

319 023

17

2006. július

MTA Judaisztikai Kutatóközpont

ÉRTESÍTŐ

17/2006



Moses Schreiber
(a Hatam Szofer)
négy responsuma

Moses Schreiber
(a Hatam Szofer)
négy responsuma

MTA Judaisztikai Kutatóközpont
ÉRTESÍTŐ

107295

Szerkeszti Komoróczy Géza

17 | 2006.
július

Four responsa of R. Moses Schreiber
(the Hatam Sofer)

782194

319.023(17)

158141

Moses Schreiber (a Hatam Szofer) négy responsuma

158142

Bíró Tamás • Komoróczy Szonja Ráhel •
Kövér András • Visi Tamás fordításai

Szerkesztette Turán Tamás

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

Budapest • MTA Judaisztikai Kutatóközpont • 2006

© MTA Judaisztikai Kutatóközpont, 2006
© Bíró Tamás, Komoróczy Szonja Ráhel, Kövér András,
Turán Tamás, Visi Tamás, 2006

Felelős kiadó: az MTA Judaisztikai Kutatóközpont vezetője
A sorozatot tervezte Környei Anikó, Garamond és Myriad betűkből
Tördelte Szalai Éva

Nyomtatta az ETO-Print Kft. Nyomdaüzeme
Felelős vezető: Balogh Mihály

Készült a Globál Kft. gondozásában
(1132 Budapest, Kassák Lajos u. 12. • info@globalreklam.hu)

ISSN 0239-1007

ISBN 963 871620 7

Tartalom

Turán Tamás • ELŐSZÓ	7
Néhány gyakrabban használt hivatkozás, rövidítés	13
EGY ROSSZ HÍRBE KEVEREDETT ELŐIMÁDKOZÓ ELBOCSÁTÁSÁRÓL	15
• Fordította és magyarázta Komoróczy Szonja Ráhel	
Bevezetés	17
<i>Su"t Hatam Szofer, Orah hajim, no. 11</i> (Héber szöveg)	21
Fordítás	25
Összegezés	34
A RABBI ALKALMAZÁSÁRÓL, ILLETVE ELBOCSÁTÁSÁRÓL	37
• Fordította és magyarázta Visi Tamás	
Bevezetés	39
<i>Su"t Hatam Szofer, Orah hajim, no. 206</i> (Héber szöveg)	44
Fordítás	46
HÁROM GYÁSZ-SZOKÁSRÓL	51
• Fordította és magyarázta Kövér András	
<i>Su"t Hatam Szofer, Jore dea, no. 327</i> (Héber szöveg)	53
Fordítás	55
Diszkusszió	61
KI NYOMTATHATJA A TALMUDOT?	75
• Fordította és magyarázta Bíró Tamás	
Bevezetés és a responsum áttekintése	77
<i>Su"t Hatam Szofer, VI: Likkutim, no. 57</i> (Héber szöveg)	82
Fordítás	84

Általánosságban *tesuva*-nak, responsumnak ('válasz', 'felelet') nevezik a konkrét esetben hozott zsidó vallásjogi (halakhikus) döntés (*pszak*, *pszak din*) vagy szakvélemény hosszabb-rövidebb indoklást is tartalmazó írásos formáját. A Tórában is előfordul (Num. 27,1-11), hogy a tételes jogot megelőzi egy újszerű, konkrét helyzet kikövetelte alkalmi ítélet. A zsidó vallási működésnek elemi szükséglete, nélkülözhetetlen formája az élet által szüntelenül felvetett konkrét vallásjogi problémák eseti elbírálása. Az effajta jogi véleményeket, döntéseket szerzőik nem mindig látták fontosnak vagy kíváncsnak írásban rögzíteni. Mindenesetre már a Talmud utáni kora-középkorból (az úgynevezett gaoni korból) nagy mennyiségben maradtak fenn responsumok. Azóta, mind a mai napig, szakadatlan árad ez az esetjogi irodalom, amely okkal tekinthető a zsidó vallási írásbeliség legrégebb folyamatosan művelt műfajának, ha eltekintünk a kommentárok – még tárgyük szerint a Bibliára, a Talmudra vagy másra szűkítetten is – heterogénebb műfajától.

A történeti Magyarország zsidósága leginkább ebben a műfajban alkotott maradandót. Teljességre törekvő, precíz leltárt készített erről Jichak Joszef Kohen (Cohen) két könyve: *Hakhme Transzilvania*¹ és *Hakhme Hungaria veba-szifrut ha-toranit ba*.² Kevéssé kétséges, hogy a magyarországi zsidóságnak az egyetemes zsidóság szempontjából legnagyobb hatású tudós alakja R. Mose Szofer (Moses Schreiber) volt. Frankfurt am Mainban született 1762-ben, és világhírűvé vált jesivájának vezetése mellett a pozsonyi rabbiszéket töltötte be 1806-tól 1839-ben bekövetkezett haláláig. Máig töretlen, páratlan jelentőségét irodalmi téren leginkább responsum-gyűjteményeinek köszönheti, melyek hat folio kötetben jelentek meg.³ Amint az a rabbinikus irodalomban gyakorta előfordul, főművének címét tette meg nevévé az utókor; mindmáig ezen a néven emlegetik a zsidóságban: a *Hatam Szofer*. Összes egyéb művéhez hasonlóan responsumait sem engedte publikálni életé-

¹ (Jerusalem: Makhon Yerushalayim, 1989).

² (uo., 1997).

³ (Pressburg–Wien, 1841–1864).

ben. Művei kiadásának első hulláma óta munkáinak számos korábban kiadatlan kézírata került elő, és ezek alapján – egyebek mellett – több újabb responsum-kötet is napvilágot látott a neve alatt.⁴

A zsidóság-tudomány 19. századi kezdeteitől fogva hasznosította a responsum-irodalmat: eleinte leginkább a gaoni korét, és szinte kizárólag mint történeti vagy *halakha*-történeti forrást. A későbbiekben persze már a legkülönbözőbb területeken fordultak a kutatók ehhez a gazdag anyaghoz, amennyire ezt a téma megkívánta, illetve kompetenciájuk megengedte – de továbbra is alapvetően mint forrásanyaghoz, a témájukban hasznosítható adatok végett fordultak hozzá. Önálló kutatási területté tulajdonképp mind a mai napig nem vált, a rabbinikus irodalomban betöltött súlya ellenére sem. Szinte egy kezünkön meg tudjuk számolni azokat a tudósokat a múltban és a jelenben, akik fő témájukká magát a responsum-irodalmat tették; és csak gyér szakirodalom áll a rendelkezésére annak, aki ma a responsum-irodalom jelenségei: a vallásjogi érvelés logikája, a műfaj egyes korszakainak irodalmi–nyelvi jellegzetességei és hasonlók iránt érdeklődik. Valószínűleg közrejátszik ebben a műfaj töretlenül élő volta. A responsumok egy gyakorlati és alkalmi műfajt testesítenek meg, amely a *halakha* műhely-műfajának tekinthető. Ezek a jogi szakvélemények ráadásul későbbi gyakorlati–halakhikus célokra csak nagy hozzáértéssel és óvatossággal, exegetikai célokra csak alkalmilag és körülményesen használhatók föl. Mindezen okok együttesen magyarázzák, hogy még a legfontosabb responsum-gyűjtemények sem váltak klasszikusokká, ha tesszük: nem kanonizálódtak abban az értelemben, ahogyan más, halakhikus vagy exegetikai jellegű rabbinikus művek. Ez két dologban érhető tetten mindekenélőtt. Az egyik, hogy lényegében soha sehol nem váltak a *jesiva*-tananyag szerves részévé. A másik pedig az, hogy egészen kevés kivételtől eltekintve nem léteznek egyes responsumokhoz vagy responsum-gyűjteményekhez írt, az annotációnál komolyabb kommentárok, sem hagyományos szelleműek, sem pedig modern értelemben vett tudományos kommentárok: olyanok, melyek rámutatnának az adott responsum történeti, *halakha*-történeti összefüggéseire és egyéb jegyeire.

Éppen a Hatam Szofer responsum-gyűjtemény jelent részleges kivételt az újkori szerzők körében. R. Jiszakhar Dov Goldstein tíz kötetre tervezett, de torzóban maradt munkája (megjelent két kötet *Orah hajim*-hoz és három

⁴ (Munkács, 1912; London, 1965; Jerusalem, 1973; Jerusalem, 1989).

kötet *Jore deá-hoz*⁵) szisztematikus kommentárnak nem tekinthető ugyan, és nem is annak lett szánva – mint címe is mutatja: „*Likkute hearot*”, azaz ‘jegyzet-tár’ – de az egyes responsumokhoz bőven idéz azokat magyarázó, rájuk hivatkozó későbbi responsumokat vagy egyéb rabbinikus forrásokat, megvilágítva a halakhikus érvelés egyik-másik elemét, és gyakran képet adva ezzel az adott responsum utóéletéről, hatásáról is.

Magának a responsum-gyűjteménynek a filológiailag megbízható kiadása egyelőre várat magára. R. Jozsef Naftali Stern elkezdte ezt a munkát a R. Johanan Szofer (R. Mose Szofer ükunokája) által vezetett „Egri” (Erlau) jesiva (Jeruzsálem) mellett működő intézmény (*Makhon le-hocaať szefarim ve-heker kitve jad al sem ha-Hatam Szofer za”l*) keretei között, de véghezvinni nem tudta, csak az első részt (az *Orah hajim-hoz*) fejezte be. Ez a kötet, mely gondozott és valamelyest annotált szöveget ad, továbbá számos korábban nem közölt responsumot tesz közzé, része a fenti intézmény által megjelentetett, egyelőre standardnak számító kiadásnak.⁶ Az alábbi fordítások alapjául is ez a kiadás szolgált. A többi rész egyelőre a régi alapkiadásnak pusztá újranyomása. Stern munkáját azonban továbbviszik: a *Sulhan arukh* 2. és 3. részéhez kapcsolódó responsumok is megjelentek újabban a fenti intézmény jóvoltából, hasonló új köntösben, két-két kötetben.⁷

További bibliográfiai útmutató

R. Mose Szofer műveinek kiadásairól (a reprinteket leszámítva) megközelítően teljes listát talál az érdeklődő R. Jichak Joszef Kohen *Hakhme Hungaria* című, fentebb hivatkozott munkájában (282–292), illetve a néhai Róth Ernő (R. Avraham Naftali Cvi Roth) által szerkesztett évkönyv-sorozatnak R. Mose Szofer halála 150. évfordulójára megjelentetett emlék-számában.⁸ A Hatam Szoferrel kapcsolatos irodalomról átfogó bibliográfia eddig nem készült. Körülbelül két-három tucatra tehető a kifejezetten a személyének és működésének szentelt hagyományos szellemű könyvek (életrajzok, emlékkönyvek, florilegiumok) száma. A legbővebb tematikus idézet-gyűjtemény: Juda Nah-

⁵ (Jerusalem, 1970–1986).

⁶ 8 rész, 5 kötetben (1970–1982).

⁷ *Jore dea* (Jerusalem, 1999/2000); *Even ha-ezer* (Jerusalem, 2002/3–2003/4).

⁸ *Udim*, 14–15 (Frankfurt a. M., 1990), 7–10.

soni (Rézműves), *Rabbenu Mose Szofer* (Jerusalem, 1981/82); a rabbisággal és a hitközséggel kapcsolatos témáknak szentelt antológia: Jakov Weiss, *Rabbanut u-kehillá be-misnat maran ha-Hatam Szofer...* (Jerusalem, 1986/87) (egy áttekintő tanulmánnyal a végén, Akiva Menahem Schreiber/Szofer tollából). Ezen túlmenően tanítványainak és azok tanítványainak műveiben elszórtan további hatalmas anyag található róla, tanításairól és vallási szokásairól. A tudományos munkák közül kiemelendők:

- Jichak Jozsef Kohen (Cohen), *Hakhme Hungaria* (lásd fentebb), 277–310
 Eliezer Katz, *Ha-Hatam Szofer: R. Mose Szofer, hajjav u-jecirato* (Jerusalem, 1947)
 Mose A. Z. Küntlicher, *Ha-Hatam Szofer u-vne doro: isim bi-tsuvo Hatam Szofer* (Bne Brak: Makhon le-hocaaat szfarim 'Bne Mose', 1993)
 Jacob Katz, „Chátám Szófer életrajzához”, *Századok*, 126 (1992), no. 1, 80–112
 Michael Silber, *Sorse ha-pilug be-jahadut Hungaria: tmurot tarbutijot ve-bevratijot mi-jme Joszef ha-Seni ad erev mahpekkat 1848* (doktori disszertáció; Hebrew University, Jerusalem, 1985), 17–42
 Moshe Shraga Samet több cikke: „Ha-Hatam Szofer – ha-maszoret vcha-halakha”, in: *Proceedings of the 9th World Congress of Jewish Studies*, Division B, vol. II (Jerusalem, 1986), 17–20; „Kavim noszafim le-bibliografia sel ha-Hatam Szofer”, in: Mordechai Breuer, ed., *Tora im derekh eret* (Ramat-Gan, 1987), 65–73 (mely cikk, címe dacára, a Hatam Szofer viszonyát tárgyalja a haszidizmushoz, a „cionizmushoz” és a *haszkala* egyes elemeihez); doktori disszertációjának, *Halakha ve-Reforma* (Hebrew University, Jerusalem, 1967), átdolgozott és külön-külön megjelent fejezetei: „Halanat metim”, *Asufot* 3 (Jerusalem, 1988/9), 456–463; „Ha-sinujim be-szidre bet-kneset: emdot ha-rabbanim ke-neged ha-mehadsim' ha-reformim”, *uo.*, 5 (1990/91), 388–404; „Maamar al ha-tiglalat be-hol hamoed”, in: Meir Benayahu, *Tiglalat be-holo sel moed* (Jerusalem, 1995), 88–91; végül, a Szofer-dinasztiáról, illetve magáról R. Mose Szoferéről írt szócikkei az *Encyclopedia Judaica*-ban (Jerusalem: Keter, 1972), vol. XV, cols. 75–79
 Smuel Cvi Tal (Teich), *Ha-Hatam Szofer – mekharim be-misnato* (M. A. disszertáció, Ramat Gan, Bar-Ilan University, 1997) (talmudi és halakhikus módszertanának egyes elemeit vizsgálja)

R. Mose Szofer négy magyarra fordított, annotált és kommentált responsuma, melyeket az Olvasó e füzetben kézhez vesz, átdolgozott és szerkesztett változatai négy szemináriumi dolgozatnak, melyek az ELTE BTK Hebraisztika szakán, az 1995/96, illetve az 1999/2000. tanévben íródtak.⁹

A responsumok eredeti szövegének közlése a fentebb említett kiadást követi (technikai értelemben a Bar-Ilan University responsum-CD-ROM szö-

⁹ A kéziratokat a 2005/2006. tanév folyamán a szerkesztő és az időközben önálló tudományos pályájukon elindult szerzők még egyszer átfésülték.

vegét vettük át), az újabb gondozott nyomtatott kiadások néhány szövegkritikai módosításának hasznosításával. Az *Orab hajim*, no. 206 responsum IV. szakaszában, a kiadott szöveg gondozójának lábjegyzete alapján, {kapcsos zárójel} fog közre egy törlendő részt, a *Likkutim*, no. 57 responsumban két helyen szintén {kapcsos zárójel} jelöl nyilvánvalóan nyomdahibás szavakat, melyeket a helyes olvasat követ [szögletes zárójelben]. A szövegekben egyszerűsítettük a mondat- és bekezdés-határok jelölését (interpunkció), és a tartalmi tagolásnak megfelelően nyitottunk új bekezdéseket.

A jegyzet- és kommentár-anyag a szükséges forrásmegjelöléseken túl nem annyira a halakhikus érvelés technikai részleteit vagy problémáit tárgyalja, mint inkább történeti–vallástörténeti hátteret próbál nyújtani. Jelezni igyekeznek e kis tanulmányok, hogy milyen irányokból lehet, és kell is közelíteni egy responsumhoz annak megvilágítása során. Közreadásukkal nem több a célunk, mint hogy érdeklődést keltsünk egy gazdag és tudományos szempontból sok vonatkozásban elhanyagolt terület, a responsum-irodalom iránt. Ilyen – akár kivonatos – fordítások vélhetően hasznos szolgálatokat tehetnek más történeti tudományok művelői számára is.

Végezetül néhány technikai jellegű megjegyzés. A kísérleti jelleg miatt nem törekedtünk a szerkezet és a kommentárok jellegének minden szempontból való egységesítésére. A fordításokban kerek zárójel jelöli az eredeti szövegben nem szereplő, a szöveg könnyebb megértését elősegítő magyarázó betoldásokat. Néhány gyakran előforduló, mindvégig használt rövidítést és hivatkozást alább ismertetünk, kiegészítve néhány alapvető tudnivalóval.

A héber szavak átírásánál nem valamelyik tudományos szabványt követtük, hanem – a héberül csak kevésbé vagy egyáltalán nem tudók érdekét szem előtt tartva – egyszerű (a mai héber kiejtést követő) átírást alkalmaztunk; a héberül tudók igényeit a szövegközlés szolgálja. A forrásmegjelölések széles körben bevett konvenciókat követnek: a Babylóni Talmudra a traktátus címével, az azt megelőző *b* rövidítéssel és a lapszámmal hivatkozunk, a Jeruzsálemi Talmudot a *j* rövidítés jelzi, a fejezet- és *halakha*-megjelölést pedig az első kiadás (Velence, 1523–1524) szerinti lapszám követi zárójelben. A Misnára és a Toszeftára a traktátus neve előtt szereplő *m*, illetve *t* utal. A mozaikszó-szerűen képzett nevek többségének elején (például, RASBA) a titulust jelző szó kezdőbetűje áll: R (*Rabbi/Rabban/Rab-benu*) vagy M (*Morenu*), ezeket a neveket KAPITÄLCHEN szedés jelzi.

Turán Tamás

Néhány gyakrabban használt hivatkozás, rövidítés

- Elon, *Jewish Law* Menahem Elon, *Jewish Law: History, Sources, Principles*, I–IV (Philadelphia – Jerusalem: The Jewish Publication Society of America, 1994)
- Kol bo („Minden benne”/„Egyveleg”/„Mindenféle”, Gen. 16,12); vallás-törvényi kompiláció ca. a 13–14. század fordulójáról; szerzője ismeretlen (első kiadása: Nápoly, 1490)
- M. A. *Magen Avraham* („Ábrahám pajzsa”); kommentár a *Sulhan arukh*-hoz, szerzője R. Avraham Abele Gumbiner (másképp: Gombiner) (ca. 1637–1683) lengyelországi rabbi (először 1692-ben jelent meg)
- R. Rabbi/Rabban/Rabbenu
- REMA R. Mose Isszerlesz (1525/1530–1572) krakkói születésű talmudtudós, aki a szefárdi halakhikus tradíciókra és szokásokra építő *Sulhan arukh*-hoz glosszákat és askenázi szempontú kiegészítéseket írt. Ezek először a *Sulhan arukh* 1569–1571. évi krakkói kiadásában jelentek meg, és megtalálhatók gyakorlatilag minden ezután kiadásban
- SA *Sulhan arukh* („Terített asztal”); szerzője R. Jozsef Karo (1488–1575). Mind a mai napig ez a törvénykódex a zsidó vallási élet egyetemlegesen elfogadott, mértékadó kézikönyve (első kiadása: Velenice, 1565).
- A SA négy része:
- OH *Orah hajim* („Az élet útja”, Ps. 16,11 stb.)
- JD *Jore dea* („A tudás tanítója”, Jes. 28,9)
- EE *Even ha-ezer* („Segítség köve”, I. Sam. 7,12)
- HM *Hosen mispat* („Ítélet vértje”, Ex. 28,15)
- Ez a szerkezeti felépítés, ahogyan a responsum-gyűjtemények többségének beosztása is, a *Tur* beosztását követi; az említett két kódexre való hivatkozásoknál is ezeket a rövidítéseket alkalmazzuk
- Su”T *Seelot u-tsuvo* („Kérdések és válaszok”), a responsum-gyűjtemények címének szokásos első, műfaj-megjelölő része
- Tur *Arbaa turim* („Négy sor/sorozat”, Ex. 28,17), röviden: *Tur*; R. Jakov ben Aser kódexe a 14. század első feléből

Egy rossz hírbe keveredett előimádkozó elbocsátásáról

Su”T Hatam Szofer, Orah hajim, no. 11

Fordította és magyarázta
Komoróczy Szonja Ráhel

BEVEZETÉS

Az alábbi responsumában a *Hatam Szofer* olyan probléma kapcsán foglal állást, amely lényegét tekintve a talmudi időktől kezdve folyamatosan aktuális volt,¹ konkrét formájában azonban a középkor előtt semmiképpen sem merülhetett föl. Mint az a responsum bevezetőjéből kiderül, egy előimádkozó (*slih cibbur*, szó szerint 'a község küldöttje') eltávolításával kapcsolatban kérték ki a Hatam Szofer ítéletét, nevezetesen, hogy egy zsidó község elbocsáthatja-e az előimádkozóját, ha az rossz hírbe keveredett.

A zsidó gyülekezetek liturgiai élete a középkorban az elnöki tisztség (*ros ha-kneszet*, *ros ha-kehilla*), illetve a templomszolga funkciója (*hazzan ha-kneszet*, *samesz*)² mellett más állandó alkalmazottat, funkcionáriust nem nagyon ismert. Az imák levezetését, a Tóra-olvasást, a Szentírás-magyarázatot a község tagjai közül bárki vállalhatta, egymás között osztották be ezeket a feladatokat, személyes adottságaik és érdemeik alapján. A *slih cibbur* kifejezés akkoriban tehát – mint később is igen gyakran – nem foglalkozást jelentett, hanem arra a személyre utalt, aki éppen az adott funkciót betöltötte, aki a községet az imában vezette.³ Értelemszerűen tehát nem is lehetett

¹ Vö. bTaanit 16a-b; bKetubot 36b; *Su"t R. Jozsef Migas*, ed. Simha Hasida (Jerusalem, 1991), no. 95, és a jegyzetek, 82 sk., 223 sk., 238; *Sibole ha-leker ha-salem* („Összegyűjtött kalászoslatok”), ed. Samuel Kalman Mirsky (Brooklyn, NY: Makhon Szura, 1966), no. 10 (p. 66), n. 13. Az itt fellelhető forrásokban nyomon követhető a probléma jelentkezése a responsumirodalomban a gaoni kortól a Hatam Szoferig. Az újabb keletű responsum-irodalomhoz lásd *Ocar ha-seelot u-tsuvo*t, „Mafteah injani”, ed. Menahem N. Kahana-Sapira (Jerusalem, 1996²), 68 skk. – Maimonides egy idevágó responsumáról (ed. Joshua Blau), vol. I, no. 111 értekezik R. Baruch Oberländer, *Tel Talpijot*, 1 (Budapest, 2000), 41–50.

² A *hazzan* szó eredetileg nem a mai, 'kántor' értelmében volt használatos, hanem templomszolgát jelentett. A Talmud utáni, gaoni nyelvhasználatban vált a *hazzan* szó az előimádkozó (*slih cibbur*) szinonimájává, és ekkor terjedt el a ma is használatos *sammás/samesz* szó a templomszolgára.

³ Vö. Ismar Elbogen, *Jewish Liturgy: A Comprehensive History* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1993), 365–374.

arról szó, hogy a község az előimádkozót eltávolítsa állásából. Idővel azonban, ahogy egyre kevesebben tudtak héberül, egyre bővült a liturgia, és egyre nőtt a *pijjut*-ok⁴ száma, a község tagjai közül már egyre kevesebben tudták megfelelően betölteni az előimádkozói funkciót, különösen szombaton és az ünnepeken. Ráadásul az imakönyvek is olyan ritkák voltak akkoriban, hogy a legtöbb helyen csak az előimádkozónak jutott, így csak előtte volt ott az imák sorrendje, pontos szövege. Így vált sok község számára egyre inkább elengedhetetlenné az állandó, hozzáértő előimádkozó (gyakran még a nőknek is volt sajátjuk: *ha-mitpallelet la-nasim /forzogerke*), és így változott át a *sliah cibbur* alkalmi funkciója sok helyütt foglalkozássá, amelyet már állandó községi alkalmazott töltött be.

Hiába terjedtek el később a könyvnyomtatással az imakönyvek, a községek – liturgiai és egyéb – tudásának hanyatlása miatt az előimádkozói állás állandósult. R. Amram Gaon (9. század) és RASI/R. Slomo Jichaki (1040–1105) tanítványai már előírták, hogy minden község keressen magának megfelelően képzett, alkalmas személyt az előimádkozói posztra.⁵ A 14. században R. Jakov ben Aser (1270–1340) – az *Arbaa turim* (rövidebb címén: a *Tur*) című alapvető vallástörvényi kódex szerzője – azt írja, hogy ha nincs elég pénze egy községnek arra, hogy mind rabbit, mind előimádkozót alkalmazzon, akkor az előimádkozó a fontosabb.⁶ Az előimádkozói állás kialakulásával párhuzamosan körvonalazódtak az előimádkozóval szemben támasztott elvárások is. A R. Jozsef Karo (1488–1575) által összeállított *Sulhan arukh* szerint ezek a következők: „Az előimádkozónak alkalmas embernek kell lennie. Ki alkalmas? Aki tisztá a vétkektől, nem keveredett rossz hírbe még gyermekkorában sem, alázatos, a nép számára elfogadható, kellemes megjelenésű, a hangja is élvezetes, és gyakorlata van a Tóra, a Próféták és az Írások olvasásában.”⁷ A legfontosabb tulajdonságok tehát a vallási és erkölcsi feddhetetlenség, a hit, a „szakmai” tudás, az imaszövegek és -dallamok alapos ismerete, továbbá hogy legyen szakállá.⁸

⁴ Vallásos tartalmú zsinagógai költemény, általában himnusz vagy könyörgés. A mai zsidó liturgia jelentős része ilyen középkori *pijjut*-okból áll.

⁵ Vö. Salo W. Baron, *The Jewish Community: Its History and Structure to the American Revolution* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1942), vol. II, 100–105.

⁶ *Tur*: JD 251.

⁷ SA: OH 53.4.

⁸ Uo., 53.4-9; vö. *Tur*: OH 53.

A zsidó hagyományban az előimádkozó nem közvetíti a község imáját, hanem képviseli a tagokat, ahogy azt a jom kippuri *Muszaf* ima is mondja: „rajtuk függnék néped szemei, de az ő szemeik feléd néznek.”⁹ Ezért voltak olyan szigorúak az elvárások az előimádkozóval szemben, és ezért kellett, hogy személye elfogadható legyen a község minden tagja számára. Egyes rabbinikus autoritások ezt annyira szigorúan értelmezték, hogy akár egyetlen tag vétőját is elegendőnek tartották az előimádkozó elbocsátásához.¹⁰ Mások, így például a RASBA (R. Slomo ben Avraham Adret, ca. 1235–1310) szerint – akinek egy döntvényére az alábbi responsum is hivatkozik – csak komoly indok esetén helyénvaló, hogy a község elküldje az előimádkozót.¹¹ A litvániai Zsidó Tanács 1670. évi határozata még azt is előírja, hogy a kántort csak hivatalos felelősségre vonás után – a helyi rabbi, illetve *bet din* (rabbinikus bíróság) döntése alapján – lehet elküldeni.

Idővel azonban a község egyre gyakrabban mást tartott fontosnak egy előimádkozóban, mint a rabbik, és így az előimádkozó a község egyik legvitatottabb tisztségviselője lett. Sokszor a vallási szigorral szemben előnyben részesült a kellemes hang, a zenei képzettség, és a rabbik hiába követelték meg az előimádkozó erkölcsi feddhetetlenségét, jámborságát.

Az alábbi responsumban is az előimádkozó életmódja, viselkedése a probléma. Egyértelmű, hogy sem a Hatam Szofer, sem a szakvéleményért hozzá forduló R. Salom Ullmann (a Ros) (1755–1825)¹² lakenbachi (Lakompak) rabbi számára nem volt már kétséges, hogy az előimádkozót csak akkor lehet eltiltani funkciójának betöltésétől, ha arra alapos indok van. Bár maga a halakhikus kérdés nem maradt fenn, a válaszból következtethetünk arra, hogy Ullmann problémája az volt, hogy az előimádkozó vétkeivel kapcsolatos tények és híresztelések vajon elégséges alapot adnak-e annak elbocsátásához. Ennek megfelelően a Hatam Szofer is csak magát a rossz hírnevet, annak

⁹ A „Légy, Izrael, néped küldötteinek beszéde mellett” („*Heje im pifot sluhe amkha*”) című imában; Schön József fordítása, in: *Mahzor le-moade El – Ünnepi imádságok... Jomkipur vagyis az engesztelő ünnep napjára* (Budapest: Schlesinger, s. d.), 322.

¹⁰ Lásd Baron, i. m., 102.

¹¹ RASBA, *Tsuvo*, I, 215–450; lásd alább, a fordításban.

