

תרגום Targum

Interpretáció / Kommentár / Diskurzus

Sokféleség



4. szám, 2024

Szerkesztőbizottság:

Balázs Gábor
Dobos Károly
Farkas Zsófia
Gábor György
Glässer Norbert
Kelbert Krisztina
Konrád Miklós

Rugási Gyula
Toronyi Zsuzsanna
Szerkesztőség:
Basics Beatrix
Bányai Viktória
Fenyves Katalin
Vörös Kata

A *Sokféleség* című tematikus számot
Dobos Károly szerkesztette.

Képszerkesztő: Basics Beatrix Felelős szerkesztő: Vörös Kata
Olvasószerkesztő: Kelbert Krisztina, Vörös Kata

Címlap: Khirbet Samara, zsinagóga, mozaik,
4. század. (Wikimedia Commons)

Kiadó: Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, 1075 Budapest, Síp utca 12.
Alapító: Goldziher Ignác Tudományos Kutató Alapítvány,
1075 Budapest, Rumbach Sebestyén utca 11-13.

A folyóirat URL címe: www.targum.academy
A szerkesztőség e-mail címe: szerkesztoseg@targum.academy

ISSN: 2939-5976

Dobos Károly	/ 1
Egység a sokféleségben – Askenázon túli zsidó világok	
Buzási Gábor	/ 2
Alexandriai Philón Löw Lipót életművében – A magyar zsidó Philón-recepció kezdetei	
Dávid Nóra	/ 30
„Istent sajátosságos módon tisztelik” – Az esszénusokról a források tükrében	
Zsengellér József	/ 58
Szamaritánus aranykor a késő római korban – Források és következtetések	
Daniel J. Lasker	/ 91
Writing an Introduction to Karaism	
Visi Tamás	/ 104
A patrisztikus filozófia középkori zsidó recepciójáról	
Rózsavári Nóra	/ 120
Szefarad öröksége	
Zsom Dóra	/ 144
Az ibériai zsidók asszimilációja és szegregációja a 15–16. században	
Peremiczky Szilvia	/ 162
Csend, hiány és emlékezet – A szefárd múlt emlékezete a soá utáni szefárd irodalomban	
Dobos Károly	/ 197
A mizrahik tragédiája	
Fenyves Katalin	/ 228
A diaszpóra ízei – Claudia Roden élete és munkássága	

Egység a sokféleségben Askenázon túli zsidó világok

Közhely, hogy a zsidóság egy nagy család. S mint minden családban, itt is számos eltérő vélemény, nézet és irányultság kap és kapott mindig is helyet. A Második Szentély korának kutatói ma már például nem is *zsidóságról* beszélnek, így, egyes számban, hanem különféle típusú *zsidóságokról*: farizeus, szadduceus, esszénus, hénoki, kumráni és még sorolhatnánk. Eltérő tóraértelmezések, vallási gyakorlatok, emberképek, liturgikus hagyományok, életstílusok, sőt, még az időszámítás is más elveken működött e csoportok egyikében-másikában. S ha az ókori Izraelben nem volt egység, a diaszpóralét mindezt csak tovább fokozta. A különböző népek és kultúrák, amelyek közé a szétszórás alatt az egyes zsidó közösségek kerültek, megannyi eltérő hagyomány kiindulópontjául szolgált. Ennek legékezebb bizonyítékai a különféle zsidó nyelvek (jiddis, arámi, judeo-arab, ladino, judeo-perzsa és még sorolhatnánk).

A Targum legújabb száma e sokféleségnek kíván tükröt tartani, keresve a diverzitás mögött előtűnő egységet, a kapcsot, amely minden különbség ellenére mégis összeköt. A számban fellelhető írások között egységet teremt az a gondolat is, hogy minden tanulmány egy Kelet-Európán, az askenázi kultúrkörön távol eső, így nekünk, magyar nyelvű olvasóknak némileg „egzotikus,” távolabbi vidékre kalauzolja el az olvasót, vagy a múlt egy távoli szegmensébe repít el.

Dobos Károly

Buzási Gábor

Alexandriai Philón Löw Lipót életművében A magyar zsidó Philón-recepció kezdetei

Alexandriai Philón (i. e. 20 k. – i. sz. 50 k.) egyetemes jelentősége ma aligha vitatható. Elég fellapozni a *Studia Philonica Annual* évente közzétett irodalomjegyzékét a legújabb publikációkról, és rögtön láthatjuk, hogy az alexandriai zsidó filozófus-exegéta mind az antik zsidóság, mind a korai kereszténység, mind pedig a hellénisztikus filozófia kutatása szempontjából központi jelentőségű.¹ Nem volt ez lényegesen másként korábban sem, Philón mindig is megkerülhetetlen forrása volt az említett területek kutatásának. A magyar Philón-recepció is nagyjából folyamatos volt, ha jóval csekélyebb is; számottevő cezúrát csak az 1948 utáni négy évtized jelentett.² Philón és a hellénisztikus zsidóság a 19. század elejétől kezdve a zsidó felvilágosodás (*haszkala*) és a modern zsidó tudományok (*Wissenschaft des Judentums*) érdeklődésének is egyre növekvő mértékben képezte tárgyát. A különösen az 1870-es évektől felvirágzó 19. századi magyar zsidó tudományosságban azonban Philón elhanyagolt szerző maradt. Az alábbi tanulmány e jelenség lehetséges okainak feltárásához kíván hozzájárulni azzal, hogy felvázolja a magyar zsidó Philón-kutatások 19. századi kezdeteit.

-
- Buzási Gábor hebraista és klasszika-filológus, az ELTE BTK Ókortudományi Intézetének adjunktusa, ahol az Assziriológiai és Hebraisztikai, illetve a Vallástudományi Tanszék által működtetett Bibliatudományi program felelőse; e-mail: buzasi.gabor@btk.elte.hu
A tanulmány az NKFIH FK 138351. számú kutatási programjának támogatásával készült.
- 1 Ezek összesítve különálló kötetekben is rendszeresen megjelennek, vö. legutóbb Runia, David T. (ed.): *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography 2007–2016*. Leiden: Brill, 2022.
 - 2 A magyar nyelvű Philón-kutatások bibliográfiája még nem jelent meg, de az eddig összegyűjtött tételek száma (1870–2024) nagyjából 160. Ma magyarul a legátfogóbb bevezetés Schenck, Kenneth: *Bevezetés Philón életéhez és írásaihoz*. Budapest: L'Harmattan, 2010.

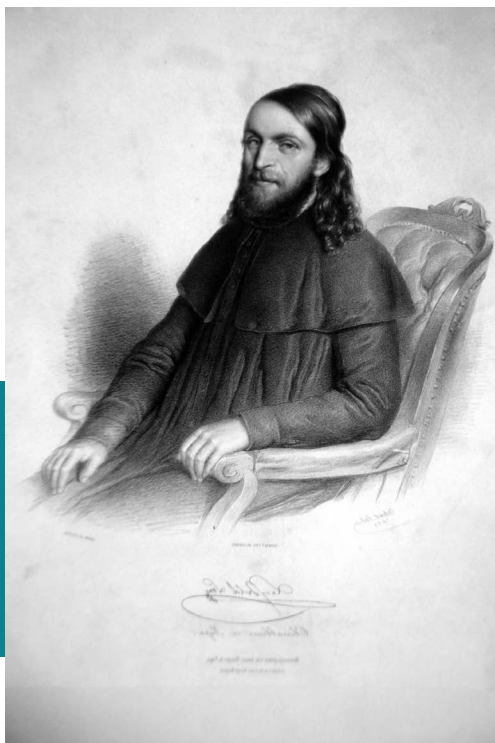


Alexandriai Philón. Rézmetszet illusztráció André Thevet (1516–1592):
*Les vrais portraits et vies des hommes illustres grecz,
latins et payens* (1584) művéből.
Wikimedia Commons

Ebben a korszakban csak két olyan magyar zsidó szerzőt említhetünk, akik Philónnal érdemben foglalkoztak: az egyikük Löw Lipót (1811–1875), a 19. század közepének tudós reformrabbija, az emancipációs törekvések és a magyar zsidó tudományok úttörő alakja, a másikuk pedig egy mára teljesen elfeledett eszme- majd várostörténész – nem mellesleg Krúdy Gyula apósa – Spiegler Gyula Sámuel (1832–1916). Közben a német, morva és galíciai területeken egyre többen és komolyabban foglalkoztak Philónnal a 19. században, Magyarországon 1896 előtt, úgy tűnik, csak ők ketten szenteltek neki érdemi figyelmet: Löw német nyelvű tanulmányaiban rendszeresen, természetes módon és méltatólag hivatkozik Philónra, Spiegler pedig az általa írt első magyar nyelvű zsidó filozófiatörténeti monográfiában a zsidó gondolkodás egyik legmeghatározóbb alakjaként mutatja be.³ Tőlük eltekintve viszont

3 *Héber bölcsészet*, Budapest: Aigner, 1885 (²1893, ³1907, ⁴1912 módosított címeikkel). 1896 azért tekinthető korszakhatárnak, mert ekkor jelent meg az első magyar Philón-fordítás: *Alexandriai Philo jelentése a Caius Caligulánál járt küldöttségről; Legatio ad Caium*. (Fordította: Schill Salamon.) Budapest: IMIT, 1896 (új kiadása Uhrman Iván gondozásában, Budapest: Attraktor, 2010).

Philón a magyar zsidóságban a 19. század folyamán – sőt valójában később is – periférikus szerző maradt, ezért joggal tekinthetünk rá úgy, mint aki a zsidó hagyománynak hazai szempontból egy távoli, egzotikus ágát képviseli: a hellénisztikus zsidóság, az ókori Alexandria elfeledett örökségét.



Alconière Tivadar (1797–1865) –
Gabriel Decker (1821–1855):
Löw Lipót portréja, 1848.
[Wikimedia Commons](#)

Tanulmányomban Löw Lipót Philón-recepcióját mutatom be, Spieglerével a későbbiekben tervezek foglalkozni. Annak érdekében, hogy Löw jelentőségét, illetve a magyar zsidó Philón-recepció jellegét, irányait és arányait világosabban láthassuk, először röviden felvázolom annak német, morva és galíciai előzményeit és párhuzamait. Ezután térek rá Löw Lipót életművének vonatkozó aspektusaira kimutatva, hogy az milyen sok szálon kötődik különösen a morvaországi *haszkalához*. Végül kitekintek a Löw halála utáni negyedszázadra is, a magyar nyelvű zsidó tudományok nagy fellendülésének időszakára. Látni fogjuk, Philón és a hellénisztikus zsidóság tekintetében Löw milyen nagy úrt hagyott maga után a magyar nyelvű *Wissenschaft des Judentums* tudományos közegében.

Philón a rabbinikus hagyományban a 19. század elejéig

Félrevezető volna a fentiek alapján azt gondolni, hogy Löw halálával valami megszakadt. Inkább az a helytálló megfogalmazás, hogy Löw életműve dacára sem honosodott meg a Philón iránti érdeklődés Magyarországon, és a magyar nyelvű zsidó tudomány e tekintetben inkább a 19. század előtti hagyományos rabbinikus álláspontonál maradt. Philónról ugyanis – és vele a hellénisztikus zsidóságról – a rabbinikus hagyomány egy rövid megszakítással egészen a 18. század végéig nem vett tudomást, sőt művei minden bizonnyal el is veszttek volna, ha az egyházatyák nem látják meg benne saját Szentírás-értelmezésük és teológiai gondolkodásuk előfutárát.⁴ Részben talán ugyanakkor épp ennek a tiszteletbeli egyházatyai státusnak a következménye, hogy a rabbik nem integrálták Philónt a zsidó emlékezetbe.

A patrisztikus szerzők két fő szempontból érezhettek rokonságot Philónnal. Egyrészt allegorikus módszere miatt, amely a mózesi szöveg – a Septuaginta – felszín alatti, jellemzően etikai, kozmológiai, misztikus jelentését tekinti a valódinak, hozzá képest a szó szerintit többnyire csak másodlagosnak és külsődlegesnek. Az allegorikus olvasat a korai keresztény szerzőknek lehetővé tette, hogy az Ószövetség számukra már nem érvényes rituális-halakhikus előírásait ne kelljen archívumba helyezniük, hanem teológiájukkal összehangolva megtarthassák. A másik jelentős patrisztikus előzmény Philón azon elmélete volt, amelyben egy transzcendens közvetítőt tételez Isten és a világ között: a 'szó' vagy 'ige', 'gondolat' vagy 'értelem' jelentésű *logoszt*.⁵ Philón teológiájának ez utóbbi aspektusa Jézusnak mint Isten preexisztens, világfölköti Igéjének a tanát alapozta meg, míg az allegorikus értelmezés a tórai parancsolatok tevőleges megtartásáról azok jelentésére helyezte át a hangsúlyt.⁶ Noha Philón terjedelmes életműve messze nem korlátozható az allegorikus magyarázatra és a *logosz*-tanra, miközben ezek nyomai megtalálhatók

4 Philón patrisztikus recepciójának mértékadó feldolgozása: Runia, David T.: *Philo in Early Christian Literature*. Assen – Minneapolis: Van Gorcum, 1993.

5 Philón *logosz*-tanáról keresztény vonatkozásban vö. Attridge, Harold W.: Philo and John: Two Riffs on One Logos. *Studia Philonica Annual*, 17 (2005) 103–117. A témáról magyarul: Schenck, 2010. 90–99, 131–137.

6 Philón allegorikus módszeréről vö. Kamesar, Adam: Biblical Interpretation in Philo. In: Kamesar, Adam (ed.): *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 65–91. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901.004>

a talmudi-midrásai irodalomban is,⁷ továbbá sem exegetikai elvei nem buzdítottak a parancsolatok elhagyására, sem a transzcendens logoszt nem azonosította Jézussal vagy mással, a rabbik érthető módon mégis óvakodtak ezektől a keresztény áthallásokat idéző tanoktól, amelyek átjárhatóvá és így védtelenebbé teheték a zsidó identitás határait a kereszténység gyors terjedése idején. A zsidó identitás határait a szentföldi farizeus-rabbinikus hagyománykonceptió védte a leghatékonyabban, amely csak azokat az értelmezéseket tekintette legitimnek, amelyek a szóbeli tan láncolatán át visszavezethetők Mózesre és a Szináj-hegyi kinyilatkoztatásra, a külső hatásokat pedig csak a szóbeli tan szűrőjén keresztül engedte be. Mivel ebbe a hagyományláncolatba Philón és a hellénisztikus zsidóság nem illeszkedett bele, a Szentély pusztulása után viszont fokozatosan a rabbikra szállt a zsidóságban a vezető szerep, ezért Philón és a hellénisztikus zsidóság hamarosan feledésbe merült.⁸ Legfeljebb egy-két elszigetelt középkori utalást találunk Philónra a rabbinikus hagyományt megkérdőjelező karaita irodalomban, illetve *Jerahmeél krónikájában*.⁹ Fontos megjegyezni ugyanakkor, hogy modern kutatók egy része szerves összefüggést lát Philón és a kabbala egyes tanai között.¹⁰

Philónt a zsidó hagyományban csak mintegy másfél évezred elteltével, a késő reneszánsz idején fedezték fel újra, de ez sem hozott áttörést az értékelésében. Itáliai zsidó humanisták keresztény kortársaikhoz

7 Vö. már Heinemann, Isaak: *Altjüdische Allegoristik*. Breslau: Marcus, 1936. Heinemann Philón német fordításának (1909–1938) legfontosabb alakja.

8 Vö. Finkelstein, Louis: Is Philo Mentioned in Rabbinic Literature? *Journal of Biblical Literature*, 53/2 (1934) 142–149. DOI: <https://doi.org/10.2307/3259881> Magyarul a témáról vö. Babits Antal: Miért nem említik Alexandriai Philón nevét a rabbinikus irodalomban? In: Schweitzer József (szerk.): *Évkönyv 1985–1991*. Budapest: Országos Rabbiképző, 1991. 296–299.

9 A karaitákat illetően vö. Chiesa, Bruno: Ya'qub al Qirqisani come fonte storiografica. In: Chiesa, Bruno – Lockwood, Wilfrid (eds.): *Ya'qub al Qirqisani on Jewish Sects and Christianity*. Frankfurt: Peter Lang, 1984. 11–49 (a korábbi szakirodalom áttekintésével). Magyar vonatkozásban vö. Bacher, Wilhelm: „Qirqisani the Karaite and His Work on Jewish Sects”. *Jewish Quarterly Review*, 7/4 (1895) 687–710 (703). A valószínűleg 11. századi *Jerahmeél krónikája* csak megemlíti Philón nevét (*The Chronicles of Jerahmeel*, kiadta Moses Gaster, London: Royal Asiatic Society, 1899 [utánnny. New York, 1957], 165.).

10 Vö. Werblowsky, Raphael J. Z.: Philo and the Zohar: A Note on the Methods of the 'Scienza Nuova'. *Journal of Jewish Studies*, 10 (1959) 25–44, 113–135. DOI: <https://doi.org/10.18647/405/JJS-1959>, ill. Liebes, Yehuda: The Work of the Chariot and the Work of Creation as Mystical Teachings in Philo of Alexandria. (Fordította: James Jacobson-Maisels.) In: Green, Deborah A. – Lieber, Laura S. (eds.): *Scriptural Exegesis – The Shapes of Culture and the Religious Imagination: Essays in Honour of Michael Fishbane*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 105–120. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199206575.003.0008>

hasonlóan nagy érdeklődéssel fordultak ókori elődeik felé, így fedezték fel Philón műveit is.¹¹ Azaria de' Rossi (1511–1577) volt közülük az, akinek *Meór Énajim* („A szemek világossága”) című, sokoldalú erudícióval megírt héber nyelvű főműve (1573–1575) fenn is maradt, benne négy, nagyrészt kimondottan Philónnak szentelt fejezettel.¹² De' Rossi ezekben Philónt – akit héberre (vissza)fordított nevén Jedidja ha-Alexandrinak nevez – a második templom korának zsidó irányzatai közül az esszénusokhoz sorolja, őket pedig a farizeus–rabbiniikus hagyományhoz képest eretnek irányzatnak tekinti.¹³ Philón életművét Azaria latin fordításban olvasta és behatóan ismerte. Egy egész fejezeten át méltatja érdemeit, a következő, 5. fejezetben azonban négy fő kifogást emel vele szemben: a Szentírást a görög fordítás alapján magyarázta; a semmiből való teremtés helyett egy ősanyag meglétét feltételezte; számos esetben elvetette a bibliai szöveg egyszerű (*psat*) értelmét; illetve nem fogadta el a szóbeli tant, és így sok tórai parancsolatot viszont éppen hogy szó szerint értelmezett. Ugyanakkor a 6. fejezetben mind a négy vádpontra ad egy-egy lehetséges magyarázatot is, majd végkövetkeztetésként kijelenti, hogy nem tud egyértelmű ítéletet megfogalmazni Philónnal kapcsolatban: „sem *ravnak* nem hívom, sem bölcsnek, de eretneknek

11 Már Avraham Zacuto is megemlíti Philónt *Széfer Juhaszin* című munkájában (Konstantinápoly, 1566, 148 recto), de igazán élénk érdeklődést először, úgy tűnik, Mantovában (Mantua) váltott ki, ahol a Provenzali-fivérek (Juda, David és Moses) foglalkoztak vele behatóan. Ebből az észak-itáliai városból származott Azaria de' Rossi is. A témához vö. Veltri, Giuseppe: The Humanist Sense of History and the Jewish Idea of Tradition: Azaria de' Rossi's Critique of Philo Alexandrinus. *Jewish Studies Quarterly*, 2/4 (1995) 372–393; Weinberg, Joanna: La gête de Philon dans l'historiographie juive du XVIe siècle”. In: Inowlocki, Sabrina – Decharneux, Bernard (eds.): *Philon d'Alexandrie. Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Turnhout: Brepols, 2011. 403–432 (407) (korábban angolul, 1988). DOI: <https://doi.org/10.1484/M.MON-EB.4.00078>

12 Az *Imré Bína* („Az értelem szavai”) című, 60 fejezetből álló fő rész 3–6. fejezetéről van szó. A mű első kiadása: 'Azarja min ha-Adummim (Buon'aiuto de' Rossi): *Széfer Meór Énajim*, Mantua: Rufinelli, 1573–1575; fontos még D. Cassel kiadása (1–3. kötet, Vilna, 1864–1866, utánnny. Jeruzsálem, 1970). A mű angol fordítása nélkülözhetetlen jegyzetekkel és bevezetővel a szerzőről, a mű felépítéséről, műfajáról, forrásairól, a megjelenését követő vitákról és későbbi recepciójáról: Azariah de' Rossi: *The Light of the Eyes*. (Translated: Joanna Weinberg.) New Haven – London: Yale University Press, 2001 (a továbbiakban: de' Rossi/Weinberg 2011). De' Rossi Philón-értelmezéséről vö. Marcus, Ralph: A 16th Century Hebrew Critique of Philo (Azariah dei Rossi's *Meor Eynayim*, Pt. I, cc. 3–6). *Hebrew Union College Annual*, 21 (1948) 29–71; Veltri, 1995, Weinberg, 2011.

13 3. fejezet. Az esszénusokat de' Rossi a rabbiniikus irodalomból ismert boethusiánusokkal azonosítja.

vagy kétkedőnek sem”.¹⁴ Nem tekinti a zsidó nép teljes jogú tagjának sem, ugyanakkor az olvasóra bízza, hogy a szigorúan vallási kérdéseket leszámítva miben ért vele egyet.¹⁵ A későbbi zsidó hagyományban de’ Rossi műve lényegében feledésbe merült – és vele Philón is ismét.¹⁶ Több mint két évszázaddal később viszont a 18. század végi berlini *haszkala* (Moses Mendelssohn, 1783), majd a 19. századi *Wissenschaft des Judentums* (Leopold Zunz, 1843) de’ Rossiban az egyik legfontosabb előfutárát ismerte fel.¹⁷ Amennyiben tehát Philón magyar zsidó recepciója aránylag csekély volt, ez csak annyit jelent, hogy a magyar zsidó tudományos többség e tekintetben nem csatlakozott a külföldi, főként német *Wissenschaft* fokozódó érdeklődéséhez Philón iránt.



Azaria de’ Rossi (1511–1577):
Meór Ėnajim, Mantua, 1573–1575.
Wikimedia Commons

14 A fejezet utolsó bekezdésében (vö. de’ Rossi/Weinberg, 2001. 159).

15 Ugyanezt javasolja a nem zsidó tudósok esetében is, ideértve keresztény teológusokat is.

16 Vö. de’ Rossi/Weinberg, 2001. xix–xxii. A művével szemben már életében megfogalmazott kritikákról vö. uo. xlii–xliv.

17 Veltri, 1995. 392–393.

Philón Magyarországon kívüli zsidó recepciója a 19. században: Németország, Galícia, Morvaország

Nézzük most meg röviden, miként alakult Philón és a hellénisztikus zsidóság megítélése a 18–19. század fordulóján induló zsidó modernizációs mozgalom, a *haszkala*, illetve az ezzel szorosan összefüggő zsidó tudományok, a *Wissenschaft des Judentums* közegében, kezdve Németországgal. Maren Niehoff a német zsidó Philón-recepciónak három korszakát különbözteti meg a 19. században: az 1820-as, majd az 1840-50-es évek fejleményeit, illetve az 1865 utáni időszakot.¹⁸

Isaak Markus Jost (1793–1860) és Immanuel Wolf (később: Wohlwill) (1799–1847) voltak az elsők, akik már az 1820-as években számottevő érdeklődéssel fordultak Philón és a hellénisztikus zsidóság felé.¹⁹ Jost a *haszkala* mendelssohni szemléletét képviselve a hellénisztikus zsidóságban a modern szekularizáció előképét látta, amely a palesztinai farizeusi-rabbinikus tradíció helyett egy felvilágosult diaszpórakultúrát kínált, a törvényt rendelve az ész alá, nem pedig fordítva. Philónon egyenesen azt kéri számon, hogy eszméit a Szentírás-értelmezés palesztinai keretei közt fejtse ki ahelyett, hogy önálló filozófiai rendszert építene. Ezzel szemben Wolf a zsidó tudományok alapító kiáltványában (1822)²⁰ a judaizmust és a hellénizmust a hegeli dialektika szellemében egy-egy változatlan, örök entitásként helyezi szembe egymással; mivel a hellénisztikus zsidóságban csupán e kettő nem túl szerencsés elegyét látta, ezért azt a zsidó szellem megértésének céljára alkalmatlannak tartotta, így a zsidó tudományok szempontjából Philónt is csak mellékszereplőnek ítélte, noha Hegel nyomán elismeri, hogy hatással volt a gnószticizmus és az újplatonizmus kialakulására.²¹ Az 1840-50-es

18 Niehoff, Maren R.: Alexandrian Judaism in 19th Century *Wissenschaft des Judentums*: Between Christianity and Modernization. In: Oppenheimer, Aharon (ed.): *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit: Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer*. München: Oldenbourg, 1999. 9–28. DOI: <https://doi.org/10.1524/9783486596045-004> A német–izraeli Niehoff ma Philón egyik legmeghatározóbb kutatója, az alábbi összefoglalóban főként az ő kutatásaira támaszkodom.

19 Niehoff, 1999. 11–14.

20 Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums. *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, 1 (1822) 1–24.

21 Niehoff, 1999. 13–14. Hegel Philón-értelmezéséhez ld. Strauss, Ze'ev: *Die Aufhellung des Judentums im Platonismus: Zu den jüdisch-platonischen Quellen des deutschen Idealismus, dargestellt anhand von Hegels Auseinandersetzung mit Philon von Alexandria*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110624632>

évekre, különösen Zacharias (Zekharja) Frankel, Heinrich Graetz (Grätz) és Moritz (Maurice) Wolff munkáinak köszönhetően a hellénisztikus zsidóság bizonyos mértékig a *Wissenschaft des Judentums* részévé vált, noha jellemzően csak a szentföldi tradíciók ellenpárjaként.²² Frankel (1801–1875), a később a magyar neológia szempontjából is oly meghatározó breslauer (boroszlói) *Jüdisch-Theologisches Seminar* (1854–1938) első igazgatója Philónnak csak annyiban tulajdonít jelentőséget, amennyiben kimutatható nála a palesztinai teológia hatása, de görög filozófiától áthatott allegorikus magyarázatait és az egyéni lélekre koncentráló „misztikáját” már a zsidóságtól idegennek ítéli (1854).²³ Frankel mérsékelt reformistaként párhuzamot látott az ókori hellénista zsidók és saját korának radikális reformerei között, akikkel szemben a saját mozgalmát később egyenesen a hellénisták ellen fegyvert ragadó makkabeusokéhoz hasonlította.²⁴ Graetz (1817–1891), a korszak nagy zsidó történetírója, eleinte (1846) sokkal megengedőbb volt: jó kompromisszumnak tekintette a hellénisztikus zsidóságot a hellén és a zsidó princípium küzdelmében, miközben a zsidóság valódi lényegének ő is a talmudi gondolkodást tartotta, mivel az sokkal jobban megőrizte a zsidó identitást az idegen hatásokkal szemben.²⁵ Philónt ekkor még pozitívan értékeli, mert ő volt az egyik első, aki filozófiai nyelven fogalmazta meg a zsidó teológiát, miközben a halakhát sem hanyagolta el; allegorikus magyarázataival sem kérdőjelezte meg a parancsolatok szó szerinti jelentését. Már boroszlói professzorként írt történeti művében (1856) Graetz kritikussá lett Philónnal szemben: a hellénisztikus zsidó irodalommal együtt ő is hozzájárult ugyan a zsidóság missziós küldetéséhez – mondja –, valamint a prófétákhoz hasonlóan ő is elidegenedett saját korának zsidóságától, és egyénileg küzdött a valódi zsidóság újjáélesztéséért, ugyanakkor allegorikus magyarázataival csak színleg volt képes összebékíteni a zsidó és a hellén princípiumot, és akaratlanul egy

22 Niehoff, 1999. 14–22.

23 Frankel, Zacharias: Über palästinische und alexandrinische Schriftforschung, Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau. *Jahresbericht* 1, (1854) 1–42.

24 Die Söhne Tobias, die Hellenisten und der Spruchdichter Sirach. *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 21 (1872) 49–64, 97–122.

25 Graetz, Heinrich: Construction der jüdischen Geschichte. *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums*, 1 (1846) 81–97, 121–132, 361–381, 413–421.

misztikus irányzat, a kereszténység megalapítója lett.²⁶ Graetz szerint egyébként ez ismétlődött meg a kabbalában és saját korának német reformzsidóságában is, amelyek egyaránt a zsidóság és a kereszténység közti határ elmosódásához és önfelszámoló asszimilációhoz vezetnek.²⁷ Ezzel ellentétesen látta Philón Wolff (1824–1904): számára Philón éppen hogy példaértékű, hiszen ha lehántjuk gondolkodásáról a hellénisztikus stílusjegyeket, ugyanazok az értékek világlanak ki belőle, mint a rabbinikus irodalomból, a kettő tehát egyáltalán nem áll egymással ellentétben.²⁸ Később (1849) Hegel történeti rekonstrukciójával vitatkozva amellet érvel, hogy a zsidóság és a hellénizmus konfliktusában nem a kereszténység hozta el a szintézist, hanem már Philón,²⁹ akit egy másik írásában (1854) ő is a prófétákkal rokonít, akik a szív odaadását és az etikát a kultusz elé helyezték – ezt tartja Wolff is követendőnek.³⁰ 1865-től kezdve már, a harmadik korszakban, a hellénisztikus zsidóság kutatásának intézményesüléséről lehet beszélni a német zsidóságban. A boroszlói rabbiszeminárium tanrendjének fokozatosan a részévé váltak az ilyen tárgyak: Jacob Bernays (1824–1881) és Manuel Joel (1826–1890) a klasszika-filológia, Jacob Freudenthal (1839–1907) a filozófiatörténet keretein belül foglalkozott a hellénisztikus zsidósággal.³¹ Bernays szerint a zsidóság és a hellénizmus nem különíthetők el tisztán egymástól, és így a zsidó életforma sem a nemzsidó közegetől.³² Freudenthal egyenesen amellet érvelt, hogy mivel a hellénisztikus „midrás” – így Philón exegézise is – dokumentálhatóan korábbi, mint a palesztinai, ezért nem palesztinai hatásokat kell keresni Alexandriában, hanem fordítva; ily módon a rabbinikus irodalomban fellelhető görög-római hatások nem közvetlenül, hanem inkább a hellénisztikus zsidó irodalom közvetíté-

26 Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 3. kötet. Leipzig: Schnauß, 1856. 331 (a Philónról szóló szakasz a 315–332. oldalon található).

27 Ez már az 1863-as 2. kiadásban szerepel, 3. kötet, 308. Graetz Salomon L. Steinheimben (1789–1866) látta megtestesülni azt, amit szerinte egykor Philón képviselt: a zsidóság misszionárius küldetését a nemzetek között, a zsidóság fensőbbségét a kereszténységgel szemben kortárs filozófiai (ez esetben kanti) eszmék révén; mindez ugyanakkor a halakha elhanyagolásával járt, és ily módon az asszimiláció veszélyét hordozta, vö. Niehoff, 1999. 20.

28 *Sulamith*, 9 (1848) 219–236.

29 *Die Philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten*. Leipzig: Fritsche, 1849 (²1854). Vö. Niehoff, 1999. 21.

30 *Philonische Ideen über Gottesverehrung. Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 18 (1954) 358–361.

31 Niehoff, 1999. 22–26.

32 Niehoff, 1999. 23–24.

sével érkezhettek.³³ A Philón-kutatások különösen az 1880-as évektől lendültek fel Samson Weisse (1857–1946), Max Freudenthal (1868–1937) és Moritz Friedländer (1844–1919) munkásságának köszönhetően, amit azután még nagyobb mértékben elősegített a Philón összes műveinek Leopold Cohn (1856–1915) és Paul Wendland (1864–1915) által készített, ma is standardnak tekintett kritikai kiadása.³⁴ Ezek a kutatók általában igen pozitívan viszonyulnak Philónhoz, és ez Adolf Jellinekéről (1820/21–1893), a midrások és a kabbala szintén a *Wissenschaft des Judentums* irányzatához tartozó kutatójáról is elmondható.³⁵

Az utóbbi években Ze'ev Strauss kutatásainak köszönhetően került be újra a köztudatba, hogy Philón tanulmányozásában – és abból a saját korukra vonatkozó tanulságok levonásában – nem csak a német *Wissenschaft*, hanem annak kelet-európai képviselői is élen jártak már a 19. század első felében: Nahman Krochmal (RaNaK) és Solomon (Slomó) Jehuda L. Rapoport (SIR) a galíciai Lembergben (Lviv) és környékén (Rapoport később Prágában), Josef Flesch pedig Morvaországban mozditották nagyban elő Philón tanulmányozását héber nyelvű munkáikban.³⁶ Mindhárman jelentős ösztönzést merítettek a korszak keresztény Philón-kutatásából, elsősorban Hegel, August Neander és August Dähne műveiből.³⁷ Krochmal (1785–1840) ismerte fel közülük elsőként az alexandriai exegéta kortárs jelentőségét, amit többek között abban látott, hogy Philón gondolkodásával felvértezve a *maskilok*, a zsidó

33 *Hellenistische Studien I: Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke*. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars, Breslau, 1874. 66–68.

34 Cohn, Leopold – Wendland, Paul – Reiter, Siegfried (kiad.): *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 6 kötet, Berlin: Reimer, 1896–1930 (utánnny. Berlin: De Gruyter, 1962–1963). DOI: <https://doi.org/10.1515/9783112405345> Ezt követte L. Cohn, I. Heinemann, M. Adler és W. Theiler erre alapuló, ugyancsak máig mértékadó német fordítása (Breslau–Berlin: Marcus–De Gruyter, 1909–1964). Szintén ezt a kiadást veszi alapul Colson és Whitaker standard angol fordítása a Loeb Classical Library sorozatban.

35 Niehoff, 1999. 26. Jellinek nevének másik változata: Gelinek.

36 Vö. Strauss, Ze'ev: *Rabbi Jedidjah ha-Alexandri und die Maskilim: Die Wiederentdeckung der Religionsphilosophie des Philon von Alexandria in der hebräischsprachigen Haskala*. De Gruyter. Strauss monográfiájának megjelenése csak 2025 elejére várható, de két korábbi tanulmányában részben már publikálta az idevonatkozó eredményeit: Solomon Judah Rapoport's Maskilic Revival of Philo of Alexandria: Rabbi Yedidya Ha-Alexandri as a Pioneer of Jewish Philosophy. *Studia Philonica Annual*, 31 (2019) 201–226; és Yedidya Ha-Alexandri and the Crisis of the Modern Jewish Age: Philo of Alexandria as an Exemplary Hasid in Nahman Krochmal's Thought. *Religions*, 12/6 (2021) 377. (online elérhető oldalszámok nélkül: <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/6/377> [letöltés ideje: 2024. június 16.]). DOI: <https://doi.org/10.3390/rel12060377>

37 Dähne kapcsán vö. Strauss, 2019. 215–218.

felvilágosodás követői hathatósabban védekezhetnek a haszidizmus kihívásával szemben.³⁸ Rapoport (1790–1867), aki *Erekh Milin* című rabbinikus enciklopédiájának (1852) több szócikkében értékeli Philónt igen pozitívan,³⁹ sokat merített Krochmaltól, és az 1820-as, '30-as években ő pártfogolta a morvaországi Josef Flescht abban, hogy elsőként héberre fordítsa Philón műveit.⁴⁰

Magyar szempontból hármuk közül Josef Flesch (1781–1839) gyakorolta a legközvetlenebb hatást: Morvaországban ő képviselte a legégyértelműbben Philón fontosságát, és lelkesedése kimutathatóan hatott a szintén morva származású Löw Lipót szemléletére, sőt minden bizonnyal Spiegler Gyula Sámuel Philón iránti lelkesedése is ottani tanulmányaira vezethető vissza. Ezen belül is, úgy tűnik, Leipnik (a mai Lipník nad Bečvou) képezi a közös pontot: mint rögtön látni fogjuk, itt kezdett a klasszikusokkal foglalkozni a századfordulón Flesch, itt tanult a '20-as években Löw, majd később (1845–1848) Spiegler is. Löw számára Josef Flesch olyan sokat jelentett, hogy külön tanulmányban, elsőként írta meg életművét, szeretettel emlékezve meg az inkább lelkesedésével, mint tényleges tudományos eredményeivel nagy hatást kiváltó tudós elődről.⁴¹ Eszerint Flesch az apja, Avraham tanácsára a prágai jesivákban nem csak talmudot tanult, hanem héber nyelvet és irodalmat is, valamint az általános és a filozófiai műveltség megszerzésére is nagy hangsúlyt helyezett. 1801-ben tért haza Prágából, Leipnikben megnősült, és három évig a felesége családjánál éltek, ahol folytatta görög-latin tanulmányait is. Miután hazaköltöztek Neurausnitzba (Rousínov), Josef

38 Vö. Strauss, 2019. 209–211, uő. 2021. *Moré Nevukhé ha-Zeman* című, az 1830-as években megkezdett, de befejezetlenül maradt művének – amelyet halála után Leopold Zunz adott ki 1851-ben – 12. fejezetét (*Hidot minni kedem*) Krochmal Philónnak szenteli. Modern kiadását Jehojada Amir készítette el (Jeruzsálem: Carmel, 2010, 168–176).

39 Strauss, 2019. 212–224.

40 Strauss, 2019. 204–208.

41 Abraham und Josef Flesch und ihre Zeit. Ein Beitrag zur neuern Geschichte der Jeschiboth und der jüdischen Studien. *Ben Chananja*, 1 (1858) 409–414, 482–494, 537–550. A tanulmányt Löw fia, Immánuel közölte újra in: Löw Immánuel (szerk.): *Gesammelte Schriften von Leopold Löw*. II. kötet, Szeged: Bába, 1890. 219–249. Löw Lipót tanulmányait az alábbiakban ezen összkiadás alapján idézzük, rövidítve GS (I: 1889, II: 1890, III: 1893, IV: 1898, V: 1900; utánnyomása Hildesheim–New York: Olms, 1979.). Josef Flesch pályájával Löw említett, 1858-as tanulmányának csak az utolsó része foglalkozik (GS 244–249.), a nagyobbik rész az apa életrajza mellett az egész korszak morvaországi zsidó műveltségének értékes korrajzát adja. Fleschről vö. még Miller, Michael L.: *Rabbis & Revolution: The Jews of Moravia in the Age of Emancipation*. Stanford: Stanford University Press, 2011. 89–90, Strauss, 2019. 204–208. DOI: <https://doi.org/10.11126/stanford/9780804770569.001.0001>

apja vállalkozásában dolgozott, majd annak halála után (1828) át vette azt. Közösségében becsben állt, vállalkozása prosperált, emellett iskolai nevelői feladatot is ellátott. Miután 1840-ben 59 évesen hosszú betegség után, gyermektelenül elhunyt, igen jelentős hagyatékot hagyott hátra egy vallási iskola alapítására. Löw kiemeli, hogy Flesch mindig szeretett volna írni, de ebben fájdmára nagy akadályok gördültek elé. Csak 1829-ben jelenhetett meg egy rövid írása a *Bikkuré ha-Ittim* héber évkönyvben. Innentől kezdve viszont az egyik legszorgosabb és legtermékenyebb újhéber szerző lett: Biblia-magyarázataiban, exegetikai-filológiai kutatásaiban a Septuagintát és a Vulgatát is figyelembe vette, lelkesedett „az arab kor” vallásfilozófusai és Mendelssohn iránt. Fő irodalmi feladatát azonban Philón műveinek héberre fordításában látta.⁴² 1830-ban meg is jelent a tolmácsolásában Philón allegorikus kommentár-sorozatának egyik értekezése,⁴³ majd 1838-ban egy újabb kötetben további három Philón-mű.⁴⁴ Josef Flesch volt tehát az, aki a Magyarországon kívüli zsidó tudósok közül kimutathatóan a legközvetlenebb hatással volt a magyar zsidó Philón-kutatásokra, mégpedig Löw Lipót révén, az ő munkásságában.

Philón Löw Lipót életművében

Löw Lipót (1811–1875), mint láttuk, a morva *haszkala* és ezen belül is Josef Flesch szellemi közegéből érkezett Magyarországra, és ez a szellemiség mindvégig meghatározó maradt számára. Nincs most sem mód, sem szükség Löw pályaképének felvázolására, hiszen a magyar zsidó

42 Philón modern héber fordítása 6 kötetben jelent meg a jeruzsálemi Bialik Intézet kiadásában 1986–2015 között Suzanne Daniel-Nataf, Jehosua Amir és Maren Niehoff gondozásában.

43 *Wer der Erbe göttlicher Dinge sei, ein philosophischer Midrasch, welcher sich über das 15. Kapitel der Genesis verbreitet*. Prága, 1830. A mű bevett (latin) címe: *Quis haeres rerum divinarum sit* (Ki az isteni dolgok örököse?). Magyarul ez a mű még nem jelent meg.

44 *Vom Leben Mosis, oder von der Gotteslehre und der Prophetie (De vita Mosis / Mózes élete*, magyarul Fischer Gyula [1925] és Bollók János [1994] fordításában); *Von den zehn Geboten (De decalogo / A tízparancsolat*, magyarul nincs meg); válogatás az esszénusokról és a terapeutákról a *De vita contemplativa (A szemlélődő élet*, magyar ford. Adorjáni Zoltán [2008]) és a *Quod omnis probus liber (Minden jó ember szabad*, magyarul egy rész Adorjáni Z. [2005] fordításában) című művekből, Prága, 1838.

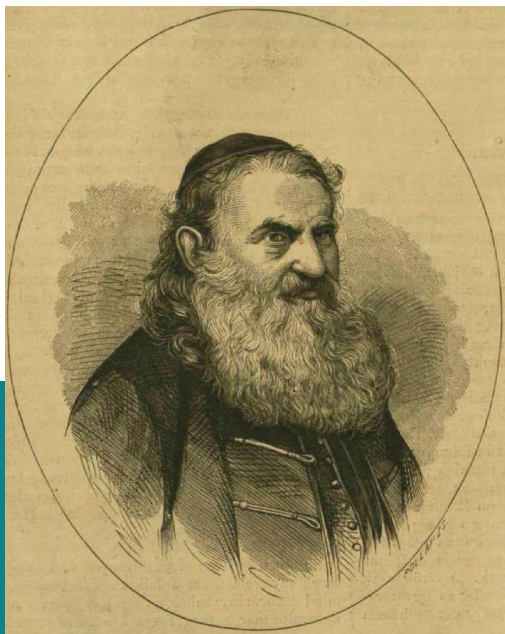
hagyomány egyik központi alakjáról van szó.⁴⁵ Csupán annyit kell hangsúlyoznunk, hogy morva háttere és német anyanyelve dacára Löw feltétlenül magyar rabbi volt – ő volt az első, aki magyarul prédikált (1844), a szabadságharc után a börtönt is megjárta –, így Philón-recepciója is, noha szinte kizárólag németül publikált, a magyar zsidó Philón-recepció szerves része. Szempontunkból annyi a lényeges, hogy Magyarországra települése után a pesti (1835–1837), a pozsonyi (1837) és a bécsi egyetemen is (1839–1841) tanult, és különösen a klasszika-filológia (ezen belül is a görög), de a pedagógia, sőt a keresztény teológia terén is alapos képzettséget szerzett.⁴⁶ Rabbiként először 1841–1845 között Nagykanizsán szolgált, majd – részben a forradalom és szabadságharc idején is – Pápán folytatta pályafutását (1846–1850), míg végül 1850-től haláláig Szegeden volt főrabbi. Az általa szerkesztett *Ben Chananja* volt a korszak egyedüli – bár német nyelvű – magyarországi zsidó tudományos folyóirata, ebben jelent meg Löw tanulmányainak túlnyomó többsége is.⁴⁷ Az alábbiakban – a jelen tanulmány tárgyánál maradva –

45 Löw életéről a legfőbb forrás: Löw Immánuel – Kulinyi Zsigmond: *A szegedi zsidók 1785-től 1885-ig*. Szeged: Szegedi Zsidó Hitközség, 1885. 172–255 („Löw Lipót”), vö. továbbá Hidvégi Máté: Löw Lipót emlékezete. In: uő. (szerk.), *Löw Lipót beszédei*. Budapest: Múlt és Jövő, 1999. 215–234 (a kötet Löw magyar nyelvű prédikációinak gyűjteménye) és uő.: *Löw Lipót főrabbi élete*. Pápa: Pápa és Környéke Zsidó Kulturális Hagyományörző Egyesület, 2011 (különösen 7–33), ill. legújabban (a szegedi hitközség archívumának kutatásáról) Ábrahám Vera – Pataricza Dóra: 240 év dobozokban: A Szegedi Zsidó Hitközség Archívuma. *Targum*, 1 (2022) 153–169. DOI: <https://doi.org/10.56664/targum.2022.2.9> Löw Lipót tudományos munkásságának születése 200. évfordulója alkalmából Turán Tamás adta alapos és kritikai feldolgozását: Leopold Löw and the Study of Rabbinic Judaism – A Bicentennial Appraisal. *Jewish Studies*, 48 (2012) 41–75. Löw helyéről a magyar *Wissenschaft des Judentums*-ban vö. Turán, Tamás – Wilke, Carsten: *Wissenschaft des Judentums in Hungary: An Introduction*. In: Turán, Tamás – Wilke, Carsten (eds.): *Modern Jewish Scholarship in Hungary: The 'Science of Judaism' Between East and West*. Berlin – Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2016. 1–34. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110330731-001>

46 Löw–Kulinyi, 1885. 177. Életrajzírói – egyikük a fia – meg is jegyzik, hogy teológiai képzettség tekintetében a zsidó teológusok között egyedülálló volt: „Egyoldalú philológiai és historiai, különösen irodalomtörténeti tanulmányok jellemzik még a modern zsidó theológiát is, s ezen egyoldalúság nem csak az egyeseken, hanem még a rabbiképzők tantervein is meglátszik.” (uo. 176). Löw azonban, mint írják, otthonos volt a protestáns és részben a katolikus teológia terén is, „és saját tanulmányaira ezeknek rendszereit alkalmazta.” (Uo.)

47 A lap először 1844-ben jelent meg, majd hosszú megszakítás után 1858–1867 között működött Löw Lipót szerkesztésében. Vö. Silber, Michael K.: *Ben Chananja, The Yivo Encyclopaedia of Jews in Eastern Europe*, 2010: <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Ben-Chananja>. (letöltés ideje: 2024. június 16.) Összegyűjtött műveit, mint láttuk (fent, 41. jz.), halála után fia, Löw Immánuel (1854–1944) adta ki (GS; a posztumusz kiadásban időnként tetten érhető utólagos szerkesztői módosításokról ld. Turán, 2012. 75, 107. jz.). A *Ben Chananja* rövidítése a továbbiakban *BCh*.

Löwnek kifejezetten a Philónra vonatkozó megállapításaira szorítkozom, de ezek is jól fémjelzik szellemi habitusát.



Pollák Zsigmond (1837–1912): Löw Lipót
Digitális képarchívum

Löw Lipót tudományos pályája során mindvégig rendszeresen használta Philón műveit, és az alexandriai exegétát minden fenntartás nélkül, egyenrangúként kezelte a rabbinikus bölcsekkel. Pozitívan említi már a legelső, „A Talmud szelleméről” írt tanulmányában (1837) is, amelyet még egyetemi hallgatóként közölt egy frankfurti lapban,⁴⁸ és ugyancsak idézi élete utolsó, befejezetlenül maradt művében is „A zsinagógai rítusokról” (1875).⁴⁹ Az említések nagy részében aránylag röviden tér csak ki Philónra, három művében azonban, mint rögtön látni fogjuk, összefüggően és tematikusan tárgyalja: a zsidó szentírásértelmezésről szóló könyvében (*Ha-mafteah*, 1855) majdnem egy egész fejezetet szentel neki, később egy cikkében kifejezetten Philón álláspontját elemzi az eskütétel halakhikus kérdésében (1863), a kabbaláról szóló tanulmányában (1863) pedig alapvető szerepet tulajdonít neki. Előre kell még bocsátani, hogy Löw Philón műveit szinte mindig a görög eredeti alapján idézi és

48 Über den Geist des Talmuds. *Unparteiische Universal-Kirchenzeitung für die Geistlichkeit und die gebildete Weltklasse des protestantischen, katholischen, und israelitischen Deutschlands*, 1 (1837) = GS I, 1–13.

49 Der synagogale Ritus. *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 33 (1884) = GS IV 1–71.

gyakran fordítja is, bár olykor kissé szabadon.⁵⁰ Lássuk először azokat a különböző, mégis jellemző összefüggésekben tett megállapításait, amelyekből kibontakozik Löw Philón-képe. Ezután nézzük meg azt a három művét, amelyekben tematikusan foglalkozik az alexandriai exegétával.

Philón tekintélye a zsidó hagyományban

Először is Löw Lipót számára Philón és a hellénisztikus zsidóság magától értetődően a zsidóság része.⁵¹ Még a szabadságharc előtt (1844), nagykanizsai rabbiként nyilvánult meg először az emancipáció kérdésében.⁵² Ebben a szenvedélyes vitairatában többek között amellet érvel, hogy a zsidóság nem nép, hanem vallás, és ez már az ókorban is így volt – ezt főként azzal támasztja alá, hogy a zsidók kezdettől különböző nyelveket beszéltek.⁵³ A görög korszak kiemelkedő zsidó alakjai között említi Philónt, akit ekkor még csak a „Religionsphilosoph” címmel tisztel meg.⁵⁴ Löw számára tehát nem kérdés, hogy Philónt görög anyanyelve – beleértve azt is, hogy a Tórát görögül olvasta és hellénisztikus környezetben élt – nem idegeníti el a zsidóságtól.⁵⁵

Nem csorbítja Philón zsidó identitását Löw szemében az sem – derül ki egy későbbi tanulmányából (1861)⁵⁶ –, hogy nem követte a szóbeli tan palesztinai hagyományát. Többek között Krochmalhoz, Rapoporthoz és Zekharja Frankelhez csatlakozva ugyanis amellet foglal állást, hogy Philón idejében a hagyomány még nem volt nyilvános, így Alexandriában nem is ismerhették; következésképp Azaria de’ Rossi aaptalanul róttá fel Philónnak, hogy Tóra-értelmezésében eltért a rabbinikus ha-

50 Löw minden bizonnyal saját fordítást használt Karl Ernst Richter kiadása (Leipzig: Schwickert, 1828–1830.) alapján (ennek számozása eltér a ma bevett Cohn–Wendland-féle számozástól), mivel az első német fordítást – de csak részleteket – M. Jost készítette 1865–1872 között, in: *Bibliothek der griechischen und römischen Schriftsteller über Judentum und Juden*, I., III., IV. kötet, Leipzig, 1865–1872. Vö. Leopold Cohn bevezetését az általa készített első teljes német fordítás első kötetéhez (*Philos Werke in deutscher Übersetzung*, Erster Teil, Breslau: Marcus, 1909, VI).

51 Láttuk, hogy Azaria de’ Rossi számára ez nem volt egyértelmű.

52 Zur Emancipationsfrage *BCh* 1 (1844) 1–22 = *GS* IV 353–369.

53 I. Die Nationalität der Juden. Uo. 357–361.

54 Uo. 359. Látni fogjuk, hogy később már vallási tekintélyként hivatkozik rá.

55 Később, Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitäts-Frage című cikkében (*BCh* 5 [1862] = *GS* I 333–355 [348–349]) ismét Philónt említi érvként: az alexandriai zsidóság „ezen kiemelkedő tudósa, a filozófus Philón” sem tudott héberül, mint ahogy ma – Löw korában – a szentföldi zsidók is jiddisül és ladinóul szólnak egymáshoz.

56 Die Tradition, *BCh* 4 (1861, több részletben) = *GS* I 241–317.

gyománytól.⁵⁷ Igaz ugyan, hogy a későbbi aggadikus midrások éppen a szóbeli tanban látták Izrael saját, kizárólagos örökségét – mivel az írott Tórát a keresztények is magukénak vallották –, az alexandriai zsidók viszont – állapítja meg Löw minden értékítélet nélkül – főleg a filozófiai és allegorikus írásmagyarázatot gyakorolták, nem foglalkoztak a halakhával („Religionsgesetz”).⁵⁸

Löw további enyhítő körülményt is említ Philón megítélésében. Egy késői (1871) vitairatában – ahol a kongresszusi többség (a neológ párt) ellenében amellettt érvel, hogy a zsidóságnak igenis vannak hittételei (dogmái)⁵⁹ – futólag megjegyzi, hogy Philónnak és Josephusnak azért is volt szükségük a vallási tanok racionális megalapozására, mert részben nem-zsidókból álló közönségnek írtak, míg a misna-bölcseknek megfogalmazásaikban nem kellett tekintettel lenniük avatatlan hallgatóságára.⁶⁰ Ebből az is következik, hogy a különbségek Philón és a rabbik egyes megfogalmazásai közt Löw szerint csupán felszíni, nyelvi és kulturális természetűek.

Philón azonban Löw szemében nem csak teljes jogú, hanem megbízható, sőt vallási tekintéllyel is rendelkező tagja volt a zsidóságnak. A már említett legelső tanulmányában (1837) Philónt inkább még csak megbízható tanúként idézte, később azonban már kifejezetten a rabbinikus hagyomány előfutáraként említi. A tízparancsolatot például, mondja, Philón rendszerezi először – őt majd Ibn Ezra követi –, és ő foglalja elsőként pontokba a zsidó vallás alapvető tanait is.⁶¹ Másutt a zsidó túlvilághit kapcsán említi Philónt, mint aki az esszénusokkal és később Szaadja gaónnal együtt azt a nézetet képviseli, hogy a lélek anyagi,

57 GSI 254–255.

58 GSI 303. Ezért nem beszél Philón kétféle *tanról*, hanem csak a törvény mellett szóban hagyományozott íratlan *szokásokról* („nicht aufgezeichnete Gewohnheiten”, „nicht geschriebene Sitten”). Löw a 3. jegyzetben német fordításban közli a *Legatio ad Caium* vonatkozó szöveghelyét (§ 115), amelyre már 1837-es tanulmányában is hivatkozott.

59 Jüdische Dogmen, eredetileg nyílt levélként Hirschler Ignácnak, az *Izraelita Közlöny* tulajdonosának (Pest, 1871). GSI 133–176. Érvelésében Löw Luzzatto és Zunz álláspontjához csatlakozik.

60 GSI 153, a feltámadás tana kapcsán.

61 Die Grundlehren der Religion Israels, *BCh* 1 (1858) = GSI 31–52. A tízparancsolattal kapcsolatban Philón *De decalogo* című művére hivatkozik (uo. 41–42); a zsidó vallás alapvető tanait Philón a *De officio mundi* című műve végén (§ 170–172) foglalja össze öt tételben (vö. uo. 50–51). Utóbbi mű magyar fordítása: Mózes a világ teremtéséről. (Fordította: Somos Róbert.) In: Uő. (szerk.): *Középső platonizmus. Szöveggyűjtemény*. Budapest: Osiris, 2005. 292–337.

közelebbről éteri természetű.⁶² Egy másik, a császármetszés kérdéséről írt tanulmányában hasonlóképpen kitér a lélek természetére: a magzati étellel kapcsolatban említi a lélek preegzisztenciájának tanát, és itt is természetes módon állítja egymás mellé Philónt és a Talmudot, sőt még Platónt és Órigenést is.⁶³ Ugyanígy a házasság intézményét különböző szempontokból körüljáró hatvanas évekbeli cikksorozatában is többször hivatkozik Philónra, mint akinek nézetei a házasság célját, a tiltott rokoni kapcsolatokat, a házasságtörést és a vegyes házasságokat illetően is egyaránt összhangban vannak a talmudi kijelentésekkel.⁶⁴ Egy további, az askenázi és a szefárd rítus viszonyáról írt tanulmányának egy pontján az imádkozás és a szándék viszonyáról szólva szintén kiemeli, hogy mind a zsoltárok, mind az apokrifek (Ben Szira, Bölcsesség könyve), mind pedig Philón mennyire hangsúlyozzák a kettő összhangját.⁶⁵ Néhány esetben, úgy tűnik, Löw kimondottan arra az álláspontra helyezkedik, hogy bizonyos rabbinikus eszmék egyenesen Philón közvetítésével honosodtak meg. Ilyen például szerinte a héber *makom* ('hely', görögül *toposz*) a rabbinikus irodalomban használatos Isten-nevek között, amelyeket Löw az Isten lényegi mivoltáról írt teológiai tanulmányában vesz végig.⁶⁶ Ezt a nevet Löw Philónnak a pátriárkák álmairól

62 *Lebensbetrachtung des Judentums*, *BCh* 2 (1859) = *GS* I 53–131, ezen belül a *Das Diesseits und das Jenseits* című fejezet – és egyben az egész tanulmány – vége (*GS* I 131). Philónnak itt *De somniis* című művére hivatkozik. Az éter az arisztotelészi természetfilozófiában az ötödik elem („test”) a föld, a víz, a levegő és a tűz mellett.

63 *Der Kaiserschnitt*, *BCh* 9 (1866) = *GS* III 379–406 (402).

64 *Eherechtliche Studien*, *BCh* 3–8 (1860–1866) = *GS* III 13–334. A *Zweck der Ehe* („A házasság célja”) című részben futólag, természetes módon említi Philónt, mint aki Josephusszal és a talmudi halakhával egyetértésben a házasság célját az utódlétrehozásban látja (*BCh* 3 [1860] = *GS* III 27). A rokoni fok miatt tiltott házasságokról szóló részben (*Ehehindernisse der Verwandtschaft und Schwägerschaft*) sem érzékeltet tekintélykülönbséget Philón (*De Specialis Legibus* III 26–27), Josephus és a Talmud között (*BCh* 5 [1862] = *GS* III 92–93). Ugyanígy tesz a házasságtöréssel gyanúsított feleségre vonatkozó mózesi rendelkezés (4Móz 5,11–31) magyarázatánál is (az *Ehehindernisse aus Keuschheitsgründen* című részben): Löw itt is teljes hosszában idézi Philón idevágó passzusát (*Spec. Leg.* III 52–63, *GS* III 97–99), sőt röviden meg is védi Philón értelmezésének egy Septuagintára alapuló elemét Zekharja Frankel kritikájával szemben, kimutatva, hogy az „a halakha egyik legfőbb korifeusának” (Rabba, bSzóta 15b) felfogásával szinte azonos (uo. 99–100). Végül a sorozatnak a vegyesházasságról szóló, kisebb könyvet kitevő fejezetében (*BCh* 5 [1862] = *GS* III 108–200) Mózes etióp felesége kapcsán (4Mózes 12,1) is idézi Philónt (*Legum Allegoriae* II 66–67, *GS* III 131–132).

65 *Die Fusion des deutschen und sefardischen Ritus in Paris*, *BCh* 9 (1866, több részletben) = *GS* IV 235–279 (267–268), Philónt itt is hosszabban idézi a saját fordításában (*De plantatione* 126).

66 *Die talmudische Lehre vom göttlichen Wesen*, a *BCh* melléklete (1866) = *GS* I 177–186 (*makom*: 179).

szóló értekezésében található okfejtésére (*De Somniis* I 63) támaszkodva a következőképpen magyarázza: „a legfőbb Lényt azért nevezik így, mert kívül van a világon, vagy még inkább Ő annak a határa”, illetve „mivel Isten mindent körülfog, Őt azonban semmi sem fogja körül”.⁶⁷ Egy másik példa a zsinagógai gyakorlattal kapcsolatos: Löw kétszer is említi Philón *De vita contemplativa* című művét, amely egy idealizált egyiptomi zsidó közösséget, a terapeuták szemlélődő-aszketikus kommunáját írja le.⁶⁸ Mindkétszer azt a helyet emeli ki, amely szerint a közösség tagjai között egyaránt voltak nők és férfiak, akik ünnepeken közös kórust alkotva énekeltek.⁶⁹ Löw ezt a fontos kortárs relevanciával is bíró precedenst szemmel láthatóan csak azért nem fogadja el hivatkozási alapként, mert Graetz és Schürer nyomán a művet nem Philónnak tulajdonítja.

Térjünk most rá Löw Lipót azon három művére, amelyekben részletebben foglalkozik Philónnal. Az első egy tanulmány, amelyet azért tárgyalok külön, mert az egyetlen, amely kifejezetten Philónról szól, mégpedig egy halakhikus kérdés, az eskütétel problémája kapcsán (1863). A második a zsidó bibliaértelmezés történetét bemutató könyve, a *Ha-mafteah* (1855), amelyben összefüggő szakaszt szentel Philónnak. A harmadik pedig a kabbaláról írt tanulmányosorozata (1863), amely ugyan Philónt explicit módon nem állítja a középpontba, de mint kiderül, a zsidó misztika történetében mégis központi helyet szán neki.

67 Az első idézet Löwé „(...) außerhalb der Welt oder vielmehr gleichsam die Grenze derselben ist” (uo. 179), a második fordítás a *De Somniis*ból. A jegyzetben hivatkozik még a *Legum Allegoriae* azon helyére is (I 44), ahol Philón Isten és a hely kapcsolatára reflektálva azt mondja, nem Isten van valamilyen helyen, hanem Ő a hely, amely mindent magában foglal, sőt azt is kijelenti, hogy „Isten egy és ő a mindenség.” Érdekes módon Spiegler Gyula Sámuel majd erre a szöveghelyre alapozza a héber bölcsészet panteista értelmezését (*Héber bölcsészet* 1884, 30), mégpedig Adolphe Franck Kabbala-könyvének (*Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer*, ford. A. Gelinek [= Jellinek, ld fent, 36. jz.], Leipzig, 1844) ugyanazon oldalára (221) hivatkozva, amelyet itt Löw is idéz (Franck könyve először franciául jelent meg Párizsban, 1843-ban).

68 Was lehrt der Talmud über Schauspiel, Musik und Gesang? *BCh* 4 (1861) = GS IV 108–118 (114), ill. a Der synagogale Ritus (1875, befejezetlen, vö. fent, 49. jz.) Frauenabtheilung („Női részleg”) című részben (55–71 [57]).

69 § 88, magyarul: Alexandriai Philón, *De vita contemplativa*. (Fordította: Adorjáni Zoltán.) Pápa – Budapest: PRTA – L’Harmattan, 2008. 49.

Philón tanítása az esküről (1863)

A „Philón tanítása az esküről” című tanulmány⁷⁰ apropóját, úgy tűnik, egy Alois Wolf Meisel pesti rabbival folytatott halakhikus vita adta.⁷¹ Meisel álláspontja szerint – amit Simon ben Setah tekintélyével igyekezett alátámasztani⁷² – vallásjogi esetekben a tanúk kihallgatása nem elég, meg is kell esketni őket; Löw szerint viszont a bíró felelőssége, hogy az igazságot megállapítsa, esküt nem szabad a tanúknak előírni. A tanulmány Philónig vezet vissza, sőt mindenekelőtt az ő tekintélyére alapozza az esküvés lehetőség szerinti mellőzésének elvét. Löw már a bevezetőben meleg hangon méltatja Philónt, „a nemes alexandriait (...), aki minden tekintetben a Biblia utáni Izrael legkiemelkedőbb személyiségei közé tartozik”.⁷³ Kiemeli Azaria de’ Rossi és a legújabb zsidó Philón-kutatók – Josef Flesch és Moritz Wolff⁷⁴ – érdemeit abban, hogy Philón újra polgárjogot nyerhetett („nationalisirt wurde”) a zsidóságban. Löw azonban tovább megy: nem elég csupán vallásfilozófusként és allegorikus írásmagyarázóként tekinteni Philónra, műve nem csak szaktudósoknak érdekes, hanem „a zsidó erkölcsstan ihletett tanítójaként” („als begeisterter Lehrer der jüdischen Sittenlehre”) prédikációkban és tankönyvekben is méltó hely illeti meg.⁷⁵

Maga a tanulmány először Philónnak az esküvésre vonatkozó fő szövegét idézi fordításban.⁷⁶ Philón itt amellet érvel viszonylag hosszasan, hogy a legjobb egyáltalán nem esküdni, de ha mindenképp elkerülhetetlen Isten nevének segítségül hívása egy állítás megerősítésére, akkor azt

70 Die Lehre Philo's vom Eide, *BCh* 6 (1863) = *GS* I 213–221.

71 Alois Wolf (Benjamin Zeev) Meisel (1815/16–1867) Csehországból származott, 1859-től haláláig Pesten volt rabbi. A *Zsidó Lexikon* (szerk. Ujvári P., Budapest, 1929) szerint *Hakarmel* című lapjában a haladók és a konzervatívok közti béke megteremtésére törekedett. Löw itt Zekhut Avot (németesen: *Sechuth Aboth*) (Stettin, 1855) című művére hivatkozik. Figyelemre méltó, hogy a *GS* újraközlése kisserkesztette a szövegből Meisel nevét, holott az eredeti változatban (*BCh* 6, 329) kétszer is szerepel. Maga Löw Lipót is csak a cikk legvégén (*GS* I 221), mintegy függelékként említi ezt a kortárs véleménykülönbséget.

72 Misna, Szanhedrin 5, 1–4.

73 „(...) dem edlen Alexandriner (...), welcher in jeder Rücksicht zu den eminentesten Persönlichkeiten des nachbiblischen Israels gehört.” *GS* I 213.

74 Láttuk, hogy korábban Krochmalt és Rapoportot is említette.

75 *GS* I 213–214. Ennek alátámasztására Zekharja Frankeltől és – Moritz Wolffon keresztül – a Philón szövegeit kiadó Karl Ernst Richtertől (1795–1863) is idéz.

76 *De Decalogo* 82–95. A Löw által használt Richter-féle kiadásban V. kötet, § 756–758. A német fordítás (214–217. o.) nem teljesen szó szerinti, de jól és pontosan adja vissza a görög szöveg értelmét.

a legnagyobb körültekintéssel kell tenni. Ezt fejt ki tovább Philón egy másik művében,⁷⁷ de ezt Löw már nem fordítja le, csak röviden összefoglalja.⁷⁸ Fő állítása, hogy Philón nem az esszénusok álláspontján van, akik Josephus tanúsága szerint szigorúan tiltották az esküvés minden formáját, hanem a korabeli zsidó felfogás szellemében gondolkodott: a Qohelet (9, 2), Ben Szira (23, 9–11) és számos talmudi hely is azt tanítja, hogy *amennyire csak lehetséges*, el kell kerülni az esküt, csupán a nagyon indokolt esetekben, a közjó érdekében szabad alkalmazni.⁷⁹ Az esszénus álláspontot osztja az Újszövetség (Mt 5, 34; Jak 5, 12) és az arra épülő keresztény és más hagyományok, a másik végletet pedig bizonyos talmudi helyek és Maimonidész, kisebb mértékben Nahmanidész képviselik. Maimonidész szerint az Örökkévaló nevére esküdni vallási parancsolat, míg Nahmanidész szerint csupán megengedett, és a lényege, hogy ne más isten nevére történjék az esküvés.⁸⁰ „A zsidók között azonban” – vonja le figyelemre méltó következtetését Löw – „nem a maimonidészi, és nem is a nahmanidészi, hanem a philóni álláspont honosodott meg, bár az nem Philónnak, hanem bizonyos talmudi és midrási kijelentéseknek köszönheti eredetét.”⁸¹

Löw tehát cikkének végkövetkeztetésében nem kevesebbet állít, mint hogy Philón – és második templom korabeli kortársai – halakhikus álláspontja a mérvadó Maimonidész, Nahmanidész és számos Talmud-hely tekintélyével szemben, noha a hagyomány annak philóni eredetét elfedte, és talmudi kijelentésekből vezette le. Ez a „philóni” álláspont, mint mondja, közelebb áll a keresztény állásponthoz, ugyanakkor annál életszerűbb.

77 *De Specialibus legibus* II 1–38. A Löw által használt kiadásban: V, § 769–775.

78 GSI 217–218.

79 GSI 219, hivatkozással Philón *Spec.* II 12-re.

80 GSI 219–220, vö. 5Móz 6, 13; 10, 20. Szöveg helyek: uo. 220, 1–2. jz.

81 „Unter den Juden ist weder die maimonidische, noch die nachmanidische, sondern die philonische Anschauung einheimisch geworden, welche aber nicht dem Philo, sondern einigen Aussprüchen des Talmud und des Midrasch ihren Ursprung zu verdanken hat.”

Philón a zsidó írásmagyarázat történetében (1855)

Nyolc évvel korábban jelent meg Löw első könyve, a *Ha-mafteah* („A kulcs”), amelyben a zsidó szentírásértelmezés történetét tárgyalja a kezdetektől a saját koráig.⁸² Ebben Philón munkásságát is bemutatja, mégpedig nem csak megfelelő kiegyensúlyozottsággal és tárgyilagossággal, de már itt is egyértelmű szimpátiával.⁸³ Miután röviden említette előkelő származását és életének egyetlen azonosítható eseményét: szóvivői szerepét az alexandriai zsidó közösség érdekében Caius (Caligula) császárhoz küldött követség élén (§ 247–248), bevezetéképpen általános jellemzést ad Philónról. Bár zsidóként kemény elutasításba ütközött, a rómaiak nagyra becsülték (§ 249); bár nyelve és műveltsége görög volt, mélyen meg volt győződve Izrael tanításának isteni eredetéről, és az atyák vallásának mindvégig ékes szószólója maradt (§ 250).⁸⁴

E pozitív hangú bevezető után tér rá Löw a fő témára, Philón írásmagyarázati módszere, a „filozófiai midrás” jellemzésére. Már a megnevezés is azt sugallja, hogy Philón Löw szemében teljes jogú tagja a zsidó írásmagyarázati hagyománynak; ennek további bizonyítéka, hogy a philóni exegézis sajátosságait a rabbinikus midrások felől közelítve ismerteti. Először felsorol öt fő eltérést a philóni és „a többi midrások” között (§ 251),⁸⁵ majd ezek közül az ötödik sajátosság, a kiterjedt allegorikus értelmezés kifejtésével folytatja. Philón ez utóbbit – írja – a többszintű jelentés rabbinikus irodalomból is ismert elvének alapján

82 המפתח (*Ha-mafteah*): *Praktische Einleitung in die Heilige Schrift und Geschichte der Schriftauslegung, ein Lehrbuch für die reifere Jugend, ein Handbuch für Gebildete* („Gyakorlati bevezetés a Szentírásba és az írásmagyarázat történetébe: tankönyv az érettebb ifjúság, kézikönyv műveltek számára”), Groß-Kanischa (Nagykanizsa): J. Markbreiter, 1855. Löw ekkor már Szegeden volt rabbi, de a könyv Nagykanizsán jelent meg, ahol Hirsch Bär (Cvi Dov) Fassel (1802–1883), egy szintén morvaországi eredetű rabbi volt az utódja (1851-től haláláig). A 694 paragrafusra osztott, mintegy 350 oldalas, gót betűs könyv 7 részből (Abschnitt) és összesen 62 fejezetből áll.

83 Philón nem kap külön fejezetet, de 15 paragrafus (§ 147–161) terjedelemben, 12 oldalon (131–142) tárgyalja. Ez a szakasz a szentírásmagyarázat első korszakát tárgyaló harmadik rész (§ 125–261, 69–142. o.) végén található, a klasszikus rabbinikus irodalmat tárgyaló fejezetek követő 11. fejezetben (címe: „Das Eindringen der griechischen Sprache. Die Alexandriner. Ezekias. Philo der Aeltere. Aristobul. Philo der Jüngere. Der philosophische Midrasch”).

84 Egyfajta ars poeticának tűnik, ahogyan Löw a filozófia és a kinyilatkoztatás, a természet-tudomány és az istenismeret összhangját kiemeli.

85 (1) Philónnál nincsenek más nézetek, csak a szerző beszél; (2) egész szakaszokat magyaráz versről versre; (3) stílusa díszített, míg a rabbinikus szövegek egyszerűek; (4) értelmezésének alapja a Septuaginta; (5) sokkal gyakrabban és önkényesebben alkalmazza az allegorikus magyarázatot, mint a rabbik.

műveli, és általában először a szöveg természetes értelmét tárgyalja. Képi értelmezésében azonban messze túlmegy azon, amit a midrásokban megszokhattunk (§ 252). Löw itt példákat hoz, amelyeket – noha ebben a művében még nem adja meg a szöveghelyeket – Philón allegorikus kommentársorozatából idéz. Külön tárgyalja a bibliai szereplők allegorikus jelentését – ők Philónnál jellemzően lelki tartalmakat és állapotokat jelképeznek (§ 253) –, és külön a törvények szimbolikus magyarázatát (§ 254).⁸⁶

Ezen a ponton fogalmazza meg egyetlen, de annál fontosabb kritikai észrevételét Philón módszerével szemben (§ 255): más gondolkodó kortársaival együtt teljesen magával ragadta a görög műveltség és tudomány, ezért ellenállhatatlan vágyat érzett, hogy a görög tanokat belemagyarázza a Bibliába is, holott „ezeket egy józan, vallásos megközelítés nem találja meg abban, és egy tudományosan érett írásmagyarázat kénytelen könnyed játszadozásnak nevezni. Ugyanakkor az írásmagyarázó mindaddig nem egykönnyen vonja ki magát a szavakkal és fogalmakkal történő illetlen játékból, amíg nem ismeri vagy alábecsüli a természetes jelentés megtalálásának eszközeit.”⁸⁷

Löw a továbbiakban megemlíti Philón számelméleti érdeklődését, amelyet már ő is az újpüthagoreizmus hatásának tud be (§ 256), majd rátér a philóni és a rabbinikus írásmagyarázat közti másik lényegi különbségre, a palesztinai értelmezési hagyományoktól, vagyis a szóbeli tantól való eltérésekre (§ 257). Két halakhikus példája azt illusztrálja, hogy Philón bizonyos parancsolatokat a rabbikkal ellentétben szó szerint értelmezett.⁸⁸ Fontos ugyanakkor, hogy ezt Löw nem rója fel neki,

86 Példái utóbbiak esetében is jellemzően az allegorikus kommentárból valók, mint az övre erősített cövek (5Móz 24,13) vagy az oltár mellé ültetett liget (uo. 16, 21). Hosszú lábjegyzetet (135. o. 62. jz.) szentel a Nap többrétű szimbolikájának Philónnál – ehhez vö. Alexandriai Philón a Napról és az elidegeníthetetlen emberi méltóságról (*De Somniis* I 72–76, 92–117). (Fordította és bevezetővel ellátta Buzási Gábor.) In: Zsengellér József (szerk.): *A nagy zarándok végleg célhoz ért. Tanulmányok Xeravits Géza emlékére 50. születésnapja alkalmából*. Budapest: Magyar Hebraisztikai Társaság – L'Harmattan Kiadó, 2021. 141–156.

87 „Solcher Gestalt glaubte er manches in der Schrift zu finden, was ein schlichter, frommer Sinn nicht darin findet, und was eine wissenschaftlich gereifte Schriftauslegung für eitle Spielerei erklären muß. Solchem Spiele mit Worten und Begriffen entgeht aber der Schriftausleger nicht leicht, sobald er die Mittel zur Auffindung des natürlichen Wortsinnes nicht kennen oder verschmähnt.” (§ 255) Ez a kritika talán célzás is lehetett a Löwnél is kevésbé hagyományőrző kortárs értelmezési irányok képviselőire.

88 Példái Azaria de' Rossinál is megtalálhatók (5. fej.): „Istent / az isteneket ne átkozd” (2Móz 22,27), ill. „ne főzd meg a gödölyét anyja tejében” (uo. 23, 19).

hiszen a palesztinai exegézist „pontatlanul, csak szóbeszéd alapján” ismerhette. Kiemeli továbbá, hogy bár Philón a Tórában foglalt vallási és erkölcsi ideálokat tartotta elsődlegesnek, a parancsolatok megtartását is olvasói lelkére köti (§ 258).⁸⁹ Ugyancsak Philón védelmében hangsúlyozza, hogy miközben olvasóit szellemes, meghökkentő értelmezéseivel akarja lebilincselni, egyszersmind utat is akar nekik mutatni az istenfélelem és az erény felé (§ 259): itt a *De Opificio mundi* záró fejezeteiben (§ 170–172) olvasható, már említett öt vallási alaptételt említi. Ami pedig az erényekre való buzdítást illeti, ennek illusztrálására egy idézetet hoz, amelyben Philón a mulandó földi javakról és a hatalomról a mindent irányító isteni gondviselésre tereli a figyelmet (§ 260).⁹⁰ Végezetül a Philónnál – és Josephusnál – található bölcs mondások közül idéz (§ 261).

Értékes Löwnek a Philónról szóló rész végéhez fűzött megjegyzése (142. o.), amelyben – bár közelebbi adatok nélkül – megemlíti műveinek számát és latin fordításukat, illetve ismerteti Azaria de’ Rossi érdemeit Philón újrafelfedezésében, egyszersmind azonban Philónnal szembeni kritikáját is, miszerint bizonyos tekintetben „letévedt a hit pályájáról” („von der Bahn des Glaubens abgeirrt zu sein”). Ezzel a váddal szemben – mint írja – Rapoport vette őt védelmébe, Krochmal pedig arra törekedett, hogy Philón bizonyos tanainak és magyarázatainak nyomát a talmudi-midrás irodalomban kimutassa. Említi még Josef – itt „Joseph” – Flesch héber Philón-fordításait, valamint azt, hogy műveinek német fordítása még nem áll rendelkezésre. A 19. századi magyar zsidó szakirodalomban ez a legteljesebb Philón-portré Spiegler *Héber bölcsészetének* (1885) Philón-fejezetét megelőzően. Ez a viszonylag korai értékelés magában foglalja Löw Philónnal kapcsolatos későbbi megnyilvánulásait, bár azoknál valamivel még kritikusabb.

89 Itt a *De migratione Abrahami* híres szakaszát (§ 89–92) idézi fordításban.

90 *Quod Deus immutabilis sit* § 173–176.



