére. A plébános az elképzelés hallatán ingerülten csattant fel:

„De hogyan fogja ezeket megtehetni éjszakának idején, a gyermek rögtön haldoklásakor? Az anyai méhből, valami Tagon kimutatkozó Élet esettyén, mikor a szemérem miatt, még a nemben is válogatás teendő? [...] Nyíltan nékie megmondám: hogy az én K. (katolikus) Nembereim körül, Megegygyezésemmel nem szolgálhatik. A mit azonnal Ki is Hirdeték. Hozzá adván, hogy Én senki erszényével nem parancsolhatok – és ha a Méhe gyümölcének örök veszélyeztetésével nem gondol, Lelkipásztori óvásom ellen is, miattam használhattya.”²⁵

Jancsovcics tagadta, hogy vallási gyűlöletből idegenítette volna el a zsidó bábát a katolikus asszonyoktól: érveinek középpontjában az újszülöttek lelki üdve iránti aggodalom állt.

A plébános a püspöknek írt jelentés végén kifejtette, hogy minden ilyen és ehhez hasonló ügy a papi méltóságot veszélyezteti, így komolyan megfontolja a szülésznő elleni vádemelést: „Én jogosítva leendek, hogy ezen ármánykodó Júdea nemzetűt a Ts. Ns. Vármegye szoros kérdőre vonnya, hogy a Papi személyem illy veszedelmes üldözése idejében, az Egyháznak mázolt türedelmetlenség mocskosságáért nékem illő elégtétel adódjék.”²⁶ A „veszedelmes üldözések idejére” tett utalás hátterében Jancsovcics jobbágyii megrázkódtatásainak árnya kísért. Jobbágyiban egy Kaszap nevű bocskoros nemes lázítása következtében a jobbágyok a fiatal Jancsovcics plébánost is ki akarták végezni a nemesekkel együtt. A katonaság azonban időben közbelépett, így a plébánost szerencsésen kiszabadították.²⁷ Az izraelita bába és a csongrádi plébános vitájának végkimenetelét illetően források már nem állnak rendelkezésünkre.

Megélhetési gondok vezették Szabó Mihályné Juhász Ágnes²⁸ és Takáts Andrásné Kiss Veronika városi okleveles szülésznőket egy, a Jancsovcics plébános egykori elvárásaival szögesen ellentétes panaszlevél megfogalmazására. A levél keletkezése idején, 1852-ben az egyházmegye főpásztora a frissen beiktatott Roskoványi Ágoston, a csongrádi plébános Virter Lajos volt.

A nevezett szülésznők panasza szerint az izraelita bába „Banó Mihály volt csongrádi Plebánus Úr gyengesége végett” katolikus asszonyok gyermekeit is megkereszteli, ha úgy hozza a szükség. Nem derül ki, hogy még mindig Böhm asszonyról van-e szó. Ugyanakkor bizonyos, hogy a fenti eset után egy évtizeddel az izraelita bába is végzett házi kereszteleseket Csongrádon. Minden bizonnyal megélhetési gondok vezették kenyértörésre, hisz a katolikus asszonyok így nagyobb eséllyel vették igénybe szolgálatait.

Erkölciség ellen való panasz nélkül a Tisztyeikben eljárnak?” VPL APar. – Cs. 1841. szeptember 9. Jancsovcics József plébános levele a váci püspökhöz.

²⁵ VPL APar. – Cs. 1841. szeptember 9. Jancsovcics József plébános levele a váci püspökhöz

²⁶ VPL APar. – Cs. 1841. szeptember 9. Jancsovcics József plébános levele a váci püspökhöz

²⁷ ЧОВОТ 1917.

²⁸ Képzettségét a megyei bábatanfolyamon szerezte.

Juhász Ágnes és Kiss Veronika határozott kérése volt, hogy Virter Lajos plébános tegye jóvá „gyöngye kezű” hivatali előde hibáját. Vagyis tiltsa el a házi kereszteléstől az izraelita bábát, és szólítsa fel a csongrádi asszonyokat, hogy kerüljék el a zsidó és a „lógós” bábákat.²⁹ A katolikus szülésznők elgondolása több lényeges ponton szinkronban áll a zsidó bába 1841-ben vázolt érveivel. Az eszmefuttatás egy egyszerű szillogizmuson alapul, mely a templomba lépés tilalmától kiindulva a más vallásúak által kiszolgáltatót szükségkeresztelés érvényének megkérdőjelezésébe torkollik. Mint írják, a zsidó bába

„a házaknál is kereszteltette a kisdedeket, mi a Katholika hittal ellenkezik, s tiltakozik, sőt az ezelőtti Megyés Püspök által is megtiltva volt, hogy az izraelita hiten lévő bába a Katholika SztEgyházba nem kereszteltethetett (...) – hanem egyedül az ő tulajdon feleihez utasítva volt.”³⁰

A csongrádi szülésznők levele arról tanúskodik, hogy a katolikus egyház szükségkeresztelésre vonatkozó tétele, nevezetesen a szentség kiszolgáltatójának semleges mivolta könnyen félreértelmezhető kitétel. A városi szülésznők felterjesztésének következményeiről forrásaink hallgatnak.

A csongrádi zsidó bábák működéséről, számáról a későbbiekben töredékes adatokból értesülünk. Bizonyos, hogy a 20. század elejéig a hitközségnek mindig volt saját szülésznője. A századfordulóra már a magyarországi szülésznők negyede zsidó vallású,³¹ így a képzett bába igénye Csongrádon is könnyebben kielégíthető volt. 1904. július 10-én a Csongrádi Újság tudósított Rosenberg Jakabné Szilberer Mária csongrádi bábaasszonyt elhalálózásáról. A köztisztelőben álló „néni” akit „Csongrád apraja-nagyja ismert”, a rövid megemlékezés szerint nagy részvét mellett kísérték örök nyugalomra.³²

A töredékben ránk maradt két esettanulmány kitűnően rámutat a szükségkeresztelés gyakorlatát övező anomáliákra. A szentség kiszolgáltatójának „semlegessége” az egyszerű gondolkodás számára nehezen értelmezhető dogmatikai tétel. Ha az izraelita bába ugyanúgy jogosult szükségkeresztelés végzésére, és a plébános is beengedi őt a katolikus templomba, akkor voltaképpen a keresztény szülésznővel egyenlő jogosítványokkal rendelkezik. A magzatok lelki üdvé iránti aggodalom mellett azonban ne feledkezzünk meg a kenyérféltésből fakadó érdekekről sem.

²⁹ VPL APar. – Cs. 1852. május 7. Szabó Mihályné Juhász Ágnes és Takács Andrásné Kiss Veronika Csongrád városi szülésznők levele a váci püspökhöz.

³⁰ VPL APar. – Cs. 1852. május 7. Szabó Mihályné Juhász Ágnes és Takács Andrásné Kiss Veronika Csongrád városi szülésznők levele a váci püspökhöz.

³¹ DEÁKY 1996. 130.

³² Csongrádi Újság 1904. július 10. 3.

IRODALOM

- BARTA László
1980 Az 1828. évi országos összeírás Csongrádon. In: Bálint Gyula György (szerk.): *Mozaikok Csongrád Város történetéből*. Szegedi Nyomda, Szeged. 188–201.
- BÁLINT Sándor
1943 A parasztélet rendje. In: Barucz Lajos (szerk.) *A Magyar nép. A Művelődés Könyvtára 9.* Singer és Wolfner Irodalmi Intézet Rt. kiadása, Budapest. 201–248. 210.
- BÁRTH Dániel
2005 *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon.* MTA-ELTE Folklor Szövegelemzési Kutatócsoport, Agapé nyomda, Szeged.
- Chobot Ferenc
1917 *A váci egyházmegye történeti névtára II.* Dercsényi Dezső vállalata, Pestvidéki Nyomda, Vác.
- Deáky Zita
1996 *A bába a magyarországi népi társadalomban (18. század vége – 20. század közepe).* Centrál Európa Alapítvány, Budapest.
- DEÁKY Zita–KRÁSZ Lilla
2005 *Minden dolgok kezdete. A születés kultúrtörténete Magyarországon (XVI–XX. század)* Századvég kiadó, Budapest.
- DUDÁS Lajos
1999 *A római katolikus egyház megerősödése Csongrádon a 18. században.* OCsA Kiadó, Csongrád.
- GÁT László
2006 *Csongrádi útikalauz.* Kálmán Imre Kiadó, Csongrád.
- MIHÁLYFI Ákos
1926 *Az emberek megszentelése (szentségek és szentelmények). Egyetemi előadások a lelképásztorkodástan köréből.* Stephaneum, Budapest.
- SZENTI Tibor
1998 A bábák Hódmezővásárhelyen. In: Novák László (szerk.) *Az Alföld társadalma.* Az Arany János Múzeum Közleményei VIII. Nagykovács. 533–602.
- Ujváry Péter
1929 *Magyar Zsidó Lexikon.* Pallas Nyomda, Budapest

Levéltári, Múzeumi Irattári, Plébániai források

Heves Megyei Levéltár (HML)

HML IV- 416. 228. Anyakönyv, Maklár

Kalocsai Érseki Levéltár (KÉL)

KÉL I. 2. b Acta Parochiarum - Dusnok, 1881.

- Plébániai Irattár, Nagybaldogasszony Plébániahivatal, Csongrád
Historia Domus, Csongrád I. kötet
Születési anyakönyv, Csongrád 1783.
Tari László Múzeum, Csongrád (TLM)
TLM NA Néprajzi Adattár, 67-2008. Füzesi Péter 1960.
Váci Püspöki és Káptalani Levéltár (VPL)
VPL Acta Parochiarum - Csongrád 1746-1950.

KÉZIRATOK

MAJZIK Zsanett

2009 A csongrádi zsidóság története 1949-ig. Kecskemét. Kézirat a szerző tulajdonában.

GYÖNGYÖSSY, ORSOLYA

ADDITIONAL DATA TO THE QUESTION OF ASSISTENCE OF JEWISH MIDWIVES BY THE CEREMONY OF BAPTISM

The Hungarian folk tradition ascribes special importance to midwives regarding the initial rites of child birth. Their assistance by the ceremony of baptism was necessary to fulfill their role as midwife in the Catholic mothers' point of view. In Csongrád (Hungary) at the beginning of the 19th century, the religion of the midwife was a pointless question. Catholic women accepted the ceremonial assistance of the Jewish and Catholic midwives as the same. In 1841, when the new Catholic priest, József Jancovics arrived to the town, he found this situation incomprehensible; so he banned to the Jewish midwife, Rozália Böhm, to enter the threshold of the Catholic church. Rozália Böhm tried to find her right on every way she could. First she turned with her complains to the Bishop of the Diocese of Vác, then to profane legislations. In my essay I intend to analyse the further meaning of ceremonial assistance of Jewish midwives in Csongrád at the beginning of the 19th century.

A PULITZER CSALÁD STRATÉGIÁI A 18–19. SZÁZADBAN

A Pulitzer család legismertebb képviselője az Egyesült Államokba kivándorolt és jelentős karriert épített Joseph Pulitzer újságíró-laptulajdonos. Kevésbé ismert, hogy az 1847-ben Makón született Pulitzer József a helyi zsidó Communitas egyik legvagyonosabb, legtekintélyesebb kereskedőcsaládjából származott. Tanulmányomban elsősorban azt vizsgálom, hogy milyen stratégiákat alkalmaztak az első Pulitzererek családjukkal és foglalkozásukkal kapcsolatos döntéseik meghozatalakor.

Jelen tanulmány a makói zsidó közösségről készülő nagyobb munka része, így aktuális állapotát tükrözi. Tanulmányom társadalomtörténeti és gazdaságtörténeti elemzéseiben igyekeztem intenzív, mikrotörténeti megközelítést alkalmazni.

A források mind a makói zsidó Communitas-ra, mind a Pulitzerekre vonatkozóan rendkívül töredékesek és mozaikszerűek, ami döntően meghatározta a családrekonstrukció lehetőségeit.¹ Mégis úgy vélem, hogy a jelen munka fontos adalékokkal szolgálhat nemcsak Joseph Pulitzer származásáról, hanem a makói zsidó közösség egyik legjelentősebb dinasztijáról is.

A Pulitzer család történetét négy generáción keresztül követem, bár a negyedik generáció stratégiáit csak főbb vonalaiban ismertetem. Ennek az oka, hogy a rekonstrukció során elsősorban a család makói éveire helyezem a hangsúlyt, másrészt a negyedik generáció zömében nem Makón született és élő családtagjai életpályájának követése meghaladná e tanulmány kereteit.

A Pulitzererek a 18. század második felében telepedtek le a városban. A Pulitzer vagy másképp Politzer nevű családok ősei a dél-morvaországi Pullitz/Pulice településről származtak. Onnan vándoroltak a 18. század elejétől jobb megélhetés és egy befogadóbb társadalmi klíma reményében a főbb kereskedelmi utak mentén egyre délebbre.² Már igen korán, a 18. század közepén elérték a Bánság és a Temesköz vidékét.³

¹ Tudomásunk szerint egyetlen önéletrírást sem készítettek a Pulitzer család tagjai. A 18–19. századból származó üzleti könyveik, magánlevelezésük sem maradt fenn. Egy úriszéki keresetlevélben Baruch Simon Pulitzer már azt panaszkolta, hogy írásbeli feljegyzéseinek és üzleti könyveinek nagy része megsemmisült egy tűzvész és a Maros 1821. évi árvize alkalmával. (MNL CsML Makó Csanádi Püspökség Makói Uradalmának iratai /továbbiakban CsP/ Úriszéki iratok. 1827. szám nélkül). A családrekonstrukcióhoz elsősorban Makó Város Tanácsának és a Csanádi Püspökség Makói Uradalmának iratanyagát, helytartótanácsi, megyei és hitközségi összeírásokat, adórajstromokat, népszámlálási és anyakönyvi adatokat használtam.

² CSILLAG 1985. 8–9.

³ MNL CsML Makó, Makó Város Tanácsának iratai (MVTI) Régi iratok 1753. 02. 08., amelyben a csanádi püspök hírt ad arról, hogy a temesi zsidó, Pulitzer Salamon Makó városában tartózkodik.

Makó mezővárosát⁴ a török pusztítás után, 1699-ben telepítette újra a kamara. Lakossága a 18. század első harmadáig kizárólag magyar etnikumú református és katolikus népességből állt. Az 1740-es években Stanislavich Miklós püspök-földesúr előbb görög katolikus ruténokat, majd zsidókat telepített a városba.⁵

Kereskedelmi stratégiák

A makói Pulitzerek első ismert képviselője *Baruch Simon Pulitzer*. Sem születésének helyét, sem pontos dátumát nem ismerjük. A rendelkezésre álló források szerint valamikor 1750 körül születhetett.⁶ Tény, hogy az 1773-as conscriptio már ifjú házasként említi, aki mentesült a földesúri adó fizetése alól.⁷ Főként terménykereskedelemmel foglalkozó kiskereskedő.

A makói zsidóság gazdasági tevékenysége a késő rendi korban elsősorban a mezővárosi parasztság igényeinek felmérésén és kielégítésén alapuló kiskereskedelem volt. Többségük bőrök adásvételével foglalkozott, majd a konjunktúra idején bekapcsolódott a 18. század végétől megélénkülő gyapjú-, dohány- és gabonakereskedelembé. A megfelelő mennyiségű és minőségű nyerstermény biztosítása érdekében részt vettek a mezőgazdasági árutermeléshez kapcsolódó tevékenységekben: vízimalmokat, birkaúszatókat, olajütőket üzemeltettek. Hatással voltak az infrastruktúrára és a logisztikára (1809-ben például fuvardíjként a helyi lakosoknak harmincezer váltóforintot fizettek ki. A makói zsidók ritkán foglalkoztak közvetlen hitelkihelyezéssel, de gyakran adtak előleget a következő évi termésre vagy gyapjúra, és a boltos kereskedőknél is lehetett hitelben vásárolni.⁸

A dinasztia alapító Baruch Simon Pulitzer tevékenysége már a 18. század végén túlmutatott a házaló kereskedelmen. Nem csak nyersterményeket vásárolt és adott el, hanem úgynevezett portékás kereskedést is folytatott. Alkalmanként részt vett a pesti és a bécsi országos vásárokon is. Üzleteiből származó haszna még nem tette lehetővé nagyobb tőke felhalmozását, ezért sógorával, Ignátz Lórintzcel⁹ összefogva kereskedelmi társulást hozott létre. Ignátzcal állandó társak voltak, de többször álltak össze más makói zsidó kereskedőkkel is egy-egy nagyobb üzlet lebonyolítására.¹⁰

⁴ A késő rendi korban Makó nem volt valódi város, azonban püspöki mezővárosként regionális közigazgatási és piacközponti funkciót töltött be. Jelen tanulmányban ilyen értelemben használom a város szót.

⁵ TÓTH F. 1993. 598–600.

⁶ Az egyik forrás szerint 1747 előtt született (MNL CsML Makó CsP Úriszéki iratok 1819/89.), a másik szerint 1751-ben (MNL CsML Makó CSP Úriszéki iratok 1823/4.). Az anyakönyvezés hiánya miatt születésének pontos dátuma jelenleg ismeretlen.

⁷ KECSKEMÉTI 1929. 6–7. (A conscriptio jelenleg ismeretlen helyen lappang; közzétette Kecskeméti Ármin 1929-ben.)

⁸ BARANYAI 1993. 477–496.; RÁKOS 1993 499–532.; EPERJESSY 1993. 539–554.

⁹ Más névváltozatai: „Ignátz Löbl”, „Ignátz Lébl”.

¹⁰ MNL CsML Makó CSP Úriszéki iratok, MNL CsML Csanád Megye Nemesi Közgyűlésének (CsMNK) iratai.

Üzleteihez gyakran vett fel hitelt – bankrendszer hiányában elsősorban keresztény hitelezőktől vagy pesti zsidó nagykereskedőktől. 1792-ben Makó legmódosabb gazdájától, Igaz Antaltól kölcsönzött 1308 forintot, ami akkoriban igen jelentős összegnek számított.¹¹ Sógora, Ignátz Lőrincz 1800-ban egy tótkomlósi takácsmestertől vett föl négyszáz forint hitelt a törvényes kamat duplájáért, amelyet Pulitzerrel közös kereskedésbe forgatott. 1807-től azonban nem akarták fizetni az uzsorát. Perük az úriszékről a királyi fiscus elé került, majd a felek megegyezésével zárult. Pulitzer kereskedelmi stratégiájáról sokat elárul a makói Baruch Fischli zsidó tanúvallomása, aki egy alkalommal kérdőre vonta őket, hogy miért vettek fel uzsorakölcsönt. Pulitzer erre azt felelte, hogy „*kereskedőnél jó a pénz*”. A szükséges tőke előteremtése kereskedelmi tevékenységük nélkülözhetetlen eleme volt, ezért még a szokásosnál magasabb kamatra adott kölcsön terheit is vállalták. Rá voltak kényszerülve, hogy a tőkét minél jövedelmezőbb üzletekbe fektessék.¹²

Voltak olyan évek, amikor törvényes kamatra ő is hitelezett. Így a 18. század végén Salamon Fischernek egy kisebb összeget, 1807-ben társával Engl Gábornak 3008 forintot, 1812-ben Lázár Mártonnak két keresztény hitelezővel együtt 1600 forintot. Ezek már nagy összegek, amelyek tőkeerejének, vagyónának növekedését mutatják.¹³

Az 1773-as conscriptio szerint ifjú házas, évi jövedelme ötven forint. Ez a summa a zsidó kiskereskedők között a legmagasabb, de messze elmarad a legvagyonosabb Moyses Lébl 2700 forintos évi jövedelme mögött.¹⁴

Baruch Simon Pulitzer fia, Mihály (*Michael*) Makón született 1779 és 1787 között. A 19. század első évtizedében már önállóan kereskedett. 1809-ben II. osztályú questor, a tízes évek végén önálló bolttal rendelkezett, majd az 1820-as évek második felétől „*a kereskedést nagyobb mértékben űző*” mercator. 1820-ban a Piac téren lévő háza bővítésére készült, az uradalom százezer téglá égettetését hagyta jóvá számára. A 19. század második évtizedében már a makói zsidó Communitas egyik leggazdagabb tagja.¹⁵

Mihály – a Pulitzerrek második makói generációjának képviselőjeként – főként mezőgazdasági nyereségtermény-kereskedelemmel, gyapjú és dohány adásvételével valamint a hozzá kapcsolódó szolgáltatások biztosításával (így egy birkaúsztató üzemeltetésével) foglalkozott. Részt vett a mezőgazdasági termékek feldolgozásában (vízimalmot és olajütőt működtetett). Tevékenységének másik kiemelt területe a boltos kereskedelem volt. Fontos megjegyezni, hogy beruházási stratégiája sohasem irányult az uradalmi jussok bérlésére, sem rendszeres pénzkölcsönzésre, ami akkoriban a módosabb zsidók gazdasági tevékenységének fontos területe volt.

Racionalizált kereskedelmi stratégiáját mutatja a termény- és boltos kereskedelem párhuzamossága. Szekerei ritkán jártak üresen: az országos vásárokk-

¹¹ MNL CsML Makó CsMNLK 1792/262.

¹² MNL CsML Makó CSP Úriszéki iratok 1823/4.

¹³ MNL CsML Makó CSP Úriszéki iratok 1806/11., MNL CsML CSMNLK jegyzőkönyv 1807/829.

¹⁴ Lásd a 7. sz. jegyzetet.

¹⁵ József Attila Múzeum (JAM) Makó. Zsidóösszeírás 1809., Magyar Zsidó Levéltár (MZSL) Zsidóösszeírások másolatai. 1848., MNL CsML Makó MVTI 1850. évi népesség összeírás., MNL CsML Makó CsP Úriszéki iratok.

ról hazajövet boltjába textíliákat, fűszereket, sokféle félkész és kész kézműipari terméket hozott, üzletének profilját a keresletnek megfelelően alakítva ki. Ez a „két lábon állás” nagyobb biztonságot adott a dekonjunkturális időszakok átvészelésére, az egész évben nyitva tartó bolt pedig magasabb társadalmi státuszt biztosított számára a mezővárosi parasztság és a zsidó közösség körében.¹⁶

Fizetési késedelem esetén legalább három alkalommal szólította fel adósaikat a tartozás törlesztésére. Ha az adós ekkor sem tudott fizetni, akkor általában „terminust” adott. Ha ekkor sem kapta meg a pénzt, kintlévőségeinek behajtása ügyében a püspöki uradalomhoz fordult. 1825-ben az alábbiakat panaszkolta:

„Megnevezett makói lakosok adósak nekem boltbéli portékák fejében kisebb s’ nagyobb summákkal, amelyeket rajtok, noha gyakran sürgetem, semmi nemű módon meg nem vehetem (...) A fabrikába vásárolt portékáimat mindenkor készpénzzel kifizetni köteleztem, az én adósaim pedig fizetéseket minduntalan elhalogatják.”¹⁷

1827-ben Novák István helyi szabómestert perelte, mivel az adós maradt 220 forint 33 krajcárral kelmék árában. A szabó a követelés jogosságát elismerte, de nem tudott fizetni, mert tolvajok lopták meg. Azt kérte az úriszéktől, hogy mint keresztény „zsidó rabságába ne adasson”. Arra kérte Pulitzer, hogy tartozását ledolgozhassa. Az úriszék az adóst elmarasztalta, majd vagyon híján személyét is megítélte a kreditornak. Pulitzer azonban megegyezett vele: 10 forint lefizetése után hetenként 1 forintjával törleszthette az adósságát.¹⁸ 1843-ban Makó város tanácsának egyik tagjával, Túri Fodor Imre tussal támadt vitája, aki azt állította, hogy nem 90, hanem 97 forinton alkudták meg gyapjának mázsáját. Pulitzer Mihály az uradalom előtt zajló perekben mindig határozottan védte az érdekeit. Ebben az esetben azonban még a tisztizék döntése előtt megegyezett a tussal: „helybeli előkelő gazdával civakodni nem akarván” ajándékként fizette ki számára a perelt összeget.¹⁹ Kereskedelmi stratégiájának egyik fontos eleme volt tehát a kompromisszumkészség. A megbízhatóság, a kiszámíthatóság és a reális kompromisszumok keresése bizalmat ébresztett személye és kereskedése iránt nemcsak a zsidó, hanem a keresztény közösség körében is.

Pulitzer Mihály a boltos kereskedelem mellett gyapjú és dohány adásvételével foglalkozott. Volt olyan év, amikor több, mint száz juhos gazdával kötött szerződést és adott foglalt az árura. 1820-ban ő vásárolta fel a városban a gazdák gyapjúkészletét.²⁰ 1828-ban felvásárlói tevékenységéről így írt:

„Amióta az Isteni gondviselés tehetséget nyújtott arra, hogy nagyobb kiterjedésű kereskedésemet a hozzám folyamodó szűkölködők felsegí-

¹⁶ Vö. BÁCSEKAI 1989. 31.

¹⁷ MNL CsML Makó CsP Úriszéki iratok 1825/82.

¹⁸ MNL CsML Makó CsP Úriszéki iratok 1827/14.

¹⁹ MNL CsML Makó CsP Szóbeli perek. 1843/117.

²⁰ MNL CsML Makó MVTI 1830/6.

tésével összefoglalva folytathatom, folyvást oda intéztem törekedésemet, hogy különösen a makói lakosokon segítsek. Ennél fogva mindenkor (...) többnek, mint száznak kölcsönöztem pénzt azon feltétel alatt, hogy azt a nyírás idejéig szükségükhöz képest használhatták, engem pedig a gyapjújukból kielégítettek.”²¹

A juhos gazdák tehát az áru értékének egy részét – a korabeli szokásoknak megfelelően – már korábban a kezükhöz kapták. Cserében vállalták, hogy minden 100 font gyapjú után 10 font ajándékot adnak. Ez általánosan bevett formulája volt a korabeli szerződéseknak, amire pénzszüke miatt a juhos gazdák kénytelenek voltak ráállni. A kereskedők így a törvényes kamaton felüli nyereséghez jutottak egészen 1843-ig, amikor a makói püspöki uradalom tisztiséke megtiltotta az „ajándék” adását, és meghatározta a juhos gazdákkal kötött kontraktusok feltételeit.²²

Pulitzer Mihály vagyonáról dicális összeírásból, a zsidó közösség néhány megmaradt adókönyvéből és házassági szerződésekből kaphatunk képet. 1809-ben önálló családfő. Három jármos lóval rendelkező kereskedő (ún. másodosztályú questor), akinek két értékesebb háza van, egy szolgálatot alkalmaz. Tíz évvel később már több ezer forintot érő házzal rendelkezik a Piactéren. 1828 és 1844 között a makói zsidó közösség legvagyonosabb tagja. 1832-ben a makói zsidó családfők 95%-a öt forintot vagy annál kevesebb évi adót fizetett a Communitas-nak. Húsz forint fölött csak ketten adóztak: a szintén nagykereskedő Naschitz Farkas és Pulitzer Mihály. A legtöbb adót Pulitzer fizette (71 forint 24 krajcárt). Bár 1832-től 1844-ig folyamatosan csökkent a rá rótt adó mértéke, még így is ő maradt a közösség legvagyonosabb tagja.²³

Pulitzer Mihály mentalitásába enged bepillantást egy esemény, amely az 1831-es nagy kolera idején történt. A fertőzés terjedését a hatóságok úgy próbálták megakadályozni, hogy a megye útjait lezárták, a Maros mentén kordonőrséget szerveztek. Az utazók és a kereskedők csupán három napos veszteglés után mehettek tovább. Pulitzer Mihály és fia, Fülöp a rendelet kihirdetésekor Aradon tartózkodott, ott értesült a vesztegzárról. Mihály úgy döntött, hogy nem törődve a tiltással hazatér Makóra, majd áruval megrakodva Vásárhelyre utazik tovább. Az arad-csanádi megyehatáron úgy jutott át, hogy közölte, zsidóbíróként sürgősen hazahívják. Makón azonban csak egy órát tartózkodott, áruval megpakolt szekerekkel, ugyanazon útilevéllal Vásárhelyre ment. Csanád megye bünyefenyítő törvényszéke előtt azzal védekezett, hogy nem hallott a korlátozásról. Fülöp azonban azt vallotta, hogy figyelmeztette apját a tilalomra, de az nem hallgatott rá. A törvényszék Mihályt pénzbüntetésre ítélte: „Tekintve testi gyenge alkotását és bírói helyzetét, a testi büntetéstől felmentetik”. Fia, Fülöp, „semmi vétekekkel nem lévén fertőztetve, sőt

²¹ MNL CsML Makó CsP Szóbeli perek. 1828/79.

²² MNL CsML Makó CsP Szóbeli perek. 1843/91.

²³ JAM A zsidó közösség adóajstromai. 1832/1833: 71.24,- 1833/34: 62.52,- 1834/1835: 30,- 1843/1844: 50.36.

az bizonyosodván be, hogy a megye tilalmáról (...) atyját figyelmissé tette (...) felmentetik”²⁴

Mindez azt mutatja, hogy Pulitzer Mihály kereskedelmi stratégiájához a fokozott kockázatvállalás is hozzátartozott. Inkább vállalta a megyei törvényszék büntetését és az esetleges fertőzés veszélyét, mint a veszteglést. Ebben az esetben jó hírért, valamint saját és közössége biztonságát rendelte alá gazdasági érdekeinek. Az ügy kapcsán Mihály és Fülöp eltérő értékrendje is megmutatkozott. A vesztegzár megsértésekor a fiú figyelmeztette apját a tiltásra és a vele járó veszélyekre, de az nem hallgatott rá. A törvényszéken Mihály tagdta, Fülöp azonban őszintén elismerte, hogy tudtak a rendelkezésről. Bár az apa egyértelműen bűnös volt, mégsem büntették meg. Ebben nem csak az ítélet indoklásában szereplő okok kaptak szerepet, hanem az a tény is, hogy Pulitzer Mihály ekkor Makó és a megye egyik legnagyobb termény- és boltos kereskedőjeként a nemesi származású tisztviselőkkel szoros üzleti kapcsolatban állt.

Foglalkozási diverzifikáció és elvándorlás

Az első Pulitzerek arra törekedtek, hogy a családban biztosítsák a kereskedői pálya folytonosságát. Ahogy a dinasztia alapító Baruch Simon Simon fiát, Mihályt, Pulitzer Mihály is fiai mindegyikét: *Fülöpöt* (1811), *Mayert*²⁵ (1814?), *Miksát*²⁶ (1817), *Simont* (1825) és *Áront* (1827) szintén a kereskedői pályára irányította. A késő rendi korban ugyanis rendkívül korlátozottak voltak a zsidók számára kínáló karrierminták. A megélénkülő paraszti és majorsági áruterelés nyomán keletkezett fölösleg értékesítése miatt telepítette a városba a zsidókat Makó püspök-földesura, akik a 18-19. század fordulójára már monopolizálták a piackörzet nyerstermény-kereskedelmét.²⁷

A harmadik generáció tagjai a családi stratégiának megfelelően a kereskedői hivatást folytatták tovább. Maga Pulitzer Mihály, majd később fiai is az apai cégben tanulták ki a kereskedés fortélyait. Az üzletben a korabeli zsidó szokásoknak megfelelően 14-15 évesen kezdhették meg a munkát. Adatunk van arról, hogy Fülöp 18 évesen már a felvásárolt gyapjú átvételét irányította, mert apja a pesti vásárbán tartózkodott.²⁸ Később Fülöp mellett Mayer, majd a fiatalabb Miksa és Simon is társ lett az üzletben. A fiúk jelen voltak a szomszédos megyék piacain, a nagyobb országos vásárokon, és dolgoztak apjuk boltjában.²⁹

²⁴ MNL CsML Csanád Megye Levéltára Bűnfenyítő tv. jkv. 73. sz. 1831. 08. 03.

²⁵ Makói tartózkodása alatt forrásokban a neve „Mihály”-ként, Pestre költözése után „Mayer”-ként szerepel.

²⁶ A forrásokban a neve „Maximilian”-ként, „Max”-ként vagy „Márk”-ként szerepel.

²⁷ JAM 1832/1833: 71.24,- 1833/34: 62.52,- 1834/1835: 30,- 1843/1844: 50.36.

²⁸ MNL CsML Makó CsP Úriszéki iratok 1834/25.

²⁹ Mayer Makón nősült, a szintén nagykereskedő Nágel Sámson leányát vette feleségül. A Nágel család a Pulitzerekkel egyidőben szintén Pestre költözött. MNL CsML Makó CsP Szóbeli perek. 1838., MNL CsML Makó MVTI Utasítványok 1848/871. sz.

Az 1830-as, 1840-es évek fordulóján megfigyelhető a családon belüli differenciálódás, specializálódás: Mihály tevékenységében a boltos kereskedelem került az előtérbe, de mellette a nyerstermény-kereskedelmet is tovább folytatta. Fülöp elsősorban repce- és dohánykereskedelemmel, Mayer pedig gabonakereskedelemmel foglalkozott.

A Pulitzererek az 1830-as évekre Csanád megye legnagyobb nyerstermény-kereskedőivé váltak. Makónak püspöki mezővárosként és Csanád megye központjaként regionális közigazgatási valamint piacközponti funkciója volt, ami a Pulitzererek egyre bővülő kereskedelmi tevékenységének a 19. század első felében még megfelelő háttérrel biztosított.³⁰ Mihály fiai önállósulásuk után is kereskedőként dolgoztak és Makón maradtak, mert esélyt láttak az egzisztencia-alapításra valamint kereskedésük kiterjesztésére. Az 1840-es évek közepén azonban Mayer Pestre költözött, de makói házáat és olajmalmát megtartotta.³¹ Mayer Pestre költözése elsősorban a makói központú kereskedés kétpólusúvá tételét, versenyképességük erősítését szolgálta, de minden bizonnyal előkészítette a Pulitzer család tagjainak későbbi elköltözését is. A forrásokból tudjuk, hogy a dinasztia-alapító Baruch Simon többször megfordult a pesti és bécsi országos vásárokon. Fia, a nagykereskedő Mihály már rendszeresen látogatta azokat, így minden bizonnyal raktárral vagy lerakattal rendelkezett Pesten.³²

Pulitzer Mihály feleségével és Áron fiával az 1850-es évek elején hagyta el a várost. Fülöp 1855 tavaszán költözött családjával Pestre.³³ Fülöp letelepedési kérelmében arra hivatkozott, hogy terményekkel nagyban kereskedik, az ottani nagykereskedőkkel régóta áll üzleti kapcsolatban, árukészletével és terményszállítmányaival mindig jelen szokott lenni az országos vásárokon, valamint rokonai jó hírű kereskedők Pesten.³⁴ Mayer és Fülöp esetében az elvándorlás már egyértelműen társadalmi stratégiai eszköz, ugyanis a családi kereskedést a szűkebb piaccal rendelkező makó-csanádi régióból az ország gazdasági központjává vált Pestre helyezték át, ettől remélve kerekedésük expanzióját.

Önálló kereskedelmi tevékenységében mind a négy fiú sikeres volt. Az 1850-es években tagjai a kereskedelmi és iparkamarának, és nagykereskedőkként jelentős vagyonra tettek szert. Fülöpről 1844-ben a város előljárói a következőket írták:

„Pulitzer Fülöp városbéli izraelita nagykereskedő, Pulitzer Mihály Úr fia, előbb atyánál dohány, gyapjú s egyebekben kereskedő társa még a fűszerkereskedést is oda értvén, később természetmennyekkel nagy mennyiségben kereskedő – házzal és kitűnő vagyonnal bíró lakos társunk.”³⁵

³⁰ Makó városias szerepkört betöltő, harmadrendű piacközpont volt. Lásd: BÁCSEKAI-NAGY 1984. 296.

³¹ MNL CsML Makó, Makó város telekkönyvi összeírása 1851. 2443. sz.

³² MNL CsML Makó MVTI 1797/11.

³³ MNL CsML Makó MVTI Bizonyítványok jegyzőkönyve 1855/134.

³⁴ Budapest Főváros Levéltára (BFL) Pest Város Tanácsának iratai. 1855/8072.

³⁵ MNL CsML Makó Mindennapi jegyzőkönyvek 1844. szeptember 5.

Négy évvel később, 1848-ban Pulitzer Fülöp a délvidéki magyar csapatok élelmezője, az 1850-es évek elején viszont már az osztrák csapatoknak szállított gabonát Ausztriába és a birodalmi tartományokba.³⁶ Fülöp és családja 1855-ban telepedett le Pesten. Jövedelme 1856-ban 90 ezer forint volt, a következő év első negyedévében pedig elérte a 84 ezer forintot.³⁷

Pulitzer Mihály az 1840-es években Makón háromezer forint értékű házzal, raktárral, vízimalom résztulajdonnal és veteményes földekkel rendelkezett.³⁸ Pestre költözése után mindinkább visszavonult az aktív kereskedelmi életből. Vagyona egy részéből 29 ezer forintért házat vett a Kétszerecsen utcában,³⁹ ahol feleségével és Áron fiával lakott. Mihálynak nem voltak magasabb társadalmi aspirációi: vagyona egy részét értékpapírokba fektette, valamint hozzájárult gyermekei, unokái szárnyra bocsátásához. Vagyona (ami halálakor több mint 30 ezer forint volt) a gondtalan öregség lehetőségét teremtette meg számára.⁴⁰

Pulitzer Mihály öt fia közül három: Fülöp, Mayer és Áron haláláig kereskedelemmel foglalkozott. Miksa és Simon esetében érhető tetten a státuszváltoztatásra törekvés. Miksa az 1860-as évek elején kereskedelmi tevékenységéből származó vagyonát földvásárlásba fektette. Szentimre közelében vásárolt több mint hatszáz holdas birtokot, mellette makói ingatlanait is megtartotta. 1867-ben foglalkozása már „gazdász”, azaz földbirtokos. Vagyona halálakor 90 ezer forint volt.⁴¹ Öccse, Simon 1862-ig bírt ingatlanal Makón. Háza volt Pesten és Orosházán, valamint majd’ nyolcszáz holdas földbirtoka Pusztaszenttornyán. Bár ő is rendelkezett birtokkal, Miksával ellentétben mindvégig kereskedő maradt. Vagyona 1867-ben 80 ezer forint körül volt.⁴² A két Pulitzer fiú stratégiája eltért egymástól. Miksa földbirtokvásárlással és a kereskedői szakma elhagyásával egyértelműen asszimilációs típusú döntést hozott, megváltoztatva ezzel társadalmi státuszát. Simon esetében a kereskedelem és a földbirtokosság párhuzamossága elsősorban befektetési tevékenysége kiterjesztését jelenthette.

A Pulitzer Mihály tíz felnőtt kort megért gyermek apja volt. Fiai azonban nem voltak ilyen szerencsések. Az őket sújtó negatív demográfiai adottságok miatt (amire később részletesen kitérek) különösen fontos annak a vizsgálata, hogy a negyedik generáció férfi tagjainak milyen foglalkozást szántak.

Fülöp a családi tradíciónak megfelelően fiainak (*Lajos* 1839, *József* 1847, *Áron* 1851) a kereskedő szakmát választotta.⁴³ Kiemelt figyelmet fordított az elsőszülött Lajos taníttatására, akit 1853-tól egy bécsi gazdasági iskolába járatott.⁴⁴ 1856-ban azonban meghalt Lajos, majd két év múlva Fülöp is. Az apa halála után a kereskedelem hanyatlásnak indult és csődbe jutott. Bár az özvegy

³⁶ MNL CsML Makó MVTI 1854/349., Útlevelék 1848/1310, 1848. október 10. 1853/331., 1853. április 19., 1854/190.

³⁷ BFL IV. 1411. b. 1874/2487.

³⁸ MNL CsML Makó Telekjegyzőkönyvek. Makó 19213. sz.

³⁹ Ma Paulay Ede utca (VI. kerület, Terézváros).

⁴⁰ BFL IV. 1411. b. 1874/2487.

⁴¹ MNL CsML Makó VII.6.4.b. Telekjegyzőkönyvek 2526. sz.; BFL IV. 1411. b. 1874/2487.

⁴² MNL CsML Makó VII.6.4.b. Telekjegyzőkönyvek 595. sz.; BFL IV. 1411. b. 1874/2487.

⁴³ CSILLAG 1985. 18–23.

⁴⁴ MNL CsML Makó Utasítványok. 1853. 339. sz. 1854. 73. és 140. sz.

újraházasodott, fia, József – majd annak egzisztenciateremtése után öccse, Albert is – Amerikába vándorolt. A döntést egyértelműen József hozta szakítva a családi szakma öröklődésének tradícionálisával.⁴⁵ Józsefet a katonai hivatás vonzotta, végül öccsével együtt az értelmiségi pályát választotta. Az újságíró Pulitzer József később laptulajdonossá, kora amerikai közéletének egyik legjelentősebb véleményformálójává, a modern újságírás megteremtőjévé vált.⁴⁶

A negyedik generáció tagjai közül még Miksa fiai éltek meg a felnőtt kort: Géza (1847), Ferenc (1849) és Lipót (1861). Gézáról annyit tudunk, hogy az 1870-es évek elején Triesztben élt. Ferenc apjához hasonlóan szakított a családi tradícióval: földbirtokosként gazdálkodott Börkösd pusztai birtokán, Lipót pedig gazdatisztként dolgozott az 1880-as években.⁴⁷

Hitközségi szerepvállalás

A késő rendi korban a társadalmi emelkedés csatornáit el voltak zárva a magyar zsidóság előtt. Közéleti szerepük a hitközségi életre korlátozódott. A vagyon a zsidó Communitas-on belüli vezető pozíciók birtoklását is jelentette. A bírói és előljárói tisztségeket hagyományosan a legbefolyásosabb és legvagyonosabb zsidó férfiak töltötték be. Az eddig feltárt források szerint Baruch Simon Pulitzer 1788-ban előljárója vagy bírója a Communitas-nak, 1804-ben jelölt a bíróválasztáson és vezetőségi tagja a Chevra Kadisának.⁴⁸ Fia, Pulitzer Mihály 1820-tól előljáró, majd 1825-től 1840-ig legalább nyolc alkalommal bíró.⁴⁹ Zsidóbírói tevékenységéről keveset tudunk, mivel a tanácsgyűlési jegyzőkönyveket és iratokat a vészkorszakban megsemmisítették.⁵⁰

Egyetlen olyan jegyzőkönyv-kivonatot ismerünk, amely Pulitzer Mihály bírói működéséről tudósít. 1840. december 10-én az Izraelita Tanács Gyűlés Sönberger Mórítz nemzeti iskolai tanító ügyét tárgyalta, aki elmaradt bérét kérte, és amiatt panaszkodott, hogy a szülők nem járatják iskolába gyermekeiket. A Pulitzer Mihály vezette tanács kimondta: bár üres a közösség kasszája, a tanítónak meg kell kapnia az elmaradt bérét. Egyértelművé tették: a szülők kötelesek gyermekeiket a nemzeti iskolába íratni és járatni. A tanító a rendes tanítási óráin felül a „szegény sorsú és árva gyerekeket a nála ugyanabban az időben lévő előkelőbb lakosok gyermekeivel együtt, egyenlő módon oktassa a vallásban is”, ezért heti kettő helyett öt pengőforintra emelték a járandóságát. Hogy ennek a kifizetése ne okozzon újabb terhet a közösségnek, úgy határoztak, hogy a tehetősebb zsidó lakosoknak évi egy forinttal kell hozzájárulniuk a

⁴⁵ Valószínűleg ez lehet az oka annak, hogy a fiatal Pulitzer József szinte üres zsebbel érkezett meg az Újvilágba.

⁴⁶ HALMÁGYI 2011. 41.

⁴⁷ BFL IV. 1411. b. 1874/2487.

⁴⁸ SCHLESINGER Lipót: A makói Chevra Kadisa története 1747–1897. Makó, 1898. 10.

⁴⁹ MNL CsML Makó CsP Úriszéki iratok, CSML ML MVTI.

⁵⁰ Az 1944. június 16-iki deportálás előtt hitközségi utasításra az iratokat szekereken a jángori genizába vitték, amit később néhány makói lakos felgyújtott. Egy szemtanú szerint a genizából több napon át felszálló füstöt a városból is lehetett látni (a jángori temető másfél kilométerre van Makó határától).

tanítói fizetéshez.⁵¹ Ez a határozat Pulitzer Mihálynak a zsidó felvilágosodás iránti elkötelezettségét tükrözheti.

1842-ben az új elöljáróság olyan határozatot hozott, miszerint „*a község semmi más melleseges fizetésről nem tud, s tudni nem is kíván, mint a’ melly nékie mint Nemzeti Tanítónak (...) Conventiónális levél értelmében járul*”. A határozat szerint Sönberger Mórítz Pulitzer Mihállal, mint akkori bíróval „*titkosan szövetkezett*”, aki a tanítónak járó pénzt nem a módos zsidóktól, hanem a közösség kasszájából fizette. Az elöljáróság felszólította a tanítót, hogy a felvett pénzt fizesse vissza. A határozat szövege Sönberger Mórítz személye és a zsidóságra oktrojált nemzeti iskola elleni ellenszenvet egyaránt tükrözte.⁵²

Pulitzer Mihály 1840-ben mérettette meg magát utoljára a bíróválasztáson. A rendelkezésünkre álló források alapján úgy vélem, hogy döntésében fontos szerepet kapott az 1840-es évek elejétől a makói Communitas-ban a hászkálá nyomán kibontakozó általános nyugtalanság.⁵³

1838-ban két zsidó asszony azzal keltett közfelháborodást a közösségben, hogy a zsinagógai istentiszteleten fedetlen fővel jelent meg. Ullman Salamon főrabbi keményen megintette és eltiltotta őket a zsinagógába járástól. Az asszonyok panasszal fordultak a szolgabíróhoz, aki bár hitbéli dolgokkal nem akart foglalkozni, mégis hozzájárult ahhoz, hogy a nők paróka vagy kendő viselete nélkül is beléphessenek a zsinagógába. A rendelkezés ellen vétőket huszonöt pálcá büntetéssel fenyegette meg.⁵⁴

1840-ben, pészach idején megismétlődött az incidens. A főrabbi nem engedte addig elkezdni az istentiszteletet, amíg a női karzatról el nem távolították a fedetlen fővel megjelent asszonyokat. A botrányt fokozta, hogy Friedmann Baruch és Pollák Lórintz elöljárók közeli rokonai sértették meg a hagyományt. „*Megszégyenítettésük és fenyegettetésük*” miatt az érintett nők a korábbi szolgabírói határozatra hivatkozva személyesen Lonovics József püspöknél tettek panaszt.⁵⁵

Akkoriban a hászkálá nyomán kibontakozó reformtörekvések már ismeretek voltak a makói közösségben is.⁵⁶ Körvonalazódtak a változásokra fogékonyabb, a konzervatívabb és a kifejezetten hagyományhű csoportok. Az elöljáróság egy része (Pollák Lórintz, Friedmann Baruch) az asszonyok védelmére kelt, míg mások (pl. Gombó Moyses) egyértelműen a főrabbit támogatták. A zsidóbíró Pulitzer Mihály a zsinagógai incidenskor a rabbija mellé állt, később azonban tartózkodott a közvetlen véleménynyilvánítástól.⁵⁷ Pulitzer Fülöp viszont Polyák Lórintz esküdt fiával, Alajossal együtt „*asszonyaik védelmében*” kérelmet adott be az uradalmi igazgatóhoz, hogy várjanak a végzés kiadásával Lonovics püspök Makóra érkezéséig, mert addig ők újabb bizo-

⁵¹ MNL CsML Makó CsP Szóbeli perek. 1842/235.

⁵² MNL CsML Makó CsP Szóbeli perek. 1842/235.

⁵³ Ennek kifejtésétől eltekintek, mert a téma túlmutat a tanulmány keretein.

⁵⁴ MNL CsML Makó CsP Szóbeli perek 1840/76.

⁵⁵ MNL CsML Makó CsP Szóbeli perek 1840/76.

⁵⁶ GLESZER 2008. 973–976. KECSKEMÉTI 1929. 39–58.

⁵⁷ Az úriszéki peranyagban ennek nincs nyoma, Kecskeméti Ármin viszont egyértelműen azt írja, hogy Ullman rabbi és az „elnök” együttesen döntöttek úgy, hogy addig nem kezdik el a szertartást, míg az asszonyokat ki nem küldik a zsinagógából. KECSKEMÉTI 1929. 31.

nyítékokat mutatnak majd be.⁵⁸ Fülöp tehát mindenképpen a makói zsidóság haladó szellemiségű, felvilágosult csoportjához tartozott. Bár apja, Mihály nem nyilvánított egyértelmű véleményt, hallgatásával a konzervatívokat gyengítette. Tény, hogy 1841-től nem vállalt zsidóbírói tisztséget, de 1849-ben tagja volt annak a bizottságnak, amely a makói tanáccsal tárgyalta a zsidó és a keresztény Communitas-ok egyesítéséről.⁵⁹ A szabadságharcban két fia, Simon és Áron a nemzetőrségben szolgált.⁶⁰

Az 1850-es, 1860-as években Makón felerősödtek a reformer és a konzervatív csoportok közötti ellentétek. 1861-ben a konzervatív többség támogatásával Pulitzer Mihály fiát, Miksát választották elnöknek. Beszédében kijelentette, hogy a leginkább kifogásolt „karénes” istentiszteletet erőszakosan nem vezeti be. Viszont legelső teendői között lesz a magyar nyelv oktatásának ügye. Kecskeméti Ármin, makói neológ főrabbi a beszédről később azt írta, hogy benne „a magyar zsidóság lelke szólal meg, nemzeti hűségének örök történeti hitvallása”.⁶¹

„(...) gyermekeink ily módon mint magyarok neveltessenek, keblökben a hazaszeretet szent érzelme felköltessék, hogy az által a magyar nemzet eránti hű ragaszkodásunkat tettelesen tanusithassuk és azon türelmességet és nagylelkű rokonszenvet megérdemeljük, miben a nemes magyar nemzet bennünket részesít és ezen hazafiúi szent kötelességünk teljesítése által saját javunkat és utódaink reménydús jövőjét biztosíthassuk.”

Demográfiai adottságok

A Pulitzererek stratégiáit döntően befolyásolták a demográfiai adottságok. Tudomásunk szerint a dinasztia alapító Baruch Simonnak egyetlen fia élte meg a nagykorúságot. Mihály nem csak továbbvitte apja foglalkozását, hanem kereskedését jelentősen kiterjesztette. Feleségül Csongrád legtehetősebb zsidó kereskedőcsaládjából származó Sváb Rozáliát (Szálit) kapta.⁶² Frigyük kétszeresen, felekezeti és vagyoni szempontból is endogám. Házasságuk a reprodukció szempontjából igen sikeres volt, mivel tíz gyermekük élte meg a nagykorúságot. Pulitzerné Sváb Rozália a legidősebb ismert gyermekét, Fülöpöt 22-23 évesen, a legfiatalabb Jozefint 45-46 évesen szülte. A szülés felső életkori határa magasabb, mint a korszakban jellemző 40-42 év.⁶³ Esetében a házas termékenység időszaka igen hosszú, körülbelül 23 év. Mihály esetében a kedvező demográfiai adottságok jótékonyan hatottak az üzletmenetre. Fiai – mint

⁵⁸ MNL CSML Makó CsP Szóbeli perek 1840/76.

⁵⁹ KECSKEMÉTI 1929. 34–36.

⁶⁰ MNL CSML Makó, Makói zsidó nemzetőrök 1848-ban; KECSKEMÉTI 1929. 36.

⁶¹ KECSKEMÉTI 1929. 54–55.

⁶² Apja Sváb Jakab jómódú csongrádi zsidó kereskedő volt (Georgiades Ildikó közlése). Rozália 1788/1789 körül született, CSILLAG 1985. 11.

⁶³ TÓTH Á. 2009. 51–56.

láttuk – önállósulásukig az apai cégnél dolgoztak, majd önálló egzisztenciát alapítva kooperáltak egymással.

A Pulitzerék második makói generációját képviselő Mihály a kiházasítást mint stratégiai eszközt használta rokoni-kereskedelmi kapcsolatainak kiterjesztése a zsidó társadalmon belüli emelkedése érdekében. A házasságok a szülők stratégiai döntéseit tükrözték, amelyekben fontos szerep jutott az üzleti megfontolásoknak. Mihály elsőszülött fiának, Fülöpnek a pesti nagykereskedő Berger Lázár leányát, Elize Lujzát szerezte feleségül 1838-ban.⁶⁴ 1840 nyarán Mayer elvette Nágel Sámson makói zsidó kereskedő lányát, Lottit, akinek hozománya 6609 váltóforint volt. Ez a frigy egyértelműen Makó két legvagyonosabb zsidó családja közötti kapcsolat erősítését, a vagyon és a tőke összpontosítását szolgálta.⁶⁵ Miksa 1845-ben Brüll Annát vette nőül, aki Brüll Jakab pécskai kereskedő lánya volt. Hozománya 9025 váltóforintot ért, amelyből hatezer forint kézpénzt Miksa önálló kereskedésébe fektetett.⁶⁶ Felesége valamikor 1849 és 1853 között elhunyt, ezért Miksa 1854-ben újranősült: Pollák Júliát, egy nagykanizsai zsidó kereskedő lányát vette feleségül.⁶⁷ A negyedik fiú, Simon 1851-ben kötött házasságot Pulitzer Saroltával, akinek származása egyelőre ismeretlen.⁶⁸ Mihály fiai közül Áron volt a legfiatalabb, aki enyhe értelmi fogyatékosága miatt apja gyámsága alatt állt. Mihály úgy rendelkezett, hogy halála után legkisebb fia csak Mayer jóváhagyásával nősülhet, azonban Áron élete végéig agglegény maradt.⁶⁹

Pulitzer Mihály lányai kiházasítása esetében is érvényesítette üzleti megfontolásait, mivel őket azonos vagyoni helyzetű zsidó kereskedőkhöz adta. Először legidősebb lánya, Katalin ment férjhez Fleiszner László nagyváradi kereskedőhöz. A férj korai halála után – 1840 januárjában – Katalin újraházasodott: az óbudai illetőségű Saüengel Mórítz kereskedő felesége lett. Apja igen jelentős, 8859 váltóforint értékű hozományt biztosított számára. Rozáliát (Sali) makói, Rózát temesvári kereskedőkhöz adták.⁷⁰

Az 1850-es évek elejéig úgy tűnt, hogy a Pulitzerék a reprodukció szempontjából kedvező adottságokkal rendelkeznek. Mihály öt fia révén joggal remélhette, hogy biztosítva lesz a foglalkozás és a családi üzlet átörökítése a következő nemzedékre. Azonban a harmadik generációhoz tartozó férfiak korai halála és az alacsony házas termékenység együttesen negatív demográfiai folyamatot okoztak. Míg Pulitzer Mihály 88 évig élt, addig legidősebb fia, Fülöp 47, Miksa 49, Simon 42 évesen hunyt el. Mayer élt legtovább: a pesti neológ izraelita hitközség anyakönyve szerint 71 éves korában halt meg.

Mihály unokái közül senki sem lett kereskedő. Mint korábban utaltam rá, a családi cég örökösének tekintett Lajos még húsz éves kora előtt elhunyt, Fülöp másik két fia pedig Amerikába vándorolva értelmiségi pályát választott. Miksa fiai is hátat fordítottak a kereskedelemnek: földbirtokosként gaz-

⁶⁴ CSILLAG 1985. 12.

⁶⁵ MNL CSML Makó CsP Uradalmi fiscalis iratai. 1840/94.

⁶⁶ MNL CSML Makó CsP Uradalmi fiscalis iratai. 1845/31., MNL CSML Makó MVTI 1854/1402.

⁶⁷ BFL IV. 1411. b. 1874/2487.

⁶⁸ MNL CsML Szeged, A Makói zsidó hitközség anyakönyvei.

⁶⁹ BFL IV. 1411. b. 1874/2487.

⁷⁰ MNL CSML Makó CsP Uradalmi fiscalis iratai. 1839/3., 1840/10.,

dálkodtak vagy gazdatisztként dolgoztak. Simonnak nem született fia, négy lánya érte meg a felnőtt kort, Mayer pedig utódok nélkül halt meg.

Fontos megemlítenem, hogy a Pulitzerrek történetében 1840-es évektől kezdődő negatív demográfiai folyamatok mellett ebben az időszakban jelentős gazdasági, politikai és társadalmi változások történtek, amelyek kihívást jelentettek az addig alkalmazott stratégiák terén. Új karrierminták jelentek meg vagy váltak hangsúlyosabbá. Fülöp és Mayer vérbeli kereskedőkként cégeik expanziójára törekedtek, de a jelenleg rendelkezésre álló adatok szerint kereskedelemből felhalmozott tőkéjüket nem fektették ipari vállalkozásokba, és a megélénkülő hiteléletbe sem kapcsolódtak be. Az új típusú vállalkozói mentalitás tehát csak nyomokban volt jelen tevékenységükben (a beszerzés és értékesítés mellett biztosították maguknak a megfelelő mennyiségű és minőségű árut).

Összegzőként elmondható, hogy a késő rendi korban a Pulitzer család Makó legjelentősebb zsidó kereskedő-dinasztiájává vált. Az első három generáció legfontosabb stratégiája a kereskedői státusz fenntartására irányult. A család gazdasági és társadalmi pozícióját a Communitas-on belül kiskereskedőként Baruch Simon alapozta meg. Fia, Mihály kora legsikeresebb és legvagyonosabb makói és Csanád megyei zsidó nagykereskedőjévé vált. A harmadik generáció folytatta a családi hagyományt: Miksa és Simon Makón, Mayer és Fülöp előbb Makón, majd Pesten kereskedett. Bár kezdetben a vidéki kereskedők hagyományos karrierútját járták, a modern vállalkozói mentalitás számos eleme fedezhető fel tevékenységükben. Sikereiket az alapos helyzetfelmérés, a nagyfokú alkalmazkodás, a piaci viszonyok pontos ismerete, a kreativitás és kezdeményezőképeség magyarázza. Az 1850-es évektől felerősödtek a család sorsát kedvezőtlenül befolyásoló demográfiai folyamatok. Ezek az alacsony születésszám, a felnőtt korú, fiú utódok hiánya és a halálozások magas száma. Emellett a negyedik generáció tagjainak a kereskedő szakma iránti közömbössége, valamint az új karrierminták nyújtotta asszimilációs kihívások is közrejátszottak abban, hogy a 19. század utolsó harmadára megszűntek kereskedő cégeik. A társadalmi emelkedés új útjai nyíltak meg előttük: földbirtokossá váltak vagy értelmiségi pályát választottak. Míg az előbbi minta az uralkodó elithez való integrálódást, addig az utóbbi kifejezetten a modernizációt szolgálta.

IRODALOM

BÁCSKAI Vera–NAGY Lajos

1984 Piackörzetek, piacközpontok és városok Magyarországon 1928-ban. Akadémiai Kiadó, Budapest.

BÁCSKAI Vera

1989 A vállalkozók előfutárai. Nagykereskedők a reformkori Pesten. Magvető Kiadó Budapest.

BARANYAI Kálmán

1993 Népszerűségi viszonyok a török hódoltságtól 1849-ig. *Makó Monográfiája 4.* Makó Város Önkormányzata, Makó. 477–496.

CSILLAG András

- 1985 Pulitzer József makói származásáról. *A Makói Múzeum Füzetei* 46. Makó Város Önkormányzata, Makó.

EPERJESSY Géza

- 1993 Ipar és kereskedelem. *Makó Monográfiája* 4. Makó Város Önkormányzata, Makó. 539–554.

GLESZER Norbert

- 2008 A zsidóság. A Communitas judeorumtól a virtuális közösségig. *Makó Monográfiája* 3. Makó Város Önkormányzata, Makó.

HALMÁGYI Pál

- 2011 A Pulitzer-kultusz 100 éve Makón. 1911–2011. *A Makói Múzeum Füzetei*. 112. Makó Város Önkormányzata, Makó.

KECSKEMÉTI Ármin

- 1929 A Csanádvármegyei zsidók története. *Csanádvármegyei Könyvtár* 16. Nagy Gy. Könyvnyomda, Makó.

RÁKOS István

- 1993 Mezőgazdaság. *Makó Monográfiája* 4. Makó Város Önkormányzata, Makó. 497–532.

SCHLESINGER Lipót

- 1898 A makói Chevra Kadisa története 1747–1897. Neumann János, Makó.

TÓTH Árpád

- 2009 Polgári stratégiák. Életutak, családi sorsok és társadalmi viszonyok Pozsonyban 1780 és 1848 között. Kalligram, Pozsony.

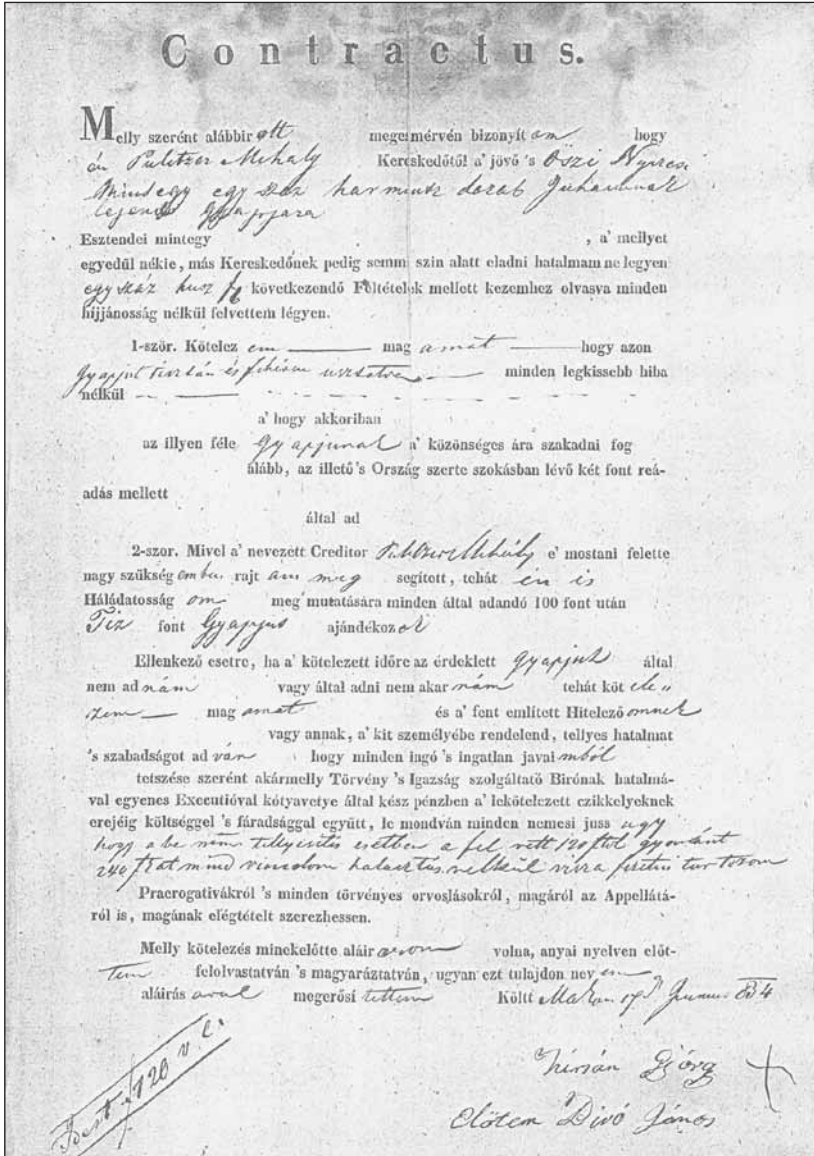
TÓTH Ferenc

- 1993 Egyházak, oktatás, kultúra. *Makó Monográfiája* 4. Makó Város Önkormányzata, Makó. 579–646.

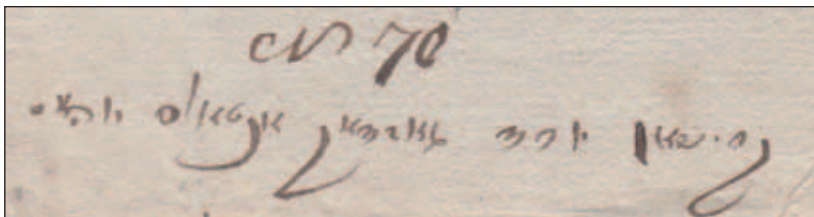
URBANCSOK ZSOLT

THE PULITZER FAMILY'S STRATEGIES IN THE 18–19TH CENTURIES

In the late feudal era the Pulitzer family became the most significant Jewish merchant-dynasty in Makó. The first three generations' most important strategy was to maintain the merchant status. Baruch Simon as a retailer established the financial and social position of the family. Although at the beginning they advanced the rural merchants traditional path, several elements of the modern entrepreneurial mentality can be discovered in their activities. A thorough situation analysis, the highest degree of adjustment, detailed knowledge of market conditions, creativity and readiness to make initiatives all explain their success. From the beginning of the 1850s, demographic trends were intensified which were not favourable for the family. In addition, the members of the fourth generation's indifference to the merchant profession, as well as the assimilation challenges provided by the new carrier patterns contributed to the end of their merchant firms in the last third of the 19th century. New paths of the social rise opened up for them: they became landowners or chose an intellectual career. While the first pattern served the integration to the ruling elite, the latter served expressly the modernization.



Pulitzer Mihállyal kötött szerződés



Héber betűs feljegyzés a Pulitzer családtól

EGY SZEGEDI ZSIDÓ POLGÁR, ORMÓDI BÉLA SZEREPE A HOMOKI SZŐLŐGAZDÁLKODÁS MODERNIZÁLÁSÁBAN¹

A 19. század második felében az egész európai kontinensen végigsöprő filoxeravész jelentékeny hatást gyakorolt Magyarország szőlőtermesztésére is, hiszen 1885-re a 625 000 kat. holdnyi területből 350 000 kat. hold pusztult el. A kártevő ellen többféle módszerrel próbáltak meg védekezni, de az egyik legalkalmasabb technikának az immunis homokba történő telepítés bizonyult. Francia kezdeményezéseket követően Magyarországon jelentős mértékben megnőtt a homoki szőlőterületek nagysága, ami 1897-re elérte a 140 000 kat. holdat.

Égető Melinda kutatásai világítottak rá arra, hogy a homoki szőlőkultúra fellendítésében, főként 1890 és 1905 között, fontos szerepet játszott a nagytőke bekapcsolódása, aminek a gyakorlatban bevált módja az volt, hogy a vállalkozó több száz, esetleg több ezer hold kiterjedésű homokföldet vásárolt meg, amelynek egy részét felparcellázta, a fennmaradó területen pedig saját kezelésű szőlőtelepet létesített. A vásárlók új birtokokon tanyát építettek, szőlőt telepítettek, napszámosként vagy szakmányosként pedig művelték a vállalkozó ültetvényeit.²

A homoki szőlőtermesztő társadalom csúcán a nagytelepek tulajdonosai helyezkedtek el, akik meglehetősen sokszínű csoportot alkottak, mivel akadtak köztük úri birtokosok, földet vásároló kapitalista nagyvállalkozók, feltörekvő parasztok és értelmiségiek is.³ Közéjük tartozott Ormódi Béla is, aki az 1880-as évek végétől óriási szerepet játszott a dél-alföldi térségben a homoki szőlő- és borgazdálkodás kiterjesztésében. Életútjáról⁴ ugyan nem rendelkezünk bőséges információval, a szőlészet-borászat modernizálásához kapcsolódó tevékenységéről azonban a szegedi sajtó illetve a Borászati Lapok segítségével árnyaltabb képet kaphatunk. A korszakban merésznek

¹ A tanulmány elkészítését a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatta.

² ÉGETŐ 2006. 43–73.

³ FÜR 1983. 48.

⁴ 1831-ben született Miskolcon, 1851-től pedig Szegeden élt haláláig, 1917-ig. 1881-ig Bergernek hívták. Egyik testvére volt Ormódi Vilmos, főrendiházi tag, aki az Első Magyar Általános Biztosító Társaság vezérigazgatói tisztségét is betöltötte. Ormódi Béla nekrológia illetve a Szegedi Napló hasábjain megjelent gyászjelentések arról tanúskodnak, hogy korának ismert alakja lehetett, aki aktív szerepet vállalt a közéletben is, sőt több gazdasági társulás elnöki tisztségét is betöltötte. Alakját a Szegedi Napló a következőképpen örökítette meg: „Gálans gavallér, egy kihalóban levő típus reprezentálója, akinek lelkiismeretes, hosszú munkásság után megadatott, hogy ne vegyüljön emberi kicsinyességek forgatagába, bölcsek magaslatáról nézzen mindent, innen elégtve ki lelke vágyait.” *Szegedi Napló* 1917. július 10. 4., 7. Ormódi Béla; *Szegedi Napló* 1917. július 11. 7. Ormódi Béla úr.

tűnő vállalkozásainak, azaz a homokpuszták szőlővel történő betelepítésének máig érvényesülő hatása van, hiszen két település is, Bácsszőlős (Horgos-Királyhalom, Kraljev Breg) illetve Pusztamérges is ezeknek az akcióknak köszönhetik létrejöttüket. A szőlőültetvények kialakítása fontos települészervező tényezőként jelentkezett, mivel a parcellázás eredményeként a területek benépesülése is megindult.⁵

A Horgos-királyhalmi homokpuszta megvásárlásának körülményei

A Borászati Lapok 1902. július 20-án megjelent, Királyhalom címet viselő tárcája szerint a homokbuckás, birkalegelőként hasznosított, 3200 kat. hold kiterjedésű birtokot Kárász Gézától 1888-ban vásárolta meg Ormódi Béla, akinek az üzlethez bécsi bankok támogatását sikerült megszereznie.⁶ Több egykorú sajtótudósításban az szerepel, hogy a szőlőtelepítések kezdeményezésében és lebonyolításában Heinrich József játszott meghatározó szerepet, aki ebben az időszakban Szeged központtal⁷ borászati felügyelőként tevékenykedett:

„Ő adta az eszmét Ormódi Béla szegedi nagykereskedő és földbirtkosnak, hogy a két nagy város Szeged és Szabadka közt közlekedő vasút mentén elterülő homokterületét parcellázva adja el szőlőnek. Az ő buzdításának köszönhető, hogy csakhamar akadtak követői és keresztülvivői az eszmének, úgy, hogy ma már közel 200 hold van szőlővel betelepítve; Heinrich József vándortanár vezette óriási fáradozások mellett a telepítési munkálatokat; ő rigoloztatott, ő rendelkezett, ő járt Budapestre a talajmeghatározások megejtésére, egyszerűen az ő buzgalmának, az ő fáradhatatlan szorgalmának, szakértelmének köszönhető ezen fontos telep létesülése.”⁸

Ormódi a homokot főleg a szegedi külső határ kisparasztjai között parcelálta fel a vásárlási ár kétszereséért, akiknek a vétel alkalmával csupán csak öt forintot kellett fizetniük, a fennmaradó összeget 12 év alatt törlesztették.⁹

⁵ A *Borászati Lapok* a szőlőtelepítés jótékony hatásáról a következő módon tudósított: „Az 1200 hold területen nem élt alig 5-6 ember, ma százával találunk rajta biztos kenyeret. Nézzük csak egy kissé közelebről. A terület, mely szőlővel beültetett, ma 1000 hold, minden hold szőlőre kell átlag minden munka elvégzésére kerekszámban 100 napszám, nos tehát 100,000 napszámot jelent, mely évenként minimális értékben is 80,000 korona forgalmat képvisel.” *Borászati Lapok* 1902. július 20. 558. Királyhalom.

⁶ *Borászati Lapok* 1902. július 20. 558. Királyhalom.

⁷ 1886-ban Szeged városát az illetékes minisztérium a VII. borászati kerület központjává tette, amely Bács-Bodrog, Békés, Csongrád, Jász-Nagykun-Szolnok illetve Torontál vármegyékre terjedt ki. A kerület igazgatásával Heinrich Józsefet bízták meg, aki a szőlő- és borgazdálkodás viszonyain igyekezett javítani szakmai előadások, helyszíni bemutatók segítségével. Saját maga is korszerű szőlőtelepet létesített Horgos-Királyhalmon. 1905-ben, 58 éves korában hunyt el. *Borászati Lapok* 1905. december 17. 897. Halálozás.

⁸ *Borászati Lapok* 1891. július 4. 192. Horgosról írják lapunknak.

⁹ BÁLINT 1976. 575.

Nagyüzemi szőlőtelepek kialakítása

A Borászati Lapokban gyakran jelentek meg beszámolók a Horgos-királyhalmi pusztán újonnan létrejövő szőlőbirtokokról, amelyeken korszerű gazdálkodás folyt.¹⁰ Úgy tűnik, hogy a tulajdonosok egy része nem telepedett le helyben, vagyis extraneus birtokos volt, ami azt jelentette, hogy területeik művelését szakavatott alkalmazott irányíthatta. Ormódi Béla, Heinrich József és Szarvady Lajos Szegeden, Szobonya Bertalan Adán, Rombay Zsigmond Pankotán, Batizy Endre Nagyszőlősen, Korossy Emil Szabadkán Ormódi Vilmos pedig Budapesten élt.¹¹

Az első szőlőtelepítésre a Szeged-Szabadka vasútvonal közvetlen közelében fekvő 10 kat. holdon került sor, amelyet hamarosan újabb és újabb szőlőültetvények létrehozása követett. Rövid idő alatt 1200 hold talált gazdára, a szőlővel beültetett területek kiterjedése pedig elérte az 1000 holdat.

A Magyar Szőlőtelepítő Részvénytársaság 1895-ben telepítette be az első, 1896-ban pedig a második száz hold szőlőt. A birtok tulajdonosai feltehetőleg Ormódi Béla, Eisenstädter Ignác szegedi, Kiss Mór nagybecskereki, Ormódi Lajos debreceni, Ormódi Vilmos budapesti, valamint Nasé Jahn, Schönau Frigyes és Nasé I. C. bécsi lakosok lehettek, akik közösen fektették be tőkéjüket.¹² A szőlőtelepítés irányításával Zauener Richárdot bízták meg, aki a klosterteuburgi szőlészeti akadémián szerzett szakirányú képesítést magának, később pedig a budafoki állami borpincéknél tevékenykedett. A borászati szakember feladata annak ellenőrzésére is kiterjedt, hogy a parcellát vásárlók betartják-e a szőlőtelepítésre vonatkozó szerződésbeli előírásokat. Ezen kívül ingyenes tanácsokkal látta el az új birtokosokat a korszerű szőlészeti eljárásokkal kapcsolatban.¹³ Zauener Sággy László követte, aki kádármesterről vált borászati szakemberré. A szakítás feltehetőleg azért következett be, mivel Ormódiék nem nézték jó szemmel újabb és újabb kezdeményezéseit, amelyek komoly pénzbefektetést igényeltek.¹⁴

Általánosan bevett gyakorlatnak számított, hogy a telepítést megelőzően a területet *rigolirozták*, azaz a talajt teljesen megfordították. 1870 táján mégcsak az úri-polgári birtokosok alkalmazták e sok esetben költséges eljárást, ami 1890 és 1900 között vált általánossá.¹⁵ A Magyar Szőlőtelepítő Részvénytársaság esetén a telepítés költségeit tovább növelte az, hogy a fordításnál a cserebogar-pajorokat a munkások a földből kiszedték, amiért külön díjazásban részesültek. A terület előkészítését négyszögölenként 2-2½ krajcárért végezték,

¹⁰ Heinrich József homoki szőlőtelepe Királyhalmokon 1896. 118–120.; Magyar Szőlőtelepítő Részvény-Társaság 1896. 126.; Ormódi Béla szőlőtelepe Királyhalmokon 1896. 135.; Rombay Zsigmond királyhalmoki immunitásos szőlőtelepe 1896. 139.

¹¹ Évi jelentés (1891) a szegedi kereskedelmi és iparkamarai kerület közgazdasági viszonyairól. 1892. 60.

¹² Évi jelentés (1891) a szegedi kereskedelmi és iparkamarai kerület közgazdasági viszonyairól. 1892. 60.

¹³ Für 1983. 63.

¹⁴ A szakember később Petőfiszálláson saját magának 4, Pitricsom pusztán pedig a Pallavicini uradalom egyik bérlőjének, egy Landesberg nevű szegedi lakosnak 40 holdat telepített. BÁLINT 1976. 575.

¹⁵ ÉGETŐ 2001. 551.

1000 darab pajor után pedig 2 forintot kaptak. A kártevők összegyűjtésére azért mutatkozott szükség, mivel szőlő gyökereivel táplálkozva a tőkétet teljesen elpusztíthatták.

A talajadottságok következtében a birtokosok a homok megkötéséről is gondoskodtak, mivel a viharos erejű szél hatalmas károkat okozhatott.¹⁶ Ormódi Béla a szél pusztításai ellen gyümölcsfák ültetésével próbálkozott, birtokát ugyanis alma-, körte-, kajsz- és őszibarackfák vették körül. A Magyar Szőlőtelepítő Részvénytársaság ültetvényén a sorok 125, a szőlők pedig 100 cm távolságra feküdtek egymástól. Ormódi Béla birtokán mind a sor- mind a tőke-távolság 1 méter volt.¹⁷ Horgos-Királyhalom szőlőgazdaságai immunis talajon jöttek létre, ami védelmet nyújtott a filoxéra kártétele ellen. Ormódi Béla és a Magyar Szőlőtelepítő Részvénytársaság telepét sima vesszővel ültette be, amit a homokban a szőlőgyökértetű nem tudott megtámadni. A részvénytársaság birtokának betelepítése során fafűröt és az ún. *iszapolási technikát* alkalmazták, ami azt jelentette, hogy a lyukakat vízzel teleöntötték, melynek eredményeként a föld tökéletesebben hozzátapadt a vesszőkhöz.

A Horgos-Királyhalmon létrejövő telepeken sokféle fajtát termesztettek, birtokonként eltérő arányban fehér és kék, valamint csemege- és borszőlők váltakoztak. A fajtaállományt áttekintve azt láthatjuk, hogy a korábban termesztett, főként tömegbort adó szőlők helyett az úri-polgári birtokosok gyakran olyan fehér illetve csemegefajtákkal próbálkoztak, amelyek korábban ismeretlennek számítottak a Dél-Alföldön. A Magyar Szőlőtelepítő Részvénytársaság területén a csemegefajták aránya elérte a 78%-ot, ami azt jelentette, hogy mintegy 140 magyar holdon termesztettek *fehér* és *piros chasselas*, a fennmaradó részre pedig borszőlőket (12 hold *kövidinka*, 6 hold *piros veltelini*, 5 hold *olasz rizling*, 3 hold *mustos fehér*) telepítettek. Ormódi Béla birtokán *piros* illetve a *fehér chasselas*-án kívül *muscat lunel*, *nagyburgundi*, *piros veltelini*, *passatutti*, *zöldszilvái*, *kadarka* és *kövidinka* fajták tenyésztek.¹⁸

A tudósítások többsége természetesen az új telepítésű szőlők terméseredményeiről, az egyes fajtákból sajtolt must cukorfokáról és a belőlük készített borok minőségéről is részletes áttekintést ad. Ormódi Béla birtokán 1894-ben a három évvel korábban ültetett tőkék még csak fél termést hoztak: a *chasselas* 15-16, a *piros veltelinit* 20-22, a *kövidinkát* 15-16, a *rizlinget* 18-20, a *muscat lunelt* 19-20, a *zöldszilvái*t pedig 20-22 cukorfokosnak mérték szüret idején. A mustból készített borok erősek voltak, savtartalmuk viszont szegényesnek bizonyult.

Ormódi Béla birtokán villát is emelt, amely a szőlőtelep intézőjének, Sággy Lászlónak is lakhelyet biztosított. 1903-ban az épületet kirabolták, amiről a Szegedi Híradó is közölt tudósítást. Ebből megtudhatjuk azt, hogy négy szo-

¹⁶ ÉGETŐ 2001. 553.

¹⁷ A 19–20. század fordulóján a szakemberek irányításával létesített nagyobb üzemekben igyekeztek úgy telepíteni a szőlőket, hogy a sor- és a tőketávolság közelítsen az életlani és a korszerűbb termelési eljárások által támasztott követelményekhez. A szőlészeti újítások bevezetésében élen járó birtokosok a sortávolságot 80–100–120 cm-re, a tőketávolságot pedig 60–80–100 cm-re növelték. FÜR 1983. 145.

¹⁸ *Borászati Lapok* 1896. 126. Magyar Szőlőtelepítő Részvény-Társaság.

bát és irodát foglalt magában, a cselédek viszont külön szálláshelyen éltek.¹⁹ Az Ormódi-villa nemcsak igazgatási központként funkcionált, mivel a hegyközség közgyűléseit is gyakran itt tartották. Az épületről képeslap is készült, amely segíthet rekonstruálni építészeti jellemvonásait. Hasonlított azokhoz az úri-polgári villákhoz, amelyeket főként Szatymaz térségében emeltek a szegedi lakosok a 19. század utolsó harmadában.

Kereskedelmi kapcsolatok, értékesítési lehetőségek

Ormódi Bélát és vállalkozó szellemű társait a szőlészkedés iránti érdeklődés mellett természetesen a termésből remélt haszon is vonzotta. A rendelkezésre álló forrásokból világosan látszik, hogy a jövedelem leginkább a csemegezőlő eladásából származott, ami a legfontosabb bevételi forrást jelentette. A Szegedi Kereskedelmi és Iparkamara tudósításai részletes felvilágosítást adnak arra vonatkozólag, hogy a királyhalmi homokpusztáról mekkora mennyiségű termést szállítottak el.²⁰ A beszámolók különösen hasznosak, hiszen feltüntetik azokat a városokat is, ahol az árut értékesítették. 1896-ban 33 167, a rá következő esztendőben pedig 67 000 kosár (1 kosár = 5-7 kg) csemegezőlőt vettek meg a kereskedők, ami 32-34 krajcáros kilónkénti felvásárlási ár mellett 1897-ben 120 000 forint értéket képviselt. 1901-ben a részvénytársasági és az Ormódi-féle telepről 65 000 kosárban, mintegy 3650 mázsa étkezési szőlőt szállítottak el. A birtokosok nagy gondot fordítottak a csemegezőlő piaci előkészítésére, amely nagy mértékben hozzájárult az értékesítés sikerességéhez. A részvénytársaság Dél-Tirolból, Meran vidékéről szerződtetett alkalmi munkásokat, akik a *chasselas* különleges csomagolását végezték.²¹

Az 1890-es évek közepén a magyar királyi államvasutak engedélyével Palics és Horgos között a 113. őrháznál elhelyezkedő, „Királyhalmok” nevű megállóhelynél lehetővé vált a szőlőtermés elszállítása az erre a célra kijelölt tehervonatok segítségével.²² Az értékesítési lehetőségek bővítéséhez jelentős mértékben hozzájárult az is, hogy az 1890-es évek végére Horgos-Királyhalmon a korábbi őrház-megállóhelyet rendszeres vasúti állomássá alakították.²³ A csemegezőlő szállítását segíthette elő a Szobonya-féle rácsos vagonberendezés, amelynek a MÁV megvásárolta a szabadalmi jogát. A találmány jelentős mértékben hozzájárult a vasúti kocsik hiányának a mérsékléséhez, mivel 100 métermázsa árut lehetett a korábbi 30 helyett elhelyezni a raktérben.

A rendelkezésünkre álló források segítségével könnyen megrajzolhatjuk a Királyhalmon termelt szőlő értékesítési körzetét, azaz számbavehetjük azokat

¹⁹ *Szegedi Híradó* 1903. március 25. 10. Betyárvilág a királyhalmi szőlőkben.

²⁰ Évi jelentés (1896) a szegedi kereskedelmi és iparkamarai kerület közgazdasági viszonyairól. 1897. 37., Évi jelentés (1897) a szegedi kereskedelmi és iparkamarai kerület közgazdasági viszonyairól. 1898. 49., A Szegedi Kamara évkönyve (1901.) a kerület közgazdasági viszonyairól. 1902. 57.