¹² Fürthben született, tanítványa volt R. Jozsef Steinhartnak, valamint a Hatam Szofer mestereinek, R. Pinhasz ha-Levi Hurwitznak és R. Natan Adlernak. Magyarországon több helyen szolgált rabbiként (Stomfán, Nagyatádon, Frauenkirchenben), majd 1809-től Lakenbachban (Lakompak). Itt halt meg 1825-ben. Responsumait *Divre Ros* („A Ros szavai”) címmel fia adta ki (Wien, 1826).

bizonyíthatóságát vizsgálja a válaszában. R. Salom Ullmann egyébként rendszeres kapcsolatban állt a Hatam Szoferrel, többször is továbbította neki a hozzá kerülő halakhikus ügyeket, és kérte ki a véleményét.

Az általa itt leírt esetben három különböző forrás – három rabbi levele – számolt be az előimádkozó különféle vétkeiről. A rossz hírnév bizonyításához azonban külön-külön egyik forrás sem volt elegendő, mivel egy ember véttségének bizonyításához elvben legalább két szavahihető, hiteles tanú kell,¹³ és a források mindegyike csak egy-egy tanúról tud az egyes vétkeket illetően. A probléma az, hogy a három levél külön-külön elegendő-e az előimádkozó eltávolításához, illetve hogy lehet-e ezeket együttesen figyelembe venni. A Hatam Szofer szerint ugyan egyértelmű, hogy összegeezhető a három levél tanúsága, mégis megvizsgálja az előimádkozó elbocsátására vonatkozó törvények alapján, hogy a levelek külön-külön is elegendő indoknak számíthatnak-e ahhoz, hogy eltiltsák az előimádkozót funkciójának betöltésétől.

A Hatam Szofer által idézett törvények és precedensek alapján kiderül, hogy az előimádkozó véttségének bizonyításához nem feltétlenül kell a két feddhetetlen (*kóser*) tanú vallomása: más körülményeket is figyelembe lehet venni az eltiltáshoz. Elsődleges kérdés a rossz hírnév természete. Az egyszeri vagy kósza pletykának kevéssé lehet hittel adni jogi értelemben. Ha azonban a híresztelés makacsul tartja magát, és több oldalról is megerősítést nyer (még ha halakhikus értelemben vett bizonyítást nem is), akkor meg kell válni az előimádkozótól, függetlenül attól, hogy a község esetleg elnéző vele szemben.¹⁴ Alkalmi, bizonyítatlan rossz hír esetén pedig kifejezetten jelentősége van annak, hogy van-e a községben olyan, aki tiltakozik az előimádkozó további működése ellen, valamint, hogy az illető gyakorolt-e bűnbánatot. Mindezeket a szempontokat figyelembe véve és mérlegelve ítéli úgy a Hatam Szofer, hogy egyértelműen el lehet, sőt, el kell bocsátani állásából az előimádkozót, még az egyes levelek alapján is, és nemcsak akkor, ha az azokat foglalt evidenciákat együttesen veszik figyelembe.

¹³ Az alapvető vallási parancsokat betartó, 13. életévét betöltött zsidó férfi.

¹⁴ *Pri megadim: Esel Avraham* („Kellemes gyümölcsök”, Cant. 4,13 / „Ábrahám tamariszkusz-fája”, Gen. 21,33): OH 53.29.

שו"ת חתם סופר, חלק א', אורח חיים, סימן י"א

יהא שלמא רבא מן שמיא וחיים טובים ארוכים ליי"נ מחו' הרב הגאון הגדול המפורסם בכל אפסים כש"ת מו"ה שלום אולמאן נ"י אב"ד ור"מ דק"ק לאקענבאך יע"א.

ע"ד יוסף מכאוב הולטייא אשר פסלו מר מלהיות ש"ץ עפ"י מכתב משלשה רבנים דק"ק טאב ודק"ק קמארן ודק"ק צעצע, עיינתי בדברי רבנים ועדותיהם הנ"ל וחזרתי על כל צדדי קולא ולא מצאתי מקום להכשירו להיות ש"ץ, כי לפי דבריהם נאף וגנב ועשה עוד שארי תועבות אשר בכל אחד מהם סגי לפוסלו גם כי חזי לאיצטרופי כולם יחד.

והאמנם הרמ"א בש"ע א"ח סי' נ"ג סעיף כ"ה כ' ואין מסלקין אותו משום רנון בעלמא כגון שיצא עליו שם שנתפס עם הכותית וכו', ואמנם לעיל סעיף ד' כתב מג"א בשם תשו' ראנ"ח ח"ב דבקלא דלא פסיק אפילו יחיד יכול לעכב עליו להעבירו, ובפרי מגדים [א"א ס"ק כ"ט] כ' ליישב דבסעיף כ"ה מיירי רנון בעלמא וקלא דפסיק אבל קלא דלא פסיק מסלקין ליה. ולכאורה לולי דבריו הייתי אומר דבסעיף כ"ה מיירי שהש"ץ מרוצה לכל הקהל ואין א' מערער רק לדינא אין מעבירים ברנון אפילו קלא דלא פסיק, ובסעיף ד' בתשו' ראנ"ח מיירי דהמיעוט מוחים שאינם רוצים בש"ץ שיצא עליו קול רע שומעים להם, וכן יש להוכיח קצת מלשון תשו' רבנו שמחה שבמרדכי ומייתי לי' מהרש"ל בתשובה סימן כ' דף יו"ד ע"א שמסיים וז"ל, וכשנתמנה לש"ץ ונכנס לתפלה ואח"כ יאמרו א' או ב' אין אנו חפצים כך ולא פשע בשום דבר הנקרא פשיעה שלא כהוגן לאו כל כמיניהו להעבירו הואיל וכבר נתמנה עכ"ל. ולכאורה קשה אריכות דבריו דלא פשע וכו' צריכא למימר דאי פשע בדבר הראוי להעבירו מה לנו צורך להמחאת אלו היחידים ואי אינהו שתקו אנן מי שתקינן, ועוד אי לא פשע אפילו כל הציבור אין יכולין להעבירו, אע"כ מיירי שאין הפשיעה ברירא לנו אלא שיחידים טוענים הפשיעה ע"י שום קול וכדומה, ואי הוי שתקי ומרוצים בו אנן הוה שתקין אך כיון דמחו ב' אפילו יחיד יכול לעכב ולמימר לדידי מהימן לי האי קלא, וכי האי גונא קיי"ל לענין קלא דלא פסיק דאין כופין הבעל

להוציא אך אי רוצה להוציא ולדידיה מהימן קלא יכול להוציא אפילו בע"כ ובזמן הזה דאיכא חר"ג כמ"ש בית שמואל סי' י"א סק"ו, כן היה נלע"ד דה"נ דכוותיה.

איברא דברי רמ"א סעיף כ"ה הנ"ל לקוחים מתשו' רשב"א שבסוף ספר כל בו, ויע"ש ד"ה במס' עדיות וכו' וז"ל שם, ש"ץ שמרננים עליו העם שנתפס עם הנכריות אם נתברר זה בשני עדיות כשרים וכו' הרי זה נפסל על זאת וראוי להעבירו אבל ברננה שמרננים אחריו שלא בעדים אינו נפסל עכ"ל. ושוב אח"כ בד"ה לרב יצחק וכו' מייתי תשו' רבינו האי, ש"ץ שיצא עליו שם רע שנחשד באשת איש וראוהו נשים כשרות ונדחה מלהתפלל ואח"כ הראה עצמי כי עשה תשובה וכו' ומקצת אמרו שלא יתכן לקובעו ש"ץ לעולם יורנו אדונינו וכו', תשובה שורת הדין שאין לך דבר שעומד בפני התשובה וכו', ובד"מ אות יו"ד בסופו רמז על תשובה זו יע"ש, ומשמע דבלאו הכי היה נדחה כדין אע"פ שאין כאן אלא חשדא וראיית נשים שפסולות לעדות. ואע"ג דמשמע שם שנתפס קצת בדברי עצמו מ"מ הא אין אדם משים עצמו רשע ואינו נפסל עפ"י עצמו. (עיין בס' אשל אברהם הנדפס בש"ע קטן אות ה'), וא"כ סתרי אהדי תשו' רשב"א עם תשו' רבנו האי שהעתיקם הכל בו וגם ברמ"א, ודוחק לחלק בין נתפס עם הכותית דקיל מחשדא דא"א, דלא משמע כן דהרי מיירי שם נמי ממסור שמסר אנשים לתוא מכמר יע"ש, אע"כ כמ"ש לעיל דרשב"א מיירי במרצא לציבור ואין מוחה ורבנו האי מיירי בהדיא קצת אמרו שלא יקבע לש"ץ לעולם ומשום הכי אי לא דעביד תשובה היה נדחה מהתמניותו, וזה נ"ל ברור בעזה"י.

מ"מ מדקדוק לשון הכל בו ש"ץ שמרננים עליו שנתפס עם הנכרית אם נתברר דבר זה בשני עדים, שלשון זה צ"ע אי איכא עדים תו לא שייך לשון רגון והכי הל"ל, ש"ץ שמרננים עליו ברנון לא מפקינן כיון דליכא עדים, וכן מה שמסיים בסוף אבל ברננה שמרנן שלא בעדים אינו נפסל עכ"ל, מה לשון שמרנן בלא עדים. ואשר ע"כ נ"ל דאפילו באין מוחה מ"מ מפקא בקלא דלא פסיק ובלבד שיצא הקול שנעשה הכעור בפני עדים והלכו למדינת הים, אע"ג דליכא עדים בפנינו כיון דאיכא קלא דעדים בצד אסתן והקול יצא מעיקרא מכח עדים כשרים מורידים אותו מהתמניותו, אבל רננה שלא בעדים אלא הקול יצא מעיקרא ע"י עבד ושפחה ומוזרת בלבנה בהא לא מפקינן, ואפ"ה פסק רבנו האי ע"י קלא דנשים אי איכא יחידים דמחו ביה אי לא עביד תשובה דחינן ליה מהתמניותו, וחילוק זה שכתבתי בין קלא לקלא מבואר בגיטין פ"ט ע"א ועיי' בית שמואל סי' מ"ו סק"ו, נמצא שע"י פסולי עדות אי איכא יחידים דמחו ביה מורידים ואי לא שתקינן אנן. וראיתי בס' חוט השני סי' ע"ה להגאון מו"ה שמשון בכרך ז"ל בש"ץ שהעיד עליו ע"א שהמיר פ"א והודה לו הש"ץ אלא שאמר ששב, לאחר פלפול ארוך העלה כיון שראינו ממנו כמה עניני תשובה

דמוכתת, מהימן ששב ולא נפסל, ושם בדף ע"ח ע"ב כ' וז"ל, ולולי בירור זה לא הייתי מאמינו על התשובה כיון שלא הודה מעצמו על חטאיו אין כאן פה שאסר הוא הפה שהתיר אלא נתגלה קלונו עפ"י ע"א אע"ג דבשבויה וכו', לכן הטלתי עליו לברר האמת שכבר קיים התשובה וכו' ובזה יושקט תרעומות המצפצפים והמלהגים וכו', ואעפ"י שהתנו עמו שקבלוהו על מנת דלא ליפוק עלי' קלא בישא היינו בדבר עבירה דלא עביד תשובה וכו' עכ"ל.

ולכאורה צ"ע הא ע"א לא מהימן ועפ"י הודאת עצמו אינו נפסל ואפילו לא אמר דעביד תשובה, ובאמת דעת ראב"ן מוכח במרדכי פ' חזקת הבתים סי' תקכ"ח דפלוני רבנני לרצוני מיירי דהעד שעמו אינו יודע שהיה לרצוני דאי לאו הכי כיון שהעד מסייע לו נעשה רשע עפ"י עצמו ואין אידך נהרג, וכן הוא בראב"ן בחי' דינים נס"י כ"ז ובמס' כתובות סוג' שנים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו, אבל דוחק בעיני שתשר' חוט השני נתכוון לשיטה זו ולא מייתי לי', אע"כ מוכח מזה דגם בע"א מעיד מהני מחאת יחידים דלגבי דידהו מהימן כמו דבעל מפיך בע"א אי מהימן ליה כבי תרי, ומיהו זה צ"ע קצת בש"ע אה"ע סי' קע"ח ובית שמואל סק"ז וסק"ט יע"ש.

וניחזי מה דקמן בנידון שלפנינו אי היינו צריכים להנ"ל היה ראוי לפוסלו דהרי איכא קול גדול ולא יספ' כלומר לא פסק שנתפס עם אשה, אפילו לו יהי' שאיננה אשת איש כי לא פורש בדברי העדים, מ"מ נדה היתה עכ"פ. והא קלא דלא פסק היה בשעת מעשה כמבואר מאוד באריכות בכתב הרב המאה"ג דק"ק צעצע מה שנכתב אליו מטאפינארא, ואותו קול יצא ע"י עדים שלשה אנשים שמצאוהו שוכב ערום ביחד עם האשה, כן מבואר בדברי המאה"ג דק"ק טאב, ואיכא ע"א כשר וישר המעיד בפנינו שהיה בעצמו באותו מעמד כשנתפס עם האשה, וגם איכא הודאות עצמו כמ"ש המאה"ג מצעצע שאמר כשהכו אותו מה יועילו ההכאות אני עשיתי ואעשה עוד מה שלבי חפץ, א"כ מכל הלין טעמים פסול להיות ש"ץ אפילו ליכא שום יחיד מערער אנן מי שתקינן, ומכ"ש אפילו א' יכול לעכב על איש כזה, ואפילו יאמר שיעשה תשובה, מכאן ואילך אין להאמינו כי תשובה של רמיה היא, עיין תשר' רא"ש כלל נ"ח סי' ד'.

אך לנידון שלפנינו אין אנו צריכים לכל זה דהא קיי"ל מצרפים עדות אפילו להוציא אשה מבעלה, יעיין בית שמואל סי' י"א ס"ק י"ג מכ"ש הכא, והאיכא ב' עדים על ניאוף וב' עדים על הגניבה, שהרי הרב המאה"ג דק"ק טאב קיבל ע"א על ניאוף והרב המאה"ג דק"ק קאמאהרען הפליג מאוד מה שהוא בעצמו יכול להעיד שהיה שררי תמיד בכתי זונות שמה, הרי ב' עדי ניאוף, וזה המאה"ג בעצמו מעיד על הגניבה

בעירו כלי בדיל מבית יהודי א' והמאה"ג דק"ק צעצע הפליג בכמה מעשים מכמה פעמים מגניבה כמבואר באורך בדברי הרבנים המופלגים הנ"ל, מלבד שארי דברים, יין ידליקהו ושכר ירדפהו, ואינו מתפלל כעשרה ועבר על חדר"ג ושינה שמו לישא אשה על אשתו. וכל מן דין ובר מן דין פסול הוא, ואם עלה יורידוהו מהתמניות ואין דן דינו למזור עד שילך למרחקים במקום שאין מכירין ולא ישתמש בשמוש החזנות כלל, וישוב בתשובה שלימה לשם שמים ימים ושנים ושב ורפא לו. הנלע"ד כתבתי לכבוד ה' ותורתו דין אמת לאמתו.

הכ"ד פרעסבורג נגהי ליום ב' ה' תשרי תקפ"א לפ"ק.

משה"ק סופר.

FORDÍTÁS

„Legyen nagy békesség az égből”,¹⁵ és legyen hosszú, jó élete tisztelt barátomnak, rokonomnak, a bölcs, hírneves rabbinak, R. Salom Ullmannak, a lakenbachi szent hitközség *bet din*-je fejének.

Joszeif Makhov Hultaja¹⁶ ügyével kapcsolatban, akit uraságod alkalmaznának nyilvánított az előimádkozói tisztségre három rabbi – a tabi,¹⁷ a komáromi¹⁸ és a cecei¹⁹ hitközségek rabbijainak – levele alapján: megvizsgáltam a fent említett rabbik leveleit és tanúbizonyságukat, és minden oldalról kikutattam az enyhe²⁰ elbírálás lehetőségeit a rossz hírnévvel kapcsolatban, de semmiképp sem találtam engedélyezhetőnek, hogy előimádkozóként szolgálhasson, mivel a rabbik szerint paráználkodott, lopott, és még más visszataszító dolgot is csinált. Ezen (bűnök) közül mindegyik már önmagában is elegendő lenne ahhoz, hogy eltiltassék, márpedig ezeket mind együttesen kell figyelembe venni.

R. Mose Isszerlesz (a REMA) azt írta *Sulhan arukh*-ban (OH 53.25), hogy „nem kergetjük el (az előimádkozót) csupán egy olyan pletyka miatt, hogy állítólag rajtakapták egy szamaritánus²¹ nővel” stb.²² Ezzel szemben korábban

¹⁵ A *Kaddis*-ból származó kifejezés.

¹⁶ Fiktív, kakofémisztikus név, jelentése körülbelül ‘Joszeif, a nyavalyás gazember’.

¹⁷ R. Joszeif Jichak Münzről lehet szó, Mose Münz óbudai rabbi fiáról, aki 1830-ig Tabon volt rabbi, valószínűleg már 1820-tól.

¹⁸ R. Avraham Freistadt, 1803-tól komáromi rabbi, meghalt ugyanott 1830-ban.

¹⁹ R. Jona Arje Lichter, 1811-től cecei rabbi.

²⁰ Értsd: megengedő.

²¹ Cenzúra, illetve öncenzúra következtében a *kuti* (‘szamaritánus’) szó gyakran fordul elő a rabbinikus irodalom szövegeimlékeiben a ‘keresztény’, ‘bálványimádó’ stb. szavak helyett. Itt egyszerűen nem zsidó nőt jelent.

²² Az idézet folytatása: „(...) vagy hogy valakit beárult. De ha minderre tanúk vannak, ennek minden következményével, akkor eltávolítjuk.”

ugyanott (a SA-ban) (4. pont) a M. A. a *Tesuvot ha-RANAH*²³ (2. rész) alapján azt írta, hogy „szűnni nem akaró rossz hírnév esetében akár egyetlen ember is megakadályozhatja és eltávolíthatja őt.”²⁴ A *Pri megadim*²⁵ (*Esel Avraham*), 53.29, pedig azt írja erre magyarázatképp,²⁶ hogy a 25. pont²⁷ csak pletykáról beszél, és alkalmi rossz hírnévről. De folyamatos rossz hírnév esetében igenis elkergetjük.²⁸ Ha nem volna ez a magyarázat, azt is gondolhatnánk, hogy a 25. pont azt mondja, hogy ha az előimádkozó kedvére van az egész hitköztségnek, és senki nem fellebbez ellene, a törvény alapján nem távolítjuk el pletyka miatt, még folyamatos rossz hírnév esetén sem. A 4. pontban azonban²⁹ a *Tesuvot ha-RANAH* azt mondja, hogy ha a kisebbség tiltakozik, hogy nem akarnak olyan előimádkozót, akiről rossz hír járja, akkor hallgatunk rájuk. Ebbe az irányba mutat Rabbenu Szmihának³⁰ a *Mordekhaj*-ban³¹ idézett véleménye,³² amelyre R. Slomo Luria is hivatkozik a responsumában (no. 20, 10a): „Ha kinevezték előimádkozónak, és elkezdett imádkozni, és utána azt mondja egyik vagy másik ember, hogy »nem

²³ R. Elijah ben (/ ibn) Hajim (RANAH, ca. 1530–1610) responsumai, először 1575-ben jelentek meg Konstantinápolyban. (A név-rövidítésben az N az *ibn* szót jelöli, ezt a héberben a középkortól kezdve rendszeren egy szó végi *nun* betűvel rövidítették.)

²⁴ Tudniillik az előimádkozói pozíciójából.

²⁵ A *Pri megadim* R. Jozsef ben Meir Teomim 18. századi galíciai születésű tudós szupra-kommentárja a *Sulhan arukh* két korábbi kommentárjához; ezen belül az *Esel Avraham* című rész R. Avraham Gombiner *Magen Avraham* című kommentárjához íródott.

²⁶ Mert a kettő látszólag ellentmond egymásnak, hiszen a *Sulhan arukh* szerint csak tanúk alapján, bírói ítélettel lehet elküldeni az előimádkozót, a M. A. szerint viszont bárki elkergetheti; lásd alább.

²⁷ A SA: OH 53.25 pontja; lásd fentebb, ahol azt írja, hogy nem lehet pletyka miatt eltávolítani egy előimádkozót.

²⁸ A Hatam Sofer az egész responsum során különbséget tesz az alkalmi híresztelés (*kala de-paszék*) és a „folyamatos” híresztelés (*kala de-la paszek*) között. Utóbbi esetben magát makacsul tartó, több oldalról megerősített híresztelésről van szó.

²⁹ Lásd fentebb, miszerint folyamatos rossz hírnév esetében igenis el lehet távolítani.

³⁰ R. Szmihá ben Smuel: RASI egyik jelentős tanítványa, később kollégája volt, a 11. században élt Vitry-ben. Ő volt a híres *Mahzor Vitry* („Vitry-i ünnepi imakönyv”) – nagyhatású halakhikus–liturgikus mű – szerzője, mely műre a 13. századtól fogva rendszeresen hivatkoznak a rabbinikus szerzők.

³¹ R. Mordechai ben Hillel 13. századi németországi rabbi főműve, talmudi–halakhikus kompendium.

³² Tudniillik a SA: OH 53.25 és a M. A. 4. pontja közötti látszólagos ellentmondás feloldásával kapcsolatosan.

vagy kedvünkre«, de ő nem vétkezett semmiféle véteknek nevezhető, helytelen dologban, akkor nem kell lehet eltávolítani, hiszen már ki lett nevezve.” Látszólag nem könnyű megérteni, miért ez a terjengős megfogalmazás, hogy „ő nem vétkezett...”,³³ de ennek is megvan az oka. Mert ha olyan dologban vétkezett, amely miatt el kell távolítani, akkor mennyiben függ az eltávolítása némelyek tiltakozásától? Ha ők³⁴ hallgatnak is, mi³⁵ semmiképp sem fogunk. Ha viszont nem vétkezett, akkor akár a teljes község sem tudja őt eltávolítani. Csak úgy magyarázhatók tehát (R. Szimha szavai), hogy olyan esetről beszél, amikor a vétkezés ténye nem állapítható meg egyértelműen, hanem csak némelyek állítják azt valamiféle híresztelések vagy hasonlók alapján. Ilyen esetben, ha a község hallgat, és elégedettek vele, mi is hallgatunk. Ám ha fellépnek ellene, akkor akár egyetlen ember is elkergetheti, mondván: „Én bizony hitelt adok ennek a híresztelésnek.” Ez folyamatos rossz hírnévnek számít, és ilyen esetben az elfogadott szabály az, hogy „nem kényszerítjük a férjet, hogy elkergetse a feleségét; de ha el akarja kergetni, mondván, hogy »hitelt adok a híresztelésnek«, akkor elkergetheti akár a nő akarata ellenére is.”³⁶ Még most is így van ez, pedig érvényben van Rabbenu Gersom tiltása,³⁷ ahogy azt a *Bet Smuel* (11.6) megírta.³⁸ Hasonlóan kell lennie szerény véleményem szerint ebben az ügyben is.

Valójában a REMA a fent idézett szavait (25. pont) a *Kol bo* című könyvben idézett,³⁹ a RASBA által írt responsumból veszi, amely ezt írja „Az Edujot („Tanúk”) traktátusban ...” kezdetű részben: „az olyan előimádkozó, akiről azt pletykálja a nép, hogy rajtakapták nem zsidó nővel, és ezt két hiteles tanú⁴⁰ tanúsítja, (...) alkalmatlanná válik ennek alapján, és el kell távolítani. De ha a

³³ Pleonazmus: „nem vétkezett semmiféle véteknek nevezhető, helytelen dologban.”

³⁴ Értsd: a község tagjai.

³⁵ A rabbik, akiknek mindenképp kötelességük leváltani tiszttségéből az arra méltatlant.

³⁶ Értsd: ha egy asszonyról kitartóan keringenek híresztelések, hogy megcsalta a férjét, bár ez *kóser* tanúk tanúvallomása híján nem bizonyított (például, csak egy *kóser* tanú van), akkor a férjre van bízva, hogy elválik-e tőle.

³⁷ Rabbenu Gersom (ca. 960–1028) korai askenázi rabbinikus tekintély, nevéhez több *herem*, azaz kiközösítés terhe melletti tilalom fűződik. Itt arról a tilalomról van szó, melynek értelmében nem szabad a férjnek elválnia a feleségétől annak beleegyezése nélkül és akarata ellenére.

³⁸ „Sámuel háza”, R. Smuel ben Uri Sraga Phoebus (Feivus) 17. századi lengyelországi rabbi kommentárja a SA: EE-hez.

³⁹ Anonim halakhikus mű a 13–14. századból.

⁴⁰ A *kóser* tanúkkal kapcsolatban lásd fentebb, 7–8. jegyzet.

pletyka nem nyugszik tanúvallomásokon, akkor nem válik alkalmatlanná.” Később pedig – (a *Kol bo*) a „Rav Jichak” kezdetű részben – hivatkozik Rab-benu Haj responsumára, aki kérdést kap „egy előimádkozóval kapcsolatban, akinek rossz híre kelt, mert gyanúba keveredett egy férjes asszonnyal, és ezt látták is *kóser* asszonyok,⁴¹ és erre föl megvonták tőle az előimádkozás jogát. Mikor később az illető jelét adta, hogy elfordult (korábbi bűneitől, és megbánást gyakorolt) stb., akkor néhányan úgy vélték, hogy soha többé nem lehet kinevezni előimádkozónak – ezzel kapcsolatban kérjük Mesterünk útbaigazítását... A válasz az, hogy a törvény szerint »semmi nem áll meg a bűnbánat előtt«...⁴² A *Darkhe Mose*⁴³ (OH 53) a 10. pont végén utal erre a responsumra; lásd ott. Ebből az látszik, hogy e nélkül⁴⁴ viszont jogos lett volna a leváltása, dacára annak, hogy (a bűnösségével kapcsolatban) csak gyanú állt fenn, hiszen csak nők beszámolója alapján (vált gyanússá), akik nem lehetnek tanúk. És ugyan (a megbánással) részben maga ismerte el a bűnösségét, „az ember nem ítéltető el saját szavai alapján”,⁴⁵ és nem válhat rituálisan alkalmatlanná. (Lásd az *Esel Avraham* [című kommentárt] a *Sulhan arukh* kisformátumú kiadásában, [53.] 5. pont.) Ha így van, akkor viszont ellentmondás van a RASBA véleménye, illetve R. Hajnak a *Kol bo*-ban és R. Mose Isszerlesznél idézett responsumai között.⁴⁶ És erőltetett dolog volna megkülönböztetni (a két esetet, mondván, hogy az egyikben) egy nem zsidó nővel hozzák hírbe, ami könnyebb megítélés alá esik, mint ha férjezett (zsidó) asszonnyal hozták volna hírbe, hiszen ott (a REMA-nál a SA-ban) ugyan-

⁴¹ Akik azonban nem alkalmasak a tanúskodásra; lásd 7–8. jegyzet.

⁴² Aki felhagyott a bűnnel és bűnbánatot gyakorolt, annak bocsánatot kell kapnia, régebbi bűnei mintegy eltöröltetnek; vö. jPea 1.1 (16b). A konkrét esetben tehát újra alkalmassá válik az illető az előimádkozói feladatok ellátására.

⁴³ „Mózes útjai”; R. Mose Isszerlesz kommentárja Joszef Karo *Bet Joszef* („József háza”) című munkájához.

⁴⁴ Értsd: megbánás, megtérés nélkül.

⁴⁵ Tehát nem feltételezzük azt, hogy az ember önmaga ellen nyilatkozna, azaz saját magát gonosszá és valamire rituálisan alkalmatlanná nyilvánítaná. Lásd bKetubot 18b; Szanhedrin 9b stb.; *Enciklopedia talmudit*, vol. I (Jerusalem, 1973²), cols. 548–551 (angol kiadás: vol. I, 1969, cols., 672–677); Aaron Kirschenbaum: *Self-Incrimination in Jewish Law* (New York: Burning Bush Press, 1970).

⁴⁶ A RASBA szerint csak szabályos tanúvallomások alapján tehető le a tisztségéből az előimádkozó, R. Haj szerint viszont elég a szóbeszéd, az alapos gyanú.

ez a szabály vonatkozik arra a feljelentőre is, aki „csapdát állított”; lásd ott.⁴⁷ Arról van azonban szó, hogy a RASBA olyan esetről beszél, amelyet fentebb is említettem, miszerint ha (a gyanú ellenére) elégedett vele a község, és senki nem akarja eltávolítani. R. Haj pedig kifejezetten olyan esetre gondol, amikor a gyülekezet némely tagjai „úgy vélik, hogy soha többet nem lehet kinevezni előimádkozónak”. És emiatt (szigorúbb a megítélése, és) ha nem gyakorol bűnbánatot, akkor eltávolítják tisztéből. Mindez egyértelműnek tűnik a számomra, a Jóteremtőnek hála.