Löw Lipót, 1870-es évek
Wikimedia Commons

Philón és a kabbala (1863)

Végezetül nézzük meg Löwnek a kabbala eredetéről szóló négyrészes tanulmányát, amelyben Heinrich Graetz kabbala-történeti rekonstrukciójával polemizál, és ahol többször is hivatkozik Philónra.⁹¹ Kritikájának egyik legfőbb pontja, hogy szerinte nem Maimonidészre adott válaszul bontakozott ki a kabbala, ahogy Graetz állítja, hanem már korábban, egészen az ókor óta létezett az a zsidó misztika, amely a középkorban a kabbalában artikulálódott. Tanulmánya harmadik részében (GS II 20–33) Löw az inspiráció, az Istennel való személyes kommunikáció lehetőségeit vizsgálja, mint ami a misztika egyik fő forrása. Noha a Talmud a prófétizmus megszűntével a kinyilatkoztatást is lezártnak

91 Die neueste Geschichte der Kabbala (1863) = GS II 1–55. Löw Graetz *Geschichte der Juden* című műve VII. kötetének (*Von Maimunis Tod 1205 bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal*, Leipzig, 1863) vonatkozó részeivel polemizál. Löw Graetz-kritikájáról vö. Kohler, George Y.: *Kabbalah Research in the Wissenschaft des Judentums (1820–1880): The Foundation of an Academic Discipline*. Berlin: De Gruyter, 2019. 177–189 („Leopold Loew’s Review of Graetz’s Discussion of the Zohar [1863]”). DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110623963>

mondja, mégis számos formája maradt a talmudi korban is a kinyilatkoztatásnak: ilyen a *bat kol* („Stimmtochter”, ’hangleány’ vagy ’égi hang’), ilyenek az Illés prófétának tulajdonított beszédek, és ilyenek az álmok.⁹² Ugyanakkor ez a jelenség nem korlátozódik a talmudi korra, hanem már a második templom korában is dokumentálható: Löw az esszénusokat, Josephust és Philónt említi, mielőtt példáinak sorát kiterjesztené az újszövetségi, illetve a középkori zsidó, keresztény és muszlim misztikusokra, majd levonná a következtetést, hogy a misztikus hangoltság az emberi lélek egyik dimenziója.⁹³ Számunkra a jelen összefüggésben csak Philón az érdekes, akit Löw itt is megkülönböztetett figyelemben részesít. Míg Josephus esetében nem lehetünk benne biztosak – sejteti –, hogy nem csak hatáskeltés céljából beszél jövőbelátó képességéről, addig Philón, „a nemes, Istentől ihletett bölcs” „felette áll a magamutogatás és a sarlatánság minden gyanújának”.⁹⁴ Misztikus ihletettségének szemléltetésére Löw *A kerubok* című értekezéséből idéz, ahol Philón azt állítja, hogy egyik magyarázatát – miszerint a paradicsomkert kapujánál lévő két kerub Isten jóságát, illetve hatalmát jelképezi, a lángpallos pedig a logoszt, vagyis az értelmet – isteni elragadtatás során kapta.⁹⁵ Löw ezt nemhogy nem tartja aggályosnak, de egyenesen a talmudi סוד יהוה ליראיו (szod Adonaj liréav) elvével igazolja, amely szerint van olyan titkos tudás, amely természetfeletti módon nyilvánul meg egy-egy bölcs számára.⁹⁶ Később az említett középkori zsidó misztikusok inspirációját is közvetve a görög platonistákra, köztük is Philónra vezeti vissza.⁹⁷

A tanulmány ezt követő részében Löw – a *Ha-mafteah* fonalát felvéve – a kabbalistákra jellemző ezoterikus írásértelmezés eredetét vizsgálja, és itt is eljut Philónhoz.⁹⁸ Bár arra, hogy az Írás mélyebb értelemmel is rendelkezik, maga a bibliai szöveg is ad támpontokat, a rejtett értelem keresése mégis görög hatásra virágzik fel, mindenek előtt Alexandriában: „Jáfettől érkezett Sém sátraiba”.⁹⁹ A többszintű Írásmagyarázat

92 *GS II* 20–21.

93 Uo. 21–25.

94 „Erhaben über jeden Verdacht der Prahlerei und Charlatanerie ist dagegen Philo, der edle, gottbegeisterte Weise.” Uo. 22.

95 *De Cherubim* 27: „Hallottam azonban már ennél is fennköltebb magyarázatot erről, mégpedig a saját lelkemtől, amely Istentől gyakran elragadtatva olyan kijelentéseket is tesz, amelyekről nincs is tudása. Ha képes leszek rá, most emlékezetből elmondom.” (Kis-Lőrincz Imola fordításának felhasználásával.)

96 Az idézet a Zsolt 25,14-ből való („Az Úr titka azoké, akik félik őt”).

97 *GS II* 23.

98 Az ezoterikus értelmezés történetének áttekintése: *GS II* 25–49.

99 *GS II* 26–28. Az idézet (1Móz 9,27) a 28. oldalon található.

éppen ezért néhány kivételtől eltekintve idegen maradt a babilóni és a palesztinai zsidóság körében, és az allegorikus értelmezést hasonló módon – és hasonlóan csekély sikerrel – próbálták meg átplántálni Alexandriából a Szentföldre, mint ahogyan onnan a halakhát és a szóbeli tant Alexandriába.¹⁰⁰ Végezetül Löw egy példát is hoz arra, amikor egy philóni értelmezés utat talál – egyenesen a Misnába: az amalekiták elleni háborúról van szó, amikor Mózes felemelt karjai teszik sikeressé a csatát (2Móz 17,11).¹⁰¹ Philón szerint ez arra utal, hogy amikor a lélek a mulandó dolgok fölé emelkedik, erőt nyer, és meglátja Istent, de ha ellankad, Amalek kerekedik fölé.¹⁰² Ezt veszi át Löw szerint a Misna.¹⁰³ Löw következtetése később az lesz, hogy a kabbalisták a Tóra allegorikus értelmezését – beleértve a halakhikus részekét is – nem maguk találták ki, csak kiterjesztették azt, amit a Talmudból, illetve azelőtt már a hellénisztikus zsidóságtól, mindenekelőtt Philóntól örököltek.¹⁰⁴ Számunkra viszont az a következtetés adódik, hogy Löw Lipót a philóni allegorikus írásmagyarázatot misztikus eredetűnek tekintette, nagyra becsülte, és a zsidó misztika áramlatának forrásvidékére helyezte.

Összegzés, kitekintés

Löw Lipót a 19. századi Magyarországon zsidó részről egyedülálló módon és színvonalon foglalkozott Alexandriai Philónnal, akit nem csak a zsidóság tiszteletreméltó bölcsének, de vallási tekintélynek és a zsidó – valamint a keresztény és iszlám – misztika tulajdonképpeni atyjának tartott. Spiegler Gyula Sámuel ezt az utóbbi értelmezést próbálja követni majd (1885), és ezzel rokon megközelítés válik irányadóvá az angolszász világban, különösen Erwin R. Goodenough (1893–1965) és Harry A.

100 GS II 31.

101 GS II 32–33.

102 LA III 186–187: „(...) amikor az értelem kiemeli magát a halandó dolgok közül és a magasban tartózkodik, erőre kap az Istent látó nép, azaz Izrael, amikor viszont lankadni hagyja önnön erejét, és elgyengül, máris felülkerekedik a szenvedély, vagyis Amalek, akinek a neve azt jelenti: felnyaló nép (a héber *am* [’nép’] és *lakak* [’nyal’] szavak összetételéből – *a ford.*). Hiszen a szenvedély ténylegesen felfalja, maradéktalanul felemészti az egész lelket, úgy hogy az erény írmagját vagy szikráját sem hagyja meg benne.” (Fordította: Horváth Judit – Buzási Gábor.)

103 Ros ha-sana 3,8: „Vajon Mózes kezei megvívhatnak (győzedelmessé tehetnek) egy harcot vagy megtörhetnek (vesztessé tehetnek) egy harcot? Ez inkább azt mondja neked: valahányszor Izrael felfelé tekintett, és mennyei Atyjuk szolgálatára szánták szívüket, győzedelmeskedtek, de ha nem, elestek (alulmaradtak).”

104 GS II 46.

Wolfson (1887–1974) munkásságában.¹⁰⁵ Löw halála után azonban – az 1870-es évek közepétől – a magyar zsidó tudományos mainstream nem ezt az irányt követte, és Philón ismét feledésbe merült, pontosabban a magyar *nyelvű* zsidó tudományosságban valójában fel sem fedezték. Két évtizeddel később Neumann Ede (1859–1918), Löw második utódja a nagykanizsai rabbiszékben röviden kitér Philónra zsidó vallástörténetében.¹⁰⁶ Schill Salamon pedig (1849–1918) már a Rabbiképző Intézet oktatójaként 1896-ban lefordítja a *Legatio ad Caium*-ot.¹⁰⁷ Ez a mű Philón történeti tárgyú írásai közé tartozik, filozófiai és exegetikai munkásságát kevésbé reprezentálja, és általánosságban is igaz, hogy a budapesti Rabbiképzőben messze nem jelent meg olyan súllyal Philón és a hellénisztikus zsidóság gondolkodása, mint Breslauban. Úgy tűnik, Löwnek nem sikerült átplántálnia azt a szellemiséget Magyarországra, amelyet Alexandriából Mantován, Berlinen, Lembergen és Leipniken keresztül Morvaországból hozott, és amely sokáig legfeljebb nyomokban maradt meg a magyar *Wissenschaft* olyan periférikusabb helyszínein, mint Szeged vagy Nagykanizsa. A 20. század elején azután, különösen a két háború közti időszakban, némiképp fellendül a magyar zsidó Philón-recepció – Vidor Pál (1909–1945) és Hevesi Ferenc (1898–1952) kutatásait érdemes kiemelni –, de összességében az alexandriai zsidó örökség, annak progresszív és misztikus vonásaival együtt, legalább a rendszerváltásig idegen maradt a magyar zsidó hagyományban, és a Löw Lipót által megkísérelt áttörés jeleit azóta sem mutatja.

105 Goodenough, Erwin R.: *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. New Haven: Yale University Press, 1935; Wolfson, Harry A.: *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1947. Vö. Werblowsky, 1959; Liebes, 2009.

106 Neumann Ede: *Zsidó vallástörténet II: A perzsa uralomtól a Talmud lezártáig terjedő korszak*. Budapest: Pesti Izr. Hitközség, 1897. 68–73. Neumann Hirsch Bär Fassel halála (1883) után lett nagykanizsai főrabbi, és ezt a tisztséget haláláig töltötte be.

107 Ld. fent, 3. jz.

Dávid Nóra

„Istent sajátosságos módon tisztelik”¹ Az esszénusokról a források tükrében

Az ókori zsidó történelem egyik rejtélye az esszénusok csoportja. Nem áll rendelkezésünkre róluk olyan bőséges forrásanyag, mint a második Szentély korának többi közösségéről, és ami fennmaradt, az is elmentmondásos. Ezt tovább fokozták a 20. század közepén felfedezett qumráni² tekercek és a Khirbet Qumrán-i telep. Az itt talált tekercek feldolgozását nagyban befolyásolta, hogy a kutatók a szövegekben hamar találtak olyan utalásokat az itt élő közösség életéről, melyek egyeztek az esszénusokról szóló korábbi ismereteikkel, így sokan ezekre helyezték a hangsúlyt, és ezek mentén rekonstruálták az ott élők történetét. Ezáltal nem csak a Qumránban élő közösséget definiálták, de az esszénusokat is szorosabb határok közé „zárták”, mint az a vonatkozó források alapján indokolt lett volna.

Tanulmányomban arra törekszem, hogy a rendelkezésünkre álló források segítségével összefoglaljam mindazt, amit feltártak erről a közösségről.³ Az antik szerzők írásai mellett vizsgálom a qumráni tekerceket és a telepet, hiszen a jelenleg fennálló tudományos konszenzus szerint esszénusok éltek Khirbet Qumránban. Azonban szem előtt kell tartani

□ Dávid Nóra ókortörténész, hebraista, egyetemi adjunktus, Szegedi Tudományegyetem, Ókortörténeti Tanszék, e-mail: davidnorah@gmail.com

1 Josephus Flavius, *Bellum* II.128.

2 Szándékosan nem a holt-tengeri tekercek elnevezést használtam, mert, bár sok publikációban szinonimaként használják, a kettő nem fedi egymást. A holt-tengeri tekercek gyűjtőnév alá tartozik minden olyan dokumentum, melyet a Holt-tenger partvidékén találtak az elmúlt évszázadok során. Ide sorolandóak például az En Gediben, Wadi Murabba’atban, Nahal Heverben és a Maszadában talált iratok mellett természetesen a Khirbet Qumránban talált tekercek is.

3 Jelen tanulmányom összefoglaló jellegű. Célja, hogy a magyar nyelvű közönség számára komplex képet adjon az esszénusokról. Mivel a kérdéskör nagyon szerteágazó, írásom keretei nem teszik lehetővé, hogy annak minden irányával egyforma részletességgel foglalkozzak. Emiatt részletesen csak a bizonyíthatóan primer, a második Szentély korában, a közösség esszénus néven való fennállásának idejében keletkezett forrásokat vizsgálom.

nunk a történeti kontextusba helyezés fontos feladatát mind Qumránal mint régészeti lelőhellyel, a Holt-tenger vidékével, mind pedig az esszénusokkal kapcsolatban. Különösen fontos ez, mivel mára ismert, hogy a qumráni iratok nem egyszerre, hanem hosszú idő alatt keletkeztek, az azokat lejegyző csoport sem csak Khirbet Qumránban élt a telep fennállása idején, hanem feltehetően már korábban és sporadikusan máshol is az ókori Izraelben. Bár a kutatások afelé mutatnak, hogy az esszénus csoport a fent említett forrásokban leírt módon és néven az első zsidó háború után már nem létezett, nevük, illetve a hozzájuk köthető elképzelések közül számos megjelenik több rabbinikus és kora keresztény iratban is, ezért feltételezhető, hogy nem szűntek meg létezni egyik pillanatról a másikra.

Ókori források az esszénusokról⁴

Az ókori források a második Szentély korának egyik zsidó vallási-szellemi irányzataként mutatták be az esszénusokat, a farizeusok és a szadduceusok, majd később a zsidó háborút megelőző időtől, a zélóták mellett.⁵ A kutatók is ennek fényében, a forrásokat összevetve kezdték

4 A kutatás történetének legrészletesebb áttekintése Joan E. Taylor az esszénus-kérdésről írt monográfiájának 'A Peculiar Problem': A Short History of Scholarship on the Essenes' c. fejezete. Taylor, Joan E.: *The Essenes, the Scrolls, and the Dead Sea*. Oxford: OUP, 2013. 3–21. Fontos azonban hangsúlyozni azt, hogy az esszénus-kérdést különösen nagy érdeklődés övezi a holt-tengeri tekercsek felfedezése óta, az erre a részterületre vonatkozó tudományos szakirodalmi tételek száma több ezer [a Holt-tengeri tekercsek kurrens bibliográfiai oldala (<http://orion.huji.ac.il/resources/bib/current.shtml>) ma több, mint 21000 tételt számol]. Magyar nyelven 1961-ben jelent meg Hahn István tanulmánya Josephus és qumráni eszkatológia témaköréből (Hahn István: Josephus és a Bellum Judaicum eschatologiai háttere. *Antik tanulmányok* 8, 1961. 199–220), majd 1998-ban Komoróczy Géza szemelvényes fordításgyűjteménye (Komoróczy Géza: „Kiáltó szó a pusztában”. *A holt-tengeri tekercsek*. Budapest: Osiris, 1998). 2000-ben látott napvilágot Fröhlich Ida munkája, ami a nem-biblikus qumráni tekercsek fordítása (Fröhlich Ida: *A qumráni szövegek magyarul*. Budapest–Piliscsaba: Szent István Kiadó – PPKE BTK, 2000), ezáltal a szövegek legteljesebb magyar nyelvű kiadása. Vermes Géza számos angol és magyar nyelvű művében foglalkozott az esszénusok azonosításának lehetőségeivel, a rájuk vonatkozó forrásokkal, illetve a qumráni közösséggel (összefoglalóan: Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Budapest: Osiris, 2005). 2008-ban publikálta Xeravits Géza bevezetését a nem-biblikus holt-tengeri irodalomba (Xeravits Géza: *Könyvtár a pusztában: bevezetés a holt-tengeri tekercsek nem-bibliai irodalmába*. Pápa–Budapest: PRТА–L'Harmattan, 2008).

5 A második Szentély korának zsidó vallástörténetéhez lásd Lester L. Grabbe monográfiáját: *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*. London: Routledge, 2000.

tanulmányozni közösségüket. Mielőtt a forrásokra térnék, fontosnak tartom az esszénusokkal kapcsolatos terminológia áttekintését.⁶ Az antik szerzők görög és latin nyelvű műveikben a következő kifejezéseket használják a csoportra: *esszénoi* (Ἐσσηνοί), *esszaioi* (Ἐσσαιῶν), *hoszioi* (Ἰσαιοί) és *esseni*. Kérdés, hogy ezeket valamilyen idegen (héber vagy arámi) nyelvű eredeti elnevezésből fordították, vagy esetleg valamilyen jellegzetességük miatt adták nekik. Philón és Josephus fent sorolt terminusai a „szentség, kegyesség” (feltehetően görög/római olvasóik felfogása szerinti⁷) értelmével adhatók vissza. Philón szerint szent életmódjuk és kegyességük miatt hívták őket esszénusoknak, ugyanis „az elnevezés egyenlő a *hosziosszal* (ἰσσιος), ami szentet jelent” (*Praep. ev. VIII.11.1*). Josephus ugyanezt a tulajdonságukat a szinoníma, *szemnosz* σεμνός megfelelő alakjával fordítja.

A lehetséges héber/arámi eredetit a következő szavak között keresték a kutatók⁸: חסא „kegyes”; קצן „kebel/kötény/ágyékkötő”, az esszénusok viseletére utalva; חצירא „szekerce/ásó” a közösségbe belépők által kapott eszköz; חשן „a *Hósen*” az *éfod* feletti főpapi ruhadarabra utalva, melynek mell tábláját 12 drágakő díszíti, és amibe 2 Mózes 28,30 leírása szerint az *úr imot* és *tummimot* is helyezték.⁹ Vermes Géza felveti az *aszajja* („akik gyógyítanak, orvosok”, אסיא) szóból való származás lehetőségét is,¹⁰ egy utalás alapján, mely szerint a gyógyítás a jók jutalma, valamint egy kúra leírása alapján, ahol is a kézrátételről olvashatunk a *Genézis Apocryphonban* (20:28ff).

Kiemelendő, hogy a qumráni szövegek egyszer sem említik az esszénus nevet. Lejegyzőik magukat különféle beszédes nevekkel illetik,¹¹ mint például „Cádok fiai,” „Gyülekezet férfijai,” „Világosság fiai”. Az, hogy ők nem használták magukra az esszénus elnevezést, nem jelenti azt, hogy a (rejtélyes, képes beszédeket kedvelő) közösségen kívülállók nem ezt a csoportot nevezték így (Philón is azt írja, hogy a zsidók „egyesekeket közü-

6 A téma egyik legrészletesebb áttekintését lásd: Géza Vermes, *The Etymology of the Essenes. Revue de Qumrân* 2/3, 1960. 427–443.

7 Vermes, 1960. 428.

8 Vermes 1960 jóval hosszabb listát közöl, azonban a legtöbb eredeztetést korán elvetették a kutatásban.

9 A kapcsolatot az a Josephusnál több helyen is olvasható megállapítás adja, miszerint az esszénusok közül többen megbízhatóan prófétáltak, és ismerték a „kövek sajátosságait” is. (*Bellum II.136*), illetve az, hogy Josephus az *esszén* (ἔσσην) szót használja a héber *hósen* szó átírására a főpapi öltözet leírásakor (*Ant. III.171, 185, 216–217*).

10 Vermes, 1960. 438.

11 Vermes, 1960. 427.

lük (maguk közül)” neveznek *esszaioi* (Εσσαιῖοι)-nak (*Prob.* 75). Hiszen amit láthattak életmódjukból, az megfelel az esszénus szó jelentésének, származzon az bármely fent tárgyalt terminusból is.

A források esszénusai a qumráni felfedezések előtt

Az esszénusokkal kapcsolatos kutatásokat két fő fázisra oszthatjuk: a qumráni tekercsek felfedezése előtti és azutáni időszakra. A korábbi időszakban elsősorban az ismert vallási irányzatoktól való eltérésekre, illetve azokkal való hasonlatosságaikra alapozva igyekeztek elhelyezni a csoportot a második Szentély korának¹² eszmerendszerében. A kiindulási pontot az antik auctorok munkái jelentették, melyek alapján a kutatók egy része a korabeli zsidóság irányzataiban, míg mások azon kívül keresték helyüket. Utóbbiak két fő irányba indultak el: vagy az alexandriai Philón munkáiból ismert *therapeutákkal* (lásd lejjebb) próbálták azonosítani az esszénusokat, vagy a formálódó kereszténységgel hozták kapcsolatba őket.

Az antik szerzők közül alexandriai Philón és Josephus Flavius három-három művében írt az esszénusokról. Alexandriai Philón¹³ *Arról, hogy minden jó erkölcsű ember szabad* (*Quod omnis probus liber sit* 75—91) című művében ír legrészletesebben róluk. A szövegkörnyezet, amelyben megjelennek, különböző népek (görögök, perzsák, indiaiak) bölcselőinek sora. Jellemzése szerint *Syria Palaestina* területén él az az „elméjüket megszentelő” csoport (kb. 4000 fő), melynek tagjai békében földet művelnek és más mesterségeket űznek, ezáltal önfenntartóak (nem kereskednek). Nem tartanak szolgákat, falvakban élnek, szombatokként zsinagógákba járnak, tanulmányozzák és jól értik az írást, melyet gyakran allegória formájában értelmeznek. Istent mindenekelőtt szeretik és tisztelik, törvényeit megtartják, nem esküsznek, kerülik a tisztátalanságokat, alázatosak. Kiemeli, hogy nem ismer más közösséget, ahol ilyen mértékű vagyonszövetség lenne (nem csak a beadott pénz, de

12 A kutatók többsége egyetért abban, hogy az esszénusok csoportja valamikor a babilóni fogság után jött létre, működésük pedig az első zsidó háború végéig mutatható ki. Ez beleesik a zsidó történelem korszakolása szempontjából kiemelkedő jelentőségű második Szentély korába (kb. i. e. 539–70).

13 Alexandriai zsidó filozófus és bibliatudós (i. e. 20–i. sz. 41 k.), aki kortársként ismerhette az esszénusokat. Ő vezette az i. sz. 40-ben Caligula császár elé Rómába járuló zsidó követséget.

a ruházat, ételek is közösek). *Pro Judaeis defensio*¹⁴ című írása egy rövidebb változata az előbb tárgyalt műnek. Megtudhatjuk belőle az esszénusokról, hogy Júdea-szerte élnek városokban és falvakban. Jellemzőjük az erkölcsösség és az emberszeretet, nincsenek köztük gyermekek és ifjak (a házasságot, a nőket és a nemi vágyat elítélik), nincs magántulajdonuk (vagyonközösségben élnek), sokat dolgoznak. Megjegyzi, hogy nagy királyok is elismeréssel csodálják őket. Philón, az *A szemlélődő életről* (*De vita contemplativa*¹⁵) című munkájában (471skk.) az egyiptomi *therapeuták* közösségéről ír, szemlélődő életmódjukat az esszénusok jóval gyakorlatiasabb életmódjával hasonlítja össze. Munkám tárgya szempontjából fontos, hogy az esszénusokat többen megpróbálták a *therapeutákkal* azonosítani, azonban ez az elmélet könnyen cáfolható számos ponton.¹⁶

Josephus¹⁷ az *A zsidó háborúban*¹⁸ több helyen is említi a közösséget (*De bello Judaico* I. 78–80; II. 111–113, 119–161, 566–568; III. 9–12; V. 142–145). „Júdás, az esszénus” prófétaként jelenik meg, akinek beteljesül jóslata Antigonosz haláláról [I. 78–80 (I. 3.5)]. „Simon, az esszénus” szintén képes a jóslatok értelmezésére, ő Archelaosz uralkodásáról jövendölt

14 Philón e műve (melyre több néven is hivatkoznak: *Apologia pro Iudaeis* vagy *Hypothetica*) Caesareai Euszebiosz *Praeparatio evangelica* (Evangéliumi előkészület) c. munkájában maradt fenn (8. 11. 1–18). Bár az egyházatya munkáját megbízhatónak tartja a kutatás Philón idézésével kapcsolatban, hangsúlyozandó, hogy a szöveg közreadásával az i. sz. 4. században célja a kereszténység védelme volt, az esszénusokat (és a *therapeutákat*) is az őskeresztények egy irányzatának tartotta. A kérdésről bővebben és a teljes magyar fordítást lásd: Philón: *Pro Judaeis defensio*. Ford. Adorjáni Zoltán. *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* I, 2012. 57–66.

15 A mű magyar fordításához lásd Adorjáni Zoltán munkáját (Philón: *De vita contemplativa*. Fordította: Adorjáni Zoltán. Budapest: L'Harmattan, 2008).

16 Az esszénusok *Syria Palaestina/Judaea* területén élnek, míg a *therapeuták* Alexandria vidékén, az antik szerzők leírásai szerint az esszénusok sokan, a *therapeuták* kevesen voltak. Az esszénusoknál kimondottan fontos a fizikai munka végzése, míg a *therapeuták* elmélkedéssel töltik napjaikat. A *therapeuták* esetében nem emelik ki az esszénusok számára oly fontos tisztasági szabályokat. A témához lásd: Adorjáni Zoltán: *A therapeuták kontemplatív kegyessége*. Kolozsvár: Erdélyi Református Egyházkerület, 2007 vonatkozó fejezeteit, illetve részletes bibliográfiát hoz Vermes, 2005. V. fejezet 18. jegyzete.

17 Josephus Flavius (sz. József ben Matatjáhu; i.sz. 37/38–100 k.), zsidó papi családból származó fiatalból lett az első zsidó háború katonai parancsnoka. Fogságba kerülése után Vespasianus, majd Titus mellett írja jelentős történeti munkáit. Kortárs szerzőként a tőle származó információk felbecsülhetetlen fontosságúak az esszénusok tanulmányozásához.

18 A Josephus-fordításokat Révay József fordításában közlöm (Josephus Flavius: *A zsidó háború. Önéletrajz*. Ford. Révay József. Budapest: Bibliaiskolák Közössége, 1990; *A zsidók története*. Ford. Révay József. Budapest: Gondolat, 1966). Az egyes szöveghelyeknél először a nemzetközi standard beosztást jelölöm, utána zárójelben a magyar fordítás számozását.

[II. 111–113 (7.3)]. A leghosszabb leírás a „három zsidó filozófiai iskolát (φιλοσοφεῖται)” bemutató fejezetben olvasható [II. 119–161 (8.2–13)]. Ebből megtudhatjuk, hogy nagyon szigorú szabályok szerint, önmegtartóztató életet éltek vagyonszűkösségekben, a házasságot „megvetik” (de nem tiltják), gyermekeket fogadnak be, és tanítják őket szabályaikra. Itt Josephus azt írja, hogy „minden városban sokan laknak”. Különösen fontosak tisztasági szabályaik, puritán életmódjuk és a közösségen belüli szigorú hierarchia. Jellemzőjük, hogy „szívesen tanulmányozzák a régiek írásait,” érdeklődnek a gyógyítás iránt. Itt szerepel tanulmányom címadó idézete is, „Istent sajtárságos módon tisztelik.” Szigorú napirendjük része a hajnali ima, a kétkezi munka, a többszöri megtisztulás, a közös étkezés (mintha egy szertartáson vennének részt imákkal, tiszta ruhában). Részletesen leírja a közösségbe való belépés folyamatát: a jelölt egy év, a közösségen kívül töltött próbaidő után részesülhet a „megtisztító szent fürdőben,” ami után még két, állhatatosságban eltöltött év és egy „rettenetes eskü” letétele után lehet a közösség teljes jogú tagja.¹⁹

Aki be akar lépni a szektába, azt nem veszik fel rögtön maguk közé, hanem először a közösségen kívül kell élnie egy esztendeig, az ő életmódjuk szerint; (...) Ha a próbaidő alatt bizonyosságot tett önmegtartóztatásáról, akkor közelebb jut a közösséghez, részesül a megtisztító szent fürdőben, de a közös életbe még nem veszik fel. Miután bizonyosságát adta állhatatosságának, még két évig megvizsgálják jellemét is, és ha ebben a tekintetben is méltónak bizonyul, csak akkor veszik fel végleg a rendbe. (*Bellum* II. 8.7)

A szombatot a lehető leghigorúbban tartják meg. A zsidó háborúban elszenvedett kínzásokat is hősiiesen túrték, a történetíró ezt azzal indokolja, hogy hisznek a lélek halhatatlanságában. Jeleskednek a jövőmondásban. Ír a csoport egy másik ágáról is, akik házasságban élnek, melynek célja szigorúan a gyermeknemzés. A fejezet végén a farizeusokról elmondja, hogy „ők magyarázzák a leghitelesebben a törvényt”, és ők is hisznek a lélek halhatatlanságában. Ezzel szemben a szadduceusok „ridegek és barátságtalanok”. II. 566–568 (20.4)-ben egy esszéus

19 Több szerző is leírja, hogy ezen az eskün kívül tilos esküdniük. Ekkor azonban feltétlen hűséget kell fogadniuk Istennek és az előjáróknak, fogadni, hogy minden szabályt be és titokban tartanak. Az „angyalok neveit” is titokban kell tartaniuk, ennek kiemelése fontos, mivel a qumráni iratokban nagyon fontos az angyalok szerepe, számos műben megjelennek (többek között Henok könyve).

hadvezér, Joannész kinevezéséről olvashatunk, akinek dicsőségéről megemlékezik III. 9–12 (20.4) is. Az V. könyvben Jeruzsálem leírásakor említi az esszénusok kapuját 142–145 (4.2).

A zsidók története (Antiquitates Judaicae) című munkájában (XIII 171 skk. (5.9) újra említi kora zsidóságának három fő irányzatát (itt az αἰρέσεις kifejezést használja). Az esszénusokról a sorsszerűségben való hitüket emeli ki, míg a farizeusok nem tartották kizárólagosnak a sors irányítását, a szabad akaratnak is teret adtak, a szadduceusok pedig elvetették azt. Később, a XVIII. könyvben [18–22 (I.2–5)] visszatér e témához. Kiemeli a farizeusok népre gyakorolt nagy hatását, a szadduceusokról pedig azt, hogy „egyetlen zsinórmértékül a törvényt ismerik el”. *A zsidó háborúban* az esszénusokról leírtakat kiegészíti a jeruzsálemi kultuszhoz való hozzáállásuk leírásával: fogadalmi ajándékot küldenek, de áldozatot nem mutatnak be ott, mert nem találják rituálisan tisztának. Kb. 4000 férfire becsüli közösségük létszámát, akik nem házasodnak, hierarchikus rendben élnek vagyonszövetségben és földműveléssel foglalkoznak. XV. 371–379 (10.5) egy Menahem nevű esszénust mutat be, aki Heródes idején élt, és jól értett a jövőmondáshoz.²⁰

Önéletírásában (De vita sua 10–12) áll, hogy ifjúkorában tanulmányozta az említett három „zsidó szektát” (farizeusok, szadduceusok, esszénusok), hogy kiválaszthassa a számára legmegfelelőbbet, azonban egyik sem „elégítette ki” tudásvágyát (később említi, hogy a farizeusok szellemében tevékenykedett). Ezután beszámol találkozásáról a pusztában egy Bannus nevű remetével, akinek három évre a tanítványa lett. Jellemzésekor csupa olyan szokást sorol fel, amit korábban az esszénusokhoz társított.

C. Plinius Secundus, avagy idősebb Plinius²¹ *Naturalis historia* című művében Júdea leírásakor dél felé haladva a Holt-tenger nyugati partján Jerikó és En Gedi közé helyezi az esszénusok lakhelyét (V.73).²² A csoport tagjairól feljegyz, hogy nőtlenségben, pénz használata nélkül élnek

20 A legenda szerint megjósolta a gyermek Heródesnek, hogy egykoron király lesz. Amikor ez beteljesült, magához hívatta Menahemet és uralkodói jövőjéről kérdezte. A királyt ugyan csak az előtte álló évek száma érdekelte, nem figyelt a bölcs figyelmeztetéseire. A történetet azzal zárja, hogy Heródes uralkodása során „nagy becsületben tartotta az esszénusokat.”

21 Római történetíró (i. sz. 23/24–79), szintén kortársként ismerhette az esszénusokat.

22 Bár Plinius azt írja, hogy a közösség még Jeruzsálem lerombolása után is működött, és műve is feltehetően 70 után született, az általa használt források és az, hogy ha rövid ideig is, de járt a régióban az adott időben, hitelességét a korábban vizsgált szerzőkével teszik egyenlővé. Erről részletesen lásd: Goranson, Stephen: Posidonius, Strabo and Marcus Vipsanius Agrippa as Sources on Essenes. *Journal of Jewish Studies* 45, 1994. 295–298.

a „pálmafák társaságában” (*socia palmarum*). „Örök népként” (*gens aeterna est*) írja le őket, mivel számuk folyamatosan nő annak ellenére, hogy nem születik köztük senki.

A bithyniai Dión Khrüszosztomosz (kb. i. sz. 40–120) Josephus kortársaként írt az esszénusokról, mint egyfajta mintatársadalomról, akik egy boldog városban (*polisz*) élnek a „holt víz mellett, Palesztina belsejében.”²³

Ezek voltak tehát azok az ókori források, melyek az esszénus csoportról születtek annak adatolt fennállása alatt, és melyek szerzőinek feltehetően egymástól függetlenül, közvetlen módon voltak információik az esszénusokról.²⁴ Fel kell azonban hívni a figyelmet arra, hogy e forrásokat megfelelő kritikával kezeljük. Láthattuk, hogy akár egy szerző különböző leírásai között is vannak ellentmondások. Bár Josephus közel kerülhetett az esszénusokhoz, a vizsgált szerzők egyike sem volt a közösség teljes jogú tagja, így nem (az említett szigorú titoktartás miatt sem) rendelkezhettek pontos információkkal a csoportról. Azt is szem előtt kell tartanunk, hogy e szerzők többségében nem zsidó olvasóközönség számára írtak, így nem meglepő, ha úgy mutatják be a zsidó vallási csoportokat, hogy a környező világ (szerintük) hasonló irányzataihoz közelítik őket a jobb megértés érdekében.²⁵ Az esszénusokkal kapcsolatos későbbi ókori források két fő csoportra oszthatók: az ókeresztény egyházatyák írásaira és a korai rabbinikus iratokra (utóbbiakban nem említik őket ezen a néven). Ezekkel kapcsolatban is fontos hangsúlyozni, hogy egyrészt többnyire a fent vizsgált kortárs szerzők írásaira támaszkodtak, másrészt, hogy azokat a legtöbb esetben az olvasóközönségük és műveik kontextusa, célja, valamint valós korának társadalmi berendezkedése szerint interpretálták. Emiatt részletes vizsgálatuk túlmutat írásom fő célján, az esszénusok bemutatásán.²⁶

23 Dión ezen írását az V. századi észak-afrikai püspök, Szünesziosz művéből ismerjük: *Dio, sive de suo ipsius instituto* 3.1.

24 Taylor 2013. 141–166 részletesen vizsgálja e szerzők leírásainak függetlenségét.

25 Így hasonlítja Philón az esszénusokat a terapeutákhoz, Josephus a farizeusokat a sztoikusokhoz (*De vita sua* 12), az esszénusok életmódját pedig ahhoz, „ahogyan azt Pythagoras a görögöknek tanította” [*Ant.* XV. 371 (10.5)].

26 Részletesen, a szövegek görög és latin eredetijével, német vagy angol fordításával lásd: Adam, Alfred: *Antike Berichte über die Essener, 2nd ed.* Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 182. Berlin: Walter de Gruyter, 1972; Vermes, Géza – Goodman, Martin (eds.): *The Essenes According to the Classical Sources*. JSOT Press: Sheffield, 1989; Taylor, Joan E.: *The Classical Sources on the Essenes and the Scroll Communities*. In: Collins, John J. – Lim, Timothy H. (eds.): *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*. Oxford–New York: OUP, 2010. 173–199. Az ókeresztény források keletkezéséről, kapcsolatrendszeréről részletesen ír Taylor, 2013. 141–194.

A kutatás egyik fontos alapkérdése, hogy mi történt az esszénusokkal Jeruzsálem eleste után. A szakirodalom egy része egyetért abban, hogy a háború elsodorta közösségüket. Mások szerint azonban mindazon tulajdonságok és életmód, amit a források felfednek velük kapcsolatban, éppen azt segíthették volna elő, hogy túléljenek egy ilyen nagy horderejű történelmi változást is (még ha Josephus le is írja, hogy mennyit kínozták őket). Ami biztos, ezen a néven későbbi források nem említik őket. Az i. sz. 70 utáni esszénus jelenlétről számos tanulmány született, a legkomplexebb Joshua Ezra Burns tollából.²⁷ A közösségnek az elkülönülten élő ága feltehetően valóban megsemmisült a Jeruzsálem ostroma után Maszada felé tartó római seregek fegyvereitől, azonban, ha hihetünk Josephus és Philón leírásainak a falvakban és városokban élő több ezer fős esszénus lakosságról, nehéz elfogadni, hogy nézeteik egyik napról a másikra eltűntek volna a zsidóság szellemi térképéről. A kutatások két fő irányba haladtak: a zsidóságon, vagy a formálódó korai kereszténységen belül keresték továbbélésük nyomait. Burns a korai rabbinikus judaizmus társadalmi differenciálódását vizsgálta, különös tekintettel a *minim* fogalmára. A Szentély lerombolása utáni társadalmi változások sodrában nem meglepő, hogy a rabbik a szektarianizmus minden fajtáját veszélyesnek tartották a (szerintük normatív) zsidóság fennmaradása szempontjából, ezt Shaye Cohen szerint a javnei zsinaton meg is fogalmazhatták, majd írásaikban is megjelent.²⁸ Ezeknek a szektáknak²⁹ tartott irányzatoknak a gyűjtőneve a *minim*.³⁰ Az esszénusok esetében az eltérést mutathatják többek között a társadalmon belül elkülönülő közösségeik, szigorú tisztasági szabályaik, melyek alapján nem kerültek ki a zsidóság köréből, mégis, ha elfogadjuk Burns elméletét, ebbe a sajátos rabbinikus kategóriába eshettek.³¹

27 Burns, Joshua Ezra: Essene Sectarianism and Social Differentiation in Judaea After 70 C.E. *The Harvard Theological Review* 99/3, 2006. 247–274, mely tartalmazza a kérdéskör teljes bibliográfiáját.

28 A javnei zsinat jelentőségéről lásd: Cohen, Shaye J. D.: The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism. *HUCA* 55, 1984. 27–53. és Grabbe, 2000. 120–124. oldalait.

29 A fogalomról részletesebben lásd: Komoróczy 1998. 89–90.

30 Az, hogy mi alapján soroltak ebbe a kategóriába valamit, nincs explicit módon megfogalmazva az iratokban. A farizeusok és szadduceusok tanai alkották a rabbinikus rendszer alapjait, ami ezektől valamiben jelentősen eltért, az feltehetően már *minim*nek minősült. Burns ide sorolja az esszénusokat és a zsidó-keresztényeket is. Burns, 2006. 258.

31 Burns, 2006. 260–274.

A qumráni tekercsek³² és az esszénusok

Az eddig tárgyalt források alapján megrajzolt kép élt a köztudatban az esszénusokról 1947, a qumráni tekercsek felfedezése előtt.³³ Amikor a kutatók a tekercseket sorra elolvasták, és egyre több, az antik leírásokból már ismert részlettel találkoztak, sokak számára egyértelmű volt, hogy bár a tekercsek egyike sem használja a csoportra az esszénus kifejezést, akik írták őket, ehhez a csoporthoz tartoztak.³⁴ Azonban nem csak hasonlóságokkal, hanem számos ellentmondással is találkozunk a tekercsek és az auctorok leírásai között. Ennek oka csak részben az a fent tárgyalt tény, hogy utóbbiak esetében csoporton kívül állók írtak kívülállóknak, fontos a szövegek elszórt keletkezési ideje és eredete is.



A qumráni barlangok
Wikimedia Commons

32 A qumráni irodalommal kapcsolatos magyar nyelvű kifejezéseket és az idézeteket a teljes tanulmányban, amennyiben másként nem jelölöm, Fröhlich Ida fordításában (Fröhlich, 2000) közlöm.

33 A felfedezés történetét az általam a 3. lábjegyzetben idézett munkák legtöbbje tartalmazza.

34 Elsőként Eleazar L. Sukenik vetette fel a qumráni közösség és az esszénusok azonosítását מגילות גנוזות c. kötetében, *Megillot genuzot: Mi-tokh geniza keduma se-nimcea be-Midbar Jehuda*, 1. Jeruzsálem: Mosad Bialik, 1948. 16.

Ennek az egyik legjobb példája az ún. *Damaszkuszi Irat* (CD), amit részben indokolt lett volna az előző fejezetben tárgyalni, mivel annak több töredékét megtalálták már a 19. század végén a kairói genizában.³⁵ Jelentőségét igazán a qumráni tekerccsek felfedezése fedte fel, ugyanis több barlangból is előkerültek töredékei. A *Damaszkuszi irat* (címét a benne többször előforduló „Damaszkusz földje” kifejezésről kapta) szimbolikus nyelvezete történeti bevezetőt rejt a kiválasztottak visszatelepüléséről a babiloni fogság után. Az „új szövetséget” a csoport tagjai kötötték meg Istennel, Damaszkusz (értelmezése vitatott, a fogság helyszínére utalhat) földjén. Ezek a visszatérők a fogságba vittek leszármazottjai (a „Maradék”) lehetnek, akik 390³⁶ évvel később (kb. 196-ban) visszatérnek Júdeába, hogy ott aztán majd Isten törvényeit betartva éljenek. Vezetőjük az Igaz Tanító lett pár évtized elteltével, lehetséges, hogy ő alakította ki a qumráni telepet is.³⁷ A papok – Áron és Cádok fiai – voltak a közösség legfőbb vezetői az élet szinte minden területén, feltehetően közülük került ki a „Sokak” legfontosabb vezetője: a *Mevakker*, vagyis a felügyelő is.³⁸ A CD tartalmazza bibliai szöveghelyek értelmezéseit és törvényértelmezést is, a Tóra gyakorlati betartásának útmutatóját (*halákha*, הלכה). Az összegyűjtött szabályok azonban családokban, gyermekekkel élő emberek mindennapjaira vonatkoznak. Nagy hangsúlyt fektettek a tisztasági szabályokra (például a szexuális életre, betegségekre, házassági rendre, nők ciklusára vonatkozó szabályokra, melyeket a 4. barlangban talált töredékek tovább részleteznek³⁹).

35 A geniza elhasználódott, sérült, istennevet tartalmazó vagy más szakrális iratok gyűjtőhelye. A Kairó óvárosában lévő Ibn Ezra zsinagóga *genizájában* talált töredékeket 1910-ben publikálta Solomon Schechter (*Documents of Jewish Sectaries, vol. 1: Fragments of a Zadokite Work*. Ed. Schechter, Solomon. Cambridge: Cambridge University Press, 1910). Már ő felvetette a dokumentumban szereplő csoportnak a *minim* egyikével való azonosítását.

36 A szövegben végig nagy szerepet kapnak a bibliai prófétikus könyvek, utalások. E szám is egy ilyen utalás lehet Ezékiel könyvére (Ez. 4:4–8), melyben a próféta vezekel Izrael és Júda bűneiért, míg 390, majd 20+20 napig fekszik egyik, majd másik oldalán. 1 nap szimbolikusán 1 évet jelent, így kaphatjuk meg a már törvényisztelő közösség megalkulásának időpontját. A kérdésről és a mű történetiségéről részletesen lásd: Rabinowitz, Isaac: A Reconsideration of „Damascus” and „390 years” in the Damascus (Zadokite) Fragments. *JBL* 73, 1954. 11–35; Grossman, Maxine L.: *Reading for History in the Damascus Document: a Methodological Study*. Leiden: Brill, 2002, III. és IV. fejezeteit (88. ssk).

37 A különállás nem feltétlenül a qumráni telep létrehozását jelentette (bár, amint látni fogjuk, annak alapítása is kb. erre az időre tehető).

38 Többek között ő felelt a belépéshez szükséges feltételek és a próbaidő(k) megfelelő letöltésének teljesüléséért is. Vermes–Goodman, 1989. 7. Feladataihoz lásd: 1QS VI:13–23; CD 13:7–16.

39 4Q265–273

Hasonlóan korai és a kutatás jelenlegi állása szerint feltehetően nem a qumráni telepen, hanem korábban (már az i. e. 4. századtól – tehát a feltelezett elkülönülés előtt is – formálódott; maga az irat az i. e. 1. század második felére keltezhető) keletkezett alapmű a *Templomtekercs* (11QT vagy TS), melynek fő témája szintén a mózesi törvény betartásának szabályozása. A mű történeti keretét Mózes és a Színai-hegyi törvényadás adja. „Izrael” az isteni (E/1-ben elmondott) kinyilatkoztatás címzettje, a közösség, aki belép az „ígéret földjére,” aki, ha megfelelően tartja be a törvényeket, „örök időkre” részesülhet a felépített, majd megszentelt szentélyből. A mózesi törvényeket tematikusan rendszerezve tárgyalja, és számos ponton ki is egészíti.⁴⁰ A CD-hez hasonlóan itt is egy családokban élő csoport mindennapjaira vonatkozó törvényeket találunk, útmutatást, hogy az „ígéret földjére” lépő „Izraelnek” hogyan kell élnie a „föld lakói” között. A műben nagy hangsúlyt kap a Templom és az ott bemutatott áldozatok, ünnepek. Azonban olyan ünnepek is szerepelnek benne, melyeket Qumránon kívül máshonnan nem ismerünk, a Templom leírása sem realisztikus, sokkal inkább közelít az idealisztikus ezékieli Szentély leírásához (Qumránban nem is került elő semmilyen szentély nyoma, sem áldozat bemutatására alkalmas oltár).

Mindkettő egyfajta szabályzat, ami közös bennük, az a Tóra, a mózesi törvény központi szerepe és az erre épülő kultusz – ami egész életüket és mindennapjaikat átszötte – helyes gyakorlata a lehető legnagyobb tisztaság biztosítása mellett. Ezeket az iratokat a többségi zsidóságtól való elkülönülésük folyamatának legkorábbi tanúiként tarthatjuk számon. A szövegekben azonban mégsem egy teljesen elkülönült, zárt közösség tárul elénk, hanem szerte az ország városaiban, falvaiban élő zsidó emberek élete. Feltehetően közülük váltak ki azok, akik aztán Qumránban telepedtek le, és alkottak egy zárt csoportot.

A telepen élők számára a legjelentősebb feltehetően a *Közösség szabályzata* (1QS)⁴¹ volt, ami egy zárt közösség (*jahad*, יחד) tagjai számára ad útmutatást. Műfaja egyedülálló a zsidó irodalomban, azonban eszmérendszer, törvényfelfogása és gondolatvilága szoros rokonságot mutat a *Damaszkuszi irattal* és a *Templomtekerccsel*. A *jahad* tagjai között vannak papok (Cádok fiai) és lévíták is a „sokak” (*rabim*, רבים) mellett, illetve egy felügyelő is segíti mindennapi életüket, amit közösen töltenek munkával,

40 A felosztáshoz részletesen lásd Fröhlich, 2010. 97–98.

41 A műnek, melyet első kiadói is már a *Közösség szabályzatának* neveztek, az 1., 4., és 5. barlangból kerültek elő példányai és töredékei. I. e. 100 körülre keltezhetőek.

étkezésekkel, a Tóra tanulmányozásával és különböző szertartásokkal. A szabályzat értelmében az lehetett a közösség tagja, aki letölti az egy-éves, külön töltött próbaidőt, majd a szintén egyeztetős következő próbaidő után, ha megfelelőnek találják tudását és elkötelezettségét, akkor „beviszi vagyonát és munkáját” a közösségbe, ezáltal teljes jogú taggá válik, részt vehet a közös étkezéseken is (1QS VI.13–23). A beavatás több ponton egyezik a Josephusnál olvasottakkal:

Ha belép(het) a közösség tanácsába, ne érintse a Sokak tiszta ételeit mindaddig, amíg meg nem vizsgálják szelleme és cselekedetei felől, amíg nem telik el fölötte egy teljes esztendő; és ugyanő ne részesedjen a Sokak vagyonában. Amikor pedig letölti az egy évet a közösség körében, kérdezzék ki őt dolgai szerint a Sokak, értelme és Tóra-gyakorlata szerint. (1QS VI.16–18)

Ne érintse a sokak italát, míg el nem tölti a második évet a közösség embereinek körében. Amint pedig eltelt a második év, ítéljék meg a Sokak véleménye alapján. Ha kijön róla az osztályrész, hogy belépjen a közösségbe, írják őt be a szabályzatba, besorolását fivérei közé, a Tórát, az ítéletet, és a tiszta ételeket illetően. Vagyonát vigyék be, és tanácsa és ítéletet a közösségé lesz. (1QS VI.20–23)

A közösség tagjai nem voltak egyenrangúak, helyzetüket évente felülvizsgálták, aminek nagy jelentősége volt, mivel életük majd minden területén számított, hogy ki hol áll a közösség hierarchiájában. A Tóra törvényei és a közösség szabályainak be nem tartása azonnali és szigorú kiközösítést vont maga után (1QS VIII:20-24), míg a kisebb szabálytalanságok elkövetőit időleges számúzással és más büntetésekkel sújtották (1QS VI:24–7:21). E szabályokból is kitűnik, hogy a közösség élesen elválasztotta magát a többségi társadalomtól, magát különösen tisztának és szentnek tartotta, integritásának megőrzésére szigorú szabályok felállításával ügyelt. Láthatjuk, hogy a Josephus által leírtak több ponton azonosak a *Közösség szabályzatában* megfogalmazottakkal. Az irat ugyan nem említi, hogy csak egyedülálló férfiakból állt a csoport, de sosem utal női tagokra és végig hímnemben írták. Mi sem mutatja jobban a szövegeknek a közösséggel való együttélését, mint a különböző szövegvariánsok léte, a *Közösség szabályzata* előírásai is időről időre változtak, aktualizálták őket, ezek pedig az egyes példányokban nyomon is követhetőek.

Egy közösséget nagyban meghatároznak azok ünnepei, szokásai. Ezek helyes megtartásához elengedhetetlen valamilyen naptár használata. A zsidóságban mindig is összetartó erővel bírt a naptár, hiszen annak Jeruzsálemben történt kihirdetése után hírnökök sora indult a diaszpóra vallási központjaiba, hogy hírül vigye a közösségeknek az ünnepek megtartásának helyes rendjét. A qumráni közösség azonban a tekercsek tanúsága szerint eltért a jeruzsálemi naptártól. A szövegekből kétféle rendszer tárul elénk: az egyik 364 napos évvel számol, melyek 12, egyenként 30 napos hónapból állnak, és minden harmadik hónap után egy napot adnak a szakaszhoz. A naptár, bár napjainak száma közel áll a 365 napos napévhez, nem a Nap körforgásán alapul, hanem egy hetes rendszerre épül.⁴² Az újév és az évnegyedek kezdetei ebben a rendszerben mindig a hét negyedik napjára esnek, az ünnepek pedig sosem esnek szombatra. A naptár keletkezését illetően két elmélet született: az egyik szerint az ősi zsidó naptári hagyomány él benne tovább, melyről a jeruzsálemi papság már áttért a luniszoláris rendszerre. A másik feltevés szerint a csoport szellemi elődei hozták létre azt. Annyi bizonyos, hogy több szövegben is szerepel (11QT, 4QMMT), illetve a Jubileumok könyvének elbeszélése is erre épül. Ismert Qumránból a 354 napos Hold-év naptára is, továbbá egy *gnómon*hoz hasonló tárgy, melyet feltehetően e két naptár egyeztetésére használtak.⁴³ A jeruzsálemi naptártól való eltérésre utalhat a *Habakkuk-kommentár* egy részlete is, melyben a Gonosz pap feltehetően Engesztelésnapkor zavarta meg a közösség ünnepét, amire semmiképp sem kerülhetett volna sor, ha Jeruzsálemben is ünnep lett volna az a nap, mely esetben a Templomban kellett volna tartózkodnia.

Sajátos irodalmi műfajok is megtalálhatóak a közösség iratai között (például *peserek*,⁴⁴ újraírt Bibliák), melyek mind a szövegeket hagyományozó csoport világnézetét, vallásgyakorlatát, hiedelmeit tükrözik. Azt már láthattuk, hogy a tekercseket írók összetartozását jól nyomon követhetjük a szabályzatokban, de mindez megjelenik a narratív hagyományban is. Ennek legjobb példája *Henok könyve*, ami egyike a legkorábbi qumráni kéziratoknak (i. e. 2. század eleje), hagyományozása pedig ennél is (kb. 100 évvel) korábbi időre nyúlik vissza. A mű összetett

42 Fröhlich, 2000. 16.

43 Fröhlich, 2000. 16.

44 A *peser* a bibliai szövegmagyarázat Qumránban gyakorolt formája, amely alatt egy prófétai vagy zoltár szövegből vett idézetet és az ahhoz tartozó magyarázatot értünk. Bővebben a műfajról: Fröhlich, 2000. 33–37.

szövege, műfaji sokszínűsége is utal arra, hogy egyes darabjai nem egy időben keletkeztek.⁴⁵ Történetei, apokaliptikus képei számos elemet tartalmaznak az ókori Közel-Kelet irodalmi és mitológiai kincséből, ami a csoport feltételezett fogság utáni, keleti eredetét támaszthatja alá.

Érdekes a közösség viszonya a jeruzsálemi Szentélyhez. Több szöveg tartalmaz rendelkezéseket a templomi kultusz szabályozásáról, ugyanakkor egyértelműen kitűnik, hogy a Szentélyben folyó kultuszt nem tartották a törvények szerint megfelelőnek.⁴⁶ A közösség úgy tekintett önmagára, mint egyfajta „helyettes-Templomra”, mely az eszkatologikus idő bekövetkeztével átveszi, és majd törvényesen gyakorolja a kultuszt saját *halakha*-értelmezése alapján. Ezért a közösség saját tagjaira alkalmazta a templomi tisztasági szabályokat, az egész csoport egyfajta virtuális templomként élt. Ennek következtében a legszigorúbb módon tartották be a tisztasági szabályokat a mindennapi élet gyakorlatában is. Tették mindezt annak az általuk isteni rendelésnek tartott győzelemnek a reményében, mely a világosság és a sötétség fiaival vívott negyven éves háborút volt hivatott lezárni a világosság fiainak győzelmével.

A lélek halhatatlanságába vetett hit tisztán kirajzolódik a szövegekben (például 1QS 11:5–9, 1QH 11:10–14), a test halhatatlanságáról való elképzeléseik azonban nem értelmezhetők egyértelműen (például 1QH 6:34–35; 11:10–14-ben szereplő kifejezések valószínűleg metaforákként értelmezhetőek).

A bemutatott szövegekből kerek képet kapunk e közösségről. Ezt tükrözi szóhasználatuk, közös gondolatviláguk, a szövegek tematikája (a bibliai hagyományra vonatkozóan is).⁴⁷ Mindennek rögzítésére szükségük volt ahhoz, hogy a zsidóság többi irányzatától való eltérő gondolkodásukat kifejezzék. A qumráni szövegek felfedezése előtti irodalmat vizsgáló fejezet végén kitértem a jeruzsálemi Szentély lerombolása utáni zsidó társadalom és a *minim* kérdésére. Most, a közösség szövegeinek vizsgálata után szeretnék visszacsatolni ehhez. Láthattuk, hogy az elkülönülésük egyik legfontosabb alapköve a mózesi törvények általuk

45 Henok könyveihez általánosan lásd Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel (szerk.): *Henok könyvei*. Pülsicsaba: PPKE BTK, 2009. A narratív hagyományt legteljesebb formájában a ge-ez nyelven fennmaradt Henok-könyv tartalmazza (magyar fordítása: *Henok első könyve. Az etióp Henok-könyv*. Ford.: Dobos Károly Dániel. In: Fröhlich – Dobos (szerk.), 2009. 15–188.

46 Úgy vélték, hogy a változások és a helyes gyakorlat egy negyven éves eszkatologikus harc hetedik évében fog bekövetkezni.

47 Bővebben Fröhlich, 2000. 13.

helyesnek vélt módján való értelmezése. Koruk többségi társadalmáról úgy vélték, hogy ők nem a helyes úton járnak,⁴⁸ nem megfelelően tartják be/meg a törvényeket, a szertartásokat. A qumrániak ugyan nem vitatták a jeruzsálemi Szentély jelentőségét (várták annak a kornak az eljöveteletét, amikor újra megfelelő gyakorlat folyik majd ott), de nem fogadták el a benne szolgáló főpapot. Ehelyett saját közösségüket interpretálták egyfajta Templomként, vezetőjüket főpapként. Láthattuk, hogy saját *halakhát* dolgoztak ki e Szentély nélküli életre. Több dokumentum és a 4QMMT jelzetű levél – mely az egyetlen olyan dokumentum, ami a csoport és a külvilág konfliktusáról tanúskodik – alapján kimutatható, hogy ez a *halakha* számos esetben egyezik a rabbinikus irodalomból ismert szadduceus előírásokkal. A tekercsek számos alkalommal említik „Cádok fiai”-t, ami alapján többen felvetették a qumrániak szadduceusként való azonosítását. A rendelkezésre álló források alapján több az eltérés a két irányzat között, mint a hasonlóság,⁴⁹ azonban, ha nem a qumrániak eredetének meghatározójaként, hanem egyfajta továbbéléseként tekintünk a közös vonásokra, akkor Schechter és Burns már említett esszénus-*minim* kapcsolatrendszeréhez jutunk. Ez nem jelenti azt, hogy a qumrániak/esszénusok szadduceusok lettek volna (ahogy a farizeusokkal való még több közös tulajdonságuk alapján sem következtethetünk hasonlóra), sem *vice versa*, de jelzi, hogy ezek a csoportok nem egymástól teljesen elszeparálva éltek mindennapjaikat, hanem zsidóként egy alapvető Törvényt követve, de különböző módokon. A Szentély rómaiak általi lerombolása a vallásgyakorlat újratervezését követelte meg, melyhez a qumrániak már addig is folytattott, kvázi Szentély nélküli életmódja és az ezt helyettesítő sajátos törvényértelmezése és vallásgyakorlata jó mintául szolgálhatott mások számára is.

48 A kérdés történeti háttéréhez, a Hasmóneus politika és a jeruzsálemi papság és a qumráni közösség viszonyával kapcsolatos kutatásokhoz lásd: Eshel, Hanan: *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008; Lawrence H. Schiffman: *Qumran and Jerusalem*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010, különösen 81–111.

49 Az ellenérvek között szerepel az, hogy a többségében jómódú, gyakran politikai/gazdasági vezető szerepet vállaló szadduceusok a magukat több helyen „Szegényeknek” nevező esszénusoktól teljesen eltérő életmódot folytattak. A qumrániak elítélték a jeruzsálemi Szentély – gyakran szadduceus – papságát és főpapját. A qumráni teológia fontos részét képezik az angyalok és a feltámadás, ezzel szemben a szadduceusok egyikben sem hittek. Vermes, 2005. 158–160. A témáról bővebben: Schiffman, Lawrence H.: *The Sadducean Origins of the Dead Sea Scroll Sect*. In: Shanks, Hershel (ed.): *Understanding the Dead Sea Scrolls*. New York: Random House, 1992, 35–49.

Khirbet Qumrán és az esszénusok

A külső források és a qumráni tekercsek vizsgálata után már csak egy, az esszénusokkal kapcsolatba hozható „forrás” maradt: a Holt-tenger északnyugati partvidékén fekvő, a juhaikat legeltető beduinok által megtalált barlangok feletti márga-terazon elterülő Khirbet Qumrán-i telep.⁵⁰ Első feltárója a francia domonkos rendi szerzetes, Roland de Vaux volt, az ő nevéhez köthető a telep első korszakolása is, melyet 2002-es könyvében Jodi Magness módosított részleteiben.⁵¹ Ketten egyetértenek abban, hogy a település már a vaskorban is lakott volt, neve Szekaka lehetett, azonban a júdai királyság bukása után hosszú időre elnéptelenedett.

A témám szempontjából fontos korszak jelentette az újbóli benépesülés idejét (I.a periódus), de Vaux-nál i. e. 130-ban kezdődik a korábbi épületek újjáépítésével, és kb. 100-ig tart. Jodi Magness véleménye szerint azonban csak az i. e. 1. század kezdetétől beszélhetünk betelepülésről, mivel a 2. századból nem találtak kerámiaanyagot.⁵² A korábbi, vaskorból fennmaradt építményeket az I.a periódusban újra használatba vették, több ponton tovább is építették, a ciszternát kitisztították, új csatornát és medencéket építettek hozzá. A korszak behatárolását megnehezíti, hogy nem találtak keltező értékű érmet, ezért a következő periódusban talált Alexandrosz Jannaiosz (i. e. 103–76) által kiadott érmeket vette *terminus ante quem*-nek.⁵³ Az I.b periódus jóval pontosabban keltezhető (i. e. 100–31) a számos e rétegben talált éremnek köszönhetően. A telepet több kisebb bejáraton át lehetett megközelíteni. Jelentős épület az északi oldal közepén található kétemeletes torony, mely elhelyezkedése alapján elsősorban őrtoronyként szolgálhatott: a legfőbb bejáratit részt védte, alsó szintjét pedig feltehetően tárolásra használták. A telepen feltárták egy vaskori épület maradványait, nyitott központi udvar köré épített szobákkal, valamint ettől keletre más helyiségeket. A szobákban padok,

50 Mivel szisztematikus feltárása a tekercsek felfedezése után indult meg, a kutatás ezen irányát is nagyban befolyásolták a különböző prekonceptiók, illetve a klasszikus munkák (majd az elolvasott tekercsek) szó szerinti értelmezése. A tekercsek, a telep és az ott élő közösség azonosításának egyik legnagyobb problémája, hogy közvetlenül a telepen nem találtak egyet sem a tekercsek közül. Magness, Jodi: *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002. 43.

51 Több részjelentés után a legteljesebb összefoglalók: de Vaux, Roland: *Archaeology of the Dead Sea Scrolls*. London: OUP, 1973, majd Magness, 2002.

52 Magness, 2002. 65.

53 Magness, 2002. 49.

tárolásra szolgáló szekrények, faajtó és medencék nyomai láthatóak,⁵⁴ kerámiaedények, bronz- és vasszerszámok szintén felszínre kerültek. Az épület észak-keleti oldalán egy fal indul dél felé, melynek oldalában számos kisebb helyiség található, feltehetően tárolók, és kisebb műhelyek, köztük egy nagyon gazdagon felszerelt és berendezett fazekasműhely (a telepen két égetőkemencét is feltártak). A telep legnagyobb terme 22 m hosszú és 4,5 m széles volt, a fő épülettől délre található. De Vaux szerint ez szolgált az itt élők gyülekezőhelyéül. Mivel egy hozzáépített helyiségben (ezt kamrának nevezték el) közel ezer agyagedényt⁵⁵ (poharak, tányérok, tálak) is találtak, többen arra következtettek, hogy azt közös étkezések helyéül is használták.⁵⁶



Ásatás a qumráni telepen
[Wikimedia Commons](#)

54 Magness, 2002. 52.

55 Az agyagedényeket természettudományos vizsgálatoknak (INAA) is alávetették, melyek eredménye szerint azok kb. fele jeruzsálemi eredetű, a másik fele pedig helyi eredetű lehetett. A vizsgálatokat Balla Márta végezte, az eredményeket 2005-ös PhD-disszertációja tartalmazza *Provenance Study of Qumran Pottery by Neutron Activation Analysis* címmel (Budapest: Budapesti Műszaki Egyetem).

56 A közös, szigorú tisztasági és már-már szertartásos szabályokhoz kötött étkezésekről nem csak a qumráni szövegekből tudunk, hanem Josephus is részletesen beszámol róluk [*Bellum* II. 129–31 (8.5)].

A telep nyugati felében található helyiségek közt találunk tárolókat, műhelyeket. A nagy ciszternát csatornák táplálták, a telep hidraulikai rendszere nagyon hasonló a Hasmóneus és Heródes korában épített palotákéhoz (például Maszada, Hircania), azonban itt nem fényűző medencékbe torkollanak, hanem vizeikkel több olyan kisebb medencét (*mikve*) táplálnak, melyek alkalmasak a rituális megtisztulás elvégzésére. Lejárati lépcsőjüket úgy alakították ki, hogy azokat egy alacsony (kb. 10 cm-es) elválasztó „fal” kettéosztja, ezáltal elválasztja a lefelé haladó rituálisan tisztátalanokat a felfelé menő tisztáktól.⁵⁷ Feltűnő a telepen a lakóépületek hiánya, szemben a műhelyekkel és a feltehetően nagyszámú közösség befogadására alkalmas termekkel. De Vaux szerint az I.b periódus végét földrengés és tűz jelentette. Ezt Josephus Flavius írásai⁵⁸ és a keltező értékű leletek alapján i. e. 31-re teszik.

De Vaux és Magness egyetért abban, hogy a pusztulás után nem azonnal, de feltehetően ugyanaz a közösség vette újra birtokba a telepet. A romokat eltakarították, a helyiségek egy részét a korábbihoz feltételezhetően hasonló célokra használták, némelyiket azonban lezárták, és nem használták tovább (többek között az összetört edények maradványaival teli tárolót).⁵⁹ A tornyot megerősítették, egy rámpát építettek köré. De Vaux a kitakarított hordalékban és a telepen talált érmek alapján keltezte e periódus kezdetét i. e. 4 és 1 közé.⁶⁰ E periódusban több átalakítást és bővítést is végeztek a telepen: több szoba, tároló, műhelyek, egy siló, egy konyha, mosó helyiség is használatba került, míg a földrengésben megsüllyedt medencék egy részének használatát felhagyták. Új csatornát is építettek. A nyugati szektorban fekvő ún. íróhelyiségben (*scriptorium*) hosszú padot és asztalt, illetve két kisebb asztal maradványait tárták fel, melyekben tintatartó tartására alkalmas mélyedéseket, illetve két tintatartót (kerámia és bronz) azonosítottak. De Vaux elmélete szerint ez lehetett a tekercsek írásának helye. Egy másik feltételezés szerint e szoba egy *triclinium* lehetett, azonban a 40 cm széles padok aligha lehettek alkalmasak kényelmes elnyújtózásra és lakomázásra. A tintatartók azonban mindenképp arra engednek következtetni, hogy valamiféle írásos tevékenységet űztek a szobában, legyen annak bármilyen is a berendezése. A telep közelében fekvő temető fontos eleme

57 Fröhlich, 2000. 14.

58 *Bellum* I.370–380; *Ant.* XV.121–147.

59 Magness, 2002. 57.

60 Heródes Arkhelaosz (i. e. 4 – i. sz. 6) érmei szolgáltak *terminus post quem*ként.

lenne az esszénusok azonosításának, azonban mivel a kb. 1100 sírnak csak nagyon kis hányadát tárták fel, sajnos nem alkalmas bizonyító érvényű következtetések levonására.⁶¹ A II. periódusnak egy tűzvész vetett véget, melynek okozója de Vaux szerint a római sereg lehetett az első zsidó felkelés idején. A rámpa és a torony kivételével hatalmas kár keletkezett a településen. A harcok nyomait mutatják a római nyílhegyek is. A rombolás idejét Josephus leírása és a numizmatikai leletek alapján i.sz. 68-ra keltezi. A legkésőbbi felfedezett érme a felkelés 3. évéből való (i. sz. 68/69), mely időszak egybeesik azzal, melyben Josephus szerint a rómaiak elfoglalták Jerikót, ami a közösséget is arra készítette, hogy elhagyja lakhelyét.

A közösség után a telep lakói ideiglenesen egy kisebb római helyőrség tagjai lehettek, feltehetően a X. Legióból. Csak a fő épület egy részében rendezkedtek be, kisebb változtatásokat végeztek annak környezetén. A délkeleti nagy ciszternát használták, és az ehhez vezető csatornákat megerősítették. Feltehetően csak pár évig, Maszada elestéig éltek itt a katonák (i. sz. 73/74). Későbbi használat nyomait is feltárták: a telepet lakták feltehetően a Bar Kokhba felkelés (i. sz. 132–135) idején,⁶² illetve érme tanúsága szerint minimum látogatták a késő-római, bizánci korban. A de Vaux által „muszlim” kerámiaként leírt töredékek nabateus kerámiaként azonosíthatók.⁶³

A telep tehát számos közösségi együttlétre alkalmas helyiséggel rendelkezik (ebédlő, *scriptorium*), illetve több kézműves tevékenység végzésére alkalmas műhely és rituális létesítmény (*mikve*) is található területén. A ránk maradt edények is jelzik, hogy egy nagyobb csoport ellátására is alkalmas volt. Egy kérdés azonban joggal merülhet fel bennünk: hol éltek ezek az emberek? A telepen viszonylag kevés olyan épületet tártak fel, mely lakóhelyül szolgálhatott. Fontos e kérdés a telep interpretációja szempontjából is: másként érvelnek az azt fazekasműhelyként (tehát nem otlakást feltételező tevékenység színhelye), és megint mást a *villa rustica*-ként, katonai erődként, vagy esszénus telepként azonosító

61 A közösség azonosítása szempontjából megjegyzendő, hogy a feltárt sírok mind nagyon puritán kivitelűek, a szabályos sorokba rendezett sírok mindegyike csak egy holttestet rejtett, melyek túlnyomó többsége fiatal férfi volt. A temetőről részletesen és a vonatkozó szakirodalmat ld. Dávid Nóra: *A qumráni közösség thanatológiája a második Szentély korának eszmerendszerében és gyakorlatában*. PhD Diss; Budapest, 2009. http://phd.btk.ppke.hu/tortenelemtudomany/david_nora_margareta/disszertacio.pdf

62 Tíz érmet találtak a felkelés idejéből a torony alsó szintjén.

63 Magness, 2002. 63.

kutatók. Többen támogatják az elképzelést, mely szerint a telep közelében lévő barlangokban (a 8. számúban egy *mezuzát*, a 10-esben matracot találtak) éjszakázhattak, vagy a lakosok a közelben felállított sátrakban, kunyhókban éltek.⁶⁴ Magness szerint a közösség nem minden tagja élt a telepen állandóan, ennek ellenére azonban a telep, ha nem is annak épült, de közösségi feladatokat látott el.⁶⁵

A telep és a tekerceket rejtő barlangok összekapcsolása a kutatás egyik kulcskérdése. Régészeti szempontból ezt a kapcsolatot a tekercekből felsejlő életmódot több ponton kiszolgáló létesítmények mellett olyan, a mindennapi élethez köthető tárgyak vagy dokumentumok támaszthatnák alá, amelyekhez hasonlóakat több helyen is találtak a Holt-tenger vidékén (például gazdasági dokumentumok, szerződések). 1996-ban két osztrakon került elő a telep temető felőli fala közeléből. A leletek közlöi⁶⁶ szerint egyikük feltehetően azt a mozzanatot dokumentálta, amikor egy bizonyos Honi nevű jelölt minden vagyonát átadja a közösség tulajdonába. Ez feltehetően a hűségeskü letétele utáni teljes vagyonátadásra utal, melyről a *Közösség szabályzata* is szól (VI.18–23). Előkerültek ezen kívül *phüla*ktérionok, mezőgazdasági- és kézműipari eszközök is.

A legtöbb kutató egyetért abban, hogy a barlangokhoz közeli telepen egy, a *Közösség szabályzatát* (és a többi hasonló tartalmú dokumentum útmutatását) követő közösség élt, és a többi szöveget is ők olvasták, másolták, használták, majd az első zsidó háború vége felé, a Jeruzsálemből Maszada felé tartó római katonák elől cserépedényekbe helyezték, és a környező barlangokba rejtették. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy minden irat az ő elgondolásukat tükrözi, hiszen művelt, a szellemi tevékenységekben élenjáró csoportként természetes, hogy saját irataiknál jóval szélesebb körű irodalmat is tanulmányoztak. A qumráni telep kb. az i. e. 2. század közepétől a zsidó háború leveréséig volt lakott, azonban,

64 Hanan Eshel és Magen Broshi sáttortábor nyomait találta (Broshi, Magen – Eshel, Hanan: *How and Where Did the Qumranites Live?* In: Parry, Donald W. –Ulrich, Eugene (eds.): *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts and Reformulated Issues*. Leiden: Brill, 1999. 266–273), valamint házikéramia-edények maradványait azonosította némelyik barlangban (Broshi, Magen – Eshel, Hanan: *Residential Caves at Qumran*. *DSD* 6, 1999. 328–348.

65 Magness, 2002. 71.

66 Az első közlés (Cross, Frank M. –Eshel, Esther: *Ostraca from Khirbet Qumran*. *IEJ* XLVII 1/2, 1997. 17–28) látni véli a „teljesíti esküjét a Közösség számára” kifejezést a töredék 8. sorában, azonban a sokkal jobb minőségű képpel még abban az évben megjelent másodközlés már nem tartalmazza azt: Yardeni, Ada: *A Draft of a Deed on an Ostraca from Khirbet Qumran*. *IEJ* XLVII 3/4, 1997. 233–237, itt: 236.

amint azt a vizsgált írott forrásokból is láthattuk, a barlangokban talált szövegek mögötti hagyomány kialakulása, lejegyzése és feltehetően a csoport elkülönülése is már korábban megkezdődött, nézeteik és vallás-gyakorlatuk pedig feltehetően a qumráni telep elhagyása után is tovább élt valamilyen formában.

Esszénusok – tekercek – Khirbet Qumrán: az azonosítás nehézségei

Esszénusok – tekercek

Az eddigiekben törekedtem objektív módon áttekinteni azokat a primer forrásokat, amelyek segítségünkre lehetnek az esszénusok megismerésében. Láthattuk, hogy az antik szerzők munkáiból megrajzolt kép számos ponton egyezik a qumráni tekercekben olvasottakkal, és a régészeti eredmények is alátámasztanak ezek közül jópárat. Így nem véletlen, hogy a qumráni tekercek 1947-es felfedezését nagyon hamar követte azoknak az esszénusokhoz kötése. Millar Burrows 1948-as naplójába már azt jegyezte be, hogy az „esszénus kéziratot” dolgozik.⁶⁷ Akadtak azonban szép számmal az elméletnek kritikusi is.⁶⁸

Az ezredfordulóhoz közeledve többen⁶⁹ árnyalni próbálták az „esszénus hipotézist” (például Martin Goodman),⁷⁰ illetve megpróbálták feloldani a források közti ellentmondásokat. E tevékenység eredményeként született meg az ún. „groningeni hipotézis”,⁷¹ amely a qumráni

67 Burrows, Millar: *The Dead Sea Scrolls*. London: Secker and Warburg, 1956, 279.

68 Voltak, akik a zsidó háború zélótáit tartották a tekercek szerzőinek, akik a rómaiak elől menekülve rejthették tekerkseiket a barlangokba Maszada felé tartva. Lawrence H. Schiffman szerint a tekercekben a qumráni csoportra vonatkozó leírások inkább illenek a szaduceusokra, mint az esszénusokra. Az „esszénus hipotézis” recepciótörténetéhez lásd: Taylor, 2013. 12–16.

69 Itt csak a legfontosabbakat említem, a teljes kutatástörténethez lásd: Taylor, 2013. 11–21.

70 Goodman, Martin: A Note on the Qumran Sectarians, the Essenes and Josephus. *JJS* 46, 1995. 161–166.

71 Az elmélet Florentino Gracia Martínez és Adam van der Woude nevéhez köthető. García Martínez, Florentino: Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis. *Folia Orientalia* 5, 1988. 113–136; van der Woude, Adam S.: Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary. *JJS* 33, 1982. 149–159; van der Woude, Adam S.: Once again: The Wicked Priests in the Habakkuk Peshet from Cave 1 of Qumran. *Revue de Qumrân* 17/90, 1996. 375–384.

közösséget egy jóval tágabb esszénus irányzat, a „henoki júdaizmus”⁷² egyik ágaként látja. Gabriele Boccaccini szerint a qumráni közösség ennek a henoki júdaizmusnak egy kisebbségi, elszigetelt, radikális csoportja.⁷³

Hartmut Stegemann szerint a qumráni közösség nem egy mellékág volt az esszénusokon belül, hanem egy helyi közösség egy formálódó irányzatban, ami egy ellenzéki, zárt szövetséggé (*jahad*, יָהָד) alakult akkor, amikor a Hasmóneusok hatalomra kerültek. Vezetőjük az *Igaz Tanító*, aki Júdás Makkabeus elől menekült Damaszkuszba követőivel (CD 7:18–20), majd később visszatértek Júdeába. Az „esszénus hipotézist” nem veti el,⁷⁴ de vitatja, hogy egy elszigetelt szektáról lenne szó, illetve Qumrán esszénus-központ voltával sem ért egyet.⁷⁵ John J. Collins a qumráni szövegeket vizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy Qumrán (és a telep) egyfajta ernyőként létezett a különböző csoportok felett, megtestesítve a közös eszméket,⁷⁶ a tekercsekben leírt ideális közösséget. Új nézőpontot hoznak Étienne Nodet⁷⁷ és Josua Ezra Burns⁷⁸ munkái, melyek mind a rabbinikus, mind a kora keresztény írásokat görcső alá veszik az esszénus eszmék lehetséges továbbélésének nyomait kutatva.

72 Ezt az irányzatot, mely eltér a rabbinikus júdaizmustól, szemben áll a Hasmóneus politikával, gyökerei pedig a Makkabeus felkelés előttre nyúlnak vissza, „henoki júdaizmusnak” nevezik, mivel eszmei háttere szorosan kapcsolódik *Henok és a Jubileumok* könyvének apokaliptikus hagyományához.

73 Boccaccini, Gabriele: *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. 162, illetve uő.: *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

74 Ellenkezőleg, sokan az „esszénus hipotézis” rendszerének legalaposabb kidolgozását tulajdonítják neki.

75 Stegemann elméletét részletesen lásd: Stegemann, Hartmut: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1993; Uő.: *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

76 Collins, John J.: Forms of Community in the Dead Sea Scrolls. In: Shalom, Paul M. et al. (eds.): *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*. Leiden: Brill, 2003. 97–111; Uő.: The „Yahad” and „The Qumran Community”. In: Hempel, Charlotte–Lieu, Judith M. (eds.): *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael A. Knibb*. Leiden: Brill, 2006. 81–96; Uő.: *Beyond the Qumran Community: the Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

77 Nodet, Étienne OP: *A Gate to Heaven. Essenes, Qumran: Origins and Heirs*. (transl.: Sr Pascale-Dominique Nau, OP) London: T&T Clark, 2023 (a francia eredeti címe: *La Porte du Ciel. Révélations sur Qumrân et les Esséniens*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2016).

78 Burns, 2006.

Esszénusok – Khirbet Qumrán

A qumráni telep szisztematikus feltárása a tekercsek felfedezése után kezdődött, így nem meglepő, hogy annak interpretálása már az „esszénus hipotézis” jegyében telt. Az 1980-as évekig Roland de Vaux elmélete általánosan elfogadottá vált: a telepet a barlangokban talált tekercseket író közösség lakta, melyet az esszénusokkal azonosított.⁷⁹ Többben azonban más irányba kerestek azonosítási lehetőséget. Robert Donceel és Pauline Donceel-Voute 1994-ben de Vaux ásatási anyagát készítették elő publikálásra, amikor is mindenkit megdöbbsentettek bejelentésükkel: véleményük szerint Qumrán nem egy vallásos közösség lakóhelye, hanem egy ún. *villa rustica*, vidéki villa volt. Bár több tanulmányban is kifejtették elméletüket,⁸⁰ eredményeik nem váltak elfogadottá. Yitzhak Magen 2006-ban megjelent cikkével⁸¹ szintén nagy vitát kavart. Elmélete szerint a telepnek semmi köze sincs a barlangokban talált tekercsekhez, vagy az azt író emberekhez, egy kerámiagyár működött területén. Az addig rituális fürdőknek tartott medencék, a *refectorium*hoz tartozó helyiség a sok cserépedénnyel nem a vallásos közösség életének és vallásgyakorlatának egy-egy színtere, hanem a kerámiagyár egységei: az áztató és merítőmedencéktől a késztermékek tárolására szolgáló raktárig.

Meg kell említenem azokat az elképzeléseket is, melyek a települést a korai keresztényekkel hozták kapcsolatba. Robert Eisenman és Barbara E. Thiering kb. egyidőben tárták a nyilvánosság elé elképzeléseiket.⁸² Úgy gondolták, hogy a qumráni kéziratok, különösképp a *peserek* egy zsidó-keresztény szektához, vagy egy a zélóták felé hajló zsidó csoporthoz köthetők, és a Róma ellen vívott zsidó háború éveiben (I. sz. 68–70) keletkeztek. Bár elméletük több ponton egyezik, mégis lényegi ellentmondásokkal találkozunk: Eisenman szerint az *Igaz Tanító* Jézus

79 de Vaux, 1973.