²¹ BÁLINT 1976. 575.

²² *Szegedi Híradó* 1894. október 10. 3. Szőlőküldemények átvétele „Királyhalmok” megállóhelyen.

²³ *Borászati Lapok* 1899. augusztus 20. 618. A királyhalmi szőlők érdekében.

a településeket, ahova évről évre rendszeresen szállítottak kisebb-nagyobb mennyiségben az áruból. A termés zömét az Osztrák-Magyar Monarchián belül adták el, de Németországba, főként Berlinbe is jutott belőle. Az 1896-ban elszállított 33 617 kosár szőlő Budapestre, Bécsbe, Prágába, Berlinbe, Lembergbe, Krakóba, Kassára, Kolozsvárra és Szamosújvárra került. 1902-ben a termés két legfontosabb felvevő piaca Bécs és Budapest volt, de nagyobb mennyiséget vittek Észak-Magyarországra, Galíciába, Felső-Ausztriába és Erdélybe is.

Az étkezési szőlő mellett a Királyhalmon termelt bor is jelentős jövedelemhez jutatta a birtokosokat, amelynek nagy részét közvetlenül a kieresztést követően főként a szomszédos alföldi vármegyékben értékesítették, de budapesti és bécsi vendéglősök, kocsmárosok és borkereskedők is szívesen vásárolták. Szarvady Lajos helyi szőlőbirtokos és kamarai elnök beszámolójából világosan kiderül, hogy ez nagy mértékben annak tudható be, hogy a gazdák a minőségi fajtákat részesítették előnyben, valamint nagy gondot fordítottak a borok megfelelő kezelésére.

Ormódi Béla a többi királyhalmi birtokoshoz hasonlóan a szőlőtelepekről származó, szaporításra alkalmas vesszőkből is bevételre tehetett szert, amit bizonyítanak a Borászati Lapok hasábjain megjelent hirdetések. 1894 novemberében 80000 darab *nagyburgundit*, 70000 darab *piros veltelinit*, 30000 darab *cabernet sauvignon-t*, 20000 darab *trollingit*, 40000 darab *nemes kadarkát* és 40000 darab *kövidinkát* kínált eladásra 1000 darabonként. A gondosan kiválogatott vesszőket 55-60 cm hosszúságúra vágták vissza, amelyeknek a fajtatisztaságát maga a birtok tulajdonosa szavatolta.²⁴ 1900-ban már a csemegezőlők is megjelentek a kínálatban, különösen a *chasselas* változatok, mint például a *chasselas blanc*, *rouge* illetve a *Tokaj angevine*, de említést érdemel a *passatutti*, a *muscat ottonel* valamint a *muscat Alexander*.²⁵

Ormódi Béla és a Magyar Szőlőtelepítő Részvénytársaság a szőlészeti-borászati kiállításokon

A 19–20. század fordulóján Szeged városa számos olyan szőlészeti-borászati kiállításnak biztosított helyszínt, amelyek a korabeli Magyarország figyelmét igyekeztek ráirányítani a szőlőgazdálkodás helyzetére illetve a homoki szőlőtermesztésben rejlő lehetőségekre. Ezekben az alkalmakon a Horgos-Királyhalmon az 1890-es évek elejétől mintabirtokokat létrehozó és kialakító úri-polgári birtokosok is képviselték magukat. Szőlőtelepeikre több alkalommal szerveztek olyan szakmai kirándulásokat, amelyek segítségével a résztvevők bepillantást nyerhettek a gazdálkodási viszonyokba. 1899-ben a Szegeden megrendezett első országos mezőgazdasági kiállítás rendezőbizottsága Újszegeden az Erzsébet királyné ligetben mintatelepet is létesített azért, hogy megmutassa a homoktalajokon gazdaságosan termesztendő fajták állományát illetve azokat az amerikai alanyokat, amelyek legjobban beváltak a

²⁴ *Borászati Lapok* 1894. november 18. 576. Eladó szőlővessző.

²⁵ *Borászati Lapok* 1900. március 4. 240. Szőlővessző eladás.

művelésben. A második egység a Magyar Szőlőtelepítő Részvénytársaság, Ormódi Béla, Szarvady Lajos királyhalmi, Felmayer Lajos szatymazi valamint Lévay Simon szabadkai birtokáról származó szőlőfajtákat tartalmazott, amelyeket a homoktalajokon sikeresen lehetett termesztetni. A részvénytársaság és Ormódi Béla 20–20, Szarvady Lajos 14 bor- és csemegeszőlőt állított ki, Felmayer Lajos pedig 6 amerikai alanyú oltványt mutatott be. Az első országos mezőgazdasági kiállítás alkalmával szőlészeti-borászati kongresszust is rendeztek, amelyen Zauner Richárd, a Magyar Szőlőtelepítő Részvénytársaság igazgatója a homoki borok kezeléséről, Heinrich József szőlészeti-borászati felügyelő pedig a homoktalajokon termesztendő bor- illetve csemegeszőlőkről tartott előadást. Szeptember 8-án délután mintegy 130 szakember látogatott el vonattal Horgos-Királyhalomra, ahol Korossy Emil köszöntötte az egybegyűlteket. Ezt követően szakszerű kalauzolás mellett megtekintették Ormódi Béla, Szobonya Bertalan, Heinrich József, Rombay Zsigmond illetve a Magyar Szőlőtelepítő Részvénytársaság birtokát, ami lehetőséget nyújtott arra, hogy megvitassák a szőlő- és borgazdálkodás során felmerülő aktuális kérdéseket. (például lisztharmat elleni védekezés, szőlőcsomagolás stb.) A kirándulás Ormódi Béla villájában zárult, ahol megvendégelték a jelenlévőket, akik este nyolc órakor tértek vissza Szegedre.

A kiállítás katalógusa szerint több királyhalmi szőlőbirtokos is képviseltette magát a különböző szekciókban, akik közül Zauner Richárd, az Első Magyar Szőlőtelepítő Részvénytársaság igazgatója tisztán tenyésztett erjesztőanyag segítségével és nélküle készített borral illetve borkezelési eszközökkel ismertette meg az érdeklődőket. Ormódi Béla kétféle borral illetve 20 különböző csemegeszőlővel mutatkozott be, a gyűjteményes csoportban a Magyar Szőlőtelepítő Részvénytársasággal együtt ezüstéremmel díjazták terményeit.²⁶

1910. szeptember végén a Homoki Szőlőgazdák Országos Egyesületének a megalakulásakor szervezett szőlészeti-borászati kongresszus résztvevőit szeptember 26-án délután különvonattal szállították Horgos-Királyhalomra, ahol a szervezők szándékának megfelelően a helyi birtokosok a „Szeged és szegedvidéki homoki szőlőkultúrát, szőlő-, pincefelszerelést, szüretelést és szőlőcsomagolást” mutatták be az érdeklődők számára. Ormódi Béla birtokán a kisebb területen gazdálkodók munkamódszereivel ismertették meg a kirándulásra jelentkezőket, majd a Magyar Szőlőtelepítő Részvénytársaság 200 kat. hold kiterjedésű telepére vonultak át, ahol egy nagyobb szőlőgazdaság működésébe nyerhettek bepillantást. Megtekintették a Tomery-típusú szőlőtartósító helyiségeket, a szüretelés, szőlőcsomagolás illetve préselés munkafolyamatát, amit különböző munkaeszközök (pl. ekekapák alkalmazása, francia és magyar fogatos permetező) bemutatója egészített ki. A szőlő- és borkiállítás borok szekciójában Ormódi Béla ezüst, szőlőterméséért pedig aranyérmeket kapott.²⁷ Az 1912-ben a Homoki Szőlőgazdák Országos Egyesülete által rendezett kiállításon a homoki vörösborok kategóriájában Ormódi Bélát a bírálók ezüstéremmel díjazták.²⁸

²⁶ MÓD 2011. 101–108.

²⁷ MÓD 2011. 112.

²⁸ MÓD 2011. 116.

A királyhalmi hegyközségi szervezet megalakítása

1906-ben kapták meg a királyhalmi szőlősgazdák hegyközségük²⁹ megalapítására vonatkozó alispáni engedélyt. Érdekes, hogy a Borászati Lapok 1899. augusztus 20-ai száma arról tudósít, hogy a homokpusztán hegyközségi szervezet alakult, amelynek elnöke Rombay Zsigmond, jegyzője Szobonya Bertalan, pénztárnoka Saághy László, hegybírája pedig Lakó Mihály volt.³⁰ Az 1899 és az 1906 között eltelt hét esztendő arra utalhat, hogy valami okból kifolyólag a birtokos közösség működésképtelenné vált, majd az 1900-as évek közepén újjáalakult. A hegyközség megalakításában tehát kulcsszerepet játszottak azok a vállalkozó szellemű polgárok, akik az 1890-es legelején felfedezték a homoki szőlőtermesztésben rejlő üzleti lehetőséget. A helybéli szőlőbirtokosok olyan szervezeti formába tömörültek, amelynek a már meglevő, 1894. évi hegyközségi törvény képezte az alapját.

A mérgesi puszta megvásárlása

Az üzlet sikerén felbuzdulva Ormódi Béla 1902-ben megvásárolta a mérgesi pusztát a jászberényi közbirtokosságtól, amiről a korabeli sajtó is beszámolt:

„Pusztamérges 6000 hold hepe-hupás, buckás, terméketlen futóhomok volt és Jászberény város tulajdonát képezte. Ormódi Béla az egész területet megvette és kiszáradt között 2-400 koronáért holdját szétosztotta, örökáron eladta. Aki tíz évvel ezelőtt ismerte Mérgest és ma véletlenül odatéved, nem tudja, hol jár. Keresi a buckákat, keresi a hajdani homok-sivatagot, de nem találja, nyoma veszett, mint a csodaszarvasnak.”³¹

Az első szőlőbirtokot, azaz a *Nagytelepet* 1903-ban létesítette 300 magyar holdon, amelynek a kialakításában Pittroff Kornél, Csáky Béla és id. Saághy László segítkezett. A nagy kiterjedésű szőlőterület számára a munkaerőt is biztosítani kellett, ezért Ormódi 40 munkáslakást épített 600 négyszögöles telkeken, amelyek a község magját jelentették.³² Az akció lebonyolításához betéti társaságot hozott létre, amely a megvásárolt területen a parcellázással nagyarányú szőlőtelepítést és tanyásodást indított el. 1908-ban Pusztamérges

²⁹ Az 1894. évi, „A mezőgazdaságról és mezőrendőrségről” szóló XII. törvénycikk foglalta magában azokat a jogi kereteket, amelyek lehetővé tették a hegyközségek megalakítását. Ha valamely település határában legalább 100 kat. hold nagyságú szőlőterület 20-nál nem kevesebb birtokos tulajdonában volt, a birtokarány szerinti harmaduk kimondhatta a szervezet megalakulását. A hegyközség meglehetősen széles hatáskörrel rendelkezett, mivel a felügyelete alá tartozott az ültetvények őrzése, a hegyrendészet, a szőlőrekonstrukció összehangolása, a filoxéra, a peronoszpóra és egyéb szőlőbetegségek elleni védekezés, valamint a modern termesztési és borkészítési eljárások bevezetésének az elősegítése. Beck 2005. 94–95.

³⁰ *Borászati Lapok* 1899. augusztus 20. 618. A királyhalmi szőlők érdekében.

³¹ *Szegedi Napló* 1909. augusztus 12. 2. Pusztamérges.

³² A Kecskemét város északi határában létrejövő Kláber-telepen 28 szoba-konyhas-kamrás munkásház épült, ahol a *szakmányosok* laktak. Minden lakóépülethez 1000 négyszögöles kert tartozott. Für 1983. 66.

község közgyűlése azt a határozatot fogadta el, hogy a település vegye fel az *Ormódi falva* elnevezést, amellyel kifejezik elismerésüket Ormódi Béla tevékenysége iránt. 1908. december 9-én küldöttség is megfordult Ormódinál, aki 2000 koronátámogatásban részesítette az új községet.³³ A névváltoztatás ugyan nem valósult meg, a településen azonban napjainkban is létezik az Ormódi által létrehozott szőlőgazdaság, amely a többi szőlőbirtokkal együtt a két világháború közötti időszakban megalapozta a „Pusztamérgesi Rizling” márkanévet.

Összegzés

Ormódi Béla tevékenysége szépen példázza azt, ahogyan a filoxéravész által teremtett válsághelyzetet kihasználva tőkeerős vállalkozók nagykiterjedésű homokkal borított területeket vásároltak meg, amelyeken korszerű szőlőbirtokokat hoztak létre. Néhány esztendő leforgása alatt jelentős jövedelemhez jutatták tulajdonosaikat, akik főként az Osztrák–Magyar Monarchia belül széleskörű kereskedelmi kapcsolatokat alakítottak ki. Ormódi Béla és társai a nagyvárosok által nyújtott piaci lehetőségeket kihasználva a csemegeszőlők termesztésére helyezték a hangsúlyt, ami ebben az időszakban új perspektívákat nyitott a homoki szőlőgazdálkodás előtt, hiszen a szőlőrekonstrukciót követően a kötött talajú borvidékek is előbb-utóbb ismét jelentős mennyiségű borral tértek vissza a piacra. A vasúthálózat segítségével a gondosan előkészített és csomagolt termést az Osztrák–Magyar Monarchia Horgos-Királyhalomtól távol fekvő térségeibe is könnyedén elszállíthatták, amelynek következtében a különböző természeti adottságokkal rendelkező régiók között tovább erősödtek a kereskedelmi kapcsolatok.

IRODALOM

BÁLINT Sándor

1976 *A szegedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete. I. rész. Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1974–1975/2. Szeged.*

BECK Tibor

A filoxéravész Magyarországon. A kártevő elleni küzdelem az első központi intézkedésektől az államilag támogatott szőlőrekonstrukciós hitelek lejártáig (1872–1910). Magyar Mezőgazdasági Múzeum, Budapest.

ÉGETŐ Melinda

2001 *Szőlőművelés és borászat. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.): Gazdálkodás. Magyar Néprajz II. Akadémiai Kiadó, Budapest. 527–596.*

³³ *Szegedi Híradó* 1908. december 10. 7. Ormódi Béla ünneplése.

- 2006 Alföldi borvidék–Homoki borvidék. Az alföldi szőlőkultúra táji tagolódásának átrendeződése a 19–20. század fordulóján. *Ethnolore* 43–73.
- FÜR Lajos
1983 *Kertes tanyák a futóhomokon. (Tájtörténeti tanulmány.)* Akadémiai Kiadó, Budapest.
- HABERMANN Gusztáv
1992 *Személyi adattár a szegedi polgár-családok történetéhez. Tanulmányok Csongrád megye történetéből. XIX. Csongrád Megyei Levéltár – Móra Ferenc Múzeum, Szeged.*
- MÓD László
2011 Ilyen még nem volt. Szőlészeti-borászati kiállítások Szegeden a 19–20. század fordulóján. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve. Studia Ethnographica* 7. 93–130.

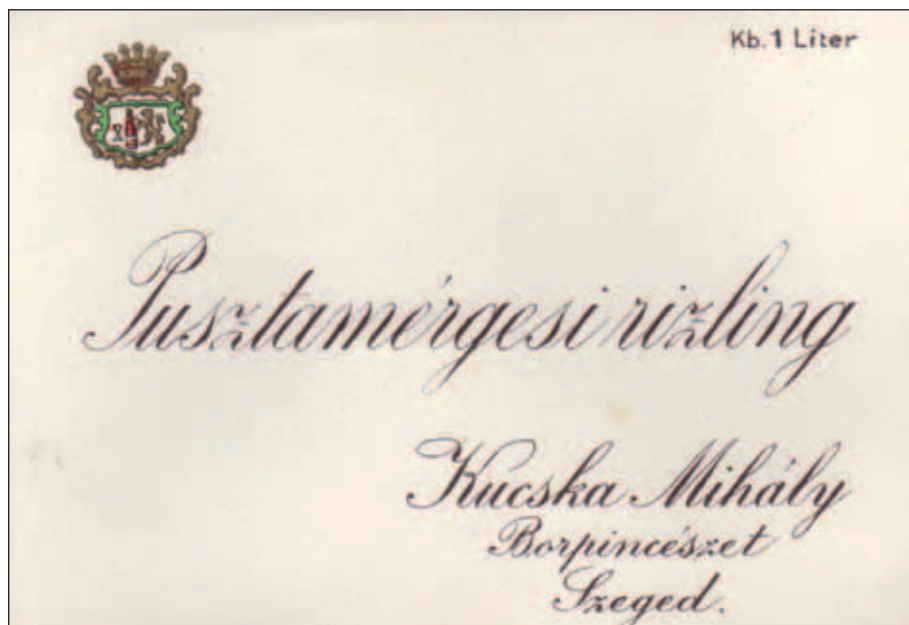
MÓD, LÁSZLÓ

THE ROLE OF BÉLA ORMÓDI, A JEWISH CITIZEN FROM TOWN SZEGED IN THE MODERNIZATION OF VITICULTURE

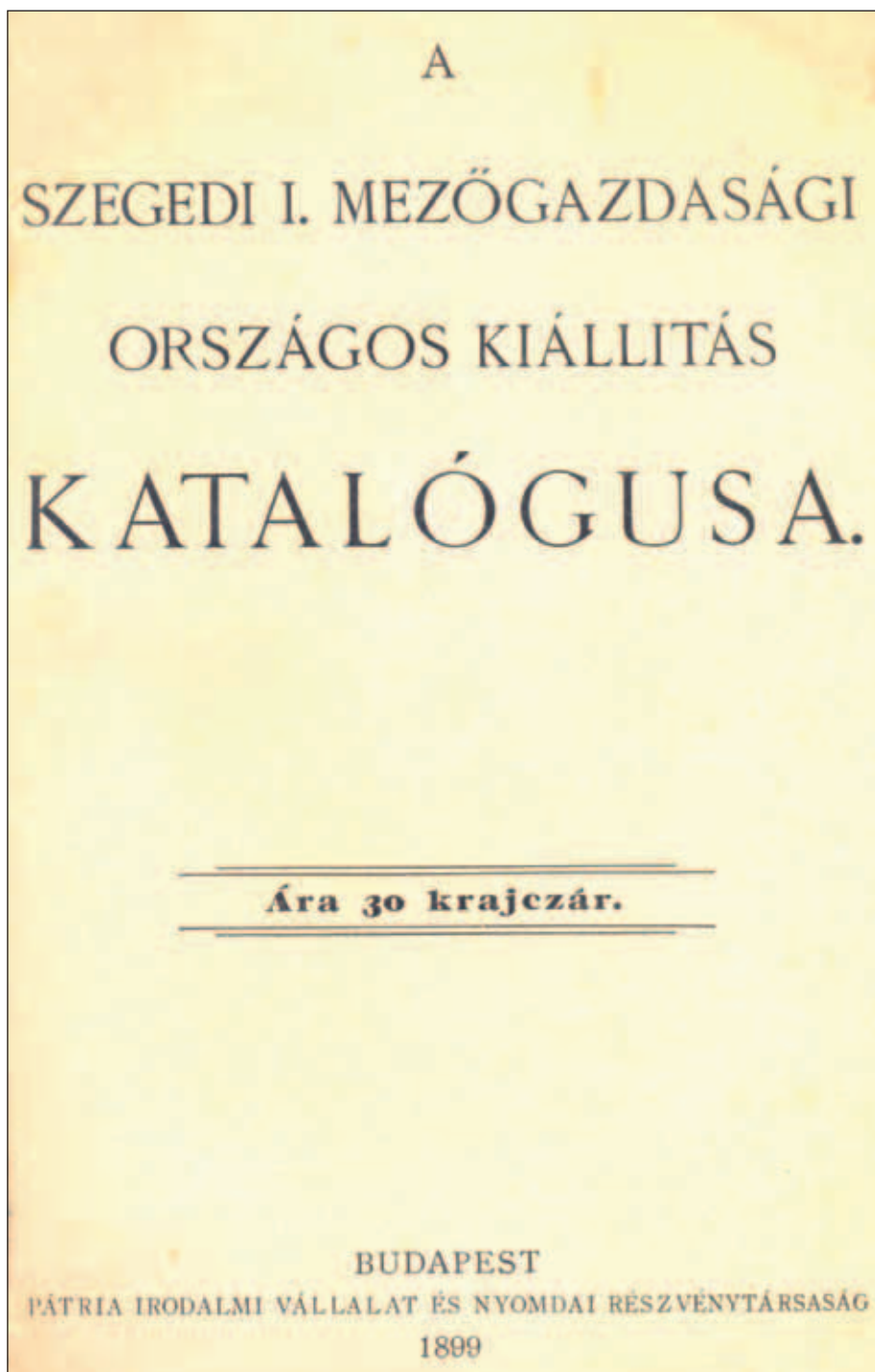
From the 1890's Béla Ormódi had played an important role in the extension and modernization of viticulture in the southern area of the Great Hungarian Plain. This branch of agriculture became widespread at the end of the 19th century because the Phylloxera couldn't attack the roots of the vine in sandy soils. The method of developing viticulture included buying large lands by entrepreneurs who were supported by banks. They had developed wineries which focused on growing table grapes. The products could be easily sold in the larger towns of the Austrian-Hungarian Monarchy. The case of Béla Ormódi is a good example how capital was invested into viticulture, how relatively huge amount of income derived from the trade of the table grape and wine within a short time.



Az Ormódi-villa (A Zempléni Múzeum gyűjteményéből)



Borcímke „Pusztamérgesi Rizling” márkanevvel (dr. Fülöp Mihály magángyűjteményéből)



A szegedi mezőgazdasági kiállítás katalógusa (A Móra Ferenc Múzeum gyűjteményéből)

„SÁNDOR NAGYBÁTYÁM FIÁNAK A BÁR MICVÁJÁN VOLTAM”

Szocializációs közegek és hatásaik a Horthy-korszak első évtizedében egy fővárosi zsidó családban¹

A szocializációt történeti kontextusban bemutató tanulmányok makroszinten vizsgálódnak szinte minden esetben.² A jelenlegi dolgozat épít ezekre az eredményekre, de a korábbi léptékektől eltér, s a szocializáció³ legfontosabb (elsődleges és másodlagos) közegeit mikroszinten próbálja meg bemutatni. Elsősorban a kamaszokat körbevevő kis közösségek önmeghatározásaira, értékrendjeire és normáira koncentrálva. Egyéni szinten vizsgálva azt, hogy milyen volt az a szociokulturális környezet, amelyben egy kamasz élt. Különösen hasznos itt utalni Erik Erikson elmélete, aki a társadalmi tényezőknek a személyiség fejlődésére gyakorolt hatását emelte ki.⁴ A serdülőkort elsősorban az identitáskeresés, és a szerepkísérletek életciklusaként írja le, amelynek a végére szerencsés esetben az egyén lerakja stabil, felnőtt személyiségének alapjait. Érdeemes hozzáfűzni azonban (amiről a pszichológusok jórészt megfélekednek), hogy a szerepkísérletek egy adott társadalomban zajlanak le, s ez jelentősen meghatározza, hogy a gyerek milyen ideálokat és modelleket lát maga előtt. A szerepkísérletek⁵ során általában a felnőttek,

¹ A kutatás a TÁMOP-4.2.4.A/2-11/1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg. Ezúton szeretném megköszönni Bácskai Verának, Gyáni Gábornak, Kövér Györgynek és Somlai Péternek, valamint Koltai Gábornak, Kovács Csabának, Rácz Attilának, Somorjai Szabolcsnak, Szécsényi Mihálynak, Szócs Máténak a szöveg korábbi változatához fűzött hasznos megjegyzéseit.

² SOMLAI 1997.

³ A fent vázolt kérdéskörnek megfelelően a szocializáció alatt ebben az írásban azt a folyamatot értem, amelynek során a gyerek személyisége kialakul, és ezzel párhuzamosan elsajátítja a társadalmi értékeket és normákat, a kultúrát. ANDORKA 2006. 763., BAGDY 2004. 11–18.

⁴ Erikson az emberi életben belül nyolc pszichés fejlődési szakaszt különített el, ötödiknek és a pszichoszociális stádiumok közül az egyik legfontosabbnak a serdülőkort tartotta. Véleménye szerint az egyénnek mindig sikeresen kell megoldania az életkorához kötődő pszichoszociális feladatokat ahhoz, hogy a következő stádiumba léphessen. A serdülőkori időszakában a feladat az, hogy a gyerekkorból a felnőtt korba lépő személy saját stabil identitását kialakítsa, megszilárdítsa. ERIKSON 1991. 437–497. Erikson elképzeléseit James Marcia is megerősítette. ATKINSON 2002. 98–101.

⁵ A szerep kifejezés alatt G. H. Mead nyomán olyan komplex viselkedési egységet értek, „amely társadalmi szituációkhoz, szociális statushoz kapcsolódó normák, értékek, viszonyulások, elvárások belsővé tétele során lesz jellemző az emberre”. HEGEDŰS 1997. 71. Elmélete szerint a szocializáció interperszonális viselkedés eredményeként, szerepjátszás és szereptanulási kísérleteken keresztül megy végbe. A szerep tehát többek között értékek és normák összességét tartalmazza. „Egyrészt a gyermek utánozza, megjátssza a környező emberek szembetűnő szerepeit, másrészt pedig belekényyszerül szociálisan strukturált interakciókba, viszonyokba, amelyek megismertetik vele adott szerepek mintáit és elvárásait.” BUDA 2002. 116. Így szerep-

vagy a kortárs csoport (esetleg a média) világából kölcsönzött különféle viselkedési formákat, szerepeket, érdeklődési irányokat fedeznek fel és vesznek át a serdülők. Jellemző, hogy ezek képlékenyek, könnyen cserélhetőek. Mindezt – azaz végső soron a szocializáció és a személyiségfejlődés összefüggéseit – a maga történetiségében kísérel meg bemutatni a tanulmány. Nem évtizedekkel később keletkezett memoárookra vagy interjúkra, hanem egy kamasznaplóra támaszkodva.

Egy napló és szerzője

A kéziratos naplót, amely 1923 és 1925 között keletkezett⁶ B. Pál írta, aki 1906-ban született a fővárosban. Az egy-egy évet tartalmazó három „kötetes” ifjúkori napló készítője legkorábbi, eredeti nevén S. Pál, az első „könyvet” részben titkosírással⁷ vezette. Pál egy középosztálybeli családban cseperedett fel⁸, amely a bőrkereskedésből élt. A naplóíró fiú tíz éves kora körül, 1917 táján⁹ elhunyt édesapját, S. Miksát¹⁰ is bőrkereskedőként tartották számon 1912-től kezdve a főváros lakosai között.¹¹ Lakhelyük a Dohány utca 37. szám alatt, a bérház első emeletén volt.¹² B. Márton később feleségül vette a megözvegyült Sch. Ilonát, Pál édesanyját.¹³ Amikor a naplót kezd vezetni Pál 1923-ban, már a Rákóczi út 59. szám alatti, bérházban laktak.¹⁴ Pál édesanyja és gyámja alapította együtt a nevüket viselő B. és Társa bőrüzletet a Dohány utca 71. szám alatt.¹⁵ A családi vállalkozás mindenekelőtt a suszterek, a cipészek alapanyaggal, cipő-kellékekkel való ellátását célozta meg. Édesanyja, Sch. Helén 1923-ban

kísérlet révén sajátítja el a szociális magatartást, azonosítva magát az őt körülvevő környezet vele azonos státusú jelentős személyeivel.

⁶ Hadtörténelmi Levéltár P. 4 S. (B.) Pál iratai. A későbbiekben a hivatkozás a következőképpen alakul: S.-B. Pál [a naplókötet évszáma] [napra pontos dátum]. A kurzívált dátum nem a nyomtatott, hanem a naplóíró saját megjelölése. Az oldalszámok hiánya lehetetlenné teszi az azokra való utalást. Személyiségi jogok védelméről szóló törvény megkötései miatt a napló szerzőjének és családtagjainak eredeti keresztnévének meghagyása mellett a családnéveket monogrammal jelölöm.

⁷ A titkosírása nagy vonalakban annyit jelentett, hogy a magyar szöveget görög betűkkel jegyzete le. Azonban nem egy állandó és következetes titkosításról van szó. Írása állandóan változott az egy éves perióduson belül, az egyes írásjelek több átalakuláson mentek keresztül. Ennek eredményeként idővel az ókori abc betűit, arab számokkal is kiegészítette. Az ékezetes magyar karakterek jelölésére is saját írásjeleket iktatott be. Jelen tanulmányban az aláhúzott betűkkel írt szöveg a titkosírására utal.

⁸ Családját elsősorban a cselédtartás, mint társadalomtörténeti indikátor miatt sorolom a középosztályhoz. GYÁNI 1983. 34.; GYÁNI-KÖVÉR 2004. 339. A naplójában számos említést tesz a háztartási alkalmazottjukról.

⁹ Pál apja még nem rendelkezett törvényileg bejegyzett céggel, a főváros lakcímgjegyzéke szerint.

¹⁰ Az örökbefogadási szerződésen Márként szerepel. BFL - VII.192. - 1920 - 0848. A lakcímgjegyzékben viszont S. Miksáként szerepel.

¹¹ 1912-ben S. Miksa VII. Dohány utca 37 bőrkereskedő BpC 1912 II. 2082. 1916-ban még megtalálható később már azonban nem. BpC 1916 II. 2310.

¹² MIG FNk 1917/1918.

¹³ BFL VII 12 b 180.791/1923 B. Mártonné hagyatéki ügye.

¹⁴ BFL VII 12 b 180.791/1923.

¹⁵ B. Márton és Tsa, B. Márton és B. Mártonné született Sch. Ilona Bóráru cíkekkel kereskedők. Önálló cégjegyzők VII Dohány utca 71. BpC 1922-23 370; BFL VII 12 b 180.791/1923.

hunyt el¹⁶, ekkor még csak 41 éves volt, az egykori Bars vármegyei – de ekkor már Csehszlovákiához csatolt – Lekéren született 1882-ben.¹⁷ Áprilisában bekövetkezett halálát megelőzően is súlyosan beteg volt.¹⁸ Talán erre utal, hogy második férje, B. Márton még akkor adoptálta Pált, amikor édesanyja még élt, így a fiú családi neve S.-B.-ra módosult.¹⁹ Néhány hónappal később az özvegyen maradt férj feleségül vette a fiú egyik unokatestvérét Sch. Piroskát, aki így Pál mostohaanyja is lett.²⁰

Tizenhét éves korától kezdve Pál egy definiálatlan olvasó számára írta feljegyzéseit²¹. Ennek megfelelően az írásának világos olvasása végett például: 1924-ben *Használati útmutatások* címmel a rövidítéseket, s az egyes jelzéseket is feloldotta²², az ekkor már nem titkosírással vezetett naplóban. Amennyiben kizárólag önmaga számára ír minden nap, annyiban teljesen felesleges lett volna ezeket a saját maga által kreált jelöléseket megmagyarázni. Néha a potenciális olvasó előtt is szabadkozik, olyan dolgokra hívja fel a figyelmét, amelyeket esetleg félreérthet naplójában: „Ha valaki egykor naplóm e részét átolvassa és itt a sok mozit és színházat látja, teljes joggal azt hiheti, hogy én, ki tudja, milyen jól szórakozom mulatok stb. Pedig valójában nem így van.”²³ Naplójának a szerkezete a külső olvasó pontosabb eligazodását segíti. Így minden személy vagy esemény alkalmával leírja, hogy a korábbi feljegyzéseiben mikor ejtett már róla szót. Ez a szerkesztésmód elég töredezetté teszi az amúgy sem narratív szövegét, minden esetben egy általa elképzelt olvasó

¹⁶ 1923. április elsején hunyt el. BFL VII 12 b 180.791/1923.

¹⁷ BFL VII.2.e. 12579.

¹⁸ BFL VII.2.e. 12579.

¹⁹ Az örökbecsű szerződést rögzítő közjegyzői okirat 1920. május első napjaiban keletkezett. Tehát akkor még Pál anyja élt, amikor az első házasságából származó fiát, második férje örökbe fogadta. B. Márton és ezelőtt Sch. Ilona (korábban özv. S. Márkné) még együtt jelent meg Rhorer Géza közjegyző előtt. BFL VII.192. 1920 0848. A kiskorúval kötött örökbecsű szerződés első pontjának következtében módosult a vezetékneve. BFL VII.2.e. 12579., BFL VII.192. 1920 0848.

²⁰ S.-B. Pál 1923. május 31.

²¹ Talán némi támpontot nyújtanak a következő esetek arra vonatkozólag, hogy a definiálatlan olvasó mögött kit vagy kiket sejtünk. Fontos megjegyezni, hogy a környezetében – így abban a bérházban is, ahol lakott – több fiatal vezetett naplót, s többször cserélgették is azokat. Így Fejes Dórától is megkapta feljegyzéseit: „Ebből a naplóból láttam, ahogy Dóra egész komolyan szerelmes belém, mert nincs nap, hogy rólam nem írna. [...] Mindezek ellenére nem tudok vele a »régire«, lenni, mert mivel mindent beír a naplójába az újabb csókokat is beírna és ezt anyja megtudva biztosan ellenem jönne...” S.-B. Pál 1924. június 4. Ez más alkalmakkor is megismétlődött (1925. február 14.), ebből úgy tűnik, hogy a napló átadása egyfajta szerelmi vallomásnak volt tekinthető volt. A naplóba hátul az egyik szerelme is írt. Sőt, egy másik alkalommal feljegyzéseit is hajlandó „áruba bocsátani”: „Klári kérte, hogy mutassam neki, de én egyes oldalakat is csak csók ellenében voltam hajlandó megmutatni.” S.-B. Pál 1924. szeptember 22.; S.-B. Pál 1924. szeptember 23.

²² Például „E.ü.= Egész nap az üzletben voltam”; „2 ü.= Déli 2 óráig az üzletben voltam”, vagy pl. „A vörös tintával írt sorok magyarázatok az felsőbb sorokhoz”.

²³ S.-B. Pál 1924. szeptember 5. Az olvasó hasonló útbaigazítása más helyeken is megtalálható: „Ha valaki naplómat olvasná, azt hinné, hogy Schönfeld Ilonkára talán szerelmes vagyok. A valóság az, hogy Ilonka boldogult bátyja jó barátom volt 7-8 évvel ezelőtt és így úgy vagyok náluk mint otthon.” S.-B. Pál 1924. október 22.

igényeit szolgálva, így nyújtva pontos eligazodási lehetőséget az egyes személyekre vonatkozólag.²⁴

A szocializáció elsődleges közege – a család

Egy fővárosi neológ család vallási kötődései

A családban a vallásgyakorlás terén uralkodó normák és szokások is feltárhatóak a napló segítségével. De Pál naplója nem narratív, s a vallással egyetlen bejegyzésben sem foglalkozik hosszasan. Azonban az egyes naplóbejegyzések és a hivatalos vallási ünnepeket tartalmazó kalendáriumok²⁵ összevetése különösen hasznos, hiszen így egy-egy elszórt, egy-kétszavas mondat mögött feltárul az, hogy ekkor a feljegyzések készítőjét mely vallási előírások mozgatták. Így világossá válik, hogy melyek azok az ünnepek, amelyeknek megtartását a szűkebb közösség – döntően a család – elvárta tőle. Ennek köszönhetően érthetővé válik a következő 1923. május 20-21-én papírra vetett bejegyzés is: „Este 9-kor lementem a templomba és reggel 5-ig maradtam ott.”²⁶ A család vallásosságát mutatja, hogy a hetek ünnepének estéjén az egész éjjelt a zsinagógában töltötte Pál, a szokásoknak megfelelően a tóra, és a talmud egyes fejezeteit tanulmányozta²⁷, így emlékezve meg arról, hogy sziván hó 6-án az Egyiptomból kivonult nép átvette a tórát. Nemcsak maga a család volt vallásos, hanem a szűkebb rokonság is, így a naplóban többször említést tesz arról, hogy a feltehetőleg 13 éves unokatestvérek²⁸ a vallás követelményeinek megfelelően a zsinagógában bár micvává, a parancsolatok fiává, azaz felnőtté és a közösség teljes jogú tagjaivá lettek.

Az engesztelés napját mindig megtartották²⁹. Összhangban a szokásokkal, újévkor ellenségeivel kiengesztelődött: „Ma a Zsidó újév miatt kibékültem ismét Ferivel”.³⁰ Fontos látni, hogy bár nem kapott szigorúan vallásos nevelést, nagy hangsúlyt fektettek a vallási előírások megtartására, így többek között pészach estéjét is megünnepelték, amikor a széder vacsorán megemlékeztek az Egyiptomból való szabadulásról. Pál az 1917 körül elhunyt apjáról

²⁴ „...útközben egész egyszerűen az erkélyről lekiabált a Baross utcába értem Rosenfeld bőr-
nagykereskedő, Rosenfeld Böske (lásd jan. 11.) édesapja e szavakkal: »tudom, hogy tud zongorázni, jöjjön fel.« Náluk játszottam circa 1 órát. Azután elmentem Zelemáékhoz is (lásd jún.
8.), ahol ismét zongoráztam.” S.-B. Pál 1925. június 23.

²⁵ <http://www.hebcal.com/hebcal/>

²⁶ S.-B. 1923. május 21..

²⁷ JÓLESZ 1987. 201–203.

²⁸ „Délelőtt 10-ig üzletben, azután Schiller Jancsi bar-micvéjén a templomban voltam. Itt 220000-t
snöderoztam. Délután a bar-micvei uzsonna esete, pedig vacsora volt. Úgy délután, mint este
majdnem megszokítás nélkül nekem kellett zongorázni, akárcsak október 7-én Nagyéknál.”
S.-B. Pál 1924. október 17. Más alkalommal: „Délelőtt Sándor nagybátyám fiának a bar-micváján
voltam a templomban, délután pedig lakásukon volt uzsonna. Itt én voltam a főszórakoztató.”
S.-B. Pál 1925. február 28.

²⁹ „Délután vacsorázunk ma a böjt miatt. Délelőtt kimentem a temetőbe b. szüleim sírjához.
Délután Baluéknál voltam.” S.-B. Pál 1924. október 7.

³⁰ S.-B. Pál 1924. szeptember 29. Reinitz Ferencről van szó, aki Pállal egy bérházban lakott. BpC
1924 1077. Lásd még I/2/b fejezet.

soha nem írt, azonban anyjának 1923-ban április első napján bekövetkezett halálát követően minden évben megtartotta a *jahrzeitot* és felkereste szülei sírjait is.³¹ A vallási szokások szerint különösen fontos, hogy ebben az esetben nem csupán egy évfordulóról, hanem a szülői halálozás vagy ritkább esetben a temetés napjának a megtartásáról van szó. Az első *jahrzeitot* még a halálozás évfordulóján ülte meg, s ekkor a szokásokkal ellentétben nem a sírt, hanem a zsinagógát kereste fel: „Breinerék előtt templomban voltam, mivel ma volt megboldogult anyus halálozási évfordulója”.³² Máskor nem ragaszkodott mereven a vallási normákhoz, így sem a temetés, sem a halálozás évfordulóján, hanem néhány nappal később, április ötödikén emlékezett meg anyja és apja haláláról, szokás szerint a nyughelyüket felkeresve. A vallás előírásainak korántsem merev betartását jelzi az is, hogy *jahrzeit* napján, amikor emlékmécseset szokás gyújtani, és többen böjtölnek is, ő személyes feljegyzéseiben arról kesereggett, hogy még egyetlen lánnyal sem volt viszonya.

A naplóírás, mint tevékenység vizsgálatával az anyakönyveknél jóval létezőbbben, a napi rutin, a mindennapi szokások szintjén dönthető el az a kérdés, hogy az izraelita felekezet mely csoportjához tartozott Pál és családja. Hiszen a vallás parancsolatait szigorúan megtartó ortodox hívek számára a szombati munka tilalma a (napló)írásra is vonatkozott³³, s a kamaszokra is, akiket a közösség felnőtt korú tagjainak tekintettek már ebben az életkorban. Egykori naptárakkal egybevetve a bejegyzéseket egyértelmű, hogy nem került rendszeresen a szombati naplóírást. Így naplóírás, mint mindennapos rutin vizsgálatából világos, hogy nem az ortodox irányzathoz tartozott s ezt a később tárgyalandó iskolaválasztási stratégiák is alátámasztják, amelyben a vallásos neveletésnek nem volt prioritása. Nem valószínű, hogy kóser konyhát vezettek otthon, de az ilyen jellegű konyhát vezető étteremben való étkezéstől Pál sem zárkózott el az iskolai bankettje alkalmával. Bár az egyházi anyakönyveket nem sikerült fellelnem, de a naplóban tükröződő mindennapi rutin alapján összességében egy vallásos, de neológ családról beszélhetünk. Amelyben a kamasz fiú számára sem volt kötelező a zsinagóga szombatontkénti felkeresése, személyes feljegyzéseiben csak ünnepek alkalmával jelenik meg az.

A bőrnagykereskedés mint családi szerepminta

Dohány utca 71. szám alatti bérház üzletében a B. Márton és Társa nevű céget 1920. nyarán alapította B. Márton és felesége Sch. Ilona, Pál ekkor tizennégy éves volt. Édesanyja illetve mostohaapja fele-fele részben voltak tulajdonosai a cégnek³⁴, s hasonló jogokkal rendelkeztek a cégben. Ekkor még a Dohány utca 37. szám alatti bérház második emeletén laktak. A cégbírósi anyagokban fennmaradt számlákból tudható, hogy ekkor többek között a

³¹ JÓLESZ 1987. 85.

³² S.-B. Pál 1924. március 31.

³³ Ezért az információért köszönettel tartozom Glässer Norbertnek.

³⁴ BFL VII.2.e. 12579.

Leitersdorfer Lipóttól rendeltek borjú boxot³⁵, akinek üzlete a Károly körúton volt.³⁶ Leitersdorfer-nek már a nagyapja Mózes is, szabómester volt 1830-1840-es években Terézvárosban, 1888-ban már a 14 legvagyonosabb között szerepelt.³⁷ Ugyancsak ezt a szakmát üzte az apja is, Dávid, akinek azonban már bérházai voltak Pesten.³⁸ Lipót, – akiknél Pál szülei vásároltak – e család legidősebb gyermekeként született 1861-ben született³⁹, öccse Béla 1873-ban látta meg a napvilágot.⁴⁰ Lipót azonban folytatta a családi tradíciókat s realitást és kereskedelmit végezett, s bőrbizományosként dolgozott. Az ő kezdeményezésére jött létre az Iparegyesület bőripari tagozata, s ő szerkesztette a Magyar Bőripar című lapot.⁴¹ Pál édesanyja és mostohaapja az üzlet indulásához szükséges kellékeket és munkaeszközöket azonban nem a Leitersdorfer cégnél szereztek hanem a Winkler Ferenc cipőkellék és szerszám nagykereskedőnél 1920. augusztusában, aki „dús választékú” kaptafa raktárat is tartott.⁴² Így – a Hajós utcában a hatodik kerületben – nála vásárolták meg a cipőkellékbolt elindításához feltétlenül szükséges kapocsgépet, férfi, női és ifjú, fiú kaptafákat, faráspolyokat, fűzőket, betéttalpakat.⁴³

A kereskedés talpbőrt, flekkbőrt, gumisarkat és talpat értékesített használtbőrt is tartottak raktáron.⁴⁴ A előkelőbb cipőre vágóok kiszolgálása érdekében színes és fekete sevrőbőrt árultak, ebből a finombőrből a lábbelik felső része készült, mivel sima felületű és magas fénnel rendelkezett.⁴⁵ Hasonlóan puha és finom volt a kecskebőrből készült festett színes szattyán is.⁴⁶ A talpvarrásnál használatos szurokból is – amelyet a cérna impregnálásához használtak, hogy a varrat vízálló és tartós legyen – több doboznyi volt felhalmozva.⁴⁷ A cipő egyes elemeinek felerősítéséhez, szegezéséhez vagy ragasztásához csirízt és faszeget, kapcsot, drótszeget is árultak. De megtalálhatóak voltak a B. és Társa üzletben olyan apróságok is, mint a ringli, ez a fémből készült gyűrű, amelynek célja a fűzőlyuk beszakadásának megakadályozása volt.⁴⁸ A cipőápoláshoz pedig színes és fekete boxot kínáltak. A Dohány utcai üzletben hagyatéki leltár alapján a következő berendezések voltak: szövethuzatú kis kanapé, thonet karosszék és szék. Valamint áruasztal, könyvvállvány, amelyeken talán az áruk egy részét tárolták. A súlyra és nem darabra eladott árut kétféle mérlegen, egy kevésbé precízen és egy tizedes mérlegen mérték le.

³⁵ Azaz boxbőrt, amely normálfogású s nem puhított.

³⁶ BFL VII.2.e. 12579.

³⁷ <http://lajtaarchiv.hu/eletrajz/a-leitersdorfer-csalad-dokumentumai/>

³⁸ <http://lajtaarchiv.hu/eletrajz/a-leitersdorfer-csalad-dokumentumai/>

³⁹ SZINNYEI 1900. 1002–1003.

⁴⁰ http://lajtaarchiv.hu/eletrajz/a-leitersdorfer-csalad-dokumentumai/Magyarositott_neven_Lajta_Bela_epitesz lett.

⁴¹ SZINNYEI 1900. 1002–1003.

⁴² BFL VII.2.e. 12579.

⁴³ BFL VII.2.e. 12579.

⁴⁴ BFL VII 12 b 180.791/1923.

⁴⁵ VERMES 1975. 172.

⁴⁶ VERMES 1975. 178–179.

⁴⁷ VERMES 1975. 186.

⁴⁸ VERMES 1975. 70., 164.

Az értékeket Hassky-féle pénzszekrényben tárolták, míg az iratok gyors sokszorosítását a másolóprés szolgálta.⁴⁹

1921. március 15-én lépett be Dezső Ármin (Árpád) a cégbe, s 1922. novemberében a korábbi szóbeli megállapodást már írásban is rögzítették.⁵⁰ 1921-ben készült egy leltár, amely 350 000 koronára becsülte a kereskedés vagyonát és értékét. Dezső Ármin ugyanekkora összeget investált egy héttel belépése előtt az üzletbe, amely 1921 márciusától közkereseti társasággá alakult. Így ettől az időponttól minden követelés már ezt az új társaságot s annak három tulajdonos tagját terhelte. Míg az azt megelőző anyagi terhek és a követelések a családi vállalkozás két tagjára hárultak teljes mértékben. A szerződésben erre vonatkozó konkrét utalás nincsen, azonban úgy tűnik, hogy a Dezső bevonására (a családi keretek feladására) és a cég átalakítására azért volt szükség, hogy nagyobb tőkéhez jussanak. Ez látható abból, is, hogy a Dezső által – még a belépése előtt – investált tőke teljes egészében készpénz volt. Ezen felül még 150.000 koronát fizetett az üzlet berendezésének használatáért.⁵¹ Dezső egymaga fektetett annyit a bórüzletbe (kerekén félmillió koronát)⁵², mint korábban a házaspár együtt, akik azonban így már csak a cégüknek a felét birtokolták. Ennek megfelelően az édesanyja halála után Pál is csak annak egy negyedét örökölte, amint az a hagyatéki anyagokból kiderül.⁵³

Pál naplója nagy átalakuláson megy keresztül, hogyha az első illetve az utolsó, a harmadik kötetet vetjük össze. Ez a változás elsősorban az egyes bejegyzések hosszúságán érhető tetten, de igazán narratívává később sem válik. Saját gondolatait, elképzeléseit továbbra is ritkán veti papírra, és csak saját élményeinek leírására szorítkozik. Így a szerepkísérletek az ő esetében – ha egyáltalán ilyesmiről beszélhetünk – csak nagyon felszínesen és jelzésértékűen vannak jelen. Mindössze egyetlen eset vizsgálható részletesebben, amelyre egy később a fejezetben fogok kitérni.

A kereskedelemmel mint élethivatással kapcsolatban csak biztató érzelmi kötődései voltak családi, rokonsági tapasztalatai alapján. Ebbe a szűk szakmai közösségbe való betagozódását jelzi, hogy már 17 éves korában részt vett a bórkereskedők összejöveteleinek szervezésében. A tagság összetartását jól mutatja, hogy a szabadidejük egy részét is közösen töltötték el. Ezt

⁴⁹ BFL VII 12 b 180.791/1923.

⁵⁰ A megállapodásuk 1923. március 15-ig szólt, tehát kerekén három évre kötötték. S azt is rögzítette, hogyha a megállapodás megszűnik, akkor Dezső azonnal törlésre kerül a cégből, de a B. és Társa cég tovább folytathatja a tevékenységét. BFL VII.2.e. 12579.

⁵¹ BFL VII.2.e. 12579.

⁵² Dezső Árpád kereskedő, egyértelműen vagyonosabb volt, mint a korábbi tulajdonosok. A megállapodásból úgy tűnik, hogy talán Pál édesanyja és mostohaapja tartott, hogy üzletüket felvásárolja, vagy annak irányítását és vagyonát megszerzi. Legalábbis, ekként értelmeztem a megállapodás azon pontjait, amelyek a közkereseti társasággá vált cég új társtagjának korlátozásaira vonatkoztak: „Amennyiben azonban az én [D. Ármin – K. G.] betétem elérné az Önök [B. Márton és neje – K. G.] betétének együttes összegét, úgy annak további növeléséhez az Önök előzetes beleegyezése szükséges.” De hasonló mozgatórugó húzódik meg a megállapodás 18. pontja mögött is: „A társaság megszűnésétől számított 3 évig én hasonló cikkeket is árusító üzletet a Dohány utca 71. számtól minden irányban 1 km távolságon belül nem nyithatok.” BFL VII.2.e. 12579.

⁵³ BFL VII.2.e. 12579.

nemcsak a Pál által bőrösbálnak nevezett összejövetelek jelzik, hanem az egyesületük által szervezett kirándulásukra is együtt mentek, és amennyiben jelentős, nagy szereppel bíró bőrkereskedő halt meg, akkor a temetésén a szakmában dolgozók is részt vettek. Egyrészt örökölt, részben pedig saját maga által kiépített kapcsolatai döntően ehhez a hivatáshoz kötődtek. Ezen a pályán már a gimnáziumi éve alatt szerzett szakmai tapasztalatot is, hiszen a napló több esetben informál arról, hogy a Dohány utcai bőrös üzletükben dolgozott, feltehetőleg mint eladó. Ehhez a munkához kötődő családi mintát jelentősen meghatározta a közvetlen környezetében meglévő pozitív példa: a mostohaapja és édesanyja által alapított cég sikere. Az elsődleges szocializációs közeg, mindenekelőtt pedig nevelőapja erősítette erre a pályára való orientálódását. Közvetett módon ő volt az, aki mostohafiát az érettségihez is hozzásegítette. Annak a tanárnak szívért, akinél kétes volt az, hogy a gyengén tanuló fiú átmegy-e a vizsgán, jelképes összegért eladott cipőbőrrel „puhította”. A Pál által gyermekkorában látott családi minta egyértelműen ennek a hivatásnak az úzésére ösztönözte. Ezt segítette a mostohaapja kapcsolati és anyagi tőkéje is, illetve az, hogy már valamelyest ismerte a bőrkereskedők világát, szereplőit, a kereskedés folyamatát.

A szocializáció másodlagos közegei – Pál mikroközösségei

Pál csak másfél évvel az érettségi előtt kezdett el naplót vezetni a kortárs csoportok esetében három részből állnak az érettségiig a vizsgált szakaszban: egyrészt beszélhetünk az osztályáról, másrészt a lokális csoportokról a Rákóczi úti bérház környékén, harmadrészt pedig a közös érdeklődés mentén szerveződő közösségekről.

Egy iskolai osztály

A korábban már tárgyalt családi értékrendet tükrözi a középiskola megválasztása is, amely jelzi, hogy nem volt elsődleges a szülők számára, hogy az intézményesített oktatás keretei között Pál vallás neveltetést kapjon, e helyett lényegesebb volt, hogy az iskola lakhelyükhöz közel helyezkedjen el. A hetedik kerületi Madách Imre Főgimnázium VII. b osztályának ötvennégy rendszeres tanulója volt 1922–23-ban⁵⁴, egy évvel az érettségi letétele előtt. Ezek közül egy volt Pál. Ebben az évben az osztályának a fele az Erzsébetvárosból került ki, míg a többiek Terézvárosból, Józsefvárosból, Ferencvárosból, a Belvárosból valamint Újmátyásföldről érkeztek. A vidékről érkezők, pedig alig mintegy tizedét alkották az osztálynak. A budai oldalról egyetlen diák sem érkezett. Az osztálynak 56%-a volt izraelita, majdnem egyharmada volt római vagy görög katolikus, és valamivel több mint egy tizede protestáns felekezetű. Az osztályon belül a legnagyobb foglalkozási csoportot azoknak a tanulóknak a szülei alkották, akik kereskedésből éltek. Ők az osztálynak

⁵⁴ ACSAY 1923 39

25%-át jelentették⁵⁵, az ő számukat gyarapította többek között Pál is, akinek gyámját csupán felületesen kereskedőként jelölték meg. Ugyancsak tizenhárom tanuló értelmiségi családból származott. A szellemi foglalkozásuk harmadát a műszaki értelmiség, negyedét az orvosok tették ki, de volt köztük egy főerdész is. Ügyvédi pályán, illetve pedagógusként – főgimnáziumban tanítva, – csupán két-két szülő dolgozott. A fiúknak majdnem 20%-a iparos milióból került az iskolába – mintegy 10 fő – volt köztük rézműves, szabó, asztalos, ékszerész, szállító és fodrászmester, vendéglős is. A következő legnépesebb csoportot – a VII. b-nek mintegy tizenhat százalékát – a tisztviselő szülők alkották. Túlnyomó többségük magánalkalmazásban lévő bankhivatalnok, gazdasági tisztviselő, kereskedelmi igazgató. Állami szolgálatban csupán ketten álltak,⁵⁶ egy törvényszéki bíró és egy özvegy, akinek a férje államtitkár volt. Altisztek csupán hárman voltak, közülük két szülőről pontosan tudható, hogy egy a Magyar Királyi Posta és Távíró felügyelője, míg a másik szülő nyugdíjas vasúti alkalmazott volt. Földműves és földbirtokos szülőktől származó gyerek csupán egy-egy volt az osztályban. A katonai elithez is csak két ezredes szülő tartozott. A főnévkönyvben szereplő foglalkozás megjelölések rövidek, és sematikusak, ennél fogva valamely társadalmi réteghez való kötésükre teljes bizonyossággal nem vállalkozhatunk. Azonban összegzésként leszögezhetjük, hogy a középosztályból és a kispolgárságból verbuválódtak Pál osztálytársai.

Csak az iskolai kapcsolatháló egyes szereplői azok, akik teljes pontossággal azonosíthatóak. Az iskolai osztályához kötődő személyeket tartalmazó adatbázisból kitűnik, hogy a hivatalos osztálytársi viszonyt leszámítva csupán tizenkét fővel volt kapcsolata.⁵⁷ Ha iskolai szinten és nem csupán az osztályban nézzük meg a kapcsolatait, akkor kirajzolódik, hogy huszonhat fős baráti köréből, csupán öt⁵⁸ fő volt, aki nem Pállal azonos felekezethez tartozott.⁵⁹ Kérdéses, hogy az osztály vallási kisebbségeivel mint a reformátusokkal és a katolikusokkal miért volt elenyésző kapcsolata. A szűk hivatalos iskolai közösségére vonatkozó utalások nagyon ritkák. Az Angol Parkban⁶⁰

⁵⁵ A többség feltehetően önálló üzlettel rendelkezhetett. A főnévkönyv mindössze két főt tüntet fel kereskedelmi alkalmazottként. Csupán egyetlen gyerek apja volt szállodás.

⁵⁶ Valamint volt két közalkalmazott is, így egy vármegyei levéltáros, illetve egy állami vasutaknál dolgozó főtisztviselő.

⁵⁷ Bizonyos esetekben még feltűnik egy-egy iskola- vagy osztálytárs is. Erre a legjobb eset talán Brada Jánosé, aki egy évvel volt fiatalabb mint Pál. Feltehetőleg általa ismerte meg a tánciskolát, amelyet annak apja, Brada Ede vezetett. Az operaház balettmestere, aki magántánciskolát is tartott fenn, és a Magyarországi Táncmesterek Egyesületének elnöke is volt. MSZL 1994 11. Pál bízta meg zeneszerzéssel: „... elmentem a Brada-tánciskolába, ahol végre láttam, hogy hogyan táncoltak a Java-zenémre.”; S.-B. Pál 1923. november 25. Egy másik esetben, a rá jellemző szűkszavú feljegyzésben újra feltűnik: „Délután, mivel Brada 1 új táncot kreált és erre megkért engem 1 új zenét írni, megírtam e zenét.” S.-B. Pál 1923. december 18.

⁵⁸ N. Zoltán (ref.), M. György (evang.), F. István (rom. kat.), F. János (rom. kat.), B. János (rom. kat.) Forrás: MIG FNk 1917/1918; 1922/1923 A kurzívval jelölt személyek az osztálytársai voltak hetedik osztályos korában. ACSAY 1923. 39.

⁵⁹ Izraeliták: R. Hugó, N. László, F. Pál, L. József, F. Károly, H. Árpád, H. László, G. György, S. Róbert, B. Márton, V. Béla, B. György, Sch. Ferenc, Sz. Tibor, E. Andre, K. Pál, Sch. Gusztáv, A. József, Sch. László, W. András, L. István. Forrás: MIG FNk 1917/1918; 1922/1923 A kurzívval jelölt személyek az osztálytársai voltak hetedik osztályos korában. ACSAY 1923. 39.

⁶⁰ „Este a VII b kint volt az Angol parkban. Kb. 14-en voltunk.” S.-B. P. 1923. június 23.

tett látogatásnál (ahová többször ment a családdal is), úgy tűnik, hogy a VII b vagy az egész osztály megjelölés számára alig többet mint a tanulók valós számának negyedét jelöli. 1923 utolsó hónapjában úgyszintén megemlékezik egy közös tevékenységről „...az egész osztállyal a múzeumban voltunk.”⁶¹ Nem valószínű, hogy egy serdülőkből álló osztály önként töltené szabadidejét múzeumlátogatással. A múzeum meglátogatása minden bizonnyal egy hivatalos – az iskola által szervezett esemény volt – az egész osztály számára kötelező részvétellel. Így a bejegyzésben a hangsúly az osztály teljességén van, és nem azon, hogy melyik gyűjteményt látogatták meg. Erre vonatkozólag semmiféle kiegészítő információval nem szolgál. Ez a nem mindennapos esemény az, amely motiválhatta abban, hogy napi tömör beszámolóik között megemlítsse. Az osztálytársi relációk szerveződésének legfőbb mozgatórugója a felekezeti hovatartozás volt: „Este a volt osztály zsidó vallású tanulóival bankettet csináltunk Budán. Keresztények azért nem jöttek, mert antiszemita húrokat kezdtek pengetni. Mivel csak zsidók voltak, így a tanárok se jöttek el, csupán a hittanárt hívtuk magunkkal. A vacsorát a budai Guttman-féle (Zsigmond utcai) zsidó vendéglőben tartottuk. Itt fényképfelvételt is csináltunk. Vacsora után ugyancsak a tanárunkkal kávéházban voltunk.”⁶²

A fenti szűkszavú bejegyzés többféleképpen értelmezhető annak függvényében, hogy a zsidó, azaz kóser vendéglőre hogyan esett a választás. Ha spontán választásként fogjuk fel (tehát előre nem volt eldöntve, hogy hol tartják a középiskolai éveiket lezáró vacsorát) a zsidó étterem mellett való határozást, akkor tekinthetjük az esetet az antiszemitizmusra adott válaszreakcióként, aminek következtében az osztály túlnyomó többségét kitevő felekezeti csoport összezárt.

Ha előre került lefoglalásra, tehát egy korábbi döntés volt – ami ilyen nagyszabású étkezés esetében logikusnak tűnik –, akkor ez a választás egyértelműen az osztály többségét kitevő vallásos izraeliták igényeit tükrözi, akik a kisebbség érzékenységét hagyták figyelmen kívül, és az erre való reakciónak lehet tekinteni „az antiszemita húrok” pengetését, amelynek következtében az egykori osztály felbomlott. Ezt erősíti a feljegyzésnek az a része, hogy „Mivel csak zsidók voltak, így a tanárok se jöttek el...” Tehát az egykori oktatók tudtak az eseményről annak ellenére, hogy azon nem jelentek meg. Úgyszintén ezt az értelmezést erősíti az is, hogy csak Dr. Schwartz Benjámín rabbit hívták magukkal, aki az izraelita vallástant heti nyolc órában tanította az osztálynak.⁶³

Akármelyiket is fogadjuk el, az egyértelmű, hogy nemcsak az egykori diákok, hanem az ünnepségen résztvevő tanárok is kizárólag felekezeti alapon választottak, hogy immár az iskolai kötöttségektől mentesen mely társasággal töltik az időt. Kérdéses, hogy ez a díszvacsorai ügy az első vagy az utolsó eset volt, amikor az osztály felekezeti alapon szakadt szét. Az, hogy korábbi bejegyzésében csupán az osztály egy töredékét érti egész osztály alatt, illetve, hogy kiemeli, amikor ténylegesen a teljes osztály volt jelen, sejtethető, hogy

⁶¹ S.-B. Pál 1923. december 11.

⁶² S.-B. Pál 1924. június 10.

⁶³ ACSAY 1924. 18.

nem az első esetről van szó. Talán ezt tükrözi kapcsolathálójának zártasága és felekezeti homogenitása is.⁶⁴

Egy bérház és környéke, mint kapcsolatok rendszere

Pál az 1923-as naplójához külön névjegyzéket is csatolt, amelyben a naplóban szereplő személyek lakcímét is megadta s azt, hogy őket hol, ki által ismerte meg⁶⁵. Ennek köszönhetően ezeknek a szereplőknek egy jó része a lakcímjegyzékek alapján azonosítható. Többnyire Rákóczi út 59. szám alatt bérházban laktak, ahol Pál is.

A bérház, mint lakhelytípus (gyakran) intenzív szomszédsági kapcsolatok kialakítására ad lehetőséget, mert akarva akaratlanul is, de napi kapcsolatban voltak egymással a lakók. Ezek a lokális kapcsolatok Pál esetében kifejezetten időtállóak voltak. Látható ez ott is, hogy a család korábbi lakhelyén (Dohány utca 37.) élő szomszédikkal ekkor is kapcsolatot tartott fenn. Ilyen volt többek között Hajnal Mór magánzó felesége,⁶⁶ illetve a Győrben élő Olcskay Magda nagynénje is. Az elemzés alapján érthető, hogy a korábbi lokális alapon szerveződött ismeretségnek köszönhetően jutott félárú mozijegyekhez, amelyeket a naplóban olyan sokszor említ. Hiszen az 1912-ben megindított *Mozivilág*, és 1918-tól a *Képes Mozivilág* címen futó szaklap szerkesztője Lenkei Zsigmond volt, aki ebben a bérházban lakott, és így egykori szomszédjuk volt.⁶⁷ Ez feltehetőleg inspirálólólag hatott Pálra, aki több kísérletet tett – fotókészítéssel és cikkírással is –, hogy a főszerkesztő révén publikálhasson. Azonban a lap színvonalát jól mutatja, ahogy a személyes jó viszony ellenére sem fogadta el munkáinak nagy részét a főszerkesztő hajdani szomszéd. Így csak egyetlen egyszer sikerült a cikkét megjelentetni.⁶⁸

Ha abból a szempontból vesszük a naplóban felbukkanó egyes szereplőket szemügyre, hogy kikkel volt napi kapcsolata, akkor látható, hogy milyen nyüzsgő élet volt a Rákóczi úti bérházban, amelynek lakóiról meglehetősen egysíkú kép bontakozik ki. Az 1923-as év végén készített, és a naplóban szereplő személyeket tartalmazó névjegyzéken a házból csak 15 és 18 év közötti serdülők szerepelnek. Az egy évvel korábban megjelent fővárosi lakcímjegyzék segítségével pontosan meghatározható, hogy a Pállal egy bérházból kikerülő gyerekek⁶⁹ milyen családból kerültek ki. Különösen a Kónyai, a Fejes és a Markovics családok ifjú tagjaival volt változó előjelű, de állandó kapcsolata.

⁶⁴ Továbbra is csak az osztály izraelita tagjaival maradt meg a kapcsolata: „Este találkoztam azon fiúkkal, akikkel június 10-én együtt voltam. Egy asztaltársaságot fogunk talán alapítani a volt VIII. b tagjaiból.” S.-B. Pál 1924. június 27.

⁶⁵ A naplóknak ilyen jellegű felhasználásakor nagy hátrányt jelent, hogy az író a számára evidens kapcsolatokat csak felületesen nevezi meg. Bizonyos személyeket csak keresztnévvel jelöl, így lehetetlenné teszi a pontos azonosításukat.

⁶⁶ BpC 1924 458.

⁶⁷ BpC 1924 790 MÉL 1982 II. 63.

⁶⁸ *Hogyan komponálnak a magyar zeneszerzők?* S. B. Pál aláírással. *Képes Mozivilág* 1924. november 7–8.

⁶⁹ „Rákóczi út 59-ben lakó fiúk és leányok” lista zárójelben kiegészítve az apa foglalkozásával és nevével. Az életkorukat Pál adta meg felsorolásában: *Kónyai József és Mancsi 18 és 15 ½* (Kónyai Pál nagykereskedő BpC 1924 690); *Weisz Andor és Klári 17 éves* (Weisz József hivatlnok BpC 1924 1496); *Reinitz Ferenc 16 ½* (Reintz Mayer ügynök BpC 1924 1077); *Révész Miklós 16 ½* (?);

Különösen a (vele egy házban lakó) fiúkból álló környezete, és annak egyes tagjainak véleménye, tevékenysége befolyásolta a szexualitásról kialakított vélekedéseit.⁷⁰ Ez meghatározta, hogy milyen képet alakított ki az ellentétes nemről mint „másról” és annak egyes tagjairól. A szexuális szocializációjának elsődleges közege tehát a baráti közösség volt, ahol feljegyzései tükrében állandó és visszatérő téma volt az érzéki kalandok megbeszélése, híresztelése.⁷¹ A jórészt homogén és döntő többségében csak fiúkból álló szűk, mintaadó mikroközösségben úgy érezte, hogy ez elvárás vele szemben is, amelynek azonban nem tud megfelelni.⁷² Önértékelését ez jelentősen befolyásolta, hogy a társaság vélt elvárásainak meg tud-e felelni

„Ernő (lásd okt. 3.-9.) is mesélte, hogy az esti elválásunk után az utcán megismerkedette egy nővel és mindjárt a nő lakására mentek, ahol ő a nőt háromszor meglőtte. Ez neki pénzbe sem került és még ráadásul holnap újra találkozik vele és ismét lövi. Hát miért nem lehet nekem is érszem ebben? Nem vagyok ugyanolyan ember mint ő? Ha még ebben a szezonban sem fog sikerülni egy olyan nőt találnom, akivel viszonyom lehet, hát igazán nem tudom, mit fogok már tenni.”⁷³

A Rákóczi úti bérházon belül hagyatéki anyagok segítségével bepillantást nyerhetünk Pál és egyik szomszédja, barátja Kónyai Józseféknek a lakásába. Pál családja a bérház harmadik emeletén lakott, addig a naplóban többször szereplő Kónyai József szülei és testvérei az épület első szintjén éltek.⁷⁴ A két leltárfelvétel között szűk három év telt el, mivel Sch. Helén (Pál édesanyja) 1923. április 1-én; míg Kónyai Pál (Kónyai József édesapja) 1926 február 2-án hunyt el. A két leltározás módja jelentősen eltér egymástól. A hatósági köze-

Weiszék rokona; Flamm Pál 17(Flamm Miksa okl. építész BpC 1924 318); *Fejes Dóra 15* (?); *Markovics Heddy 15* (Markovics Oszkár gyárigazgató BpC 1924 847); *Iványi Gyuszi 15* (Iványi Lajos kereskedő BpC 1924 562); *Erdey Klári 16* (?); *Székely Aranka 16* (Székely Zoltán magántisztviselő BpC 1924 1316); *Somogyi Böske; 2 Bleier fiú* (Bleier Béla líkórgyári tisztviselő BpC 1924 115).

⁷⁰ A feljegyzéseit figyelmesen olvasva az is világossá válik, hogy az érzékekkel, és „nyíltan” a nemiséggel összefüggő bejegyzések csak 1923. április közepe tájékától születtek rendszeresen. Addig, míg az anyja élt, ez nála is tabu volt, és még titkosírással sem írt róla. Azonban az utolsó szoros családtag, és így a kontrolláló tekintély elvesztését követően kezdetben titkosan, és a későbbi két évben (1924-, 1925-ben) vezetett kötetben nyíltan írta le érzéki elképzeléseit, élményeit is.

⁷¹ „Dezsővel a lövésről beszélgettünk és kaptam tőle 1 kotont. Elhatároztam, hogy a hét valamegyik napján okvetlen megyek lőni, tekintve hogy Dezső említett valami privát nőt S.-B. Pál 1923. április 22. Vagy egy másik esetben Ernő (lásd okt. 3-9.) is mesélte, hogy az esti elválásunk után az utcán megismerkedett egy nővel és mindjárt a nő lakására mentek, ahol ő a nőt háromszor meglőtte. Ez neki pénzbe sem került és még ráadásul holnap újra találkozik vele és ismét lövi. Hát miért nem lehet nekem is részem ebben? Nem vagyok ugyanolyan ember, mint ő?” S.-B. Pál 1925. október 11.

⁷² „Más 19 éves fiúknak már viszonyai vannak nőkkel, nekem meg egyáltalában nincs semmiféle (még plátói) szerelmem, illetve szeretóm se.” S.-B. Pál 1925. május 21.; „más, magam korú fiúknak asszonykedvesük, leányszeretőjük van és így nincsenek rászorulva a prostituált nőkre. Bár nekem is lehetne, illetve lenne már egy viszonyom. Ez nagyon boldoggá tenne.” S.-B. Pál 1925. április 1.

⁷³ S.-B. Pál. 1925. október 11.

⁷⁴ MIG FNk 1922/23; BFL VII 12.b. 272.415/1926.

gek a Pálék esetében jóval nagyvonalúbbak voltak. Így például egyáltalán nem írták össze a ruhaneműket, ellentétben Kónyaiékkal, ahol a hagyaték részként a ruhaneműknél hat alsógatyát is felírtak, darabonként négy pengő értékben. Ebben nyilván az is motiválta a hatóság embereit, hogy Kónyainak jelentős adósságai is voltak, amelyeket árverezés útján próbáltak kielégíteni. A két jegyzéket ugyanaz a két személy készítette, név szerint Hetényi Alajos leltározó és Bajor Márton bírósági becsüs. Ennek következtében ugyanazt a lajstromozási gyakorlatot tükrözi a két forrás. Pál otthonában viszonylag kevés bútor volt, csupán két tucat. Ez a kép abból is eredhet, hogy csak az elhunyt anya tulajdonát képező berendezéseket írták csak fel, amely a bútoroknak a felét tette ki. Míg az első emeleti lakásban, Kónyaiéknál a berendezések száma majdnem elérte a negyvenet.

Az egyes szobák egysége azért tükröződik jól a leltárokban, mert minden esetben megadtak egy-egy olyan bútornevet, amely egyértelműen utal arra, hogy azt melyik helyiségben használták, másrészt látható módon azonos színvilág bontakozik ki, és a famegmunkálási technikák is szobánként változtak. Kónyaiék esetében egy háromszobás lakás rajzolódik ki: az úri szoba, a háló és az ebédlő. Pálék esetében azonban csak az utóbbi kettő bontható ki a forrásokból teljes bizonyossággal.

Az első emeleten lakó nagykereskedő család úri szobája, „fényes”, azaz lakkozott bútorokkal volt berendezve, politúrozott könyvszekrényvel, íróasztallal, sublóttal, asztallal. Ugyanezzel a klasszikus megmunkálással készült a tokban lévő ingaóra, és majdnem dupla akkora értékkel bíró antikóra is állt a szobában. Ülő alkalmaságként kanapé, két fotel illetve karosszék és sezlon szolgált. A világítást villannyal működő politúrozott állólámpa, bronz csillár szolgáltatta.

Az első összehasonlítást a két lakás tekintetében először az ebédlő esetében lehet megtenni. Kónyaiéknál, akárcsak a belső helyiségben, itt is összeírta a leltározó a politúrral ellátott ebédlőkredencet, még a feltehetően ezen tárolt „porcelán és agyag nyiptárgyakat”⁷⁵ is. Felírta továbbá az ebédlő asztalt, két karosszékét, a mellette található márványoszlopos órát, és a plafonról függő csillárt is.

Páléknak a hasonlóan étkezési célokat szolgáló helyiségükben, a bútorok anyaga megmunkáltságukat tekintve jóval egyszerűbb volt. Nem volt egyetlen politúrozott bútor sem, hanem csupán pácolt fabútorokkal volt berendezve, és itt volt a leltár legértékesebb darabja: a tükörrel ellátott pácolt fa ebédlőkredenc, és a hasonló eljárással színezett vitrin, az ebédlőasztal, az ingaóra és a Bremitz-féle pianínó is. A falat aranykeretű olajfestmény díszítette, és a megvilágításról itt is csillár gondoskodott, amelynek négy ága volt. A bútorok színében, stílusában és értékében ettől az együttestől egyértelműen elütött a hálószoba, ahol minden bútort fehér lakk borított, így a ruhásszekrényt, ágyat, toalett szekrényt, kerek asztalt, és a hozzá tartozó két széket ugyanúgy, mint a szoba funkciójáról árulkodó éjjeli szekrényt is. Lakkozott hálószoba bútor volt Kónyai József szüleinek szobájában is, amely két ágyból,

⁷⁵ BFL VII 12.b. 272.415/1926.

két éjjeliszekrényből, egy toalett tükörből állt. Az első emeleti ablakot selyemfüggöny takarta el.

A leltározók a hálóhelységekből mentek az előszobába, amelynek a berendezése a két lakásban szinte megegyezett. Ezeket a bútorokat a belső helyiségekkel ellentétben egyszerűbb és olcsóbb festékréteg, csupán máz fedte be, amelynek uralkodó darabjai voltak a mázolt előszobaszekrények, Páléknál emellett még egy tükrös szekrény és mázolt előszobafal is állt. Mindkét családnál festmények függtek a falakon. Hasonlóan a konyhában volt a legkevesebb bútor, de ezek is az előszobához hasonlóan mázoltak voltak. Bentről kifelé haladva jól láthatóan egyre igénytelenebb és egyre olcsóbb bútorokkal voltak a lakások berendezve. Azonban Kónyaiéknak volt mázolt jégszekrényük is, ami viszont Páléknál a forrás szerint nem volt megtalálható. Pálnak a naplójából lehet tudni, hogy volt cselédjük. Kónyaiéknál ez csak gyanítható, mert mindkét családban a székek és az asztalok mellett egy összecukható vaságyat is leltárba vettek a konyhában. Azt, hogy ez a helyiség mennyire nem étkezési célokat szolgált, ezt mi sem mutatja jobban, hogy a négy tagból álló Kónyai család „számára” itt csupán két szék állott, hiszen a család az ebédlőben étkezett.⁷⁶

Klubokba szerveződő kortárs közösségek

Az iskolai osztályból és a bérházból kikerülő egykorú kamaszokon túl az árva fiút „szakmai” alapon szerveződő, egymással átfedésben lévő serdülőkből álló mikrocsoportok hálózata vette körbe. Megnevezésükre Pál különféle elnevezéseket használ, így hol körről, hol társaságról, hol egyesületről, van amikor pedig klubról, gárdáról beszélt. Mivel ezek informális, nem törvényes keretek között szerveződő csoportosulásuk voltak, amelyeknek vezetői és tagjai jogilag kiskorúak voltak, így hivatalos források nem maradtak fenn róluk. A napló egy szűk résnyire betekintést enged e társaságoknak az életébe. Esetükben a felnőttek világából kölcsönzött egyesületi mintára szervezett csoportokról van szó, külön elnökséggel, választmányi üléssel, saját tagnyilvántartással, szabályzattal. A tagok a zene, illetve a különféle szórakozási lehetőségek iránti közös érdeklőse volt az, ami az egymással rivalizáló csoportokat egybeforrasztotta. Ennek megfelelően kabarék, álarcosbálok, estélyek szervezését bonyolították le, futballmeccseket tartottak, amelyek elsősorban, de nem kizárólagosan a kortárs közönséget célozták meg. A csoportidentitás megtartását, és az összetartozás fontosságának hangsúlyozását szolgálta, hogy szintén az egyletek mintájára évente megtartották az alapításuk napján a jubileumuk ünnepét.⁷⁷ A legnagyobb ilyen csoport, amely a napló alapján azonosítható, a *Renaissance-kör* volt, ahol Pál kezdetben pénztárosi tisztséget töltött be. Hasonlóan fiatalokból állt össze a *Molière-kör*, illetve annak az 1923-ban még szervezés alatt álló zenekara, amelynek karnagyává neveztek ki Pált, miután a *Renaissance*-ből kilépett. Ez a csoport mindenek-

⁷⁶ BFL VII 12. b. 180.791/1923 (B. Mártonné), BFL VII 12 b 272.415/1926 (Kónyai Pál).

⁷⁷ Hasonló szerveződés volt a 8-as csoport, vagy az S15 is. Feltehetőleg a számok az elnevezésekben a csoport létszámára utalnak.

előtt a Múzeum Kávéházhoz kötődött, és itt tartotta üléseit, itt választották meg ideiglenes pénztárnoknak is. Ugyanakkor a csoportok között, állandó rivalizálás is volt, és valamelyest bevétel orientáltak is voltak.

Elsősorban ezek látták el Pált különféle szövegírási és zenekomponálási megrendelésekkel. Ez egy olyan szocializációs közeg volt Pál számára, amelyből állandó pozitív visszajelzések érkeztek zenei tudására és zeneszerzői tehetségére vonatkozólag a családi közeggel ellentétben, amely ugyan finanszírozta a gyerek magánóráit, de a bőrkereskedő familia értékrendjében ez mégsem volt elfogadható foglalkozás. Pál több esetben is lejegyezte, hogy milyen sikerei voltak a kortárs közösség körében, amely jelentős mértékben megerősítette hitét abban, hogy alkalmas a pályára. Eredményeit mindig lejegyezi például egy Renaissance-kabaré után:

„ $\frac{1}{4}$ 6 kor kezdődött a 8-as előadás. Előadás előtt még mindent elpróbáltunk. Bloch leadta »Tót tánctanárt«-t és az »Aktuális strófákat« Schvalbe a »Bál után«-t és a »A 3 magyar dal«-t, Anday pedig a »Miciké«-t és a 4 évszakot. Nagy siker és szerzőkihívás”.⁷⁸ Egy másik napon hasonló eredményekről: „A múltkor visszautasították 2 zenémet, de ma egy Kolos nevű fiú leadta »Tót tánctanár«-t. A Renaissance nem tudta, hogy én írtam és azért adták, de most ki kellett nekik hirdetni, hogy én írtam. Mindenesetre jó elégtétel volt a visszautasításért. Kabaré után Breineréknél voltam.”⁷⁹

A kortárs közeggel foglalkozó bejegyzéseiben kimondatlanul mint komponista és zenész jelenik meg, rendszeresen beszámol legújabb komponálás munkáiról, szerzeményeiről, és azok fogadtatásairól. A vele azonos korúak kis mikroközösségeinek elvárása teremtette ezt a nyíltan meg nem fogalmazott szerepet, amelyet azonban nemcsak a serdülők, hanem a felnőttek is megerősítettek benne.

A családi minta követése

Egy ifjú bőrkereskedő

A családi minta követését és az ahhoz való igazodást jelentős mértékben segítette a nevelőapja, akinek célja az volt, hogy bőrkereskedő legyen – és ne tanuljon tovább – az adoptált fia. Képességei és adottságai más pályára is alkalmassá tették volna, mivel Pál kiváló zongorista, és hegedűs volt, és naplójából látszik, hogy ezt széles körben ismerték és elismerték: nemcsak a kortárs közösség, hanem a felnőttek is. Ez a tehetség, és a külvilág pozitív visszajelzése, szakmai tanulmányai azonban nem voltak elegendőek ahhoz, hogy az érettségit követően ne a családi mintának megfelelően köteleződjön el. A zenei tanulmányok folytatását egyrészt hátráltatta az, hogy ezen a téren

⁷⁸ S.-B. Pál 1923. május 13.

⁷⁹ S.-B. Pál 1923. november 18.

semmiféle „közeli” mintát nem látott maga előtt, és ugyanakkor gyenge tanuló is volt. Másrészt a numerus clausus miatt nem mehetett egyetemre, mert ez az ő értelmezése szerint azt jelentette, hogy zsidókat nem vesznek fel felsőoktatási intézménybe.⁸⁰ Harmadrészt társadalomképének a későbbiekben sorra kerülő elemzésében láthatóvá fog válni, hogy a hivatásos zenész szakmára miképpen tekintett s ahhoz milyen negatív képzeteket társított, és hogy e mögött milyen személyes és családi értékrend húzódott meg.⁸¹

A pályaválasztásnak még az érettségít megelőző szakaszában, 1924-ben B. Márton bécsi bőrkereskedésbe szánta a mostohafiát, hogy ott a gyakorlatban szerezzék meg a szakmai ismereteket. Mire azonban éretté nyilvánították a fiút hivatalosan is, addigra ennek a külföldi tanoncságnak a költségei olyan mértékben megnöttek, hogy azt a család nem tudta vállalni, és így csak Pesten kellett elhelyezkednie. Keveset tudni arról, hogy a mennyire jövedelmezett a vállalkozás. Azonban a *Bőripari szemle* című szaklapban más nagykereskedőkkel ellentétben – mint a Weisz Samu, vagy a Winternitz bőrgyár – nem adtak fel hirdetést egyetlenegyszer sem. Az üzletről készült leltár több mint öt és fél millió koronára értékelte annak a bútortárat és az árukészletét. A családi vállalkozás piaci súlyát, más konkurens kereskedők elismertségét, és piaci vetélytársként való számontartottságát jól jelzi, hogy Pál tisztában volt vele, hogy pesti üzletük miatt alkalmazottnak sehová nem fogják felvenni a nagykereskedők. Hasonló üzleti súlyra utal az is, hogy amikor mégis sikerült állást kapnia, és alkalmazottként dolgozhatott a Szerecsen utca 18. szám alatt található Weisz és Márkus bőrüzletben,⁸² akkor másnap felmondtak neki, „mivel 1 konkurens cégünk nem akart nála venni, ha én ott vagyok. Így ismét hely nélkül voltam.”⁸³ Azonban a B. és Társa cég felét birtokló üzlettárs, Dezső Árpád miatt nem mehetett saját Dohány utcai üzletükbe sem⁸⁴. B. Márton szakmai presztízsét és rokoni kapcsolatrendszerét felhasználva Pál számára a Szerecsen utca 45. szám alatt⁸⁵ működő Weisz Károly és Weisz Samu által üzemeltetett bőrnagykereskedő üzlethelyiségnek a felét bérbe vette. S cipővászon nagykereskedést nyitott mostohafia számára.⁸⁶ Ezzel sikerült Pál érettségít követő munkanélküliségét megszüntetni. Az egyik forrás alapján Weisz Samu cége foglalkozott cipőfelsőrész készítéssel is,⁸⁷ így illeszkedett a cipővászon nagykereskedés a profiljukba. Az árut pedig az új üzletbe a rokoni kapcsolatok felhasználásával Pál nagybátyja, Sch. Sándor szállította, akinek ilyen gyára volt.⁸⁸

⁸⁰ Másrészt, amint arról szó volt már meglehetősen gyenge tanuló volt.