Mindenesetre elgondolkodtató a *Kol bo* szóhasználata:⁴⁸ „egy előimádkozó, akiről azt pletykálják, hogy rajtakapták egy idegen nővel, és mindez két tanú szeme láttára derül ki” stb. Ha vannak tanúk, akkor hogy lehet ezt pletykának nevezni?⁴⁹ Érthetőbb lenne, ha azt mondaná: „egy előimádkozót, akiről pletykák keringenek, nem kergetünk el, mert nincsenek ellene tanúk.” Hasonlóképp (furcsa az is), amit a végén mond: „(...) de olyan pletyka esetén, amelyre nincsenek tanúk, nem válik alkalmatlanná.” Mit jelent azonban az, hogy pletyka tanúk nélkül? Úgy tűnik nekem, hogy amennyiben szűnni nem akar a rossz híresztelés, (a rabbinak) le kell váltania (az előimádkozót) akkor is, ha nincs senki (a községben), aki ezt követelné, feltéve, hogy a híresztelések szerint voltak tanúi ennek a förtelmes cselekedetnek, csak azok elmentek a tengerentúlra.⁵⁰ Annak ellenére ugyanis, hogy ebben az (utóbbi) esetben nincsenek előttünk a tanúk, valahol messze azért léteznek,⁵¹ és a híresztelés eredetileg *kóser* tanúktól származik, (és ezért) eltávolítjuk az illetőt a tisztéből. Olyan pletyka esetében pedig, amelyre nincsenek tanúk, és a híresztelés eredetileg egy szolgától, szolgálólánytól vagy fonólánytól⁵² származik,

⁴⁷ Vagyis az előimádkozó eltávolítandó abban az esetben is, ha nem zsidó hatóságnál feljelent egy másik zsidót, de csak akkor, ha hiteles tanúk vannak erre. Ez azt mutatja, hogy a tanúvallomás követelménye, ami könnyítést az előimádkozó szempontjából – és amiben Isszerlesznek a *Sulhan arukh*-hoz fűzött véleménye a RASBA álláspontját tükrözi –, nem kizárólag a nem zsidó nő esetére vonatkozik (szemben a zsidó asszony esetével).

⁴⁸ A RASBA-idézet kapcsán; lásd fentebb.

⁴⁹ Zavaró pleonazmusnak tűnik, hiszen a pletyka lényegéhez tartozik, hogy nem bizonyított, nincsenek tanúk – ha vannak, akkor ugyanis már nem lehet már pletykáról beszélni.

⁵⁰ A talmudi frazeológiában azt jelenti: messzire, ahol nehezen elérhetők.

⁵¹ Szó szerint: ‘északon’, ‘az északi szél égtáján’. Ez a kifejezés előfordul bKetubot 23a; bKiduszin 12b stb.

⁵² Szó szerint: ‘szövőlány, aki a holdfényben sző’ (*mozeret ba-levana*); értsd: „aki megbeszéli a dolgokat társnőivel.” Lásd mSzota 6.1.

zik,⁵³ elvben nem kergetjük el. R. Haj azonban mégis úgy ítélte a nők által terjesztett híresztelés esetében, hogy ha van, aki panaszt emel az illető ellen, és az nem tért meg bűnéből, akkor igenis eltávolítjuk a tiszteből. Ez az iménti megkülönböztetés a hírbehozás két fajtája között⁵⁴ fölmerül a Gittin trakátusban, a 89a oldalon. Lásd még ehhez azt, amit a *Bet Smuel* (46.6) ír: Olyan esetben, amikor csak érvénytelen tanúk vannak, de van, aki tiltakozik (a községben a gyanúba hozott személy további funkcionálása ellen), (az előimádkozó) eltávolítandó, viszont ha nincs, akkor hallgatunk mi (rabbik) is. Láttam továbbá (egy döntvényt) nagy mesterünkötől, R. Samson Bacharachtól – emléke legyen áldott – a *Hut ha-sani* című könyvben⁵⁵ (no. 75)⁵⁶ egy előimádkozóval kapcsolatban, akiről egy tanú azt állította, hogy más vallásra tért, és aki ezt el is ismerte, de azzal érvelt, hogy megbánta bűnét és visszatért. Hosszú diszkusszió után (a szerző) arra a konklúzióra jut, hogy miután több biztos jelét is láttuk a bűnbánatnak, hitelt adunk annak (az állításának), hogy megtért, és így nem válik alkalmatlanná. Azt írja továbbá ugyanott, a 78b oldalon, hogy „ha nem lenne ez a körülmény, nem hinném el neki, hogy megtért. Ugyanis mivel nem magától vallotta be bűneit, nem alkalmazható az »a száj, amely tilalmat mondott ki rá, ugyanaz fel is oldozta (a tilalom alól)« elve,⁵⁷ mert egy tanúvallomás alapján derült fény gyalá-

⁵³ Egyikük sem alkalmas a tanúskodásra.

⁵⁴ Tudniillik amikor egyáltalán nincsenek hiteles tanúk, illetve amikor tudni lehet, hogy vannak tanúk, csak nem elérhetők.

⁵⁵ „Skarlát zsinór”, Jos. 2,18.

⁵⁶ R. Mose Samson Bacharach (1607–1670) morvaországi rabbi. A könyvet, amely nagyobb részt az ő, valamint apja, R. Smuel Bacharach responsumait tartalmazza, fia, R. Jair Hajim Bacharach adta ki (Frankfurt a. M., 1679). A későbbi kiadások, így például az 1833. évi kiadás (Sidilkov/Sudyłków) cenzurális okokból megcsonkítva jelentek meg, és azokból a hivatkozott responsum is kimaradt. Az egyik ilyen cenzúrázott kiadást nyomták újra nemrégiben (Jerusalem, 1970).

⁵⁷ Ezen halakhikus elv értelmében, ha valaki elmond magáról valamit, ami alapján tilalom áll fenn vele kapcsolatban – és erről nem tudnánk, ha ő nem mondta volna el –, akkor hitelt adunk a szavainak akkor is, amikor az általa mondottak alapján a tilalmi helyzet megszűntnek tekinthető. Például ha egy idegenből jött nő azt mondja: „férjezett voltam, de most elváltam vagyok”, akkor hiszünk neki mindkét dologban, és férjhez mehet, mert ha semmit nem mondott volna, senki nem vonta volna kétségbe a jogát a férjhezmenetelre (mKetubot 2.5). Hasonlóképp, ha valaki azt mondja, hogy nem zsidónak született, de betért, vagy hogy elloptott valakitől pénzt, de visszaadta, hiszünk neki. A mi esetünkben azonban nem az előimádkozó vallotta be, hogy vétkezett, hanem egy tanú állította.

zatos tetteire.⁵⁸ Még akkor is (ez a törvény), ha fogoly nővel kapcsolatban (került rossz hírbe).⁵⁹ (...) Ezért tehát kiróttam rá, hogy bizonyítsa be, hogy igaz az állítása és (valóban) megtért bűnéből, (...) és így vége szakadjon a vádaskodásoknak és pletykáknak, (...) és annak ellenére, hogy azzal a feltétellel fogadták föl, hogy nem ad okot a szóbeszédre, ez olyan vétekre vonatkozik, amely miatt nem gyakorolt megtérést...⁶⁰

Problematicusnak tűnik (R. Samson Bacharach imént idézett döntése), hiszen egy tanú nem elég, és bűnbevallás alapján sem lehet leváltani, még ha nem hivatkozik is arra, hogy azóta megtért bűnéből. Ezzel kapcsolatban lásd a RABAN⁶¹ véleményét, amelyet a *Mordekhaj* idéz (a „Hezkat ha-battim...” / „Házak stb. elbirtoklása” című fejezethez, no. 528): „Abban az esetben, ha valaki azt mondja, hogy »egy ember fajtalankodott velem kívánságomra«”,⁶² a tanú, aki ott volt, nem tudhatta, hogy valóban a beleegyezésével történt-e (a fajtalankodás). Ha nem így volna, akkor azzal, hogy tanúskodik, segítene ugyan a másíknak, de gonosszá tenné önmagát a saját szavai alapján.⁶³ Hasonló a helyzet abban az esetben is, amiről a RABAN a *Hiduse dinim*-ben⁶⁴ (27. pont), illetve a Ketubot traktátusnál ír, a „Snajim še-amru”⁶⁵ fejezetben: „ha azt mondják ketten, hogy »a mi kézírásunk ez, de erőszak hatására írtuk.«” Erőltetettnek tűnik azonban azt mondani, hogy a *Hut ha-sani*⁶⁶ ilyen esetre gondol,⁶⁷ hiszen ezeket nem is említi. Egyértelmű tehát, hogy ha csak egy tanú van, akkor figyelembe kell venni az emberek tiltakozását, mert úgy már hihető a panasza – ahogy a férj esetében is, aki akkor is elküldheti a feleségét, ha csak egy tanú van, feltéve, hogy annak az egynek ugyanúgy hitelt ad, mintha két tanú volna;⁶⁸ lásd a *Sulhan arukh*-ban (EE, 178) és a *Bet Smuel*-ben (167 és 169).

⁵⁸ Ezen esetben tehát (ellentétben a fentebb említett esetekkel) nem elégszünk meg pusztán a saját nyilatkozatával, hogy bűnbánást gyakorolt, hanem azt be is kell bizonyítania.

⁵⁹ Ami, ugyanúgy, mint a „szamaritánus”, illetve nem zsidó nő, enyhébb elbírálás alá esik.

⁶⁰ A *Hut ha-sani* első kiadásához képest több helyen pontatlan az idézet, de ezen pontatlanságok magát a tartalmat nem érintik.

⁶¹ R. Eliezer bar Natan, 11–12. századi németországi tudós.

⁶² Lásd még bSzanhedrin 9b.

⁶³ És nem feltételezzük, hogy az ember önmaga ellen vall; lásd fentebb.

⁶⁴ „Törvénybeli újítások.”

⁶⁵ „Ha ketten azt mondják...”

⁶⁶ Azaz R. Mose Samson Bacharach; lásd fentebb, amikor egy tanú van arra, hogy bűnözött, de ő megbánta.

⁶⁷ Értsd: az előimádkozót erőszakkal kényszerítették a vallásváltoztatásra.

⁶⁸ Lásd fentebb, 7–8. jegyzet.

Térjünk ezek után vissza az előttünk álló ügghöz. A fentiek fényében alkalmatlanná kellene nyilvánítanunk az előimádkozót, hiszen makacsul tartja magát a híresztelés vele kapcsolatban, hogy tudniilik rajtakapták egy nővel; és még ha nem is feltétlenül férjes asszonyról volt szó – ez nem derült ki a tanúk szavaiból –, a nő biztosan *nidda*⁶⁹ volt. És azonnal szájára vette a nép, és szűnni nem akart a híresztelés, ahogy az világosan kiderül a cecei rabbi részletes leveléből, melyet Toponárról⁷⁰ küldtek neki. A híresztelés maga három ember tanúvallomásán alapult, akik rajtakapták, amint meztelenül fekszik az asszonnyal, ahogy azt leírja a tabi rabbi. Azonkívül van egy *kóser* és hiteles tanú, aki tanúskodik előttünk, hogy maga is jelen volt, amikor rajtakapták (az illetőt) a nővel. Továbbá maga is elismerte a bűnét azáltal, hogy – a cecei rabbi leírása szerint – azt mondta, amikor ütlegették: „hiába vertek, azt tettem, amihez kedvem volt, és ezután is azt fogom tenni.” Mindezen okoknál fogva tehát méltatlan és alkalmatlan arra, hogy előimádkozó legyen, és ha nincs, aki felemelné a szavát ellene, mi (a rabbik) akkor sem hallgatunk. Ilyen embernél még inkább (érvényes az, hogy) egyvalaki is meggátolhatja (a működését). Még ha megígéri is, hogy azonnal megtér bűneiből, akkor sem hihetünk neki, mert az hamis bűnbánat lenne; lásd a ROS responsumát (48.4).

Azonban a jelen ügyben nincs is mindezekre szükségünk, hiszen elfogadott dolog, hogy összevonjuk az egyes tanúvallomásokat – még válási esetben is, lásd *Bet Smuel* (11.13), hát még akkor a jelen esetben.⁷¹ (Ilyenformán) van két tanú a paráznaságra és kettő a lopásra. A tabi rabbi előtt tanúskodott egyvalaki a paráznaságra, a komáromi rabbi pedig részletesen beszámolt arról, amit maga tud tanúsítani, hogy az illető mindig bordélyházakban tanyázott – így két tanú van a paráznaságra. Ugyanez a (komáromi) rabbi tanúsítja, hogy az illető a városában önédegyeket lopott egy zsidó házból, a cecei rabbi pedig szintén kitér több lopási esetre is, melyekről részletesen beszámolt.

⁶⁹ Rituálisan tisztátalan.

⁷⁰ Hol Toponáron, hol Tabon volt a Somogy vármegyei rabbiság székhelye; lásd Goldberger Izidor, „Zsidó hitéleti problémák 1845-ben”, *Magyar-Zsidó Szemle*, 38 (1921), 25. – Érdekességgént megemlíthető, hogy Csokonai több helyen említést tesz a toponári klezmerzenészekről, akiket a 18. század végén látott; lásd Zsoldos Jenő, „Zsidó népeleti vonatkozások Csokonai költészetében”, *Magyar-Zsidó Szemle*, 45 (1928), 377–385; Scheiber Sándor, „Kaczér Illés és a zsidó folklór”, in: uő, *Folklór és tárgytörténet* (új lenyomat, Budapest: Makkabi, 1996), 1223 sk.

⁷¹ Amely a *halakha* megítélése szerint kevésbé számít súlyosnak, mint egy válási ügy.

molnak a fent említett kiváló rabbik levelei. Mindezek mellett az italt kergeti és a bor hevíti,⁷² nem imádkozik *minjan*-ban,⁷³ és áthágta Rabbenu Gersom tiltását:⁷⁴ megváltoztatta a nevét, hogy új asszonyt vegyen feleségül a már meglévő felesége mellé. Mindezen okokból és egyébek miatt is alkalmatlan, és ha mégis előimádkozni akarna, el kell távolítani onnan. És csak az lesz „gyógyír a számára”,⁷⁵ ha elmegy olyan messzi helyre, ahol nem ismerik, ott egyáltalán nem előimádkozik, és teljes és őszinte bűnbánatot gyakorol napokon és éveken át. Utána majd „visszatér, és meggyógyul.”⁷⁶ Ez a szerény véleményem, amelyet a Jóteremtő és az Ő Tórája tiszteletére írtam, az Ő törvénye igaz törvény.

Ezek a szavaim. Pressburg, hétfőre (virradó) éjszaka, *tisri* hó 5, 581, a kis időszámítás szerint.⁷⁷

Szerénységem, Mose Szofer.

⁷² Vö. Jes. 5,11.

⁷³ Legalább tíz, tizenharmadik életévét betöltött zsidó férfi egyikeként.

⁷⁴ Itt Rabbenu Gersom bigámia elleni tilalmáról van szó.

⁷⁵ Jer. 30,13.

⁷⁶ Jes. 6,10. Azaz helyreáll a becsülete, és például újra lehet előimádkozó.

⁷⁷ 1820. szeptember elején. – Az 5581. évben *tisri* 5 1820. szeptember 13-ra esett, ez azonban szerda volt; valószínűleg valami elírás van a kiadásokban.

ÖSSZEGEZÉS

Az alábbi vázlat áttekinti a responsum gondolatmenetét (eltekintve a bevezetéstől és az ügy ismertetésétől).

1. Az előimádkozó elküldése, ha nincs két *kóser* tanú
Distinkciók: folyamatos, illetve alkalmi rossz hírnév
A község (bárki/többség), illetve a „rabbik” tiltakozása
- 1.1. *Sulhan arukh* (REMA)
 - 1.1.1. Nincs két *kóser* tanú: nem lehet elküldeni
 - 1.1.2. Van két *kóser* tanú: el kell küldeni
- 1.2. M. A.: ha nincs két *kóser* tanú
 - 1.2.1. Folyamatos rossz hírnév: el lehet küldeni (akár egyetlen ember/a kisebbség is elküldheti)
A REMA és a M. A. közötti (1.1.1. és 1.2.1. közötti) látszólagos ellentmondásnak két különböző feloldása ismert; mindkettő egy új distinkción alapul.
- 1.3. *Pri megadim*: ha nincs két *kóser* tanú
 - 1.3.1. Alkalmi rossz hírnév (pletyka): tanú nélkül nem lehet elküldeni (REMA)
 - 1.3.2. Folyamatos rossz hírnév: nem kell tanú, el kell küldeni (M. A.)
- 1.4. *Mordekhaj*: ha a község bele akar szólni, és
 - 1.4.1. Biztosan nem vétkezett: nem lehet elküldeni (hiába tiltakozik a község)
 - 1.4.2. Biztosan vétkezett: el kell küldeni (függetlenül attól, hogy tiltakoznak-e)
 - 1.4.3. Talán vétkezett (alkalmi rossz hír): a község akarától függ, hogy elküldik-e (akár a kisebbség is elküldheti)
 - 1.4.3.1. Párhuzamos eset: ha kitartó pletykák keringenek egy feleségről, a férje akarától függ, hogy elválík-e tőle

2. Előimádkozó elküldése, ha nincs tanú
Distinkciók: község (bárki/többség) akarata, illetve gyakorol-e bűnbánatot

2.1. A RASBA (*Kol bo* és *Sulhan arukh*)

2.1.1. Van két *kóser* tanú: el kell küldeni

2.1.2. Nincs két *kóser* tanú: nem lehet elküldeni

2.2. Rabbenu Haj: ha nincs két *kóser* tanú (nők a tanúk), és a község elégedetlen

2.2.1. Nem gyakorol bűnbánatot: el kell küldeni

2.2.2. Bűnbánatot gyakorol: nem lehet elküldeni (függetlenül attól, hogy tiltakozik-e a község)

A 2.1.2. és a 2.2.1., illetve 2.2.2. ellentmondani látszik egymásnak. Az ellentmondást feloldja egyrészt az, ha a 2.1. csak olyan esetről beszél, amikor a község elégedett az előimádkozóval, másrészt az, ha 2.2.1. esetében (ellentétben a másik két esettel), az előimádkozó bűnbánást gyakorol.

3. Tisztázni kell a *Kol bo* (és a *Sulhan arukh*) szóhasználatát: mire vonatkozik a „pletyka tanúk nélkül” (amikor is az előimádkozót nem lehet elküldeni)?

3.1. Folyamatos rossz hírnév:

3.1.1. Nem vonatkozhat erre, mert akkor – hiába nincs tanú – el kell küldeni (lásd 1.2.1. és 1.3.2.)

3.2. Vannak tanúk, csak valahol külföldön:

3.2.1. Nem vonatkozhat erre, mert akkor – bár nincsenek előttünk a tanúk – elvben igenis léteznek, tehát el kell küldeni (lásd 1.1.2. és 2.1.1.)

3.3. Nem *kóser*ek a tanúk

3.3.1. Rabbenu Haj (lásd 2.2.)

3.3.1.1. Bűnbánást gyakorol: nem lehet elküldeni

3.3.1.2. Nem gyakorol bűnbánást: el kell küldeni

3.3.2. *Bet Smuel*

3.3.2.1. Van, aki tiltakozik: el kell küldeni

3.3.2.2. Nincs, aki tiltakozik: nem kell elküldeni

3.3.3. *Hut ha-sani*: ha egyetlen tanú van ellene

3.3.3.1. Ha bűnbánatot gyakorolt: nem lehet elküldeni (de bizonyítania kell a bűnbánást)

4. A *Hut ha-sani* fentebb leírt értelmezése (3.3.3) feltételezi, hogy az előimádkozó a tanúvallomás után bevallotta bűnét. És ha nem?

4.1. *Hut ha-sani*: ha egyetlen tanú van ellene

- 4.1.1. Az előimádkozó bevallja
 - 4.1.1.1. Gyakorol bűnbánást: nem lehet elküldeni
 - 4.1.1.2. Nem gyakorol bűnbánást: el kell küldeni
- 4.1.2. Az előimádkozó tagad
 - 4.1.2.1. Párhuzamos eset (RABAN a *Mordekhaj*-ban): paráznaság, nem számít a tanú, elveti az esetet
 - 4.1.2.2. Párhuzamos eset (RABAN a *Hiduse dinim*-ben): kézírás, nem számít a tanú, elveti az esetet
 - 4.1.2.3. Párhuzamos eset (*Sulhan arukh*, illetve *Bet Smuel*): válásnál, ha csak egy tanú van, a férj akaratától függ, hogy elválík-e a feleségétől: tehát a községtől függ, hogy elkergetik-e az előimádkozót
- 5. Konklúzió: Mivel súlyos az előimádkozó vétke, folyamatos rossz hírnévről van szó, a tabi levélben található tanúság is elegendőnek tekinthető a rossz hírnév bizonyítására, és be is vallotta bűnét az illető, sőt, nem gyakorolt bűnbánást, egyértelműen el kell kergetni.
- 6. Plusz érv: tanúvallomások összevonása
- 6.1. *Bet Smuel*
 - 6.1.1. Párhuzamos eset: válásnál, ha különböző forrásból vannak tanúk a nő ellen, a forrásokat össze lehet vonni; itt is össze lehet azokat vonni.

Egy rabbi alkalmazásáról, illetve elbocsátásáról

Su"t Hatam Szofer, Orach hajim, no. 206

Fordította és magyarázta
Visi Tamás

BEVEZETÉS

A rabbiság „modern” intézménye az askenázi zsidóság körében a 14–17. században alakult ki, és azóta kevésbé változott. Ezt megelőzően a *szemikha* (ordináció) Mózesről eredeztetett intézménye megszűnt már a késő-antikvitásban, és a *rabbi*, illetve a vallási-szellemi elit egyéb jellegzetes titulusai is – ha túléltek egyáltalán a talmudi kort – más értelmet nyertek. A lényeges változások egyike volt, hogy a 14. század második felétől fokozatosan a rabbi-funkció fontos kellékévé vált az elismert tudósoktól származó írásos tanúsítvány, oklevél (*ktav hatara*) az illető személy megfelelő képzettségéről és magatartásáról; responsumunk is érinti ezt a követelményt. Jelentős szerepe lehetett ebben a változásban a nyugat-európai zsidó közösségek szétzilálódásának, a részben az üldöztetések, járványok kikényszerítette migrációknak. Egyfajta ajánlólevél vagy útlevél szerepét is betöltötte ez az irat a zsidó községeken belül a tulajdonosa számára. Nem meglepő, hogy – mint a rabbinikus irodalom bőven tanúsítja – a középkortól kezdve állandóan jelen voltak a rabbi-tisztséggel kapcsolatos problémák és panaszok: egyes érdemtelen vagy alkalmatlan személyeknek a pozícióba kerülése, illetve a korrupció különféle formái.¹ Természetesen sok konfliktus forrása volt a rabbik javadalma, ² illetve elmozdítása is. A rabbi alkalmazásával kapcsolatos kérdéseket általában rabbi-szerződésben rögzítették.

A rabbi függött gazdag patrónusaitól; ha elveszítette támogatásukat, működése szinte lehetetlenné vált. Ennek fényében érthető, hogy például a litván *Vaad* (Briszk/Breszt-Litovszk/Brześć, Grodno, Pinszk, Vilna és Szluck/Sluck egyesített nagytanácsa) 1628-ban és 1720-ban határozatot hozott, amely szerint a rabbi-szerződések (melyeket három vagy öt évre szoktak köt-

¹ Mordechai Breuer, „Ha-szemikha ha-askenazit”, *Zion*, 33 (1967/68), 19, 23.

² Elvben tilos ugyan a Tórából bármiféle hasznót húzni, lásd például mAvot 4.5, ám a rabbi megélhetését mégis biztosította a község azon a jogcímen, hogy pótolja neki azokat a lehetséges jövedelmeket, melyektől elfoglaltságai miatt elesett.

ni) automatikusan érvényben maradnak az idő lejártá után is. A határozatok célja a rabbi pozíciójának erősítése volt.³

A rabbisággal kapcsolatosan említett, régről ismert visszasságokkal a Hatam Szofernek is szembe kellett néznie a maga korában. Írott műveiben, de egész működésében is jelen van a törekvés egyfelől a rabbikkal szemben támasztott követelmények emelésére, másfelől a rabbi – a tisztjére méltó rabbi – tekintélyének emelésére és státusának megerősítésére.⁴ Ezek a motívumok állnak az alábbi responsum középpontjában is.

A responsum datálásához semmiféle fogódzót nem találunk,⁵ és sem a kérdező személye, sem a kérdés maga nem derül ki a szövegből. Lehetséges, hogy már a kérdés sem tartalmazott konkrétumokat, és inkább csak elvi állásfoglalást kért a rabbi alkalmazásával, illetve elbocsátásával kapcsolatos bizonyos alapkérdésekben. Akár ismerte a Hatam Szofer az ügy részleteit, akár nem, feltehető, hogy egy kényes ügy állt a háttérben, és a szereplőket vagy a szerző, vagy már a kérdező sem akarta megnevezni a nyilvánosság előtt. Összetűzés támadhatott a község (vagy annak egyes tagjai) és a rabbi között, és ennek nyomán vetődhetett föl, hogy el lehet-e, illetve hogyan lehet eltávolítani a rabbist hivatalából. A responsum alapján a következő megfontolásokkal állhattak elő az elégedetlenek (vagy a kérdést a nevükben megfogalmazó személy, talán maga is rabbi):

- Meg lehet tagadni a hozzájárulást a rabbi fizetéséhez, hiszen a rabbi-választást is megakadályozhatja egyéni tiltakozás.
- A rabbinak nincs felhatalmazó-levele, ezért döntései érvénytelenek, egész működésének legitimitása kétségbevonható.
- A rabbi-szerződés csak három, illetve öt évre szól, ez az idő lejárt, tehát a szerződés érvénytelen.

³ Vö. Salo W. Baron, *The Jewish Community: Its History and Structure to the American Revolution* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1942), vol. II, 80–94, kül. 85–88; 94; Venetianer Lajos, *A zsidóság szervezete az európai államokban* (Budapest: Izraelita Magyar Irodalmi Társulat, 1901), 124–141; Jacob Katz, *Hagyomány és válság. Zsidó társadalom a középkor végén* (Budapest – Jeruzsálem: Múlt és Jövő, 2005), 129 sk., 167 sk.

⁴ Lásd például Hatam Szofer, *Su”T*: HM, no. 22, ahol visszaköszönnek az alábbi responsum egyes elemei. Lásd továbbá Aharon M. Schreiber, „Rabbanut u-kehilla be-misnat ha-Hatam Szofer”, in: Jakov Weiss, *Rabbanut u-kehilla be-misnat maran ha-Hatam Szofer* (Jerusalem: Weiss, 1986/87), 196–213.

⁵ Az előző jegyzetben említett responsumnál nem ez a helyzet, de a két responsum egyikében sincs utalás a másikra, ami legalább egy relatív datálást lehetővé tenné.

- A REMA tekintélyére is támaszkodhatunk, hiszen azt írja: „Azokon a helyeken, ahol az a szokás, hogy határozott időre fogadnak rabbit (*le-kabbell rav*), vagy az a szokás, hogy tetszés szerint választanak (ki valakit rabbinak), ott jogukban áll (tudniillik a községnek, hogy elmozdítsák a rabbit)” (SA: JD 245 vége). Esetünkben tehát, úgy tűnik, alkalmazható ez a rendelkezés, hiszen szokás, hogy a rabbi-szerződést öt vagy három évre írjuk.

A responsum ezeket a – ténylegesen előadott vagy lehetséges – érveket igyekszik cáfolni. A gondolatmenet nagyjából így rekonstruálható (a római számok a kiadás szövegtagolását követik; az eredeti szövegben nem, csak alábbi fordításunkban jelennek meg):

A rabbi fizetése

I. A *Sulhan arukh* előírja, hogy mindenki köteles hozzájárulni *hazzan* alkalmazásához. Még inkább ez a helyzet rabbi alkalmazásával kapcsolatban. A rabbi alkalmazása ellen csak különleges esetekben, szigorúan meghatározott feltételek mellett tiltakozhatunk.

II. A község egészének kötelessége, hogy rabbit alkalmazzon, és ez minden egyes tagjára nézve anyagi tehervállalást is jelent.

A rabbi-oklevél problémája

III. Oklevél nélküli személyt ne alkalmazzanak rabbiként, de ha már hivatalában van, és azt jól betölti, akkor az irat hiánya nem akadályozza működését.

A rabbi-szerződés

IV. A határozott időre szóló szerződés lejártá után nem szokták felmenteni a rabbikat; a szerződés ilyen időbeni korlátozása azt hivatott elkerülni, hogy a rabbi a bér-rabszolga helyzetébe kerüljön.

V. A REMA azt írja, hogy le lehet váltani a rabbist, ha az a szokás, hogy korlátozott időre adják a kinevezéseket. Ennek alapján úgy tűnik, a rabbist is le lehet váltani, hiszen ő is a tisztségviselők közé tartozik, és őt is szokásosan szabott időre szerződtek.