80 Donceel-Voute, Pauline: Les ruines de Qumran réinterprétées. *Archeologia* 298, 1994. 24–35; Donceel, Robert –Donceel-Voute, Pauline: The Archaeology of Khirbet Qumran. In: Wise, et al. (eds.): *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site, Present Realities and Future Prospects*. New York: New York Academy of Sciences, 1994. 1–38.

81 Magen, Yitzhak: Qumran: the Potter Factory. *BAR* 32/5, 2006. 26–32.

82 Eisenman, Robert H.: *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran: A New Hypothesis of Qumran Origins*. Leiden: Brill, 1983); *James the Just in the Habakkuk Peshier*. Leiden: Brill, 1985); Thiering, Barbara E.: *Redating the Teacher of Righteousness*. Sidney: Theological Explorations, 1979; *The Gospels and Qumran. A New Hypothesis*. Sidney: Theological Explorations, 1981; *The Qumran Origins of the Christian Church*. Sidney: Australian Council of Churches, 1983.

(mellette megemlíti Keresztelő Szent Jánost is), míg a *Gonosz Pap* Pál. Ezzel szemben Barbara Thiering úgy vélte, hogy az *Igaz Tanító* Keresztelő Szent János, a *Gonosz Pap* pedig Jézus.⁸³

1980 óta Norman Golb számos tanulmányban fejtette ki elképzelését, mely szerint a telep nem civil település, hanem egy jól megépített erőd volt, semmilyen szekta tagjai nem éltek ott. Az „esszénus hipotézis” másik elemét is cáfolta: úgy vélte, hogy a barlangokban talált tekerceket Jeruzsálemben írták, és a rómaiak elől a városból menekülők rejtették el azokat oda.⁸⁴ Yizhar Hirschfeld 2004-ben publikált könyvében Hasmóneus erődként való azonosítás mellett érvel.⁸⁵

Amint azt láthattuk, a qumráni telepen szép számmal vannak olyan objektumok, melyek alátámasztják azt az elméletet, hogy esszénusok éltek ott. Azonban a romok között fellelt írásos dokumentumok hiányában, vagy a temető feltárása nélkül aligha fog a kutatás teljesen nyugvópontra jutni a kérdéssel kapcsolatban. A több száz fő étkeztetéséhez elegendő kerámiaedény, a gyülekezésre alkalmas terek, vagy az iratokban oly hangsúlyosan megjelenő rituális tisztaság elérését segítő medencék és a folyamatosan friss vizet biztosító csatornahálózat, mind az iratokban és a külső forrásokban megjelenő közösség felé mutatnak.

Tekercsek – Khirbet Qumrán

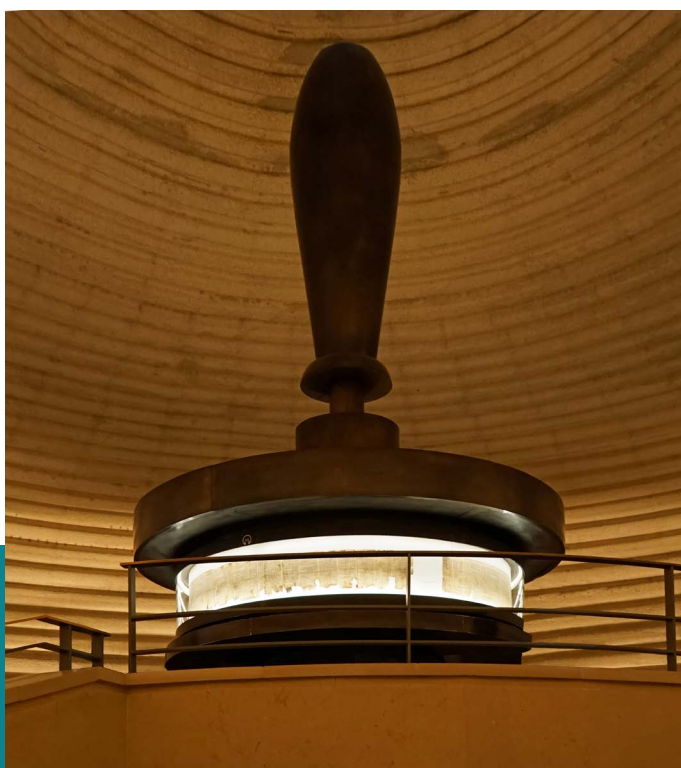
A fejezet tárgyát képező kapcsolati háromszög utolsó eleme annak a kérdése, hogy milyen kapcsolat mutatható ki a tekercek és a telep között. Azt, hogy az azokon olvasható szövegekből kirajzolódó közösség számos ismérve felfedezhető, már részletesen tárgyaltam. A tekercek és a telep datálásáról is esett már szó. A telep a vaskori előzmények után az i. e. 2.

83 A korai kereszténység (és az Újszövetség) és a qumráni iratokban olvasottak között számos párhuzam mutatható ki, azonban ezek nem elegendőek az azonosításhoz, főként, mivel ellentét is akad szép számmal. Az iratok, illetve a feltárt telep kora jóval a kereszténység születése előtti időkre nyúlik vissza. A kérdéstről részletesen írt Vermes Géza is: Vermes, 1998. 250–261.

84 Az elméletek bizonyításához ld.: Golb, Norman: The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls. *Proceedings of the American Philosophical Society* 124, 1980. 1–24; Khirbet Qumran and the Manuscripts of the Judaean Wilderness: Observations on the logic of their Investigation. *JNES* 49, 1990. 103–114; Who Hid the Dead Sea Scrolls? *BA* 48, 1985. 68–82; Who Wrote the Dead Sea Scrolls? *The Sciences* 27, 1987. 40–49; The Dead Sea Scrolls – A New Perspective és The Dead Sea Scrolls – An Exchange. *The American Scholar* 58, 1989. 177–207 és 628–632.

85 Hirschfeld, Yizhar: *Qumran in Context. Reassessing the Archaeological Evidence*. Hendrickson Publishers, 2004.

század közepétől az első zsidó háború leveréséig volt lakott, a barlangokban talált kéziratokat pedig az i.e. 2. század eleje és az i. sz. 1. század közepe között írták.⁸⁶ A tekercseket a római fenyegetéstől óvva rejthették el a barlangokban. Kapcsolatot jelenthetnek még azok az egyedi formájú (a szakirodalom *scroll jar*-nak nevezte el) kerámiaedények, melyekben elhelyezték azokat. Az edények kora egybeesik a telep fennállásának idejével.⁸⁷ Láthattuk, hogy a telepen fazekasműhelyt is feltártak és, amint azt a régészeti részben tárgyaltam, az ott talált kerámiaanyag jelentős része is helyi készítésű lehet.



Az Ézsaiás-tekercs, Israel Museum, Shrine of the Book
Wikimedia Commons

86 Fröhlich, 2000. 10. Amint azt a tekercseket bemutató fejezetben több irat esetében is láthattuk, számos közülük jóval korábbi hagyományra nyúlik vissza.

87 Lapp, Paul W.: *Palestinian Ceramic Chronology, 200 B.C.-A.D. 70*. New Haven: American Schools of Oriental Research, 1961.

Összegzés

A qumráni tekercsek és Khirbet Qumrán felfedezése nagy mértékben befolyásolta az esszénus-kérdést. Nem kellett hosszú idő ahhoz, hogy kialakuljon a fent említett „esszénus hipotézis,” mely az eddigi leghosszabban tartott konszenzust jelenti a kutatásban. A 21. században azonban újra óvatosabb megközelítést vár el több kutató, így egyre több publikációban lehet találkozni a „qumráni közösség/ek,” vagy a *jahad* (יהד) „közösség” kifejezéssel az esszénus helyett. Ezek a kutatások az egyes ókori csoportokat elnevező és definiáló külső források helyett a Khirbet Qumránban talált tekercsek közül az ott élő közösség belső, saját iratainak világképére támaszkodva próbálják meghatározni azt. Ez az irány a legegyszerűbb és legtisztább metódusnak tűnhet, ugyanakkor nagyon nehéz, mivel e szövegek tartalma is számos ponton ellentmondásos. Láthattuk, hogy a qumráni corpus művei sem egy időben és feltehetően nem is egy helyen keletkeztek, és bár vitathatatlan, hogy egy szellemi/vallási irányzat követőinek szólnak, mára elfogadottá vált az a nézet, miszerint annak több ága létezett. A külső források szinte kivétel nélkül a korabeli zsidó társadalom perifériájára helyezik ezt a csoportot, a „mainstream”-től⁸⁸ való életmódbeli és vallásgyakorlati különbségeket hangsúlyozva. Óhatatlan, hogy a kutatás ehhez kapcsolódott, amikor az ismert tulajdonságok párhuzamait emelte ki a qumráni szövegekből és a telep feltárásának eredményeiből, majd azonosította az ott élőket az antik szerzők munkáiból ismert esszénusokkal. Így a legtöbben az esszénusokról tudottak alapján közelítettek a tekercsekhez, azonban a tekercseket vizsgálva számos anomáliára derült fény, és a kép jóval árnyaltabbá vált.

A kérdéskör nagyon komplex, a források sokszínűsége és különböző eredete, háttere miatt is fontos azok összevetése, ezáltal az esszénusok csoportjának olyan, összehasonlító vizsgálata, melyben minden vonatkozó forrást – legyen az írott vagy régészeti – figyelembe veszünk. Az így nyert kép pedig egy olyan, a hellénisztikus kor és a római hódítás kora között virágkorát élő zsidó szellemi-vallási irányzatot fest le, akik a történelem és az eszmék forगतagában szigorú szabályrendszerükkel, a külső világot (ismerve, de) életükből számos ponton kizárva igyekezett

⁸⁸ Ezt a kifejezést nem csak a nemzetközi szakirodalom használja, hanem például Komoróczy Géza is ezzel alkalmazta fordításainak bevezetőjében a „farizeusokból kinőtt” fő zsidó irányzatra. Komoróczy, 1998. 29–32.

fennmaradni. Ez a zártság kétélű és végül végzetes volt, hiszen enélkül feltehetően nem maradtak volna fenn a hitükre és életükre vonatkozó dokumentumok, ugyanakkor, ahogy azt a történelem be is bizonyította, a római hódítás korát a qumránhoz hasonló formában már nem élték túl. Ahogy a rabbinikus irodalomra való rövid kitérőben is említettem, a Templom lerombolása és Jeruzsálem központi szerepének csökkenése, majd még inkább a Bar Kokhba-felkelés leverése után erősen tagozódó judaizmus különböző csoportjai és áramlatai között jelen lehettek az esszénusok leszármazottai is, akiket ugyan nem neveznek ezen a néven, mégis életük alapelvei és szokásrendszerük tükröződik több korabeli csoport jellegzetességeiben. Ha tanulmányom nem is oldotta meg az eddig is megoldhatatlannak tűnő esszénusok-tekercsek-Qumrán háromszög rejtélyét (nem is szándékoztam ezt tenni), bízom benne, hogy hozzásegíti az olvasót, hogy könnyebben eligazodjon a második Szentély korabeli és az azt követő évszázadok zsidóságának gazdag szellemi és vallási sokszínűségében.

Zsengellér József

Szamaritánus aranykor a késő római korban Források és következtetések

Bevezetés

Johannész Hürkanosz i. e. 110 körül lerombolta a szamariai JHVH-tiszte-lők Garizim-hegyi templomát, amivel a korábbi „rokon” (izraeliek) vagy alternatív közösségből egy „ellenséges” vagy rivális csoportot formált.¹ A júdeaiak egyre több negatív történetet fogalmaztak meg róluk, és mind jobban elkülönültek tőlük, és egy a judaizmus uralta területen élő, lenézett vallási kisebbségként kezelték őket.² Szamária tartomány keleti felén koncentrált településeik közül már többet a szeleukida ural-kodók Júdeához csatoltak. Így a garizimi templom lerombolása utánra az Aryeh Kasher által „szamaritánus enklávénak” titulált vidék egy kb. 30–40 négyzetkilométeres területet jelentett csupán, melyen talán, ha húsz-harmincezer szamaritánus élhetett.³

Kisebbségi létükben nem jelentett meghatározó változást a hasmoneus állam beolvadása a Római Birodalomba i. e. 63-mal, sem Heródes kliens királysága, illetve utódai uralma sem. Az első jelentős változásokat a jeruzsálemi templom 70-es lerombolása és a zsidókkal szembeni szank-ciók bevezetése jelentették. További térnyerésükre pedig a Bar Kochba felkelést követően a zsidók jeruzsálemi/júdeai kitiltása adott lehetőséget.

□ Zsengellér József hebraista, egyetemi tanár, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, e-mail: zsengellerj@or-zse.hu

1 Zsengellér József: Johannész Hürkanosz a judaizmus atyja? „Királyi” életrajz vallástör-téneti dimenzióban. *Collegium Doctorum*, 18 (1) 2022. 73–89. kül. 81–84.

2 Pummer, Reinhart: Genesis 34 in Jewish Writings of the Hellenistic and Roman Periods. *Harvard Theological Studies*, 75 (2) 1983. 177–188. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0017816000018290>.

3 Kasher, Aryeh: The Enclave of Cutheans – A Factor in Jewish-Samaritan Relations in Antiquity. In: Shehadeh, Haseeb – Tawa, Habib – Pummer, Reinhard (eds.): *Proceedings of the Fifth International Congress of the Société d'Études Samaritaines*. Paris: Geuthner, 2005. 205–221. kül. (n. 20) 206.

Josephus történeti beszámolói 76-tal véget érnek, így ezt követően nincsenek történetírói forrásaink az eseményekről. Adatokat a régészet, a megtalált feliratok, illetve a korabeli latin és görög szerzők, majd az egyházatyák és a rabbinikus irodalom, valamint a szamaritánusok irodalma szolgáltatják. A következőkben áttekintjük a meglévő forrásokat, majd azok alapján felvázoljuk a szamaritánusok helyzetét a római korban. Ezzel rávilágíthatunk arra, hogy bár a szamaritánus kutatás homlokterében a perzsa-hellenisztikus kor és benne a Szamaritánus Pentateuchus kialakulása áll, mégis a római kor, azon belül is a késő római kor az, amely a közösség történetében egyfajta csúcspontot jelent.

Régészeti leletek

Az említett szamaritánus enklávét Szamaritis/Szamária adminisztratív egységének keleti felén, a Garizim-hegy környékén található, de már Josephus és az Újszövetség is utal ezen a területen kívül is olyan településekre, ahol éltek szamaritánusok is, mint például Szebasztéban.⁴ A római kor első feléből azonban nincs olyan régészeti lelet, ami alapján be lehetne azonosítani a szamaritánus jelenlétet egy-egy településen, legyen az az enklávében vagy azon kívül. Nem maradtak fenn zsinagógák, *mikvék* vagy feliratok, melyek szamaritánusként definiálhatók. Ennek egyik oka a szamaritánus lakosság bizonyos mértékű asszimilációja a korabeli helyzethez, úgymint a görög és római nevek felvétele, illetve a görög nyelv használata.⁵ Másrészt az elnyomó idegen uralom és a többségi zsidó lakosság utáni harmadlagos társadalmi helyzetük nem járult hozzá sem létszámuk növekedéséhez, sem vallásgyakorlati aktivitásuk erősítéséhez. A római kor második feléből is viszonylag csekély mennyiségű lelet maradt fenn, ám ezek már egyértelműen beazonosítható források, úgymint zsinagógák, *mikvék* és temetkezési helyek.

4 Ant 20,188; Bell 2,232; ApCsel 8,25.

5 Már a hellenisztikus korban, a zsidósághoz hasonlóan, a szamaritánusok között is jelentősen tért hódított a görög nyelvhasználat és kultúra. Vö. pl. 2Makk 6,2.

Zsinagógák és rituális fürdők

Az imaházak (προσευχή) megjelenése elsőként az egyiptomi zsidó diaszpórában detektálható az i. e. 2. századból fennmaradt szövegekből.⁶ Palesztinai utalások pedig a római korból, az i. sz. 1. századból valók, ekkor már épületek maradványait is több helyen zsinagógaként azonosíthatjuk.⁷ Ugyan a samaritánusok templomát már i. e. 110-ben lerombolta Johannész Hürkanosz, általuk használt zsinagógára csak az i. sz. 2–3. századtól bukkantak a régészek. A modern Izrael megalapítását követő három évtizedben mindössze három samaritánus zsinagógát fedeztek fel, mindegyiket a samaritánus enklávén kívül. Az elmúlt három évtizedben viszont az enklávé területén is megkezdett ásatások nyolc zsinagógát tártak fel, azon kívül pedig újabb négyre leltek, vagyis jelenleg tizenöt samaritánus zsinagóga épületet ismerünk.

Az enklávén kívüli zsinagógák keleten és nyugaton is megtalálhatóak. A samaritánus zsinagógák beazonosításának legfontosabb és legmegbízhatóbb eleme, hogy a Garizim-hegy felé vannak tájolva:⁸ a) Ilyen a Sa'alvimban 1948-ban felfedezett zsinagóga, melynek görög padlómozaikja alapján ez már egy helyreállított épületnek tűnik, vagyis a 4. század előtt is működött.⁹ Oldalsó helyiségében az Ex 15,18-at idéző felirat samaritánus betűi pedig egyértelműsítik hovatartozását.¹⁰ b) A Bét Se'ánban 1962-ben feltárt első samaritánus zsinagóga (Tel Iztaba) díszes mozaiktöredékét a Bét Alfa-i zsidó zsinagóga mozaikjait is készítő

6 Runesson, Anders – Binder, Donald D. – Olsson, Birger: *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E.: A Source Book*. Leiden: Brill, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1177/014610791004000106>; Szántó Zsuzsanna: *The Jews of Ptolemaic Egypt in the Light of the Papyri*. Budapest: ELTE. 2016. 178–189. DOI: <https://doi.org/10.15476/ELTE.2016.067>; Xeravits Géza: *Temple and Synagogue in Late Antiquity*. In: Uó: *From Qumran to the Synagogues. Selected Studies on Ancient Judaism* (DCLS 43). Berlin: De Gruyter, 2019. 175–197. kül. 177. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110467406-022>

7 Xeravits, 2019. 179–180.

8 Magen, Yitzhak: *The Samaritans and the Good Samaritan* (JPS 7). Jerusalem: Civil Administration of Judea and Samarian – Israel Antiquities Authority, 2008. 171. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1x76gr7>. A tájolás gyakorlatának szöveges hagyományairól lásd Schorch, Stefan: *Is a Qibla a Qibla? Samaritan Traditions about Mount Gerizim in Contact and Contention*. In: Schmidtke, Sabine (ed.): *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study, Princeton, 1935–2018* (Gorgias Handbooks). Piscataway: Gorgias Press, 2018. 95–100. kül. 99–100. DOI: <https://doi.org/10.31826/9781463240035-015>

9 Pummer, Reinhard: *Samaritan Material Remains and Archaeology*. In: Crown, Alan D.: *The Samaritans*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989. 135–177. kül. 141–143.

10 Crown, Alan D.: *Problems in Epigraphy and Paleography. The Nature of the Evidence in Samaritan Sources*. *Bulletin of the John Rylands Library* 62 (1) 1979–1980. 37–60. kül. 42–43. DOI: <https://doi.org/10.7227/BJRL.62.1.3>

Marinosz és fia, Hanina jegyezi, ami a 4. század végéhez 5. század elejéhez köti. Az épület eredetét a tájolás mellett egy szamaritánus betűs mozaikfelirat erősíti meg, aminek különlegessége, hogy ezek a betűk görög szöveget adnak ki.¹¹ c) Bét Se'ánban (Szküthopolisz) 1987-ben egy újabb szamaritánus zsinagóga került napvilágra. A település Bét Leontis néven emlegetett, feltehetően fogadónak használt épületkomplexuma egy Garizimra tájolt önálló imahelyiséget is magában foglal. d) 2010-ben a Bét Se'án-i városfalon kívül egy Garizimra tájolt bazilika jellegű szamaritánus zsinagógára bukkantak.¹² Az épület szakrális voltát a mozaik felirata: T[OYTON NEQN – „Ez a templom” is alátámasztja.¹³ e) 1975-ben leltek rá a Ramat Aviv-i Eretz Israel Museum bejáratánál a Tel Qasile nevű ásatási területen egy szamaritánus zsinagógára, melyben két görög felirat mellett egy szamaritánus betűs arámi nyelvű szöveget is találtak a padlómozaikon.¹⁴ Az oszlopokkal három hajóra osztott épületet nagyjából a 4. század végére, ötödik század elejére datálják.¹⁵ f) A Kármel hegyvonulaton található Horvat Raqitban feltárt zsinagóga egyik görög felirata hasonlít a Garizimon talált dedikációs feliratok formulájához,¹⁶ illetve a szomszédos Umm al-Zinat településen találtak egy szamaritánus betűs feliratot is, így ma már szamaritánus zsinagóga-ként tartják számon ezt az épületet. g) Végül még egy, a korábbi enklávét területén kívüli építményről kell szót ejteni. Herzlijában, az ókori Apollonia-Arsuf területén (Tel-Avivtól 10 km-re északra) 2014-ben tártak fel egy Garizimra tájolt zsinagógát, benne egy kétnyelvű, görög és arámi szamaritánus felirattal.¹⁷ A településen másutt még egy szamaritánus feliratú gyűrűt is találtak, tovább erősítve a feltételezett jelenlétet.

11 Naveh, Joseph: A Greek Dedicaton in Samaritan Letters. *Israel Exploration Journal*, 31 (3/4), 1981. 220–222.

12 A 1,500 Year Old Samaritan Synagogue (Prayer Hall) was Exposed (August 2010) https://www.antiquities.org.il/Article_eng.aspx?sec_id=25&subj_id=240&id=1725&hist=1 (letöltés ideje: 2024. június 16.); Pummer, 2016. 99–100.

13 Egyes kutatók kételkednek a zsinagógák szamaritánus voltában, mivel Jeruzsálem közel azonos irányban fekszik Bét Se'ántól, mint a Gerizim, így akár zsidó zsinagógák is lehettek. Lásd Pummer, Reinhard: *The Samaritans. A Profile*. Grand Rapids – Cambridge UK: Eerdmans, 2016. 99–100.

14 A szöveg pontos feloldása vitatott. Pummer, 1989. 144–145.

15 Pummer, 2016. 98–99.

16 Di Segni, Lea: Two Greek Inscriptions at Horvat Raqit. In: Dar, Simon et al. (eds.): *Raqit: Marinos' Estate ont he Carmel, Israel* (BARIS 1300). Oxford: Archaeopress, 2004. 196–198.

17 Tal, Oren: A Bilingual Greek-Samaritan Inscription from Apollonia-Arsuf/Sozousa: Yet More Evidence of the Use of ΕΙΣ ΘΕΟΣ ΜΟΝΟΣ Formula Inscriptions among the Samaritans. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 194, 2015. 169–175.

A szamaritánus magterületen folyó új ásatások 1991-től hoztak felszínre újabb szamaritánus zsinagógákat. a–b) A Garizimon a római fennhatóság alatt többször tiltották be a szamaritánusoknak a vallásgyakorlást, sőt a jelenlétet is. Hadrianus császár a 2. század során még egy Zeusz templomot is építtetett a hegy Neapolisz (a mai Nablusz, korábbi Sikem) felöli csúcsára, melyről érméket veretett.¹⁸ Jól látható az érméken, hogy a templomot lépcsősor köti össze a várossal, jelezve a szoros római jelenlétet. A Garizim további négy császár érméin fordul elő a templommal és egy oltárral Trebonianus Gallusszal bezárólag, azaz 253-ig.¹⁹ A hegyen végül, hosszú kihagyás után, Nagy Constantinus idejéből (306–337) származó érmék százai mellett görög nyelvű feliratok is előkerültek a korábbi, perzsa-hellenisztikus kori szamaritánus templom maradványaira épült keresztény templom romjai alól. Konkrét zsinagógaépület-maradványok nehezen azonosíthatók be, de a dedikációs szövegek alapján – melyeket később elemzünk még – feltételezhető, hogy a 4–5. században itt egy jelentős szamaritánus zsinagóga működött.²⁰ Alátámasztják ezt a korábbi hellenista kori szamaritánus város romjain található 4–5. századi épületek maradványai, melyek aktív jelenlétet mutatnak a szent hely körül. Talán zsinagógaként használhatták ebben a korban, a lerombolt Zeusz templom mögötti mozaikokkal díszített, és a szent hely felé tájolt apszissal is rendelkező épületet.²¹ Amennyiben ez így van, akkor legalább két zsinagóga működött a Garizim hegyen ekkoriban.

c) A hegy alatti Neapolisz északnyugati részén a mai al-Ḥadra mecset helyén lévő zsinagóga a mozaikpadló mintázata alapján legalább a 4. században épült.²² Külön érdekessége, hogy a zárt épülethez egy

18 Neapoliszi Marinosz szerint a templomot Zeusz Hüpszisztosznak dedikálták (Photius, *Bibliotheca* 243.345b in Pummer, Reinhard: *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism* (TSAJ 92). Tübingen: Mohr Siebeck. 2002. 429. Az épület alapjait az 1960-as években azonosították. Bull, Robert: Excavation on Tell er Ras on Mount Gerizim. *Biblical Archaeologist*, 31 (1), 1968. 58–72. DOI: <https://doi.org/10.2307/3210941>

19 Kropp, Andreas J.: A Roman Altar on Mount Gerizim: Rediscovering a Civic Icon on Tetrachms of Neapolis. *Journal of Roman Archaeology*, 34 (1), 2021. 220–236. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1047759421000106>

20 Magen, 2008. 118–122. Pummer, 2016. 100.

21 Magen, 2008. 122–124.

22 Pummer, Reinhard: Samaritan Synagogues and Jewish Synagogues. Similarities and Differences. In: Fine, Steven (ed.): *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue*. New York: Routledge, 1999. 118–160. kül. 133–134. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203982426>. Ennek a zsinagógának a különböző hagyományokban megjelenő elnevezései is érdekesek.

nyitott, oszlopos átrium kapcsolódott, melynek közepén feltártak egy rózsaszínes vakolattal borított, 40 cm mély, 4,25 m oldalszélességű négy-szögletes medencét, ami feltehetően lábmosási célokat szolgált. Ennél jelentősebb lelet az átrium szélén a padlóban négy sziklába vájt gödör égett báránycsont és olajfa maradványokkal. A szamaritánusok ma is ismert áldozati gyakorlata alapján ezek a gödrök a *pészah*-áldozat bemutatásához szolgáló kemencék voltak,²³ rámutatva arra a gyakorlatra, hogy a Garizim-látogatás tilalmának idején egy neapoliszi zsinagógában végezték el ezt a legfontosabb évenkénti szertartást. A mecset falába beépítve megtalált több szamaritánus felirat, köztük tízparancsolatok a későbbi, bizánci korból származnak.

d) El-Khirbe római kori szamaritánus település Szebasztétől két és fél kilométerre délnyugatra fekszik. A két és fél hektáron elterülő farm jellegű településen hat *mikvét* és egy Garizimra tájolt, oldalsó helyiségekkel és a bejárat előtti átriummal rendelkező nagy (14x12 m) zsinagógaépületet találtak 1990-ben.²⁴ A falak mentén körbe, két sorban kőülések húzódnak. Az épületet teljesen kitöltő padlómozaik a geometrikus és növényi motívumok mellett a szentélyt, a szent kenyerek asztalát és a *menórát* ábrázolja. A díszítések közé több görög nyelvű feliratot is beillesztettek. A település egy hosszabb, 6. századi szünettel egészen a 8. századig működött.

23 Magen, 2008. 125–127.

24 Magen, Yitzhak: El-Khirbe, Samaritan Synagogue. *Excavations and Surveys in Israel* 10 (2), 1991. 16.



El Khirbe, mozaik

Wikimedia Commons, Dr. Avishai Teicher Pikiwiki Israel

e) Egy másik jelentős mezőgazdasági központ a Zur Natan-i (Horvat Migdal) telep sok épülettel, olaj és szőlőprésekkel, malomkövekkel, *mikvével*. 1989 óta ásott régészeti lelőhely, ahol egy Garizimra néző zsinagóga épületet tártak fel egy muszlim síremlék alatt, mellett. A három bejárattal is rendelkező, 16x15 méteres épület főbejáratában a padlómozaikból fennmaradt részlet közepén egy görög nyelvű felirat a települést Antaszion néven említi. A főépület előtt átrium, mellette többszobás melléképület, illetve több *mikve* is található. A 4–5. században épült zsinagógát a 6. században bizánci kolostorrá alakították át.²⁵

f) A térség legnagyobb zsinagógáját a Neapolisztól (Nablusztól) kb. hét kilométerre északnyugatra tártak fel 1991–1992-ben. Lelelőhelye, a 7,5 hektár kiterjedésű Khirbet Szamara, az eddig felfedezett egyik legnagyobb samaritanus település, mely a késő római korban működött.²⁶ A zsinagóga-komplexumot egy 120 férőhelyes 16,5x12,7 méteres főépület uralja, benne két oldalt, illetve a bejárat két oldalán kétsoros padokkal és padlót díszítő mozaikkal. A mozaik rendkívül mozgalmas geometrikus, növényi és tárgyi ornamentikája a szentély/tóraszekrény motívumát is

²⁵ Magen, 2008. 167.

²⁶ A feltárt két temető sírjai alapján feltételezhető. Pummer, 1999. 135.

magában foglalja.²⁷ Az apszis előtt egy önálló mozaik szintén a szentélyt mintázza, melyet Yitzhak Magen az eddig feltárt legszebb ilyen ábrázolás-ként definiált.²⁸ A zsinagógaépület oszlopainak, falainak díszes faragásai a közösség gazdagságát mutatják. Egy ilyen díszítő domborműként kifaragták a mozaikon is látható szentély épület középső részét. A kiugró, félköríves apszisával a Garizim felé néző zsinagógaépületet egy többszörös melléképület egészíti ki, az egész komplexumot pedig egy félköríves fal öleli körbe, nagy íves udvart alakítva ki a közösségi élet számára. A mozaik és a fellelt érmék alapján 4. századi építésűnek gondolják a régészek a zsinagóga első fázisát.²⁹ A 6. században történt pusztulás után a bizánci korszak végén állították helyre és használták egy részét.



Khirbet Samara, mozaik a zsinagógából
Wikimedia Commons

²⁷ A megjelenő számos növény, gyümölcs kifejezetten a Devarim 8,8-at idézi fel. Pummer, 1999. 137.

²⁸ Magen, 2008. 164.

²⁹ Magen, 2008. 145, 164.

g) Még két, csak töredékeiben azonosított szamaritánus zsinagógát kell megemlíteni. Az egyik a Szamária tartomány északi részén fekvő Kfar Fahma, ahol a Khirbet Szamara-i szentélyfaragvánnyal azonos domborművet találtak egy hatalmas kövön. A domborművek azonossága alapján az itteni keresztiskori templom (ma mecset) udvarából előkerült néhány ajtófélfá elemet és oszlopdarabot is egy szamaritánus zsinagóga maradványaként azonosítottak. A leletek a többi szamaritánus zsinagógához hasonlóan a település szélén találhatóak.³⁰

h) A másik zsinagógát Qedumim szamaritánus településen feltételezik a régészek. A harmadik és nyolcadik század között virágzó faluban számos *mikvét* találtak, ami a falu Nablusztól 10 kilométerre nyugatra fekvő elhelyezkedése mellett megerősíti annak szamaritánus voltát. Egy Garizim irányába elhelyezkedő vastag kőfal, tövében mozaik töredékekkel, valamint egy tömjénfüstölő edény implikálja a zsinagóga meglétét.³¹ Egy 6. századra datált tömegsír, illetve a korabeli hamuréteg a település és a zsinagóga pusztulásának emlékei.

Temetkezési helyek

A temetkezési helyek legtöbb esetben érintetlenebb állapotban maradnak meg, mint a települések, így akár több adatot is szolgáltathatnak az ott élőkéről. Bár több sírt és sírbarlangot tártak fel Sikem/Neapolisz, Raqit, Qedumim, Khirbet Szamara, Kfar Szamir, Tira HaKarmel, Ceasarea és Mughar el-Saraf lelőhelyein, de az előkerült tárgyak hasonlóak voltak, mint bármely korabeli más csoporthoz tartozóké. Egyedül a szamaritánus betűkkel feliratozott tárgyak köthetők teljes bizonyossággal szamaritánus lakossághoz. A szamaritánus magterületen kívül ilyen felfedezést tettek Tel-Aviv határában, a Jarkon folyó mentén található két településen, Khirbet el-Aurában (Tel Baruk) és Khirbet el-Hadrában. Az itt talált feliratos medálok, gyűrűk, amulettek egyértelművé tették az egyébként csak feltételezett szamaritánus lakosságot. A sírok e két településen, illetve a szomszédságukban lévő Tel-Qasileban (ahol egy szamaritánus zsinagógát is találtak) a 2–5. században készültek, ami a települések használati idejét is jelzi.³² Az előkelőbbek a temetkezések

30 Magen, 2008. 168–170. Pummer, 2016. 101.

31 Magen, 2008. 170.

32 Tal, Oren – Taxel, Ithamar: Samaritan Burial Customs outside Samaria. Evidence from Late Roman and Byzantine Cemeteries in the Southern Sharon Plain. *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins*, 130 (2), 2014. 155–180.

során szarkofágba helyezték a holttesteket. Egy sajátos méretű és díszítésű szarkofág típust „szamaritánus szarkofágként” definiálnak 1988 óta, melyek előfordulási helyei – a szamaritánus enklávén túl észak-Szamáriában és a Sáron-síkságon Zur Natantól Caesareáig – szintén megerősíthetik az adott településen a szamaritánus jelenlétet.³³ Bár a feliratok hiányában ezeket használhatták mások is.³⁴ A temetkezési helyek feltárásai nagyban kiterjeszthetnék a szamaritánus közösség jelenlétének határait Palesztina területén, ám a leletek szamaritánus sajátosságai nem mindenütt egyértelműek, így értékelésükkel óvatosan kell bánni.

Diaszpóra

Mind Egyiptomban, mind a görög szigeteken már az időszámítás előtti időszakból vannak nyomai a szamaritánus diaszpórának. A késő római korban a kis-ázsiai partvidékről, Thesszalonikiból, sőt még Szicíliából is kerültek elő szamaritánus zsinagógákra utaló tárgyi leletek vagy szövegek, ami szamaritánus közösségek jelenlétét feltételezik ezeken a helyeken.³⁵ A korszak végével, a keresztény császári törvényhozás és üldözések eredményeként Palesztinából szétszóródó szamaritánusok Egyiptomban, illetve Arábiában találtak menedéket.³⁶ A régészet által feltárt tárgyi leletek alapján a 4–5. században egyértelműen fejlődtek, erősödtek az egyes települések közösségei, míg földrajzi elhelyezkedésük az egész szamaritánus közösség terjeszkedésére utal.

Írásos emlékek

A római korból fennmaradt szamaritánus szövegek száma alig egy-két tucat, és szinte mindegyik vallási kontextusban, zsinagógákban maradt fenn. Java részük dedikációs felirat, de egy-kettő bibliai idézetet is megőrzött, természetesen a szamaritánus Tóra szöveghagyományát követve.

33 Barak, Rachel: ספר השומרונים . In: Eshel, Hanan – Magen, Itzhak (eds.): ספר השומרונים . Jeruzsálem: Jad Ben-Zvi Press, 2002. 310–338. Lásd kül. a 311. oldal térképét.

34 Magen, 2008. 216.

35 Az ismertebb diaszpórák Aleppó, Tírusz, Damaszkusz, Alexandria, de szamaritánus kolónia nyomai maradtak fenn Karthágóban, Déloszon, Konstantinápolyban, Thaszoszbán, Tesszalonikiben, Ródoszon, Ravennában, Rómában és más itáliai városokban. Zsengellér József: The Samaritan Diaspora in Antiquity. *Acta Antiqua*, 56 (2) 2016. 157–175. DOI: <https://doi.org/10.1556/068.2016.56.2.2>

36 Crown, Alan D.: The Samaritan Diaspora. In: Crown, 1989. 195–217. kül. 212.

Garizim-hegyi görög feliratok

Az 1983 és 2006 közötti Garizim-hegyi ásatások során tíz olyan görög nyelvű feliratot találtak, melyek nagyjából a 3–4. századra tehetők.³⁷ Mivel a feliratokat semmilyen keresztény tartalmú vagy szimbolikájú kiegészítés nem kíséri, így feltételezhető, hogy még a bizánci császár, Zenon által a hegyen épített Maria Theotokhosz templom (i. sz. 484) előtti időkből valók és mutatják a Garizim-hegy szamaritánus kultikus használatát.³⁸ Három ilyen irányú adatot szolgáltatnak. A K12409 számú felirat szerint egy Alexander nevű férfi családjával *ὕπερ ευχαριστίας*, „hálából” adományt ajánlott fel *εἰς τὸ ἅγιον*, a „szentélynek”, ami feltehetően egy zsinagóga működésére utal itt. A dedikációs feliratok önmagukban is a hely szentségét jelzik, mivel a hálaáldozatok (K12409; K11217; Di Segni No1), és a hivatkozott fogadalmak (*ευχόμενος* – K11215; Di Segni No1) szent terekhez kötődnek. A harmadik elem a feliratokon rögzített adományok, melyek kultuszi személyzetet feltételeznek a helyszínen, akik átveszik és fel is használják azokat. A K11215 számú felirat készítője egy Dzoszimosz nevű szakács Caesareából, akinek a jelenléte arra utal, hogy elzarándokolt a Garizimra, hogy itt tegye meg fogadalmát. A földrajzi hivatkozás a szent helyre történő kultuszi célú utazás gyakorlatát mutatja, illetve görögül beszélő szamaritánusok jelenlétére utal Caesareában.³⁹

Εἰς θεὸς (μόνος) βοήθει feliratok

A Garizim-hegyi feliratok közül öt (K11216; K12409; K12385; Di Segni No2 és No3), illetve El-Khirbe és Apollonia-Arsuf padlómozaikjain egy-egy,

37 A datálásban fontos szerepet játszik a három szövegben megjelenő *Νωμίζμα* (= solidus) szó, ami a legkorábbi 4. századi keletkezést feltételezi. Lásd Noy, David – Panayotov, Alexander – Bloedhorn, Hanswulf (eds.): *Inscriptiones Judaicae Orientis: Vol. III Syria and Cyprus* (TSAJ 102). Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. 65.

38 A szövegek kiadásához és elemzéseikhez lásd Di Segni, Leah: *The Church of Maria Theotokos on Mount Gerizim: The Inscriptions*. In: Bottini, Giovanni Claudio – Di Segni, Leah – Alliata, Eugenio (eds.): *Christian Archaeology in the Holy Land: New Discoveries. FS V. C. Corbo* (Collectio Maior 36). Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1990. 343–350. Magen, Yitzhak: *Mount Gerizim and the Samaritans*. In: Testa, Emmanuele (ed.): *Early Christianity in Context: Monuments and Documents* (Collectio Maior 38). Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1993. 91–148. Magen, 2008. 119–122. Kartveit, Magnar: *The Greek Inscriptions from Mount Gerizim*. In: Zsengellér József (ed.): *Samaritans Through the Ages. Studies on Samaritan History, Texts, Interpretation, Linguistics and Manuscripts in Memory of Sámuel Kohn, Scholar and Rabbi in Budapest* (StSam 10). Berlin: De Gruyter, 2024 (megjelenés alatt).

39 Kartveit, 2004.

valamint Caesareában és Zur Natan mezőgazdasági telepén egy *mikve* melletti mozaikon,⁴⁰ a felirat kezdő sora: Εἷς θεὸς (μόνος) βοηθί, „Egy az (egyedüli) Isten, aki segít”. Ez a teológiai megfogalmazás egyértelműen egy monoteista hitvallás, mi több, talán éppen azért szól így, hogy konkuráljon a keresztény szentháromság-felfogással.⁴¹ Mivel eleddig csak samaritánus kontextusban talált szövegeken olvasható, jogosnak tűnik Oren Tal megállapítása, aki ezt kifejezetten samaritánus formulának tekinti.⁴²

További zsinagógafeliratok

A Garizim-hegyi feliratok a később itt álló keresztény templomhoz újra felhasznált köveken maradtak fenn, melyek eredetileg vagy a zsinagóga épületének részei voltak, vagy azon belül kifejezetten dedikációs célra helyezték el őket. A másutt fennmaradt feliratok a zsinagógák padlómozaikjainak részét képezték. Az El-Khirbe-i samaritánus zsinagógában hét, különböző korú és jellegű görög feliratot találtak. Hat közülük a padlómozaik dekorációjának része, egyet viszont a bejárat szemöldökfajaként szolgáló faragott kőbe vésték, és ez a legrégebbi szöveg, a 3. század végéről, 4. század elejéről. A mozaikot és szövegeit nagyjából a 4–5. századra datálják.⁴³ Zur Natan, Horvat Raqit, Apollonia-Arsuf egy-egy görög, és Tel Qasile, illetve Sa'alvim zsinagógaiban két-két görög és egy-egy samaritánus arámi szöveget találtak. A feliratok java részének görög nyelve arra utal, hogy a 4–6. század között a görög még mindig használt nyelv lehetett a samaritánusok körében, ami azért ellentmondásos, mert a korszakból származó olajlámpások viszont bizonyossággal samaritánusként csak akkor definiálhatók, ha a rajtuk lévő felirat samaritánus betűkkel készült.⁴⁴ A zsinagógafeliratok – a Sa'alvim zsinagóga Ex 15,18 idézetein kívül – mind dedikációs jellegűek, vagyis a támogatók, építtetőik, fogadalmat tevők emlékét hivatottak megőrizni.

40 1,600-Year-Old Mosaic with Rare Blessing Inscription Gives Insight into the Samaritans, <https://www.ancient-origins.net/news-history-archaeology/mosaic-rare-blessing-inscription-0011568> (letöltés ideje: 2024. június 16.). Di Segni, Lea: Zur Nathan (area of Khirbet Majdal). Mosaic Inscription, Later Roman Imperial Period. *Supplementum Epigraphicum Graecum*, 42, 1995. 436–437 no. 1474.

41 Tal, O., 2015. 169–175.

42 Tal, O. 2015. 173.

43 Magen, 2008. 141.

44 Sussman, Vardah: שומרוניים. In: Eshel, Hanan – Magen, Yitzhak (eds.): ספר השומרוניים. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2002. 339–371.



Sha'albim, mozaik a zsinagógából
[Wikimedia Commons](#)

A korabeli feliratok, melyek kivétel nélkül zsinagógákból kerültek elő, egyrészt fényt derítenek a közösségekhez tartozók adakozó kedvére, sőt egyesek tehetőségére, másrészt a szamaritánusok párhuzamos görög és arámi nyelvhasználatára is rámutatnak.

Irodalmi utalások

A római kor szamaritánusok történetével kapcsolatos adatai elsődlegesen a rabbinikus irodalomban, illetve az egyházatyák írásaiban találhatóak, melyeknek a célja nem a történeti események bemutatása vagy a szamaritánusok helyzetének értékelése. A sajátos megközelítések (dialogikus, elbeszélő, teológiai) köntösébe öltöztetett adatok kora és valóság tartalma sem mindig határozható meg. A szamaritánusok történetírása viszont többszáz év távlatából igyekszik ezt a kort ábrázolni, mégis mint saját beszámolót, ezt a szöveget is bevonjuk vizsgálódásunk körébe.

Rabbinikus szövegek

Időintervallumunk tekintetében a rabbinikus irodalom fő szövegei, a Misna, a Toszefta, a korai midrások és a Talmudok (a Jeruzsálemi mindenképpen) fontos irodalmi forrásai a korszaknak. Ennek ellenére a kor történetéhez és abban a szamaritánusokkal kapcsolatos eseményekhez direkt módon nem vagy alig tesznek hozzá, ahogyan Andreas

Lehnardt fogalmaz: „...a klasszikus rabbinikus irodalom nem érdek-
lődik a történetírás vagy az események objektív ábrázolása iránt.”⁴⁵
Az idősíkok összecsúsztatása révén még az szamaritánusokkal kapcsolatba
hozott egyes témák tárgyalásának változása sem feltétlenül mutatja
az attitűdök módosulásának kronologikus rendjét. A szamaritánusok
ugyanakkor, más, korabeli kisebbségi csoportokkal együtt, mint pl. a
מִינַם, „idegenek, heretikusok” (gyakran „keresztények”), vagy az קָרְאָה מֵעַ
„vidéki, műveletlen, a tórai előírásokat nem követő”, komoly szerepet
játsszanak a rabbinikus irodalomban, mégpedig elsősorban a rabbinikus
identitás megfogalmazásában.⁴⁶ A másoktól való eltérés teoretikus,
halakhikus és gyakorlati kérdései tekintetében a szamaritánusokkal
való összevetés kiemelkedő mennyisége rámutat arra – különösen a
palesztinai háttérű szövegekben –, hogy a legkülönbözőbb helyeken
és viszonylatokban kerültek interakcióba egymással. Bár ezek közül
néhány, Lehnardt szerint, annyira szoros együttélést feltételezne, ami
már bizonyosan nem létezett.⁴⁷ Egy korábbi átfogó tanulmányomban
majd minden szövegforrás összevetése alapján már részletesen vizsgáltam
néhány szempontot a rabbi szamaritánusokkal kapcsolatos diskurzusaiból.⁴⁸ Itt most azokat a szövegrészleteket szeretném kiemelni,
melyek a két csoport azon találkozási pontjaira mutathatnak rá, melyek
történetileg is érdekesesek lehetnek.⁴⁹

45 Lehnardt, Andreas: If a Cuthean Comes and Forces You into Military Service. In: Dusek, Jan (ed.): *The Samaritans in Historical, Cultural and Linguistic Perspectives* (StSam 11). Berlin: De Gruyter, 2018. 75–90. kül. 87: „...classical Rabbinic literature had no interest in historiography or in an objective account of events”. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110617306-005>

46 Lehnardt, 2018. 77. Lehnardt, Andreas: Anti-Samaritan Attitude as Reflected in Rabbinic Midrashim. *Religions*. 12 (8), 2021. 584. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel12080584> szerint Rabbi Meir dialógusai a szamaritánusokkal csak fikciók.

47 Lehnardt, Andreas: The Samaritans (Kutim) in the Talmud Yerushalmi: Construct of 'Rabbinic Mind' or Reflections of Social Reality? In: Schäfer, Peter (ed.): *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III*. (TSAJ 93). Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. 139–160. kül. 159. Ilyen például annak a fejtegetése, hogy vajon egy szamaritánus körülmetélhet-e egy zsidót vagy fordítva: bMen 66b és bA.Zar 26b.

48 Zsengellér József: Samaritánusok az ókori zsidó irodalomban. In: Zsengellér József (szerk.): *Széfer József. Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére*. Budapest: MHT, 2002. 39–94. Három fő témakör szerint vizsgáltam az anyagot: elnevezés, eredetfelfogás és vallásgyakorlat bemutatás.

49 Az elemzésben található rabbinikus szövegekhez a www.sefaria.org elektronikus kiadását használtam.

A szamaritánusok lakóhelyei

A rabbinikus dialógusoknak (*halakhák*) és történeteknek (*aggádák*) a legritkább esetben vannak konkrét helyszínei, mégis néha olvashatók ilyenek a szamaritánusokkal kapcsolatban is, mint a korábban emlegett szamaritánus enklávé, Caesarea vagy Neapolisz.

A Josephus által definiált szamaritánus magterületre a rabbinikus szövegek mindössze két helyen, az ארץ הכותים „szamaritánusok földje” kifejezéssel utalnak (tMik 6:1; jA.Zar 5:4:8; 33b). Földrajzi körülhatárolását ugyan nem adják itt sem, ám a Toszefta párhuzamba állítva Izrael földjével úgy fogalmaz, hogy „a szamaritánus földje tiszta, rituális fürdőik, lakhelyeik és útjaik tiszták” (tMik 6:1). A Jeruzsálemi Talmud caesareai, illetve pogányokkal foglalkozó kontextusa viszont e *baraita* idézése ellenére földrajzilag túlmutatni látszik a szűken vett magterületen. A Toszeftának a szamaritánus tisztaság iránti széleskörű elfogadásával szemben⁵⁰ a Babiloni Talmud még a szamaritánusok területén átutaztatott bort is tisztátalannak minősíti (bHag 25a). A terület megnevezése itt רצועה של כותים „a szamaritánusok (föld)sávja”.

A magterületen belül a Garizim gyakran szóba kerül a rabbik között, mint a szamaritánus tiszteletadás központja, de direktben a Szifré Devarim 56:1-ben az átok és áldás helyének meghatározásakor Rabbi Jehuda mondja ki, hogy הר גריזים והר עיבל שבין הכותים „a Garizim-hegy és az Ebál-hegy, ahol a szamaritánusok laknak.”⁵¹ Ez a midrás a bibliai szöveg alapján Sikemről beszél. Ebben az időben azonban Neapolisz volt a neve, ahogyan azt az ide érkező és itt egy szamaritánussal találkozó Rabbi Jismaél ben Rabbi Joszé történetében a Toszefta megnevezi (jA.Zar 5:4:5; 33b). Még konkrétabb a Devarim Rabba 3:6 *aggádája*, ami szerint Rabbi Jonatan a „szamaritánusok Neapoliszába” (נפולין של כותים) tartott. A leírt események megtörténtétől függetlenül a kortársak szemében a Garizim és annak városa, Neapolisz a szamaritánusokhoz kötődött.

A caesareai *amórával*, Rabbi Abbahuval (kb. 279–320) kapcsolatban a jA.Zar 5:4:7; 33b konkrét lakóhelyük alapján emleget egyes szamaritánusokat, mint כותייה דקיסריה vagyis „caesareai szamaritánusok”. A megörökített párbeszéd több generáció ottélésére utal, mivel a szamaritánusok aziránt érdeklődnek a rabbitól, hogy a korábbi generációk szokásától

50 tPesz 2:3: „Minden parancsot, amit a szamaritánusok követnek, nagyobb pontossággal tartanak be, mint Izrael”.

51 Szó szerint a „szamaritánusok között”.

eltérően a kortárs zsidók miért nem vásárolják a szamaritánusok termékeit.⁵² A válasz szerint valami megváltozott a szamaritánusok szokásaiban, ami nem felel meg a rabbinikus elvárásoknak.⁵³ Ugyanebben a traktátusban a pogányok ünnepeivel kapcsolatos fejtegetések részeként szintén Rabbi Abbahu tesz fel egy kérdést a szamaritánusok (שמריין) caesareai katonai felvonuláson (טקסיס דקיסרין) való részvételéről (jA.Zar 1:2:5; 3a). A megválaszolatlanul hagyott kérdés, még ha teoretikus volt is, azt implikálja, hogy igen sok szamaritánus él Caesareában, és katonáskodnak is a római hadseregben.⁵⁴ Bár több kérdésben felvetődik rituális tisztaságuk, a jA.Zar 5:4:9; 33b-ben a kamatigény engedélyezése velük szemben azt mutatja, hogy a pogányok közé sorolták őket. Egy másik helyen Abbahu azt is megjegyzi, hogy „a kútaiak 13 településre költöztek be a zsidóellenes üldözések alatt.” (jKid 4:1:15; 43b)

Végül az előző gondolathoz kapcsolódóan a már emlegetett szigorú szamaritánus tisztasági szabálytartást vitató megjegyzést kell felidézni a Jeruzsálemi Talmudból. Rabbi Simeon szerint ez a szigorú következetesség „korábbi időkre vonatkozik, amikor (még csak) saját faluikban laktak (בראשונה שהיו משוקעין בכופרניהן), de most (עכשיו), hogy nincsenek parancsolataik, se parancsolatoknak maradékai, gyanúsak és elfajzottak.” (jPes 1:1:15; 2b). Ugyan a beszélő és a parancsolatokkal kapcsolatos esetleges ilyen szintű váltás azonosítása nem lehetséges,⁵⁵ mégis a lakhellyel kapcsolatos radikális váltásra felhívja a figyelmet a szöveg. Az *amórák* korában (3–5. század) a szamaritánusok már nemcsak a korábbi magterületen éltek, hanem másutt is letelepedtek.

Tóra, magyarázat és nyelvhasználat

Néhány fontos témát érdemes még kiemelni a hatalmas szövegfolyamból, melyek a szamaritánusok vallásos irodalmához kapcsolódnak ebben a korban.

A Szifré Devarim 56,1-ben a Deut 11,26–30 magyarázata során Rabbi Eleázár ben Rabbi Joszé⁵⁶ a Tóra meghamisításával vádolja meg a szama-

52 A misnai alapszöveg nyomán az elsődleges téma a bor nem zsidók általi szállítása, vagyis itt is feltehetően a bor vásárlására kérdezznek rá.

53 Az itt szereplő *מְשִׁיבָה מְעִלָּתָם* szó szerint azt jelenti, hogy „elrontjátok a tetteiteket”.

54 Avi-Yonah, Michael: *The Samaritan Revolts Against the Byzantine Empire. Eretz Israel*, 4 (1), 1956. 127–132. kül. 129. (héber); Pummer, 2002. 262; Lehnardt, 2018. 86.

55 Lásd Lehnardt, 2002. 147–148 és a hivatkozott szakirodalmat.

56 A jSzo 21c ugyanezt a megállapítást R. Eleázár ben R. Simeonnak tulajdonítja, míg a bSzo 33b a Szifréhez hasonlóan R. Eleázár ben R. Joszénak.

ritánusok írnokait (סופרי כותים), mert a 30. versben a szöveget kiegészítik „Sikem”-mel. És bár a szöveg folytatásában maga is rámutat arra, hogy a zsidók is ugyanígy értelmezik ezt a textust, a történet láttatja a Szamaritánus Tóra eltérését és szamaritánus *szóférek* működését ezidőtájt.

Egy másik *aggádában*, ahol Berésit Rabba 32:10 szerint Rabbi Ismaél ben Rabbi Joszé, a 81:3 szerint⁵⁷ pedig Rabbi Jonatán Jeruzsálemben tartva a Garizim-hegy közelében vitatkozik össze egy szamaritánussal a garizimi vagy jeruzsálemi imahely elsőbbségéről, a szamaritánus indoklás szerint a „Garizimot nem lepte el az özönvíz.” A Tórában nem szereplő megállapítás emlegetése arra utal, hogy ebben az időben már létezett ez a szamaritánus *midrás*, ami a Tibat Marqében is megtalálható.

A bSzanh 21b arról tudósít, hogy a szamaritánusok héber (עברית) betűkkel írták szent iratukat, a Tórát, amit Rabbi Hiszda ליכונאה írásnak nevez.⁵⁸ Ugyanakkor a bSzanh 22a ezt az írásmódot רועץ-nak (összetört, töredezett) nevezi. Mivel ugyanez a történet a tSzanh 4:5-ban még a szamaritánusok nélkül szerepelt, a szerkesztők számára ismert írásuk miatt kerülnek be a Talmudba. A szöveg a betűhasználat mellett arra is kitér, hogy a szamaritánusok is használták az arámi nyelvet.

Végezetül két *aggádikus* utalást is említsünk meg. A Berésit Rabba 64:10 szerint a császár már megengedte volna a zsidóknak, hogy újjáépítsék a templomot, de a szamaritánusok bevádolták őket. Itt a *midrás* az Ezra 4,13-at idézi, s ahogyan annak idején Zerubbabel, itt végül Hadrianus is elutasítja a zsidók kérését.⁵⁹ A másik részlet a jTaan 4:5:13; 24b-ből való, ahol egy szamaritánus trükkel ráveszi Bar Kochbát, hogy ölje meg a modiini Rabbi Eleázárt, és emiatt az Örökkévaló Hadrianus kezébe adta Betárt és Bar Kochba is meghal. A szamaritánus magának tulajdonította Bar Kochba megölését a császár előtt. Mindkét pseudo-történet a szamaritánusokat teszi felelőssé a történelmi veszteségek miatt.

57 Ez a változat megtalálható még a Deb Rabba 3:6-ban és a jA.Zar 44b-ben.

58 Jastrow, Marcus: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Vol. 2. London: Luzac, 1903. 706. „kiegyensúlyozott formájú írás”-nak (well-balanced form of writing) fordítja ezt a szót.

59 Grüll Tibor szerint ez az elutasítás nagyban hozzájárult az i.sz. 115–117 közötti zsidó felkelés kitöréséhez, az ún. Quietus-háborúhoz. Grüll Tibor: „Ézsau három könnycseppje” *A zsidók három háborúja a rómaiak ellen (Kr. u. 66–136)* (kiadatlan MTA doktori disszertáció). Budapest: MTA, 2016. 301–303. (http://real-d.mtak.hu/885/7/dc_1109_15_doktori_mu.pdf [letöltés ideje: 2024. június 16.]). A történet valóságtartalmát megkérdőjelezi Mor, Menahem: The Samaritans and the Bar-Kochba Revolt. In: Crown, Aalan D. (ed.): *The Samaritans*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989. 19–31. kül. 20–22.

A rabbinikus szövegek néha homályos megfogalmazásai ellenére az egyértelműen látható, hogy míg a *tannák* 2. század végéig tartó korában még javarészt pozitívan és szinte a zsidókkal azonosként tekintenek a szamaritánusokra, addig az amórák korában megváltozik a hangnem és a hozzáállás. Feltehetően sokkal nagyobb a találkozási felület közöttük, így egyre több kérdésben említik őket, köztük előkerül a római katonaságban betöltött szerepük is. Bár folyamatos a vita negatív vagy pozitív megítélésükről a 6. századig, a végkicsengés egyértelműen elutasító és ellenséges.

Egyházatyák

Az egyházatyák munkái alapvetően teológiai írások, apologetikai, homiletikai művek és csak néhányban jelenik meg valódi történeti érdeklődés. Elsősorban a keresztény hitet védelmezik más vallásokkal és a keresztény szempontból hereziseknek, tévtanításoknak tartott gondolatokkal szemben. A szamaritánusok leggyakrabban – a zsidókkal együtt – vagy éppen velük összehasonlítva kerülnek szóba, mint par excellence heretikusok, vagy ahogyan Matthew Chalmers fogalmaz, a 4. századra már „technologizálják” a szamaritánusok kifejezést.⁶⁰ Jóllehet számos szerző munkája, azok részletei későbbi művekben bukkannak fel, életrajzi adataik alapján egyértelműen erre a korra vonatkozó információkat nyújtanak.⁶¹ A következőkben csupán a történetileg értékelhető információkat gyűjtjük össze.

A szamaritánusok lakhelyei

Sikem, illetve Neapolisz több szerzőnél is előkerül, ahogyan Szalamiszi Epiphaniusnál, aki a „szamaritánusok városának” nevezi, és azt írja, hogy „Sikemet most Neapolisznak hívják, egy gazdag és népes város,

60 Chalmers, Matthew J.: *Representations of Samaritans in Late Antique Jewish and Christian Texts* (kiadatlan PhD disszertáció). University of Pennsylvania, 2019. 175. (<https://typeset.io/pdf/representations-of-samaritans-in-late-antique-jewish-and-3fwm0w44so.pdf> [letöltés ideje: 2024. június 16.]): „Samaritans also appear in these fourth-century Christian documents not as an inert stable unit, but as a plastic and intermittent presence, the technologized effects of which vary dramatically between sources...”

61 A szövegek gyűjteménye németül Zangenberg, Jürgen: *ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung* (TANZ 15). Tübingen – Basel: Francke Verlag, 1994. 232–296. Eredeti nyelven és angol fordításban Pummer, 2002.

ami Palesztina földjén van, amit szamaritánusok és zsidók laktak akkor és szamaritánusnak nevezik.”⁶²

A legtöbb szamaritánusok által lakott települést Ceasareai Eusebius (kb. 260–340) nevezi meg *Onomasticon*-jában: a batanaeai Tharsila (*Onom* 102.4–5); Baithane/Bainith (*Onom* 58,3–4); Luza (*Onom* 120–8.12); Nerigel (*Onom* 138.16–17) és Szochó (Szukkót) (*Onom* 156.18–20).⁶³ Sajat városához viszont nem köti őket.

Az *Ibériai Péter élete* című mű szerint Javne (Iamnia) lakossága a 3. századra már szinte teljesen szamaritánusokból állt (*Vit.Pet.* §166 Ror123).⁶⁴ Simon mágus történetének leírásában a *Pseudo-Klementinák* szamaritánusnak titulálják és a Szamáriától 8 km-re fekvő Gitthából/Gettonészből valónak nevezik meg (*Homil* 2.22.2; *Recogn.* 2.7.1).⁶⁵ A caesareai származású Ikóniai Amphilochius (kb. 339–403) *A helytelen aszkézisről* (*Περί ψευδούς ασκήσεως*) szóló, 375 körül született írásában⁶⁶ a számára genuin heretikusoknak számító szamaritánusok⁶⁷ zsidóktól és keresztényektől való tisztasági elkülönülését első kézből származó információként tárja elő. Azt írja, „Ki ne ismerné fel a köztünk lévő szamaritánusokat” (Τίς οὐκ ἐπιγινώσκει τοὺς παρ’ ἡμῖν Σαμαρείτας – *Haer* 626). A 4. századi Caesarea mindennapjaiból számára egyértelműen felismerhetőek, jóllehet, amikor a mű készült, már legalább egy éve a kis-ázsiai Ikóniumban volt püspök.

A kb. 525 és 558 között élő Szküthopoliszi Kürillosz saját városának korábbi lakói közül név szerint említ szamaritánusokat.⁶⁸

62 Epiphanius, *De gemmis* 89.13–19. Pummer, 2002. 177. Gázai Procopius e kettő azonosítása mellett harmadik névnek ugyanerre a városra behozza Samáriát is. *Comm. in Deut.*

63 Lásd Pummer, 2002. 99–101. Jeromos latin fordításában, *Liber locorum* ugyanezek szerepelnek.

64 Szövegkiadása és angol fordítása: Horn, Cornelia B. – Phenix, Robert R.: *The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Atlanta: SBL, 2008. 243.: „Mivel ennek a falunak (Iamnia) teljes lakossága szamaritánus volt, ő (Eudokia császárnő) építtetett bele egy nagy templomot István, az első mártír nevére és (relikviái) elhelyezésére...”

65 Pummer, 2002, 105.108.

66 Szövegkiadás: *Contra Haereticos* címen in Datema, Cornelis (ed.): *Amphilochii Iconiensis Opera*, (CCSG 3). Turnhout: Brepols, 1978. 185–214.

67 Érdekes, hogy ő az egyetlen, aki az 1Kir 12-ben leírt Jeroboám-féle Izrael elszakadását tekinti a szamaritánusok eredetének. Vö. Chalmers, 2019. 159–161.

68 *Vita Sabae* 70; Pummer, 2002. 310–312.

Szamaritánus zsinagógák

A 3. századi *Vita Petri* (§43 R30) egy gazdag keresztény nőről számol be, aki a Szent Mennybemenetel templomát építette meg és lerombolta a „Samáriában, a Garizim hegyen lévő bálványt” (*btwr’ dmtwr’ dgrzyn dbšmryn*), amit „a környékbeli lakosok imádtak.”⁶⁹ Bár a szóhasználat a szamaritánusok ellen a Gen 35,4 alapján a Jákób által elásott bálványok imádásának gyakori vádját idézi fel, a Garizimon lévő istentiszteleti hely lerombolása inkább egy zsinagóga meglétére utal.

Szalamiszi Epiphanius (315–403) azt írja egy helyen, hogy „A régebbi időkben mind a zsidóknak, mind a szamaritánusoknak voltak imahelyeik (προσευχή) a városokon kívül... Van egy imahely Sikemben, amit most Neapolisznak hívnak, két σημείων-ra a városon kívül a mezőn. Úgy építették meg a szamaritánusok, hogy (egy része) a nyitott színházakhoz hasonlóan szabad ég alatt van...”⁷⁰ Egyértelmű, hogy ez a szamaritánus zsinagóga olyan külső térrel is rendelkezett, ahol körbe ülőhelyeket alakítottak ki, ami azt implikálja, hogy ezen a helyen szertartásokat tartottak.⁷¹

A Garizimmal kapcsolatban Epiphanius megjegyzi, hogy „bárhol vannak, a hegy felé fordulnak az imádságkor (προσέχειν πρὸς τὸ ὄρος), úgy gondolják, hogy szent”. (*Haer* 9.2.6)⁷² Gázai Procopius (kb. 475–538) a Deut 11,29-hez írt kommentárjában elmondja, hogy a szamaritánusok „azon a hegyen, amit Garizimnak neveznek, építettek egy szentélyt (ναὸν) és imádkoztak benne.”⁷³ A szóhasználat nem teszi lehetővé, hogy eldöntsük, a szerző itt a korábbi Josephus által is emlegetett templomra gondol, vagy egy zsinagógára.

Johannes Malalas (kb. 490–575) egy kb. 484-ben kitört szamaritánus lázadás megtorlásaként írja Zenon császárról, hogy a Garizim-hegyen (Γαριζι ὄρος) lévő szamaritánus zsinagógát (τὴν συναγωγὴν αὐτῶν) az Istenszülő Mária templomává alakította át. (*Chronografia* 15.382.21–383.2). A Garizimra használt formula itt a szamaritánus írásformát

69 Horn – Phenix, 2008. 58–61.

70 Epiphanius, *Haeresis* 80.1.5–6. Pummer, 2002. 168.

71 A θεατρειδής (színház szerű) kifejezés alapján a zsinagóga építészeti megoldásáról folytatott vitát részletezi Pummer, 2002. 132–134. A szövegből az biztos, hogy ez az aktuális rész szabad ég alatt volt.

72 Gázai Procopius megismétli Epiphanius erre vonatkozó szövegét a Deuteronomiumhoz írt kommentárjában. Pummer, 2002. 230–231.

73 Pummer, 2002. 230–231.

követi: ההגריזין, ami első kézből származó információk ismeretére vall a szerző részéről.

A 6. században Caesareában működő másik Procopius már így ír *De aedificiis* (*Περὶ κτισμάτων*) című művében: „Palesztinában van egy város, a neve Neapolisz, ami felé magasodik a Garizimnak hívott hegy. Ezt a hegyet eredetileg a szamaritánusok birtokolták; és minden alkalommal felmentek a hegy csúcsára imádkozni, nem azért, mert valaha is templomot építettek ott, hanem mert magát a hegyet a legnagyobb tisztelettel imádták”. (*De aedif* 5.7.1–2:)⁷⁴ Procopius már nem tud semmilyen szamaritánus szakrális építményről a Garizimon.

Johannes Malalas azt írja a Caesareai helyzetről, hogy a keresztények gyerekei szombatoként az evangélium felolvasását követően kimentek a templomból és a szamaritánusok zsinagógái mellett játszottak. (*Excerpta historica: De insidiis* 44.10–15)⁷⁵

Szamaritánusok lázadása(i)

Zakariás a rétor (470–553) *Egyháztörténetében* beszámol arról, hogy a Neapolisz környéki szamaritánusok megöltek keresztény szerzeteseket (*Hist.* 3.5), illetve a Róma ellenes perzsa invázióval párhuzamosan fellázadtak, egy uralkodót (*trwn'*) választottak, betörték a városba és elfoglalták. Megölték a püspököt, templomokat gyújtottak fel, felkelést szítottak és másutt is pusztítottak az országban.⁷⁶ A felkelés 529–530-ra tehető, és a folytatásban annak leveréséről, véres megtorlásról és a városba helyezett római csapatokról olvasunk.⁷⁷ Johannes Malalas (kb. 490–575) *Chronografia* című történeti művében több felkelésről is tudósít. Az elsőt a későbbi *Chronicon Paschale* 484-re teszi. Malalas szerint a Caesarea környékén kitört lázadás vezetője, egy megkoronázott bandita (λήσταρχος), név szerint Justasas. Elfoglalták a várost, felgyújtották a templomot, és sok keresztényt megöltek. A lázadást a palesztinai régens leverte, Justasast pedig lefejezték. Ennek a lázadásnak a meg-

74 Szövegkiadások Dewing, Henry B. (ed.): *Procopius: On Buildings*, (Loeb Classical Library 343). Cambridge – London: Harvard University Press, 1961. 349. https://www.loebclassics.com/view/procopius-buildings/1940/pb_LCL343.3.xml (letöltés ideje: 2024. június 16.); Pummer, 2002. 302–303

75 Pummer, 2002. 275–276.

76 Zakariás: *Historia ecclesiae* 9.8. Pummer, 2002. 240–241.

77 Avi-Yonah, Michael: *The Jews under Roman and Byzantine Rule*. Jerusalem: Magness Press, 1984. 243.

torlásaként rombolják le a garizimi zsinagógát és építenek a helyébe keresztény templomot, illetve kitiltják a szamaritánusokat a hivatali állásokból, a tehetősek vagyonát elkobozzák. (*Chronogr.* 15.382.10).⁷⁸ Malalas 529–530 június 7-re datál egy újabb felkelést, ami Szküthopoliszban tört ki, de Neapolisra is átterjedt. És bár a történet színesebb, mint az előző, a főbb elemek – egy Julian nevű vezér megkoronázása, harci szekerek összecsapása, a város felgyújtása, püspökök megölése, majd a megtorlás során a vezető fejének és koronájának a császárhoz küldése – az előző lázadás történetéből is ismertek. A megtorlás leírásánál viszont új elemként 20 000 elesett szamaritánusról és további 20 000 fiatal rabszolgaként történő eladásáról, illetve a hegyekbe menekült túlélők levadászásáról számol be (*Chonorg.* 18.445.19–447.22).⁷⁹ Malalas később tudósít a szamaritánusok perzsákkal 530-ban kötött szövetségéről, hogy támogatják őket 50 000 katonával, és felkínálták nekik egész Palesztinát. Bár az egyesség kiderült és a rómaiak felelősségre vonták a tárgyalásokat folytató öt tehető szamaritánust, de a végkifejletről már nem ír. Viszont egy Justinianus császár alatt 556 júliusában kirobbant felkelésről számot ad. Ekkor zsidók és szamaritánusok támadtak az őket régóta diszkrimináló keresztényekre Caesareában, templomokat gyújtottak fel, és megölték a város kormányzóját is. A vallási háttérű felkelést ismét a császár rendeletére kivizsgálták, a bűnösöket megölték, vagyonukat elkobozták. (*Chronogr.* 18.487.10–488.3).⁸⁰ Mindkét történet végén megjegyzi Malalas, hogy a palesztinai szamaritánusok nagy félelemben éltek ezután.

Szküthopoliszi Kürillosz szerint Justinianus császár egy törvényt adott ki a szamaritánusok ellen, melyben megtiltja gyülekezésüket, tulajdonaik öröklését és ajándékozását egymásnak, végezetül pedig kitiltja őket az egész országból (*Vita Sabae* 71–72). A szöveg így kissé ellentmondásos, a kitiltás feltehetően a hivatalokra vonatkozott.⁸¹ Caesereai Procopius szerint Justinianus császár áttérítette a szamaritánusok jó részét kereszténynek, megerősítette a garizimi Mária-templom körüli

78 Pummer, 2002. 269–270.

79 Pummer, 2002. 271–273. Szküthopoliszi Kürillosz szemtanúként számol be a szamaritánusok városában is zajló lázadásáról és annak leveréséről. *Vita Sabae* 61; Pummer, 2002. 310–312. Az általa említett neapoliszi események és nevek azonosak Zakariás a rétor történetében szereplőkkel.

80 Pummer, 2002. 278–279.

81 Vö. Pummer, 2002. 313–314. és 307–308.

falakat, érvényben tartva Zenon tiltását, miszerint a szamaritánusok nem mehetnek fel a hegyre. (*De aedif.* 5.7.7–17)

A keresztény írók a szamaritánusokat elsődlegesen teológiai koncepciók mentén emlegetik, ám töredékinformációként értesülünk szamaritánusok lakta településekről, működő szamaritánus zsinagógákról és nem utolsósorban a rómaiak elleni szamaritánus lázadások néhány részletéről. Ez utóbbiakban fontos szerepet játszanak a rómaiak által alkalmazott szamaritánus katonai egységek is.

Szamaritánus krónika

Korabeli szamaritánus történetírás nyomaira nem találunk, de későbbi krónikák megörökítették a késő római kor eseménytörténetét is. Az arab nyelven készült írások közül „a szamaritánusok legsikeresebb kísérlete egy krónika megírására”⁸² a *Kitāb al-Ta’rīḥ*, melyet 1352-ben állított össze Abū ’l-Faḥḥ ibn Abī l-Ḥasan. Beszámol munkájának keletkezési körülményeiről és forrásairól is, ami segíthet megérteni a korabeli, sőt korábbi történetírói munkamódszereket is. Műve a többi krónikához hasonlóan Ádámtól indít, a főpapokat kiemeli, és a muszlim korszakig tart. Későbbi kezek nyomát viseli néhány kézírata, melyek kiegészítve egészen a modern időkig bővítették az arab szöveget.⁸³ A mű késő római korhoz kapcsolódó szakasza a 32–53 fejezetekben olvasható. Legfontosabb részletei a következők:

Heródes után Hadrianus korától jegyzi a krónika Palesztina urait, akikkel változó viszonyról számol be. Hadrianus kitiltotta a zsidókat Nablusból, felállítva egy nagy bronztáblát erről, és a szamaritánusokat a zsidók fölé helyezte „felügyelőnek”.⁸⁴ De összeütközésbe kerül a szamaritánusokkal, mivel római templomot épít a Garizimon, amit a szamaritánusok felgyújtottak, erre válaszul az uralkodó legyilkolta a sikemieket, és felgyújtotta az ottani zsinagógákat (AF 35.127–128). Anto-

82 Montgomery, James: *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect*. Philadelphia: Winston, 1907. 305.

83 Szövegkiadás: Vilmar, Eduardus: *Abulfathi Annales Samaritani*. Gotha: Perthes, 1865. Angol fordítás: Stenhouse, Paul: *The Kitāb Al Tarikh of Abu ’l Fath*. Sydney: Mandelbaum Trust, 1985. A krónika hivatkozásaiban (AF) az első szám a fejezet száma, a második a Vilmar féle kiadásban használt kézirat oldalszáma.

84 A krónikás megjegyzi, hogy mindez azért történhetett, mert Hadrianus felesége szamaritánus volt egy bizonyos Jaszuf nevű településről. (AF 35.128)

ninus Pius idején viszont úgy éltek, mint „Józsué idején”. Commodusról feljegyezte, hogy megtiltotta a Tóra olvasását, bezárta a zsinagógákat, a Tóra-iskolákat, és megtiltotta a tanítást, elkobozta a krónikákat és liturgikus könyveket, sőt sok szamaritánust megölt, még a főpap is elmenekült⁸⁵ (AF 36–37.129–131). Beszámol a perzsákkal folytatott szamaritánus tárgyalásokról és szövetségről a szászánida Ardasir római háborúi idején (38.132). Sijjarus (Septimus Severus) „római király” ismét engedi a szamaritánusok vallásgyakorlását (38.134), míg Alexander (Alexander Severus vagy inkább Caracalla Alexander)⁸⁶ még szigorúbb elnyomást vezetett be, amit mézszárlások, zsinagógarombolások és a körülmetélés betiltása kísért. Rómaiak betelepítése a szamaritánus településekre, hogy felügyeljék őket. (38.135).

Ekkor lép színre a szövegben Nathaniel főpap fia, Baba (39.135), aki később a Rabba (nagy) jelzőt is megkapja. A vallásosság állapota miatt Baba Rabba elhatározza, hogy ellenállást szervez. Újra nyitja a zsinagógákat, összegyűjti a megmaradt írástudókat, papokat, újraindítja az áldozatbemutatást és a Tóra szerinti életmódot. (AF 39.136–139). Saját közigazgatási rendszert vezet be, hét részre osztva egész Izraelt, amit hét bölcs (Hukama) vezet. Rituális fürdőt és zsinagógát épít a Garizim mellé vagy épp a hegyre. Nyolc településen zsinagógát épített: Awarta, Szalem, Nmara, Qarjat Haja, Qarawa, Tirat Luza, Dabarin, Beit Jan. Egy tanházat emel a Tóra olvasására és magyarázására az egyik zsinagóga mellé (AF 40–41.140–144).

Egy Szabuai nevű csoport nem engedelmeskedik Babának, és önállóak maradnak, de segítik a háborúiban.

Baba fellázad a rómaiak ellen, megöli a helytartókat, és két sikeres csatát vív a rómaiakkal.⁸⁷ Amikor viszont az arabok (izmaeliták) megtámadják őket, a római király segítséget küld a legyőzésükre. (42.147–148) Apja halála után Baba Rabba elnyeri a főpapi tiszteletet, és jó viszonyt ápol a rómaiakkal, mi több, adómentességet élveznek. Közben két történet is utal arra, hogy működik egy római (keresztény?) templom

85 A szöveg tovább részletezi, hogy az aktuális főpap, Aqbon házának felgyújtása során elégtek az ősi szertartási könyvek, imádságok, himnuszok, énekek, amiket a kivonulás óta gyűjtögettek. Illetve megjegyzi, hogy nagyon gazdag volt Aqbon, és mindenét elkobozták. (AF 36.132)

86 A császárnevek bizonytalansága miatt akár 3. akár 4. századi uralkodóra is ráillik a név, ami Baba Rabba korának beazonosítását is nehezebbé teszi.

87 A második csatához 10 000 harcos összegyűjtését említi (AF 42.147).

a Garizimon (44.151–156).⁸⁸ A rómaiakkal való több újabb összeütközés után végül Konstantinápolyba megy Fülöp királyhoz, majd ott is hal meg (45.158–160).

A történet ezután ismét változó viszonyokat ábrázol, mivel a bizánciak hol támogatják a szamaritánusokat, hol elkobozzák a vagyonukat. Majd Tahusz király (Constantinus) hivatalnokokat rendelt fölējük, betiltotta az imádkozást, a Tóra olvasást és a vallásgyakorlatot. (AF 47.163).

Újabb szamaritánus „szakadárokról” tudósít a szöveg. A 48. fejezetben Duszisz (Doszitheosz?) fellépése, gonoszsága és szekta alapítása olvasható, amit az 50. fejezetben nyolc szektájának a bemutatása követ.⁸⁹ A 49. fejezet pedig Simon mágus újszövetségi történetét színezi ki.

Balszamis (Valens) „római király” idején még új zsinagógát építenek Nabluszban, de Szaqfatus király (Libius Severus?) alatt már a keresztények térnyerése figyelhető meg, küzdenek a szamaritánusokkal a patriarchák és főpapok sírjáért (52.180–181). A bizánciak megtiltották a szamaritánusoknak a Garizim-hegye felé való imádkozást, és átveszik Nablusz vezetését is.

Az 53. fejezet Zaitun (Zenon) bizánci király 13. évétől arról ír, hogy a keresztények üldözték, és áttérésre kényszerítették a szamaritánusokat, sokakat megöltek. Zaitun megszentelteleníti a nabluszi zsinagógát, keresztény templommá alakítja a garizimi zsinagógát, és egy sírt épít a fiának a templom mellé. A szövegrész záró szavai szerint „sok házat kiürítettek és sok települést leromboltak Zaitun elnyomása révén... a népet megtizedelték, a falvakat lerombolták”.

Abū 'l-Faḥ szövege nem koherens, többször váltja az idősíkokat is, egyes részleteket más formában megismétel. Ugyanakkor több helyen érzékelhető a keresztény és római vallásokkal szembeni fellépés összemosódása is. A felsorolt szamaritánusok lakta települések arab nevei nem mindig azonosíthatók be. A régészeti leletekkel és feliratokkal konvergáló történeti elemeken túl fontos megemlíteni, hogy a Baba Rabba névéhez kapcsolt zsinagógaépítkezések és a bölcsek kinevezése a kizárólagosan Garizim-központú vallásosság decentralizációját jelentik, és lehetővé tették a terjeszkedést Palesztinán belül és a diaszpórában is.