⁸¹ „Blauék, Schillerék azt mondják, hogy folytassam a tanulmányaimat; ezzel szemben apus azt szeretné, ha Bécsbe mennék bőrnagykereskedőnek. Magam sem tudok dönteni, mert nem tudom, hogy melyik lesz jobb a jövőmre nézve.” S.-B. Pál 1924. augusztus 13.

⁸² BpC 1922-23 592.

⁸³ S.-B. Pál 1924. október 2.

⁸⁴ A már említett 1922-ben kelt megállapodás kikötötte, hogy mindegyik tulajdonos egybehangzó jóváhagyása kell ahhoz, hogy új alkalmazottat vegyenek fel.

⁸⁵ BpC 1922-1923 592.

⁸⁶ Az üzlet bevételén fele-fele részben osztoztak.

⁸⁷ BpC 1922-1923 591-592.

⁸⁸ Az üzlet nyitása mindenféle előzetes előkészítés nélkül zajlott. Hiszen 1924. október 20-án döntött úgy a család, hogy üzletet nyit, és 24-én Pál már arról számol be, hogy saját boltjában kezdte a napot. Az üzlet profiljának kiválasztását látható módon csupán az szabta meg, hogy rokoni kapcsolatok útján melyik az a termék, amelyiket a legjutányosabban, a leggyorsabban,

Önállóvá, független nagykereskedővé válását követően jelentősen megváltozott, hogy miképpen tekintett önmagára. Erre a hivatásra, még annak gyakorlati megkezdése előtt egyértelműen és egyoldalúan pozitívan tekintett, s ennek képzetnek kialakulásában és megerősítésében döntő szerepe volt az elsődleges szocializációs közegnek. De amikor saját üzletének elkészültek a számlái, amelyen már a nevét viselő bolt neve szerepel, megjegyezte naplójában: „...régén azt hittem, hogy ilyen esetben végtelenül boldog leszek.”⁸⁹ A kereskedéshez kezdetben társuló pozitív képzeteket jól illusztrálja, hogy a külvilágról azt gondolta, annak szemében ennek a státusznak a megszerzése, elérése automatikusan sikert és jókedvet jelent. Az üzlet megnyitását a pályaválasztását eldöntő fordulópontként értékelte. Nyilván a családi minta lebegett a szeme előtt, hiszen ehhez kötötte gazdaggá, „igen tehetőssé” válását is.⁹⁰ Az előzetes egyoldalú előkép széthullása, a gyakorlati üzleti tevékenység megtapasztalása nagyfokú hangulatingadozást eredményezett nála. „...a világ azt hiszi, hogy én, mint nagykereskedő, nyakig úszom a boldogságban, pedig ez nagy tévedés, mert az üzlettel egy csomó gond is jött a nyakamba. Ha rosszul megy a bolt, hangulatom is olyan és így, mivel lassan megy az üzlet, meglehetősen sokszor van rossz hangulatom.”⁹¹ A saját cipővászon üzlet nyitását követően önképe még inkább megváltozott „a vagyonos ember” szerepében különösen a lányokkal, és azok szüleivel való viszonyában. Rájuk ezt követően úgy tekintett, mint akik új társadalmi státuszát kihasználandó, mindenképpen házasságot akarnak – akarata ellenére – kicsikarni: „most, hogy önálló nagykereskedő vagyok, nem is merek lánnyal »kikezdeni«, vagyis csókot kérni stb., mert félek, hogy e »szerelmet« talán komolynak tartják és »befognak« a szülők.”⁹² Üzleti tevékenysége azonban nem volt hosszú életű két nagy tételt vásárló, de fizetéseképtelenné váló vevő miatt.

Jelen vizsgálatunkban azonban ennél jóval lényegesebb, hogy erre a kudarcra miképpen reagált. Az a nagykereskedő réteg, amellyel ifjúkorától különféle családi, rokoni kapcsolatban, később üzlettulajdonosként pedig konkurensi, vevői, szállítói viszonyban állt, egyben egy tekintélyparancsoló szűk közösség is volt, amelynek normáit be kellett tartani. Egy ifjúkori, egyesek által elhamarkodottnak tartott üzletnyitás, majd annak korai bukása ebben a szakmai körben a komolytalanná és hiteltelenné válást is magával vonta. Ez utóbbtól jóval inkább tartott a fiú, mint a felhalmozott adósságtól: „...rémülve gondolok, arra hogyan fogok nagykereskedők előtt mutatkozni, ha fel kell hagynom az üzlettel” más bejegyzéseiben is alapvetően nem racionális érvekkel magyarázta nagykereskedése fenntartásának a szükségességét „passzív vagyok a 2 inzulvens vevőm miatt, mégsem hagyhatok fel az üzlettel már csak presztízsem miatt sem.”⁹³ Ez kényszerítő erővel hatott rá,

a legkisebb rizikóval és kiszolgáltatottsággal be tudnak szerezni. Az üzlete a Szerecsen utcában 1924. október 23. és 1925. március 3. között állt fenn.

⁸⁹ S.-B. Pál 1924. október 27.

⁹⁰ A bolt nyitásának idején feljegyezte, hogy üzletét akkor lehet sikeresnek nevezni, ha havi kétszáz dollárnak megfelelő jövedelmet hoz. S.-B. Pál 1924. október 24.

⁹¹ S.-B. Pál 1924. november 5.

⁹² S.-B. Pál 1924. november 2.

⁹³ S.-B. Pál 1925. február 8.

azaz hogy – a piaci viszonyok figyelmen kívül hagyásának árán is – ragaszkodjon névleges önállóságához: „...megmondtam egyúttal, hogy miért nem lehet nekem már az üzlettől visszalépni, a nagykereskedők és a világ véleménye miatt”.⁹⁴ Pálra nagy nyomásként nehezedett a család hozzá fűzött elvárásainak beváltása, az új üzletébe investált anyagi tőke megtérítésének kötelessége, és az, hogy a jó nevű bőrkereskedő mostohaapa által megalapozott üzleti hírnevén ne essen csorba. Az üzletnyitás utáni sikertelenséget napról napra tapasztalta Pál. Jól illusztrálja, hogy ez eredményez egyedül olyan esetet, amikor a kereskedőcsaládból származó fiúban felmerült az öngyilkosság lehetősége is: „A legeslegnagyobb baj pedig, hogy Weisz Samu az üzleti passzívám ellenére is hasznot követel... ilyen esetben önkéntelenül is öngyilkosságra gondoltam.”⁹⁵ Korábban láthattuk, hogy önképe és önértékelése miképpen változott meg annak hatására, hogy a családi tradíciót követve ő is önálló kereskedő lett. Az üzlet csődbejutását követően, ugyancsak a családdal feltehetőleg jó barátságban lévő Weisz Samu bőrárusra támaszkodva kapott állást, aki üzlethelyiséget is biztosított korábban számára. Azonban most már alkalmazottként, gyakornokként dolgozott Weisz Samu házában,⁹⁶ a Winternitz bőrgyár irodájában.⁹⁷

A foglalkoztatási hierarchiákról kialakított képe három rétegből állt. Vagy önálló volt valaki (amelyhez, amint korábban láthattuk csak pozitív elképzelései fűződtek) vagy alkalmazott. A két eset között állt, ha az ember saját családi üzletében volt alkalmazott. Utóbbi azonban számára nem volt járható út mostohaapja üzlettársa miatt, aki ettől mereven elzárkózott. Pál értékrendjében a pusztán alkalmazotti lét egyértelműen a teljes függőséggel és nemcsak az anyagi kiszolgáltatottsággal volt egyenlő. Nyilvánvalóan az üzleti bukás szegényét – amelynek anyagi következményeit a rokonság vállalta – szűkebb környezetében levő munkatársai miatt is nehéz volt elviselnie: „Ma az üzletbe valamiből kifolyólag célzást tettem a dolgaimra, (ugyanis az inas betegségé

⁹⁴ Magáról a csődről ő maga így számol be: „Ma üzletileg olyan csapás ért, ami könnyen teljesen tönkretelhet. Ugyanis a január 12-én említett két vevő közül az egyik 20 millióval inzolvens, a másik pedig 9-cel, ma este volt a kiegyezési tárgyalás. Valószínűleg elvész itt az egész 20 millió. Én mint üzletes jelenleg passzív vagyok, mert 1924-től kb. 16 milliót kerestem volna, így kb. 14 millióval passzív vagyok és ha nem Sándor bátyámnak tartoznék az egész áruraktárral, akkor inzulvenciát kellene jelentenem.” S.-B. Pál 1925. január 30. Majd néhány nappal később: „Ugyanis mostanában abszolút hetek óta egy vevő sincs, viszont a nagy vevők pedig sorban inzulvensekké válnak. Így jelenleg két tűz között vagyok, ha nem adok el, nem tudom behozni a veszteségeimet, ha meg eladok, a legtöbb vevő inzulvens lesz és így ismét vesztek. Ha lenne külön tartalék, akkor mindez nem okozna gondot.” S.-B. Pál 1925. február 9.

⁹⁵ S.-B. Pál 1925. február 27. Az üzlet csődbejutásának közvetlen oka a két fizetésképtelen vevő volt, azonban közvetett módon ehhez a gyámhatóság is hozzájárult, amely elutasította a nagykorúsítást, így iparigazolványt sem kaphatott, tehát illegálisan működött. Többek között azért, mert a hagyatéki eljárást még nem folytatták le. Ebből adódóan nyilván nem számíthatott az inzulvens vevőkkel szembeni esetleges perben a hatóságok támogatására sem. S.-B. Pál 1924. december 18.

⁹⁶ Újpest Váci u 42 Tóth 1984 50.

⁹⁷ A gyár a Winternitz Gyula-féle szappangyár hagyatékából létesült, amelyet az alapító fia, (Winternitz) Sándor Aladár vezetett. A rokoni kapcsolatok ennek az üzletnek a vezetésében is fontos szerepet játszottak, hiszen Sándor Aladár sógora, Vágó Miksa is részt vett annak a vezetésében, mint a Wolffner bőrgyár igazgatója, s szakértelmével hozzájárult a gyár fejlesztéséhez. Az elsősorban talpbőrt és vixos felsőbőrt termelő üzem finanszírozásában rokoni kapcsolatok révén Fülöp és Fiai Rt. Enyvygyár is részt vett. Tóth 1984 50.

miatt én söpörtem fel az üzletet) és erre a gépírókisasszony gúnyosan így szólt: »Úgy láttam még mindig főnöknek képzeled magad.«⁹⁸ Ezt az alkalmazotti helyzetet, amely számára megalázó volt, igyekezett eltitkolni az udvarlásai során.⁹⁹

A sikertelen üzletnyitás után mostohaapja is igyekezett előmozdítani, hogy a családi cégben helyezkedjen el. Így Dezső Árpád 1925 végén, a már tárgyalt megállapodás lejártával kivált az üzletből, amelybe Pált már bejegyezték mint tulajdonost.¹⁰⁰ Azonban ennek az évnek az utolsó napjával a napló megszakad.

Azonban a családi cég tulajdonosai 1926. novemberében már arra kényszerültek, hogy csődön kívül kényszeregyezés keretében egyezzenek meg a hitelezőkkel. S a cég akkor már nem a Dohány, hanem a Dob utcában székel, amelynek ekkor már csak a két tulajdonosa volt Pál és gyámja. A kényszeregyezésnek az ő szemszögükből a legnagyobb haszna az volt, hogy így elkerülhették a teljes csődöt, amely a cég megszüntetését jelentette volna, s az egyezés lehetővé tette, hogy a fizetéseképtelenné váló cég a tevékenységét tovább folytathassa, így is törlesztve adósságát. Az egyezésre 1926. december 20-án jött létre az adósok és a hitelezők között az Országos Hitelvédő Egylet közvetítésével. A megállapodás részletei nem ismertek, azonban az világos, hogy a céghez kirendelt vagyonfelügyelőt tiszte alól felmentették. Így a cég még 1928-ban is működött, amint azt már említettük, a lakcímjegyzék Pált kiskorú tulajdonosként említette. Azonban későbbi sorsa homályba vész, a szó szoros értelmében. Hiszen 1936-ban a cégbíróság a főváros Iparhatóságához fordult, felvilágosításért, arra vonatkozólag, hogy létezik-e még a cég, s Pál elérte-e a kiskorúságot. Végül a rendőrség adott erre vonatkozólag felvilágosítást, amely szerint a „cég évek óta megszűnt, az ipart sem B. Márton sem S.-B. Pál nem folytatja”.¹⁰¹

Egy ifjú kereskedő társadalomképe

Azt, hogy Pál kit érzékelt a saját vagy idegencsoportba tartozónak, milyen jegyek, jellemvonások alapján, s milyen képzeteket kötött hozzájuk azt a már tárgyalt szocializációs közegek döntően befolyásolták. Azt, hogy a társadalom egyes tagjaihoz milyen képzeteket társított azt nagy vonalakban három tényező szabta meg. Egyrészt az illető vélt illetve valódi társadalmi státusza (amelyet a viselkedése illetve a ruházat jelzett), másrészt neme, harmadrészt pedig családneve. Az alig heterogén zsidó környezetben nevelkedő fiú szerint a zsidók és a keresztények névben is elkülönülnek egymástól. Így családnév alapján eldönthető az illető felekezeti hovatartozása. Példa erre a következő

⁹⁸ S.-B. Pál 1925. április 3.

⁹⁹ „Délután felmentem B. Ilusékhöz (lásd júl. 6.) Velük voltam du. moziban, este pedig vendéglőben vacsorázni. Azt vettem észre, ha B.né szeretné, ha minél gyakrabban feljárnék hozzájuk. Őnekik »úgy adtam be«, hogy én a saját üzletünkben vagyok. Ők így nem tudják, hogy én alkalmazott vagyok.” S.-B. Pál 1925. augusztus 30.

¹⁰⁰ B. Pált (már az eredeti családneve nélkül) mint kiskorú cégtulajdonos tartva nyilván jelent meg a lakcímjegyzékben. BpC 1928 I 434.

¹⁰¹ BFL VII.2.e. 12579.

naplóbejegyzés: „Ma ők ugyan nem voltak kint, hanem egy keresztény előneves lánnyal táncoltam”.¹⁰² Amennyiben olyan személlyel ismerkedett meg, aki a nevét magyarosította, annak továbbra is feljegyezte az eredeti nevét is például: Székely (Spiegel), vagy például iskolatársa Honti esetében mindvégig annak eredeti nevét a Holtischert használja.

Társaságát, melynek tagjai túlnyomórészt saját felekezetéből kerültek ki, elsősorban a zene szeretete, különféle kabarék, előadások és koncertek szervezése ami közösségé olvasztotta. Többek között Építő-, Fa-, és Építőanyagipari Dolgozók Szakszervezetei Szövetségének és az Országos Magyar Izraelita Közművelődési Egyesületnek a helyiségeiben léptek fel különféle produkcióikkal. Az 1909-ben alapított Közművelődési Egyesületben történt szereplést követően fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy a magánháznál tartott kabarét is azonos felekezetűek szervezték: „Azután felmentem Breitnerhez. Ott is volt egy zsidó kabaré. A kabaré utáni táncon egy Gerstenfeld nevű lánnyal táncoltam.”¹⁰³ A napló alapján úgy tűnik, hogy alapvetően ez volt az a közeg, amelyben Pál otthon érezte magát, és amely meglehetősen homogén volt. A zene szeretete Pál esetében minden felekezeti különbségen felül állt, így ha erről volt szó, akkor a Protestáns Kört is látogatta. Azonban a keresztény kultúrában bizonytalanabban mozgott. Naplója szerint a keresztény ünnepeket nem tartották meg otthon és az iskolai barátainak is csupán ötöde verbuválódott közülük. Egy esetben, a háztűznézőbe történő látogatás időpontjaként saját maguk számára szabadnapot, míg a látogatott fél számára azonban ünnepnapot adott meg: karácsony első napját. Ezen időpont kiválasztásának helytelenségére, félreérthetőségére a szűkebb környezete, nevezetesen mostohaanyja is figyelmeztette. Hangsúlyozva azt, hogy a legnagyobb ünnepkor történő látogatás bizonyára jelentéssel bír a meglátogatottak számára, ellentétben a saját családjukkal: „Mindig eszembe van Piri [Pál mostohaanyja és unokatestvére – K. G.] kijelentése, mikor mondta, hogy vigyázzak, mert Ocskay Magda szülei a karácsonyi látogatás miatt azt fogják hinni, hogy komoly szándékaim vannak.”¹⁰⁴

A társadalomképében az erősen alá- és fölérendelt elemekből felépülő társadalom nem azonos horizontális rétegében elhelyezkedő tagjai között érdemi kapcsolat nem lehetett: „Nagy vitatkozásom volt Józssival a köztünk lévő vagyoni különbségről és hogy emiatt nem lehetünk mindig együtt.”¹⁰⁵ Más esetben nem a vagyon, hanem a viselkedés határozta meg, hogy mennyire hosszú távú a kapcsolat: „...nem olyan lány, akit a mi társaságunk színvonalára megkíván, t. i. nem úgy viselkedik, mint pl. egy komoly zsidó úrilány és arca is nagyon vidékies”.¹⁰⁶ Hasonló okok miatt titkolnia kellett valószínűleg egy varrónőnek a lányával folytatott ismeretségét is. A különféle kapcsolattartási módok rangsorának legalján a közös séta, majd a mozilátogatás, a tánc, lányok esetében a hazakísérés állt. A tehetős kereskedőcsalád szabályai

¹⁰² S.-B. Pál 1925. július 23.

¹⁰³ S.-B. Pál 1923. március 3.

¹⁰⁴ S.-B. Pál 1924. október 30.

¹⁰⁵ S.-B. Pál 1923. november 1. Bár nem bizonyos, mivel családnevét nem adta meg de, lehet, hogy ez a bejegyzése a már említett Kónyai József-re vonatkozik.

¹⁰⁶ S.-B. Pál 1925. június 25.

ellenére is elhívta moziba a varrónő lányát. A kevésbé jómódúakkal a nyilvánosság (saját rokonai) előtt való mutatkozást nem kísérelte meg a következő indokkal: „Kár, hogy nem gazdagabb család, mert így nemigen lehet vele mutatkoznom, mert anyja az egész családnak dolgozik. ...És Sári, Kornél stb. nagynénéim bizonyára kivételként találnának ezen, ha vele járnék. Mindezek ellenére elmegyek vele moziba”.¹⁰⁷ A filmszínház választása azt is jelzi, hogy Pál szerint ez volt az a hely, ahol a szerinte hierarchikusan rétegződő társadalom különféle tagjainak „keveredése” megengedett volt, ellentétben például a nagyobb nyilvánosság, vagy a tánciskolai közönség előtt.

Pál a saját szóhasználatával az úri réteg tagjaként tekintett önmagára. Több alkalommal tett említést a naplójában a család gazdagságáról és saját anyai örökségének értékességéről. A család tekintélyét jelzi, hogy amikor ruhái gondozatlanok voltak, mert arra mostohaanyja, s annak utasítására a cseléd nem viselt gondot, rá is szólnak: „Vámosné azt is megjegyezte, hogy egy »S. B. Pálnak« nem lenne szabad így járni.”¹⁰⁸ A neve előtti határozatlan névelő alkalmazása külön nyomatékosította a család kiemelését, már ennek a megnyilatkozásnak a szintjén is. Az, hogy környezete ilyen önképet várt el tőle, és ő ezzel azonosult is, kirajzolódik a párválasztási kísérleteiéről is. A vele azonos környezetből való származásnak legfontosabb ismertetőjele a vagyon volt, és a családi értékrend szerint rangon alulinak minősített kapcsolatoktól igyekezett magát távol tartani. Azonban nem csak lányokra, nőkre vonatkozó érintkezésével volt így, hanem a saját nemű egykorú társasággal is. Ennek az értékrendnek megfelelően többek között nem tartotta illőnek, hogy a vele azonos bérházban lakó fiúval rendszeresen egy társaságban mutakozzon.

A vallásos családból származó Pál különösen az elvált nőkre tekintett úgy, mint akik könnyelműek, és az ifjúk számára könnyen megkaphatók. Így a margitszigeti Sziget Clubban látottaknál is kiemelte:

„...láttam egy fiút, aki mindössze VII. gimnáziumba járt, egy elvált asszonnyal ülni és táncolni. E nővel én is táncoltam itt egyszer ma délután. Tiszta szívből irigyeltem ezt a fiút, mert megtudtam, hogy e nővel a lehető legintimebb viszonyban van. Tudtam azt is, hogy innen egyenest elmennek »lőni«. Nekem még mindig nem sikerült egy ilyen nőt megismernem. Akivel én is ilyen viszonyban lehetnék.”¹⁰⁹

Ugyanerre a nőre vonatkozólag, de egy másik alkalommal feljegyezte, és külön számon tartotta, hogy nem egy „átlagos” nővel ismerkedett meg: „bemutattak egy nőt (elvált asszonyt)”. A nő elvált volt és táncpartnere is volt, amihez rögtön egy feslett életmódot társított „vele volt egy »pali« is és egészen biztosan azzal ment tánc után »lőni«”.¹¹⁰ Tehát az elvált nő mint állapot, a fiú társadalomképében együtt járt az erkölcstelen életvitellel. Az ellentétes

¹⁰⁷ S.-B. Pál 1925. március 10.

¹⁰⁸ S.-B. Pál 1925. június 2. „...olyan foltozott ruhákban járok mint egy inasgyerek stb.” S.-B. 1925. június 15.

¹⁰⁹ S.-B. Pál 1925. május 3.

¹¹⁰ S.-B. Pál 1925. május 10.

nemből illetve a Pál által alacsonyabbként számon tartott társadalmi rétegből való származáshoz, és az alacsony presztízst jelentő foglalkozáshoz gyakran kötött erkölcstelen, könnyelmű, szexuálisan kicsapongó magatartást nemcsak elvált nők esetében.

Vágyai kielésének rangsorában a legutolsó helyen álltak a lokáltáncosnők, és a prostituáltak, akiket különféle szórakozóhelyeken látogatott. Ha egyetlen esély volt, igyekezett nem az ő szolgáltatásaikat igénybe venni, mert látogatásukat rendkívül lealacsonyítónak, rangon alulinak látta, nagyobbreszt pedig rettegett az általuk terjesztett nemi betegségektől, különösen a trippertől. Ugyanakkor a tehetős kereskedő családból származó fiú sem a mostohaapja által folyósított zsebpénzből, sem pedig a későbbi fizetéséből sem engedhette meg magának a szolgáltatásaik gyakori igénybevételét. Amikor nem prostituáltakat látogatott, akkor hosszabb, valamivel részletesebb bejegyzések születtek „...láttam egy táncosnőt. Egy ideig követtem az utcán, később megszólítottam. Végül elmentem vele. Két numerát adtam le nála. Igaz, hogy a szoba pénzbe került, azután meg neki is kellett valamit adnom, de legalább nem volt hivatásos nő. Ez volt életemben az első ilyen eset.”¹¹¹

Különösen érvényes volt ez a háztartási alkalmazottakra, illetve a vendéglátó és szórakoztatóiparban dolgozókra.¹¹² A foglalkozásuk alapján vendéglátóiparban dolgozó férfiakat is züllöttnek és ragon alulinak találta. Ez a mentalitás más esetben is kirajzolódik. Amikor a kiváló táncos és zongorista Pálnak javasolják, hogy inkább ebben a szakmában helyezkedjen el, hiszen anyagilag jobban járna, mintha egy bőrüzletben dolgozik, akkor ezt a javaslatot a naplója lapjain úgyszintén mint rangon aluli, zülléshez vezető útnak tekinti: „...manapság egy hivatásos zenészt lenéznek és mindjárt ráfognak hogy »strici« stb. Azután az ember leginkább este működne és így teljesen szakítani kellene a mai társasággal. Ily módon az ember lassanként egészen más emberek közé kerülne, ami mindenesetre káros lenne a helyzetemre.”¹¹³ De a zenészek és a táncosok merev elutasítása jóval ambivalensebb volt a gyakorlatban. A fenti érvelést csak a nyilvánosság előtt használta. Bizonyos esetekben mégis előnyösebb volt a fent még züllöttként elkönyvelt foglalkozások szerepében feltüntetni magát, amint az a naplójából kiderül: „...egy nővel kezdtem beszélgetni a Király utca sarkán. Azt mondtam neki, hogy én nem szoktam »ilyesmiért« fizetni, mert előtáncos vagyok (szmokingban voltam, hát mondhattam). Így hát sikerült vele egy igen csekély összegben megalkudnom. Egy numerát adtam le nála.”¹¹⁴

A kamasz számára a vele azonos társadalmi színtről kikerülő lányok vonatkozásában azonban teljesen más viselkedési forma volt az elfogadott. Ideálját így vázolta fel naplójában: „Tisztességes, jó társaságbéli úri lány legyen, a legtöbb amennyit megengednék magamnak nála, a csók.”¹¹⁵ Látni kell a mondatnak azt a kitételét, amely felhívja a figyelmet arra, hogy ez a

¹¹¹ S.-B. Pál 1925. október 15.

¹¹² Mint például varrólányok, táncosnők illetve lokálnők.

¹¹³ S.-B. Pál 1925. október 25.

¹¹⁴ S.-B. Pál 1925. december 23.

¹¹⁵ S.-B. Pál 1925. február 1.

viselkedésmód csupán az úri nőknek jár ki. Az idézetet kezdő *tisztességes* jelzőt tekinthetjük csupán egy mondatrésznek, azonban erősen beleillik abba a társadalomképbe, amely szerint Pál az alsóbb rétegek nőtagjaihoz tisztességtelen, könnyelmű karaktert kapcsolt.

Összegzés

E tanulmányomban arra vállalkoztam, hogy felvázoljam azt a szociokulturális közeget ahol egy kamasz élt a két világháború között, valamint rávilágítsak arra, hogy a kezdeti szerepkísérleteit, a világról alkotott képét a szocializációs közegek – a család, az iskola, a baráti közösség – miként befolyásolták. A forrásnak nagy hátránya, hogy Pál tizenkilenc éves korában megszakad, valószínűleg a serdülőkori naplórás abbahagyásáról lehet szó. Emiatt esetében nem elemezhető az, hogy milyen tényezők együtthatásaként próbálja meg saját identitását megfogalmazni. A családi minta – tehát a bőrkereskedés – követésére tett kísérlettel az útkeresések első pillantásra lezárulnak, hiszen Dezső kiválása után – 1926 tájától – már saját Dohány utcai üzletükben dolgozott. Rövidtávon a családi minta követése győzedelmeskedett. Hosszútávon azonban ezt fokozatosan feladta, hiszen 1927/1928-ban már a Zeneművészeti Akadémia növendékei között találjuk (bár ekkor már sajnos nem írt naplót).¹¹⁶ S a levéltárban őrzött hagyatékában foglalkozásként zeneszerzőként, karmesterként tűntették fel. Az üzleti pályától való eltávolodását, és a korábban lenézett, rangon alulinak tartott, döntően a vele egykorúak közössége által felmutatott zenei pálya felé fordulásának folyamatát források hiányában nem lehet vizsgálni. A Páltól származó utolsó irat szerint nem csak bőrkereskedéstől, mint lehetséges hivatástól és mintától fordult el, hanem az örökbefogadási szerződést is megszüntette gyámjával. Ezt látványosan szimbolizálja, hogy a gyámja családi nevének a viseléséről is lemondott, S.-B.-ről újra S.-re, azaz eredeti, valódi édesapjától származó családnevére változtatta vissza azt. Így jelképesen is megtagadva a nevelőapjával való kapcsolatát, akivel minden összeköttetést megszüntetett, oly annyira, hogy 1937-ben már azt sem tudta, hogy hol lakik B. Márton.¹¹⁷

FORRÁSOK

Rövidítések

MIG = Madách Imre Gimnázium

FNk = főnévkönyv

MÉL = Magyar életrajzi lexikon. (főszerk. Kenyeres Ágnes) 1982. Budapest

MSZL = Magyar színházművészeti lexikon. (főszerk. Székely György) 1994. Budapest.

BpC 1912=Budapest cím és lakásjegyzék 1912

BpC 1916=Budapest cím és lakásjegyzék 1916

¹¹⁶ HTL P. 4. S. B. Pál iratai. Leckekönyv.

¹¹⁷ BFL VII.2.e. 12579.

BpC 1922-1923=Budapest cím és lakásjegyzék 1922-1923

BpC 1928=Budapestmi cím és lakásjegyzék 1928

ISKOLAI ÉRTESÍTŐK:

Acsay István 1923: *A budapesti VII. kerületi Magyar Királyi Állami Madách Imre Főgimnázium negyvenkettedik értesítője az 1922–1923. iskolai évről.* Budapest

Acsay István 1924: *A budapesti VII. kerületi Magyar Királyi Állami Madách Imre Főgimnázium negyvenharmadik értesítője az 1923–1924. iskolai évről.* Budapest

FOLYÓIRATOK

Bőripari szemle: a bőrgyártás, a tímár-, bőraru-, cipő- és kesztyűipar, készbőr, nyersbőr, szőrmeáru, cserzőanyag és tímársági melléktermékek kereskedelmének szaklapja (szerk. Hüvös Jakab) 1924–1925.

Képes mozivilág szerk. Lenkei Zsigmond. Budapest. 1924

LEVÉLTÁRI FORRÁSOK

BFL(=Budapest Főváros Levéltára)

BFL VII 12 b (Budapesti Központi Kir. Járásbíróság. Peres és perenkívüli iratok) 180.791/1923 B. Mártonné

BFL VII 12.b. (Budapesti Központi Kir. Járásbíróság. Peres és perenkívüli iratok) 272.415/1926 Kónyai Pál

BFL – VII.192. (Rhorer Géza közjegyző iratai) – 1920 – 0848.

BFL VII. 2. e (Cégbíróság) 12579. B. és társa

HTL (=Hadtörténelmi Levéltár és Múzeum)

HTL P(=Personalialia) 4 S. (B.) Pál iratai

MIG (=Madách Imre Gimnázium) saját irattára (1073 Budapest Barcsay utca 5.)

A budapesti VII. kerületi Barcsay-utcai Magyar Királyi (1921-től Madách Imre) (Fő)Gimnázium 1917–1918; 1922–23 közötti főnévkönyvei. Pontos jelzetek nélkül.

INTERNETES FORRÁSOK

<http://www.hebc.com/hebc/> (Hebc Interactive Jewish Calendar)

<http://lajtaarchiv.hu/eletrajz/a-leitersdorfer-csalad-dokumentumai/>

IRODALOM

- ANDORKA Rudolf
2006 *Bevezetés a szociológiába*. Osiris Kiadó, Budapest.
- ATKINSON, Rita L (szerk.)
2002 *Pszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- BAGDY Emőke
2004 *Családi szocializáció és személyiségzavarok*. Nemzeti Tankönyvkiadó Budapest.
- BUDA Béla
2002 A szerep fogalma a szociálpszichológiában. In: Lengyel Zsuzsanna (szerk.): *Szociálpszichológia*. Szöveggyűjtemény. Osiris. Budapest. 109–118.
- ERIKSON, Erik
1991 Az életciklus: az identitás epigenezise. In: ERIKSON, E (szerk.): *A fiatal Luther és más írások*. Gondolat. Budapest.
- GYÁNI Gábor
1983 *Család, háztartás és a városi cselédség*. Magvető Könyvkiadó, Budapest.
- GYÁNI Gábor–KÖVÉR György
2004 *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól az első világháborúig*. Osiris Kiadó, Budapest.
- HEGEDŰS T. András
1997 *Pszichológia: fejlődés, nevelés, szocializáció, pedagógusok*. Aula Kiadó, Budapest.
- JÓLESZ Károly
1987 *Zsidó hitéleti kislexikon*, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- SOMLAI Péter
1997 *Szocializáció: a kulturális átörökítés és a társadalmi beilleszkedés folyamata*. Korvina Kiadó, Budapest
- SZINNYEI József
1900 *Magyar írók élete és munkái*. VII. Hornyánszky Viktor Könyvnyomdája, Budapest.
- TÓTH Béla (szerk.)
1984 *A budapesti bőripari vállalat és gyáregységeinek története*. Műszaki Könyvkiadó, Budapest.
- VERMES Lászlóné (szerk.)
1975 *Bőr- és cipőipari minilexikon*. Műszaki Könyvkiadó, Budapest.

„I HAVE VISITED MY UNCLE'S
SON BAR MITZVAH”

Impact of agents of socialization in a Jewish family in
Budapest

The aim of this study is to reveal the sociocultural agents through the case of a teenager boy Pál B. (born in 1906) lived between the two World War. The main source of the study is his unpublished diary dated from 1923 to 1925. In this diary I was analysing the role played by the agents of socialization (his family, the school and the peer group) in his search for self and personal development. According to his diary he lived in a family which hold the Jewish religious tradition strictly. His mother and stepfather had an own leather shop in the Dohány street. It was especially his stepfather who ran the business and he was deeply involved into the micro society of leather merchants in Budapest. So his family as an agent of socialization should have influenced him in continuing the family business and become leather merchant. But in his diary another very important agent appears, namely his peer group recruited from his neighbours in his tenement house and from his school class. In this milieu Pál was recognized as a dancer, pianist and famous composer. He was deeply integrated in this society, but this group and his composed works was despised by his family, as it was considered unacceptable in his merchant stepfather's eyes. He tried to orient his stepson towards leather business and established a small own leather shop for him. Pál's independent shop ran for a very short time and ended bankrupt. Afterwards, he had to work for his stepfather's shop. Pál found it very degrading, he regarded the situation of becoming an employee as the lost of his independence. Finally he turned against his family pattern and became piano player and conductor. So according to his diary, the peer group as an agent of socialization overwrote the business related family pattern.

„DEUTSCH-JÜDISCHER PARNASS“ A német-zsidó együttélés narratívái egy irodalmi vita kapcsán¹

1912-ben csak a jobboldali, nacionalista müncheni lap, „Der Kunstwart“ merte közölni Moritz Goldstein² berlini publicista „Deutsch-jüdischer Parnass“ című esszéjét. A szerkesztő, Ferdinand Avenarius³ – aki romantikus nacionalizmusáról volt ismert – a cikk elé írott rövid bevezetőjében vitaindítónak nevezte az írást, vitaindítónak egy olyan kérdésben, mely az egész német társadalmat érinti. Már címével is provokáló cikkében Goldstein a „zsidó-kérdés“ (Judenfrage) jelenségét, problematikáját vizsgálta a német irodalom kapcsán, megpróbálva az illúziótól csillogó német-zsidó viszony mélyére hatolni.

Antiszemitizmus és zsidó nacionalizmus

A birodalmi Németország létrejöttét 1871-ben hatalmas lelkesedéssel üdvözölte a német zsidóság. Az esemény jelentőségét ugyanolyan mértékben átérezték, mint nemzsidó honfitársaik; szenvedélyes hangú vezércikkekben köszöntötték a liberális zsidóság lapjai⁴ az új Németországot, közben nem elfeledkezve a hactéren hősi halált halt zsidó katonákról.

Ekkorra már lezárult politikailag is a németországi zsidóság három-négy generáció óta folytatott küzdelme az emancipációért. A porosz törvényhozás 1869-ben biztosította a zsidóság egyenlő jogállását és a zsidó vallás recepcióját, majd 1871-ben ezek a passzusok beépültek az egységes Németország alkotmányába is.

Az emancipáció azonban – hasonlóképpen mint Magyarországon – a környező társadalom kultúrájának feltétel nélküli elfogadását, annak átvételét jelentette. Az „emancipációért cserébe asszimiláció” elvét mindkét oldalról – a 19. század liberális német gondolkodói, és a Haszkala képviselői egyaránt – hangoztatták és hangsúlyozták. Az e nyomon elindult folyamat eredményeképp a német zsidóság – az orthodoxia ugyanúgy,⁵ mint a *Verein für Wissenschaft des Judentums*⁶ – a német kultúra értékeivel, magával a német

¹ Az jelen írás egy korábbi, a *Világosság* 1999. 10. számában megjelent cikk átdolgozott és kibővített változata.

² Moritz Goldstein (1880–1977) köziíró, újságíró. A weimari köztársaságban a *Vossische Zeitung* egyik legjelentősebb tudósítója.

³ Ferdinand Avenarius (1856–1923) költő és a *Kunstwart* című folyóirat alapítója.

⁴ Például: *Allgemeine Zeitung des Judentums*.

⁵ A neo-orthodoxia képviselői: Samson Raphael Hirsch, Esriel Hildesheimer.

⁶ Leopold Zunz, Eduard Gans, Moses Moser és mások által 1819-ben alapított egyesülete, mely céljával a zsidóság megújítását és történelmének, irodalmának tudományos módszerekkel való bemutatását tűzte ki.

nyelvvél azonosult. Ezzel párhuzamosan gyengült a vallás összetartó szerepe, és nemcsak a hagyományos zsidó társadalom bomlott fel a 19. század első évtizedeire, hanem a zsidóság nép-voltának érzete is egyre halványodott, átadva helyét a meglehetősen határozatlan, elmosódott körvonalú „Israelit” vagy „*Deutscher mosaischen Glaubens*” fogalmaknak és identitásnak.

Azonban a német zsidóság fokozódó asszimilációjával egyidejűleg jelentkezett a napóleoni háborúkat követő évektől kezdve, a német romantikából táplálkozó nacionalizmus. E gondolatkör alapját a kereszténység, a nyelvi és kulturális „némettség” és a „teuton” múlt „hároms egyisége” képezték⁷, ami természetesen kizárt bármiféle etnikai illetve vallási különállást a majdani német nemzetállamon belül. Tehát a zsidóságnak, mint „Izraelnek” – vallási vagy etnikai egységként való – elfogadása a német államon belül, még lehetőségként sem merülhetett fel.

Ha megvizsgáljuk a német nacionalizmus e három építőelemét, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy ezek a zsidótól zsidóságának feltétel nélküli feladását, és a kereszténység felvételét követelték. Önmagában, „csak” a német nyelv és kultúra elsajátítása által még nem váltak a nacionalisták szemében *németté*. A kereszténység – a német nemzet kereszténységének – fokozott hangsúlyozása egyértelművé tette, kizárólag a kereszténység felvétele nyitja meg a német nemzet kapuit a „kopogtató” zsidóknak. Ahogyan Friedrich Rühs berlini történész 1816-ban fogalmazott: „Egy nép csak összes sajátosságainak belső összenövése és azok azonos megnyilvánulása révén válhat egységessé: érzülete, nyelve, hite és alkotmányához való ragaszkodása révén.”⁸

De ha egy zsidó mégis, mindkét „kritériumnak” (kereszténység felvétele, kulturális asszimiláció) eleget tett volna, a „teuton” múlt, a némettség közös történelmi mítoszokba burkolt múltja eleve kizárta a teljesen idegen nép tagjait a nemzetből. Ezért is keltettek visszatetszést egypár évtizeddel később a német társadalom széles rétegeiben az olyan (zsidó) politikusok⁹, akik konzervatív-nacionalista pártokban szálltak síkra a némettség érdekeiért, vagy az „idegen” zsidó értelmiségiek nagy száma a német kulturális életben.

A német birodalom létrejöttéig ugyan sokban módosult különböző gondolkodók hatására a német nacionalizmus¹⁰, de alapvető elemei változatlanok maradtak; így 1871-et követően igen anakronisztikusnak hatott a kereszténység felvételének követelése Treitschke írásában akkor, mikor a zsidók vallási emancipációja már évekkel korábban bekövetkezett.

Ebből a szellemi talajból nőttek ki 1871-et követően azok a nacionalista-konzervatív pártok, majd nyomukban az az antiszemita mozgalom, melynek működéséeként a zsidókérdés előtérbe került és így maga az asszimiláció, illetve a zsidók jogosultsága a „németségre” is megkérdőjeleződött, s mely ugyanakkor a zsidóságot, a megerősödő szociáldemokratákkal, a liberaliz-

⁷ KATZ 1989. 80–81.

⁸ „Ein Volk kann nur zu einem ganzen werden durch ein inniges Zusammenwachsen aller seiner Eigenthümlichkeiten, durch die gleiche Art ihrer Äußerung: durch Gesinnung, Sprache, Glauben, durch die Anhänglichkeit an seine Verfassung.” Lásd KATZ 1989. 80.

⁹ Mint például Rudolf Borchardt kulturális-konzervatív német nacionalizmus (zsidó származású) képviselője.

¹⁰ Mint például Jakob Friedrich Fries heidelbergi filozófus.

mussal, és a kapitalizmussal összemosva, egy újfajta – rasszista elemekben bővelkedő – ellenségképet öntött formába az 1870-es és 80-as évek német közéletében.

A 19. század utolsó évtizedeiben úgy tűnt, a német zsidóság akkulturációja minden szempontból sikerült. Az itt élők nagy része „mózeshitű” németnek vallotta magát; értői és élvezői voltak a német irodalomnak, lelkesedtek a német nyelvért, művészetért. Ez a többségében középosztályhoz tartozó polgárság támogatta a császárt, a német birodalom részének tekintette magát, és ha léteztek is bizonyos zavaró jelenségek – mint a zsidók elől elzárt államhivatalok, egyetemi katedrák stb. – ezekről csak óvatosan, suttogva, egymásközt illett beszélni. Németnek és ugyanakkor valamennyire zsidónak maradni volt a cél, noha a *zsidó* fogalma már csak halványuló vallási szokásokat, legendákat, családi hagyományokat takart. Ez az asszimilálódott zsidó réteg ugyanolyan megvetéssel, jobb esetben száналommal tekintett a gettóra, a kelet-európai „zsargont” beszélő zsidóra, mint a nem zsidó környezet. Semmiféle „nemzeti” közösséget nem vállaltak a lengyel, orosz zsidó tömegekkel, hiszen a hagyományon kívül már nem létezett semmi, ami összekötötte volna őket. Másrészt a nehezen kivívott – igazából csak papíron meglévő – egyenjogúság és ezzel együtt az elfogadás és az együttélés sikerének illúzióját veszélyeztették a 19. század végén megjelent kelet-európai zsidó bevándorlók. Ernst Lissauer, a vita egyik résztvevője így fogalmazott: „...ezért azt mondom, hogy mi német zsidók nem beszéljük a zsargont, levetettük a kaftánt és a pajeszt és azokkal semmiféle közös nincs bennünk, eltekintve a legbelül nagyrészt már nem vallott hit külső elnevezéséről”¹¹

A német zsidó társadalom, kompromisszumokra és illúziókra épült „ön-tudatával” sokáig nem akart szembenézni az 1870-es évektől szerveződött politikai antiszemitizmussal, melynek ideológiája Paul de Lagardas, Wilhelm Marr, Huston Stewart Chamberlain és mások hatására rasszista elemekkel is bővült.¹² Mégis, tudomásul kellett venni, hogy az antiszemitizmus német értelmiségi körökben nem hogy ellenállásba ütközött volna, hanem inkább támogatást és szimpátiát vívott ki.

Az antiszemita mozgalom a 19. század második felének 70-es 80-as éveiben Berlinben szerveződött.¹³ Kezdetben katolikus és konzervatív lapoknak Bismarck és a liberalizmus ellen indult sajtóhadjárataiban bukkant fel a zsidó, mint a kapitalista társadalom minden bajának okozója. Majd egyre erősebbé vált azoknak a hangja, különösen a keresztény-konzervatív, nacionalista pártokban, akik mind az emancipácót, mind a zsidók integrációját a német nemzet létre veszélyesnek tartották. Adolf Stoecker evangélikus lelkész és politikai zsidóellenes agitációjához egyre többen csatlakoztak Berlinben. A kampány során új elemek épültek be az antiszemita rendszerbe, olyan elemek, melyek a német-zsidó alkotók irodalmi, művészeti szereplését kérdő-

¹¹ „...so sage ich, daß wir deutsche Juden eben nicht das Jargon sprechen, Kaftan und Pejjes (sic!) abgelegt haben und mit jenen nichts gemeinsam haben als die äußerliche Bezeichnung der größtenteils innerlich nicht mehr bekannten Konfession.” *Der Kunstwart* 1912. XXV. évf. 13. szám. 7. Ernst Lissauer: *Deutschtum und Judentum*.

¹² BAYERDÖRFER 1988. 207–231.

¹³ HOFFMANN 1997.

jelezték meg. A századfordulóra az irodalmi, művészeti konzervativizmus és az antiszemitizmus összekapcsolódásából megszületett a zsidó intellektus arcképe: egy kozmopolita, a nyelvet és a nemzeti jelleget lealacsonyító cinikus intellektusé.¹⁴

De nemcsak a német antiszemiták vonták kétségbe a német-zsidó kultúra létjogosultságát, és próbáltak ezáltal „kirekeszteni”, külön zsidó és német szellemiséget feltételezve. Magán a zsidóságon belül is formálódott a gondolat egy meglévő zsidó nemzeti jellegről és felerősödtek azok a hangok, melyek egy egységes nemzet mellett érveltek, követelve a lehetőséget a zsidó szellemiség kibontakoztatására. Nem feltétlenül Palesztinában, vagy más területen keresték a helyet a zsidó önmegvalósítás számára, hiszen az ún. autonómisták ezt a diaszpórán belül valamiféle autonómia formájában képelték el. Ez a „zsidó nacionalizmus” igyekezett egyfelől helyreállítani a közösséget az elnyomás alatt élő kelet-európai zsidók és az akkultúrált nyugat-európai zsidóság között, másfelől paradox módon ugyanúgy alapjaiban támadta az asszimilációt, mint az antiszemitizmus. Ennek a gondolatkörnek a magva egy szóban úgy határozható meg: *diaszpóra nacionalizmus*, mely a zsidóság jelenére, a belőle áradó teremtőerőre és a közelmúlt folyamataira (asszimiláció) összpontosított a diaszpórán belül. Ez a jiddis nyelvű kultúra ápolását is magában foglalta, amelynek jelentősége majd az első világháborút követően nőtt meg az identitásában irányt vesztett német zsidóság számára.

A huszadik század első évtizedében mind a német zsidóság soraiból, mind „kívülről” egyre többen vonták kétségbe a német-zsidó identitás lehetőségét, választást követelve a *zsidó* és a *német* között. Ez azonban csak dühödt támadást, zavarodottágot váltott ki a magát egyértelműen németnek valló közösségből. Világossá vált, hogy a német zsidóság nem képes az új kihívásra reagálni, nem képes elszakadni az 1870-es évek „goldene Zeit” mítoszától, mikor az 1869-es törvények (a zsidók polgári egyenjogúsításáról majd az azt követő vallási recepciós törvény) fényében úgy tűnt, hogy a zsidók több száz éves üldöztetésére, kirekesztettségére a megoldást majd a teljes asszimiláció fogja jelenteni. A századfordulóra egyre több repedés mutatkozott a német-zsidó együttélésben és Goldstein, Buber, Döblin nemzedéke már az asszimilációból kiábrándulva, de a német kultúrát önmagában hordozva, keresett valamiféle kiutat az elbizonytalanodásból.

„Deutsch-jüdischer Parnass”¹⁵

„Hogy e tanulmányt megírjam, vagy inkább mégsem – ezt eldönteni, nem állt módomban: ezen írás jóformán kifakadt belőlem.”¹⁶ – írja cikkéről Moritz Goldstein. Ebben az írásában („Deutsch-jüdischer Parnass”) kíméletlen őszinteséggel elemezte a német zsidóságnak a századfordulón a német kultúrá-

¹⁴ KATZ 1989. 80–81.

¹⁵ GOLDSTEIN 1977. 213–224.

¹⁶ „Sie zu schreiben oder nicht zu schreiben lag nicht in meiner Wahl: sie brach sozusagen aus mir hervor.” Lásd GOLDSTEIN 1977. 101.

ban betöltött szerepét. Ez a „szerep“ egyrészt a német-zsidó öntudat egyik alapkövét jelentette, másrészt a konzervatív-nacionalista, illetve antiszemita támadások leghevesebben ostromozott jelenségei közé tartozott.

Zsidók a német irodalomban, művészetben; olyan téma ez, amelyhez csak a legbátrabbak mertek nyúlni, s ők is a lehető legnagyobb óvatossággal. Ha egy nemzsidó foglalkozott a kérdéssel, írja Goldstein bevezetőjében, a zsidó értelmiségiek a wagneri antiszemitizmus képviselőjét látták benne; zsidók pedig egyáltalán nem tették fel ezt a kérdést, hiszen egyértelmű volt számukra, hogy a „zsidó“ írók, művészek nem zsidóként, hanem németként alkottak.

Goldstein a probléma magvát abban látta, hogy „...mi, zsidók igazgatjuk egy nép szellemi javait, melyhez a jogot és a képességet azonban e nép tőlünk elvitatja“¹⁷. Tömör megfogalmazását adta Goldstein mindazoknak a vádaknak, amelyek a korabeli német társadalom nacionalista-konzervatív csoportjaiban elhangzottak. Ezzel együtt azt is sugallta, hogy valóban két különálló népről, legalábbis szellemiségről van szó: németről és zsidóról.

Goldstein látleletében egyértelműen kimondta: zsidók töltik be a német kulturális élet kulcspozícióit, és a sajtón keresztül képesek a „német kultúrát“ saját ízlésük szerint formálni. Tények ezek, amelyekről nem akart tudomást venni a német zsidóság; és ha mégis, úgy zavart hivatkozások kulturális eredményekre, Mendelssohnra, Heinére semmit sem értek a „népi németséget“ védelmezők támadásainak ellenében. Goldstein tudta és érezte, hogy hiába követelik a zsidó alkotók megítélésükben kizárólag a „rossz“, vagy „jó“ kategóriák használatát – a környezet nem tud és nem is akar eltekinteni a zsidó vagy nem zsidó címkéktől.

Keserűen állapította meg: „Érezhetjük azonban mi magunkat mégolyanyira is németnek – a többiek mégis nem-németnek érznek minket“¹⁸. Ezzel kitágítva a kérdéskört az asszimilációs dilemma lényegét ragadta meg. Zsidók és németek együtt a Parnasszuson – ezen a német nyelvű Parnasszuson sok zsidó alkotó keresett menedéket „zsidósága elől“ – és pontosan ugyanazokkal a problémákkal szembesültek, mint amilyeneket a „*Judenfrage*“ a zsidók és nemzsidók mindennapi együttélésével kapcsolatban felvetett. Ezen a Parnasszuson nincs helye a zsidónak, kiáltották egyre többen, egyre hangosabban.

A helyzet egyértelmű Goldstein számára, és ebből adódóan logikusan következik a kérdése: mit tehet, hol a helye annak a zsidó értelmiséginek, írónak, művésznek, aki nem hajlandó lemondani a német kultúráról, német nyelven való alkotásról – ahogyan azt az antiszemita és a cionisták szerették volna –, ugyanakkor szintúgy nem akarja a zsidóságát feladni és elmerülni a nemzsidó társadalomban, miként azt Ernst Lissauer¹⁹ író és publicista hozzászólásában javasolta.

Goldstein többféle lehetőséget vázolt fel. Egyrészt lehetne mindent úgy folytatni, ahogyan eddig, úgy tenni, mintha nem lenne hallható az erősbödő

¹⁷ „Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht“ Lásd GOLDSTEIN 1977. 214.

¹⁸ „Aber mögen wir uns immerhin ganz deutsch fühlen, die andern fühlen uns ganz undeutsch.“ Lásd GOLDSTEIN 1977. 217.

¹⁹ Ernst Lissauer (1882–1937): színműíró, lírikus és költő.

antiszemitizmus, lehet továbbra is német költőnek lenni, de akkor a kikeresztelkedés volna az egyetlen elképzelhető út. Másfelől létezik *nemzeti kultúra*, és ez a zsidók számára a zsidó kultúra kell, hogy legyen.: „a nacionalista gondolat értelmében a zsidóban éppen a zsidósága a legjobb”²⁰

A legigazabb megoldásnak a héber nyelven való alkotást tartotta. Nemzeti irodalmat, nemzeti nyelven. Bármennyire is „cionista” hangozzon ez a megoldás, Goldstein tisztában volt azzal, hogy az ő nemzedékének, a gettóból kiszabadultaknak, az európai kultúrán felnőtt, igazából sehova sem tartozó nemzedéknek ez sem nyújt kiutat: „mert mi német zsidók, akik most itt élünk, éppoly kevésbé válhatunk héber nyelvű költővé, mint amilyen kevésbé Zionba kivándorolhatnánk.”²¹ Maradt a remény, hogy a következő generáció már a saját nemzeti kultúráját építi majd, a Németországban maradónak pedig kötelességük zsidóságukat nyíltan vállalni.

A vita

Goldstein írása hatalmas visszhangot keltett mind a korabeli nyilvánosságban, a nemzsidó körökben. Ez utóbbit érdemes kihangsúlyozni, mivel zsidó szervezetek, csoportok részéről alig akadt hozzászólója e vitának, illetve amennyiben mégis, úgy ezek a hozzászólások nagyfokú értetlenséggel és idegenkedéssel reagáltak Goldstein megállapításaira.

Az alábbiakban két véleményt szeretnék kiragadni, melyek igen jól érzékeltetik a vita két pólusát: az első Ernst Lissauer író hozzászólása, aki németnek vallotta magát, és fejtegetésének kiindulópontját a zsidóság népi mivoltának tagadása jelentette. Nem lehet egységes nemzetről beszélni, hiszen a nemzet minden jegye hiányzik a zsidóságból – írta Lissauer. Nincs közös nyelv, nincsenek közös szokások. Ugyan a kelet-európai zsidóságban fellelhetők valamennyire ezek a jellemzők (jiddis nyelv, közös jiddis nyelvű kultúra, vallási törvények, stb.), és így valóban egy egységes közösséget képeznek – de a nyugati és a keleti zsidóság között semmiféle összekötő elem – a nyugaton egyre halványuló vallási tradíciókon kívül – nem létezik.

Történelmi ismeretek hiányát, illetve azok szándékos elhallgatását vetette Goldstein szemére, márpedig ezek ismertetése nélkül nem tárgyalható a „zsidókérdés”. Lissauer, bár nem mondja ki nyíltan, mégis azt sugallja, hogy a zsidókérdés olyan formában, ahogyan azt Goldstein érzékelteti, már nem létezik. Inkább egy köztes állapotról van szó. A zsidók köztes állapotban vannak két kultúra között; az egyiket már elhagyták, a másik még nem vált teljesen sajátjukká, de a folyamat feltartóztathatatlan, hiszen a polgári jogok, az egyenlőség élvezésével egyre többen keresztelkednek ki, és már csak idő kérdése, mikor megy végbe a teljes beolvadás. Lissauer türelemre inti a nemzsidó környezetet, hiszen: „a zsidók felszabadítása nem száz éves, hanem

²⁰ „Im Sinne jenes Nationalitätenprinzips jedoch ist an einem Juden das Jüdische gerade das Beste“ Lásd GOLDSTEIN 1977. 220.

²¹ „Denn wir deutschen Juden, wir heute Lebenden, wir können ebensowenig hebräische Dichter werden, wie wir nach Zion auswandern können.“ GOLDSTEIN 1977. 221.

száz évvel ezelőtt indult meg és még ma sem ment teljesen végbe”.²² Tagadja a különálló német illetve zsidó szellemiség meglétét és a baloldali, szociáldemokrata zsidó vezetőkre hivatkozik, akik úgymond összeforrtak a német tömegekkel. A feladat Lissauer számára nem a zsidóság felvállalásában rejlik, hanem abban, hogy a nemzsidók bizalmát elnyerjék, akár zsidóságuk feladása árán is. „Aki írásaiban zsidó szellemiséget követel, nem fogja elnyerni a német nemzet bizalmát”.²³

Német-zsidó együttélés csak az asszimiláción keresztül valósulhat meg tehát, és ez Lissauer végkövetkeztetése: a zsidóság elsőszámú feladata, hogy minden szempontból németté váljék. Lissauer a német-nacionalista zsidók véleményét fejtette ki válaszában, azokét, akik kifejezett ellenszenvvel viselkedtek a zsidó nacionalizmus bármiféle megnyilvánulása iránt. Érdemes megemlíteni, hogy 1917-ben, a „Huszadik Század” c. folyóirat körkérdése során Lissaueréhez hasonló vélemény Hatvany Lajostól hangzott el, aki a kitérésben és a vegyes házasságban látta a zsidó kérdés megoldását.

Ferdinand Avenarius, „Der Kunstwart” alapítója és főszerkesztője, jobboldali német nacionalistaként olyan gondolatokat fogalmazott meg – és ez jelentette a vita másik pólusát –, melyeket szimpátiával fogadtak a német társadalom széles rétegeiben. Avenarius teljes mértékben egyetértett Goldstein meglátásával a zsidók kulturális szerepét illetően. Ennek egyik oka véleménye szerint abban keresendő, hogy amennyire a zsidók kiszorultak az állami szolgálatból, annyira támogatják egymást a számukra nyitott kulturális életben. Míg azonban a kereskedelemben és az iparban örülni kell az Avenarius által jellegzetesnek vélt zsidó tulajdonságok – mint szorgalom, becsvágy, gyors sikerre törekvés, alkalmazkodó képesség, üzleti érzék, stb. – meglétének, addig a német kultúrában ezek csak zavaróan hathatnak. Egyértelműen kimutatható a zsidó szellemiség jelenléte és befolyása a német irodalomban, művészetekben; bármely zsidó műalkotást is vizsgáljunk, felfedezhetők rajta a sajátos zsidó jegyek, írja Avenarius. Mi a megoldás? Megmaradhat-e ez a két alapjában véve idegen faj egymás mellett? Avenarius, válaszában megformálásában nem megy olyan messzire, mint a korabeli antiszemiták, akik a zsidók kivándorlását illetve „*numerus clausus*” bevezetését követelték különböző foglalkozási ágakban. Véleménye szerint, és ez egyben a megoldást is sugallja: „a zsidók és nemzsidók munkáját oly módon kell megszervezni, hogy min-kettő a saját, az emberi nem számára hasznos tulajdonságait a lehető legjobban kifejleszthesse, miközben egymást a lehető legkevésbé akadályozzák”.²⁴

De mit kívánnak maguk a zsidók? – teszi a fel a kérdést, reflektálva Goldsteinnek azon kijelentésére, miszerint a zsidók az együttélést érintő bírálatokat tudomásul venni nem hajlandók – megkívánják-e őrizni zsidóságukat, avagy teljesen asszimilálódnának? Avenarius (és vele együtt sok jobboldali naci-

²² „Die Befreiung der Juden ist nicht hundert Jahre alt, sondern sie hat vor hundert Jahren begonnen und ist noch heute nicht vollendet.” Lásd *Der Kunstwart* 1912, XXV. évf. 13. szám 8.

²³ „Wer in seinen Schriften nach jüdischen Geist verlaublich, wird das Vertrauen der deutschen Nation nicht erwerben.” Lásd *Der Kunstwart* 1912, XXV. évf. 13. szám 11.

²⁴ „...die Arbeit von Juden und Nichtjuden derart zu organisieren, daß beide ihre, der menschlichen Gemeinschaft nützlichen Vorzüge höchstmöglich entwickeln können, während sie sich gegenseitig mindest möglich hemmen.” Lásd *Der Kunstwart* 1912 XXV. évf. 22. szám. 230.

onalista is) rokonszenvezik a cionistákkal, de sietett hozzátenni, hogy „távol álljon tőlünk, hogy azoknak a zsidóknak, akik zsidóságot itt akarják ápolni, a német nemzethez politikai értelemben való tartozását megkérdőjelezzük”.²⁵

Avenarius maga buzdítja ebben az írásában a zsidó közösséget zsidó hagyományainak ápolására, egy zsidó irodalom művelésére, amelynek elképzelése szerint a héber és a jiddis lenne a nyelve. Számára a zsidóságot egyértelműen, sőt büszkén vállaló zsidó az, akit becsülni lehet, és akivel az együttélés elképzelhető. A két olyannyira ellentétes kultúra létezhet egymás mellett, de csak akkor, ha a különbségek láthatók és felismerhetők. Következésképpen Avenarius és a jobboldali nacionalista tábor ellenszenvé az asszimilált, a magát németnek tekintő, zsidóságától eltávolodott zsidóra irányult. Ez megfelelt az újkori antiszemitizmus egyik kedvelt kijelentésének a láthatatlan ellenségről, a magát másmilyennek álcázni akaró zsidóról. Itt öszekapcsolódik Goldsteinnek a cionizmus irányába hajló elképzelése és Avenarius kijelentése, miszerint az öntudatos, másságot nyíltan vállaló zsidó egyértelműbb és kevésbé feszült kapcsolatot képes kialakítani nemzsidó környezetével. Ahogy Avenarius mintegy végszóként megfogalmazta: „éppen azok a zsidók számíthatnak kevesebb szimpátiára, akik népiségüket feladni akarják”.²⁶

Összegzés

„A zsidók szerelmi kalandja a németekkel – egészében véve – egyoldalú és viszonzatlan maradt (...)”²⁷ fogalmazta meg Gerschom Scholem egy mondatban a német-zsidó „együttélés” tragikumát. A német zsidó értelmiség asszimilációja – és ugyanakkor – a német részről jelentkező elutasítás között feszülő ellentét pontosan kitapintható a *Kunstwart* hasábjain kialakult vitában. Ebben a szenvedélyeket felizzító vitában olyan gondolatok, vádak és ellenérvek fogalmazódtak meg, melyek egyértelműen jelezték – a német zsidóság illúziói ellenére – a „Judenfrage” meglétét és aktualitását a birodalmi Németországban.

Avenarius és Goldstein írásai meglepőnek tűnhetnek hasonlóságukban. Goldstein megpróbálta felrázni a zsidó közönséget illúziókkal teli állapotából, de paradox módon több egyetértésre lett a „másik oldalon”, mint saját köreiből. Avenarius óvatos tanácsok formájában tett javaslatokat egy nemzeti zsidó kultúra létrehozására. A paradoxon ennél egyértelműbb nem is lehet, ugyanakkor jelzésértékű volt, utalva a német értelmiség és polgárság növekvő idegenkedésére a feltörekvő zsidó polgársággal szemben. Az Ernst Lissauer írásából kitűnő, konstruált német identitás és az ahhoz való ragaszkodás emlékeztet a korabeli magyarországi zsidó polgárság és elit egy részének identitáskonstrukciójához. Természetesen a konstrukciók hasonló alaku-

²⁵ „wir sind aber fern davon, den Juden, die ihr Volkszum pflegen wollen, deshalb ihr Wohnrecht in Deutschland oder ihre Zugehörigkeit zum deutschen Volk im politischen begriff abzustreiten.“ Lásd *Der Kunstwart* 1912. XXV. évf. 22. szám. 230–231.

²⁶ „gerade diejenige Juden auf weniger allgemeine Sympathie rechnen können, die ihr Volkstum auflösen wollen”. Lásd *Der Kunstwart* 1912. XXV. évf. 22. szám. 231.

²⁷ SCHOLEM 1995. 218.

lását mindenképp a közép-európai zsidó asszimilációsstratégiák széleskörű, komparatív elemzésébe ágyazva kellene analizálni, ami meghaladja a jelen munka kereteit.²⁸ Utalászerűen azonban jelezném, hogy a *Huszádik Század* 1917-es körkérdése kapcsán lezajlott vitában, noha más történelmi helyzetben és sokkal szélesebb körben mozogva, a „Kunstwart” hasábjain megfogalmazott nézetekhez hasonló érvelések találhatók. Milyen transzfermechanizmus működhetett, hogyan hatott a német-zsidó együttélés narratívája a magyarországi diskurzusokra, mindez egy jövőbeni kutatás alapját képezheti.

IRODALOM

BAYERDÖRFER, Hans-Peter

- 1988 Vermauschelt die Presse, die Literatur. In: Hans Otto Horch (hrsg.): *Judentum, Antisemitismus und europäische Kultur*. Francke Verlag, Tübingen. 207–231.

GOLDSTEIN, Moritz

- 1977 *Berliner Jahre: Erinnerungen 1880–1933*. Verlag Dokumentation München.

HOFFMANN, Christhard

- 1997 Geschichte und Ideologie: Der Berliner Antisemitismusstreit 1879/81. In: Benz, Wolfgang, Bergmann, Werner (hrsg): *Vorurteil und Völkermord*. Herder, Freiburg. 219–251. oldal

KARÁDY Viktor

- 1999 *Gewalterfahrung und Utopie – Juden in der europäischen Moderne*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main. 1999.

KATZ, Jakob

- 1989 *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1933*. Union Verlag, München.

SCHOLEM, Gershom

- 1995 *A kabbala helye az európai szellem-történetben – Válogatott írások II; Atlantisz, Budapest*.

²⁸ Itt utalnunk kell Karády Viktor munkájára, amely erre tesz kísérletet: KARÁDY 1999.

JUDEN AUF DEN DEUTSCHEN PARNASS

Im Jahre 1912 traute sich nur die rechte, nationalistische Zeitschrift „Der Kunstwart“ den Essay „Deutsch-jüdischer Parnass“ von dem Berliner Publizisten Moritz Goldstein zu veröffentlichen. Der von seinem romantischen Nationalismus bekannte Redakteur Ferdinand Avenarius nannte in seiner Einleitung den Artikel eine Diskussionsgrundlage in einer Frage, welche die ganze deutsche Gesellschaft berührte. In dem schon mit seinem Titel provozierenden Artikel hatte Goldstein die Erscheinung und die Problematik der „Judenfrage“ aufgrund der deutschen Literatur untersucht und dabei versucht, in die Tiefe des vor Illusionen glitzernden deutsch-jüdischen Verhältnisses zu drängen. Der vorliegende Beitrag untersucht den entstandenen Diskurs. Die Illusion der deutsch-jüdischen Symbiose löste sich langsam im Schatten des Antisemitismus auf, und für die Mehrheit, die sich von der deutschen Sprache, Kultur, von dem Grund ihrer Identität nicht lösen konnten, bat der Zionismus keinen Ausweg, und so lebten sie weiter mit ihrer einseitigen, unglücklichen Liebe zu Deutschland bis zum tragischen Ende.

VÁLTOZÓ ÉLETVILÁGOK

MI MOZOG A ZÖLDLEVELES BOKORBAN?

Magyar „népdalok”

jiddis fordítása a *Magyar Zsidó Szemlében*

A magyarországi zsidó tudományosság legjelentősebb folyóirata, a *Magyar Zsidó Szemle* 1900 és 1910 között több mint hatvan jiddis vonatkozású írást közölt. Ezek tárgyai között voltak dalok, versek, közmondások és mesék, szólások és szokások, sőt egy kiadatlan bohózat és egy travesztia is akadt. A lap 1900-tól kezdett néprajzi jellegű témákkal foglalkozni, és e tematika egészen megszűnéséig végigkísérte megjelenését: Oláh János összesen 110 idevágó publikációt számlált össze.¹ A jiddis vonatkozású közlemények tehát időben és számukat tekintve egyaránt koncentráltan jelentek meg a 20. század első évtizedében, és bár nem ismeretlenek a kérdéssel foglalkozó kutatók számára,² eddig még csak a közmondások közreadásának részletesebb elemzése történt meg.³ E jiddis vonatkozású publikációknak képezi kicsiny, de számos elméleti és gyakorlati kérdést felvető, talányosságában különösen érdekes részét az a 15 tételes anyag, amely „magyar népdalok zsargon fordításban” cím alatt jelent meg 1901–1902-ben. A következőkben elsősorban e néhány dalszöveg megjelenetésének kontextusát igyekszem felvázolni a *Magyar Zsidó Szemle* egy évtizedes „zsargon-projektje” összefüggésében.

A *Magyar Zsidó Szemle* néprajzi publikációit külföldi és magyarországi kezdeményezések egyaránt megelőzték. Közvetlen németországi előzményének tekinthetjük a Max Meir Grunwald rabbi vezetése alatt Hamburgban 1898-ban létrejött Gesellschaft für jüdische Volkskunde (Zsidó Néprajzi Társaság) 1899-től megjelenő közleményeit,⁴ Magyarországon pedig a nyelvész Balassa Józsefnek az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat ugyancsak 1899-ben megjelent évkönyvében közölt felhívását a magyarországi zsidóság néprajzára vonatkozó adatok gyűjtésére, megőrzésére és feldolgozására, valamint az IMIT Folklore-bizottságának ugyanezen évben történt megalapítását. A néprajzi rovat indítását nem utolsósorban a személyi egybeesés magyarázza: a bizottság elnöki és a *Magyar Zsidó Szemle* főszerkesztői teendőit egyaránt Blau Lajos, a Rabbiképző tanára (és 1913-tól rektora) látta el.

Az IMIT Évkönyvben megjelent, *A magyar zsidóság néprajzi felvétele* című felhívásában Balassa az adatgyűjtéshez tervezett kérdőív főbb pontjait is közléttette, 1900-ban a *Magyar Zsidó Szemlében* pedig újfent megerősítette programját:

¹ OLÁH 2009.

² OLÁH 2009; FIRST 1939. 436–452; SZABÓ 1995; KOMORÓCZY 2007.

³ SZABÓ 1995.

⁴ GLESZER–ZIMA 2011.

„Az IMIT 1899-iki évkönyvében pendítettem meg azt az eszmét, hogy jó volna összegyűjteni s a tudomány számára értékesíteni a magyar zsidóság eredetét, életmódját, szokásait, nyelvét és költészetét megvilágító adatokat. Ma már kivesző félben van az ország legnagyobb részében a zsidóság életének majd minden eredetisége és sajátossága, ép ezért most kell munkához fogni, ha meg akarjuk menteni azt, a mi még megmenthető. Talán felesleges is hangoztatni, hogy e mozgalom tisztán csak tudományos célú, menten minden társadalmi vagy politikai törekvéstől.”⁵

Ám az általa megszerkesztett és kiküldött kérdőívre érkezett válaszokat mégsem az IMIT Évkönyvben, hanem a *Magyar Zsidó Szemlé*ben tervezte publikálni a Folklore-bizottság, az IMIT évkönyvek pedig továbbra is csak közvetve néprajzinak tekinthető szövegeket, elsősorban visszaemlékezéseket, életképeket hoztak le.⁶

„Ezt a zsargont leltározni kell”

A *Magyar Zsidó Szemle* zsidó folklórral kapcsolatos közleményeit két rövid írás vezeti be, Balassa József imént idézett, A magyar zsidóság néprajza című háromoldalas cikke, valamint Blau Lajos 1901-ben, a „zsargon-projekt” elindulását követően közreadott, ugyancsak rövid szerkesztői útmutatása. Míg Balassa nagyjából megismétli az IMIT Évkönyvben leírtakat arról, hogy miért volna fontos „összegyűjteni s a tudomány számára értékesíteni” a magyarországi zsidóság sajátosságaira vonatkozó adatokat, Blau Lajos alig két mai szabványoldalnak megfelelő írása első ránézésre valóban a felhívásnak eleget tenni szándékozónak szánt gyakorlati útmutatásokat tartalmazza csupán. Ám az első bekezdésben megadott formai és a másodikban részletezett tartalmi kívánalmak után, az utolsó két bekezdésben az IMIT Folklore-bizottságának elnöke is rátér a néprajzi gyűjtés és közlés elvi kérdéseire. Előbb néhány sorban Balassa József gondolatainak drámaibb hangszerelésű parafrázisát adja („Ütött tehát a 12. óra”), majd szövegének záró bekezdésében Balassánál sarkosabban kifejti, miben is áll a vállalkozás jellege.

A magyarországi zsidóság néprajzi felvételének szentelt rovatot útjára indítva a *Magyar Zsidó Szemle* főszerkesztője elvi állásfoglalásában egyszerre jelenik meg mint a Grunwald-féle önálló zsidó, illetve mint a Magyar Néprajzi Társaság és a neológia körében egyaránt elfogadott, birodalmi és felekezeti szellemű néprajzi törekvések képviselője. Glässer Norbert és Zima András a zsidó folklóre szegedi művelőivel foglalkozó alapos tanulmányában behatóan elemzi e felfogások különbözőségeit és egymás mellett élését, meggyőzően érvelve amellet, hogy Blau a „vallásilag kevésbé kényes és egyúttal a

⁵ *Magyar Zsidó Szemle* 1900. XVII. évf. 8-10. Balassa József: A magyar zsidóság néprajza.

⁶ DÖMÖTÖR 2011.

neológián kívül eső területként a jiddis szövegfolklor gyűjtésére helyezte a hangsúlyt”.⁷

Blau Lajos említett írása a *Magyar Zsidó Szemle* negyedik közleménye volt az új rovatban. Balassa elvi programján kívül megelőzte még egy kora 19. századi zsargonbohózat, valamint a tulajdonképpeni tárgyunkkal kapcsolatos első publikáció, a „Két magyar népdal zsargon fordításban”. A bohózat szerzője ismert volt ugyan, ám a nyomtatásban meg nem jelent mű kézirat formában terjedt, így a lap főszerkesztője nem minden alap nélkül tekinthette folklorizálódottnak. A darab a lovasberényi születésű Moritz Gottlieb Saphirnak, a maga korában rendkívül ismert bécsi humoristának és az első főfoglalkozású újságírók egyikének ifjúkori műve. A zsidó biedermeierről írott monográfiájában Grünwald Miksa – aki pedig igen rossz véleménnyel volt Saphir lapos nyelvi bravúrajairól – a korszak egyetlen irodalmilag érdekes világi jiddis alkotásaként emlékezik meg róla. Mint írja, a mű

„bizonyos mértékben tükrözi a haladók és konzervatívok harcát az óbudai hitközségben, amelyben Saphir apjának nagyobb szerepe volt. Drasztikus erővel megírt pasquillus ez, amely a hitközség maradi és erőszakos vezetői ellen irányul. Túlzóan naturalisztikus, rikító színekkel fest, de minden előzmény nélkül a zsidó nép beszélt nyelvén [kiemelés tőlem – F. K.] eleven, csípős, szellemes komédiát ír, amely Saphir legjobb írói alkotásai közé tartozik.”⁸

A harmadik közleményt, a két magyar népdal zsargon fordítását néhány mondatos bevezető előzi meg, amely szerint

„[a]zsidók magyarosodásának általánosságát semmi sem jellemezheti mélyebben, mint az a tény, hogy a zsidó betűs magyar feliratok léteznek, mert ez arra vall, hogy a magyar szó az elmaradottakhoz is elhatott és hogy azt vallásos jellegűnek tekintik. (Példákat l. Ethnographia 1890. évfolyam 7. szám és M.-Zs. Szemle VII. 575.) A magyar élethez való simulást látunk abban is, hogy egyes népdalokat a zsargonba ültettek át. Ezek közül bemutatjuk a következő kettőt. Az első híven adja vissza a magyar szöveget, a másik átalakítja. A zsargonszavakat a kiejtés szerint írtuk le.”

A következő számban jelent meg Blau Lajos már említett szövege, amelyet ugyanott két közmondás-gyűjtés és két népdalközreadás követett. Népdalokat még egyszer, 1902-ben közölt a lap, a többi zsargon-közlemény 1905 végéig főként közmondásokból, néhány zsargon dalból, illetve mondókából, két meséből és Schiller *A harang* című rendkívül népszerű költeményének komikus feldolgozásából,⁹ szólások és szokások, babonák ismertetéséből,

⁷ GLESZER–ZIMA 2011.

⁸ Idézi FENYVES 2010. 48.

⁹ Schiller művének *Lied von die Kugel* címmel Amszterdamban és Hamburgban is megjelent paródiája, de *Lied von der Lokschen* címen egy további hamburgi változata is ismert. Lásd LOWENSTEIN 2003. 23.

valamint egy kora 18. századi forráspublikációból állt. Az évtized második felében, 1906-tól 1910-ig azonban már csupán a sok helyen sokat publikáló neológ rabbi és költő-műfordító Kiss Arnold, valamint a főként újságírói tevékenysége révén ismert Vadász Ede osztozott a rovaton.

Az első öt év szerzői zsidó iskolai tanítók, továbbá a Rabbiképző tanítványai és tanárai (az egyetlen kivétel a 18. századi forrást közlő nemzetközi folklorista Krausz Sámuel, azaz Friedrich Salomon Krauss). Blau Lajos hiába szólította fel a felekezet „minden buzgó tagját” a részvételre, a gyűjtők-közreadók köre még hús főre sem rúgott, és 1905 végére az ő buzgóságuk is elapadt. A zsargon-projekt a közmondások gyűjtése terén érte el a leglátványosabb eredményt: öt év alatt kilenc gyűjtőtől mintegy ezer közmondás érkezett.¹⁰ A gyűjtésben a népdalfordításokat is beküldő hármason – a lipótvári tanító Galgóczi Ábrahámon, a lapban más témákról is publikáló óbudai tanító Bató J. Lipóton és Kun Lajoson, a Bajai Izraelita Hitközség Elemi, Polgári Fiú-Lány Iskolájának igazgatóján¹¹ – kívül rész vett még dr. Rosenberg Ede ókanizsai rabbi, Füredi Ignác „író és tanár, az Országos Izraelita Tanítóképző Intézet tanára, az első idegen szavak szótárának szerzője”,¹² Vadász Ede és dr. Pollák Miksa soproni rabbi (az író Pap Károly apja), valamint egy névtelen és egy, írását csupán G.-ként jegyző közreadó. Nem érkezett viszont anyag Magyarország keleti területeiről, így a 20. század elején is jelenetős jiddis anyanyelvű, részben haszid lakossággal rendelkező észak- és dél-keleti megyékből.¹³ És a tekintélyes mennyiségű közmondást is hiába juttatta el Blau Lajos a zsidó proverbiumok ismert szakértőjének, Ignaz Bernsteinnak (annak kérésére) – a *Jüdische Sprichwörter und Redensarten* 1908-as varsói kiadását szemlélve szomorúan volt kénytelen megállapítani, hogy Bernstein azokat még csak meg sem említette.¹⁴ Így tehát még ez a nagyszabásúnak tűnő gyűjtőmunka is félsikernek bizonyult csupán, a többi szöveges műfajból megjelentett szemelvények száma pedig annyira csekély, közreadásuk módja annyira esetleges, hogy érdemi következtetések levonását nemigen teszi lehetővé.

Zsargon, zsidó-német, zagyalék, jidis, jiddis

Jelen tanulmány alcímében a jiddis kifejezés használata ugyanúgy értelmezés, mint – ahogyan erről később még szó lesz – a ’népdalok’ szót keretbe foglaló idézőjelek. Valójában ugyanis a *Magyar Zsidó Szemle* kivétel nélkül minden alkalommal ’zsargon’-ként emlegeti a zsidó belső bilingvizmus egyik – nem szentnek tekintett és anyanyelvként, ’mameloschen’-ként becézett – nyelvét. A franciából származó zsargon (’jargon’ = a társadalom perifériáján élő csoportok tikos nyelve, tolvajnyelv) pejoráló kifejezés. A *walesi bárdok* kéziratban fennmaradt jiddis fordítását közreadó és elemző remek tanulmányában

¹⁰ SZABÓ 1995. 32.

¹¹ BÁNÁTI 1996.

¹² OLÁH 2007.

¹³ SZABÓ 1995. 32.

¹⁴ SZABÓ 1995. 32.

Nádasdy Ádám azt írja, a zsargon megvetése Magyarországon abból fakadt, hogy itt, és itt is elsősorban Budapesten csak az azóta teljesen eltűnt nyugati jiddissel találkoztak, mivel pedig az eléggé hasonlított a némethez, nem tekintették önálló nyelvnek, hanem német dialektusnak, „rontott németnek” vélték. Ennek következtében aztán „uralkodó maradhatott az a vélekedés – zsidó és nem zsidó körökben egyaránt –, hogy a jiddis a németnek valamiféle karikatúrája: meghitt és szeretetreméltó, de mindenképpen csúnya és nevetséges”.¹⁵

Bár ez minden bizonnyal így volt, a zsargon iránti megvetés korántsem korlátozódott Magyarországra. Az elítélését is sokkal komolyabb okokra vezethetjük vissza: attól kezdve, hogy a 18. század végétől már zsidók is látogathatták a nem zsidó oktatási intézményeket, elvárták tőlük, hogy hagyjanak fel a zsidó zsargonnal, és az állam nyelvét használják – írja Steven Lowenstein a német zsidók nyelvi helyzetének komplexitását tárgyaló tanulmányában. A szekuláris továbbtanulás lehetőségével nagy számban élő zsidók pedig hamarosan csak megvetni tudták a korábban az egész askenázi világban előszeretettel forgatott könyveket, amelyeket e világból kilépve primitívnek, babonásnak és „szörnyű zsargonban” írottnak tartottak. Miközben a modernizálódó államokban mindenféle dialektust igyekeztek visszaszorítani az államnyelv sztenderd nyelvváltozatának javára, a zsargonban ellenfelei nemcsak a tudatlanságnak, az iskolázatlanságnak, hanem a zsidók idegenségének, az államnemzeten kívül helyezkedésének jelképét is látták. A felvilágosodott zsidó értelmiség Moses Mendelssohn példáját követve Európa-szerte minden eszközzel igyekezett fellépni a használata ellen.¹⁶

Magyarországon még 1843-ban is arról számol be a *Századunk* egyik száma, hogy a zsidók itt „zagyvalékukkal élnek”¹⁷ – ez a zagyvalék vagy zsargon nem volt más, mint a nyugati jiddis. De a 19–20. század fordulójáról fennmaradt magyarországi zsidó értelmiségiek visszaemlékezései is arról tanúskodnak, hogy a kor tollforgatói ugyancsak „német-zsidó”¹⁸ nyelvként vagy zsargonként¹⁹ említik gyermekkoruk hétköznapijainak idiómáját. Szabatos, szép németséggel beszélő édesanyjáról szólva Ágai külön is kiemeli, hogy az „fázott attól a szerencsény-utczai dísztelen jargontól”, melyben leánypajtásai „egymás között karattyoltak”.²⁰ Igaz, kivételesen olyan visszaemlékezést is találni, melynek szerzője ’jidis’-ként említi a „rongyos zsidó” – azaz tút, cérnát, gyűszűt, szalagot, gyűrűt ruhára cserélő házaló – beszédét, de ez Nagy József bezdáni tanító tollából fakad, aki egyike volt azoknak, akik az IMIT évkönyveiben néprajzi értékű visszaemlékezést publikáltak, és a Magyar Néprajzi Társaság folyóiratában, az *Etnographiában* is jelent meg írása. A ’jidis’ – a zsidók nyelve jelentésben – Max Weinrich szerint a 18. századra vált általánossá,²¹ majd a 19. század második felében kelet-európai bevándor-

¹⁵ NÁDASDY 1998. 46–60.

¹⁶ LOWENSTEIN 2003. 24.

¹⁷ GRÜNWALD 1937. 85.

¹⁸ „[A]nyanyelvünk, a német-zsidó, amelyet ma is beszélnek a zsidók, megszokott volt a Talmud tanulásánál”, lásd MUNK 2002. 182.

¹⁹ SCHNITZER 1904. és ÁGAI 1905.

²⁰ ÁGAI 1905. 26.

²¹ WEINRICH 1980. 320.

lók vitték magukkal az Egyesült Államokba. Ott került a századfordulóra a nyelv megnevezésének angolos írásmódú formája egy szótár és egy irodalomtörténet címlapjára,²² és onnan származott vissza – immár két d-vel írva – Európába. Addigra a jiddis nyelvű kortárs irodalom jelentős, világszerte ismert írókat (Mendele Mojher Szforim, Ichak-Lejbus Perec, Sólem Aléchem) és egy nemzetközi hírű költőt (Morris Rosenfeld) is mondhatott magáénak, de maga a sokat gyalázott nyelv szintén felértékelődött: mint egy elveszéssel fenyegető, réges-régi hagyomány, ugyanakkor mint új, erőteljes kelet-európai kulturális-politikai mozgalmak, valamint egy sokszínű amerikai bevándorló kultúra hordozója. A lenyűgöző olvasottságú szerkesztő, Blau Lajos akár ismerhette az új megjelölést, mégis a régebbi, bevett, ám köznapi és kevésbé elismerő elnevezést használta „tisztán tudományos” vállalkozásában.