A REMA a *Kol bo*-ból indul ki, de módosítja azt. Ott ugyanis a rabbik „elmozdítása” olyan helyeken kerül szóba, ahol „szokásban van”, hogy a sok arra érdemes tudós ellenszolgáltatás nélkül, egyfajta rotációban látja el a rabbi-funkciót. A REMA szerint viszont, úgy tűnik, egy „szerződéses” rabbi is elmozdítható terminusának lejártával, ha ott az a szokás, hogy az ilyen rabbist szabott időre nevezik ki. Ám „szerződéses” rabbi esetében ez utóbbi (a szabott időre való szerződtetés) az általános gyakorlat; mi értelme akkor a szokásra való megszorító hivatkozásnak?

Konklúziók

VI. A terminus belefoglalása a rabbi-szerződésbe a rabbi érdekeit szolgálja. A REMA az elmozdítással kapcsolatos szokásról beszél, nem a kinevezés kötött idejűségével kapcsolatos szokásról: nem lehet a rabbist elmozdítani a terminus lejártával, csak ha ez a szokás. Márpedig a rabbi eltávolítására még precedens sincs mifelénk, és további talmudi érv is alátámasztja ezt. Tehát a rabbi a megkérdezett esetben sem távolítható el.

*

Ahogy szerzőnk a REMA szavait végül értelmezi, az némiképp eltérni látzik azok egyszerű jelentésétől.⁶ Ennek az az oka, hogy hallgatólagosan feltételezi – már a megelőző problémafelvetésben is –, hogy már a REMA idejében is mindig kötött időre fogadták föl a rabbikat. Mivel tehát ez nem lehet szokás kérdése, szerzőnk szerint REMA nem gondolhatott erre, amikor a szokást említi (SA: JD 245; lásd fentebb). A REMA szavai azonban ezzel az ér-

⁶ A fordításhoz lásd alább, illetve 21. sk. jegyzet. Burkoltan, ám egyértelműen, különösebb érvelésnek sem látva szükségét, elveti a Hatam Szofer REMA-értelmezését R. Jehiel Jakov Weinberg, a jelentős 20. századi rabbinikus tudós és döntnök: *Szride es* („Tűzből menekültek”) (Jerusalem: Moszad ha-Rav Kook, 1977), vol. III, no. 70, p. 242.

telmezéssel nehezen hozhatók összhangba.⁷ A REMA ítélete a Hatam Szofer értelmezésében – különösen a IV. bekezdésben foglalt ténymegállapítással együtt (hogy tudniillik senki nem hallott még olyat, hogy szerződéses idejének leteltével kiadták volna a rabbi útját, vö. még a VI. szakaszt) – gyakorlatilag kiüresedik és irrelevánssá válik. Lényegében tehát a fennálló szokásra való eme hivatkozás marad a Hatam Szofer döntése azon részének a legerősebb támasza, mely szerint terminusa lejártával sem lehet egy rabbist eltávolítani.⁸

A fenti érvelésben, mint jeleztük, kulcsszerepet játszik az az állítás, hogy a rabbi-szerződéseket gyakorlatilag mindenütt szabott időre kötik, és így kötötték a REMA idejében is. Ennek az állításnak a történeti hitelességét nehéz megítélni, a rendelkezésre álló források gyér volta miatt. A középkori askenázi történeti közeget illetően a történészek általában hasonlóan vélekednek (a rabbikat határozott időre alkalmazták); ugyanakkor község és rabbi erőviszonyait másként értékelik, mint ahogyan a Hatam Szofer teszi a konklúziójában. Szerintük – mint arra fentebb utaltunk – éppenséggel a rabbi kiszolgáltatottságát növelte általában a kötött idejű szerződés: lejártakor a község, avagy a gazdag patrónusok, kiadhatták az útját.⁹

⁷ A határozatlan időre való szerződés tilalmát a REMA másutt (SA: HM 333.3-ban; lásd a fordítás IV. szakaszát) említi, azonban az ott említett foglalkozások között a rabbi-funkció nem szerepel. Ez valószínű nem véletlen; a rabbi-tisztség sem státusának, sem esetleges javadalmazásának jellegénél fogva nem volt, még akkoriban sem, egy kalap alá vehető a szokványos munkásokéval és alkalmazottakéval. A rabbik javadalmazásáról a középkorban lásd Simon Schwarzfuchs, *A Concise History of the Rabbinate* (Oxford – Cambridge: Blackwell, 1993), 17–23; Mordechai Breuer, *Rabbanut Askenaz bi-me ha-benajim* (Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 1976), 18–25. A *Kol bo* tudósítása, amely feltehetően a REMA forrásául is szolgált e ponton, már inkább alátámasztani látszik a Hatam Szofer ki nem mondott feltételezését, hogy a REMA idejében is gyakorlatilag mindenütt (az askenázi Európában legalábbis) szabott időre alkalmazták a rabbikat; lásd alább, 23. jegyzet. A REMA fejtegetése (amely, úgy tűnik, szefárdi tekintélyekre is támaszkodott) azt sugallja, hogy rabbi és község viszonyának a szabott időre szóló szerződéses viszony mellett volt egy másik, talán ősbibb modellje is, amely alapvetően egy adott rabbi tanítói–bírói autoritásának elismerésén alapult. Ez a fajta lojalitás sem nem feltételezi, sem nem indukálja a szerződéses jellegű kapcsolatot, és nem egy adott időszakra szól.

⁸ A Hatam Szofer érvelésében általában erősen védi a vallási szokást (*minhag*) és nagy súllyal hivatkozik rá; lásd Moshe Shraga Samet, „Ha-Hatam Szofer – ha-masoret vecha-halakha”, *Proceedings of the 9th World Congress of Jewish Studies*, Division B, vol. II (Jerusalem: Ha-Kongres ha-Olami le-Madae ha-Jahadut, 1986), 17–20.

⁹ Jacob Katz, i. m., 167; Schwarzfuchs (fentebb, 7. jegyzet), 20, 24, 156 n. 18 és az ott hivatkozott irodalom; Breuer, *Rabbanut Askenaz*, 118 (no. 184).

שו"ת חתם סופר, חלק א', אורח חיים, סימן ר"ו

בש"ע א"ח סי' נ"ג סעיף כ"ד מבואר דלקבל רב מופלג קודם לקבלת שליח צבור, ומבואר בש"ע ח"מ רס"י קס"ג דכופין ציבור זה את זה לשכור חזן. א"כ מכ"ש רב מרבין תורה.

ועיין מג"א סי' נ"ג ס"ק כ' דבזה"ז ממנים אנשים ידועים לפקח בצרכי ציבור ובקבלת רב וכדומה, אזי אין יחיד יכול לעכב בקבלת הרב, אבל אם המנהג שאין אנשים ידועים ממונים על ככה אלא שואלים דעת כל בני הקהלה, אזי יחיד יכול לעכב לומר שאינו רוצה בזה אלא באחר. אבל לומר שאינו רוצה רב כלל לאו כל כמיני' ע"ש, ומבואר ברשד"ם ח"י"ד סי' מ' דוקא כשהאחר ת"ח וצדיק, אבל לא אם היחידים בהפקירא ניתא להו ומקלם יגיד להם ע"ש.

וכיון שבני עיר כופין זה את זה לקבל רב, ממילא כולם צריכים ליתן לזה לפי ערכם ושומת הקהל עליהם, ואין אחד יכול לומר אני איני צריך לרב ולשום הוראה, זה אינו טענה. מ"מ צריך לישא בעול עם הציבור, דומה למ"ש רמ"א בח"מ סי' קס"ג סוף סעיף ג' לענין מקוה ובית חתנות ע"ש.

והאמת הדעת נותן שלא יקבלו שום ציבור עליהם שום רב אם אין לו התרה [מרב] מפורסם, אבל אי אירע שיושב על כסא הוראה בלי כתב התרה והוא מופלג בתורה והוראה, אין כתב התרה מעכב בהוראתו כמבואר בש"ע ח"מ סי' כ"ה ובסמ"ע סק"ט שם. אך כל זה בשארי הוראות, אבל לסדר גיטין אסור אם אינו נסמך לכך, עיין רמ"א י"ד סי' רמ"ב וש"ך שם ס"ק כ"ב, ומוסמך למורנו, היינו רשות להורות, עיין מהרי"ל. נוהגין ברוב תפוצות ישראל לכתוב שטר הרבנות על זמן, יש על ג' שנים ויש על חמשה שנים, ומ"מ מעולם לא נשמע שאחר כלות הזמן ההוא יצא נקי מרבנותיו. וטעם המנהג הוא עפ"י מ"ש בש"ע ח"מ סי' של"ג ס"ג שאסור לפועל ומלמד לשכור עצמו יותר מג' שנים דא"כ יצא מכלל שכיר ונכנס לכלל עבד ואסור למכור עצמו בעבד עברי ע"ש, והנה זמן ג' שנים לשכיר נפקא להו מקרא בישעי' שלש שנים כשני שכיר, משמע דסתם שני שכיר הם ג' שנים {שם ג'} ובתורה כתיב בעבד עברי כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים היינו פעמיים כשני שכיר וכו"ל, ולפירוש זה אסור

להשכיר עצמו ביותר משלש שנים, אך רש"י בחומש עפ"י ספרי פירש משנה שכר שכיר שעבד עברי עובד ביום ובלילה דמוסר לו שפחה כנענית, וגם התם בישע"י בפסוק שלש שנים כשני שכיר פירש ג"כ פירוש אחר ע"ש, א"כ אינו מוכח לאסור יותר מג' שנים רק שלא יהיה מושכר לשש שנים. וע"כ יש כותבין שטר הרבנות על שלש שנים ויש על חמש שנים, אבל סתם אין כותבין.

וברמ"א י"ד סס"י רמ"ה בשם הכל בו, שאין לסלק שום רב חוץ אם המנהג בעיר להחליף ההתמניות. א"כ גם הרב כשעבר זמנו יחליפנו וימירנו באחר, וצ"ע הא מבואר לעיל כל הרבנים מקבלים אותם על זמן ידוע, וא"כ לעולם בעבור הזמן יחליפנו באחר ואין כתב זה תלוי במנהג. והאמת דין זה נובע מס' כלבו, והמעייץ שם יראה התם מיירי בקהלה שיש בה כמה הראויים לש"ץ או לרב, ואינם נוטלים פרס אלא מכבדים לזה שיהיה ש"ץ או רב לזמן, אח"כ יתכבד אחר מהקהלה בכבוד זה כמו שנהגו עתה בהתמניות קרו"ט, אמנם הרמ"א מיירי נמי ממקבלי פרס ונשכרים להקהל א"כ ע"כ נשכרים רק לזמן או לג' שנים או לה', וא"כ מה שכתב דתליא במנהג צ"ע לכאורה.

ועכצ"ל נהי דכותבין זמן בשטר הרבנות, היינו לטובת הרב המשכיר שיהיה יכול לחזור בו אחרי כלות הזמן ואינו כעבד עברי, אבל הקהל אין בידם לחזור אפילו ככלות הזמן אלא במקום שנהגו, ועל כן כתב רמ"א דתליא במנהג.

ולא נשמע ולא נראה מעולם במדינות הללו שהסירו הרב והורידוהו מכסא רבנות שלו, וכן לא יעשה, שהרי אפילו אב בית דין שסרח אין מעבירין אותו ואין מגדין אותו, עיין ש"ע יו"ד סי' של"ד סעיף מ"ב והוא מתקנת אושא שבירושלמי, ומביאו בהג"א פרק אלו מגלחין [סי' ט"ז] ושם מבואר דאין מעבירין אותו ע"ש.

משה"ק סופר מפפד"מ.

FORDÍTÁS

[I]

A *Sulhan arukh* szerint (OH 53.24) (a községnek) fontosabb kiváló rabbist alkalmaznia, mint *slih cibbur*-t.¹⁰ Továbbá ugyanott HM 163.1 szerint a község tagjai kényszeríthetik egymást arra, hogy hozzájáruljanak egy *hazzan* alkalmazásához.¹¹ Ha ez így van, még inkább érvényes ez a rabbira, a Tóra terjesztőjére.

Továbbá lásd M. A. 53.20, mely szerint manapság, amikor köztisztviselőben álló férfiakat nevez ki a község, hogy ügyeit intézzék, hogy rabbiként működjenek és hasonlóak, akkor nincs joga az egyénnek arra, hogy megvetozza a rabbijelölt személyét. Ám ha az a gyakorlat, hogy nincsenek köztisztviselőben álló férfiak a község élén, hanem a község minden tagjának véleményét megkérdezik, akkor kifogást emelhet az egyén a jelölt személye ellen, mondván, hogy nem ezt akarja (látni a rabbiszékekben), hanem amaszt. Azt viszont ekkor sem mondhatja, hogy egyáltalán nem akar rabbist; lásd ott.¹² Továbbá (*Su"t*) *RASDAM*,¹³ JD no. 40 szerint csakis akkor (lehet tiltakozni), ha a másik (rabbijelölt) megfelelően képzett (*talmid hakham*) és vallásilag-erkölcsileg kifogástalan (*caddik*). És még ez sem áll jogában a község olyan tagjának, aki erkölcs-telen életmódot folytat,¹⁴ és „vesszejük parancsol nekik”;¹⁵ lásd ugyanott.

¹⁰ Szó szerint: 'a község küldöttje', azaz előimádkozó. Ha a gyülekezet nem talál kiváló rabbist, akit alkalmazhatna, akkor azonban előbbrevaló egy megfelelő *slih cibbur* alkalmazása.

¹¹ A *hazzan* a jelen összefüggésben szinonimája a *slih cibbur*-nak: előimádkozó. A kisebbség, az egyén is kényszerítheti a többséget, hogy anyagilag is részt vállaljon a község működéséhez nélkülözhetetlennek tekintett összes, a *Sulhan arukh*-ban ott felsorolt dolgok előteremtésében; lásd REMA. Lásd bBava batra 21b egy hasonló helyzethez, illetve kifejezéshez.

¹² „Sőt, az összes kinevezésnél lehet tiltakozni, még a *marbic Tora* kinevezésénél is, de csak akkor, ha hajlandó mást elfogadni (...), és vannak olyan helyek, ahol 11 vagy 13 embert neveznek ki, hogy az ilyen ügyeket (intézzék), mindezt azért, hogy ne szaporodjanak el a pártoskodások, és (ilyen esetben) nem veszik figyelembe az egyes tagok véleményét.”

¹³ R. Smuel di Modena, 16. századi szaloniki rabbi, fontos responsum-gyűjtemény szerzője.

¹⁴ Talmudi kifejezés; lásd bKetubot 11a; bGittin 13a.

¹⁵ Jelentése: paráználkodnak, erkölcstelenek. Vö. Hos. 4,12.

[II]

És mivel a község kényszeríti a tagjait, hogy hozzájáruljanak a rabbi foglalkoztatásához, ezért természetesen mindenkinek részt kell vállalnia a költségekből is, a vagyoni helyzete függvényében, a község által rá kirótt mértékben. Senki sem állhat elő olyasmivel, hogy nekem egyáltalán nincs szükségem rabbira és semmiféle tanításra. Ez nem érv, és mindenképpen köteles a községgel együtt a terheket viselni, mint ahogyan a REMA, HM 163.3 szerint a *mikve* és a lakodalmas ház (*bet hatnut*)¹⁶ vonatkozásában is.

[III]

Az ésszerűség azt kívánja, hogy ne alkalmazzon a község semmiféle rabbit, ha nincs rabbi-oklevele egy elismert rabbtól. De ha már egyszer úgy alakult, hogy ilyen képesítés nélküli személy tölti be a rabbi-állást, akkor ezen hiányosság ellenére továbbra is folytathatja a működését, ha egyébként kiváló a Tórában és a halakhikus döntésekben, ahogy kifejti a SA: HM 25(.2) és *Me'irat enajim*¹⁷ 25.9. Az összes vallásjogi dolgokban dönthet, de a válási ügyekben csak akkor, ha van erre képesítése; lásd REMA, JD 242 és SAKH,¹⁸ uo., 242.22. A „Morenu” titulus is feljogosít a döntésekre; lásd MAHARIL.¹⁹

[IV]

A legtöbb diaszpóra-beli zsidó községben a rabbi-szerződéseket határozott időre szokták kötni, van, ahol három évre, van, ahol ötre, de olyat még nem

¹⁶ A kifejezés jelentése (lásd mBava batra 6.4, és a Talmudban többször) nem világos. Vö. Samuel Krauss, *Talmudische Archäologie* (Leipzig: Fock, 1911; reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1966), Bd. II, 40, 460.

¹⁷ „A szem felragyogtatója” (Ps. 19,1); R. Joshua Falk (1555–1614) kommentárja a SA: HM-hoz, első kiadása: Prága, 1614.

¹⁸ R. Sabbetai ha-Kohen (1621–1662), a *Sziftei kohen* („Papi ajkak”, Mal. 2,7) című kommentár szerzője a SA: JD-hoz.

¹⁹ Morenu ha-Rav Jakov ha-Levi Molin (ca. 1360–1427), korának kimagasló rabbi-tekin-télye Németországban, Ausztriában és Csehországban. Leghíresebb a vallási szokásokat összefoglaló könyve. A formális értelemben vett *Morenu* cím a 14. század második feléből származik. Lásd Mordechai Breuer, *Zion*, 33 (1967/68), 15–46; Jacob Katz, i. m., 142–143, 167–168, 199, illetve Venetianer, i. m., 132. Nem tudjuk, melyik MAHARIL-helyre gondolt a szerző, de David Gans írja krónikájában, *Cemah David* („Dávid sarja”), ed. Mordechai Breuer (Jerusalem: Magness, 1983), 134, hogy tudomása szerint a MAHARIL és mesterei voltak az elsők, akik a *Morenu* címmel lettek felruházva, rabbivá avatva.

hallottunk, hogy a meghatározott idő leteltével (a rabbit) egyszerűen fölállították volna a székéből.

A szokás magyarázata kiderül a *Sulhan arukh*-ből (HM 333.3): tilos a munkásnak és a tanítónak²⁰ munkát vállalni több mint három évre. Mert ha ez történik, a „bérmunkás” kategóriából átkerül a „rabszolga” kategóriába, márpedig tilos valakinek eladni magát „héber rabszolgának”; lásd ott. Tudniillik három év a béresség ideje, ahogyan ezt Jesaja könyvéből (16,14) tanuljuk: „három év, mint a béres éve”. Ez azt tanítja, hogy a béresség általánosan három évig tart, a Tórában (Deut. 15,18) pedig ez áll a héber rabszolgával kapcsolatban: „mert a béresnek kétszeres bérét szolgálta meg neked hat éven át”, azaz kétszer annyi ideig, mint a béresség ideje, ami tehát eszerint is három év, és ezen magyarázat alapján tilos elszegődni több mint három évre. Ám RASI a Tóra-kommentárban a Szifre alapján úgy magyarázza, hogy „kétszeres bérét a béresnek” – tudniillik a héber rabszolga nappal is, meg éjjel is dolgozik, ugyanis kanaáni szolgálólányt adnak melléje,²¹ és itt is, a Jesaja-versnél: „három év, mint a béres éve”, más magyarázatot ad; lásd ott.²² Nem biztos tehát, hogy három évnél többre tilos, csak az, hogy ne szegődjön el hat évre. Ezért van az, hogy némelyek három, mások öt évre írják a rabbi-szerződést; de általában semmit sem írnak (tudniillik határozatlan időre kötik).

[V]

A REMA (írja) JD 245 végén a *Kol bo*-ra hivatkozva, hogy csak akkor lehet a rabbit elbocsátani, ha az a szokás a városban, hogy cserélődnek a tisztseg-

²⁰ Pontosán ezt írja ott a REMA: „Tilos a munkásnak, de még egy tanítónak (*melammed*) vagy írtnoknak (*szofér*) is, (több mint) három évre elszegődni valakihez állandó jelleggel, úgy, hogy nála tartózkodik.” A rabbi-foglalkozásról nem történik említés. Nem magától értetődő a szabály kiterjesztése erre a „foglalkozásra”, hiszen az ott felsorolt foglalkozásoknál a „munkáltató” természetes személy, akinek a házában való ott-tartózkodást a REMA az adott helyen hangsúlyosan említi; számára ez láthatóan feltétele annak, hogy a „héber rabszolga” analógiája alkalmazható legyen.

²¹ Vö. Szifre Deut., ed. Louis Finkelstein (New York: Bet ha-Midrás le-Rabbanim be-Amerika, 1969), 123, p. 181. A midrás ott csak annyit mond, hogy a „kétszeres” azt jelenti: éjjel-nappal. Abban, hogy a rabszolga éjjeli munkájának eredményeként a kanaáni szolgálónak gyerekei születnek, akik az úr tulajdonát képezik, RASI a magyarázatában (Deut. 15,18-hoz) egy talmudi helyre (bKiddusin 15a) támaszkodik.

²² RASI, Jes. 16,14-hez. A másik magyarázat szerint a három év Somron ostromának éveit jelöli, mert ez idő alatt a moábiak Asszíria királyának segítettek pénzért, azaz bérbe adták magukat.

viselő. ²³ Ha ez a helyzet, akkor tehát a rabbi is felválthatják valaki mással (amikor lejár a szerződése). Fölmerül azonban a kérdés, hogy miután rabbiakat csak határozott időre szabad szerződtetni, mint azt fentebb kifejtettük, és ezért (szerződéses) idejük lejártával (nyilván) elbocsáthatók, hogyan írhatja akkor (REMA), hogy mindez a szokástól függ? ²⁴ Ha utánanézzünk e szabály forrásának a *Kol bo*-ban, azt találjuk, hogy ott ez (a szabály) olyan községre vonatkozik, amelyben sok alkalmas személy van a *slih cibbur* vagy a rabbi tisztjére, és nem is kapnak fizetést, ²⁵ hanem megtiszteltetésként lesz valakiből *slih cibbur* vagy rabbi határozott időre, melynek leteltével másra ruházzák át ezt a megtiszteltetést, ahogyan mostanság ez az előjárók kinevezésénél szokásos. A REMA azonban azokra is vonatkoztatja a szabályt, akik fizetést kapnak, és bérért szerződnek a községhez. Minthogy ilyen szerződést csakis határozott időre, három vagy öt évre kötnek, kérdéses tehát, hogy mennyiben függ akkor a szokástól a dolog (azaz a rabbik leválthatósága)?

[VI]

Mindezek fényében azt kell mondanunk, hogy azzal együtt is, hogy a rabbi-szerződés határozott időre szól, ez a szerződő rabbi érdekét szolgálja, hogy lehetősége legyen feladni (a pozícióját) terminusa lejártával, és ne legyen „héber rabszolga”. A községnek azonban még a szerződéses periódus letelté-

²³ A REMA szavait a Bevezetésben idéztük. A *Kol bo* a 13–14. század fordulójáról származó vallástörvényi kompiláció; szerzője ismeretlen A *Kol bo*-ra való zárójeles hivatkozás a REMA-nál valószínűleg nem a szerzőtől, hanem művének korrektoraiktól vagy nyomdászaitól származik. A *Kol bo* kérdéses helyén (ed. Jisrael Jakov Vidovszki) (Jerusalem: Makhon Even Jisrael, 1997), vol. II, 147. fejezet, 568, rabbiról nincs szó konkrétan, csak előimádkozóról, pénztárosról, adóbeszedőről, illetve általánosságban a községi funkcionáriusokról: „Manapság minden hitközségben az a szokás, hogy határozott időre nevezik ki a községi tisztségviselőket (*anasim al carkhe cibbur*), és ha lejár az idejük, mások lépnek a helyükbe. Így van ez az előimádkozó esetében (...) és az egyéb tisztségviselőket illetően is, akár kapnak díjazást, akár nem; és még akkor is, ha (egyes esetekben) nem (határozott) időre szól a megbízatásuk, úgy kell eljárni, mintha (határozott) időre szól volna, minthogy ez a szokás...”

²⁴ A rabbi határozott időre való szerződtetésével kapcsolatban lásd a Bevezetésben írottakat; a *Kol bo*-ban hivatkozott helyre nézve lásd fentebb, 7. jegyzet.

²⁵ Ellentmondani látszik a Hatam Szofer szavainak az, hogy a *Kol bo* hivatkozott helye a leválthatóságot azokra is kimondja, akik kapnak díjazást. Díjazás alatt a *Kol bo* talán nem a szabott és rendszeres fizetést, hanem az alkalmi és természetbeni juttatásokat érti, míg a Hatam Szofer talán az előbbire, a rendszeres fizetésre gondol; lásd R. Jisszakhar Dov Goldstein, *Likkute hearot al Sefer tsuvot Hatam Szofer*: OH, vol. II, p. 318.

vel sincs joga őt elmozdítani, csak akkor, ha ott az a szokás, és erre vonatkozik, amit a REMA ír, hogy a szokástól függ.

Nem hallottunk még olyat, és nem történt soha ezekben az országokban, hogy eltávolították volna a rabbist, és elmozdították volna rabbi-székéből. Nem is szabad ilyesminek előfordulnia, mert még ha az *av bet din*²⁶ vétkezik is, nem mozdítják el, és nem közösitik ki;²⁷ lásd SA: JD 334.42. És (különösen) következik ez az Usában hozott rendelkezésnek²⁸ a Jeruzsálemi Talmudban található (változatából), melyet idéz a *Hagahot Aseri* („Aser javításai”), „Ellu megalhin”²⁹ szakasz,³⁰ ahol kiderül, hogy nem mozdíthatják el őt.³¹

Szerénységem, Mose Szofer Frankfurt a. M.-ból.

²⁶ A rabbinikus bíróság elnöke.

²⁷ Vö. bMoed katan 17a: „R. Huna mondta: Elrendelték Usában, hogy ha az *av bet-din* vétkezik is, nem közösitik ki, hanem azt mondják neki: elégedj meg dicsőségeddel, és maradj otthon!” (II. Reg. 14,10).

²⁸ Az „usai rendeletek” (*takkanot*) történeti problémájához lásd Hugo Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961), 140–174; David Goodblatt, *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-Government in Antiquity* (Tübingen: Mohr, 1994), 256–267. A tannaitikus kor *takkana*-ihoz lásd Elon, *Jewish Law*, vol. II, 490–492, 545–621. A konkrét rendelethez vö. Mose Arje Bloch, *Saare torat ha-takkanot* („Fejezetek a rendelkezések tanából”) (Wien – Budapest, etc., 1879–1906; reprint, Jerusalem: Makor, 1971), vol. III, 293–300.

²⁹ „A következők vághatják le (a hajukat az ünnep hetében)...”

³⁰ Lásd ROS, bMoed katan III. fejezet, no. 16 (a vilnai Babylóni Talmud-kiadásban a 34a oldalon). A *Hagahot Aseri* Krems-i Izrael (13–14. század) szövegjavításai, amelyek a vilnai Talmud-kiadásban Rabbenu Aser kommentárjai közé illesztve találhatók.

³¹ Az idézett talmudi hely (jMoed katan 3.1 [81d]) a fenti Babylóni Talmud-hellyel párhuzamos, ám „vén”-ről (*zaken*) beszél *av bet-din* helyett: „Elrendelték Usában, hogy ne közösisítsenek ki *zaken*-t... Ha a *zaken*-nel történne valami, nem fosztják meg hatalmától, hanem azt mondják: ‘elégedj meg dicsőségeddel...’”. A *zaken* jelentése az adott helyen és egyéb forrásokban nem világos, de úgy tűnik, az *av bet-din*-nél tágabb fogalmat, kisebb rangot, a talmudi értelemben vett „rabbi”-nál pedig szűkebb fogalmat, magasabb rangot vagy speciálisabb funkciót jelöl; lásd Catherine Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine* (Tübingen: Mohr, 1997), 280–286. Utal erre a helyre a *Sulhan arukh* egyik kommentárja, és idézi a *Hagahot Aseri*-t (amely hivatkozás azért is lehetett célszerű, mert ez a mű a régebbi Babylóni Talmud-kiadásokban is megtalálható, míg a Jeruzsálemi Talmud kiadásai nehezebben voltak hozzáférhetők).

Három gyász-szokásról

Su”T Hatam Szofer, Jore dea, no. 327

Fordította és magyarázta
Kövér András

שו"ת חתם סופר, חלק ב', יורה דעה, סימן שכ"ז

שיל"ת, פ"ב יום ב' ח' אדר ראשון תקצ"ד לפ"ק.

שלום וכ"ט ליי"נ תלמידי הרב המופלג זית רענן זית שופכני כש"ת מהר' וואלף נ"י אבדק"ק פאלאטי יע"א.

יקרתו הגיעני ע"ד למדן אחד הוקם על גבאי דח"ק ג"ח ורוצה לשנות ג' דברים.
(א) מה שנוהגין לזלף על איברי המת יין עם ביצים מעורבים ואמר שמצא בס' חכמת אדם שמכוער הדבר.

(ב) מה שנוהגין לקמץ ידי המת ולתת לתוך ידו שבט עץ שקורין געפלי"ך ואמר בספרי מצינו מרע"ה אמר לאהרן פשוט ידיך ופשוט קמץ ענין וקמץ. א"כ משמע ידיו פשוטים ולא קמוצים.

(ג) שנוהגים בני ח"ק למכור העשבים הגדלים בבית הקברות, וזה לכאורה נגד הדין המבואר בש"ע י"ד רס"י שס"ח.