88 Az egyik történet Baba Lévi nevű unokaöccsének konstantinápolyi karrierjét és határátérését mutatja be, amihez nagyon hasonlít Procopius *Titkos Történet* 27.13–31-ben szereplő Arsenius nevű szamaritánus konvertitáé.

89 Abū 'l-Faḥ korábban már ír egy Dusztán nevű szamaritánus csoport kiválásáról a hellenisztikus korban.

Szamaritánus vallásos irodalom

A hellenisztikus korban megjelenik a szamaritánusok körében is a nyelvi szegmentáció. A politikai, gazdasági környezet megkívánta a görög használatát, ami folyamatosan megmaradt a római kor végéig. A héber és a görög mellett ugyanakkor az első századtól egyre általánosabbá válik az arámi a beszélt nyelvben úgy a zsidók, mint a szamaritánusok körében. A szamaritánus arámi nyelvű irodalomnak azonban van egy határozott korszaka, amely a Kr. u. 3–4. században éri el csúcspontját. Négy mű vagy gyűjtemény maradt fenn ebből a korszakból: a Szamaritánus Targum, korai liturgikus költemények, a *Tibat Marqe* és az *Asatir*.

Szamaritánus Targum

Az arámi nyelv általánossá válása a hétköznapi beszédben egy idő után szükségessé tette a Tóra arámi fordításának elkészítését mindkét közösségben.⁹⁰ A legkorábbi *Szamaritánus Targum* a 3–4. században készült, nagyjából párhuzamosan a *Jeruzsálemi Targummal*, ám attól eltérően a Tóra szamaritánus szövegének szó szerinti visszaadására helyezték a hangsúlyt. Mégis tetten érhető bizonyos textusok esetében a szamaritánus teológia szerinti értelmezés,⁹¹ ami tudatos teológiai képzésre, a leírás, másolás pedig az írnokok oktatására utal.

Liturgikus költemények

A szamaritánus közösség nem szentírási irodalmi kánonja egy háromgeneráción átívelő tevékenység eredménye a 3–4. századból. 'Amram Dare és fia, Marqe, valamint unokája, Nina mintegy hatvan versből álló korpusza a mai napig a szamaritánus liturgia meghatározó darabja.⁹² Verseik tisztán arámi nyelvű kompozíciók a Kr. u. 3–4. századból. Dare

90 A görög és arámi nyelv párhuzamos meglétét jól mutatják a héber karakterekkel írt görög, illetve görög karakterekkel írt arámi zsinagógafeliratok. Lásd feljebb.

91 Tal, Abraham: The Samaritan Targum of the Pentateuch. In: Mulder, Jan (ed.): *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRINT 2/1). Assen: Van Gorcum, 1988. 189–216. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004275102_007

92 Tal, Abraham: Samaritan Literature. In: Crown, Alan D. (ed.): *The Samaritans*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989. 413–467. kül. 450–455. Szövegkiadás: Cowley, Arthur Ernest: *The Samaritan Liturgy*. Oxford: Clarendon, 1909. Elemzésük és angol fordítások: Lieber, Laura Suzanne: *Classical Samaritan Poetry*. University Park: Eisenbrauns, 2022.

műveiből hiányzik a ritmus, sőt a sorok hossza sem azonos, de tele vannak díszítésekkel és magas fokú retorikával. Marqe művei ritmikusak, négy- vagy hétsoros strófákból állnak, az első sorok többnyire betűrendben állnak.⁹³ Tartalmukban gyakran használnak tórai mondásokat és témákat. Dare egyik verse például, amelyet ma is rendszeres reggeli imaként használnak, a fény és a világító égitestek teremtésének értelmezése (Gen 1,3–5.14–18), amely a nap kezdetét fejezi ki.⁹⁴ Laura Lieber szerint „ezek a versek bizonyítják, hogy a szamaritánus közösség teljes mértékben részt vett a késő ókor ’költői reneszánszában’, amikor a liturgikus költészet a vallási szertartások központi részévé vált az egész Római Birodalomban a keresztények, a zsidók és a szamaritánusok körében egyaránt”.⁹⁵

Tibât Marqe

A költő Marqe nevével összefonódik a szamaritánus hagyomány központi exegetikai műve a *Tibat Marqe* (Marqe bárkája), vagy *Memar Marqe* (Marqe beszéde).⁹⁶ A *Tibat Marqénak* csak egy része lehetne valóban Marqe írása, a 4. századból. Ez konkrétan az I. könyv, vagy talán a II. könyv egy része, mely arámi nyelven íródott. A többi könyv később került bele, már abban az időben, amikor az arab volt a beszélt nyelv, és az arámi nyelvet egyesítették némi korabeli arab és szamaritánus héber nyelvvel.⁹⁷ A könyv egy speciális midrás egyes egymást időrendben követő különálló tórai szakaszokhoz. A szakaszoknak a bibliai sorrendje és a történetek újra mesélésének stílusa a *Tibat Marqét* az újraírt Biblia műfajához kapcsolja.⁹⁸ A mű hat könyvből áll: Az I. könyv

93 Tal, Abraham: *Tibât Mârqe. The Ark of Marqe. Edition, Translation, Commentary* (Studia Samaritana 9). Berlin: De Gruyter, 2019. 152–153. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110436433>

94 Szövegkiadása Cowley, 1909. 332.

95 Lieber, 2019. 14. „...these poems demonstrate that the Samaritan community participated fully in the ‘poetic renaissance’ of late antiquity, when liturgical poetry became a central part of religious ritual throughout the Roman Empire among Christians, Jews, and Samaritans alike.”

96 MacDonald, John: *Memar Marqah. The Teaching of Marqah. Vol.1–2.* (BZAW 84). Berlin: Töpelmann, 1963. Ben-Hayyim, Ze’ev: תיבת מרקה. אסופת מדרשים שומרוניים. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1988. Tal, 2019.

97 Tal az i.sz. 10. század utáni időpontot valószínűsíti. Tal, 2019. 5–9. A szöveg nyelvének késői keltezése ellenére a hagyományok sokkal korábbiak lehetnek.

98 Cf. Zsengellér, József: The Death of Moses according to *Tibât Mârqe* and *Liber Antiquitatum Biblicarum*. In: Zsengellér, József (ed.): *Samaritans Through the Ages. Texts, Manuscripts, Languages* (Studia Samaritana 12). Berlin: De Gruyter, 2024 (megjelenés alatt).

az Egyiptomból való szabadulással foglalkozik (2Móz 3–14); a II. könyv a Tenger énekét fejt ki (2Móz 15); a III. könyv a leviták átkaival foglalkozik (5Móz 27,9–27); a IV. könyv Mózes nagy énekét dolgozza ki (5Móz 32); az V. könyv Mózes halálának történetével foglalkozik (5Móz 34); az utolsó, VI. könyv a teremtésről szóló beszédet, valamint Mózes és a héber betűk közötti párbeszédet tartalmazza.⁹⁹ A magyarázatok a korabeli szamaritánus teológiát jelenítik meg. A szöveg stílusa egyenetlen, költői és elbeszélő részek váltakoznak. Az ismétlések és a szekvenciák a szerző(k) kedvelt irodalmi eszközei. A szöveg nyelvi sajátosságai miatt az ismétlések néha ugyanazon szöveghelyek egymást követő arámi és héber nyelvű idézetei. Másrészt viszont olyan analógiák vagy párhuzamok, amelyek az alapvető Tóra-versek sokkal tágabb megértését és teológiai horizontját biztosítják.

Asatir

Egy ismeretlen szerzőhöz, illetve szerzői körhöz kapcsolódó, feltehetően a 4. században gyökerező szövegezésű ez a könyv, mely a Tóra történetének kibővített és átírt változata a teremtéstől Mózes haláláig, a végén eszkatológiai kiegészítéssel. A Tórához képest hol rövidebb a szöveg, hol meg több *aggádikus* részletet tartalmaz, melyek részben zsidó és keresztény forrásokból származnak. A mű eredeti címe sem ismert, az arab 'történetek' elnevezést első kiadója, Moses Gaster ragasztotta rá.¹⁰⁰ A könyv jelenlegi formájának arámi nyelvezete arab formákkal és kifejezésekkel van átszöve, ami az arámi nyelvből az arab korszakba való átmenetet jelzi, és ezért a 10–11. század körüli időpontot ad a könyv végső keletkezésére.¹⁰¹ A könyv tartalma a szamaritánusok szóbeli hagyományát képviselheti.¹⁰²

A szamaritánus vallási irodalomnak csak a fennmaradt darabjait ismerjük, de a saját krónikáik és keresztény írók utalásai alapján is ennél

99 A „könyvek” részletes bemutatását és az egész szöveget lásd, Tal, 2019. 1–26.

100 Gaster, Moses: *Asatir. The Samaritan Book of the Secrets of Moses*. London: The Royal Asiatic Society, 1927. 184–196.

101 Ben-Hayyim, Zeev: *The Asatir with Translation and Commentary. Tarbiz*, 14, 1943. 104–125. 174–190; 15, (1944) 44. 71–87. 128 (héber); Bonnard, Christophe: *Asfâr Asâtîr, le „Livre des Légendes”, une réécriture araméenne du Pentateuque samaritain: présentation, édition critique, traduction et commentaire philologique, commentaire comparatif* (PhD dissertation). Université de Strasbourg, 2015.

102 Az *Asatir* nem bibliai elemeinek eredetét vagy párhuzamait Gaster, 1927. 1–183. hosszú bevezetőjében tárgyalja.

jóval szélesebb irodalmat, melyek szintén ebben a korszakban készültek, ami a közösség nagyon jelentős nyelvi, irodalmi és teológiai aktivitására mutat.

Szintézis: szamaritánus aranykor a késő római korban

A bemutatott források és az azok alapján levont következtetések nyomán megfogalmazhatunk egyfajta szintézist a szamaritánusok késő római kori történetéről.

Palesztina római inváziója megállította a további elnyomást, és az adminisztrációs hovatarozás és a vallási tolerancia terén azonos szintre emelte a szamaritánusokat a zsidókkal, bár a zsidóknak volt templomuk, a szamaritánusoké ekkor már nem állt.¹⁰³ Ez a politikai helyzet konzerválta a két közösség kapcsolatát egészen a zsidó háborúig. Ekkor a zsidók is elvesztették a templomukat, következésképpen teljesen azonos helyzetbe kerültek a szamaritánusokkal.¹⁰⁴ Nem tudjuk pontosan, hogy a szamaritánusok miként vettek részt a Bar Kochba felkelésben, és bár mindkét közösséget sújtotta a körülmetélkedés tilalma,¹⁰⁵ de minden valószínűség szerint a zsidóktól függetlenül harcoltak a rómaiakkal.¹⁰⁶ A felkelés hozadéka az lett, hogy felépült a Zeusz templom a Garizimon – ahonnan továbbra is kitiltották a szamaritánusokat –, Neapoliszt

103 Josephus beszámol a két közösség néha véres szembenállásáról, melyet a rómaiak elrettentő erőszakkal toroltak meg (*Bell* 2.232–246//*Ant* 20.118–136). Részletes elemzést lásd Pummer, Reinhard: *The Samaritans in Josephus* (TSAJ 129). Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. 243–262. Josephus másutt azt is elbeszéli, hogy a rómaiak megtiltották a szamaritánusoknak a Garizim-hegy használatát. Pilátus prokurátorsága idején viszont egy ember felbujtotta a Garizim környékén lakó szamaritánusokat, hogy megmutatja nekik a hegyen azt a barlangot, ahová az ősök elrejtették a frigyládát, benne a kőtáblákat (*Ant* 18.85–89). A lázadással felérő hegylátogatást Pilátus katonasága vérbe fojtotta, de „sikerének” híre ment és bevádolták a császárnál vallási intolerancia miatt, s végül száműzték Júdeából. Így okozták Pilátus vesztét a szamaritánusok. Elemzése in Pummer, 2009. 230–243. Grüll, 2016. 138–139.

104 Még a Quirinius-háborúban szerepet játszó második légió főhadiszállását is a jezréel-völgyi Caparcotna (Kfar ‘Otnai) zsidók és szamaritánusok lakta városában rendezték be (pl. mGt 1:5; tGt 1:4; tDem 5:3). Vö. Grüll, 2016. 251.

105 Origenész, *Contra Celsum* 2.13. Pummer, 2002. 56.

106 Talán erre is vonatkozik Euszebiosz, *Theophania* 4,23 párhuzamos bemutatásának rezüméje: „ezt a két hegyet (Garizim és Jeruzsálem) elfoglalták és elpusztították Titus és Vespasianus, valamint Hadrianus idején.” Pummer, 2002. 90–91. A szamaritánusok részvételéről részletesen Mor, Menahem: *The Second Jewish Revolt. The Bar Kochba War 132–136 CE* (BRLJ 50). Leiden: Brill, 2016. 363–402. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004314634_001

polisszá alakították,¹⁰⁷ és Jeruzsálemből (Aelia Capitolina), de sokkal inkább szinte egész Júdeából kitiltották a zsidókat.

A három háború tizedelte és lakóhelyének egy részéről kiszorított zsidóság helyére a betelepített idegeneken kívül szamaritánusok is költöztek.¹⁰⁸ A régészeti leletek tanúsága szerint leginkább a tengerpart mentén, a nagyobb városi, kereskedelmi központokban (Caesarea, Askelon, Javne) és azok környékén jelentek meg, de Júdea északi területein is feltűntek. A tiltás ellenére, természetesen a Garizim-hegy környéke marad a legsűrűbben lakott területük. A háborúkat követő hosszú békés időszak során zsidók, szamaritánusok és keresztények, mint a rómaiak által megtűrt, de helyi lakosságként és vallásokként mégis elnyomott csoportokként éltek egymás mellett, egyre több településen. Együtt vagy felváltva szenvedték el a különböző üldöztetéseket. A zsidóságnak, a számára új helyzetben, egyrészt meg kellett újítani saját vallásgyakorlatát, másrészt definiálni kellett magát a köztük élő „többiekhez” képest. Ennek lenyomata látszik a tannaitikus irodalomban, ahol gyakran tapogatózó bizonytalanság érzékelhető a többiek, így a szamaritánusok irányába is. A szamaritánusok ugyanakkor kiszabadulva a korábbi területi szorításból, az új lehetőségekkel élve gazdaságilag és lélekszámban is erősödtek. A zsidókkal ellentétben a szamaritánusokat a rómaiak kötelezték katonai szolgálatra, ami szintén hozzájárult szorosabb társadalmi integrációjukhoz a kaszárnyákkal rendelkező nagyvárosokban, illetve a diaszpórában is.

Sajátos váltás történik a régészeti bizonyítékok alapján a 3–4. században, amikor is felgyorsult a terjeszkedés, és a szamaritánusok számos olyan zsidó települést foglaltak el, amelyet az 1. század végén vagy a 2. század elején hagytak el, s ezeket új falvak és mezőgazdasági telepek formájában használnak (Zur Natan), de tovább bővül a nagyobb városok szamaritánus lakossága, Gázában, Béth Seánban, Caesareában, Javnéban és Neapoliszban is. Sok helyen már a zsidóságnál jóval nagyobb a szamaritánus lakosság aránya. Gazdasági jelentőségükre a keresztény kritikákból is lehet következtetni. A szamaritánusok beilleszkedése a római Palesztina városainak kereskedelmi, társadalmi, közigazgatási és kulturális életébe néha versengéshez vezetett közöttük és az ugyanezen

107 Hall, Bruce W.: From John Hyrcanus to Baba Rabbah. In: Crown, Alan D. (ed.): *The Samaritans. Tübingen*: Mohr Siebeck, 1989. 32–54.

108 „Rabbi Abbahu mondta: A kútaiak 13 településre költöztek be a (zsidóellenes) üldözések alatt.” (jKid 4:1 65d)

városokban élő zsidók között. Ahogy Yitzhak Magen megjegyzi: „A zsidók hirtelen egy, a korábban ismertektől eltérő szamaritánus közösséggel szembesültek; ez az érintkezés arra kényszerítette a *halakhikus* hatóságokat, hogy ott is viszonyuljanak a közöttük élő szamaritánusokhoz, ahol korábban mindegyik nép a saját területén tartózkodott”.¹⁰⁹ A szamaritánusok problémáival foglalkozó rabbinikus diskurzusok javarészt azokhoz a helyzetekhez és helyszínekhez kapcsolódtak, ahol együtt éltek. Ezek a körülmények pozitív és negatív meglátásokat egyaránt eredményeztek.

A folyamat részeként értékelhetjük Baba Rabba feltételezett működését. A krónikákban leírt története a közösség szociológiai és vallási struktúrájának újra szervezését mutatja. Saját közigazgatást vezet be, melynek központja Neapolisz lesz, ahonnan a hét területet és azok helyi előkelőiből kiválasztott vezetőit összefogja. Felemlegetett gazdagsága feltehetően nem csak személyére, hanem a közösség önfenntartó, adózó képességére is utalhat. A vallási élet megújítása talán még látványosabbra sikerült, mert csodás mozaikkal díszített jelentős méretű zsinagógákat építenek, rituális fürdők sokaságát alakítják ki, és mindezt egy közösség részeként működtetik, melyet tagjai lelkes odaadással anyagilag is támogatnak. Összevetve azzal, hogy a 4. század előttről eddig egyetlen szamaritánus zsinagógát sem tártak fel, hatalmas ütemű a fejlődés.¹¹⁰ A korszakból feltárt sírok, szarkofágok, a jelentős mezőgazdasági telepek mind-mind jelzik a szamaritánusok gazdasági, társadalmi és vallási erősödését.

Baba Rabba működésének pontos ideje vitatott, mivel a krónikákban szereplő kortárs uralkodók java része a 3. század közepére, mások viszont a 4. századra tehetőek.¹¹¹ Élettörténetében összecsúszni látszanak a római és keresztény uralkodók idejére eső leírások, a római üldözéssel szembeni keresztény segítségnyújtás és a garizimi pogány kultusz felszámolása. Támponthoz adhatnak ugyanakkor a Szamaritánus Targum, a garizimi feliratok, a liturgikus költemények és a Tibat Marqe is, mivel

109 Magen, 2008. 83.: „Jews were suddenly confronted with a Samaritan community different from that previously known; this contact compelled halakhic authorities to relate to the Samaritans dwelling in their midst, where previously each people had resided in its own territory.”

110 Tal-Taxel, 2014. 174–175. Kaswaller, Pietro: Az ókori zsinagógák alaprajza és funkciói. *Studia Biblica Athanasiana*, 16, 2015. 160–179.

111 Anderson, Robert T. – Giles, Terry: *The Keepers: An Introduction to the History and Culture of the Samaritans*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002. 58–60.

mindezek már előfeltételezik a vallási élet jelentős aktivitását, a tóra-
oktatás, az írnokeképzés bevezetését. Az önálló vezetőkkel és tanítókkal
működő zsinagógákon túl, mint a neapoliszi, a Garizim-hegyen a korábbi
templom helyén épített zsinagóga szolgálhatott továbbra is a vallási
és teológiai élet központjaként, ahová még a távolabbi, zsinagógával
rendelkező városokból, mint Caesarea is feljártak a szertartásokra.¹¹²
A szamaritánus zsinagógák garizimi tájolásának teológiai megalapozása
a Tibat Marqéban olvasható, és akár összefügghet a jBer 4:8-ban megje-
lenő zsidó szabályozással, miszerint az Izrael területén élők Jeruzsálem
felé fordulva kell imádkozzanak. Szintén a Tibat Marqe fogalmazza
meg a Berésit Rabba 32:10-ben is előforduló érvelés alapját arról, hogy
a Garizimot nem érte el az özönvíz.¹¹³ A szamaritánus krónikák szerint
ebben az időszakban jelennek meg, vagy erősödnek meg újra a szama-
ritánusok önálló teológiai nézőponttal rendelkező csoportjai is, míg az
egyházatyák korábbra is datálják Simon mágus követőit, vagy a doszit-
heánusok megjelenését.¹¹⁴ A vallási pluralitás mindenképpen a közösség
jelentősebb méretét és teológiai aktivitását is implikálja. Kérdés, hogy
a különböző irányzatok mennyire lettek/maradtak integráns részei a
szamaritánusok társadalmi szerveződéseinek. Feltehetően ezek a vál-
tozások csak tovább erősítették a negatív rabbinikus megítélést, amire
természetesen a szamaritánusok is reagáltak, és korábbi állításukat,
hogy ők „izraeliták”, az exkommunikatívabb „igazi izraeliták” jelzőre
cserélték, amint azt a krónikák jelzik. A keresztény teológia nem, vagy
csak töredékeiben látott rá a szamaritánus teológiai gondolkodásra,
így megállapításaik nem mindig helytállóak.¹¹⁵ Koncepcionálisan sem
alakult ki a szamaritánusokról általános keresztény teológiai álláspont,
ami önmagában befolyásolta volna későbbi hanyatlásukat, általában a
zsidósággal párhuzamosan kezelték őket.

Nagy Constantinust követő keresztény dominancia során kezdetben
kiadott korlátozó rendelkezések nem érintették alapjaiban a szamari-

112 Magen, Yitzhak: Mount Gerizim during the Roman and Byzantine Periods. *Qadmoniot*, 120, 2000. 133–143 (Héber).

113 Crown, Alan D.: Samaritan Religion in the Fourth Century. *NTT Journal*, 41, 1986. 29–47. DOI: <https://doi.org/10.5117/NTT1987.1.003.CROW>; Crown, Alan D.: Redating the Schism between the Judeans and the Samaritans. *Jewish Quarterly Review*, 82 (1/2), 1991. 17–50. DOI: <https://doi.org/10.2307/1455003>

114 Isser, Stanley J.: *The Dosithteans: A Samaritan Sect in Late Antiquity* (SJLA 17). Leiden: Brill, 1976; Fossum, Jarl: Samaritan Sects and Movements. In: Crown, Alan D. (ed.): *The Samaritans*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989. 293–389.

115 Lásd Pummer, 2002 elemzéseit.

tánusok életét. Így elmondható, hogy a 2. század közepétől egészen az 5. század közepéig, végéig tartó periódus a relatív nyugalom és prosperitás időszaka volt. Az 5. századra közel 1 200 000 szamaritánussal számolnak a kutatók Palesztinában és az említett diaszpórákban.¹¹⁶ A bizánci birodalom megerősödésével a szamaritánusok a zsidókhoz hasonlóan hátrányos jogi helyzetbe kerültek.¹¹⁷ A szent helyek krisztianizálásával¹¹⁸ és keresztény templomok építésével szemben a szamaritánusok is erőszakkal léptek fel, melynek eredményeként 484-ben Zenon császársága alatt megbüntették őket, sokakat kivégeztek közülük, a garizimi zsinagógát átalakították rendházzá, és Mária-templomot építettek mellé, a szamaritánusokat újra kitiltották a hegyről. Justinianus császár idején két lázadás is kitört (529 és 556), amiknek leverése településeik és zsinagógáik lerombolásához, illetve a közösség számbeli megcsappanásához vezetett.¹¹⁹ Justinianushoz hasonlóan a későbbi császárok is erőltették a szamaritánusok áttérését, melyről az egyházatyák közül többen is beszámolnak. Alan Crown elemzése szerint a felkelések, a szisztematikus üldözések és áttérések eredményeként Palesztinában és a diaszpórában összesen már csak kb. 150 000 szamaritánus élt a 6. század végére, akiket korábbi foglalkozásaikból¹²⁰ a fokozódó elnyomás lassan teljesen a mezőgazdaságba szorított vissza.¹²¹ Összességében tehát a késő római kort a szamaritánusok aranykorának nevezhetjük, melyben úgy földrajzi elterjedés és népesség tekintetében, mind fizikai és lelki építkezésben, vallási intézményrendszerben és irodalmi teljesítményben a legjelentősebb fejlődést mutatták, és elérték a csúcstra. A következő évszázad azonban nemcsak megállította ezt a lendületet, de megroppantotta a közösséget, mely erre a szintre már sohasem jutott el újra. Ma a szamaritánusok mindössze 874-en vannak, és Izrael területén a Garizim-hegyen lévő Kirjat Luzában, illetve Tel-Aviv Holon nevű külvárosában élnek.¹²²

116 Crown, 1991.

117 Pl. megtiltották nekik a nyilvános hivatalok betöltését, felszámolták a belső szamaritánus autonómiát. Vö. Montgomery: 1907, 108–110. Linder, Amnon: *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit: Wayne State University Press, 1987. 61–62. 182–185.

118 A szenttisztelet megjelenésével, 450–480 körül a bizánci kutatások során feltúrták József, valamint Eleázár, Itamár és Pinhász sírját, melyeket a közösség nagy tiszteletben tartott.

119 A lázadások megtorlásával kapcsolatban a források összességében többszáz ezer halottról, rabszolgának eladottról és száműzetésbe menekültről írnak. Lásd feljebb.

120 Anderson – Giles, 2002, 66–67.

121 Crown, Alan D.: Samaritans in the Byzantine Orbit. *Bulletin of the John Rylands Library*, 69, 1986. 96–138.

122 2022-es adat.

Daniel J. Lasker

Writing an Introduction to Karaism¹

In Spring 2020, much of the world stopped. The coronavirus (Covid-19) caused a pandemic that resulted in long-term confinements to home. I was a retired professor of Jewish Thought from Ben-Gurion University, so much of my time was already my own. I could research and publish whatever I wanted without the burdens of teaching and administration. Nevertheless, the prohibitions of travel, socializing and seeing family provided me with free time to think about additional projects. For a long time, I had wanted to write an introduction to Karaite Judaism, a topic that I had been researching for over 40 years, and now I had a perfect opportunity to do so.

Karaism is a form of Judaism that does not accept the existence of an Oral Torah given to Moses on Mt. Sinai, and encapsulated in the Talmud, which is the basic premise of Rabbinic Judaism (the Judaism of the majority of the Jews). As a result, Karaites developed their own parallel system of law and practice based primarily, but not exclusively, on the Written Torah, with their own calendar, liturgy, dietary laws, holiday observances, purity prescriptions, and personal status laws. Karaites also engaged in Biblical exegesis, theological speculation, and Hebrew grammatical studies. Although usually part of the greater Jewish polity, they often had their own communities, distinguishable by dress, folklore, special foods, and, in Eastern Europe, a unique Turkic language. Karaites generally identified with the Jewish People and were considered Jews by other Jews and by non-Jews. In the nineteenth century, Russian Karaites began a process of “De-Judaization” in order to escape

□ Daniel J. Lasker, professor emeritus of Ben-Gurion University of the Negev, e-mail: lasker@bgu.ac.il

1 I will be discussing my book: *Karaism. An Introduction to the Oldest Surviving Alternative Judaism*, London: Littman Library, 2022. DOI: <https://doi.org/10.3828/liverpool/9781800855960.001.0001> I would like to thank Dobos Károly Dániel for his kind invitation to submit this article to Targum.

anti-Jewish restrictions. This culminated in the twentieth century with a denial of Jewish identity altogether.

Karaism has long been a subject of Jewish academic research, especially in the past 30 years, with the renewed accessibility of literary collections in the Former Soviet Union. There was, however, no general introduction to Karaism that I considered sufficient in terms of inclusivity and accuracy. When people asked me what they could read to get a better understanding of Karaism, I had nothing I could suggest to them. So, I sat myself down, started conceptualizing the problem, wrote a few sample chapters, asked my wife and a friend for their feedback, and in July 2020, I submitted a first proposal for the book to the Littman Library of Jewish Civilization. The book was accepted in December 2020; I completed the book in 2021, when production began, and, at the beginning of 2022, the book rolled off the presses.



When I sat down for this project, my first question was: what does one include in an introduction to Karaism? Obviously, one begins with history. How did Karaism emerge? Where did Karaite communities flourish? How did their communities interact with the majority Rabbanites (the term for followers of Rabbinic Judaism in the context of Karaism)? Who were their major leaders? In light of Eastern European Karaite denial of Jewish identity in the twentieth century, what happened to them in the Holocaust? And, finally, what about Karaites today: where are they, how many of them are there, and what is their status?

The next important topic was Karaite practice. Since the major boundary markers between Karaites and Rabbanites were how they observed what they considered to be Jewish law, it was important to describe Karaite practices, especially in contrast to Rabbanite ones. A relatively recent important academic collection of articles about Karaism included much material about Karaite origins, historical surveys, Karaite thought and literature, and the academic research of Karaism, but not one chapter was devoted to a description of Karaite Judaism or what Karaites actually did in their religion. After Karaite practice, I felt it was appropriate to discuss Karaite beliefs, especially in terms of how they recorded the principles of Judaism. I would then turn to Karaite intellectual achievements, and, finally, to a description of the latest de-

velopments in the Karaite community and prospects for the future. In this article, I will outline some of the major conclusions of my book in each of these areas.



It seems the most studied aspect of Karaism is its origins, but after that there has been much less interest in the course of Karaite history. The standard Rabbanite explanation for the rise of Karaism, one that is found in the overwhelming majority of histories of Judaism, is based on a revolt of one Anan ben David, who was a candidate in the eighth century for the position of exilarch (political head of the Jewish community) in Babylonia (Iraq). When passed over for this appointment, Anan formed a rival exilarchate that caused him to be imprisoned by the Muslim authorities and to be sentenced to death. To escape this fate, Anan explained to the Muslim Caliph that he was the exilarch of a different religion, one that was closer to Islam than Rabbinic Judaism. After being released, Anan had to come up with a different religion, and he invented Karaism.

The Karaites tell a different story. Their concern is not how Karaism emerged, since they see their form of Judaism as the original one given to Moses on Mt. Sinai, but rather how did Rabbanism come into being. Throughout the centuries, Karaite answers to this question varied, but since the fifteenth century they have generally seen the founding of Rabbinic Judaism as a result of a slaughter of the true (i. e. Karaite) scholars in the first century BCE by King Alexander Yannai. These true scholars were replaced by Simon ben Shettah, who was the inventor of Rabbinic Judaism. He was able to impose his will on the Jewish people because he was the brother of the queen. From then on, Karaites were a small minority and Anan simply revived or reinvigorated the authentic, original Jewish teachings.



Karaite synagogue, Ramla Karaites World Center
Wikimedia Commons

Neither explanation of Karaite origins is satisfactory. Anan founded a group called Ananites who eventually coalesced with the Karaites, who then retroactively adopted Anan as one of their leaders; thus, Anan was not the founder of Karaism. Even though later Karaites revered Anan, they rejected quite a number of his legal teachings. Anan may very likely have been of the exilarchic family, but there is no indication that he was a rejected candidate for the position of exilarch. The Karaite assumption of continuity from Mt. Sinai is hard to corroborate, as is the story of Shimon ben Shettah's invention of a new (Rabbinic) religion. Although we have non-Rabbinic Jewish religious groups during the Second Temple period (most notably Sadducees and the Dead Sea Scroll covenanters), and despite some similarities between those groups and the medieval Karaites, there is no evidence of Karaite continuity from the destruction of the Second Temple (70 CE) to the emergence of the movement of people who called themselves Karaites (*benei mikra*) in the ninth century.

In my book, I discuss the various theories of Karaite origins and try to give a balanced picture of the different possibilities. I think there were non-Rabbinic Jewish groups which survived the destruction of the Second Temple and continued to observe the Torah according to

their understandings of it. These groups, who were geographically far from the Talmudic centers in Iraq, most likely resisted the attempts by the Iraqi Rabbinic leaders (the *geonim*) to impose unified Talmudic practice on all Jewish communities. There are reports of a number of non-Rabbinic Jewish movements in the early Middle Ages, and they may have joined together into a Karaite coalition. Although Anan was an Iraqi and steeped in the culture of the *yeshivas*, most early leaders of Karaism were Persian (Iranian), including Benjamin al-Nahawendi (mid-ninth century) and Daniel al-Qumisi (late-ninth century). Karaism became very strong in the Land of Israel in the tenth century, also perhaps in opposition to the Iraqi *yeshivas*. Second Temple influence may be a result of a reported discovery of scrolls near the Dead Sea around the year 800, which were brought to Jerusalem and studied there. I come to no definite conclusions as to Karaite origins and doubt that it will ever be possible to solve this conundrum of Jewish history.



The history of Karaism is usually divided according to its major centers; the Land of Israel in the tenth and eleventh centuries; Byzantium (today's Turkey), in the eleventh to sixteenth centuries; Eastern Europe, including the Crimea, Lithuania, and parts of what is now Ukraine from the sixteenth to twentieth centuries; and modern-day Israel, where the community is made up predominantly of immigrants after the establishment of the State.

The first significant era of Karaite history, in the Land of Israel, is usually known as the Karaite "Golden Age." Karaism at the time was developing its own unique understandings of the Torah, and one Karaite complained that no two Karaites agreed about anything and the situation got worse each day. By the time of the Crusader conquest and diminution of the Jewish community in 1099, Karaite practice, exegesis, theology and Hebrew grammar were more or less set and Karaism could survive in exile from the Holy Land. One of the reasons for the large Karaite community in the Land of Israel was its adherence to the theology of the "Mourners of Zion." The Mourners, probably most of whom were Karaites if not all of them, believed that certain ascetic practices and continual praying for the messianic redemption would hasten that redemption. Even after the Golden Age, Jerusalem played a special role in Karaism.

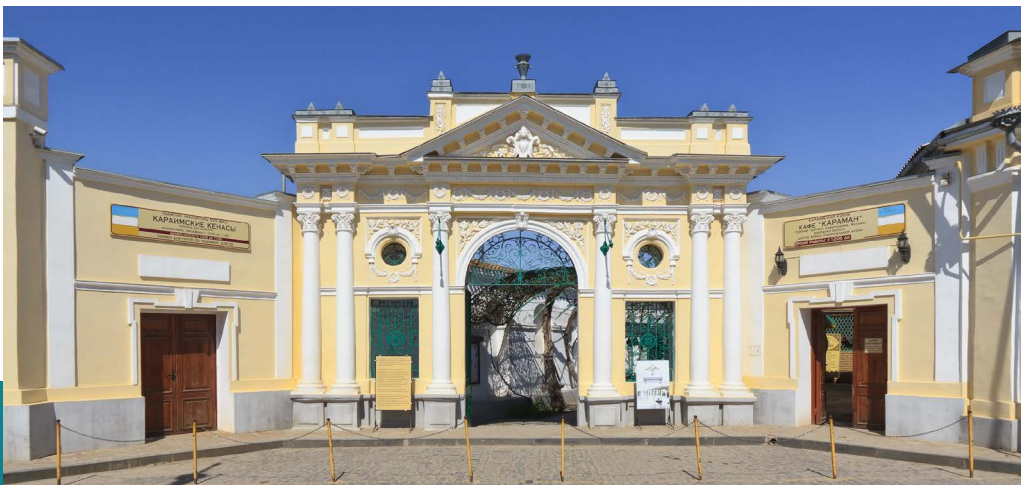
In the tenth century, there were a large number of Karaite intellectuals in the Land of Israel. Salmon ben Yeruhim was an anti-Rabbanite polemicist and Biblical commentator. Sahl ben Mazliah was a missionary/propagandist, trying to spread Karaism, as well as a Biblical exegete and a legalist. Joseph ibn Nuh was a grammarian and Biblical commentator, and Yefet ben Eli, at the end of the century, was the first Jew to write running commentaries on the whole Bible. A leading Rabbanite exegete in twelfth-century Spain, Rabbi Abraham ibn Ezra, often quoted Yefet's opinions. During the tenth century as well, Jerusalem Karaites set up a "House of Learning" that attracted Karaites from foreign countries. In the eleventh century, Yefet's son Levi, Joseph al-Basir, and Yeshua ben Judah wrote important Karaite theological works, along with codifying Karaite law and exegesis. Abu al-Faraj Harun was known as "the Jerusalem grammarian," whose fame spread as far as Spain.

One of the visitors to the Karaite House of Learning was Tobias ben Moses from Constantinople. After studying in Jerusalem, Tobias went back to his home community and brought with him the Karaite literary classics from the Golden Age. Most of these books were written in Judaeo-Arabic (a Jewish language consisting of Arabic with Hebrew terms and written in Hebrew letters, sort of like Judaeo-German, or Yiddish, a number of centuries later). Since Jews in Byzantium could not read Arabic, Tobias took it upon himself, with a few colleagues, to translate into Hebrew the literature he brought back with him. He also found ways to observe Karaite law even when some aspects of their practice were related to the Land of Israel (such as calculating the calendar). In this manner, he set the stage for a diasporic Karaism that stood the test of time.

As Byzantine Karaism became removed from the Golden Age both geographically and temporally, the boundaries between Karaism and Rabbanism tended to become blurred. Karaites had Rabbanite teachers and were greatly influenced by Rabbanite literature from the Western Mediterranean. Although the twelfth-century legalist and theologian Judah Hadassi was still firmly in the Golden Age tradition, later Karaite sages such as Aaron ben Joseph (Biblical commentator and liturgist, end of thirteenth century), Aaron ben Elijah (philosopher, Biblical commentator, and legalist, fourteenth century), and Elijah Bashyatchi (ultimate Karaite legal authority, fifteenth century) give evidence of incorporating Rabbanite outlooks in their writings. A good example of the change in Karaism is the reform introduced by the Bashyatchi family that allowed

Karaites to have lamps in their houses on the Sabbath (lit before the Sabbath without a blessing). Prior to this, Karaite homes had been left dark on the Sabbath. Despite the Karaite rapprochement with Rabbanites, the two groups remained separate.

The next center was in Eastern Europe. The first Karaites arrived in the Crimea, mostly from Byzantium, by the thirteenth century and in Lithuania, from Byzantium and Central Asia, by the end of the fourteenth century. At first, they were dependent upon the Constantinople community. Late fifteenth-century Lithuanian Karaites, for instance, wrote to the Byzantine authorities to ask whether the permission to use fire for illumination over the Sabbath applied as well to its use for warming. The answer was negative; the Constantinople authorities, never having experienced a Lithuanian winter, answered no; after all, how cold could it get without heating for one day? Eventually, Eastern European Karaites developed their own local leadership and produced an impressive array of intellectuals who continued to develop the various Karaite pursuits, such as law and biblical exegesis. These Karaite communities spoke a Turkic language, and, thus, were the first group of Karaites not to speak the same language as their Rabbanite neighbors (Yiddish). An important early intellectual was the sixteenth-century Isaac of Troki, who wrote an anti-Christian polemical work, *Faith Strengthened*, which became a best seller even among Rabbanites.



The entrance gate to the former Karaite synagogues in the old town of Eupatoria, Crimean Peninsula
[Wikimedia Commons](#)

As noted, Karaites started to separate themselves from other Jews in the nineteenth century, in order to avoid discriminatory Russian czarist legislation. A major figure was Abraham Firkovich, who also argued for Karaite antiquity in the Crimea, partially by forging parts of manuscripts and tombstones in the Karaite cemetery. He traveled to the Middle East to acquire ancient manuscripts, and his collection of manuscripts is now in St. Petersburg and is an important resource for Karaite (and Rabbanite) research. When racial anti-Semitism became widespread in the twentieth century, the Karaite leader Seraya Shapshal invented a new narrative of Karaite history, claiming no Jewish connection altogether. As a result, many Karaites survived the Holocaust, but their denial of Jewish identity, coupled with Soviet anti-religious policies after World War II, almost led to the disappearance of Eastern European Karaism. Today, some of those Karaites are looking for a way to return to Judaism, but their numbers are very small.

There had been an Egyptian Karaite community almost from the beginning of Karaism until the founding of the State of Israel. The status of all Egyptian Jews was undermined in the second half of the twentieth century in the wake of the wars between Egypt and Israel. As a result of these wars, most Jews, Karaites and Rabbanites, left Egypt, many coming to Israel but others to the United States or Europe. The Egyptian Jewish community was further damaged by the Israeli intelligence failure, in which Israel conscripted some Egyptian Jews to plant bombs in U.S. facilities to cause antagonism between the U.S. and Egypt. As a result of this activity, two Egyptian Jews were publicly hanged, one of whom, Moses Marzuk, was a Karaite. The present-day Karaite community in Israel is made up overwhelmingly of Egyptian Karaites and numbers around 40,000 people, depending on how one determines who is a Karaite. There are perhaps a few thousand Egyptian Karaites in the Bay Area of California; the worldwide population of Karaites is probably under 50,000.



Moussa al-Dar'i Karaite synagogue in Cairo
Wikimedia Commons



Karaite religious practice is similar in many ways to Rabbanite practice but sufficiently different to be a cause of the schism between the two groups. The Karaite calendar has the same structure as the Rabbanite one, with the same months and leap years with an added second Adar month, but the differences in calculating the two calendars mean that there is often a discrepancy of a day or two between them. Karaites observe holidays, whether in Israel or not, for only the one Biblically-ordained day. This includes Rosh HaShana, which they generally call the Biblical Yom Teruah (which they take to mean the day of calling out loudly to God). In contrast, all Rabbanites observe Rosh HaShana for two days, and those outside of Israel, observe most other holidays for two days as well. Unlike the Rabbanite Rosh HaShana, which does not occur on certain days of the week, the Karaite Yom Teruah can fall on any day, and it is not marked by blowing a shofar (the ram's horn). Karaites do not take the palm branch, citron, willow and myrtle on Tabernacles

(Sukkot); and they do not observe the post-biblical Hanukkah. Shavuot (Pentecost) is always on Sunday. There is a discrepancy between fast days of the two traditions as well.

Karaites and Rabbanites refrain from eating the same forbidden animal and fish species, but the two groups have slightly different laws concerning slaughtering permitted animals. The most significant difference in dietary laws is the lack of a Karaite prohibition of mixing milk and meat together. Karaites refrain from milk and meat of the same species (e.g., beef and cow milk), but do not have separate dishes or wait between meat and milk. These dietary differences effectively prohibit table fellowship between Karaites and Rabbanites.

Karaite synagogues look very much like mosques since worshippers do not sit on chairs – they either stand, sit on the floor, or prostrate themselves. Men wear head coverings and prayer shawls, but not *tefillin* (phylacteries). The liturgy is totally different from Rabbanite liturgy and consists mostly of Biblical passages read responsively between individuals (nowadays including women) and the rest of the congregation. The cycle of Torah readings is very similar to that of Rabbanites (at least since fifteenth-century Byzantium).

On the Sabbath, Karaites can use artificial illumination (candles or electricity) that was prepared on Friday before sunset (unlike the original practice of sitting in the dark which goes back at least to Anan) but cannot heat food or houses. Sexual relations are forbidden on the Sabbath.

Karaites practice the purity laws as outlined in the Bible, even if the prescribed methods of purification, like the ashes of the red heifer after contact with the dead, or the bringing of a sacrifice, are no longer possible. Menstrual purity laws are understood differently than in Rabbinic Judaism, and purification afterwards requires washing with water but not a ritual bath. Men and women in a state of impurity are not allowed into the synagogue.

Differing marriage, divorce, and incest laws theoretically do not allow marriage between Karaites and Rabbanites, and both groups discourage such marriages. Yet, ways have always been found, on both sides, to accommodate such “intermarriages.” We can see this from marriage contracts from the Middle Ages, which were found in the Cairo Geniza, and from present day practice. Karaites are recognized by Jews in the State of Israel, but, because there is no civil marriage in Israel, a mixed Karaite-Rabbanite couple can find it difficult to arrange a wedding.

This brief summary of the differences between Rabbanite Judaism and Karaite Judaism is based on traditional observance. At a time when secularization is widespread, it is clear that today not all Karaites follow their legal traditions, just as there are many secular Rabbanite Jews who violate Rabbinic Jewish norms.



Karaites were among the first Jews to write lists of the principle beliefs of Judaism. There are no beliefs in these lists that are not acceptable to Rabbanite Jews. One Karaite principle that does not exist on Rabbinic lists is the obligation to know Hebrew, so that one can understand the Bible correctly. That is certainly not objectionable to Rabbanites, even if this obligation was never made into a principle of Judaism. Conversely, Karaites could agree with most beliefs which are regarded as principles of Rabbinic Judaism. For instance, in Maimonides' list of thirteen principles, Karaites could agree with twelve and a half – only the divinity of the Oral Torah (second half of the eighth principle) would be a problem. Thus, the differences between Karaites and Rabbanites are behavioral and not theological.



Karaites engaged in the same intellectual pursuits as did Rabbanites. Both groups wrote Biblical commentaries, often differing in their understanding of the text, not only in legal portions but also in narrative ones. As part of their Biblical exegesis, Karaites were very sensitive to stylistic and linguistic issues in the text. They proposed that each Biblical book had an editor who was responsible for the final form of the book as we have it now. This editorial activity was used to explain seeming inconsistencies in the text. Some later Rabbanite commentators adopted this view as well.

Karaite philosophical theology was shaped in its first few centuries in the context of its Muslim environment. Just as Rav Saadia Gaon, head of the Rabbanite academy in Baghdad and Karaism's major nemesis, was attracted to Muslim systematic theology known as Kalam, so, too, did the Karaites adopt this mode of thought. Eventually Rabbanites were attracted to Aristotelian philosophy, the greatest representative of which was Maimonides (1138-1204). Although Karaites were slower to make this transition, eventually they did. In the eighteenth century, some

Karaites were attracted to mysticism, something they had previously eschewed because of their rationalism.

Early Karaite grammarians studied the Hebrew language in order better to understand the Bible. What characterized the approach of Golden Age Karaites to Hebrew grammar was their understanding of the verb. These Karaites propounded that the basic root unit of the Hebrew verb consisted of one, two, or three letters in contrast to the now accepted theory of Hebrew grammar, that almost all verbal roots consist of three letters. Karaite grammarians also composed Biblical dictionaries to aid the reader in understanding the text. Karaite familiarity with Hebrew can be seen as well in their poetry, which was used in both exegetical and liturgical settings. The most important Karaite poet was the twelfth-century Moses Der'i, who composed religious and secular poetry, mostly on the model of Rabbanite Hebrew poetry from Iberia.



Although Karaites were always a minority among the Jewish People, there were places and times where they were perceived as a major challenge to Rabbinic Judaism, both demographically and ideologically. Rabbanite Jews reacted to Karaism in various ways, including defining their own beliefs as sharply as possible and defending Rabbinic tradition. Over the years, the Karaite challenge diminished as their communities became smaller and Rabbanites rarely had contact with living Karaites (instead of knowing about their views from literature that was often biased). Karaites became more interested in their own continuity rather than in challenging people whom they considered to be their “Rabbanite brothers.”

Still, Karaism persisted, even if in a much-attenuated fashion. Today's Karaites are very aware of the challenges that face them, that now include minority Jewish status in a Jewish state, assimilation to the majority religious outlook, and secularization. To meet some of these challenges, they have increased educational activities, including the publication of Karaite literature and expanding educational frameworks, such as afternoon classes and summer camps. Perhaps most significantly, they are open to new recruits, both disaffected Rabbanite Jews as well as non-Jews who convert to Judaism under Karaite auspices. These converts seem to be mostly former Christians who believe in the divinity of the Hebrew Bible, but no longer accept Jesus. Their geographical isola-

tion makes conversion to Rabbinic Judaism difficult (much of Karaite educational and conversionary endeavors are carried on through the internet). In Israel, the older generation of Egyptian-born leaders is giving way to younger, Israeli-born ones. Despite the demographical problems, after 1,200 years of Karaite existence it would be too soon to count them out. They continue to play their role as a dissenting part of the Jewish People.



I know that this very short summary of my introduction to Karaism only touches the surface of what Karaism is. More information can be found in my book. I hope that reading the book will encourage people to investigate Karaism further and get a broader and deeper appreciation of this longest surviving alternative Judaism.

Visi Tamás

A patrisztikus filozófia középkori zsidó recepciójáról

Az emberi szellem történetének egyik legnagyobb kalandja volt a bibliai gondolatvilág találkozása az ókori görög filozófiával és tudománnyal. A kettő összeütközéséből és az összeegyeztetésükre tett kísérletekből olyan fogalmak és gondolati alakzatok jöttek létre, amelyekre a mai napig gyakran támaszkodik az európai szellemi hagyomány. Már az i. e. 3. században, amikor az első bibliafordítás, a Szeptuaginta készült, megkezdődött a bibliai és filozófiai fogalmak összekapcsolódása. Amikor az ókori görög fordítók eljutottak a Kivonulás könyvében addig a jelenetig, ahol Isten az égő csipkebokorból beszél Mózeshez, a híres „vagyok, aki vagyok” (héberül *ehje aser ehje*) kinyilatkoztatást (Exodus 3:14), úgy fordították görögre „Én vagyok a Létező” (*egó eimi ho ón*), és ezzel a bibliai Istent összekapcsolták a görög filozófia lét-fogalmával, megelőlegezve a későbbi zsidó és keresztény vallásfilozófiák egyik fontos témáját. Az első igazán jelentős zsidó filozófus, Alexandriai Philón (i. sz. 1. század első fele) a görög filozófia fogalmaival kísérte meg a bibliai tanításokat értelmezni. Philón nyomán hasonló törekvéseket fogalmaztak meg az ókori, majd a középkori keresztény filozófusok is. Az ókori keresztény filozófusok az egyházatyák korában, vagyis a patrisztikus korban éltek, ezért szoktak rájuk patrisztikus filozófusokként is hivatkozni.

Az iszlám égisze alatt élő zsidók körében új szellemi elit alakult ki a 10. század során, amely különösen a 11–12. századi Andalúziában erősödött meg. Az új értelmiséget költők, orvosok, csillagászok-csillagjósok és filozófusok alkották, akik gyakran fényes karriert futottak be muszlim uralkodók udvarainál, kiválóan tudtak arabul, és bőségesen merítettek az iszlám civilizáció forrásaiból. A költők új esztétikai normákat hozítottak meg arab modellek alapján a héber liturgikus költészetben. Az orvosok és filozófusok pedig racionalista-tudományos módon próbál-

- Visi Tamás hebraista, egyetemi docens, Kurt and Ursula Schubert Center for Jewish Studies, Palacký Egyetem, Olomouc, e-mail: visi.tamas@gmail.com

ták a zsidó vallás tanításait és szertartásait értelmezni – legfontosabb képviselőik a bagdadi Sza‘adja gáon (882/892–942) és Moses Maimonides (1138–1204) voltak.¹ A középkori zsidó filozófusok gondolatvilága három nagy eszmei hagyományból táplálkozott: a bibliai-rabbinikus, az arisztotelészi és az újplatonikus hagyományokból. Ebben a rövid írásban amellet szeretnék érvelni, hogy e három nagy hagyományág mellett figyelembe kell vennünk egy negyediket is: a patrisztikus filozófiát.

Johannes Zachhuber úttörő tanulmányában amellet érvelt, hogy a patrisztikus hagyományon belül azonosítható egy viszonylag koherens gondolatkomplexum, amelyet elsősorban a kappadókiai atyák, Szt. Baszileoiosz (Nagy Szent Vazul, 330–379), Nazianszoszi Szent Gergely (329/330–389/390) és Nüsszai Szt. Gergely (kb. 335–395) műveiben találunk. Zachhuber a „kappadókiai filozófia” terminust vezeti be a gondolatkomplexum leírására.² A kappadókiai filozófia egyik fontos komponense a konkrét lények tana volt, amelyet a Szentháromság dogmájának értelmezésével kapcsolatos problémák megoldására találtak ki. Zachhuber filozófiatörténeti rekonstrukciója szerint a kappadókiai atyák lényfogalmából alakult ki, többszörös közvetítéssel keresztül a „lényeg” és „létezés” kulcsfontosságú megkülönböztetése Ibn Sina és követőinek filozófiájában. A lényeg és létezés megkülönböztetését a legnagyobb hatású középkori zsidó filozófus, az előbb már említett Maimonides is felhasználja (*A tévelygők útmutatója* I, 57), de fontos szerepet játszott Aquinói Szent Tamás filozófiájában is.³ A kappadókiai filozófia egy másik fontos innovációja az ógörög természetfilozófiának adott új irányt a bibliai teremtéstörténet alapján. Míg Arisztotelész számára a természet örök és megváltozhatatlan rendet jelentett, Nüsszai Szent Gergely felfogása szerint a természet világállapotok megfordíthatatlan sorozatából állt, amelyek szükségszerűen és előrejelezhetően követték egymást. Mindez azt is jelentette, hogy a természet dinamikus entitás, amely gyökeres átalakulásokon mehet keresztül hosszú története során. A teremtett világot az „egymásra következés” (görögül:

1 Az ókori és középkori zsidó filozófia tágabb történeti kontextusáról lásd Visi Tamás: A zsidó vallás és a héber Biblia. In: Simon-Székely Attila (szerk.): *Lélekenciklopédia. A lélek szerepe az emberiség szellemi fejlődésében*. 1. kötet. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2015. 229–301.

2 Johannes Zachhuber: *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*. Oxford: Oxford University Press, 2020. 40. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198859956.001.0001>

3 Lásd Aquinói Szent Tamás: *A létezőről és a lényegről*. (Fordította: Klima Gyula.) Budapest: Helikon, 1990.

akoluthia) törvénye irányítja.⁴ Ez azt jelenti, hogy minden A világállapotból szükségszerűen következik egy B világállapot, amit aztán egy C világállapot követ.⁵ Az egymást követő világállapotok, illetve a köztük eltelt idő mennyisége tökéletes mértékben előrelátható minden kellőképpen fejlett intelligencia számára. Isten intelligenciája mindenképpen képes erre: az isteni *logosz* (értelem) tökéletesen reprezentálja és érti a világállapotok sorozatát.⁶

Gergely elképzeléseit a hatnapos bibliai teremtéstörténetről írt értekezésében fejtette ki. A hatnapos teremtéstörténet értelmezése, a *hexaemeron*, sajátos természetfilozófiai műfajjá vált a patrisztikus korban. Baszileiosz szintén írt egy igen gyakran másolt és olvasott könyvet a teremtés hat napjáról, amelyben a görög filozófiából és tudományból átvett gondolatokat használta fel a bibliai szöveg értelmezéséhez. Ezt a műfajt, szír közvetítéssel, kora-középkori zsidó szerzők is művelték (lásd alább). A 12. században Maimonides valószínűleg ennek a sokrétű hagyománynak az ismeretében tette azt a magabiztos kijelentését, hogy a „teremtés története” (*maasze berésit*, szó szerint: „a kezdet cselekménye”) azonos a természetfilozófiával (*al-‘ilm al-ṭabī‘ī/hokhmat ha-teva*).⁷ Mivel a kappadókiai filozófusok összekötötték a természetfilozófiai kérdéseket a Biblia értelmezésével, a természetfilozófiai újítások exegetikai újításokhoz vezettek. Ahol a Biblia szó szerinti értelme ellentmondott a tudományos eredményeknek, Gergely a Biblia szövegét értelmezte át, és nem a tudományos eredményeket bírálta felül. Ezt az elvet egyik legfontosabb követője, Ióannész Philoponosz kopt teológus és filozófus (kb. 490–570), a Föld alakjának kérdésére alkalmazta: mivel tudományosan bizonyított, hogy a Föld nem lapos, ezért azok a bibliai versek, amelyek a Föld laposságát látszanak feltételezni, nem szó szerint értendők, „a próféta nem csillagászatot akart tanítani”, írja Philoponosz

4 Vö. Jean Daniélou: „Akoluthia chez Grégoire de Nysse”. *Revue des sciences religieuses*, 27 (1953): 219–249. DOI: <https://doi.org/10.3406/rscir.1953.2016> és Hubertus R. Drobner: “Gregory of Nyssa as Philosopher: *De anima et resurrectione and De hominis opificio*,” *Dionysius* 18 (2000): 69–102, kül. 90–91.

5 *Gregorii Nysseni in Hexaemeron: Opera Exegetica in Genesim, Pars I*, Gregorii Nysseni Opera, vol. 4/1, (Hubertus R. Drobner ed.) Leiden – Boston: Brill, 2009. 18–20 (a továbbiakban GNO 4/1).

6 GNO 4/1, 21–23.

7 Lásd Maimonides kommentárját a Misnához (*ad Chagiga 2:1*) és a *Tévelygők útmutatója* bevezető fejezetét. Vö. Herbert A. Davidson: *Moses Maimonides: The Man and His Work*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 340–341. Sara Klein-Braslavy: *Maimonides' Commentary on the Creation Story*. Jerusalem: The Bible Association, 1978. 66–69 (héberül).

az egyik ilyen verssel kapcsolatban.⁸ Philoponosz természetfilozófiai érvekkel próbálta bizonyítani, hogy az arisztotelianus és újplatonikus filozófusok tévednek, amikor azt állítják, hogy a világ öröktől fogva létezett. Philoponosz érvei az „egymásra következők” (*akoluthia*) Nüsszai Szent Gergely által megfogalmazott elvén alapulnak. Hogyha a szülők és leszármazottak egymást követő sorozatát egy egyenessel reprezentálhatjuk, ez az egyenes nem lehet aktuálisan végtelen hosszú, mert Arisztotelész szerint nem létezhet aktuálisan hosszú egyenes. Ebből az következik, hogy kellett léteznie egy első emberpárnak, akitől a többiek származtak. Hasonlóképpen, ha megszámloljuk, hogy a Nap hányszor kerülte meg már a Földet, ez a szám nem lehet végtelen, mert nincs aktuálisan végtelenül nagy természetes szám. Ha viszont ez a szám véges, akkor a Nap valamikor először kerülte meg a Földet, vagyis volt az időnek kezdete.⁹ A pogány filozófus Szimplikiosz (6. század) válasza ezekre az érvekre az volt, hogy a szülők, illetve a Nap fordulatainak sorozatai nem aktuális létezők, hanem csak a képzeletben (*phantasztia*) lehet őket egyenesekkel ábrázolni, és ezért lehetnek végtelen nagyságúak. Ez nem mond ellent Arisztotelész elveinek, hiszen Arisztotelész is megengedi a potenciálisan végtelen nagyságok létezését.¹⁰ Szimplikiosz gondolatmenete arra a kimondatlan előfeltevésre épül, hogy az egymást követő események sorozata nem alkot teljes értékű valóságot, *elképzelhetjük* őket egy hosszú egyenesként, de valójában az egyenes csak a képzeletünkben létezik. A sorozat pusztán efemer valóság, a világ szubsztanciája nem egymást követő állapotok sorozata, hanem a természet örök rendje. Philoponosz érvelése ezzel szemben a Gergelytől örökölt elvre épül, miszerint a természeti világ lényege, a különféle állapotok egymásra következősége, és így a világ szubsztanciája nem valamiféle örök természeti rend, hanem az egymásra következő állapotok sorozata.

A nemrég elhunyt kiváló filozófiatörténész, Herbert A. Davidson mutatta ki először, hogy Philoponosz érvei a világ örökkévalósága ellen, valószínűleg szír közvetítéssel, eljutottak a kora-középkor egyik

8 Philoponus: De opificio mundi, 3.10, (Walter Reichardt ed.), *Joannis Philoponi de opificio mundi libri VII*. Leipzig: Teubner, 1897. 132 (a továbbiakban “Philoponus, Opf., ed. Reichardt”).

9 Vö. Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: A Sourcebook*, vol. 2. London: Duckworth, 2004. 175–177.

10 Uo., 178 és Simplicius, In libros Physicorum, 8.1, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 10, (ed. Hermann Diels). Berlin, 1895. 1179–1181 és 3.7, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 9, (ed. Hermann Diels) Berlin, 1892. 506.

legnagyobb hatású zsidó gondolkodójáig, Sza‘adja gáonig.¹¹ Ezek az érvek racionálisan alapozták meg a Biblia egyik alapvető tanítását, ti. hogy a világot Isten teremtette.

A következő feladat annak megvilágítása volt, hogy miképpen teremtette Isten a világot. A középkori zsidó filozófusok a kappadókiai atyákhoz hasonlóan a bibliai teremtéstörténet értelmezésével próbálták megválaszolni a kérdést. A középkori zsidó filozófusok biblaértelmezési stratégiái hasonlóságot mutatnak a kappadókiai filozófusok teremtésértelmezésével. Ezért okunk van azt gondolni, hogy az ókeresztény szerzők exegetikai megoldásai eljutottak Sza‘adja gáonig, Ábrahám Ibn Ezráig és Maimonidesig.¹² A közvetítők szerepét pedig talán ebben az esetben is a koraközépkori szír keresztény írók játszották el, ahogy az történt Philoponosz érvei esetében is.

Például, Nüsszai Szent Gergely írja,

A nagy Mózes teremtés-elbeszélésében mindent az „egymásra következő” elve (*akoluthia*) szerint írt meg, ugyanis miután a Teremtő hatalma mindent egyszerre elvetett az anyagba, az egyes dolgok a világban látható kifejlődése egy bizonyos természetes rend és egymásra következő szerint az előírt időtartam alatt valósult meg.¹³

Egy másik szövegrészletben Gergely hangsúlyozza, hogy azok a dolgok, amelyek a hatnapos teremtés későbbi fázisaiban jöttek létre, már a teremtés első fázisában jelen voltak „erő” vagy „magvak” formájában (Gergely a *szpermatiké dűnamisz* kifejezést használja, kb. „a magban lakozó erő/lehetőség”), amit a Teremtő mintegy „elvetett” a kozmoszban.¹⁴ Gergely elképzelése a sztoikusok *logosz szpermatikosz* fogalmára is

11 Herbert Davidson: “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation,” *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969): 357–391. DOI: <https://doi.org/10.2307/596519> Sza‘adja filozófiai főműve olvasható kitűnő Magyar fordításban: Szádja Gáon: *Hittételek és vélemények könyve*; (Arabból fordította: Hegedűs Gyöngyi.) Budapest: Goldziher Intézet – L’Harmattan, 2005 (*Dialogos*).

12 Lásd, Visi Tamás: „The ‘Meteorological’ Interpretation of the Creation Narrative: John Philoponus’s Legacy in Abraham Ibn Ezra and Moses Maimonides,” *Aleph* 22.1–2 (2022): 39–99.

13 GNO 4/1, 79. Vö. Philoponus, Opf., 5.1 ed. Reichardt, 206–207 és 209–210. (A cikkben idézett összes forrásrészlet fordítása a sajátom.)

14 GNO 4/1 p. 27.10–14, PG 44:77D.

hasonlít.¹⁵ Maimonides *A tévelygők útmutatója* című művében a következőt olvashatjuk:

Minden egyszerre lett megteremtve, de a dolgok csak fokozatosan különültek el egymástól, ezért (a bölcsek) ezt a szántóvetőhöz hasonlították, aki különféle magokat vet el a földre egy időpontban, és egyrésztük kikel egy nap múlva, a többi két vagy három nap múlva, pedig ugyanabban az órában vetették el mindegyiket.¹⁶

Nem tudjuk, hogy Maimonides pontosan milyen forrásból vette a szántóvető hasonlatot, a rabbinikus forrásokból nem ismert ez a hasonlat a világ teremtésével kapcsolatban. A kifejlődő magok képe a sztoikus *logosz szpermatikosz* fogalmat, illetve annak keresztény recepcióját idézi fel. A sztoikusok filozófiai műveiből nagyrészt csak töredékek maradtak fenn, amelyek nem voltak ismertek az arab világban, ezért elhanyagolható annak a lehetősége, hogy Maimonides sztoikus filozófiai műveket olvasott volna. Nüsszai Szent Gergely a világ teremtéséről írt művét viszont lefordították arabra a 11. században, ezt a könyvet Maimonides elvileg olvashatta anyanyelvén, vagyis arabul.¹⁷

15 Vö. Charlotte Köckert, “The Concept of Seed in Christian Cosmology: Gregory of Nyssa, *Apologia in Hexaemeron*,” *Studia Patristica* 47 (2010): 27–32.

16 Maimonides, *Dalālat al-hā'irīn (Széfer More Nevukhim)*, (ed. Issachar Yoel) Jeruzsálem, 1931. 245–246 (Munk 67a). Elavult, régies magyar fordítása: Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*. (Fordította: Klein Mór, az utószót Heller Ágnes írta.) Budapest: Logosz, 1997. Az eredeti fordítás 1878 és 1890 között jelent meg.

17 A fordító valószínűleg Abdallāh ibn al-Faḍl volt, lásd Alexandre M. Roberts: “A Re-translation of Basil’s Hexaemeral Homilies by Abdallāh ibn al-Faḍl of Antioch.” In: Barbara Roggema and Alexander Treiger (eds.), *Patristic Literature in Arabic Translations*. Leiden – Boston: Brill, 2000. 198–240, esp. 209–211, és Alexandre M. Roberts: *Reason and Revelation in Byzantine Antioch: The Christian Translation Program of Abdallah ibn al-Fadl*. Oakland, CA: University of California Press, 2020. 45. Nüsszai Szent Gergely *Hexaémeron*-értekezésének arab fordítása még nem jelent meg nyomtatásban, de több kézirat is fennmaradt, pl. MS Paris, BnF, arab. 134, a fentebb hivatkozott szövegek arab fordításai: fol. 181r és fol. 202v.



Ferrer Bassa (1285–1348) – miniatúra Maimonides:
A tévelygők útmutatója kéziratából, Barcelona, 1348.
Wikimedia Commons

Az Útmutató második részének 17. fejezetét az alábbi általános tétellel nyitja Maimonides:

Minden keletkezett dolog, amely létrejött azt követően, hogy nem létezett – még ha anyaga létezett is (korábban), csak levetette (korábbi) formáját, és újat öltött fel – olyan természettel rendelkezik, amely, miután létrejött, kifejlődött, és megszilárdult, különbözik attól a természetétől, amivel kialakulásakor rendelkezett, amikor potenciális dologból aktuálissá kezdett válni.¹⁸

¹⁸ Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn*, 205 (Munk 35b).

Ez a tétel annyira fontos szerepet játszik az Útmutató gondolatmenetében, hogy a kiváló filozófiatörténész, Oliver Leaman „Maimonides alapelveként” (*Maimonides' Principle*) hivatkozik rá.¹⁹ Nem nehéz belátni, hogy Maimonides alapelve Nüsszai Szent Gergely „egymásra következés” (*akoluthia*) elvén alapszik. Mindkét elv azt hangsúlyozza, hogy a dolgok egymást követő állapotok sorozataként írhatóak le, és az egymást követő állapotok nagyon különbözőek lehetnek, ezért a természet nem örökkévaló, statikus rend, hanem dinamikusan változó állapotok sorozata – legalábbis az volt a teremtés idején. Hamarosan látni fogjuk, hogy ez a gondolat Maimonides teremtéstörténet-értelmezésében is fontos szerepet játszott.

Ugyanakkor fontos hangsúlyozni, hogy a meglévő párhuzamok ellenére nincs jelenleg perdöntő bizonyíték amellett, hogy Maimonides tényleg olvasta Gergely munkáját. Valószínűbbnek tűnik, hogy szír közvetítőkön keresztül jutottak el hozzá az egyházatya gondolatai. Erre a témára még visszatérünk.

Maimonides teremtés-értelmezése szoros párhuzamokat mutat Philoponosz teremtés-értelmezésével. Mint már említettük, Philoponosz a 6. században élt Alexandriában, az alexandriai újplatonikus filozófiai iskolában tanította és kommentálta Arisztotelész műveit, ugyanakkor keresztény teológusként is jelentős volt, a kopt miaphüsita hagyományt védelmezte.²⁰ Ezért művei nem voltak különösebben ismertek a bizánci vagy a római katolikus keresztények körében, ismerték viszont a szír keresztények, majd az ő közvetítésükkel a muszlim és zsidó gondolkodók is. Philoponosz *Hexaémeron*-értekezése a kappadókiai atyák hagyatékára épül, ám szerzője minden szempontból professzionális filozófus volt, aki kiválóan ismerte Platón és Arisztotelész műveit, magabiztosan kezelte a filozófiai szakszavakat és fogalmakat, valamint képes volt eredeti gondolatokat pontosan és lényegre törően megfogalmazni. A bibliai teremtéstörténetet görög logikai és filozófiai fogalmakat felhasználva értelmezte újra.

Ha az arisztotelészi természetfilozófia szemüvegén keresztül olvassuk a bibliai szöveget, akkor különösen problémás az a gondolat, hogy az égboltozat elválasztja „az alsó vizeket a felső vizektől” (vö. Gen 1:6–8),

19 Oliver Leaman: *Moses Maimonides*. London – New York: Routledge, 1990. 68.

20 Philoponosz teremtéstörténet-értelmezéséről az alapvető monográfia: Clemens Scholten: *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift "de opificio mundi" des Johannes Philoponos*, Patristische Texte und Studien, 45. Berlin – New York, 1996.

Arisztotelész szerint ugyanis az égbolt egészen más anyagból van, mint a földi négy elem (föld, víz, levegő, tűz), és ezért kizárt, hogy víz legyen az égi szférák világában. Baszileiosz vetette fel azt a gondolatot, hogy az „égbolt” kifejezés a teremtéstörténetben a levegőre vonatkozik, ami elválasztja a felhőket, vagyis a „felső vizeket” a földi vizektől, vagyis az „alsó vizektől.”²¹ Philoponosz ezt a gondolatmenetet az arisztotelészi logika szakszavait használva fogalmazta át:

(...) az „ég” szó többjelentésű, egyik jelentése az, hogy „levegő,” amely egészen az édig ér fel, és érintkezik vele (...) világos tehát, hogy a földtől az édig terjedő köztes teret „boltozatnak” nevezi a Szentírás, és „égnek” is, amit homonímia révén „boltozatnak” is nevez.²²

„Legyen boltozat a vizek között” (Gen 1:6) – a próféta maga magyarázta ezt meg: „legyen elválasztó a vizek között” (Uo.) (...) Nem azt mondja, hogy Isten kettéválasztotta a vizet, és az alsó ott maradt, ahol volt, míg a másikat, ami a boltozatnál volt, fölemelte. Ellenkezőleg, két különféle vízről beszél, amelyek mind a helyük, mind a szubsztanciájuk tekintetében különböznek, noha ugyanaz a nevük.²³

Philoponosz az arisztotelészi logika homonímia-fogalmát használja fel: ha ugyanaz a szó két definíciója szerint különböző dolgot jelöl a nyelvhasználat során, akkor a két dolog homoním (például a „Kossuth” szó vonatkozhat a magyar történelem nagy alakjára, illetve egy rádióadóra és egy cigarettamárkára is, a „Rákóczi” szó pedig vonatkozhat a Habsburg-ellenes szabadságharc vezetőjére, de egy népszerű kaposvári futballcsapatra is). Philoponosz exegetikai stratégiája az volt, hogy homoním szóhasználatot feltételezett a problémás bibliai versekben. Így az „ég” és „boltozat” szavak jelölhetik az égitestek szféráit, de vonatkozhatnak a levegőre is. Hasonlóképpen, a „víz” szó jelölheti a hétköznapi értelemben vett vizet, de vonatkozhat egy olyan anyagra is, ami egészen más, mint a csapvíz, amit megiszunk, máshol létezik és más tulajdonságai vannak.

21 Basile de Césarée: *Homéliek sur l'Hexaéméron*, ed. tr. Stanislas Giet, Sources Chrésiennes, series 6, vol. 26. Paris: Cerf, 1950. 222–224 (PG 39: 68B–69B).

22 Philoponus, *Opf.* 3.14–15, ed. Reichardt, 152–154.

23 Philoponus, *Opf.* 3.16, ed. Reichardt, 155.

Maimonides hasonló exegetikai megoldásokat választott a teremtéstörténet értelmezése során. A bibliai elbeszélésben visszatérő elem, hogy Isten nevet ad a teremtett dolgoknak. Maimonides értelmezése szerint az ilyen névadások és átnevezések arra utalnak, hogy a bibliai szövegekben homonímiák vannak: a teremtés folyamata közben a dolgok természete, vagy Arisztotelész kifejezésével élve, a dolgok formája, több ízben is megváltozhatott, és a természet változásainak megfelelően ad Isten új neveket a dolgoknak (például a fényt elnevezte nappalnak, az ég alatt összegyűlt vizeket tengernek). Ám a Szentírás időnként mégis a korábbi neveket használja a módosult természetekre is, vagyis homoním módon használja a szavakat:

Tudnod kell, hogy a (bibliai vers) „és elválasztotta a vizeket...” (Gen 1:7) nem csupán a helyre vonatkozik, hogy az egyik fölül lenne, a másik pedig alul, míg természetük egy és ugyanaz lenne. A helyes értelmezés az, hogy természetük tekintetében is elválasztotta őket, úgy értem, a formájuk tekintetében, ugyanis annak, amit először víznek nevezett (a Szentírás), egy részét más dologgá tette az által, hogy más természeti formával ruházta fel. A másik részét pedig más formával alkotta meg, és ez a víz. Ezért is mondja, hogy „az összegyűlt vizeket tengernek nevezte” (Gen. 1:10), hogy világossá tegye számodra, hogy az első víz, amiről azt mondta, hogy „(Isten szelleme lebegett) a vizek felett” (Gen 1:2) nem ugyanaz a víz, mint ami a tengerekben van. (...)

Volt tehát valami közös anyag, és ezt „víznek” nevezte (a Szentírás), és ezt három forma szerint osztotta fel: egy részéből a tenger nevű dolog lett, egy más részéből az égbolt nevű dolog lett, egy részéből pedig az a dolog lett, ami ezen égbolton felül található, és teljesen kívül esik a földön.²⁴ A (bibliai vers) „és Isten nevezte a boltozatot égnek” ahogy már elmagyaráztam neked, a homonímiára (*ištirāk al-ism*) utal. Ugyanis az az „ég,” amiről az első (bibliai versben) szó van, ti. „(Isten teremtette) az eget és a földet,” nem azonos azzal, amit (hétköznapi értelemben) égnek nevezünk.²⁵

24 Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn*, 247 (Munk 68a-b).

25 Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn*, 247 (Munk 68b).



Maimonides: A tévelygők útmutatója, címlap, 1553. National Library of Israel.
Wikimedia Commons

A „víz” szó homoním használata a Bibliában nem teljesen önkényes, hanem korrelációban áll a „víz” dolog átalakulásaival a természeti folyamatok során. A fentebb Maimonides alapelvének (*Maimonides' Principle*) nevezett gondolat működését érhetjük itt tetten: amit Isten víznek teremtett először, az még nem a víz végleges formája volt, hanem egy más természetű dolog, és ebből a dologból nem csak az általunk víznek nevezett anyag jött létre. A „víz” nem egységes szubsztancia volt a világ teremtésekor, hanem egymást követő, és egymástól gyökeresen

különböző állapotok sorozatai. Ennek a sorozatnak felel meg a „víz” szó homoním használata azt egymást követő bibliai versekben.

A bibliai szavak homoním értelmezését exegetikai módszerként Nüsszai Szent Gergely is használta, bár nem annyira következetesen, mint Philoponosz vagy Maimonides.²⁶ Mint már említettük, Gergely munkája elérhető volt arab fordításban, így Maimonides elvileg olvashatta azt.²⁷ Ugyanez azonban nem igaz Philoponosz teremtés-értelmezéséről, nincs nyoma annak, hogy ezt a művet akár szírül, akár arabul olvasták volna a 12. századi Közel-Keleten, sőt a görög eredetire sem hivatkozik senki a bizánci kortársak közül.²⁸ Elhanyagolható a valószínűsége annak, hogy Maimonides valamilyen módon hozzáfért volna a görög szöveghez.

Ennek ellenére nincs okunk azt gondolni, hogy a Maimonides és Philoponosz értelmezései közötti egyezések pusztán a véletlen művei volnának. Philoponosz gondolatai ugyanis legalább részben eljuthattak Maimonidesig szír és judeo-arab szövegek közvetítésével. A történet kulcsszereplője egy Da’ūd al-Muqammaš nevű kora-középkori zsidó teológus, aki a 9. században Észak-Mezopotámiában, a mai Szíria és Irak területén élt.²⁹ Da’ūd al-Muqammaš valószínűleg Rakkában született (ar-Raqqah, a mai Szíria északi részén) a 9. század elején. Rakka lakosságának jelentős része miaphüszita keresztény volt. A későbbi karaita tudós-teológus Jakúb al-Qirqiszáni ezt írja róla:

Korábban zsidóként élt, de később Niszibiszben bizonyos Nānā áttértette a kereszténységre (*tanaššara*). Ez a Nānā fontos ember volt a keresztények körében, mert tanult filozófus volt, foglalkozását tekintve pedig orvos. Da’ūd al-Muqammaš éveken át tanítványa volt, és megtanulta a kereszténység hitelveit és misztériumait,

26 A homonímia szerepéről Gergely bibliaértelmezésében lásd Charlotte Köckert: *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie*, *Studies und Texte zu Antike und Christentum* 56. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. 485–488.

27 Lásd GNO 4/1, ed. Drobner, 32–35, arab fordítás: MS Paris, BnF, arab. 134, fol. 182r–183r, a homonímia terminus fordítása, *mušarakat al-ism* hasonlít a Maimonides által használt terminushoz (*ištirāk al-ism*), bár ez önmagában véve nem bizonyítja, hogy Maimonides olvasta Gergely művét.

28 Lásd Leslie S. B. MacCoull: “The Historical Context of John Philoponus’ De Opificio Mundi in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt,” *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* 9 (2006): 397–423, kül. 419–423.

29 Vö. Bruno Chiesa: Dāwūd al-Muqammaš e la sua opera, *Henoch* 18 (1996): 121–155. Sarah Stroumsa (ed. and tr.), *Dāwūd Ibn Marwān Al-Muqammaš’s Twenty Chapters*. Leiden: Brill, 1989. 15.

valamint a filozófia művelésében is jeleskedett. Két könyvet írt a kereszténység ellen, amiben cáfolja őket, ezek jól ismert könyvek. A keresztények könyveiből és kommentárjaiból pedig lefordított egy teremtés-kommentárt (*tafsīra berēšīt*), és azt a címet adta neki, hogy „a teremtés könyve” (*kitāb al-halīqa*).³⁰

Egy másik munkájában Qirqiszáni ezt írja:

Dā’ūd ibn Marwān al-Raqqī, aki az al-Muqammaš néven is ismert, írt egy remek könyvet a teremtés értelmezéséről (*fī tafsīri berēšīt*), amit a szírek értelmezéséből fordított le.³¹

A „szírek értelmezése” vagy „szírek kommentárja” (*tafsīr al-suryāniyīna*) kifejezés bizonyára szír keresztény teremtés-kommentárookra, vagy *hexaémeron*-művekre utal. Az arab *tafsīr* szó jelenthet értelmezést, fordítást, és egy konkrét kommentárt is. Ez utóbbi esetben al-Muqammaš egy darab szír teremtés-kommentárt fordított volna le. Ugyanakkor Qirqiszáni a korábban idézett szövegrészletben többesszámban beszél a keresztények könyveiről, amelyek al-Muqammaš számára forrásul szolgáltak, és ezért valószínűbb, hogy a szerző több szír forrás alapján írta meg a saját teremtés-értelmezését. Az viszont biztosra vehető, hogy al-Muqammaš arabra vagy judeo-arabra fordította szír forrásait.

Qirqiszáni tanúsága szerint tehát al-Muqammaš egy ideig keresztényként élt, megtanult szírül, és szír bibliakommentárokat olvasott, majd maga is kommentárt írt a teremtéstörténethez, vélhetően judeo-arabul, a szír keresztény kommentárok alapján. Qirqiszáni szóhasználata szerint al-Muqammaš „lefordított egy teremtés-kommentárt a keresztények könyveiből és kommentárjaiból”³² – ez valószínűleg azt jelenti, hogy a zsidó szerző szemelvényeket válogatott ki a rendelkezésére álló szír forrásokból, és lefordította azokat judeo-arabra, esetleg saját észrevételeit is hozzáfűzte.