„Magyar népdalok zsargon fordításban”

A két év alatt négy közreadónak köszönhetően megjelent 15 dalszöveg-fordítás filológiai elemzése a jiddis nyelvészet és irodalom szakértőire vár. Csupán egyetlen szövegközlést – Pollák Miksáét – kísér értelmezés; az első, Galgóczi Ábrahám által beküldött két dal már idézett bevezetésében Blau Lajos megjegyzését sejtí a mai olvasó, Kun Lajos pedig 1901-ben csupán ennyi kommentárral bocsátja a nyilvánosság elé gyűjtését:

„A M.-Zs. Sz. legutóbbi számában közölt, a zsargonba átültetett magyar népdalokhoz a következők is tartoznak. Részben körülbelül 20 év előtt jegyeztem fel ezeket magamnak, ha emlékezetem nem csal, annak idején a Borsszem Jankóban jelentek meg.”

Közleményéből nem derül ki azonban, hogy a szövegek mely része származik a népszerű satirikus lap csaknem egy emberöltővel korábbi számából vagy számaiból, arról pedig, hogy a fennmaradókat honnan ismeri, még ennyit sem árul el. Bató J. Lipót sem fűz magyarázatot gyűjtéséhez, ám ő két eredeti zsargon dalt és egy kottát is közlétesz.

A Galgóczi-féle első közlés idézett bevezetője két kategóriába sorolja a fordításokat: „Az első híven adja vissza a magyar szöveget, a másik átalakítja.” Már itt felmerül azonban a kérdés, mit nevezhetünk a szöveg hű visszaadásának, hiszen stílusosan, hangulatilag még azok a fordítások is „el vannak csúsztatva” a magyarhoz képest, ahol nem beszélhetünk „átalakítás”-ról. Ilyen – nagyjából – „hű” fordítás például a következő:

Sárga csikó, sárga csikó, csengő rajta...
Az én rózsám hej! De nagyon árva.
Nem sokáig lesz már árva:
Szüret után én leszek a párja.

²² HARKAVY 1899.

Gelb Fillele, gelbe Glecklech
 Dész Mádl iz e Józsem, nebech.
 Nist lang werd zi zajn e Józsem
 Nóch de Wájnlez wer ich
 zajn ihr Chószem.²⁴

[Sárga csikó(*cska*), sárga csengő(*cske*)
 Ez a kislány árva, szegény.
 Nem sokáig lesz árva
 Szüret után én leszek a vőlegénye.]²³

A különbség valóban nem nagy, de túl azon, hogy az eltérő szótagszám miatt a jiddis szöveggel nem könnyű elénekelni a nótát (bár a „sárga csikó” megismétlése a magyar szöveg első sorában lehet elírás is), a csikó/csengő kicsinyítő képzővel való ellátása és a ‘párja’ vőlegénykenti (erkölcsös) egyértelműsítése mégiscsak elcsúsztatja némiképpen a fordítást az eredetihez képest.

Ugyancsak csekélyek az eltérések a Bató J. Lipót által 1901-ben közölt dalok és fordításuk között, bár a szótagszám – és vele az énekelhetőség – itt is sántít, és itt is megtalálni a jiddisre oly jellemző, egész érzelmi skálát tükrözni képes kicsinyítő képzőket (rajzele/sajszele):

Kerek ez a zsemlye,
 Nem fér a zsebembe,
 Haragszik a rózsám,
 Nem ül az ölembé,
 Én se az övébe.

Ründig iz de zemmel,
 Gét nikszi ün mei tás erei,
 Brajgez iz mei rajzele,
 Ziczt nikszi in mei sajszele,
 Ich ách nikszi in íre.

*

Nem akarok meghalni,
 Csak élni,
 Az úristent dicsérni.
 Ugy babám, ugy, ugy, ugy,
 Ha te szeretsz, én is ugy.²⁵

Ich vill nist sterben,
 Nar lében,
 Ün dén bajre sévach gében.
 Ezaj nsáma, ezaj, ezaj, ezaj,
 Haszt mich gern, ich ách ezaj.

A Kun Lajos által közzétett, eredetileg a *Borsszem Jankó*ban megjelent fordítások közül egy van olyan, amely a maga töredékességében valóban szövegű:

Három hordó borom van
 Mind a 3 csapon van
 Az egyik uj, másik ó
 Az én gyomromba való.²⁶

Drei Fäszlach hab’ach sten
 Alle drei am Zapfen gen.

²³ A jiddis fordítások visszafordításáért dr. Fényes Balázst illeti köszönet.

²⁴ *Magyar Zsidó Szemle* 1901. XVIII. évf. 80. Galgóczi Ábrahám: Két magyar népdal zsargon fordításban.

²⁵ *Magyar Zsidó Szemle* 1901. XVIII. évf. 159. Bató J- Lipót: Magyar népdalok zsargon fordításban.

²⁶ *Magyar Zsidó Szemle* 1901. XVIII. évf. 158. Kun Lajos: Magyar népdalok zsargon fordításban.

Ugyanitt egy másikban szintén nem nagy az eltérés az eredetihez képest, ám az egyszerűen csak a társadalmi státust jelző 'úr' helyett a fordításban szereplő 'balbósz' a zsidó család- és háztartásfő (valamint adófizető) megnevezése, így ez az egyetlen szónyi változtatás is „áthúzza” a szöveget a zsidó kultúra térfelére.

Nini, nini, mi van ott, mi van ott,
 A bokorban mi mozog, mi mozog,
 Azt gondoltam, hogy egy nyúl, hogy egy nyúl
 Hát egy kis lány meg egy úr, meg egy úr.
 Kük nür hin, vúsz isz dósz, vósz isz dósz
 Vósz sokelt zach, dort in dem Gróz, in dem Gróz
 Ich hab gemant esz iszt-e Hóz, dosz iszt e Hóz
 Daveil iszt esz Madl mit dem Balbósz,
 mit dem Balbósz.²⁷

[Néz csak oda, mi az, mi az
 Mi mozog ott a fűben, a fűben
 Azt hittem, hogy egy nyúl, egy nyúl
 Pedig egy kislány gazdurammal,
 gazdurammal.]

Az eredetit „átalakító” fordításokat további alcsoportokba oszthatjuk. Bár mindegyik esetben arról van szó, hogy a magyar szöveg kulturális referenciáit átváltják a zsidó hétköznapi kulturális referenciáira, különbségeket állapíthatunk meg az eltérések jellegében, mértékében és feltételezhető szándékában. E szempontból a Galgóczi-féle közlés második dalfordítása tűnik a legegyszerűbb esetnek: a zsidó élettől idegen reáliákat és fordulatokat cseréli fel a zsidó életben megszokottakra.

Komámasszony, ne mondja meg az uramnak
 Hogy eladtam a kakasom a zsidónak.
 Ha megtudja, jól megver,
 Úgy köszönt majd jó reggel,
 Komámasszony.

Balbószlében, thün ze majn Món nist zógen [*Gazduram, ne mondja meg az uramnak*]

Dasz ech ho verkáft den Genzeokrógen
 Wenn er frégt, gebn ze Tsüwe keck,
 Dasz der Kélev hot e wek – e wek getrógen.²⁸

*Hogy eladtam a libanyakat
 Ha kérdezi, bátran vágja rá
 Hogy a kutya vitte el.]*

A magyar folklór állandó szereplőjét, a komámasszonyt a már ismerős 'balbósz', azaz zsidó család- és háztartásfő váltja fel, a magyar kakast a jellegzetes magyarországi zsidó étel, a töltött libanyak. Míg a dalban megszólaló magyar asszony a zsidónak adta el a kakast, a jiddis változatban nem derül fény a libanyak vevőjének kilétére (a zsidó közegbe helyezett beszédhelyzetben nyilván aligha lehetett más, mint egy másik zsidó). A verés fenyegető veszélye

²⁷ *Magyar Zsidó Szemle* 1901. XVIII. évf. 158. Kun Lajos: Magyar népdalok zsargon fordításban.

²⁸ *Magyar Zsidó Szemle* 1901. XVIII. évf. 80. Galgóczi Ábrahám: Két magyar népdal zsargon fordításban.

pedig eltűnt a fordításban – Szabó Vera szerint azért, mert a családon belüli erőszak nem volt összeegyeztethető a zsidó családfelfogással.²⁹ A 19. század elejére vonatkozó visszaemlékezésekben van ugyan példa az ellenkezőjére (igaz, nem asszonyverésre, hanem gyermekbántalmazásra),³⁰ de valóban úgy tűnik, hogy a század végén már az erőszakmentesség volt a norma.

Bató J. Lipót 1902-ben közzétett fordításszövege a nem nagy szövegszerű eltérés dacára csak a dal ironikus alaphangját tartja meg, kulturálisan azonban lényeges különbség rejlik a téma kétféle fogalmazásában.

Mit, mit cselekszem?
Szép lányt elveszem.
Feleségem küldöm a dologba
És én lefekszem.

Vóz ach tü, ün vóz ach mách?	[Mit csinálók, és mit cselekszem?
Vóz iz af dea vel't de beste zách?	Mi a legjobb dolog ezen a világon?
E sé jüng madele mit fil geld	Egy szép fiatal lány sok pénzzel
Iz da greszta tachlesz fü'n dea vel't.	Ez a legnagyobb cél a világon.]

A jiddis fordításban megszólaló férfi nem beszél arról, hogy „a dologba” küldi szép, fiatal feleségét – ebben ugyanis a 19. század nagyobbik részében nem lett volna semmi rendkívüli: minél hagyománytisztelőbb volt egy család, annál nagyobb volt az esély arra, hogy a férfiak a szent szövegek otthoni vagy tanházbeli tanulmányozásával töltsék az idejüket, míg az asszonyok álltak a boltban.³¹ És bármennyire gúnyolódásnak, férficsúfolónak tűnjék is, ezzel a vallásos felfogással – ha nem a szó szoros értelmében, de közvetve annál inkább – nagyon is összeegyeztethető az a kijelentés, hogy nincs fontosabb cél a világon egy szép, fiatal és gazdag feleségnél: nála jobban senki sem vihet ugyanis közelebb minden vallásos zsidó férfi legfontosabb törekvéséhez, a vallási könyvekben való elmélyedéshez.

Ezen a ponton mindenképpen fel kell tenni azt a kérdést, hogy e fordításokban ki beszél és kihez. Ahhoz ugyanis, hogy értelmezni tudjuk a jiddis szövegeket, elengedhetetlen volna tudnunk, milyen közegben jöttek létre, kik fordították le a dalokat, és milyen célból. A fenti dalszöveg fordítása esetében mindezen válaszok hiányában nem tudhatjuk, kire-kikre irányulnak az ironia nyilai – még az is előfordulhat, hogy a nemritkán paradox talmudi humor megnyilvánulását fedezhetjük fel benne, ahogyan az sem kizárt, hogy éppen e paradox gondolkodás kigúnyolását.

A Kun Lajos által közölt és a *Borsszem Jankó*ból származó dalszövegek is a zsidó mindennapok közegébe ágyazzák be a magyar dalok mondanivalóját, valójában tehát ezek is inkább adaptációk, mint fordítások.

²⁹ SZABÓ 1995. 24.

³⁰ FENYVES 2010. 119.

³¹ Lásd például Vámbéry Ármin vagy Siegmund Mayer visszaemlékezéseinek szüleiéről szóló részét, FENYVES 2010. 123–124.

Kalapom, kalapom csurgóra,
Bort innám, sört innám, ha volna.
Akár iszom, akár nem,
Mégis csak korhely lesz a nevem.

Mein Käpele, mein Käpele isz se nasz gevan
nagyon vizes lett
Vein trink ach, Sligovicz vosz ach kann

[*A kapedlim, a kapedlim*

*Bort iszom én, slivovict, amit
tudok*

Éb ach Vein trink, aba nix,
Ach beküm fün mein Veib e güit Vix.

*Akár bort iszom, akár nem
Úgy is jól kikapok a feleségemtől]*

*

Hej, gazd' uram, adja ki a bérem,
A jószágát tovább nem őrizem.
Szép Mariskát oda adta másnak,
Viselje a gondját a jószágnak.

Balbószleben, ze van ma sajn verczajen
Aber ach kan nicht bei inen bleiben
Verdüngen hab ach mach in e andere Kile
Mesoresz bin ich, mesoresz bei erab Smüle.

[*Gazduram, bocsásson meg
De nem maradhatok magánál
Elszegődtem egy másik hitközségbe
Szolgáló vagyok, szolgáló Reb
Smülnél.*

Majse majn Zün, ach dach aba sen béten
Ach va dir e greszeren Lohn geben
Dú krigszte e czidakl ün e najen talesz
Majse, mein Zün, verlasz mach
nicht in dalesz.

*Majse fiacskám, szépen kérlek
Adok neked magasabb bért
Kapsz egy cidáklit és egy új taleszt
Majse fiacskám, ne hagyj itt a
szükségben.*

Balbószleben, ze van ma sajn verczajen
Aber ach kan nicht bei inen bleiben
De Marjem haben ze en andern hingegeben
Zoll en andere Inen de Vatsaft firen.³²
a gazdaságot.]

*Gazduram, bocsásson meg
De nem maradhatok magánál
Mirjamot odaadta másnak
Vezesse magának más*

Ahogy azonban már Szabó Vera is felvetette a *Magyar Zsidó Szemlében* megjelent közmondásokat feldolgozó dolgozatában, a Kun Lajos-féle anyag eredete kérdéses.³³ Eredeti megjelenésük helye több mint valószínűvé teszi, hogy e fordítások eleve satirikus célzattal íródtak, a szerzőik között pedig teljesen akkultúrálódott városi értelmiségieket kell gyanítanunk. Amint Nádasdy Ádám a már idézett tréfás jiddis balladafordítás-elemzésében megállapítja:

³² *Magyar Zsidó Szemle* 1901. XVIII. évf. 158. Kun Lajos: Magyar népdalok zsargon fordításban.

³³ SZABÓ 1995. 25.

„Magyarországon nem volt hagyománya a nem-ironikus, nem-tréfás jiddis írásnak. A jiddis nem különült el a »jidlitől«, attól, amikor az alapvetően német (később akár magyar) szövegbe a poén kedvéért jiddis elemeket, jiddis kiejtést szőnek bele”.³⁴

Éppen a *Borsszem Jankó* főszerkesztőjét, Ágai Adolfot marasztalja el – minden rokonszenve és nagyrabecsülése dacára – Komlós Aladár a magyarországi zsidó irodalomnak szentelt átfogó munkájában, amiért a jidliző zsidó alakját „feltalálta” és divatba hozta, sőt a jidlizést a lap „többi zsidó alakjára is átvitte, és még 1900 után is élt vele, oly korban, mikor ennek a valóságban már igazán nem volt semmi alapja”.³⁵ A tudatos nevetetésre látszanak utalni a jellegzetesen zsidó tárgyakra (kapedli) és italokra (bor, slivovica – szemben az eredetiben szereplő sörrel), vallásgyakorlási kellékekre (cidákli, talesz), speciálisan zsidó közösségre (kile) való utalások. Ahogyan Nádasdy Ádám is emlékeztet rá, a reáliák lefordítása igen régi fordítói hagyományra vezethető vissza, ám a 20. század elejére már idejétmúlttá vált, így óhatatlanul komikus hatást keltett. Mivel azonban nem tudjuk, mikor keletkeztek a szóban forgó fordítások, még az is lehet, hogy ezekre mindez nem érvényes.

A kulturális adaptáció sajátos esetét képezik azok a dalok, illetve dalfordítások, amelyeket Pollák Miksa soproni rabbi és történész adott közre. Az ő közleménye, ellentétben az eddig említettekkel, értelmezést, magyarázatot is tartalmaz. Elsőként a *Szól a kakas már* című ismert dal szövegét közli, amely annál is érdekesebb, mert csak a két utolsó versszak tartalmaz egy-egy héber nyelvű sort, jiddis változata pedig nincs is. Pollák Miska a nyírkállói csodarabbival összefüggésben emlegetett költeményt (vagy ő írta, vagy a kedvenc éneke volt) elsősorban üzenete, „tendenciája” miatt tartja jellemzőnek, ez pedig nem más, mint „a messiás eljövetele utáni sóvárgás, mely a zsidó népdalok legnagyobb részében újra meg újra más és más formában előbukkan”. Ám ott, ahol a zsargon dalfordítások első előfordulását bevezető rövidke (véltőleg Blau Lajos megfogalmazta) bekezdés a „zsidók magyarosodásának általánosságát”, a „magyar élethez való simulást” – azaz az akkulturációt vagy asszimilációt – véli e fordítások létrejöttének hátterében felfedezni, a soproni rabbi a kulturális szimbiózist látja. Bár a *Szól a kakassal* kapcsolatban állapítja meg, hogy „e költemény hazáját csak ott kereshetjük, ahol a zsidók már régóta tősgyökeres magyarok, mert ilyen igazi magyar-zsidó dal csak ott fakadhatott a nép lelkéből”, illetve hogy az „szépen mutatja, hogyan tud a zsidó néplelek a magyar nép költészetével harmonikus formában egyesülni”, mindkét kijelentését vonatkoztathatjuk a következő általa közölt zsargon-fordításra is.

Ma kéthete vagy már három,
Hogy a számadómat várom,
Amott látom számárháton,
Az lesz talán a mint látom.

³⁴ NÁDASDY 1998. 47.

³⁵ KOMLÓS 1997. 173.

Hait' zwai Wochen oder drei,
Erheben dé Juden é grajsz Geschraj.

[*Ma két hete vagy három
Hallatnak a zsidók egy nagy
kiáltást.*

Se sehen ainen auf'm Esel reiten,
Geb' Gott, Meschiach kümm in ünseren Zeiten.

[*Látanak valakit számaron lovagolni,
Adja I-ten, Moschiach,
jöjj el a mi időnkben.*]

Pollák Miksa szerint ezt a dalt azt teszi különösen érdekessé, hogy benne „a számarháton ülő juhászbojtár (Petőfi óta egyébként a műköltészetnek is állandó alakja) összetalálkozik a zsidó néphitnek kedvenc alakjával”, azaz a Messiással. De egy, a világi szerelemről szóló magyar dal is vallásos értelmezést kap az általa közreadott jiddis fordításban:

Erdő, erdő, de magas vagy,
Kedves rózsám de messze vagy!
Ha az erdőt levághatnám,
Kedves rózsám megláthatnám.

Goesz, goesz wie grajsz bist dú,
S'chine, s'chine, wie weit bist dú!

[*Száműzetés, száműzetés, milyen nagy vagy te
I-teni jelenlét, I-teni jelenlét milyen messze
vagy te*

Wär des goesz nit saj grajsz gewesen,
Wär de s'chine nit saj weit gewesen.³⁶

[*Ha a goesz nem lenne ilyen nagy
A Schine sem lenne ilyen messze.*]

A többi, itt nem reprodukált dalszöveg szintén besorolható e három kategóriába, és zömében nem fordítás, hanem vagy világi, vagy vallási jellegű adaptáció. A magyarosodás, a többségi kultúrához simulás helyett sokkal inkább arról látszanak tanúskodni, hogy a jiddis kultúra – sok évszázados történetéhez híven és saját legjellemzőbb vonásának megfelelően – maga felé hajlítja, magába olvasztja környezetének kulturális elemeit.

Népdal? Népies műdal? Közköltészet?

A *Magyar Zsidó Szemle* néprajzi rovatában megjelentetett közleményekben következetesen népdalokról van szó. Mai ismereteink szerint azonban az azonosítható szövegek közt akad olyan, amely népies műdal,³⁷ de olyan is, amelyiknek megtalálható variánsa „Élő tánccházi muzsika”-ként,³⁸ vagy mint Erdélyi János gyűjtésének egyik darabja;³⁹ énekelték 2007-ben a kétbodonyi dudástáborban (bár nem biztos, hogy Pollák Miksa ebben a szövegváltozatban is a zsidó néplélek és a magyar nép költészetének harmonikus egyesü-

³⁶ *Magyar Zsidó Szemle* 1901. XVIII. évf. 286-288. Dr. Pollák Miksa: Zsidó dalok, 286-288.

³⁷ *Mi, mi, mi, mi...*, lásd BODOR 2007.

³⁸ *Túl a Tiszán innen is* (mint *Túl a hegyen, innen is*), lásd FONÓ é. n.

³⁹ *Erdő, erdő, de magas vagy*, lásd ERDÉLYI 1847. 225.

lését látná);⁴⁰ találni olyat, amelyik Vikár Béla szegvári gyűjtéséből való;⁴¹ egy másik Eger környéki boros nótaként, Fajcsák Attila gyűjtése nyomán él tovább;⁴² esetleg újszerű kisambitusú népdalként szerepel a *Magyar népdaltípusok példatárában*;⁴³ mindjárt három pedig az Ortutay Gyula–Katona Imre által kiadott *Magyar népdalok* közt;⁴⁴ de Hofbauer Ignácnak is van köztük egy szerzeménye⁴⁵ (párat pedig a *Magyar Zsidó Szemlében* közölt szövegváltozata alapján nem sikerült megtalálni).

Híven reprezentálják tehát azt, amit a századforduló népdalközlései népdalnak neveztek. A *Magyar Zsidó Szemle* zsargonfordítás-közreadói közül egyedül a történelemmel és irodalomtörténettel is foglalkozó tudós rabbi, dr. Pollák Miksa használja mintegy szinonimaként a költemény kifejezést a népdalokról szólva, vélhetőleg a szövegek irodalmi értékének hangsúlyozása céljából. Ezt az anyagot néhány jellegzetessége valóban a „közköltészet”-ként definiált kategóriába látszik utalni. Csörsz Rumen István és Küllös Imola közös koncepciója értelmében az oralitás és az irodalom között létezett egy olyan köztes réteg, amelynek alkotásai – általánosan ismert, tömeges terjesztésű verses művek – jórészt névtelen, szabadon variálódó szövegekből állnak, tipikus élethelyzetekhez, konkrét alkalmakhoz kötődnek, intő-oktató-szórakoztató szándékúak, beszédmódjuk monologikus (panasz, dicsekvés), hangvételük gyakran gúnyos-ironikus (asszony- vagy férficsúfolók), nem ritka köztük a paródia vagy travesztia, egy familiáris körhöz vagy kisközösséghez szóltak, és főként a 17–18. század Magyarországon erős volt az identitásképző szerepük.⁴⁶ A népköltészet és az irodalom között egyfajta szűrőként működő közköltészet „emblematis figurája” nem az előadó (mint a szájhagyományozó folklór esetében), vagy a szerző (mint az irodalomban), hanem a befogadó, „aki mások javaival gazdálkodik, s igényei szerint átalakítja a szövegeket”.⁴⁷ A *Magyar Zsidó Szemlében* megjelentetett és a 19–20. század fordulóján lejegyzett, ám minden bizonnyal jóval korábbi jiddis dalfordításoknak ugyanúgy zömmel „közköltészeti” – tehát nem egyértelműen vagy

⁴⁰ *Ma kéthete, vagy már három*, lásd Galga Dudazenekar <http://members.chello.hu/nemethmik/GalgaDudazenekar/tunes/dudatabor2007.pdf>, a szövegváltozat a következő: „Ma két hete vagy tán három, hogy a számadómat várom, / Amott jön már amint látom, káromkodik ahogy hallom./ Isten jó nap’ kis bojtárom, ha jól látom nincsen károm, /Nincsen károm, de nem is lesz, /Még ez a nyáj kezemen lesz./Hej de hogy nincs de már is van, hát a két ártányom hol van, /Kit elittam, kit eladtam, kit a menyecskékre adtam./Hozz bort zsidó, ne vizeset, hogy hiába ne fizessek,/Minek ez a sok rongy bankó, nesze zsidó neked való./Esteledik, alkonyodik minden falka takarodik, /Mind a három bojtár iszik, a számadó káromkodik./Egyik iszik Cserepesbe, a másik meg a Meggyesbe’, /A harmadik a Rongyosba’ gulya ménes csavargója.”

⁴¹ *Kerek ez a szemle*, lásd Régi magyar népdaltípusok. CD. Főszerkesztő: Pávai István; szerkesztő: Richter Pál és Sebő Ferenc. KFKI-ISYS – MTA Zenetudományi Intézet – Néprajzi Múzeum. Budapest, 1999. [Interneten is publikálva 2001-ben.]

⁴² *Három hordó borom van*, lásd Gajdos-együttes Világ közepén legyek. Etnofon Records, Budapest, 2001.

⁴³ *Hallod-e te kőrösi lány*, lásd MTA Zenetudományi Intézet Magyar Népdaltípusok példatárában: <http://nepzeneipeldatar.hu/bongesztes/?tid=4803>

⁴⁴ *Csicsónénak három lánya*, lásd ORTUTAY–KATONA, 2000., *Kalapom, kalapom csurgóra*, lásd ORTUTAY–KATONA 2000., *Komámasszony, meg ne mondja az uramnak* (egy kissé eltérő szövegváltozatban, mint *Kincsös, kedves komámasszony meg ne mondja az uramnak*), lásd ORTUTAY–KATONA 2000.

⁴⁵ *Hej, gazduram*, lásd VENDE 2004.

⁴⁶ CSÖRSZ RUMEN 2006. és KÜLLÖS 2004.

⁴⁷ CSÖRSZ RUMEN 2006. 275.

az „elit”, vagy a „népi” kultúrába tartozó, több variánsban is ismert – alkotások látszanak alapjukul szolgálni, ahogyan névtelen létrehozók és közvetítők között is tanult embereket – tanítókat, újságírókat – kell felélelznünk. Pontosan úgy, amiként a régi magyar irodalom történészei és a folkloristák is latinos műveltségű diákokban, falusi papokban, kántorokban és iskolamesterekben vélik felfedezni e szerepkör betöltőit.

A századforduló népdalközlései nem tettek különbséget az úgynevezett művészi népdal és az igazi, „naiv” népdal között.⁴⁸ A *Magyar Zsidó Szemle* nemcsak ebben, de abban sem tért el a kor népdalkiadványainak gyakorlatától, hogy – amint azt Seprődi János, a népzene gyűjtői tevékenységében Bartókot és Kodályt is megelőző zenetörténész és folklorkutató néhány évvel később, éppen 1906-ban, a „zsargon-projekt” kifulladásának idején a Kisfaludy Társaság hasonló publikációiról rosszállóan megállapította – a szövegközlései dallam nélküliek, nem tudni, hányadkézből származnak, hiányzik a lejegyzés helyének, idejének feltüntetése, és figyelmen kívül hagyja a tájnyelvi sajátosságokat.⁴⁹

Ám méltánytalanság is lenne 1901–1902-ben mást várni a laptól vagy a kor folkloristáitól: ugyanezekben az években – csakúgy, mint előző évszázadbéli elődei – „a pályakezdő Bartók is a magyar nótákat tekintette példának a nemzeti zenestílus megteremtéséhez”,⁵⁰ csupán 1905-ben jelent meg első népdalfeldolgozása *Székely népdal* címmel. És a századforduló pozitívista népköltészet-kutatásáról is csak jóval később, a harmincas évek derekán fogalmaz meg lesújtó véleményt az akkor még igen fiatal zenetudós Bartha Dénes, mondván hogy „a millennium évtizedében a népköltés kutatásának ügye szinte teljesen elveszti kapcsolatát az irodalomtudománnyal és jóformán kizárólag a leíró néprajznak egy ágává lesz”.⁵¹ A *Magyar Zsidó Szemle* vállalkozása e tekintetben sem jelentett kivételt.

Menteni, ami még menthető?

Tudományos vállalkozásként a *Magyar Zsidó Szemle* zsargon-projektje nem maradt el tehát sem a kor nemzetközi zsidó néprajzi, sem magyar népdalkutatási követelményeitől. Sikeresnek azonban mégsem tekinthető. Az összegyűjtött anyaggal nem történt semmi, és még a jelentősnek mondható közmondásgyűjtés sem került be a nemzetközi zsidó tudományosság főáramába. A zsargon népdalokat és közmondásokat beküldő három felekezeti iskolai tanítón kívül csak a Rabbiképző közvetlen szellemi körét tudta együttműködésre bírni, 1905 után pedig már ők sem jelentkeztek újabb közleményekkel – széles körű visszhangot tehát semmiképpen sem váltott ki, majd 1906-tól a téma Kiss Arnold és Vadász Ede kizárólagos „hitbizományává” vált. Kiss Arnold munkásságában pedig a kultúráközvetítésnek is megfordult az irá-

⁴⁸ HORVÁTH 1927. 141.

⁴⁹ SEPRŐDI 1906. 165.

⁵⁰ LAMPERT 2006.

⁵¹ BARTHA 1934. 227.

nya: ő csak jiddisből magyarra fordított szövegeket közölt, a magyar nyelvű közönséggel igyekezett a jiddis nyelvű kultúra virágait megismertetni. (Szabó Vera annak az óvatos gyanújának is hangot ad, hogy a Kiss Arnold magyar fordításában megjelent zsargon dalszövegek mögött talán nincs is jiddis eredeti.)⁵² Abban is a kudarc jelét vélhetjük felfedezni, hogy az egész vállalkozást kezdeményező Balassa József mind a néprajzi kutatásból, mind a zsidóságtudományból „kivonult”, és a továbbiakban csak a magyar nyelvészet terén gyümölcsozott kiváló képességeit.

Ám mind Balassa József, mind Blau Lajos említett elvi-elméleti állásfoglalásaiból kitűnik, hogy messze nem a tudományosság volt a gyűjtés és publikálás egyetlen célja. Ahogyan a német és a többi zsidó néprajzi társaság, valamint a szerte Európában akkoriban alakuló zsidó múzeumok, a *Magyar Zsidó Szemle* köre is abban reménykedve törekedett egy eltűnőben lévő életmód dokumentálására, hogy a hagyományok szépségét felmutatva hozzájárulhat azok életben tartásához, és ezzel feltartóztathatja a teljes beolvadást. Az olyan drámai fordulatok, mint Balassánál a „menteni, a mi még menthető”, Blaunál pedig az „ütött tehát a 12. óra” arra vallanak: nem kevesebb volt a valódi tét, mint a kettős – akár magyar zsidó, akár zsidó magyar – identitás továbbélte-tése. Az azonban, hogy e próbálkozás miért nem sikerült, miért nem sikerülhetett, már csupán egy másik tanulmánynak lehet a tárgya.

Függelék

Évszám	Szerző	Cím	Oldalszám
1900	Balassa József	<i>A magyar zsidóság néprajza</i>	328–341.
	Ben Eliezer	<i>Saphir kiadatlan bohózata: Der falsche Kaschtan</i>	8–10.
1901	Galgóczi Ábrahám	<i>Két magyar népdal zsargon fordításban</i>	80.
	Dr. Blau Lajos	<i>Tájékoztatásul</i>	146–148.
	Bató J. Lipót	<i>Zsidó közmondások</i>	148–154.
	Dr. Rosenberg Ede	<i>Zsidó közmondások</i>	155–156.
	Kun Lajos	<i>Magyar népdalok zsargon fordításban</i>	157–158.
	Bató J. Lipót	<i>Magyar népdalok zsargon fordításban</i>	158–159.
	Bató J. Lipót	<i>Apróságok</i>	160–161.
	Dr. Pollák Miksa	<i>Zsidó dalok</i>	286–288.
	Kun Lajos	<i>Wiegenlied+Zsargondal</i>	289–290.
	Bató J. Lipót	<i>Purim vers egy szakasza</i>	291.
1902	Kun Lajos	<i>Zsidó közmondások</i>	99–100.
	Füredi Ignác; G.; Bató J. Lipót	<i>Zsidó közmondások</i>	161–167.
	Bató J. Lipót	<i>Az „avóda” mint lakodalmi dal</i>	167–170.
	Bató J. Lipót	<i>Népdalok</i>	170.
	Kun Lajos	<i>Szokások és babonák, szállóigék</i>	171.

⁵² SZABÓ 1995. 26.

Fenyves Katalin

Évszám	Szerző	Cím	Oldalszám
	Bató J. Lipót; Kun Lajos; Vadász Ede	Zsidó közmondások	243–250.
	Dr. Pollák Miksa	Néphit, babona	250–261.
	Feigl H. L.	Zsidó szokások magyarázata	250–261.
	Szoffer Jenő	Megjegyzés	250–261.
1903	Urbach Henrik	Rabbi Akiba és ennek mostohaanyja	57–64.
	Urbach Henrik	Abuha di Sámuel (csodarabbi elbeszélése)	157–165.
1904	Vadász Ede	A chászidok eldorádója	46–47.
	Dr. Friedlieber Ignác	Dusz lid vim kingely. Paródia, Schiller „das Lied von der Glocke”-je után	167–169.
	Dr. Silberfeld Jakab	De czvá brider	170–171.
1905	Füredi Ignác	Zsidó közmondások	66–73.
	Galgóczi Ábrahám	Dal a doktorról	73–75.
	Krausz Sámuel	Magyarországi útleírás 1719-ből	155–157.
	Vadász Ede	Zsidó szólamok (zsargon szólások magyarázata)	158–163.
	Galgóczi Ábrahám	Rímes talányok zsargonban	163.
	Galgóczi Ábrahám	Tréfás asztali mondás zsargonban	164.
	Galgóczi Ábrahám	A koldus gyermek purimkor	164.
	Vadász Ede	Zsidó szólamok	254–257.
	Dr. Richtmann Mózes	Zsargon dal a zsidó katonáról	257.
	Bató J. Lipót	Zsargon bordal (kottával)	353–354.
1906	Vadász Ede	Zsargon szólások	50–52.
	Vadász Ede	Zsidó szokások, közmondások és szólamok	162–
	V. E.	Pótlások 1-2.	362–363.
	B. L.	3 műmpec	362–363.
1907	V. E.	Zsidó szokások és szólamok	54–57.
	Kiss Arnold	Morris Rosenfeld fordítások	81–87.
	Vadász Ede	Zsidó szokások és mondások	167–173.
	Vadász Ede	Zsidó szokások és mondások	367–370.
1908	Dr. Kiss Arnold	Morris Rosenfeldről (tárca)	30–45.
	Vadász Ede	Zsidó szólamok	171–173.
	Kiss Arnold	Az anya és gyermeke (jargondal a pogrom idejéből)	193–194.
	Vadász Ede	Szükesz	378–380.
	Vadász Ede	Születés körüli szokások	381–386.
	Kiss Arnold	Az örök vándorok	397–399.
	Kiss Arnold	Judit	400–402.
1909	Vadász Ede	Kümpöt-Tévalach (toldás a születés körüli szokásokhoz)	42–43.
	Vadász Ede	Zsidó szokások és szólamok	44–48.
1910	Vadász Ede	Zsidó szokások és szólamok	368–370. ³³

³³ Nincs benne zsargon.

IRODALOM

- ÁGAI Adolf
1905 Régi naplók II. (Az én édes anyám) *IMIT-évkönyv*, Budapest. 18–32.
- BÁNÁTI Tibor
1996 *Bajai arcképcsarnok*. Türr István Múzeum, Baja. <http://bajaikonyvtar.hu/bek/banati/kun.htm>
- BARTHA Dénes
1934 A népköltés kutatásának új feladatai. *Budapesti Szemle*. 226–253.
- BODOR Anikó
2007 *Népzenei hagyomány*. Makó néprajza. Makó monográfiája 3. http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/telepulesek_ertekei/Mako_monografia_sorozat/pages/monografia_3/014_a_nepzene.htm
- CsÖRSZ RUMEN István
2006 Közköltészet – irodalom alatt, kultúrák fölött. *Literatura* 2006. 2. 273–282.
- DAXELMÜLLER, Christoph
1999 Hundert Jahre jüdische Volkskunde. Dr. Max (Meir) Grunwald und die „Gesellschaft für jüdische Volkskunde“. *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 9. 133–143.
- DÖMÖTÖR Beáta
é. n. Az IMIT néprajzi tárgyú írásai. www.vallasforum.hu/.../Domotor_Beata_Az_IMIT_neprajzi_targyu_irasai.pdf, 3. (Utolsó letöltés 2011.10. 04.)
- FENYVES Katalin
2010 *Képzelt asszimiláció?* Corvina, Budapest.
- FIRST, DR. A.
1939 „Folkloristische-lingvistische materialn fun ungarn“. *YIVO-Bleter*, XIV. 436–452.
- GLESZER NORBERT – ZIMA András
2011 Scheiber Sándor, a Löw-hagyaték gondozója. *Hacofe*, <http://www.or-zse.hu/hacofe/vol2/gleszerzima-seiberlow2011.htm>
- GRÜNWARD Miksa
1937 *Zsidó biedermeier*. Minerva könyvek, Budapest.
- HARKAVY, Alexander
1898 *Dictionary of the Yiddish Language: Yiddish-English*, Hebrew Publishing Company, New York.
- HORVÁTH János
1927 *A magyar irodalmi népiesség Faluditól Petőfiig*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- KOMLÓS Aladár
1997 *Magyar–zsidó szellemtörténet a reformkortól a holokausztig*. Bevezetés a magyar zsidó irodalomba II. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest.
- KOMORÓCZY Szonja Ráhel
2007 *The History of Yiddish Culture in Hungary*. PhD Diss, University of Oxford, Oxford

KÜLLŐS Imola

- 2004 *Közköltészet és népköltészet. A XVII–XIX .századi magyar világi költészet összehasonlító műfaj-, szüzsé- és motívumtörténeti vizsgálata.* L'Harmattan, Budapest.

LAMPERT Vera

- 2006 Bartók és a népies műdal: egy korai dalciklus forrásairól. *Muzsika* 2006. március, 49. évfolyam, 3. szám. 25.

LOWENSTEIN, Steven

- 2003 The Complicated Language Situation of German Jewry 1760–1914. In: Berger, Shlomo (ed): *Speaking Jewish – Jewish Speak: Multilingualism in Western Ashkenazic Culture.* Peeters, Louvain.

MUNK, Méir Avraham

- 2002 *Életem története* [1899]. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest.

NÁDASDY Ádám

- 1998 A walesi bárdok tréfás jiddis fordítása. [Kritikai szövegkiadás, bevezetővel és jegyzetekkel], 2000. 47. 46–60.

OLÁH János

- 2009 A Magyar Zsidó Szemle néprajzi írásai. *Magyar Zsidó Szemle Új folyam*, 5. szám. 183–192.

ORTUTAY Gyula – KATONA Imre

- 1976 Magyar népdalok I-II. Szépirodalmi Kiadó, Budapest.

SCHNITZER Ármin

- 1904 *Jüdische Kulturbilder. Aus meinem Leben.* L. Beck & Sohn, Wien.

SEPRÓDI János

- 1906 *Emlékirat a magyar zene ügyében.* Franklin Nyomda és Kiadó, Budapest.

SZABÓ Vera

- 1995 Yiddish Proverbs in *Magyar Zsidó Szemle* (Hungarian Jewish Review). An Empirical Study. M.A. thesis in Yiddish Studies, Columbia University, New York.

VENDE Ernő

- 2004 Irodalom, tudomány és művészet. In: Borovszky Samu: *Magyarország vármegyéi és városai. Szatmár vármegye.* <http://mek.oszk.hu/09500/09536/html/index.html>

WEINRICH, Max

- 1980 History of the Yiddish language. University of Chicago Press, Chicago and London.

WIENER, Leo

- 1899 *History of Yiddish Literature in the Nineteenth Century.* Charles Scribner's Sons, London & New York.

FENYVES, KATALIN

YIDDISH TRANSLATIONS OF HUNGARIAN FOLK SONGS

The main topic of this paper is a never formerly discussed body of Yiddish translated Hungarian folk songs published by the Magyar Zsidó Szemle [Hungarian Jewish Review]. In the year 1900 the scholarly review of the Rabbinical Seminary of Budapest launched an appeal to its readers to send in documents of Yiddish folklore (proverbs, folk songs, and tales) in order to make survive this formerly despised but by then vanishing heritage. By retracing the history of this undertaking this paper republishes and analyzes the Hungarian folk songs sent in as intriguing examples of cultural exchange.

LÖW LIPÓT TEMETÉSE A HITKÖZSÉGI BEJEGYZÉSEK TÜKRÉBEN¹

Löw Lipót a Szegedi Hitközség negyed évszázadon át tevékenykedő főrab-bija, a város megbecsült polgára.² A modern zsidó tudományosság művelője volt, felsőházi tag, 48-as események résztvevője. Szorgalmazta a magyar zsidóság többségi társadalomhoz történő igazodását, és a nemzeti nyelv használatát az egyházi szertartások során. Élete és munkássága közismert volt, halálával, temetésével több korabeli hazai és külföldi sajtótermék, dokumentum foglalkozott.

Életében számos olyan felvilágosult zsidó törekvés megvalósult, ami mellett ő maga is lándzsát tört. A születés és a halál – az e világba való belépés és a távozás – rítusainál azonban megmaradtak a közösségek korábbi gyakorlatai. A változás kevésbé érintette ezt a területet. A távozás és a vele járó gyász a közösségi emlékezet ügye, és így tevőleges formában is tükrözi a közösség önképét, értékrendjét, azokat a dolgokat, amelyeket a múltból megőrzésre fontosnak tart, és azt a jövőt, amelyet a jelen pillanatából előre vetít.³

Löw Lipót temetését egyfelől a vallástörvény előírásai és a nemzedékeken átívelő rutinok határozták meg, ahogyan azt tették más neológ vagy orthodox irányzathoz tartozó izraelita elhunytak esetében is, másfelől viszont az a kor és társadalmi réteg szolgáltatta a gyászszertartások és az emlékezetformálás keretét, amelyben Löw élt és működött. Temetése és a gyász során keletkezett, a jövő nemzedékek emlékezetének segítségét szolgáló szövegek, így elsősorban a társadalmi közegről, Szeged 19. század végi neológ polgárságáról vallanak.

Löw környezete nem bízta az elhunyt főrabbi emlékét a bizonytalan jövőre, az elkövetkező nemzedékek számára az érték- és követendő út kijelölésének szándékával több szöveget is hagyott. Az eseményről a hitközségi archívumban megmaradt régi iktatott iratok sajnos nem tudósítanak. A temetkezési egyület, a Chevra archívumának hiányosságai miatt az Aranykönyv kivételével az esettel kapcsolatosan szintén nem található irat. Tehát a vizsgálódásban 3 könyvre hagyatkozhatunk. A művek külön-külön is megállják a helyüket az esemény leírásában, azonban együtt vizsgálva tükrözik vissza az egész gyászfolyamatot a halálos betegségtől kezdve a temetés egy éves évfordulójáig.

¹ Előadás formájában elhangzott a Hagymányláncolat és modernitás c. vallási néprajzi konferencián (Szeged, 2012. február 28–29.). A Chevra Aranykönyv Löw Lipótra vonatkozó héber szövegét Bányai Viktória, az MTA tudományos főmunkatársa fordította. Segítségéért itt szeretnék köszönetet mondani. A cikk lektorálásáért, a mentalitástörténeti szakirodalom terén tett észrevételeiért Glässer Norbertet, az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport ösztöndíjas munkatársát, az illusztrációs anyag kivitelezéséért pedig Illés Tibort, a Szeged Ma fotóriporterét illeti köszönet.

² 1811-ben született és 1875. október 13-án halt meg Szegeden.

³ Vö. ASSMANN 1999.

A feljegyzések eredeti forrása az alkalomra összehívott gyűlés lehetett, erre a dátumok összevetésével, illetve az utalások és leírások alapján lehet következtetni. A Chevra Aranykönyv⁴ „Kronika” fejezete⁵ választékos stílusú vallási szöveg, a zsidó közösség számára íródott. A másik kettő mű (Löv Lipót végtisztessége, Löw Immánuel – Kulinyi Zsigmond: A Szegedi Zsidók 1785–1885) a nagynyilvánosság számára készült.

Az *Aranykönyv* a többlettől formailag is eltérő, kézírásos munka.⁶ E kötet a Szent Egylet három egykori törzskönyvéből megmaradt egyetlen. Két lapján kapott helyet a Löw Lipót halála és temetése, ami egyszerre volt a Löw család életúthoz kötődő átmeneti rítusa és a közösség kríziseseménye, a rabbiszék megüresedése.

1875 novemberében egy hónappal az esemény után közreadtak egy füzetet, mely „Löv Lipót végtisztessége” címet kapta. A temetési rítusok, a gyász és a részvétnyilvánítás írásbeli megörökítését és a tágabb közösséggel történő megosztását szolgálta.⁷

Jóval későbbi visszatekintés Löw Immánuel és Kulinyi Zsigmond kötete a *Szegedi zsidók 1875–1885* címmel, melyben az esetleírás további információkkal gyarapszik. Löw Lipótról szóló fejezetben közlik a szerzők az elhunyt családjáról való gondoskodás aktusát, az egyéves évfordulóra készült síremlék és portré avatását, valamint később zajló, de a szertartáshoz kötődő egyéb eseményeket, és a kapcsolódó levelek tartalmát.

A kérdéshez közvetett módon kapcsolódik Löw Immánuel és Klein Salamon: *A Szegedi Chevra története* is. Ebből származnak az egykori törzskönyvekről szóló részletes információk.

A három dokumentum közül az első szorosan a vallási élet kialakult gyakorlataihoz kötődik, még a széles közönségnek szánt nyomdatermékek a modern polgári önmegjelenítés eszközei. Így elsősorban a szentegylet Aranykönyve válik számunkra fontossá. Hogyan jelent meg benne a környezet elvárásaihoz, a modern nyugati polgári mintákhoz és a dualizmus magyarországi társadalmának kereteihez történő igazodás? Löw Lipót, aki a vallási hagyomány racionális szelektív felülvizsgálatát, egyes hagyományoknak a modern zsidó tudomány, a Wissenschaft des Judentums által végbenéző történeti vizsgálatát szorgalmazta,⁸ távozásában miként vált részesévé a talmudi gyökerű és a közösségi rutinokban és értékrendszerben lehorgonyzott populáris zsidó szokásoknak?

A Chevra Kadisa jótékonyssággal, betegekkel, haldoklással, halállal, temetéssel, temetővel foglalkozik. Minden tevékenységüket iratokban, szabályzatokban hivatalosan rögzítik. A törzskönyveik lényeges alapiratok. Fontos

⁴ *Chevra Aranykönyv*. Szeged, 1873. (A művészi kivitelű munka Posner Károly Lajos budapesti műintézetéből került ki 1873. évben).

⁵ Löw Lipót betegségének, halálának és gyászritusának leírása.

⁶ *Chevra Aranykönyv*. 1873. Számozás nélküli lapok. 1/2., 2/1. hasábok. Klein Salamon: Emlékirat, amelyben elbeszélésem történetünket, gyászunkat és elhagyatottságunkat 636. év újévtől a szukkot második félünnepi napjáig.

⁷ Löw Lipót végtisztessége. Szeged, Közzéteszi és kiadja a Szegedi Izr. Hitközség, 1876; Löw Immánuel – Kulinyi Zsigmond: *A Szegedi Zsidók 1785–1885*. Kiadja a Szegedi Zsidó Hitközség, Szeged, 1885.

⁸ Vö. GLÄSSER – ZIMA 2011.

bejegyzések mellett a tagok törzslapjait is tartalmazzák. A Szegedi Szent Egyletnek a háromból utolsó és megmaradt könyve 1873-tól datálódik. Löw Lipótra vonatkozó oldalait Klein Salamon Chevra titkár jegyzett föl. Itt olvasható továbbá Löw Immanuel által írt méltató levél másolata, melyet a Chevra Kadisa tagjainak és vezetőinek küldött a temetés után. A lapok egyikén van a főrabbi törzslapja, ahová saját költeményét ő maga írta le.

Klein Salamon a héber nyelven, a rabbinikus szövegek jellegzetes szófordulatait alkalmazva részletekbe menően rögzíti az eseményeket. A krónika nem száraz tényközlés, hanem a közösség szempontjából fontos múltat – a későbbi nemzedékek emlékezetének szánva – 1875. november 7-én kelt elhatározással. A korbeli nekrológok – köztük az orthodox híradások is – az éppen zajló ünnepkör kronologikus sorrendjéhez és eseményeihez csatlakoztatva tárják elénk a távozás eseményeit.⁹ A polgári gyász kultúra – és főként annak sajtóbeli lecsapódása – szintén nagy figyelmet fektetett a távozás körülményeire, az esetleges betegségre és a haldoklás körülményeire is kitérve.¹⁰ A chevra-könyv bár elsősorban vallási jellegű, hitközségi forrás részletességgel írta le Löw Lipót betegségének kezdetét, életének utolsó napjait, halálát és temetését.

A közösségi krízishelyzetre adott válasz a krónikában leírtak szerint végig kettősséget mutat. Klein Salamon felsorolta – a tiszteletteljes elismerés jeléül Gáonként¹¹ megjelenített – főrabbi gyógyulásáért, életéért elmondott hagyományos imákat, miközben azt is megörökítette, hogy a város legjobb orvosait hívták, a jobbulás érdekében. A hagyományokhoz ragaszkodást a gyógyulásért mondott imákban, a holttest előkészítésében, és a gyászritus folyamán érhetjük tetten, miközben a polgári elvárások szerinti külsőségek beiktatása egy másik életvilág, a középrétegek polgári normáit és értékrendszerét képviseli. A kettősség oka nemcsak az egykori vallási vezető asszimilációs beállítottsága, és őt a rabbiszékbe meghívó híveinek gondolkodásmódja, hanem a főrabbi távozásának lokális jelentősége is. A zsidó közösséget a város társadalmával együtt érinti a tragédia.

Betegsége alatt háza előtt Szeged népe virraszt, várva a jobbulást, a zsidó közösség pedig elvégzi a vallási rítus előírásait: „...imádkoztunk és zsolnárokat mondtunk, és megcsinálták érte a betegek Mi se-bérakh-ját¹², és felajánlásokat tettek a gyógyulásáért. A betegség folyamán kimentek a temetőbe az igazak sírjához imádkozni, és teljes lelki és testi gyógyulást kérni. Aznap este másodszor is zsolnárokat mondtunk R. Joszef Eliezer Bak világítson gyertyája pidjon nefest¹³ csinált... tisri 3. napján reggel 18-an a zsinagógába men-

⁹ Glässer Norbert szíves közlése, összevetésül lásd GLÄSSER 2008. 352–379.

¹⁰ LAKNER 1993. 9–10, 32–34.

¹¹ Kiváló Talmud-tudású, tanító, lánegész, nagy tudású vallási vezető.

¹² Mi se-bérach (=aki megáldotta) Tóra-olvasás utáni ima a közösség tagjaiért, az ósatyáért, rokonokért, melyet a beteg nevének említésével szokás elmondani, és pénzt ajánlanak fel közösségi és szociális célokra.

¹³ Pidjon nefes = a lélek megváltása szertartás. Különböző hagyományok léteznek arra, hogy milyen összeg, hány érme (fémpénz) szétosztásával kell megváltani a beteg lelkét. Itt a nevével alkotó betűk számértékét vették alapul.

tünk és zsoltórokat mondtunk, (...) összpontosítással és istenfélelemben, és böjtöltünk.”¹⁴

Orvos, és ima sem segített „szukkot¹⁵ előnapján éjjel fél tízkor tért vissza a szent és tiszta lelke az eredetéhez, az eljövendő világ forrásához, a gyülekezet és a chevra előkelői (...) közösségében”.¹⁶ A lélek megváltása szertartás, az igazak sírjánál mondott ima, a közösségi zsol tármondás és az évek felajánlása saját életükből a haldokló napjainak, éveinek meghosszabbítására a kortárs orthodoxiában is élő gyakorlat volt, amelyet a későbbi nemzedékek sajtóbeszámolóí is megemlésttek.¹⁷

A temetés során a továbbiakban is tapasztalható ez a kettősség. A Gáont a chevra idősei a hagyományok szerint tisztították meg. A rituálisan felkészített testet mégsem a tradicionális egyszerű deszkakoporsóba, hanem előkelő nagypolgári külsőségeket mutató kettős érckoporsóba zárták.¹⁸ A továbbiakban együtt búcsúzott tőle saját hagyományaiknak megfelelően a keresztény és zsidó társadalom: „Magyar testvéreink közül is sokan eljöttek (...) s földre térdelve imádkoztak a Gáon – szent emléke legyen áldott – koporsójánál.”¹⁹ A chevra tagjai kegyes cselekedetként őrizték őt. Mellettük a városi őrségből kettésével adtak őrzést, mely a zsidó szokásoktól eltérő mozzanat volt.

A krónika a már említett stílusban részletezi az elkövetkező mozzanatot. „A Gáon – szent emléke legyen áldott – temetése nagy kíséret mellett zajlott sok közösségből összegyűltek tiszteletére, közeli s távoli közösségek-ből. A városunk lakói fekete zászlókat kötöttek a házaikra. Országunk Hagar országa²⁰ négy égtája felől érkeztek rabbik, és a közösségek kiválasztottjai, előkelői. Délután megteltek az utcák (...) kicsik és nagyok ott voltak, senki nem maradt otthon, az egész nép, mindannyian, még a város vezetői és a katonai parancsnokok is eljöttek.”²¹ A városi részvétel és a lokális szinten megjelenő felekezetközi gyászpompa nem volt egyedi jelenség – jóllehet ez esetben Szeged köztisztületben álló polgárának szólt. Az orthodox főbbik elkíséréséről a történeti Magyarország különböző közösségeiből hozhatóak hasonló híradások.²²

¹⁴ *Chevra Aranykönyv*. 1873. Számozás nélküli lapok. 1/2., 2/1. hasábook. Klein Salamon: Emlékirat, amelyben elbeszélem történetünket, gyászunkat és elhagyatottságunkat 636. év újévtől a szukkot második félünnepi napjáig.

¹⁵ Sátoros ünnep.

¹⁶ *Chevra Aranykönyv*. 1873. Számozás nélküli lapok. 1/2., 2/1. hasábook. Klein Salamon: Emlékirat, amelyben elbeszélem történetünket, gyászunkat és elhagyatottságunkat 636. év újévtől a szukkot második félünnepi napjáig.

¹⁷ Vö. GLÄSSER 2008.

¹⁸ Vö. LAKNER 1993. 15.

¹⁹ *Chevra Aranykönyv*. 1873. Számozás nélküli lapok. 1/2., 2/1. hasábook. Klein Salamon: Emlékirat, amelyben elbeszélem történetünket, gyászunkat és elhagyatottságunkat 636. év újévtől a szukkot második félünnepi napjáig.

²⁰ Magyarország

²¹ *Chevra Aranykönyv*. 1873. Számozás nélküli lapok. 1/2., 2/1. hasábook. Klein Salamon: Emlékirat, amelyben elbeszélem történetünket, gyászunkat és elhagyatottságunkat 636. év újévtől a szukkot második félünnepi napjáig.

²² Vö. GLÄSSER 2006. 7–26.

Löv Lipót halála, búcsúztatása nemcsak városi esemény volt. A halálhírt tudatták²³ Magyarország és Ausztria összes közösségével. Tisztelői az ország minden vidékéről és külföldről is érkeztek. E mögött azonban az aktív, emlékezet formáló közösség állt, ami korának polgári és neológ zsidó normáit követte. Löw Lipót „megbecsüléséhez illő nagy gyászt készítettünk elő”²⁴ – írta a krónikás. Valóban így történt, a leírásokból egyértelműen elénk tárul a szokásos rítusok egy részének betartása mellett a nagyszabású, polgári gyászpompát mintául vevő esemény megrendezése. A 19. század közepi gyászritus elsősorban a temetési menetre fókuszált. Löw Lipót búcsúztatásánál a korábbi korszakok főnemesi gyakorlatában gyökerező fényűzés, továbbá a temetési menet látványossága megegyezik a polgárság elvárásaival.²⁵ Mindez Löw életére tekintettel, mint neves személyiségnek, számára is kijárt. 1875. október 14-én megtisztították, gyalumatlan deszkák helyett réz és vas koporsóba tették, ami a királyokéhoz, főnemesekéhez és a nemzet modern hőseiéhez hasonlóan alkalmazott eljárás. Fiai és a chevra vezetői elvitték az izr. Leányiskolába,²⁶ a szombati munkatiltalom miatt október 17-e vasárnap délután 14.30 óráig volt felravatalozva.²⁷ Ekkor a chevra vezetői a zsinagógába szállították, ahol gyászbeszédeket következtek, majd a főkántor és a kórus búcsúzott tőle. Ezután kivitték a koporsót a zsinagóga udvarára és újabb méltató búcsúbeszédeket mondtak.²⁸

A koporsó további útja is figyelemfelkeltő, hiszen 18 fáklyavívő rakta négylovas kocsira. Fáklyák fényénél vonult a tömeg, számtalan járművel a temetőhöz. A kíséret élén a város lovasai kivont karddal mentek. Szeged „polgárainak” illetén részvétele nem része a hagyományos elkíséréseknek. A judaizmusban a halottat utolsó útjára elkísérni – ami a temetés héber megnevezése is egyben – olyan jócselekedet, amely nem viszonzható. A hangsúly az eredeti vallási kontextusban nem a gyászpompára, hanem a jámbor cselekedetekre helyeződött. Jelen formájában az elkísérés módja is a szertartásban megjelenő modernizálódás egyik példája. Az iskolák diákjai tanárikaikkal együtt a koporsó előtt vonultak. Az élők házába, a temetőbe napnyugtakor érkezett a díszes menet. Szurokkal bevont további fáklyákat gyűjtöttek és annak fényénél három más hitközségből érkezett rabbi szónokolt magyar illetve német nyelven. A gyászkíséret résztvevőire és számukra vonatkozóan egy jegyzőkönyvre hivatkozik Klein Salamon, mely ugyan nem található meg, de a Végtisztességről irt kötetben névszerinti felsorolásuk olvasható.

A sírhoz zsidó rítus szerint fiai és a chevra vezetői vállukon vitték a koporsót, és este 9-kor temették el a még életében általa megjelölt helyre. A közös-

²³ A szerző választékos nyelvhasználatának bizonyítéka az eredeti szövegben használt dillugrav, vagyis a telegráfra alkalmazott nyelvújítási szóalkotás.

²⁴ Chevra Aranykönyv. 1873. Számozás nélküli lapok. 1/2., 2/1. hasábok. Klein Salamon: Emlékirat, amelyben elbeszélem történetünket, gyászungkat és elhagyatottságunkat 636. év újévtől a szukkot második félünnepi napjáig.

²⁵ Vö. LAKNER 1993. 55–75.

²⁶ Löw Lipót végtisztessége. Szeged, Közzéteszi és kiadja a Szegedi Izr. Hitközség, 18769.

²⁷ Vö. LAKNER.1993. 15.; GERŐ 2004.

²⁸ Chevra Aranykönyv. 1873. Számozás nélküli lapok. 1/2., 2/1. hasábok. Klein Salamon: Emlékirat, amelyben elbeszélem történetünket, gyászungkat és elhagyatottságunkat 636. év újévtől a szukkot második félünnepi napjáig.

ség veszteségét végül – a Tóra elhalt jelentős művelőire vonatkozó hagyományos képekből építkezve – versben összegezte a titkár.²⁹

JEsurun, Izrael gyászoljanak
Halva fenségük, lehullott ékességük,
Urunk nélkül bolyong közösségünk!
Dől lelkünk könnyinek árja,
A tekintetek lássák fájdalomunkat!

Alapköve voltál törvényünknek,
Ránk hajló atyai kéz
Ím, alászálltál a föld mélyébe,
Eltávoztál! Ki fog megállni a pusztulásban?

Látjátok gyászunk tengernyi,
Elhunyt, lement a napunk,
Fejünk koszorúja elhervadt!

Néhány nappal kevesebb, mint egy hónap után, novemberben a Hitközség közre adta Löw Lipót végtisztessége c. kötetet. A szándék egyértelmű volt, a közösségnek szólt és a közösségi intézmények tudatos erőfeszítése árán jött létre. „E füzetke nem is nevének óhajt emlékül szolgálni, hanem emlékül mind azoknak kik részt vettek ama megható gyászszertartásban mellyel a nagy férfiú földi maradványait örök nyugalomra kísértettek...”³⁰ – írták az előszavában. Miként az Aranykönyv bejegyzése, a Végtisztesség leírása szintén a gyászszertartásról szólt. Arányában azonban a búcsúztatási szakasz valamint a gyászritus utóélete kap nagyobb teret benne.

A füzet elsőként a Szegedi Híradó 1875. okt. 15-i száma vezércikkét közli, melynek címe: *Löv Lipót meghalt!* A cikk után a bevezetés következik, majd az események aranykönyvi bejegyzésénél szárazabban, tényfelsorolás-szerűen megfogalmazott, de nem érzelemmentes krónikája olvasható. Ez a közösség krízishelyzetre, a közösség szellemi vezetőjének elvesztésére adott reakciója, szövegben megörökítve. Fontos fejezete a füzetnek a gyászritus rendjének közlése. „LÖW LIPÓT hiült tetemeinek örök nyugalomra tételére nézve a következő REND állapítatik meg”³¹ Az esemény szervezése a Hitközség és a Chevra közös munkája. Neológ közösségről lévén szó, a szegedi zsidók figyelembe veszik a környezet elvárásait, a többségi társadalom ilyenkor szokásos rítusait is. Az új társadalmi réteg révén, amelybe a közösség előkelő tagjai maguk is emelkedtek, s amely követendő példaként szolgált az alsóközéposztály számára is, a nagypolgári gyászpompá a szegedi neológ életvilág részévé is vált. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint az amúgy egyszerű külsőségeket mutató zsidó szertartás polgári gyászünnepéllé változtatása.

²⁹ A verset Bányai Viktória nyersfordítása alapján dr. Apró Ferenc dolgozta át.

³⁰ *Löv Lipót végtisztessége*. Szeged, Közzéteszi és kiadja a Szegedi Izr. Hitközség, 1876.

³¹ *Löv Lipót végtisztessége*. Szeged, Közzéteszi és kiadja a Szegedi Izr. Hitközség, 1876.

A kis kötet jól tükrözi a korabeli középrétegek többnyelvűségét és német nyelvterületre kiterjedő kapcsolathálóit is. Soron következő szakasza a *Gyászjelentések*, melyben a Löw család kétnyelvű közlése olvasható a halál-esetről és a temetési időpontról. A *Gyászkíséret* fejezetben több oldalnyi résztvevői nevet sorolnak fel, az általuk képviselt intézményt vagy a származási helyet megjelölve. A gyászmenet rendje már előre meg volt határozva, az alábbiak szerint: *A zsidó elemi iskolai tanulói és tanári kara, valamint a többi oktatási intézmény ifjúsága. A főkántor és énekkar. A gyászkocsi. Az elhunyt családja. A rabbik. A szegedi izr. hitközség és a testvériségi egyesület képviselői. A küldöttségek. A szegedi izr. hitközség és a testvériségi egyesület elöljárói. A többi gyászközönség.*³²

A *Gyászszertartás* részben közlik a szónokok beszédeit, akik neves rabbik, közismert személyek. Magyar illetve német nyelven, héber szövegrészeket is használva, vallási idézetekkel nyomatékosítva méltatták az eltávozott érdekeit, mint tudós, főrabbi, szerető családfő, szabadságért, jogért küzdő, nemzetéért harcolni kész hazafi. Felidéztek ékesszólását, tetteit, jellemét, vallása iránti önzetlen elkötelezettségét. Fia Löw Immánuel útnak indító szavai zsidó rítus szerinti: *„Elbúcsúzzunk tőled, megáldunk a sok áldásért, melyet te nekünk osztál. (...) Az Isten áldjon meg s őrizzen meg téged, az Isten világítsa feléd arcát és legyen kegyelmes irántad, az Isten fordítsa feléd arcát és adjon neked békét, az örökévalóság háborgatlan békéjét. Amen!”*³³ A könyv a továbbiakban *Részvétiratok* cím alatt az özvegynek, a családnak, és a hitközség elöljáróságának küldött kondoleálásokat szövegét közli. Magyarország és Európa településeiről érkeztek igen nagy számban sürgönyök, és levelek, közülük néhány: Bécs, Lugos, Párizs, Pilsen, Prága.

A polgári reprezentáció másik beszédes kordokumentuma a Löw–Kulinyi-kötet. Szerzői külön fejezetet szántak Löw Lipótnak, melyben taglalták halál esetét.³⁴ Idézték a bemutatott két kötetben lévő búcsúztató szertartást. A fejezet azonban más és új információkat is nyújt. Publikálja az október 24-én kelt jegyzőkönyvet, melyben a hitközség vállalja az özvegy és gyermekei támogatását. Majd erre reagáló, Budapesten élő fiai köszönőlevelét. Továbbá itt olvasható Tisza Kálmán miniszterelnök, hitközséghez írt köszönőlevele a végtisztesség megörökítésének emlékkötetéért, valamint elismerése a Löw családot illető gondoskodás miatt.

Helyet kap az írásban a közlés, miszerint a chevra kadisa egy hónappal a temetés után, november 16-án gyászünnepélyt tartott, ahol a pécsi és a pápai főrabbi mondott emlékbeszédet. Hasonló alkalmakat tartottak az ország legtöbb hitközségében – adta hírül. Az említett dátum a 30. nap, a gyászritus második szakaszának, a slosimnak a vége. Ezzel zárul a rokonokért viselt gyász ideje.

A fejezet következő bekezdésben olvasható, hogy Löw Lipót mindenét családjára költötte, ami megtakarítása emellett volt, azt könyvtára gyarapítására fordította. Külön alcímet kapott a főrabbi síremléke a szarkofág, három-

³² *Löw Lipót végtisztessége.* Szeged, Közzéteszi és kiadja a Szegedi Izr. Hitközség, 1876.

³³ *Löw Lipót végtisztessége.* Szeged, Közzéteszi és kiadja a Szegedi Izr. Hitközség, 1876.

³⁴ Löw Immánuel – Kulinyi Zsigmond: *A Szegedi Zsidók 1785-1885.* Kiadja a Szegedi Zsidó Hitközség, Szeged, 1885/172-251.

nyelvű szövegezésének bemutatásával. Egy év leteltével a sírkőavatás tulajdonképpen a zsidó gyászidő befejező momentuma. A napot emlékeztetéssé tette az is, hogy ekkor avatták a főrabbi életnagyságú portróját, Löw Tóbiás ajándékát. A kép ma a hitközség díszterme falán függ.

Löv Lipót siremléke szintén a felvilágosult eszméken nyugvó nyugati polgári önkép művészi megjelenítésének tekinthető. Az utódok által emeltetett emlékmű szerves része a polgári gyászkultúrának, ugyanakkor döntésükkel messzemenően át is értelmezik a Löw Lipótot megelőző generációk gyászhoz kötődő normáit és értékrendszerét.

FORRÁS

- Löv Lipót végtisztessége. Közzéteszi és kiadja a Szegedi Izraelita Hitközség, Szeged, 1876.
- Löv Immanuel - Kulinyi Zsigmond: A Szegedi Zsidók 1785–1885. Szegedi Zsidó Hitközség, Szeged, 1885.
- Chevra Aranykönyv. Szeged, 1873. (*A művészi kivitelű munka Posner Károly Lajos budapesti műintézetéből került ki 1873. évben*)
- Löv Immanuel – Klein Salamon: A Szegedi Chevra 1787–1887. Szent Egylet Kiadása, Szeged, 1887.

IRODALOM

- ASSMANN, Jan
1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- GERÓ András
2004 *Képzelt történelem. Fejezetek a magyar szimbolikus politika XIX–XX. századi történetéből.* Eötvös Kiadó – PolgART Kiadó, Budapest.
- GLÄSSER Norbert
2006 Igazak és jámborai a Vészkorszak előtti Magyarországon. A „csodarabbikhoz” folytatott zárandoklatok mentalitástörténeti vonatkozásai. In: FRIED István – VAJDA Zoltán (szerk.): *Kommunikációs formák.* Az SZTE BTK Tudományos Diákkörének dolgozatai. Szeged, SZTE-BTK HÖK, 7-26.
- 2008 Jákob lajtorjai. Az országos ortodox sajtó cádikképe 1925–1944 között. In: Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek.* Vallás- és teológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről VI. Balassi Kiadó, Budapest. 352–379.
- GLÄSSER Norbert – ZIMA András
2011 Scheiber Sándor, a Löw-hagyaték gondozója. *Hacofe Új* folyam 2. szám <http://www.or-zse.hu/hacofe/vol2/gleszerzima-seiberlow2011.htm>

LAKNER Judit

1993 *Halál a századfordulón*. História könyvtár monográfiák 3. História –
MTA Történettudományi Intézet, Budapest.

ÁBRAHÁM, VERA

THE BURIAL OF LIPOT LÖW

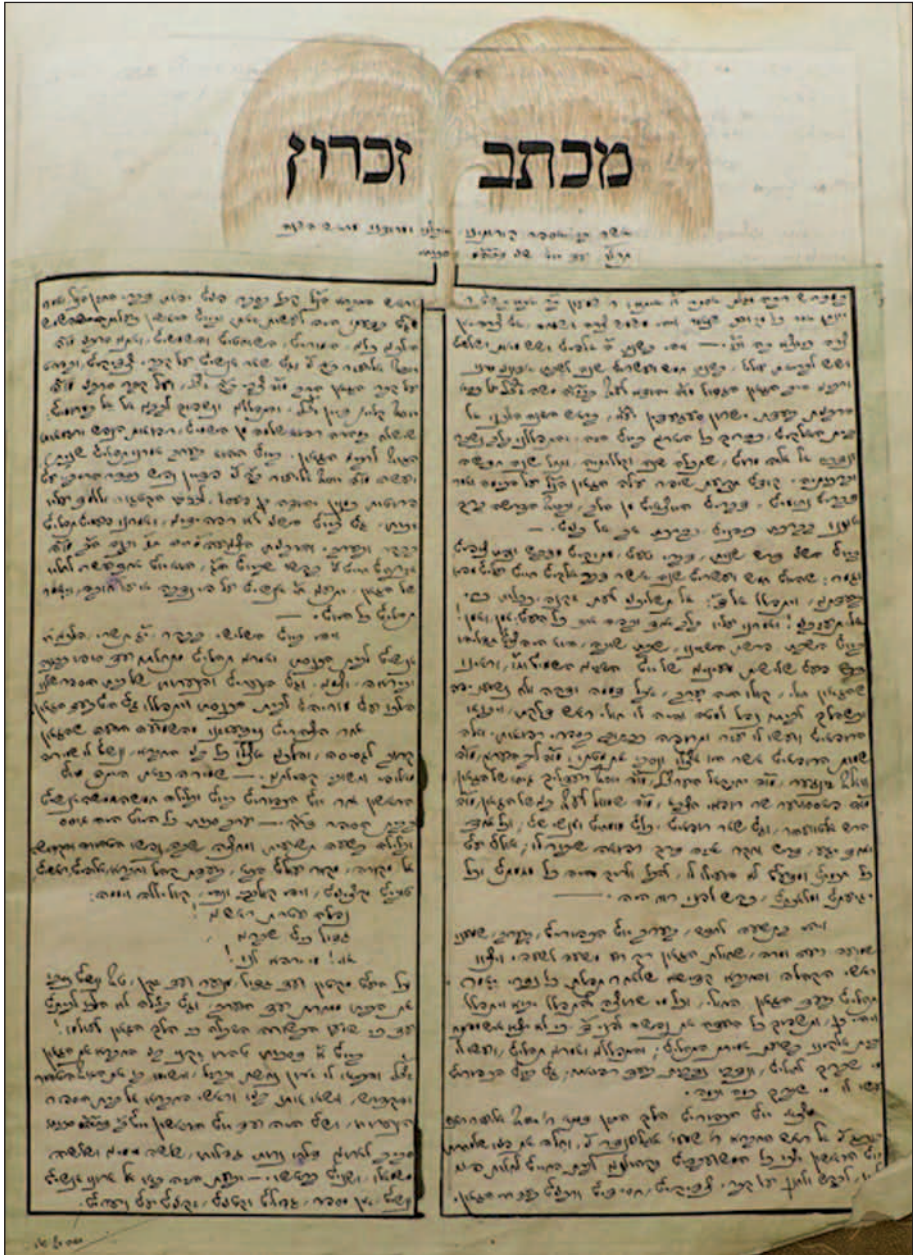
According to Jewish Community Documents Lipot Löw's (1811-1875) body rests in the Szeged Jewish Cemetery. Here rests the famous chief-Rabbi. His contemporaries have tried to secure his legacy for the improvement of the future generations. He has left many texts that have stated the right and desirable way to follow. These works tell a lot about the end of 19th century Jewish Neolog middle class people of Szeged. His burial was celebrated according to the Jewish religion and Jewish tradition and of those rituals and routines that were customary in that era.



Istennév egy Tóraszekrény-függönyön



Löv Lipót síremléke a szegedi zsidó temetőben (Fotó: Illés Tibor)



A Chevra Aranykönyvből (Fotó: Illés Tibor)

ORTHODOX KÓSER TÖMEGIRODALOM?¹ Sajtóviták a zsidó ifjúsági irodalom orthodox és neológ értelmezései körül

A tanulmány vizsgálatának, tárgya nem a tényleges irodalmi szöveg, hanem egy másodlagos jelenség, a róla folytatott sajtóvita, a történetiség rendjének, valamint a jelent és a jövőt meghatározó értékrendeknek a megismerése. A valószínűleg megfelelő ifjúsági felekezeti irodalom kérdése nem kizárólag zsidó jelenség. Más-más időben és eltérő hangsúlyokkal a 19. század közepétől a 20. század első feléig keresztény és zsidó körökben egyaránt feltűnik. A városiasodás, a polgári életforma térnyerésének kérdéseihez tartozik, és szorosan összefonódik a 19. század erkölcséről folytatott vitáival. Fő problémája, hogyan lehet a vallási tanítások/hagyomány szellemében nevelni az ifjúságot azon modern eszközök bevonásával, amelyekre igényt tartanak, és amelyek révén más, versengő világnézetek is már megszólították őket. Az orthodox, valószínűleg megfelelő tömegirodalom a (fő)városi orthodoxia problémája. Egy olyan népességé, amely korának polgári mintáihoz igazodik, ugyanakkor gyökerei a vidéki zsidó életvitelhez vezetnek vissza, s eleven kapcsolatot tart fenn a vidék zsidóságával.

Az orthodox tömegirodalom mint kezdeményezés több jelenség együttes hatására alakul ki. Dr. Dohány József kiskunhalasi főrabbi kezdeményezése és az orthodox lapszerkesztői törekvések jól tükrözik az alább vizsgálandó társadalmi kölcsönhatásokat.

„A hazai orthodoxia belső életének és különösen az ifjúság problémájának ismerői tudják, hogy a sajtó és szépirodalomnak a vallásosságra káros hatását csak a vallási értelemben szerkesztett sajtó és vallásos tendenciájú irodalom utjain lehet ellensúlyozni. A 'Zsidó Ujság'-ban ezt igen sok esetben fejtegette szívesen, a kérdést minden oldalról megvilágítva, élénk beállítással dr. Dohány József kiskunhalasi főrabbi. Ezt az igazságot a német orthodoxia már évekkel ezelőtt belátta s az orthodox irányzatú novellisztikus irodalom uttörőjének, dr. Lehmann nyomdokain sokan haladnak. Nálunk aktuális tehát a követelmény: orthodox tendenciájú lapot és vallási irányzatú szépirodalmat a hithű zsidóság kezébe!”²

A sajtóban megjelenő magyar nyelvű irodalom célja a szerkesztő bevallása szerint az volt, hogy a magyarul olvasó felnövekvő nemzedéknek „orth. zsidó szempontból kifogástalan tárgyú olvasmányok álljanak rendelkezésére,

¹ A szerző az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport (03 217) ösztöndíjas munkatársa.

² *Zsidó Ujság* 1927. szeptember 16./6. Zsidó elbeszélések tára

nehogy ezek hijján, a vallás-erkölcsi szempontból aggályos, *erotikus* irodalom termékeiből merítse szellemi táplálékát.”³ A lapszerkesztők a német neo-orthodoxia mintáinak adaptálására tettek kísérletet, az orthodox tömegirodalom viszont összeforrott az orthodox vallási reneszánsz – kelet-európai gyökerű – kérdésével, mindez pedig tágabb közép-kelet-európai társadalmi kontextusba ágyazódott. Alább ezeket tekintjük át.

Orthodox problémafelvetések és párhuzamaik

A judaizmus a megcselekedett vallásra, a hit tanításainak és parancsolatainak mindennapi életben való tükröződésére épül. A mindennapok valóságát pedig átszövik az adott kor társadalmának kérdései. A zsidó vallásgyakorlás így mindig egy konkrét életvilágba ágyazódik.

A vallási reneszánsz, a hitbuzgalom és belső missziós célokra használt sajtó, a vallásos szellemiségű irodalom problémája sem elszigetelt orthodox zsidó kérdésfelvetés. A zsidóságon kívül, a zsidó sajtóval gyakran polemizálva, a zsidó emancipációt és recepciót támadva, katolikus körökben is megújulási mozgalom indult katolikus reneszánsz néven az 1890-es évektől társadalmi problémákat, szociális és szocializációs kérdéseket helyezve előtérbe. Előzményének XIII. Leó pápa *Rerum Novarum* kezdetű 1891-es enciklikája tekinthető, amely felhívta a figyelmet az iparosodás és a kapitalizmus nyomán megjelent és várható feszültségekre. Az első világháború kezdetén ezek a problémák még hangsúlyosabbá váltak. A katolikus megújulás jegyében értelmezhető Ferenc József apostoli király 1915. január 1-i gesztusa, Magyarország, a Szent Korona és népeinek felajánlása „Jézus Krisztus Szentséges Szívének”.⁴

A zsidó hitbuzgalom a dualizmus idején jelent meg, s szintén a gyökeres társadalmi változásokra adott válaszként értelmezhető. A magyarországi orthodox zsidó hitbuzgalom előzményei a 19. század végére nyúlnak vissza, és kelet-európai hatásra jöttek létre. *'Machzike Hadosz'* hitbuzgalmi egyesületek elindítója a 19. század második felében a krakkói rabbi Schreiber Simonnal együtt a második belzi rebbe, Josua Rokeach, azaz Reb Jesijele, valamint a sinever cádik, Jecheszkel Halberstam volt. Mind a belzi, mind a szánci chászid udvar jelentős szerepet töltött be a magyarországi chászidok körében. Schreiber Simon pedig a pozsonyi orthodoxiát megalapító rabbinaszta tagja volt. A hitbuzgalom a hitközségi önszerveződéseket fogta össze, és regionális szinten intézményi keretet biztosított a helyi kezdeményezéseknek. Legjelentősebb teljesítménye a hadba vonuló első világháborús orthodox zsidó katonák kóser ételmezésének megszervezése volt. Az orthodoxia tömeges hadba vonulásával a csornai *'Machzike Hadosz'* és Paskusz Károly kezdeményezésére, a katonák orthodox kóser ételmezését biztosította.⁵ A Magyarországon működő *'Machzike Hadosz'* egyesületek az első világhá-

³ *Zsidó Ujság* 1929. júl. 5./ 12. Szerkesztői üzenetek. Füzesgyarmat.

⁴ FRAUHAMMER 2014. 138-139.

⁵ *Zsidó Ujság* 1931. szept. 25./ 7. Az orthodox vallásosság védelmében – Gestetner Antal (Ujpest); lásd még BÍRÓ 2013. 79.

borúval megszüntek. 1925-re a sajtó csupán a csornai, a miskolci és az újpesti egyesület meglétéről tudott hírt adni.⁶

A katolikus reneszánsz és a politikai katolicizmus perifériáról fővonalba kerülésével egy új politikai valóságról beszélhetünk. Az 1919-et követően kibontakozó „keresztény nemzeti irányzat” vált a zsidó hitbuzgalom újraindítási kísérleteinek szélesebb társadalmi közegévé.⁷ A 'Machzike Hadosz' újjáélesztésének és országos szervezetté alakításának igénye az 1920-as évek Magyarországnak bethleni konszolidációját követően jelent meg ismét. Az orthodox sajtóban – az állam iránti lojalitás jegyében – ugyan egyértelmű utalást nem találunk, de feltételezhető, hogy a hitbuzgalmi egyleti keretek újjáélesztése az első világháború utáni világban a vallásilag problémás vagy párhuzamos önszerveződési mintákat nyújtó egyéb egyleteknek, mint például a levante-, a cserkész- és a cionistamozgalom alternatívája is kívánt lenni. A perifériáról fővonalba kerülő keresztényszocialista, hivatásrendi alapon szerveződő, széles társadalmat átölelő ifjúsági és gazdasági jellegű egyletek, mint kortárs társadalmi intézményi formák, szintén ösztönző párhuzamként szolgálhattak a kereteiken kívül álló orthodox zsidóság vallási és társadalmi életének megszervezéséhez, önszervezéséhez.

Schlesinger Adolf budapesti kezdeményezésével ellentétben, az újjáéledő egyesület nem vált az Orthodox Központi Irodához hasonlatos fővárosi központú országos, bürokratikus hálózattá. Magyarországon és a határon túlra került közösségeknél az újjáéledő egyesületek több megyét felölelő szervezeteikként jöttek létre egymástól független kezdeményezésekként. A szervező eszméket az orthodoxiában azonban szigorúan vallási keretek között a Tórahűség és a Tóra következő generációnak történő átadása képezte. A hitbuzgalom mögé kezdeményezőként az orthodoxia közismert rabbitektintélyei álltak. Sokuk egyúttal az orthodox sajtó gyakori cikkírója is volt.⁸

Orthodox sajtó és a hitbuzgalom társadalmi kérdései

A bethleni konszolidációt követően újjászerveződött hitbuzgalmi egyletrendszer számos olyan közösségi kérdést is érintett, ami az új rendszer megváltozott társadalmi környezetéből eredt. A hitbuzgalom egyaránt válaszokat keresett a gazdasági válságok, a társadalomból való kiszorulás, az antiszemitizmus, a valláselhagyás, a szekularizálódás, a munkanélküliség és a korábbi vallási szocializációs minták fenntarthatóságának kérdésére.

A fővárosi lapszerkesztők a városi orthodoxia életvilágát képezték le a lap által, erős vidéki kötődéseik révén viszont nagy odafigyeléssel fordultak a vidéki közösségek vallási élete felé is. A városban az orthodox (vagy általában a zsidó) vallásos életvitel határait túllépni készülők megszólítása és visszaszerzése olyan kérdéseket vetett fel, mint az egyén és közösség viszonya,

⁶ *Zsidó Ujság* 1925. okt. 30./ 10. Hírek – Az újpesti Machziké Hadosz egyesület., *Zsidó Ujság* 1926. maj. 1./ 10. Hírek – A Machziké Hadosz Egyesületek feltámasztása.

⁷ Vö. FRAUHAMMER 2014, KLESTENITZ 2013. 191-203.

⁸ Bővebben lásd GLÄSSER 2014a.

az orthodox önmeghatározás közösségi határai és az univerzális zsidó szolidaritás ügye, valamint a megcélzott olvasótáborról alkotott szerkesztői kép és a modern alternatívák közösségi kezelése. Az orthodoxia az életvitelébe és értékrendszerébe illeszkedő modelleket a vidéki hitközségi életből merítette. Számos rabbinikus tekintély a vidéki, falusi életet vélte az orthodox zsidó valóság számára legkedvezőbb közegnek. Ennek oka egyfelől a modern tendenciák falun kevésbé érvényesülő hatása, másfelől a nagyvárosok közösségi életének átláthatatlansága: nagyvárosi környezet a kontroll lehetősége szűnt meg. A vidéki és városi orthodoxia hitbuzgalmi aktivistáinál viszont mindvégig tapasztalható az univerzális valláserkölcsei felelősség és az intó szándék. Az orthodox tömegirodalom kérdése is ennek keretében merült fel, főként az orthodoxia határára sodródott egyének csoportjaira és a következő nemzedékekre gondolva.