וכ' פר"מ שהסכימו בני ח"ק לשאול את פי מה דעתי נוטה בשלש אלה.
אומר בכל המקומות שעברתי ראיתי מנהגי' האלו שלשתן ואם אינם נביאים בני נביאים הם.

הנה על הראשון שאומר שמצא בס' חכמת אדם שמכוער הדבר הי' לו להודיע איה מקומו בספר ההוא ומאיזה טעם הוא מכוער כי חפשתי בספר ההוא ולא מצאתי. הנה זילוף היין מבואר בירושלמי ספ"ב דשקלים שעושים זילוף על מטתו, וביצים, כ' לאמור בס' מעבר יבן הגדול הנדפס באמט"ד בחלק שפתי רננות פי"א ד"ה הביצים שחופפי' על ראשו אולי יהי' להסתיר כחות הדין, וכ' עוד ביצה ירמוז השפעת כחות המלכות, ע"ש שהארין בסתרי תורה שאין לנו חלק בהם, אם כן הרי יין והרי ביצה ומאן ספון ומאן חשוב לבטל זה, בשגם שנזכר ברמ"א סס"י שנ"ב.

קימץ ידיים עם הגעפלי"ך לא מצאתי כעת אך בהיותי בק"ק פרוסטיץ מבני ח"ק מתעסק בקבורת מתים הי' מרגלא בפומייהו בקימץ ידיים שעושים צורת השם הקדוש שמכוונים המוהלים בשעה שאומרים בדמיון חיי שמציירים אותיות שד"י, ועל הגעפלי"ך אמרו טעם קלוש וחלוש שרמוז שמאמינים בתחיית המתים וגלגול מחילות

שישען בקרמו על העצים הללו. והעצים חלושים וקלושים והטעם חלוש וקלוש. מ"מ לא לחנם נקבע בתחלה והמתחיל לא טיפש ולא כסיל הי' כיון שנמשכו אחריו בכל המקומות. עכ"פ מ"ש זה הלמדן ראי' להיפך מדאמר לי' מרע"ה לאהרן פשוט ידיך קמוץ עיניך, לא ראה יפה, התם מלתא אחריתי היא כי כל אדם בשעת מיתה מתפשטים אבריו ונקמצים עיניו על הרוב והצדיקים הללו לא רצו שתשלוט כח המיתה באיברייהם הקדושים ע"כ ציוהו שיפשוט ידיו בחייו ולא יתפשטו מחמת שליטת מיתה וכן יקמוץ עיניו בחייו ולא יחשכו מחמת שלטון המות. אבל לעולם י"ל אחר שמת והמה פשוטים יש בזה מעליותא לעשות ציור השם הנ"ל ע"י קמיצה. וכללל כ"ל רמ"א אין לשחוק על שום מנהג אפילו על הכאת המן.

שלישית נידון מכירת העשבים, הנה רס"י שס"ד מייתי רמ"א ב' דיעות בקרקע תלושה וסוף חוברה אי אסורה בהנאה או לא, וברס"י שס"ח כ' שאין בעשבים ופירות כ"א משום כבוד מת ונפקא מיני' דמותר לצורך רפואה או שאר מצוה. ונלע"ד ה"ה במקום שהחיים כולם יודעים שכך מנהגם וידעי במיתתם כי כך הוא ומוחלים על כבודם, הכל מותר אם אין כאן איסור הנאה אלא משום כבוד מתים. ולכאורה משמע דרמ"א ס"י שס"ח אזיל לשיטת המתירים ברס"י שס"ד תלוש ולבסוף חברו, דאלת"ה העשבים אסורים בהנאה מדינא לכאורה, וע"כ רמ"א סתם כיש מתירים דרס"י שס"ד. אבל לבכי לא כן ידמה ומאז כתבתי על גליון ש"ע שלי וז"ל אפי' לדעת יש אוסרים שברמ"א לעיל רס"י שס"ד מ"מ לא נאסרו עשבים הגדלים על הקרקע שנתלשה ולבסוף נתחברה ומגדלת עשבים, דהרי לא אתי איסורא אלא מעגלה ערופה דכתיב ב' כפרה כקדשים, ובקדשי מזבח אין מעילה מן התורה בגידולין כמבואר בתמורה ל"א סוף ע"ב וברמב"ם פ"ג ממעילה הל' י"ב. ואפי' בקדשי בד"ה לא ברירא איסור דאורייתא בגידוליהן עמ"ש תי"ט פ"ג דמעילה משנה וי"ו סוף ד"ה ר"ש אומר וכו' ע"ש. מיהו הר"ן שאוסר העשבים משום איסור הנאה ס"ל יש איסור דאורייתא בגידוליהן, מ"מ הרמ"א לא פסק כן. נמצא להר"ן אסורין] העשבים לצורך מצוה ורפואה, ולדין מותרים, ולכן נוהגים בני ח"ק למכור העשבים לצורך מתים ותכריכיהם או לגוי השומר הקברות או לצורך רפואות חולים ועניים. ומנהג ישראל תורה היא ואין להרהר. ואחתום.

בברכה א"נ.

משה"ק סופר מפפד"מ.

FORDÍTÁS¹

Az Úrra nézek szüntelen.² Pressburg, az első *adar* havának 2. napján, 594 a kis időszámítás szerint.³

Békességet és minden jót kívánok tisztelt barátomnak, tanítványomnak, a kiváló rabbinak, a zöldellő, bőven termő olajfának. Tisztelet nagy tanítónk⁴ dicsőséges nevének, Wolfnak,⁵ aki a szent gyülekezet *av bet din*-je⁶ Palotán.⁷ A Magasságos őrizze meg ezt (a várost). Amen.

Megérkezett hozzám az Ön levele egy tudós emberrel kapcsolatban, aki a *hevra kadisa*⁸ három hónapja kinevezett elöljárójaként három dolgon akart változtatni.

(I) Azon a szokáson, hogy a halott testrészeit meghintik borral és felvert tojásokkal. Ugyanis állítása szerint a *Hokhmat adam*⁹ című könyvben azt találta erről, hogy visszatetsző dolog.

¹ Szeretném itt is köszönetemet kifejezni Strbik Andreának, aki a responsum fordításában jelentős segítséget nyújtott.

² Ps. 16,8.

³ 1834. január 15.

⁴ A héber rövidítés – MH"V – valószínűleg sajtóhiba, MV"H = Morenu ha-Rav helyett.

⁵ Pinhasz Zelig Schwartz, *Szefer sem ha-gdolim li-gdole Hungaria* („Magyarország neves zsidó személyiségeinek könyve”) (Brooklyn, NY: „Jerusalem” Publishing, 1958; az 1913. évi paksi első kiadás reprintje), p. 59 szerint a Hatam Szofernek valóban volt egy R. (Benjamin Zeev) Wolf Hajjot (/ Hajesz/Hayes) nevezetű tanítványa Palotán. A könyv azt is megadja, hogy mely responsumokban említi meg őt a Hatam Szofer.

⁶ A rabbinikus bíróság elnöke.

⁷ Várpalotáról van szó. Lásd Mose A. Z. Künstlicher, *Ha-Hatam Szofer u-vne doro: isim bi-tsvot Hatam Szofer* (Bne Brak: Makhon le-hocaat szfarim 'Bne Mose', 1997), 464. Wolf eredetileg Lakenbachban lakott, s 1810-től haláláig, 1847-ig volt Várpalotán *av bet din* (uo., 91). (Halála pontos dátumában a forrásaink eltérnek, az egyik *hesvan* 21-ét, a másik 22-ét ad meg.)

⁸ „Szent egylet”, temetkezési egylet.

⁹ Avraham b. Jehiel Mikhál Danzig, *Hokhmat adam: (...) dine Sulhan arukh* („Emberi bölcsesség [Koh. 8,1]: A *Sulhan arukh* törvényei”): JD (Stettin: Druck von A. Schrenttsel, 1863).

(II) Azon a szokáson, hogy ökölbe szorítják a halott kezét, s beletesznek egy fapálcát, melyet *gepelakh*-nak¹⁰ neveznek. Az előljáró érvelése szerint a Szifreben¹¹ azt találjuk, hogy Mózes, a tanítónk – legyen békesség neki – ezt mondta Áronnak: „Nyújtsd ki a kezedet, és ő kinyújtotta; csukd be a szemedet, és ő becsukta.” Ha így van, ez azt jelenti, hogy a keze ki van nyújtva, s nincs ökölbe szorítva.

(III) S végül azon a szokáson, hogy a *hevra kadisa* tagjai eladják a temetőben növényfüvet. Ez pedig látszólag ellentmond annak a törvénynek, amely a SA: JD 368. fejezet elején van kifejtve.

Dicsőség a Magasságos Úrnak, hogy a *hevra kadisa* tagjai beleegyeztek abba, hogy megkérdézzenek engem, mi a véleményem erről a három szokásról.

Válaszom a következő. Mindenütt, amerre jártam, láttam ezt a három szokást, s azok, ha nem is prófétáktól, de legalább próféta-fiaktól származnak.¹²

[I]

Az első szokásról azt állítja az előljáró, hogy a *Hokhmat adam* című könyv szerint visszatetsző dolog. De meg kellett volna mondania, hogy mennyiben visszatetsző, és hogy pontosan hol van ez a hely ebben a könyvben, mert kerestem, de nem találtam meg. A bor öntését a Jeruzsálemi Talmud Sekalim traktátusa 2. fejezetének vége magyarázza el: „meghintik a ravatalt”.¹³ A tojásról pedig meg van írva a *Maavar Jabbok* című könyvben – az Amsterdam-

Danzig (Danzig, 1747/48 – Vilna, 1820) neves litván kodifikátor, fontos halakhikus (a vallási törvénnyel foglalkozó) kézikönyvek szerzője.

¹⁰ Előfordul *gebelakh* alakban is. Jiddis szó: *gopl* ('villa'), *gepele* ('kis villa'/'villácska') (vö. német *Gabel*, 'villa'). – Ezúton köszönöm Komoróczy Szonja Ráhelnek az itt és a 72. jegyzetnél felhasznált, jiddissal kapcsolatos felvilágosításait.

¹¹ Szifre Deut., ed. Louis Finkelstein (New York: Bet ha-Midrás le-Rabbanim be-Amerika, 1969), p. 389. – A Szifre Deut. a legrégebb egészében fennmaradt halakhikus midrás-gyűjtemény a Deuteronomiumhoz; az idézet Deut. 32, 50-hez tartozik, nem teljesen szó szerinti. (Áron halála előtt mondta ezt Mózes.)

¹² Vö. bPeszahim 66a-b; a prófétákra vonatkozó talmudi kitétel itt az említett szokások autoritativ voltát hangsúlyozza.

¹³ jSekalim 2.6 (47a). (A *gemara*-ban tévesen a 6. *halakha* helyett a 7. van feltüntetve – a *vav* és a *zajin* betűk könnyen összecserélhetők –, de a misnák felsorolásánál helyesen szerepel.) A responsumban: (...) *se-ozsim zilluf al mitato*... („...megöntözik/meghintik ravatalt...”), a Jeruzsálemi Talmud krotosini kiadásában pedig hasonló értelemmel: „(...) *ve-jaasze lo zilluf al gabbe mitato*” (a két kifejezés jelentése lényegében megegyezik).

ban kinyomtatott teljes változatban – a *Szifte renanot*¹⁴ című rész 11. fejezetében, „A tojások...” kezdetű szakaszban:¹⁵ „A tojás, amikor beborítja a halott fejét, talán megvédi az ítélet¹⁶ erőitől a halottat.” Továbbá: „...a tojás még a *Malkhut*¹⁷ erőinek befolyását is szimbolizálja” lásd ugyanott, ahol hosszasan fejtegeti e kabbalisztikus dolgokat, melyek (nek ismerete) nem a mi osztályrészünk. Tehát íme létezik a bor(ral) és a tojás(sal) kapcsolatos szokás). S ki volna olyan tekintélyes, hogy ezt betilthatná, hiszen már a REMA is megemlíti ezt a SA: JD 352. fejezet végén.

[III]

Nem találkoztam azzal (a szokással) az utóbbi időben, hogy a halott kezét ökölbe szorítják, s bele *gepelakh*-ot helyeznek; ám amikor a prossnitzi gyülekezetben voltam,¹⁸ ott a *hevra kadisa* temetésekkel foglalkozó tagja szokta volt mondani a kéz ökölbe szorításáról, hogy így a kezek a Szent Nevet formázzák meg, miként a *mohel*¹⁹ is arra törekszik, hogy a *Saddaj*²⁰ betűit formázza meg (a csecsemő kezeivel), amikor azt mondja a gyülekezet: „Véredben élj!”²¹ A *gepelakh*-hal kapcsolatban gyengécske magyarázattal szolgálnak azok, akik a holtak feltámadásába vetett hitre, illetve a *gilgul mehillot*-ra²² való utalást látnak ebben, hogy tudniillik a halott a feltámadáskor ezekre a

¹⁴ „Ujjongó ajkak” (Ps. 63,6).

¹⁵ Aharon Berekhja b. R. Mose mi-Modena, *Maavar Jabbok* („A Jabbok gázlója”, Gen. 32,23) (első kiadás: Mantova, 1626). A könyv szerzője az itáliai Modenában született, és 1639-ben halt meg. Az újabb kiadásokban az idézet a 12. fejezetben található (Lemberg, 1858, 43b; Jerusalem, 1993, 270 sk.).

¹⁶ A *din* (‘ítélet’, ‘szigor’) vagy másképpen *gvura* (‘hatalom’) a *kabbala* 10 *szfiror*-ja közül az ötödik. *The Wisdom of the Zohar (An Anthology of Texts)*, Fischel Lachover – Isaiah Tishby, eds., David Goldstein, transl. (London: Oxford University Press, 1991), vol. I, 269, 302.

¹⁷ Szó szerint ‘királyság, uralom’: a tíz kabbalisztikus *szfiror* közül a tizedik.

¹⁸ A Hatam Szofer első felesége a prossnitzi rabbi lánya volt. Prossnitz (Prostějov) Csehországban található, Olomouc közelében. 1787-ben kötött első házasságát megelőzően és azt követően a Hatam Szofer hosszú éveket töltött Prossnitzban, ahol jesivát vezetett, és amelynek rabbiszékebe is meghívást kapott később, noha az ajánlatot végül elutasította. Lásd Kohen, *Hakhme Hungaria*, 278 sk., 295.

¹⁹ Metsző, az a személy, aki a körülmetélést végrehajtja.

²⁰ ‘A Mindenható’.

²¹ Ez. 16,6. Ez a körülmetélésnél így értendő: „Ha vért vesztve is, de élj!” Lásd Israel Meir Lau, *A zsidó élet törvényei* (Tel-Aviv: Makhon Maszoret Jesivat Hajje Mose, 2000), 419.

²² A bKetubot 111a szerint a Messiás eljövetelekor a zsidó halottak föld alatti járatokon a Szentföldre jutnak, és ott feltámadnak.

pálcikákra támaszkodik. Amilyen gyengék és vékonykák ezek a pálcikák, olyan gyengécske ez az indoklás maga is. Mindenesetre nem ok nélkül helyezték (a *gepelakh*-ot a halott kezébe) hajdanán, s aki elkezdte, sem balga, sem ostoba nem volt, hisz mindenfelé követőkre lelt. Abból azonban, amire a tudós előljáró hivatkozott, épp (állításának az) ellenkezője következik. Azt (a helyzetet), amelyben tanítónk, Mózes – béke legyen vele – azt mondta Áronnak: „Nyújtsd ki a kezedet, csukd be a szemedet!”, (az előljáró) helytelenül értelmezte; itt másról van szó, hiszen az emberek többségének halála órájában ki vannak nyújtva a végtagjai, és le van csukva a szeme. Azok a jámborok (Mózes és mások) viszont nem akarták, hogy a halál uralkodjék el ama szent végtagokon, és ezért parancsolta meg (Mózes Áronnak), hogy Áron még életében nyújtsa ki a kezét, nehogy a halál nyújtsa azt ki, még életében csukja be a szemét, nehogy a halál sötétítse el azt. Ha azonban ki vannak nyújtva a kezek a halál után, mindenképp érdemes cselekedet, ha a fent említett módon megformáljuk a Mindenható nevét (a halott kezének) ökölbe szorításával. A REMA a következő szabályt állította fel: „Nem szabad egyetlen szokást sem kinevetni, még azt sem, amikor dübögnék Hámán nevének hallatán.”²³

[III]

A harmadik téma a temető fűvének eladása. A REMA a SA: JD 364. fejezet elején két (eltérő) véleményt hoz azzal kapcsolatban, hogy a „megforgatott föld”²⁴ hasznosítására vonatkozik-e tiltás, vagy nem. A SA (JD) 368. fejezet elején az áll, hogy csupán a halottak tisztelete miatt van tiltás a fűre és a gyümölcsre.²⁵ Ebből következik, hogy gyógyszer (-vásárlásra) és egyéb jó cselekedetre mégis engedélyezett (a hasznosítás). Szerény véleményem szerint ez az eljárás azokon a helyeken, ahol mindenki tudja, hogy ilyen szokás van náluk. Vagyis tudják, hogy haláluk esetén ez fog történni, s lemondanak a halottnak járó megtiszteltetés (e formájáról). Mindez megengedett, ha a hasznosítási tilalom tényleg csupán a halottak tisztelete miatt áll fenn.

Látszólag a REMA-nak a 368. fejezetben kifejtett álláspontja azoknak a véleményét követi, akik a 364. fejezet elején engedélyezik a „megforgatott

²³ SA: OH 690.17.

²⁴ „*Karka tlusa va-szofhubra*”: arról a földről van szó, amelyet a sír ásása során kivesznek, majd újból visszatesznek.

²⁵ Tehát a tiltás csupán rabbinikus. – A temetőben növegyümölcsfák terméséről van szó.

föld” hasznosítását. Mert ha nem így mondod, akkor úgy tűnik, e törvény²⁶ tiltja a fű hasznosítását. S éppen ezért fűzi hozzá a 364. fejezet elején a REMA, hogy „vannak, akik engedélyezik...”²⁷ De én nem így gondolom, és már régen feljegyeztem a *Sulhan arukh*-om margójára a következő szöveget: Még azok véleménye szerint sincs a „megforgatott föld”-ön növe fű (hasznosítása) megtiltva, akik a 364. fejezet elején tiltják (a „megforgatott föld” hasznosítását); ugyanis itt éppen olyan tilalmak érvényesek, mint az *egla arufa* esetén, melyről meg van írva, hogy az ugyanolyan engesztelés, mint az oltár felajánlott áldozat.²⁸ Ilyen áldozatok esetén nem tórai eredetű a tilalom az áldozat „származékaira”,²⁹ mint ahogy ez el van magyarázva a Babylóni Talmud Temura traktátusa 31b lapja végén,³⁰ valamint a RAMBAM³¹ (*Misne Tora*, Hilkhot) Meila, 3. fejezet 12. *halakha*-jában. Sőt még a templom javítására felajánlott áldozatok esetében sem világos a tórai tilalom a „származékokra”. Lásd a *Toszaft Jom Tov*-ban³² a Meila traktátus 3. fejezet, 6. misna, „Rabbi Simon mondja” kezdetű részhez írt kommentár végét. Bár a RAN³³ éppen a („megforgatott föld”-re vonatkozó) hasznosítási tilalom miatt tiltja a fű (hasznosítását), mert ő úgy gondolja, hogy a tilalom a „származékokra” tórai, mindenesetre a REMA nem így döntött. Míg a RAN szerint tilos a fű hasznosítása még gyógyszerre vagy egyéb micvák céljaira is, szerintünk viszont ez meg van engedve, és ezért szokták a *hevra kadisa* tagjai eladni a fűvet,

²⁶ Vagyis a REMA által a 364. fejezetben hivatkozott másik vélemény – amely szerint tilos a „megforgatott föld” hasznosítása – mintha tiltaná a fű hasznosítását is.

²⁷ Vagyis azért, hogy lehetővé tegye a 368. fejezetben említett engedélyt.

²⁸ Deut. 21,1-9: ismeretlen gyilkos esetén engesztelésképpen egy üszőnek a nyakát szegik. Az *egla arufa* és a sír közötti párhuzam *hekkes*-sel (analógiával) látható be: az *egla arufa*, csakúgy, mint a halál, engesztelést hoz (*mekhapperet*); lásd bAvoda zara 29b.

²⁹ A szent dolgok törvénytelen használatára vonatkozó tórai tilalom az úgynevezett *meila* törvénye (Lev. 5,15-16). „Származék” például a felajánlott áldozati állat (felajánlás után keletkezett) teje vagy az áldozati galamb tojása. Esetünkben a fű a sír „származéka”.

³⁰ Itt még az is szerepel, hogy a templom javítására felajánlott áldozat esetén tórai eredetű tilalom vonatkozik a „származékokra”. (De erre vonatkozóan különböző vélemények vannak; lásd a szöveg következő mondatát.)

³¹ Maimonides.

³² R. Jom-tov Lipmann Heller (Wallerstein [Bajorország], 1579 – Krakkó?, 1654) Misna-kommentárja.

³³ R. Nisszim b. Reuven Gerondi (Gerona, 1310 – Barcelona?, 1375 k.) az egyik legfontosabb spanyol talmudmagyarázó.

a pénzt pedig a halottak szükségleteire, halotti leplekre, a *goj*³⁴ temetőőr bérére vagy szegény betegek gyógyszerére fordítják. A népszokás a zsidók között olyan, mintha törvény lenne, nem szabad azt kétségbevonni.

Zárom (soraimat), híve,

szerénységgem, Mose Szofer Frankfurt a. M.-ból.

³⁴ Nem zsidó.

DISZKUSSZIÓ³⁵

Mindhárom szokással kapcsolatban különböző, gyakran egymásnak ellentmondó állásfoglalásokat lehet találni. Mivel a szokások többnyire helyhez kötöttek, a gyakorlatban az eltérő szokások is békésen megférhettek egymás mellett. Ennek jegyében tanítja a Talmud: „Senki se változtasson (a helyi szokásokon) azért, hogy egy ellentmondást megszüntessen!”³⁶

[I]

A *Kol bo al avelut* szerint abban, hogy a ravatal elé bort öntenek vagy hintenek, a halottak és az élők iránti tisztelet nyilvánul meg. Az a célja, hogy jó illatot érezzenek azok, akik megtisztelik a halottat megjelenésükkel.³⁷ A *Toszafot Jom*

³⁵ A gyászsal kapcsolatban Jekutiél Juda Grünwald, *Kol bo al avelut* („Amit a gyászáról tudni kell”), vol. I–III (Jerusalem – New York: Feldheim, 1973) az egyik leggazdagabb és legtöbbet hivatkozott halakhikus és *halakha*-történeti szakmunka. Mindhárom témához számos irodalmi hivatkozást ad meg, ezeknek csak egy része található meg a magyarországi könyvtárakban; szerencsére több hivatkozásról is rövid tartalmi összefoglalást közöl, vagy idéz belőlük. Mindhárom szokást megemlíti Slomo Ganzfried, *Kiecur Sulhan arukh* (Budapest: MIOK, 1988) is, vol. III, (I) szokás: 1021, 4. pont; (II) szokás: 1021, 5. pont; (III) szokás: 1033, 16. pont.

³⁶ „*Ve-al jesanne adam mi-pne mahloket*” (bPeszahim 50b).

³⁷ A *Sevet Simon* is megemlíti ezt, hivatkozva a jSekalim egyik kommentárjára, amelyben még az is szerepel, hogy a bort tüzre hintik, hogy jó illat keletkezzék. Simon Szidon, *Sevet Simon* („Simon vesszeje/törzse”) (Pressburg–Wien, 1884–1888), 352. fejezet. Szidon Simon (?), 1815–Nagyszombat, 1891) könyve a SA: JD és EE részeihez írt kommentárokat tartalmaz. A szerző a Hatam Szofer egyik tanítványa volt, később nagyszombati rabbi. Születési helyének a régebbi szakirodalom Nádast tartja, így Stein Mayer Miksa, *Magyar Rabbik*, 5 (1909), no. 5–6, 179; a *Zsidó Lexikon*, szerk. Ujvári Péter (Budapest: A Zsidó Lexikon kiadása, 1929), 849; és az *Encyclopaedia Judaica*, ed. Cecil Roth – Geoffrey Wigoder (Jerusalem: Keter, 1972), vol. XIV, 1508 sk., míg Kohen, *Hakhme Hungaria*, 332, Kunicor (Morvaország, német Kanitz, cseh Dolní Kounice, ma: Csehország) jelöli meg. 1869 után R. Szidon a hitközségével együtt az úgynevezett *status quo* irányzathoz csatlakozott. A bor elhintésére vonatkozó fő szöveghelyek: tSekalim 1.12 (a ravatal elé illatszert hintenek; *jizlah lo zelah lifne mitato*); jSekalim 2.6 (47a) (*zilluf*); bSanhedrin 48a (*zilluf*) (a bor szó explicite egyik helyen sem szerepel, csak RASI említi a kommentárjában az utóbbi helyhez). R. József Rosen, híres rogaszovi rabbi

Tov című Misna-kommentár a mSekalim 2. fejezetének végén megállapítja, hogy az öntés mértéke nincs korlátozva, sok pénzt is szoktak rá költeni.³⁸

A középkorban Nyugat- és Közép-Európában (vagyis askenázi területeken) a következőképpen zajlott le a halott meg tisztítása. Meleg vízzel lemosták a halott egész testét, végtagjait, arcát, fejét. Majd tojást és bort³⁹ keverték össze, s megmosták vele a halott fejét. A halottmosók kezüket sóval és vízzel tisztították.⁴⁰

(Rogacsov, 1858 – Wien, 1936) azt a kérdést vizsgálja egyik responsumában, hogy szabad-e borral lemosni a halottat. A *tanna*-k is vitatkoznak ezen a Szemahot traktátusban (bár itt a halott csontjairól van szó; lásd alább, a diszkusszióban), s van, aki úgy vélekedik, hogy elszaporítja a férgeket; Rosen szerint lemoshatják a halottat borral, de utána le kell öblíteni, és ily módon elkerülhető a csontok szétmarása, csakúgy, mint a férgek elszaporodása; lásd *Kol bo al avelut*, vol. I, 86, 5–6. jegyzet. A responsumot közölte: R. Menahem ha-Kohen Rizikov (Risikoff), *Su”T Saare samajim* („Az ég kapui”) (Brooklyn, 1937): JD, 82, no. 31. A Szemahot úgynevezett külső vagy kis talmudi traktátus, azaz nem tartozik bele a tulajdonképpeni talmudi kánonba. Címe eufémisztikus (‘örömök’): a gyásszal foglalkozik.

³⁸ Az ókori zsidóságban a pazar halotti lakomák tömeges elszegényedéshez vezettek, Josephus Flavius, *A zsidó háború*, II, 1,1, §1; Révay József fordítása (Budapest: Gondolat, 1958), p. 132. A Talmud szerint volt olyan idősok, amikor a nagy költségek miatt egyes családok halottaitakat temetetlenül hátrahagyva elmenekültek. Rabban Gamliel vezette be a puritán temetést (bMoed katan 27b). Már Platón a *Törvények* című művében limitálandónak tartotta a temetési költségeket; Cicero, aki úgy vélte, hogy a vagyonbeli különbségeknek a halál beálltával meg kell szűnniük, szintén helyesnek látta korlátozni a kiadásokat; lásd *The Tractate „Mourning”...: Regulations Relating to Death, Burial and Mourning*, ed. Dov Zlotnick (New Haven – London: Yale University Press, 1966), 22. „Az elhunytak iránti kegyelet ugyancsak nem igényel költséges temetési szertartást, sem hivalkodó síremlékek emelését. A gyászszertartáson csak a legközelebbi rokonok vegyenek részt...” Josephus Flavius, *Apion ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, II, 26 (§205); Hahn István fordítása (Budapest: Helikon, 1984), p. 79, §26.

³⁹ Egyes helyeken a tojást ecettel keverik össze, s nem borral, *peszah* kivételével, amikor bort használnak. *Hadrat kodes* („A szentély dicsősége”, Ps. 29,2 stb.) 2. rész, 25. fejezet; *Kol bo al avelut*, vol. I, 86, a 6. jegyzet alapján. Vannak olyan helyek (például Jeruzsálem), ahol se bort, se tojást nem alkalmaznak, *Kol bo al avelut*, vol. II, 41.