Sarah Stroumsa azonosított egy pároldalas geniza-töredéket Da’ūd al-Muqammaš teremtés-kommentárjából, a könyv nagyrésze azonban

30 Ya’qub al-Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, ed. Leon Nemoy (New York, 1939-43), 44.

31 Az idézet Qirqiszáni saját Genesis-kommentárjához írt bevezetéséből származik, az arab eredetit kiadta Hartwig Hirschfeld, *Qirqisānī Studies*. London, 1918. 40.

32 Vö. Bruno Chiesa: A New Fragment of Al-Qirqisānī’s *Kitāb al-Riyāḍ*, *Jewish Quarterly Review* 78 (1988): 175–185, kül. 184. DOI: <https://doi.org/10.2307/1454638>

sajnos elveszett.³³ Qirqiszáni viszont maga is írt egy tudományos-filozófiai értekezést a teremtés hat napjáról, ami részben fennmaradt, részben pedig egy rövidített változata ismert, amelyet maga Qirqiszáni dolgozott bele a Mózes első könyvéhez később írt kommentárjába. E források alapján al-Muqammaş elveszett könyve legalább részben rekonstruálható, amit e sorok szerzője nemrég meg is kísérelt.³⁴ A rekonstrukció alapján arra a következtetésre jutottam, hogy al-Muqammaş miaphüszita szír keresztény forrásokat használt. A bibliai teremtéstörténethez írt kommentár valószínűleg hosszú fejtegetéseket tartalmazott a föld alakjáról és az égitestek mozgásáról. Qirqiszáni átvételei alapján úgy tűnik, hogy al-Muqammaş amellelt érvelt, hogy a Föld gömb alakú, és a Nap, a Hold, a bolygók és a csillagok kör alakú pályán keringenek a Föld körül. Más szóval, al-Muqammaş elfogadta a görög csillagászok geocentrikus világmodelljét. Ez vitatott kérdés volt a miaphüszita („Jakobita”) és a diophüszita („Nesztoriánus”) szír keresztény egyházi írók között az ókor végén és a középkor első századaiban: az előbbieket elfogadták a geocentrikus kozmológiai modellt, és a Szentírást is az alapján értelmezték, míg az utóbbiak arra a nézetre hajlottak, hogy a Föld lapos, az ég pedig félgömb vagy sátor alakú. Da’ūd al-Muqammaş majd nyomában Qirqiszáni a miaphüszita exegeták álláspontját követték.³⁵

Mindebből az következik, hogy a szír szövegek, amelyek alapján írta al-Muqammaş saját munkáját, miaphüszita szövegek voltak. A legkorábbi forrás pedig Ióannész Philoponosz már említett *De opificio mundi* (A világ teremtéséről) című értekezése volt, amely részletesen érvelt amellelt, hogy a Föld gömb alakú, és a Szentírást is ennek megfelelően kell értelmezni.³⁶ Vagyis Philoponosz elképzelései miaphüszita szír közvetítéssel és al-Muqammaş elveszett kommentárján keresztül jutottak el Qirqiszániig, és talán más kora-középkori zsidó szerzőkig is.

Milyen szír szövegeket olvashatott al-Muqammaş? Az egyik fő közvetett vagy közvetlen forrása valószínűleg Edesszai Jákób (elhunyt 708 körül) nagyszabású *Hexaémeronja* volt. Egy másik fontos munka, ami ebben

33 Vö. Sarah Stroumsa: From the Earliest Known Judaeo-Arabic Commentary on Genesis, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002): 375–395.

34 Lásd Visi Tamás: The 'Meteorological' Interpretation of the Creation Narrative from John Philoponus to Saadia Gaon, *Aleph* 21.2 (2021): 209–278, kül. 236–246.

35 Lásd ugyanott, 223–225 és 243–245.

36 Lásd Birgitta Elweskiöld: *John Philoponus against Cosmas Indicopleustes: A Christian Controversy on the Structure of the World in Sixth-Century Alexandria*. Lund: Lund University, 2005.

az időben Észak-Mezopotámiában, vagyis al-Muqammaş hazájában íródott, Mózes Bar Képha értekezése a teremtés hat napjáról.³⁷ Mózes Bar Képha valószínűleg fiatalabb kortársa volt al-Muqammaşnak, és ezért kevésbé valószínű, hogy a zsidó teológus ifjúkorában ezt a szöveget tanulmányozta volna Nānāval, a keresztény orvossal, de Mózes Bar Képha munkája tanúsítja, hogy milyen szír szövegek voltak elérhetőek Észak-Mezopotámiában a korban.³⁸ Edesszai Jákob már említett műve Bar Képha talán legfontosabb forrása volt, de gyakran hivatkozik Szent Baszileiosz és Nüsszai Szent Gergely teremtés-értelmezéseire is.

Edesszai Jákob az egyik utolsó olyan szír teológus volt az iszlám korszakának kezdetén, aki nagyon jól tudott görögül.³⁹ Egyik első írása Arisztotelész *Kategóriák* című művének újrafordítása volt görögből szírre. A teremtés hat napjáról szóló értekezéséhez pedig felhasználta Philoponosz, Baszileiosz és Gergely műveit is.⁴⁰ Megtaláljuk nála az „egymásra-következés” elvét, valamint azt a gondolatot, hogy az „ég” és a „víz” szavak különféle dolgokat jelölnek a bibliai teremtéstörténetben.

Da’ūd al-Muqammaş teremtés-kommentárját valószínűleg olvasta Sza’adja gáon – egy 12. századi zsidó forrás szerint Sza’adja egyenesen a tanítványa volt al-Muqammaşnak.⁴¹ Sza’adja saját teremtés-értelmezése szerint a vizek felett lebegő Isten szelleme (*ruach elohim*) nagyon erős szelet jelent, amely a Földet a világ középpontjában tartja. Sza’adja itt egy sztoikus eredetű elméletet használ, amelyet évszázadokkal később René Descartes fejleszt majd tovább (örvény-elmélet), de a gondolat megtalálható volt a szír miaphüszita *hexaémeron*-irodalomban is. Valószínűleg innen vette át Sza’adja gáon, méghozzá al-Muqammaş közvetí-

37 Lorenz Schlimme, *Der Hexaameronkommentar des Moses bar Képha: Einleitung, Übersetzung und Untersuchungen*, Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca 14 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977). Mózes Bar Képha egyik műve magyarul is olvasható: Mózes Bar Képha, *Paradicsom-kommentár*; szírből ford. Kövér András, Lukács Ilona, Pesthy Monika, előszó Pesthy Monika; Budapest: Magyar Könyvklub, 2001.

38 Vö. Visi, 2021. 232–236.

39 Életébe és sokrétű munkásságába kitűnő bevezetést nyújt ez a kötet: R. B. Ter Haar Romeny (ed.): *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*. Leiden – Boston: Brill, 2008.

40 Vö. Marina Wilks: “Jacob of Edessa’s Use of Greek Philosophy in His Hexaameron”. In: *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, (ed. R.B. Ter Haar Romeny.) Leiden, Boston: Brill, 2008. 223–238. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004173477.i-314.91> Marina Greatrex: “Memra One, Two, and Four of the Hexaameron of Jacob of Edessa: Introduction, Translation and Text”. Doctoral Dissertation, University of Wales, Cardiff, 2000. 58–69.

41 Solomon Joachim Halberstam (ed.): *Commentar zum Sepher Jezira von R. Jehuda b. Barsilai aus Barcelona*. Berlin: Mekize Nirdamim, 1885. 77.

tésével: mivel Sza‘adja gáon ismerte al-Muqammaş írásait, valószínűleg onnan merítette a bibliaértelmezése alapjául szolgáló fizikai elméletet is.⁴² Sza‘adja teremtés-kommentárjának az a része, ahol az égbolt feletti vizek problémáját tárgyalta, sajnos elveszett, de más műveiben fennmaradt utalásai alapján úgy tűnik, hogy Philoponoszhoz hasonlóan az „égbolt feletti vizeket” nedves levegőnek, vagy párának értelmezte. Valószínű, hogy ezt a gondolatot is al-Muqammaşnál találhatta, aki szír forrásokból vette azt át.⁴³

Nagyon valószínű, hogy a középkori zsidó filozófusokhoz, így Maimonideshez is, szír és judeo-arab közvetítéssel jutottak el a patrisztikus filozófia és bibliaértelmezés egyes gondolatai. Edesszai Jákob 7–8. századi szír teremtés-kommentárja bőven merített Baszileiosz, Nüsszai Szent Gergely és Philoponosz gondolatvilágából. Da‘ūd al-Muqammaş a 9. század folyamán Niszibiszben megtanult szírül, és szír szövegek alapján írt judeo-arab teremtés-kommentárt. Egyik fő forrása valószínűleg Edesszai Jákob könyve volt, így Edesszai Jákob közvetítésével a patrisztikus filozófia gondolatai megjelentek egy héber betűkkel arabul írt könyvben is. Mint már említettük, ezt a könyvet valószínűleg olvasta Sza‘adja gáon – ám Maimonides is ismerhette: a könyvből ismert egyetlen töredék abból a kairói genizából került elő, amelyben Maimonides autográf kéziratait is megtalálták.

42 Lásd Visi, 2021. 246–250.

43 Visi, 2021. 250–258.

Rózsavári Nóra

Szefarad öröksége

Bevezetés

A *ladino* (*judeospanyol*, *dzsudezmo*, *sefardí/sefaradí* stb.) néven ismert zsidó-spanyol nyelv a szefárd történelem és diaszpóra tanúja. Az évszázadok során ez a nyelv azon spanyol ajkú zsidók gazdag kulturális örökségének eleven megnyilvánulása volt, akik az Ibériai-félszigetről való 1492-es kiűzetésük után szóródtak szét a világban.

Leegyszerűsítve azt mondhatnánk, hogy a *ladino*, az óspanyol nyelv és más nyelvek, például a héber, az arab és a török nyelv elemeinek egyedülálló keveréke, mely a világ különböző részein, a Balkántól Észak-Afrikán keresztül Amerikáig virágzott a szefárd közösségekben, de ennél jóval több. Egy élő, folyamatosan fejlődő nyelv, melynek az elmúlt évszázadban számos olyan kihívással kellett szembenéznie, amelyek veszélyeztették fennmaradását.

Ebben a cikkben (a *ladino* és *judeospanyol* terminusokat szinonimaként használva) a nyelv történetét és jellemzőit vizsgáljuk, kiemelve a szefárdok számára a kulturális identitás szimbólumaként betöltött szerepét, valamint a spanyol nyelvvel való kapcsolatát. Emellett megvizsgáljuk a megőrzésére és újjáélesztésére irányuló jelenlegi erőfeszítéseket, mivel a szefárdok és a nyelvészek új generációi egyre elkötelezettebbek a szefárd örökség e létfontosságú részének életben tartása iránt.

□ Rózsavári Nóra nyelvész, egyetemi docens, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Spanyol Tanszék, e-mail: rozsavari.nora@btk.ppke.hu

Történeti áttekintés

Szefarad 1¹ – Kezdetek

Nem tudjuk pontosan, mikor jelenhettek meg az első zsidó közösségek az Ibériai-félszigeten. Nagyobb számban valószínűleg az 1. század második felétől érkezhettek, amikor is a Második Szentély i. sz. 70-ben történt lerombolása után sok zsidó a Római Birodalom különböző részein, köztük az Ibériai-félszigeten keresett menedéket. Ebben a században Hillél rabbi tanítványa, Jonatán ben Uziél, Hispaniát *Szefaraddal* azonosította.²

Ebből a névből ered a spanyol zsidók *szefárd* (spanyolul *sefardí*) elnevezése. A szó nemcsak a spanyol zsidókra, hanem kulturális, nyelvi és vallási örökségükre is utal. Az évszázadok során jelenlétük a régióban megszilárdult és növekedett, virágzó közösségeket alkottak, és jelentős kulturális és gazdasági befolyást szereztek.

Az Ibériai-félsziget városaiban a zsidók zsinagógákat és oktatási központokat hoztak létre, és aktívan részt vettek a kereskedelemben és a mezőgazdaságban. Ugyanakkor kihívásokkal és feszültségekkel is szembesültek a keresztény közösségek részéről. Konstantin császár (306–337) például nem engedte, hogy a zsidók keresztény rabszolgákat tartsanak, és szabályozta az állammal szembeni kötelezettségeiket. Theodosius (378–395) ugyan toleránsabb volt, de a zsidó-keresztény vegyes házasságokat házasságtörésnek ítélte. A 4. század elején, 305–306-ban tartott elvirai zsinat, melyet Iliberis (mai Granada) városában tartottak, egy sor rendeletet hozott, amelyek a zsidók és a keresztények közötti interakciók korlátozására törekedtek. A kánonok többek között megtiltották a keresztények számára a zsidókkal való szexuális kapcsolatot és házasságot.³ A Római Birodalom szétesése után a vizigótok hatalomra kerülésével az 5. században a zsidók helyzete tovább nehezedett. I. Rekkared

1 A cikkben a I. M. Hassan által felállított periodizációt követjük: Hassan, Iacob M.: Los sefardíes: Concepto y esbozo histórico. In: Díaz-Mas, Paloma (ed.): *Los sefardíes: Cultura y Literatura*. San Sebastián: Univ. del País Vasco, 1987. 11–22. A történeti áttekintéshez P. Díaz-Mas és M. A. Bel Bravo műveit, illetve a Memoria de España dokumentumfilm részleteit használtuk fel: Díaz-Mas, Paloma: *Los sefardíes: Historia, lengua y cultura*. Barcelona: Riopiedras, 2006. Bel Bravo, María Antonia: *Sefarad. Los judíos de España*. Madrid: Sílex, 2006. *Memoria de España*. <https://www.rtve.es/play/videos/memoria-de-espana/memoria-espana-monarquia-reyes-catolicos/3212837/> (letöltés ideje: 2023. május 31.)

2 Ruiz Souza, Juan Carlos: La España sefardita. *Centro Virtual Cervantes*, 1997–2023. https://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/sefardita/espanha_sefardita.htm (letöltés ideje: 2023. július 15.)

3 Ruiz Souza, 1997–2003.

nyugati gót király 589-ben áttért a katolikus hitre (korábban a vizigótok a katolikus hispán-római lakossággal ellentétben ariánus keresztények voltak), így a királyságban megszületett az egységes nemzet fogalma, megvalósult a vallási egység, a zsidó közösségeket pedig idegen elemként kezdték kezelni. Ettől kezdve zsidóellenes intézkedések sorozatát hozták. 613-ban a III. toledói zsinat Sisebut király rendelkezésére minden zsidóra nézve kötelező kényszerkeresztelést rendelt el, a 653-ban tartott VIII. toledói zsinaton pedig a „zsidó befolyás” elfojtására irányuló intézkedéseket hoztak. Ennek következtében a zsidó közösségre egyre nagyobb nyomás helyeződött a törvények miatt, amelyek korlátozták a vallásszabadságot és a zsidók társadalmi szerepvállalását.

A zsidók helyzete az arabok megjelenésével és az Ibériai-félsziget 711-es meghódításával gyökeresen megváltozott. Az *Al-Andalus* néven ismert területen, mely az Ibériai-félsziget arab uralom alatt álló részét jelentette, a muszlimok toleránsabb hozzáállást tanúsítottak a zsidókkal szemben, lehetővé téve számukra a vallásuk gyakorlását és a társadalomban való aktív részvételt. Számos tekintélyes udvari tisztviselő, orvos, tudós és filozófus volt zsidó származású ebben az időszakban.

A Córdobai Kalifátus (756–1031) a félsziget zsidósága számára a kulturális és tudományos virágzás időszaka volt. Jelentős zsidó filozófusok és vallástudósok születtek és tevékenykedtek ebben az időszakban. Egyik legkiemelkedőbb közülük Maimonidész, teljes nevén Mose ben Maimon rabbi volt, akit minden idők egyik legnagyobb zsidó gondolkodójaként tartanak számon, műveit a mai napig tanulmányozzák és nagyra értékelik.

Bár a zsidók bizonyos jólétet és szabadságot élveztek a muszlim uralom alatt, voltak feszültséggel és üldözéssel teli időszakok is (példának okán Maimonidésznek és családjának is Észak-Afrikába kellett menekülnie az almohádok miatt). Ahogy a keresztény visszahódítás előrehaladt a félszigeten, a zsidó közösségeket intolerancia és megkülönböztetés sújtotta, ezért a 14. század végétől megindult a kivándorlásuk Észak-Afrika felé. A Katolikus Királyok 1479-ben kezdődő közös uralkodásával új szakasz nyílt a spanyolországi zsidók történetében, melyet a kiűzetés és a kereszténységre való kényszerű áttérés jellemezett.

Szefarad 1 – A Katolikus Királyok és a 15–16. század

A Katolikus Királyok, I. Kasztíliai Izabella és II. Aragóniai Ferdinánd kora több alapvető okból is nagy jelentőséggel bír Spanyolország történelmében. Ők egyesítették a félszigeti királyságokat, megteremtve ezzel a modern, központosított állam alapjait. Erős és stabil monarchiát hoztak létre Spanyolországban, mely az amerikai hódításokkal hatalmas birodalomná nőtte ki magát. A Katolikus Királyok egyik legfőbb célja a közel nyolcszáz évig tartó *Reconquista* befejezése, azaz a muzulmán uralom alatt álló félszigeti területek visszaszerzése volt. Granada 1492-es elfoglalásával nemcsak politikai, hanem ideológiai egységet is kívántak teremteni. A katolicizmus a monarchia és a birodalom kohéziós erejét jelentette. Az ideológiai egység kialakítása és megtartása érdekében már 1478-ban létrehozták az Inkvizíció Szent Hivatalának Törvényszékét (*Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición*), amelynek jelszava az „egy ország, egy nép, egy vallás”, fő célja pedig az eretnokség és a vallási eltérések üldözése és felszámolása volt. A spanyol inkvizíció a monarchia közvetlen ellenőrzése alatt állt, és bár formailag egyházi bíróság volt, Rómától függetlenül működött. A főinkvizítorokat az uralkodók nevezték ki, illetve váltották le, feladata pedig egyértelműen a más vallásúak elleni fellépés volt.

1492-ben a Katolikus Királyok kihirdették az Alhambrai-dekrétumot, amely elrendelte, hogy a zsidók három hónapon belül térjenek át a katolikus vallásra, vagy pedig hagyják el Spanyolországot. Azok, akik az áttérés mellett döntöttek, *conversók*, azaz áttértek, új keresztények lettek. Gyakorta a *marrano* elnevezést használták velük kapcsolatban, mely olyan megtért zsidókra utalt, akik „judaizáltak”, azaz titokban továbbra is megtartották szokásaikat és korábbi vallásukat. A 15. és a 17. század között a *marrano* szót széles körben és pejoratív módon használták azokra, akik csak színlelték a kereszténységet. Mindez jelentős hatással volt a félszigeti zsidó közösségre, mivel sok zsidót vádoltak meg judaizálással, illetve zsidó szertartások gyakorlásával, ezért letartóztatták, megkínozták és kivégezték őket. Nincsenek pontos adatok arról, hogy az 1492. évi királyi rendeletet követően hány zsidó hagyta el az országot vagy tért át a kereszténységre. Különböző források a Spanyolországból kiűzött zsidók számát 100 000–300 000-re teszik.⁴

4 Memoria de España.

Szefarad 2 – a kiűzetés utáni időszak – elsődleges diaszpóra

Míg „Szefarad 1” mind térben, mind a zsidókkal együtt élő nemzetekkel való kölcsönhatás szempontjából nyitott időszaknak tekinthető, addig a második periódusra elsősorban a zártság jellemző. Azokat a kereskedő családokat és hálózatokat leszámítva, amelyek az üzlet érdekében átlépték a vallási határokat, a szefárd diaszpóráknak megszűnt a kapcsolata Spanyolországgal, és a zsidók etnikai kisebbséget (*millet*) alkottak az őket befogadó területeken. Ez a több mint ötszáz évet felölelő időszak változatos képet mutat.

Számos szakirodalmi mű a 17. század közepéig tartó elvándorlások eredményeként létrejött szefárd diaszpórát két nagy területre osztja: egy nyugati, észak-afrikai részre, amelynek meghatározó központja először Fezben, majd Tetuánban volt, és egy másik, kiterjedtebb keleti térségre az Oszmán Birodalom területén.⁵ Keleten Konstantinápoly és Szaloniki mindig is fontos központnak számítottak, de kezdetben Edirnében, majd később Izmirben is jelentős zsidó közösségek alakultak. Anatólia teljes partvidékén, az égei-tengeri szigeteken és a Balkán-félsziget majdnem egész területén is virágzó közösségek jöttek létre. Ennek a keleti csoportnak a leágazásaként még Bécsben és Budán is voltak közösségek. Ez a felosztás elsősorban a judeospanyol nyelv tanulmányozásakor kerül előtérbe, mert ezeken a területeken a szefárd diaszpóra ellenállt a befogadó országok asszimilációs hatásának, és megőrizte saját nyelvét, mely ugyanakkor számos újítással is gazdagodott. Migrációs szempontból viszont meg kell említenünk más területeket is, hiszen az Ibériai-félszigetről nagy számban vándoroltak ki szefárd zsidók nyugat-európai országokba is. A Spanyolországból kiűzött zsidók nagy része (kb. 120 000 fő) először Portugáliába ment, de mivel az 1496–97-es erőszakos üldözések és pogromok után a spanyolországihoz hasonló helyzet alakult ki, onnan is tovább kellett állniuk. I. Mánuel portugál király 1496. december 5-én rendelte el a zsidók kiűzését, akik 1497. március 19-én parancsot kaptak, hogy menjenek Lisszabonba és készüljenek fel a királyság elhagyására, de amikor megérkeztek, egy helyre terelték össze és erőszakkal megkeresztelték őket.⁶ Az inkvizíció nyomása, az erőltetett és színlelt áttérések, valamint a zsidóellenes légkör arra kény-

5 Hassan, 1987; Romero, Elena: Los sefardíes. *Boletín AEPE*, 40–41. 1992. 37–51.

6 Beinart, Haim: *Los judíos en España*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. 235.

szerítette a még az Ibériai-félszigeten élő zsidókat, hogy a 16–17. századtól kezdve egy második kivándorlásra vállalkozzanak, ezúttal már nem Afrikába és az Oszmán Birodalomba, hanem Nyugat-Európába, ahová az áttérítések miatt már keresztényként érkeztek meg. Így született meg a nyugat-európai szefárd világ.⁷

A nyugati diaszpóra – Marokkó

A mai Marokkó területén már korábban is éltek zsidók (*tosavim*), akik arabul vagy berberül beszéltek, de szertartásaikban természetesen a hébert használták. 1492 után nagyobb számban érkeztek menekültek (*megorasim*) az Ibériai-félszigetről (kb. 40 000 fő), akik a már említett két központ, Fez és Tetuán mellett Casablancában, Tangerben, Ceutában és Melillában telepedtek le. A félszigetről érkező zsidók autonómiát kaptak, megszervezték közösségeiket, intenzív kereskedelmet folytattak többek között az itáliai és hollandiai közösségekkel is.

Marokkóban a szefárdok nyelve szép lassan eltávolodott a félszigeti spanyol nyelvtől, az elszigeteltség következtében már nem vett részt annak újításaiban, ugyanakkor más nyelvekből származó neologizmusokkal, főként arabizmusokkal gazdagodott. Ezt a dialektust ők maguk *haketíanak* nevezték el. Ezt használták a családjukkal, barátaikkal és szomszédaikkal való kommunikációban, valamint a többi zsidó közösséggel való kereskedelmi kapcsolataikban. A *haketía* egészen a 20. századig fennmaradt, de mivel Marokkóban nem volt nyomdai és kiadói tevékenység, csak pár kéziratban és szájhagyomány útján maradtak róla nyelvi emlékek. A 19. században az ország – és ezzel a szefárd közösségek is – először a francia majd a spanyol terjeszkedés hatásainak volt kitéve. Az 1912-ben megkötött francia-spanyol szerződés révén Spanyolország saját befolyási övezetet kapott, és megalakult a marokkói spanyol protektorátus, melynek fővárosa Tetuán lett. Több száz év után találkoztak hivatalosan egymással a félszigeti spanyolok és az onnan 1492-ben kiűzött szefárdok. Ez a találkozás a marokkói szefárdok rehispanizációját hozta magával. A protektorátus 1956-ban szűnt meg, az ennek nyomán megindult erőteljes arabizáció következtében a szefárd közösségek fokozatosan megszűntek, tagjaik emigrációba

7 Bel Bravo, 2006.

kényszerültek, nyelvük a *haketía* pedig fokozatosan eltűnt, maradványai csak közmondásidézetekben, különleges szavakban és becenevekben, valamint néhány dalban és népmesében hallhatók.⁸

A keleti diaszpóra – Oszmán birodalom

II. Bajazid szultán (1481–1512) kedvező fogadtatásban részesítette a birodalmába érkező szefárdokat. A letelepedés szokásos nehézségei után a zsidó közösségek jó gazdasági körülmények között éltek, tagjaik közül sokan meggazdagodtak a kereskedelem, a fegyvergyártás, az üveg- és különösen a textilipar révén. A zsidók voltak a legkeresettebb orvosok és tolmácsok, és ők voltak a legmegfelelőbb nagykövetek is a Fényes Porta számára, mivel a nyugati fejedelmekkel folytatott tárgyalások során a török diplomácia inkább a zsidó, mint a keresztény vallású alattvalókra és hivatalnokokra támaszkodott.⁹ A zsidók számára szabad vallásgyakorlást engedélyeztek és hagyományos intézményeiket, például zsinagógáikat is fenntarthatták.

Az Oszmán Birodalom, a 16–17. században a világ egyik legnagyobb és legbefolyásosabb birodalma volt, és hatalmas területi kiterjedéssel rendelkezett, amely ha nem is teljes egészében, de magában foglalt számos mai országot. Törökország, Görögország, a volt Jugoszlávia, Bulgária és Románia területén (ahol természetesen már korábban is léteztek zsidó közösségek) a szefárdok beilleszkedtek a társadalomba, és annak meghatározó kulturális elemei lettek. Nekik köszönhető többek között a nyomdászat bevezetése és fejlesztése az Oszmán Birodalomban, ami felett 1727-ig monopóliummal rendelkeztek.¹⁰

Az oszmán uralom kozmopolita, többnyelvű és többvallású környezetet biztosított. A kulturális virágzást a 17. század közepén egy izmiri tanult ember (*hakham*), Sábbátáj Cvi álmessianisztikus mozgalma akasztotta meg. Cvi saját magát tartotta a várva várt messiásnak, és bár eretneknek számított és kiközösítették, rendkívül nagy népszerűsége tett szert. A török hatóságok kényszerítették, hogy áttérjen az iszlám hitre, amit meg is tett, majd a mai Albánia területére száműzték, ahol elhunyt.

8 Schwarzwald, Ora Rodrigue: Judeo-Spanish throughout the Sephardic Diaspora. In: Hary, Benjamin – Bunin Benor, Sarah (eds.): *Languages in Jewish Communities. Past and Present*. Berlin – Boston: De Gruyter Mouton, 2019. 145–184. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781501504631-007>

9 Romero, 1992. 39

10 Romero, 1992. 39

Ezek az események és az őket követő kiábrándultság egy időre visszavetették a kulturális életet és a hagyományos irodalmi tevékenységet, de a 18. században szárnyra kapott egy megújulási mozgalom, mely a szefárd kultúra és a ladino fellendülését eredményezte.

A birodalom politikai és gazdasági hanyatlása miatt a 19. században radikális változások következtek be a balkáni szefárdok társadalmi és kulturális életében. Míg a birodalomban élő zsidók helyzete a folyamatos reformoknak köszönhetően javult, addig a felerősödő nacionalista mozgalmak, melynek során új államok jöttek létre a Balkánon, az azt követő rendezetlen, feszültségektől és külső beavatkozásoktól sem mentes időszak, az I. és II. világháború, a birodalomtól függetlenedő területeken a szefárd zsidók számának csökkenését okozták. Ami a ladinót illeti, meg kell említenünk az Alliance Israélite Universelle iskolahálózat szerepét, melyet 1860-ban alapítottak azzal a céllal, hogy a zsidók jogait védje mindenütt a világban. A szervezet arról volt nevezetes, hogy a 19. században és a 20. század elején francia nyelvű iskolákat alapított zsidó gyermekek számára a Földközi-tenger térségében, Iránban és az egykori Oszmán Birodalomban. Sok szefárd zsidó gondolta úgy, hogy ez a szervezet jelenti a haladást és a modernizációt, ezért a franciát részesítették előnyben saját nyelvük rovására. A francia nyelvű iskolák hatására a judeospanyol számos neologizmust vett át a franciából.

A mai Törökország az elsődleges diaszpóra legfontosabb területe. A viszonylagos függetlenség, amelyet e közösség évszázadokon keresztül élvezett, megszűnt a Török Köztársaság megalapítója, Kemal Atatürk reformjaival, aki nagy hangsúlyt helyezett a török nyelv modernizálására és kötelezővé tételére. A kedvezőtlen történelmi és szociokulturális tényezők ellenére a mai napig találunk közösségeket (kb. 15 000-20 000 fő), akik beszélik vagy ismerik a judeospanyol nyelvet.¹¹ A görög területeken fontos kiemelni Szaloniki jelentőségét. A 15. századtól kezdve a szefárdok jelenléte egészen a II. világháborúig meghatározta a város életét. Szaloniki a Balkán egyik legfontosabb központja, egyfajta szefárd főváros volt, ahol a források szerint 100 000-150 000 különböző származású zsidó élt.¹² Miután az oszmán uralom véget ért, bolgár, macedón, román

11 Hassan, Jacob: El español sefardí (judeoespañol, ladino). In: *La lengua española hoy*. Madrid:Fundación Juan March, 1995. 117–140.

12 Angoso, Ricardo: Salónica, la capital sefardí de los Balcanes. *Centro Virtual Cervantes*, 1997–2023. <https://cvc.cervantes.es/artes/sefarad/cartografia/salonica.htm> (letöltés ideje: 2023. augusztus 5.)

és szerb szomszédaik nyomdokaiba lépve a görögök is „munkához láttak”, és eltörölték a toleráns, nyitott és pluralista múlt minden nyomát. A II. világháborúban Görögország német megszállása idején a Gestapo 75 000 judeospanyol anyanyelvű szaloniki zsidót gyilkolt meg. Ez halálos csapás volt a nyelvre is, a ladino örökre eltűnt Szaloniki térképéről.

Szarajevót évszázadokon át Kis-Jeruzsálemként ismerték a szefárd lakosság nagyszámú jelenléte miatt. A 19. század végére a régió szefárdjai közül sokan elvesztették nyelvüket, amikor 1878-ban Bosznia osztrák–magyar közigazgatás alá került. Ezzel egyidejűleg befolyásuk is jelentősen meggyengült. 1921-ben az első szarajevói népszámlálás szerint mintegy tízezer lakos anyanyelve volt a judeospanyol. Szerbiában a zsidó közösségek demográfiai súlya, ellentétben Törökországgal, Görögországgal vagy Romániával, mindig is nagyon alacsony volt. A II. világháború előtt, 1939-ben mintegy tízezer zsidó élt Szerbiában, elsősorban Belgrádban, akiknek több mint 80%-a volt szefárd.¹³ A II. világháború, majd a délszláv háború következtében a szefárd zsidók száma radikálisan csökkent, sokan az emigrációt választották, elsősorban Amerika és Izrael felé.

A Nyugat-Európába irányuló kivándorlás

Az 1492-es kiűzetés után az egyik leggyakoribb desztináció Itália volt, az ott otthonra lelt szefárdok a kedvező fogadtatásnak köszönhetően többek között Ferrarában, Pisában, Velencében és Livornóban telepedtek le. A korabeli itáliai kereskedelemben fontos szerepet töltöttek be szoros észak-afrikai és keleti kapcsolataiknak köszönhetően, melyeket az ott élő szefárd közösségekkel tartottak fenn. Nemcsak kereskedelmi, hanem kulturális tevékenységük is jelentős volt. 1553-ban Ferrarában adták ki az első judeospanyol nyelven írt latin betűs bibliát.

Sokan Németalföld felé vették az irányt. Örökség és hódítás révén ezek a tartományok 1482-től a Habsburgok kezébe kerültek, így V. Károly révén, aki a Katolikus Királyok unokája és apai ágon Habsburg volt, a Spanyol Birodalom részei lettek, bár ugyanakkor jelentős autonómiával rendelkeztek. A 16. században Hollandiát elérték a protestáns reformáció hullámai, ami lehetővé tette az embereknek, hogy elutasítsák a katolikus doktrínákat és új, egyszerűbb és szabadabb vallási meggyő-

13 Angoso, 1997–2023.

zódést alakítsanak ki maguk számára. Ennek következtében az ország az inkvizíció elől menekülő szefárd zsidók vonzó menedékévé vált. Hollandia toleránsabb környezetet biztosított a vallási kisebbségeknek, így a szefárd zsidók számára lehetőség nyílt gazdasági és kulturális tevékenységek folytatására. Virágzó közösségeik főleg Antwerpenben és Amszterdamban működtek. Az általuk generált gazdasági fellendülés hozzájárult a kulturális fejlődéshez is, sok más neves személyiség mellett olyan szefárd származású mecénásokat találunk, mint Jeronimo Nunes da Costa, Manuel de Belmonte, vagy David de Castro Tartas, akinek az első spanyol nyelvű újság, a *La Gazeta de Amsterdam* (1675–1690) kiadását köszönhetjük.¹⁴ 1657-ben a zsidókat Amszterdam város teljes jogú polgáraiként ismerték el, ez pedig lehetővé tette, hogy nyíltan zsidó közösségként éljenek. Ettől kezdve végképp elszakadtak spanyol gyökereiktől, és végleges beilleszkedésük érdekében egyre inkább az őket befogadó ország nyelvét, a hollandot kezdték használni. A 18. századtól kezdve már egyre kevésbé használták a judeospanyolt, majd végül teljesen feladták nyelvüket.

Az amszterdami zsidó közösségek hozták létre később a hamburgi és londoni közösségeket, valamint az Egyesült Államok első zsidó közösségeit, illetve fontos szerepük volt a Karib-térség közösségeinek megerősödésében is. Angliában I. György uralkodása (1714–1727) alatt minden angol területen született zsidó állampolgárságot kapott, anélkül, hogy keresztény hitre kellett volna térnie. Az Egyesült Királyságban a zsidókkal szembeni toleranciát jelzi, hogy egyes források szerint a 19. század végén mintegy 250 000 zsidó élt az országban, akiknek többsége integrálódott és asszimilálódott.¹⁵

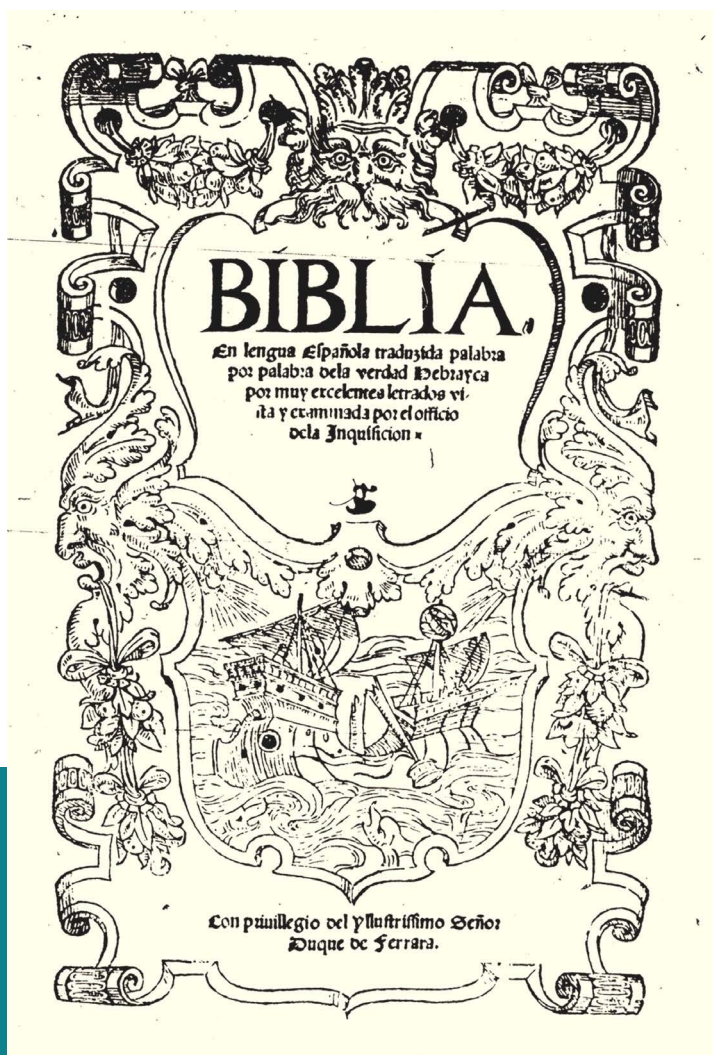
Kis számban, de Dél-Franciaországban is telepedtek le szefárdok, egyes források szerint a Francia Forradalom idején körülbelül 40 000-en élhettek elsősorban Bayonneban és Bordeauxban.¹⁶ Nyugat-Európában a szefárdok az idő múlásával elveszítették legfőbb kulturális vonásukat, a judeospanyol nyelvet. Hollandiában a 17. században születtek ugyan irodalmi művek, de sem ihletforrásukban, sem nyelvezetükben nem mutatnak olyan jellegzetességeket, melyek a balkáni testvéreik által írt

14 Díaz Noci, Javier: Gacetas españolas de los Países Bajos en el siglo XVII: La Gazeta de Amsterdam y Noticias Principales y Verdaderas. *Ámbitos*, 7–8. 2001–2002. 215–237. DOI: <https://doi.org/10.12795/Ambitos.2002.i07-08.12>

15 Angoso, 1997–2003.

16 Angoso, 1997–2003.

művekre jellemző. Judeospanyol anyanyelvük szép lassan eltűnt, és átadta helyét a hollandnak. Itáliában az ottani dialektusok, illetve a zsidó-olasz nyelvjárások váltották fel fokozatosan a ladinót. Dél-Franciaországban is hamar megszűnt a használata, csak a zsinagógai liturgia néhány imájában maradt fenn.¹⁷



A ferrarai biblia címlapja, 1553.
Wikimedia Commons

¹⁷ Romero, 1992. 39.

Szefarad 3 – A 19–20. századi migrációból származó másodlagos diaszpóra

A másodlagos diaszpóra a 19. századtól kezd kialakulni, és erre az időszakra ismét a más nemzetek felé való nyitottság jellemző. Míg az elsődleges diaszpóra a saját hagyományaira, életmódjára támaszkodott, addig a másodlagos diaszpóra sajátossága az elnyugatasodás. Az egykoron gazdag és erős Oszmán Birodalom felbomlása a balkáni régióban érezhető feszültségekkel párosult. Mivel az észak-afrikai helyzet is bizonytalan volt, a szefárd zsidók más helyeken kerestek új perspektívákat és biztonságot. Ebben a kritikus időszakban az Amerikába és az egykori Izrael és Júdea földje felé irányuló migráció lehetősége vonzóvá vált. Amerika a szabadság és lehetőségek földjeként tűnt fel, ahol az emberek új életet kezdhettek, az 1948-ban megalakult Izrael pedig a szefárd zsidók számára különleges jelentőséggel bírt, mint történelmi és vallási szent hely, és mint őseik földje.

Észak-Amerikában elsősorban New Yorkban (korábban New Amsterdam) telepedtek le, ahol az előzőleg Hollandiából érkező közösségek is működtek. 1900-ra New Yorkban volt a világ legnagyobb zsidó közössége, melyet szefárd és askenázi zsidók közösen alkottak.¹⁸ Az egyesült államokbeli szefárdok száma a 20. század második felében kb. 120 000 fő lehetett, többségük New Yorkban élt. Az angol hegemoniájának és kulturális nyomásának következtében nyelvüket fokozatosan elveszítették, a beszélők száma ma körülbelül 15 000-re tehető.

Izrael állam létrejöttével sokan tértek vissza őseik földjére. Az egyre dominánsabbá váló izraeli identitás, valamint a héber nyelv általános használata miatt a szefárd hagyományok és nyelv lassan veszíteni kezdtek erejükből. Ettől függetlenül Izrael a világ legnagyobb ladino nyelvű közösségének otthona, és sokat tesz azért, hogy ezt az örökséget megőrizze.

E két nagyobb terület mellett találunk másodlagos szefárd diaszpórákat Nyugat-Európában és Dél-Amerikában is. A második világháborút követően részint a görög szabadságharc elől menekülő, részint az észak-afrikai országokból elűzött szefárdok jelentős része Franciaországban telepedett le, így Franciaországban van Európa egyik legna-

¹⁸ La diversidad ha definido durante mucho tiempo a la comunidad judía de EE. UU. ShareAmerica, 2022, <https://share.america.gov/es/la-diversidad-ha-definido-durante-mucho-tiempo-a-la-comunidad-judia-de-ee-uu/> (letöltés ideje: 2023. augusztus 1.)

gyobb zsidó, ezen belül szefárd közössége. Jelentős szerepet játszanak a francia kultúrában és közéletben, és erős identitástudattal rendelkeznek. E közösség kiemelkedő alakjai az irodalmi Nobel-díjas Patrick Modiano, a marokkói zsidó származású író Étienne Abécassis, a szintén író Clotilde Kojfman, Esther Benbassa francia-török-izraeli történész és politikus, Enrico Macías algériai zsidó származású énekes, dalszerző és zenész, és Jacques Derrida filozófus.

A ladinót beszélőkről nincsenek pontos adataink, számuk valószínűleg elenyésző, főleg Dél-Amerikában, ahol azzal a céllal, hogy könnyebben beolvadjanak a helyi közösségbe és jobban kommunikáljanak a környezetükkel, sokan úgy döntöttek, hogy inkább a spanyol nyelvet használják.

A ladino

A szefárdok által beszélt nyelvnek számos elnevezése van, melyek közül a mai használatban a *ladino* (< sp. *latino*) és a *judeospanyol* a leggyakoribb. Az újlatin nyelvtudományban használt szakszó a *judeospanyol*, bár a spanyol szakemberek körében egyre inkább a *sefardí/español sefardí* elnevezés kezd megszilárdulni. Több tudós a *ladino* elnevezést a héberből készült liturgikus fordítások nyelveként használja, míg a *judeospanyol* a minden más célra használt népnyelvre utal.¹⁹ Beszélői általában két- vagy háromnyelvűek, számuk napjainkban körülbelül 200 000-re tehető.²⁰ Ugyanakkor Refael Shmuel, a tel-avivi Bar-Ilan Egyetem professzora, az *Akademia Nacionala del Ladino* (Nemzeti Ladino Akadémia) egyik alapítója szerint Izraelben 350 000 és 500 000 közé tehető azok száma, akik szefárdok, és/vagy valamilyen szinten beszélnek vagy ismerik a ladinót. Ehhez még hozzá kell adni 200 000–300 000 főt Amerikában, illetve Európában, bár a professzor hangsúlyozza, hogy ezek csak becslések.²¹ A szefárd elnevezéssel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy nem mindig csak az ibériai gyökerekkel rendelkező zsidókra használják, hanem kiterjesztő értelemben a nem askenázi zsidókat értik alatta.

Megfigyelhető, hogy az idők során a zsidók, ahol csak éltek, a környezetükben élő népek nyelvét fokozatosan beépítették kulturális iden-

19 Schwarzwald, 2019.

20 Fodor István (szerk.): *A világ nyelvei*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1999. 811.

21 Nadie sabe cuántos volverán a Sefarad. *eSefarad*, <https://esefarad.com/nadie-sabe-cuantos-volveran-a-sefarad/> (letöltés ideje: 2023. július 31.)

titásukba. Ezzel együtt azonban megőrizték saját zsidó értelmezésüket és változatukat ezekből a nyelvekből. Nem történt ez máshogy az Ibériai-félszigeten sem, és hasonló folyamat ment végbe a németre épülő jiddis, vagy Észak-Afrikában az arabra épülő judeoarab esetében is. Ibériai-félszigeti letelepedésük kezdete óta a nyelvek és kultúrák kölcsönhatása által az ottani zsidó közösségek sajátos és gazdag identitást építettek fel. Ugyanakkor a kiűzetés előtti időszakban az Ibériai-félszigeten élő zsidók hazájuknak tekintették a spanyol monarchiát, és spanyolul beszéltek. Elnevezésük is a mai napig ibériai gyökereiket jelzi.

Több tanulmány és könyv íródott arról, hogy az a spanyol, amelyet a szefárdok a kiűzetés előtt beszéltek, mennyire különbözhetett a keresztények által beszélt spanyoltól. Úgy tűnik a nyelvészeti vizsgálatok azt mutatják, hogy a zsidók ugyanazt a nyelvi változatot használták, mint keresztény szomszédaik, nyelvük nagy valószínűséggel nem sokban tért el, elsősorban lexikai különbségek lehettek eltérő életmódjuk és hagyományaik miatt.²² A Katolikus Királyok idejében a félszigeti spanyol az ún. preklasszikus szakaszban volt, ezt beszélték a félszigeti szefárdok is. Az Aranyszázadban (hivatalosan 1492–1681) a spanyol fontos fonetikai, morfológiai és szintaktikai változásokon ment keresztül, kialakult a modern spanyol nyelv. Értelemszerűen ebben a változásban már nem vett részt a judeospanyol, ezért a spanyol nyelv egy archaikus változatának is szokták tekinteni. Elsősorban a spanyol nyelvtörténészek vélekednek így, hiszen ők a spanyollal való összehasonlítás szempontjából közelítik meg a ladinót. Számukra a judeospanyol egy a spanyol dialektusok közül.²³ Álláspontjuk érthető, ugyanakkor nem teljesen igaz. A közös kezdőpontból kiindulva az idő során mindkét nyelv változásokon ment át, és két különböző rendszerré váltak. A ladino nem „maradt vissza”, nem kövesedett meg. Épp ellenkezőleg, a spanyoltól ugyan eltérően, de fejlődött, alakult, egyedi jelleget és identitást öltött.

Mivel ebben a tanulmányban nem cél a nyelvészeti leírás, csak néhány jellegzetes vonását említjük meg. Hangtani szempontból például megőrizte a preklasszikus spanyol mássalhangzórendszert, így megmaradt a modern spanyolból már eltűnt zöngétlen és zöngés palatális réshangpár az [ʃ] és a [ʒ] (magyar *s*, *zs*). Középkorias szókezdő *f*- jelenik meg olyan szavakban, amelyek a spanyolban néma *h*-val kezdődnek: *fazer* ‘csinálni’

22 Penny, Ralph: Judeo-Spanish varieties before and after the Expulsion. *Donaire*, 6. 1996. 54–58.

23 Zamora Vicente, Alonso: *Dialectología española*. Madrid: Gredos, 1985. 349–377.

(sp. *hacer*). Sajátos módon átépült alakrendszert mutat a létige, *so, se* ‘vagyok’ (sp. *soy*), *sos, ses* ‘vagy’ (sp. *eres*). A spanyolban az *usted* ‘ön’ udvarias megszólítás az Aranyszázadban alakult ki, és csak a 18. században vált általánossá használata, ezért a ladinoiban nem létezik, helyette a *vos, él* névmási alakokat használják.²⁴ A szókincs tekintetében három komponensről beszélhetünk. Az alapszókincs természetesen spanyol, amely iberoromán nyelvekből (mint a portugál) és dialektusokból származó elemekkel gazdagodott. A spanyol elemek sokszor archaikusak, például *topar* ‘találni’, *merkar* ‘vásárolni’, *agora* ‘most’, *kavesal* ‘párna’ (< ósp. *cabecal*) stb. Az alapszókincset egészítik ki olyan elemek, melyek a ladino belső fejlődésének eredményei. A sztenderd spanyolban többek között nem léteznek a *chiquez* ‘kicsiség’, *coloradez* ‘színesség/tarkaság’, *asnedad* ‘szamárság’, *derechedad* ‘egyenesség’, *boracheza* ‘részség’, *anchezar* ‘kiszélesít’ stb. alakok, ugyanakkor ezek a szavak egy a közös szókincs részét képező melléknév/főnév, és egy a spanyolban is létező termékeny képző összetételével jöttek létre. Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy bizonyos esetekben a judeospanyol más, de a spanyolban is létező toldaléket használt a szóképzésben. Gyakran használatos ige a *meldar* ‘olvasni’, mely a latin *meletare* ‘tanul’, ‘olvas’ főnévi igenévből származik, de a spanyol számára ismeretlen, csak a zsidók által használt változatban létezik. A harmadik komponenst a különböző nyelvekkel történő érintkezés útján integrált kölcsönszavak és neologizmusok adják. Néhány példa: török eredetű szavak: *asquier* ‘katona’, *uda* ‘szoba’, *chelebí* ‘úr’, *musafir* ‘vendég’; Italianizmusok: *lavoro* ‘munka’, *libero* ‘szabad’, *cabineto* ‘szekrény’ stb. Arab jövevényszavak: *hazino* ‘beteg’, *adalet* ‘igazság’, *anbar* ‘raktár’ stb.²⁵ Franciából származnak többek között az *orozo* ‘boldog’, ill. *suetar* ‘kíván’ szavak. Sorolhatnánk még több nyelvet ill. dialektust, de mindenképpen meg kell említenünk a kezdetektől jelenlévő héber elemeket, amelyek már a kiűzetés előtt is jellemezték a szefárdok nyelvét: *menorá*, *kipa* stb.²⁶ Szintén a héberből származik a *dezmaزالado* ‘szerencsétlen’ szó (a héber *mazal* spanyol képzőkkel ellátva), mely arra utal, hogy a judeospanyol nemcsak valósi, hanem általános kifejezéseket is kölcsönzött a héberből.²⁷ A héber hatásának tulajdonítható az a jelenség is, hogy a spanyol *Dios* ‘Isten’

24 Fodor, 1999. 811

25 Gruss, Susy: *El judeoespañol - una visión panorámica de la lengua y la literatura*. Előadás a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen, Budapest, 2019. november 13.

26 Lapesa, Rafael: *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos 1980. 525.

27 Schwarzwald, 2019. 148

judeospanyol megfelelője a szóvégi –s nélküli *Dio*, ugyanis a szefárd beszélők a szóvégi –s-t a többes szám jelével azonosították, így a spanyol alak egyrészt ellentmondott monoteizmusuknak, másrészt a keresztény szentháromságra emlékeztette őket.²⁸

A periodizációt tekintve több opció is létezik, az egyik lehetőség három főbb korszakra osztani a ladino történetét:²⁹

- a. A ladino jellegzetes vonásainak és funkcióinak kialakulása
- b. Kiteljesedés és virágzás – a mindennapi kommunikáció nyelve mind szóban, mind írásban
- c. Hanyatlás

Az első korszak a kiűzetés előtti időszakról a 17. századig tehető. A spanyollal való egység megtörik, egyedi vonások alakulnak ki, és lassan kifejlődik a nyelvi öntudat. A második a 18. századtól kezdődik. Ahogy a történeti áttekintésben láttuk, a ladino a keleti diaszporában maradt fenn legtovább, és mivel a nyugati marokkói területekről nem igazán rendelkezünk írásos dokumentumokkal, elsősorban a Balkánon követhetjük nyomon virágkorát.

Míg a 17. században az irodalmi tevékenység főként liturgikus szövegek újranyomatásáról szólt, a Sábbátáj Cvi féle álmessianisztikus kiábrándultság után megalakult egy olyan szerzői csoport, amely azt a célt tűzte ki maga elé, hogy újra felkeltse az érdeklődést a hagyományos vallási értékek iránt, és megerősítse a közösség identitását. Az erre irányuló kommunikáció olyan nyelven kellett, hogy történjen, amely mindenki számára érthető volt. Így kezdődött meg a ladino arany százada. A szefárd nyomdák intenzív kiadói tevékenységbe kezdtek, egészen a 20. századig ontották a ladino nyelven írt műveket. A 19. században az Alliance Israélite Universelle iskolái nemcsak az „elfranciasodást” jelentették, hanem a nyitást is a nyugati, nem zsidó kulturális világ felé, amely korábban ismeretlen volt az Oszmán Birodalom területén élő szefárdok számára. Ettől kezdve, bár a hagyományos vallásos tartalmú irodalom nem szűnt meg, számos „világi” műfaj jelent meg, mint például az újságírás, a színház, a dráma, a műköltészet, az elbeszélés, az életrajzok stb.³⁰ Megindultak a törekvések a ladino modernizálására és irodalmi

28 Lapesa, 1980. 525

29 Gruss, 2019.

30 Romero, 1992. 42

nyelvi szintre emelésére. Nyelvi normalizáló fórum ugyan(akkor) nem alakult ki, a sajtó látta el a viszonylagos egységesítés feladatát.

A 20. században köszöntött be a hanyatlás, amit az Oszmán Birodalom szétesése, az azt követő emigráció és a holokauszt okozott.

Ladino nyelvű irodalom

Hagyományos vallásos irodalom

A 16. és 20. század között 140 részleges vagy teljes bibliafordítás készült judeospanyol nyelven. Közülük több is Szalonikiben jelent meg, mint a Krónikák első és második könyve (1573–1586), Zsoltárok könyve (1585–1583), Énekek éneke (1600) stb. A már említett Ferrarai Biblia (1553) Abraham Usque (alias Duarte Pinel) és Yom Tob Athias (alias Jerónimo de Vargas) szerkesztésében két kiadásban is elkészült. A 17. században többször is újranyomtatták Amszterdamban. Abraham Asa bibliafordítását Konstantinápolyban adták ki a 18. században (1739–1745), ez volt az első, amely a héber szöveget és a judeospanyol fordítást is tartalmazta. Számos kiadvány látott napvilágot, melyek a zsidó gondolkodást és hagyományokat igyekeztek erősíteni és népszerűsíteni. Közülük az ismertebbek például Moses Almosnino szaloniki rabbi homiletikája *Regimiento de la Vida* (1564) címmel, amelyet fiának írt útmutatásként az életre, vagy a *Me'am lo'ez*, a talán legismertebb judeospanyol nyelvű kommentár, amelyet a héber Bibilához írtak. Konstantinápolyban jelent meg 1730-ban Jacob Kuli rabbi kezdeményezésére. A 19. században több javított kiadást ért meg, a bibiliamagyarzatok pedig folyamatosan gyarapodtak (Menahem Mitrani: Józsue könyve, Refael Pontremoli: Eszter könyve stb.).³¹

31 Gruss, 2019.



Yaakov Culi (?-1732): *Me'am Lo'ez, címlap*
Wikimedia Commons

A hagyományos ladino irodalom egyik legkiemelkedőbb műfaja a *copla*, egy paraliturgikus, verses ének volt. Ez a műfaj a 18. századtól a 20. századig virágzott és bebizonyította, hogy a ladino nemcsak fordítások és prózai művek írására, hanem költészetre is alkalmas. Több mint 400 *copla* maradt ránk. Metrikájuk változó, mégis tipikus volt. Strófákból álltak, melyek sorrendjét az ének tartalma vagy akár egy akrosztichon határozta meg (a versszakok, esetleg a sorok kezdőbetűi

összeolvastva egy nevet vagy valami mondást adnak ki). Soknak volt refrénje és gyakori volt a félrím használata.³² Tartalmi szempontból változatosak voltak. Voltak köztük versek az ünnepekről, az erkölcsi nevelésről, a zsidó nép történetéről, a nép történelméhez kapcsolódó eseményekről (tűzvészek, háborúk stb.) és a kor változásairól is (divat, szokások stb.) A férfiak énekelték őket olvasva (ladino nyelven *meldando*) azokból a füzetekből, melyeket Konstantinápolyban, Izmirben, Livornóban vagy Szalonikiben nyomtattak. Fő funkciójuk az volt, hogy a szefárd embereknek a zsidó értékeket közvetítsék.³³

A folklór részét képező szefárd románcok epikus-lírikus költemények voltak, melyek szóban, de inkább énekelve hagyományozódtak generációról generációra. Tematikus és strukturális szempontból a középkori spanyol hagyományban gyökereznek. A zsidó közösségek megőrizték a korabeli témákat, de az évszázadok során új témákat és motívumokat is beépítettek, amelyeket vagy maguk alkottak, vagy az őket befogadó népek irodalmából származtak.³⁴ Nemcsak szórakozás céljából, hanem számos élethelyzetben énekelték őket, például románcokat énekelve altatták el a kisgyermeket vagy adták a munkához az ütemet, voltak köztük ünnepi énekek, esküvőre vagy a körülmetélés szertartására, de voltak közöttük gyászénekek is.

Új műfajok

A sajtó térnyerése a 19. században meghatározó tényező volt a szefárd közösségek életében. Elősegítette a modernizációt, az oktatást, az információk terjedését és népszerűsítette az új műfajokat is. Regények, versek, színdarabok, humoros írások jelentek meg, melyek új perspektívát adtak a szórakozásnak és a szabadidő eltöltésének. Több, mint 300 különböző jellegű újság jelent meg eltérő gyakorisággal, különböző időtartamokban. Szalonikiben 105, Konstantinápolyban 45, Szófiában 30, Izmirben 23 lapot tartottak számon, de voltak ladino nyelvű sajtó-

32 Díaz-Mas, Paloma: Escritura y oralidad en la literatura sefardí. *SIGNO Revista de Historia de la Cultura Escrita* 11, 2003. 37–57. 46 <https://core.ac.uk/download/pdf/58907958.pdf> (letöltés ideje: 2023. augusztus 3.)

33 Weich-Shahak, Susana: Tradición y funcionalidad de la poesía religiosa sefardí. *Calíope*, 17, 2011. 199–215. 199–200. <https://core.ac.uk/download/pdf/58907958.pdf> (letöltés ideje: 2023. augusztus 3.)

34 Díaz-Mas, Paloma: Cómo hemos llegado a conocer el romancero sefardí. *Acta poética*, 26, 2005. 241–259. 241.

termékek Bécsben, New Yorkban, Jeruzsálemben is. A teljesség igénye nélkül álljon itt néhány név az alapítás helyével és idejével: *Puertas del Oriente*, Izmir (1845); *La luz de Israel*, Isztambul (1853); *El avenir*, Szaloniki (1898). Egyes források szerint Magyarországon 1905-ben alapították az *El Luzero* (A Csillag) nevű újságot.³⁵ Izraelben a II. világháború után is számos újságot adtak ki ladino nyelven, ilyen volt például a *La boz de Israel* (1949), *La Verdad* (1949–1972) vagy az *Aki Yerushalayim* (1979–2017).

Ami a ladino nyelven írt regényeket illeti, viszonylag későn, csak a 19. század vége felé jelentek meg hagyományos és történelmi témákkal, mint a *conversók* élete Spanyolországban vagy az inkvizíció, de születtek kaland- és detektívregények is. Többet közülük részletekben publikáltak az újságok. Az egyik legismertebb és legfelkapottabb író Yitzhak Ben Rubi Bitti (1903–1977) volt, akinek a munkássága már a 20. század második felére nyúlik. Népszerű regényei között találjuk például a szaloniki szefárd közösségben játszódó *El sekreto del mudo* (1952), vagy az *El amor ke mata* (1955) és a *Sangre, fuego y amor* (1962) című műveket.

Megszületett és lendületet kapott a színházi élet is, számos amatőr társulat alakult a ladino nyelven írt színdarabok előadására. Laura Papo Bohoreta (1891–1942) boszniai szefárd író, fordító és drámaíró elsőként írt színdarabokat judeospanyol nyelven. Az 1930-as években keletkeztek többek között az *Avia de ser* és a *La madrasta el nombre le abasta* című művei, melyeket a szarajevói és a belgrádi színházak is játszottak. A korábban említett regényíró, Ben Rubi két színházi mű szerzője is: *Simón Blum* (1933) és *Lokos con seriedad* (1952).

A modern ladino költészetet többek között Clarisse Nicoïdski (*Lus ojus. las manus, la boca* 1978), Margalit Matitahu (*Kurtijo kemado* 1988) és Myriam Moscona (*Tela de sevoya*) képviselik. Verseikben gyakran jelenik meg a halál, a csend, az eltűnni készülő múlt gondolata.³⁶

35 Fodor, 1999. 812

36 Sefamí, Jacobo: La muerte de la lengua madre: Poesía contemporánea en ladino *Miríada Hispánica*, 5, 2012. 193–210. <https://www.miriadahispanica.com/revista/cc3621f025eb044d239aee556daaf7c5beef8376.pdf> (letöltés ideje: 2023. november 3.)

A ladino írásmódja

Mindezen vallásos és világi irodalmat látva joggal merülhet fel a kérdés, hogy vajon hogyan írták a ladino szövegeket. Kezdetben a hispán zsidók szövegeiket és dokumentumaikat úgynevezett *aljamiált* formában, azaz a héber ábécé betűivel írták. Egészen a 20. század elejéig megmaradt ez az írásmód, bár tény, hogy születtek latin betűs művek is, mint a már említett Ferrarai Biblia. A kiűzetés után a keleti és a nyugati diaszpórában továbbra is a héber ábécé betűit használták, míg a nyugat-európai országokba menekülő szefárdok a latin betűs írásmódot alkalmazták. A héber betűs írásmódnak is voltak különböző változatai, nyomtatásban a leggyakoribb a *Rási*-betűk használata volt, illetve az olvasás megkönnyítésére nemcsak a mássalhangzókat, hanem gyakran a magánhangzókat is jelölték.

A modern korban aztán sokak szerint a héber ábécé, illetve a *Rási* betűk használata akadályozta a ladino fennmaradását és modernizációját, ezért szép lassan megindult a latin betűs írásmódra való áttérés. Ezt a folyamatot erősítette az is, hogy Törökországban Kemal Atatürk nyelvi reformjai kötelezővé tették a latin betűk használatát, vagy hogy az Alliance Israélite Universelle francia nyelvű iskoláiban tanuló diákok generációi számára a héber betűs írásmód idejét múltnak tűnt vagy már nem is ismerték. A változtatás ugyanakkor számos problémát vetett fel, mivel meg kellett találni a módot a judeospanyol hangjainak reprezentálására. Ahogy korábban említettük, egységesítési fórum sosem volt a ladino esetében, így nincs egyetlen egységes sztenderd latinizált átírás. Létezik egy török típusú átírás, tipikus török írásjelek használatával, van egy a francia fonetikai szabályok szerinti átírás, és az *Aki Yerushalayim*-féle átírás. Ez utóbbi ma a legelterjedtebb és leghasználtabb. Az újság megalakulásától kezdve igyekezett a latin betűs átírások terén kialakult anarchiát megszüntetni. A szerkesztői által elfogadott helyesírás fonetikus, azaz kiejtés szerinti, ahol minden hangot egy betű jelöl és minden betű egy hangnak felel meg. Ez egy viszonylag egyszerű és észszerű rendszer ahhoz, hogy az emberek megértsék és használják.

A nyelv megőrzésére tett erőfeszítések

A 20. század folyamán a nyelv hanyatlásnak indult. Az új társadalmi és kulturális realitások szinte elsöpörték a szefárd kultúrát. A Balkánon kialakuló új államokban a szefárd zsidók nyelve elveszítette presztízsét. A beolvadás vagy a migrációs hullámok, a szefárd közösségek deportálása és kiirtása, Izrael állam létrehozása és ezzel a héber előtérbe helyezése mind csapást mértek a ladinóra. A helyesírás megváltozása generációs törést okozott, hiszen a fiatalabbak már nem ismerték a hagyományos írásokat és a tradicionális szövegeket, ráadásul számukra egyre kevésbé voltak fontosak a vallásos hagyományok.

Sokan figyelmeztettek már arra, hogy a ladino kiveszőben van. Ezzel párhuzamosan manapság annak a paradox helyzetnek vagyunk tanúi, hogy minél jobban kiszorul a használatból, hiszen a családok már egyre kevésbé beszélnek otthonaikban, annál nagyobb lett az érdeklődés e nyelv iránt, ez pedig a nyelv életerejének meglepő megnyilvánulását mutatja.

Egyre több felmérés és tanulmány születik a ladinóról. Elterné Czöndör Klára 2007-ben vizsgálta a *Ladinokomunita*³⁷ internetes fórum beszélőinek nyelvhasználatát, és arra a következtetésre jutott, hogy a ladino „kizárólag a familiáris nyelvhasználatra korlátozódik, ... nagyrészt az idősebb generáció tagjaival és a barátokkal folytatott kommunikáció eszköze. Nyilvános, közéleti alkalmazása elhanyagolható.” A többség veszélyeztetettnek látja a ladino jövőjét, ugyanakkor nem tesz erőfeszítéseket a nyelv átadására.³⁸ Shmuel Refael Vivante a Bar-Ilan Egyetem Salti Intézetének professzora 2020-ban tett közzé tanulmányt egy Izraelben végzett felmérésről, melyben a ladino fontosságával és jövőjével kapcsolatos hozzáállást vizsgálták.³⁹ A megkérdezettek válaszaiból kiderült, hogy figyelemmel kísérik a ladino helyzetét, és fontosnak tartják kihangsúlyozni, hogy a spanyoltól eltérő nyelv. A válaszadók úgy vélték, hogy nem könnyű az átadása, ugyanakkor fontos feladat, és ha ez az átadás hivatalos oktatáson keresztül történik, akkor biztosítható a nyelv

37 A Ladinokomunita a legnépszerűbb online vitacsoport, amelyben a judeospanyolt aktívan használják (<http://www.sephardicstudies.org/komunita.html>).

38 Elterné Czöndör, Klára: A szefárd zsidók nyelve a történelem tükrében. Piliscsaba: PPKE BTK, 2007. 260.

39 Refael Vivante, Shmuel: El judeoespañol en Israel: algunas cuestiones sobre el conocimiento de esta lengua entre los sefardíes. *El español en el mundo. Anuario del Instituto Cervantes*, 2020. https://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_20/vivante/p04.htm (letöltés ideje: 2023. augusztus 5.)

jövője. A tanulmány azt is megfogalmazza, hogy Izraelben a ladino kihalt félben, de legalábbis drámai helyzetben van, és intézkedéseket kell hozni a nyelv megőrzése és fejlesztése érdekében, mind személyes, mind intézményi szinten.

Napjainkban a média nagy mértékben megkönnyíti az információk áramlását. Számos internetes oldal és honlap tájékoztat (elsősorban angolul és spanyolul) a szefárd közösségekről és nyelvükről: [The Society for Sefardic Studies](#); [The Sephardic Jewish Brotherhood of America](#); [CSIC \(Spanyol Nemzeti Kutatási Tanács\)](#); [Bibliotheca Sefarad](#) stb. Az [eSefarad: Noticias del Mundo Sefarad](#) oldalon hetente kaphatunk új információkat a ladinóról és a szefárd világról. A *Kol Israel* közszolgálati izraeli rádió naponta tizenöt perces műsort sugároz, amelyben ladino nyelven foglalkoznak a szefárd világgal kapcsolatos hírekkel, a *Radio Exterior de España* pedig hetente negyvenperces ladino nyelvű adással jelentkezik *Sefarad* címmel, hozzájárulva a szefárd kultúra és nyelv terjesztéséhez és fenntartásához.

Intézményi szinten is történtek pozitív változások. 1997-ben Izraelben létrejött az *Autoridad Nasionala del Ladino* (Nemzeti Ladino Hatóság), melynek feladata a nyelv tanulmányozása és védelme volt. Ennek érdekében célul tűzte ki a ladino nyelven írt irodalmi dokumentumok összegyűjtését és katalogizálását, a kortárs szerzők könyveinek kiadását és olyan programok szervezését, melyek a szefárd hagyományokkal ismertetik meg a közösség tagjait.

Több egyetem is foglalkozik ladino tanulmányokkal és kutatásokkal, többek között a jeruzsálemi Héber Egyetem vagy a tel-avivi Bar-Ilan Egyetem. Ez utóbbin működik a Salti Intézet, mely a ladino tanulmányok végzését mester- és doktori képzésben biztosítja.

Az utóbbi évek fontos fejleménye volt, hogy 2015-ben a spanyol törvényhozás lehetővé tette, hogy a szefárdok leszármazottai állampolgárságért folyamodhassanak. A törvényt azzal a céllal alkották, hogy jóvá tegyék a Spanyolországból elűzött zsidókkal szemben fennálló történelmi igazságtalanságot. A spanyol Igazságügyi Minisztérium adatai szerint 241 626-an igényeltek, és 71 795-en kaptak ilyen módon állampolgárságot.⁴⁰ A törvény érvényességi ideje 2019. október 1-jén járt le. Ezzel egyidőben 2015-ben a *Real Academia Española (RAE)* (Spanyol Királyi

40 Ministerio de Justicia https://www.mjusticia.gob.es/es/Ciudadano/Nacionalidad/Documents/Estad%c3%adsticas%20nacionalidad%2030_09_2023.pdf

Akadémia) plenáris ülése nyolc, a ladino tanulmányozása terén kiemelkedő akademikust választott tagjai közé, elismerve ezzel a szefárd közösségek által beszélt nyelv életben tartásának fontosságát. 2018. február 20-án megállapodás született arról, hogy Izrael államban létrehozzák az *Autoridad Nasionala del Ladino* utódszervezetét, a RAE-nek megfelelő Nemzeti Judeospanyol Akadémiát, mely a Spanyol Nyelvi Akadémiák Szövetségének 24. tagja lett. Az akadémiára fontos feladatok várnak a jövőben, mint a már említett helyesírási egységesítés.

A Spanyolországgal szorosabbra fűzött kapcsolatok egyben azt is jelentik, hogy a szefárdok újra megélhetik és gazdagíthatják azt a kultúrát, amelyből valaha kivetették őket. A ladino nyelv történetét vizsgálva felfedezhetjük hogyan fejlődött és alkalmazkodott ez a nyelv az idők folyamán, ellenállva a feledésbe merülésnek. A szefárd közösségek, bárhol is éltek, hozzájárultak a kulturális sokszínűség gazdagságához és megmutatták, hogy az identitás soha nem egydimenziós, hanem állandóan formálódó és alakuló fogalom. Példájuk bizonyítja, hogy a kultúrák és nyelvek folyamatosan formálódnak és alkalmazkodnak az idők és helyek változásaihoz, miközben a múlt szellemisége továbbra is jelen marad.

Zsom Dóra

Az ibériai zsidók asszimilációja és szegregációja a 15–16. században

Habár a középkorban az Ibériai-félszigeten jelentős zsidó kisebbség élt, és úgy a gazdasági, mint a kulturális életben meghatározó szerepet játszottak, a modern kor hajnalán a zsidóságot – legalábbis hivatalosan – egyetlen erőszakos rendelettel számolták fel a spanyol területeken. 1492-ben a Katolikus Királyok (vagy inkább királyi pár: Aragóniai Ferdinánd és Kasztíliai Izabella) ediktumot adtak ki, melyben megparancsolták a zsidók kiűzését királyságaikból. Akik maradni kívántak, azoknak át kellett térniük a kereszténységre. A kiűzési parancsot részben tömeges kivándorlás, részben tömeges áttérés követte. Azonban, míg az áttérés egyetlen hivatalos aktussal megvalósítható, a beilleszkedés hosszú évtizedekig tart, és számtalan nehézségbe ütközhet. A tömeges áttérés olyan társadalmi feszültségeket szült az Ibériai-félszigeten, mely lehetetlenné tette az áttértek zökkenőmentes beilleszkedését. Több generáció után is számontartották az áttértek zsidó származását – mind maguk az áttértek, mind a tősgyökeres keresztények. Általánossá vált a keresztények származás szerinti megkülönböztetése: *crístianos viejos*-nak, régtől fogva keresztényeknek, vagy régi keresztényeknek nevezték azokat, akik felmenői között senki sem volt zsidó (vagy mór) származású. Ezzel szemben az áttért zsidókat és leszármazottaikat még évtizedekkel az áttérés után, és esetleg több, keresztényekkel kötött vegyesházasság ellenére is *crístianos nuevos*-nak, új keresztényeknek hívták. A bármily régen is (fél)homályba borult zsidó származás potenciális veszélyt jelentett és nyilvánvaló hátrányokkal járt: sokadik generációs áttérteket is rendszeresen jelentettek fel az Inkvizíció bíróságain vélt vagy valós „zsidós” szokásaikért, és az úgynevezett „vértisztasági törvénynek” elharapódzásával hivatalosan is megbélyegzetté váltak a zsidó származású személyek, akiket a társadalmi, gazdasági és politikai élet számos

□ Zsom Dóra hebraista, arabista, egyetemi docens, ELTE BTK, Sémi Filológiai és Arab Tanszék, e-mail: zsom.dorottya@btk.elte.hu

területéről eleve kizártak. Ilyen körülmények között nem meglepő, ha az érintettek titkolni igyekeztek származásukat, vagy egyenesen letagadták azt. Ennek ellenére közismert tény, hogy az ún. spanyol aranykor¹ irodalmi és kulturális életének meghatározó szereplői közül igen sokan zsidó származásúak voltak.



*A titkos zsidók máglyája, Lisszabon, 1497.
Wikimedia Commons*

Történelmi előzmények

Az áttértek ilyen nagyfokú elutasítottsága a korábbi századok történetében gyökerezik. Amint az köztudott, az Ibériai-félszigeten a középkorban jelentős zsidó kisebbség élt. A zsidóság mind a muszlim, mind a keresztény uralom alatt álló területeken fontos gazdasági, politikai és kulturális szerepet töltött be. A *Reconquista* évszázadai alatt a zsidóság egyfajta közvetítő szerepet is játszott a muszlim és a keresztény területek között, főleg kereskedelmi és diplomáciai téren. A keresztény és

¹ A spanyol kultúr- és irodalomtörténet hagyományosan az „aranykor” (*siglo de oro*) kifejezést használja a 1492-vel kezdődő időszakra, különösen a 16. századi reneszánszra, de még a 17. századi barokkra is.

muszlim uralkodók gyakran zsidó követeiken keresztül bonyolították ügyleteiket, zsidó tolmácsokat alkalmaztak, és zsidó távolsági kereskedők áruit vásárolták. Nagyobb tőkével rendelkező zsidó kereskedők sokszor kölcsönöket is nyújtottak az uralkodóknak. Mindezek következtében a zsidóság jelenléte alapvetően hasznos volt az uralkodói rétegnek. A *Reconquista* előrehaladtával azonban a keresztény uralkodók egyre kevésbé látták szükségét zsidó alattvalóiknak. Az adószedés és hitelezés feladatát mindenestre továbbra is főleg zsidók látták el, ami gyűlöletessé tette őket a lakosság szegényebb rétegei között. Mivel azonban a kamatra adott kölcsön állandó gazdasági igény, a keresztények természetesen a zsidó hitelezőkhöz fordultak. A kamatterhek súlyát azonban sokszor a hitelezők megfélemlítésével, vagy akár elpusztításával kívánták enyhíteni. A társadalomban betöltött szerepük következtében a zsidók gyakran voltak közvetítők és közvetlen megjelenítők azoknak a terheknek, melyeket az uralkodók az alattvalókra róttak. Ha ezek a terhek túlzónak bizonyultak, az elégedetlen néprétegek nem az uralkodók, hanem a zsidó adószedők, hitelezők, kereskedők és egyáltalán a zsidók ellen fordultak.

Az első tömeges zsidóellenes zavargások 1391-ben törtek ki Sevillában, majd hamarosan átterjedtek Kasztília és Aragónia nagyobb városaira. A zavargások kirobbantásában az egyháznak nem csekély szerepe volt: a sevillai érsekség élén Vicente Ferrer állt, aki zsidóellenes prédikációkkal tüzelte fel az elégedetlenkedőket. A zsidónegyedeket feldúlták és kifosztották, lakóikat öldökölték vagy halállal fenyegették. A halál alternatívája a kereszténységre való azonnali áttérés volt. A zavargások következtében sok zsidó közösség végleg megszűnt: a zsinagógákat templomokká alakították át, a halállal fenyegetett zsidók tömegesen

tértek át a kereszténységre, az öldöklést túlélő zsidók közül sokan (köztük áttértek is) pedig muszlim területre menekültek.²

Az 1391-es események hatására új társadalmi réteg jött létre: a kereszténységre áttért zsidóké, kik a zsidóságtól formálisan, majd egyre inkább gyakorlatban is elszakadtak, de a keresztényekhez még nem hasonultak. Természetesen korábban is tértek át zsidók a kereszténységre, akár őszinte meggyőződésből, akár személyes érdekből, de ezen áttérések száma nem volt jelentős. 1391-ben azonban pár hónap alatt több tízezres tömegek váltak kereszténnyé mindenféle előkészület nélkül. Mivel pedig a zsidóellenes megmozdulások a 15. században is folytatódtak, az áttértek száma egyre csak növekedett.

Az áttérés mozgatórugói, az áttértek heterogeneitása

Az áttértek nem alkottak homogén csoportot: voltak közöttük, akik már régóta fontolgatták a kikeresztelkedést, hiszen az a társadalmi fel-emelkedés olyan lehetőségeit nyitotta meg előttük, melyekkel zsidóként nem élhettek volna. Zsidóként bizonyos pozíciókat nem tölthettek be, számos foglalkozást nem űzhettek, és jogaik többféleképpen is korlátozva voltak. Nekik a zsidóellenes pogromok adták az utolsó lökést vallásuk megváltoztatásához. Mások ugyan kényszerből tértek ki, de valójában nem tudtak dönteni a két vallás között: bizonyos tekintetben az egyiket követték, más esetekben a másikhoz húztak. A kereszténység és zsidóság között ingadozók tehették ki az áttértek túlnyomó többségét.

2 A keresztény uralkodók általában tiltották azt, hogy akár zsidó, akár áttért alattvalóik engedély nélkül muszlim területre vándoroljanak, mivel az elvándorlás anyagi kárt okozott a keresztény királyságoknak. Az engedély nélküli elvándorlás árulásnak minősült, amiért börtönbüntetés, pénzbírság vagy az elkövető javainak elkobzása járt. Az elvándorlókat esetenként amnesztiát ígérve próbálták visszacsalogatni. Lásd: Hinojosa Montalvo, José: *The Jews of the Kingdom of Valencia*. Jerusalem: Magnes, 1993. 14–15. A kivándorlók vagyonának elkobzását zsidó források is említik, pl. Jichak ben Seset Perfet (1326–1408) vallásjogi döntése, lásd: Jichak ben Seshet Perfet: *Responsa*, no. 2; vagy Simeon ben Cemah Duran (1361–1444) vallásjogi döntése, lásd: Simeon ben Cemah Duran: *Responsa*, 2:176. A responsumok szövegéhez a *Responsa Project Version 15 CD-ROM*-on (Bar Ilan University, 1972–2007) található responsum-gyűjteményeket használtam, mely a következő kiadások digitalizált változata: Jichak ben Seset Perfet: *Responsa*. New York, 1954 (Vilna 1879 facsimile-kiadása); Simeon ben Cemah Duran: *Szefer ha-Tasbec*. Jeruzsálem, 1960. (Lemberg 1791 facsimile-kiadása.)