„Igen fontos a *chizük hadosz* ma, midőn sajnos igen sokan – elveszítve lelki egyensúlyukat – abba a tévhitbe esnek, hogy a vallás törvényei mellőzésével könnyebben tudják magukat felszínen tartani és a végén oly útra térnek, ahonnan azután ritka eset a visszatérés. (...) A *Machziké Hadosz* van hivatva apák és fiuk, öregek és fiatalok között orthodox értelemben vett összhangot létesíteni.”⁹

Az orthodox problémafelvetések, amelyek a családok és az ifjúság vallásosságát a városi élet olyan tömegjelenségeitől törekedtek megóvni, mint az operaelőadások, a mozi és a vallással ütköző új ideológiák, egy szélesebb társadalmi diskurzusba illeszkedtek, amelynek toposzai más felekezetek vallási megújulási törekvéseiben is feltűntek. Az 1920-as években katolikus körökben terjedő szívgárda mozgalom a „rossz könyv és rossz mozidarabok elleni” küzdelmet hangoztatta, amikor a sajtó hasábjain és önálló kiadványokban tanmesék formájában a vallási tanítások mindennapokban történőn megvalósításához próbált előképeket nyújtani.¹⁰

A nagy társadalmi diskurzus a háború utáni megújulást, a társadalom vallásos alapokra helyezését hangsúlyozta, a korábbi korszakra „bukott liberalizmusként” tekintve. A korszak toposzaként értékelhető liberalizmus-ellenesség az orthodox közbeszédben is megjelent, bár az számos tekintetben eltért Szeffű Gyula és Hóman Bálint irányzata által képviselt „erkölcsös nemzeti” új világ gondolatától.

A háború utáni helyzetet Óbudai Freudiger Ábrahám, a budapesti autonóm *orthodox izraelita* hitközség elnöke 1927-ben a zürichi *Jüdische Presszentrale* tudósítójának a következőképpen értelmezte:

„Magyarországon a háboru és az utána következő események nyomán a zsidóságon belül ujjászületési mozgalom észlelhető. [...] Ami az orthodoxiát illeti, minden háboru után a lélek misztikum felé hajlik és azért a konzervatív zsidóságon belül az egyre erősödő chaszidikus

⁹ *Zsidó Ujság* 1934. ápr. 20./ 6. A „Machziké Hadosz” ügyében.

¹⁰ FRAUHAMMER 2014.142., vö. GLÄSSER 2012.

vonás tapasztalható. Hogy a vallási kedély mellett a vallási szellem is bensőségessé legyen, a konzervatív zsidóság vezeterei a főnyomatékokat a Talmudtóra iskolák és a jesivák erősítésére helyezik.”¹¹

Az eszközként használt sajtó

A budapesti orthodox zsidó sajtót a szerkesztőség és az Orthodox Központi Iroda, a két világháború között magyar nyelven a hitbuzgalom fórumává kívánta tenni. A sajtóra itt Sara Abrevaya Stein nyomán a modernitás új fórumaként tekinthetünk, ami maga is modern jelenség, modern problémák meg tárgyalásához nyújt keretet, és az átalakulást szolgálja. Abrevaya Stein megálapításait a jiddis és ladino cionista sajtóra vonatkozóan tette.¹² Ez ugyanakkor általánosabb kijelentésként is elmondható, ahogyan arra Laura Stark kutatásai rámutattak a gazdasági sajtó és a vidéki finn nők esetében.¹³ A magyar nyelvű orthodox sajtó nagyjából egy időben indult el a Monarchia más nemzeti nyelvű zsidó felekezeti, irányzati sajtóval.¹⁴ A nemzeti nyelvre váltás mellett másik fontos jelenség a kései konfesszionalizálódás által életre hívott intézményi struktúra, aminek véleménynyilvánítási csatornájává és érdekvédelmi eszközévé ezek a fővárosi réteglapok váltak. A sajtó szerkesztői elitje részleges átfedésben volt az Orthodox Iroda vezetőségével, akik elvben a rabbinikus autoritások szellemében jártak el. Ez a szerkesztői elit azonban egy polgárosult, hivatalosan pozsonyi orthodox, nem hivatalosan német neo-orthodoxiához közelítő középosztálybeli zsidóság része volt.¹⁵ Az elemzés tárgyát a Zsidó Újság, majd annak folytatása, az Orthodox Zsidó Újság képezi. Szerkesztője Groszberg Lipót volt, majd fia, Groszberg Jenő vitte tovább a lapot. A mindenkori szerkesztő a vidéki orthodoxiával eleven kapcsolatot tartott fenn vallási szocializációja és családi kapcsolatainak okán.

Azonos eszközök eltérő célok

A vallási megújódást kutatva Frauhammer Krisztina rámutat, hogy a katolikus sajtó gyermekrovatai, a vallásos szellemiségben kiadott ifjúsági regények, elbeszélések, színdarabok és ünnepség-forgatókönyvek megjelentetése tulajdonképpen a vallásos neveléssel és közösségi értékrenddel versengő egyéb ideológiák eszközeinek vallási célok szolgálatába állítása volt. A jezsuita Szívgyárda esetében mindez a „szocialista gyermekegyletek” ellenében bontakozott ki, annak a törekvésnek a jegyében, hogy „teljesen hasonló eszközökkel” ellensúlyozzák azok térnyerését.¹⁶ Mind az ifjúság vallási értelem-

¹¹ *Zsidó Újság* 1927. jan. 7./ 6. Az orthodoxia Magyarországon – Óbudai Freudiger Ábrahám nyilatkozata.

¹² ABREVAYA STEIN 2004. 5, 7–9, 16, 213.

¹³ SARK 2011.

¹⁴ KIEVAL 2000. 30–34. LIPTÁK 2002. 34–36.

¹⁵ GLÄSSER 2014c. 284.

¹⁶ FRAUHAMMER 2014. 143.

ben történő „megmentése” a jövő számára, mind pedig a vallásos családi élet megerősítése olyan általánosabb gondolat volt az adott korszakban, ami a keresztény és a zsidó hitbuzgalom diskurzusaiban is meghatározó volt.¹⁷ A keresztény felekezetek tendenciáira az orthodox sajtó is felfigyelt.

„Vasárnapon két nagyszabású gyülekezet volt: Miskolcon a *katholikusok* tartottak nagy seregszemlét, Budapesten pedig a *reformátusok* nagygyűlése volt. Mindkét gyülekezetből tanulnunk kell s a tanulságokat értékesítenünk. A református ülésen [...] kiemelték, hogy az egyik vallás hive nem küzdhet a másik vallás hive ellen, hanem közösen küzdeni kell az i-tentagadás, az atheizmus ellen. A református nagygyűlésen az egyik előadó a református sajtó ügyét tárgyalta és református napilapot követelt. A miskolci katolikus ünnepségen az egyik szónok arról beszélt, hogy az egyházban a rend, a fegyelem és a hit erős és megingathatatlan. >>A jognak párosulni kell a felebaráti megértéssel<< – mondottn az egri érsek – >>e téren mindenkivel szívesen közreműködünk, de a mi sajátos katolikus gondolataink[ban] semmiféle megalkuvást nem tűrünk<<. (Azt hisszük, hogy ezt minden orthodox zsidó is aláírja s nagyon jó volna, ha a zsidóság összes tényezői ezen az alapon állanának). [...] A két nagygyűlés előadásának nagy erkölcsi komolysága példaképpen álljon előttünk, hogy a zsidóság ügyeinek tárgyalásánál tiszta, teatrális pózoktól mentes meggyőződés és felelősségérzet vezesse az irányítókat.”¹⁸

Az orthodox hitbuzgalom tendenciái azonban nem csak a keresztény párhuzamokkal mutattak hasonlóságot. A neológ és cionista zsidóság körében terjedő gettónosztalgia és új zsidó tudományosság szintén szolgáltatott hasonló, de más célzattal felhasznált új jelenségeket. A 19. század folyamán a kiépülő ipar és a megnyíló értelmiségi pályák által városba vonzott fiatal zsidók Európa szerte a vidéki közösségekből kerültek ki. A vidéki vallási élet populáris zsidó szokásaihoz ugyan ambivalens módon viszonyultak: egy-szerre vallották a hátrahagyott világok eltűnésének szükségszerűségét és a vidéki zsidó családi élet erkölcsi többlettel rendelkező üzenetét, idővel feltűnt a hátrahagyott világ irodalmi nosztalgiává finomítása.¹⁹ A modern polgári világ műveltségességét és értékrendjét képviselő neológ izraelita kultúrmisszió chászid zsidósággal szembeni ellenérzései mellett a századforduló szekularizációs tendenciáit felismerve a vallási szocializációban példázatként használt chászid történetek és gettónosztalgia nyújtott pozitív viszonyulási lehetőséget a kelet-európai zsidók (Ostjuden) Magyarországon is megjelelő világához. A közös szenvedés gondolata és a magyar nemzetivé stilizált chászid zsidó folklór jegyében pedig a két világháború közötti új társadalmi valóság értelmezése során kapott szerepet a vidéki zsidóság és a chászidiz-

¹⁷ Vö. FRAUHAMMER 2014. 143-144., GLÄSSER 2012.

¹⁸ *Zsidó Ujság* 1928. jún. 8. 5. Nem-zsidó gyülekezetek zsidó tanulsága.

¹⁹ Lásd GLÄSSER. 2013.

mus világának tömegirodalmi feldolgozása.²⁰ Ezekre az orthodox zsidó hitbuzgalom is reagált. A fővárosi neológiában megtévesztő lehet – az orthodox lap véleménye szerint – „az a sok Sulchan Aruch, konzervativizmus, chosid legenda, saleszüdesz, amely a neológ tartalomnak és demokrata politikának névlegesen rituális pecsétje mellett kóser zöldség-garnirung gyanánt lett felszolgálva.”²¹ A 19. század végén a Nyugat-Európából érkező gettónosztalgia, amely kulturális tőkévé alakította a hátrahagyott vidéki hitközségi élet világát, a buberi zsidó reneszánszsal összefonódva új értelmezési lehetőségét nyújtotta a kelet-európai és galíciai chászid világnak. A neológ és kulturcionista írók kiadványainak egy részét ugyan számon tartotta, és hír- vagy fizetett hirdetés rovatában hozta az orthodox sajtó, szellemiségükben azok mégis eltértek attól a közegtől, amelyről szóltak. A cionista mozgalom chászid-értelmezésében hasonló eltérés és mozgalmi átértelmezés volt tapasztalható. Ezek sajtóvitái alább jól megvilágítják az ifjúságnak nyújtandó vallásilag elfogadható tömegirodalomról alkotott orthodox elképzeléseket.

Hirdetések és versengő értelmezések

Az orthodox zsidó sajtó a hitbuzgalom törekvéseit hirdetve és a városi orthodoxia neo-orthodox adaptációihoz igazodva különböző rovatokat tartott



Purimi ajándék

a „Zsidó Ujság” előfizetőinek és olvasóinak.

Azon i. t. előfizetőink, akik lejárt előfizetésüket *purimig* megújítják, díjtalanul kapják meg az alanti könyveket, tetszés szerint. Azon t. olvasóink, akik lapunkra ezideig nem fizettek elő, előfizetésük eszközlésénél szintén ezen kedvezményben részesülnek. A kívánt könyv címét kérjük a befizetési lapon jelezni.

HEINE: Bacharachi rabbi

Dr. Singer Leó: Apró történetek a Talmudból és a Midrásból.

Kiss József: Jokai.

Salom Asch: Avru-mele megjött...



ZSIDÓ UJSÁG

1927. március 4. 12 oldal.

Legszebb zsidó könyvek!

Heine: Bacharachi rabbi. Ára 2 Pengő

Dr. Singer Leó: Apró történetek a Talmudból és a Midrásból. Ára Pengő 1.20

Patai József: Zsidó Irások. Ára „ 2.40

Sass Irén: Énekek éneke. Bibliai regény Ára „ 3.20

Megrendelhető a **REMÉNY** zsidó ifjúsági folyóirat kiadóhivatalában. Minden új előfizető 50 százalékos kedvezményt kap a könyveknél.

Budapest, IV., Magyar ucca 3. II. em. 3.



ZSIDÓ UJSÁG

1927. március 4. 13 oldal.

²⁰ GLÄSSER 2014b, GLÄSSER 2014a.

²¹ *Zsidó Ujság* 1927. jan. 14./ 1–2. Mit tanuljunk a Hevesi-Löv pártok viszályából?

fenn tanmeseszerű novelláinak közlésére. Az ókori és középkori zsidóság nagy alakjairól és mártíriumairól szóló rovatok a hit megerősítését célozva a modern történeti tudatot kötötték össze az orthodox zsidóság premodern jegyeket mutató történetiségének rendjével: egyszerre mutattak példát, közvetítettek tanítást a modern olvasó számára és helyezték azt az oktatásból és a közbeszédből ismert pozitivista történelemszemlélet keretei közé. Az orthodox szerkesztők – a neológ tendenciákhoz hasonlóan – vallási autoritások „bölcshatóságainak” és a Talmud idézeteinek szelektív, a modern polgári erkölcsiséghez igazított felmutatásával más rovatokban pedig a vallási szövegeket törekedtek közelebb hozni a hetilap olvasóihoz. A gettónosztalgia és a polgárivá finomított chászid történetek bár megjelentek, helyükbe inkább a vidéki rabbi- és rebbe-tekintélyek tanítványinak visszaemlékezései, a cádikok által megsegített hívek vallásos istenbizalom melletti tanulságtételei kerültek. A sajtó hirdetésrovataiban viszont fellelhető volt a neológia ifjúsági novelláinak, irodalmivá finomított vallási világának könyvkínálata is. Sőt előfizetői ajándékként is jelentek meg neológ felekezeti irodalmi kiadványok.

Versengő értelmezések?

A gettónosztalgia adaptációiként létrejött írásokat az orthodox hírlapírók sok esetben a vallástörvénytől és az ábrázolni kívánt világtól távol esőnek tekintették, így a történetek által közvetített neológ önképet is fenntartásokkal fogadták. A populáris zsidó szokásokhoz való eltérő fővárosi neológ sajtóviszonyulásra válaszul az orthodox hetilap a fővárosi és a vidéki neológia különbségeit hangsúlyozta, amit a vidéki orthodoxia egy része felé tanulságként fogalmazott meg. Ennek során az orthodox hetilap Patai József írásaira is felfigyelt. *A középső kapu* a lap publicistái szerint értelmezésre szorult az orthodox olvasók számára. A sajtóvitában – aminek fő kérdése a megtérés és az orthodox út helyességének elismerése volt – Patai is részt vett. A *Zsidó Újság* a fővárosi orthodox ifjúságnak ajánlható orthodox kóser tömegirodalom keretében mutatta be Patai könyvét. A vallásilag megfelelő ifjúsági tömegirodalom kérdése inkább tekinthető rétegspecifikus új közösségi igénynek, mint konszenzust hordozó normatív jelenségnek. Patai középső kapuja is ennek keretében értelmezendő.

„Kittünő költői és értékes kis könyv jelent meg e héten ilyen címen. A 'középső kapu' alatt a talmudnak Bovo Meczio traktátusát kell érteni, amellyel a kisfiúk kezdik rendszerint a gemóre tanulást. Szerző ezzel kapcsolatban szívesen, elevenen és érdekesen leírja önéletrajz alakjában a régi zsidó kehiló-beli chéder-gyermek életét. A 'Bovo Meczio' agadikus részleteit nagy művészettel használja fel a zsidóság erkölcsstanának és életfelfogásának bemutatására.”²²
– állt az orthodox sajtó hírek rovatában.

²² *Zsidó Újság* 1928. jan. 13./ 12–13. Hírek – Patai: A középső kapu.

Patai könyvének nosztalgikus igényekkel találkozó univerzalista erkölcsi missziójára az orthodox hetilap szerkesztősége is felfigyelt,²³ ugyanakkor a vallási kifejezések magyar fordításának korrekcióit is megadta, és a címadó talmudi traktátus – a Bává Mecia – tanulására ösztönözte olvasóit. A sajtóvita is ezen a két vonalon haladt. Patai József Groszberg Jenő szerkesztőnek írott, kommentár nélkül közölt levele a modern zsidó tudomány kompetenciájának apologetikus védelme volt. A hagyomány tudományos szövegkritikáját fogalmazta meg a neológ vallási megközelítés autoritásának megerősítése céljából. Patai egyrészt saját tradicionális gyökereit törekedett igazolni, amikor hat éves korában megkezdett vallási tanulmányaira utalt, ugyanakkor az orthodox hetilap észrevételeit chéderben és jesivában szerzett gyermekkori tudásához utalta. Ezek az ismeretek Patai szerint nem feleltek meg a modern tudományos nyelvészeti ismereteknek, ugyanis bár tanítóitól ő ezt hallotta, „Grammatikailag azonban ez egyáltalán nem kielégítő.”²⁴ Patai a tudományos vallási szövegkritika modern jelenségét kérte számon a vallási hagyomány láncolatára és autoritásaira támaszkodó megközelítésen. Patai levelének üzenete a hagyomány kulturális átértelmezése volt.

„Talán felszínre kerül a mondat grammatikájának megfelelő más új vagy régi magyarázata is. Én új könyvemben a talmud poézisét akarom megeleveníteni és ezt a szép befejező imát is úgy fordítottam, ahogy a legpoétikusabbnak véltem: »Dicsőség rajtad ó Középső Kapu és dicsőség rajtunk«...”²⁵

– zárta sorait a Múlt és Jövő szerkesztője.

Patai orthodox kontextusba került esztétizáló átértelmezése autoritással bíró és „szentnek” tekintett vallási szöveget érintett, amelynek nemzeti nyelvű fordítása önmagában is szokatlannak számított, a vidéki jesivákban pedig a tanulók számára legfeljebb jiddis nyelvű értelmezéseit adták.²⁶ Levelére két eltérő véleményt képviselve Welcz Izrael pesti rabbi és Ullmann Salamon válaszolt. Mindkét levél – a modern szekuláris autoritásokra támaszkodó Wissenschaft des Judentums-szal ellenétben – a vallási autoritások láncolatára alapozott. Welcz rabbi a Patai által nyelvtanilag vitatott fogalom jelentés-magyarázatait vitte végig a hagyomány láncolatának egyes nemzedékein, míg Ullmann a költői szabadság elismerése mellett a hagyományos vallási autoritások nyelvtani tudására támaszkodott, és az értelmezésben azok kizá-

²³ Az orthodox sajtó tudatosan modernizáló tendenciákat korábban is adaptált. A Magyar Zsidó szerkesztősége ugyanakkor az irodalmi alkotások mögött álló ideológiai háttérrel sokkal megengedőbben kezelte. Lásd például a többnyire cionista jiddis költők divatos vereseinek közlését: *Magyar Zsidó* 1909. nov. 3./ 13. Hírek – A ghettó egyik lantosa [Imber Herz Naptali, New York], *Magyar Zsidó* 1911. márc. 23./ 7–9., 1911. ápr. 10./ 6–10., 1911. máj. 3./ 10–11. Morris Rosenfeld Irta: Kohányi Menyhért (folytatásos).

²⁴ *Zsidó Ujság* 1928. jan. 20./ 5. Visszatérünk hozzád 'Középső Kapu'? – Patai dr. levele a szerkesztőhöz.

²⁵ *Zsidó Ujság* 1928. jan. 20./ 5. Visszatérünk hozzád 'Középső Kapu'? – Patai dr. levele a szerkesztőhöz.

²⁶ Lásd Domán István visszaemlékezését a magyar nyelven történő talmudtanulást illetően. DOMÁN 2001. 26–27.

rólagossága mellett állt ki. A hitbuzgalom számára a vita végkövetkeztetése távol került a vallásos ifjúsági irodalom kérdésétől, az orthodoxia tradicionalitásra törekvő stratégiájában a vallási szöveg autoritásának és a vele való foglalkozásnak a megerősítése lett. Amíg Welcz rabbi a Talmud-tanulás folytonosságának szükségességét erősítette meg a Középső kapu ürügyén, addig Ullmann Salamon Rabbi Chajim ben Beczalélra, a híres prágai Löw fivérére hivatkozva a héber nyelv és grammatika fontosságát és annak rendes tanulását/ tanítását szorgalmazta.²⁷ A vitát a rákövetkező számban orthodox részről további levelek követték – Welcz Izrael kiegészítése mellett – Herskovits József miklósi főrabbi és a pécsi Weiszberger Adolf írása. A szerkesztői zárszó azonban a Talmud tanulására buzdítva vetett véget a sajtóvitának.²⁸ A szerkesztői értelmezés az esztétikum és az autoritással bíró vallási szöveg kulturális tőkévé alakítása fölé a hagyomány láncolatának fenntartását helyezte, és a megtérés kérdését vetette fel:

„A talmud egy bölcse kérdőleg mondta egykoron: *'achser dóre* – vajjon megjavult a nemzedék?' Mi ugyanezen szavakat mondjuk felkiáltójellel: *achser dóre!* Igenis azt tapasztaljuk, hogy fellendült a tanulási vágy, amiről alábbi (tulnyomóan *Chamisó-ószor* vasárnap-esti) *szijüm*-tudósításaink nyújtanak tanuságot.”²⁹

– vezette fel a vidéki sász chevrák és 'Tiferesz Bachurim' egyesületek recens szijumjait, ami Patainál csupán a nosztalgikus múlt távlatában jelent meg.

Tanulások

A vallásos tömegirodalom jelensége az orthodoxia körében számos előkép-ből táplálkozott. A szélesebb társadalom keresztény példáinak neo-orthodox adaptációi mellett a gettónosztalgia nyugati zsidó tendenciái hatottak rá. Az orthodox zsidó tömegirodalom a városi életmód és műveltségesszmény új igényeinek tekinthető, viszont a közösségi vallási élet fő tendenciáihoz kevésbé sorolható. Ezt támasztja alá az a tény, hogy gyakran a csoporton, az irányzaton kívülről érkező zsidó elbeszélésekhez is folyamodott a sajtó, könyvként nem-orthodox kiadványokat propagál. Ennek oka a vallás megéléséről kialakított orthodox felfogásban keresendő. Rovataiban megjelennek történeti elbeszélések, vidéki életre vonatkozó visszaemlékezések és vallási idézetek, a vallási tanítások fő csatornájává viszont ezek sosem válhattak. Az orthodox tömegirodalom keretében megjelenő művek a lap olvasatában egyfelől a női olvasók számára lehettek figyelemre méltóak, másfelől az orthodox ifjak esetében a Tóra-tanulás iránti érdeklődés felkeltőiként jelenhettek csupán meg. Az orthodox lap ugyanis mindvégig a jesivaéletre, a Talmud-

²⁷ *Zsidó Ujság* 1928. jan. 27./ 6. 'Visszatérünk hozzád' vagy 'Dicsőségünk rajtad?' – Reflexiók Patai 'Hadron aloch' magyarázatához.

²⁸ *Zsidó Ujság* 1928. febr. 3./ 8. A talmudi meszichotók befejezéséről.

²⁹ *Zsidó Ujság* 1928. febr. 10./13. Hírek – A tóratanulás megújhodása.

egyletek világára helyezte a hangsúlyt, a megcselekedett vallásosságra, a Tóra művelésére. A szemlélődő vallásosság a zsidóság vonatkozásában nem nyer értelmet. A vallásos ifjúsági irodalom célja a városi rétegek vallási életbe való visszavezetése volt. Így az orthodox tömegirodalom is csupán a vallás számára megmentendő, a vallási élet és közösség perifériájára került egyének megmentésének szándékában mindössze másodlagos eszköz lehetet.

IRODALOM

ABREVAYA STEIN, Sarah

2004 *Making Jews Modern* The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires. Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis.

BÍRÓ Ákos

2013 *Kétfejű sas Dávid pajzsán*. Tábori rabbinátus az Osztrák-Magyar Monarchia haderejében, 1914–1918. Gabbiano Print, Budapest.

DOMÁN István

2001 *A talmudiskolák titkai*. Ulpius-ház, Budapest.

FRAUHAMMER Krisztina

2014 *A Szívgyárda kiadványai a gyermeknevelés szolgálatában*. In: BARNA Gábor – POVEDÁK Kinga (szerk./ ed.): *Lelkiségek, lelkiései mozgalmak Magyarországon és Kelet-Közép Európában Spirituality and Spiritual Movements in Hungary and Eastern Central Europe*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis 42. MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport A vallási kultúra könyvei 10. MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE-BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. 137–145.

GLÄSSER Norbert

2012 *Ateresz z'kénim A vallási szocializáció családképe a két világháború közötti budapesti orthodox zsidó sajtó diskurzusaiban*. In: CSIPAK Árpád (szerk.): *Pléróma*. 1947–2012. Lux Color Printing – Szulik Alapítvány, Óbecse, 77–108.

2013 *Vadak vagy boldog hívők? A mászkil kritika útjai a csodarabbi alakja körül az Egyenlőségben 1918-ig*. In: KISS Endre – BALÁZS Edit (szerk.): *A teológiától a divatig*. Magyar Zsidó Szemle Könyvek 3. Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem és az OR-ZSE Kaufmann Dávid Kultúratudományi Kutatócsoportja, Budapest. 45–63.

2014a *A „Machziké Hadosz” intó szava. Hitbuzgalmi sajtóviták mint túlélési stratégiák a fővárosi orthodox zsidóság körében (1925–1944)*. In: BARNA Gábor – POVEDÁK Kinga (szerk./ ed.): *Lelkiségek, lelkiései mozgalmak Magyarországon és Kelet-Közép Európában Spirituality and Spiritual Movements in Hungary and Eastern Central Europe*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis 42. MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport A vallási kultúra könyvei 10. MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport –

- SZTE-BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. 413–422.
- 2014b A kállói Szent Pap. Egy neológ izraelita integrációs narratívum a Horthy-korszakban. In: BARNÁ GÁBOR – KERÉKES Ibolya (szerk.): *Vallás, egyén, társadalom*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 39. A vallási kultúrákutatók könyvei 7. SZTE-BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék – MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged. 206–230.
- 2014c *Találkozás a Szent Igazzal*. A magyar nyelvű orthodox zsidó sajtó cádik-képe 1891–1944. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 40. MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport A vallási kultúra könyvei 8. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék – Gabbiano Print Kft., Szeged
- KIEVAL, Hillel J.
2000 *Languages of Community*. The Jewish Experience in the Czech Lands. University of California Press. Berkely–Los Angeles–London.
- KLESTENITZ Tibor
2013 *A katolikus sajtómozgalom Magyarországon: 1896–1932*. CompLex, Budapest.
- LIPTÁK Dorottya
2002 *Újságok és újságolvasók Ferenc József korában*. Bécs–Budapest–Prága. L’Harmattan, Budapest.
- STARK, Laura
2011 The limits of patriarchy How female networks of pilfering and gossip sparked the first debates on rural gender rights in the 19th-century Finnish-language press. Finnish Literature Society, Helsinki.

GLÄSSER NORBERT

ORTHODOX KOSHER MASS LITERATURE? Press debates on the Orthodox and Reform interpretations of Jewish youth literature

The appearance of religious mass literature among the Orthodox drew on numerous earlier models. Besides neo-Orthodox adaptations of Christian examples in the wider society, it was also influenced by Western Jewish trends of ghetto nostalgia. The Orthodox Jewish mass literature can be regarded as a new demand of the urban way of life and culture ideal, but it cannot be readily classified among the main trends of community religious life. This is supported by the fact that the press often also resorted to Jewish short stories coming from outside the group or trend, disseminating non-Orthodox publications as books. The reason for this must be sought in the Orthodox concept of the experience of religion. Historical narratives, reminiscences of rural life and religious quotations appeared in its columns, but these could never become the main channel of religious teachings. In the view of the paper, the works appearing as Orthodox mass literature could be of interest to women readers, while in the case of Orthodox youth they could only appear as a way of arousing interest in Torah study. This was because the Orthodox paper consistently placed the emphasis on Yeshiva life, on religion in action, and study of the Torah. Contemplative religion has no meaning in the Jewish context. The aim of religious youth literature was to bring the urban strata back to religious life. In this way Orthodox mass literature could only be a tool of secondary importance for the rescue of individuals on the periphery of religious life and the community, bringing them back to religion.

NŐI VILÁGOK HAGYOMÁNY
ÉS MODERNITÁS KÖZÖTT

A NEMEK TÁRSADALMI ESÉLYEIRŐL A PESTI ZSIDÓ KÖZÖSSÉG HIVATALOS JEGYZŐKÖNYVE ALAPJÁN

A 19. század eleji pesti zsidó közösség jegyzőkönyvéről

Amikor ezt a súlyos könyvet először vettem kezembe, autoritását a kötésén keresztül megéreztem. Ez az érzés valószínűleg a könyv méretének, és a bejegyzések kézírásának volt köszönhető. Az óriási, vastag oldalak magukba foglalták az 1828–1833. évi időszak zsidó neveit és történeteit, sőt azok következményét is. Az események koncentrált megjelenítése miatt a szereplők egyéni élete vesztett fontosságából, és a hangsúly a közös pesti tartózkodásra terelődött át, amelynek akkori hivatalos neve – többek között - *jüdische Gemeinde* volt.

1827 körül Pesten több mint 3000 zsidó személy tartózkodhatott.¹ Patachich tanácsos úr leírása alapján, aki a zsidókat csak futólag említett az amúgy részletes pesti krónikájában, 1832-ben, Pesten már 5326 zsidó személyt számláltak, akiknek többsége a zsúfolt Terézvárosban élt.² A pesti zsidó jegyzőkönyv első bejegyzése 1828. július 1-jén eme szavakkal kezdődött:

„Wir beginnen gleich jetzt mit Verwaltung des uns anvertrauten Amtes mit strenger Untersuchung jener Zweige, worauf die fernere Eintracht und Wohlfahrt unserer Gemeinde begründet werden sollen, dabei wird unser Haupt-Augenmerk auf die Reserven zur Betreibung unserer bestimmten Ritual-Ausgaben geleitet, diese Reserven bestehen laut dem Statthaltereibefehl vom 9. März 1824 Nr. 6314 in der Accise auf unser Koscher-Fleisch für deren wichtige Einbringung, ohne eine einzelne Parthei noch aber die Gemeinde-Cassa zu beeinträchtigen, wir das leichteste und zweckmäßigste Mittel aufsuchen zu müssen glauben.“³

¹ 3491 Dorffinger adatai szerint. De a valóságban ez a szám nagyobb, akár 7000 fő is lehetett, ha hozzáadjuk azokat, akik engedély nélkül tartózkodtak Pesten. DORFFINGER 1827, 51.

² PATACHICH 1833.5. Terézvárosban akkoriban 23 293 fő élt. Patachich részletesen leírta Terézváros akkori házállományát, az utcák állapotát, például a városi kivilágítást. Lásd PATACHICH 1833, 17.

³ Jegyzőkönyv: I. Ford.: A ránk bízott hivatali teendőket azonnal kezdjük meg, és először szigorúan ellenőrizzünk minden (gazdasági) ágazatot, amelyre közösségünk jövőjét és jólétét kell alapozni. Ennek során figyelmünk elsősorban a forrásokra irányul, amelyek szükségesek bizonyos szertartásaink elvégzésével járó kiadások (fedezésére). A helytartósság 1824. március 9-i, 6314. számú parancsa szerint a forrást a kóser húsunk adójának behajtásában látjuk, de károsítani senkit, a közösségi pénztárat sem kívánjuk, és úgy véljük, hogy a legkönnyebb és legcélszerűbb eszközöket kell keresni. (Fordítás itt és más helyen a cikk szerzőjétől származik.)

Az éppen megválasztott új vezetőség azt nyilatkozta, hogy azonnal neki lát a hivatali feladatainak, és elsősorban azokat az ágazatokat veti szigorú ellenőrzés alá, amelyek érzékenyen érintik a közösség jólétét. Az elnökség figyelme mindenekelőtt a „bizonyos rituális kiadások elvégzéséhez szükséges” forrásra irányult, amely a helytartóság 1824. március 9-i, 6314. számú „parancsa” alapján szedett kóserhús-adó volt. Az új vezetőség ígéretet tett arra, hogy egyetlen érintett felet, sőt a közösségi kasszát sem fogja ezzel kapcsolatban megrövidíteni.

A szép kurrens írással írt jegyzőkönyvi oldalakat a gazdasági célszerűség és a hagyományhoz való hűség jellemezte. A német nyelvű szépírásról valószínűleg Fischer József, a terézvárosi kalligráfus gondoskodott.⁴ A gazdasági állapotok ügyében viszont a jegyző úr sem tehetett semmit: a közösségi egyesületi pénztárak, sőt a főkassza is csak ritkán rendelkezett a közösségi élethez szükséges anyagi eszközökkel.

A közösség férfitagjainak nyilvános viselkedése sem volt mindig tökéletes: egyesek veszekedtek, mások még a zsinagógában is hangoskodtak. A jegyzőkönyv 28. oldalán van egy 1828. novemberi bejegyzés arról, hogy Pariser Michael nevű közösségi sámeszt Ries Simon, a zsinagógai szolga mindenki előtt hangosan sértegette.

Mivel a sértés a nyilvánosság előtt esett meg, a feljelentett sámesztnak nyilvános bocsánatot kellett kérni Parisertől, és még 5 forint-büntetést is meg kellett fizetnie. Pariser, akinek neve egyébként arra utal, hogy őse eredetileg Franciaországból jöhetett, a közösség kóser hentese is volt, ezért lakáscíme (*Schwarze Adlergasse 499*) Dorffinger úti kalauzában is megtalálható volt.⁵

A közösségi tagok között olyan is volt, aki az idő tájt a pesti hatóság fogdájában vendégeskedett. Ezt bizonyítja az 1828. október 30-i bejegyzés, amelyben Babet Schönaug a közösség segítségét kérte férjének kiszabadítása ügyében.⁶ A vallási hagyomány már nem volt tabu, így az istentisztelet formái is változtak az új ízlések és a judaizmusról alkotott emancipált elképzelések szellemében. Minden rohamosan változott, a női társadalmi magatartási minták pedig a polgárosodás kezdetét idézték.

A közösségi Jegyzőkönyvben a női nevek az elejétől a végéig a férfinevek árnyékában álltak. Mintha az egész pesti zsidóságot csak a férfiak képviselték volna. Csak kevés nyomát láthatjuk a női tevékenységnek, miközben a nők mélyen jelen voltak a közösség testében, és ilyen módon alkotó részei voltak annak. Úgy tűnt, hogy a közösség két testből állt: az egyik a nyilvános, a reprezentációs, amelynek neve „a zsidó” volt. Ezt a testet nevezzük „férfinek”.

A kevésbé említett másik testnek is két változata létezett: az „*Ehe Weib*” megnevezés alatt szereplő női test, és az „*Ehe Mann*”, vagyis az a konkrét személy, amely az adóösszeírásban a családi névsor első helyén állt. Így vagy úgy, de a női szerep mindig is a szexualitáshoz kapcsolódott, az intim jellegét

⁴ DORFFINGER 1827. 555. Megjegyzem, hogy a Zsidó Levéltárban fellelhető a közösségi Jegyzőkönyv pesti jiddis nyelvű változata is, amely azonban egy-két hónappal rövidebb a német nyelvű példánynál.

⁵ DORFFINGER 1827. 254.

⁶ Jegyzőkönyv: 37. A továbbiakban a jegyzőkönyvi hivatkozások a szöveges részben található zárójellel elkülönítve.

pedig az olyan társadalmi státuszok, mint *Ehe Weib von, Tochter von... Witwe von...* stb. rögzítették.⁷

Bécsben és Berlinben már erősen fújt a felvilágosodás új szele, amely a magyar társadalmat is néhány éven belül egy egységes nemzeti nyelvű kultúrává kovácsolta. Az európai társadalmi reformtörekvések a zsidó társadalmat sem hagyták ki. Ezek a törekvések Pestre a német nyelvterületről érkeztek, amellyel a pesti zsidóságnak erős rokoni-üzleti kapcsolatai voltak. Az európai mintára szerveződő pesti városi tanács és bírói testület városépítő rendeletei emancipáló hatással lesznek majd a zsidó közösség életére annak ellenére, hogy a pesti városi lakosság egy részének zsidóellenes magatartását nem lehetett nem észrevenni.

Azok a reformok, amelyek a női társadalmi emancipációt eredményezték, kizárólag szociális jellegűek voltak és a tagok megélhetését igyekeztek biztosítani. A budai, illetve pesti tanács utasítására a közösségi elnökségnek meg kellett reformálnia a saját és az „idegen“ (*fremde*) szegények ellátását. Éppen ebben a rétegben a nők túlsúlyban voltak. Az alamizsnaosztás már nem volt elegendő. Tekintettel arra, hogy a polgári társadalom feltételezte a társadalmi csoportok tartós állapotát a teljes társadalmon belül, hosszú távú megoldásokat kerestek. A szegényeket be kellett vonni az aktív közösségi életbe, hogy önállótóvá váljanak.

Nőknek, azonban, erre semmi esélyük sem volt. Szülésznői, vagy ápolónői minőségben ugyan mindig is szolgálták a közösség javát (jegyzőkönyv: 20),⁸ de ez a tevékenység csak a közösség női, vagyis nem nyilvános részét érintette. Ezért a nők nem kaptak fizetést a közösségtől, holott ez a tevékenység biztosította a közösségi test fennmaradásának legfontosabb feltételét.⁹ Nyugdíjat is csak egyes nők, és kizárólag férjük után kaphatták (jegyzőkönyv: 27).¹⁰

A női nevek és a velük kapcsolatos jegyzőkönyvi bejegyzések, amelyek többnyire a társadalmi egyenlőtlenségekről tanúskodnak

A jellegzetes társadalmi anonimitás ellenére 182 női név is fellelhető a pesti közösségi jegyzőkönyv oldalain. A nevek többnyire német-latin eredetűek, és közülük elég sok becenév fordul elő. Peppi, Sali, Leny – mind olyan nyelvi formák, amelyek népies jelleget kölcsönöznek a dokumentumnak. A férfiak, ezzel szemben, a jegyzőkönyvben nem szerepelnek az ilyen kicsinyítő-becéző formában. Ezzel a gyermeki sajátossággal a női testet tűntették ki, és erre az

⁷ ... neje, ... lánya, ... özvegye.

⁸ Jegyzőkönyvi szakkifejezések: „Krankenwächterinnen“ (Lena Straßburg, Eva Friedländerin, Nanet Löwy, Maria Löwenbein, Sajndel Schneider), illetve „Kindl-Bett Wächterinnen“ (Sara Kostlitz).

⁹ Lásd: Wahrmann Israel rabbi özvegyére vonatkozó bejegyzést.

¹⁰ Ezzel a témával Dr. Béla Bernstein rabbi is foglalkozott, aki ugyancsak állította, hogy a nők gyakrabban viselték a nem héber származású neveket, mint a férfiak. Az idegen származásúnak Bernstein az egyes jiddis neveket is felsorolta, mert a jiddist Bernstein „zsargonnak” tartotta. BERNSTEIN 1923. 96–99.

évek folyamán a magyar társadalom rá is szokott. Hiszen a „kisszívem”, „kis kincsem” és egyéb becézetés még ma is a „nőiesség” fogalmi szótárához tartozik.

A jegyzőkönyv alapján nem állíthatjuk, hogy a nőknek csak német nevük volt, miközben a férfiak az eredeti héber neveket megőrizték volna. Rachel, Lea és Rebekka ugyanolyan gyakran fordultak elő, mint Marcus, Moritz vagy Karl.¹¹ Persze, a jegyzőkönyvben csak a nyilvános névformákat írták be.¹² Egy-két eset kivételével a jiddis nevek sincsenek ott. De a legtöbb nőt úgysis név nélkül, a férfitagok lányaként, feleségeként vagy özvegyeként jegyezték be.

Néha a levéltári adatok alapján összeállítható egy-egy női történet, de a női nevek többsége futólag fordul elő a forrásokban.

Főleg az idősebb özvegyek kértek segítséget, vagy támogatást a közösségtől, ha nem tudták biztosítani az ellátást, vagy ha problémájuk akadt a rokonsággal, a hagyaték rendezésével, illetve az örökség elosztásával kapcsolatban. Gyakran fordultak elő a zsinagógai ülések miatti viták, ha apjuk, vagy férjük halála után más családtagok kisajátítottak a feleségekre, illetve leányokra hátrahagyott, vagyoni értéket képező zsinagógai helyet.

A nők arról is gondoskodtak, hogy a család ne maradjon egy férfi családfő nélkül, ami társadalmilag kedvezőtlen volt a család számára. Sok özvegy toleranciát, vagy kommoranciát kért vejük részére még akkor is, ha tudták, hogy ezek a személyek később visszaélhetnek a jóindulatú kezdeményezéssel.

Így Rebekka, „Jonas a volt kóser hentes” özvegye is kérte a közösségtől a segítséget Marcus Boschkowitz veje kommoránsi státuszának megadásához, aki már a kitoloncoltak névsorába került (jegyzőkönyv: 11).

A jegyzőkönyvben előforduló női nevek harmadik csoportját a házasságra érett lányok, illetve az új házasságot tervező özvegyek alkották. Ez a csoport általában a házassági engedélyért fordult az elnökséghez, és a nevük így került a közösségi krónikába. Az engedélyt vagy a jövőendő vőlegények, vagy maguk a menyasszony-jelöltek kérték, ha a vőlegény nem volt pesti. Az engedélykérelmeket az illetékesek (ezek általában rabbik, de Pesten akkor-tájt *dajonim*, azaz a vallási bírák voltak¹³) gondosan megvizsgálták, hogy elkerüljék a többnejűséget, illetve a többférjűséget. Az egyik 1830. évi eset pontosan erről szólt. Akkoriban gyanú merült fel, hogy egy bizonyos Catharine Bautler 1819 és 1821 között, házassági engedély nélkül már egyszer megházasodott. Az ügyben egy hivatalos vizsgálatot is indítottak, amelynek eredményéről később, sajnos, semmit sem írtak. Minden esetre világos, hogy a házasságot egy nagyon komoly üzleti eseménynek tekintették. Megjegyzem, hogy a pesti menyasszonyok a 19. század elején még nem minden esetben

¹¹ Néhány héber vagy jiddis nevet találtam a Budapesti Fővárosi Levéltár anyakönyvi feljegyzéseiben. BFL Geburtsregister 1836–1846, Israelitische Kirche, Budapest, 1. Band.

¹² Jegyzőkönyv: 2–3. Az 1828. július 1-i első számú ülésről készült bejegyzés megemlíti például Simon Oppenheimert és Israel Brüllt mint két hivatalban lévő *dajonim*. „Sidur-Kiduschin”, azaz a házasságkötés a *dajonim* funkciói közé tartozott. Abban az esetben, ha a pesti zsidók rabbist választottak volna, ezt a funkciót a rabbi vette volna át.

¹³ PIH-II-B-2, ill. PIH-II-Ba.

maradtak Pesten, ahogy azt a Zsidó Levéltárban található házassági szerződések is bizonyítják.¹⁴

Nagy ritkán egy-egy elvált nő neve is előbukkan a kérvényezők közül. 1828 és 1833 között csak két ilyen eset volt. Az egyik elvált nőt Hany Preissnek hívták. Hany Preiss a helyi Cohn Simontól vált el. Az 1830. május 17-i bejegyzés értelmében Hany szeretett volna a „testvére és sógora” tartózkodási helyére elutazni, amihez a közösségtől egy igazoló okmányt kért. Az eset világosnak, egyszerűnek bizonyult és nem kért kivizsgálást.

A másik eset, amelyben előfordult egy elvált nő neve, a Berger házaspár rózsahaborúja volt. Ebbe az ügybe nemcsak a pesti, de az óbudai zsidó közösség is belekeveredett. Úgy tűnt, hogy a feleség kérte a válást, legalábbis egészen tudatosan harcolt az anyagi követeléseirért. A válófélben lévő házastársak nevei körül több félreértés is adódott. Az 1830. május 9-i bejegyzésből (jegyzőkönyv: 74) értesülünk egy válóperről, amelyben a kérvényező a különélő („separiert“) feleségéről írt. A kérvényezőt Jacob Bergernek hívták, aki Tettingből (azaz Tétényről) származott. Berger egy listát adott át a feleségénél lévő bútorokról: „welche sich bei seiner separierten Frau Betty, geborener Breisach befinden sollen mit angeblichem Betrag von f801 w.m.“¹⁵

Az elnökség úgy döntött, hogy egy közjegyzőt küld a házaspárhoz, hogy az értéktárgyakat felbecsülje. De ez idő alatt a bútoroknak ott kellett maradni a különélő feleségnél, amíg a tartási díjat (*Allatur*) meg nem állapítják.

Jacob Berger neve a 102. oldalon, de egy másik üggyel kapcsolatban ismét megjelent, a válóperben tovább egy ugyancsak *tettingi* születésű Joseph Berger szerepelt, akinek feleségét nem Bettynek, hanem Chatynak (azaz Khatynak) hívták. A leírt részletek alapján azonban feltételezhető, hogy ugyanarról a házaspárról van szó, csak a neveket valamikor hibásan írták be. A feleség anyagi követeléseit az elnökség minden esetre elejétől kezdődően támogatta. Január 6-án Chaty Berger kérte, hogy tartásdíj gyanánt foglaljanak le 600 forintot Joseph Mayer nevű sógoránál (jegyzőkönyv: 78). 1830. január 13-án ezzel kapcsolatban a következő döntés született a jegyzőkönyv 11. pontjánál: „Chaty Berger ist mit ihrem Schwager Joseph Mayer einverstanden, und wegen der vorläufigen Inhibierung der f600 w.m bey demselben eine Instanz von Seiten der Gemeinde-Vorsteher aus Löbl. Gericht gemacht worden, die ganze Versammlung aber wurde auf den 30. dieses (Monats) vertagt“.¹⁶

Szeptemberben a peres felek közötti közvetítést Moritz Bauer, a pesti elnökség egyik legügyesebb tagja vette át, aki a következő eredményre jutott: „Herr Moritz Bauer referiert, dass sein wiederholter Versuch zur Ausgleichung der

¹⁴ w. m. – azaz „Wiener Münze“.

Ford.: „amelyek állítólag Betty, született Breisach nevű különélő feleségénél megtalálhatók. A (butorok) állítólagos értéke 801 bécsi koronát tesz ki.”

¹⁵ „Khati Berger megállapodott Joseph Mayer nevű sógorával, és 600 bécsi koronát kitevő összeg miatt a közösség eljárásából, a tisztelt bíróságból fellebbezési fórumot alakítanak, a teljes ülést pedig e hó 30-ára napolják el.”

¹⁶ Móric Bauer úr jelenti, hogy Joseph és Khati Berger házaspár kiegyezésének ügye ismételt próbálkozása ellenére nem hozott eredményt, Joseph Berger a fellebbezés miatt az óbudai betdinhez kíván fordulni.”

Eheleute Joseph und Chatti Berger noch nicht gefruchtet, und Joseph Berger zur Appelata beim Altofener Besdin anfrage...¹⁷

A bejegyzés mutatja, hogy még Bauer sem tudott gyors pozitív eredményt elérni, és Joseph Berger az óbudai bírósághoz fordult. Többek között azért, mert a tétényi zsidó közösség az óbudai fennhatóság alá tartozott. 1830 októberében az óbudai *betdin* foglalkozott az ügygel. A pesti zsidók azonban úgy döntöttek, hogy: „das hiesige Besdin“ (Gericht) für die Schlichtung zuständig war. Wenn sich Joseph Berger in Altofen beraten lassen will, soll er auf eigene Kosten dorthin fahren.¹⁸ (jegyzőkönyv: 95)

Az ügy ugyanis a pesti közösség szuverenitását érintette, ezért az a döntés született, hogy ha Berger úr ragaszkodik az óbudai bírósághoz, akkor az utazási és a bírósági költségeket saját magának kell térítenie. Két *betdin* (itt: „Besdin“, askenázi kiejtéssel) úgy határozott, hogy egy bizottságot hoznak létre, amelyet az egyik pesti elnök vezet majd. De a pesti zsidók egyértelműen az elvált feleséget támogatták. Talán azért, mert Chaty – minden valószínűség szerint – a pesti közösség egyik elnökének (Breisach) családjához tartozott.

Szokatlanul tűnik az 1830. október 12-i bejegyzés az aktuális napirend 9. pontjához. Jütel Cohn ugyanis Löbl Cohn miskolci zsidó felesége volt, mégis személyesen fordult a közösséghez, hogy pénzét letétbe helyezhesse (jegyzőkönyv: 94).

Ennél súlyosabb volt Adelheit, a bécsi Mayer Hirschl tolerált kereskedő lányának ügye. Mayer Hirschl veje az apósa halála után azonnal magához vette annak tolerancia-okmányát, amiért Adelheit panaszt nyújtott be ellene. Az elöljáróság kimondta, hogy az okmányt jogtalanul tulajdonították el és elrendelte annak haladéktalan visszaszolgáltatását az elhunyt leányának (jegyzőkönyv: 136).

Sara Saxl özvegy a zsinagógai ülés miatt panaszkodott. Saxl a lengyel zsinagóga (*polnische Schul*) tagja volt. Az elnökség utasította a zsinagóga elöljáróit (*gabaim*) az ügy kivizsgálására. Ez az ügy nemcsak azt bizonyítja, hogy a nőket gyakran ilyen módon is károsították, de azt is, hogy minden zsinagógának voltak ülés-könyvei, mert az ülések a vagyon egy részét képezték. Azokat örökölni, árverezni és átruházni is lehetett. Egyébként a régi zsinagógában (azaz nem az un. *Kultus-Templomban*) 1830 körül 174 férfi és közel 134 női ülés volt (jegyzőkönyv 133).

Ilyenek voltak, így éltek a zsidó nők a pesti letelepedés első évtizedeiben

Az első nő, akit a közösségi jegyzőkönyv 1828. május 15-i bejegyzése említ, *Bernat Schlesinger* helyi zsidó adózó özvegye volt (jegyzőkönyv: 10). Szorult helyzetében a nő sürgős segítséget kért a közösségtől. Támogatására egy „*Collectát*“ (kollektát, azaz pénzgyűjtést) rendeltek el, amelynek eredmé-

¹⁷ „... az itteni betdin (bíróság) illetékes az ügy rendezésére. Ha Joseph Berger Óbudán tanácsot akar kérni, menjen oda saját költségén.”

¹⁸ BFL Intimata, a. m. 4647-4957/II. 881.

nyeképpen 22 forint jött össze. Hogy ki volt ez a Schlesinger asszony, sajnos nem tudjuk. Még a nevét sem ismerjük! A levéltári közösségi iratokban több Schlesinger található meg: egy Izsák, egy Salamon és legalább két Bernat (Bernard) Schlesinger. Az egyik Schlesinger aláírása látható az 1814. évi levélen, amelyet több pesti tolerált, adózó és védett zsidó írt alá.¹⁹

De az is lehet, hogy arról a Schlesingerről van szó, aki szinte minden elnökségi ülésen ott volt a közösség hivatali helységében. Dorffinger „Wegweiser“ című úti kalauzában is találtam egy Bernat Schlesinger termékkereskedőt.²⁰ Ez a férfi Lipótvárosban (Leopoldstadt 271) élt, ahol a tehetősebb zsidók béreltek lakást. Egy másik Bernard Schlesinger Terézváros 532. szám alatt lakott. Foglalkozása szerint egy kereskedelmi ügynök volt, ami nem jelentett egy biztos jövedelmet. A ház, amelyben a Schlesinger család lakást bérelt, az Országút (Landstraße) és Király utca (Königgasse) sarkán állt. Dorffinger ezt a házat egy építészeti nevezetességként ajánlotta az utazók figyelmébe. Közvetlen közelében volt az 533. számú ház, amelyben mindkét zsinagóga és a zsidó közösség elnöksége is működött.

Minden valószínűség szerint a második Bernard (Bernat) Schlesinger hagyta özvegyét anyagi háttér nélkül, aki ezért szorult a közösség segítségére. A szegény nő többször volt kénytelen segítséget kérni, és nem ő volt az egyetlen, aki ennyire nélkülözött.

Bela, egy Wolf Helischau özvegye a havi támogatásért fordult a közösséghez. Lena (Eleonora) Popper 1829. július 26-án ismételtén kérte a közösség segítségét „nyomorúságos helyzetében”. A közösség 20 forintot adott neki a jótékonyági gyűjtésből. Rachel, „Salamon Bauer pesti zsidó” özvegye ugyan csak júliusban kért segítséget „szorult helyzetében.”

Theresia, Leopold Tettinger özvegye 1829-ben kért egy igazolást a közösségtől, amellyel vejét – Hamburger Dánielt - akarta ösztönözni, hogy segítsen 5 kiskorú gyermeke felneveléséhez (jegyzőkönyv: 42): „Theresia Witwe des Leopold Tettinger bittet um Gemeindezeugnis, dass sie zur Erhaltung ihrer 5 unversorgten Kinder die Beihilfe ihres Schwiegersohns Hamburger Daniel benöthige.”²¹

Tettinger család valamikor tehetősebb lehetett. Először az 1791-ből származó iratokban találkozunk ezzel a családi névvel.²² Jacob David Tettinger alvállalkozó volt a „Zsidó konyha” (Garküche) vállalkozásban. Az apja halála után Catharina nevű leánya vette át az üzletet, amelynek keretében kóser borral és pálinkával látta el a „Zsidó konyhán” étkező zsidó kereskedőket. Ez az üzleti tevékenység egy hagyományos családi vállalkozássá vált. Dorffinger útikalauza szerint Theresia Tettinger pálinkakereskedő Terézváros 1. szám alatt lakott. Az 1826. évi „Conscripció” ezt a címet az Országút 1-re pontosítja. 1826-ban Theresia már özvegy volt, és egyedül nevelt 2 fiát és 2 lányát. Akkoriban Theresia már 25 éve tolerált státuszban élt Pesten és első szám

¹⁹ DORFFINGER 1827. 570.

²⁰ Ford: „Theresia, Tettinger Leopold özvegye kér igazolást a közösségtől, hogy 5 ellátatlan gyermeke gondozásához Hamburger Daniel veje segítségére van szüksége.”

²¹ Lásd BFL: Intimata a. m. IV 1202 pp/XV 20 „Zsidó ügyek.

²² A „conscripció”-ban szó szerint ez áll: „zweifelhafth” (azaz „kétséges”).

alatt szerepelt a zsidó összeírásban. Egyébként, nem világos, miért beszél a jegyzőkönyvi bejegyzés öt gyermekről, holott az összeírásban csak négy gyermek szerepel. Az ötödik Theresia 22 éves leánya, Katharina volt, aki 1827-ben már maga is saját három gyermeket nevelt. Az összeírás adatai szerint Theresia rendszeresen fizette az adót és a türelmi díjat (*Toleranz-Tax*). Erkölcsileg „jónak” számított, de az anyagi helyzetét csak közepesnek értékelték. A közösségi átlaghoz képest azonban ez nem volt rossz.

Judit Braun nevű özvegy (1826. évi adóösszeírás 4. száma alatt), aki három fiával már 20 éve élt a pesti Akácfa utca 136. száma alatt, se tolerált, se komoráns nem volt. Judit teljesen vagyontalan volt és nem fizetett adót. Talán ezért merültek fel kételyek az erkölcsi állapota körül!²³ Az életkörülményei szerint Judit Braunt „szegénynek” (*arm*) minősítették, amiben semmi rendkívüli nem volt. Hiszen az összeírt 982 személy közül majdnem minden második számított szegénynek.

A Jegyzőkönyv 23. oldalán találkozunk Therese Auerbach nevével. Egy bizonyos Leopold Beer engedélyt kért a lánnyal való házasságkötésére, így merül fel Therese neve is. Az engedélyt a kérelmező megkapta, azzal nem is volt semmi gond. De az Auerbach család élete biztosan nem volt könnyű. Még a nagyobbik leány házassága előtt az anya magára maradhatott a gyerekekkel. 1828. szeptember 14-én kérte a közösség segítségét, mivel az „örült” fiát nem tudta egyedül ellátni. Az esetet Moritz Bauernek továbbították, aki akkoriban főpénztáros volt. A megoldást csak 1829-ben találták meg, amikor Herman nevű fiút a városi (*Bürger*) kórházban helyezték el, és havi 20 forint ellátást állapítottak meg (jegyzőkönyv: 57): „Auf Ansuche der Witwe D. Auerbachs ist für ihren wahnsinnigen Sohn Herman... derselbe auf einen Monat ins Bürgerspital einzunehmen, eine Anschaffung auf einen Monat zu f20 w m ausgefertigt werden.“ Auerbach név, egyébként, nem volt teljesen ismeretlen. Előfordult a Jegyzőkönyvben, de Dorffingernél is. Legtöbb Auerbach festő-mázoló volt és Terézvárosban lakott. Ám volt egy Auerbach nevű filozófus is, aki Lipótvárosban élt. Therese Auerbach apja minden bizonnyal szobafestőként tartotta el családját haláláig.

Egy családi anyagi probléma rendezéséért fordult a közösséghez Coiten Bachrach özvegye (jegyzőkönyv: 149). Bachrach Theresia-t Jacob Hirsch nevű mostohaapja akarta megrövidíteni, aki visszatartotta mostohaleánya vagyontát. Theresia az egykori specifikáció szerinti anyagiak, értékpapírok és az őt megillető készpénz kiszolgáltatását, illetve kifizetését kérte, amihez a közösség elnöksége jogi segítséget nyújtott.

Minden egyes esetben az elöljáróság a női panaszokat és kéréseket ugyanolyan gondosan vizsgálta, mint a férfiakét. Tény azonban, hogy a jegyzőkönyvben rögzített események aktív szereplői is csak a férfinevekkel jelölt személyek voltak, akik a női panaszokat vizsgálták, illetve orvosolták. A női nevet viselő személyeknek csak egy passzív, panasztevő szerep jutott. A férfiakból álló elnökség (*Vorstand*) ezzel szemben konstruktívan, mintegy védelmezői, apai szerepben lépett fel. Nyilvánvaló, hogy ehhez a férfiaknak min-

²³ Ford. „Özvegy D. Auerbach kérésére Herman nevű örült fiát egy hónapra felveszik a polgári (zsidó) kórházba, és a havi ellátást 20 korona értékben állapítják meg.”

den eszközük volt, miközben a nők az ítélkező, illetve igazságosztó szerephez hozzá sem juthatott. És mégis ez a minta úgy rögzült, mint a férfi aktív, illetve a női passzív karakterének valamilyen biológiai igazsága. A női beleszólás jogának korlátozása nem biológiai gyökerű, hanem a társadalmi viszonyokból eredt. Ezt a mintát nem egészen helyesen, patriarchálisnak nevezzük, holott valójában nem a nemek közötti viszonyt, hanem a társadalmi egyenlőtlenséget, az egyes csoportok jogfosztását tükrözi. A „patriarchális” mintát a családi kisközösség konzerválni tudta és hosszú évszázadokra megfosztotta a nőket az önrendelkezés jogától, illetve önellátás esélyétől.²⁴

Tartásdíj, nyugdíj, és egyéb szociális juttatások. Nők a társadalomért.

A pesti élet a legtöbb nő számára nem lehetett könnyű. Hogy a szegények mennyire valóban szegények voltak, mutatja a gyermekhalandóság statisztikája. 1826-ban 92 zsidó fiú és 84 zsidó lány született,²⁵ de 25 lány, illetve 29 fiú meg is halt. Abban az időben a zsidó közösségben halt meg legtöbb gyerek a pesti vallásellenes csoportok adatai alapján.²⁶ Pedig a rendkívül nagy gyermekhalandóság egész Pestre is jellemző volt. Döbbenetes adatot olvashattunk az 1783. évi „Wiener Zeitung”-ban, amely arról írt, hogy 1782-ben Pesten 799 gyerek született, de 963 halt meg.²⁷

Főleg az első életév volt kritikus, az 1839-es halálozások egy harmada, például, ezt a kort érintette. De még ezen belül is elsősorban a házasságon kívül született gyermekek között volt nagyobb a halandóság: 100 gyermekből 21 halt meg még az első életévben, míg a házasságban született gyerekeknél csak 10-12. Az ok a szülők (elsősorban a dolgozó nők, például cselédnők, szakácsnők) testi gyengesége, valamint a gyerekek hiányos ellátása, illetve hanyag felügyelet lehetett.²⁸

A nagy halandóság oka a város egészségügyi állapota is lehetett, amelyet Bakács Tibor a „Budapest egészségügyének száz éve” című munkájában röviden így ábrázolt: a csatornázás praktikusán nem létezett, a vízvezeték csak egyes magánházakban volt. A személtakarítás ismeretlen volt. „A fertőző betegségek mibenlétét illetően éppen a kórokozók ismeretének hiányában a legellentmondóbb nézetek uralkodtak”.²⁹

A közösséghez való tartózkodás már egy bizonyos biztosítékot jelentett a zsidó nők számára, amit a jegyzőkönyvből idézett kérések igazolnak. De a legjobb „nyugdíjbiztosítás” mégis egy vagyonos férj volt. A prominens nagykereskedők elvált felesége is ellátást kapott. Moritz Ulmann vállalkozó esete ilyen szempontból tanulságos. Ulmann 1825-ben keresztelkedett ki a katolikus egyházban. Erre való utalást gyermekeinek keresztelői könyvében találjuk meg,

²⁴ BUTLER 1990. 52–53.

²⁵ DORFFINGER 1827. 53.

²⁶ DORFFINGER 1827. 53.

²⁷ *Wiener Ztg.* 1783 (5) 4. Az újságot (amint néhány más kiadványt sem) már nem sikerült beszerezni, ezért forrásként csak a Bibliográfia IV. kötetét adhatom meg: IV. 1965. 8.

²⁸ SCHLESINGER 1840. 92–93.

²⁹ SCHLESINGER 1840. 5.

ahol a „Szülők” rubrikájában a következő áll: „Mauritius Ulman neophytus cath.”

Moritz Ulmann fiait a Szent-István Bazilikában keresztelték meg. Minden gyerek névénél az a megjegyzés állt, hogy anyjuk zsidó volt.³⁰ Frommet Ulmann sohasem hagyta el a hitét, de beleegyezett gyermekeinek megkeresztelésébe. Moritz Ulmann elvált a feleségétől, de élete végéig gondoskodott róla és gyermekeiről.³¹

Ulmann feleségének nevét a pesti jegyzőkönyvben nem találtam, de Ulmann Moritz neve fellelhető. Az egyik bejegyzés arról szól, hogy Leon Rad, a közösség volt előljárójának megbízottja anyagi követeléssel kereste fel a közösséget. Ulmann úr ugyanis térítést követelt, amiért annak idején építési és javítási munkálatokat végeztetett a zsidó kórházban (jegyzőkönyv: 88). Ez 1830. augusztus 8-án történt, vagyis jóval kikeresztelkedése után. És még egy részlet: a javításokat Moritz Ulmann múltbeli kórházi tartózkodása miatt végezték el!

A jegyzőkönyv oldalain találkoztunk Rachel Wahrmann-al, az 1826-ban elhunyt (majdnem) első pesti rabbi özvegyével. A 27. oldalon olvasható a közösségi kiadások listája, amelyben többek között feljegyezték, hogy Israel Wahrmann özvegye 400 forint nyugdíjat kap a közösség pénztárából. Némely fizetéshez képest ez a nyugdíj nem volt kicsi. A fentiekben említett Michael Pariser, például, csak 75 forintot kapott munkáért. Ez azonban csak egy mellékkeresete volt, hiszen Pariser főállásban „sakter” (hentes) volt. Rachel Wahrmannal ugyanannyit kapott, mint Aron Bassist zsinagógai szolgálta, de Wahrmann asszony biztosan még örökölt is valamit. Ettől függetlenül az adóösszeírás szerint Rachel Wahrmann szegénynek számított.

Egyedülálló, szegény és beteg vagyontalan nőket a közösség – hagyományosan – ellátott. A közösségnek volt saját szegényháza (*Anie Irenu*). Az egyik bejegyzésből kitűnik, hogy napirenden volt az „özvegyek és árvák intézete” létrehozása (jegyzőkönyv: 31). Legtöbb esetben a kérelmezők csak az egyszeri alamizsnát kaptak, de volt egy névsor olyan szegényekről, akik rendszeres segélyben részesültek. Ezért Esterl Schönaug, például, kérte az elnökséget, hogy a közösség az állandóan támogatottak listájára vegye fel. A döntés pozitív volt: „...wird als billig anerkannt und dieselbe mit monatlich 40 Ft. vom künftigen Monat November anfangen unterstützt.” (jegyzőkönyv: 127)³²

Chevra Kadisa („Szentegylet”) hozzájárult a szegények támogatására fordított alapok létrehozásához. Az 1829. évi bejegyzésben Lena Freystadt egyszeri támogatásáról volt szó, aki betegsége miatt szorult segítségre. Összesen 16 forintot kapott, amelynek felét *Chevra Kadisa*, a másik részt „*Anie Irenu Cass*” (a szegény ház kasszája) fedezte.

A hivatalos formákon túl voltak olyan kimondottan női kezdeményezések is, mint a női kollektá (pénzgyűjtés), vagy a „Ros Hodes” női kör. Hogy a pénzgyűjtést a nők szervezték, igazolja az 1829. január 25-i bejegyzés. Rösel

³⁰ BFL Egyházi anyakönyvek: A99 Römisch-katholisches Pfarramt Szentistván város (alias Lipót), 1817–1829.

³¹ *Egyenlőség* 1921. április 9. 10-11. Mandl Bernát: Két tragikus zsidó asszony.

³² Ford. „... (kérését) elfogadták és havi 40 forinttal támogatják novembertől kezdődően.”

Schenk akkoriban már kétszer kért segítyt a közösségtől. Az aktuális kérését elutasították, mert a nők már szerveztek pénzügytést számára: „da bereits für die Bittstellerin eine Collecta durch hiesige Frauen gemacht und gegeben wurde, kann ferner nichts bewilliget werden.”³³

Sara, Salamon B. özvegye, például, lányának esküvőjére gyűjtött pénzt. De ezért is engedély kellett kérnie a közösségtől, amit 1829. május 10-i bejegyzés bizonyít. Az 1830. októberi, 99. oldalon olvasható szöveg nemcsak a tagok reform készségét mutatja, de érdekes információt tartalmaz a szokásos magatartási normák változásáról:

„Marcus Stern referiert und leget einen Plan vor, nach welchem sowohl die hiesigen Hausarmen auf eine anständige Art versorgt, dann auch fremde Arme und Bettler mit maßgeblichem Almosen betheilet, und hiedruch das lästige Betteln der Rosch Hodesch-Weiber und anderer Bettler zu beheben, welche bisher geschehenen Anfang abgeholfen und bei gutem Erfolg ein diesfälliger Fond für die Zukunft erzwecket, dadurch dann in einigen Jahren mittels der von diesem Fond erschwingenden Interessen allein die Armen unterstützt werden können und die Notwendigkeit des Sammeln für Arme alle Jahre aufhören würde.”³⁴

A jegyzőkönyv 26. oldalán olvasható egy bejegyzés talán a nőegylet gondolatát segítette elő. Abraham Koppel számolt be arról, hogy Boráros tanácsos és iskolaigazgató úr kívánságára megszerveztek egy leányiskolát mindenféle kézi- kézműipari munka készítésére. Ez a bejegyzés azt jelentette, tehát, hogy Boráros János úr, aki a városi bíró és az egyházi iskolák igazgatója volt,³⁵ egyik látogatása alkalmából tett egy újító javaslatot a zsidó közösség vezetőinek. Hogy a keresztény nőegylet abban az időben Terézvárosban már működött,³⁶ tudjuk elsősorban Dorffinger könyvében található háztulajdonosi névsorból és az újsághirdetésekből, amelyek rendszeresen beszámoltak a jótékony hölgyek közhasznú munkájáról.³⁷

Pest város női lakosságának vagyoni és társadalmi szempontból kiemelkedő rétege a 19. század elején közös társadalmi céljait egyesületi formában is megfogalmazta. Bár ez csak a vagyonos, illetve rangosabb férfiak feleségeit és leányait érintette, mégis érdemes szót ejteni a pesti hölgyek egyesülési hagyományáról. Ugyanis 1866-ban meg fog alakulni az első pesti zsidó Nőegylet,

³³ „...mivel a kérvényező részére a helybeli nők már gyűjtettek és a pénzt át is adták, ezért semmi máshoz nem járulunk hozzá.”

³⁴ „Marcus Stern jelenti, hogy (kidolgozott) egy tervet, amelynek alapján a helybeli szegények rendes ellátást kapnának, de az idegen szegények és koldulók is megfelelő alamizsnához jutnának, és így be lehetne szüntetni a Ros-Hodes-asszonyok és más koldulók molesztáló koldulását. Ha minden jól megy, akkor jövőre egy megfelelő pénzügyi alapot lehetne létesíteni és néhány év alatt keletkező kamat összegéből lehetne segíteni a szegényeknek, felhagyva az eddigi éves pénzügytést gyakorlatával.”

³⁵ BFL: IV. 1225/1, 1791–1802.

³⁶ A zsidó nőegyletről lásd LENDVAI 2002. 55–73; RICHERS 2002. 65–75.

³⁷ Dorffinger több pesti nőegyletet illetve intézetet említ. Lásd DORFFINGER 1827. 281, 284. Még egy példa: Vereinigte Ofner-Pester Zeitung a nőegylet tevékenységéről számolt be. *Vereinigte Ofner-Pester Zeitung* 1832. június 17. (49) 819.

amely már nemcsak egy zsidó közösség partikuláris érdekeit képviseli majd, hanem a közjó céljait is tűzi maga elé, és elsősorban a pesti szegények és más rászorultak megsegítésével foglalkozik.³⁸

A nőegyleti tevékenység, amely a zsidó nők körében, egyébként, hihetetlenül gyorsan terjedt, ellene szól azoknak a téves elképzeléseknek, hogy a nők „biológiailag” inkább az otthoni munkára, saját családjának ellátására hajlamosabbak. Ugyanakkor éppen a jótékony nőegyleti munkából azt a következtetést is vonták le, hogy a nők empatikusabbak, illetve inkább hajlanak az altruizmusra, mint a férfiak. A nők társadalmi szférájának korlátozásából kialakult gyakorlat azonban nem adhat okot az ilyen elhamarkodott általánosításokra.

A feminista kultúrakutatás aktuális kérdéseiről egy konkrét női társadalmi réteg leírásával kapcsolatban

Dolgozatomban bemutatott példák meggyőzhetik az olvasót, hogy a pesti zsidó közösség egy olyan társadalmi minta alapján épült fel, amely természetesen tartotta a társadalom által férfiaknak nevezett személyek elsőbbségét. A nők ellátása a férfiak vállalt feladata volt, amennyiben a nők teljesítették a férfiak által meghatározott női funkciókat, és pedig

1. feleségként biztosították a humánerő utánpótlását,
2. leányként férjhez mentek és így gondoskodtak a női társadalmi szerep folytonosságáról,
3. időskorban – özvegyként – a családok jóindulatára bízták magukat.

Egzisztenciális okok miatt a nőknek nevezett passzív személyek elsődleges célja a házasság volt, amire kiskoruk óta készültek.

Ez a szereposztás megfelelt a polgári társadalom rendjének, amely kizárta a nőket a nyilvánosságból, illetve a férfiakkal egyenértékű közösségi tagságból. A nők nevelése, illetve szakképesítése is ennek megfelelően valósult meg. A nőknek esélyük sem volt, hogy önállóan, a férfiakkal egyenlő átlagszinten lássák el magukat. Nem a természet, hanem a társadalom fosztotta meg őket ettől a lehetőségtől, aminek következtében rögzült a nők peremszintű társadalmi helyzete és a másik társadalmi testtől való függése. Ugyanakkor a vagyonosabb lakossági rétegekben ez a függés a női testet parazita életmódra kényszerítette. A nőket kritizáló férfiak, ezzel szemben, éppen a konstruktivitás és kezdeményezés hiányát vetik a nők szemére, amit a nők biológiai gyengeségével, az úgynevezett „nőiességgel” magyarázzák.

A mai feminista kutatás a társadalmi igazságtalanságok leírásáról végre áttér a női kultúra megfogalmazására, amelynek középpontjában a „női identitás” (azaz a nő fogalma) újraértelmezése áll. A feminizmus alanyává a valódi női test lesz, felváltva a társadalmi női struktúrát. De ki is ez a nő valójában? Valószínűleg nem az a lény, amely a világ minden táján „egyformán” elnyo-

³⁸ HROTÓ 2009. 154–156.

mott és jogfosztott, mert a nő elsődleges jellemzője nem a társadalmi magatartás.³⁹

Jelen dolgozat nem foglalkozik a feminizmus általános kérdéseivel, hanem egy konkrét vallásnéptani kultúracsoport testének női részével. A negatív példák ellenére arra szándékoztam felhívni a kutatók figyelmét, hogy a zsidóságról alkotott kép csak úgy teljes, ha a közösségek női tagjainak egzisztenciáját is felfedjük. Ez az egzisztencia lehet sajátos mindkét nem esetén, de a célokat és az érdekeket nem a testi nemiség határozza meg, hanem a társadalmi esélyek.

Az életállapotok leírása elsősorban a levéltárban gyűjtött anyagból indult. A helyszíni gyűjtés és leírás azonban csak a kezdeti stádiuma az antropológiai megértés felé, amely feltételezi az adatok valamely specifikus nyelvről való fordítását és azok utólagos értelmezését a társadalom szélesebb rétegei számára.⁴⁰

Vagyis a kultúra antropológiai kutatás szükségszerűen szoros kapcsolatba kerül a nyelvészettel, a történetírással, illetve más értelmezett társadalomtudománnyal. Az „eklektika”, tehát, számunkra nem lehet egy teljesen negatív fogalom.⁴¹ Ám egyes kutatók óvnak a tudományos „multiparadigmáktól”, mivel szerintük az ilyen „episztemológiai egytálétel” éppen a határok túlzott nyitottsága miatt nem teszi lehetővé a mélyebb elemzést.⁴²

Ezeket az aggályokat egy mai kutató a nyelvészet jövőjével kapcsolatban fejezte ki. A feminista kultúrakutatás eleve feltételezi több tudomány együttműködését és ezen kívül a szociális felelősségtudatot is. Az idézett kutató úgy képzelte el, hogy egy kakasviadal a jó antropológus számára csak ürügy arra, hogy az adott etnikai kultúracsoport szolidaritásáról vagy az egyéni identitás formáiról vitatkozzon.⁴³ Ám a feminista zsidó kultúrakutatás esetén a kutatónő nem kerülheti el a „kakasviadallal” kapcsolatos egyértelmű állásfoglalást sem!

IRODALOM

BAKÁCS Tibor

1948 *Budapest közegészségügyének száz éve, 1848–1948*, Budapest, Irod. Int.

BERNSTEIN, Béla

1923 A női nevek a kismartoni zsidó temetőben. *Magyar-Zsidó Szemle*, 40. évf. 2–3. sz., 96–99.

BUTLER, Judith

1990 *Gender Trouble*. Routledge, New York.

DORFFINGER, József András

1827 *Wegweiser für Fremde und Einheimische durch die königliche ungarische Freystadt Pesth*, Pest: Druck Trattner.

³⁹ BUTLER 1990. 2–3, 8.

⁴⁰ УШАКИН 2011. 25.

⁴¹ КОЗЛОВ 2011. 22.

⁴² УШАКИН 2011. 24. Az anyag primatizációjának problémájáról és a módszertani eklektikáról egy kötött paradigma kereten kívül.

⁴³ УШАКИН 2011. 25.

HROTÓ, Larissza

- 2009 Ungarische Frauen im Aufbruch zwischen Religion(en) und Politik. Ein Überblick über die Entwicklung der ungarischen Frauenbewegung, In: (ed. Annette Esser, Katharina von Kellenbach, Annette Mehlhorn, Sabine Bieberstein, Christine Gasser, Ursula Rapp) *Feministische Zugänge zum interreligiösen Dialog*, ESWTR, Peeters-Leuven-Walpole, MA/Belgium, 153–164.

КОЗЛОВ, Сергей

- 2011 Осень филологии. *Литературное новое обозрение*, Москва, НЛО, 110/ 4. 15–22.

LENDVAI Mária

- 2002 A pesti izraelita Nőegylet megalakulása és szociális intézményrendszerének kiépítése (1866-1885), In: Toronyi Zsuzsa (szerk): *A zsidó nő*. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, Budapest.

РАТАСНИЧ, József

- 1833 *Beschreibung der königlichen Freystadt Pesth*, Trattner-Károlyi

RICHERS, Julia

- 2002 „Jótékony rablás” csupán? A Pesti Izraelita Nőegylet tevékenységi körei In: Toronyi Zsuzsa (szerk): *A zsidó nő*. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, Budapest. 65–75.

SCHLESINGER, Ignác

- 1840 *Medicinische Topographie der königl. Freistädte Pesth und Ofen*, (Eine von der löblichen medicinischen Facultät zu Pesth gekrönte Preisschrift.) Buda: in Com. Kilian

УШАКИН, Сергей

- 2011 Осень, доползём ли, долетим ли до рассвета? *Литературное новое обозрение*, Москва, НЛО, 110, 4, 23–27.

LEVÉLTÁRI ÉS SAJTÓFORRÁSOK

Vereinigte Ofner-Pester Zeitung, 1832 (49), 819

Budapest Főváros Levéltár (BFL)

Zsidó könyha IV. 1202.c. Intimata a. m. 4647, 4957, 1789-1850

IV. 1202pp/XV.20. (lajstrom) Zsidó (Letelepedési, lakhatási ügyek) ügyek: 1786-1837, 1838-1855 Vegyes ügyek 1804-1841,

IV. 1225: Boráros János hagyatéka (1791-1802)

XV. 20: Budapest Egyházi anyakönyvek:

A 23, 24, 25, 28, 29, 34, 36, 37, 46 izr. (1836-1851)

Születési anyakönyvek: Geburtsregister

Halotti anyakönyvek: Sterberegister

XV. 20: A54, 58, 65, 67, 80, 96, 99, 100, 114, 116, 134, 136, 245

Keresztelői könyvek: Taufregister

Zsidó Levéltár

90. 63 Közösségi jegyzőkönyv [Protokoll] 1828-1833 PIH
PIH I-7. 1/1826 – Összeírás [Conscription] 1826
PIH I-7. 1/1827 – Összeírás [Conscription] 1827
PIH-II-B-2-a Házassági levél [Heiratsbrief]
PIH-II-B-2 Házassági szerződés

HROTKO, LARISSA

GENDERORIENTIERTE BESCHREIBUNG
GESELLSCHAFTLICHER
CHANCEN AUFGRUND DES
GEMEINSCHAFTSPROTOKOLLS DER
PESTER JÜDISCHEN GEMEINDE

Die vorliegende Arbeit beruht sich auf Beispielen aus dem wirklichen Leben. Sie zeigen, dass die erste jüdische Gemeinschaft von Pest es für selbstverständlich hielt, wenn ihre männlichen Mitglieder gesellschaftlichen Vorrang vor den weiblichen hatten. Aus gesellschaftlichen und existenziellen Gründen richtete sich das ganze Leben der Frauen nach der Eheschließung, für die sie sich bewusst vorbereiteten, statt sich geistig und beruflich zu entwickeln. Die Frauen wurden von Männern versorgt, wenn sie gemäß ihrem weiblichen Stand „funktionierten“. Zu den Voraussetzungen gehörten vor allem die Fortpflanzung, Familiengründung, Verpflegung vom Nachwuchs und von den Männern, Gehorsam und Unterordnung. Die Frauen erfüllten diese Aufgaben, indem sie es zum Teil der weiblichen Natur gemacht haben. Trotzdem versuchten einige Frauen selbständig zu überleben, und sich sogar beruflich festzuhalten. Zu Anfang des 19. Jahrhunderts konnte man sogar das Erwachen des gesellschaftlichen Bewusstseins bei den jüdischen Frauen bemerken. Um 1866 haben die Jüdinnen die weitgehenden gesellschaftlichen Ziele in Form der Frauenvereine zum Ausdruck gebracht.

A „ZSIDÓNŐ” IDEJE ÉS A HAGYOMÁNY TEREMTÉSÉNEK LÁNCOLATA

Adaptációs stratégiák működtetése a Múlt és Jövő folyóiratban

S kerestem azt, aki méltó tiszta szép,
Apád legyen a nászom hajnalán
Nem tudtam még –, de rád gondoltam tán.
(Várnay Zseni: Ki tegnap voltam)

Az utóbbi néhány évben Magyarországon megélenkülő figyelem kíséri a 20. század elején alkotó női írók munkásságát, mely érdeklődés nem csak a feminista irodalomelméletek hazai adaptációjának, vagy éppen az angolszász identitáselméletek térnyerésének köszönhető, hanem annak a sajátos és ellentmondásokkal teli helyzetnek, amit a magyar női emancipációs mozgalmak és az emancipációs törekvéseknek hangot adó korabeli szerzők objektív viszonyaként tartanak számon.

Magyarországon ugyanis az emancipációs törekvések éppen akkor jutottak igazán érvényre, amikor a politikai trendek nem hogy a liberális demokrácia normarendszere felé tolódtak volna, hanem éppen ellenkezőleg: a magyar társadalom etnikai és szociális megosztottsága felé. Az 1920-as évek uralgó politikai kurzusában, mely az első világháború utáni nacionalista és legtöbbször antiszemita szólásokat erősítette fel, kiemelt helyet foglalt el a nők választójoga, ami már a századelőn megjelenő, többségiben liberális értékek mentén elrendeződő, a nők emancipációjáért küzdő csoportok a zászlójukra tűztek.¹

Ezzel szemben olyan de-emancipációs folyamatok is zajlottak, mint például a nők számának korlátozása a felsőoktatásban. 1920-ban, abban az évben, amikor a parlament elfogadta a nők választójogát, már megkezdődött a numerus clausus előkészítése. A zárt szám törvénye, mely a nemzetiségek számarányát írta elő a felsőoktatásban, eredetileg egy, a nők számát a felsőoktatásban korlátozó rendelet tervezetén alapul, de ezt a jellegét – az antiszemita hangok további erősödése mentén – elveszítette, és helyébe egy olyan törvény fogalmazódott meg, amely nemzetiségek számarányát szabályozta. Ugyanakkor az akkori kurzus a zsidóságot egyértelműen mint nemzetiséget, és nem mint vallási közösséget tételezte, és zsidók oktatáshoz való jogát – beleértve a zsidó nőket is – erősen korlátozta.²

A nők felsőoktatáshoz való joga számos európai országban már a századforduló óta nem kérdés és nem kivétel ez a alól a zsidó nők felsőoktatáshoz

¹ M. Kovács 1996. 487.

² M. Kovács 1996. 491–492.

való joga sem, sőt, a zsidó nők emancipációs folyamatai korán, már a 19. század második felében megkezdődtek. Az, hogy egy zsidó lány egyetemre járjon, Németországban a 20. század elejére már nem csak hogy elfogadottnak tűnt, akár a vallásos családokban is, hanem olykor egyenesen kívánatosnak, hiszen a tanult német zsidó lányok – neveltetésükből, anyagi helyzetükből adódóan – igen kelendőnek bizonyultak. Az Osztrák-Magyar Monarchia területén élő zsidó férfiak előszeretettel választottak párt Németországból.³ Ebben a sajátos politikai-kulturális közegben különös szerepet játszanak a zsidó származású női írók.

Viszonylag kevés hazai tanulmány foglalkozik úgy a zsidó származású írónők munkáival, mint amelyik szöveganalízis során egyszerre számol a két világháború közötti emancipációs törekvések mentén formálódó női identitással, a hagyományos női és hagyományos és modern zsidó női identitással, valamint más, az elsősorban nyugat-európai országok zsidó identitástudatát formáló stratégiákkal, és az azokhoz való itthoni viszonyokkal. Álláspontom szerint a zsidó nő konstrukciója és/mint a modern nő identitáskonstruáló lehetősége alaposabb vizsgálatot követel A Másik fogalom hármasságának (A másik mint zsidó, a másik mint női, a másik mint a zsidó női) és ezen identitáskonstrukciók bonyolult szövedékének vizsgálata a kor irodalmi szövegei kapcsán megkerülhetetlen, mint ahogy az is, hogy számoljunk a zsidóságot mint etnikai konstrukciót láttató, a különbözőségek és párhuzamok többirányú jelölési gyakorlataiban felismerhető adaptációs stratégiákkal, amelyek a Másik fogalmának folyamatos fenntartása mellett az ugyanaz, ugyanolyan fogalmait hozzák mozgásba.