⁴⁰ Eleazar ben Juda mi-Worms (másképp, könyve címéről, *Rokeah*), *Szefer ha-rokeah ha-gadol* („A gyógyító nagy könyve”, vö. Ex. 30,26 stb.) (Jerusalem, 1960), 316. fejezet, 194. A könyv szerzője mainzi rabbi (ca. 1176–1238). Halász Nátán, *A kegyelet forrása* (reprint, Budapest: Makkabi, 2002), 2. rész, 23. a következőket írja erről: „Mosdatás után a holttest minden részét még tojással vegyített borral is meglocsolják. Azon hitközségekben, ahol – mint nálunk is – a kilenc *kav*-nyi vízzel való leöntés szokásban van, a tojással vegyített borral való locsolás a kilenc *kav* után történjék. A kilenc *kav*-nyi vízzel való leöntés azt jelenti, hogy a *hevra kadisa* egyik intézője vesz egy kilenc mérték vízzel telt edényt, s ennek tartalmával a holttestet fejtől lábig lassan leönti, mialatt ő is, a körülállók is fennhangon kilencszer a

A tojást a *Kol bo*⁴¹ is említi: „bekenik a halott fejét hójában összekevert tojással, s ez jelként szolgál, amikor kiviszik a városon kívülre, hogy eltemessék. A sírásók erről ismerik fel, hogy zsidó a halott.” A REMA,⁴² akire a Hatam Szofer is hivatkozik, pontosan a következőket írja: „bekenik a halott fejét hójában összekevert tojással,⁴³ mert az olyan, mint a kerék: egyszer fent van, másszor lent” (vagyis a szerencse forgandóságát szimbolizálja).⁴⁴

A *Hokhmat adam* című könyv igen fontos szerepet játszik témánkkal kapcsolatban: az előljáró erre hivatkozva ítéli el a szokást.⁴⁵ A szöveg⁴⁶ fontosságá-

tahor ('tisztá') szót mondják.” (Egy *kav* 24 „tojásnyi” ürmértéket jelöl; hogy mekkora egy tojás mint mértékegység, arról eltérő nézetek vannak.)

⁴¹ *Kol bo* (Lemberg, 1860): „Avel” („A gyászoló”) című fejezet, 114. szakasz (85b). A könyvet a 13. század végén vagy a 14. század elején írták; a szerző neve ismeretlen.

⁴² SA: JD 352.

⁴³ A REMA tehát eddig pontosan a *Kol bo*-t idézi. A *Kol bo al avelut* megjegyzi, hogy nem érti a szándékát a *Kol bo*-ban említett szokásnak (*Kol bo al avelut*, vol. I, 86, 5. jegyzet).

⁴⁴ A *Kiccur Sulhan arukh*, vol. III, 1021, a következőket írja: „Azután tojást kevernek össze borral, a tojást még hójában keverik meg, annak jelzésére, hogy kerek az ember sorsa, forgandó s visszatér, (...) és mossák vele a halott fejét.” Plutarchos egy kondoleálása során így idézi az antik költőket: „A kerék forgása előbb az egyik pántot hozza föl, / S váltakozva követi azt a másik!” / „A halandók neme, akár a növényi világ / Mindig körben halad. / Az egyik az életre virul, / míg a másik meghal és lekaszálják”. Hivatkozik rá Johann Jakob Bachofen, *A mítosz és az ősi társadalom* (Budapest: Gondolat, 1978), 41. A Villa Pampili columbariumában levő egyik sírképen szereplő három tojás nem egyszínű, hanem hosszában elválasztva, a felső felüket fehér, az alsót sötét színűre festették (uo., 31). (A fekete az árnyék, a fehér a világosság birodalmát jelképezi.) „(...) Nincs alkalmasabb jelkép a tojásnál arra, hogy a szellemet a testi lét korlátain túl vezetve saját újjászületésének megsejtéséhez emelje, hiszen a tojás magában foglalja, s megbonthatatlan egységbe forrasztja az életet s a halált, és újra a napvilágra tárja mindazt, ami láthatatlanná vált...” (uo., 35); „(...) (a tojást) a dionysosi titkos szertartásokban szentnek tartják, mint képmását annak, ami a mindenséget létrehozta, és önmagában tartalmazza” (uo., 37).

⁴⁵ A Hatam Szofer közli, hogy nem sikerült megtalálnia a kérdéses helyet a könyvben. A *Kol bo al avelut* is meglehetősen pontatlanul adja meg a helyet. A *Hokhmat adam* két helyen is foglalkozik ezzel a szokással, a pontos helyek a következők: *Hilkhot avelut: Saar ha-szimha* („Az öröm kapuja”), 157. fejezet, § 8 (406); *Hilkhot avelut: Kuntresz maccevet Mose* („Mózes oszlopa”, vö. Ex. 24,4), *Hanbagat hevra kadisa veba-avel* („A szent egyet vezetőse és a gyászoló”), § 8 (460). A 406. oldalon egy a *Rokeah* (lásd fentebb, 40. jegyzet) leírásával a szent szó szerint megegyező szöveg található (tehát a tojás és a bor együtt szerepel), azaz a *Hokhmat adam* szerzője egyértelműen elfogadja ezt a szokást. A 460. oldalon olvasható az az ominózus szöveg, amelyre az előljáró is hivatkozott (a *mekhoar*, 'visszatetsző', 'csúf' szót is innen vette át).

⁴⁶ *Hokhmat adam*, 460.

gára és problematikusságára való tekintettel – mint látni fogjuk, legalább három különböző értelmezése van; közlöm a helyesnek látszó fordítást:

„A RAMBAM és a *Sulhan arukh* (REMA) azt írja, hogy tojásokat kevernek a halott fejére. A *Rokeah*-ban pedig az áll, hogy tojást és bort kevernek össze, s ezzel mossák meg a fejét. Az egésznek a titka a *Maavar Jabbok* című könyvben⁴⁷ van megmagyarázva. Innen ered az a szokás (is), hogy a tojást vízzel keverik össze, vagy azért, mert a bor drágább, vagy azért, mert nincs bor, s így ezzel a keverékkel kell megmosni a fejét.⁴⁸ De mára az a téves szokás alakult ki, hogy csak egy kevés vizet vesznek, s ráhintik a halottra. Ezt jelenti számukra a halottak tisztaságának törvénye, és így értelmezik a „Megszórlak benneteket (tisztítóvízzel)...” (Ez. 36,25) bibliai verset – pedig ez a nem zsidók szokása, igen visszatetsző dolog, abba kell hagyni. Hanem csak a fejét mossák meg vele⁴⁹ – de ennek semmi köze nincs a tisztasághoz!”⁵⁰

A probléma a szövegben az, hogy mire vonatkozik a *mekhoar* (‘csúf, viszszatetsző’) jelző. Vonatkozhat arra az esetre, amikor (1) bor- és tojásról van szó (így értelmezi a *hevra kadisa* előljárója és Slomo Schück⁵¹); vagy amikor (2) víz- és tojásról van szó (amint a *Pithe tsuva*⁵² gondolja); vagy amikor (3) csak vízzel hintik meg (ti. a testet, ahogyan fordításunk is értelmezi).

⁴⁷ A Hatam Szofer is erre hivatkozik.

⁴⁸ „(...) ott, ahol bor nem kapható, vehetnek vizet helyette...”; lásd *Kiccur Sulhan arukh* (lásd 35. jegyzet), vol. III, 1021. Tehát a *Kiccur Sulhan arukh* is megengedi a bor – tojás keverék helyett a víz – tojás keverék alkalmazását. Bachofen, *A mítosz*, 44 a következő érdekes példát hozza a bor – víz – tojás kapcsolatáról: „A perzsa királyoknak abban a szokásában, hogy arany tojásból borral elegyített vizet isznak, nem nehéz felismerni azt a vallási alapeszmét, amely szerint a víz minden tellurikus (földi) nemzés hordozója, és legszebb terméke a bor, egészen természetes módon egyesülhet a tojással, minden anyagi erő lényegével.”

⁴⁹ Vajon mire vonatkozik a „vele” szó? Még az is elképzelhető, hogy a vízre (grammatikailag ez a legkézenfekvőbb). Tehát *Hokhmat adam* még a tiszta víz esetét is megengedi abban az esetben, ha csak a fejet mossuk meg a vízzel, s ezt nem tisztasági műveletnek értelmezzük.

⁵⁰ A *Kiccur Sulhan arukh* (lásd 35. jegyzet), vol. III, 1021 szerint: „Némely helynek az a szokása, hogy (a) jelenlevők mindegyike vesz belőle (itt: a bor–tojás, illetve a víz–tojás keverékre értendő) egy keveset (az ujjára), és rácepegteti a halottra, nem helyes. Szüntessék meg ezt a szokást, mert hasonlít más népek szokásaihoz; hanem csak a fejét mossák meg vele.”

⁵¹ R. Slomo Cvi ben Natan Schück (= RASBAN) (Brezova, 1844 – Karcag, 1916) Karcagon volt rabbi 46 éven keresztül. Egyik tanára a nagybátyja, David Schück, aki a Hatam Szofer tanítványa volt (Kohen, *Hakhme Hungaria*, 441). Fényképét lásd *Magyar Rabbik*, 5 (1909), no. 3–4, p. 170 után.

⁵² R. Avraham Cvi Hirsch ben Jakov Eisenstadt, *Pithe tsuva* („A megtérés/bűnbánat kapui”) (JD) (Vilna, 1836). A szerző Białystok, 1813 – Königsberg, 1868) orosz rabbi, aki 180

Értelmezésünk szerint a *Hokhmat adam* jóváhagyja azt a szokást, hogy bor és tojás keverékével mossák meg a halott fejét – sőt, a víz és tojás keverékével való mosást is.

Simon Szidon⁵³ élesen támadja a Hatam Szofer, mesterét, az első két szokással kapcsolatos válasza miatt. A borral kapcsolatban így érvel: a Hatam Szofer által felhozott hely alapján épp az ellenkező következtetésre kell jutni. Ugyanis a hivatkozott jSekalim szöveghelyen R. Natan csak a *motar*-ra ('maradék', a halott temetésére összegyűjtött pénzből megmaradt összeg) mondta, hogy meghintésre lehet fordítani. Tehát ha nincs *motar*, nem kell meghintés. Nem világos előtte, hogy a Hatam Szofer miért nem a bSzanhedrin 48a-t idézi, ahol az áll, hogy a „ravatal elé⁵⁴ hintenek”. A Babylóni Talmud úgy tanítja: „... vagy hintenek”, „és hintenek”⁵⁵ helyett, ami azt jelenti, hogy ha síremléket építenek, akkor nem kell hinteni. A tojással kapcsolatos szokás eredete a *Kol bo*-ban található (lásd a már fentebb ismertetett szöveget). A *Kol bo* szerint a tojást nem keverik össze borral, s csak a fejre teszik, a végtagokra pedig nem. Ennek az ősi szokásnak Szidon szerint az egyedüli indoka az volt, hogy jelzés legyen a sírásó számára, hogy fel tudja ismerni a zsidó halottat. Mivel ma már a *hevra kadisa* tagjai kísérik ki a halottat a temetőbe, ezért nincs szükség erre a jelzésre. Tehát szerinte a bor és a tojás esetében is a racionális ok megszűnte miatt válik végrehajthatatlanná, illetve feleslegessé a szokás. (A bor pénzhíány, a tojás pedig történeti okok miatt.)

Slomo Schück két művében is foglalkozik ezzel a szokással. Egyik responsumában⁵⁶ Schück annak a szokásnak az eredetét firtatja, hogy *mecica* alkal-

responsum-kötetből kivonatolta a *Sulhan arukh* törvényeihez kapcsolódó halakhikus anyagot. A *Pithe tsuva* – miután röviden ismerteti a Hatam Szofer responsumát, és megadja a *Hokhmat adam* ominózus helyét – megjegyzi, hogy a *Hokhmat adam* csak azt az eljárást minősítette visszatetszőnek, amikor tojást vízzel kevernek össze (míg a mi értelmzésünkben még erre sem).

⁵³ Lásd *Sevet Simon* (lásd fentebb, 37. jegyzet), 352. fejezet.

⁵⁴ A hagyomány nem egységes abban, hogy hova hintenek: van, aki szerint a ravatalra, mások szerint a ravatal elé. Sőt, annak is van nyoma, hogy sírokat hintettek meg borral: „Öntsd a borodat az igazak sírjára”, Tobit 4,17 (a Szent István Társulat Biblia-fordítása, 1992); vö. Adolf Büchler, „Das Ausgießen von Wein und Öl als Ehrung bei den Juden”, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 49 (1905), 29 sk., 32; Immanuel Löw, *Die Flora der Juden* (reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1967), vol. I, 145.

⁵⁵ A jSekalim esetében is lehet így fordítani: „vagy hintenek”.

⁵⁶ R. Slomo Schück, *Su"t RASBAN*: OH (Munkács: Kohn J. – Klein M., 1900), 141.

mával⁵⁷ bort hintenek. Ezzel kapcsolatban a halottak borral történő meghintésére is kitér. Érdekes, hogy ő is úgy érti a *Hokhmat adam* álláspontját, hogy meg kell szüntetni ezt a szokást, mivel ez a bálványimádó népek szokása.⁵⁸ Míg a Hatam Szofer a tojással kapcsolatos szokásnak rejtett, kabbalisztikus indokot talált a *Maavar Jabbok* című könyvben, addig Schück a borral történő hintést, illetve a tojás alkalmazását is egyszerű, nyilvánvaló okkal magyarázza, melyet a *Sziddur ha-minhagim*⁵⁹ című művében fejtett ki (lásd alább).

Érdekes párhuzamot vehetünk észre a születés (pontosabban a *mila*) és a halál között. Mindkét esetben alkalmazzák a borral történő meghintést, valamint a *Saddaj* névnek a kézzel való megformázását is; továbbá a tojással kapcsolatban is fennáll a párhuzam. A tojás a fenti halottas szokáson kívül a *szeudat havraa* ('halotti étkezés') jellegzetes étele is – a születésnek pedig közismert szimbóluma. Tehát a halottra vonatkozó első két szokás mind-egyikének megvan a párja a születésnél, illetve a körülméletésnél.

Slomo Schück a *Sziddur ha-minhagim* című művében foglalkozik az (I) (bor – tojás) és a (II) (*gepelakh*) szokással is. Szerinte minden szokás esetében találhatunk valamilyen közérthető (nem kabbalisztikus) okot, ha alaposan tanulmányozzuk azt. Esetünkben ez a racionális ok szerinte az, hogy megtisztítják a halott haját a borral és a tojással, amely tényleg használatos hajmosó szer, különösen a gazdagoknál.⁶⁰ A halott megtisztítása pedig meg-

⁵⁷ A *mecica* a körülméletés (*mila*) harmadik művelete, melynek során „kiszívják” a sebet.

⁵⁸ Tehát ugyanúgy félreértette a *Hokhmat adam*-ot, mint a *hevra kadisa* előljárója. Bár Schück szerint a *Hokhmat adam* nem engedélyezi a szokást, ennek ellenére Schück racionális érvek alapján megengedi. Ellentétben a *hevra kadisa* előljárójával, aki a *Hokhmat adam*-ra hivatkozva tiltja.

⁵⁹ R. Slomo Schück, *Sziddur ha-minhagim* („A szokások könyve”) (Munkács: Blayer, 1880–1888), 4. rész: *Toldot Menahem* („Menahem nemzetsége”), §11 (p. 14).

⁶⁰ Schück a REMA-ra (352. fejezet) támaszkodva igazolja álláspontját. Figyelmes olvasás után úgy tűnik, Schück sajátosan átszabta a REMA szövegét. Az ugyanis két részből áll: az első R. Binjamin Zev (a 16. század első felében Görögországban és Itáliában működött rabbi) egyik döntvényére hivatkozik, a második pedig a *Kol bo*-ra. Schück az első szakasz végéről a *se-jebe naki mi-kol tuma* („hogy tisztuljon meg minden tisztátalanságtól”) kifejezést kiemelte, s a REMA-idézet végére, a végkövetkeztetés levonásakor iktatta be. Ezzel elérte azt, hogy az egész REMA-szakaszt a tojásra vonatkozó résszel együtt úgy tudja értelmezni, hogy ezek a műveletek mind a halott megtisztítására valók. Ha a kiemelt kifejezést meghagyjuk az eredeti helyén, akkor úgy értelmezhetjük a szöveget, hogy az (I) résszel a halott teste megtisztult, s a (II) (a tojásra vonatkozó) részben szereplő dolgoknak már semmi közük a test megtisztításához, más szerepük van. Ez az álláspontja például a *Hokhmat adam*-nak, a

erősíti az emberekben azt a hitet, hogy mindenkinek meg kell jelenni ítéletre Isten előtt. A test megtisztítása a lélek fennmaradását (halhatatlanságát) is szimbolizálja,⁶¹ és a tojás alkalmazását is ez indokolja. A tojás (például a tyúktojás) ugyanis a következő figyelemreméltó tulajdonságokkal rendelkezik: (1) a tojás a kakas közreműködése nélkül is létrejöhet megfelelő körülmények között; (2) a tojásból pedig a tyúk részvétele nélkül is kikelhet a csibe a forró homokban.⁶² Igen alkalmas tehát a tojás mint szimbólum arra, hogy az emberben erősítse a feltámadás reményét;⁶³ a tojással és a *gepelakh*-hal kapcsolatos szokás egyaránt arra szolgál, hogy a feltámadásra emlékeztesse az embereket. Hozzáteszi, hogy a tojás a szerencse forgandóságát is jelképezi. Egy másik érveléssel is szolgál arra, miért van szükség a fej tojással és borral történő locsolására. Karo írja, hogy „*ve-gozezín szearo*” (‘és levágják a haját’). Mégsem hallottunk arról soha, hogy levágnák a halott haját – mi lehet ennek az oka? Az, hogy elrendelték a fej tojással és borral való locsolását, azért, hogy a haj tiszta legyen. Ezért nincs szükség arra, hogy tisztasági okból levágják a haját.

Érdekes, bizonyos fokig analóg vitát találunk a Szemahot traktátusban (12. fejezet) a halott csontjainak összegyűjtésével kapcsolatban.⁶⁴ Háromféle véleménnyel találkozunk:

Hatam Szofernek és a *Rokeah*-nak. Schück szerint van egy másik ok is: a régi bölcsék azért találták ki ezt a tojással kapcsolatos szokást, hogy erősítsék az emberekben a feltámadás hitét (ugyanis a tojás a feltámadást jelképezi). A *gepelakh*-ot is azért teszik a halott kezébe, hogy a feltámadásra emlékeztesse az embereket. A végső tanulság Schück szerint az, bármit is tettek az elődök, illetve bármilyen szokást is vezettek be, mindegyik nagyon célszerű volt: semmilyen szokásról nem lehet mondani, hogy ne volna tórai alapja vagy erkölcsi megalapozása, ami miatt elhagyandó vagy betiltandó volna.

⁶¹ Bachofen, *A mítosz*, 34, idézi Plutarchost: „A holttestet azért ékesítik fel annyira, mert a lelket nem lehet, és azt mégis tisztán, ragyogóan szeretnék útjára bocsátani, hogy a kemény és fordulatos küzdelem befejeztével megszabadult kötelékeitől.”

⁶² „A csibe és a tojás viszonyában a testi és égi lét kapcsolatára ismerhetünk. Ahogyan a tojásnak pusztulnia kell azért, hogy életet adjon egy lénynek..., ugyanúgy a testi élet is a halálnak van szentelve, hiszen a beavatottnak asztrális létbe kell felemelkednie”, Bachofen, *A mítosz*, 60. „A testi élet ilyenformán a terhésséghez hasonlítható, s a halál szüléshez, amely új, isteni természetű lénynek ad életet” (uo., 59).

⁶³ Schück a tyúk és az ember esetének összehasonlításakor a *kal va-homer* (a könnyebből a nehezebbre) következtetési módot alkalmazza.

⁶⁴ Ez az úgynevezett *ossilegium* (héberül *likkut acamot*, ‘a csontok összegyűjtése’) vagy második temetés. Dov Zlotnick, *The Tractate „Mourning”* szövegkiadása alapján, felhasználva uo., p. 161 megjegyzéseit is.

(1) R. Akiva: az összegyűjtők borral és olajjal hintik meg (*marbicin*) a csontokat;⁶⁵

(2) R. Simon ben Nannasz: olajjal igen, de borral nem, mivel a bor szétmar;⁶⁶

(3) A bölcsek: sem olajjal, sem borral, mert a férgek elszaporodnának rajtuk, hanem szárított füvet⁶⁷ tehetnek rájuk.⁶⁸

[II]

A szokás két mozzanatból tevődik össze: (1) a kéz ökölbe szorítása, (2) a *gepelakh*-nak az ökölbe helyezése. Az utóbbinak az eredetére a Hatam Szofer nem talál magyarázatot, de ez nem elegendő ahhoz, hogy a szokást elvesse. A kéz ökölbe szorítását a Szent Név megformálásával⁶⁹ magyarázza (ezzel

⁶⁵ Löw, *Flora*, vol. I, 145 is megemlíti, de az olajról elfelejtkezik. Az *Odüsszeia* 24.71 sorban pedig az szerepel, hogy a máglyán elégetett halottak csontjait borral és olajjal locsolták le (Dov Zlotnick, *The Tractate „Mourning”*, 161 és Löw, *Flora*, i. h.).

⁶⁶ Lásd Michael Higger kritikai kiadását (New York: Bloch, 1931, 12.9, 197), illetve Dov Zlotnick, *The Tractate „Mourning”*, 161. Megállapíthatatlan, melyik a hiteles az utóbbi terminus szövegvariánsai (*nodef, metaref* stb.) közül, és az egyes variánsok jelentése önmagában sem egyértelmű. R. Jakob Naumburg (mainzi és offenbachi rabbi a 18. század végén) értelmezése látszik helyesnek; lásd *Nahalat Jaakov* („Jákob öröksége”) (Fürth, 1793) című kommentárját a Szemahot traktáthushoz a vilnai Talmud-kiadásban, amely szerint arról van szó, hogy a bor idővel szétmarja a csontokat – a fordítás ezt az értelmezést követi.

⁶⁷ Valószínűleg *hesperis*-t (estike, éjjeli viola), amely Plinius szerint erős illatot áraszt szárított állapotban (Dov Zlotnick, *The Tractate „Mourning”*, 162); az illatos füvek használatához a holttest körül vö. a Büchler idézte további talmudi forrásokat (54. jegyzet), 31 sk.

⁶⁸ A szokás eredete nem világos. Lehetséges, hogy a halottal szembeni tisztelet nyilvánul meg benne, vagy pedig az a célja, hogy jó illatot teremtsen a sírkamrában (s így kapcsolódik a mi esetünkhöz, amelyben a holttestre, illetve a ravatal elé locsolnak bort), esetleg a csontok konzerválásáról van szó (a bort, az olajat és szárított füvet is használták tartósításra), bár itt csak szimbolikus tartósítás jöhet számításba, hiszen a száradt csontoknak a száraz sírkamrában erre nincs szükségük. Dov Zlotnick, *The Tractate „Mourning”*, 161.

⁶⁹ Scheiber Sándor idézi Löw Immanuel egyik tanulmányát: Immanuel Löw, „Die Finger in Literatur und Folklore der Juden”, in: Marcus Brann – Ferdinand Rosenthal, Hrsg., *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann* (Breslau: Schles. Verlags Anstalt, 1900), 73–74; új lenyomatban in: Immanuel Löw, *Studien zur jüdischen Folklore*, hrsg. von Alexander Scheiber (Hildesheim – New York: Georg Olms, 1975), 1–25: „Németországban, Ausztriában és Magyarországon a halott hüvelykujját a héber *dalet* betű alakjában a tenyérhez kötik, a következő három ujjat – *sin* betűt formálva belőlük – hozzáerősítik, a kisujjat pedig behajlítják, hogy *jod* betűt mutasson: az öt ujj ekként a *Saddaj*-t, Isten egyik nevét adja, akár a zsidó házak ajtófélfáin látható *mezuza* külső felirata, vagy a tenyérre és ujjakra erősített

analóg a körülmételés esete). A Hatam Szofer a Szifre-t úgy értelmezi, hogy csak a haldoklónak a keze kell, hogy nyújtva legyen – a halottra azonban ez már nem érvényes. Ezzel utasítja el az előljáró érvelését.

A (II) szokással kapcsolatban különféle elképzelések léteztek az idők során. A Jeruzsálemi Talmud szerint R. Jirmeja megparancsolja: „Öltöztessetek fehér ruhába, (...) adjatok sarut a lábamra, és pálcát a kezembe, (...) hogy ha jön a Messiás, készen legyek.”⁷⁰ Hatam Szofer fia, a Ktav Szofer⁷¹ beszámol arról, hogy a következőket mondják, amikor a halott kezébe teszik a *gepelakh*-ot: *mir zogn ajkh op fun ale khavejresz* („Elbocsájtunk Téged az összes barátodtól”).⁷² Ez a bAvoda zara 10b-n alapul: Amikor meghalt Antoninus,⁷³ Rabbi⁷⁴ így szólt: „Elpattant a kötél.”⁷⁵

A *Hokhmat adam*⁷⁶ is foglalkozik ezzel a szokással, és érdemes megismerni a Hatam Szoferrel ellentétes álláspontját. Hivatkozik a *Rokeah*-ra⁷⁷ (*Hilkhoh* avelut, 315. fejezet vége) és a *Szefer haszidim*-re,⁷⁸ ahol az szerepel, hogy

imaszj. A zsidó néphit szerint ugyanezt kell tenni az ujjakkal, hogy az ember rablók jötén láthatatlanná váljék.” Lásd még Scheiber Sándor, *Folklór és tárgytörténet*, I (Budapest: MIOK, 1974), 348.

⁷⁰ Kilajim 9.4 (32b).

⁷¹ Avraham Smuel Benjamin (Wolf) Szofer (Pozsony, 1815 – uo., 1871), a Hatam Szofer utóda a pozsonyi rabbiszékben és az ottani jesiva élén. Kohen, *Hakhme Hungaria*, 313. A *Su”T Ktav Szofer*: JD, 2 vols. (Pozsony: David Levi – Avraham Alkalai, 1879, 1884), 175. responsumában foglalkozik ezzel a szokással.

⁷² A jiddis szöveg átírása az angolos átírást követi, kissé magyarosítva.

⁷³ A római császár szokásos neve a talmudi irodalomban. Azonosítása vitatott.

⁷⁴ R. Jehuda ha-Naszit, a Misna végső redaktorát, óriási tekintélye miatt egyszerűen csak Rabbinak nevezték.

⁷⁵ A *Kol bo al avelut*, vol. I, 88 említi, hogy R. Hanokh Zundel b. Joszef 19. századi aggadamentárja, az *Ec Joszef* („József fája”) is utal e talmudi helynél arra a szokásra, hogy a templomszolga így szól a halotthoz: „Az összes barátod, akikkel együtt voltál, elválik tőled, s mártól kezdve többé már nem találkozol velük” – mely szokás ellen egyébként a munkácsi *rebe*, R. Hajjim Elazar Sapira (1913-tól haláláig, 1937-ig Munkács haszid rabbija) lépett fel.

⁷⁶ *Hokhmat adam*: *Kuntresz maccevet Mose, Hanbagat hevra kadisa veba-avel*, 9. pont.

⁷⁷ A *Rokeah*-ban (lásd fentebb, 151. jegyzet) az áll, hogy a halott megtisztítása után ellenőrizni kell az ujjait (ugyanis így tanulta a tanítómesterétől).

⁷⁸ Ed. Reuven Margolioth (bővített kiadás; Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 2004), 12 (R. Juda he-Haszid végrendeletében, no.7): *carikh li-reot (...) se-lo jikpoc ha-met ebaot jadav*; e helyhez lásd a kommentárt ott. A *Szefer haszidim* etikai jellegű munka, a hagyomány szerint a regensburgi R. Juda he-Haszid (meghalt 1217-ben) írta. Mivel több része rokon a *Rokeah* etikai bevezetőjével, ezért egyes tudósok úgy vélik, hogy az utóbni mű szerzője írta a *Szefer haszidim* több részét is, valamint a szerkesztését is ő végezte el.

ellenőrizni kell, nehogy a halott ujjai ökölbe legyenek szorítva; hasonlóan vélekedett Rabbenu Jeruham, valamint RASI is a Tóra-kommentárjában (Num. 20,26).⁷⁹ Ezért a *Hokhmat adam* szerzője furcsállja, hogy egyes helyeken össze szokták zárni a halott ujjait, sőt némelyek⁸⁰ szerint a *Saddaj* nevet formázzák meg ujjaival. Szerinte azonban ez csak koholt dolog, a halottmosdárók sem ismerik ezt a szokást. Továbbá az összes szent név, melyet Isten az emberi testbe „belepecsételt”, mind természetes testhelyzetben mutatkozik meg, márpedig ilyenkor a kéz a csípő mellett kinyújtva fekszik. A felsorolt tekintélyek alapján a *Hokhmat adam* szerzője szerint tehát fel kell hagyni ezzel a szokással: mivel a *Szefer haszidim* megengedi „a sír felnyitását” is,⁸¹ ha gyanú támad, hogy a halott keze ökölbe van zárva, még kevésbé szabad illet a temetés előtt csinálni. A *gepelakh*-ról úgy tudja, hogy gúny és nevetség tárgya, semmilyen könyvben nem talált még célzást sem rá, még a *Maavar Jab-bok*-ban sem. Ha valaki mégis ragaszkodna ehhez a szokáshoz, akkor csak fektesse a halott mellé a *gepelakh*-ot, de az ujjait ne csukja össze.⁸²

A *hebra kadisa* előjárója a II. témában tehát valóban támaszkodhatott a *Hokhmat adam*-ra, ám a responsumunk elején idézett kérdés tanúsága szerint nem hivatkozott rá.⁸³

⁷⁹ A Szifre alapján; vö. a 11. jegyzetben írottakat. A Szifre Deut. a „Ve-zot ha-berakha” hetizsakaszhoz (Deut. 33–34) tartozó részében Isten így szól a haldokló Mózeshez: „Helyezd kezedet a melledre!” Ez a különleges bánásmód Mózes kiemelkedő pozíciójának köszönhető.