A cikkben hivatkozott összes vallásjogi döntés részletes tárgyalását lásd: Zsom, Dora: *Conversos in the Responsa of Sephardic Halakhic Authorities in the 15th Century*. Piscataway, New Jersey: Gorgias, 2014. DOI: <https://doi.org/10.31826/9781463235802>

A bizonytalan identitástudat nem korlátozódott az első generációkra: mind az Inkvizíció aktái, mind a zsidó vallásjogi szövegek (konkrét esetekben hozott vallásjogi döntések) arról tanúskodnak, hogy az áttértek és leszármazottaik kettős identitása generációkon át megmaradt. Különösen szembeűnő ez azokban az esetekben, amikor többedgenerációs áttértek hagyták maguk mögött Spanyolországot azzal a céllal, hogy külföldi zsidó közösségekhez csatlakozva zsidóként éljenek: sok esetben azonban a zsidó vallás egyes előírásait nem akarták betartani, vagy pedig vissza is tértek Spanyolországba, ahol újból keresztényként éltek.³

Voltak olyanok is, akik csakis azért hagyták magukat megkeresztelni, hogy az életüket megmentse, azonban a keresztséget valójában elutasították, és szívvel-lélekkel ragaszkodtak zsidó vallásukhoz. Nem mond ellent ennek az sem, hogy a keresztségben kerestek menedéket: az ibériai zsidók ugyanis olyan jogi irányzatot követtek, mely megengedte, hogy életveszély esetén megtagadják hitüket. Az Ibériai-félsziget és Észak-Afrika zsidó vallásjogi tekintélyei elutasították a mártírhalál ideálját. Az erőszakos térítés precedense az almohád térítés volt, mely a 12. században söpört végig Andalúzián: az almohád térítés hatására Andalúzia teljes zsidó lakossága átmenetileg névleg muszlimmá vált. Az áttérésről a kérdésben személyében is érintett Maimonidész rabbi írt hosszú vallásjogi esszét,⁴ melyben kijelentette, hogy az almohádok térítése ellenében nem tanácsos a mártírhalált választani; a zsidó hitet meg kell tagadni, mert az isteni tanítás (Tóra) célja az, hogy az ember „éljen általa” (Leviticus 18:5), „nem pedig az, hogy meghaljon miatta” (Bablóniai Talmud, *Szanhedrin* 74a). Maimonidész a középkor legnagyobb hatású zsidó gondolkodója volt, döntése évszázadokig útmutatásul szolgált az ibériai, valamint a muszlim területeken élő zsidóság számára (mely a középkorban a zsidóság 90%-át tette ki). Ezért aztán, míg a francia és német területeken élő (askenáz) zsidóság pogromok esetén a mártírhalált tartotta helyes választásnak, az ibériai zsidók inkább arra hajlottak, hogy megtagad-

3 Lásd például Simeon ben Cemah Duran: *Responsa*, 1:66: „Látjuk, hogy sokan azok közül, akik idejönnek [Észak-Afrikába Mallorcáról] teljes mértékben keresztények [...] nem beszélve azokról, akik idejöttek, majd önszántukból visszatértek!”

4 Maimonidész (Mose ben Maimon): 1135, Córdoba – 1204, Fuszat (Kairó), vallástudós és orvos. Az almohád térítésről írt levelének (*Iggeret ha-Smad*, Levél az erőszakos térítésről) héber szövegét ld. pl. Mose ben Maimon: *Iggerot*. Jeruzsálem: Moszad ha-Rav Kook, 1998. 105–120.

ják hitüket.⁵ A vallásjogi tekintélyek a keresztény térítést analógnak tekintették az almohád térítéssel, és Maimonidész döntését elemezve és arra hivatkozva a névleges áttérést elfogadhatónak tartották.⁶ Azonban Maimonidész levelének, és az őt követő rabbik vallásjogi döntéseinek is fontos eleme, hogy a kényszerű áttérés után az áttért nem maradhat abban az országban, ahol nem gyakorolhatja szabadon a zsidó vallást: kötelező kivándorolnia, és ennek érdekében mindent meg is kell tennie.

Az 1391-es zavargásokat követően zsidók és áttértek tömegesen hagyták el az Ibériai-félszigetet, legtöbbjük Észak-Afrikában telepedett le. Sokan azonban a keresztény királyságokban maradtak. Az üldözés elől Észak-Afrikába áttelepült rabbik vallásjogi döntvényei számos okát említik annak, hogy sok áttért halogatta a kivándorlást, vagy esetleg végleg le is tett róla: 1) nem tudják kifizetni az útiköltséget; 2) csak a saját útiköltségüket tudnák kifizetni, de a családjukét nem; 3) félnek attól, hogy kivándorlási szándékuk és előkészületeik miatt feljelentik őket a keresztény hatóságoknál; 4) azt hiszik, hogy szabad a keresztény területen maradni, mert a keresztények úgyis zsidónak tartják őket, és elnézik nekik, hogy zsidó szokásokat kövessenek (ezt az érvet csak Mallorcával kapcsolatban találtam); 5) habár kezdetben kényszerből tértek ki, fokozatosan hozzászoktak a keresztény életformához, és már nem is akarnak lemondani róla.⁷ A keresztény területen maradók között bőven akadtak olyanok, akik titokban ragaszkodtak a zsidósághoz, és bár színleg keresztény életet éltek, a zsidó vallás előírásait is igyekeztek betartani.⁸ Az észak-afrikai rabbik vallásjogi szövegei arról tanúskodnak, hogy a keresztény területen maradó áttértek fokozatosan eltávolodtak a zsidó vallástól, habár leszármazottaik között több generáció után is voltak olyanok, akik az áttértek elvándorlását tiltó rendelkezések elle-

5 Gross, Abraham: *Struggling with Tradition. Reservations about Active Martyrdom in the Middle Ages*. Leiden – Boston: Brill, 2004. 45–85. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789047413783>

6 Jichak ben Seset Perfet: *Responsa*, no. 11; Simeon ben Cemah Duran: *Responsa*, 1:63; Zsom, 2014. 108–110, 154–155.

7 Jichak ben Seshet Perfet: *Responsa*, no. 11; Simeon ben Cemah Duran: *Responsa*, 1:63 és 1:66; Zsom, 2014. 114–115, 149, 161.

8 Az áttértek zsidós vallási szokásaikról lásd pl. Gitlitz, David M.: *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*. Philadelphia: Jewish Publication Society 1996.

nére elszöktek a keresztény területekről, és csatlakoztak az észak-afrikai zsidó közösségekhez.⁹

Más kitértek azonban olyan mértékben azonosultak új hitükkel, hogy korábbi hittestvéreik ellen fordultak. A zsidó vallásjogi szövegek említést tesznek arról, hogy az áttértek között bőven akadtak besúgók, akik feljelentették azokat a társaikat, kik titokban a zsidó vallás előírásait betartani igyekeztek, vagy emigrálni készültek a keresztény területről.¹⁰ Mások a hitvitákban, zsidóellenes polémiákban jeleskedtek, és sokan az Inkvizícióban is aktív szerepet vállaltak (például közismert tény, hogy a Spanyol Inkvizíció első főinkvizítora, Tomás de Torquemada zsidó származású volt).

A katolikus egyház hitelvei szerint nincsen lehetőség arra, hogy a keresztiséget bármilyen módon visszavonják. Ugyan az egyházi vezetők elutasították az erőszakos térítést, mégis érvényesnek tekintették, hiszen a keresztiség szentség, és mint ilyen, visszavonhatatlan. Az egyház álláspontja szerint tehát az erőszakkal megkeresztelt zsidóknak nem volt más választásuk, mint új vallásuk törvényei szerint élni.

Térítő tevékenység, hitviták

Az egyház többrétű térítő tevékenységet folytatott a zsidók között, mely azonban nem volt mentes sem kényszerítő elemektől, sem direkt vagy indirekt fenyegetésektől. Térítő prédikátorok jelentek meg a zsinagógákban vagy a városok főterein, általában feltüzelt keresztény tömeg kíséretében, a zsidókat pedig kötelezték arra, hogy a térítők szónoklatait

9 Ld. például Simeon ben Slomo Duran (1438–1510 után) egyik responsumának bevezetőjét: „Úgy kilencven évvel ezelőtt a keresztények földjén rengeteg férfi, nő és gyerek tért ki az állandó üldözések és térítések hatására. Az a generáció, amelyik áttért, nem menekült el [az Ibériai-félszigetről], és nem tért vissza a zsidó valláshoz, habár átmetthettek volna Ismael földjére [muszlim területre], mivel az közel volt hozzájuk. Ehelyett ott maradtak és nem-zsidóként éltek, fiakat és lányokat nemzettek, és azok is nem-zsidóként éltek egész életükben. Aztán most ezeknek a fiai, kik a harmadik generációból, kik a negyedikből, vissza akartak térni Izrael Istenéhez, és elszöktek Edom földjéről [a keresztény királyságokból] Ismael földjére.” Simeon ben Slomo Duran: *Yakhin u-Voaz*, 2:31. Jeruzsálem, 1970 (Livorno 1782 facsimile-kiadása). A responsumhoz a *Responsa Project CD-ROM*-on (ld. 2. jz.) található szöveget használtam.

10 Jichak b. Seset Perfet: *Responsa*, no. 4: „[Az erőszakkal megkeresztelt zsidók közül sokan] üldözik a zsidókat, mindenféle hamis vádakat fabrikálnak, hogy végképp kiirtsák őket ... sőt, feljelentik a hatóságoknál azokat az erőszakkal megkeresztelt társaikat, akik ragaszkodnak a zsidósághoz, és mindent megtesznek azért, hogy elhagyják az erőszakos térítés földjét. Ezt hallottuk a barcelonai és valenciai áttértektől.”

meghallgassák.¹¹ A térítő tevékenység másik formáját azok a hitviták jelentették, melyeket az egyház látványos külsőségek és nagy nyilvánosság mellett rendezett, mintegy az egyházi propaganda eszközeként. A 15. század legjelentősebb ilyen eseménye a Tortosai Hitvita volt, mely 1413 és 1414 folyamán zajlott, húsz hónapon keresztül, összesen 69 részletben. A hitvita során a keresztény oldalt egy kikeresztelkedett zsidó, Jerónimo de Santa Fe képviselte, a vitában pedig aktívan részt vett XIII. Benedek ellenpápa. Aragónia és Katalónia zsidó közösségeit kötelezték arra, hogy képviseltesék magukat a vitában. A zsidó küldöttek több mint egy éven keresztül voltak távol otthonuktól a rájuk kényszerített vita miatt, ezalatt korábbi tevékenységüket nem folytathatták, többségük elszegényedett. Többször kérték, hogy mentsék fel őket a vita kötelesege alól, sőt bojkottálni is próbálták a vitát azzal, hogy a támadásokra nem válaszoltak, vagy csak annyit mondtak, a Talmud korabeli rabbik minden bizonnyal meg tudnának felelni a keresztények vádjaira, de az ő tudásuk ehhez csekély.¹²



Johann von Armsheim (15. század): Hitvita zsidó és keresztény tudósók között, 1483.
Wikimedia Commons

11 Roth, Cecil: *La historia de los marranos*. Buenos Aires: Editorial Israel, 1946. 25.

12 Beinart, Haim: „Disputation of Tortosa” In: *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 20*. Jeruzsálem: Keter, 2007. 60–63.

Asszimiláció

A keresztény hitre való áttérés következtében az áttérteknek elvileg egyik napról a másikra kellett volna felhagyniuk korábbi vallásgyakorlatukkal és életformájukkal. Ez azonban egyáltalán nem ment zökkenőmentesen: egyrészt évtizedes beidegződéseknek nem lehet egyik pillanatról a másikra hátat fordítani, másrészt új szokásokat sem lehet egykönnyen felvenni. A zsidó vallás ráadásul az élet minden területét szabályozza, így olyan hétköznapi tevékenységek is a vallásgyakorlat hatáskörébe esnek, mint az öltözködés, étkezés. Közismert, hogy a zsidó étkezési előírások sajátos és összetett rendszert alkotnak. A legismertebb tilalom szerint a zsidók bizonyos ételeket nem fogyaszthatnak, például disznóhúst sem. A kereszténységre való áttérésük után azonban megkívánták tőlük, hogy úgy étkezzenek, mint a keresztények, ellenkező esetben a zsidó vallási törvények betartásával vádolták őket. A disznóhústól való tartózkodás az Inkvizíció aktáiban gyakran felmerülő vád. Azonban, mivel a zsidók egy része a disznóhúst nem egyszerűen tilosnak, hanem undorítónak is tartotta, feltehetően voltak köztük, akik azért nem fogyasztották, mert undorodtak tőle. Ízlést és étkezési szokásokat nem lehet egy csapásra megváltoztatni.

Ráadásul az áttértek nem is voltak tisztában a keresztény vallás előírásaival, az egyház pedig nem szervezett képzéseket a számukra, hogy hitoktatásban részesítse őket. A térítő hitszónoklatok és a hitviták sem adtak át gyakorlati tudást. Az 1391-es tömeges áttérés után évtizedek teltek el, mire a városi tanácsokban és az egyházi vezetésben felmerült, hogy az áttértek asszimilációját a keresztény vallás és életforma gyakorlati követelményeinek oktatásával kellene elősegíteni. Jó példa erre Valencia városi tanácsának az áttértekkel kapcsolatban 1413-ban hozott határozata, melynek indoklása szerint: „A tapasztalat – ami jó tanítómester – azt mutatja, hogy az új keresztények, akik mintegy 23 évvel ezelőtt tértek át Valencia városában, és anélkül keresztelték meg őket, hogy különösebb tudásuk lett volna a szent katolikus hitről, és azzal kapcsolatban tanítást se igen kaptak; együtt lakoznak és egymással érintkeznek, és nagyon kevés lehetőséget kaptak a keresztény hitben való fejlődésre, nem tudják, mit kell hinniük, és milyen hitbuzgalmi tettekre

kötelesek.”¹³ A tanács (a már említett Vicente Ferrer javaslatát követve) úgy döntött, hogy az áttérteknek ötven napon belül ki kell költözniük a zsidónegyedből, és a jövőben oda nem költözhetnek vissza sem ők, sem leszármazottaik. Tanítani azonban továbbra sem tanították őket.

Az áttértek általában nem költözködtek ki korábbi lakóhelyeikről, hanem az áttérést követően is együtt éltek a zsidókkal, ugyanabban a városrészben, utcában, házban, sőt akár lakásban is. Voltak ugyanis olyan esetek, amikor a család egy része el tudott menekülni az erőszakos térítés elől, de visszatérve azzal kellett szembesülniük, hogy egyes családtagjaik időközben keresztényekké lettek. Ilyen esetekben természetesen nem volt arra lehetőségük, és esetleg szándékuk sem, hogy azonnal külön költözzenek. Mind a zsidó jogi döntvények, mind az Inkvizíció aktái arról tanúskodnak, hogy zsidók és áttértek az élet sok területén együttműködtek, és a zsidók segítették az áttérteket abban, hogy titokban a zsidó vallás előírásait betarthassák.

Zsidók és áttértek együttműködése nem maradt rejtve a keresztény egyház elől: ismételten olyan javaslatokat terjesztettek az uralkodók elé, melyben a két csoport szétválasztása mellett érveltek. Ennek megvalósítására történtek is kísérletek, a két csoport kommunikációját azonban nem lehetett megszakítani. Többek között ezért döntöttek a Katolikus Királyok a zsidók kiűzése mellett. A kiűzési ediktum indoklása szerint:

„...királyságainkban olyan rossz keresztények vannak, akik zsidó szokásokat követve eltérnek a mi szent katolikus hitünktől, aminek legfőbb oka az, hogy a zsidók és a [zsidóságról áttért] keresztények kapcsolatban állnak egymással. Az 1480. évi toledói rendi gyűlésen megparancsoltuk a zsidók elkülönítését királyságaink összes városában, településében és helységében, zsidónegyedeket biztosítva a számukra, hogy ott elkülönítve éljenek, mert azt gondoltuk, hogy talán ez segít. Továbbá elrendeltük az Inkvizíció megalapítását is ... ami sok bűnöst talált közöttük, ahogyan az köztudott. ... De olyan sok kárt okoz a zsidók kapcsolata a keresztényekkel ...

13 „Com experiència maestra de les coses haja mostrat que que los christians novells, los quals ha prop de XXII. anys se convertiren en la ciutat de Valencia e foren batejats sens gran informacio e instruccio de la sancta fe catholica conversan, habitan e stan ensemps, han reebut fort poch mellorament en la religio christiana e no son be informats en co que de necessitat de salut deven creure ni menys en les devocions e actes de la dita sancta ley...” A dokumentum teljes szövegét lásd Hinojosa Montalvo, 1993. 487–488, tárgyalását u.ő. 18.

mivel romlott hitükre csábítják őket ... ezért megparancsoljuk, hogy minden zsidó hagyja el királyságainkat, és soha ne térjenek vissza ... megparancsoljuk, hogy július végéig menjenek el az összes gyerekükkel együtt, bármilyen korúak is legyenek, és ne merészeljenek visszatérni ... halálbüntetés terhe mellett. ... Megparancsoljuk továbbá, hogy senki se merjen befogadni, elszállásolni és védelmezni se nyíltan, se titokban egyetlen zsidó férfit vagy zsidó nőt sem királyságainkban a júliusi határidő lejárta után ... vagy onkolobzás terhe mellett ... Megengedjük a zsidóknak, hogy kivigyék magukkal vagyonukat, akár szárazföldön, akár tengeren, kivéve az aranyat, ezüstöt, pénzt, és a többi tilalom alá eső dolgot.”¹⁴

Az ediktum utolsó kitétele a gyakorlatban azt jelentette, hogy a távozni kényszerülő zsidók, ha pénzzé is tették ingatlanjaikat és ingóságait, ellenértékét nem tudták magukkal vinni, hiszen nemesfémet, pénzérméket nem vihettek át a határon. A kiűzés hírére a ház- és telekárak amúgy is azonnal zuhanni kezdtek, hiszen mindenki tudta, hogy a zsidók nincsenek abban a helyzetben, hogy méltányos árat követeljenek.

A zsidókat tehát kiűzték, akik maradni szándékoztak, azok pedig kikerestelkedtek, és csatlakoztak a már korábban áttértek népes csoportjához. Az „új keresztények” asszimilációját tehát a keresztény uralkodók

14 „...en nuestros reynos auia algunos malos christianos que judaysauan e apostotauan de nuestra santa fe catolica, de lo qual era mucha cabsa la comunicacion de los judios con los christianos; en las cortes que hesimos en la cibdad de Toledo el anno pasado e mill e quatroçientos e ochenta annos, mandamos apartar a los dichos judios en todas las cibdades, villas e lugares de los nuestros reynos e sennorios e dalles juderias e lugares apartados donde biuyesen, esperando que con su apartamiento se remediaria, e otrosy ouyimos procurado e dado horden como se hiziese ynquisiçion [...] e por ella se han fallado muchos culpantes segund es notorio ... consta e paresçe el grand danno que a los christianos se ha seguido y sigue de la partiçipacion, conversacion, comunicacion que han tenido e tienen con los judios, los quales ... procuran ... los ... atraer e pervertir a su dannada creencia ... por ende nos ... acordamos de mandar salir todos los dichos judios e judias de nuestros reynos e que jamas tornen ...que fasta en fin del mes de jullio primero que viene deste presente anno, salgan de todos los dichos nuestros reynos e sennorios con sus fijos e hijas ... asy grandes como pequennos de qualquier hedad que sean e non sean osados de tornar a ellos ...so pena ... de muerte ...E mandamos e defendemos que ningunas ni algunas personas de los dichos nuestros reynos ... non sean osados de reçebir reçebtar ni acojer ni defender ni tener publica ni secretamente judio ni judia, pasado el dicho termino de fin de jullio en adelante para syenpre jamas ... so pena de perdimiento de todos sus bienes ... E asy mismo damos liçencia e facultad a los dichos judios e judias que puedan sacar fuera de todos los dichos nuestros reynos e sennorios sus bienes e hacienda por mar e tierra con tanto que non saquen oro ni plata ni moneda amonedada ni las otras cosas vedadas...”A kiűzési ediktum spanyol szövegét lásd pl.: Beinart, Haim: *The Expulsion of the Jews from Spain*. [Héber] Jeruzsálem: Magnes, 1996. 41–44.

alapvetően erőszakos lépésekkel kívánták kikényszeríteni: a zsidók elkülönítésével majd elűzésével, valamint az Inkvizíció keresztül gyakorolt állandó felügyelettel. Más tényezők azonban békés módon segítették az asszimilációt: a vallási különbségek eltűnése megnyitotta az utat a vegyesházasságok előtt. Annak ellenére, hogy sok áttért inkább a hozzá hasonló áttértek közül választott párt magának, a vegyesházasságok is minden bizonnyal elterjedtek voltak, bár statisztikai adatok erre nézve nem állnak rendelkezésünkre. A zsidó vallásjogi döntések idevonatkozó passzusait kellő körültekintéssel kell kezelni, mert az egyes rabbik megállapításai ellentmondásosak, gyakran az érvelés célját hivatottak szolgálni, és különben sem első kézből vett információkon alapulnak.¹⁵

Az asszimilációt segítette elő továbbá az is, hogy az áttértek előtt olyan lehetőségek is megnyíltak, melyekkel zsidóként nem élhettek volna: keresztényként bármilyen pozíciót betölthettek. A korábbi évtizedekben hozott megszorító rendelkezések ugyanis kizárták a zsidókat a gazdasági, politikai és társadalmi élet bizonyos területeiről: nem hozhattak létre közös üzleti vállalkozásokat keresztényekkel; nem nyithattak boltot a keresztények lakta utcákban; nem lehettek keresztények orvosai, ügyvédjei; nem köthették keresztények könyveit; nem foglalkozhattak pénzváltással; stb. Ezeket a rendelkezéseket hol visszavonták, hol újból érvénybe helyezték, és a gyakorlatban valószínűleg nem mindig tartották be. A 14. századtól fogva a zsidók szerepe a politikai életben is fokozatosan megszűnt, és ezt a szerepet az áttértek vették át.¹⁶

15 Lásd például: Jichak ben Seset Perfet: *Responsa*, no. 6: „...[a mallorcai áttértek] többsége, egy-két kivételtől eltekintve, még a vallási üldözés éveiben is szexuális kapcsolatot tartott fenn nem-zsidó nőkkel...” – habár itt nem házasságról van szó. Mivel azonban nem-zsidó nővel zsidó jogi szempontból nem lehet „házasságot” kötni, csak szexuális kapcsolatot létesíteni, ill. együtt élni vele, ha a rabbi pontosan akar fogalmazni, nem is használhatja a „házasság” szót. Legtöbbször azonban nem fogalmaznak ilyen precízen, lásd: Simeon ben Slomo Duran: *Yachin u-Voaz* 2:3: „...habár [az áttértek közül] néhányan összeházasodnak nem-zsidó nőekkel, és elveszik a nem-zsidók lányait, de ezek száma jelentéktelen; egyvalaki egy városból, kétvalaki egy családból. És aki így tesz, azt lenézik és kivetik maguk közül, és a gyerekeivel nem házasodnak össze, mert azokat nem tartják zsidónak – ami meg is felel a vallásjognak, hiszen akinek az anyja nem zsidó, az maga sem zsidó.”; ill. u.ő. 2:31: „...aztán [az erőszakkal megkereszteltek] gyerekei, a harmadik és negyedik generációból vissza akartak térni Izrael Istenéhez, és elmenekültek Edom földjéről [keresztény területről] Ismael földjére [muszlim területre], és visszatértek őseik vallásához. Ezen emberek többsége magafajta nőket vett feleségül, amikor még keresztényként éltek, vagyis zsidó származású keresztény nőket. Csak egy kisebbségük vett el keresztény származású keresztény nőt.”

16 Hinojosa Montalvo, 1993. 19–20.

Az asszimilációt elősegítő tényezők és az azt kikényszerítő intézkedések hatására az áttértek száma folyamatosan növekedett, míg végül a lakosság olyan nagy százalékát tette ki, ami a „régikeresztények”-ben aggodalmat keltett. Lassanként az az ibériai keresztény társadalom, mely korábban vallási kisebbségei integrálására, asszimilálására törekedett, alapvető változáson ment át. A nem-keresztény származásúak infiltrációjától való félelem nagyobbá vált, mint az asszimilációjukra való törekvés.

Vértisztasági törvények

Az infiltrációtól való félelem a vértisztasági törvényekben nyilvánult meg legerőteljesebben. A vértisztasági törvények olyan rendelkezéseket foglalnak magukban, melyek a zsidó (vagy mór) származású, de a kereszténységre áttért személyeket és azok leszármazottait hátrányosan megkülönböztetik, a társadalmi, gazdasági, kulturális és politikai élet sok területéről kizárják. Az első vértisztasági törvényt Toledo városa hozta 1449-ben, mikor Kasztília királya súlyos adóterhet rótt ki a városra, és mivel a királyság kincstárnoka történetesen egy áttért zsidó volt, csakúgy, mint az adó beszédésével megbízott hivatalnok, az áttérteket kollektíve azzal vádolták, hogy igazságtalan adókkal sanyargatják a keresztényeket. A városban a főpolgármester (Pedro Sarmiento) vezetésével zavargások kezdődtek, a gazdag áttért kereskedők házaik kifosztották és felgyújtották, őket magukat meg felakasztották a város főterén. A város közigazgatásából rendeletileg zártak ki minden áttérteket. A Toledóban hozott első vértisztasági törvényt (*sentencia-estatuto de limpieza de sangre*) ugyan V. Miklós pápa is elítélte, hiszen az áttért keresztényeket olyan jogoktól fosztotta meg, melyek keresztényként jártak volna nekik, a törvényt egyre több város és testület vette át, míg végül a vértisztasági törvények általánosan elterjedtté váltak, és évszázadokra meghatározó tényezői lettek a spanyol közéletnek. (Toledóban 1865-ben helyezték végleg hatályon kívül a vértisztasági törvényeket.)

A vértisztaság igazolását megkövetelő szervezetek között voltak a városvezető testületeken kívül céhek, egyetemek és diákklubok, szerzetesrendek, fegyveres testületek és az Inkvizíció is. Aki valamely testületbe be szeretett volna lépni, annak négy generációra (de egyes esetekben még többre is) visszamenőleg igazolnia kellett, hogy felmenői között nem voltak a kereszténységre áttért zsidók vagy mórok. Az Inkvizíció egyik funkciója éppen az volt, hogy „vértisztasági igazolásokat” (*cer-*

tificados de limpieza de sangre) adjon ki. Az eljárás a gyakorlatban úgy folyt le, hogy a tagságért folyamodó személy megjelent az erre a célra felállított bíróság előtt, ahol bemutatta genealógiáját. A bíróság titkára kiszámolta az eljárás várható költségeit, amit azon nyomban ki is rótták a jelölte (a költségeket kötelező volt előre kifizetni). Ezután következett a bizonyítási eljárás, a genealógiai hitelességének vizsgálata, tanúvallomások meghallgatása stb. Az eljárás akár évekig is elhúzódhatott, annál is inkább, mert a bíróságok a névtelen feljelentéseket is megvizsgálták. Ez természetesen mindenféle visszaélésekre adott alkalmat. Az eljárás végén többségi és titkos szavazással döntöttek arról, hogy a jelölt tiszta vérűnek minősíthető-e.¹⁷

A vértisztasági törvényeket minden módon igyekeztek kijátszani, hamis genealógiákat fabrikáltak, hamis vértisztasági igazolásokat vásároltak, elrejtették a család származására utaló jeleket, mint például a nyilvánosan kiállított *sambenito*-kat. A *sambenito* egy lángnyelvekkel, ördögökkel és kereszttekkel dekorált hosszú ruhadarab volt, melyet azoknak kellett viselniük, akiket az Inkvizíció elítélt. A ruha viselése az elítéltek penitenciájának része volt, ebben kellett részt venniük a bűnbánó körmenetekben. A *sambenito*-t azután az elítélt nevével együtt fellógatták a katedrálisban, mintegy örök megszégyenítésül. Meg kell jegyezni, hogy egyes esetekben a *sambenito*-nak más szerepe is lehetett: az áttért családok előszeretettel házasodtak egymás között, és egy adott család zsidó származását jobb híján esetleg a katedrálisban lévő *sambenito*-val is lehetett bizonyítani.¹⁸

Miguel de Cervantes egyik egyfelvonásos színdarabja, a *Csodálatos bábélőadás* jól példázza azt, hogy a spanyol társadalom tudatában volt a vértisztasági törvények abszurditásának, hiszen tulajdonképpen senki sem tudhatta, hogy felmenői között nem akadt-e valaha zsidó vagy mór.¹⁹ A történet szerint a településre vándormutatványosok érkeznek, akik kijelentik, hogy előadásukat csak azok látják, akik tiszta vérűek. Ezek után semmilyen előadást nem mutatnak be, csak szavakkal ecsetelik, ami bábszínházukban a táblakép előtt (állítólag) zajlik. A közönség soraiiban a kezdeti zavar helyét pillanatok alatt általános lelkesedés veszi

17 González, Rodríguez: „Limpieza de sangre”. In: *Diccionario de historia eclesiástica de España II*. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1972. 1297–1298. Lásd még: Domínguez Ortiz, Antonio: *Los judeoconversos en la España moderna*. Madrid: Mapfre, 1992. 137–172.

18 Roth, 1946. 141.

19 Miguel de Cervantes: *El retablo de las maravillas*. Magyarul sajnos nem olvasható.

át, mintha mindnyájan pontosan látnák azt, amiről a mutatványosok beszélnek: senki sem ismeri be, hogy nem lát semmit, mivel senki sem meri megkockáztatni, hogy a származását kétségbe vonják. A darab nyilvánvalóan tükrözi a korabeli spanyol társadalom viszonyait, ha a közönség a darabot humorosnak találta, akkor nyilvánvalóan egyben önmagán is nevetett. Azonban ahogy a darabban a csodálatos bábjáték közönsége kollektív asszisztált a vásári mutatványosoknak, úgy a spanyol társadalom egésze is végső soron együtt élt a vértisztasági törvényekkel.

Az áttértek integrációja a spanyol társadalomba

A spanyol történelem kutatói közül sokan feltételezik, hogy az áttértek nem kívántak beilleszkedni, és aktívan is ellenálltak az asszimilációnak. E feltételezés nagyrészt abból fakad, hogy az áttértek történetét főként az Inkvizíció aktái alapján rekonstruálják, holott ezek a források önmagukban biztosan egysíkú, torz képet nyújtanak. Mivel azonban az áttértek egyértelműen kiemelkedő szerepet játszottak a tizenhatodik századi spanyol kulturális, társadalmi és tudományos életben, azt kell feltételeznünk, hogy beilleszkedésük végső soron sikeres volt, és ennek valószínűleg az volt az oka, hogy ők maguk is az asszimilációra törekedtek. A spanyol aranykor legfontosabb alkotói, gondolkodói, újítói között számtalan áttért volt. Zsidó származású volt például Mateo Alemán, a Guzmán de Alfarache szerzője; Jorge de Montemayor, a Diana szerzője; és Juan Luis Vives is, akinek az apját 1524-ben végeztette ki az Inkvizíció zsidó szokásaiért, anyjának csontjait pedig előásatták, és szimbolikusan elégették 1528-ban. Az áttértek élen jártak az orvostudományban (mint ahogy korábban a zsidók), általában a természettudományok, valamint a filozófia és a teológia terén is.²⁰ A keresztény vallásmegújításában, új irányzatok elterjesztésében is fontos szerepet töltöttek be; a spanyol misztikus szerzők legnagyobbjai, Keresztes Szent János és Ávilai Szent Teréz zsidó háttérrel rendelkeztek. A keresztény valláshoz individualista módon közelítettek, az egyház szerepét másodlagosnak vélték, mely háttérbe szorul amellet, hogy az egyén Istennel közvetítő nélkül, vagyis közvetlen módon is kommunikálhat, vele *unio mystica* révén egyesülhet.

20 A áttérteknek a Spanyol Aranykorban betöltött szerepéről lásd például Domínguez Ortiz, 1992. 209–220; Belmonte Díaz, José: *Judeoconversos hispanos*. Bilbao: Ediciones Beta, 2010. 159–198.

Ávilai Szent Teréz családi háttere

Szent Teréz vére sem volt „tisztá” abban az értelemben, ahogyan azt a korabeli Spanyolországban oly sok testület megkövetelte.²¹ Származását kínosan titkolta: habár életrajzi művében hosszasan írt felmenőiről, gyermekkoráról, családi körülményeiről, soha nem említette családjá zsidó hátterét. Ez a hallgatás valószínűleg azzal magyarázható, hogy még a múltba vesző zsidó származás is olyasvalami volt, ami hátrányt jelentett a tizenhatodik századi Spanyolországban, és amit inkább titkolni, mintsem propagálni volt célszerű.



Arnold van Westerhout (1651–1725):
Ávilai Teréz és bátyja Afrikába menekülnek, 1719.
[Wikimedia Commons](#)

21 Ávilai Szent Teréz életéről lásd pl. Rossi, Rosa: *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora.* Madrid: Trotta, 2015.

Szent Teréz nagyapja, Juan Sanchez gazdag toledói kelmekereskedő volt: a család a tizenötödik század végén még Toledóban élt, mely akkoriban csaknem százezres lélekszámú, nyüzsgő város volt, és fontos kereskedelmi központ. Ennek ellenére úgy döntöttek, hogy az alig ezerfős Ávilába költöznek át, ami üzleti szempontból egyértelmű visszalépést jelentett. A költözésre nem is azért szánták el magukat, mintha Ávila virágzó kereskedelmi központ lett volna, hanem azért, hogy a családot ért nyilvános megszégyenítés elől meneküljenek. A Toledói Inkvizíció 1485-ben azzal vádolta meg Szent Teréz nagyapját, hogy titokban a zsidó vallás előírásait követi. Büntetésként arra ítélték, hogy hét pénteken keresztül a többi elítélttel együtt bűnbánó menetben járja be Toledo utcáit, templomról templomra haladva. A többiekhez hasonlóan neki is a bűnbánók hosszú ingét, a *sambenito*-t kellett viselnie, melyet azután a szokásoknak megfelelően valószínűleg a bűnös nevével együtt felakasztottak a toledói katedrálisban, hogy a következő generációk számára is egyértelmű legyen, a család jóhírén, becsületén folt esett. A megszégyenítés így kiterjedt az elítélt leszármazottaira is. Kézenfekvő megoldás volt tehát átköltözni egy olyan városba, ahol a család ismeretlen volt, és aminek katedrálisában nem volt közszemlére téve nevük és bűnük.

De a nagyapa még ennél is többet tett: hogy senkiben se merüljön fel kétség „tisztá” származását illetőleg, hamis nemesi oklevelet vásárolt magának, mivel a közfelfogás szerint a nemesek „tisztá vérűek” voltak. A család nemességét illetően azonban később mégis kételyek merültek fel, és már a nagyapa halála után, 1519-ben „nemességi per”-t (*proceso de hidalguía*) folytattak a család ellen. A védelem tanúi azt állították, hogy a család ősi ávilai nemesi család, a vád tanúi meg azt, hogy látták a nagyapát *sambenito*-t viselve a toledói bűnbánók körmenetében, sőt nemcsak őt, hanem Szent Teréz leendő apját is, aki akkor még csak öt-éves volt.²² Szent Teréz nagyjából hasonló korú volt a per idején.

22 Belmonte Díaz, 2010. 315.

Záró gondolatok

A spanyol aranykor zsidó származású nagyjai szerves részét képezték a korabeli kulturális életnek, sőt vezető szerepet töltek be. A keresztény társadalomba beilleszkedve annak értékeit elfogadták és vallották, de a maguk területén gyakran újíto szándékkal léptek fel. Habár ők maguk azonosultak a spanyol keresztény kultúrával, a társadalom nem minden rétege fogadta be őket. Sokan az áttértek beilleszkedésében, hasonulásában veszélyt sejtettek, és félelmeik olyan tettekre és intézkedésekre ragadtatták őket, melyek saját, védeni szándékozott kultúrájuk fejlődését gátolta. Az irracionális félelmek által generált abszurd szituációk jó példája, hogy a spanyol nép büszkesége, Szent Teréz, halála után 15 évvel már nemcsak, hogy nem alapíthatott volna szerzetesrendet, de a korábban saját maga alapította rendbe be sem léphetett volna. Ezt azonban Szent Teréz már nem élte meg.

Peremiczky Szilvia

Csend, hiány és emlékezet A szefárd múlt emlékezete a soá utáni szefárd irodalomban

A soá utáni szefárd irodalom és az emlékezet

1953-ban jelent meg Tel-Avivban Yitzhak Ben-Rubi *El sekreto del mudo*¹ („A néma titka”) című regénye, az első ismert ladino² nyelven írt regény a szefárd zsidóság soá alatti tragédiájáról.³ A címben szereplő néma a regény főszereplője, aki az átélt szörnyűségek után hallgatásba zárkózik; Judith Roumani szerint vagy a trauma hatására, vagy mert tiltakozásból megtagadja a beszédet, de olvasatában a némaság a szefárd próza soát követő elcsendesülését is jelképezi. Az elhallgatás, az elnémulás és a csend gesztusai azonban a soá elmondhatatlanságának tapasztalatát is jelentik, azt a gyötrő kérdést, amivel az irodalom küszködik: hogyan lehet beszélni a holokausztról és elmondani az elmondhatatlant? Ugyan-

□ Peremiczky Szilvia irodalomtörténész, hebraista, habilitált egyetemi docens, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, e-mail: peremiczkysz@or-zse.hu

- 1 Ben-Rubi, Itzhak: *El Secreto del mudo*. Tel Aviv: Lidor, 1952. A ladino nyelv latin betűs átírásának három fő standardja alakult ki: a spanyol ortográfia átvétele, a Sorbonne professzora, Haïm Vidal Séphiha által kidolgozott tudományos átírás, és az isztambuli Şalom folyóirat standardja, amelyet a jeruzsálemi *Akí Yerushalayim* című folyóirat, és általában a szefárd szervezetek is alkalmaznak. Tanulmányomban én ezt az utóbbi, kiejtéskövető és egyszerűsítő írásmódot követem (casa helyett kaza, cinco helyett sinko, español helyett espanyol stb.), de amennyiben a szerző és/vagy a szövegkiadás más változatot használ, azt megtartom.
- 2 A ladino nyelvet a századok során számos elnevezéssel illették, a két legelterjedtebb elnevezés a „köznyelvb”, de széles körben elfogadott ladino és a „tudományosabb”, pontosabb djudeoespanyol/judeoespañol. Tekintettel arra, hogy a tanulmányban idézett szövegek és szakirodalom gyakorlatilag kivétel nélkül a „ladino” elnevezést használják, az érthetőség kedvéért jelen tanulmányban én is ennél az elnevezésnél maradok.
- 3 Roumani, Judith: The Holocaust in Sephardi-Mizrahi Literature: A Review of Some Responses in Prose. sephardichorizons.org, é.n., <https://www.sephardichorizons.org/Volume4/Issue2/Roumani.html> (letöltés ideje: 2023. szeptember 28.)

akkor egy másik gyötrő kérdés is felmerül: hogyan lehet az elpusztított múltat, a közösségek történetét és kultúráját rekonstruálni és emlékezetét megörökíteni?

Jelen tanulmányban arra keresem a választ, hogy a soá utáni szefárd irodalom miként tükrözi a soá előtti múlt rekonstruált vagy megkonstruált képét, emlékezetét, az önreprezentációt és az identitás fenntartását, és hogy a soá irodalmában gyakran hangsúlyos csend retorikája mint irodalmi eszköz és pszichológiai pozíció hogyan jelenik meg szervezőerőként a holokausztot gyermekként megélő, vagy a soá után született szerzők műveiben. Olyan szerzők munkáit vizsgálom, akiknek vagy kevés személyes emlékük lehetett az elpusztított szefárd központok világáról, vagy egyáltalán nem voltak saját tapasztalataik, így szüleik történetei alapján próbálták rekonstruálni a múltat, akik sokszor elhallgatásból és csendből is építkező történetet adtak tovább.

Először a szefárdizmus definíciójának, a modern szefárd irodalom és kanonizációjának problémáit mutatom be, majd prózai és lírai alkotásokat elemzek, amelyek összehasonlító vizsgálata lehetővé teszi az elbeszélői és a lírára jellemző szubjektívebb ábrázolásmód különbségeinek bemutatását. A tanulmányban többségi és ladino nyelvű alkotásokkal is foglalkozom, azt a kérdést is vizsgálva, hogy a ladino miért éppen a lírai reflexiók közvetítését szolgálja, valamint arra is választ keresek, hogy az észak-afrikai vagy a szentföldi szefárd háttérből származó szerzők munkásságában az emlékezet, a nyelvi identitás és a csend szerepe különbözik-e, és ha igen, mennyiben, az európai szefárd szerzők műveitől. Nem foglalkozom azonban a drámai irodalommal, aminek oka, hogy a dráma – leszámítva az olvasásra szánt könyvdráma esetét – szorosan összekapcsolódik a színpadi megjelenítéssel, és a színreállítás pillanatában kilép az irodalom kereteiből, így a csend és kihagyásalakzat használata átkerül egy fizikai térbe, ahol más jelentést és funkciót kap, amelyek értelmezése szétfeszítené jelen tanulmány kereteit.

A szefárdok és a modern szefárd irodalom terei és kánonjai

A „szefárd” kifejezést a szakirodalom gyakran kiterjesztő, „nem askenázi” értelemben használja. Az irodalomtörténetírás legtöbbször a teljes észak-afrikai, tehát a nem spanyol zsidó eredetű zsidóságot, a romanióta

görög zsidóságot, sőt, gyakran a szíriai, iraki és jemeni zsidóságot is szefárdként azonosítja. Ezzel szemben a szefárd szervezetek, és általában a szefárdokkal foglalkozó tudomány definíciója szerint a szefárdok az 1492-ben Spanyolországból kiűzött (vagy később az inkvizíció elől menekülő és zsidóságukhoz visszatérő) zsidók és leszármazottjaik, akik a 21. századig fenntartották spanyol eredetű nyelvüket és kultúrájukat.⁴ A nyelv és a Spanyolországhoz fűződő viszony alapvető fontosságú, tehát a kiterjesztő szóhasználat a spanyol eredetű, a görög kultúrájú romanióta, vagy az arab kultúrájú közösségeket is elszakítja saját történeti-kulturális emlékezetétől, kétségbe vonva öndefiníciójukat. A spanyol zsidó kultúra emlékezte szilárd pontja a szefárd önazonosságnak, beleértve a ladinót, annak tudatában is, hogy a szefárdok jelentős része elvesztette ősei nyelvét, mivel az az emlékezet részévé vált. Ezért a szefárd szervezetek számára a ladinónak kettős jelentése van: az identitás része és egy mitikus aranykor egyik utolsó emléke. Ennek értelmében tanulmányomban a „szefárd” kifejezést a „spanyol nyelvű és kultúrájú” zsidóság értelemben használom, és olyan szerzőket vizsgálok, akiknek emlékezetében a spanyol zsidó identitás és a nyelvhez fűződő kapcsolat is fontos szerepet játszik.

A szefárd irodalom, az askenázi irodalomhoz hasonlóan, többnyelvű irodalom. A kiűzetés előtt az ibériai zsidó irodalom elsődlegesen héber és arab nyelvű volt, a költészet héber, a próza és a filozófia nyelve a(z judeo)arab volt, de a neoromán-arab népnyelv, a mozarab is beszélt a lírába, a kharják nyelveként. Ezeknek a négy-hatsoros rövid verseknek a léte, valamint az ibériai románcok integrálása a szefárd kultúrába, rávilágítanak arra az utóbbi időkig némileg negligált tényre, hogy a zsidók ismerték az neoromán népnyelveket és folklórt is. Ennek következtében a 15. századra, amikor a keresztény uralom már a félsziget majdnem egészére kiterjedt, viszonylag könnyen ment végbe a nyelváltás folyamata. A kiűzetés utáni két-három évszázadban a szefárd irodalom héber, spanyol, portugál, ladino vagy olasz nyelvű; a spanyol és a portugál szövegtörzsek relatíve nagy számában fontos szerepet játszott a Spanyolországból és Portugáliából az inkvizíció elől elmene-

4 Judith Roumani – a kevés irodalmár egyikeként – az általa szerkesztett kötet előszavában pontosan megfogalmazza a „klasszikus”, szűk definíciót, amely a spanyol eredetet tekinti mérvadónak, jelezve, hogy általában a szefárdokkal foglalkozó kutatók is ezt a meghatározást követik. Roumani, Judit: *Francophone Sephardic Fiction: Writing Migration, Diaspora, and Modernity*. London: Lexington Books, 2022. 1–7. DOI: <https://doi.org/10.5771/9781793620101>

külő conversók irodalma. Amszterdam és az olyan itáliai központok, mint Ferrara vagy Velence, fontos hídszerepet töltek be a szefárd és az askenázi kultúra között. Szerepük volt a szefárd kultúra megőrzésében, azonban a ladino nyelvű kultúra és nyelvhasználat a 18. századra mindkét területen elsorvadt. A keleti szefárd területeken – az egykori török birodalomban – és Marokkóban azonban kialakul a hagyományos, ladino nyelvű szefárd líra, amelynek három pillére a koplá, a kansionero és a román.⁵ A 19. század második felében a francia politika terjeszkedésének – különösen az észak-afrikai gyarmatok létrejöttének – és a zsidó filantróp mozgalom, az Alliance Israélite Universelle (AIU) munkájának és hatékony iskolahálózatának következtében a szefárd kultúra frankofón kultúrává vált, és ezt a jelleget a mai napig is őrzi: a második világháborút követően a Görögországból menekülő, majd az Izrael Állam létrehozását követően Észak-Afrikából elűzött szefárdok jelentős része Franciaországban telepedett le. A 19. század második felében a francia kultúra mellett az olasz és – Bosznia okkupációja után – Boszniában a német; Marokkóban pedig a spanyol és a brit kultúra is befolyást gyakorolt a szefárdokra, ám ezek a hatások a frankofón jelleget csak árnyalni tudták. Ezek a folyamatok magukkal hozták a ladino nyelv és az irodalmi nyelv modernizációját. Gazdag sajtó jött létre, megújultak a hagyományos lírai műfajok, és a szefárd szerzők kísérletezni kezdtek a nyugati műfajokkal. Ezzel párhuzamosan a többségi nyelvű szefárd irodalom is létrejött Európában és az Egyesült Államokban. Azonban a soá a szefárd világ és a ladino balkáni és görögországi központjait szinte teljesen elpusztította. A görög zsidóság nyolcvan százaléka a soá áldozata lett, a túlélők egy része a polgárháború elől menekülni kényszerült; a balkáni zsidóság a szocializmus szorításában találta magát; az észak-afrikai zsidók nagy része Izrael Állam megalakulása után volt kénytelen elhagyni otthonát, míg a törökországi zsidóság a török állam kisebbségellenes politikája miatt csak szűk keretek között használhatta nyelvét.

A fenti folyamatok kontextusában helyezhetjük el a szefárd irodalom nyelveit. A modern irodalomban a 19. században az európai nyelveken író szerzők jelentek meg, angolul írt Benjamin Disraeli, vagy a több generáció óta Amerikában élő converso-családból származó Emma Lazarus, akinek versét a Szabadságszobor oldalán olvashatjuk; továbbá David

5 Diaz-Mas, Paloma: *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*. Barcelona: Riopedrias, 1997. 137, 147–158.

Belasco, akinek a John Luther Long novellájából írt *Madame Butterfly* című drámája és a *The Girl of the Golden West* című saját darabja Puccini operáinak, a *Pillangókisasszonynak* és *A Nyugat lányának* köszönheti ismertségét. André Aciman nyelve szintén az angol. Németül írt Elias Canetti, olaszul Primo Levi és Giorgio Bassani, szerbül Gordana Kuić. A héberül író szerzők közül a legismertebb Abraham B. Jehoshua, aki egy többgenerációs jeruzsálemi család gyermeke volt, akárcsak Sarit Yishai Levi, Orly Castel-Bloom pedig Egyiptomból bevándorolt szülők gyermeke. A legismertebb drámaírók Shmuel Rafael, akinek *Golgotha* című darabja a szefárdok soá alatti tragédiájáról szól, és Yitzchak Navon, a nagysikerű *Bustan Sephardi* című darab szerzője. A francia nyelvű írók között találjuk a Nobel-díjas Patrick Modiano, Eliette Abécassis és Clarisse Nicoïdski nevét. Az Isaac Jack Lévy szerkesztésében megjelent holokauszt-költészet antológia pedig arról tanúskodik, hogy a soá éveire többen írtak bolgárul vagy éppen görögül is. Ugyanakkor, ha kicsi is, de érzékelhető és markáns a ladino nyelvű irodalom, amit például Clarisse Nicoïdski, Avner Perez, Margalit Matitiahu Rita Gabay-Simantov, Matilda Koen-Sarano, Enrique Saporta, Shmuel Refael vagy Sara Benvenista Benrey képvisel.

Modern szefárd irodalom tehát létezik, viszont a helye a modern zsidó irodalmi kánonban alig látható. A Hana Wirth-Nesher által szerkesztett *What is Jewish Literature?* (1994)⁶ című tanulmánykötetben egyetlen, az arab országok zsidó irodalmáról írt tanulmány képviseli a nem askenázi irodalmat. A Ruth R. Wise tiszteletére 2008-ban megjelent *Arguing the Modern Jewish Canon*, amely a kánon meghatározására tesz kísérletet, szintén szűkmarkú a szefárd irodalommal. Ilan Stavans tanulmányában ugyan megemlíti, hogy gyakran a zsidó irodalom kutatói is csak kevésbé ismerik az amerikai-európai-izraeli „radar” látószögéből kieső „egyéb” zsidó irodalmat,⁷ de ezt a látószöveget igazából ő sem tágítja. Még Yaron Peleg említi a kortárs izraeli irodalom mizrahi szerzőit,⁸ ám nem tér ki a szefárd irodalomra. 2010-ben Dan Miron *From Continuity to Contiguity*.

6 Wirth-Nesher, Hana (ed.): *What is Jewish Literature?* Philadelphia: Philadelphia Jewish Publication Society, 1994.

7 Cammy, Justin – Horn, Dara – Quint, Alyssa – Rubinstein, Rachel (ed.): *Arguing the Modern Jewish Canon. Essays on Honor of Ruth R. Wisse*. Cambridge-London: Center of Jewish Studies, Harvard University, Harvard University Press, 1998. 5.

8 Cammy – Horn – Quint – Rubinstein, 2008. 661–677.

*Toward a New Jewish Literary Thinking*⁹ című könyvében kritizálta az izraeli irodalomtörténet erec-központúságát, de horizontjából – többek között szintén hiányzik – a szefárd irodalom.

2021-ben jelent meg Ilan Stavans *Jewish Literature: A Very Short Introduction* című könyve,¹⁰ ami két ponton bizonyul merészebbnek a főszórnál, egyfelől a zsidó modernitás kezdetét két dátumra teszi: 1492-re és a haszkala időszakára. Másfelől spanyol horizontból közelít tárgyhöz, szakítva a német, amerikai és ereci központúsággal. Stavans igyekszik a kiűzetés utáni szefárd irodalmat is bemutatni, azonban a modern szefárd irodalom válogatási szempontjai magyarázatot igényelnének. 2005-ben összeállított antológiájában jelzi¹¹ a szefárd definíció kiterjesztésének problémáit,¹² majd ezt a kiterjesztett definíciót magyarázat nélkül alkalmazza. Az antológiában Salman Rushdie is helyet kap, mint szefárd témákkal foglalkozó nem zsidó szerző, miközben negligál olyan szefárd szerzőket, mint Abécassis, Perez vagy Kuić, és teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a ladino költészetet, csak Nicoïdski nevét említi meg egy felsorlásban. Hozzá hasonlóan az Esther Benbassa által szerkesztett szefárd irodalom monográfia válogatási szempontjai is elég kaotikus képet mutatnak, noha Benbassa a szefárd történelem francia specialistájának számít, így közvetlenebb rálátása van a francia szefárd irodalomra.¹³

A szefárdok és az emlékezet

Stavans 1492-t tartja kulcsfontosságúnak a zsidó modernség szempontjából – amikor a kiűzött szefárdok a szabad vállalkozás pionírjai közé léptek, megvetve a modern társadalom, gazdaság és a kultúra alapjait –, de irodalomtörténetében figyelemre méltó Hayim Yosef Yerushalmi¹⁴ gondolatmenetének folytatása is. Stavans idézi a *Záchort*, amely szerint

-
- 9 Miron, Dan: *From Continuity to Contiguity. Toward a New Jewish Literary Thinking*. Stanford University Press, 2010. DOI: <https://doi.org/10.11126/stanford/9780804762007.001.0001>
- 10 Stavans, Ilan: *Jewish Literature: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1093/acrade/9780190076979.001.0001>
- 11 Stavans, Ilan (ed.): *The Shocks Book of Modern Sephardic Literature*. Schocken, 2005.
- 12 Stavans, 2005. 15.
- 13 Benbassa, Esther (ed.): *Les Sépharades en littérature. Un parcours millénaire*. Paris: PUPS, 2005.
- 14 Yerushalmi, Yosef Hayim: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. (Fordította: Tatár György.) Budapest: Osiris, 2000.

a zsidó emlékezet nem kronologikus, nem lineáris, hanem mítoszok útján előre-hátra mozog, és hozzáteszi, hogy a modernitásba belépő zsidóság szakított ezzel a történelemszemlélettel.¹⁵ Ez a szemlélet hűen tükrözi a szefárd emlékezetet, ami összeköti a Templom lerombolásának a traumáját a kiűzetéssel, majd a szefárd közösségek 20. századi pusztulásával. 1492 emlékezeti összefüggései a Yale irodalomtörténéskének, Maria Rosa Menoçalnak figyelmét is felkeltették, akinek 1994-es könyve, a *Shards of Love: Exile and the Origins of the Lyrics*¹⁶ is a kiűzetés traumájával, a cádizi kikötőben hajókra váró gyászoló tömeg leírásával indít. Menoçal viszont Stavans-szal ellentétben úgy látja, hogy ez a kataklizma; a száműzetés, az elvesztett haza és nyelv iránti vágyódás első modern tapasztalata hozza létre a modern és posztmodern lírát. Elméleteikben azonban közös, hogy az egyetemes történelem és kultúra szempontjából jelentős, a zsidóság számára sorsdöntő dátumot összeköti a (zsidó) modernség kezdeteivel. A szefárd emlékezetben pedig 1492 a másodlagos diaszpóra kezdete, és Szefarad a szefárd emlékezet egyik alapmítoszává vált, amit számos emlékezeti aktus illusztrál, az egykori otthonok kulcsainak generációkon át ívelő megőrzésétől a Tetuántól Izmirig létrehozott, spanyol városokról elnevezett zsinagógákon keresztül addig a pontig, hogy a szefárd identitás a 20. században is azt jelenti: *spanyolnak lenni*.¹⁷ A 19–20. század fordulóján a hagyományos szefárd területekről nagy mértékű kivándorlás indult el az amerikai kontinens, Franciaország, Olaszország és a Szentföld irányába, és létrejött a harmadlagos diaszpóra. A többségi társadalom, az askenázi közösségek kulturális-nyelvi vonzerejének, majd a hagyományos központok elpusztításának következtében, megkezdődött a szefárd identitás felbomlása, noha a tudata nem tűnt el, és bizonyos területeken erős maradt. A szefárd identitás felértékelődése és a ladino nyelvhez való fordulás, gyakran egy személyes vagy társadalmi trauma hatása. Az általam elemzett művekben az emlékezet néhány gyermekkori emléket leszámítva nem személyes élményeken, hanem nyelvi foszlányokon, mások által konstruált emlékeken alapul, a kihagyásalakzatok használata ezért a történet egyes elemeinek hiányát is jelenti. Az emlékezés assmanni síkjai – a kollektív emlékezet komponenseiként szolgáló megalapozó

15 Stavans, 2021. 4–6.

16 Menoçal, Maria Rosa: *Shards of Love. Exile and the Origins*. Durham & London: Duke University Press, 1994.

17 Diaz-Mas, 1992. 100.

emlékezés és a biografikus emlékezés elemei – azonban mindegyik műben keverednek. Az első az ősi eredetre vonatkozik és tárgyiasított alakzatokkal működő, intézményesített kulturális emlékezet, a második a saját tapasztalatokhoz, a közelmúlthoz kötődik, társas interakciókra épül, és a kommunikatív, nemzedéki emlékezet rendjéhez tartozik.¹⁸ A kommunikatív emlékezetben nagy szerep jut a szülők és a gyerekek közötti interakcióknak és a kapcsolat minőségének; a szefárd kultúrában pedig erősen kötődik a női közegehez. A nőknek mint a szefárd múlt és a nyelv őrzőinek és továbbadóinak kiemelkedő szerepe¹⁹ a converso élethelyzetből ered. 1492 után a judaizmus tiltottá vált, gyakorlása és továbbadása a család és az otthon keretei közé szorult, ezért nagyobb feladat hárult az anyákra. Más okból, de a harmadlagos diaszpóra országában a szefárd hagyomány és nyelv tere szintén az otthon lett, így fenntartóivá az anyák váltak, akiket – ahogyan erre Elisa Martin Ortega is rámutat – a szerzők egy hanyatló hagyomány utolsó bástyájának tekintenek.²⁰ Ugyanakkor a szefárd irodalom legnépszerűbb műfaja, a narratív románcköltészet is legtöbbször az otthonhoz, a női színterekhez kötődik. Jelentőségüket Kuić nagynénje, az író-folklorista Laura Papo Bohoreta, *Esterka* című drámájának egyik főszereplője, Rufkula nagy-mama így fogalmazza meg: „A románc énekelt történelem”.²¹ Rufkula az ősi szefárd női bölcsességet testesíti meg, amelynek része a múlt kommunikatív továbbadása is. A soá utáni szefárd irodalom azonban a hiány irodalma is, ami melankóliát invokál. Jellemzőek a melankolikus címadások: *A balkáni eső illata*, *Ballada Bohoretáról*, vagy a tárgyilagos, mintegy védelmi mechanizmusként elidegenítő címek: *Couvre-feux (Kijárási tilalmak)*, amelyek szintén sajátos kihagyásalakzatokat alkotnak.

18 Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. (Fordította: Hidas Zoltán.) Budapest: Atlantisz, 1999. 51–56.

19 A szefárd nők szerepéről részletesen lásd: Diaz-Mas, Paloma – Ortega, Elena Martin: *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras, siglos XIX-XXI*. Madrid: Iberoamericana, 2016.

20 Ortega, Martin Elisa: Para una nómina de poetisas sefardíes posteriores al Holocausto”. In: *eHumanista/Cervantes* 3, 2014. 794. De Jacobo Sefamí tanulmányának egyik fő szála is a szülők elvesztésének és a ladino nyelvű költészet választásának kapcsolatát elemzi, miként a tanulmány absztraktja is hangsúlyozza. Sefamí, Jacobo: La muerte de la lengua-madre: Poesía contemporánea en ladino. In: *Miriada Hispánica*, 5, Septiembre, 2012. [miriadahispanica.com](https://www.miriadahispanica.com), 2012,

<https://www.miriadahispanica.com/revista/cc3621f025eb044d239aee556daaf7c5beef8376.pdf> (letöltés ideje: 2023. szeptember 28.)

21 Papo Bohoreta, Laura: *Esterka*. In: Prenz Kopušar, Ana Cecilia (szerk.): *Esterka de Laura Papo Bohoreta: Drama en tres actos en judeoespañol de la comunidad sefardí de Bosnia*. UNLP-CONICET. 45.

A kihagyásalakzatok nyelvészeti-stilisztikai értelemben a szavak, mondatrészek hiányán, szándékos elhagyásán alapuló alakzatok, amelyek eredménye a szöveg valamely lényeges gondolatának elhallgatása. A kihagyásalakzatok, a csend retorikájának használata²² egyidős a művészetekkel, és a zsidó irodalom szintén kezdetektől fogva használja, vallási-mitikus okokból éppúgy, mint a zsidó vallás gyakorlásának titlalma miatt. A 16–18. századi spanyol-portugál converso irodalomban különösen nagy szerepe, sőt, rendszere volt a kihagyásalakzatok használatának. A soá irodalmi ábrázolása során szintén nagy súlyt kap a csend retorikája és a kihagyásalakzatok rendszere, mivel a középpontjában az a gyötrő kérdés áll, hogy lehet-e, és ha igen, hogyan lehet írni a soáról; a nyelv, a szavak általunk használt jelentése képes-e és használható-e a holokauszttal elbeszélésére? A többszörös nyelvválság legismertebb példája Paul Celan költészete, amit a holokausztirodalom kutatásának doyenje, Alvin H. Rosenfeld a „hallgatás csendje”-ként jellemzett.²³

A megkonstruált múlt a szefárd regényben

A holokauszttal gyermekként megélt vagy utána született szefárd írók tapasztalata a hagyományos szefárd közösségek életéről és a ladino nyelvű kultúráról vagy korai emlék, vagy személyes tapasztalat híján a szülők vagy nagyszülők története. Ez a távolság befolyásolja a múlt-hoz fűződő viszonyt, és az elemzendő regényekben egy többé-kevésbé jellemző elbeszélői pozíció rajzolódik ki. A hang legtöbbször fájdalmas, nosztalgikus és a hiány tudatának a hangja – a múlt, a nyelv, a család és az el nem mesélt családi történetek hiányaé. Kísérleteik az utolsó próbálkozások a múlt rekonstrukciójára, az utolsó pillanat érzésével, részben dokumentarista céllal. Mivel a személyes tapasztalaton alapuló bármiféle rekonstrukció már lehetetlennek tűnik, ezért inkább a régész módszerével próbálják a múlt *teljeit*²⁴ felfejteni. Ez a módszer különösen szembeűnő Abécassis esetében, aki nem szefárd témájú regényeiben is

22 A témáról lásd például: Tassoni, Luigi: *A csend retorikája*. (Fordította: Rónaky Eszter, Fülöp Nóra, Tombi Beáta, Dávid Kinga, Rozsnyói Zsuzsanna, Zöldi Mihály, Lukácsi Margit.) Budapest: Fakultás Könyvkiadó, 2017.

23 Rosenfeld, Alvin: *Kettős halál. Elmékedések a holokausztirodalomról*. (Fordította: Peremiczky Szilva) Budapest: Gondolat, 2010. 178.

24 A tel/tell régészeti szakkifejezés, főleg a Közel-Kelet régészetében használatos. Olyan településdombot vagy törmelékhalmozatot jelent, amelyek több régi település egymásra rétegezett dombjait/halmait rejtik magukban.

vonzódik a régészet és módszertana felé. A kihagyásalakzatok rendszere azonban szinte minden szerzőnél lényeges: vagy azért, mert a múlt nem ismert, vagy azért, mert a holokauszt tapasztalatairól nem lehet beszélni, vagy azért, mert eltűnt a nyelv, ami összeköti a jelent a múlttal.

Clarisse Nicoïdski (1938–1996) *Couvre-feux* című regényében még egy ok felsejlik: a szabadulás szándéka a múlttól. Nicoïdski Clarisse Abinun néven született Lyonban, édesapja családja Szarajevóból származott, édesanyja trieszti szefárd családból, otthon franciául, ezenkívül olaszul, szerbhorvátul és ladino nyelven is beszéltek.²⁵ Nicoïdski népszerű író volt, művészetrajzaival, ezeken belül női alkotókról írt regényeivel aratott sikert. A *Couvre-feux* („Kijárási tilalmak”, 1981) családja, gyermekkora és a holokauszt emlékezete. Költészete kizárólag ladino nyelvű, annak is egy sajátos dialektusa, versei több spanyol nyelvű költészeti antológiában is megjelentek,²⁶ és hatással voltak José Ángel Valente, Eduardo Milán, Andrés Sánchez Robayna, Blanca Varela, valamint Juan Gelman askenázi argentin költő lírájára is.²⁷ Két, később elemzendő kötetének verseit Dina Rot és Mónica Monasterio is megzenésítette.



Clarisse Nicoïdski
<https://sextopiso.mx/>

25 Nicoïdski, Clarisse *La couleur du temps/El color del tiempo*. Paris: Gallimard, 2023. [1981]. 25.

26 Lásd például: Millán, Eduardo; Valente – José Ángel – Sánchez Robayna, Andrés – Varela, Blanca: *Las insulas extrañas. Antología de la poesía en lengua española (1950–2000)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2002.

27 Balbuena, Monique R: Dibaxu. A Comparative Analysis of Clarisse Nicoïdski's and Juan Gelman's Bilingual Poetry. In: *Romance Studies, Romance Studies*, 27 (4), 2009. 283–297. DOI: <https://doi.org/10.1179/026399009X12523296128876>

A *Couvre-feux* főszereplője a négyéves Judith, aki Lyonban családjával állandó menekülésben, bujkálva próbál túlélni; a halk beszéd, a rettegés a legkisebb zajtól a mindennapok része. A regény több holokausztról írt regényhez hasonlóan egy gyermek szemével láttatja az eseményeket. A kislányban az életkorára jellemző mágikus gondolkodás, a játék prioritása keverednek a valóság elemeivel, reflexiói pedig nem tudatosak. A család szefárd zsidó identitása ilyen körülmények között veszélyforrás, az elhallgatások a túlélést hivatottak biztosítani. A könyv ajánlása a szülőknek és az író nő fiának szól. Fia bevonásával a regény családtörténeti jellegét domborítja ki: a középső generáció meséli el az üldöztetés és a megmenekülés történetét a következő generációnak; így egyfelől a zsidó hagyomány továbbadásának ősi parancsolatát, másfelől a szefárd női szerepet teljesítve a szefárd múlt tovább örökítésében.

A cselekményben a kis Judith igyekszik összerakni az információkat, amiket a háború előtt hallott, amikor még a szülők „nem hazudtak”. Tudja például, hogy soha nem látott nagyszülei valami mitikus Jugoszláviában élnek. De a szülők még a legártalmatlanabb kérdéseit is igyekeznek semmitmondó válaszokkal elhárítani. A hárítás és az elhallgatás oka az éles határvonal a háború és a megszállás előtti évek és a most között, a kihagyásalakzat pedig a valóság elhallgatása révén jön létre, amikor az anya a gyermeket védendő nem magyarázza meg a kislánynak, hogy bizonyos dolgokról nem szabad beszélni, jobb lenne, ha elfelejtené. Judith arra is emlékszik, hogy van egy másik ország, Spanyolország, ahonnan a nagyszülők nagyszülei nagyszüleinek nagyszülei érkeztek, és ahol a „szülők nyelvét” beszélik, „a szegények nyelvét”, egy „lealacsonyított spanyolt”,²⁸ ami nem Spanyolország spanyol nyelve – hanem egy ősbibb, kevésbé korrekt nyelv. Amikor Judith bujkálás közben egy árvaházba kerül, meghökken, hogy más szülők nem ezt a nyelvet beszélik. A Lyonban élő anyai nagyszülők viszont figyelmeztetik Judith-et, hogy franciául beszéljen. A ladino tiltására nincs magyarázat, és a gyerek sem kérdezi okát; a kihagyásalakzat a sejtett válaszból épül fel: a nyelv veszélyes. A ladino szóhasználat azonban fel-felbukkan a regényben, elsődlegesen a nagyszülők és az anya szóhasználatában. A szeretetteljes megszólítás gyakran „mi fija” („lányom”),²⁹ a gestapo, a nácikkal kollaboráló francia milíciák „lus puercus”, azaz „disznók”³⁰. A ladino az emóciók nyelve:

28 Nicoïdski, Clarisse: *Couvre-feux*. Paris: Éditions Ramsay, 1981. 12.

29 Nicoïdski, 1981. 191.

30 Nicoïdski, 1981. 207.

a vallásosságé, a családi intimitásé, a kéréseké és a szitkoké. A család a háború előtt is a francia kultúrához igyekszik asszimilálódni, de identitásuk erős, és a nyelvet őrzik, talán tovább is hagyományoznák, de a holokauszt mindent megváltoztat. A szerző nem nevezi meg a nyelvet, ez a kihagyásalakzat eltávolításra szolgál, azonban a „langue des parents”, a „szülők nyelve” elnevezés, amely a szülőkkel azonosítja a nyelvet, megalapoz egy bensőséges kapcsolatot.

A kislány a szefárd múltat a holokauszt idején próbálja rekonstruálni, ami részint lehetetlené teszi a feladatot, részint meghatározza a viszonyt is ehhez a múlthoz. A veszély és az üldöztetések története válik hangsúlyossá, a mitikus ködbe vesző Jugoszlávia és Spanyolország, mint a szefárd múlt részei, tabukká válnak. A kihagyásalakzatok szándékos elhallgatásokból állnak össze, a hiány maga a cél: nem beszélni semmiről, ami a zsidósághoz kötődik, elkerülendő, hogy a kislány elszólja magát. Az emlékezet mint a múlt továbbadásának imperatívusza felfüggesztődik, és csak ritkán csúszik át a felettes én szigorú szűrőjén. A kis Judith történetét megíró felnőtt író még mindig érzi a trauma által teremtett távolságot, de az érzelmi elmozdulás a „szülők nyelve” megnevezéssel már megindulni látszik, és a könyv ajánlása, illetve önmagában az a tény, hogy Nicoïdski megpróbálja elbeszélni a történetet, azt jelenti, hogy megtöri a hallgatást.

Gordana Kuić (1942–2023) szerbiai író történetei szintén a holokauszt horizontjából olvasandóak, de sokkal mélyebbre próbál családjá szefárd múltjában visszanyúlni, mint a család gyökereitől távoli Lyonban született francia író. Kuić Belgrádban született, közel Szarajevóhoz, amely az első regények születése idején még egyazon államalakulat tagja. Családjá közeli és távoli múltjának hét teljes regényt szentelt, amelyek trilógiává és tetralógiává is összekapcsolódnak, de más regényekben is visszatér szereplőihez, köztük nagynénjéhez, a szefárd irodalom kimagasló alakjához, Laura Papo Bohoretához. Miként egy Kuićról született szakdolgozat szerzője, Varga Mercedesz fogalmaz:

Az 1980-as években kezdett írással foglalkozni, talán nem is íróvá válása céljából, inkább azért, hogy halhatatlanná tegye az öt nővér, köztük édesanyja, Blanka és a négy nagynéni, Laura, Nina, Klara és Rifka kivételes életét.³¹

31 Varga Mercedesz: *Ballada Bohoretáról – egy szefárd író portréja Gordana Kuić regényén keresztül*. BA-szakdolgozat, Budapest: Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, 19–20. Kézirat.

Regényeinek nosztalgikus és melankolikus címei – például *Miris kise na Balkanu* („A balkáni eső illata”), *Balada o Bohoetu* („Ballada Bohoretáról”), *Legenda o Luni Levi* („Luna Levi legendája”) – már önmagukban a veszteség érzetét keltik, és kihagyásalakzatként jelzik a szerző pozícióját. Első regénye, „A balkáni eső illata” (1986) az egyetlen, amely a magyar olvasó számára ismert lehet, de nem magyar fordításból, hanem az azonos című tévéfilmsorozathoz, amit a népszerű *Forró szél* című sorozat főszereplője, Ljubisa Samardžić rendezett.³² A regényben szereplő Salom-család Kuić anyai családja, a Levi család, ennek volt elsőszülöttje Luna Levi, a későbbi Laura Papo Bohoreta.³³ A regény nagy kritikai és közönségsikert aratott, és kilenc nyelvre fordították le. A történet az 1914–1944 közötti időszakot, a balkáni szefárd zsidóság utolsó éveinek történetét dolgozza fel. A család hét gyermekének története teljes palletáját nyújtja a balkáni szefárd zsidóság utolsó pillanatainak, hagyományos életformájuk még eleven, de már sok szempontból felbomló szövetének és krízisének. A család mikrokozmoszában jelennek meg a legkülönbözőbb identitásstratégiák és a modern zsidó lét kérdései: vegyesházasság, kommunizmus és cionizmus éppúgy, mint a hagyományos és modern életet harmóniában megélő Laura Papo Bohoreta élete.



Gordana Kuić könyvének címlapja
[Wikimedia Commons](#)

32 A tanulmány megírásához a regény francia fordításával dolgoztam, a *Ballada o Bohoreti* esetében pedig Varga Mercédesz fordításait használok. Itt jegyezném meg, hogy minden további esetben, ahol nem jelzem külön a fordító személyét, ott a fordítások tőlem származnak – P. Sz.

33 Varga, 2019. 32. A családról részletesen lásd: Varga, 2019. 14–19.

A szefárd múlt Kuić számára édesanyja, Blanka történeteiből bontakozik ki. A Salom-család háború előtti narratívájában sokkal nagyobb szerep jut a múltnak, és nemcsak mint mitikus ködbe vesző tulajdonnév jelenik meg Spanyolország, de az üldöztetések helyszínéeként is.³⁴ A családregény végét átszövik a ladino nyelvű szavak és mondatok, amelyek sokkal inkább a mindennapok részei, mint Nicoïdski regényében. De a holokauszt miatt ez a világ az emlékekbe süllyed, a *Cvat lipe na Balkan* („Hársfavirágzás a Balkánon”, 1991), a polgári lét és a szefárd polgárság utolsó képviselőinek az összeomlását mutatja be, míg a *Smiraj dana na Balkanu* („Alkonyat a Balkánon”, 1995) a Jugoszlávia szétesése előtti éveket.³⁵ Kuić igyekszik felszámolni a csendet, az elhallgatást, kitölteni a kihagyásalakzatokat, és Blankának köszönhetően sikerül a lehetőségekhez mértén megrajzolni a közelmúlt családtörténetét, de az elpusztított közösségek és emberek hiánya, a szocializmus idején elsorvasztott maradék zsidó hagyomány újabb kihagyásokat hozott létre, és a kihagyásalakzatok ebből a hiányból épülnek fel.

Későbbi regényeiben tehát egyre mélyebbre ásva a *telek* rétegeiben, a kiűzetés pillanataihoz tér vissza. A tetralógia első regénye a *Duhovi nad Balkanom* („Szellemekek a Balkánon”, 1997), amelynek címe kettős jelentésű: retrospektív, a holokauszt utáni hiány felől előre jelzi a jövőt, de az otthonukat, addigi világukat elveszítő szefárdok bolyongására és lelkiállapotára is utal. Az alcím szerint a regény epilógus a „Balkáni eső illatá”-hoz, és a kutatás a kezdetektől, a kiűzetésig vezet vissza. A *Legenda o Luni Levi* („Luna Levi balladája”, 1999) címszereplője 1492. július 31-én,³⁶ az utolsó hajóval indul útnak Konstantinápoly felé, ami abban az évben egybeesett a Templom lerombolásának gyásznapijával, Av hó kilencedikével, ami a szefárd emlékezetben megerősítette a kettős kiűzetés tudatát. Az öntudatos és önálló Luna ugyanazt a nevet viseli, mint ami Laura Papo eredeti neve volt, szimbolikusan összekötve régmúltat, a család balkáni történetének kezdeteit a közelmúlttal, melyeket egyaránt az üldözés traumája fémjelez. A harmadik regény, a *Bajka o Benjaminu Baruhu* („Benjamin Baruch meséje”, 2002) már a 17. században játszódik, a címszereplő a Balkánt és Dalmácia városait

34 Kuić, Gordana: *Parfum de pluie sur les Balkans*. (Traduit du serbe par Dejan Babić) Paris: Noir sur Blanc, 2022. 15.

35 A regényekről lásd: Varga, 2019. 20–21.

36 Kuić, Gordana: *Legenda o Luna Levi*. Kuić, Gordana: *Tetralogija Magični Svetovi Gordane Kuić (Duhovi nad Balkanom/Legenda o Luni Levi/Bajka o Benjaminu Baruhu/Balada o Bohoreti)*. Beograd: Vulkan. 2018. 173.

járta, ismert füvesemberként. Történetét Laura Papo Bohoreta írta meg. Varga Mercédesz szerint: „hagyatékul szeretne volna adni fiai számára, mint családi történetet, remélve a fiúk jasenováci haláltáborból való hazatérését”.³⁷ Laura Papo fiait azonban meggyilkolták, így a történetet Kuić kapta örökségként, és küldetésének érezte megírását. A tetralógia záróregénye Laura Papo története, a *Balada o Bohoreta* („Ballada Bohoretáról”, 2006), amellyel Kuić családtörténete körbeér, de ez már nem családregegy, hanem családja egyik legismertebb tagjának a története, aki hitt abban, hogy a szefárd múlt megújulva folytatódhat a huszadik században. A záróregény címének melankolikus utalása a ballada műfajára a múlt rekonstrukciójának problémáit is jelzi. A románc a kihagyásalakzatok köré szerveződő műfaj, és Kuić regényeiben ezek a kihagyások és narratíva-láncok hozzák létre a kihagyásalakzatok és a csend balladai rendszerét.

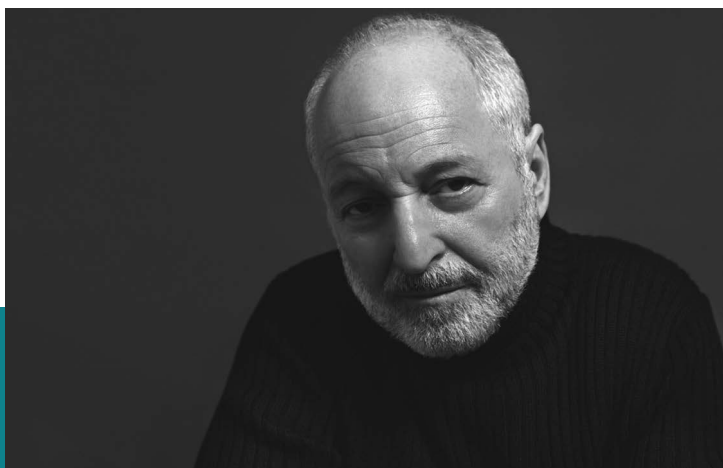
Más tapasztalati réteggel találkozunk azoknak az íróknak a regényeiben, akiknek családja nem élt a holokauszt közvetlen fenyegetettségében, és ez hatást gyakorol elbeszélői pozíciójukra is. Az amerikai André Aciman 1951-ben Alexandriában született, egy francia nyelvű, de törökországi eredetű szefárd családban, 1965-ben Olaszországban telepedtek le édesanyjával és fivérével, ahonnan három év múlva az Egyesült Államokba költöztek. Memoárja, az *Out of Egypt (Kivonulás Egyiptomból)* 1994-ben jelent meg.³⁸ Aciman úgy nyilatkozik, hogy „Mindig gyűlöltem Egyiptomot, soha nem szerettem.”³⁹ Memoárja címe is a szabadulás megkönnyebbültségét fejezi ki, noha a cél nem Izrael, az Ígéret Földje. Aciman Szefarad iránt sem érez nosztalgiát, aminek egyik oka talán az anya lényegesen eltérő szerepe. Édesanyja, Gigi siket volt, kiabálásai miatt sokan eszelősnek tartották, és gyakran volt gúnyolódások céltáblája. Az anya kommunikációs nehézségei, Ancimannak a kommunikációhoz fűződő szégyenérzete megtörte a kommunikatív emlékezet láncolatát. A család életét Izrael Állam megalakítása, a szuezi válság és a nasszeri nacionalizmus borítja fel véglegesen, akkor tapasztalják meg az üldöztetést a rendőrség zaklatásain, a hatóságok éjszakai

37 Varga, 2019. 22.

38 Aciman, André: *Kivonulás Egyiptomból*. (Fordította: Szigethy-Mallász Rita.) Budapest: Athenaeum, 2022.

39 „I’ve always hated Egypt, I never liked it” Zax, Talyah: „André Aciman Confront Exile and Desire”. *Forward*, February 25, 2018.
<https://forward.com/culture/395132/andre-aciman-call-me-by-your-name-profile-desire-exile/> (letöltés ideje: 2023. szeptember 28.)

telefonhívásain, letartóztatásokon, vagyonekobbzásokon, kiutasításokon, utcai atrocitásokon és az iskolákat és a tanítónők viselkedését is átítató antiszemita szövegeken és karikatúrákon keresztül.