Jabloneczay Tímea Szenes Erzsébet egy kései szövege kapcsán a következő megállapítást teszi: „Szenesnél a nő nem a férfivel szemben, férfihöz képest Másik, identitása nem a férfiban gyökerezik. Identitása az írás, önmagával való szembenezés során, irodalmi textusokon, bibliai prenarratívák során konstruálódik, és zsidó identitás megformálása történik.”⁴

Jabloneczay megállapításai más, a két világháború között alkotó szerzők szövegei esetén is helytállóan bizonyulhatnak, különösen a korszak zsidó folyóirataiban megjelenő szövegek tükrében, amelyekben kimondatlanul és kimondottan is jelen van a zsidó nő etnikai-kulturális konstrukciónak a létrehozása. Éppen ezért olyan átmeneti kettős jelölést tartok szükségesnek, mely lehetővé teszi a szociális – kulturális – történelmi regiszterek, a két világháború közötti időszakban formálódó, magukat zsidónak való csoportok legkülönbözőbb beállítódásának figyelembevételét, és a zsidó nőt retorikai konstrukcióként, ezen csoportosulások által működtetett alakzatként tételezi fel. Jelen írásom elsősorban a Múlt és Jövő című folyóiratban publikáló szerzők munkáira fókuszál, azokra, akik saját magukat a zsidó és női mintázatok mentén határozzák meg.

Fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy tanulmányomban a „zsidó nőit” nem valami eleve adottként tételezem fel, hanem szigorúan, egy, a két világháború között megkonstruált alakzatként, mely a kor politikai – történelmi – kul-

³ KAPLAN 2005. 199.

⁴ JABLONCZAY 2008.

turális eseményei által létrehozott megosztás szükségszerű következménye. A zsidó női így kimondatlanul is az azonosság/azonosítás és különbözőség/megkülönböztetés olyan folyamataiban vesz részt, melyek nem csak hogy fenntartják egy vélt eredethez fűződő viszonyukat, de jelölési gyakorlatukon keresztül aktívan részt vesznek ezen eredet létrehozásában.

Zsidó nőiről egyszerre beszélhetünk úgy, mint olyan fogalomról, ami a kor gyakran antiszemita, stigmatizáló írásaiban működtetett, és úgy, mint az ilyen stigmatizációra adott válasz következtében létrejött fogalom. Amennyiben igényt tartunk az eredet és hagyomány vizsgálatára, nem kerülhetjük el – természetesen a fentiekkel együtt – hogy a zsidó női fogalmát úgy is tételizzük, mint a korszak zsidó folyóirataiban működtetett, németországi mintákat követő, politikai – eszmei alapon konstruált fogalmát. A két világháború közötti legrangosabb, a zsidó identitást a leginkább képviselő folyóirat a *Múlt és Jövő*, mely igen csak nagy teret ad a zsidó nőinek. A lapszámokat végigböngészve úgy tűnhet, a zsidó nő, zsidó asszony pozicionálása – elsősorban a hagyományhoz fűződő folytonos viszony mentén (mint időtlen szubjektum), valamint a modern kor kihívásaira adható válaszok tükrében (mint időben létező szubjektum) – kulcsfontosságú.

Azonban a zsidó női szubjektumnak mint konstrukciónak hangsúlyos jelenléte a korszakban nem csak ezen kettőségre történő válaszadás problematikájaként jelentkezik, hanem két, egymástól különböző folyamat eredményeként.

A *Múlt és Jövő* mintájául a német *Ost und West* folyóirat szolgál, így – természetesen más, a zsidó identitás és történelem kérdéseit taglaló írásokkal egyetemben – a Németországban már korábban lezajló zsidó női emancipáció tükrében megjelenő identitásmintázatok hazai adaptálására törekszik. Az *Ost und West* 1901 és 1923 között jelent meg Berlinben. A lap elsődleges célja az volt, hogy a zsidóság asszimilációját visszafordítsa, mégpedig azáltal, hogy olyan etnikai-nemzeti identitást teremtsen, ami a keleti zsidóság és a nyugati zsidóságot összekapcsolja.⁵ Az *Ost und West*-et a nyugati országokban olvasók jelentős hányada (mintegy 25%-a) nő volt,⁶ de lap céljai közé tűzte azt is, hogy a keleti országokban élő zsidóság felé zsidó német női identitásmodellt közvetítsen. A női olvasók megnyeréséhez a folyóiratban megjelenő, irodalmi igényeket is támaztó írások gyakran a parvenü férfi, az újjazdag, felkapaszkodó zsidó sztereotípiáit hasznosították, akikkel erkölcsi és intellektuális fölény révén szembeállítható a „német zsidó nő”.⁷

Ugyanakkor ha figyelembe vesszük a zsidóság hazai helyzetét, nem csak egy a német mintát adaptáló törekvással kell számolnunk, hanem a zsidó női identitásának olyan alakzatával is, amely elsősorban ellennarratívaként működik: olyan szükségszerűen létrejövő konstrukció, mely a két világháború között a hazai nőmozgalom által meghatározott magyar nőihez fűződő viszonyok mentén pozicionált.

⁵ BRENNER 1998.

⁶ BRENNER 1998. 95.

⁷ BRENNER 1998. 99.

A „zsidó női” alakzata így tehát a kulturális kurzusán belül a hagyomány időtlensége és modern kettős temporalitásának (amint német minta adaptációjának mint az antiszemita törekvéseknek kitett) rendjében fogalmazódik meg. Olyan jelölő, ami az önmeghatározásai során identifikál, emellett pedig úgy jelenik meg, mint egy, a marginalizált csoportok esetében gyakran jellemző másik Másik.

Neumann Árminné, Sass Irén programadó cikkeiben e kettős jelölési aktus igencsak szembeütő. Az új Szövetség című cikkében Neumann Árminé: a következőket írja:

„A mai sulyos viszonyok szükségessé tették a zsidóság tömörülését, de természetesnek fogjuk találni, hogy semmiféle egyesületben nem nélkülöztük többé a nők közreműködését, különösen ma, amikor politikai jogokat kaptak és így számottevő tényezővé emelkedtek. Fokozott mértékben igaz ez, ha a vallás mezejére lépünk. [...] Szövetségük legfőbb tevékenysége az lesz, hogy asszonyainkat és ifjúságunkat megismertessük hitünk azon tiszta forrásaival, amelyek eddig zárva voltak előttük, hogy a közömbösségben, sőt istentagadásban megfagyott lelkünket a hit izzásával felolvasszuk s őket rendszeres jótékonyásra és társadalmi működésre szoktassuk.”⁸

A zsidó nő mai hivatása című írásában pedig ezt olvashatjuk:

„A zsidó nőnek ősidők óta patriarchális helyzete és befolyása van a családban, s ezt a tekintélyét kell most felhasználnia, hogy férjére és gyermekire jótékony hatást gyakoroljon, hogy őket a zsidóság érdekében szükséges szerényebb fellépésre nevelje. [...] Mennyivel helyesebb lenne, ha asszonyaink nem abban látnák életcéljukat, hogy kifelé tündököljenek, hanem abban, hogy vallásunk régi tradícióinak megfelelően befelé, a családban, társaságban arra törekednének, hogy a jótékony szellemnek, a vallásos érzésnek terjesztői legyenek...”⁹

Úgy tűnik, Neumann Árminné írásaiban a múlt és jelen sajátos viszonyrendszert képez. Egy olyan sajátos múltat tételez, melyek a kulturális kezdeményezéseken keresztül – egy magától értetődőnek elgondolt hagyományrend által – választ adhat a kor kihívásaira. A nőknek ebbe a folyamatban nem elhanyagolható, sőt, központi a szerepük.

Neumanné más cikkeiben zsidó asszony nem (csak) sajátjaként tételezett hagyományrendje tükrében definiált, hanem éppen a „magyar asszonnal” való viszonyában. Az ilyen jellegű, nyílt levélszerű írásokban a megszólított is a nem zsidóként tételezett, magyar nő.

„A magyar nők” című írásában például a zsidó női identitásmintázat a magyar/ keresztény női mintázattól való különböztetés mentén jelentkezik. Neumanné kiemeli a zsidó nők áldozatkészségét, illetve a kulturális életben

⁸ *Múlt és Jövő* 1920. február 27. 2–3. Dr. Neumann Árminné: Az új Szövetség.

⁹ *Múlt és Jövő* 1920. május 21. 5. Dr. Neumann Árminné: A zsidó nő mai hivatása.

való áldozatkésztséget vállaló, segítő szerepüket, míg a magyar asszonyok esetében – a kereszténység markerein keresztül teszi fel a kérdést – a keresztény asszonyoknak – miként nyilvánul meg az antiszemita jelenségekben a krisztusi tanítás a felebaráti szeretetről.

Sass Irén Üzenet a magyar asszonyoknak című írása is hasonlóképpen, a „magyar asszony” mentén hozza létre a zsidó asszony alakzatát, de Sass sokkal inkább a párhuzamokkal, azonosságokkal érvel az antiszemita beszédek ellen. Sass írásában a zsidó identitás sokkal inkább stigmatizált, mint amennyire sajátként felvállalt identitás, a zsidó asszony és magyar asszony mintázatok a zsidó és magyar, mint egymást kizáró implikációk létrejöttének traumájából fakadnak.

„[A zsidó gyerek} Odahaza és az iskolában csak azt tanulta, hogy magyar gyerek ő is, mint a többi, büszke volt erre és büszkén vallotta is. Odahaza és az iskolában csak azt tanulta, hogy szeressük felebarátainkat, mint tenmagunkat és... most egy magyar gyerek, az első összekoccanásnál, szemébe vágja neki, hogy ő nem magyar, csak egy >>zsidó<<... és a magyar gyerekek elkerülik őt, nem játszanak vele.”¹⁰

A zsidó asszony egyik írásban sem a zsidó férfi mentén definiálódik, hanem a szintén megkonstruált nem zsidó asszonyhoz való viszonyában, a kettő közös terében és idejében. A Másikhoz való viszony nem a férfi-nő bináris opozíció mentén elgondolt, hanem sokkal inkább a zsidó-nem zsidó bináris opozícióban, mégpedig úgy, hogy a jelenben konstruálódott kettősség mellett múlt és jövőként is meghatározza saját önálló identitásának terét. Úgy tűnhet, a német Ost und West térbeliségének tematikáját a Múlt és Jövő a temporalitás mentén tematizálja, mely tér és időbeli tematizációs folyamat a nemcsak a lapban megjelenő esszék, nyílt levelek sajátossága, hanem az olykor didaktikus, de egyértelműen irodalmi szándékkal íródott szövegeké.

Amennyiben a Múlt és Jövőben megragadható egy, a zsidó női szerepeket megjelölő törekvés, akkor minden bizonnyal beszélhetünk egy olyan irodalomról is, ami azon női szerepeket népszerűsíti. És bár a szerzőkben adekvát módon jelen van egy, a zsidó női irodalmat, mint a hagyományt a modernitás nyelvi-retorikai stratégia által közvetíteni kívánó igény, nem beszélhetünk zsidó női irodalomról, hacsak nem úgy, mint a Múlt és Jövőben helyet kapó, sajátosan zsidó női irodalom iránti vágy. A cél a zsidó női irodalom léte, a zsidó női irodalom írása, mely egyfelől a lap programadó cikkei mentén hivatott erősíteni egy, a hagyomány tükrében létrejövő zsidó női identitást, másfelől pedig a korszak narratív-retorikai sémáinak hasznosításával, párhuzamok teremtésével, a magyar női írók kérdésfelvetéseire történő reflexióival létrehozni a zsidó írónő alakzatát

A Múlt és Jövőben publikált művek nem egy esetben a példázat műfajához közelítenek, mely példázatok egy eleve adottként feltételezett (a kulturálison keresztüli), valamikor működőként elgondolt etnikai-vallási diskurzusba

¹⁰ *Múlt és Jövő* 1920. április 16. 2–3. Sass Irén: Üzenet a magyar asszonyoknak.

(úgy mint a zsidóság) történő beilleszkedés példázatai, és amelyekben nyereséges stratégiaként a mintául szolgáló „zsidó asszony” identitáskeretei jutnak érvényre. A zsidó női szerepek tehát ezekben az elbeszélésekben sem a férfi-női kettősség mentén elgondoltak, hanem sokkal inkább a hagyomány és a zsidó identitás által kecsegtetett elrendeződés iránti vágy mentén, mely a térbeli és időbeli dimenzió iránti elrendeződés vágya is egyben.

Például az ilyen időbeliséghez való viszony a központi témája Patai Edith *Az óra* című elbeszélésének. A novella egy szobai óra és egy vallásos zsidó nő szinte elválaszthatatlan, az egymáshoz való viszonyok különbözőségének azonosságainak a között terében kap helyet.

A hétköznapi tárgyakon keresztül ábrázolt, azokba vetített női szubjektum gyakorta jelen van a századelő irodalmában,¹¹ Patai írásában a használati tárgy mesékre, példázatokra jellemző antropomorfizációja a vallásos női zsidó identitással párhuzamos módon jelenik meg. A szöveg egyes szám harmadik személyű elbeszélője egy, a gondolkodás erejével felruházott óra tudatának közeli nézőpontból tárja az olvasó elé egy vallásos zsidó nő életútját, amelynek szokásait, a zsidóságának vallási jellegű eseményeit, rituáléit, ünnepeit (az asszony eljár otthonról a templomba és csak későn ér haza, megállítják az órát az óra számára ismeretlen okok miatt) óra kezdetben nem érti meg / nem lehet részese, de egy otthoni ima során (szemtanúként) később részesévé válik, a novella végre pedig az akkor már idős asszony halálának patetikus ábrázolásával együtt a tárgy léte szintén magasztos és szent pillanatban, az idő megszűnésében teljesül ki.

„Az óra úrnője egyre gyengült és egyszer a szent nap előtti alkonyaton megroskadt testtel tett néhány lépést az óra felé. Reszkető kezekkel nyúlt az ingához, de már nem volt ereje többé, hogy megállítsa az Időt. [...] az öreg óra elé csodálatos víziók tárultak. A nagy nyugalomban mintha sok apró szivalakú óra ketyegését hallotta volna. És egy függöny mögül egy csodálatosan tiszta, aranycsengésű óra harangozott feléje. Az ütések sokszor csendesen, mélyen hangzottak, sokszor meg lázasan, izgatottan, szaggatott ütemben. Egyszerre csak fehér szárnyak suhantak meg a levegőben és fehér világosság áradt a függöny mögül. Egy kéz megérintette az aranycsengésű órát és megállította.”¹²

Patai Edit írása – szemben a kortárs női írók emancipációs kérdéseit feszegető írásaival – nem a paternális hagyománnyal szembe helyezi el magát.

A zsidó nő alakzatának működtetése a korszak cionista írásaiban rendre visszatérő kulturális horizonton mozog. Patai Edit szövegében a pátosz, vagy pontosabban az irodalmi nyelvhasználat vélt pátosza olyan törekvés eredményeként működik, ami a hagyományt a kulturálison keresztül élné meg, így formálva egy kultúrán, zsidó kultúrán keresztüli zsidó identitást, melyben a „zsidó nő” szerepe megfelel annak, mint amit Neumanné szövegeiben olvas-

¹¹ Ebben a témakörben itthon Zsadányi Edit végzett kiterjedő kutatásokat elsősorban Lesznai Anna, Ritoók Emma, Kaffka Margit írásművein keresztül.

¹² *Múlt és Jövő* 1917. március, 91–92. Patai Edith: *Az óra*.

hatunk. Az óra című szöveg éppen ezen kiáltványszerű cikkek irodalmi példázata. A novella elején lévő ajánlás miéértje nem az asszonyors elszenvedésén alapuló szolidaritásban keresendő, hanem a vallásosként megélt hagyomány kulturális interpretációjában, mely szükségesnek véli a saját múltjának is re/konstrukcióját. Az Óra című novellában tehát a Másik, vagy az Idegen nem a társadalmi nemek fogalmi diskurzusában, hanem a zsidó identitásra való ráatalálás gondolatisága mentén van jelen.

Gárdos Szabina Chula, a ludmilai lány című novellája a térbeliség és az adottnak vélt közös identitás iránti vágy problematikájára irányítja a figyelmet. Elbeszélésében az idegenség, a hazátlanság, a vélt közösségi identitását elvesztő nőivel mutatja be az írásában megszólított női alakot. A fiatal odeszszai lány, Chula, árván marad.

„Fejed kissé oldalt hajlott, bogárszemed egy pontot keresett a besurranó sötétben s csak azután csendült fel édes gyermekhangod. Anyanyelveden, héber nyelven, hívtad, csalogattad haza minden dalodban nemzeted gyermekét! S ha elhalt hívó szavad, gyertyagyújtásig rendszerint némán ültél s csak az első fénysugárnál kérdezted újra és újra >>Bobsche, hová lettek ők, hogy minden nóta csak hazahívja őket? [...]<< És mindannyiszor hangzott a Bobsched fájdalmas felelete: >>Az élet vitte el őket. Az Élet tartja őket fogva.<< [...] Hányszor gondolhattál e napokra odesszai iskoládban! Ha szikár tanár sunyi mosolygással mintegy hozzád beszélt népekről, fejlődésekről, szavaid eszedbe juttatták magadat. A népek sorsát magadban érezted ismételt küzdelsekkel, bukásokkal és fejlődésekkel.”¹³

Chula magára marad, egy olyan közösségben kell lennie, amelyik Másikként, idegenként kezeli. A névváltoztatás, mint szimbolikus identitásváltás még nem törli el a régi, a hagyományát-zsidóságát kereső identitást, de létrehoz egy olyan szerepet, amelyet Chula konstruáltként él meg, és ami csak további feszültséget teremt.

„Társnőid elhúzódtak tőled, az idegentől, Chulától, a kis zsidólánytól. Annyi társnő között egy barátnőre sem akadtál! Magányosan jártad utadat, mindig az Életet keresve és sehol sem találva. Csak mikor egy új iskola küszöbén egy szigorú hang Hellának nevezett, kaptál társakat, kik mosolyodat irigyelték, feladatodat akarták és a pénzeden a cukrászdában vígan majszolták a süteményeket. S te elfelejtettél mosolyogni és adtad a feladatokat társaságukért és remegtél, hogy véletlen Chulának nevezhet és megtörheti a varázst. Mert vittek színházakba, hangversenyekre, képtárakba, uzsonnákra. Vittek a csillogó Életbe! És te fizettél, fizettél, hogy megmutatták az utat az Élethez. Színes lázas lett utad. S mentél hazát keresni, mely hazáddá legyen embereket, kik vezetőid, barátaid legyenek. [...] Hella félt Chulától! [...] És táncolt az

¹³ *Múlt és Jövő* 1920. február 6. 9–10. Gárdos Szabina: Chula, a ludmai lány.

Életed a billentyűkön, mindenkinek oly vágyó álmokat zeng a fülébe, hogy a hallgatók karjukat tárnák a teljesülés felé. [...] A végakkorddal miért tűnt el orcád rózsája hazátlan gyermekem? Tán megérezted most az életet? Hogy most benned élt? Belőled zengett? Nem olyanak talál-tad, amilyenek képzeleted festette? Fehércú Hellám, vagy tudod-e most, miért maradtak az Életben, kiket Chula édes hangja hiába haza-hívott? És hogy miért zeng most ott a Luga mentén egy másik Chula hiába értetek? És megérted-e most már, miért lesz egyre fáradtabb a Bobsche hangja ott, abban a ludmai megtépett otthonban? Chula, Chula, te Életbe szakadt megtépett Chulám!”¹⁴

Gárdos szövegében az asszimiláció nem lehet maradéktalanul nyereséges stratégia, a szöveg az „Életbe” kiszakadó, a zsidóságukként megélt minősé-geket otthagyo személyek tragédiákkal fűtött otthonkeresésének a modelljét állítja az olvasó elé. Gárdos és Sass munkáit olvasva megállapíthatjuk, mind a két szöveg tulajdonképpen megfelel a Múlt és Jövő által támasztott zsidó asszony fogalmi kereteinek, a férfi és a női, az emancipáció kérdéseit egyik sem hozza játékba, ugyanakkor az idegenséghez, térhez és időhöz, a szubjek-tum konstruáltkén történő megtapasztalásához való viszonyát éppen azokkal a nyelvi-retorikai alakzatokat használja, amelyeket „nem zsidó” kortársaik. Az identitáskeretek krízisének retorikai alakzatai ott vannak Ritoók Emma, vagy akár Kaffka Margit korai elbeszéléseiben is. Az identitáskeretek krízisé-nek okozója rendszerint a paternális rend, illetve a saját maga számára is ide-genként megjelenő, rákényszerített szerepekkel (anya, feleség, szerető) való azonosulás lehetetlensége.

Sass Irénnek – a Múlt és Jövőben megjelenő – Májusi alkonyat¹⁵ című szö-vegének narratív sémái például közelítenek a korban elismert női írók szöve-geihez. A novellában jelen levő feszültséget már a címben jelenlevő fogalmi feszültség is implikálja. Az elbeszélés témája egy traumatikus felismerés és egy sajátos belátás. Egy fiatal leánynak kell azzal szembesülnie, hogy nem választhatja Ábelt, a szerelmét, kénytelen a nagymama által neki kijelölt gaz-dag, zsidó fiatalemberhez hozzámennie. A szerelem nélküli házasság gya-kori témája a kornak, ugyanakkor Sass Irén novellájában nem is annyira egy, a férfiak által működtetett birtokló diskurzus kényszerítő erejeként nyilván-nyul meg, hanem sokkal inkább az óvás/védelem szükségszerű aktusaként, a törvény betartatása és az egzisztenciális biztonság megteremtése mentén. A novella leányalakja a szerelem romantikus kliséi mentén definiálja visz-onyát, a mindent legyőző, mindenekfelett álló elemi szerelem biztos tudatában száll szembe nagyanyja akaratával, aki érvek helyett a vallás törvényeit hasz-nálja fel, hogy ötödik unokáját is férjhez adhassa. Sass novellájának érdekes, folytonosan vibráló feszültségét a narrátornak a nagymamához és Évához való viszony adja. A paternális törvény a novella terén belül a zsidóság tör-vényeként, egy zsidó nő (nagymama) ügyeskedése mentén jut érvényre, nem

¹⁴ *Múlt és Jövő* 1920. február 6. 9–10. Gárdos Szabina: Chula, a ludmai lány.

¹⁵ *Múlt és Jövő* 1920. február 27. 5–6. Sass Irén: Májusi alkonyat.

pedig egy, a férfi szereplő általi kényszerítő erőként. A régi nő értékrendje áll szemben a modern nő értékrendjével.

A kényszerítő erő, ami itt a törvény parancsa a szekuláris társadalom kényszerítő, törvényszerű maskulin erejének a párhuzamaként áll, ugyanakkor a szöveg sejteti, mindez csak ürügy.

A kiszemelt vőlegény jó módú, szemben az Éva által szeretett bócherral, így a házasságra való buzdítás igazi oka nem is annyira vallási, mint amennyire evilági: anyagi érdek. Henrik jobb partinak ígérkezik, mint Ábel.

Sass szövegének problematikája, a kényszerített házasság és a házasságkerítés témája Tormay Cecilé, Ritoók Emma, vagy éppen más, a 20. század első felében alkotó női író szövegeiben gyakran jelentkezik, így könnyen találunk párhuzamokat a „magyar női írók” szövegeiben megjelenő szereplőkkel és identitásmintákkal. A szöveg terében megkonstruált zsidó női szubjektum hasonló problémákkal szembesül, mint a többségi társadalom prózairodalmának nőalakjai.

Ugyanakkor ha Sass szövegét együtt olvassuk ezen szövegekkel, vagy a korábban már idézett, magyar asszonyokhoz írott levelével, szem előtt kell tartanunk, hogy a párhuzamok megléte nem feltétlen jelenti a paternális hagyományon alapuló zsidó identitás megkérdőjelezését. A novellában megjelenő fiatal leány, Éva saját választásra irányuló vágya nem is a korábbi generációkkal, a régi női szerepekkel való harcosszembenállás, sem a korban népszerű „új nő”¹⁶ toposzának az ígérete, hanem sokkal inkább egy olyan adaptált folyamat eredménye, mely a zsidó nő új viszonyát tételne a hagyománnyal, és amelynek komoly előképei ott vannak már a 20. század legeleji, németországi zsidó emancipációs törekvésekben.

Harriet Pass Freidenreich tanulmányában egyértelműen elhatárolja egymástól az „új asszonyt” (neuer frau) és a zsidó identitására igényt tartó „zsidó új nőt” (die jüdische neuer frau). Noha mindkét fogalom az emancipációs törekvésekben nyeri el jelentéseit (úgy mint női választójog, jog a tanúhoz, alkalmasint a születésszabályozáshoz) az új zsidó nő nem számol le a zsidóság rítusaival, szokásaival, a vallásos életvitellel, hanem – legtöbbször egy kulturcionista stratégia által – átértelmezi őket. Freidenreich két életúton keresztül szemlélteti az új nő és az új zsidó nő közötti különbségeket.¹⁷

Käte Frankenthal 1889-ben született, egyetemet végzett orvos, szocialista politikus. Frankenthal az új asszony (neuer frau) megtestesítőjeként reprezentálta saját magát: whiskeyt ivott, dohányzott, rövidre vágatta a haját, illetve gyakran férfiruhákat öltött magára. Független, egyedülálló nőként élte életét, aktív szexuális élettel. Noha a – zsidó hagyomány szerint élő – családjával nem szakadt meg a kapcsolata, tőlük igencsak független életet élt. Mivel nem tanúsított érdeklődést a főzés, a varrás, illetve egyéb házimunkák iránt, házvezetőnőt tartott. És noha származását tekintve zsidó volt, vallását nem tartotta.

¹⁶ A „New Woman”/ „Neue Frau”, vagyis az „új asszony” ideája a 19. században született meg. A terminussal olyan feminista ideákat jelenítettek meg, amelyek egyaránt szembeszálltak a paternális társadalom férfi-domináns normáival, illetve a paternális által pozícionált korábbi női szerepekkel. Az „új asszonyok” Európa szerte kulturális-politikai-gazdasági követeléseket fogalmaztak meg.

¹⁷ FREIDENRICH 2006. 129–130.

Ezzel szemben Rahel Gotein Staus például a „zsidó új asszonyt” reprezentálta, aki a modern emancipációs/feminista törekvéseket megpróbálta összeegyeztetni a vallási hagyományok által megkövetelt normákkal.

A Múlt és Jövő „női témákat” érintő szépirodalmi törekvéseiben a legtöbb helyütt éppen az új zsidó nő konstrukciójának Németországból adaptált stratégiái jutnak érvényre, így amikor hagyomány és újszerű szembeállítását vizsgáljuk, nem felejtethetjük el, hogy az adaptációs mechanizmusok következtében az új zsidó női identitáskonstrukció igénye már egy létező hagyományba, az új zsidó asszony németországi gyakorlatának hagyományába ágyazottan van jelen.

Az írások kapcsán élnünk kell a gyanúval: amikor az eredet (mint etnikai/vallási) tükrében határozódik meg a magyarországi modern zsidó nő, akkor a jelölési aktuson keresztül nem csak a német minta alapján teremti meg saját eredetét, hanem a német minta érvényesül eredetként és hagyományként.

Amennyiben pedig olvasatunk az antiszemita törekvések következtében megkonstruált zsidó (női) – magyar (női) oppozícióra irányul, akkor azzal kell szembesülnünk, hogy bár hogy a mintázatok közelítésének retorikai stratégiái mentén az oppozíciók felszámolhatóvá válnak, egy olyan zsidó női identitás mintázata rajzolódik elő, mely erkölcsi fölényének működtetése által folyamatosan elmozdítja a Másik jelentéseit.

Mindkét olvasat messze vezet minket, egy másik másikának másikához (a végtelenig), amely a leszármazás teremtő jellege mentén szükségszerűen vesz részt az azonosság, különbözőség jelölési gyakorlatának véget nem érő láncolatában.

IRODALOM

BRENNER, David A.

1998 *Marketing identities: the invention of Jewish ethnicity in Ost und West*. Wayne State University Press, Detroit, Michigan.

FREIDENREICH, Harriet Pass

2006 Die jüdische „Neue Frau” des frühen 20. Jahrhunderts In: Heinsohn, Kriste – Schüler-Springorum, Stefanie (Hg.): *Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte*. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Wallstein Verlag, Hamburg. 123–132.

JABLONCZAY Tímea

2009 Megtalált (?) identitás (Szenes Erzsi: A lélek ellenáll.) In: *A magyarságtudományok önértelmezései*. A doktoriskolák II. nemzetközi konferenciája, Budapest, 2008. augusztus 22–24. Dobos István – Bene Sándor. Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság, Budapest. <http://mek.niif.hu/07600/07689/html/index.htm#16>

KAPLAN, Marion A.

2005 *Jewish Daily Life in Germany 1618–1945*. Oxford University Press. Oxford.

Kovács M. Maria

1996 Ambiguities of Emancipation: women and the ethnic question in Hungary. *Women's History Review*. Volume 5, Number 4. 487–495.

FÖLDVÁRI, JÓZSEF

THE TIME OF THE JEWISH WOMAN AND
THE UNBROKEN CHAIN OF TRADITION
ADAPTATIONAL STRATEGIES IN THE
JOURNAL MÚLT ÉS JÖVŐ

It is undisputed that the emancipation of women, including Jewish women had been more or less completed by the beginning of the 20th century.

This process had not only substantially endangered the maledominated positions but created new identity patterns for women. Then again, the literary appearance of the ‚Jewish‘ Other puts the very basis of the phallogocentric order into question and re-interprets the roles of Tradition.

In my paper, I attempt to detect to what extent such findings may be valid regarding the works of Hungarian Jewish women writers of the first half of the 20th century.

JÁKOB HÁZA MAGYARORSZÁGON A zsidó női vallásosság alakulása 19. században

„Izrael fiai ... a férfiak, Jákob háza ... a nők, így szólunk bölcseink. A ki megszilárdítani, diszítani, igazán és a szó legnemesebb értelmében szépitni akarja Jákob házát, bizonyára Istennek tetsző cselekedetet végez.” (Dr. Herzog Manó, kaposvári kerül. főrabbi)¹

„[...] a zsidóság beteg szervezetének szive a nő. Ha valahogyan vissza tudnók varázsolni a zsidó nőnek egykori áhitatos buzgóságát, szent szerelmét Isten és hit iránt, könnyet indító jámborságát, amelylyel megszentelte házát, magasztos lelkiszárnyalását, amelylyel az egy Isten hitére nevelte gyermekét, szombati gyertyáinak ragyogását, hófehér ünneplő aszalterítőit, csöndes imáit a meghatottság óráin, s a szertefoszlott ünnepi hangulatot családjainkban – akkor biztos gyógyulás reményével éltetne bennünket a mi betegünk, s csakhamar új erőre kapna a zsidóság minden tagja: férfi és ifjú, vezér és közkatona. Erősítsük hát a szívnek dobogását, nyerjük meg szent ügyünknek a zsidó nőket! (Dr. Kiss Arnold, veszprémi főrabbi)”²

A 19. és a 20. század fordulóján, az 1900. év Pészachjára jelent meg *Magyar Zsidó Nő* címmel Közép-Európa első kifejezetten nőknek szánt izraelita felekezeti hetilapja.³ Az új sajtóorgánumot szerkesztőként Ötvösné Weisz Sarolta tanítónő, a pesti izraelita hitközség alkalmazottja⁴ jegyezte, cikkeit néhány ritka kivételtől eltekintve a felekezeti sajtó minden lapjában publikáló szerzők szállították. Az újság regionális elsősége azonban nem az előörszerep vállalásának, hanem az utóvéd kétségbeesett erőlködésének megnyilvánulása.⁵ Az első számban közölt üdvözlések, illetve jókívánságok jól mutatják, milyen szerepben látják és szeretnék látni a jövőben is a szerkesztőség által megkérdézett neológ rabbik a magyar zsidó nőt a századfordulón. Amint a lap *spiritus rector*aként fellépő dr. Kiss Arnold fent idézett soraiból is kivehető,

¹ *Magyar Zsidó Nő* 1900. I. évf. 2. szám 11.

² *Magyar Zsidó Nő* 1900. I. évf. 2. szám 11.

³ Már amennyiben helytálló az a Paula E. HYMAN *Gender and Assimilation in Modern Jewish History* (1995, 82–83) című könyvében található adat, miszerint a Krakkóban 1902-ben létrejött és hat hónapot megélt *Di yudishe froyenvelt* volt az első zsidó női érdekeket képviselő újság. Ezt maga a lap állította magáról, és Hyman szerint a szerkesztését végző és cikkeit író férfiak női érdekekkel kapcsolatos felfogása eléggé széles spektrumot fedett le: a nők erejét a férfiaktól való különbözőségükben látó hagyományos nézetektől a feminizmus és a női jogokért folytatott harc iránti rokonszenvet mutató modern véleményekig terjedt. A háromnegyed éven át megjelent *Magyar Zsidó Nő* esetében ilyen véleménypluralizmusról szó sem volt: a lap a neológ rabbiság egyetlen, meglehetősen tradicionalista irányzatának szegődött szócsovévé.

⁴ Akinek azonban a hitközségen belüli (el)ismertsége annyira csekély lehetett, hogy az egy emberöltő múltva összeállított *Magyar Zsidó Lexikon* nem is tud róla, míg férje, az *Izraelita Családi Naptárt* hosszú éveken át szerkesztő Ötvös Károly legalább az „Almanachok” címszóban kiérdemelt egy említést.

⁵ A lapról és a korabeli magyarországi zsidó sajtó vonatkozó cikkeiről részletesebben FENYVES 2012.

az ő véleményük szerint, „ha valahogy vissza tudnánk varázsolni” a hűséget a zsidó nők hagyományos vallási parancsolataihoz, ezzel máris sikerülne feltartóztatni a – döntően a nők hibájából – terjedő vallástalanodást, és ismét jóra fordulna minden. Magyarországon ugyanis az új lap főszerkesztője szerint 1900-ban sajnálatos módon

„[...] a mi zsidó asszonyaink, fájdalom, egy csöppet sem lelkesülnek vallásukért, nemcsak hogy nem ápolják és nem fejlesztik a vallásos érzületet családjaikban, hanem ellenkezőleg minden igyekecsük oda irányul, hogy családjaikat és általában családi életüket vallásos jellegéből lehetőleg kivetkőztessék.”⁶

Az első szám szerkesztőségi beköszöntője ezért egyértelműen fogalmaz: „Nőink és anyáink kezébe vannak e szerint letéve *első sorban* ősi vallásunk fentartásának feltételei; ők vannak kiválóan hivatva, évezredes múltú vallásunk ápolásán és megszilárdításán közreműködni.” [Kiemelés az eredetiben – F. K.]⁷

E kijelentések legalábbis meglepőnek tűnhetnek annak fényében, hogy a 613 hagyományos zsidó vallási előírás közül mindössze három (*chala*: az étkezési előírások, a *kasrut* betartása; *nida*: a rituális fürdő, a *mikve* használata, a zsidó családi élet szabályainak tiszteletben tartása; *hadlaka*: a gyertyagyújtás, a szombat megtartása) vonatkozik a nőkre. Tőlük várni tehát az „ősi vallás” fennmaradását olyan folyamatok lezajlására enged következtetni, amelyek alapjaiban forgathatták fel a zsidóság mibenlétét és változtatták meg radikálisan a zsidó férfiak és nők vallásosságának tartalmát. Ám a zsidó női vallásosság alapvető változásainak nyomon követése rendkívül nehéz: a magyarországi folyamatnak csupán a végeredménye látszik (az is csak egy bizonyos fénytörésben, a felekezeti sajtó megvilágításában), míg kezdeti és korai szakaszairól inkább csak közvetett jelekből, illetve a német nyelvű felekezeti sajtó közleményeiből és a „gendered Judaism” szépen gyarapodó nemzetközi irodalmából szerezhetünk tudomást.⁸

Ilyen közvetett jel például a jelen kötetben más összefüggésben említett 1840-es makói per a nők „fedetlen hajukkal” való megjelenése miatt,⁹ és ilyenek a női imakönyvek.¹⁰ De e folyamat korábbi szakaszaira utal a női karzatok mérete a 19. század elejétől kezdve, valamint az e karzatok, mellvédek és rácsok építésének kérdését részletesen taglaló, úgynevezett Gitter-per: Löw Lipótnak a losonci zsidók ezzel kapcsolatos kérdésére közölt válasza a *Ben Chananjában*, illetve más rabbik állásfoglalásai és Löw vitazárója. Ugyancsak a *Ben Chananjában* jelentette meg Löw egyik legtöbbször becsült, hozzá hasonlóan „fontolva haladó” rabbitársának, Joseph Kahn trieri főrabbinak egy írását az özvegyek adójáról, amely a nőnek a zsidó községen belüli helyéről

⁶ *Magyar Zsidó Nő* 1900. I. évf. 2. szám 2.

⁷ *Magyar Zsidó Nő* 1900. I. évf. 1. szám 3.

⁸ Itt szeretném megköszönni Hrotkó Larisszának, hogy erre az irodalomra felhívta a figyelmemet.

⁹ URBANCSOK 2012.

¹⁰ FRAUHAMMER 2012.

fogalmaz meg Magyarországon ritka véleményt. Szintén erre enged következtetni, hogy férfiak vagy nők töltötték be az egyes városok nőegyleteinek vezető funkcióit, valamint a lányok vallásoktatásának és „konfirmációjának” kérdései, továbbá a néhány rendelkezésre álló 19. századi visszaemlékezés és önéletrajz egy-egy apró utalása. Mindezek alapján megpróbálhatjuk rekonstruálni a korszak női zsidó vallásosságának alakulását; a következőkben kronologikusan haladva erre teszünk kísérletet.

Zsinagógai jelenlét

A nőknek sehol sem írja elő a Talmud, hogy zsinagógába járjanak, ez legfeljebb csak megengedett, de semmiképp sem kötelező. Így a legutóbbi idő-kig csupán férjezett nők éltek ezzel a lehetőséggel, mostanra azonban a számuk nem egy községben meghaladja az erre kötelezett férfiakét¹¹ – írja a *Ben Chananja*-ban megjelent cikkében Joseph Kahn trieri főrabbi. Hasonló jelenlétről számol be az amerikai zsidóság vonatkozásában Karla Goldman, csak hogy ő már a 19. század kezdetétől láthatónak mondja a folyamatot, amelynek során a „férfizsinagóga” padsorai mindinkább elnéptelenednek.¹² A zsidó férfiaknak már a zsidók különböző időpontokban bekövetkezett emancipációja¹³ előtt is több helyen módja nyílt a hagyományostól eltérő foglalkozásokat választani és egyetemi tanulmányokat végezni, így csökkent azoknak a száma, akik – önálló kereskedőként vagy a zsidó község alkalmazottjaiként – maguk osztották be az idejüket. Egyre kevesebben voltak tehát azok, akik a nap számottevő részét a tanházban tölthették. (A nők minden nyilvános zsinagógai aktusból való kizárásának egyik indokaként éppen a rájuk háruló házi kötelezettségeket szokás felhozni, mint amelyek megakadályozzák őket a megadott időben elvégzendő imák és hosszadalmas szertartások elvégzésében.)

A nők zsinagógai távolléte elsőként Amerikában vált előbb láthatóvá, majd elfogadhatatlanná a judaizmus külső megítélése szempontjából. Nem utolsósorban a protestáns polgári vallásosság templomjáró nőideáljának következtében az amerikai zsidó nőknek is meg kellett jelenniük a zsinagógában – írja Goldman –, amihez érdemes hozzátenni, hogy erre minden bizonnyal saját igényük is lehetett. Amerikában ugyanúgy, mint Európában a választható polgári foglalkozások megsokszorozódásának társadalomtörténeti jelensége és a polgári tiszteletreméltóságnak ez a kulturális követelménye változtatta meg a zsinagógák belső térelosztását. A női karzatok megnagyobbodása Magyarországon is e folyamat kifejezetten korán elkezdődő fizikai megtestesülése. A morvaországi hatást mutató zsinagógákban (így Bonyhádön és Stomfán) „a női tér kiemelkedően nagy”, míg ott, ahol a galíciai

¹¹ *Ben Chananja* 1864. 37. szám 740–741.

¹² GOLDMAN 2001. 3–4.

¹³ Egyesült Államok 1783, Franciaország 1791, Hollandia 1796, Anglia 1859, a német államok 1848 és 1869 között, Olaszország 1870, Ausztria és Magyarország 1867 – lásd KÉRÉSZY 1927. 265–267.

hatás érvényesült (például Bártfán, Huszton vagy Mádon) lényegesen kisebb – írja a magyarországi zsinagógáknak szentelt monumentális monográfiájában Klein Rudolf.¹⁴ Az 1795-ben épült bonyhádi zsinagóga női része csupán 15%-kal kisebb a férfiakénál,¹⁵ a pesti zsidó közösség Dohány utcai templomában pedig a nők számára fenntartott helyek száma már szinte eléri a férfiakét: a kor legnagyobb európai zsinagógájában 1492 férfi és 1472 női ülőhely volt.¹⁶ Egyértelmű – ha nem is lineáris – összefüggés mutatkozik tehát az egyes közösségek modernizációja, és így értelemszerűen a férfiak foglalkozási szerkezte, illetve a zsinagógákban a nők számára biztosított tér között.

Ám nemcsak külső szempontok befolyásolták a nők zsinagógai megjelenését. A premodern időkben az imaház tanház is egyben, ahol a férfiak a szent nyelven, azaz héberül imádkoznak és „tanulnak”: olvassák és megbeszélik a héber nyelvű szövegeket. Ám éppen a 19. század elejétől jelennek meg egyre inkább a zsinagógában is a helyi nyelvek, azaz Magyarországon előbb a német, majd a magyar. Változik a zsinagógában elhangzó beszédek jellege is: míg korábban évente kétszer, a nagy ünnepekkor tartott a rabbi – jiddis nyelven – zsinagógai beszédet, a 19. század első harmadától mind több helyen alkalmaznak német és bécsi mintára hitszónokot, aki immár németül szól rendszeresen a zsinagógában megjelentekhez. Németül pedig az asszonyok is értettek, és mivel ezek a hitszónoklatok nemcsak a hetiszakas magyarázatára szorítkoztak, akár kedvüket is lelhatték a lélekemelő és erkölcsnemesítő szövegekben, amelyekről akkoriban elvárták, hogy „mély emberismeret, az érzület nemessége, a természetes és mesterkéletlen egyszerűség és emelkedettség” hassa át őket.¹⁷ A vallásgyakorlat súlypontja tehát a 19. század folyamán a vallási parancsok követéséről mindinkább áthelyeződött a vallási érzületre, a zsidóság körében korábban nevének sem nevezett hitre, valamint az esztétikumra és az erkölcsiségre. Mindezen értékek képviselésében pedig még a leginkább hagyományhű német rabbik szerint is a nők jártak az élén,¹⁸ és lévén hogy a magyarországi zsidóság jelentős része a század nagyobbik felében a német mintát követte, ha hallgatólagosan is, de – amint azt az Orczy-ház kultusztemplomában megtartott női istentiszteletek¹⁹ vagy a Dohány utcai templom üléskiosztása mutatja – itt is teret nyertek, láthatóbbá lettek.

Imakönyvek

A zsidó női vallásgyakorlás hagyományosan női terepéről, az imádságokról, illetve az azok alapjául szolgáló női imakönyvekről Frauhammer Krisztina árnyalt és alapos tanulmánya olvasható e kötetben. Mint ebből is kitűnik, a zsidó nők imádkozásának rendje nagymértékben eltért a férfiakétól. Míg a férfiaknak naponta háromszor és a zsidó naptár megszabta időben kellett héber

¹⁴ KLEIN 2011. 132–133.

¹⁵ Klein Rudolf szíves személyes közlése.

¹⁶ KOMORÓCZY 2012. II. 47.

¹⁷ Hochmuth Ábrahám, idézi FENYVES 2010. 56–57.

¹⁸ BAADER 2006.

¹⁹ CSORBA 1995.

nyelvű imádságaikat elvégezniük, és az imádságok jelentős részét a többi férfival együtt, csoportosan, azaz nyilvánosan mondták el, a női imának nem volt megszabott rendje: elmondható volt otthon, vagy a zsinagógában, tartalmában és helyében egyaránt a helyzethez alkalmazkodva. A jiddis nyelvű *thineszt* elsősorban a (héberül nem tudó) nők számára írták, de élhettek velük a (héberben nem elég jártas) férfiak is. Ezek az imádságok a hétköznapiak és az ünnepek különböző alkalmaihoz kapcsolódtak, és nem egy közülük nemcsak a női élet sajátosságairól szólt, de a szerzője is nő volt.²⁰

Hogy pontosan mikor váltották fel a szerte Közép-Európában sok kiadást megélt jiddis nyelvű imádságoskönyveket a német nyelvűek, nem tudjuk. A 19. század Magyarországra visszaemlékező férfiak közül egyedül a bécsi kereskedővé lett pozsonyi születésű Sigmund Mayer tesz említést egy imakönyvről, maga is elcsodálkozva azon, hogy nagyanyjának – még a pozsonyi gettó megszűnését megelőző időkben – mindössze két könyv volt az asztalán: a *szidur* (az imakönyv) és „különösképpen egy Schiller-kötet: a *Haramiák* és az *Ármány és szerelem*. És ahogyan a szidurt, ezt a két színdarabot is egész életén keresztül újra és újra elolvasta, elejétől végig.”²¹ Ma már semmilyen lehetőségünk sincs arra, hogy megtudjuk, vajon valóban férfiaknak szánt imakönyvet, vagy női imakönyvet forgatott-e egész életében a pozsonyi polgárasszony, ahogyan azt sem tudhatjuk, milyen nyelvű volt a két kötet: Schiller ismertebb darabjait ugyanis jiddisre is lefordították, a *Haramiák* jiddis fordításának reprintje mindmáig kapható.

De nagyon is lehet, hogy Meyer nagyanyja már németül olvasott. A visszaemlékező szerző semmilyen utalást sem tesz arra, hogy ne így lett volna, ám akkoriban senki sem büszkélkedett azzal, hogy jiddis volt az anyanyelve. Még a 19. század egyetlen héber nyelvű visszaemlékezésének szerzője, az akadémikus Munkácsi Bernát ortodox édesapja, Munk Méir Avraham is rosszállóan említi meg, hogy feleségét, Stein Sárát, aki gazdag ember házában nőtt fel szegény rokonként, „nem tanították semmire, se írni, se olvasni, se németül, se magyarul, még héberül olvasni se, hogy imádkozni tudott volna” – azaz lánykorában csak jiddisül beszélt, de már a héber betűs német-zsidó imakönyvet sem tudta elolvasni.²²

Aki azonban tudott héber betűs német vagy német imakönyvet olvasni, annak volt is mit. A Magyarországon is tanítóskodott Peter Beer már 1815-ben kiadott Prágában egy *jüdisch-deutsch*, azaz héber betűs német nyelvű imakönyvet, amelynek a *puszta* címe is magában foglalta a zsidó felvilágosodás teljes programját: *Gebetbuch für gebildete Frauenzimmer mosaischer Religion: Zum Gebrauche bei der öffentlichen als auch häuslichen Gottesverehrung* (Imakönyv Mózes-vallású művelt nőszemélyek számára: nyilvános és házi használatra).²³ Ezt az 1830-as évek során több, ugyancsak héber betűs *thinesz-gyűjtemény* követte, de ugyanakkor több, mindkét nemnek szánt német nyelvű imakönyv is napvilágot látott. Pozsonyban például 1831-ben a pozsonyi izraelita leány-

²⁰ WEISSLER 1998. XI.

²¹ FENYVES 2010, 114.

²² MUNK 2002. 182.

²³ BAADER 2006. 106.

iskola tanítója, Horowitz Lipót adott ki egy olyan vallástankönyvet leányiskolák számára, amelynek függelékében a napi imák is szerepeltek,²⁴ és ez annyira népszerű lehetett, hogy 1844-ben második, javított kiadásban is megjelent.²⁵

Németországban a harmincas években (1833–34) két württembergi rabbi és tanár – Isaak Heß és Samson Wolf Rosenfeld – kiadta a korszak rendkívül népszerű protestáns imakönyve, a magdeburgi teológus Heinrich Zschokke *Stunden der Andacht zur Beförderung wahren Chrstenthums und häuslicher Gottesverehrung* (Az áhítat órái az igaz kereszténység és a házi istentisztelet elősegítésére) című művének zsidó párdarabját: *Stunden der Andacht für Israeliten* (Az áhítat órái izraeliták számára).²⁶ A protestáns eredetihez hasonlóan ez is az otthont tekinti az erkölcsi jobbulás, az anyaság és a házasság szentsége, a személyes erények, a barátság és a hazafiság megkülönböztetett terepének, és a következő évtizedekben számos Magyarországon megjelent imakönyvnek is mintájául szolgált.

A negyvenes évek elejére aztán már eleve a nők számára, németül írt imakönyvek is megjelentek. Így például Max Emanuel Stern kötete, a *Die fromme Zionstochter: Andachtsbuch für Israels Frauen und Mädchen zur öffentlichen und häuslichen Gottesverehrung an allen Wochen-, Fest- und Bußetagen und für alle Verhältnisse des Lebens* (Cion hívő leánya: az áhítat könyve Izrael asszonyai és leányai számára minden hétköz-, ünnep- és bünbánati napra a nyilvános és házi isteni tiszteletre) 1843-ban, Bécsben. Ennek magyar fordítására sem kellett sokáig várni: Stern Emánuel Miksa imádságai izraelita hölgyek számára Pesten került ki a nyomdából P. D. (Pillitz Dániel) magyarításában, 1848-ban.²⁷ Egy évvel később, ugyancsak Pesten Pillitz már saját – német nyelvű – imakönyvvel áll elő: az *Andachtsstunden für Israeliten beiderlei Geschlechtes. Eine möglichst vollständige Sammlung von Gebeten und religiösen Betrachtungen, zum Gebrauche bei der öffentlichen sowohl, als bei der häuslichen Andacht* (Az áhítat órái mindkét nembeli izraeliták számára. Imádságok és vallási elmélkedések lehető legteljesebb gyűjteménye mind nyilvános, mind házi áhítatos használatra) a mindkét nemnek szánt kötetek közé tartozik. Nem úgy Mannheim József bajai néptanító és volt honvéd 1861-ben Pápán megjelent és kifejezetten a nőknek szóló munkája, az *Ahítatosság órái. Imakönyv izraelita hölgyek számára*. Ugyancsak leányiskolák számára írta imakönyvét Rosenberg Henrik 1866-ban; az *Ujholdi és szombati muszaf-imakönyv a pesti izraelita hitközség leányiskolája számára* olyan szempontból különleges, hogy bár 1866-ban jelent meg Pesten, szövege Szinnyei szerint „zsidó-magyar” – ami vélhetőleg azt jelenti, hogy a kötetben két nyelven, jiddisül és magyarul szerepeltek az imák. Ezt követte 1876-ban, Budapesten Pillitz Dánielnek Frauhammer Krisztina által is elemezett, *Deborah: Andachtsstunden für Israels Frauen. Sammlung von Gebeten und religiösen Betrachtungen* (Debóra: az áhítat órái Izrael asszonyai számára.

²⁴ SZINNYEI 1891–1914.

²⁵ SZINNYEI 1891–1914.

²⁶ BAADER 2006. 114–115. Mint Baader megjegyzi, Fanny Neuda igen népszerű zsidó női imakönyve csak a címét vette át e nem kifejezetten nőknek szánt műnek.

²⁷ VENETIANER 1922. 178.

Imádságok és vallási elmélkedések gyűjteménye) című női imakönyve,²⁸ majd Bak Izrael hittanár, a leányok konfirmációjának magyarországi meghonosítója *Imádságos könyv zsidó hajadonoknak* című kötete, amely a szerző halála után a pedagógus és ismert felekezeti író Sebestyén Károly kiadásában jelent meg Budapesten, 1884-ben.²⁹ Mindezen mára jórészt feledésbe merült és a könyvtárakban sem igen fellelhető próbálkozások után következett Kiss Arnold számtalan kiadást megélt *Miriamja*, valamit a leányoknak szánt – és kevésbé sikeres – *Noémi*.

A Magyarországon a női imakönyvek meghonosításának terén érdemeiket szerzett Pillitz Dániel személyéhez fűződik egyébként a nők szerepére tett egyik ritka közvetett utalás is a 19. századi zsidó közösségek krónikáiban. Pillitz, aki 1843 és 1847 között Szegeden rabbiként, hitszónokként és iskolaigazgatóként működött, Theodor Bürger (azaz Istenadta Polgár) álnéven *Der Talmud und die Perfectibilität des Mosaismus vom Standpunkte der Reform* (A Talmud és a mózesi vallás tökéletesíthetősége a reform szemszögéből) címmel röpiratot jelentett meg, amelyet a szakértőként felkért tekintélyes rabbik elítéltek, a szerzőt pedig a rabbi hivatal viselésére alkalmatlannak minősítették.³⁰ Mint azonban *A szegedi zsidók 1785-től 1885-ig* című kötetben Löw Immanuel megjegyzi: „Mind e lépések oly élénk és heves küzdelmeket hoztak létre, hogy a község kebelében két elkeseredett ellenséges tábor állott egymással szemben és még az egyes családok békéje is hihetetlen módon megzavartatott, mert a küzdelemben fanatizált nők is részt vettek.”³¹ Ha másképpen nem is történik róluk említés, a haladók és a maradni vágyók összecsapásába e szerint a nők nagyon is szenvedélyes módon avatkoztak bele – kár, hogy a krónikás arra már nem érdemesítette őket, hogy többet is eláruljon róluk.

Főköttő és/vagy paróka?

Magukról a heves konfliktust kiváltó nőkről annak a még sokáig nevezetes³² esetnek a kapcsán sem tudhatunk meg sokat, amelyet Urbancsok Zsolt az amerikai sajtót forradalmasító makói származású Pulitzer József családjának stratégiájáról szóló, jelen kötetben olvasható igen érdekes tanulmányában is említ.³³ A csanádi püspök-földesúr felügyelete alatt álló makói zsidó község életét 1826-tól erős kézzel irányító Ullman Salamon főrabbi – akit községe határozott vezetését megelégedve 1858-ban visszavonulásra készítetett – két egymást követő évben is kitiltotta az „ön szabad hajakkal magukat mutogató asszonyokat” a zsinagógából. Az első esetben, 1839 májusában két idegenről volt szó, akik panaszt tettek a szolgabírónál, mire az elrendelte, hogy senkit „tsupán azon okból, hogy haját le nem nyirja, hanem tulajdonát hordja, az utc-

²⁸ Köszönöm Frauhammer Krisztinának, hogy megosztotta velem zsidó forrásait.

²⁹ Valamennyi imakönyv adatai a Szinnyei-féle írói lexikonból származnak (saját gyűjtés).

³⁰ Löw – KULINYI 1885. 171.

³¹ Löw – KULINYI 1885. 171.

³² Löw 1874. 158.

³³ Ez úton is köszönöm Urbancsok Zsoltnak, hogy az eset iratanyagát hozzáférhetővé tette számomra.

zán, nyilvános helyeken, vagy főképpen ottan a' hol isteni szolgálatot végzi"³⁴ megsérteni (azaz onnan kitiltani) 25 pálcaütlegek terhe mellett ne merjenek. Ám a következő év pünkösdjének első napján a zsidó község két előjárójának családtagjai – Friedman Baruch két lánya és Polyák Lőrincz menyé – a rabbi által az előző évben közhírré tett „erősen tilalmazó hirdetményi parantsolatot” jól ismerve mégis követték az idegen asszonyok példáját. Erre föl pedig Ullman Salamon megtiltotta nekik, hogy a zsinagógában megjelenjenek. Férfirokoniaiak szerint a három fiatalasszony – akik közül az egyik héthónapos terhes volt, és csupán az istentiszteleten részt venni jött Makóra – nem „födetlen fejjel”, hanem főkötővel a fején jelent meg a templomban. Végül az egyik nő magához Lonovics József püspökhöz fordult, ő pedig utasította az uradalom ügyvédjét – akihez a rabbi és a község őt támogató tagjai, illetve a két férfirokon panaszait intézte –, hogy közölje a zsidóság előjáróival, hagyjanak fel a „panaszkodó asszony iránt minden további gyűlölködés”-sel. Bár az iratokból kirajzolódó konfliktusban a rabbi és a községi előjárók, illetve a földesúr közötti hatalmi vetélkedés tűnik meghatározóbbnak, mint a vallási parancs betartásának kérdése (mely összeütközésekben a nem zsidó hatalom gyakran állt a vallási parancsokat áthágó újítók oldalára), látni fogjuk, hogy a nők „fejéksége” (amint Lonovics püspök nevezi) fontos halahikus probléma, amely a női karzatok mellvédjével és rácsával összefüggésben még negyedszázaddal később is vita tárgyát képezi majd.

Ami azonban a női vallásosság és a nők községen belüli helyzetének kérdését illeti, ebben a történetben a legfeltűnőbb, hogy a női szereplőknek nincs nevük. Még annak az asszonynak sem, aki személyesen járt Lonovics püspöknél („E levelemet átadó Izraelitáné”). Ugyancsak figyelemre méltó az a „süketek párbeszéde”, amely a rabbi és a két előjáró között zajlik a tekintetben, fedetlen, avagy fedett fejjel jelentek-e meg a fiatal nők a templomban. Mindkét fél úgy tesz, mintha nem értené, miről beszél a másik: a rabbi következetesen azt írja, a nők mindkét esetben „ön szabad hajakkal” mutogatták magukat – és ezzel nemcsak lehetetlenné tették a férfiak imádkozását, de a női karzatot is megbotránkoztatták, tehát megbontották a rendet –, míg a két előjáró felháborodottan utasítja vissza a vádat, hiszen az asszonyok főkötőt viseltek. Egyedül az 1839-es ügyben eljáró szolgabíró fogalmaz egyértelműen, és szavaiból kihallatszik az ingerültség a számára érthetetlen, és így önkényesnek tűnő szokás láttán: csak azért, mert „hajaikat nem úgy hordják, mint talán itt helyben divatban vagy rendelve vagyon” – azaz nem parókat hordanak – szerinte nem lehet az asszonyokat kitiltani a templomból. A *casus belli* tehát egyértelműen a paróka hiánya. Ez pedig az 1840-es években még eléggé újszerű jelenség lehetett, amint ezt Körner András, a *Kóstoló a múltból*³⁵ című kiváló történeti antropológiai mű szerzője *Hogyan éltek?* című, régi fotókat mint életmód-dokumentumokat felhasználó újabb könyvében részletesebben is kifejti.

³⁴ CSML ML CSP Szóbeli perek 1840/76.

³⁵ KÖRNER 2007. 25–26.

„Az 1890-es évek előtt készült fényképeken a legtöbb férjezett zsidó nő valamilyen főkötőt visel. Ez nem volt különleges dolog, mert akkoriban otthonán kívül minden asszony befedte a fejét, nem csak a zsidók. A vallásos zsidó asszonyoknál azonban ez több volt szokásnál, hiszen a Talmud szerint a »nő haja meztelenség«, a Misna szerint pedig akár válóok is lehet, ha férjezett nő kibontott hajjal közlekedik az utcán. (Talmud, Beráhot 24a és Misna, Ketubot VII, 6. Idézi például Oláh János a *Nők fejének befedése* című esszéjében.) Sok ortodox nő Magyarországon és Kelet-Európa más askenázi zsidó közösségeiben ennél is tovább ment: hajukat esküvőjük alkalmával lenyírták, s azontúl parókat hordtak. (...)”

„A főkötők, amelyek a 19. század első felében szinte teljesen befedték a nők haját, többnyire rávarrt selyemvirágokkal díszített fehér tüllből készültek, a főkötő oldaláról hosszú, széles selyem- vagy tüllszalagok lógtak, amint azt a Kauders Júliáról, körmendi szépanyámról 1840-ben készült festmény is mutatja. A valamivel később divatba jött és csak a fejtetőt takaró főkötők a haj egy részét is látni engedték, amit jól illusztrál a Kauders Katarináról, Kauders Júlia lányáról 1852-ben készült festmény s az ugyancsak őt ábrázoló, kb. 1870-es fénykép. (...) Kauders, született Hohenzollner Júliáról (1782–1854) a J. R. monogramos festő által Körmenden 1840-ben készített festmény. (...) Diszes főkötője alatt fekete sapkát visel, valószínűleg azért, mert házasságakor levágatta a haját. Ez inkább az ortodox zsidó asszonyok szokása volt, mégis valószínű, hogy Júlia és férje nem voltak ortodoxok, mivel az ugyanakkor készült festmény Ábrahám szépapámat fedetlen fővel ábrázolja. (...) Mélyen vallásos ükanyám a magyar zsidóság neológ ágához tartozott. Bár ő már nem vágta le a haját, mint azt a 18. században született édesanyja tette, a korábbi szokás csökevényeként még vendégahaj tette fel.”

Valószínű, hogy a makói fiatal nők főkötői „szinte teljesen befedték” viselőjük haját – de csak szinte. És biztosan nem volt alattuk sem sapka, sem vendég-haj. Mint Körner András családjának képi ábrázolásain is nyomon követhető, a 19. századi női fejfedés módozatai a vallásos érzület megannyi árnyalatát voltak képesek tükrözni. Ullman Sámuel rabbi vélhetőleg jól olvasta a főkötők jelbeszédét: viselőik letértek a hagyomány betű szerinti követésének útjáról.

Karzat, rács, jog

E fent idézett talmudi szakaszra és a nők mind esetlegesebb szabálykövetésére hivatkozik a losonci zsinagóga női karzatának mellvédje körül kipattant vitában a német neo-ortodoxia későbbi meghatározó személyisége, dr. Azriel Hildesheimer kismartoni főrabbi is:

„A Talmud alapján (Berachot 24) a semá-ima elmondása, a zsinagógai istentisztelet egyik legfontosabb része, egy nő hajának fedetlenül

hagyása esetén (mint ismeretes, az izraelita nők elrejtik hajukat) szigorúan tilos. Manapság azonban igen általánosan elterjedt ezen szigorú tilalommal szembeni közönyösség, és bizonyára ott, Losoncon is nyomatékos példákkal képviselteti magát. Ilyen körülmények között, amelyek azonban a női zsinagóga takaratlanul hagyása mellett teljességgel elkerülhetetlenek, a semá-ima elmondása, mint említettük, kifejezetten tilalom alá esik.”³⁶

A Magyar Zsidó Lexikon által „Gitter[rács]-per”-nek nevezett vitában a losonci közösség néhány tagja a *Ben Chananjá*-ban megjelentett kérdései útján igyekezett talmudi tekintélyeket maga mellé állítani Koppel Paks néven „fanatizmusáról ismert” rabbijával,³⁷ Jakob Singerrel szemben, aki az új zsinagóga női karzatát több láb magas mellvérttel és ráccsal kívánta elcsúfítani. A vita több számon is átívelt,³⁸ és ma is élvezetes olvasmány: egyrészt mint az öntelt tekintélyelvűség ellenállhatatlanul – és szándékolatlanul – komikus iskola-példája (Singer rabbi minden valódi érvet nélkülöző, jiddis szórendekkel és magánhangzókkal tarkított, botladozó németesgű episztolája nem vet túl jó fényt a kialakulóban lévő magyarországi ortodoxiára), másrészt mert fényes tanúságát adja Löw Lipót briliáns stílusának, elsöprően lendületes, tudományos érvelésének. A *Ben Chananja* szerkesztőjének még sajátos, szarkasztikus humora is megcsillan benne: Löw szerint ugyanis, ha a földszinten tartózkodó férfiakat zavarja a karzaton helyet foglaló nők látványa az imádkozásban, az csupán azért fordulhat elő, mert nem imádkoznak. Ezt ugyanis keletre nézve, lehajtott fejjel kellene tenniük, márpedig a nőket csak akkor pillanthatják meg, ha felemelt fejüket elfordítva felfelé néznek. Így hát a Hildesheimer által is felhozott talmudi helynek a vitában nincs jelentősége, kifejezetten a mellvédre és a rácsra vonatkozó törvény pedig egyáltalán nem létezik. Löw vitázáróját azzal fejezi be, hogy ahogyan az illendőség egészen mást takar már, mint korábban (véltetőleg ezzel a fejedőkre utalva), úgy a nők istentiszteleti részvétele – különösen a prédikációk alatt – sem hasonlítható a régebbi korokéhoz. A jövőt tekintve pedig kifejezetten optimista: „A haladást nem tartóztatja fel sem egy fanatikus rabbi, sem egy zsidó-teológiai dolgokban rosszul tájékozottat alispán.”³⁹

Nyilván az sem véletlen, hogy a vita második körét tartalmazó számban hozta le Löw a trieri főrabbi, Joseph Kahn írását az özvegyek adójáról.⁴⁰ A lát-szólag egyszerű *responsum*ról ugyanis már az első hasáb végére kiderül, hogy égető – és azóta is sok helyen megoldatlan – zsidó közösségi kérdést érint: a jogok és kötelességek bántó diszkrepanciáját. Az egyébként korántsem elszánt reformer⁴¹ Kahn főrabbi kifejti, hogy a nők sohasem voltak integráns részei a zsidó istentiszteletnek, és ha abból ki nem is voltak zárva, látogatását mindig is önként, saját indíttatásból tették, ráadásul a legutóbbi időkgig csakis

³⁶ *Ben Chananja* 1866. 10. szám 198–202.

³⁷ KEMPELEN 1999. III. 55.

³⁸ *Ben Chananja* 1864. 33. szám 667–678; 37. szám 749–754; 1866. 10. szám 197–204.

³⁹ *Ben Chananja* 1866. 10. szám 204.

⁴⁰ *Ben Chananja* 1864. 37. szám 740–741.

⁴¹ KÖRTELS 2010, 38.

a férjezettek. Argumentációját pedig számos rabbinikus szöveg felvonultatása után a polgári világból vett párhuzammal zárja:

„Mert bármennyire épülésére szolgáljon is női nemünknek az istenházának látogatása, és ha mi mindent meg is teszünk azért, hogy az szorgalmasan látogassa az istentiszteletet, mégis be kell vallanunk, hogy az istentisztelet minden megjavítása ellenére szinte mindenütt fennmaradt a nőket a rabszolgák és gyermekek kategóriájába visszavető és őket kizáró keleties úzus. Csak hogyha ezt megszüntettük, és nőinket e téren teljesen emancipáltuk, akkor vagyok én az egyenlő adóztatásuk mellett. Itt is érvényes az az elv, amelyet magunkra nézvést oly gyakran látunk megsértve: ahol azonos a kötelesség, legyen azonos a jog is!”⁴²

Talán felesleges is megjegyezni, hogy a trieri főrabbi – az 1844–1846 között megtartott három frankfurti rabbigyűlés eszméit tükröző⁴³ – általános megállapításainak nem lett túl nagy fogantatja Magyarországon, ahogy egyébként a nők zsidó községein belüli emancipációja Németországban sem jutott tovább a nőegyletek vezetőségénél. Ott azonban – a zsidó női vallásosság egyetlen nyilvános terepén – már az 1870-es éveket megelőzően is férfiúi beavatkozás nélkül látták el a vezetést. A magyarországi nőegyletek tekintetében elvégzésre vár a vezető testületek nemek szerinti vizsgálata, mindenestre az úttörők közé tartozó, 1835-os alapítású Szegedi Izraelita Nőegylet vezetősége 1885-ig kizárólag nőkből állt, és mindenkori gazdasági vezetői (pénztárosai) is nők voltak,⁴⁴ amint a Pesti Izraelita Nőegylet főpénztárnoki teendőit is a (női) alelnök látta el.⁴⁵ Ám éppen az előljáróban említett *Magyar Zsidó Nő* a legjobb példa arra, hogy a nőkről szólva a századfordulón csakis a kötelességeket tartották fontosnak emlegetni a lapban publikáló rabbik és más szerzők, a jogokról viszont hallgattak.

Vallásoktatás, konfirmáció, szekularizáció

Amint az imakönyvek listája is mutatja, a nőknek szánt vallási irodalom egy része az izraelita leányiskolák tanítóinak tollából származik, és eleve oktatási célokat is szolgált. A vallásoktatás a női vallásosság szempontjából új helyzetet teremtett. Korábban ugyanis a nők héberül nem tanulhattak, a Tórárt nem olvashatták, mert a talmud szerint ez erkölcstelenségnek számított,⁴⁶ azzal kapcsolatos ismereteiket a jiddis nyelvű Cenerénéből merítették, a szokásokat pedig otthon, a családi minta alapján sajátították el. A 19. század második harmadától kezdve azonban nemcsak bibliai ismereteket tanultak az iskolában, hanem a korszellemnek megfelelően erkölcsi tanításokban is részesültek,

⁴² *Ben Chananja* 1864. 37. szám 740–741.

⁴³ BAADER 2006. 64–73.

⁴⁴ LÓW – KULINYI 1885. 302–305.

⁴⁵ LENDVAI 2002. 56.

⁴⁶ mSzota 3:4.

imádságoskönyveik pedig „áhítat”-ra buzdították őket. Amikor pedig – akkoriban általában még igen hamar – kikerültek az iskolából, nagy bőségben állt rendelkezésükre a hitbuzgalmi irodalom, hiszen a 19. században még a teljes askenázi zsidó világból származó jiddis, zsidó-német vagy német kiadványok is eljutottak Magyarországra.

A modern, polgáriasult vallásgyakorlás jeleként a konfirmáció, a fiatalok vallási nagykorúságát jelző ceremónia már a 19. század legelején megjelent Németországban: az elsőt Dessauban tartották 1803-ban, természetesen csak fiúk számára. A század közepére azonban mindkét nem körében általánossá vált, és a hagyományú rabbik sem idegenkedtek tőle. Magyarországon viszont csak az 1869-től Pesten működő Bak Izrael vezette be, és hogy még 1894-ben bekövetkezett halálának pillanatában is mennyire vitatott volt e próbálkozása, jól mutatja a neológiai hivatalos lapjának számító *Egyenlőség*ben megjelent búcsúztatásának egy – a korabeli szokásokhoz képest megbotránkoztatónak tűnő (hiszen „halottakról vagy jót, vagy semmit”) – kitétele, a nála 25 évvel fiatalabb Haber Samu írása:

„Az alig behantol sír előtt nincs helye a kritikának, de ha volna is, csendes lakójáról bizvást mondhatjuk elismeréssel, hogy ha a rituálék terén volt is egy-két, a kísérlet természetéből fakadó tévedése az, amit ő leányain vallásos nevelése terén inicziált és teremtett, s az eredmények, melyekre halálos ágyán visszatekinthetett – mindenkorra feledhetlenné teszi a nevét.”⁴⁷

Az érdemdús elhunyt kritizálása annál is különösebb, mert ugyanennek az írásnak az elején Haber Samu – a teljes korabeli felekezeti sajtóval összhangban – azt panaszolja fel, hogy

„Régi viszonyaink természetes fejlődése folytán nagyon elhanyagolt leányaink vallásos nevelése. Iskola, templom, közösségi élet nekik nem nyújtott szerepet, hozzájuk nem fűzött várakozásokat. Azelőtt, míg a zsidónak egész világa otthona volt, ezek hátrányai nem voltak érezhetőek. (...) A nőnevelésben azért a vallásos irányt kell kidomborítani, és a sok francia meg a zongorázás keservei ellen a hit bizodalját, enyhítő forrását kell a lélekben fakasztani.”⁴⁸

Mintegy két emberöltőnyi intézményesült vallásoktatás után tehát a neológia közírói a nők „elhanyagolt” vallási nevelésének (és a „sok francia meg a zongorázás”, azaz a nem vallásos ismeretszerzés drámaian megnövekedett igényének) tulajdonítják a vallástalanodás előretörését, vagy ami számukra talán még ijesztőbb, a kitérések számának emelkedését. Szabolcsi Miksa, az *Egyenlőség* főszerkesztője alig öt évvel a polgári házasságot megengedő törvény életbe lépése után, az 1900. év derekán ugyanebben a szellemben kommentálja a budapesti házasságok alakulásáról kiadott statisztikát: „A zsidó

⁴⁷ *Egyenlőség* 1894. január 19. 5–6. Haber Samu: Dr. Bak Izrael.

⁴⁸ *Egyenlőség* 1894. január 19. 5–6. Haber Samu: Dr. Bak Izrael.

vallású leánynevelés hiányának, ime, ez egyik legszembeszökőbb tanúsága.”⁴⁹ Felháborodását az váltotta ki, hogy a fővárosi adatok szerint a vőlegények 6,3%-a vett el más vallású nőt, míg a menyasszonyok közül 7,8% ment más vallású vőlegényhez, és a egyes házasságot kötők ötéves átlagában a férfiak 5,2%-os részesedésén több mint fél százalékkal tett túl a nők 5,8%-os aránya. A komoly talmudikus műveltségű főszerkesztő figyelemét elkerülni látszik, hogy a zsidó leányok a századfordulón nem saját szeszélyből mentek férjhez, és hogy a 7,8%-nyi kiházásodott zsidó menyasszony mögött ugyanannyi zsidó családapát kell elképzelnünk.

Ami változott, és ami megmaradt

Talán e vázlatos áttekintés is meggyőzően mutatja, hogy a női vallásosság terén mint a Európa más részein, elsősorban Németországban, úgy Magyarországon is igen jelentős változások mentek végbe a 19. század folyamán. A vallási parancsolatok helyett a hit, az erkölcs és a vallásos érzés került előtérbe, a vallási „tréning” helyét felváltotta a vallásoktatás. A tóratanulás és héber nyelv mindenkifölötti jelentősége csökkent, s ezzel együtt felértékelődött a korábban nőiesnek tartott meghitt, házi imádságok gyakorlata, mi több, a század végére a férfiak a nőket tették meg a vallás letéteményeseinek. A nők jelenléte gyakoribbá és elvárttá vált a zsinagógában, a számukra is érthető nyelven tartott prédikációknak egyre inkább ők képezték a közönségét. A hajadonok is megjelentek a zsinagógában, és a leányok is részt vehettek a vallási nagykorúságukat jelző – ha nem is a fiúk bár micvójához hasonlóan egyéni, hanem kollektív – ceremónián.

A hagyományos három női vallási parancsolat tekintetében is sok minden megváltozott. Elég közelebről megnézni Kiss Arnold előljáróban idézett sorait, hogy megállapítsuk, a *nida* (a családi élet tisztasági követelményeinek tiszteletben tartása, amely gyakorlatilag a női havi ciklus legtermékenyebb időszakát tekinti csak a házaseslet szempontjából megengedettnek) még utalás szintjén sem jelenik meg bennük. A zsidó lakosság természetes szaporodásának 1870-től kezdve megfigyelhető folyamatos csökkenése,⁵⁰ a családok gyeszámának radikális visszaesése talán ennek indirekt jelzéseként (is) felfogható. A *chala*, azaz a kóser háztartásvezetés tekintetében pedig az e kérdésben évezredek óta meghatározó rabbinusi tekintélyt lassan felváltották a – nők által írott – zsidó szakácskönyvek: főleg a városi nők a kóserági kérdésekben megelégedtek azzal, amit erről a címükben hirdetve is megbízhatóan kóser szakácskönyvek előírtak.⁵¹ A gyertyagyújtás maradt az egyetlen olyan női vallási parancsolat, amelyet még a városi, más vonatkozásokban már erősen szekularizálódott nők is szinte változatlan formában megtartottak, akár jóval túl az I. világháborún.

⁴⁹ *Egyenlőség* 1900. július 29. 8. Budapesti házasságok 1899-ben.

⁵⁰ KOVÁCS 1922.

⁵¹ ABUSCH-MAGDER 2006. 161.

Nem változott viszont a jogok és kötelességek Kahn rabbi által már 1864-ben szóvá tett egyenlőtlensége, sőt a nők a régebbiek mellé újabb feladatokat kaptak. Miközben a vallásgyakorlás legfontosabb zsinagógái aktusaiból és a zsidó közösség szervezeteinek munkájából nem vehették ki a részüket, mindinkább rájuk hárult a zsidóság továbbéltetésének biológiai és spirituális terhe – pedig a *Kicur Sulchan Áruch* szerint az asszonyt nem kötelezi a sokasodás és szaporodás parancsa.⁵² A felekezeti sajtó által egyszerre agyonmagasztalva és folyamatosan kárhoztatva a vallásos zsidó nő nem lehetett könnyű helyzetben a század végére. Erről azonban a szokásos történetkutatói módszerek révén aligha tudhatunk meg bármit, hiszen az imént áttekintett forrásokban is inkább férfiak, mint nők a cselekvők. Még a női (felekezeti) sajtót is döntően férfiak írták, és alig néhány – a férfiak értékeivel azonosuló – nő. Minden fentebb elemzett forrás azt mutatja, hogy a nők (kívánatos) vallásosságáról az egész évszázad során minden változás ellenére a férfiak e kérdéssel kapcsolatos felfogása döntött. Ők maguk pedig vagy alávették magukat e döntéseknek, vagy a férfiak számukra megszabott előírásaiban saját életkörülményeikre rá nem ismerve – ahogyan a *Magyar Zsidó Nő* idézett vezércikkében Ötvösné Weisz Sarolta rosszallóan megállapította – járták a maguk útját.

IRODALOM

ABUSCH-MAGDER, Ruth

2006 Kulinarische Bildung. Jüdische Kochbücher als Medien der Verbürgerlichung. In: *Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte*. (Hrsg. Kirsten Heinsohn, Stefanie Schüler-Springorum) Wallstein, Göttingen.

BAADER, Maria Benjamin

2006 *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800–1870*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.

CSORBA László

1995 Jákob háza, Izrael sátra. Kultikus terek a Dohány utcában és környékén. *Budapesti Negyed* III. 2. szám, 41–56.

KÉRÉSZY Zoltán

1927 *Katholikus egyházi jog I–IV*. Danubia, Pécs.

FENYVES Katalin

2010 *Képzelt asszimiláció?* Corvina, Budapest.

FRAUHAMMER Krisztina

2014 *Mirjamok és Debórák*. Imakönyvek a modernizálódó zsidó nők szolgálatában. In: GLÄSSER Norbert – ZIMA András (szerk.): *Hagyománylánccolat és modernitás*. SZTE-BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. 275–299.

⁵² *Kicur Sulhan Aruh* 145:5.

- GOLDMAN, Karla
2001 *Beyond the Synagogue Gallery: Finding a Place for Women in American Judaism*. Harvard University Press. Cambridge, MA.
- KEMPELEN Béla
1999 *Magyar zsidó családok*. Makkabi Kiadó, Budapest.
- KLEIN Rudolf
2011 *Zsinagógák Magyarországon 1782–1918*. Terc. Budapest.
- KOMORÓCZY Géza
2012 *A zsidók története Magyarországon I–II*. Kalligram, Pozsony.
- KÖRNER András
2007 *Kóstoló a múltból. Egy XIX. századi magyar zsidó háziasszony mindennapjai és konyhája*. Vince Kiadó, Budapest.
2013 *Hogyan éltek?* Corvina, Budapest.
- KÖRTELS, Willi
2010 *Der Trierer Oberrabbiner Joseph Kahn: 1809–1875 ; eine biographische Skizze*. Förderverein Synagoge Könen, Konz.
- KOVÁCS Alajos
1922 *A zsidóság térfoglalása Magyarországon*. A szerző kiadása, Budapest.
- LENDVAI Mária
2002 *A pesti Izraelita Nőegylet megalakulása és szociális intézményrendszerének kiépülése (1866–1943)*. In: TORONYI Zsuzsa (szerk.) *A zsidó nő*. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, Budapest.
- LÖW, Leopold
1874 *Zur neueren Geschichte der Juden in Ungarn*. Ludwig Aigner, Budapest.
- LÖW Immanuel – KULINYI Zsigmond
1885 *A szegedi zsidók 1785-től 1885-ig*. Szegedi Zsidó Hitközség, Szeged.
- MUNK, Méir Avraham
2002 *Életem története* [1899]. Múlt és Jövő, Budapest.
- SZINNYEI József
1891–1914 *Magyar írók élete és munkái*. Hornyánszky Viktor, Budapest.
- URBANCSOK Zsolt
2014 *A Pulitzer család stratégiái a 18–19. században*. In: GLÄSSER Norbert – ZIMA András (szerk.): *Hagyományláncolat és modernitás*. SZTE-BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. 121–136.
- VENETIANER Lajos
1922 *A magyar zsidóság története*. Könyvértékesítő Vállalat, Budapest.
- WEISSLER, Chava
1998 *Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women*. Beacon Press, Boston.

THE HOUSE OF JACOB
Religion as Practiced by 19th Century Jewish Women
in Hungary

Religiosity of Jewish women underwent a tremendous change during the 19th century in Hungary following the German example and the requirements of bourgeois modernity. As documents of feminine religious life are scarce, this paper is an attempt to reconstruct these 19th century changes basing on sources as different as archival documents of a dispute over decent head-covering of women, rabbinical articles on the proper height of women's balcony in the synagogue, an overview of the prayer book edition for women and reactions to the tentative introduction of coming of age ceremonies for girls.

MIRJAMOK ÉS DEBORÁK¹

Imakönyvek a modernizálódó zsidó nők szolgálatában

„A nő imája egy egész világot ölel fel (...)”² írja Kiss Arnold Mirjám című imakönyve 100. kiadásának előszavában. Tanulmányomban a zsidó nő imádságain keresztül próbálom meg feltárni ezt a világot. Milyen szerepeket osztottak rá? Hol jelölték ki helyét a társadalomban? Milyen szerepet kapott a vallási életben? Hogy hatottak rá a zsidó asszimiláció 19. századi változásai? És végül, hogy viszonyulnak ezekhez a kérdésekhez a katolikus és a protestáns felekezetek tagjai?

Kérdéseim megválaszolásához négy, 19–20. század fordulón kiadott, magyar és német nyelvű női imakönyvet használtam fel: Fanny Neuda³: *Stunden der Andacht* (Prag, 1903. 19. kiadás); Daniel Pillitz⁴: *Deborah* (1890. 5. kiadás, *Lőwy*⁵); Kiss Arnold⁶:

¹ A tanulmány megírását az OTKA NK 81502-es kutatási pályázata és a Bolyai ösztöndíj támogatta.

² MIRJAM 1939. 11.

³ Fanny Neuda (született Schmiedl) író 1819-ben született a csehországi Eibenschitzben és 1894-ben Meranban halt meg. A nikolsburg-i rabbi, Abraham Neuda (1812–1854) felesége. Számos kiadást megélt imakönyve mellett elbeszélések szerzője is. Ismertebb művei: Naomi; Ifjúsági elbeszélések az izraelita családi életből; Hogy neveljem a lányomat? Beszélgetés egy anyával” Bővebben lásd Jüdisches Lexikon Band IV/1. 1987. 463.

⁴ Daniel Pillitz rabbi és pedagógus. Székesfehérvári működését követően 1843–47 között iskolaigazgató és rabbi hitszónok volt Szegeden. 1847-ben egy liberális szellemű röpirat miatt több tekintélyes rabbi elítélte és a rabbi hivatal viselésére alkalmatlannak mondták ki. Bővebben lásd: UJVÁRI 1929. 710.

⁵ A Szinnyei József által összeállított „Magyar írók élete és munkássága” című kötet szerint ez az imakönyve az 1849-ben megjelent „*Andachtsstunden für Israeliten beiderlei Geschlechtes. Eine möglichst vollständige Sammlung von Gebeten und religiösen Betrachtungen, zum Gebrauche bei der öffentlichen sowohl, als bei der häuslichen Andacht*” című imakönyv 10. „véltetőleg átdolgozott kiadása 1895-ből. Lásd SZINNYEI X. kötet 1905. 1163–1164. Ennek ellentmond az általam használt, a szegedi zsidó hitközség könyvtárában fellelhető 1890-ban megjelent, 5. kiadásként megjelölt példány.