⁸⁰ Halász, *Kegelet* (lásd 40. jegyzet), II. rész, 33, és I. rész, 157 szerint kétszer is megformázzák a halott kezével a *Saddaj* nevet, egyrészt a halottaságról való leemeléskor, másrészt pedig a koporsóba történő helyezéskor.

⁸¹ Megjegyzendő: ez szerzőnk értelmezése, a *Szefer haszidim* nem mondja ezt; lásd fentebb, 78. jegyzet.

⁸² A *Kiccur Sulhan arukh* (lásd 35. jegyzet), vol. III, 1021 álláspontja teljesen megegyezik a *Hokhmat adam*-éval.

⁸³ *Svet Simon* már említett responsumának 2. része a *gepelakh*-hal foglalkozik (352. fejezet). Egyetértőleg idézi a *Hokhmat adam* álláspontját. Három pontatlanság: a Hatam Szofer az (I) témáról írta, hogy nem találja a *Hokhmat adam*-ban, nem pedig a (II)-ről; valamint a pontos hely a *Hokhmat adam*-ban nem a 8. pont, hanem a 9; végül a *Rokeab*-ban a pontos hely: *Hilkhot avelut*, 315. szakasz vége (s nem a 307, bár itt kissé zavarossá válik a szakaszok számozása). A *Pithe tsuva* (lásd 52. jegyzet) is ír a *gepelakh*-ról (*Pithe tsuva*, 352. szakasz, a 4. pont vége). Röviden összefoglalja a *Hokhmat adam* erre vonatkozó részét, majd tényyszerűen közli a Hatam Szofer ellenkező véleményét (nem foglal állást!). – A *gepelakh*-ról lásd még: Scheiber Sándor, *Folklor és tárgytörténet* (Budapest: MIOK, 1974), vol. II, 361–366, és vol. III (Budapest: MIOK, 1984), 577. – A II. kötet 367. és 371. oldalán pedig a nagykanizsai

Lehetséges, hogy a Hatam Szofer a SA: JD 364. fejezetével kapcsolatban tévesen állapítja meg, hogy a REMA két véleményt is hoz a „megforgatott föld” hasznosítására vonatkozóan. Valószínűbb ugyanis, hogy a REMA által idézett második (megengedő) vélemény nem erre, hanem a közvetlen előtte levő szövegrészre („vannak, akik tiltják a sírkőre való ülést”) utal. Még ha elhagyjuk is – e feltevéssel összhangban – a Hatam Szofer érveléséből azokat a részeket, amely ezzel a megengedő állásponttal kapcsolatosak, gondolatmenetének lényege akkor is érvényben marad. Bár elképzelhető a Hatam Szofer szellemében az is, hogy a megengedő vélemény mindkét előző tilalomra vonatkozik. (A fordítás ennek megfelelően készült.)

A *Sulhan arukh* idevágó törvényfejtéteiseiben fontos szerepet játszik az a bibliai gyökerű⁸⁴ analógia (*hekkés*), ami a sír (*kever*) és a bálványimádás (*avodat kokhavim*) között áll fenn (bSzanhedrin 47b): hasonló tiltó, illetve megengedő törvények vonatkoznak rájuk. A *mehubbar* (‘összekötött’, ‘el nem mozdított’) kategóriájának például a bálványimádás vonatkozásában az a jelentősége, hogy a hegy hasznosítása szabad, csak a rajta levő bálványé nem (Deut. 12,2-t felhasználva). A sírok esetében pedig az analóg *karka olam sel kever* a sír földjének meg nem mozgatható részét, határfalait jelenti; az ilyen földnek, illetve sziklának a hasznosítása megengedett (de a REMA a 368. fejezetben megjegyzi, hogy nem szabad elvenni belőle).

Egy másik közös pont a *talus uva-szof hiberu* (‘elválasztott, majd hozzákapcsolt’) fogalma. A bálványimádás esetében például ez olyan házat jelent, amelyet eleve a bálványimádás céljából építenek: az ilyen ház hasznosítása tilos. A sírokra nézve a *kever binjan* (a föld fölött épített síremlék, sírbolt) az analóg kategória; az ilyen síremléknek is tilos a hasznosítása.⁸⁵

A temető fűvének hasznosításával kapcsolatos talmudi források szerint: „Nem szabad fát és fűvet gyűjteni. Ha mégis gyűjtött, akkor tilos a haszno-

Hevra-könyv (1793) egy-egy képe a *gepelakh*-ot is ábrázolja. Lásd továbbá Féner Tamás & Scheiber Sándor, ...és beszéld el fiadnak (Budapest: Corvina, 1984), 26.

⁸⁴ II. Reg. 23,6: Josijáhu király a Templomban levő Aséra-bálványt a Kidron-völgyben elégettette és porrá zúzatta, porát pedig a köznép sírjaira szóratta.

⁸⁵ RASI, bSzanhedrin 47b, „be-kever binjan”.

sírása. S ha magának a temetőnek az érdekében⁸⁶ tette, ott helyben⁸⁷ égesse el.”⁸⁸ „Temetőben nem viselkedünk tiszteletlenül; nem legeltetünk benne állatokat, nem vezetünk benne vízcsatornát, és nem gyűjtünk benne füvet; és ha valaki mégis gyűjtött, akkor ott helyben égesse el, a halottak tisztelete miatt.”⁸⁹

Tehát, úgy tűnik, a Talmud általános tilalmat mond ki a temető fűvének hasznosítására. A *Sulhan arukh* azonban már egy megkülönböztetéssel él: a temetőben a sírok között növe fűvet szabad hasznosítani, mégpedig nemcsak a temető szükségleteire.⁹⁰ A sírokon növe fűnek tilos a hasznosítása, s el kell égetni. Azonban a temető szükségleteire mégis hasznosítható (JD 368).

Ehhez a témához, s így a Hatam Szofer responsumához is, szorosan kapcsolódik R. Salom Mordechai Schwadron (MAHARSAM, 1835–1911) galíciai rabbi egyik responsuma, amelyet az analógia miatt érdemes röviden ismertetni.⁹¹

Huszton a temető gondnoka levágatja a temető fűvét egy nem zsidó ember által még a sírokról is, és azt állítja, hogy az előző rabbik megengedték neki, mivel szegényeknek szokott éjszakai szállást adni, s ezért szénára és szalmára van szüksége. Vajon helyes dolog-e ez? Válaszában kifejti a szerző: a nyírás önmagában nem jelenti a holtak meggyalázását, nincs tilalom a fű levágására és elégetésére. Ellenkezőleg, az a gyalázat, ha megnöve megrohad és undort kelt a síron. A síron növe fű hasznosítása ugyan tilos, ám mivel több fű nő a sírok között, mint a sírokon magukon, a sírok közötti fű hasznosítása viszont megengedett, ezért – felhasználva azt az elvet, hogy a ki-

⁸⁶ Azért, hogy javítsa a talaját. Dov Zlotnick, *The Tractate „Mourning”*, 165.

⁸⁷ Azért, hogy mások ne hogy azt higgyék, privát célból gyűjtötte a fűvet; lásd a *Nahalat Jakov* megjegyzését; Dov Zlotnick, az előző jegyzetben i. h.

⁸⁸ Lásd a Szemahot traktátus 14. fejezetének elején.

⁸⁹ bMegilla 29a; a *gemara* megjegyzi, hogy „a halottak tisztelete miatt” kifejezés a szövegrész elejére vonatkozik (az illendő temetői viselkedésre), s nem a végére (a fű elégetésére). Isaac Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice* (New York – Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America, 1992), 297, a temető fűvéről szintén azt állítja, hogy tilos a használata, s a bSzanhedrin 46a-ra hivatkozik.

⁹⁰ A temetőben levő gyümölcsfák gyümölcsét le szabad szedni, mivel a fa nincs magán a síron (SA: JD 368.2). R. Akiva b. Mose Günz Eger (Eisenstadt, 1761 – Posen/Poznań, 1837) ezzel egyetért, és megjegyzi, hogy fűvet (értsd: síron növe fűvet) tilos gyűjteni (de a sírok közötti fűvet szabad). *Hiduse R. Akiva Eger* („R. Akiva Eger új értelmezései”) (1858), uo.

⁹¹ MAHARSAM, *Su”T*, 3. rész (Szatmár, 1910; reprint, New York: Grossman, 1961), no. 249; *Kol bo al avelut*, vol. I, 168, a 10. jegyzet alapján.

sebbség elenyészik a többségben – kimondható, hogy a gondnok eljárásában nincs semmi kivetnivaló.

Látható, hogy az indoklás, és az ítélet maga is, eltér a Hatam Szoferétől bizonyos fokig. Míg utóbbi a *Sulhan arukh*-ra hivatkozva a sírokon növény fű hasznosítását is megengedi a temető céljaira és gyógyszerre, addig Schwadron ezt nem engedi meg önmagában, csak a sírok közötti szabad területekről származó fűvel együtt, a többségi elv alapján.

Fordította és megjelentette

Biró Tamás

BEVEZETÉS ÉS A RESPONSUM ÁTTEKINTÉSE

A responsumhoz tartozó kérdés nem maradt fenn, de az annak idején nagy port felvert ügy körülményeit a szakirodalom több szempontból feltárta,¹ és a probléma részint kikövetkeztethető a válaszból is. A probléma elvi részegy, a könyvnyomtatással majdnem egyidős halakhikus intézménnyel, a könyvek rabbinikus „ajánlásával” (*haszkama*, *approbatio*) kapcsolatos: a kelen-dőbb (vagy kelendőbbnek ígérkező) művek esetén ezek az adott kiadáshoz csatolt (és a könyvpéldányokban rendszerint le is nyomtatott) engedélyező ajánlások tilalmat, formailag átkot (*herem*) helyeznek kilátásba arra nézve, aki a könyvet meghatározott időn belül újranyomja.²

1835-ben *Man Romm* és *Szimha Zimel*, Grodnoból³ származó vilnai⁴ nyomdászok elkezdik kiadni a Talmudot, melyet majd csak 1854-ben fognak

¹ Raphael Natan Nata Rabbinowitz, *Dikduke szofrim*, ed. Abraham M. Habermann (Jerusalem, 1952), 136–138, 243–245; Hillel N. Maggid (Steinschneider), *Ir Vilna* (Vilna, 1900), 21–27; Isaac Rivkind, *Kirjat Sepher*, 11 (1933/34), 100–101; Nahum Rakover, *Zekhut ha-jocrim bi-mkorot ha-jehudijim* (Jerusalem, 1991), vol. III, 360–383, kül. 360–368.

² Egy responsumának (HM, no. 79) tanúsága szerint a Hatam Szofer maga is kutatta, mely korból ered a *haszkama* intézménye. Az általa ismert első *haszkama* az, amit Meir Katzenellenbogen paduai rabbi (MAHARAM mi-Padua) adott Maimonides *Misne Tora*-jának Vellencében, Bragadininél, 1550/51-ben nyomtatott kiadásához. Ma tudjuk, hogy már Elija Levita *Szefer ha-Bahur*-jához (Roma, 1519) írt *haszkama*-jában a helyi rabbi *herem*-et helyez kilátásba arra nézve, aki tíz éven belül újranyomja a könyvet.

³ Grodno (Horodno): város, ma Belaruszban, korábban Lengyelországban, illetve Litvániában. A Litván Nagyhercegség egyik legrégibb zsidó községe található itt, 1389-ből már maradt fenn okmány. 1816-ban 8422 zsidót regisztráltak, ez a lakosság 85%-a. Grodnoban nyomtatták 1788-ban az első héber nyelvű könyvet Litvániában. 1793-ban alapították a második héber nyomdát, amelyből kinőtt a vilnai *Romm* nyomdászdynasztia.

⁴ A héber nyelvű nyomtatást Vilnában 1799-ben kezdte Joseph Mirski, illetve Jan Jasienskie Luria. A héber nyelvű nyomdák közül legnevesebb a Grodnoból Vilnába átköltöző Baruch ben Joszef Romm és fia, Menahem Man Romm, valamint utódaik nyomdája. Hosszú ideig gyakorlatilag monopóliumuk volt Lengyelországban és Oroszországban, éppen az 1835-ben bekövetkezett botrány következtében, és a nyomda egészen a második világháborúig működött.

befejezni. A szlavutai⁵ nyomdászok protestáltak, hiszen az ő korábbi Talmud-kiadásuk (1816–1817 és 1821–1822 között) rabbinikus ajánlásai között található volt olyan is, amelynek *herem*-je még érvényben volt. A vilnaiak más rabbikra hivatkoztak, akik engedélyezték a nyomtatást számukra, miután a szlavutai kiadás – tudomásuk szerint – elfogyott. A szlavutaiak ezzel szemben azzal érveltek, hogy a régebbi kiadásukból még számos eladatlan példány maradt, így az említett rabbinikus engedélyek ténybeli tévedésen (vagy félrevezetésen) alapulnak, egyébként pedig maguk is újra nyomtatnák a Talmudot. Az ügyből országhatárokon átívelő vita kerekedett, amelyben mindkét fél közel száz rabbinikus *haszkama*-t tudott felsorakoztatni a maga álláspontja mellett: a galíciai, volhiniai, általában a lengyelországi, illetve a haszid rabbik többsége a szlavutaiak pártjára állt, míg a litvániai rabbik, valamint Akiva Eger és a Hatam Szofer a vilnaiak mellett foglalt állást. A grodnoi rabbinikus bíróság döntése megengedte a vilnaiak számára a nyomtatást, azzal a kikötéssel, hogy felvásárolják az összes szlavutai maradék példányt. A szlavutaiak nem fogadták el ezt a döntést, és egy másik – választott – bíróságnak sem sikerült a felek megelégedésére rendezni a kérdést. A vilnaiak folytatták a nyomtatást, és a szlavutaiak is elkezdték a magukét. Az ügynek kriminális fejleményei is voltak. A vita eredményeként az összes litvániai héber nyomdát – a Romm-nyomdát és egy zsitomiri nyomdát leszámítva – bezárták, így a szlavutait is (1835-ben).

A Hatam Szoferhez forduló két vitázó fél közül az egyik oldalon a vilnai és a grodnoi nyomdász rabbit, a másikon a szlavutai nyomdász rabbit találjuk, de nincsenek néven említve a responsumban. Utóbbi korábban már intézett levelet szerzőnkhez: mindhiába. Az előttünk fekvő responsum az előbbieket leveleire válaszolva született, és megelőzte azt a grodnoi *bet din* (rabbinikus bíróság) említett döntése.

A responsum magán viseli a közép- és újkori rabbinikus héber nyelvi és stiláris jegyeit, a sok arameizmust, a rövidítéseket, a jellegzetes szófordulato-

⁵ Szlavuta (a Hatam Szofernál: Szlavita): város Ukrajnában, melyet Oroszország 1793-ban kebelezett be. A városban 1765-ben 246 zsidó fizet adót, 1847-ben 1658 zsidót regisztrálnak. Híres a héber nyomdájáról, melyet 1791-ben alapít R. Mose Sapira. Kiadják a Babilóni Talmudot, a Bibliát kommentárokkal, a *Zohar*-t és egyéb vallásos (főleg haszid jellegű) irodalmat. 1835-ben zárják be, és a tulajdonost letartóztatják, egy munkás állítólagos meggyilkolása miatt. A vád szerint ez a munkás feljelentette munkaadóját cenzori engedély nélkül való nyomtatás miatt.

kat. Az első bekezdésben a Hatam Szofer felvázolja responsuma születésének előzményeit, nevezetesen, hogy azért nem kívánt eddig a témában nyilatkozni, mert úgy véli, hogy a „nagyok” már nyilatkoztak, és ő csak a szegény találkozó szerepét tölthetné be, aki – a bibliai törvény értelmében – az aratók mögött kullog, és a lehullott magvakat szedi össze.⁶ Szerzőnk a responsumot nagy valószínűséggel 1835-ben, négy évvel a halála előtt írta, amikor már egyértelműen „a generáció legnagyobbjai” közé számított; itt tehát az askenázi rabbik körében olyannyira elterjedt szerénységi formulákra látunk példát. Hasonló formula az aláírás – szó szerint „a kis Mózes” – is. A kortársakkal szembeni fokozott udvariasság természetesen nem akadályozta annak, hogy kemény kritikával illesse a véleményüket.

A Hatam Szofer jelen responsuma az ez ügyben R. Mordechai Benettel (másképpen: Banet, 1753–1829), a nagy tekintélyű magyarországi és morvaországi rabbival folytatott polémiaja és levélváltása utolsó darabjának is tekinthető. A Hatam Szofer első levelét Benethez e tárgyban nem ismerjük. Benet válaszát és a Hatam Szofer viszontválaszát olvashatjuk utóbbi 1823-ból származó responsumában (HM, no. 41). Erre reagált Benet,⁷ majd a Hatam Szofer az alább közölt responsumban az aktuális ügy kapcsán fenntartja korábbi elvi álláspontját, és megismétli érvelésének lényegét.

A második bekezdésben idézi szerzőnk Benet 1822/23-ban hozzá intézett második levelét, amely vitatja a könyvek *haszkama*-iban található tilalmak jogszerűségét, két érvre támaszkodva. Az első szerint nincs olyan törvény, amely a művet a nyomdász „tulajdonába” helyezné, és így jogilag alátámasztaná a *herem*-et. Márpedig egy fontos halakhikus elv – amelyet R. Jichak ben Seset Perfetre (RIBAS, 1326–1408) vezet vissza – kimondja, hogy azok a rabbinikus rendeletek, amelyek nem régi törvényekre épülnek, csupán az adott rabbi földrajzi hatáskörében vannak érvényben. Így a *haszkama*-kban kimondott rabbinikus tilalmak is kizárólag az adott rabbi országában lehetnek érvényesek.⁸ A második érv arra hívja fel a figyelmet, hogy nem zsidók is foglalkoznak héber nyomdászattal, márpedig órájuk nem terjedhet ki a rabbik tilalma, azaz egy ilyen *herem* nem védi meg az első nyomdász érde-

⁶ Vö. Lev. 19,9 sk., továbbá Jes. 17,5 és Ruth 2,2 skk.

⁷ *Su"t Parasat Mordekhaj* („Mordechai története”, Esth. 10,2), ed. R. Avraham Jichak Glück (Máramarosziget, 1889): HM, no. 8.

⁸ A *haszkama*-k jogi alapjaival kapcsolatos különféle nézetekről lásd Rakover, i. m., 163–198, a területi érvényességről lásd uo., 393–416.

keit sem, csupán kárt okoz másoknak; itt Benet a 16. századi, lengyelországi R. Slomo ben Jehiel Luria (MAHARSAL) responsumára utal.

Azonban a Hatam Szofer (a harmadik bekezdésben) elutasítja ezt a véle­ményt. Az üzleti és a vallási érdekek egyaránt a bevett és nyilván nehezen megváltoztatható gyakorlat védelmét követelik. Ennek jegyében responsuma – Benet halakhikus forrásokra épülő, tárgyilagos érvelésével ellentétben – némiképp érzelmileg fűtött gondolatmenetet mutat be.

A Hatam Szofer egész működését irányító cél „a Tóra dicsőségének eme­lése” (Jes. 42,21), valamint a rabbinikus tudás elsorvadásának megakadályo­zása. Felismerve azt a tényt, hogy az adott történelmi szituációban a rabbi­nikus tudás fennmaradásának egyik kulcsa a könyvnyomtatás, a responsum szerzője minden lépést indokoltnak tart a nyomdászok érdekeinek védelmé­ben, nehogy elforduljanak ettől az üzlettől. Talmudi analógiákat hoz arra, hogy a Tóra tekintélyének és a könyvterjesztés folyamatosságának megörzé­se gyakran erősebb a *halakha* törvényeinél és az egyes emberek érdekeinél. A nyomtatás kardinális fontosságának hangsúlyozása mellett gondolatme­netének másik fő eleme az, hogy a könyvekkel kapcsolatban kimondott *he­rem* nem valamiféle újkeletű jogintézmény, hanem egy régi tilalom folytatá­sa: a *haszogat gvul* bibliai parancsát (Deut. 19,14) kiterjesztő rabbinikus rendeletről, úgynevezett *takkana*-ból veszi érvényét.⁹ Nem egyes emberek érdekét védő, helyi rabbinikus rendeletekről van szó, hanem az egész zsidó­ság és a Tóra érdekét védő, a szokásos törvényeknél erősebb „hiper-*halakha*”-ról, vagyis a rabbiknak éppúgy joguk van – sőt kötelességük – kimondani az egész világra kiterjedő *herem*-eket, amint más törvények kapcsán is ki­mondhatnak univerzális hatókörű döntéseket.

Benet második érvére eredeti választ ad a responsum. Igaz ugyan, hogy a könyv újbóli kiadására kirótt tilalom nem terjedhet ki a nem zsidó nyomdászokra, de ha kimondunk egy további *herem*-et az újbóli kiadásokból vásárlókra, az erősen redukálni fogja – a korabeli társadalmi viszonyok közepette – ezen nem zsidó nyomdászok piacát. Vagyis mégiscsak meg lehet védeni az első kiadót a konkurenciától. Szerzőnk reagál mindkét említett korábbi

⁹ Elon, *Jewish Law*, vol. II, 673–674, rámutat arra, hogy a tilalommal kapcsolatos szankció, a *herem* R. Mose Isszerlesztől származik, mint arra a Hatam Szofer maga is hivatkozik a responsumában (HM, no. 41), és nincs jele annak, hogy ezt a zsidóság egyetemlegesen elfogadta volna. Mint említettük, Benet második levelének a Hatam Szofer által is idézett részében ezzel összhangban vonja kétségbe a könyvekkel kapcsolatos *herem*-ek erejét és érvényét.

responsumra: Slomo Luriát elfogadja, míg elutasítja a Jichak ben Seset Perfetére való hivatkozást, mivel ott más országra is kiterjedő rabbinikus rendeletről, és nem egy ennyire kardinális kérdéstről van szó. E ponton megfigyelhető a halakhikus irodalom egy alapvető technikája: a régebbi autoritások döntéseit, véleményét ugyan tiszteletben kell tartani – és inkább csak a kortársakkal szabad vitába szállni –, de meg lehet próbálni kimutatni a régebbi döntésről, hogy az abban tárgyalt eset különbözik a jelen esettől, így az tulajdonképp nem alkalmazható, irreleváns a jelen helyzetben.

A negyedik bekezdés levonja a praktikus következtetéseket az előzőkből. A leírt elvek szerint a *herem* addig van életben, amíg vannak eladatlan példányok, és le nem telt a rabbik által előre megszabott időkorlát. Ezt követően már nem a Tóra, hanem a nyomdász érdekeiről van szó, esetleg éppen a Tóra érdekeivel ellentétben, és ekkor már érvényes Benet megfontolása, azaz a tilalom legfeljebb az azt kimondó rabbi földrajzi hatókörében érvényes. Abban a pillanatban, amikor megszűnik a *herem* érvényessége – például mert már minden példányt eladtak –, ismét indul a verseny, és az nyeri el a kiadás jogát, aki először kiadja újból a művet.

Az utolsó bekezdés a konkrét esethez tér vissza, és felvázolja a javasolt teendőket. A litvániai rabbik döntése megszüntette a *herem* érvényességét, és a vilnaiak, mint akik leggyorsabban reagálnak az újbóli versenyhelyzetre, jogosultak a Talmud új kiadására. A vilnaiak vádjával kapcsolatban pedig – hogy tudniillik igazából nem eladatlan, hanem visszavásárolt könyvekről van szó – azt a talmudi módszert javasolja a Hatam Szofer, amely szerint mindkét felet felszólítjuk, hogy esküdjön meg: mivel remélhetőleg csak az igazat állító fog megesküdni, kiderül, hogy mi a valóság. Amennyiben tényleg visszavásárolt példányokról van szó, úgy a *herem* már korábban, az utolsó példány eladásával érvényét veszítette, vagyis az egész problematika megszűnik.

שו"ת חתם סופר, חלק ו', ליקוטים, סימן נ"ז

אלצוני ונצחוני בעתירת דברי הרבנים מדפיסי ווילנא והוראדנא להכניס ראשי בין הורים הגדולים בדברי שבינם לבין הרב המדפיס בסלאוויטא. והאמנם כבר נקראתי גם מהרב דסלאוויטא ודחיתיו כי לא אביתי להשיב ולעמוד במקום גדולים בדבר שכבר הלכו בו נמושות. מאן נמושות, סבי דאזלי אהאי תיגרא זקני ישראל ומשענם, ומה מני יהלוך כלקוטי בתר לקוטי. מ"מ אחר עתירי דברי הנ"ל אמרתי לגלות דעתי העני בלב ים התלמוד.

ואען ואומר אמת נכון הדבר כי בשנת תקפ"ג לפ"ק כ' לי הגאון מו"ה מרדכי בנעט זצ"ל כי לדעתו אין מקום לכל האיסורי וגזרות שבהסכמות. וטעמו כי מדינא לא מצינו כיוצא בזה שיזכה הראשון בדין לעכב על אחר הבא אחריו, ובפרט כי לא חדש הוא ואין זה חלקו רק עמלו שמטריח מעט ויטול שכרו מאת מכרו. ובמה שאינו מן הדין אין לשום רב ומורה לגזור במדינתו במה שנוגע למדינה אחרת, כמ"ש הריב"ש בתשובה. ועוד מאחר דהאידינא ישנם גם גוי' מדפיסי שא"צ לשמוע לגזירתו, א"כ זה חסר וזה לא נהנה. א"כ אנו מפסיד' למדפיסי ישראל במקום שאין הראשון מרויח כלום שהרי הגוי יכול להדפיסו. וכיוצא בזה בתשו' מהרש"ל גבי אוראנדא בטעמי ונימוקי עכ"ל הגאון זצ"ל אלי כתיב.

ולא הודיתי לו כי השבתי לו אין אנו באי' מטעם מערופי ויורד לאומנת חברו, כי מיום התחלת הדפוס פסקו מעתיקי הספרים, ואלו ח"ו תתבטל בדפוס תפוג תורה, ה' יצילנו, וא"א להדפיס כ"א בהוצאה מרובה וא"א להכניס עצמו בזה כ"א דנקיטא לי' שוקא של כל פזורי ישראל כי בעו"ה מפוזרי' אנחנו בכל העולם מעט מזער פה ומעט מזער פה. ע"כ צריך זמן רב ומקומות מרווחי' לבצוע מעשהו, ואי לא נסגור הדלת בעד מדפיסי' אחר'. א"כ מי פתי יכנוס עצמו בספק הפסד כמה אלפים ותתבטל מלאכת הדפוס ח"ו ותפוג תורה. ע"כ לתקנת כל ישראל ולהרים קרן התורה הנהיגו קדמונינו להטיל גודא על הנכנס לגבול שגובלי' רבני הזמן להמדפיס הקודם וקיי"ל מושיבי' סופר בצד סופר ומלמדי תינוקות אע"ג דפסק לחיותא, דהאי והכל משום גדיל תורה ויאדיר, לא לטובת הסופר אלא להגדיל תורה, מכל שכן שנגדר שלא

לפסוק חיותא דהאי כדי להגדיל תורה. ואנשי כה"ג התענו כמה תענית שלא יתבטלו ממציא ספרי' בישראל ופטרום מכמה מצות כדאי' ר"פ מקום שנהגו ואיך לא נגדר אנחנו בעדם משום יגדיל {הורה} {תורה} ויאדיר. ע"כ כהלכה הנהיגו קדמונינו בזה, והרי זה כחרם השידוכי' שגזרו קדמונינו ואנן שליחותי' עבדי'. ע"כ כל שום רב מאן דהוא הרוואה בעיניו בשעת ההדפסה לפי הזמן והמקום והספר {שראו} {שראו} לקבוע כך וכך זמן לאסור לכנוס לגבולו חרמו חל על כל ישראל בכל מקום שהם ושליחותי' דקמאי עביד ואין זה ענין לתשו' הריב"ש דהיינו הרב שגזר על תלמידי גברא אחריני' שחוץ למדינתו, ואינו ענין לכאן כלל. ואך מ"ש הגאון כיון שיש מדפיסי בני נכר שאינם שומעי' לקולנו, שהוא זה כעין תשו' מהרש"ל, יפה כ' בזה, ע"כ בואו ונטיל חרם ושמטא על הקוני' והלומדי' מתוך הספרי' שנדפסו בתוך הזמן וכל דברי חכמים קדמונים קיימיט ודבר אלקינו יקום לעולם אלו תוכן דברי באורך ונראי' דברי מדבריו ז"ל.