André Aciman. Fotó: Chris Ferguson
Guardian

A kihagyásalakzatok és az elhallgatás hiánya a regényben a fenti tényezők összességének eredménye. Aciman meg akarja írni a múltat, de nem érdekli olyan mélységben, hogy a legmélyebb *telekig* ásson le, megelégszik gyermekkora és a születése előtti évek történetével. Családja nagyrészéhez hasonlóan, nem érzi magáénak Egyiptomot, ami szemben Marokkóval, soha nem tartozott a „klasszikus” szefárd területek közé. A családnak vannak titkai, de a szefárd múltnak nincsenek sem Aciman számára izgalmas és feltárára váró, sem a veszteség miatt keletkezett titkai. Acimann erőteljesen megtöri a csendet, mert az arab országok zsidóságának elüldözését meséli el, amit a világ nagyrésze politikai okokból a mai napig nem akar észrevenni, de éppen emiatt a regényben nem él a csend esztétikájával.

Orly Castel-Bloom (1960–) izraeli író, akinek családja szintén Egyiptomból származik, szabre, és a soá után született. A 2015-ben megjelent הרומאן המצרי (*Ha-roman ha-micri* – „Egyiptomi regény”) ⁴⁰ többször is visszatér a Castel-család eredettörténetéhez, de a történet gerince az Egyiptomból alijázó, meggyőződéses kommunista Vita és Charlie Kastil (Castel) történetének elbeszélése, akiket ortodox sztálinizmusuk

קסטל-בלום, אורלי : הרומאן המצרי. תל אביב: הספריה החדשה, 2015. 40.

miatt kiutasítottak a kibbucból, ahol alijázásuk után éltek. A regény inkább tűnik egy novellafüzérnek, amely epizódokon keresztül meséli el a család történetét, mint összefüggő narratívának. Az egyik töredék, a nyolcadik fejezet, „A disznó éve” meséli el a kezdeteket. A Kasztíliában élő hét Castel-fivér egyikének lánya disznókat tartott, hogy az áttérésük őszinteségével kapcsolatos gyanúkat eloszlassa, de végül hajóra szállnak, és Gázába érkezve visszatérnek a judaizmusra, majd leszármazottaik Kairóba mennek. A család gázai ősei harcoltak a sabbatánusok ellen, és Shmuel Castel Gázában zsinagógát épített, miután sikerül kiszorítania Sabbataj Cvi híveit.



Orly Castel-Bloom
Wikimedia Commons

Castel-Bloom regényéből hiányzik a holokauszt szefárd recepciója, nem tudjuk, hogy Vita és Charlie hogyan élték meg az Európából érkező híreket. Távozásuk Egyiptomból 1949-ben kevéssé viseli meg őket, és sem a holokauszt, sem a nasszeri időszak antiszemita zaklatásai, pogromjai nem érintették a családot. Az írónőt a szefárd múlt rekonstruálása a család ladino szóhasználatát egy-egy felvillanása ellenére csak annyiban érdekli, amennyiben választ ad családjára és saját élete jelenére. A hiány nem a múlt rekonstruálhatatlanságából fakad – amivel az írónő tisztában van – hanem inkább Castel-Bloom érdeklődésének horizontjából.

A két egyiptomi gyökerű író attitűdjétől jelentősen eltérően, Éliette Abécassis számára a szefárd múlt identitásának szerves része, meghatározó pillére, ami különböző válságokon segíti át. Kuiéhoz hasonlóan egyre mélyebbre ás le a *telek* rétegeiben, és ez esetben a *tel* és a régészet is kulcsfogalom, mivel már első, világsikert arató regényének,

a *Qumrán*nak – magyar kiadásban: *Kumrán, avagy ki ölte meg Jézust?*;⁴¹ folytatásának (*Le trésor du temple – A Templom kincse*),⁴² és a magyarul már nem olvasható *La dernière tribu* („Az utolsó törzs”) című könyvének főhőse, Ari Cohen, egy régész fia, aki megtudja, hogy apja révén az esszenusok leszármazottja. Szántó T. Gábor elemzése szerint a *Kumrán-regény főszereplője a jelen válságát és a „felszíni (felszínes) világot” elhagyva költözik a föld alá, és tér vissza a kumráni barlangokban élő esszenus közösségéhez. Szántó T. olvasatában tehát a múlt felé fordulás valójában menekülés „a jelen kiüresedő, értékeket korrumpáló, uniformizálódó világa elől” és a hagyomány világába történő alámerülés célja „előásni és újrafelfedezni azt, dialógushelyzetbe lépni vele és megkísérelni megszólaltatni”, állást foglalva „megmenthetősége, gyakorolhatósága, pontosabban megmentendősége és gyakorlandósága mellett.”⁴³*

Abécassis-t 1969-ben Strasbourgban, egy vallásos, marokkói szefárd családban született, édesapja, aki Casablancából származik, elismert pedagógus, filozófiai, valamint a Talmuddal és a Tanakh-kal foglalkozó könyvek szerzője. Abécassis maga Caenben tanít filozófiát, szefárd múltjával több könyvében foglalkozik, ezek közül a legfontosabb a 2009-ben megjelent *Sépharade*, és a bizonyos értelemben folytatásának tekinthető *Alyah* („Alija”, 2015). Az író számára apja gyermekkoráról írt könyve kevés fogódzót adott: „J’ai donc dû reconstituer le fil de sa vie depuis sa naissance.” („Tehát meg kellett rekonstruálnom élete fonálát, születésétől kezdve.”)⁴⁴ Az apa személye azonban nemcsak utolsó könyvében áll középpontban, mert a *Kumrán-regényben* is az apa hordozza az identitást, és az *El Español* című lapnak adott 2011-es interjú szerint Armand Abécassis tűnik a ladino anyanyelv valódi birtokosának is, ellentétben az előző regények női nyelv-örzöitől:

41 Abécassis, Eliette: *Kumrán, avagy ki ölte meg Jézust?* Budapest: Európa, 1998.

42 Abécassis, Eliette: *A Templom kincse*. Budapest: Európa, 2003.

43 Szántó T. tanulmánya Lunc, Agnon és Abécassis egy-egy regényét elemzi, a kiemelt megállapítások nem csak Abécassis, de a másik három szerző regényeire is érvényesek. In: Szántó T. Gábor: „A föld alól”. Szántó T. Gábor: *Törvényen kívüli ör. Esszék és tanulmányok a modern zsidó irodalom létformáiról*. Budapest: Scolar. 167-168.

44 Szwarc, Sandrine: „Quand Éliette Abécassis raconte son père Armand et sa mère Janine. Le philosophe et talmudiste et la psychanalyste se transforment en personnages sous la plume de leur fille écrivaine.”. *The Times of Israël*, 22 Mai 2022. <https://fr.timesofisrael.com/quand-eliette-abecassis-raconte-son-pere-armand-et-sa-mere-janine/> (letöltés ideje: 2023. szeptember 28.)

Apám anyanyelve a spanyol és az arab. Mindez nagyon fontos, és mi zsigerileg kötődünk Spanyolországhoz. A ladino dalok azt a nosztalgiát fejezik ki, amit a szefárdok éreznek, azóta, hogy századokkal ezelőtt a katolikus királyok kiűzték őket. Vannak családok, amelyek nemzedékről nemzedékre őrzik házaik kulcsát. Mások, mint az enyém, egy amulettet, amit azóta is átadunk egymásnak.⁴⁵

Abécassis apja tudományos módszerét és hátterét hívja segítségül a hiány betöltéséhez és a történet megírásához, de egyáltalán nem mond le a kommunikatív emlékezet hagyományos láncolatáról, így apja szerepének kiemelése inkább egyensúlyt hoz létre a két „klasszikus” szefárd emlékezeti stratégia között, sajátos kihagyásalakzat rendszereket építve.



Eliette Abécassis
Wikimedia Commons

45 „La lengua materna de mi padre es el español y el árabe. Todo eso es muy importante y nos sentimos unidos visceralmente a España. Las canciones Ladino expresan la nostalgia que los sefardíes sienten desde que hace siglos, los expulsaran los Reyes Católicos. Hay familias que guardan la llave de sus casas, generación tras generación. Otras, como la mía, un amuleto que nos hemos transmitido desde entonces.” In: Cremandes, Jacinta: „Eliette Abécassis – „Mi novela se ha convertido en el libro de culto de la comunidad sefardí”. *El Español*, 31 Mayo 2011., [elespanol.com](https://www.elespanol.com/el-cultural/20110531/eliette-Abécassis/8749612_0.html), 2011, https://www.elespanol.com/el-cultural/20110531/eliette-Abécassis/8749612_0.html (letöltés ideje: 2023. szeptember 28.)

A *Sépharade* főszereplője Esther Vidal, aki tel-aviv-i esküvőjére készül Charles Toledanóval. Megismerjük Esther életét és barátait, szerelmeit, akik között askenázi, szefárd fiúk és egy nemzsidó fiatalember is van. Az amerikai askenázi zsidó fiúval való megismerkedése után úgy érzi, túl mélyek a szefárd és askenázi különbségek, az askenáziaikat túl intellektuálisnak és hidegnek látja, szemben az érzelmes szefárdokkal. Az askenázi világ vagy a nem zsidó világ kevésbé jelennek meg a könyvben; a regény mitikus univerzumának középpontja a főszereplő Esther viszonya saját zsidóságához és szefárdságához, és ebbe a leszűkített spektrumba az fér be, aki közvetlen hatással van erre a középpontra. A *Sépharade* cím első olvasatra a földrajzi nevet jelenti, de második olvasatra a családok és az egyének belső, misztikus szefárd univerzumát. A kihagyások szerepe a nem-szefárd világ kizárása, hogy a főszereplő a szefárdságra, végeredményben saját magára tudjon fókuszálni.

Noha csak egy-két ladino szó található a könyvben,⁴⁶ a nyelv mint hordozható haza egyfelől a Szeferadhoz, a Spanyolországhoz fűződő kapcsolat kontinuitását biztosítja, másfelől a világban szétszóródott szefárdok közötti kommunikációt, végül a közös, arisztokratikus identitás zálogát. A nyelv mellett a szokások és egyes tárgyak is a múlt különböző rétegeihez kötnek: a menyasszonyi ruha, a vendégek esküvői öltözetének stílusa és szabása Kasztíliaába és Andalúziába nyúlik vissza, egyes ruhadarabokat generációról generációra örökítettek Marokkóban; de Marokkót idézi az esküvői előkészülethez tartozó hennafestés eredendően arab szokása is. És nemzedékről nemzedékre öröklődik egy amulett, az a kincs, titok is, ami a szefárd identitás titkát őrzi, egyfajta képzelt hazaként, kabbalisztikus módon magába sűrítve a szefárd múlt évezredét.

A soá közvetlenül nem érintette Esther családját, akik 1958-ban, Marokkó függetlenségének kikiáltása után emigráltak, miután egyre több fizikai támadást és pogromot követtek el a zsidók ellen. A regényből nem tudjuk meg, hogy a holokausztról érkező hírek miként érintették családját, de Franciaországban felnőve nagyon is tudatában van a történeteknek, amit a strasbourgi askenázi közösség tragédiáján keresztül mutat be. A kevés túlélő „invázióként” élte meg a szefárdok érkezését, és barbárokként tekintettek rájuk. Ugyanakkor Izraelben élő szefárd barátaik nem értik, hogy Esther szülei miért Franciaországot választották:

46 Abécassis, 2009. 378.

Mindazok után, ami ebben az országban történt, Vichy és a kollaboráció, a zsidók deportálása, a soá után, az igazat megvallva, Moïse, nem értem, mit csinálsz itt!⁴⁷

A soá története Esther és nem zsidó barátja között rendszeres témája beszélgetéseiknek. Esther mindig megsemmisül, amikor Auschwitzra, és különösen, amikor az állapotos nőkre gondol. Úgy érzi, a meggyilkolt milliókkal azokat is megölték, akik tőlük születtek volna. Barátja próbálja megérteni a holokausztot, de rosszul intellektualizálja a történetek politikai, társadalmi kereteit, beszélgetéseik folyamatosan zátonyra futnak, amikor barátja már arról beszél, hogy Hitlert a háború és a versailles-i békekötés „traumatizálta”, vagy amikor a média negatív Izrael-narratíváját ismétli, és képtelen elfogadni a lány Izraelhez fűződő mély kapcsolatát.⁴⁸ Esther természetesen azonosul a soá alatt üldözött európai zsidókkal, és ha nem is fogalmazza meg, de tudja: ha a háború alatt Franciaországban élnek, ugyanaz a sors várt volna rájuk. Ez a kihagyásalakzat az áldozattá válás tudatalatti, kimondatlan félelmeiből fakad, és azonosulása Izraellel nemcsak a gyökerek iránti kutatására vezethető vissza, de arra a tényre is, hogy Izrael Állam egy olyan menedék, amely képes megvédeni a zsidókat.

Spanyolországi utazásai során Esther felidézi gyerekkori nyaralásait és szülei boldogságát Cordóva, Granada vagy Toledo utcáit járva, majd az andalúziai-spanyol aranykort is. A spanyolországi rész a regény és Esther mélyre ásásának a súlypontját képezi, itt ismerjük meg a szefárd őneredet, amely a babiloni fogságig, a Nebukodonozor által elhurcolt jeruzsálemi elitig vezet vissza a szefárdok eredetét, Júda és Benjamin törzsig.⁴⁹ Abécassis felvonultatja a kiűzetés előtti szefárd kultúra nagyjait, köztük a költő-filozófus Slomo ibn Gabirolt, aki a családi legendárium és Esther spanyol történész ismerőse, Pedro szerint a jeruzsálemi arisztokrata családból leszármazott, Titus által (újra) elhurcolt Vital-család egyenes ági felmenője volt⁵⁰ – valójában tudomásunk szerint Slomo ibn Gabirolnak nem voltak gyermekei. A fikciós szál annak az irodalmi tehetségnek, a vallási és filozófiai hagyománynak, az „ősi rímeknek és

47 „Après tout ce qui s’est passé dans ce pays, après Vichy et la collaboration, la déportation des juifs la Shoah, en vérité, Moïse, je ne comprends pas ce que tu fais ici !” Abécassis, 2009. 186.

48 Abécassis, 2009. 288–290.

49 Abécassis, 2009. 294.

50 Abécassis, 2009. 298.

ritmusoknak” generációról generációra történő öröklődését szimbolizálja, amelyet a szefárdok hagyományoztak Dávidtól Mezopotámián és Spanyolországon át Marokkóig és tovább, szájhagyomány útján.⁵¹ Pedro magyarázata szerint az 1066-ban, a granadai arab csőcselék által elkövetett pogrom vezethetett ibn Gabirol halálához. Ezt a pogromot, akár csak a többi, majd a kiűzetést, az inkvizíció rémtetteit elfelejtette a világ, de a dráma és a gyötrelem ott maradt a szefárdok szívében, mint egy „titkos trauma”.⁵² Az 1395-ös sevillai kényszerkeresztelési hullám során az egyik Vital kikeresztelkedett, miközben a család titokban fenntartotta identitását. Egyik leszármazottjuk mártíromságot szenvedett el, de unokája hosszú viszontagságok után Marokkóba került, ahol ő és leszármazottai zsidóként élhettek. Azonban:

bennük maradt Spanyolország, tudattalanul, és vele együtt az a melankólia, az a feneketlen szakadék, ami azóta gyötri a szefárd lelket; azok az énekek, amelyeknek lángoló nosztalgiája, végtelen szomorúsága meghasította azok szívét, akik hallgatják őket.⁵³

Andalúzia szökőkútjai Estherben később is a földi paradicsom képzetét ébresztik, a boldogság és a nyugalom néhány pillanatára emlékeztetik.⁵⁴ Eljut Marokkóba is, és a történet végén megrázó felfedezésre jut születéséről, amit az olvasó viszont már sejt, hogy valódi apja nem Moïse (aki tudja az igazságot, és lányaként szereti), hanem izraeli barátjának, Noamnak az apja. A regény így erősen pesszimista kadenciát kap, megerősítve nagyapja profetikus szavait:

Ma veszélyben vagyunk... Mindannyiunkat itt, az a veszély fenyeget, hogy elveszünk. Ez az idő a vége a mi évezredes világunknak, kultúránknak. Mindenki felelős érte. És mi különösen. Mi vagyunk az utolsók, Moïse, mi vagyunk az utolsó szefárdok!⁵⁵

51 Abécassis, 2009. 259–260.

52 Abécassis, 2009. 304. NB: Slomo ibn Gabirol halálának évszáma bizonytalan, vagy 1058 vagy 1070 a leginkább elfogadott dátum.

53 „L’Espagne demeura en eux, à leur insu, et avec elle cette mélancolie, cet abîme insondable qui tourmente depuis lors l’âme Sépharade, ces mélodées dont l’ardente nostalgie, la tristesse infinie fendent le cœur de ceus qui les écoutent.” Abécassis, 2009. 318.

54 Abécassis, 2009. 348.

55 „Aujourd’hui, nous sommes en danger... Tous ici, nous sommes en danger de nous perdre. Ce temps est celui de la fin de notre monde millénaire, la fin de notre culture. Chacun en est responsable. Et nous, en particulier. Nous sommes les derniers, Moïse, nous sommes les derniers Sépharades!” Abécassis, 2009. 476.

Az *Alyah*⁵⁶ talán Esther Vital történetének folytatása. Talán – mert ennek az Esthernek a szülei szintén Marokkóból érkeztek Elzászba, de nem találunk utalásokat a *Sépharade* Estherére, és vezetékneve is eltér egy betűben: nem Vital, hanem Vidal. Az *Alyah* Esthere félúton áll a *Sépharade* inkább fikciós karaktere és Abécassis között. A 2015-ben megjelent regény háttere a franciaországi iszlamista antiszemitizmus fellángolása, a zsidók ellen elkövetett fizikai támadások és gyilkosságok sokja. Abban az országban, amit Esther biztonságosnak hitt, rejtteni kell nyilvános helyen a zsidó identitást. Esther felidézi saját és családja marokkói nyaralásának szép élményeit és a 10–11. századi andalúziai együttélést, majd az 1066-os granadai pogromot, az inkvizíciót és a conversók emlékét, akiknek ugyanúgy rejtegetniük kellett identitásukat. A körülmények és okok különböznek, de a fenyegetettség érzése a régi. Esther próbálja megérteni az okokat, és miközben fájdalmas ragaszkodással ír Franciaország, Párizs és a francia kultúra iránti mély szeretetről és gyökerezettségéről, úgy érzi, nincs más választása, mint az alija.

Ladino szöveg ebben a regényben is csak egy alkalommal bukkan fel, de ennek a szövegnek, egy dalrészletnek súlya van. A dal a regény dramaturgiailag fontos pontján olvasható, amikor Esther kikíséri Gabrielle-t, alijázni készülő barátnőjét a repülőtérre. Itt idézi fel az egyik legismertebb szefárd dalt, amelyben az elhagyott szerelmes búcsúzik hűtlen kedvesétől. Esther barátnője távozása feletti érzelmeit, saját küzdelmét a „menni vagy maradni” dilemmája, franciasága és szefárdsága, zsidósága között, csak egy dal felidézésével tudja érzékeltetni; és a lélektani helyzet visszavezeti ősei anyanyelvéhez, a tudata gyökereiig. A kihagyásalakzat első síkon a szülőföld elhagyásának megfogalmazhatatlan fájdalomból épül fel; második síkon a szefárd történelem kiűzetéseinek szintén megfogalmazhatatlan és fel nem dolgozott traumáiból, amit most egy újabb követ; harmadik síkon pedig annak felismerésből, hogy mindezt az egykori anyanyelven tudja csak kifejezni. A lírához és a zenéhez visszajutva ért el Abécassis a *telek* legmélyére:

Mikor anyád megszült
és világra hozott téged
szívet nem adott neked
hogy mást szeressél.

56 Abécassis, Eliette: *Alyah*. Paris: LGF, 2015.

Isten veled, kedvesem, szülőföldem [„anyaföldem”], anyám és apám, hazám. Isten vele, elnök úr, miniszter úr, igazgató úr, Julien és mind a többiek. Nincs szívem kétszer szeretni.⁵⁷

A szefárd múlt életben tartása a lírában

A lírának kitüntetett szerep jut a kortárs szefárd irodalomban, ami túlmutat a költészet kiemelt helyén a szefárd irodalomban a kiűzetés előtti héber költészettől kezdődően. A líra a legősibb irodalmi formák egyike, zenei, ritmikai elemeinek köszönhetően könnyebben fennmarad és továbbadható, hasonlóan a dalhoz, amivel több ponton szorosan összekapcsolódik. Kiemelt szerepe a ladino nyelv revitalizációjában azt is jelenti, hogy a vers dallá válva visszatér ősi formájához és közösségi, emlékezetmegőrző funkciójához is, beilleszthető egy közösségi programba, és megzenésítve, dalként új műfajjá is válhat. Egyszerre esély és eszköz a kis létszámú nyelvi közösség elérésére, és az irodalom életben tartására. A lírára jellemző szubjektivitás, intenzitás több síkon képes egyszerre ábrázolni az eltűnt múltat, és annak hangulatát, kimerevíteni azt, ami emlékké vált, és érzékeltetni az identitás és a múlt iránti viszonyt éppúgy, mint gyászt és a fájdalmat. Azonosulás a szülőkkel, a múlttal; hangot ad a halottaknak saját nyelvükön, elevenné téve emlékezetüket. A líra a traumák legmélyebb rétegeibe hatol be, és próbálja megfogalmazni, amit valójában nem lehet. A soát gyerekként átélő nemzedék, a második- és harmadik generáció legtöbbször a hiány költője: a hiányzó közösségeké, családtagoké, hagyományé; történeteké, a soha el nem mesélt szörnyűségeké, a múlt hiányzó darabkáié, az elveszett nyelvé. A jelenben tapasztalható hiány növekvő jelenség, meghatározza a jövőt is, és nem betölthető. Az anyanyelvi beszélők távozásának, a nyelv elnémulásának tudata és a szefárd irodalom kanonizációs problémái tovább táplálják a melankóliát és a rezignáltságot, és feszültséget hoznak létre a szerzőkben. Ezt a hiány-érzést, a „minden egész eltörött” tudatát a hiányalakzatok és a csend alkalmazása érzékelteti.

Margalit Matitiahú (1935–) Tel-Avivban született egy szalonikii eredetű családban, héberül és ladinoul publikál verseket. Spanyol nyelvterületen

57 „Tu madre cuando to te parió / Et te quió al mundo / Corazon ella non te dió / Para amar secondo. Adieu, ma chérie, mère patrie, mère et père, mon pays. Adieu Monsieur le Président, Monsieur le Ministre, Monsieur le Directeur, Julien, et tous les autres. Je n'ai pas le cœur à aimer deux fois”, Abécassis, 2015. 246.

talán a legismertebb szefárd költő, akinek több kötete jelent meg Spanyolországban, és rangos izraeli, spanyol és román irodalmi díjakban részesült. Verseit Mónica Monasterio zenésítette meg. Gyermekkorát még a ladino használata határozta meg, tizenhét évesen első verseit is anyanyelvén írta, de első kötete már héber verseit tartalmazta. 1988-ban jelentek meg első héber-ladino kétnyelvű kötetei, az *Alegrika*, majd a *Kurtijo kemado*. A *Kurtijo kemado* édesanyja szülővárosába, Szalonikibe tett utazás lírai reflexiója, ahova édesanyja halála után látogatott el. Matitjahu így emlékezett vissza arra a pillanatra, amikor hosszú kihasnítás után újra foglalkozni kezdett a ladino nyelvű költészettel:

1986-ban kezdtem zsidó-spanyol nyelven verseket írni. Ez a visszatérés egy nagyon mély forrásból származott, egy impulzusból, ami akkor ébredt fel bennem, amikor megláttam, hogy a szüleim nyelve elhalványul. Az új generációk már nem értik. Az a nyelv, amely a Balkánon a holokauszt után az élet nyelve volt, megfogyatkozott.⁵⁸

Matitjahu nemcsak családi környezetben tudja használni a ladinót, hanem az izraeli szefárd közösségben is, például rádióműsorokban,⁵⁹ aminek köszönhetően a még élő nyelvhasználat szervesen épül be költészetébe. Ennek a ténynek, korai ladino próbálkozásainak, és több évtizedes költői munkásságának köszönhetően Matitjahu költői nyelve az egyik legkifinomultabb kortás ladino költészetet hozza létre, és miként arra Shmuel Refael rámutat, első kötete fontos lépés volt a ladino nyelvű holokauszt-irodalom megújítására.⁶⁰ Családjában aktív volt a kommunikatív emlékezet, de Matitjahu édesanyja soha nem volt hajlandó visszalátogatni szülővárosába, ami részéről egyfajta hallgatási aktus lehetett. Matitjahunak jutott a feladat, hogy beazonosítsa a helyszíneket, és eljusson édesanyja és családja történetének, és saját identitása, saját *szelfje* megértéséhez, hasonló módon mélyre ásva, miként Abécassis teszi, de a líra eszközeivel. A *Saloniqui (En la calle que se engrandició mi madre)* („Szaloniki [ahol anyám felnőtt]”) című vers édesanyja életének, történe-

58 „Al anyo 1986 torni a eskrevir poemas en Judeo-Espaniol. Este retorno vino de un madero muy profundo, un impulso ke se arrebio en mi en viendo ke esta lengua de mis padres se esta apokando. Las nuevas generaciones ya no la avlan. La lengua ke era lengua de vida en el Balkan despues del Holokosto se apoko.”, Matitjahu, Margalit: „Porke eskrivo en dos lenguas –hebreo i judeo-espaniol”: *Noaj*. Revista literaria. diciembre 1992. 88–89. Idézi: Sefami 2012. 201.

59 Sefami, 2012. 202.

60 Refael, Shmuel: *Un grito en el silencio: La poesía sobre el Holocausto en lengua sefardí: Estudio y antología*. Barcelona, Tirocinio, 2008. 166–172.

tének kezdeteihez vezeti vissza. A múlt magába zárkózását és homályát a csukott ablakok és a késő délutáni-esti sötétedés kezdete érzékelteti; mindkettőhöz a csend, a hangok fokozatos elnémulása társítható. A múlt ott forrong a mélyben, ahogyan a csukott ablakok néma háborúja ezt sejteti, de az utca és a ház is néptelen, csupán a lírai én jelenléte töri meg a mélységes csendet. A múlt hangjai az utolsó pillanatig hallgatásba burkolódnak, a levegőben maradnak, míg az utolsó sorban meg nem törik a csend, és egy hang nem közöl egy száraz információt, egy lakcímet, amely azonban, édesanyja történetének kezdete:

Az utca megtelni tűnt mély érzéseimtől
sétálva és a régi nevemet keresve.
Az este árnyékai
a házakra kezdtek zuhanni.
A csukott ablakok néma háború közepébe tűntek bonyolódni
az elmúlt idő ellen.
Megringattam az anyám által belém ültetett emlékeket
[...]
És hallottam kiejteni egy nevet
mint egy harangot lengve az időben, és azt mondta:
Szaloniki, Odos Theoyenos Harisis 59.⁶¹

A vers a kihagyásalakzatok és a csend síkjait rétegyzi egymásra, a csend, a némaság kimondottan is megjelenik és a múlt kísérője. A hangok és az elbeszélők is hiányoznak, és az ember hiánya megrázóan emlékeztet az okokra: a versben szereplő szaloniki közösség 80 százaléka a soá áldozata lett, és történetei nagy része is eltűnt az elpusztított közösséggel együtt. Ami maradt, néhány cím, hely emléke, amiket a túlélők és gyermekeik emlékezete megpróbál felkutatni. A holokausztra egyetlen szó sem utal a versben, de pusztítása és következményei végig jelen vannak, mint a hiány okozói és egyúttal okai. A *Kurtijo kemado (El esfueño) (A leégett udvar [Az álom])* soraiban barakkokat és embereket látunk, és az álom tudattalan világában a psziché egy emberi, normális világ

61 „La calle parecía hinchirse de mis hondos sentimientos / en caminando y buscando mi viejo nombre. / Las solombras de la madre / empezaban a cayer sobre las casas. / Las ventanas cerradas parecían metersen / en una guerra muda contra el tiempo pasado, / mezo las memorias plantadas en mí por mi madre / [...]. / Y sintía la prononzación de un nombre / como una campana / cunándose en el tiempo y diciendo: / Thessaloniki, Odos Theoyenos Harisis 59. In: Matitiahú, Margalit: *Kamino de tormento*, Cuenca: El Tro de Barro (Cuadernos del Mediterráneo 3), 2000. 38.

létére igyekeznek emlékeztetni magát, ahol „ragyogtak a színek” és „csend uralkodik / nyugodtan és biztonsággal”.⁶² A „csend”, ami általában az elhallgatás aktusa, a nyugalom, egy másik élet és világ szinonimájává válik, ami a holokauszt túlélőinek számára örökre eltűnik, de legalábbis soha nem lesz a régi.



Margalit Matitiahu
Wikimedia Commons

A nyugalmas, másik élet Rita Gabay-Simantov költészetének visszatérő témája, verseiben a feszültséget éppen az a tudat okozza, hogy a mindennapokat, a családi ünnepek szépségét és intimitását Görögországban elpusztították, és soha nem állhat helyre. A hiány és a kihagyásalakzat elválik egymástól: a hiány az, amit a vers ábrázol, a kihagyásalakzat pedig az ok, aminek a hiány a következménye. Rita Gabay-Simantov (1935) Athénban született, a soát családjával Isztambulba menekülve élte túl. 1991-ben kezdett ladino nyelven írni, első kötete 1992-ben jelent meg. *A Quinientos años despues* („Ötszáz évvel később”) a kiűzetés tragédiáját idézi fel. Második kötete, *Fuente de mi tradision* („Hagyományom kútja”, 1997) gyökereinek, a szefárd tradíciónak állít emléket, és Szalonikinek ajánlja. Verseit szintén Mónica Monasterio zenésítette meg. 2001-ben egy interjúban úgy nyilatkozott, hogy a ladino melletti döntésének oka,

62 Matitiahu, 2000. 41; Sefami, 2012. 202; Refael, 2008. 28. 7., Refael, Shmuel: „The Geography of the Memory: The Representation of the Pre-Holocaust Salonican Jewish Community in Post-Holocaust Sephardic Poetry”. *eHumanista*, Volume 20, 2012. 321–333. https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume20/16%20Refael.v20.pdf (letöltés ideje: 2023. szeptember 23.)

hogy a nyelv meghatározza szefárd identitását, és családjára és kultúrájára emlékezteti.⁶³

A szefárd mindennapok és ünnepek apró, banális tevékenységeit és jellegzetességeit bemutató verseiben az apró, szokványos dolgok által nyerik el súlyukat, hogy az olvasó tudja: mindez örökre elveszett. A vers meghitt, intim családi készülődést ábrázoló pillanataiba fájdalom és nosztalgia vegyül. A *Sabbat* („Szombat”) a szokványos ünnepi készülődés apró részleteit összegzi, amik egy elpusztított múlt mementóivá és utolsó emlékeivé váltak. A nyelvezet egyszerűsége részint a gyermekversek letisztultságát idézi fel – egyúttal a lírai én gyermekkorára is emlékezve –, részint azt érzékelteti, hogy bármilyen nyelvi-költői komplexitás és bonyolultság hátráltatná az emlékek rögzítését:

Emlékszem nagyanyámra
minden péntek este
ahogy mindig mondta
menyének, anyámnak

Segíts, kedves lányom
vedd le kötényed,
ölts tiszta ruhát
mert már érkezik a Sabbat.

Az étel már kész
az asztal megterítve
a gyertyák meggyújtva
férjed már belépett.⁶⁴

Matitjahu és Gabay-Simantov mellett Avner Perez a legismertebb görög szefárd költő, aki a ladino revitalizálásáért küzdő szefárd szervezetek egyik vezető egyénisége. Nemcsak saját műveivel, de fordítóként is igyekszik hozzájárulni a ladino irodalmi rangjának emeléshez, és

63 Esformes, Marí: Three Contemporary Judeo-Spanish Poets. In: Pomeroy, Hillary; Alpert, Michael (eds.): *Proceedings of the Twelfth British Conference on Judeo-Spanish Studies, 24-26 June 2001. Sephardic Language, Literature and History*. Leiden-Boston: Brill, 2004. 170. DOI: https://doi.org/10.1163/9789047414285_020

64 „Me accodro de mi nonna / cada Viernes por la tadre / como le avlava siempre / a su noguera mi madre. // Aide fija regalada / quita te el devantal / metete vistido limpio / que ya yega el Shabat. // La comida ya esta pronta / y la mesa se metio / las candelas assendidas / tu marido ya entro.” Varol, Marie-Christine: *Manuel de Judéo-Espagnol – langue et culture*. Paris: Langue Mondes – L’Asiathéque, 1998. 256.

ladinóra fordította *A kis herceget*, az *Iliászt* és az *Odüsszeiát* is. Perez 1942-ben született egy hatgenerációs jeruzsálemi szefárd család gyermekeként. A család szoros kapcsolatban volt Görögországban élő rokonokkal, akik kivétel nélkül a holokauszt áldozataivá váltak. Szaloniki, a szefárd múlt iránti kötődését és rokonai elvesztésének fájdalmát így fogalmazta meg:

Soha nem jártam Szalonikiben, de tudatosulva bennem, hogy a régi zsidó Szaloniki az én városom, úgy sírok a sorsa miatt, mintha egyike lennék gyermekeinek.⁶⁵

Perez munkásságában így kiemelt szerep jut az holokauszt emlékeztetőnek, legismertebb verse, az 1986-ban megjelent *Siniza is fumo* (*Hamu és füst*) című kötetének címadó verse, Daniel Akiva megzenésítésében az izraeli soá-megemlékezések állandó része, mint Szenes Hanna *Eli, Eli* címen ismerté vált, szintén megzenésített verse. Perez verse több ponton is Paul Celan költészetét idézi fel, a sorok szaggatottságával, töredezettségével vagy egyes szavak gyakori használatával, a rémtetteket explicit módon érzékeltető kifejezések helyett. Pereznél a „hamu” és a „füst” szavak hangsúlyosak: ezeket a szavakat választotta a vers címéül, ez a két szó szerepel az első és harmadik versszak első soraiban is, és építi fel a kihagyásalakzatot, amelynek további elemei a „rémálom”, „megmenekülés nélkül”, „elszáradt kert”, a „fekete, baljóslatú madarak” és az arcát hamufelhőbe rejtő és távozó hold képe:

Hamu és füst
száll és egy
rémálomba hull
megmenekülés nélkül.

Az elszáradt kertben
ül a lány,
fekete, baljós madarak
tépdesik szívét.

Hamu és füst
töltik el szemét

65 „I have never been in Salonica, but realizing that old Jewish Salonica is my city, I cry for her fate as if I were one of her children.” Lévy, Isaac Jack: *And the World Stood Silent – Sephardic Poetry of the Holocaust*. Chicago: University of Illinois Press, 2000. 167.

nincs senki, ki felébresztené,
hogy megvigasztalja őt,

fent, az égben
a hold elhalad,
elrejtve arcát
a hamufelhőbe.⁶⁶

A *La romansa de Rika Kuriel* (*Rika Kuriel románca/balladája*) című versben pedig már a csend a fő szervezőerő. A románc talán a legmélyebben gyökerező műfaj a szefárd kultúrában, és végig kíséri a szefárdok történetét. Együtt alakult és formálódott vele, átvette a modern költészet újításait, és a spanyol románcirodalomhoz hasonlóan lírizálódott – gondoljunk Garcíá Lorca cigány románcaira. Rika Kuriel románca is egy lírai románc, amelyben a műfajra olyannyira jellemző elhallgatásnak, a „balladai homály”-nak súlyos jelentősége van. Az elhallgatásokon és a kihagyásalakzatokon túl, amik a *Siniza i fumo* szövegéhez képest is intenzívebb, komplex rendszerré állnak össze, a csend, az elnémulás a holokauszt és következményeinek egyik legtragikusabb lélektani, filozófiai és teológiai kérdését emeli ki:

Baljós, csúf úttja a halálnak,
ahol a hó feketévé vált
az égett szén között.
A nap az égen magasan jár,
nincsenek fák és nincsenek madarak,
nincsenek virágok és nincsenek zöld mezők.
Rika Kuriel, a vér menyasszonya,
törékeny, törékeny,
szíve megtört.
Mint a fülemüle, amelynek torka elnémult,
szívéből és lelkéből énekel
hang nélkül és szavak nélkül
addig, míg énekelhet.
Baljós, csúf útja a halálnak

66 „Siniza i Fumo / Bolando, Kayendo / En un esfuenyo malo / Sin salvacion. // En la guerta kemada / Asentada la fija / Pasharon prestos / Apretan su korason. // Siniza i fumo / Inchen sus ojos / No ay ken ke la desperte / A dale konsolasion. // Por los sielos ariva. / Pasa la luna / Tapando su kara / Kon una nuve-karvon.” Levy, 2000. 168.

Rika Kuriel, a fájdalom virága,
jegyesed megfulladt,
az Éden kapujában
még vár reád.⁶⁷

A kihagyásalakzatok ez esetben átengedik a halál, a pusztulás képeit, de az ok, a holokauszt említése hiányzik, amit látunk, az a hiány: a fák, madarak, virágok, mezők, azaz az élet hiányát. Rika is elnémul, már csak szívéből és lelkéből szól az ének, „hang és szavak nélkül”, mert a szörnyűségek leírására nincsenek szavak, és az élet hiánya elnémuláshoz vezet. A hang és a szavak hiánya a holokauszt-irodalom tragikus paradoxona, de teológiai és filozófiai kérdéseket is felvet, Isten hallgatásáról, a beszéd értelméről és értelmetlenségéről; vagy etikai kérdéseket a világ hallgatásáról, ahogyan Lévy antológiájának címe. Lélektani értelemben pedig a traumák egyik következménye, gyakran a másod-harmadgeneráció esetében is.



Avner Perez

<https://www.radiosefarad.com/>

67 „Kamino feo de la muerte / Por debasho nieve preta, / Pedaso de karvon kemado. / El sol arriva en el sielo, / Ni arvoles ni pasharikos / Ni flores ni yervizikas. / Rika Kuriel novia de sangre, / Delgadika, delgadika, / Su korason kondja korlada / Berbil siego en su garganta, / Kanta su korason i alma / Sin boz i sin palavras, / Asta la fin esta kantando. / Kamino feo de la muerte / Rika Kuriel, flor de sangre, / Tu novio ya afogado / A la puerta de Ganeden / Ayi te esta asperando.” Treves Alcalay, Liliana: *Canti della diaspora – raccolti, tradotti e interpretati* Vol. 3. Firenze: La Giuntina: Firenze, 1997. 98.

A holokauszt idején még gyermek, vagy utána született generációk tagjai közül többen egy családtag elvesztésekor döbbennek rá, hogy a soá előtti múlt utolsó szemtanúinak halála saját gyökerük, identitásuk történeteinek a végét is jelenti, és akkor fordulnak vissza örökségükhöz, ahogyan Clarisse Nicoïdski is, akinek költészete a múlt felvállalása. A *Couvre-feux* Mathilde-jának, azaz Nicoïdski édesanyjának halála, a kommunikatív emlékezet megszakadása, és a nyelvet őrző és átadó anya elvesztése a hagyomány és a nyelv túlélésének lehetőségét is szűkíti. *Lus ojus, las manus, la boca* („A szemek, a kezek, a száj”) című, 1977-ben megjelent kötetének előszavában így írt erről:

Anyám halála nagy megrázkódtatás volt. Megértettem, hogy vele egy kicsi a gyerekkorom nyelvéből is visszavonhatatlanul eltávozik, és hogy a mi generációnk számára az időseink halála egy nyelv halálát jelentette.

Ebben a nyelvben megvolt anyám szeretete, cinkosságunk és nevetésünk.⁶⁸

Az előszóban Nicoïdski kíméletlen őszinteséggel beszél arról, hogy mindig francia nyelvű szerzőként tekintett magára, és iskoláskora óta nem érdeklődött a „családi nyelv”, a „titok nyelve”, azaz a ladino iránt, „félelemből – és talán – szégyenből”.⁶⁹ Amikor spanyolt kezdett tanulni a középiskolában, otthonosan érezte magát a nyelvben, és ösztönösen az otthon megtanult ladino szavakat használta; ez lehetett az első pillanat, amikor az idegenségérzés megtörhetett. Anyja halála után azért kezdett ladino verseket írni, hogy megmaradjon hangjának nyoma:

Semmi tudásom nincs a vallásról, vagy szinte semmi, de szeretném, ha ezek a szavak az elveszett nyelven érte, anyámért szólnának, mint egy kaddis, amit gyakran ismétlünk.⁷⁰

A kis kötet ladino-angol kiadásban, háromszáz példányban egy kis kiadónál jelent meg, és ahogyan a 2023-ban a Gallimard-nál megjelent ladino-francia kiadás előszavában Marcel Cohen fogalmaz, a „szépség

68 „La mort de ma mère a été un grand bouleversement. J’ai compris qu’avec elle, s’en allait définitivement un peu de cette langue de mon enfance, et que, pour notre génération, la mort de nos aînés signifiait la mort d’une langue.

Dans cette langue se trouvaient l’amour de ma mère, notre complicité et nos rires.”, in: Nicoïdski, 2023 [1981]. 27.

69 Nicoïdski, 2023 [1981]. 25–26.

70 „J’ignore tout de la religion, ou presque, mais je voudrais que ces paroles dans la langue perdue soient pour elle, pour ma mère, comme un kaddish que l’on répéterait souvent.”, in Nicoïdski, 2023 [1981]. 27.

meteorjaként” „került elő az éjszakából.”⁷¹ A könyv a Párizsban élő argentin író, Julio Cortazár és felesége kezébe került, akiket magával ragadott a kötet, és adtak belőle egy példányt az akkor szintén Párizsban élő Juan Gelman argentin költőnek. A *Lus ojus las manus la boca* így jelentős ismertségre tett szert a spanyol nyelvű irodalomban, és Nicoïdski második, 1980-as kötete, a *Camínu di palavras* („Szavak útja”), már Spanyolországban, a *Poesía* című folyóiratban jelent meg.⁷²

A *Lus ojus las manus la boca* két nagy részre oszlik: a címadó, három részre osztott ciklusra, valamint egy Federico García Lorcának ajánlott versre. A verseket szarajevói dialektusban írta, ám az archaikus nyelvezet modern költészetet szólaltat meg, amelybe a francia szürrealizmus mellett a japán eredetű haiku europaizált formáját is integrálta, miként a ciklus negyedik verse:

Meséld el a mesét
mely szemedben vándorol
ha felnyitod
reggel
amikor a Nap
fénymutatója
behatol álmaidba.⁷³

„Meséld el a mesét” – Kamocsay Ildikó magyar fordításában, Florence Malfatto francia fordításában pedig „l’histoire”⁷⁴ szerepel, és mindkét fordítás egyaránt kifejező. A magyar fordítás a költőiségre, a fikcionalizáltságra helyezi a hangsúlyt; a francia pedig az elbeszélés történelmi valóságára. A „cunseja”, a mese, ahogyan a románc is, a kommunikatív emlékezethez, a hagyomány szóbeli átadásához kötődik; így az egyéni, családi és közösségi emlékezet hordozója, ugyanakkor azonban a történelmi múltat adja tovább. A megszólított, Mathilde Abinun, a költő édesanyja, akinek szemei még őrzik a múltat, a szarajevói közösség vizuális emlékét, amit elmesél.

71 Nicoïdski, 2023 [1981]. 7.

72 Nicoïdski, 2023 [1981]. 144–145.

73 „cóntami la cunseja / qui si camina in tus ojus / cuando lus avris la maniana / cuandzu il sol / entra su aguja di luz / in tus suenius.” (Kamocsay Ildikó fordítása), Clément, Catherine: *Az úrnő*. (Fordította: Kamocsay Ildikó.) Budapest: Európa, 1996.

74 Nicoïdski, 2023 [1981]. 39.

A második rész az anyai kéz bemutatásával indít, amelyhez a fájdalom gesztusai kapcsolódnak: kiáltások, sírás és a hang nélküli éneklés: „száj nélkül kiáltanak / szemek nélkül sírnak / hang nélkül énekelnek”.⁷⁵ A „hang nélküli éneklés” Perez Rika Kurieljét idézi fel, aki szintén „sin boz i palavras”, énekel. Az elnémulás és a némaság gesztusa szakítja meg a kommunikatív emlékezetet, a *cunseja* elmondásának folyamatát, mert a holokaust izonyata elmondhatatlan; csak a csend marad. A harmadik rész a száj köré szerveződik, ami a fentiekből következően a legtehetetlenebb és a legbénultabb testrésszé válik, amikor a múlt története eljut a holokaustig:

[...] a hazug száj
vár rám
tudván, hogy előbb vagy utóbb
széttép⁷⁶

A száj borzalmakról beszél vagy hazudni fog, és a lírai én tudja, hogy a valóság előbb vagy utóbb áttör a kegyes hazugságokon. Ugyanakkor a beszéd (lehetetlensége) mellett az írás gesztusa is itt kap szerepet, mint a nyelvhasználat másik lehetséges módja. A lírai én az íráshoz fordul, hogy megőrizze a múlt nyomait, ez az első, bátortalan vallomás arról a pillanatról, amikor a „szülőlk” nyelvén, a múltba temetett nyelven kezdett írni. Szimbolikusan tekinthető, hogy a kötet végén jelenik meg a vallomás, mintha a lírai én ekkor ért volna a kutatás végére, a *tel* mélyére; és ekkor értené meg, hogy az írás, a ladino nyelven írás az egyetlen lehetősége édesanyja és a múlt emlékének megőrzésére. Megpróbálja meghallani a nyelvez tartozó hangot, és megérti, hogy csak a néma írás maradt.

írott
az első írás sora
egy elveszett nyelv szava
megpróbálom hallani
amikor a szem, az arc, a homlok alszik
amikor

75 Nicoïdski, 2023 [1981]. 56.

76 la boca mintirosa / mi aspera / saviendu qui mas prestu mas tardi / mi arasgara.”, in: Nicoïdski, 2023 [1981]. 64.

nem vagy több, mint egy hajó, útja végén
nem több, mint egy néma írás⁷⁷

Az írás ugyanakkor csendes tevékenység, így önmagában is az elnémulás gesztusa, a magunkba fordulás lehetősége és eszköze. Van egy utolsó pillanat, amikor úgy tűnik, elhagyja a száját egy kiáltás, ám az „ajkaid között / meghalt”⁷⁸ – és ezekkel a sorokkal zárul a ciklus, amely a feledés elleni küzdelemmel kezdődött („hogyan feledhetném / elveszett szemeket”).⁷⁹ A versek celani fragmentáltsága, a központozások hiánya, az elhallgatások, a körülírások már nem a múltat próbálják rekonstruálni, hanem a rádöbbenést a múlt elbeszélésének korlátjaira, a szemtanúk (el)hallgatásának mélységére, és ezáltal a múlt megismerésének lehetetlenségére. A szemtanúk és a múlt magukba zárnak, a rekonstrukció lehetősége után a megkonstruálás lehetőségei is elvesznek, ami marad a lírai reflexió a fragmentumokra, a nyelv és a múlt hordozói iránti érzelmekre. A múlt hiánnyá vált, a kihagyásalakzatok ezáltal nem egyszerűen a versciklus szervezőerejét képezik, hanem a csendbe merült múlt helyettesítői.

A kötet kétnyelvű spanyol kiadásának előszavában Ernesto Kavi kevésbé pesszimista. Emlékeztet, hogy a költészet *általában* is a múlt restaurálásának egy módja, ami újabb magyarázat arra, hogy miért a költészet a szefárd irodalom legnépszerűbb formája, beleértve a regények líraiságát is. Majd azzal zárja szintén lírai eszme-futtatását, hogy a jövő felé fordul, abban a reményben, hogy az „elveszett Paradicsom” nem a múlt, hanem a jövő része:

A költészet az idő visszaállításának módja [...] Mi lesz ezután? Nem tudom, azt akarom hinni, hogy az elveszett Paradicsom nem maradt hátra. Elöl van.⁸⁰

77 „scrita / racha di la primer scrituria / palabra di una lingua pardida / aprovu intinderti / cuando durmin lus ojus la cara la frenti / cuando / no sos nada mas qui un barcu al fin di su viaje / nada mas qui una scrituria muda”. Nicoïdski, 2023 [1981]. 72.

78 Nicoïdski, 2023 [1981]. 76.

79 Nicoïdski, 2023 [1981]. 32.

80 „La poesía es una forma de restaurar el tiempo [...] ¿Qué habrá después? No lo sé, Quiero creer que el Paraíso perdido no quedó atrás. Está delante.” Nicoïdski, Clarisse: *El color del tiempo*. Madrid: Editorial Sexto Piso. 2014. [1983]. 9–10.

A mizrahik tragédiája

Bevezetés

Izraelben *mizrahinak* (keletinek) nevezik az Ázsiából vagy Észak-Afrikából bevándorolt zsidókat.¹ Az elnevezéssel leginkább az arab országokból érkezőket illetik, de *mizrahinak* számítanak az iráni, buharai, afgán vagy a kurd területekről betelepülők, ahogyan az Indiából, a Kaukázus vidékéről vagy Grúziából visszatérők is. A *mizrahikat* olykor szefárdoknak is nevezik, hiszen az Ibériai-félszigetről történt kiűztetés után a szefárdok egy része is a Közel-Keleten talált új lakóhelyet, így a két közösség évszázadokon keresztül azonos térben élt és mozgott, kultúrájuk keveredett. Sőt a közel-keleti közösségekbe újonnan bevándorolt szefárdok a legtöbb helyszínen gyorsan megszerezték maguknak a domináns pozíciókat (mind gazdasági, mind kulturális értelemben), így az esetek többségében szefárdok által dominált közel-keleti közösségekről beszélhetünk.² A *mizrahi* közösségek évszázadok, mi több évezredek óta otthonuknak tekintették a Közel-Kelet egy-egy általuk lakott régióját. Osztottak környezetük kultúrájában, kialakították az együttélés metódusait, saját képükre formálták az ott használt nyelveket: ezeket nevezzük judeo-arabnak, judeo-perzsának, judeo-berbernek, judeo-aráminak stb.³ A kutatók körében mindmáig vita tárgyát képezi, hogy a

□ Dobos Károly Dániel, egyetemi docens, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, e-mail: dobosk@or-zse.hu, dobos.karoly@btk.ppke.hu

- 1 A szó neologizmus, mely a negatív asszociációkat keltő „arab zsidó” elnevezést volt hivatva helyettesíteni.
- 2 Tovább erősítette a keveredést, hogy a brit Palesztinában az ott élő zsidó közösségek élére két – egy askenázi és egy szefárdi – főrabbit neveztek ki. A közel-keleti zsidók, például még az államalapítás előtt kivándorolt 30000 jemeni, a szefárdi főrabbi irányítását követte. Kárpáti, Judit: Sephardi – Ashkenazic Slash Gap in the Israeli Society. In: *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2020*. Szerkesztette Szécsi József. Budapest: Keresztény-Zsidó Társaság, 2021. 154–162., itt 155.
- 3 Részletesen ld. Hary, Benjamin, Bunin Benor, Sarah (eds.): *Languages in Jewish Communities. Past and Present*. Berlin: DeGruyter, 2018.

közel-keleti zsidók és a különböző muszlim csoportok (leginkább az arabok) *coexistentiája* mennyire tekinthető „aranykornak”, ahogy azt a 19. századi európai zsidóemancipáció sikertelenségei miatt kiábrándult európai történetírók (pl. Heinrich Grätz) láttatták.⁴ Nagy vonalakban mindenképpen igaz, hogy a közel-keleti zsidók egy toleránsabb társadalmi környezetben élhettek a teljes középkor folyamán, mint a keresztény Európában új otthonra lelő társaik.⁵ A fentiek szerteágazó okainak feltárásába e rövid cikk keretei között most nem mennék bele.⁶ Számunkra e ponton fontosabb annak a tudatosítása, hogy a *mizrahiak* korábbi életfeltételei a 19. század közepétől kezdődően, de különösen a 20. század derekán (Izrael Állam kikiáltásával) jelentősen megváltoztak. Azok a zsidó közösségek, akik sokszor már az első arab hódítók megjelenése előtt e területen éltek (pl. Irakban, a valamikori Mezopotámia területén, de ugyanígy említhetnénk Szíriát vagy Egyiptomot is), szinte egyik pillanatról a másikra arra kényszerültek, hogy elhagyják szülőföldjüket és új hazát keressenek.

A *mizrahikat* a 20. században két nagyobb trauma érte: 1948 után rá voltak kényszerítve szülőföldjük elhagyására, s új otthon keresésére, mely a legtöbbjük számára Izrael Államban adatott meg. Ugyanakkor az itteni integráció sem volt egyszerű folyamat a számukra és – bár az azóta eltelt évtizedekben sokat javult a helyzet – a folyamat máig nem tekinthető tökéletesen lezártnak.

Jelen írás szűk keretei között csak a szülőföld elhagyásához, a kényszerű távozáshoz vezető okok komplexitásáról szeretnék számot adni. Nem foglalkozom az újonnan született Izrael Állam által szervezett tö-

4 Érvék és ellenérvék kiváló gyűjteményével szolgál Cohen, Mark R.: „Myth and Countermyth” című fejezete az alábbi műben Cohen, Mark R.: *Under Crescent and Cross. The Jews in The Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2008. 3–14.

5 Ld. pl. Cohen szavait „Defined this way, I can say with a great deal of confidence, in agreement with other seasoned scholars, that such anti-Semitism did not exist „under the crescent” in the medieval Muslim world. Cohen Mark. R.: *Muslim Anti-Semitism: Old or New?* In: Meddeb, Abdelwahab – Stora, Benjamin (eds.): *History of Jewish-Muslim Relations. From the Origins to the Present Day*. Princeton: Princeton University Press, 2013. 546–553, itt 548. Schäfer, Peter: *Kurze Geschichte des Antisemitismus*. München: Beck, 2020. 101–120. Ez persze nem jelenti azt, hogy a muszlim területeken nem léteztek volna zsidóellenes pogromok a középkorban. Egy jelentősebb erőszakos cselekmény történt pl. 1066. december 30-án Granadában.

6 Cohen fent említett könyve jó bevezetőt nyújt a témához. Ld. a 4. jegyzetet.

megegyes áttelepítésekkel, mint a jemeni „Varázsszőnyeg-akció”⁷ vagy az iraki *Ezra-Nehemijá-művelet*, melynek során 1951-52-ben közel 120 000–130 000 iraki zsidót hoztak át Izrael földjére, ugyanígy az 1961 és 1964 között a marokkói közösség kivándorlását titkosszolgálati eszközökkel elősegítő *Jákin-művelettel* sem. Szintúgy eltekintek e helyütt az integráció nehézségeinek tárgyalásától. Az askenázi dominanciájú izraeli elit és az újonnan érkezők kulturális és társadalmi konfliktusai képeznek egy külön cikk tárgyát.⁸

A közel-keleti zsidók és a muszlimok közötti évszázados viszony megváltozása a 19. század folyamán

A Közel-Keleten élő zsidók legfontosabb csoportjait egy politikai egységbe foglaló Oszmán Birodalom társadalma a 18. század végéig tulajdonképpen – az európai *ancien régime*-ekhez hasonlóan – középkori minták szerint szerveződött.⁹ A birodalom nem muszlim alattvalóinak jogállását az iszlám korai századai óta az ún. *dzimmí* (védett) státusz jellemezte.¹⁰ Ez az eredetileg a „könyv birtokosai” (a Koránt megelőző kinyilatkoztatott szövegek őrzői) számára biztosított védelem kezdetben csak a zsidókat, a keresztényeket és a szábeusnak¹¹ nevezett népcsoportot

7 Az utolsó, már Izrael Állam által szervezett nagy jemeni *alija* elnevezése problematikus. A bombasztikus, a sajtó által terjesztett „Varázsszőnyeg” nevet az érintettek kerülik. Ők a bibliai „*al kanfé nesarim*” („saszárnyakon”, vö. 2Móz 19:4) elnevezést preferálják. E helyütt szeretném megköszönni Kárpáti Judit értékes megjegyzéseit és kiegészítéseit, amelyeket e cikk korábbi változatához fűzött.

8 Donna Rosenthal vagy John Bunzl igyekszik kiegyensúlyozott, de őszinte képet adni a folyamatról, míg Ella Sohat írása hiperkritikus. Rosenthal, Donna: *The Israelis. Ordinary People in an Extraordinary Land*. New York: Free Press, 2003. 113–129. Bunzl, John: *Juden im Orient. Jüdische Gemeinschaften in der islamischen Welt und orientalische Juden in Israel*. Wien, Junius, 1989, 87–126. Sohat, Ella: *Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims*. *Social Text*, 1988/19-20, 1–35. DOI: <https://doi.org/10.2307/466176>

9 Laurens, Henry: *Judaism and the Religious Denominational Community in the Near East*. In: Meddeb, Abdelwahab and Stora, Benjamin (eds.): *History of Jewish-Muslim Relations. From the Origins to the Present Day*. Princeton: Princeton University Press, 2013. 269–279, itt 269. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400849130-021>

10 Sharkey, Heather J.: *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 27–63. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781139028455>

11 A koráni szövegben említett szábeusok nem az ókori délarab népességre vonatkozik, hanem egy közelebről meg nem határozható vallási közösség az iszlám látóhatárán (mandeusok, manicheusok, egy zsidó keresztény csoport vagy egy Harránban élő politeista vallási csoport?).

illette meg.¹² A vallásjog által aprólékosan definiált *dzimmí* státusz a nem muszlimokat a hierarchikusan szervezett muszlim társadalom alján helyezte el, bizonyos korlátozásokért cserébe (adófizetés, eltérő öltözet, fegyverhasználat tiltása, hivatalviselés korlátozása, házassági megkötések, istentiszteleti helyek és módok szabályozása stb.)¹³ viszont hajlandó volt stabil jogi védelmet biztosítani a birodalom nem muszlim alattvalóinak is.¹⁴ Jelentősen különbséget teremtve ezzel a középkori európai feudális államok jogi berendezkedésétől, ahol a zsidók helyzete a korabeli hatalmi játszmák fényében sokszor csak *ad hoc* módon (egyes személyeknek vagy csoportoknak adott, korlátozott érvényű) privilégiumok formájában került szabályozásra. Hasonlóképpen, a központi hatalom széleskörű autonómiát biztosított a „védett vallási közösségek” (*milletek*) mint közösségek számára is: belügyeikben saját törvényeiket alkalmazhatták, sajátos vallási képzési és szociális intézményeiket fenntarthatták és zavartalanul működtethették.¹⁵ Az egymást váltó muszlim birodalmak területén élő zsidók jogállása, bár a társadalmi ranglétra alján, de mégis stabilnak volt mondható. Muszlimok és nem muszlimok között az egyetlen választóvonal a vallási elkülönülés volt. Ugyanakkor ez – az egymás nyomdokaiba lépő különféle muszlim politikai alakulatok vallási sokszínűségéből következően – nem jelentett olyan jellegű problémát, mint a középkori Európában, ahol a reformáció megjelenéséig (Dél-Európában még ezt követően is) a zsidók voltak az egyetlen non-konformista kisebbség.¹⁶ Ez az évszázados status quo az európai nagyhatalmak behatolásával (kolonizáció) kezdett el a térségben megváltozni. A nagyhatalmi behatolás az Oszmán Birodalomba már jóval az egyes területek gyarmattá vagy protektorátussá süllyesztése előtt megkezdődött. Első lépésként utalhatunk a nagyhatalmakkal kötött kétoldalú megállapodások – elsőként a II. Szulejmán és I. Ferenc francia

12 Később ezt kiterjesztették az iráni zoroasztriánusokra vagy az indiai hindukra is.

13 Az Omár-paktumnak nevezett szabályozás jelentős része a késő antik római törvénykezés (Codex Theodosianus, Codex Iustinianus) egyes jogszabályainak tovább éléseként értelmezhető.

14 Laurens, 2013. 270.

15 Laurens, 2013. 270.

16 Az arab területeken Észak-Afrika nyugati országai (*a Maghreb*) jelentettek kivételt, illetőleg Jemen. Ezeken a helyeken – Európához hasonlóan – a zsidók voltak az egyetlen vallási kisebbség. Laurens, 2013. 271.

király között 1535-ben aláírt – ún. *kapitulációk* rendszerére,¹⁷ amely a nagyhatalmak számára bizonyos kereskedelmi és jogi kiváltságokat biztosított az Oszmán Birodalom területén. A *kapitulációk* révén az európai hatalmaknak módja nyílt az oszmán területeken tartózkodó európai állampolgárok teljeskörű védelmére (az *extraterritorialitás* elveként ismert),¹⁸ így hamarosan a francia udvar vált az Oszmán Birodalom területén élő európai katolikusok, missziók és egyházi épületeik első számú védelmezőjévé. Ezt az előjogot később az összes oszmán területen élő katolikus vallású (értsd Rómával unióban lévő egyházhoz tartozó) személyre (tehát az arab keresztényekre is) kiterjesztették.¹⁹ Ezzel a módszerrel a franciák váltak a közel-keleti katolikus kisebbségek legjelentősebb védelmezőivé, s ez a pozíció – mondanunk sem kell – kényelmes hídfőállást biztosított számukra gazdasági érdekeik érvényesítésére is.²⁰ Ugyanígy, a cári Oroszország a helyi ortodox egyházak patrónusaként lépett fel. Hasonló viszony kiépítésre törekedtek az Oszmán Birodalom végnapjaiban a britek az ott élő zsidó kisebbséggel. A zsidók között végzett protestáns missziók azonban erős visszatetszést szültek, így a brit vallási protektorátusnak a francia vagy orosz mintákkal összevethető formái soha nem épültek ki.²¹ Az európai nagyhatalmak nyomására fogalmazódtak meg a Fényes Porta reformtörekvései is. Többek között az 1839-ben kiadott szultáni *Hatt-i Saríf* (Nemes Rendelet), majd a Krími háború lezárása után kikényszerített *Hatt-i Humajün*-dekrétum (Birodalmi Rendelet), melyekben a szultán a nem muszlimokra kivetett fejadó eltörlése után a Birodalom minden polgárát egyenlőnek nyilvánította, a korábbi restriktiókat feloldotta, és a közösségek számára széleskörű vallási autonómiát biztosított.²² Ezek az intézkedések, amelyek eredetileg a birodalom keresztény lakosainak érdekében fogalmazódtak meg, a zsidó kisebbség mozgásterét is szélesítették a 19. század második felében.

17 A kapituláció elnevezés arra utal, hogy a szerződés egyes pontjait eredetileg külön fejezetekben, *capitulákban* fogalmazták meg. Rácz, Attila: *Birodalomból Köztársaság. Az Oszmán Birodalom jogrendszerének modernizációja Kemal Atatürk államreformjáig*. Doktori értekezés, Pécs, 2017. 78–84.

18 Rácz, 2017. 83.

19 Hourani, Albert: *Arabic Thought in the Liberal Age 1798- 1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 39. Vö még Laurens, 2013. 271.

20 Később a katolikus Habsburgok is hasonló előjogokat nyertek.

21 Laurens, 2013. 274. Spector Simon, Reeva: Europe in the Middle East. In: Reeva Spector Simon, Michael Menachem Laskier and Sarah Reguer (eds.): *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*. New York: Columbia UP, 2003. 19–28, itt 22.

22 Laurens, 2013. 272–276.

A kapitulációk révén kialakított védelmi rendszer egy másik elemét az ún. *konzuli védelem* intézménye jelentette. A térségben érdekelt európai vállalatok és kereskedelmi társaságok alkalmazottjaiként helyi keresztények és zsidók nagy számban váltak az európai konzulok kedvezményezettjeivé (*protégés*), elnyerve ezzel az eredetileg csak az európai kereskedők számára biztosított privilégiumokat, olykor még egy-egy európai állam állampolgárságát is.²³ A korábbi társadalmi viszonyok átalakulásában ugyancsak jelentős szerepet játszottak az európaiak által fenntartott oktatási intézmények és intézményhálózatok is. Az első hely itt is a franciákat illeti meg: a francia egyház (elsősorban a jezsuita rend) a 18. századtól kezdődően katolikus iskolák hálózatát hozta létre a mai Szíria és Libanon területén (elsősorban a Rómához hű maroniták által lakott tengerparti régióban). Ez az intézményhálózat döntő módon hozzájárult egy európaizált, idegen nyelveket és rajtuk keresztül az európai kulturális és politikai életet ismerő (leginkább keresztény vallású) arab értelmiségi réteg kiműveléséhez, akik később jelentős szerepet vállaltak majd az arab kultúra megújításában is.

Hasonlóképpen, bár némileg később – a 19. század második felétől kezdődően – megjelentek a térségben az európai mintára kialakított zsidó iskolahálózatok is. Gondolok itt az *Alliance Israélite*²⁴ vagy az *Anglo-Jewish Association*²⁵ által működtetett iskolákra.²⁶ Ennek eredményeként zsidó gyerekek ezrei (fiúk és lányok egyaránt!) sajátíthatták el az európai kultúrát (és francia nyelvet), még mielőtt országuk francia, angol vagy olasz érdekszférává vált volna.²⁷ Az *Alliance Israélite* például az első világháború előestéjén az Oszmán Birodalom területén 71 fiúiskolát és 44 lányiskolát üzemeltetett, ebből 52-öt a birodalom európai tartományaiban, míg 63-at az ázsiai részekben.²⁸

23 Abitbol, Michel: Jews on Muslim Lands in the Modern Period: History and Historiography. In: Medding, Peter Y. (ed.): *Sephardic Jewry and Mizrahi Jews*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 44–65, itt. 45.

24 Malino, Frances: Alliance Israelite Universelle <https://www.jewishvirtuallibrary.org/alliance-israelite-universelle> (letöltés ideje: 2023. június 7.)

25 Roth, Cecil: Anglo-Jewish Association <https://www.jewishvirtuallibrary.org/anglo-jewish-association-aja-jewish-virtual-library> (letöltés ideje: 2023. június 8.)

26 Az Alliance-hoz, mint a francia katolikus missziók zsidó ellenpárjához, lásd Laurens, 2013. 277.

27 Abitbol, 2007. 45.

28 Frances: Alliance <https://www.jewishvirtuallibrary.org/alliance-israelite-universelle> (letöltés ideje: 2023. június 7.) Vö. még Spector Simon, 2003. 23–24.



Osztálykép az Alliance Israélite Universelle iráni iskolájában, 1913.
Wikimedia Commons

Mindezen társadalmi folyamatok eredőjeként a helyi zsidó közösségek, legalábbis az elitek és a kialakuló középosztály reménnyel telve és pozitív érzelmekkel tekintettek az európai nagyhatalmak közel-keleti jelenlétére,²⁹ sokan az európai adminisztrációban vagy európai vállalatoknál vállaltak munkát, európai nyelveket tanultak és hamarosan elsajátították az európai kultúra számos elemét.³⁰ Ugyanakkor ezt a közeledést a nagyhatalmak maguk is jó szemmel nézték, és minden módszerrel elő is mozdították, amennyiben a helyi muszlimokkal vagy arabokkal szemben különböző vallási vagy etnikai kisebbségeket (berberek, koptok, zsidók) favorizáltak.³¹ Különösen a francia politikai körök

29 Laurens, 2013. 277.

30 Abitbol, 2017. 45.

31 Ez sem volt feltétlenül mindenütt jellemző. Marokkóban például a francia hatóságok időnként nem nézték jó szemmel, sőt lassították is a zsidók európaizálódását. Abitbol, Michel: From Coexistence to the Rise of Antagonism. In: Meddeb, Abdelwahab and Stora, Benjamin (eds.): *History of Jewish-Muslim Relations. From the Origins to the Present Day*. Princeton: Princeton University Press, 2013. 297–311, itt 305.

játszottak kiválóan ezeken a húrokon. Így a franciák, a francia kultúra, egyfajta európaizált, szekuláris életforma (pl. a monogámia) elsajátításának fejében a helyi kisebbségeket a domináns európai elithez való asszimiláció reményével kecsegtették.³²

Ez azonban a későbbiekben kétélű fegyvernek bizonyult, az európai típusú kulturális intézményrendszer erőltetett bevezetése és ezzel párhuzamosan a *coexistentia* évszázados mintáinak gyorsított ütemű felszámolása feszültséget okozott a helyi zsidó és muszlim közösségek, később pedig a zsidók és a gyarmattartók között is.³³ Mindez jól érzékelhető Algériában, amely 1830 óta francia gyarmat volt, s amelyet az anyaországban a francia forradalom idején bevezetett módszerekkel igyekeztek az európai minták átvételére ösztönözni.³⁴ 1845-ben felszámolták a tradicionális közösségi struktúrákat (rabbinikus bíróságok és adórendszer) és bevezették a francia *consistoire*-ok rendszerét, a helyi rabbikat franciaországiakkal helyettesítették³⁵, míg 1870-ben a Crémieux-dekrétummal minden zsidót francia állampolgárrá nyilvánítottak. Ezek az intézkedések „kiszakították” a helyi zsidóságot eredeti társadalmi beágyazottságából, és viszonylag gyorsan antiszemita indultotokat váltottak ki a francia kolonizáció helyi képviselő körében is (*pied-noir*).³⁶ Mindezen problémák ellenére, az európai elithez való csatlakozás vágya erős motiváció volt az Észak-Afrikában élő zsidók számára. Az ott élő zsidó gyerekek jelentős hányada – szemben a helyi muszlimokkal – szekuláris iskolába járt (a legtöbben az *Alliance* által fenntartottakban), a nők jelentős része a családon kívül vállalt munkát, ami akkoriban egyáltalán nem volt megszokott, míg egyre többen folyamodtak francia állampolgárságért.³⁷ A két közösség eltérő társadalmi fejlődését a rendelkezésünkre álló statisztikák is jól alátámasztják: a második világháború végén Észak-Afrika három francia dominanciájú területén (a későbbi Marokkó, Algéria és Tunézia földjén) a muszlim gyerekek kevesebb mint 20%-a járt világi általános iskolába, míg a zsidó gyerekek aránya ezekben az intézményekben 70% feletti volt Marokkóban, 75%

32 Abitbol, 2017. 49.

33 Stora, Benjamin: The Crémieux Decree. In: Meddeb, Abdelwahab and Stora, Benjamin (eds.): *History of Jewish-Muslim Relations. From the Origins to the Present Day*. Princeton: Princeton University Press, 2013. 286–291, itt 291. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400849130-022>

34 Stora, 2013.

35 Abitbol, 2017. 50.

36 Abitbol, 2013. 300 és 308–309.

37 Abitbol, 2017. 49.

Tunéziában, míg Algériában 100%. Az 1911-ben olasz gyarmattá váló Líbiában az 1931-es évben a muszlimoknak csupán 5% beszélt folyékonyan olaszul, szemben a bengázi zsidók 70%-os arányával.³⁸ Az európai behatolás eredményeként lassan kialakult ezeken a területeken egy európaizálódó, erős zsidó középosztály, akik az európai értékekkel szimpatizáltak és nem csatlakoztak – legalábbis tömegesen semmiképpen – a fokozatosan erősödő arab nacionalista törekvésekhez.³⁹ A két közösség elkülönülését alapvető társadalmi és életmódbeli különbségek is előmozdították. A zsidó népesség a középkor óta városlakónak számított, míg a muszlimok jelentős tömegei éltek vidéken. A 19. század végén a muszlim népesség 80%-a vidéken élt, ezzel szemben a zsidó lakosság 80%-a volt városlakó. Bagdad lakóinak harmada zsidó, míg Marokkó nagyvárosaiban (Tangiers, Mogador, Tetouan, Casablanca) ez az arány 25 és 40% között mozgott.⁴⁰ Ugyanakkor a korábbi minták itt is átalakultak. A 18. századig a zsidó közösségek a városok elkülönült részeiben, külön zsidónegyedekben (*hára*, Marokkóban *melláh* a neve) éltek. A nyugatosodó középosztály azonban egyre inkább elhagyja a középkori „zsidónegyedek” zezugos, szűk utcáit, és az új, az európaiak által frekventált városnegyedekben keres magának új lakóhelyet. Így például Egyiptom esetében Ó-Kairó (a valamikori Fusztát) zsidónegyedéből a középosztály a koptok és európaiak által frekventált új városrészekbe, Taufiqijjába, Abbászijjába és Héliopoliszba költözik.⁴¹

38 Abitbol, 2017. 49.

39 Laurens, 2013. 277.

40 Abitbol, 2013. 301.

41 Abitbol, 2013. 302. Nyilván a fent vázolt kép sem igaz maradéktalanul, zsidók jelentős tömegei maradtak a kolonizáció megjelenése után is szegénysorban. Ők sosem hagyták el a hagyományos zsidónegyedeket. Stora, 2013, 291.



Gyerekek egy bagdadi zsidó iskolában, 1959.
[Wikimedia Commons](#)

A nyugatosodó rétegek elkülönülése nyelvi szinten is megfigyelhető. Egyiptomban például, amely hivatalosan nem számított Észak-Afrika frankofón területei közé, a két háború közötti időszakban a zsidó középosztály nyelve már a francia, illetőleg Alexandriában az olasz volt.⁴² Nem véletlen, hogy a fent vázolt tendenciák egyre jobban elidegenítették egymástól a helyi zsidókat és muszlimokat⁴³ – utóbbiak az európaiakban kizárólag a gyarmati hatalom képviselőit és saját politikai ellenfeleiket látták. Ennek hatására a zsidókat és muszlimokat elválasztó addigi törésvonalak is átrendeződtek. A korábban az iszlám társadalom szerves részeként érzékelt helyi zsidó közösségekre a muszlimok egyre nagyobb gyanakvással tekintettek, s a közösségeket a helyi társadalomból kilógó, idegen elemként, az európai hatalmak szövetségeseiként kezdték el kezelni. A korábban kizárólag vallásiként kezelt törésvonal fokozatosan

42 Abitbol, 2013. 302.

43 A folyamat irodalmi eszközökkel történő leírása: Memmi, Albert: *The Pillar of Salt*. Boston: Beacon Press, 1992.

átpolitizálódott.⁴⁴ A nagyhatalmak – már említett – a helyi kisebbségek érdekében történő fellépése tovább rontotta a két közösség egyre feszültebbé váló viszonyát. Ez utóbbi pontot jól illusztrálja a zsidó Batto Sfez ügye. 1856-ban a tunéziai Batto-t, a helyi zsidó közösség elöljárójának kocsisát – az iszlám és Mohammed próféta megsértésének vádjával – le tartóztatták, majd kivégezték. Az eljárás nagy felháborodást szült a helyi zsidó lakosság és Tuniszban élő európaiak között, akik – a helyi angol és francia konzulok közbenjárásával – egy delegációt is menesztettek III. Napóleon francia császárhoz. A császár válaszlépésként Tunézia partjaihoz küldte a francia hadiflotta hét hajóját. A császár ilyen mértékű felháborodását valójában az váltotta ki, hogy a névlegesen az Oszmán Birodalomtól függetlenül uralkodó tuniszi bejek semmibe vették a korábbi francia kapitulációk bizonyos pontjait. A francia nyomás meghátrálásra kényszerítette az uralkodót, s egy év múlva II. Muhammed bej kihirdette az *Ahd al-ámán* (Alapvető szerződés) nevű proklamációját, amelyben egyenlő jogokat ígért a helyi a zsidók számára is.⁴⁵ Ugyanakkor a helyi muszlim politikai és vallási vezetők körében az incidens erős visszatetszést szült. A kortárs tuniszi krónikás e szavakkal írta le a helyzetet: „Azt mondják, hogy amikor a párizsi zsidók – akik a szabadság parfümjével illatosítják magukat – tudomására jutott, hogy mi történt hitsorsosukkal, e szavakkal fordultak egyik, hatalmon lévő társukhoz: «Tunéziai testvéreink igazságtalanságot szenvednek el a vallásuk miatt». Ekkor jelent meg a francia flotta [Tunisz partjainál] 1274. *muharrám*⁴⁶ havában.”⁴⁷ A határokon átívelő szolidaritás és zsidó közösségvállalás tapasztalatából kiindulva a muszlimok a helyi zsidókat még inkább az európai nagyhatalmak szövetségeseiként, mi több „ügynökeiként”, idegen elemként, a muszlim érdekek ellenségeiként látták és láttatták, akik „az iszlám *dzimmáját* (védelmét) az európaiak védelmére cserélték”, hogy egy későbbi muszlim történészt idézzünk.⁴⁸

A fent vázoltakkal kapcsolatban két dolgot érdemes még megjegyez-nünk.

44 Abitbol, 2017. 46.

45 Kazdaghi, Habib: The Case of Tunisia. In: Meddeb, Abdelwahab and Stora, Benjamin (eds.): *History of Jewish-Muslim Relations. From the Origins to the Present Day*. Princeton: Princeton University Press, 2013. 316–319, itt 316.

46 A muszlim időszámítás szerint, a polgári éra szerint 1857.

47 Ibn Abi Diáf szavait idézi Abitbol, 2013. 298.

48 Abd al-Vahháb ibn Manszúr szavait idézi Abitbol, 2017. 45.

1. Elsőként, hogy e tekintetben a zsidók nem álltak egyedül. A muszlimok a vallási védelemben részesített keresztényeket is az európai érdekek kiszolgálóinak, Európa „ügynökeinek” és a közös muszlim ügy „árulóinak” bélyegezték. Emiatt robbantak ki az 1850-es és 60-as években Aleppóban, illetőleg Damaszkuszban, majd a mai Libanon területén véres eseményekig fajuló keresztényellenes zavargások.⁴⁹

2. Másodsorban, hogy a fent vázolt kép, mint minden általánosítás, torzít. Az arab világ óriási kiterjedésű, így egyes területeken eltérő folyamatok játszódtak le. Tunéziában például a francia protektorátus időszakában kifejezetten harmonikus viszony alakult ki a két közösség között, ami egészen a függetlenség kikiáltásáig (1956) fennmaradt. A dolgok ekkortól kezdtek rosszra fordulni, a zsidók egyre inkább kiszorultak mind a gazdasági pozíciókból, mind a társadalmi életből.⁵⁰ 1960-ban egy olyan városi önkormányzatban, amelyben az ott élők 14 százaléka zsidó volt, a zsidók a hatvan képviseleti helyből csak kettőt szerezhettek meg.⁵¹

Libanonban a konfliktus csak a Hatnapos háború (1967) után, a Palesztin Felszabadítási Szervezet nagyobb arányú beszivárgása után jelentkezett, mivel az ott élő zsidókat az izraeliek által támogatott maronita keresztényekkel kezdték el azonosítani.⁵²

Irakban, az ottani arabizált, a helyiekkel békésen együtt élő közösség csak a későbbiekben részletesen bemutatott nagyarányú pogrom, a *Farhúd* után (1941), majd még inkább a második világháború és az arab-izraeli konfliktus árnyékában bevezetett diszkriminatív intézkedések nyomán idegenedett el környezetétől.

Megint más volt a helyzet Arábia déli részén, Jemenben, ahol a zsidók a múltban többször szenvedtek a helyi síita vezetők üldözéseitől, európai behatolástól és az ehhez kapcsolódó nyugatosításról viszont (Aden kivételével) nem beszélhetünk. Az ő kivándorlásukat eksztatikus vallási (messiási) képzetek és gazdasági szempontok (fokozott szegénység, illetőleg a palesztinai jisuvban a bevándorlás nyomán támadt új

49 Laurens, 2013. 274.

50 Laskier, Michael Menachem: The Emigration of the Jews from the Arab World. In: Meddeb, Abdelwahab and Stora, Benjamin (eds.): *History of Jewish-Muslim Relations. From the Origins to the Present Day*. Princeton: Princeton University Press, 2013. 415–433, itt 422, Kazdaghli, 2013. 316–319. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400849130-033>

51 Laskier, 2013. 423.

52 Laskier, 2013. 428.

munkaerőigény) egyaránt motiválták.⁵³ Így például a 20. század elején a Szochnut célul tűzte ki, hogy a kibbucokban dolgozó arab munkások helyett Jemenből hoz be zsidókat, akik szerintük igénytelenek, és ugyanúgy bírják a nehéz fizikai munkát a hőségben, mint a helyiek. Ugyanakkor mindenütt, ahol ez megtörtént, a két közösség elidegenedésében más erők is szerepet játszottak.