⁶ Kiss Arnold: 1869-ben Ungváron született, Klein Mór nagybecskereki főrabbi fiaként. Tanulmányait Nagybecskereken majd az Országos Rabbiképző Intézetben végezte. 1894-ben doktorrá, majd 1895-ben rabbivá avatják. Ezt követően a zsolnai, majd a veszprémi, végül pedig a budai hitközség rabbija lesz. E tisztsége mellett jeles egyházi szónoklatai, írói, költői, műfordítói és közéleti munkássága teszi híressé. 1840-ben Budapesten hal meg. Bővebben lásd Magyar Zsidó Lexikon 1929. 483.; SZINNYEI VI. kötet 1899. 255–257.

*Mirjam*⁷; *Dr. Hevesi Ferenc*⁸: *Fohász*. (*Zsidó nők imakönyve*. Steiner Ármin Könyvkereskedése, Budapest 1930.)⁹. Mind a német, mind pedig a magyar könyvek szerzői a zsidóság reform irányzatához tartozó, jómódú, nagyvárosi környezetben élő és működő rabbik vagy rabbi feleségek voltak. Itt hamarabb érezte hatását a zsidóság emancipációja, így a megújulás iránti igények is hamarabb jelentkeztek. Éppen ezért a modernizáció, asszimiláció tekintetében élen jártak e gyülekeztek tagjai. Ezek a szempontok egyben e könyvek célközönségét is kijelölték, így elemzésük során elsődlegesen a – vallási hagyományokhoz és emancipációhoz való viszonyulásában egyébként nagyon tagolt – zsidóságnak ehhez a részéhez tartozók esetében relevánsak megállapításaim.

Fontosnak tartom megjegyezni azt is, hogy jóllehet az imakönyvek nem közvetlen módon tükrözik a tényleges állapotokat, mégis azt feltételezem, hatásosan közreműködnek a valós vagy elvárt női viselkedési modellek megteremtésében. Imáik nem teljes mértékben individualizált alkotások, szerteágazó igényeknek kívánnak megfelelni. Megjelennek bennük a mindennapi életre vonatkoztatva és ahhoz alkalmazva a szakemberek által szisztematizált és továbbadott vallási tanítások és az adott feleke-

⁷ Kiss Arnold *Mirjam* című imakönyve több mint 100 kiadást ért meg. Az általam ismert, és az Országos Széchényi Könyvtárban tanulmányozott kiadások kiadási évei és helyei: 1898. – Veszprém – Köves és Boros, 1903. Schlesinger – Budapest – Korvin Nyomda (5. bővített kiadás), 1904 Schlesinger – Budapest – Márkus Nyomda, 1905 (5. kiadás), 1906 Schlesinger – Budapest – Kunossy Nyomda (10. bővített kiadás), 1909. Schlesinger – Budapest (15. kiadás), 1909. Schlesinger – Budapest – Márkus Nyomda (19. bővített kiadás), 19010 Schlesinger – Budapest – Pápai Nyomda (22. bővített kiadás), 1914. Schlesinger – Budapest – Márkus Nyomda (30. bővített kiadás), 1915. Schlesinger – Budapest – (34. bővített kiadás), 1916. Schlesinger – Budapest – (36. bővített kiadás), 1918. Schlesinger – Budapest – Schmidl és Manheim Nyomda (48. 50. bővített kiadás), 1922. Budapest – Neuwald Nyomda (64. bővített kiadás), 1922. Schlesinger – Budapest – Schmidl és Manheim Nyomda (96. bővített kiadás), 1922. Schlesinger – Wien – (80. jubileumi kiadás), 1924. Schlesinger – Budapest – Papír Nyomda (80. bővített kiadás), 1924. Schlesinger – Budapest (83. bővített kiadás), 1942. Földes – Budapest – Wagner Nyomda (103. újonnan átdolgozott és bővített kiadás), 1958. Sinai – Tel Aviv (104. kiadás), NÉMET FORDÍTÁSOK: 1. *Mirjam. Gebet und Andachtsbuch für israelitische Frauen und Mädchen*. Übersetzt von Frau Moritz Klein. 1907. Budapest Druck Kunossy, 2. *Mirjam. Gebet und Andachtsbuch für israelitische Frauen und Mädchen*. Übersetzt von Frau Moritz Klein nebst Originalgebeten von Moritz Klein. 1929. Schlesinger – Wien, Budapest (3. verbesserte Auflage).

⁸ Hevesi Ferenc: A híres Hevesi dinasztia tagja. Lugoson született 1898-ban és 1952-ben az USA-ban halt meg. 1921-ben doktorált majd 1922-ben az Országos Rabbiképző Intézetben rabbivá avatták. Innen került első székhelyére Székesfehérvárra, ahol 1931-ig működött rabbiként. Szónoki képességeit édesapjától örökölte. Publikációi magyarul és héberül jelentek meg. 1931-től Budapesten rabbiként, majd 1943-tól főrabbiéknél működött. Amikor kellett, kemény hangon állt ki a zsidóság érdekében, ugyanakkor az önvizsgálat szükségességét, az önkritika fontosságát hangsúlyozta. 1939-46 között a Rabbiképzőben tanított. Közben megírta *Az ókor zsidó bölcselete* című művét, amely kiváló összefoglalása a zsidóság filozófiai eszmevilágának. 1945-46-ban tábori főrabbiéknél, vezérőrnagyi rangban tevékenykedett. Majd 1946-ban, politikai okok miatt elhagyta az országot. Az Egyesült Államokban telepedett le. Tehetsége ott is kiteljesedett. 1946-tól Hawaii rabbiként működött. Bővebben lásd SCHÖNER 2007.

⁹ Ez az imakönyv a saját tulajdonomban van, antikváriumban vásárolt példány. Érdekessége, hogy egy sziddur imádságos könyvvel egybekötötték. Ez a része a könyvnek nagyon erősen használt, míg a Hevesi által szerkesztett *Fohász* lapjai közül csak az alkalmi imádságokat tartalmazó oldalak mutatják rendszeres olvasás nyomait. Ezek a jelentéktelennek tűnő részletek a könyv használata szempontjából több fontos információval is szolgálnak: használója vélhetőleg a zsidó hagyományokat gondosan ápoló és gyakorló személy lehetett. Ehhez a tradicionális imakönyvet használhatta és a speciális, női élethelyzetre vonatkozó imák esetében kerülhetett csak elő a sokkal individuálisabb, mindennapi élethelyzetekre is alkalmazható *Fohász* imakönyv.

zet dogmatikai tételei is.¹⁰ Ilyen értelemben mondhatjuk azt is, hogy egyfajta, a vallási autoritás által kontrollált akkulturalizációs eszközök. Így betekintést engednek a vallásos műveltségbe, de a gondolkodás, magatartás alakítójaként, mentalitástörténeti hatástörténetük is jelentős, hiszen útmutatást adnak a mindennapi élet kihívásaihoz is és elmagyarázzák a hívők számára kötelességeiket.¹¹ Szerzőik általában tudatosan törekedtek arra, hogy olyan imákat írjanak és válogassanak össze az egyes imakönyvekbe, amelyek a legkülönbözőbb szituációkban és a legkülönbözőbb embereknél is felhasználhatóak. Ezt alátámasztja az is, hogy összeállítóiak használatra, olvasásra, újra imádkozásra szánták műveiket, tehát egyfajta „tömeggigényt” próbáltak kielégíteni általuk.

Társadalmi háttér

A bemutatni kívánt imakönyvek vizsgálatakor nem hagyhatóak figyelmen kívül azok a társadalmi folyamatok, amelyek jelentős változást eredményeztek a nők korabeli megítélésének tekintetében. E tanulmány keretei nem teszik lehetővé e tágabb kontextus részletekbe menő elemzését, mégis néhány alapvető tendenciára szükségesnek tartom felhívni a figyelmet.

Ismert, hogy az európai és köztük a magyar társadalom polgári átalakulásának is a korszaka ez, amely a társas élet átalakulását, a polgári kiscsaládos életforma térhódítását eredményezte. Az új társadalmi mobilitási pályák a társadalmi presztízs új kulturális jelenségeinek növekvő szerepét eredményezték, aminek köszönhetően előtérbe került a művelődés, a családi nevelés, és új megvilágításba helyeződött az anya szerepe, a nemek közti kapcsolat és a házasság intézménye is.¹² A kor egyik leghíresebb nőalakja Teleki Blanka írja: „Hatalmas téren áll a nő, felfogja helyzete egész fontosságát. Kezében a jövő nemzedék. A magánkörben, a családi élet oltáránál erélyesen állni, kötelességét, mint honleány, mint anya lelkiismeretesen betölteni, ez most a feladata”.¹³ Az ilyen és ehhez hasonló megnyilatkozásokból indultak ki a jó anyáról, illetve honleányról alkotott elképzelések, és ebből kiindulva fogalmazódtak meg a leány- és nőnevelést egyre sürgetőbb hangok is. A megfelelő nevelésben való részesítés – felekezettől függetlenül – elengedhetetlen volt a család és a nemzet szempontjából.¹⁴ Az első, bátorítan hangú megnyilatkozásoktól, melyek azokat a kétségeket tükrözték, hogy egyáltalán szabad-e írni és olvasni tanulnia egy leánynak, a 19. század közepére eljutottak Magyarországon is annak az elvnek az elfogadásáig, hogy a 6-12 éves leányok a fiúkéval azonos egységes alapműveltséget szerezhessenek az alsóbb iskolákban, az idősebbek pedig olyan intézetekben tanulhassanak, ahol képzett nőnevelők, nemzeti szellemben, korszerű ismereteket tanítanak nekik.¹⁵

¹⁰ BRANDT 2005. 101.

¹¹ BRANDT 2004. 17.

¹² WESSELY 2004. 190.

¹³ Teleki Blanka: Elébb reform, azután nőemancipáció. In: A nő és hivatása 1999. 226.

¹⁴ A leány és nőnevelés kérdéséről a teljesség igénye nélkül bővebben lásd A nő és hivatása 1999. 129–145.; FEHÉR 2005. 265–304.

¹⁵ FEHÉR 2005. 13.

E folyamatok helyes értelmezéséhez fontos azt is megjegyezni, hogy a női szerepek változása, emancipációja felülről, lefelé, az elit szintjéről indult el elsőként, s csak lassan terjedt át a szélesebb társadalmi rétegekre is.

Új olvasói piacok, új műfajok megjelenése

A fent röviden vázolt változások a 19. századi nőket és gyerekeket is bevonták az olvasók körébe: igényeivel, ízlésével, érdeklődési körével számolni kellett nemcsak a világi, de az egyházi könyvkiadásnak is.¹⁶

Az új olvasói piac új műfajok megjelenését és a régi műfajok újraértelmezését indította el. Az ekkor megjelenő új női olvasóknak világibb ízlésük volt elődeiknél. Nagy népszerűsége tettek szert a szakácskönyvek, női magazink, női sajtótermékek és mindenekelőtt az olcsó népszerű regények. Bennük megjelentek a magánélet intim részletei és a magánszféra belső élete. Ez a korabeli vélekedés szerint sokszor veszélyeket is rejtett magában: felizgathatta a szenvedélyeket és felajzhatta a női képzeletet. Irracionális, romantikus elvárásokat is ébreszthetett, sőt a rendet fenyegető erotikus képzeteket kelthetett. Így válhatott Martin Lyons vélekedése szerint a korabeli regényekben megjelenő társadalmi kihágás archetipikus formájává a Bovaryné, Anna Karenyina, Effi Briest, Ibsen Norája stb. által megjelenített női házasságtörés.¹⁷

Az új, illetve újraértelmezett műfajok sorába kapcsolhatóak be a 19. század során, főképp annak második felében és végén megjelenő speciálisan hölgyek számára kiadott és megújított imakönyvek is. Ezek elsősorban a vallásos és erkölcsi képzésben, a különösen nagyvárosi környezetben egyre erőteljesebben jelentkező populáris olvasmányok ellensúlyozásában, az újonnan formálódó női szerepek megkonstruálásában nyerték el legfőbb szerepüket. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a 19. századot megelőzően ne lettek volna az egyes felekezeteknek női imakönyveik. Ismertek voltak mind a katolikusoknál, mind a protestánsoknál, mind pedig a zsidóknál is a hölgyek számára összeállított imádságos könyvek. Azonban számos női imakönyv tanúsítja, hogy az új olvasói igények minden felekezet esetében az imakönyvek tartalmi aktualizálásához és újragondolásához vezettek a 19. század második felében.

Zsidó emancipáció és a nők megváltozott kettős szerepe

Ezen általános megállapítások figyelembe vétele mellett különösen is sok tanulsággal szolgálhatnak a zsidó nők számára a 19. század második felében szerkesztett imakönyvek. Egy különös aspektusból láttatják velünk a zsidó emancipáció folyamatát, középpontba állítva a nőt, aki meghatározó szerepet kap ezekben az akkulturációs folyamatokban, sőt a modernizáció szimbólumává vált.¹⁸

¹⁶ NAGYDIÓSI 1957. 193.

¹⁷ LYONS 2000. 354.

¹⁸ KONRÁD 2002. 10.

A Magyarországon élő zsidókat polgári és politikai jogok tekintetében 1867-ben egyenjogúsították az ország többi polgárával. Ez a folyamat megváltoztatta a zsidók politikai státusát, azaz kirekesztetkekből széles körű jogokkal rendelkező állampolgárokká tette őket, másrészt ezzel szoros összefüggésben, megváltoztatatta társadalmi státusukat: a zsidók lehetőséget kaptak arra, hogy az adott ország társadalmi és gazdasági struktúrájának szerves részeivé váljanak.¹⁹ A hétköznapi életben azonos törvényi feltételekkel vehettek részt, mint a nem zsidó többség, a „Gründerzeit” éveiben bekapcsolódhattak a modern Magyarország megteremtésébe.²⁰ Ezek a folyamatok a gazdaság, évszázadok alatt felhalmozódott tradíciók újraértelmezésével jártak, ami különösen is érintette a vallás területét. A zsidóságnak a 19. század végén a modernitás új tendenciáinak, a hagyomány racionalizálásának, a vallási autoritás és intézményi legitimitás hanyatlásának, a vallásgyakorlás individualizálódásának kihívásaival kellett szembe nézni.²¹ A főképp fővárosi intézményekhez kötődő, tudatosan modernitásra törekvő közösségek (neológ és status quo) e kihívásokra a haladó, európai kultúra és annak mintái felé fordultak inkább és ezekhez a keretekhez próbálták mindennapjaik és vallásuk előírásait igazítani.²²

A nők helyzetére többszörösen is hatottak ezek az átalakulások. Nagy felelősség hárult rájuk az adott nemzeti kultúra adaptálásában, de ugyanakkor a zsidó tradíciók megőrzésében is. A szerepek megváltozásának háttérben a vallási köteleességek férfiaktól való átvétele és a polgáriasodás játszotta a fő szerepet. Az emancipációnak köszönhetően a férfiaknak lehetőségük nyílt polgári foglalkozások gyakorlására, ez azonban a vallásgyakorlás háttérbe szorulásával, aktív gyakorlásának gyengülésével járt, ami a nőkre megnövekedett mértékű feladatokat rótt a meghatározó szerepű vallási tradíciók továbbélésében. Emellett a zsidó középosztály, polgárság formálódásában is tevőlegesen részt vettek a nők, hiszen e folyamatok fő színtere a család volt. Az ő kezükben volt az ideális családi élet záloga, míg a férfi a társadalmi, gazdasági és politikai életben nyerte el szerepét.²³ Fanny Neuda, az özvegy rabbi feleség, nők számára írt német imakönyve utószavában így ír erről:

„A feleségnek kell tevékenysége révén férje szorgalmas munkáját áldássá tenni. Neki kell a z otthont a barátságosság és a jótétemények által áldásos helyé formálni. (...) Neki kell megértéssel, kiengeszteléssel férje haragját, bánatát csillapítani, és neki kell a szerencsétlenség napjaiban vigaszt nyújtani férje számára, ő kell, hogy legyen férje gondoskodó anygala mindig és mindenhol.”²⁴

Ő jelenítette meg a család felé és kívülre a keresztény szomszédok, munkatársak felé a modern, nagyvárosi polgári kultúrát. Szabadidős tevékenysé-

¹⁹ FROJIMOVICS 2008. 41.

²⁰ KONRÁD 2002. 10.

²¹ GLÄSSER 2012. 67.

²² GLÄSSER 2012. 67.

²³ HYMAN 2006. 29.

²⁴ NEUDA 1903. 169.

geket szervezett, szalonokba járt, jótékonyági egyletekben tevékenykedett, azaz kulturálisan is vezető pozícióba kerül és így az akkulturációs folyamatok egyik meghatározó személyévé is vált.²⁵

Szerepük tehát kettős volt: egyrészt ők a polgárosodásnak és az akkulturációs folyamatoknak az egyik fő letéteményese, másrészt viszont ő az, aki a hagyományos zsidó vallásosság, vallás megőrzésének legfőbb záloga. Alakjában a haladás és hagyományosság ötvöződik, hiszen ők a vallási tradíciók továbbéltetői is.²⁶

A család szerepe is megváltozott: hiánypótlóvá vált. A férfiak vallási hagyományok ápolásában betöltött szerepének csökkenésével egyre inkább a családi otthon töltötte ki az így keletkező vákuumot. Ez volt a zsidó vallásos érzések és odaadás kinyilvánításának legfőbb helyszíne. Ennek a családban megélt és gyakorolt vallásosságnak egyik felekezetnél sem volt ekkora jelentősége és ebben a zsidó nők meghatározó szerepet játszottak. Ők „szótték a hétköznapok fonalát” mellyel gyermekeiket beborították. Ők alakították ki azt a kulturális és szociális milliőt, amelyben a hagyományos vallási érzéseknek meg kellett erősödniük.²⁷ Vallásosságával, imádkozó lelkületével neki kellett gyermekei számára a vallási belenevelődés háttérét is megteremtenie.²⁸ Hevesi Ferenc Fohász című imakönyvével ehhez a feladathoz kívánt segéd-eszközt nyújtani:

„Minden ember maradjon hű ahoz a valláshoz, melyben az anyja megtanította imádkozni” – ezeket a szavakat laikus ember mondotta, aki azonban nagy világtörténelmi alak és mint mondani szokták, szellemóriás volt. Ez a rövid mondás nagy fogalmakat kapcsol össze olyan igazsággá, melyet minden meggyőződéses zsidó aláírhat. A vallás, az imádság és az anya fogalmát kapcsolja össze és fűzi egymáshoz és talán azt is kifejezi, hogy az imádságból meg lehet tanulni a vallást és hogy egy jó imakönyv a vallás hittételek és erkölcsi tartalmát is magába foglalja és életteljes lendületbe hozza, midőn beleformálja az áhítat, az esdő, buzgó imádság érzelmeibe.”²⁹

Ezek az új feladatok a felelősségvállalás új területeit hozták magukkal, amelyekre, ahogy látni fogjuk, jól rávilágítanak az imakönyvekben felsorakoztatott egyéni élethelyzetek is. Sőt már maguknak az imakönyveknek a megjelenése is ezt a megváltozott feladatkört volt hivatott kielégíteni. Marion Kaplan szerint ez nem a nők szabad választása volt, hanem a megváltozott életkörülmények sodorták őt ide.³⁰ Fanny Neuda 1855-ben így ír erről imakönyve függelékében:

²⁵ KRATZ-RITTER 1995. 25.

²⁶ KAPLAN 1997. 295–303.

²⁷ KAPLAN 1997. 94–95.; KRATZ-RITTER 1995. 38.

²⁸ KRATZ-RITTER 1995. 38.

²⁹ HEVESI 1930. 5–6.

³⁰ KRATZ-RITTER 1995. 39. hivatkozza Marion KAPLAN megállapítását az 1991-ben „The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family and Identity in Imperial Germany. című műből.

„Minél szerényebb a nő helyzete a társadalomban, annál jelentőségte-
jesebb a szerepe a családi otthonon belül, és annál nagyobb befolyással
és messzehatóbb hatással bír kettős szerepkörében: feleségként és anya-
ként. (...) De csak egy nemes szív és egy tanult lélek tudja a nőnek ezt a
szent, kettős feladatát teljesen ellátni. Ehhez gondos útmutatás és neve-
lés kell, hogy így lányaink házaik oltárainak papnőivé válhassanak.”³¹

A nyelvi megújulás igénye

Mindezek mellé a folyamatok mellé oda kell tennünk a zsidóságon belül a 19. században kibontakozó, az asszimilációs törekvésektől nem függetleníthető vallási és nyelvi megújulás iránti igényeket is. Ez utóbbi nem csak a zsidóságot érintő probléma volt, hiszen mind az etnikai kisebbség, mind a külföldről betelepülő német, cseh, lengyel ajkúak számára aktuális feladatot adott a korban a nyelvi magyarosodás, különösen a fővárosban, ahol a 19. század közepéig a német volt az uralkodó.³² Ezt jól szemléltetik Fáy Andrásnak a nőnevelésről írott sorai:

„Különösen a nyelv az, melynek pártolásával, beszélésével nőink, mondhatom egész nemzetiségünk kulcsát kezökben hordják. Ők viszik a társalgást, s míg társalgási nyelvünk nem magyar, míg a két nem egymás közt idegen nyelven ömledezik érzelmeivel, míg nyelvünk csak tanácstermeknek, szükségnek, cselédségnek, pórságnak nyelve, addig tulajdonképpen magyarok nem vagyunk.”³³

A nyelvi magyarosodás problémája a zsidóságot is erősen foglalkoztatta, hiszen „jiddisül beszélt a magyar zsidóság a maga túlnyomó egészében a 19. század közepéig, a német csak lassan szorította ki, a magyar nyelv pedig csak a 19. század utolsó negyedében jutott végső uralomra a magyar zsidóságban.”³⁴ Ezen belül legélesebb elutasítás a jiddis nyelv vonatkozásában nyilvánult meg. A jiddisben a zsidó reformerek a Bildung megszerzésének alapvető gátját, mondhatni jelképes antitéziséét vélték felfedezni. Számukra a jiddis a zsidók redukálható másságának jele, a többségi társadalomba való beépülés akadály, a társadalmi, kulturális szeparatizmus jele volt.³⁵

A nyelvi asszimilációra való törekvés a magyar nyelv zsinagógai prédikációkon való használatában is megmutatkozott. Fenyves Katalin arra hívja fel a figyelmet, hogy a Pesti Reformegylet már 1848 és 1852 között radikális reformok bevezetését latolgatta, köztük az anyanyelvi prédikációk gyakorlattá tételét.³⁶ E törekvés ezt követően is hosszú ideig aktuális marad még a modernítésra kevésbé nyitott ortodox hitközségekben is: „Valami sajátságos

³¹ NEUDA 1903. 168–169.

³² Az asszimiláció és a nyelvi magyarosodás problémájáról bővebben lásd GYÁNI 1995. 76–84.

³³ Fáy Andrást idézi FÁBRI 1999. 132.

³⁴ FENYVES 2010. 31.

³⁵ KONRÁD 2005. 1338.

³⁶ FENYVES 2010. 71.

áram kezd behúzódni az ortodox hitközségek közé. A magyarosodás vágya. Érzületben szívben, fölfogásban azok voltak régen is, de a nyelv, haj az a magyar nyelv csak nehezen hódított köztük.”³⁷ A folytatásban a cikk beszámol a szécsényi, és a nyitrai hitközség radikális elhatározásáról, mely szerint a rabbi ezentúl kizárólag magyarul szónokolni köteles. A neológiának szükésége volt a közösségén belül folytatott nyelvhasználati diskurzusok legitimálásához ilyen megerősítő, öngazoló esetek bemutatására.

Ezeknek a célkitűzéseknek a sorába jól beilleszthetőek a német, majd magyar nyelvű imádságos könyvek is. Előszavaikat fellapozva, szerzőik szinte kivétel nélkül megemlítik az adott nemzeti nyelv, illetve a magyar nyelv használatának fontosságát. Hevesi Ferenc erről így ír előszavában: „(...) az imádságot is bensőségessé teszi az anyanyelv. Az imafordítások az anyanyelv meleg tolmácsolásával hozzák közelebb a héber szöveget a fohászokó lélekhez és meggyőzőbbé teszik a héber szót a mai áhitatos imádkozó előtt és megértetik azt vele.”³⁸ Kiss Arnoldnál a magyar nyelv használatában a neológia többségi nemzethez való igazodása is megjelenik motiváló tényezőként: „Erős hazafias érzelem nyilatkozott meg asszonyaink lelkében, amidőn édes anyanyelvüket vitték be az imádságnak búbajos szárnyain templomainkba. Magyarul imádkozni annyit jelent minékünk, mint szent érzelmet szent nyelvet mondani.”³⁹

A vallási élet megújításának az igénye

A nyelvi asszimiláció igénye mellett a zsidóságon belül is különösen égető problémát jelentett a vallásukat elhagyók, illetve nem gyakorlók problémája. Konrád Miklós véleménye szerint a neológ aktivisták a századfordulóra érve ismerték fel a magyar zsidóság kettészakadásának valóságos horderejét, mely szakadás felgyorsította az asszimiláns zsidók elvallástalanodásának önmagában is óhatatlan folyamatát.⁴⁰ Tanulmányában a Magyar Zsidó szemlét idézi: „Sokkal aggasztóbb a zsidóság jövője szempontjából a belső ziláltság, a mely rajta erőt vett. a legfőbb aggodalom kiváltója: a legvégzetesebb jelenség az asszimiláns zsidóságnak a tulajdon zsidóságtól való eltávolodása volt”⁴¹ Az imakönyvek szerzőinek előszavai is jól rámutatnak arra, hogy itt nem csupán az anyanyelvűség liturgiába és egyéni áhítatba való beemelése volt a cél, hanem a zsidó vallási élet megújítása és a vallásukat elhagyók megtartására való törekvés is:

„A külsőségeket és a tünékeny dolgokat ápolják csak, de a szív, annak minden virágával és rezdülésével hanyag kezekben várja és az időre bizza, hogy mivé válnak e virágok, édesen viruló gyümölcse, gyommá,

³⁷ *Egyenlőség* 1898. január 16. 9. Magyarosodó orthodox hitközség. Írta: Szabolcsi Miksa

³⁸ HEVESI 1930. 4.

³⁹ KISS 1942. 103. kiadás 6.

⁴⁰ KONRÁD 2005. 1356.

⁴¹ *A Magyar Zsidó Szemlé* (1900/1. szám) Konrád Miklós idézi a Századokban megjelent cikkében. KONRÁD 2005. 1354. 1900.

vagy épp mérgező növényné. A vallás tanítása mellékessé vált, csak formaként és beszédtemaként kezelik.”⁴²

Ahogy a fenti idézet is jelzi a nagyvárosi, jómódú zsidó körök asszonyai körében is sok gondot okozott a vallásgyakorlás elhanyagolása. Az Egyenlőség című zsidó hetilap 1898 folyamán több egymást követő cikkében arra is felhívja a figyelmet, hogy az édesanyák passzív hozzáállása vallásukhoz, gyermekeik nevelésében is komoly következményekkel fog járni. Ezekben a családokban ugyanis általánosan elterjedt gyakorlat volt, hogy gyermekeiket 12-14 éves korukig magántanulóként, nevelőnőkkel neveltették. Zsidó nevelőnő képzés hiányában azonban gyakorta előfordult, hogy a család katolikus magántanárokat fogadott a gyermekek mellé, akik katolikus neveltetésük és vallásuk elveire és tanítására alapozva végezték munkájukat. Szabolcsi Miklós így tudósít erről:

„egy zsidó bankár feleségénél szolgáló katolikus nevelőnővel beszélgetve elmondja: Az ő nevelőnője is katholikus kisasszony volt. Ő nagyságáról tehát ne beszéljünk. Ő nagysága rég eltávolodott apái hitétől és ha egy szép napon arra ébredne, hogy gyermekét valaki megkeresztelte, de úgy, hogy azon többé segíteni ne lehessen, ő nagysága igen boldognak érezné magát”⁴³

Néhány számmal később Kiss Arnold, a népszerű Mirjam imakönyv szerzője is lesújtó képet fest e hölgyek hétköznapi, otthoni vallásgyakorlásáról:

„Minden ami külsőség, megvan a mi zsidó asszonyainkban. (...) Igenis mélyen fáj, sebet ejt a lelkeken annak a meleg, őszinte, fönséges szellemnek a hiánya, a mely a techinák idejében otthonos volt asszonyaink hajlékában. (...) a zsidó közmondás szerint a férjnek háza, mindene, vagyonának legértékesebbje a feleség. Annyit jelent ez, hogy a milyen a női hitves, olyan az egész ház. A férj állásával, jellemével, társadalmi helyzetének súlyával, vagyonának segítségével külső diszt és tekintélyt kölcsönöz a háznak, a családnak, a nő azonban annál többet hoz viszonzásul a családi hajlékba.”

A következőkben felszólítja a nőket, hogy imádkozzanak gyermekeikkel lefekvés előtt és vegyék elő a héber imakönyveket, hiszen ismerte a zsidó családoknál szolgáló nevelőnők helyzetét, azt állítja, a zsidó nők nem foglalkoznak gyermekeik vallásos életével. Felrója továbbá, hogy ezeknél a zsidó családoknál karácsonyfa, húsvéti tojás, Mikulás és még megannyi kakukktojás van a házakban. Majd így folytatja:

„(...) ezeken segíteni kell. Ég fölöttünk a ház. A zsidó ház. Járok házról-házra, keresem a péntek estét, a jótékony zsidó szellemet, az egyszerű

⁴² NEUDA 1903. 172.

⁴³ Egyenlőség 1898. február 6. 1. Nevelőnők. Írta: Szabolcsi Miksa.

életmódot, a hitvestársak egymáshoz való ragaszkodását, a szeretet erejét, a szegények, a nyomorultak támogatását, a két gyertyát nehezen találom, bálba készülnek ott mindig, nincsen szombateste.”⁴⁴

Ebben a szituációban a nők vallásos és erkölcsi nevelése kiemelten is fontos, sőt egyre sürgetőbb feladattá vált, hiszen ők eddig ki voltak zárva a tradicionális vallási képzésből és szerepekből. A zsidó felfogás szerint Isten a férfi számára meghatározott számú előírást (*mizvot*) rendelt el, míg a nőre mindösszesen három vallási előírás vonatkozott. Ugyanúgy ahogy általában a zsidó kultúrában, a vallási életben is jól elhatárolt szerepe volt a nőnek. Így például őket nem számították hozzá a hivatalos zsinagógai imák közösségéhez (*minjan*); a zsinagógában külön karzaton ültek, függönnyel, fallal elválasztva a férfiktól; nem olvashattak fel a Tórából, és általában a szent nyelv, a héberül ismeretébe sem lettek bevezetve. Legfontosabb vallási feladatuk a szombati gyertyák és étkek elkészítése volt, még a péntek esti zsinagógai szertartásokon sem kellett megjelenüik.⁴⁵ A megváltozott társadalmi és vallási viszonyok mellett azonban nem volt továbbá tartható a nemi szerepeknek ilyen jellegű megosztása:

„Őseink nem számoltak a mai asszonnyal. Azt az asszonyt látták, ki, mint bölcseink, egy zsoltárverset alkalmazva, magukat kifejezik, minden dicsőségüket benn a házban keresi (...) Fölmentették azért a nőt a legtöbb vallásos gyakorlattól, még templomba járásra, még imádkozásra sem kötelezték valami nagyon. Templom a ház, imádsága a gyermekei ingyenes nevelése.”⁴⁶

– írja Hevesi Ferenc a Fohász című imakönyv előszavában. Említésre méltó, hogy Fanny Neuda a *Stunden der Andacht* német imakönyv szerzője olyannyira fontos kérdésnek tartja a lánynevelés ügyét, hogy imakönyve végén egy tanulmányt is közöl e témában „Egy szó Izrael nemes asszonyaihoz és anyáihoz.” címmel.⁴⁷

A nők eddigi hiányos vallási képzettségének emelése, a zsidó női identitás erősítése fontos célkitűzéssé vált tehát, hiszen erre alapozva tudták gyermekeik megfelelő vallási nevelését megvalósítani, munkát végezni és a vallási tradíciók megőrzésében szerepet vállalni.⁴⁸

A nők vallási és erkölcsi nevelése nem csak a zsidóság felvilágosult irányzataiban okozott problémát. Az első világháború után egyre nagyobb számban városokba költöző ortodoxia hívei is gyakran szembesültek azzal, hogy a városi modern zsidók, vagy keresztény szomszédok, illetve a nagyváros „kihívásai” (színház, mozi, egyetemek) az ő híveik körében is a vallásgyakor-

⁴⁴ *Egyenlőség* 1898. február 13. Melléklet 1–2. Levelek egy zsidó asszonyhoz. Írta: DR. Kiss Arnold.

⁴⁵ *bSabbát* 31b.

⁴⁶ HEVESI 1930. 4.

⁴⁷ NEUDA 1903. 168–175.

⁴⁸ KRATZ-RITTER 1995. 34–35.

lás háttérbe szorulásával jártak.⁴⁹ A katolikus és protestáns oldalon ugyanígy jelentkeztek a problémák és a nők vallási, erkölcsi nevelésének igényei is, hiszen ezek egyben az országos oktatáspolitikának is aktuális kérdései voltak már a 19. század első felétől kezdődően.⁵⁰ A neológ zsidóságot érintő kérdésekben tehát a korabeli európai és magyar női emancipáció dilemmái is erősen jelen voltak.

Az új lelki irodalom iránti igény

Bettina Kratz Ritterrel egyetértve mindezekhez a változásokhoz adekvát lelki irodalomra és vallásos olvasmány és imaanyagra volt szüksége a nőknek. Ezt a célt fogalmazza meg a budapesti Országos Rabbiképző Intézet tanára, Kaufmann Dávid is egy 1893-as írásában:

„A vallásos ismeretek szintjének emeléséhez és gondozásához, elsősorban lányaink és asszonyaink körében, életbevágóan szükséges egy zsidó „népi irodalom” megalkotására. Egykor rendelkezünk ilyen-nyel, de elvesztettük ezeket a műveket. Égető szükség van újak összeállítására, amelyek áldásos hatással lesznek és a régi művek helyébe lépnek.”⁵¹

A 16. századtól léteztek már kifejezetten nők számára összeállított imakönyvek (Techinók), amelyek a 17. 18. sőt még a 19. században is széles körben elterjedtek voltak. Ezek népszerűségében közrejátszott, hogy a férfiak számára írott zsidó imakönyvektől (Siddur, Machsor⁵²) eltérően nem héber, hanem a mindennapokban használt jiddis vagy az adott nemzet nyelven íródtak. Ezekből olvastak fel a zsinagógák női karzatain a liturgiából egyébként teljesen kizárt nőknek. Emellett az otthoni, hétköznapi vallásgyakorlás során is előkerültek, főképp a három női mizwothoz (challa elváltatása, a szombati gyertya meggyújtása, alámerülés a mikweben) és egyéb zsinagógán kívül eső vallási rituálékhoz és szokásokhoz (terhesség, szülés) kötődően.

A neológia képviselői és az imakönyvek szerzői, lévén maguk is egy-egy zsidó közösség vezetői, érzékelték ezt a hiányt és az ebből fakadó igényt. „Annak a női nemzedéknek a vallásos nevelése, a mely az emancipáció törvénybeiktatása után kezdett iskolába járni, el van hibázva; az őseink imád-

⁴⁹ GLÄSSER 2012. 69.

⁵⁰ A nőnevelés kérdéséről a teljesség igénye nélkül bővebben lásd FÁBRI 1999., FEHÉR 2005. 267–289., GIORGIO 1994. 187–220., BAUBÉROT 1994. 221–236.

⁵¹ Az Österreichische Wochenschrift 1893. évi 5. és 6. számában „Wie heben wir den religiösen Sinn unserer Mädchen und Frauen?” címen megjelent cikket Bettina Kratz Ritter idézi. KRATZ-RITTER 1995. 34.

⁵² Siddur: szó szerint rendet jelent az elnevezés. A hétköznapi alapimádságokat tartalmazó imádságos könyv neve. Általában van mellettük jiddis, vagy a 19. század végétől kezdődően az adott ország nyelvén fordítása, tehát kétnyelvűek. Machsor: szó szerint időkört jelent. Az egész év ünnepi istentiszteleteinek imádságait és a zsinagógai költeményeket tartalmazó, zsinagógában használt imádságos könyv. Az imakönyvekről bővebben lásd: UJVÁRI 1929. 547, 849.

ságos könyvéből vajmi keveset ismert; azt nemcsak nem érti, de nem is érzi a régi szellemet.”⁵³ – írja 1898-ban Haber Samu az Egyenlőség hasábjain. Az ortodoxiában tapasztalható mélyebb vallásosság és jámborabb imádságos lelkület is serkentőleg hathatott a modern közösségekben. Vélhetőleg ilyen okok vezették őket ahhoz, hogy közösségeik hölgy tagjai kezébe, az ő igényeikhez és szükséghelyzeteikhez, de ugyanakkor a zsidó vallási hagyományokhoz is igazodó imádságos könyveket állítsanak össze. Fanny Neuda például nem is tervezte könyve megjelentetését, de a zsidó nőtársai részéről egyre erősebben jelentkező igények miatt megváltoztatta elhatározását.⁵⁴

Abban tehát egyetértés volt, hogy az ima által közvetített tanítás legfőbb feladata a lelki gyarapodás, az erkölcsi normák megváltoztatása kell legyen. Erre a zsidóságnak a modernizációval párhuzamosan megjelenő vallási szekularizációja során elengedhetetlenül szüksége volt.⁵⁵

Modern imakönyvek a zsidó nők számára

Mindezen előzmények után a 19. század közepétől új női imakönyvek jelennek meg a piacon. Ezekben esztétikailag megfelelő, vallásos-morális értelemben modernizált, a modern polgáriasult zsidó női élethelyzetekhez alkalmazkodó imák kerültek⁵⁶ a techinókban eddig megszokott zsinagógai imák fordításai, a temetői és a három mitzwot-hoz tartozó imák mellé.

Mielőtt a könyvekbe belelapoznánk érdemes néhány szót ejtenünk azok címeiről. Az *áhitat órái* (*Stunden der Andacht*) és a *Fohász* imakönyv kevésbé beszédes címei mellett *Deborah*, *Mirjam* és *Noémi*⁵⁷ neve jelenik meg főcímként. Ők mindhárman az ószövetségi bibliai események kiemelkedő nőalakjai⁵⁸, így e címek már önmagukban is egy-egy női ideált testesítenek meg és közvetítenek az olvasók felé. Közülük is a Mirjamról elnevezett imakönyv vált legismertebbé, melynek címválasztásában talán nem véletlen a katolikusok körében olyan kiemelt fontosságú Mária név héber megfelelőjének a kiválasztása. Ez a törekvés a katolikus imakönyvek címadásában is megfigyelhető. Ezeknél egyértelműen *Máriáé* a fő szerep, őt mint a mennyországba vezető úton vezérlő csillag, anya és példakép aposztrofálják a szerzők, ezzel is kifeje-

⁵³ *Egyenlőség* 1898. augusztus 28. 8. Mirjam. Írta: Haber Samu.

⁵⁴ HERLITZ-KIRSCHNER 1987. I/463.

⁵⁵ KRATZ-RITTER 1995. 47–49.

⁵⁶ KRATZ-RITTER 1995. 36.

⁵⁷ A Noémi című imakönyv bemutatására itt most nem kerül sor, ennek szerzője szintén Kiss Arnold, pontos címe és bibliográfiai adatai a következők: Noémi, imádságok zsidó lányok számára. Schlesinger József Könyvkereskedése 1906.

⁵⁸ *Debóra* az egyetlen nő a bírák között az Ószövetségben. Ő az, aki a széthúzó izraelita törzseket rábírta, hogy szálljanak harcba a kánaáni Sziszerá ellen. Győzelmüket a Kr.e. 1125 körül keletkezett Debóra-ének örökíti meg, mely a legrégebb héber nyelvemlék. (Bír. 5.); *Mirjam* Mózes és Áron nővére. A Vörös-tengeren való átkelés után ő vezette a hálaéneket (Kiv. 15,21.). Később, amikor a kusita asszonyok miatt szembefordult Mózesrel, büntetésül leprás lett, de Mózes imájára megtisztult (Szám 12, 1); *Noémi* Rút könyvének egyik főhőse, aki férje (Elimelech) és két fia (Machlor, Kiljon) halála után két menyével (Orpa és Rút) elindul, hogy visszatérjen Júdeába. Ő az, aki később Rútot bevezeti a zsidóság rejtelmeibe. Forrás: DIÓS-VICZIÁN (szerk.) 1993–2010. II./538., IX./202., 820.

zésre juttatva a Máriában megtestesülő szűzies tisztaságnak és az anyaságnak a jelentőségét, melyek a katolikus nőideál alappillérei lesznek.

Kiss Arnold 1920-ban a *Múlt és Jövő* hasábjain maga jellemzi könyve címadóját:

„Milyennek ecseteli, milyennek rajzolja a mi Szentírásunk az igazi zsidó nő alakját? Ismeritek-e Mirjamot, az Áron főpap nővérét, aki hárfát vesz a kezébe, amikor a zsidó nép győzelmi dalt énekel? ... Mirjamot nem vezeti hívságos dicsvágy, nem a hírnév dobverőit pergeti, nem csupán a hitvesének elismerésére törekszik bátor és lelkes népe mellé állásával, nem az ő ünnepelt fivérének nimbusa sarkalja és csábítja, az erkölcsileg szépet magáért az erkölcsi nemesért cselekszi, minden mellékgondolat és minden mellékél nélkül, ... Mirjam, az igazi zsidó asszony.”⁵⁹

A könyveket fellapozva azonnal szembesül az olvasó azok legfőbb sajátosságával: felosztásukkal. Mindenütt helyet kapnak a nyilvános közösségi imák, az év és a nap megfelelő szakaszában, a különböző ünnepek alkalmából otthon, az egyéni áhítathoz használható imák és végezetül a női életkörülményekhez és szituációkhoz kapcsolódóak. Itt szintén hangsúlyoznunk kell a katolikus és protestáns felekezetek imakönyveivel való hasonlóságot, illetve az esetleges mintakövetés lehetőségét.

A nyilvános közösségi imák női imakönyvekbe bekerülésének a zsidóságnál különösen is fontos szerepe volt a héberül nem tudó, és a zsinagógai közös imákból eddig kirekesztett nők miatt. Ezek a részek segítséget kívántak nyújtani a nőknek, hogy a zsinagógai istentiszteletek alkalmával valamelyest ők is be tudjanak kapcsolódni a liturgiába⁶⁰. Elmondható tehát, hogy az ilyen imák női imakönyvekbe való beépítésével segítséget kívántak nyújtani a hölgyeknek, hogy a zsinagógai istentiszteletek alkalmával valamelyest ők is be tudjanak kapcsolódni a liturgiába. E törekvések szintén a fent vázolt 19. századi társadalomtörténeti, mentalitástörténeti folyamatokba illeszthetőek. Kiss Arnold utal is erre előszavában, tolmácsként aposztrofálva magát:

„A világozágnak óráján, amikor boldogság és öröm honol a családi körben, a fájdalomnak sötét idején, amikor égető könny fakad a sirató szemében, menyasszonyi hajnalhasadás napjaiban, avagy kisgyermeknek betegágya mellett, betellett vágyak bölcsőjénél, avagy frissen hantolt sírdombok fölé borulva – mennyi remény, mennyi hit, mennyi bánat fér el a nő szívében. Ezeket az érzéseket tolmácsolják annyi művészzel, annyi bensőséggel a héber imák, őseink imádságos könyve, amely örök időkre, nemzedékről-nemzedékre szent ereklyéje maradjon a zsidó nőnek is. Ne szorítsa ki ezt semmi más könyv, semmi más

⁵⁹ *Múlt és Jövő* 1920. november 5. 1–2. Mirjam. Írta: Dr. Kiss Arnold.

⁶⁰ Ezen alkalmakra voltak a zsidóságnak külön, elsősorban héber anyanyelven íródott imakönyvei is (Siddur, Machsor), de ezek éppen a héberül nem tudó nők és a zsinagógai közös imákból való kirekesztés miatt, főképpen a férfiak körében volt elterjedve. Mint ismeretes, a zsidó nő a zsinagógában egy elkülönített karzaton kellett üljön többi nőtársaival, ahol a liturgiából teljesen ki volt zárva. A nők zsinagógai elkülönítéséről lásd OLÁH 2003. 88.

nyelv. Tolmácsot akarunk mi csak ehhez a könyvhöz a zsidó nő kezébe adni, tolmácsot, amely egy másik szent nyelven, az édes hazai nyelvnek imádságosan hangzó lágy szavaival a régi szellemben mondja el azt, amit az idők jele folytán zsidó lányaink és asszonyaink átérzenek bár, de meg nem értenek.”⁶¹

A nők mindennapi élethelyzeteihez írt imákban a nehézségek és szituációk nagyon széles spektruma tárul elénk, melyek végigvezetik a nőt élete egészén. Az alábbi táblázatban e női szükséghelyzetek sora látható. Az összevetetőség és viszonyítás kedvéért hasznosnak találtam feltüntetni a katolikus és protestáns női imakönyvekben előforduló szükséghelyzeteket is:

Zsidó imakönyvek	Katolikus imakönyvek*	Protestáns imakönyvek**
Leány imája	Születés évnapiján imádság	Leány kinek szülei élnek
Ima a szülőkért	Ima névszentünk napján	Árva leány
Árva imája	A szűz imádsága	Jegybenjáró leány
Leány imája avatáskor	Hajadon könyörgése	Koros hajadon
Ima a szülői ház elhagyásakor	A menyasszony imádsága	Új asszony
Ima eljegyzésre	Az özvegy imádsága	Terhes asszony
Menyasszony imája	A családanya imája	Gyermekágyas asszony
Anyja imája lány esküvőjén	A családanya imája	Hölgy, mint nő, anya, gazdasszony
Anyja imája fia esküvőjén	Az árva imádsága	Nő a házasi viszony kellemetlenségei között
A nő imája aki anyaként érez	Ima a szülőkért	Koros nő és anya
Az új otthonban	Leendő anya könyörgése	Anyja, jó gyermekért
Ima a férjért	Az anya könyörgése gyermekért	Gyermekes özvegy
Boldogtalan családi életben	A szegény könyörgése	Gyermektelen özvegy
Ima gyermekáldásért	A beteg könyörgése	Leány atyja vagy anyja betegségek
Gyermeket váró asszony imája	Betegség után könyörgés	Nő férje betegségek
Ima szülés előtt	Ima barátainkért	Anyja gyermeke betegségek
Ima leánygyermek születésére	Ima ellenségeinkért	Hála a beteg kedves meggyógyulásáért
Fiatal anya először a templomban	Ima boldog halálért	Beteg lány
Ima távol lévő gyermekért	Ima Krisztusban meghalt Atyánkfiaiért	Beteg árvaleány
Ima katona fiúért	Ima az ország javáért	Beteg nő
Ima a fiú barmicváján		Beteg nő és anya
Anyja imája leánya avatásakor		Beteg özvegy
Ima a jó gyermekért		Beteg koros hölgy
Asszony imája, mikor férje elutazik		
Anyja áldása midőn fia az életbe indul		

⁶¹ Kiss 1942. 103. kiadás 12–13.

* Az összehasonlításához használt katolikus imakönyvek bibliográfiai adatai:
Vezérszavak az örök üdv elnyerésére. Imakönyv a katolikus nőnem használatára. Az imákat egybefűzte: Kunszigethi Mihály. Winterberg és Budapest, Nyomta a tulajdonos: Steinbrenner Ker. János é.n. (első kiadás: 1860.)

Hétfájdalmu Boldogságos Szűz Mária nyomait követőknek mennybevezető kis Arany Koronája az az az Isten Sz. Anyjához ebresztő imádságos és énekes könyv, melyet az ájtatos kereszt. kath. hajadon és istenfélő asszonyi hiveknek örök lelki üdvök elnyerésére irta Áts Benjamin atya, sz. Ferencz-rendi áldozár, érdemesített hitszónok és missionárius. Budapest, Kiadja Bucsánszky Alajos saját költségén. é.n. (első kiadás: 1852.)

Órfalvy Tivadar (szerk.): *Mária csillag, hit, élet és erények vezére: imakönyv a kathol. nőnem használatára.* Winterberg, Steinbrenner 189?

P. Boros Fortunát O.F.M. (szerk.): *Mária, légy anyám! Imakönyv nők részére.* Cluj, Szt. Bonaventura Nyomda 1936.

** Az összehasonlításához használt protestáns imakönyvek bibliográfiai adatai:
Ájtatos hölgy. Elmélkedések és imák művelt hölgyek használatára. Készítették Szenci Fördös Lajos és Szivos Mihál reform. papok. Kecskeméten, Szilárdy Károly betűíve és költségén. 1846.
Medgyes Lajos: *Protestáns nők imakönyve. Különféle alkalmak- és esetekre.* Pest, Pfeifer 1859.

Imakönyvek a modernizálódó zsidó nők szolgálatában

Zsidó imakönyvek	Katolikus imakönyvek*	Protestáns imakönyvek**
Ima gondterhes órákban Ima a szülőkért Betegségben Ima betegségből való felgyógyulásra Beteg férjért Beteg szülőért Beteg gyermekért Beteg felnőtt gyermekért Apa betegsége esetén Anya betegsége esetén Fogadott gyermekért Özvegy, akinek szófogatatlan gyermeke van Anya gyermekért akit etetni kell Jövedelemért A szolgáló imája Ima türelemért és erősítésért szenvedésben Jólétben Inségben Ima utazáskor Veszélyben Ima magas életkorban Ima gyógykezelésen Ima a tengeri utazáson Ima tengeri viharban Ima tengeri utazás után Ima bajból való menekülés után Országos baj, veszedelem idején Ima a Hazáért		Hála a meggyógyulásért Leány, atyja vagy anyja halálakor Nő férje halálakor Anya, gyermeke halálakor

Egyértelmű, hogy a zsidó imádságos könyvekben törekedtek leginkább arra, hogy a nőt élete legapróbb nehézségeiben is imával segítsék: fiatal házas-ság előtt álló lányként, anyaként, feleségként, háziasszonyként. Daniel Pillitz imakönyvében ezeket, mint a nő három alapvető foglalkozását határozza meg. A házasságra készülő lányhoz, feleséghez, anyához, háziasszonyhoz írt imák sora mind a négy vizsgált zsidó imakönyvben ilyen hosszú. A szükséghelyzetek ilyen jellegű tematikai kiválasztása és a könyvek fent bemutatott felosztása jól rámutat arra – még, ha e könyvek sok tekintetben a korábbi technók hagyományait követik is – hogy a nők helyzetének újragondolása, átértelmezése valós problémaként és feladatként jelenik meg a zsidó vallási megújulás diskurzusában. Az, hogy a zsidó imakönyvekben sokkal inkább megmutatkozik a nő, annak hétköznapijai, talán összefüggésbe hozható azzal is, hogy a zsidó vallás a „mindennapi élet részfolyamataiban is – az étkezésben, a magánidő és a családi élettért beosztásában, a szexualításban, a művelődésben, a testi technikákban stb. nemcsak követhető magatartási mintákat nyújt, de sok szempontból kötelezően meg is határozza a magatartás normáit” írja tanulmányában Karády Viktor.⁶²

A nő életének legkülönbébb szükséghelyzeteire írt imák hosszú sora és azok költői megfogalmazása, érzelmi telítettsége újként hatott az addig megszokott imák sorában, ezek fogadtatása még a modernitásra törekvő pesti neológia köreiben sem volt egyértelmű:

„Az ihletett pap tudása, mély vallásos meggyőződése s a költő emelkedettsége, szavainak szárnyalása, himes formája, zenéje, szivekbe

⁶² KARÁDY 2005. 192.

lapozó gördülése. De néhány zsoltárt, több vallásos éneket láttunk volna szívesen, mert ezek könnyebben ragadnak meg az emlékezetben és lélekben.”⁶³

– írja Egyenlőségben megjelent cikkében Haber Samu.

A protestánsok imakönyve ha nem is ilyen részletességgel, de szintén meglehetősen kimerítő és hosszú terjedelmű imákkal segíti a hölgyeket az élet nehéz szituációiban. A katolikusok imakönyvei jelentenek némiképp kivételt tartalmi tekintetben. Itt két nőnek címzett imakönyvben egyáltalán nem is találhatóak speciális női élethelyzetek igazodó imaszövegek, csak liturgikus alkalmakhoz, szentek és Mária ünnepnapjaihoz és egyéb vallásos áhítatokhoz. A maradék kettő könyvben, ha nem is nagy számban, de felsorakozik néhány szükséghelyzet a nő életéből. Ezek fókuszában a nő, elsősorban mint anya jelenik meg és csak röviden, egy-egy imában kap szerepet feleségként, itt is nagyon óvatosan bánva az érzelmek kinyilvánításával.

Az imakönyvekben felsorakoztatott szükséghelyzetek és abban megjelenő női szerepek

Végül néhány konkrét példa segítségével szeretném bemutatni milyen szerepeket és elvárásokat osztottak az imakönyvek szerzői felekezetük hölgytagjaira. Jelezni kívánom egyúttal, hogy az imakönyvek ezen részeinek alapos és részletes elemzése még további kutatásokat igényelne, hiszen számos, itt nem tárgyalt kérdést vetnek fel. Szükség lenne például a korszak során végigkísérni az imákban megjelenített minták változását, hiszen a vizsgált korszak a nemek viszonyában és a róluk alkotott felfogásban is komoly átrendeződéssel járt.⁶⁴ Hasznos lenne a különböző felekezet imakönyveinek alaposabb egybevetésére is, hogy megállapítható legyen azok egymásra kifejtett hatása is. A problémák sora még folytatható lenne és reményeim szerint ezekre a „mélyfúrásokra” a jövőben még sor kerülhet.

Elsőként a férfival szembeni női viselkedés alap elvárásait hozom példaként, itt is felemlítve a katolikus és a protestáns álláspontot:

- „Add nekem szüntelenül a szelídség, a türelem és a békesség lelkét; tartsd meg választottam szívét szerelemben és figyelemben és tedd lehetővé számomra, hogy folyvást az erény és kedvesség köntösében díszelgejek” (Neuda 1903. 83–84.)
- „Add menyei Atyám! hogy férjemhez hű legyek mind halálig, a mint az oltárnál ígertem; szeressem őt, mint önmagamat, tiszteljem őt és engedelmeskedjem neki minden nem tilos dologban” (Vezércsillag é.n. 374.)
- „Nő vagyok. Férjem boldogsága az én boldogságom, – ő és én egy vagyunk, egymásért s egymásban élve lelénk föl édenünket. Az ő boldogítása leend ezután is egy fő törekvésem.” (Szenci Fördős – Szívós 1846. 153–154.)

⁶³ *Egyenlőség* 1898. augusztus 28. 8. Mirjam. Írta: Haber Samu.

⁶⁴ BRANDT 2005. 97.

A férfival szembeni viselkedés alapja tehát mindhárom felekezet esetében a hűség az állhatatosság és a feleség férje iránti szeretete határozza meg. Figyelemre méltó, hogy az egykori szegedi rabbi Daniel Pillitz ezen viselkedési elvárások leírásának külön fejezetet is szentel imakönyve alkalmi imákat tartalmazó részének elején „A nő meghatározása” és „A nő kötelezettségei” címmel.⁶⁵ Ebben a nőt, mint a valóságban is „gyengébbik” nemet mutatja be, jelezve ezzel a férfival szembeni alárendeltségét is:

- „A nő ingerlékenyebb, mint a férfi; érzékenyebb az értelem megnyilvánulásaira mindenki másnál. Érzései finomabbak, változékonyabbak (...) ha nemének gyengeségei fölé emelkedik, ő az asszonyok ékesége (...) ezért nem természetes és visszataszító, ha elfelejti nőiségét és minden szándékát keresztül akarja vinni és a ház uralkodója kíván lenni.” (Pillitz 1890. 99–102.)

Legfőbb tulajdonságai is ezt a pozícióját hivatottak segíteni: engedékenység, kiengesztelődés, kompromisszumkészség. Ezeknek az erényeknek a birtokában legfőbb feladatául az otthon szentélyében való szolgálatot jelölik ki számára az imakönyvek, még az 1930-as Hevesi féle Fohászban is:

- „Áldj meg engem, hogy segítőtársa lehessen hitvesemnek, legyen én is az élet munkása, a kenyérkeresőnek munkában társa; kezeim munkája járuljon hozzá életünk megszépítéséhez és szolgálhassam serénységgel férjem céljait, azzal is, hogy számára meleg, kedves otthon kellemét és a békés megértés összhangját biztosíthassam, mely üdítő, tiszta forrásitalként újítja meg az élet gondjaival küzdőnek kedvét és erejét.” (Hevesi 1930. 453–454.)

A férfi és nő kapcsolatának biztos hátteret a szereteten alapuló, szerelemből kötött házasság adhat. Erre elsősorban az egyébként is intímabb, az egyéni érzelmeket sokkal inkább felvállaló és terjedelmesebben bemutató zsidó és református imák térnek ki.

- „engedd hogy felvillanjon látóhatárunkon a szerelemnek életadó fény sugara, amely az élet minden helyzetét és gyarlóságát bevilágítja és átmelegíti, amely életünk szépségeit ragyogásával megszépíti és nehézségeit fényével felvidítja.” (Neuda 1903. 81.)
- „nem aljas érdek, nem bűnös szenvedély csatol ő hozzá, nem vagyona s külseje hódítja meg (...) ismerem gyengeségeit s ezekkel kibékültem, ismerem jelességeit s ezekért szeretem, vele, úgy hiszem, boldog leendek.” (Szenci Fördös – Szívós 1846. 131–132.)

Talán itt érzékelhető leginkább, hogy az imakönyvek egy vágyott ideált próbálnak közvetíteni, ami a valósággal sok esetben nem esett egybe. A katolikusok a házasság Istentől való elrendeltetésére és szentségére hivatkoznak, itt is szemérmesen hallgatva az egyéni érzésekről:

- „A házassági állapotot is te szerzedet s szent Fiaid azt szentségi méltóságra emelte; szent akarodtnak hódolva, határozom el magamat e nagy fontosságú lépésre, reményelve, hogy részesíteni fogsz kegyelmedben, melyet hiveidnek ígértél.” (Vezércsillag é.n. 384.)

⁶⁵ PILLITZ 1890. 99–104.

Fontos még hangsúlyozni a katolikusoknál nagyon erősen és hangsúlyosan megjelenített szűzies tisztaság erényét is, amely, a katolikus nő legfőbb tulajdonságaként jelenik meg, ellensúlyozva ezzel a korban egyre nyíltabban felvállalt testi szerelmet:

- „lebegjen előttem szüntelenül szeplőtelen példád, hogy az élet ösvényén a te nyomdokaidat hogy kövessem. Fogadj tisztaságod palástja alá engemet is, s őrizd meg ártatlanságomat a világ csábításai és a sátán incselkedései ellen! (...) Maradj mindvégiglen velem boldogságos szent Szűz! s őrizd meg az olyanok társaságától, kiknek koszorúja rossz hírből hervad el: mert a fehér liliomon a legcsekélyebb szenny is meglátszik.” (Örfalvy 189? 24–25.)

Lényeges eltérés mutatkozik a házasság során később jelentkező nehézségek megítélésben. Míg a református és zsidó imák nyíltan beszélnek a házasság alatti konfliktusokról és nehézségekről, sőt a reformátusok magáról a válásról is, addig a katolikus imakönyvek ezt a témát eleve nem tárgyalják, hiszen itt a házasságot szentségnek tekintve, nem ismerték el annak felbontathóságát, csak érvénytelenítéséhez járultak hozzá:

- „Istenem! te segíts rajtunk. Add vissza nekem férjem elvesztett szívét és szeretetét. Hozd vissza a múlt idők boldogságát. Változtasd meg kedélyemet. Adj szívembe több megértést és jóakaratot. Ruházz fel hitvesi feladataimhoz méltó szellemmel, töltsd meg lelkemet gyöngédséggel és figyelmességgel, hogy vissza tudjam vívni férjem szeretetét. És változtasd meg őt is.” (Hevesi Ferenc: Fohász 1930. 465.)
- „Ilyen változékonyak tehát a földi életnek legízletesebb örömei (...) Hiheti-e azt egy ártatlan gyermek, hogy a szépen viruló s bájosan illatozó rózsabokor alatt ijesztő, hideg kígyók lappanganak?” (Szenci Fördős – Szívós 1846. 263.)
- „Ismét szabad vagyok, visszanyertem függetlenségemet, kimenekültem a gyűlölt láncok közül.” (Medgyes 1859. 245.)

Közismert, hogy a törvényes válás igen új jogi intézmény, a 18. században a poroszok, majd a franciák teszik elsőként lehetővé annak törvényes alkalmazását. Nálunk csak egy évszázaddal később legalizálják a házasság felbontását. Addig azt a gyakorlatot követték, hogy házasság dolgában az egyházak szabtak törvényt a felekezetükhöz tartozóknak. Valóban komoly súlya, a római katolikus, a többségi egyház által irányadóként tekintett kánonjognak volt, amely a házasságot szentségnek tekintve, nem ismerte el felbontathóságát, csak érvénytelenítéséhez járult hozzá. A protestáns és az izraelita egyházak viszont a válási ügyek eldöntését polgári bíróságoknak engedték át. A helyzet egyszerűen és gyökeresen megváltozott, amikor a 19. század utolsó évtizedében (1894), nagy viharok közepette, az országgyűlés megalkotta a válásról szóló törvényt.⁶⁶ A zsidók egyébként a 19. század végén – talán az asszimilációs törekvéseiktől nem függetlenül – élen jártak a válások tekintetében.⁶⁷ Gyáni Gábor vizsgálatai rámutatnak, hogy a válások mintegy kétharmadában zsidó házaspárok vannak érintve, ez az arány messze magasabb,

⁶⁶ GYÁNI 1995. 20.

⁶⁷ GYÁNI 1995. 20.

mint a 19. század végi, századfordulós budapesti számarányuk (20–23%).⁶⁸ Ismert tény, hogy a zsidóság saját elzárkózása, a nem zsidóktól való idegenkedése és távolságtartó magatartása, valamint az 1895-ös zsidó vallási egyenjogúsításig tilalmazott vegyes házasságok miatt alapvetően endogám közösség volt. A zsidó vallás emancipációjával ledől a korábban áthághatatlanak tűnő határ a házaselek kiválasztása terén.⁶⁹ „A zsidók számára mindez azt ígérte, hogy kitörhetnek végre saját felekezeti-etnikai gettójukból, és vegyes házasság útján megtehetik a nagy lépést a maradéktalan felszívódás és beolvadás felé.” – állapítja meg Gyáni Gábor.⁷⁰

Összegzés helyett

Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy csak az imakönyvek szöveganyagára támaszkodva nem rajzolhatóak meg az egyes női szerepek a maguk társadalmi valóságában. Szükséges és minden bizonnyal hasznos lenne az olvasói oldal megszólaltatása is, ők hogyan, mikor és hol használták ezeket a könyveket? Normaközvetítő, oktató célkitűzéseik elérték-e és hatással voltak-e az őket olvasó nőközönségre? A vizsgált korszak időbeli távolsága miatt sajnos nehéz e kérdések megválaszolása, de talán ezek mentén felvázolható e vizsgálódás jövőbeni iránya. Ennek sarokkövei a használat és az egyéni élethelyzetre való adaptáció lehetne, önéletírások, visszaemlékezések, egyéni levelezések anyagának bevonásával.

IRODALOM

BRANDT, Julianne

2004 Nők a magyar református imádságoskönyvekben a 19. század második felében. In: NYERGES Judit – JANKOVICS József (szerk.): *Hatalom és kultúra. Az V. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai*. Nemzetközi Magyarástudományi Társaság, Budapest. 16–21.

2005 „Egy és ugyanazon felséges célra vagyunk mindnyájan teremtve” A 19. századi protestáns imakönyvek nőképe. In: GYÁNI Gábor–NAGY Beáta (szerk.): *Nők a modernizálódó magyar társadalomban*. Csokonai Kiadó, Debrecen. 96–127.

BABEROT, Jean

1994 Die protestantische Frau. In: DUBY, Georges – PERROT, Michelle (Hg.): *Geschichte der Frauen*. 19. Jahrhundert. 4. Band, Frankfurt/New York Campus Verlag, Editions de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Paris. 221–236.

⁶⁸ GYÁNI 1995. 24.

⁶⁹ GYÁNI 1995. 25.

⁷⁰ GYÁNI 1995. 25.

- DIÓS István – VICZIÁN, János (szerk.):
1993–2010 *Magyar Katolikus Lexikon*. Szent István Társulat, Budapest.
- FÁBRI Anna (szerk.)
1999 *A nő és hivatása. Szemelvények a magyarországi nőkérdés történetéből 1777–1865*. Kortárs Kiadó, Budapest.
- FEHÉR Katalin
2005 *Sajtó és nevelés Magyarországon 1777–1849*. Eötvös József Könyvkiadó, Budapest.
- FENYVES Katalin
2010 *Képzelt asszimiláció. Négy zsidó értelmiségi nemzedék önképe*. Corvina Kiadó, Budapest
- FROJIMOVICS Kinga
2008 *Szétszakadt történelem. Zsidó vallási irányzatok Magyarországon 1868–1950*. Akadémiai Kiadó, Budapest
- GIORGIO, de Michaela
1994. Das katholische Modell. In: DUBY, Georges – PERROT, Michelle (Hg.): *Geschichte der Frauen*. 19. Jahrhundert. 4. Band, Frankfurt/New York Campus Verlag, Editions de la Fondation Maison des Sciences de l' Homme. Paris, 187–220.
- GLÄSSER Norbert
2012 *Ateresz z' kenim*. A vallási szocializáció családképe a két világháború között budapesti ortodox zsidó sajtó diskurzusaiban. Kézirat.
- GYÁNI Gábor
1995 *Hétköznapi Budapest*. Nagyvárosi élet a Századfordulón. Városháza, Budapest.
- HYMAN, Paula E.
2006 *Muster der Modernisierung. Jüdische Frauen in Deutschland und Russland*. In: Kirsten Heinsohn – Stefanie Schüler-Springorum (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte*. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden. Band XXVIII. Wallstein Verlag, Göttingen.
- HERLITZ, Georg – KIRSCHNER, Bruno
1987 *Jüdisches Lexikon*. Ein Enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Jüdischer Verlag im Athenäum Verlag GmbH, Königstein.
- KAPLAN, Marion
1997 *Jüdisches Bürgertum*. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich. Studien zur Jüdischen Geschichte Band 3. Döllingen und Galitz Verlag, Hamburg.
- KARÁDY Viktor
2005 *Zsidóság és modernizáció a történelmi Magyarországon*. In: VARGA László (szerk.): *Zsidóság a dualizmus kori Magyarországon*. Siker és válság. Pannonica Kiadó, Habsburg Történelmi Intézet, Budapest.

KRATZ-RITTER, Bettina

- 1995 *Für „fromme Zionstöchter“ und „gebildete Frauenzimmer“*. Andachtsliteratur für deutsch-jüdische Frauen im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Haskala Wissenschaftliche Abhandlungen Band 13. Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York.

KONRÁD Miklós

- 2002 A pesti zsidó nő, mint allegória. In: TORONYI Zsuzsanna (szerk.): *A zsidó nő*. A Magyar Zsidó Múzeum kiállítási katalógusa. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, Budapest. 11–27.
- 2005 A neológ zsidóság útkeresése a századfordulón. *Századok* 2005/6. 1335–1369.

LYONS, Martin

- 2000 A 19. század új olvasói: nők, gyermekek, munkások. In: CAVALLO, Guglielmo – CHARTIER, Roger (szerk.): *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*. Balassi Kiadó, Budapest. 348–381.

NAGYDIÓSI Gézáné

- 1958 Magyarországi női lapok a XIX. század végéig. In: OSZK *Évkönyv* 1957. Országos Széchényi Könyvtár, Budapest. 193–227.

OLÁH János

- 2003 *Judaisztika III*. A mindennapok világa. Filum kiadó, Budapest.

SCHÖNER Alfréd

- 2008 Márk, Simon, Ferenc, Alan és a többiek. Egy rabbidinasztia emléke. In: <http://rabbi.hu/resp/soner2007/schoner-hevesiek2008.htm>

SZINNYEI József

- 1891–1911 *Magyar írók élete és munkái*. Hornyánszky Viktor császári és királyi udvari Könyvnyomda, Budapest.

UJVÁRI Péter (szerk.)

- 1929 *Magyar Zsidó Lexikon*. Pallas Nyomda, Budapest.

WESSELY Anna

- 2004 „Nőkérdés” a 18. század végén. In: HELMICH Dezső–SZÁNTÓ Zoltán (szerk.): *Metodológia, társadalom, gazdaság*. In Memoriam Bertalan László. Közgazdasági Szemle Alapítvány, Budapest. 185–192.

FRAUHAMMER, KRISZTINA

MIRJAMS AND DEBORAHS

“Women’s prayer embraces a whole world (...)” writes Arnold Kiss of Budapest in the foreword to the 100th edition of his prayerbook titled *Mirjám*. In this article I attempt to explore this world through the prayers of Jewish women. What role were they allotted? What place was designated for them in society? What role did they have in religious life? How were they and their everyday lives influenced by the changes in Jewish assimilation in Eastern Europe in the 19th century?

To answer my questions I used the most popular Jewish women’s prayerbooks published at the turn of the 19th to 20th century in the territory of the former Habsburg Empire. These were books in Hungarian or German. Their authors were well-to-do rabbis or the wives of rabbis belonging to the Jewish reform trend, living and working in a big city environment. The effect of Jewish emancipation was felt sooner here and so the demands for renewal also appeared sooner. For this reason the members of these congregations took the lead in modernisation and assimilation. These facts at the same time also determined the target audience for the books, consequently my analysis also focuses mainly on them.



Kiss Arnold rabbi és neje (Magyar Zsidó Levéltár)

☞ Most jelent meg! ☜

„MIRJAM”

IRTA:

DR. KISS ARNOLD,

VESZPRÉMI FÓRABBI.

Imádságos Könyv

zsidó nők számára,

magyar nyelven.

ÁRA:

Vászonkötésben	2 ft 50 kr.
Bőrkötés	3 » 50 »
Bőrkötés, igen diszes csattal	6 » — »
Csontutánzatu kötés.	3 » 50 »
Elefántcsont kötés, igen diszes	6 » — »

Kapható: **Köves és Boros** könyvkiadó-
hivatalában Veszprémben és minden hazai
könyvkereskedésben.

E G Y E N L Ő S É G.

1898. szeptember 11. 13

Stunden der Andacht.

Ein
Gebet- und Erbauungs-Buch
für
Israels Frauen und Jungfrauen
zur öffentlichen und häuslichen Andacht,
sowie für alle Verhältnisse des weiblichen Lebens.

Von

Fanny Neuda

geb. Schmiedl.

„Ich denke: Beten steht bei mir.
Erhören und Gewähren in des Höchsten Hand“.
(Pf. 77. 11.)

Neunzehnte Auflage.



Alle Rechte vorbehalten.

Prag, Breslau 1903.
Verlag von **Jakob B. Brandeis.**

Fanny Neuda imakönyvének címlapja

HAGYOMÁNY
ÉS ELMOSÓDÓ HATÁROK

HAGYOMÁNY ÉS POSZT-TRADICIONALIZMUS A magyarországi zsidóság hagyományértelmezései

Dolgozatomban a hagyomány fogalmát a gadameri *horizont-összeolvadás*¹ értelmében használom (a hagyomány folyamatában benne élünk, ebből nem lehet ki-be lépkedni), a vallásos hagyományt pedig Eliezer Goldman értelmében a Tóra-Talmud és a mindenkori jelen felől aktivizálható *dialogikus viszonyként*² gondolom el. Abból indulok ki, hogy a magyarországi zsidóság viszonyát a hagyomány és modernitás dialektikájához nemcsak a vallásos életviteli tórai hagyomány, hanem a 19. századi ún. „asszimilációs társadalmi szerződés”³ és a közép-kelet-európai kommunizmus öröksége (holokauszt-, vallás- és etnicitás felfogása) is meghatározza.

Írásom kérdésfelvetése a 21. századi magyarországi zsidóság meghatározásának és identitástartalmainak irányaira vonatkozik, egyrészt a hagyomány tartalmait, másrészt ennek szimbolikus értékkel/jelentéssel/hatalommal való feltöltését, harmadrészt átadási/terjesztési módját tekintve. Hogyan értelmezi, értékeli át, hirdeti és gyakorolja a magyarországi zsidóság azon meghatározó elemeket, amelyeket csoport-meghatározása szempontjából hagyományosnak tart? Milyen identitáskomponensekkel bővült az elmúlt 10 évben a zsidóság zsidó létformája és miként viszonyulnak ezen komponensek a hagyományosságához? Milyen formában valósul meg a deklaratív identitás átadása, terjesztése, reprezentálása?

Szociológiai értelemben az etnikai reneszánsz sémája tükrözi a magyarországi zsidóság identitásváltásait: eszerint az első (bevándorló) generáció mindent megtesz, hogy a második nemzedéknek minél kevesebb otthonról hozott szokást adjon át, tudatosan adaptálódva a befogadó országhoz, ezért gyerekeit már az új ország szokásaihoz, törvényeihez, oktatási rendszeréhez, nyelvéhez, gasztronómiájához szoktatva neveli, a második generáció így az akkulturáció szellemében a befogadó kultúrába szocializálódik, ám a harmadik generáció sok esetben újrafelfedezi, rehabilitálja, újraéleszti és identitáskifejező eszközként használja a származását mutató etnikai szimbólumokat.⁴ Ha kivetítem Gans tételét, és a bevándorlást társadalmi traumával helyettesítem, az etnikai reneszánsz sémájával az asszimilációs folyamatban a holokauszt által megtorpantott magyarországi zsidóság etnikai viselkedése is modellezhető. Az asszimiláció, trauma, információkontroll, rejtőzködés, felfedezés, visszatérés, visszatatanulás folyamatában a szimbolikus hagyomány reprezentáció és a hagyomány változó értékelése és értelmezése központi szerepet kap.

¹ GADAMER 1984. 284.

² GOLDMAN 1996. 340.

³ KARÁDY 1993. 33–60.

⁴ GANS 1979. 2–10.

Az ehhez hasonló tételek, azonban „a hagyomány” –hoz való viszonylagosságot feltételezik: még akkor is, amikor a hagyomány adaptív jellegét elismerik, automatikusan azt a hagyománykonceptiót érvényesítik, miszerint a zsidó hagyomány egy múltra orientálódó kulturális (idea)képződmény, amely széttöredezhet, elemei elveszhetnek, amelyből ki lehet lépni, vagy amelybe vissza lehet lépni. Kérdés, hogy történeti távlatból a plurális társadalmak/plurális paradigmák társadalmi interakciójában létrejövő kulturális vegyületek nem szerves részei a hagyomány történetiségének? Ha elfogadjuk, hogy a hagyomány(ápolás) nem a múlt (relikviáit) megidéző survival elemek mentőakciója, hanem a jelenben megvalósuló „horizontösszeolvadása” a múlt adott percepciójának, azaz a múlttal való dialogikus viszony, pontosabban a zsidó hagyományosság keretében történő dialogikus viszony, csupán az a problematikus kérdés, marad, hogy mi lesz ennek a dialóguskeretnek a mércéje, normája, ami meghatározza, hogy mi kerülhet a zsidó hagyományosság tartományába.

A zsidó szervezetek a zsidó hagyományt egyfajta referenciatartalomként, origóként használják az ún. zsidó közbeszédben, kampányszövegekben, fórumokon, szervezetek, hitközségek program-kiáltványában, ún. misson statementjeiben. Értjük ez alatt: 1. A Tóra és a kommentárirodalom hozadékát, a halachikus rendszert a Talmudtól a Sulchán Árukhig vagy a rabbinikus döntvények mai állásfoglalásait mint az ún. kodifikált vallásos tradíciót (pl. kóserság, szombattartás, ünnepek, liturgia rendje, a házasság szabályai és a mindennapi életviteli törvények sokasága). 2. Szinte elválaszthatatlanul ettől, hagyománynak nevezzük azon rögzült szokásokat is, amelyeket a zsidó törvény *minhág*nak, a törvényhez képest „csak” szokásnak nevez. Ezek tiszteletét nem a törvény előíró-megkövetelő-szankcionáló keretében, hanem az illem és erkölcs jegyében liminoid (csak akiknek a szokása) módon várja el (pl. egyes család sajátos Rosh HaSana-i ének repertoárja, egyéni böjt szokásai, ám ide tartozik a törvények eltérő értelmezéséből fakadó különféle gyakorlat is a közösség *minhágjának* megfelelően). Ezek a szokások családonként, régióként és vallási irányzatonként változóak. 3. Zsidó hagyományként aposztrofáljuk továbbá azokat az újabb repetitív jelentéssel és funkcióval rendelkező szokáscselekvéseket, amelyek valamilyen társadalmi igényre alakultak ki, nem tartoznak egyetlen közösség *minhágrendszerébe* és függetlenek a halachikus szabályoktól is, mégis „zsidó szokásnak” tarthatóak mint sztereotíp, repetitív cselekvések (pl. New Yorkban karácsonyeste kínai étterembe menni, Izraelben a katonaság után utazgatni Indiában és Dél Amerikában néhány hónapig). Ezek a szokások minőségükben gyakorlatilag abban különböznek a *minhágoktól*, hogy hagyománnyá emelkedésük tudatosítása még csupán egy generációra terjed ki.

4. Meta-hagyományrétegnek vagy tradicionalizmusnak nevezhetők azon értéktartalmak és az mód, ahogyan a zsidó közösségek, szervezetek, egyének tudatosan és szimbolikusan, legfőképpen identitáskifejező funkcióval kiemelik, gyakorolnak a fenti három hagyományrétegből elemeket, ahogyan ezeket megjelenítik, kommunikálják, illetve szimbolikus értéktartalommal, emocionális töltettel felruházzák, és a modernitás (vagy a posztmodernitás, sőt

már poszt-tradicionalizmus?) kontextusában értelmezhetővé teszik. Ezt a réteget a folklorizmus⁵ analógiájára nevezhetjük tradicionalizmusnak, hiszen mechanizmusaiban ugyanazon folyamatról, társadalmi funkcióról van szó, mint a kelet-európai népek folklórfesztivál hullámaiban: az ún. saját/igazi hagyományt felfedezni, tanulni, gyakorolni (reprezentálni), és ezáltal megélni (reprezentálni) a saját etnikus identitást.

A kommunizmus utáni úgynevezett „zsidó reneszánsz” éppen e tradicionalizmus jegyében szerveződött, és mai napig ebben – csupán a mindenkori társadalmi változásokhoz, trendekhez adaptálódva – fogalmazza újra és újra közösség szerveződési- és identitás-koncepcióját. Így például a 1990-es évek második felétől az „igazi” pészachnak, „autentikus” széder tapasztalatnak az ortodox módon levezetett rituális szabályoknak megfelelő pészach számított a „legvalódibb” zsidó élménynek. Ebben a korszakban – az interjúk tanúsága szerint – zsidó identitás akkor annál „erősebb”, „mélyebb”, „keményebb”, „igazibb”, ha minél közelebb van a vallásos hagyomány szövegű betartásához, a halachikus életvitelhez. Miután a vallásos hagyományon alapuló közösségszerveződés energiája csökken, a közösségek fokozatosan átcsoportosulnak az egyre szekulárisabb fórumokra, majd a romkocsmák, fesztiválok, koncertek köré. Így lesz az ortodox széderből hip-hop és rap ritmusban recitált Haggada a 2000-es évek közepén, majd ugyanez később gasztro-fesztivállá változik, az első facebook-hullám idején pedig „hot topikként” online e-peszach vagy flódnitopik a judapest.org-on, ma pedig krav maga vagy zöld/meleg/elektro/rave/techno/partidrog performanszá válik, esetleg egyszerre lesz jelen mindegyik. A közös elem, hogy a halachikus vagy a minhágok hagyományának valamely mozzanata, akár survival, akár revival elemként legitimizáló, szimbolikus, dekoratív funkcióval zsidóként jelöli meg (köseolja) az adott jelenséget és az abban résztvevők tapasztalatát, identitását, élményét.

Az identitás-sokféleség és értékpluralizmus szólamok ellenére, a fenti folklorizmus zsidóság számos megnyilvánulási formája, azaz a zsidó tartalmak, a zsidó hagyomány megjelenítése nemcsak hogy nem jár egyértelmű azonosulással mindezekkel, hanem folyamatos konfliktus forrása a mindenkori aktuális szervezők és megcélzott zsidó társadalom, a szervezők és szervezetek között, illetve a különböző zsidó közösségek között. Ahhoz, hogy megértsük az aktuális zsidó hagyományforgalmazás mechanizmusát, felmerül a kérdés, miként vezet a hagyományhoz való értelmezői viszony és a hagyomány átadásának módja olyan mélységes konfliktushoz, amely a Shoa utáni második és harmadik illetve negyedik generáció, a különféle civil szervezetek és politikai képviseltek között megnyilvánul?

A kérdés megértéséhez a különböző generációk és a különböző vallási, szekuláris koncepciókkal rendelkező közösségek zsidósághoz, magyarsághoz, zsidó hagyományosságához való hozzáállásának történeti hozadékát kell megvizsgálnunk. A hagyománytól való elszakadás és az ehhez való visszatérés sajátos középkelet-európai formája Magyarországon máig meghatározza

⁵ Vö. VOIGT. 1990.

a magyarországi zsidóság társadalmi és politikai viselkedését. Tekintve a mai hagyományvitákat, azt gondolom, hogy az ún. „asszimilációs szerződés”-ben⁶ és a kommunizmus eszmei, ideológiai identitásörökségében, beidegződéseiben kereshető a magyarországi zsidóság hagyományhoz való viszonya.

A 19. század magyarosító politikája értelmében a zsidóság nagyrésze, gazdasági és jogi emancipációért „cserébe” kulturális és etnikai értelemben státuszemelkedést és politikai védelmet remélve, asszimilálódni kezdett a magyar kultúrába: „az államhatalom a zsidóságnak mindig messzemenő, s kelet-európai viszonyok között valósággal példásnak mondható védelmet biztosított”.⁷

Ezen íratlan társadalmi szerződés közéleti kontextusában a magyar zsidóság voltaképpen Közép- és Kelet-Európában először szerezte meg a jogegyenlőséget.⁸ Az alku másik fele értelmében a zsidóság annál inkább „emancipálódhatott”, magyarosodhatott, „integrálódhatott” a státuszemelkedést jelentő magyar nemzettestbe, minél inkább feladta a maga „sötét, babonás, galíciai” hagyományait, a jiddis nyelvi elszigetelődését, a „zugiskolák” (chéderek) helyett a hivatalos oktatást választotta, a zugimaházak helyett a vallási reformok mentén kibontakozó asszimilálódó neológia szemléletét elfogadva magyar nemzetiségűnek, magyar és csupán mózeshitű, izraelita vallásúnak vallja és viseli magát.⁹

Az asszimilációs folyamat a Shoá magyarországi körülményei között radikálisan megtorpant, hiszen a magyarsággal sokat hangoztatott békés szimbiózisban egyre *akkulturálódott* zsidóság nem számolt a magyar fasizmussal. Míg Szlovákiában, Romániában, Lengyelországban a zsidóság a Soát a folyamatos antiszemitizmus tragikus folytatásaként élhette meg és a korábbi antiszemita tapasztalatokból tanulva, nem is számíthatott állami vagy a nemzeti többségi segítségre, addig: „Magyarországon a Soá az évszázados magyar-zsidó szimbiózis megtörésének, a zsidóság biztonságát garantáló jogrend megszűnésének, az asszimilációs társadalmi szerződés brutális felrúgásának, egy alapvető történelmi törésvonalnak s konkrétan morális megcsalattatásnak az élményével járt”.¹⁰ E a történelmi diskurzus értelmezésében a magyarországi üldözések, kínzások, gyilkosságok nem kizárólag a német megszállásra foghatók, hanem a helyi csendőrségre, nyilaskeresztesekre, akik elkövezték a deportálásokat, tömeggyilkosságokat, s így a zsidóság nemcsak az idegen ellenség, hanem közvetlenül a nemzeti fasizmus áldozata lett¹¹ Azé a nemzeté, melyhez

⁶ KARÁDY 1993. 33–60.