ומאי דקמן לפי הנ"ל אם המסכימי' הגבילו זמן לפי שיעור הנראה בעיניהם ובתוך הזמן כבר מכר כל ספריו, אין מקום לאיסור הגאונים לחול חוץ למקום ממשלתם כדברי הגאון מהר"ם בנעט זצ"ל, כיון דכל עצמנו אין בידו לאסור ההדפסה אלא לטובת כל ישראל ולהגדיל תורה, לא לטובתו כעוסק במעורפי'. והכא דכבר מכר ספריו א"כ כל אפי' שווין כל הקודם זכה וחרם הקדמוני' שגזרו על המדפיסי' לא חל ולא יחול אלא עד הזמן או עד תום ממכרו. ואפי' התנו המסכימי' בפירוש כן שיהי' חל גם אם ספו תמו ספריו, מ"מ אין כח בידם לגזור כן.

גלל כן אם אמת הדבר שכבר נמכרו כל ספרי ש"ס הסלאוויטא ולא נשאר להם לפי דבריהם אלא ל"ז שסי"ן וכבר החליטו הגאונים שמדפיסי ווילנא והוראדנא יקחו מהם אותן השסי"ן במחיר הראוי עפ"י שומת ב"ד, א"כ תו לא חל חרם הראשונים שעל ש"ס סלאוויטא ומדפיסי האחרונים קדמו וזכו. ואדרבא יש בזה משום מושיבי' סופר בצד סופר משום קנאת סופרים תרבה חכמה ויהי' זריזי' אלו ואלו במלאכתם. אלו בשסין ואלו בספרים אחרים ומה שמדפיסים טוענים שאינם מאמינים להסלאוויטר שנשארו להם כך שסין אלא לקחו אותם מב"ב כדי להעמיס עליהם משא עומס אלו הוינא התם הוה אמינא כיון שכבר החליטו הגאונים שמדפיסי ווילנא והוראדנא יקחו השסין הנשארי' א"כ כל דהאי ידע והאי לא ידע ישבע האי ידיע ויטול.

משה"ק סופר מפפד"מ.

FORDÍTÁS

Rávettek és meggyőztek a vilnai és grodnoi nyomdász rabbik ügyével kapcsolatos kérelemben, hogy én is belebocsátkozzam a mesterek vitájába,¹⁰ amely közöttük és a szlavutai nyomdász rabbi között folyik. Felkért engem (az állásfoglalásra) már a szlavutai rabbi is, de ezt elutasítottam, mert nem kívántam válaszolni és a „nagyok”¹¹ helyébe állni olyan ügyben, amelyben már elmentek (előttem) a tallózók, a bottal járó öregek,¹² azaz Izrael vénei és támaszai. És ami tőlem telik, az már csak olyan, mint a tallózók (gyűjtése) a tallózók után. A fent említett személyek unszolására mégis ráálltam, hogy kifejtsem szerény véleményemet a Talmud tengerében.¹³

Tehát válaszolok, és elmondom a való igazságot az ügyben.¹⁴ Az 5583-ik évben¹⁵ írta nekem a *gaon*, (a hatalmas tudású) R. Mordechai Benet – az igaz emléke legyen áldott –, hogy tudomása szerint „egyáltalán nincs semmi alapja azoknak a tilalmaknak, amelyek a könyvek *haszkama*-iban¹⁶ találhatóak. Ennek oka pedig az, hogy nem találunk olyan törvényt, melynek alapján

¹⁰ Szójáték: az eredeti képes kifejezésben (vö. bBerakhot 37a és bJevamot 15b) *harim*, azaz ‘hegyek’, itt pedig *horim*, azaz ‘szülők’, ‘mesterek’.

¹¹ Értsd: nálam bölcsebbek.

¹² bBava mecia 21b és bTaanit 6b alatt: „Kik a *nemusot*? R. Johanan mondta: a bottal járó öregek. Res Lakis mondta: akik a tallózók mögött tallóznak.” A *nemusot* (‘tallózók’) szó kétfajta értelmezése közül az első a lassan haladó vénekre, a második a szegényekre (vö. Lev. 19,10; Deut. 24,19) utal. A Hatam Szofer a talmudi szöveget alakítja át saját mondanivalója szerint: a kérdéshez már hozzászóló rabbik felelnek meg a R. Johanan értelmezésében szereplő „bottal járó öregek”-nek, míg ő maga a Res Lakis-féle szegényeknek.

¹³ „A Talmud tengere” (*jam ha-Talmud*) a középkortól kezdve gyakori kifejezés a talmudikus tudományok megjelölésére.

¹⁴ Vö. Deut. 13,15 és 17,4.

¹⁵ A polgári időszámítás 1822/23. éve.

¹⁶ Könyvek előszava, neves rabbik által írt jóváhagyó és támogató ajánlás, vallásos könyvek elején; lásd a Bevezetést.

joga lenne (egy könyv) első (kiadójának) megakadályozni másokat.¹⁷ Akkor pedig különösen így van ez, ha nem új műről van szó, mert ez nem képezi (az első kiadó) tulajdonát, legfeljebb fáradozott vele, amiért is őt illeti az eladásból származó bevétel. És azt, ami nem a törvényből (következik), rabbi vagy tanító nem tilthatja meg a maga országában más államokra is érvényes módon, amint a RIBAS írta a responsumában.¹⁸ Ezen túlmenően, miután manapság vannak nem zsidók is, akik nyomtatnak, és akik figyelmen kívül hagyhatják a (rabbik) tilalmait, ezért ennek az egyik ugyan kárát látja, de a másiknak sincs haszna belőle, ugyanis kárt okozunk Izrael (többi) nyomdásának, miközben az első (nyomdász) nem profitál semmit, mert a nem zsidók kinyomtathatják (a könyvet).¹⁹ És kiderül ez a MAHARSAL responsumából²⁰ is, az árenda²¹ kapcsán, okokkal és érvekkel (alátámasztva) – így írta nekem a *gaon* (R. Mordechai Benet), emléke legyen áldott.

De nem fogadtam el (a véleményét), és azt válaszoltam neki:²² nem a vásárló-közönség elcsábításával kapcsolatos tilalomból²³ kell kiindulnunk, és nem is abból, hogy (jogtalanul) kontárkodik bele (egyik) a másik szakmájába. Mert attól a naptól kezdve, hogy elkezdődött a könyvnyomtatás, megszűnt a könyvmásolás,²⁴ és ha, ne adja az ég, megszűnne a nyomtatás, elerőtlenedne a Tóra, I.²⁵ mentsen meg bennünket (ettől).²⁶ A könyvnyomtatáshoz

¹⁷ Tudniillik abban, hogy ők is kiadják a művet.

¹⁸ R. Jichak ben Seset Perfer (1326–1408), *Su”T ha-RIBAS*, no. 271.

¹⁹ Azaz a tilalom ugyan megköti azon zsidó nyomdászok kezét, akik szintén nyomtatnák a könyvet, de az eredeti nyomdász piacát a nem zsidó nyomdással szemben nem tudja megvédeni. Így a tilalom nem éri el tulajdonképpeni célját.

²⁰ R. Slomo Luria, *Su”T MAHARSAL*. Valószínűleg no. 36-ra gondol; lásd *Su”T Parasat Mordehaj*: HM, no. 7.

²¹ *Oranda* vagy *orandi*: a haszonbérlet, árenda latin eredetű elnevezése a késő-középkori héberben. Vonatkozhat például javak bérbeadására, adószedési koncesszióra is. Vö. Elon, *Jewish Law*, 28, 91. jegyzet.

²² Lásd *Su”T Hatam Szofer*: HM, no. 41.

²³ *Maarufja, din maarufja*: középkori eredetű jogintézmény, egy adott kereskedő ügyfélkörét védő egyfajta privilégium; lásd Ed., „Ma’arufya”, in: *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter, 1972), vol. XI, cols. 640–641.

²⁴ Azaz nem védte meg senki a könyvmásolók érdekét.

²⁵ Az istennév (*ha-Sem*, azaz ‘a Név’) rövidítve, a blaszfémiát elkerülendő alkalmazzuk ezt a rövidítést.

²⁶ Értsd: mivel nem létezik már a könyvmásolás, ha a zsidó nyomdászokat hagyjuk tönkremenni, és nem védjük az érdekeiket, megszűnik a rabbinikus értékek átadásának minden lehetséges csatornája.

nagy pénzbefektetés szükséges, és nem lehet (másként) bekapcsolódni ebbe (az iparba), csak ha Izrael valamennyi szétszórta²⁷ piacot jelent²⁸ (a nyomdász) számára. Mert sok bűnünk miatt szétszórattunk az egész világon, és (csak) kevesen vannak itt vagy ott. Ennek megfelelően sok idő és jelentős térség²⁹ kell ahhoz, hogy vállalkozását (a nyomdász) sikerre vigye. És ha nem zárnánk be az ajtót más nyomdászok előtt, ki volna olyan együgyű, hogy vállalja egy esetleges több ezres veszteség kockázatát?³⁰ És (akkor) megszűnne a nyomtatás szakmája, ne adja az ég, és meggyengülne a Tóra.³¹ Ezért, egész Izrael fejlődése és a Tóra dicsőségének³² növelése érdekében, falat emeltek elődeink azok elé, akik át akarják lépni azt a határt, amelyet a mindenkoriki rabbik húznak a (művet) elsőként kiadó érdekében. És az áll ott,³³ hogy „szofer-t kell ültetni a *sofer* mellé”,³⁴ és gyermeknevelőt, annak ellenére, hogy (az új) veszélyeztetheti az első megélhetését, mert mindez „nagygyá teszi a Tórát, és dicsőségessé”.³⁵ Nem a *sofer* javára, hanem a Tóra (tekintélyének) növelésére (tesszük ezt).³⁶ Annál is inkább így van ez, hogy meg is fogalmazták, nem azért (rendelték el), hogy az egyik veszélyeztesse a másik megélhetését, hanem a Tóra tekintélyének növelése érdekében. És a Nagy Gyülekezet férfiai hány böjtöt gyöttrődtek végig, hogy ne szűnjenek meg a Tóra-írnokok Izraelben, sőt még néhány parancsolat alól fel is mentették őket, amint ez (a Talmudban) a „Makom se-nahagu” kezdetű fejezet elején áll.³⁷ Hogyan (kép-

²⁷ Értsd: az egész diaszpora.

²⁸ Vö. bBava batra 22a.

²⁹ Azaz széles piac.

³⁰ Vagyis nem lesz senki, aki vállalná a rabbinikus irodalom műveinek kinyomtatását.

³¹ Vö. Hab 1,4.

³² Vö. a következő midrásokkal: Lament. rabba 2,3 és Tanhuma, Teruma 10,10.

³³ A Talmudban: bBava batra 21b.

³⁴ Az eredeti talmudi kontextusban (bBava batra 21b végén) a *sofer* szó egyértelműen tanítót jelent (RASI is így értelmezi). Vagyis a talmudi szövegben az *u-melamde tinokot* ('és gyermeknevelőt') szinonima, magyarázó jellegű bővítés. Hatam Sofer szellemesen kihasználja a *sofer* szó másik, a középkor óta gyakoribb jelentését ('rituális tárgyak írnoka'), aki funkcióját, mesterségét tekintve a nyomdász elődje. Ezek után már csak az *u-melamde tinokot* kifejezés utal a talmudi szöveg eredeti jelentésére.

³⁵ Vö. Jes. 42,21.

³⁶ „A *sofer*-ok közötti versengés (féltékenység) növeli a bölcsességet”, tudományukat és munkájuk minőségét (bBava batra 22a, lásd még responsumunk utolsó bekezdésében).

³⁷ bPeszahim 50b.

zelhető el tehát az, hogy) ne védenénk őket,³⁸ avégett, hogy „nagyjá legyen a Tóra, és dicsőségessé”:³⁹ Így a *halakha*-nak megfelelően cselekedtek elődeink, amikor az eljegyzéssel kapcsolatos *herem*-et kimondták,⁴⁰ és mi az ő megbízottraikként cselekszünk. Így minden rabbi, aki úgy látja a (könyv) nyomtatásakor – a kor, a hely és a könyv függvényében –, hogy érdemes bizonyos időhatárt megállapítani, megtilthatja bárhol, egész Izrael számára (a könyv) kiadását, és ezt elődeink küldötteként cselekszi.⁴¹ És nem ez a témája a RIBAS responsumának, hanem egy olyan rabbi, aki más ember tanítványairól hozott rendeletet, akik az országon kívül (éltek) – tehát (az a responsum) egyáltalán nem vág a tárgyunkba. A *gaon* (R. Mordechai Benet) másik érve, tudniillik hogy vannak idegen⁴² nyomdászok, akik nem hallgatnak a szavunkra, valamint a MAHARSAL responsumának ehhez hasonló alapgondolata is,⁴³ helytálló. Úgyhogy szabjunk ki *herem*-et és *samta*-t⁴⁴ azokra, akik vásárolnak és tanulnak azon könyvekből, melyeket ezen (tilalom alá vett) időtartam alatt nyomtak. Ezzel a régi bölcsek összes döntését megőriztük, és Istenünk szava⁴⁵ mindörökké fennmarad.⁴⁶ Ez a véleményem lényege,⁴⁷ és álláspontom (helyesebbnek) tűnik, mint az övé,⁴⁸ emléke legyen áldott.

Mi tehát a teendő? A fentiekből következően, ha a *haszkama* írói megszabtak egy általuk helyesnek vélt határidőt,⁴⁹ és ez alatt az időszak alatt már minden példányt eladtak, nincs helye a *gaon*-ok tiltásának⁵⁰ saját országukon

³⁸ Itt is a nyomdászokról van szó, akik a másolókéval analóg szerepet töltenek be a nyomdászati korban.

³⁹ Jes. 42,21.

⁴⁰ Lásd Louis Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages* (New York: Philipp Feldheim, 1964²), 140–141, 145–147.

⁴¹ A *herem* jogalapjával kapcsolatos nézetekről lásd a Bevezetést.

⁴² Értsd: nem zsidó.

⁴³ Lásd R. Benet responsumának a végén, a második bekezdésben.

⁴⁴ Arámi 'tilalom'.

⁴⁵ A Tóra.

⁴⁶ Vö. Jes. 40,8.

⁴⁷ Amit már korábban is kifejtett, *Su"t Hatam Szofer*: HM, no. 41.

⁴⁸ Tudniillik mint R. Mordechai Beneté.

⁴⁹ Értsd: amelyen belül a könyvet nem szabad újramotatni.

⁵⁰ Hiszen a védelem többé már nem a Tóra érdekében, hanem a kiadó haszna érdekében történne.

kívül,⁵¹ mesterünk R. Mordechai Benet – az igaz emléke legyen áldott – szavainak megfelelően. Mivel egyikünknek sincs (joga), hogy betiltsuk a nyomtatást, hacsak nem egész Izrael javára és a Tóra növekedésének érdekében (tesszük). Nem az üzletember érdekét kell védeni, mintha privilégiuma⁵² volna. És a jelen esetben, minthogy (a szlavutai nyomdász) már eladta a példányait, mindenki egyenlő, és aki ezután elsőként (új)ranyomja a könyvet), azé a jog. A régiek *herem*-e pedig, amelyeket elrendeltek a nyomdászokra, nem érvényesek, és nem is lesznek érvényesek, csak a megszabott határidő lejártáig, vagy pedig addig, ameddig eladják a könyveket. És ha még konkrétan ki is kötötték a *haszkama* szerzői, hogy akkor is érvényes lesz (a *herem*), ha befejezték a könyvek eladását, nincs erő⁵³ a kezükben,⁵⁴ hogy ilyen rendeletet hozzanak.

Így, ha igaz, hogy már eladták az összes szlavutai Talmud-példányt, és nem maradt már nekik, állításuk szerint, csak harminchét példány *Sasz*,⁵⁵ és már elrendelték a *gaon*-ok, hogy a vilnai és grodnoi nyomdászoknak át kell venniük tőlük a Talmudokat azon a méltányos áron, amelyet a rabbini-kus bíróság megállapított: ha így van, tovább nem érvényes a korábbiak által a szlavutai Talmud (ajánlásában) kimondott *herem*. A későbbi nyomdászok jöttek előbb, és nyerték el (az újbóli kiadás jogát). Sőt, itt a „*szofer*-t helyezni a *szofer* mellé” elvvel rokon helyzettel találkozunk, ahol is „a *szofer*-ok közötti féltékenység sokasítja a bölcsességet”,⁵⁶ és iparkodni fognak a munkájukban: egyik a Talmud (kiadása) során, a másik egyéb könyvek (kiadásakor). Ami pedig a (vilnai) nyomdászok érvét illeti, tudniillik hogy nem hiszik el a szlavutaiaknak, hogy maradt nekik ennyi (eladatlan) Talmud-példányuk, hanem (a vilnaiak szerint) tehetős zsidóktól szedték össze⁵⁷ ezeket, hogy ezzel terheljék meg⁵⁸ (a vilnaiakat): ha ott volnék, azt mondanám, mi-

⁵¹ A rabbinak joga van a maga – földrajzilag körülhatárolt – hatókörén belül ilyen rendeletet hoznia, amennyiben bármilyen egyéb oknál fogva indokoltnak tartja. A hatókörén kívül viszont csupán az előző bekezdésbeli megfontolás hatalmazhatja fel ilyen rendelet meghozatalára, de e megfontolás érvényét veszíti, amikor elfogytak a könyvek.

⁵² *Maarufja*; lásd fentebb, 23. jegyzet.

⁵³ Értsd: hatalom.

⁵⁴ Ti. a *gaon*-ok kezében.

⁵⁵ Harminchét teljes sorozat Talmud.

⁵⁶ bBava batra 22a elején.

⁵⁷ Értsd: vásárolták vissza, tudniillik a szlavutaiak.

⁵⁸ Tudniillik anyagiilag.

vel már úgy döntöttek a *gaon*-ok, hogy a vilnai és grodnoi nyomdászok vegyék meg a megmaradt Talmud-példányokat, ezért mindkét fél esküdjön meg, és akiket (ennek alapján a Talmud-példányok) illetnek, azok vegyék magukhoz⁵⁹ (őket).

Szerénységem, Mose Szofer Frankfurt a. M.-ból.

⁵⁹ Arra számít a Hatam Szofer, hogy a hamis álláspontot képviselők nem mernek majd hamis esküt tenni, így kiderül az igazság. Gyakori megoldás a talmudi jogban (lásd például bKetubot 79b; bNedarim 33b; bBava kamma 114b), a tórai törvény (Ex. 22,10) alapján.

Az MTA Judaisztikai Kutatóközpont kiadványai

www.hebraisztika.hu

MEGJELENT

Hungaria Judaica

Szerkeszti Komoróczy Géza

ISSN 0865-1345

1. Gazda Anikó, *Zsinagógák és zsidó közösségek Magyarországon. Térképek, rajzok, adatok.* ISBN 963 7450 11 4. 1991. 244 old., 69 térkép, 122 zsinagóga alaprajza, 90 egyéb építészeti rajz
2. Haraszi György, *Magyar zsidó levéltári repertórium, I: Hazai levéltárak zsidó vonatkozású anyagának áttekintése a kiadott levéltári segédletek alapján.* Két kötetben. ISBN 963 7450 76 9. 1993. 746 old.
3. Scheiber Sándor, *Magyar zsidó folyóiratok és hírlapok bibliográfiája, 1847–1992.* A szerző kézírata alapján sajtó alá rendezte Scheiberné Bernáth Livia és Barabás Györgyi, újabb anyaggal kiegészítette Barabás Györgyi. Előszó: Komoróczy Géza, „Magyar sajtó erdejében zsidó fák, facsoportok.” ISBN 963 7450 77 7. 1993. 417 old., fénykép melléklet
4. Ines Müller, *A Rumbach Sebestyén utcai zsinagóga: Otto Wagner fiatalkori főműve Budapesten.* Fordította Zwickl András. A Függelékben: Haraszi György, „A Rumbach utcai zsinagóga és hívei”. ISBN 963 7450 78 5. 1993. Kötve, 119 old., 104 fekete–fehér fénykép, 4 színes képtábla
5. Szabolcsi Lajos, *Két emberöltő. Az Egyenlőség évtizedei. Emlékezések, dokumentumok.* Szabolcsi Miklós előszavával. ISBN 963 7450 84 X. 1993. 453 old., fénykép melléklet
6. *Magyarországi zsidó hitközségek, 1944. április. A Magyar Zsidók Központi Tanácsának összeírása a német hatóságok rendelkezése nyomán.* Közzéteszi Schweitzer József. Az eredeti kérdőívek és dokumentumok alapján sajtó alá rendezte Frojimovics Kinga. I. Rész: Adattár. Függelékben: A magyarországi izr. hitközségek szervezete, 1868–1950. Két kötetben. ISBN 963 04 4023 7. 1994. 890 old.
7. Frojimovics Kinga, Komoróczy Géza, Pusztai [Bányai] Viktória és Strbik Andrea, *A zsidó Budapest. Emlékek, szertartások, történelem.* Szerkesztette Komoróczy Géza. Két kötetben. ISBN 963 4750 96 3. 794 old., 500 fekete–fehér fénykép, 56 oldal szí-

- nes képmelléklet. – Második, javított kiadás: 1995. – Angolul: Kinga Frojimovics, Géza Komoróczy, Viktória Pusztai [Bányai] & Andrea Strbik, *Jewish Budapest: Monuments, Rites, History*, edited by Géza Komoróczy (Budapest: Central European University Press, 1999). ISBN 963-9116-38-6 (Cloth), 963-9116-37-8 (Paperback). Pp. 597, with 553 black and white and 69 color photos
8. Jacob Katz, *Kifelé a gettóból. A zsidó emancipáció évszázada, 1770–1870*. Fordította Pap Mária. ISBN 963 04 5261 8. 1995. 237 old.
 9. Moshe Carmilly-Weinberger, *A zsidóság Erdélyben. (A kezdetektől 1944-ig)*. ISBN 963 508 001 8. 1995. 390 old., 47 fénykép („Erdélyi rabbik galériája”, 1–47), 3 térkép
 10. Strbik Andrea, *Héber nyelvtanok Magyarországon. A Magyarországon kiadott, magyar szerzők által írt vagy magyar nyelvű héber nyelvtanok bibliográfiája (1635–1995)*. ISBN 963 508 012 3. 1999. 247 old.
 11. Péchi Simon *kiadatlan rabbinikus írásai: Az Atyák mondásai – Pirqé ávot fordítása (1620/21)*. A marosvásárhelyi kéziratból kiadta, kísérő tanulmányokkal és magyarázatokkal ellátta Koltai Kornélia. ISBN 963 508 082 4. 1999. 171 old., 26 old. héber szöveggel
 12. Shlomo J. Spitzer, *Die Rabbiner Ungarns, 1944. (Die orthodoxen Gemeinden) – Orthodox rabbik Magyarországon, 1944*. Unter Mitarbeit von Moshe A. Z. Künstlicher. Deutsch von Chaja Bathia Markovitsch. ISBN 963 508 059 X. 1999. 201 old.
 13. Szabolcsi Bence, *Zsidó kultúra és zenetörténet. Tanulmányok*. Összeállította és sajtó alá rendezte Kroó György. Szöveggyűjtés és bibliográfia Wilhelm András. Előszó Kroó György és Szabolcsi Miklós. ISBN 963 508 083 2. 1999. 301 old.
 14. Nathaniel Katzburg, *Fejezetek az újkori zsidó történelemből Magyarországon* (Osiris Könyvtár: Történelem). ISBN 963 379 702 0. 1999. 244 old.
 15. Cvi Moskovits, *Jesivák Magyarországon. Adalékok a zsidó hitközségek 1944. áprilisi összeírásának történeti értékeléséhez*. ISBN 963 508 088 3. 1999. 55 old.
 16. Shlomo J. Spitzer – Komoróczy Géza, *Héber kútforrások Magyarország és a magyarországi zsidóság történetéhez a kezdetektől 1686-ig* (Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport – Osiris Kiadó, 2003). A héber szövegeket fordította Strbik Andrea, a jiddis stb. szövegeket fordította Komoróczy Szonja Ráhel. ISBN 963 508 381 5. 977 old., 27 fametszet. A táblaborítón: részletek az Országos Széchényi Könyvtár Széfer Mordekhaj könyvdíszzeiből
 17. Bányai Viktória, *Zsidó oktatásügy Magyarországon, 1780–1850* (Doktori mestermunkák/Hungaria Judaica) (Budapest: Gondolat, 2005). ISBN 963 9567 41 8. 287 old.
 18. Jehuda Don, *A magyarországi zsidóság társadalom- és gazdaságtörténete a 19–20. században. Tanulmányok*. ISBN 963 508 515 X. 2006. 249 old.

19. Frojimovics Kinga, *Neológ (kongresszusi) és status quo ante rabbik Magyarországon 1869-től napjainkig. Archontológia (Az anyahitközségek rendjében)*. 2006. (S. a.)
20. Barabás Györgyi, *Magyar zsidó levéltári repertórium, II: Zsidó hitközségek, egyletek, társaságok alapszabályai*. 2006. (S. a.)
21. Frojimovics Kinga, *Magyar zsidó levéltári repertórium, III: Magyarországi zsidó anyakönyvek (Hazai levéltárak és irattárak)*. 2006. (S. a.)

MTA Judaisztikai Kutatócsoport/Kutatóközpont ÉRTESÍTŐ

Szerkeszti Komoróczy Géza

ISSN 0293-1007

1. (1988. december). Ephraim E. Urbach, „Akadémiai kutatás és vallási tudomány”. MTA Judaisztikai Kutatócsoport: Program. Scheiber Sándor, „Tudományos feladataink”. 24 old. – Bővített, új lenyomat (E. E. Urbach fényképével): 1995
2. (1990. február). Éliás József, *Talán kulcs Raoul Wallenberg tragédiájának megértéséhez*. 16 old.
3. (1990. december). Telegdi Zsigmond, *A magyar nyelvtanítás kezdetei és a héber grammatika* (Bacher Vilmos Emlékelőadás, 1989) (24 old). Új lenyomat: 1996
4. (1992. március). Frigyesi Judit, *Lebegő ritmus: A kelet-európai zsidóság különös zenei stílusa*. 24 old. – Új lenyomat: 1995
5. (1992. április). Meir Ayali, *A kételkedő talmudista. Elisa ben Abuj a Paradicsomkertben*. 24 old. – Új lenyomat: 1995
6. (1992. június). Vermes Géza, *A holt-tengeri tekercsek: Negyven év után*. 24 old. – Új lenyomat: 1995
7. (1992. december). Schweitzer József, *Szefárdok Magyarországon és Erdélyben* (Bacher Vilmos Emlékelőadás, 1992). 16 old.
8. (1993. április). RASI. *Két életrajz*. Chaim Pearl, „Rasi élete. Legendák és valóság egy nagy tudós életrajzában” – Engel Tevan István, „Epizódok Rasi legendás életrajzából” (12 + 1 rajz) – Turán Tamás, „Rasi művei a régi zsidó tudományban” – Hajim József David Azulaj, „Rasi”. 32 old.
9. (1993. április). Jehuda Weinstock, *Családtörténetem: Látogatás Altendorfbán*. 16 old.
10. (1995. május). Nathaniel Katzburg, *Zsidó hagyomány és modernizáció. Válaszok az európai modernizációra a 19. században (különös tekintettel a közép- és kelet-európai zsidóság helyzetére)*. 36 old.

11. (1995. június) = Anti-antiszemita füzetek, 1. Joseph Gabel, *Jobboldali és baloldali zsidóellenesség*. Vitairat. Fordította és az előszót írta Gáll Ernő. ISBN 963 508 002 6. 140 old.
12. (1995. július). Nathaniel Katzburg, *A magyar-zsidó történetírás problémája. Miért nem volt magyar Dubnov, zsidó Szekfü?* Hozzászólások: Kovács András, Vörös Károly, Schweitzer József, Szabolcsi Miklós, Ladányi Andor, Schmelzer Hermann Imre, Hanák Péter; Nathaniel Katzburg válasza. 20 old.
13. (1995) = Ruszisztikai könyvek, I. *Zsidók Oroszországban, 1909–1929*. Cikkek, dokumentumok (A Magyar Ruszisztikai Intézet – MTA Judaisztikai Kutatócsoport közös kiadása) ISBN 963 7730 17 6. 199 old.
14. (1996. február). Shlomo Spitzer, *A középkori zsidó történelemből: Askenázi zsidóság a keresztes háborúk előtt*. 55 old.
15. (1996. július). Pesthy Mónika, *Órigenés, az exegeta. Az egyházatyja Biblia-magyarázata, különös tekintettel a Jeremiás-homiliákra*. Origène comme exégète. Résumé. ISBN 963 508 011 5. 164 old.
16. (1997. október). Junger Ervin, *Bartók és a zsidó diaszpóra. Adatok Bartók Béla művészi és társadalmi kapcsolataihoz*. ISBN 963 508 019 0. 283 old.
17. (2006. július). *Moses Schreiber (a Hatam Szofér) négy responsuma*. Bíró Tamás, Komoróczy Szonja Ráhel, Kövér András és Visi Tamás fordításai. Szerkesztette Turán Tamás. ISBN 963 871 620 7. 89 old.

750 Ft

ISBN 963 871 620 7



9 789638 716200