⁷ KARÁDY 2002. 20.

⁸ Azaz: a zsidókra vonatkozóan a – majdnem – teljes szabad letelepedést és a céhektől független gazdasági vállalkozást mint jogkiterjesztő és modernizációs kezdeményezést már az 1840-es reformországgyűlés elfogadta, majd 1849-ben megszavazták a formális emancipációt, amelyet 1867-ben a Monarchiában újra hivatalossá kellett tenni.) Voltaképpen 1895-ben nyilvánították a zsidó vallást „bevett felekezetté”, amellyel megtörtént a felekezeti zsidóság jogi emancipációja, s attól fogva a hitközségek ugyanolyan állami támogatásban részesültek, mint a magyarországi keresztény „történelmi” egyházak Vö. HAUMANN 2002. 180–184., KARÁDY 2002. 13; GYURGYÁK 2001. 44–87.

⁹ A zsidóság „asszimilációjának” mértékét, módját és stratégiáit számos társadalomtudományi tanulmány vizsgálta. Vö. pl. ERŐSS 1992., HANÁK 1984., KARÁDY 1989., 1990., 1993., 2000., 2002., KOVÁCS 1988., VÖRÖS 1986.

¹⁰ KARÁDY 1992. 26–27.

¹¹ KARÁDY 1992. 27.

addig „150 éves vágya”, „a magyar népbe való szerelmes feloldódása” fűzte.¹² A túlélők számára a magyarság szolidaritása kevés volt ahhoz, hogy „ne magyarságtudatuk, történelmi idetartozás-érzésük gyalázatos megcsúfolását lássák, s az általuk komolyan vett szimbolikus nemzeti közösségből való brutális kizáratás traumatikus emlékeinek ne válják lényeges alkotóelemévé”¹³

A megtorpant asszimiláció (mely identitását a vallásra korlátozta, s amelyet a zsidóság körében kezdetben népszerű kommunista ideológia neveltség és üldözés tárgyává tett) és a Shoá traumája a zsidóság nagyrésze számára olyan kollektív identitás-krisist jelentett, amely a tudatosan hagyományozott és megjelenített zsidó hagyománytól való elszakadást, elfordulást eredményezte, ám a magyarsághoz való további asszimilációs folyamatba is éket vert.

A zsidósághoz való kötődés letagadása, titkolása, tabuizálása, azaz a „hallgatás stratégiája”¹⁴ széleskörű, a származást leplező magatartásformává vált,¹⁵ amely magában rejtette a zsidó önazonossághoz tapadó szégyenérzetet, „negatív stigma-tudatot.”¹⁶ Az így kialakult identitás-konfliktusban egyfelől a kívülről való azonosítás, a kirekesztés, az antiszemitizmus, a „másság tudat”, másfelől a kívülről jövő stigma interiorizálódása és ennek kifelé történő leplezésére irányuló törekvés konfrontálódott. Kovács András a 1980-as években készült 117 interjú elemzésében a Goffmann-féle stigmakezelési modell alapján,¹⁷ melyből kiderül, hogy a vizsgálatban szereplő túlélő generációból 63 család kísérelte meg zsidóságuk eltitkolását, húszan a totális leplezkedés stratégiáját választották, a háború utáni generációk pedig már a rejtőzködő életformába szocializálódtak. A kutatás arra is figyelt, hogy a második generáció miként kapja örökségül a hovatartozás, származás, a családtörténet titkát, miként „jött rá”, hogy zsidó. A megkérdezettek közül sokan csak később, felnőtt korban, kívülről, idegenektől, gyakran antiszemita konfliktus-helyzetben tudták meg, hogy zsidók, és ezt a felmérésben szereplők fele – a felmérés értelmezői szerint – negatív tapasztalatként élte meg.¹⁸ Ugyanakkor az interjúalanyok fele semmilyen információval nem rendelkezett a családjá történetéről, a többiek pedig rendkívül keveset tudtak a szüleik, nagyszüleik háború előtti életéről, így ezekben a családokban megszűnt a családtörténet folytonossága. A kutatás eredményei szerint csupán olyan esetekben maradt fent a vallási szokások megtartása vagy a zsidó önazonosság-tudat, ahol a Shoá nem

¹² KÓBÁNYAI 2001. 36.

¹³ KARÁDY 1992. 27.

¹⁴ ERŐS 1992. 89.

¹⁵ KOVÁCS 1992. 280–291.

¹⁶ A rejtőző életmód tevőleges megnyilvánulásai mellett (a kikeresztelkedés, a pártba való belépés) az egzisztenciális átmeneti rítusok mellőzésének vizsgálata bizonyul a „rejtőzködő életmód” kutatható módszerének. A felekezeti rejtőzködés, bár a kommunizmus éveiben általánossá vált, a születések (például a születettek háromnegyedét egyáltalán nem regisztráltatták a hitközségeknek), esküvők és elhalálozások hitközségi bejegyzésének elkerülése, a zsidóság esetében nem pusztán szekularizációt jelölt KARÁDY 2002. 100–103.

¹⁷ KOVÁCS 1992. 280–291.

¹⁸ ERŐS–KOVÁCS–LÉVAI 1985. 129–144. Később hasonló kutatások azt mutatják, hogy Oroszországban, és Ukrajnában még 1992-ben és 1997-ben is nagyon nagy többség számára negatív élményt jelentett saját zsidóságukkal való szembesülés. Csökkent a negatív tendencia ugyan a fiatalabb korcsoportban, de még mindig a megkérdezettek 52,5% Oroszországban és 51,6% Ukrajnában negatív érzelmekkel kezelte zsidósága felfedezését GITELMAN 2003. 121.

változtatta meg teljesen a korábbi családszerkezetet és életformát, ahol megmaradt legalább egy valaki, akinek szerepe volt a családi vagy vallási tradíciók átadásában és szervezésében.¹⁹

A „hallgatás megtörése” főként a társadalomtudományokban kezdődött el.²⁰ A fentebb hivatkozott kutatók, Erős Ferenc, Lévai Katalin, Kovács András, Bakcsi Ildikó és Stark András 1981-ben elkezdett nagyszabású zsidó identitáskutatása²¹ első ízben vizsgálta az asszimiláció, Shoa és a szocializmus évtizedeinek hatását. A legtöbb interjúalany első ízben beszélt saját és családja zsidóságáról, és ez volt az első alkalma arra, hogy a minimális emlék- és információ-foszlányaiból megszerkessze saját családtörténetébe ágyazott zsidó identitását. A kutatás egyik konklúziója szerint az 1980-as években a második nemzedék identitásának alapját a holokauszt képezte. Az így kialakított „marginális/másodlagos” zsidó identitás, ha nélkülözött minden más zsidósághoz való kötődést, a holokauszt-üldözöttség és a múltbeli szenvedés tudatára épülve egy „másodlagos közösséget” alkotott. Ez a „marginális identitás” pedig legtöbbször csak az antiszemitizmus határhelyzeteiben „jött elő”²² Az identitás kifejezésének fogyatékoságát mutatja az is, hogy máig éppen ezek a zsidó sajtóban nagy visszhangot keltett társadalomkutatási tanulmányok segítettek később másoknak megfogalmazni, újraértelmezni élettörténetüket, fogalmat és keretet találni saját történetük megszerkesztésére, hiányzó elemeknek kiegészítésre.

A társadalomtudományok és az irodalom által „felfedezett” zsidóság az 1990-es években kezdett a „saját” zsidó hagyományaihoz „visszatérni”, ezt „visszatanulni”, kitalálni vagy importálni vagy elfogadni a hirtelen Izraelből és Amerikából érkező közösség-szervező intézmények zsidó hagyomány koncepcióját. Azt gondolom, a meglévő vallási infrastruktúra mellett az asszimilációs szerződés egyik öröksége az, hogy a rendszerváltás után a vallási tradícióhoz fordult a magyarországi zsidóság, ugyanakkor még mindig a vallási infrastruktúra biztosított a zsidóként való önmegfogalmazáshoz intézményi keretet, reprezentációs felületet, önkifejezési módot, életviteli gyakorlatot. Nyilván a vallásos hagyományokra irányuló igény, a vallásosság köntösébe bújt revival a rendszerváltáshoz, a volt Szovjetunió felbomlásához, a kommunista blokk felszámolásához is köthető, ahol a zsidóság hirtelen felszabadult az ateista, anticionista, kisebbségüldöző, vallásellenesség ellentmondásos ideológiái alól. A zsidó vallási hagyomány *revivalja* azonban egész Európában

¹⁹ Erős 1992. 91.

²⁰ 1975-ben megjelent Száraz György *Egy előítélet nyomában* című tanulmánya a Valóságban, majd 1984-ben Kende Péter szerkesztésében jelent meg a *Zsidóság az 1945 utáni Magyarországon* kiadvány (Magyar Füzetek, Párizs), mely Karády Viktor, Kovács András, Sanders Iván, Várady Péter és mások munkáit tartalmazta. Voltaképpen ez volt az első olyan társadalomtudományi (főként szociológiai) elemzés, amely a zsidóságot csoportként kezelte. A Hanák Péter által szerkesztett *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus* merészen frissítette fel nemcsak az 1944-es, hanem a *Huszadik század* által közzétett 1917-es zsidókérdésről szóló magyarországi vélekedéseket. Ugyancsak ez a kötet közli újra Bibó István *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után* című tanulmányát.

²¹ Vö. Erős–Kovács–Lévai 1985., Erős–Kovács 1988.; Erős 1988., 1991., 1992., 1994., Erős–Echmann 1996.

²² Vö. Erős 1992. 89, 95.

megfigyelhető mainstream tendencia volt. Számos kutatás készült a zsidó fesztiválok múzeumok, zsinagógák, filmfesztiválok²³, könyvkiállítások és a zsidó kulturális, vallásos intézmények megsokasodásáról, az iskolaalapító rabbik és csodarabbik sírjaihoz szervezett zarándoklatokról²⁴, a holokauszturizmusról, a Chábád vallási rendezvényeinek sikerességéről, izraeli és amerikai vallásos cionista szervezetek hanuka, purim és széderestéiről Svédországban, Angliában, Németországban, Ausztriában, Franciaországban.²⁵

A 1990-es évektől folyamatosan alakulnak, újraalakulnak megszűnnek, kiüresednek a zsidó közösségi élet vagy a zsidó identitást erősíteni kívánó intézmények. 1988-ban kezdte tevékenységét az *aliját* (Izraelbe való elvándorlást) ajánló *Szokhnut* (Jewish Agency for Israel), a MAZSIHISZ (Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége), a „zsidó reneszánszt” hirdető MAZSIKE (Magyar Zsidó Kulturális Egyesület). Az évekig a Bethlen téri zsinagógában működő Oneg Shabbat Klub főként fiataloknak kínált vallási, kulturális és cionista programokat²⁶ az egyik legerősebb támogató szervezet, a Joint pedig évente nemzetközi zsidó gyerektábort kezdett szervezni Szarvason azzal a céllal, hogy a gyerekeket egy szórakoztató nyári tábor keretében taníthassák a zsidó kultúrára. Ezekben a nagyszabású nemzetközi gyerektáborokban a gyerekek (zsidók és nem zsidók) lehetőséget kapnak arra, hogy játékos formában megismerkedjenek a zsidó történelemmel, Izrael történelmével, Izrael állami ünnepeivel, a zsidó hagyományos életformával, a kósersági szabályokkal, a szombattal. Időközben állandó kiállítással rendelkező zsidó múzeumok létesültek, népszerűek lettek a zsinagógákban rendezett kántorkoncertek, klezmer-zenekarok, a könyvkiállítással egybekötött zsidó nyári fesztiválok. Zsinagógákat, imaházakat újíttak fel, amelyekben főként a fiatalok szerveztek közös tanulásokat. Az ún. Bálint Zsidó Közösségi Ház a Soá túlélőkkel foglalkozó Shalom klubnak, Jiddis klubnak, nyilvános előadásoknak, nyilvános vallási ünnepeknek, kiállításoknak, zsidó folyóiratok szerkesztőségének adott helyet. A fiatalok számára működtetett (többé-kevésbé cionista) kluboknak, szervezeteknek, egyesületeknek szintén rendkívül erős szerepet lehet tulajdonítani: ilyenek például a *Hanoár Hacioni* (A cionista ifjúság), a *Habonim Dror* (A szabadság építői), *Bné Akiva* (Akiva fiai), vagy egy szabadkőműves páholy a *Bné Brit*. Noha 1991-től újra működik a Magyarországi Cionista Szövetség, a cionista, szekuláris alakulatok az első évek/hónapok lelkesedését leszámítva nem váltak a vallási csoportokhoz mérve népszerűkké. 1994-től önállósodott az ortodoxia újra (Autonóm Orthodox Hitközség). Kibővült a kóser infrastruktúra (kóser élelmiszerboltok, éttermek, kóser szálloda, rituális fürdő stb.), több rabbi, móhél és szófér is működik. Könyvkiadók létesültek (*Múlt és Jövő*, *Makkabi*), az *Új Élet* mellett több folyóirat jelent meg vagy indult újra (*Múlt és Jövő*, *Remény*, *Szombat*, *Sábesz*, *Erec*), a zsinagógák, hitközségek, közösségek saját lapjai, például *Egység*, *Gut Sábesz* (Lubavics), *Ígéret* (Nagyfuvaros

²³ GRUBER 2001., GANTNER 2006.

²⁴ GLÁSSER 2009.

²⁵ Vö. DENCIK 2003. 95–99, GITELMAN 2003. 105–137, GUDONIS 2003. 241–263, ROENSON 2003. 243–261, AZRIA 2003. 61–73.

²⁶ PAPP 2000., 2005.

utca), *Córesz* (a UJS szarvasi táborában szerkesztett lapja). Három zsidó iskola létesült (amely tanterv-szinten körülbelül megfelel az ortodox, neológ, szekuláris hármasságnak), amelyekhez később negyedikként a Chábád Lubavics iskolája is csatlakozott. Az MTA Judaisztikai Kutatócsoportot, az ELTE hebraisztika szakot indított, az ortodox hitközség megnyitotta a Budapest Kollel *bét midrást* (a tanulás házát), ahol *Talmudot*, *Tórát*, *hálákhát*, héber nyelvet lehet tanulni. A Rabbiképzőből több szakkal működő egyetem (ORZSE) lett. Közvetlenül a rendszerváltás után a lubavicsi rebbe tanaik terjesztésére és a zsidóság hagyományainak tanítására Brooklynból rabbikat és bóchereket küldött. E haszid irányzat viszonylag gyorsan vált népszerűvé, jelenleg három zsinagógát működtet, óvodát, iskolát, *jesivát* alapított, e célból pedig saját oktatási segédeszközöket, kétnyelvű vallásos könyveket adott ki. A reform irányzat Magyarországon kezdetben kissé szokatlan vallási elveken alapulva angliai támogatással épült ki, majd később további közösségekre oszlott.²⁷

Ezek a szervezetek tudatosan törekedtek arra, hogy megcélzott közösségeket „visszahozzák” „a zsidó hagyományokhoz”. Itt nemcsak azon változó hagyomány-értéktartalmak lényegesek, amelyeket „zsidó hagyománynak” tartanak, hanem az a mód, ahogyan a zsidó közösségek, szervezetek, egyének tudatosan és szimbolikusan, legfőképpen identitáskifejező funkcióval kiemelik, bemutatnak a fenti hagyományrétegből elemeket, ahogyan ezeket megjelenítik, kommunikálják, illetve szimbolikus értéktartalommal, erkölcsi és emocionális töltettel felruházzák és az ún. posztmodernitás/poszt tradicionális kontextusában (vagy tudatosan ennek ellenében) bemutatják ennek értelmezhetővé, gyakorolhatóvá, alkalmazhatóvá tételét.

Voltaképpen itt olyan folklorizmus-forgalmazásról van szó, amelyik tudatosan megtervezett, professzionális reprezentációs stratégiákkal, formális és informális oktatás útján kíván zsidó etnikus-élményt teremteni, szervezetének lételeme a tudatosan specifikusan etnikus hagyományt-kommunikáló kommunikatív funkció, illetve ezáltal tudatosan egy „másik”, „sajátabb” etnikai/vallásos identitást teremteni egy „judaizált”, „kóserolt” kontextusban azon zsidóknak, akiknek feltehetően „elvesztek”, „elfelejtődtek” a hagyományai.

Közben míg az 1990-es évek elején alakult vagy újjalakult izraeli, amerikai ifjúsági szervezetek nagy része kiüresedett, megszűnt, esetleg formálisan létezik csupán, 2005 után számos több kevesebb jelentőségű kulturális csoportosulás vette át a közösségszervezés szerepét. A szekuláris, kulturális intézmények egész Közép-Kelet Európában nem izoláltan, belső erőforrásból jöttek létre és működtek, hanem legtöbbször valamilyen formában kapcsolódott Izraelhez vagy a valamilyen angliai, amerikai zsidó intézményekhez.²⁸ Ezen intézmények egybehangzó célja, funkciója a zsidó hagyományok megismerése és gyakorlása. Programjuk legfőképpen a hagyományok terjesztése, átadása, aktualizálása. A kulcsszó a 2000-es évek elejéig a „visszatanulás” volt. A visszahozás, visszatanulás, visszatérés voltaképpen megteremtése, újjakonstruálása egy régi-új zsidó hagyománynak, amely az 1990-es évek

²⁷ Vö. Szász 1996.

²⁸ GITELMAN 2000. 35.

zsidó identitáskérdéseire és igényeire adhatnak válaszokat, amelyekkel az „eltávolodott” fiatalokat „visszacsalogathatták” a vallási hagyományokhoz.

A vallási hagyomány Közép Kelet Európában Magyarországon, sajátos módon epicentruma az identitásképzetnek és értékelésnek. Míg korábban Csehországban és Magyarországon a zsidó identitás – kivéve 1920 és 1945 között – hagyományosan vallási alapon fogalmazódott meg (izraelita vallású magyar állampolgár, mózeshitű magyar), addig a szlovák, lengyel, litván, román identitásmodellben hangsúlyosabb volt az etnikai, nemzetiségi, kulturális faktor, vagy a volt Szovjetunió területén, ahol a kommunizmus alatt is megmaradt a deklarált/kényszerített zsidó etnikai származás (például az útlevelemben, személyi igazolványban).²⁹

Lényeges hangsúlyváltás körülbelül a 2000-es évek közepén figyelhető meg. Mindeddig a hagyomány gyakorlásának, forrásainak központi helyei a kétezres évekig elsősorban a vallási intézmények, vallási egyesületek, ezért az etnicitás kifejezésének mind a nyelve, mind a kerete a hagyomány vallásos köntösében jelentkezett. E sokáig tartó értékszemlélet a fentebb említett asszimilációs szerződés régi örökségként értelmezhető, hiszen Magyarországon, ahol az emancipáció értelmében a zsidók izraelita vallású magyarrá „emancipálódtak”, még a cionizmus sem kapott akkora erőre, hogy a vallási alapon elképzelhető identitásnak konkurrenciát jelentsen, majd a szocialista állam a zsidó identitást szintén csupán vallásként ismerte el, melynek központjai a vallási hivatalok lehettek. Ez az identitás „beidegződés” valamilyen szinten 2005-ig erőteljesen megfigyelhető, ezt bizonyítja, hogy annak ellenére, hogy a rendszerváltás utáni intézmények egy része szekuláris, kulturális, vagy cionista koncepción alapszik, magyarországi programjaikba kénytelenek voltak szimbolikusan vallási gesztusokat beiktatni. Például az Izraelben szigorúan szekuláris és harcos ateista *Hásómér Hácáír* szervezet a programjainak fenntartása, a fiatalok vonzása érdekében sokáig péntek esti gyertyagyújtást volt kénytelen szervezni.³⁰

2005 után fokozatosan háttérbe szorult vallási tartalom „komolyan vett”, addig „autentikusságra törekvő” tendenciája, és egyre elfogadottabbá, népszerűbbé vált a könnyedebb, szimbolikus, „csupán judaizáló” hagyományreprezentáció. Ezt a jelenséget nevezik „fesztiválzsidóságnak”, „bulizsidóságnak”, „cool zsidóknak”, „alterzsid trendeknek”. Voltaképpen megújuló vallásos szervezetekből (Marom, Masorti) kinőtt ifjúsági szervezetek kezdeményezésére elindult és számos kisebb szervezet által továbbvitt hullámról van szó, amely népszerűségénél fogva átvette a korábbi hagyományközvetítő helyek

²⁹ A *druzszba narodnov* propaganda ellenére az etnikai alapon történő megkülönböztetés mindennapos jelenség volt, 1950-es évekre pedig titkos, informális, de hivatalos „etnikai kvóta rendszert” vezettek be az oktatás és bizonyos foglalkozási körök területén (katonaság, titkos rendőrség, nemzetközi kapcsolatok, de a tudományos munkakörökben és az újságírói szakmában is). A zsidók a volt Szovjetunióban – Gitelman szerint – kulturálisan oroszok voltak, azonban hivatalosan és szociálisan zsidók maradtak. GITELMAN 2003. 108. Míg Lengyelországban és Romániában a háború előtt (sőt Romániában bizonyos formában 1980-as évek végéig is) létezett a vallási identitásnak a jiddis kultúrán (jiddis színház, irodalom, ifjúsági szervezetek, jiddis folyóiratok, könyvek) alapuló kulturális alternatívája, addig Magyarországon ez az opció ténylegesen csupán a rendszerváltás után vetődött fel. GITELMAN 2000. 36–37.

³⁰ MARS 2000. 165.

szerepét.³¹ Az újonnan szerveződő kisközösségek a „mainstream ellenében” kívánják a zsidó identitás megélésének hangsúlyait áthelyezni a korábbi hitközségi keretek között tanult vallásosságról ezen kívülre, a zsinagógákból egyesületekre, klubokra, romkocsmákba, online közösségekbe. A zsidóság ideáltipikus identitásértékeit és a hagyomány autenticitás képzeteit és központosságát a vallásosságról a cool tradicinalizmusra/folklorizmusra, és a meghirdetett diversity logo alatt a legújabb zenei irányzatokra.

A múlttal való szembenézés, ennek feldolgozása és a háború előtti Magyarországhoz kötődő, magyarsággal szimbiózisban élő zsidóság aranykorának nosztalgikus felidézése helyett jövő- és Izrael-orientációt hirdetnek. Az antiszemitizmus és a holokauszt helyett konstruktív, pozitív identitáskomponenseket keresnek, a stigmatudatot és rejtezkedést felváltja az „it’s cool to be Jewish” a logo „Jewish pride” jelszó. Ebben programban a hagyomány sokszor dekoratív retró elemként működik, támogatáskérő pályázatokban legitimizáló funkcióval bír.

2005 után a vallásos infrastruktúra mellé rendkívül széles spektrumú szekuláris formális és informális csoportosulások épülnek ki, amelynek tagjai sokszor éppen az intézményesülés valamilyen (például éppen mainstream ellenes countercultural „alter”) formájában élnek meg zsidóságukat. A „foglalkozásuknál fogva zsidók”, főállású zsidók (professional Jews) élettörténete, identitásopciói jól mutatják a zsidó identitásválasztás és gyakorlás ad hoc és véletlenszerű jellegét.³² Ha a szinte megszámlálhatatlan outreach szervezetet, egyesületet, csoportosulást az elmúlt húsz év „eredményével” vagy a megcélzott közönség (valós) számával vetjük össze, és nem a meghirdetett potenciállal, aránytalanul nagyszámú szervezetet és ezáltal megélhető zsidót találunk. Ezek alapján megállapítható, hogy a zsidó hagyomány közelében élő zsidók jelentős része éppen ezen hagyomány forgalmazásából, kommunikálásából él,³³ és ennek a megélhetőnek arányában zsidó identitású (hiszen gyakran, aki kikerül a zsidó megélhető infrastruktúrából, viselkedésében is „levetkőzi” a korábbi zsidó identitását).

2005 után a romkocsmák, kulturális „alterzsid” klubok köré csoportosult, „Zsidniland” „fesztiválzsidóság”, „onlinezsidóság” és a hivatalosabb, formálisabb szekuláris intézmények (pl. Izraeli Kulturális Intézet, Haver Bálint ház) égisze alá tartozó kezdeményezések mellett a leghangsúlyosabb identitáskomponensnek az újfajta cionizmus és a szekuláris oktatás mutatkozik. Az Izraellel való egyre szorosabb formális és informális kapcsolatok eredménye nemcsak számos intézményt, fórumot, kolaborációs lehetőséget, hivatalos gazdasági, politikai, kulturális kapcsolatot teremtett, hanem – noha a többi európai zsidó közösséghez képest megkésve – a zsidó identitásépítő narratívát is kibővítette. Az úgynevezett kettős zsidó- magyar, magyar-zsidó identitást – legfőképpen a negyedik generáció számára – úgynevezett izraeli kulturális szimbolikus tartalmakkal, elemekkel bővíti. A zsidó hagyomány reprezentációjába ekként kerülnek a fővárosi zsidó fesztivál színpadára, teri-

³¹ Kovács-Bíró 2011.

³² A megélhető zsidókról lásd Klier 2003. 142. és Azria 2003. 67–68.

³³ Vö. Pinto 1996. és Gruber 2001.

tékére és plakátjaira a steti sztereotípiák mellé a közel keleti elemek a krav magától a humuszig vagy a marokkói hip-hop ritmusban recitált kaddistól az Izraelben népszerű etióp kisebbség színéig.

A magyarországi zsidóság hagyományértékelésének nagyobb tendenciáit vizsgálva megfigyelhető, hogy az 1980-as évek tudományos felfedezését követően a vallási tradicionalizmus különféle fokozatai határozzák meg a hagyományhoz való viszonyt, azonban mikrokatatások alapján megállapítható, hogy a vallásosság sok esetben az (etnikai, kulturális vagy a magyarságtól különböző) identitás megjelenítésére és megtapasztalására használt szimbolikus kifejezőeszköz. A vallásos hagyományosság hullámát a szekuláris csoportosulások hagyományértelmezői programjai váltották fel, amelyek a tudományos „intellektuális” vagy „kultur-zsidó” identitástól a fesztiválzsidósáig terjednek. A jelenlegi népszerű csoportosulásokat és a legújabb szociológiai identitásvizsgálatokat alapul véve úgy tűnik,³⁴ hogy jelenleg a hangsúly az izraeli kultúra felértékelődése és hagyományforrásként való használata felé tolódik. A közösségek jelszavait, programjait tekintve, illetve az életinterjúk tanúságait figyelembe véve, a rendszerváltás első 15 évében a vallásos tradcionalizmus tekinthető az identitásszervezés origójának, később ez egyre tudatosabban és egyre intézményesültebben szimbolikussá válik, dekorációs elemmé, majd a fesztiválrepresentációs zsidó identitást az izraeli kultúra követi. Nemcsak a hagyomány tartalmi mozdulnak el a vallásosságtól a szekularizációs folyamaton át az új kultúrcionizmus felé, hanem a hagyományszervezés intézményesülése is.

A hagyomány működése (folklorizmus, folklorizáció, survival, revival, kitalált, átvett, kölcsönvett, kisajátított, megjelölt hagyomány) szempontjából ez a hagyomány átadásának, továbbélésének, szituatív és funkcionális aktualizálódásának velejárója, mint ahogy ennek a hagyomány szervezői és résztvevői részéről megfogalmazott reflexiók, kritikák, reprezentált ellenállások, lázadások, tartózkodások is, amely viselkedés kitermeli a maga hagyomány-representációját. A representáció, hagyomány-ápolás gesztusa önmagában hordozza nemcsak a múlt felé fordulást, hanem ebben a viszonyban a hagyomány jövőt alkotó vonatkozását is, voltaképpen a Zsigmund Baumann által meghatározott cselekvő viszonyulást, amely szerint a hagyomány voltaképpen választásokon és lojalításokon alapuló jövőre utaló ige,³⁵ amelyben a múlt elveszíti a hagyományszervezés kizárólagos autoritását.

Ugyanakkor zsidó hagyomány ún. dialogikus értelmezése, nemcsak vertikális, hanem horizontális irányban is érvényesül, azaz a különféle régiók/világnézetek/paradigmák vegyülésében is. Ennek eredményét egy adott folyamatos társadalmi interakcióban lévő kultúr-folyamatnak tekinthetjük, amelyet történeti-társadalmi dinamikájában és nem kulturális elemeiben, kulturális rétegeiben vagy kulturális különbözőségében lehet kontextualizálni.

³⁴ KOVÁCS-BÍRÓ 2011.

³⁵ BAUMAN 1996. 49.

- AVIAD, Janet
1983 *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel*. University of Chicago Press, Chicago.
- AZRIA, Régine
2003 A Typological Approach to French Jewry. In: GITELMAN, Zvi – BARRY, Kosmin – KOVÁCS, András (ed): *New Jewish Identities: Contemporary Europe and Beyond*. Central European University Press, Budapest. 61–73.
- BAUMAN, Zigmund
1996 *Morality in an Age of and Contingency. Detraditionalization Critical Reflection on Identity and Authority*. Blackwell, Cambridge.
- DENCIK, Lars
2003 „Jewishness” in Postmodernity: The case of Sweden. In: GITELMAN, Zvi – BARRY, KOSMIN – KOVÁCS, András (ed): *New Jewish Identities: Contemporary Europe and Beyond*. Central European University Press, Budapest. 75–103.
- ERŐS Ferenc – KOVÁCS András – LÉVAI Katalin (szerk)
1985 „Hogyan jöttem rá, hogy zsidó vagyok?” Interjúk. *Medvetánc*. 2–3. 129–144.
- ERŐS Ferenc
1988 Megtörni a hallgatást. In: *Múlt és Jövő. Zsidó kulturális antológia*. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest. 19–27.
- GANS, H.
1979 Symbolic Ethnicity. *Ethnic and Racial Studies*. 2. 2–10.
- GANTNER Brigitta Eszter – KOVÁCS Mátyás
2006 „Zsidóvilág – A zsidó kulturális tér Közép-Európa városaiban. Egy új értelmezési lehetőség” *Antropolis*, 2006. 1 http://antroport.hu/lapozo.php?akt_cim=93 letöltés 2011. szeptember 15.
- GITELMAN, ZVI
2000 Reconstructing Jewish Communities and Jewish Identities in Post Communist East Central Europe. In: KOVÁCS, András (ed.): *Jewish Studies at the Central European University*. CEU, Budapest. 35–50.
- GITELMAN, ZVI
2003 Becoming Jewish in Russia and Ukraine. In: GITELMAN – BARRY, Kosmin – KOVÁCS, András (ed): *New Jewish Identities: Contemporary Europe and Beyond*. Central European University Press, Budapest. 105–137.
- GLÄSSER Norbert
2009 Zsidó-búcsúk ma. A magyarországi csodarabbikhoz folytatott zárandoklatok átstrukturálódása az ezredfordulón. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*. XVIII. (2006) évf. 3–4. szám 69–94.
- GOLDMAN, Eliezer
1996 *Expositions and Inquiries, Jewish Thought in Past and Present*. Hebrew University Magnes Press, Jerusalem.

GRUBER, Ruth Ellen

- 2001 A Virtual Jewish World. In: Kovács, András (ed): *Jewish Studies at the CEU: II. Yearbook*. (Public Lectures 1999–2001) CEU, Budapest. 64–70.

GYURGYÁK János

- 2001 *A zsidókérdés Magyarországon*. Budapest, Osiris.

HANÁK Péter (szerk)

- 1984 *Zsidókérdés-asszimiláció–antiszemizmus. Tanulmányok a zsidókérdésről a huszadik századi Magyarországon*. Gondolat Kiadó, Budapest.

HAUMANN, Heiko

- 2002 *A keleti zsidóság története*. Budapest, Osiris.

KARÁDY Viktor

- 1984 Szociológiai kísérlet a magyar zsidóság 1945 és 1956 közötti helyzetének elemzésére. In: *Zsidóság az 1945 utáni Magyarországon*, Magyar Füzetek, Párizs. 37–180.
- 1990 Egyenlőtlen elmagyarosodás, avagy hogyan vált Magyarország magyar nyelvű országgá. *Századvég* 1990. 2. 5–38.
- 1992 A Shoah, a rendszerváltás és a zsidó azonosságtudat válsága Magyarországon. In: Kovács M. Máris–YITZHAK M. Kasthy–ERŐS Ferenc (szerk.) *Zsidóság, identitás, történelem*. T-Twins, Budapest. 23–45.
- 1993 Asszimiláció és társadalmi krízis. A magyar-zsidó társadalomtörténet konjunkturális vizsgálatához. *Világosság* 3. 33–60.
- 1997 *Zsidóság, polgárosodás, asszimiláció*. Tanulmányok. Cserépfalvi Kiadó, Budapest.
- 1999 Jewish Over-Schooling Revisited: the Case of Hungarian Secondary Education in the Old Regime (1900–1941). *Yearbook of the Jewish Studies Programme, 1998/1999*. Central European University Press, Budapest. 75–91.
- 2000 *Zsidóság és társadalmi egyenlőtlenségek*. Replika könyvek, Budapest.
- 2001 *Önazonosítás és sorsválasztás. A zsidó csoportazonosság történelmi alakváltozásai Magyarországon*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.
- 2002 *Túlélők és újrakezdők*. Fejezetek a magyar zsidóság szociológiájából 1945 után. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest.

KLIER D. John

- 2003 The Jewish Press and the Jewish Identity Leningrad/St. Petersburg 1989–1992. In: GITELMAN, Zvi – BARRY, Kosmin – KOVÁCS, András (ed): *New Jewish Identities: Contemporary Europe and Beyond*. Central European University Press, Budapest. 139–157.

Kovács András

- 1988 Az asszimilációs dilemma. *Világosság* 8–9. Budapest. 605–613.
- 1992 Identitás és etnicitás. Zsidó identitásproblémák a háború utáni Magyarországon. *Világosság* 4. 280–291.
- 2002 Zsidó csoportok és identitásstratégiák a mai Magyarországon. In: Kovács András (szerk.) *Zsidók a mai Magyarországon*. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest. 9–40.

KOVÁCS András – BÍRÓ Forrás Aletta

- 2011 *Zsidó élet Magyarországon: Eredmények, kihívások és célok a kommunista rendszer bukása óta.*
www.rothschildfoundation.eu/.../hungarian_language_report.pdf

KŐBÁNYAI János

- 2001 *A halott arcán növekvő szakáll.* A magyar zsidó történet vége? Múlt és Jövő Kiadó, Budapest.

MARS, Leonard

- 1999 *Discontinuity, Tradition and Innovation: Anthropological Reflections on Jewish Identity in Contemporary Hungary.* *Social Compass* 46. 1. 21–33.

PAPP Richárd

- 2000 *Magyar-zsidó revival? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében.* MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest.
- 2005 *Van-e zsidó reneszánsz?* Múlt és Jövő Kiadó, Budapest.

PINTO, Diana

- 1996 *A New Jewish Identity for Post-1989 Europe.* *JPR Policy Paper* No. 1. Institute for Jewish Policy Research, London.

STARK Tamás

- 1995 *Zsidóság a vészkorszakban és a felszabadulás után 1933–1955.* MTA Történelemtudományi Intézet, Budapest.
- 2002 *Kísérlet a zsidó népesség számának behatárolására.* In: Kovács András (szerk.): *Zsidók a mai Magyarországon.* Múlt és Jövő Kiadó. Budapest. 101–127.

SZÁSZ Antónia

- 2002 *Parázs.* Az asszimilált magyar zsidóság útkeresése. *SimSalom Progresszív Zsidó Közösség.* Munkafüzetek 87. MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest.

UJVÁRI Péter

- 1929 *Magyar zsidó lexikon.* Pallas Nyomda, Budapest.

VOIGT Vilmos

- 1990 *A folklorizmusról.* Kossuth Lajos Tudomány Egyetem, Debrecen.

VINCZE, KATA ZSÓFIA

UNDERSTANDING TRADITION IN POST TRADITIONALISM BY THE HUNGARIAN JEWS

The paper examines in a comparative perspective the still existing and still needed static perception with the interactive views of Jewish tradition. As the paper elaborates the case of newly returned Hungarian Jews (baalei teshuva) and their need to return to an „authentic” traditional lifestyle, argues that the tradition consists from various aspects from the concept of what a certain group believes to be „traditional” to the everyday lifestyle that incorporates elements that are labeled as „traditional”, „modern”, „surviving”, „reviving”. However, ultimately the revival of traditional elements serve as future identity framework for new Jewish identities.

AZ ÉNEKLŐ RABBITÓL A HASZID REGGAE KIRÁLYÁIG¹

Jól ismert tény, hogy minden egyes korszak rányomja sajátos bélyegét a vallásosságra, aminek eredményeképp a vallások megélt, vernakuláris szintje² sohasem statikus és változatlan, hanem – bár a hivatalos vallási iratok ezt nem mindig tükrözik – formálódik, állandó mozgásban van. Megfigyelhető volt ez a korábbi ún. népi vallásosság esetében és megfigyelhető napjaink megélt vallásosságánál is. Habár a népi- vagy megélt vallásosság gyakran tartalmazott a hivatalos dogmákkal össze nem illeszthető formákat is, talán kijelenthetjük, hogy olyan nagymértékű változatosság és átalakulás, mint ami napjaink megélt vallásosságában tapasztalható, a korábbi történelmi korszakokban nem fordult elő. Ennek a jelenségnek több, jól ismert kulturális oka létezik, melyek közül a leghangsúlyosabb, hogy a tömegkultúra és a tömegmédia beszivárgott az ún. „vallási piacra” is, ahol jelentős hatást fejtett/fejt ki elsősorban a vernakuláris vallásosság művészeti dimenziójára (lásd pl. a vallási populáris művészeti alkotásokat, vagy az ún. „vallási giccs” jelenségekörét).³ Ezt a fajta kölcsönhatást talán leghangsúlyosabban a „vallási könnyűzene” jelenségekörén keresztül lehetséges vizsgálni, hiszen a 20. század második felétől kezdődő világi rock and roll, majd pop, rap stb. zenei stílusok mindegyikének megjelent vallási párhuzama is egyben.

A valláskutatás nemzetközi szakirodalma viszonylag bőségesen foglalkozik azzal a folyamattal, hogy a vallás és a zene kapcsolata miként lép diskurzusba a modernitás problematikájával a kereszténység esetében,⁴ illetve, hogy a kortárs vallási piac újabb szereplői milyen módon kötődnek meghatározott zenei stílusokhoz,⁵ ugyanakkor a zsidó vallási párhuzamok kutatása lényegesen felszínesebb.⁶ Ez egyrészt annak tudható be, hogy a zsidó vallási etnomuzikológia önmaga is viszonylag rövid múltra tekinthet vissza, s ezen belül a populáris zenei elemek vallási köntösben való megjelenése gyakorlatilag az utóbbi évtizedekben kezdődött meg.⁷ A nemzetközi kutatók elsősorban

¹ Jelen tanulmány megszületését az OTKA NK81502 pályázata támogatta, a szerző az MTA-SZTE Vallási Kultúra Kutatócsoport (03 217) munkatársa.

² A vernakuláris vallásosság fogalmát Leonard Norman Primiano kezdte el használni (PRIMIANO 1995). A terminus a vallás megélt, a hétköznapi életben, egyéni szinten tapasztalható, szinkretikus formájára utal.

³ Ezt a keresztény vallás esetében elemezte pl. McDANNELL 1995., MORGAN 1998.

⁴ A teljesség igénye nélkül EVANS 2006., ROMANOWSKI 2000., a magyarok közül POVEDÁK K. 2011a., 2011b., 2013.

⁵ A teljesség igénye nélkül ilyen a reggae és a rastafarianizmus, black metal és sátánizmus vagy az újpogányság, illetve a pszichedelikus trance zene és a neosamanizmus jól látható összefonódása.

⁶ A teljesség igénye nélkül ARIEL 2003., KAHN-HARRIS 2009., 2012., WOOD 2007.

⁷ Mindez némileg furcsának tűnhet annak tükrében, hogy a zsidó előadók, producerek, dalszerzők aktívak voltak a kortárs popzene kialakításában, ám mindezt etnikai hovatartozá-

a klezmer zene terjedésére és alkalmazására, valamint a klezmer revival-ra figyeltek fel,⁸ míg az újabb könnyűzenei műfajok kortárs zsidó vallási inkulturációja épp, hogy megkezdődött.⁹

Ebben a rövid dolgozatban a zsidó vallási populáris zenén keresztül szeretném érzékeltetni a késő modernitás körülményei közt jelentkező vallási átalakulást.

A vallási populáris művészetek termékei alatt a vallási tartalommal és vallási céllal a tömegkultúra keretei között, annak működési mechanizmusa, szabályai szerint, a későmodernitásban született alkotásokat értjük, melyek jól reprezentálják mind a tágabb kulturális kontextus jellemzőit, változásait, mind az adott alkotások „fogyasztóinak” értékpreferenciáit. Természetesen jelen tanulmány terjedelmi keretei nem adnak lehetőséget arra, hogy a későmodernitás vernakuláris vallásosságát komplex módon elemezze, ám a megjelenítendő esettanulmányok alapján lehetővé válik a folyamat mögött rejlő vallási motivációk és vallási élmények, – közösségek sajátosságainak mélyebb megértése.¹⁰

A feminista gitáros, az éneklő rabbi és a haszid reggae

2011 januárjában bejárta a világsajtót a szomorú hír Debbie Friedman, zsidó énekesnő haláláról. Néhány hónappal később megjelent a Shlomo Carlebach rabbi alakját és munkásságát bemutató *Soul Doctor* című musical a Broadway-n. A darabról az egyik legismertebb showman, Larry King is beszámolt műsorában. Mint mondta, a *Hegedűs a háztetőn* óta ez az első ízig-vérig zsidó musical.¹¹ Ugyanez év decemberében még a Csongrád megyei helyi napilap is közölte a szenzációt, miszerint Matisyahu ortodox zsidó reggae énekes leborotválta emblematikus szakállát.¹²

Ha a három, egymástól független hírt összekötjük, hamarjában több, első látásra egyértelműnek tűnő következtetést levonhatunk. Elsőként azt a látszatot eredményezhetik, hogy a tömegmédiá, valamint a napjainkban felgyorsuló modernizációs technikák alkalmazása felerősíti a vallások jelenlétét a populáris kultúrában. Ezt támaszthatná alá az a tény is, hogy újabban egyre több

suk kiemelése vagy felvállalása nélkül tették. Többek között ennek is tudható be az, hogy a világ popzenei színterén a klezmeren kívül gyakorlatilag nem található más, markánsan zsidó karaktert viselő globális zsidó zenei jelenség, melyet a zsidó előadók a zsidó fogyasztói bázisnak alkottak volna meg s mely Izraelen kívül kereskedelmi szempontból is jelentős tényező lenne. (KAHN-HARRIS 2011. 74.)

⁸ A klezmert sokan a nem vallásos zsidó zene legjelentősebb megnyilvánulásaként értelmezik. A kötet szerkesztői a bevezetőben Mark Slobinra, a klezmer zene legavatottabb etnomuzikológusára utalnak. BOSSIUS – KAHN-HARRIS – HÄGER 2011. 6.

⁹ KAHN-HARRIS 2009., 2012.

¹⁰ A tanulmány megírásának alapját online-antropológiai módszerek (több honlap, fórum tartalom-elemzése, videofelvételek elemzése), és budapesti személyes mélyinterjúk adják. Köszönet illeti Dan Dánielt, Deák Andreát, Fekete László főkéntort és Zima Andrászt adatközléseikért.

¹¹ <http://www.examiner.com/article/first-major-jewish-themed-musical-soul-doctor-hits-colony-and-parker-playhouse> Utolsó letöltés 2013. december 20.

¹² http://www.delmagyar.hu/ezmilyen/a_zsidó_reggae-sztar_leborotvalta_ikonikus_szakallat/2254547/ Utolsó hozzáférés 2013. december 20.

kutató figyelt fel a vallás és a tömegkultúra kapcsolatára. Tanulmánykötetek jelentek meg a média – elsősorban az internet hatásairól –, arról, hogy a különböző felekezetek hogyan próbálnak megjelenni a virtuális térben, milyen vallási tartalom jelenik meg a különböző filmekben, populáris zenei műfajokban.¹³ Másrészt azt a következtetést, hogy a különböző felekezetek fennmaradása, népszerűségük megtartása csakis úgy lehetséges, ha ezeket a tömegkultúrához köthető új áramlatokat alkalmazza, hiszen a fiataloknak egyre inkább erre van igényük. De valóban így van? Vajon a modernizáció és tömegkultúra legújabb vívmányainak vallással való érintkezése tényleg a vallás fellendülését okozza? Megállapítható az, hogy ez a fajta változás egyértelműen a megújulás eszköze? A fiatalabb generációk tényleg erre az „új stílusra” fogékonyak?

A kérdések megválaszolására a zsidó vallás többszörösen is jó alanyként szolgálhat. Egyrészt, a diaszpóra lét mindig kettős hatással volt a zsidókra: alkalmazkodniuk kellett a helyi körülményekhez ám csak addig, amíg megmaradt zsidó identitásuk. Másrészt a zsidó vallási zene talán mindig is nyitottabb volt a világi zenei irányzatok adaptálására. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint, hogy a zeneileg művelt kántorok repertoárjában fel-feltűntek a helyi népzenei motívumok, majd az opera és operett betétek. Harmadrészt, mert a zsidó történelem jelentős részében egészen napjainkig, a vallási és a szekuláris határai a gyakorlatban sok esetben nem váltak el élesen egymástól.

Így van ez elemzésünk alanyainál, a kortárs zsidó vallási zenére talán legjelentősebb hatással bíró énekes-zeneszerzők esetében is, akiknek hatását jól szemlélteti Kligman, amikor őket a „vallási megújulás úttörőiként” nevezi meg¹⁴. Debbie Friedman neve és zenei stílusa a magyar zsidóság előtt talán kevésbé ismert, miközben az amerikai reform zsidóság zenéjének egyik ösztönzőjeként és a zsidó vallási könnyűzene egyik elindítójaként tekinthetünk rá. Legismertebb szerzeménye a „Mi Sheibeirach” (gyógyító ima), több száz gyülekezetben használt Amerika-szerte. Dalait néhány ortodox közösség is alkalmazza, bár személye nem egyértelműen elfogadott a zsidóságon belül. Elsősorban a zsidóság liberális, reform ága köreiben népszerű.¹⁵ Dalaival egy teljesen új zsidó zenét alkotott. Imákat, ősi tanításokat zenésített meg az 1960-as évek amerikai folkbeat stílusában, melyekben már nem érezhetők a zsidó zenei hagyományok. Ő volt az első dalszerző, aki vegyes angol-héber szövegeket alkalmazott. Dalainak üzenetét jól mutatja néhány albumcíme. Ilyenek például a *Songs of the Spirit*, *Light These Lights*, *The Water in the Well*, *The World of Your Dreams*, *And You Shall Be a Blessing*, *Sing Unto God*, *As You Go On Your Way: Shacharit – The Morning Prayers*, *It's You*. Mindezek mellett Debbie Friedman nyíltan feminista volt. Utóéletét, vallási zenére gyakorolt hatását érzékelteti, hogy az egykori Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion's School of Sacred Music New Yorkban ma már a Debbie Friedman School of Sacred Music nevet viseli. Temetési szertartását csak az interneten 7000-en követték élőben.

¹³ Többek között ilyen FORBES and MAHAN 2005., MAZUR – McCARTHY 2011.

¹⁴ KLIGMAN 2001.

¹⁵ Ambivalens megítélését jól mutatja Kahn-Harris tanulmánya (2011).

Shlomo Carlebach neve a zsidóság keretein belül jól ismert. Ahogy egyik adatközlőm fogalmazott: „valószínűleg a nyolcvanéves antwerpeni gyémántos bácsi, vagy a Jeruzsálemi és Johannesburgi zsidó egyaránt tudja ki Shlomo Carlebach.”¹⁶ Sokak szerint egyenesen Carlebach volt a legnagyobb hatású zsidó zeneszerző a 20. században. Akárhogy is értékeljük zenei teljesítményét, egyértelmű, hogy a reform közösségektől a haszid közösségeken át szinte mindenki használja a *carlebach-i niggunokat*. A reform közösségeknél akár a teljes liturgia is épülhet zeneileg a carlebach-i dallamokra, ezzel szemben a szigorúbb közösségek inkább paraliturgikus alkalmakon vagy csak liturgián kívül használják őket.

Shlomo Carlebach 1925-ben Berlinben született, majd családjával Litvánián, Ausztrián, Svájcban keresztül jutottak el és telepedtek le New Yorkban. Apja ortodox rabbi volt. Shlomo Carlebach az 1966-os Folk Fesztiválra Berkeleybe költözött. Később úgy döntött, hogy itt fog letelepedni és az elveszett zsidó lelkeket – drogfüggőket és a csellengő fiatalokat próbálja jobb útra terelni. San Francisco-ban helyi követői megnyitották a „House of Love and Prayer” központot, hogy zenével, táncsal és közösségi összefogással vonzzák be a fiatalokat. Éneklő rabbiként vált ismertté. Fülbemászó dallamai és szövegei zsidó fiatalok és felnőttek ezreit inspirálták és vezették vissza az elveszített vallásukhoz. A könnyen tanulható carlebach-i dalokat a viszonylag rövid és sokszor ismétlődő dallam illetve a tradicionális szövegek jellemzik. A világ számos zsinagógájában az ima-alkalmak szerves részévé váltak. Ahogy Weiss is kiemeli, gyors megismerésének és népszerűségének egyik kulcsa a Holokausztot követő években a zsidó népességre jellemző zenei és spirituális vákuum, melyet jól betöltöttek a könnyen megjegyezhető, logikus struktúrájú, a világ bármely zsidó hagyományához (nyugati, keleti, askenázi, szefárd) szervesen illeszthető carlebach-i dallamok.¹⁷

Meglepő módon Carlebachról, akit a zsidó vallásos könnyűzene atyjának is tartanak, ahhoz képest, hogy milyen jelentőséggel bír a zsidó populáris zenére, kevés írás jelent meg.¹⁸ Ennek oka talán az, mint korábban említettük, hogy a zsidó etnomuzikológia viszonylagosan új kutatási terület. Hozzá kell ehhez mindazonáltal tennünk, hogy az utóéletről nem annyira a szakirodalmi elemzések, hanem a közösségi emlékezetben való megjelenés kapcsán tudunk fogalmat alkotni. E ponton meglehetősen hangsúlyos a már említett musical Carlebachról, a „Soul Doctor, egy rock rabbi utazásai” című darab, amit ma is játszanak a Broadwayen. Személye fontos azért is, mert sok klasszikus értelemben vett kántorművész is használ carlebach-i dallamokat napjainkban. Legendássá vált személyiségét és hatását jelzik a *Carlebach minyanok*, amelyek jellemzője, hogy a zsidóság széles spektrumát inspirálják és érintik meg. Ahogy Kligman is kiemeli, Carlebach dalainak nagy része teljesen beépült, bevett dalokká váltak a zsinagógákban, esküvőkön, zsidó rendezvényeken s olyan mértékben terjedtek el, hogy akik meghallják, sok esetben azt gondolják

¹⁶ Budapest, 2011. december 3.

¹⁷ http://www.klezmershack.com/articles/weiss_s/carlebach/ Utolsó elérés 2014. március 28.

¹⁸ Körülbelül 25 albumot adott ki és 1000–4000 darab szerzeményének csupán töredékét rögzítette.

róluk, hogy tradicionális zsidó dallamok, nem pedig alig néhány évtizedes alkotások.¹⁹

Matisyahu Matthew Paul Millerként látta meg a napvilágot. Vallásos zsidó iskolába járt, ám tinédzserként szembe fordult addigi neveltetésével, kirúgták az iskolából és drogozni kezdett. 1995-ben Izraelben részt vett egy két hónapos, zsidó identitás-ápoló iskolai programban, aminek hatására megtért. Először a manhattani Carlebach Shulba járt és zenekart alapított. Később csatlakozott a Chabad-Lubavics haszidi irányzathoz. Egyedi stílusában hagyományos zsidó témákat ötvöz reggae és rock elemekkel. Gyorsan világhírűvé vált. A Billboard zenei magazin 2006-ban egyenesen a „legjobb reggae művészek” nevezte. Turnéin hatalmas csarnokokot tölt meg közönséggel. Népszerűségét jól mutatja, hogy a youtube oldalon legnépszerűbb számát²⁰ 2014 márciusában 18 millióan látták-hallgatták. A Facebookon rajongóinak száma napról napra több száz fővel gyarapszik. 2010-ben Magyarországon is nagy sikerrel adott koncertet a Syma csarnokban.

Közösségi fogadtatás

Mindezek után érdemes megvizsgálunk, hogy milyen szerepet töltek és töltenek be vizsgálati alanyaink a vallásos és nem vallásos zsidóság életében itthon és külföldön. Fontos kiemelni, hogy a zsidóság egyes ágain túl jelentős eltéréseket tapasztalhatunk a megjelenő vélemények között aszerint is, hogy mely kultúrkörből, régióból származnak. Jól alátámasztja ezt Kahn-Harris tanulmánya Friedman az angliai zsidók körében tapasztalható negatív fogadtatásáról. A szerző kimutatja, hogy míg az amerikai zsidók, az amerikai kultúrában eleve megtalálható nyitottság miatt alapvetően pozitívan viszonyultak hozzá, addig a konzervatívabb attitűdű britek mereven elutasították.²¹

A felvett interjúk, kérdőívek valamint az online közösségi portálok tematikus fórumai is ennek megfelelően összetett képet mutatnak, még akkor is, ha figyelmen kívül hagyjuk azokat a véleményeket, melyek a pusztán zenei tetzésnyilvánításról, vagy Matisyahu esetében a rajongóktól származnak illetve azokat, melyek arról számolnak be felületesen, hogy valamelyik előadó dalai megváltoztatták életüket és új irányt, új reményt adtak nekik vagy „fényt gyújtottak a lelkükben”.

„Mindig megmutatja nekem, hogy van reménynek hely a szívünkben. Egy időre felhagytam a zeneírással, de miután meghallgattam őt, elhatároztam, hogy újrakezdem és adok egy új lökést az együttesünknek. Hát, azt kell, hogy mondjam, Matis igazán motivált engem. Először a Live at Stubbs klassz szólói és instrumentális részei miatt kezdtem el hallgatni, de aztán valójában elkezdtem a szövegre is figyelni és felelni a lelkem.

¹⁹ Kligman 2001. 102.

²⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=WRmBChQjZPs> Utolsó elérés 2014. március 28.

²¹ KAHN-HARRIS 2011.

Matisyahu hatására lettem jobb ember. Ő tényleg „menedék” volt számomra, „fény” a lelkemben. És emiatt hálát adok és és imádkozom érted. Csodálatos vagy.

Segít kikapcsolódni egy stresszes nap után vagy egyszerűen csak mosolyt csal az arcomra egy szomorú napon.²²

Kedves Shlomo Rabbi, szeretünk és borzasztóan hiányzol!

Néha rendben van. Hallom a hangját és ez segít átjutnom az élet nehézségein.”

A hozzászólások egyrészt alátámasztják előzetes feltételezésünket, hogy a vallásoknak bizonyos keretekig, de meg kell találniuk minden kor körülményei közt az adott kor nyelvét, amelyen képesek megszólítani a kor embereit. Így mondhatják, hogy Debbie Friedman dalaitól érzik magukat otthon egy liturgián, rajta keresztül tudnak imádkozni, az ő dalaikon keresztül tudnak az Örökkévalóhoz fordulni. Segítik a vallási önkifejezésüket is.

„Számomra Debbie Friedman dalai a Judaizmus dalai, amiket ismerek...de amikor elmegyek egy olyan templomba, ahol nem használják őket, nem érzem magam otthon

Debbie Friedman megtanított minket hangosan imádkozni. Zenéje egy újfajta spiritualitást hozott a hagyományos imádságainkba és bátorított egy generációnyi zsidó nőt. Hiányozni fog, de ugyanúgy hatással lesz gyermekeinkre, ahogy ránk is tette.²³

Egyetemi campuson élek, úgyhogy nehéz időt találni arra, hogy elvonuljak és a Örökkévalóra gondoljak. Azonban Matisyahut bárhol hallgathatom és tőle úgy érzem, egyedül vagy az Örökkévalóval. Bármilyen hangulatban is vagyok, Matisyahut mindig tudom hallgatni és tőle mindig szebb lesz a napom és közelebb kerülök az Örökkévalóhoz.

Matisyahut másodjára Kansas Cityben láttam és nem éltem át még semmit, ami annyira megindító let volna, mint hallani a „One Day-t” miközben a Nap lemegey ... szembefordult a Nappal mosolygott és mikor körülnéztem rengeteg különböző koru és helyzetű, könnyes szemű embert láttam ... sokakat megérintezs. Mint kétgyermekes, 35 éves anyának a “one Day” az igazi vágyaimat testesíti meg.”²⁴

Másrészt hangsúlyosan érződik belőlük, hogy napjaink emberei számára az identifikációs mintaként funkcionáló személyek milyen gyakran az új

²² <http://matisyahuworld.com/community/forum/viewthread/105/P15/> utolsó elérés: 2012. február 8.

²³ http://www.jewishjournal.com/debbie_friedman_tributes/article/remembering_debbie_friedman_a_collection_from_community_leaders_20110110/ utolsó elérés: 2014. március 28.

²⁴ <http://matisyahuworld.com/community/forum/viewthread/105/P15/> utolsó elérés: 2012. február 8.

tömegkommunikációs csatornákon keresztül, az új zenei stílusokon keresztül érkeznek.

„Mivel hívő vagyok, hiszek az Örökkévaló kegyelmében, hiszek abban, amit az Örökkévalótól kapunk. És amikor valakit elveszítünk, akár barátot, családtagot vagy valaki olyat, mint Debbie, az az Örökkévaló kegyelméből történik, azért, hogy az Örökkévaló felkészítsem minket arra, hogy mi is azt tegyük, amit Debbie tett úgy, ahogy tette velnk, amíg az Örökkévaló engedte.”²⁵

Debbie Friedman zsidó identitásom elválaszthatatlan részét képezte²⁶

Sokat jelentett számomra, zsidó identitásom számára már fiatakként és most, felnőttként is²⁷

Ez az identifikációs minta igen gyakran túlmutat a valláson. Láthatjuk Debbie Friedmant feminizmusáért tartják sokan követendőnek, Matisyahu vagy Carlebach pedig a zsidó etnikai identitáshoz való kötődést, a hagyományhoz való visszatalálást is szolgálhatják akár a nem vallásos zsidók számára is. Sőt találkoztam olyan kommenttel is, mely arról számolt be, hogy Matisyahu zenéjének hatására tért meg a Lubavichiekhez.

„Nagy hatása volt a modern Ortodox shulokra, a női tefillah-ra (ima), az ortodox feminsita körökre [...] Egy vallási énekes és angyal is volt egyben az egész közösség számára
Mint zsidó nő, feminista, nővér, lány, unoka, testvér, feleség és anya azért jutok el Debbie (és áldott emléke) zenéjéhez, hogy tanítsam, növeljem, gyógyítsam, hogy továbbvigyem a hagyományt, megosszam az élményt, hogy ébren tartsam az álmot, hogy én is ugyanilyen módon tanítsam és lehessen példa a gyerekeim számára.”²⁸

„Nagyjából hét éve egy barátom a Lubovichi Haszidok közül mutatta meg ezt a zenét és szokott rá teljesen Matisyahu-ra. Egy évvel később felvettem magam a Haszidok közé és minden nap tanulok valamit. Mint aki korábban a szigorú Ortodox iskolai környezetben élt, nekem is megvolt az elképzelésem, [...] a nyomás és még több nyomás, feszültség miatt. De a Haszidok megmutatták az igazságot. Matisyahu megmutatta az igazságot és személy szerint én köszönettel tartozom ezért neki (személyesen már megköszöntem neki, de most is meg akarom köszönni), hogy megmutatta nekem az utat a Fény felé! Igazi Shlich vagy a szívemben és másokéban is!”

²⁵ <http://www.lindakwertheimer.com/?p=264> utolsó elérés: 2014. március 28.

²⁶ <http://voices.washingtonpost.com/postmortem/2011/01/jewish-folk-singer-debbie-frie.html> utolsó elérés: 2014. március 28.

²⁷ <http://voices.washingtonpost.com/postmortem/2011/01/jewish-folk-singer-debbie-frie.html> utolsó elérés: 2014. március 28.

²⁸ <http://www.lindakwertheimer.com/?p=264> utolsó elérés: 2014. március 28.

„Először csak elkezdtem hallgatni néhány számát, mint például a king without a crown-t, vagy a youth-t, de miután meghallgattam a Jerusalemet, teljes mértékben feltárult előttem zsidó örökségem. Megmutatta számomra, hogy milyen fontos nem elfelejteni az örökségünk és emlékezni rá, milyen fontos a vallásod múltja.”²⁹

Jól alátámasztják ezek Summit téziseit, aki megkísérli igazolni, hogy a zenei választás nem pusztán a vallási identitás eredménye, hanem egyúttal vissza is hat arra, sok esetben alapvetően meg is határozva azt.³⁰

A pozitív aspirációs modellek mellett természetesen kevésbé pozitívokkal vagy negatívokkal is találkozhattunk. Ezek jelentős része nyilvánvalóan az esztétika irányából érkezett. Magyarországi zsidó középiskolások között végzett felmérésünk után világossá vált, hogy a fiatalság és a tömegkultúra vagy a vallási könnyűzene iránti vonzódás nem feltétlenül jár együtt. De semmiképpen sem lehet leegyszerűsíteni a könnyűzenét sem egy kategóriára és összefoglalóan könnyűzenéről beszélni, beleolvastva vallási – nem vallási tartalmú dalokat, a fiatalok vallásossága kapcsán. Ezt tanúsítják azok a megjegyzések, melyek arról számoltak be, hogy természetesen hallottak már Matisyahuról, de bármennyire is szeretik a rap vagy reggae stílust, nem fejtett ki rájuk pozitív hatást. „...meghallgattam, de OK, ebből elég is volt. Nem ütök meg azt a színvonalat, hogy ezt végig is lehet hallgatni.” „Nyomják, mert vallásos rapper. Én nem szeretem” „Nem tud olyan jó lenni, mint a mainstream.”³¹ Ezzel szemben megfigyelhettünk a középkorú illetve idősebb generációkhoz tartozókat, akik viszont éppen, hogy támogatták a stílust, felfedezvén benne a fiatalokat megszólító potenciált. Ahogy Szántó T. Dániel beszámol írásában egy idős rabbiról, aki szimpatizál Matisyahuval, úgy ezt hallottam több adatközlőmtől én is.

„[...] Nem fogja elhinni, de én elmentem, és megvettem a lemezeit. Itt van nálam mind: a Youth is, meg a Light is. A hetvenöt évemmel... Már csak az első lemez címe miatt is. Tudja, milyen nagy dolgot csinált ez a fiú? Valami nagyon régit hozott, valami nagyon új formában. És ahogy hallgatom, abszolút hitelesen. Lázadó volt, és az is maradt... Kalapban, fekete öltönyben, fehér ingben és szakállal is. Cicesz és reggae, ez aztán valami! [...] vajon magyarul miért nem lehet ilyen modern módon tálni ezeket a régi dolgokat? Miért tűnik sokkal patetikusabbnak minden? Miért olyan öreges néha a zsidóság, angolul meg miért ennyire fiatalos és átütő?”³²

Hogy miért lehet ez a magyar-amerikai különbség, több magyarázat is születhet. Az viszont nyilvánvaló: nyugaton megmaradt a vallás folytonossága,

²⁹ <http://matisyahuworld.com/community/forum/viewthread/105/P15/> utolsó elérés: 2012. március 28.

³⁰ SUMMIT 2000.

³¹ Az interjúk felvétele Budapesten készült 2011 decemberében.

³² http://www.litera.hu/hirek/majd_egyszer utolsó letöltés: 2014. március 28.

mindennapokban való jelenléte, ami miatt a vallás, a vallásosság is szervesen modernizálódhatott. Azaz, míg a holocaust után a nyugati zsidóság esetében nem tört meg a hagyományláncolat folytonossága, addig a magyaroknál ez történelmi körülményeinkből fakadóan többszörös problémát okozott.

Értelmezés

A modernizáció és a vallások egymásra hatása nem új jelenség. Minden korban megfigyelhető volt, hogy a technikai/civilizációs vívmányok éreztették hatásukat a vallásosságon is. Ezek az átalakulások jól vizsgálhatók többek között a vallási zene változásain. Ahogy az egyes történelmi koroknak megvannak a sajátos stílussal rendelkező vallásos népénekeik a kereszténység esetében, úgy a zsidó zenében is hangsúlyosan találkozhatunk ezzel. A zsidó zenénél pedig tudjuk, hogy a *Nusach* megenged improvizációs lehetőséget, amíg a jelleg a felismerés keretein belül marad, vagy ha el is táncol tőle az áldás mondatnál visszatalál. Az imafolyamba így bekerülő zárt dallamok azonban nagyban függnek a kultúrkörtől. Nálunk jellemzően a középkelet európai népzenei betétek jelentek meg, majd az elmúlt 100-150 évben a műzene vívmányai is. Ezek a folyamatok a zsidó vallás különböző irányzataihoz tartozók körében minden korban valószínűsíthetően ambivalens reakciókat váltottak ki. Napjaink felgyorsult ritmusában ehhez még hozzáadódik, hogy a változások, az új igények, új stílusok is felgyorsulva, egymásra torlódva vannak jelen és mindinkább sürgetően követelik az „új”, a „modern” megjelenését, alkalmazását.

Debbie Friedman például az emancipáció, a feminizmus egyik szószólójának is tekinthető. Tudnunk kell, hogy a vallási feminizmus, a női szerepek keresése, a nő megjelenésének hangsúlyosabbá tételére irányuló törekvések, az ezotericizmustól kezdve az újpogányságon át egészen a kereszténységig és a zsidó vallásig megfigyelhetők. Friedman a judaizmus reform/progresszív ágának demokratizálásában vett részt, abban az időben, amikor az 1970-es évek elején még csak elkezdődött a nők rabbivá avatása. Keith Kahn-Harris szerint munkája nagyban elősegítette az egalitárius szertartás fele való közeledést. Ő volt az első nő, aki nagy befolyást gyakorolt a reform zsidóság liturgiájára, és emellett bár nem nyíltan, de leszbikus is volt. Mindezek mellett fontos kiemelni, hogy Friedman bár ismert és népszerű személyiség, megítélése lényegesen ambivalensebb, mint a vele kortárs Carlebachnak. Ennek oka szintén az új körülményekre adott hasonló, ám nem teljesen azonos reakciójukban keresendő. Friedman, bár nyíltan vállalta zsidóságát ezzel orientációs pontként funkcionált sok kereső zsidó számára, ám zenéjében jobbra csak a szöveg kötődött az autentikus tradícióhoz – az sem mindig, míg dallamvilágában elszakadt tőle. Elsősorban az 1960-as évek amerikai folk-song revivalja hatott rá, mint pl. Joan Baez vagy Bob Dylan, amivel stílusában ugyanolyan „happy clappy”-vé vált, mint a keresztény könnyűzene.

Érdekes, hogy ez a megújulási folyamat, benne a keresztény könnyűzeneivel, a zsidó Friedmannal és Carlebachal, közeli ideológiai kapcsolatban

állt a korszak hippi mozgalmával. A keresztény „Jesus movement” valamint Carlebach San Franciscó-i „House of Love and Prayer” központjából kisu-gárhozó „haszid hippi” mozgalmá olyan vallásos „hippik” közössége volt, akik spirituális útkeresésük során ugyan felfedezték a keleti vallásokat, de a spirituális kiteljesedést a saját vallásuk keretei közt élték meg, a nagy nyilvánosság előtt is nyíltan felvállalva vallási identitásuk. Ahogy Ariel is hangsúlyozza *Hasidism in the Age of Aquarius* című tanulmányában, a különféle keleti vallási praktikák (energiaátadás, füstölözés, jógázás, meditáció) beolvadtak saját vallásuk kereteibe, saját zsidó megélt vallásosságukba.³³ Ezek a vallásos hippik tehát nem pusztán egy tömegkulturális divat újabb irányzatának számítanak, hanem ténylegesen identitáskereső, a korszak aktuális problémáira, kihívásaira a vallás keretei közt, a nyilvánosság előtt választ adni kívánók csoportja. A korszak rock and roll zenéje tehát nem maradt meg pusztán világi zenének, hanem gyakorlatilag egyből megjelent vallási párhuzama, a liturgián belül is feltűnő „contemporary Christian music” (CCM) illetve „contemporary Jewish music” (CJM).

Carlebach és Friedman is ehhez a jelenségkörhöz kötődik elsősorban, ám Friedmannal ellentétben Carlebach jelentős mértékben épített az autentikus zsidó tradíciókra. Már eleve fontos eltérés, hogy Carlebach héberül énekelt s nem angolul. A haszid hagyományokat használta és úgy módosította azokat, hogy alkalmazkodjanak az új generáció értékeihez, átformálva és „újra kitalálva” a hagyományt.³⁴ Carlebach saját és az ellenkultúra üzeneteit adta a haszid alapító atyák szájába. A haszid történetmesélés nagy hagyományába illeszkedett. Újításokat vezetett be a vallási közegbe, a tömegkultúra eddig ismeretlen műfaji elemeit, és érdekes módon ezek a dalok visszahatnak a klasszikus kántorművészetre is, inkorporálódnak ugyanazon a természetes módon, mely minden korszakban megteremtette a vallási szinkretizmust a népi/vagy megélt vallásosságban sokszor anélkül, hogy a hívők tudatában lettek volna az átvételnek. Carlebach tehát úgy újított, hogy a hagyomány és a modern nem került szembe egymással, organikusan illeszkedett be az új megközelítés. Stílusán átüt a zsidó zenei világ és ott van mögötte a zsoltáranyag is. Átvívó anyaga, kommunikációs csatornája egy megragadó zeneiség, de közben mint spirituális vezető, mint rabbi tanítja hallgatóit. Emiatt az organikus jelleg miatt a zsidó vallásos közösségek a reformoktól az ortodoxokig mind ismerik és beépítik dallamvilágukba.

Matisyahu bizonyos mértékig a Friedmani és Carlebach jelenséghez is köthető. Ahogy Friedman, úgy Matisyahu is a zsidó tradíciótól teljesen idegen zenei műfajt alkalmaz. Míg Friedman volt az első nő, aki amerikai folk stílusban énekelt vallásos zsidó szövegeket, ezáltal vonzóvá és népszerűvé téve azokat, Matisyahu a kortárs mainstream, szekuláris zeneiparban úttörő szereplő. A raggea és rapzenei dallamokat tölti meg tradicionális zsidó értékekkel. Ahogy Carlebach, úgy Matisyahu is egyértelműen reprezentálja vallási hovatartozását. A modernitáshoz való kötődése gyakorlatilag abban nyilvánul meg, hogy üzenetét a kortárs zene egy stílusában közvetíti. Mindegyikük

³³ ARIEL 2003.

³⁴ ARIEL 2003. 28.

személyesen megszólítja dalaiban, dalaival a hallgatót, az egyénhez szólnak, ami az elidegenedés korának hiányára épít. Persze számos, nyilvánvaló eltérés is adódik, melyek a közel fél évszázad alatt bekövetkezett kulturális változásokból származnak. Ilyen tendencia a folyamatos laicizálódás, az intézményhez kötődő vallásosság gyengülése, a kozmopolitizmusba torkolló identitásválság.³⁵ Matisyahu befogadó bázisa már nem csupán a vallásos zsidóság, sőt talán nem is elsősorban a vallásos zsidóság. Mi több, meglepő lehet a kívülállónak, de nem is feltétlenül a vallástalan zsidóság megtérítése lehet vele a cél. A zsidó könnyűzenének ugyanis van zsidó identitásmegetartó funkciója is, mellyel a szekularizált zsidóságot is megéri. Ők azok az elvallástalanodott csoportok, akik a globalizáció kozmopolitizmusában meggyengült etnikai identitásukat egy modern, ám lényegét tekintve autentikus jelenségen, a zsidó vallási könnyűzenén keresztül próbálják megerősíteni. Mert látják, hallják, hogy zsidó, külső ismertető jegyei alapján egyértelmű azonosulási minta, ám mégis az ő saját, tömegkultúrából származó esztétikai ízlésükön keresztül, annak megfelelően tud eljutni hozzájuk. Gyakorlatilag tehát ez a folyamat is része a vallás deprivatizációjának, amiről José Casanova írt.³⁶ Egy haszid fiatalember nyíltan felvállalja hitét, vallási nézeteit, majd sztárrá, identifikációs modellé válik,³⁷ és rajongói, hallgatói közül sokan az ő zsidósága kapcsán élik meg saját zsidóságukat, ő teremt számukra egy láncszemet az elhalványult hagyomány felé.

IRODALOM

ARIEL, Yaakov

2003 Hasidism in the Age of Aquarius: The House of Love and Prayer in San Francisco, 1967–1977. *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 13 (2) 139–165.

BOSSIUS, Thomas – HÄGER, Andreas – KAHN-HARRIS, Keith (szerk.)

2011 *Religion and Popular Music in Europe*. I.B. Tauris, London–New York.

CASANOVA, Jose

1994 *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press, Chicago–London.

DAVIE, Grace

2010 *A vallás szociológiája*. Bencés Kiadó, Pannonhalma.

EVANS, Mark

2006 *Open up the Doors. Music in the Modern Church*. Equinox, London.

FORBES, David Bruce – MAHAN, Jeffrey H. (szerk.)

2005 *Religion and Popular Culture in Amrecia*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles.

³⁵ DAVIE 2010.

³⁶ CASANOVA 1994.

³⁷ A sztárok, mint identifikációs modellek témáról lásd Povedák I. 2011.

- HOWARD, Jay R. – STRECK, John M.
 1999 *Apostles of Rock: The Splintered World of Contemporary Christian Music.*, University Press of Kentucky, Lexington.
- KAHN-HARRIS, Keith
 2009 Creating Jewish Rap: From Parody to Syncretism. *Transversal – Zeitschrift für Jüdische Studien* (1) 21–38.
 2011 Jews United and Divided by Music. Contemporary Jewish music in the UK and America. In: BOSSIUS, Thomas – HÄGER, Andreas – KAHN-HARRIS, Keith (szerk.) *Religion and Popular Music in Europe.* I.B. Tauris. London–New York. 71–91.
 2012 Religious Popular Music: Between the Instrumental, Transcendent and Transgressive. *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion* 48 (1) 87–106.
- KLIGMAN, Mark
 2001 Contemporary Jewish music in America. In: SINGER, David – GROSSMANN, Lawrence (szerk.) *American Jewish Yearbook.* The American Jewish Committee, New York.
- MAZUR, Eric Michael – MCCARTHY, Kate
 2011 *God in the Details.* American Religion in Popular Culture. Routledge, New York.
- MCDANNELL, Colleen
 1995 *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America.* Yale University Press, New Haven and London.
- MILLER, Steven
 1993 *The Contemporary Christian Music Debate. Worldly Compromise or Agent of Renewal?* Tyndale House Publisher, Waynesboro.
- MORGAN, David
 1998 *Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images.* University of California Press, Berkeley – Los Angeles.
- NEKOLA, Anna Elizabeth
 2009 Between This World and the Next: The Musical ‘Worship Wars’ and Evangelical Ideology in the United States, 1960–2005. University of Wisconsin, Madison. (in press)
- POVEDÁK, István
 2011 *Álhősök, hamis istenek? Hős és sztárkultusz a posztmodern korban.* Gerhardus – SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged.
- POVEDÁK, Kinga
 2011a ‚Na, hoztál új dalt?’ A katolikus könnyűzene szerepe Magyarországon. In: BARNÁ GÁBOR (szerk.) *Religions, borders, interferences.* SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. 27–36.
 2011b The Inner and Outer Character of Contemporary Christian Music. In: KÖIVA, Mare (szerk.) *The Inner and the Outer.* Estonian Literary Museum, Tartu. 213–224.
 2013 New music for new times(?), debates over Catholic congregational music. In: WAGNER, Tom – INGALLS, Monique – LANDAU, Carolyn

- (szerk.) *Christian Congregational Music: Local and Global Perspectives*. Farnham, Ashgate. 99–116.
- PRIMIANO, Leonard Norman
1995 Vernacular religion and the search for method in religious folklife. *Western Folklore* 54 (1) 37–56.
- ROMANOWSKI, William D.
2000 Evangelicals and Popular Music. The Contemporary Christian Music Industry. In: FORBES, Bruce David – MAHAN, Jeffrey H. (szerk.) *Religion and Popular Culture in America*. University of California Press, Berkeley. 103–123.
- SUMMIT, Jeffrey
2000 The Lord's Song in a Strange Land: Music and Identity in Contemporary Jewish Worship. (American Musicspheres.) New York, Oxford University Press
- WEISS, Sam
2009 Carlebach, Neo-Hasidic Music, and Current Liturgical Practice. http://www.klezmershack.com/articles/weiss_s/carlebach/
- WOOD, Abigail
2007 (De)constructing Yiddishland: Solomon and SoCalled's HipHopKhasene. *Ethnomusicology Forum* 16 (2) 243–270.

POVEDÁK, KINGA

FROM THE SINGING RABBI TO THE KING OF HASSIDIC REGGAE

My study introduces three significant figures from the Jewish religious popular music scene (Shlomo Carlebach, Debbie Friedman and Matisyahu). Along the three case studies I am interested in the participants' understanding of music and how (religious) identities are defined and redefined through religious popular music. Questions of worldviews, religious attitudes, identities are brought to the fore. I would like to shed light on how the relation to community, tradition and religious tradition is contested through Jewish religious popular music.



Debbie Friedman



Matisyahu



Shlomo Carlebach

KÉPRIPORT

AZ ÚJRATAPASZTALT ÓHAZA

A makói zsidóság világtalálkozóí¹

A bennünket körülvevő világot azáltal lakjuk be, hogy jelentéssel töltjük meg. Sokszor ugyanannak a térnek a legkülönbözőbb jelentései alakulnak ki. A jelentéshez pedig használat társul, legyen szó az ünnepek rítusairól vagy a mindennapok rutinjairól. A különböző csoportok különbözőképpen használhatják ugyanazt a teret. A tér – pusztá fizikai megjelenésén túl – a kogníció szintjére is kivetül: tapasztaljuk, ábrázoljuk azt, s emlékezünk rá, elbeszéléseinkben újraalkotjuk azt. Mindehhez keretet pedig az a csoport szolgáltat, amelyhez tartozunk.

Hacar hakados Makave – a Makói Szent Udvar alatt a makói orthodox főrabbi belzi chászid mintákat követő dédunokáját, Simon Lemberger rabbit közösségi vallási tekintélyként elismerő elszármazott makói orthodox zsidók értendők, akik többnyire a Szentföldön, részben pedig az USA-ban, Bécsben, Londonban és Ausztráliában élnek.

A történeti Magyarország területéről különböző világvárosokban újraalkult orthodox és chászid zsidó közösségek gyökeres változásokra adott válasza az azoj ví in der alter chájm elve lett, amely szerint ugyanúgy kell tenni mindent, mint a régi hazában. Ennek újratapasztalását 1994-től a makói világ találkozók segítik.

A felújított orthodox zsinagóga a makóiság egyik fő jelképévé vált. Az egykori Nagy és Kis zsidó utca a zarándoklatok során a felmenők elvesztett világát segít felidézni. A közösségi és genealógiai emlékezet szempontjából hasonló jelentőségűek a közösség egykori temetői, amelyek a makói közösség folytonosságát jelenítik meg az 1740 körüli püspöki telepítéstől a 20. század közepéig. Vorhand Mózes rabbi emléke körül pedig egy új nemzedéki emlékezet és „makóiság” új környezetbe illeszkedő önértelmezése alakul ki.

THE RE-EXPERIENCED OLD COUNTRY

World gatherings of the Jews of Makó

We inhabit the world around us by filling it with meaning. Often the same space acquires a wide variety of meanings. And meaning goes with use, whether the rites of feast days or the routines of everyday life. Different groups can use the same space differently. Apart from its mere physical appearance, space is also projected to the level of cognition: we experience and portray it, we remember it and recreate it in our narratives. The frame for all this is provided by the group to which we belong.

¹ A kiállítás koncepcióját összeállította: Glässer Norbert. A tárlatot a makói József Attila Múzeum, és az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem anyagából, valamint Glässer Norbert, Tóth-Ábri Péter, Urbancsok Zsolt, és a makói közösség fotóinak anyagából készítette és kivitelezte Glässer Norbert. A kiállítást megalapozó kutatás az OTKA K-68325-ös számú pályázatának támogatásával készült.

Hacar hakados Makave – the Makó Sacred Court applies to the Orthodox Jews originally from Makó, now living mainly in the Holy Land but also in the US, Vienna, London and Australia, who recognise as a religious authority of the community Rabbi Simon Lemberger, great grandson of the Orthodox Chief Rabbi of Makó who followed the Hasidic examples of Belz.

The response of the Orthodox and Hasidic Jewish communities from the territory of historical Hungary now re-established in different major cities became the principle of *azoj ví in der alter chájm*, do everything as it was done in the old country. Since 1994 the Makó world gatherings have helped to re-experience this.

The renovated Orthodox synagogue has become one of the main symbols of Makó identity. The former Great and Little Jewish Streets help the pilgrims to evoke the lost world of their forebears. Of similar significance for community and genealogical memory are the community's former cemeteries, representing the continuity of the Makó community from the time of the episcopal settlement around 1740 to the mid-20th century. A new generational memory and self-interpretation of Makó identity fitting the new environment has arisen around the memory of Rabbi Mózes Vorhand.



A felújított makói orthodox zsinagóga a bejáratban telefonáló rebbével
The renovated Orthodox synagogue of Makó with a rebbe phoning at the entrance



A zsinagóga padjaiban
On the benches of the synagogue



A rebbe imája
Rebbe at prayer



Vorhand Mózes főrabbi leszármazottai
Descendants of Chief Rabbi Vorhand



A Sábesz kimeneletel
End of the Sabbath



Hávdálá
Havdalah



Hávdálá
Havdalah



A makói zarándokok körtánca
Pilgrims to Makó in a round-dance



A makói zarándokház előtt
Outside the Makó pilgrims' house



A makói zarándokház férfi étkezője
The men's dining room in the pilgrims' house



Rituális étkezés a temetőlátogatást követően
Ritual meal following a visit to the cemetery



A rebbe asztalánál
At the rebbe's table



New York-i leszármazott a nagyapja sírjánál
Descendant from New York at the tomb of his grandfather



Vorhand Mózes sírházában
In the Ohel of Moshe Vorhand



Kérőcéduláját olvasó dédunoka
Great grandson reading his wish slip



Gyertyát gyújtó ükunokák
A great-great-grandchild lights a candle



Zarándokok
Pilgrims



Magyarország izraeli nagykövetének látogatása a makói közösségnél
The Hungarian Ambassador to Israel visits the Makó community



A magyar közösségek fogadják a köztársasági elnököt
The Hungarian communities receive the President of the Republic



A makói Talmud-iskola avatója Ashdodban
Inauguration of the Ashdod Makó yeshiva



A makói Talmud-iskola avatója Ashdodban
Inauguration of the Ashdod Makó yeshiva



Kiállítás megnyitó
Opening of the exhibition



Fényes Balázs megnyitja a kiállítást
Balázs Fényes opens the exhibition