Az európai típusú antiszemitizmus felüti a fejét a Közel-Keleten

A fokozódó európai jelenlét a Közel-Keleten természetesen nem kizárólag a nyugati világ eszmerendszerének pozitív elemeit közvetítette a térségbe. A nyugati behatolással párhuzamosan megjelentek az európai zsidóellenesség korábbról ismert tévképzetei és zsidóellenes sztereotípiái is az iszlám világban.⁵⁴ Elsőként a zsidóellenesség Európában a középkor óta jól dokumentált vallási formái lobbantak lánggra. Ennek talán leglátványosabb megjelenési formája az 1840-es évben lezajlott Damaszkuszi vérvád volt,⁵⁵ melynek során egy kapucinus szerzetes, bizonyos Tamás testvér és muszlim szolgája, Ibráhim Ámára meggyilkolásával vádolt zsidókat vetettek börtönbe és kényszer hatása alatt annak beismerésére kötelezték őket, hogy ők voltak azok, akik rituális okokból meggyilkolták az eltűnteket. Az ügy jelentős diplomáciai botránnyá dagadt, melynek során a zsidókkal ellenséges, a francia védelem és befolyás alatt álló, helyi katolikus közösség által terjesztett vádaknak igazat adó francia konzul állt szembe a Habsburg Birodalom felvilágosultabb és a zsidók oldalán állást foglaló követével. Az ügy Európában is széleskörű

53 Az egyes országokhoz lásd a következő kötet részletes országleírásait. Specter Simon, Reeva, Laskier, Michael Menachem, and Reguer Sarah (eds.): *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*. New York: Columbia UP, 2003. 227–504.

54 Cohen, 2013. Vö. még Stillman, Norman: Penetration of Anti-Semitism c. fejezetét, in: Stillman, Norman: *The Jews of Arab Lands in Modern Times*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991. 104–105. Stillman szerint vérvádak alig voltak tapasztalhatók korábban a Közel-Keleten. Hasonlóan vélekedik Specter Simon is, ld. Specter Simon, 2003. 22.

55 Az események leírásához a Jewish Virtual Library szócikkét vettem alapul: Brawer, Abraham J. and Frankel, Jonathan: Arab/Muslim Anti-Semitism: The Damascus Blood Libel (1840) <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-damascus-blood-libel> (Letöltés ideje: 2023. június 7.) Ld. még Kárpáti, Judit: Vérvádak a Közel-Keleten az új idők hajnalán. *Keresztén – Zsidó Teológiai Évkönyv 2019*. Szerkesztette Szécsi József. Budapest: Keresztény–Zsidó Társaság, 2020. 43–50, itt 46–48.

sajtóvisszhangot kapott, megosztóan hatott a francia közvéleményre, sőt a francia parlamentben is tárgyalásra került. E parlamenti tárgyalás eredményeképpen küldték ki a francia és angol zsidók központi képviselő szerveik – a *Consistoire Central*, illetve a *Board of Deputies*⁵⁶ – két előkelő tagját, Adolphe Crémieux-t és Sir Moses Montefioret-t a helyszínre, az események kivizsgálása céljából. Az ügy a közvetlenül érintettek számára pozitív eredményekkel zárult, az említett európai delegáció közbenjárására Mohammed Ali, egyiptomi alkirály, aki akkor Damaszkuszban a valós hatalmat a kezében tartotta, 1840. augusztus 28-án elrendelte a még életben maradtak szabadon bocsátását. Míg Isztambulban I. Abdul-Medzsid szultán (1839–1861) egy szultáni rendeletben (*firmán*) ítélte el a vérvádakat.

Ugyanakkor az esemény hosszabb távú megítélése nem ennyire egyértelmű. 1846-ban egy kétkötetes munka látott napvilágot Párizsban, *Relation historique des affaires de Syrie depuis 1840 jusqu'en 1842* (Történeti beszámoló az 1840 és 1842 közötti szíriai ügyekről) címmel, amely dokumentumokkal alátámasztva próbálta meg igazolni a vérvádakban megfogalmazott abszurd állítások igazságát, nevezetesen, hogy bizonyos zsidó közösségék tényleg követnek el rituális gyilkosságokat. Az említett könyvet később németre, olaszra, oroszra és arabra is lefordították, és az arab verzió innentől kezdődően jelentősen hozzájárult a vallási típusú zsidóellenesség elterjedéséhez a Közel-Keleten.⁵⁷ A Damaszkuszi vérvád nem is maradt elszigetelt jelenség a térségben, a rákövetkező években újabb és újabb hasonló vádakról hallunk a Közel-Kelet számos pontjáról.⁵⁸ A Damaszkuszi vérvád kapcsán említettük, hogy a helyi arab nyelvű keresztények „előkelő szerepet” töltek be a vádak terjesztésében. Ugyanígy megfigyelhető, hogy arab keresztények később is fontos szerepet játszottak az Európából származó vagy európai minták által inspirált antiszemita propaganda népszerűsítésében a Közel-Keleten. Példaként említhetnénk Nádzsib Azúri eredetileg francia nyelvű pamfletjét, *Az arab nemzet ébredése avagy az univerzális zsidó veszély*, mely 1905-ben arabul is napvilágot látott.⁵⁹ Vagy George

56 Lipman Vivian David: Board of Deputies of British Jews <https://www.jewishvirtuallibrary.org/board-of-deputies-of-british-jews> (letöltés ideje 2023. június 8.)

57 1986-ban Musztafa Talas szír védelmi miniszter a könyvet, további dokumentumokkal kiegészítve újra kiadta. Vö. Brawer and Frankel: The Damascus Blood Label <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-damascus-blood-libel> (letöltés ideje 2023. június 8.)

58 A részletekhez lásd Kárpáti, 2020. 48.

59 Abitbol, 2017. 47.

Corneilhan *Zsidók és opportunisták – Egyiptom, és Szíria zsidósága* című írását, melyet négy évvel a francia változat megjelenése után Nádzsi al-Hadzs libanoni keresztény újságíró arab fordításban is kiadott.⁶⁰ Az 1920-as években jelent meg „a globális pénzügyi és politikai dominanciára törekvő zsidóság összeesküvését vizionáló és azt sikeresen leleplező”, eredetileg Oroszországban keletkezett, antiszemita pamflet, a *Cion bölcseinek jegyzőkönyve* arab fordítása is.⁶¹ A hírhedt röpiratot szintén franciáról fordítja egy libanoni maronita pap, Antun Jamín.⁶² Mark R. Cohen szerint az arab keresztények nagyarányú szerepvállalása az antiszemita politika terjesztésében arra az okra vezethető vissza, hogy a mindaddig a zsidókhoz hasonlóan *dzimmiként* kezelt, de a zsidóknál jóval nagyobb létszámú arab keresztények az arab nacionalizmus megjelenésével párhuzamosan egy új típusú állam felépítésében reménykedtek. Egy, a vallási megkülönböztetéseket meghaladó, a keresztényeknek a muszlimokéval azonos jogállást biztosító arab állam kialakításáról álmodoztak. E nacionalista érzelmű arab keresztények úgy vélték, hogy ügyüknek kedvez, ha a muszlimok és önmaguk számára a zsidókban – az újkeletű arab nacionalizmussal szembenálló – közös ellenségképet konstruálnak.⁶³ Az említett szövegek és hasonló írások publikálásával a vallási típusú zsidóellenesség sztereotípiái mellett, azokat kiegészítve, megjelent a muszlim világban egyfajta gazdasági vagy társadalmi gyökerezettségű antiszemitizmus is, melynek európai eredetét a fenti fordítások európai kötődései jól illusztrálják.⁶⁴ Végezetül a 20. század 30-as éveitől felütötte a fejét az arab világban is az antiszemitizmus rasszista, faji alapú változata is, melyet a náci Németországnak a Közel-Keleten működő képviselői, például a Harmadik Birodalom bagdadi nagykövete, dr. Fritz Grobba és helyi szövetségeseik, nacionalista beállítottságú arab vezetők (pl. a jeruzsálemi főmufti, Ámin al-Husszejni vagy az iraki miniszterelnök, Rasíd Ali al-Gajláni vagy a marokkói ellenállás egyik

60 Abitbol, 2017. 47.

61 Abitbol, 2013. 308.

62 Cohen, 2013. 550. Stillman, 1991. 105.

63 Cohen, 2013. 549. A helyzet persze e ponton sem ennyire egyszerű. Az arab nacionalista mozgalmak indulásakor zsidók is bekapcsolódtak a mozgalmakban. Részletesen lásd később.

64 Abitbol, 2013. 308.

kulcsfigurája, Abd al-Khaliq Torres) terjesztettek.⁶⁵ Az igazsághoz hozzá tartozik az is, hogy a németek térnyerését és ezzel együtt a náci propaganda népszerűsítését elősegítette az a politikai konstelláció is, hogy a németek nem léptek fel a Közel-Keleten gyarmatosító hatalomként, ezért egyes arab politikusokat nem annyira a náccikkal való szimpátia, mint a gyarmattartók elleni együttes fellépés hozott – hosszabb-rövidebb távon – a németekkel közös platformra. Ez a tendencia érhető tetten például I. Farúk (1936–52) egyiptomi király politikájában, aki Rommel észak-afrikai előrenyomulása idején közeledett a tengelyhatalmakhoz, ezt a politikáját azonban az angolok nyomására hamar feladta.⁶⁶ A náci az általuk befolyásolni kívánt térségben szisztematikusan terjesztették „ordas eszméiket”, így például a Berlinből vagy a megszállt Párizsból arab vagy perzsa nyelven sugárzott náci rádióadások segítségével.⁶⁷ Ennek ellenére a náciizmus a Közel-Keleten nem tudott széles tömegebázist kialakítani. A második világháború első két évében Észak-Afrika zsidósága a Vichy-kormány zsidóellenes intézkedéseinek hatálya alá került. A Vichy-rezsim ellenőrzése alatt álló francia gyarmati területeken vagy protektorátusokban például 17 koncentrációs tábor működött.⁶⁸ Ennek ellenére azt látjuk, hogy a muszlimok – néhány kivételtől eltekintve – nem követtek el atrocitásokat a zsidók ellen.⁶⁹ Sőt, a marokkói uralkodó, V. Mohammed, ahogy a tuniszi bej, Munszif (VII. Muhammed néven is

65 Abitbol, 2017. 51. Abitbol, Michel, The Diverse Reactions to Nazism by Leaders in the Muslim Countries. In: Meddeb, Abdelwahab and Stora, Benjamin (eds.): *History of Jewish-Muslim Relations. From the Origins to the Present Day*. Princeton: Princeton University Press, 2013, 349–359, itt 351–355. A következőkben = Abitbol, 2013B. Ámin al Husszejni személyéhez ld. Laurens, Henry: The Mufti of Jerusalem, Opportunism and Anti-Semitism. In: Meddeb, Abdelwahab and Stora, Benjamin (eds.): *History of Jewish-Muslim Relations. From the Origins to the Present Day*. Princeton: Princeton University Press, 2013, 360–361. Ámin al-Husszejni a második világháború alatt a német érdekek egyik legaktívabb képviselője volt az arab világban. 1941. november 28-án Hitler személyesen fogadta őt. Husszejni a háború későbbi szakaszában Boszniában muszlimokból létrehozott egy SS alakulatot is. Mallman, Klaus-Michael, Cüppers, Martin: *Halbmond und Hakenkreuz: Das Dritte Reich, die Araber und Palästina*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

66 Abitbol, 2013B. 353–54.

67 Cohen, 2013. 549–550.

68 Black, Edwin: „Farhud Day marks forgotten pogrom of Jews in Arab Lands”. *The Jewish News of North California*, July 17 2015. Elérhető az interneten: <https://jweekly.com/2015/07/17/farhud-day-marks-forgotten-pogrom-of-jews-in-arab-lands/> (letöltés ideje: 2023. június 12.)

69 Abitbol, 2013. 349.

ismert) a zsidók irányában kifejezetten pozitív gesztusokat gyakoroltak.⁷⁰ Hasonló a helyzet Líbiában és Tunézia rövid náci megszállása idején is (1942. novemberétől 1943. májusáig).⁷¹ Az arab világ azonban sosem volt egységes, így voltak olyan pontjai, ahol a náci propaganda kedvező táptalajra hullott. Ilyen hely volt Irak, ahol – a bagdadi német nagykövetség munkatársainak aktív támogatásával – 1934 és 1935 között Hitler *Mein Kampf*jának arab fordítása napvilágot látott az *Al-Alam al-Arabi* (Az arab világ) című folyóirat lapjain. A fordító, Junisz asz-Szabavi aktív tagja volt a Bagdadban 1935-ben megalakult pánarab, náciszimpatizáns *Al-Muszanná* klubnak. Továbbá ő vezette a szintén ezekben az években élete hívott, militarista *al-Futuvva* nevű ifjúsági klubot is, amelynek vezéreszméit a *Hitlerjugend* motiválta, s amelynek jelentős szerepe volt a második világháború idején az arab világban végrehajtott legnagyobb zsidóellenes pogrom, a *Farhúd* során elkövetett kegyetlen atrocitások megvalósításában is.

Nacionalizmusok konfliktusa

Az európai értékrend átvételével együtt járó elidegenedés és az európai típusú antiszemitizmus megjelenése mellett a szülőföld elhagyásához vezető okok harmadik fajtáját – amely a 20. század derekára minden egyebet háttérbe szorított vagy magába olvasztott – úgy írhatnánk le, mint ébredő nacionalizmusok konfliktusát.

Az európai minták hatására meginduló nacionalista eszmélés közel egy időben érte el az arab világot és a közép-kelet-európai zsidóságot, ahol a cionizmus mint eszmerendszer megjelent. Az arab világban kibontakozó nacionalizmussal e helyütt nem foglalkozunk részletesen.⁷² Ugyanakkor fontos tudatosítanunk, hogy a 19. század második felének arab kulturális és politikai megújulási mozgalma (arabul a *nahda*, vagy arab reneszánsz)⁷³ szinte egyidőben indított el egy etnikai kategóriákban gondolkodó, arab nacionalista ébredést és egy ennél szélesebb körű, az

70 Abitbol, 2013B. 351–353. Kenbib, Mohammed: Mohammed V, Protector of Moroccan Jews. In: Meddeb, Abdelwahab and Stora, Benjamin (eds.): *History of Jewish-Muslim Relations. From the Origins to the Present Day*. Princeton: Princeton University Press, 2013. 362–364.

71 Abitbol, 2013. 349.

72 A részletekhez ld. Hourani, 1983.

73 Krämer: Gudrun: *Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel*. München: Beck, 2006. 148–153.

iszlám vallásra (így ennek nem arab követőire is) fókuszáló pán-izlám reformmozgalmat. A két ideológia között jelentős különbség, hogy míg a nemzeti vagy területi alapon szerveződő nacionalista mozgalmak (a legkorábban Egyiptomban) ideológusai a haza (*watan*) definíciójából nem zárták ki egyértelműen a más vallásúakat (koptok vagy zsidók), a muszlim *umma* (vallási közösség) definíciója ezt az *inkluzivitást* ab ovo lehetetlenné tette.

Ma már világosan látjuk, hogy a nacionalista irányultságú arab megújodási mozgalmakat nemcsak az arab keresztények támogatták, a pán-arab nacionalista eszmerendszernek kezdetben jó néhány zsidó támogatója is akadt. Ilyen volt az 1939-ben Kairóban született Jákob Szanua,⁷⁴ arab nevén Abu Naddára. Szanua a szoros barátságot ápolt az iszlám megújulási mozgalom két élharcosával, Dzsamál ad-Dín Afgánival és tanítványával, Muhammed Abduhval. Szanua 1912-ben bekövetkezett haláláig szisztematikusan fellépett Egyiptom angol kézbe kerülése ellen, „az Egyiptom az egyiptomiaké” jelszó jegyében.⁷⁵ A Jákob Szanuával kezdődő hagyomány a két világháború között is folytatódott. Ebben az időszakban is léteztek olyan egyiptomi zsidók, akik elsősorban a fáraókori és nem a muszlim egyiptomi múlt definíciójához kapcsolódva nacionalista húrokat pengettek. Leon Castro, Félix Benzakein, Vita Sonino vagy Dávid Hazán a nacionalista *Vafd* (Delegáció) párt büszke képviselői voltak az 1920-as években.⁷⁶ Ám ez a tendencia nem csak Egyiptomban érvényesült. A Damaszkuszban kiadott *Al-Haját* (Élet) című, arab nyelvű nacionalista újság főszerkesztője 1906 és 1923 között egy szíriai zsidó, Élijáhú Sasson volt.⁷⁷ Az első világháború után Tuniszban zsidók is részt vettek a függetlenségét harcoló *Desztur* (Alkotmány) Párt megalakulásában, s a párt 1920. évi párizsi delegációjában helyet kapott Elie Zeráh, egy fiatal zsidó ügyvéd is.⁷⁸ A közel-keleti zsidók kezdeti szimpátiáját az arab nacionalista mozgalmakkal két dolog változtatta meg: e nacionalista mozgalmak gyors iszlamizálódása, illetőleg a cionizmus és az arab nacionalizmus egyre jobban érzékelhetővé váló küzdelme az akkoriban

74 Személyéhez ld. Behar, Moshe and Ben-Dor Benite Zvi (Eds.): *Modern Middle Eastern Thought. Writings on Identity, Politics, and Culture*. Waltham: Brandeis University Press, 2013. 10–29.

75 Abitbol, 2013. 306.

76 Abitbol, 2013. 306.

77 Abitbol, 2013. 307.

78 Kazdaghli, 2013. 318.

brit mandátumterületként kezelt Palesztina földjén.⁷⁹ Az előbbi jól érzékelteti az Egyiptomban 1928-ban megalakult és máig tovább élő iszlamista szervezet, a Muszlim Testvériség⁸⁰ térnyerése vagy az 1933-ban Ahmed Husszejn által megszervezett szélsőséges *Miszr al-Fatát* (Fiatal Egyiptom) mozgalom fellépése.⁸¹ A cionizmus elleni küzdelem és a szélsőséges iszlamista mozgalmak közötti szövetségre pedig jó példa lehet az egyiptomi vallástudós és újságíró Muhammed Rasíd Ridá esete.

Muhammed Rasíd Ridá Szanuá jó barátjának, Muhammed Abduhnak volt a leghíresebb tanítványa, de míg Abduh esetében az iszlám reformtörekvések nem párosultak zsidóellenes megnyilvánulásokkal, a későbbi *szalafisták*⁸² egyik állandó hivatkozási pontjának számító Ridáról ez nem mondható el.

A 20. század elején Abduh és tanítványa, Ridá – az iszlám megújításának jegyében – hozzáfogtak a muszlim egzegetikai tradíció „dejudaicizálásához”.⁸³ E törekvés jegyében racionális kritikával illették az iszlám első négy évszázadában elsősorban zsidó konvertiták révén az iszlámban bekerült, jórészt *midrási* alapokon nyugvó ún. *iszrailijját* hagyományirodalmát,⁸⁴ mely a klasszikus koránmagyarázatok számára sok évszázadon keresztül szolgált gazdag inspirációforrásul. Ennek jegyében Ridá *Tafszír al-Manár* (A világítotorony) c. koránkommentárjában úgy nyilatkozott, hogy az ily módon (a zsidó mellett gyakran perzsa forrásokból is táplálkozó) legendaanyag „megrontotta” az eredeti muszlim tradíciót. Illusztrációképpen a prófétatörténetekhez kapcsolódó legenda elbeszélőanyagot, illetve az egyiptomi kivonulás-hagyományt vetette össze a bibliai előzményekkel, hogy az előbbi „torzításait” bizonyítsa.⁸⁵ Ridá azonban ennél tovább is ment, az általa szerkesztett *Al-Manár*

79 Vö. Spector Simon szavaival: „While the major theoreticians of the [nationalistic] ideology identified as Arab all who spoke Arabic and who identified with the culture of the Arabs regardless of religious affiliation, it soon became clear that Arabness could include Muslims and Christians but not Jews. This was partly because a part of the Arab people, the Palestinian Arabs were in direct confrontation over Palestine with not only the British colonizers but also the Zionist Jews.” Spector Simon, 2003. 26.

80 A Muszlim Testvériségből ágazott le a Gázai övezetet jelenleg kormányzó Hamász nevű terrorszervezet.

81 Abitbol, 2013. 306.

82 A szalafizmus az iszlám ultrakonzervatív irányzata, amely a Próféta és az ősök (az iszlám első három generációja) szokásaihoz való visszatérés eszményét propagálja.

83 Abitbol, 2017. 47–48.

84 A fogalomhoz lásd Tottoli, Roberto: „Origin and Use of the Term Isra’iliyyat in Muslim Literature”. *Arabica* 46 1999. 193–202.

85 Abitbol, 2017. 48.

(Világítótorny) című folyóiratban rendszeresen terjesztett európai gyökerű antiszemita propagandát, a zsidókat „szabadkőművesként” írta le, akik „mások vagyonának eltulajdonítására törekszenek”, és minden nagy európai forradalmi átalakulás mozgatórugói: „aláaknázzák a katolikus egyház hatalmát”, ők „irányították a francia forradalmat”, de ők „manipulálják az oroszországi bolsevikokat” és a 20. század elején fellépő ifjútörök mozgalmat egyaránt.⁸⁶ Ridá szilárdan hitt a „világot át- szövő, zsidó tőkéről” szóló összeesküvéselméletekben, és a 20-as évektől kezdődően a *Cion bölcseinek jegyzőkönyvében* olvasható állítások aktív terjesztőjévé vált.⁸⁷



Az Al-Manar kiadó alkalmazottai, Kairó
Wikimedia Commons

1929-ben megjelent *Szaurát Filasztín* (A palesztin forradalom) című művében a zsidókat egyrészt a muszlim hagyományból eredő vádakkal illette: „politeisták, uzsorások, akik megsértették a Próféta személyét”, amiért a száműzetésben elnyerték méltó büntetésüket, ugyanakkor

86 Soage, Ana Belén: Rashid Rida’s Legacy”. *The Muslim World* 98 (1) 1998. 1–23, itt 12. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2008.00208.x>

87 Webman, Esther: „The ‘Jew’ as a Metaphor for Evil in Arab Public Discourse. *The Journal of the Middle East and Africa*. 6 (3-4) 2015. 275–292, itt 282. DOI: <https://doi.org/10.1080/21520844.2015.1086966>

vádpontjait modern elemekkel is kiegészítette: „csoportszolidaritásukhoz fanatikusan ragaszkodnak és nem hajlandók más kultúrákhoz asszimilálódni.”⁸⁸ Ridá volt az egyik első muszlim tekintély, aki már 1898-ban a „cionizmus térnyerése” ellen agitált.⁸⁹ Ebben az évben megjelenő cikkében figyelmeztette arab honfitársait az „európai hátszéllel Palesztinába vándorló zsidó tömegek veszélyére”, akik az *Al-Akszá* mecsetet majd „sinagógává alakítják”, és Palesztinát „megtisztítják” arab lakóitól.⁹⁰ 1933-ban egy *fatvát* (vallásjogi döntvényt) is kiadott, amelyben megtiltotta a palesztinai földterületek eladását zsidóknak. Az így eljáró muszlimokat az iszlám vallás árulóinak nevezte.⁹¹ Ridá kritikája jól példázza, hogy a 20. század elejére a korábbi „ellenségkép” egy új elemmel, az európai kolonializáció zsidó köntösébe bújtatott cionista „honfoglaló” képével egészült ki, s állt össze egy komplex ideológiává.

Ebben a folyamatban természetesen egyre erősödő szerepet játszott a Palesztinába történő zsidó bevándorlás, amely a zsidó nemzeti ébredés (a cionizmus) égisze alatt zajlott a 19. század utolsó évtizedeitől kezdődően. Az 1882-ben induló első ún. *alijától* (a szó eredetileg a Jeruzsálembe történő zarándoklatot, később általánosan az ősök földjére való visszatérést jelenti) kezdődően egyre nagyobb számban érkeznek zsidók, leginkább Kelet-Európából, kisebb mértékben Jemen területéről vagy a Közel-Kelet más tájairól Palesztinába.

Az első betelepülők céljai általában szerények voltak: menedéket kerestek a Kelet-Európában dühöngő pogromok és a térségben uralkodó rossz gazdasági viszonyok elől, és mezőgazdasági munkából kívánták eltartani magukat őseik földjén. A további *aliják* bevándorlók hullámai már több tízezer új lakost hoztak Palesztinába, akiknek az érdekei viszonylag hamar összeütközésbe kerültek a helyben lakó arab népességével. A 20. század 20-as éveire tulajdonképpen zsidó és arab párhuzamos társadalmak épülnek ki Palesztina földjén, és egyre másra fegyveres összecsapásokra is sor kerül a két közösség között (1920 Nabi Músza-felkelés, 1929-es arab felkelés, hívják Buráq-felkelésnek is⁹².)

88 Achcar, Gilbert: *The Arabs and the Holocaust: The Arab-Israeli War of Narratives*. London: Actes Sud. 2010. 120.

89 Beska, Emanuel: „Responses of Prominent Arabs towards Zionist Aspirations and Colonization prior to 1908”. *Asian and African Studies*. 16 (1) 2007. 35–40, itt 36.

90 Shavit, Uriya: Zionism as told by Rashid Rida. *Journal of Israeli History. Politics, Society, Culture*. 34 (1) 2015. 23–44. DOI: <https://doi.org/10.1080/13531042.2015.1005807>

91 Achcar, 2010. 118–119.

92 Melynek során 70 zsidó személyt gyilkolnak meg Hebronban.

Palesztina területén hasonló folyamatok játszódtak le ebben az időben, mint amilyeneket a cikk elején megfigyelhettünk: a *régi jisuv* vallási alapú különbözősége az új bevándorlások nyomán átpolitizálódott és nemzetiségi artikulációt nyert. Ezzel párhuzamosan a „cionista bevándorló közös ellenségképe” egyesítette Palesztina addig egymás mellett élő különböző társadalmi csoportjait: muszlimokat és keresztényeket, városlakókat és vidékieket, elkezdődött valamifajta közös palesztin identitás formálódása.⁹³ 1919 és 1928 között a helyi Muszlim-Keresztény Társaságok, melyek a közös palesztin identitást voltak hivatottak előmozdítani, hét konferenciát tartottak különböző helyszíneken. Az önszerveződés nyomán petíciókat nyújtottak be a Párizsi békekonferenciára, majd később a mandátum hatóságához, melyben a Balfour-deklaráció eltörlését, független, a többségi népesség által alakított kormányt és a zsidó bevándorlás felfüggesztését követelték.⁹⁴

Különösen feszültté vált a helyzet az 5. alija után (1932–1938), melynek során elsősorban a frissen hatalomra került nácik elől menekülő németországi zsidók érkeztek nagy számban Palesztina földjére. Az arabok a brit mandátumhatóságot folyamatosan a bevándorlások leállításának kérelmével ostromolták, majd ez a folyamat vezetett el az 1936 és 1939 között, sztrájkokban, fegyveres összeütközésekben, terrortámadásokban megnyilvánuló ún. Nagy Arab felkelés kirobbanásához és a brit Palesztina első felosztásának javaslatához (az ún. Peel-jelentéshez).⁹⁵ E három komponens megjelenésével összeállt az a kép, amely a következő évtizedekben megpecsételte a közel-keleti zsidóság sorsát: a zsidó mint „idegen elem”, a globális civilizáció „haszonélvezője”, a gyarmatosító Nyugat előretolt „hadosztálya,” a cionista honfoglaló.⁹⁶ Tanulságos megfigyelni, hogy az arab közvélemény ezekben az évtizedekben az arab országok őshonos zsidó lakosságát is egyre inkább cionistaként kezdte el kezelni, habár e tradicionális közösségek jó része nem volt cionista, legalábbis a szó modern, kelet-közép-európai értelmében biztosan nem.

93 A palesztin identitás kialakulásának problematikájához ld. Asseburg, Muriel: *Palästina und die Palästinenser. Eine Geschichte von der Nakba bis zur Gegenwart*. München, Beck, 2021. 41 és 335.

94 Asseburg, 2021. 44.

95 Vieweger, Dieter: *Streit um das Heilige Land. Was jeder vom israelish-palästinensischen Konflikt wissen sollte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2020. 158–159.

96 Laurens, 2013. 297. Abitbol, 2013. 307.

Pogromok és jogfosztás

A fent vázolt ideológiák jegyében a 20. század első évtizedeitől kezdődően egyre-másra tanúi lehetünk a helyi zsidó lakosság ellen irányuló pogromoknak. A helyzet igazán az 1931. december 7. és 17. között Jeruzsálemben ülésező Általános Iszlám Konferenciát követően fordult rosszra.⁹⁷



Iszlám világtalálkozó, Jeruzsálem, 1931.
Wikimedia Commons

Álljon itt egy lista, a teljesség igénye nélkül, az arab országokban a 20. század derekáig lezajlott pogromokról.

1912. április 17., Fez, Marokkó

1934. augusztus 3–6., Constantine, Algéria

1941. június 1–2., „Farhud”, Bagdad, Irak

1942. november, Casablanca, Marokkó

1945. november 4–5., Tripoli, Líbia

1945. november, Tripoli, Libanon

1945. december 2–3., Kairó, Egyiptom

E pogromok közül intenzitásban és az áldozatok számát tekintve is kimagasló az iraki Farhud. Ezért érdemes lesz vele némileg behatóbban

⁹⁷ Abitbol, 2013. 307. Matthews, Weldon C.: „Pan-Islam or Arab Nationalism? The Meaning of the 1931 Jerusalem Islamic Congress Reconsidered”. *International Journal of Middle East Studies*. 35 (1) 2003. 1–22. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0020743803000011>

foglalkozni, mert a részletek megismerése kapcsán jól láthatóvá válik majd, hogy hogyan játszanak össze az előbb csak nagy általánosságban említett erők és motivációk egy konkrét esemény alakulásában.

1940-ben Irak lakosságának körülbelül három százaléka, 135000 személy volt zsidó. Legnagyobb részük, mintegy 90000 fő Bagdadban élt, ezt követte az ország déli részén található Baszra a maga 10000 főre rúgó zsidó közösségével. További 35000 fő elszórtan élt Irak kisebb városai-ban, illetőleg vidéki településeken. Az első világháborút követően, a brit mandátum megalakulásakor (1921) az iraki zsidók teljes jogú állampolgárként élhettek az arab országban: szavazati joggal rendelkeztek és képviselőket küldhettek a Parlamentbe, illetve a Szenátusba. Az iraki zsidóság békében élt együtt az ország muszlim és keresztény lakosaival, magas beosztást viselő hivatalnokokat, jómódú ügyvédeket és gazdag kereskedőket is találunk soraikban.⁹⁸ A zsidók helyzete döntően nem változott meg 1932-ben sem, amikor Irak elnyerte a függetlenséget és mint Iraki Hásemita Királyság jelent meg a politika színterén. A náci propaganda azonban – ahogyan erre korábban már utaltunk – a 30-as évektől kezdődően egyre intenzívebbé vált az ország területén. Olaj volt a tűzre a korábbi jeruzsálemi főmufti, a palesztin Amín al-Husszejni jelenléte is, aki a Nagy Arab felkelés leverése után – a britek letartóztatóparancsa elől menekülve – 1939 októberétől kezdődően Bagdadban tartózkodott. Személye és az ideológia, amelyet képviselt, a lakosság bizonyos köreibben felszította a fentebb vázolt, Irakban azonban mindezidáig inkább csak látens módon létező zsidóellenes érzelmeket, bevonva azt „a cionisták elleni élet-halál harc” kontextusába. Ezzel egyúttal legitimálta is az antiszemita megnyilvánulásokat.

A második világháború eseményei az 1941-es évben a tengelyhatalmak szövetségét kereső iraki politikusok malmára hajtották a vizet. Európa nagy része német megszállás alatt vergődött, német repülőgépek bombázták Angliát, és német tengeralattjárók fenyegették folyamatosan az angol hajókat. Rommel *Afrikakorpsa* az egyiptomi határ közelében állomásozott, és a Wehrmacht éppen ekkor verte ki az angol katonákat Görögországból és Krétáról. Úgy nézett ki, hogy Hitler hamarosan totális győzelmet arat Európában és Észak-Afrikában is.

98 Az alábbi leírás alapja Black, Edwin: *The Farhud. Roots of the Arab-Nazi Alliance in the Holocaust*. Washington, Dialog, 2010.

Ebben a helyzetben követett el állampuccsot Rasíd Ali Al-Gajláni (1892–1965) nacionalista iraki politikus, a britek elleni ellenállás korábbi vezéralakja, megdöntve a korábbi angolbarát iraki kormányzatot. A puccsisták 1941. április 2-án a tengelyhatalmakkal baráti viszonyt ápoló új kormányt alakítottak. Az államcsínyt a hadsereg négy magas rangú tisztje, a náci Németország titkosszolgálatja és Amín al-Husszejni is támogatta. Mi több, az összeesküvést Al-Husszejni bagdadi rezidenciáján tervezték ki. A hatalomátvételt követően az angolbarát régens, Abd al-Iláh (1913–1958) és miniszterelnöke, Núri Szájid (1888–1958) Transzjordániába távoztak.

A britek, attól tartva, hogy a rossz példa átterjedhet a régió más országaira, illetőleg az iraki olajkitermelés feletti német ellenőrzés rémét vizionálva, a fegyveres beavatkozás mellett döntöttek. Április 19-én angol csapatok szálltak partra Baszra térségében, ahonnan május végére Bagdadig nyomultak előre. Május 30-án a németbarát Al-Gajláninak el kellett hagynia Irakot, és Iránban menekült. Az angolok nem akartak ismét megszálló hatalmak színében feltűnni, ezért a korábban elűzött régenszt bízták meg a hatalom átvételével. Mindeközben persze jelentős angol egységek állomásoztak Bagdad környékén. A hatalomváltás hírére a zsidó közösség tagjai is felbátorodtak. Ezek a napok egybeestek a hagyományos zsidó aratási ünnep, a *sávuot* időpontjával, amit a fővárosban élő zsidók ekkor nyilvánosan megünnepeltek.



Iraki zsidók Palesztinában a bagdadi Farhud pogrom után, 1941.

A hatalmi vákuum azonban felszínre hozta a negatív erőket is. Már május közepén hallunk a bazárban található zsidó üzletek kifosztásáról. Ekkor még a helyi arab előkelők által felállított ideiglenes rendőrség meg tudta akadályozni az összetűzések elfajulását. A zsidó közösség több tagja helyi arab notabilitásoknál talált menedéket. A hatalomváltás napjaiban azonban már nem alakult ilyen szerencsésen a helyzet. Június 1-én és 2-án a korábbi náci-szimpatizáns elnök hívei a katonaság és a rendőrség soraiban zsidóellenes pogromot kezdeményeztek, melyhez hamarosan csatlakoztak az *al-Futuvva* ifjúsági szervezet tagjai is, továbbá civilek és a város körül élő beduinok is. Ez utóbbiak kevésbé ideológiai, inkább egyszerű vagyonszerzési megfontolásból: részesülni kívántak a zsidó üzletek és lakóházak kifosztása során felhalmozódott zsákmányból. Két napig dühöngött a pogrom Bagdad zsidók által lakott városrészében, melyet a város környékén állomásozó brit hadsereg tétlenül szemlélte! (Ahogyan ezt 1945 novemberében a líbiai Tripoliban is tették.)

Az eseményeket kivizsgáló bizottság végső jelentése szerint 128 zsidót öltek meg (néhányukat lefejezték!), és 210 a sebesültek száma. Más források ennél is magasabb számokról beszélnek. Számtalan nő vált nemi erőszak áldozatává. Körülbelül 1500 boltot fosztottak ki, és mintegy 100 lakóépület semmisült meg. Zsidó közösségi vezetők becslései alapján a bagdadi zsidók legalább 15%-a volt a pogrom által közvetlen érintve. Az eseményeknek csak az iraki hadsereg június 2-ai bevonulása és az általa végrehajtott megtorló intézkedések vetettek végét.

A pogromsorozat azonban e ponton nem ért véget, sőt az 1947. november 29-én megszavazott és Palesztina felosztását lehetővé tevő 181. számú ENSZ határozat kihirdetését követően ismét felerősödött. Álljon itt ismételten néhány évszám és név, a teljesség igénye nélkül:

1947. december 2. Áden

1947. december 5., Manama, Bahrain

1947. decembere, Aleppó, Szíria

1948. június 7–8., Oudzsda és Dzseráda, Marokkó

1948. június 12., Tripoli, Líbia

1949. augusztus 5., Damaszkusz, Szíria

1950. áprilisa és 1951. júniusa között, Bagdad, Irak

1953–55, Oudzsda, Rabat, Szidi Kászem, Mazigen, Marokkó

Ezzel párhuzamosan a második világháború után megkezdődött az arab országokban, amelyek némelyike épp ekkor nyerte el a függetlenségét, a zsidók szisztematikus jogfosztása. 1948. február 17-én az Arab Liga Politikai Bizottsága, amely abban az időben Egyiptom, Irak, Libanon, Szaúd-Arábia, Szíria, Transzjordánia és Jemen államokat tömörítette, hét pontból álló határozatot hozott az arab országokban élő zsidókkal kapcsolatban. A zsidóknak Palesztina zsidó kisebbségeként kellett regisztráltatni magukat, azaz egy „ellenséges ország” – a május 14-én kikiáltásra kerülő Izrael – állampolgáraiként. A zsidók bankszámláit befagyaszthatták, hogy ebből a pénzből fedezzék az arabok országok Izrael ellen viselt háborúját. Zsidókat cionista szervezkedés vádjával le tartóztathattak. Kötelezhették a zsidókat cionistaellenes tevékenységük igazolására, és hajlandóságot kellett mutatniuk az Izrael ellen harcoló arab alakulatokhoz való csatlakozásra.⁹⁹

Ezeket a súlyosan diszkriminatív intézkedéseket vagy hasonlókat az elkövetkező évtizedekben az arab államok egy jó részében fogantatosították is. 1948-ban a Transzjordánia fennhatósága alá kerülő Kelet-Jeruzsálem majdnem minden zsidó házát és zsinagógáját lerombolták. 1948-ban Egyiptomban elkezdték a zsidók leveleit cenzúrázni, telefonjaikat lehallgatták, időleges vagyonelkobzásokról is hallunk.¹⁰⁰ A helyzet 1956-ban Nasszer elnök kisebbségellenes politikájának és a Szúezi háborúnak az eredményeként még tovább romlott. Egy 1926-os törvény felújításával elvették a nem arab anyanyelvű vagy nem muszlim állampolgárok állampolgárságát, 23000 zsidót toloncoltak ki ekkor.¹⁰¹ 1951-ben Líbiában megvonták a zsidók szavazati jogát és foglalkozási korlátozásokat vezettek be velük kapcsolatban.

1950. március 8-án az iraki parlament elfogadta az „állampolgárság megvonásáról” szóló törvényt: a zsidók kivándorolhatnak, ha lemondanak az állampolgárságukról és ezzel bármiféle kompenzációról a hátrahagyott javaikért cserébe.¹⁰² Ez idő tájt a zsidók helyzete folyamatosan romlott az országban. A munkaadók tömegesen bocsátották el zsidó

99 *Recognizing Jewish Refugees from the Middle East And North Africa. Report of the Standing Committee on Foreign Affairs and International Development.* November 2013. House of Commons, Canada. 4. A dokumentum elérhető az interneten: <https://www.ourcommons.ca/Content/Committee/412/FAAE/Reports/RP6294835/faaerp01/faaerp01-e.pdf> (letöltés ideje: 2023. június 12.)

100 Laskier, 2013. 415–416.

101 Laskier, 2013. 416.

102 Laskier, 2013. 428.

alkalmazottjaikat, az *Isztiklál (Függetlenség) Párt* agitációja nyomán számos zsidót ért támadás. Ugyanígy gazdaságilag is ellehetetlenítő intézkedések születtek – vagyontárgyaik elkobzása, bankszámláik zárolása várt rájuk.¹⁰³ Algériában 1962-ben kerül sor az állampolgárság megvonására.

1964-ben Szíriában korlátozták a zsidók mozgását, a lakhelyüktől nem távolodhatnak 5 km-nél tovább. Az 1967-es Hatnapos háború után a helyzet tovább romlott, lejáró jogosítványukat nem hosszabbították meg, és a zsidó közösségi iskola zsidó tanárait is elbocsátották. A nagy számú itt élő palesztin menekült is a zsidók ellen uszította a szíreket.¹⁰⁴ Mindezek után a közel-keleti zsidóság számára nem maradt más lehetőség mint a szülőföld feladása és az elvándorlás, Izrael Állam támogatásával, a *Jewish Agency* szervezésében. Májig nincs pontos képünk arról, hogy a pogromok és diszkriminatív intézkedések hány embert tettek földönfutóvá. A következő, viszonylag objektívnek tekinthető statisztikát dr. Stanley Urman készítette a Kanadai Képviselőház Külügyekért és Nemzetközi Kapcsolatokért felelős Bizottsága által kezdeményezett, 2013. május 2-án tartott meghallgatás résztvevői számára.¹⁰⁵ Eszerint 1948 és 2012 között az alábbiakban módosult a Közel-Kelet zsidó lakossága.¹⁰⁶

	1948	1958	1968	1976	2012 (becslés)
Áden	8 000	800	0	0	0
Algéria	140 000	130 000	1 500	1 000	0
Egyiptom	75 000	40 000	2 500	400	75
Irak	135 000	6 000	2 500	350	50
Jemen	55 000	3 500	500	500	100
Libanon	5 000	6 000	3 000	400	40
Líbia	38 000	3 750	500	40	0
Marokkó	265 000	200 000	50 000	18 000	3 000
Szíria	30 000	5 000	4 000	4 000	50
Tunézia	105 000	80 000	10 000	7 000	1 000
Összesen	856 000	475 000	76 000	32 190	4 315

103 Laskier, 2013. 429.

104 Laskier, 2013. 426–427.

105 Recognizing..., 2013. 3.

106 A táblázat nem tartalmazza a nem arab nyelvű Irán adatait, ahol 1948-ban kb. 140–150 000 zsidó élt, míg az Iszlám Forradalom előestéjén, 1979-ben még mindig kb. 80 000.

Amint látjuk, az ENSZ felosztási terv kihirdetése és Izrael Állam kikiáltása után az arab országokban élő zsidók száma drasztikusan visszaesett. Egyedül Észak-Afrika francia protektorátusként vagy gyarmatként kezelt államai (Marokkó, Algéria, Tunézia) jelentenek kivételt e tendencia alól. A kivándorlási hullám ott csak az 1950-es, 60-as években, az országok függetlenné válása és a helyi nacionalista tendenciák felerősödése után jelentkezett tömegesen.¹⁰⁷ Azt is kiolvashatjuk a közölt táblázatból, hogy az 1967-es, Hatnapos háború után újabb tömegek vándoroltak el az arab országokból. Ez megint nem a véletlen műve: 1967-ben újabb pogromok törtek ki Marokkóban, Líbiában, Tunéziában, Egyiptomban, Szíriában és az Öböl-menti Bahreinben is.

Az elvándoroltak számánál is nehezebb felbecsülni az anyagi kár értékét: a tönkrement vagy elhagyott ingatlanokat, a befagyasztott számlákon maradt pénzeket, a pogromok vagy a menekülés során elveszett ingóságokat. A becsült számok 6 milliárd és 300 milliárd dollár között mozognak.¹⁰⁸ A zsidók által az arab országokban kompenzáció nélkül hátrahagyott földtulajdont 100000 km²-re becsülik. Ez a szám a mai Izrael Állam területének négyszerese!

Az események utóélete

Talán egy kérdést érdemes még megvizsgálnunk: miért övezte hallgatás ezeket az eseményeket oly sokáig? Még Izraelen belül is.

Izraelben, igaz más-más okból, de a téma mind az 1977-ig folyamatosan kormányon lévő baloldali pártok, mind a Begin-éra után egyre inkább teret nyerő jobboldali és centrista pártok számára is tabunak számított. A baloldal nem akarta az országban és a világban élő arabokat még inkább magára haragítani egy humanitárius, a saját menekültjeit minden gazdasági nehézség árán „abszorbeáló” Izrael és a palesztinokat évtizedeken keresztül menekültstátusban tartó és a menekültügyet Izrael-ellenes fegyverként használó arab világ szembeállításával.¹⁰⁹ A baloldali értelmiség számára az 1990-es évektől kezdődően különösen érzékenyé tették a problémát az ún. „új történészek” tényfeltárói akciói, akik az

107 Marokkóhoz lásd Laskier, 2013. 418–422.

108 Recognizing, 2013. 3.

109 Beker, Avi: „The Forgotten Narrative: Jewish Refugees From Arab Countries” *Jewish Political Studies Review*. 17 (3–4) 2005. 3–19, itt, 11.

1948-as függetlenségi háborúban a palesztinok kárára elkövetett atrocitások dokumentumait kezdték el egyre-másra kiadni, revideálva ezzel a korábbi cionista történetírás megdönthetetlennek vélt tabuját.¹¹⁰ A jobboldalon a kelet-európai gyökerű bevándorlók és a *mizrahik* közötti, már amúgy is feszült viszony további elmérgesedésétől tartottak, abban az esetben, ha a *mizrahikat* egyértelműen menekülteknek állítanák be. A politikai status quo és a meglévő társadalmi viszonyok fenntartása érdekében szerencsésebbnek vélték, ha az arab országokból elűzött zsidókat egyszerűen a cionista ideálok és propaganda által Izraelbe vonzott közösségekként írják le, és a cionista „vonzerő” mellett szintúgy jelenlévő „erőszakos kilökő (push effects)” impulzusokról tudomást sem vesznek.¹¹¹ E téren talán a 2000-es évektől érzékelhetünk lassú változást.

2008-ban az amerikai törvényhozás elfogadott egy határozatot, amely szerint a Közel-Keletről elűdözött keresztény és zsidó kisebbségek azonos elbírálás alá esnek, mint a palesztin menekültek. Ez a határozat jelentős lökést adott az események további menetének Izraelben is.

Még ugyanebben az évben a SaSZ párt¹¹² egyik képviselője bejelentette, hogy az arab országokból elűdözött zsidók nevében kompenzációt fog követelni bizonyos arab országoktól. 2009-ben az izraeli parlament törvényhozói erre nézve össze is állítottak egy becsült listát.

2014. június 14-én az izraeli parlament, a Knesszet elfogadott egy törvényjavaslatot, amely november 30-át az arab országokból és Iránból elűdözött zsidók emléknapjává nyilvánította Izraelben (*The Exit and Deportation of Jews from Arab Lands and Iran Day*).

Egy évre rá, 2015. június 1-ét az ENSZ hivatalosan is Farhúd-napnak deklarálta.

Végül 2021. május 9-én a jeruzsálemi Serovér sétányon felállították az arab országokból és Iránból elűzött zsidók emlékművét. Itt tartunk most. Valami elkezdődött...

Az utóbbi időben jelentős átrendeződésnek lehetünk tanúi a Közel-Keleten. Korábban elképzelhetetlennek tartott szövetségi rendszerek és

110 Az izraeli ún. „új történészek” megállapításait követő társadalmi vitához lásd Schäfer, Barbara: *Historikerstreit in Israel. Die »neuen« Historiker zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit*. Frankfurt: Campus, 2000.

111 Beker, 2005. 12.

112 A párt hivatalos neve „A Tóra szefárd őrzőinek világszövetsége”, és hagyományosan az ortodox és ultraortodox mizrahiak és szefárdiak érdekképviseletét látja el.

új politikai konstellációk jönnek létre (Ábrahám-megállapodások). Csak remélni tudjuk, hogy az új helyzet lehetőséget teremtsen az arab országokból elűdözött zsidók történetének további tényszerű feltárására is, hogy a világ végre az ő történetüket is megismerhesse. Hogy tisztán láthassuk, mi is történt a barikád mindkét oldalán. Csak ettől remélhetjük, hogy egyszer véget ér ez az ördögi kör...

Fenyves Katalin

A diaszpóra ízei

Claudia Roden élete és munkássága

Valójában Claudia Roden életpályája az egyik esettanulmánya lehetne annak a történetnek, amelyet jelen számunkban Dobos Károly *A mizrahik tragédiája*¹ címmel ismertet az 1948-ban még több mint 850 000 fős közel-keleti zsidó lakosság kiűzetéséről. Az eseménysorozat alapvetően változtatta meg az érintett országok lakossági összetételét és sokszínű kultúráját, ám a kezdete óta eltelt 75 év alatt sem kapta meg a jelentőségének megfelelő figyelmet, mi több, sem egységesen elfogadott neve, sem egységes narratívája, ennek következtében pedig egységes emlékezete sincsen. Minden lehetséges politikai felhasználása ellenére a 2000-es évek óta a kérdés gyakrabban szerepel tudományos rendezvények és folyóiratok napirendjén, és talán bízhatunk abban, hogy az idő múlásával a kommunikatív emlékezetet ezen a téren is felváltja a megalapozott kutatásokon alapuló kulturális emlékezet. Egyelőre azonban biztosan nem tartunk még itt, így Claudia Roden és számos sorstársa családtörténeteikhez kell folyamodnunk, ha többet szeretnénk tudni a tágabban értelmezett egykori Levante mára csupán nyomaiban – így például kulináris gyakorlatában – tovább élő kultúrájáról.² Claudia Roden 1936-ban született Kairóban, és immár 1955 óta él Nagy-Britannia fővárosában. Mára jóval több időt töltött Londonban, mint amennyit a

□ Fenyves Katalin mentalitástörténész, professor emerita, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, e-mail: fenyvesk@or-zse.hu

1 Dobos Károly: *A mizrahik tragédiája*. *Targum*, 4, 2024. 197–227.

2 Lásd például: Aciman, André: *Out of Egypt. A Memoir*. New York: Farrar Straus & Giroux, 1994. (Magyarul: *Kivonulás Egyiptomból*. Budapest: Athenaeum, 2022.); Rossant, Colette: *Mein Kairo*. Bern, Scherz, 2002; Douek, Ellis: *A Middle Eastern Affair*. London: Halban Publishers, 2004; Alhadeff, Gini: *The Sun at Midday: Tales of a Mediterranean Family*. Anchor, 2004; Lagnado, Lucette: *The Man in the White Sharkskin Suit*. New York: Harper-Collins, 2007; Sardas, Jacques: *Without Return: Memoirs of an Egyptian Jew 1930-1957*. Dallas: Thebes Press, 2017; Tamman, Gabriel: *Exodus Too: The Story of an Ordinary Egyptian Jewish Family in Extraordinary Times*. Elstree: Vallentine Mitchell, 2021.

felmenői Egyiptomban: anyai és apai nagyszülei egyaránt a Szuezi-csatorna megnyitása után, a 19. század végén költöztek a kereskedelmi útvonalak áthelyeződése miatt kulcspozícióját veszített szíriai Aleppóból a fényes lehetőségekkel kecsegtető, kozmopolita Kairóba. Munkássága azonban a mai napig a Közel-Kelethez vagy tágabban a Mediterrán-medencéhez köti – lelkesült és lírai hangvételű méltatások sokasága ünnepli mint a színpompás és ízekben gazdag mediterrán konyha felfedezőjét és nyugati meghonosításának úttörőjét. Neki tulajdonítják az elsőséget a Mediterráneum kulináris kultúrájának feltárásában és népszerűsítésében. Bár a brit közönség már 1955-től olvashatott Elizabeth David *Mediterranean Food* című könyvében mindenféle délszaki ínycsengőről, mivel a második világháború utáni jegyrendszert csak 1954 végén oldották fel Nagy-Britanniában, ott akkor még a hagyományos európai hozzávalókat is alig lehetett beszerezni, nemhogy padlizsánt, csicseriborsót, szezámasztát és más hasonló egzotikumokat. Így hát Claudia Roden volt az, aki 1968-ban megjelent *A Book of Middle Eastern Food* című művének kultúrtörténeti megalapozottságú leírásaival és receptjeivel a hétköznapi integráns részévé tette a humuszt és a pitát, a baba ganoush-t meg a mára az egész világon ismert és közkedvelt mandulalisztes (pészahi) narancstortát. A *The Book of Jewish Food* közel egy emberöltővel későbbi, 1996-os első megjelenése óta pedig világszerte a rendkívül népszerű kortárs izraeli gasztronómia ihletőjeként és a zsidó konyhával kapcsolatos kultúratudományos kutatások úttörőjeként adóznak elismeréssel munkásságának.

Élete a *The Guardian* cikkírója, Rachel Cooke szerint olyan, mintha Graham Greene egyik regényének hősnője volna.³ Könyveinek száma meghaladja a húszat (azért nehéz a pontos számot megállapítani, mert megrögzött perfekcionistaaként megjelenésük után is tovább írja, bővíti, javítja őket, így az új kiadások gyakran nem egyeznek az előzővel), a Google Tudós mintegy 800, az academia.edu 189, a JSTOR 118 tőle származó, illetve vele foglalkozó tudományos jellegű írást tart nyilván. A következőkben e regénybe kívánczó élet főbb eseményeit és azok történeti kontextusát fogom áttekinteni, végül az életmű kultúratudományos összefüggései közül emelek ki néhányat azok közül, amelyeket talán a legtermékenyítőbbnek tartok.

3 Cooke, Rachel: Claudia Roden: 'Spain's regional dishes are memories, and people want to hold on to them'. *The Guardian*, 2012.03.18. <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2012/mar/18/claudia-roden-spanish-food-interview> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

I.

„... a bevándorlók az ételeiket vesztik el utoljára. Még akkor is, amikor már nem hallgatják a saját zenéjüket, nem hordják a saját viseletüket, sőt már a saját nyelvüket sem beszélik, ugyanazokat az ételeket eszik továbbra is. A sokadik generációban is él az ezekhez való ragaszkodás.”⁴

(Claudia Roden)

Claudia Roden mintegy negyven éve rendkívül sikeres szerző és média-személyiség. Nem csoda hát, hogy az évtizedek során megszámlálhatatlan interjút készítettek vele, és még ennél is több cikk jelent meg róla és tevékenységéről. Roden szívesen és színesen beszél mindenről, ami érdekli, és az alanyiség sem áll távol tőle, így a könyveinek mindig van egy erős önéletrajzi-visszaemlékező vonulata. Élettörténetének főbb állomásai minden érdeklődő számára ismertek lehetnek, mióta 2018-ban a BBC öt, egyenként 15 perces részben leadta ennek dramatizált feldolgozását. E történet nagy vonalaiban szinte minden nyilvános megnyilvánulásában ugyanazokat az eseményeket-epizódokat tartalmazza. A *vita* tematikus váza a kairói gondtalan gyermekkor, a soknyelvű családi környezet, az angol iskola, a párizsi középiskola, a kétéves londoni festő-akadémiai tanulmányok, a szuezi válságot követő elűzetés, a mintegy tízéves rokonjárás és állandó búcsúzkodás, majd a mintegy másfél évtizedes családanyai epizódot követően a három gyereket egyedül nevelő, főzőtanfolyamokat tartó, gasztronómiai újságírással foglalkozó és gasztronómiai kutatásokba kezdő, világhírűvé váló autodidakta tudós állomásaira épül. Maga Roden nem írta meg visszaemlékezéseit (legalábbis eddig, vagy ha igen, azok még nem nyilvánosak), de többször beszélt arról, hogy egyes családtagjai nyomatékosan sürgetik, tegye ezt meg, míg mások ugyanilyen nyomatékkal emlékeztetik arra, hogy „*On lave son linge sale en famille*”, azaz a családi szennyest nem teregetjük ki mindenki előtt. A következőkben főként néhány sajtóinterjú és videóbeszélgetés alapján rekonstruálom családtörténeti háttérét és pá-

4 Grimshaw, Chloe: Claudia Roden Recipe and Interview. *Plinth*, 2018. 05. 04. https://plinth.uk.com/blogs/in-the-studio-with/claudia-roden-recipe-and-interview?srsId=-AfmBOoo-A8MIjDbFn7g_Rz7Hc2kvjXJxiagitsDDtV4Vos--Z0hkSIV8 (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

lyáját,⁵ és igyekszem más források – egyéb interjúk, személyes irodalmak és tudományos munkák – alapján kiegészíteni az így kirajzolódó képet.

A szülők

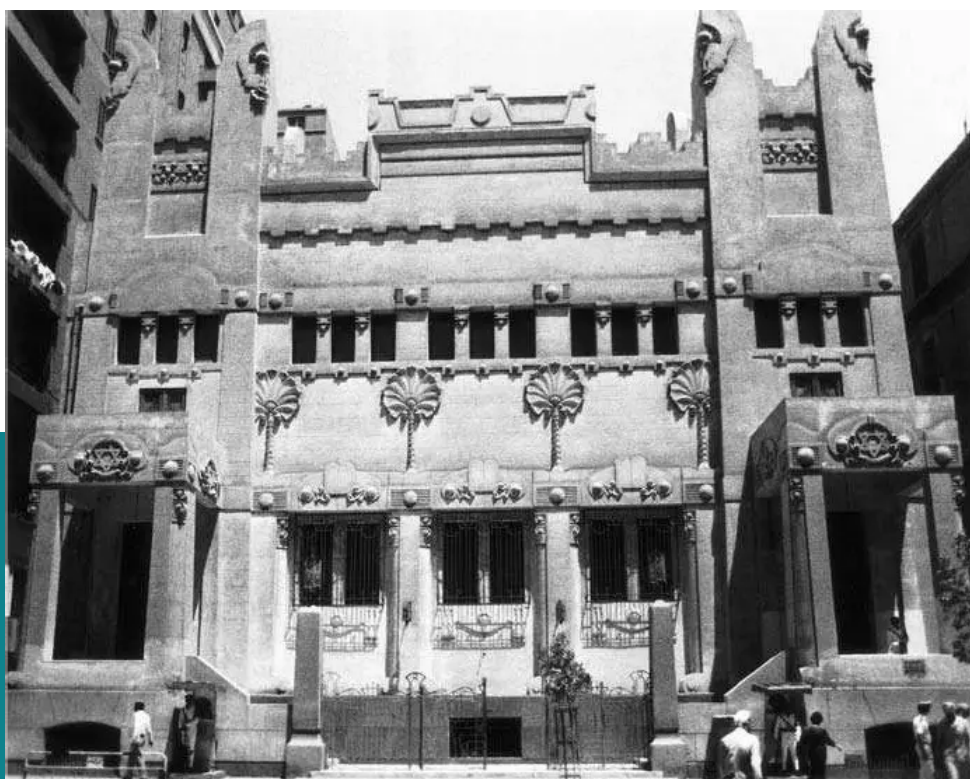
Amint azt Claudia Roden interjúiban és könyveiben közreadott emléktöredékeiből és két évvel idősebb bátyja, az elsősorban az érzékszervi érzékelés (ízlelés, szaglás, hallás) szerveinek kutatása és gyógyítása iránt elkötelezett, nemzetközileg elismert fül-orr-gégész Ellis Douek igen jól megírt – kor-, társadalom- és intellektuális életrajzként is kifejezetten figyelemreméltó – visszaemlékezéseiből tudhatjuk,⁶ családjuk „igazi oszmán” családnak tartotta magát. Hárman voltak gyerekek – Ellis, Claudia és Zaki (Isaac) –, mindkét szülőjük Egyiptomban született, de a nagyszüleik közül egyik sem. A felmenőik jelentős része – így mindkét nagyapjuk – a szíriai Aleppóból jött, néhányan – így az anyai nagyanyjuk – Isztambulból érkeztek, és sok rokonuk származott Szalonikiból (ma Thesszaloniki, Görögország), Szmirnából (ma Izmir, Törökország) és Monasztirból (ma Tunézia). A nagyapák mindkét ágon gyapot- vagy textilkereskedők voltak, de az apai, Duek-ágon sok volt a rabbi, a legnagyobb hírnévre közülük a dédapjuk, Abraham Ezra Jajam Bashi HaCohen Dwek-Khalousie (1805–1901) kabalista, aleppói főrabbi tett szert. A család mindkét ágának, az apai Douekeknek és az anyai Sassoonoknak is brit volt az állampolgársága: a Sassoon családnak India gyarmatosítása idejéből származott a brit útlevele, a Douekék ősei pedig a 18. században az Oszmán Birodalommal kereskedő angolok által alapított Levant Company ügynökei voltak.

A szülők házasságkötése egyszerre volt egészen modern és gyökerezett mélyen a hagyományban: Ellis elbeszélése szerint a nyugatias neveltetésű Mademoiselle Nelly Sassoon egy partin találkozott César Douekkel, és később azt mesélte a gyerekeinek, hogy apjuk úgy nézett ki, mint egy amerikai. Idősebb fia értelmezésében ez azt jelenthette, hogy anyja a fiatalemberről azt feltételezte, még tovább viszi majd őt előre

5 Pownall, Elfreda: Claudia Roden: an interview with the champion of Middle Eastern food. *The Telegraph*, 2014.07.13; The Atlas of Jewish Food – Claudia Roden in conversation with Alice Zaslavsky, *Shalom*, 2023.02.08. <https://www.shalom.edu.au/bloshalomg/2023/02/08/the-atlas-of-jewish-food-claudia-roden/> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

6 Lásd Douek, 2004; Douek, Ellis: Lives in Focus Series. 2019.11.27. <https://www.youtube.com/watch?v=dcWWZX4l5cM> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

a nagyszülők által megkezdett modernizálódás útján. Időközben azonban a két család már óvatosan elkezdte előkészíteni a fiatalok nászát, bár egészen biztosan nem ragaszkodtak volna ehhez, ha Nelly részéről bármiféle ellenállást tapasztalnak. Mindenki legnagyobb meglepetésére azonban kiderült, hogy az érintettek nemcsak ismerik egymást, de már egymásba is szerettek. Így közmegegyezésre hamar össze is házasodtak a modern, 1898-ban felavatott kairói zsinagógában,⁷ és a következő több mint hatvan évben boldog házasságban éltek, míg már túl a kilencvenen, Londonban is kényelmes polgári egzisztenciát felépítve, mindketten ugyanabban az évben meg nem haltak.



Saar ha-samajim zsinagóga, Kairó
[Wikimedia Commons](#)

⁷ Taragan, Hana: The „Gate of Heaven” (Saar ha-samajim) Synagogue in Cairo (1898-1905): On the Contextualization of Jewish Communal Architecture. *Journal of Jewish Identities*, 2009, 2(1) 31–53.

A „zsidó Kairó”

A mai is megtekinthető Saar ha-samajim (A menny kapuja) zsinagógát a 19. század végének művelt, jómódú zsidó elitje által lakott Iszmáilija negyedben avatták fel Cézár Douek születésének évében, 1898-ban. Mint a zsinagógát a zsidó közösségi építészet kontextusában vizsgáló Hana Taragan írja, az épület egyfelől meghatározó jelentőségű e társadalmi csoport reprezentációja szempontjából, másfelől szerves részét képezi annak az európai jellegű kairói városfejlődési folyamatnak, amely a 19. század során a kedivék⁸ uralma, majd 1882-től a brit fennhatóság alatt kialakult.⁹ Ennek irányítói főként európai építészek voltak – köztük az erdélyi zsidó családból származó Herz pasa, azaz Herz Miksa,¹⁰ a kairói Arab Múzeum igazgatója és a Kopt Múzeum alapítója, számos kairói épület tervezője –, akik különböző formákat és stílusokat vettek át a múltból, és azokat együtt, ugyanazon a területen, épületben vagy térben alkalmazták. A Tel Aviv University művészettörténész tanára szerint míg a megelőző 1200 év folyamán egyértelműen felismerhető volt a kairói-muszlim építészet, a 19. század végén egy új multikulturális, kozmopolita stílus jött létre. A megújult formák és az időtlen, illetve szinkretikus építészeti motívumok és elemek használata mellett a kor díszítési divatját a szecesszió és az Art Deco is befolyásolta.

A kedivék uralma alatt egyre jelentősebbé vált az európai hatalmak és kereskedelmi társaságok, ezáltal pedig a nyugati civilizáció jelenléte az országban: 1900-ra mintegy 125 000 külföldi élt Kairóban. A zsidó családok, főként a szefárd közösség tagjai, befolyásos pozíciókat értek el a kereskedelemben, a pénzügyek terén és a kormányzatban. Ennek eredményeként kezdődött el a szociális és térbeli mobilitás folyamata: Kairó gazdag zsidói maguk mögött hagyták a Fátimida város zsidónegyedeit, és olyan új, modern városrészekbe költöztek, mint például a már említett Iszmáilija, még később pedig a teljesen európai jellegű Heliopolis, Zamalek, Giza és Garden City. Közéjük tartozott Edmond Jabès,¹¹ majd a fiatal Douek házaspár is. A Kairó nyugati részén, egy mesterséges szigeten felépült Zamalek villái és modern bérpalotái ma jórészt nyugati

8 Egyiptomi török alkirályok a török uralom idején.

9 Taragan, 2009. 31–32.

10 Ormos István: Egy magyar építész Egyiptomban. Herz Miksa pasa (1856–1919). Keletkutatás 1996. ősz – 2002. tavasz, 203–230.

11 A „zsidó Kairó” leírásához lásd Lançon, Daniel: L'écrivain Edmond Jabès au Caire. Mélanges, 1997, 29. 115–134. DOI: <https://doi.org/10.4000/ema.274>

követségeknek adnak otthont, de számos művészeti és felsőoktatási intézmény, múzeum és sportlétesítmény is megtalálható itt.¹²

Az első, önkéntes „kivonulás” Egyiptomból: Barranquilla

Bár Claudia Roden érthető módon nem szokta megemlíteni, hiszen alig néhány hónapos volt csupán, amikor felkerekedtek, a visszatérésükkor már hatéves Ellis annyira jól emlékszik a család életének 1937-től 1940-ig tartó rövid kolumbiai intermezzójára, hogy visszaemlékezésében egy egész fejezetet szentel ennek. Az epizód már első látásra is feltűnő módon idézi fel az Edoardo Grendi által meghonosított kifejezéssel (magyarra eléggé hozzávetőleges módon „kivételes általánosként” fordított) „*eccezionalmente normale*”¹³ egyik olyan esetét, amely mikrotörténeti feldolgozás után kiált. Természetesen egy Claudia Roden életével és munkásságával foglalkozó dolgozatnak nem lehet feladata ezt elvégezni, mégis érdemesnek tűnik legalább néhány bekezdés erejéig a nyomába szegődni e sajátságos történetnek.

A felnőtt Ellis megfontolatlan és felelőtlen vállalkozásnak ítéli mind az elindulást, mind a visszatelepülést Kairóba, különös tekintettel arra, hogy 1940 kora nyarának idején édesanyja már hetedik hónapos terhes volt, és Nagy-Britannia már februárban bejelentette, hogy minden utas szállító hajóján fegyverzet lesz, mire Németország válaszként közölte, hogy minden hajót hadihajónak tekint majd.¹⁴ Mi több, a családnak Genovában már csak a brit konzulátus közbelépésének köszönhetően sikerült feljutnia az Olaszország hadba lépése előtt elinduló utolsó hajóra. Hogy ez a transzkontinentális utazás mennyire nem volt veszélytelen – írja Ellis –, jól mutatja, hogy az átkelésüket biztosító tengeri járművet alig egy évvel később találat érte Líbia partjainál és megsemmisült.¹⁵ A különös kalanddal kapcsolatban a szülők sem szolgáltak érdemi

12 Híres lakója volt az említetteken kívül a protestáns palesztin Edward Said, aki Ellis Douekhez hasonlóan néhány évig a brit Gezira Preparatory School padjait koptatta, és Ellisszel ellentétben traumatikus élményeket szerzett a brit oktatási módszerekről. Vö. Said, Edward: *Out of Place*. New York: Alfred A. Knopf, 1999.

13 Grendi, Edoardo: Repenser la micro-histoire? In: Revel, Jacques (dir.): *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. Paris: Gallimard – Le Suil, 1996.

14 Vö. Britannica, *Battle of the Atlantic, World War II*. <https://www.britannica.com/event/Battle-of-the-Atlantic> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

15 Douek, 2004. 76.

magyarázattal, Nelly szerint végül ugyebár minden remekül alakult, Césár szerint pedig Kolumbia legnagyobb kikötője rémes hely volt, és az anyjuk nem érezte ott jól magát. Pedig valójában messze nem csak arról volt szó, hogy Nelly Douek hirtelen szeszélytől indítva engedett legidősebb nővére hívásának, aki miután igen fiatalon férjhez ment, azonnal áttelepült férjével a kolumbiai Barranquilla kikötővárosába, és nagyon hiányzott neki a családja. Ez a lépés a zsidók nemzetközi vándorlásának, a diaszpóra kiépülésének egy olyan, kevésbé ismert fejezetébe illeszkedik, amelyet ma már a nemzetközi történetírás is számon tart.

Louise Fawcett és Eduardo Posada-Carbo *Arabs and Jews in the Development of the Colombian Caribbean 1850–1950*¹⁶ című tanulmányában bemutatja és elemzi a Latin-Amerika bevándorlási célpontjai között kevésbé előkelő helyet elfoglaló kolumbiai tengerpart és legfontosabb kikötője, Barranquilla felvirágzásának történetét. Mint írják, Kolumbia semmilyen szempontból sem jelentett konkurenciát a jelentősebb latin-amerikai bevándorlási célállomásokhoz, a többszázzezres, sőt milliós tömegeket vonzó Argentínához vagy Brazíliához képest, ám a karib-tengeri partja e szempontból kivételt képezett. Kiváló megközelítési adottságai – akkoriban még mindenki hajóval közlekedett a kontinensek között – és a világ többi részével fenntartott sűrű kapcsolatai miatt nagyon is sok lehetőséggel kecsegtette a 20. század első felében a külföldi üzletembereket. A Douek család ugyanis a bevándorlóknak immár harmadik hullámával érkezett: elsőként a 18. század második felében telepedtek itt le Curaçauból és a Holland Antillákról érkező szefárd zsidók, aminek következtében a 19. század elejére a város már vezető helyet foglalt el az ország kikötői között.

A többi – brit, francia, német, amerikai, holland és olasz – bevándorlóval együtt ezek a szefárd zsidók nagyban hozzájárultak a régió kereskedelmének fellendítéséhez, valamint a közlekedési és szolgáltatási infrastruktúra kiépítéséhez. A fellendülés a bevándorlás újabb hullámát indította el, így 1880 és 1930 között folyamatos volt a vállalkozó szellemű szíriai, libanoni és palesztin arabok betelepülése. Mire az ő számuk kezdett megcsappanni, a zsidó bevándorlás vett ismét nagyobb

16 Fawcett, Louise – Posada-Carbo, Eduardo: *Arabs and Jews in the development of the Colombian Caribbean 1850–1950*. In: Klich, Ignacio – Lesser, Jeffrey (eds.): *Arab and Jewish Immigrants in Latin America. Images and Realities*. London: Routledge, 1998. 57–79. DOI: <https://doi.org/10.1080/02619288.1997.9974903>

lendületet: az újabb zsidó bevándorlók elsősorban a Levante országai-
ból és Európából érkeztek. Ők is elsősorban Barranquillát célozták meg,
amely ebben az időben kezdett ipari szempontból ugyancsak jelentőssé
válni: az ország harmadik ipari és a viszonylag nagyszámú bevándorló-
nak köszönhetően kozmopolita központjává vált.

Ide érkezett meg 1937-ben az egyéves Claudia Roden szüleivel, bátyjával és Mariával, a szlovén dadával, így már őket is magába foglalhatta az a statisztika, amely szerint 1938-ban az ország 15%-át kitevő tengerparti közigazgatási egységeiben élt a külföldi lakosok 33,7%-a, mintegy 7000 fő.¹⁷ Barranquillának a már említett szempontokon kívül két további tényező biztosította a vonzerejét: a gazdasági és a társadalmi mobilitás esélye. A hivatkozott tanulmány megállapításait messze-
menően alátámasztják azok az Ellis által felidézett anekdoták, amelyeknek zöme a színes társasági életről, a szünni nem akaró kerti partikról és olyan szefárd zsidó és arab ismerősökről szól, akik ugyan nemrég még (és néha még mindig) mezítláb jártak és nem tudtak késsel-villával enni, de már sharkskin¹⁸ zakóban feszítettek és hatalmas vagyonokra tettek szert. Amikor azonban olyan külföldiek érkeztek a városba, akik a nagy hírű manchesteri textilipari iskolákból kerültek ki, őket elke-
rülte a siker. „Miért van az – tette fel a szónoki kérdést César –, hogy az okos emberek nem boldogulnak itt, amikor az analfabétáknak annyira jól megy? Mi van ebben az országban? Mindenképpen el kell tűnnünk innen!”¹⁹ A döntéshez az utolsó lökést a Claudia harmadik születés-
napjára való készülődésbe berobbanó hír adta meg: 1939. szeptember elsején Németország megtámadta Lengyelországot, kitört a második világháború. És míg aki csak tehette, menekült a hadszíntérré váló Európából és Észak-Afrikából, César, Nelly és a gyerekek néhány hónap múlva a szabad kabinok között válogatva elindultak a nagycsalád nyújtotta biztonság révén Kairóba.

17 Fawcett, 1998. 59.

18 Különleges szövésű, fényes, trópusi viseletnek különösen alkalmas merinó gyapjúszövet.

19 Douek, 2004. 56.

Azok a kairói szép napok

Claudia könyveinek visszaemlékező részeit vagy interjúit olvasva aligha tűnik fel bárkinek, hogy a felhőtlen, védett, napsugaras gyermekkor legalább két évig, a család visszaérkezésétől a második el-alameini csata kedvező kimenetelig a német győzelem jelentette fenyegetés árnyékában zajlott. Ellis azonban nagyon is érzékletesen ábrázolja, hogy a felnőtteket mennyire nyomasztották a hadiesemények, és arról is beszámol, az ő és testvérei életét mennyiben befolyásolta a világtörténelem: bár a család addig egyértelműen és megkérdőjelezhetetlenül francia nyelvű volt (ami természetesen nem jelentette azt, hogy ne beszéltek volna számos további nyelven: olaszul a dadával és a Kairóban élő olasz anyanyelvű volt török alattvalókkal, ladinóul a család idősebb tagjaival és persze többé-kevésbé jól angolul, valamennyire németül, továbbá a nemük és foglalkozásuk függvényében változó szinten arabul), Franciaország „eleste” után, 1940 nyarán a szülei úgy döntöttek, hogy mivel csak az angolok győzelme biztosíthatja számukra a túlélést, a gyerekek angol iskolába fognak járni.²⁰ Amikor a kairói gyerekkoráról kérdezik, Claudia Roden elmeséli,²¹ hogy az elegáns Zamalek negyedben, ahol a család számos tagja élt – dédapjának, az aleppói főrabbinak 26 gyereke, apjának 9 leánytestvére volt, az unokatestvérei száma meghaladta a százat –, mindenki kint ült a tágas, árnyas teraszokon, és az utcán előttük elsétáló családtagok felinteztek, megálltak beszélgetni. Claudia nagyon sokáig azt hitte, hogy minden ismerős rokon, vagy bármikor rokonná válhat. A gyerekek egész élete ismerősök között zajlott: míg Kairóban élt, sehova sem ment egyedül, sehova sem indult tömegközlekedési eszközzel. A rokon családok összejártak, hol egyiküknél, hol másikuknál gyűltek össze, a hétvégeken pedig hosszú konvojokban elautóztak valami kellemes helyre piknikezni. Amikor nem egymásnál töltötték az idejüket, a zamaleki klubban sportoltak és rendeztek összejöveteleket. Claudia 15 éves korában itt állította fel a hátúszás egyiptomi rekordját.²²

20 Douek, 2004. 88.

21 The Atlas of Jewish Food, 2023.

22 Pownall, 2014.



Claudia Roden (fekete fürdőruhában)
The Telegraph

Nyáron meglátogatták az alexandriai rokonokat, kimentek a tengerparti strandra, felkeresték az ottani nagy zsinagógát, ahol női karzat is volt. Igaz – teszi hozzá –, ennek a nagyon védett létnek voltak árnyoldalai: „A nők közül senki sem dolgozott. Egész nap csak kártyáztak és pletykáltak. Senki sem olvasott könyvet, és sosem voltál egyedül. Még ahhoz, hogy moziba mehessél is szólni kellett másoknak, hogy ők is jöjjenek, és aztán elmehessetek fagyizni.”²³ Az ételkészítés is közös tevékenység volt: „Ha összejöttünk, a barátnők is jöttek főzni. Az egész nap a konyhában telt, mi, gyerekek segítettünk elkészíteni a kis pitéket. Anyám nem főzött minden nap, de megtanította a mi szakácsunkat, aki egy felső-egyiptomi faluból származott, hogyan főzzön oszmán birodalmi stílusban.”²⁴

A családok önmagukat „izraelitának” tartották, és bár már a szülők generációja sem követte a kósersági szabályokat, komolyan vették az ünnepeket. Ritkábban, jeles események alkalmával a kairói nagy zsinagógába, rendszeresen a környékükön, egy garázsban berendezett kis

23 Pownall, 2014.

24 Pownall, 2014.

imaházba jártak. A férfiak bementek imádkozni, a nők a gyerekekkel a kertben ültek, és mivel semmiféle rituális vallási nevelést nem kaptak, szokásukhoz híven csiviteltek. Amikor a hangerő elért egy bizonyos szintet, valamelyik férfi kijött az imaházból, és rájuk mordult: „*Mesdames, taisez-vous!*”, ami barátságos fordításban annyit tesz: „Hölgyeim, maradjanak csendben!”, kevésbé udvarias értelmezésben: „Fogják be a szájukat!”²⁵ Mire azonban Claudia 15 éves lett, már egyértelműen érzékelhető volt, hogy a gondtalanság éveinek vége, Izrael állam létrejötté alapjaiban változtatta meg a közel-keleti térség zsidó lakosságának jelenét és jövőbeli perspektíváját.

Kiűzetés Egyiptomból

A hangulat – Ellis visszaemlékezései szerint – már 1947-ben kezdett megváltozni, előbb az egyiptomi függetlenségi törekvések, majd az európaiakkal szemben kialakuló általános ellenségesség miatt. „A felnőttek társalgása egyfajta süketek párbeszédéként zajlott optimisták és pesszimisták között, anyám határozottan az utóbbi oldalon állt. Meg volt győződve arról, hogy a külföldieknek nincs jövője Egyiptomban, a zsidóknak pedig még kevésbé. Az érvei észszerűek voltak, ha kissé önismétlőnek és dühödtnek tünnek is, és az érzelmi nyomatékuk sokak számára elviselhetetlennek bizonyult. Amióta a parlament elfogadta az 1947-es vállalati törvényt, amely előírta, hogy a munkavállalók 75%-a egyiptomi állampolgár, a tőke 51%-a pedig részvénytársasági tulajdon kell legyen, sokaktól hallottam, hogy anyám egy vészmadár, aki jóslataival tönkreteszi a vacsorapartikat. – Olyan, mint egy Kasszandra – mondta dühösen egy unokatestvér az apámnak. – Állítsd le, különben senki sem fog meghívni benneteket többé. – De Kasszandra igazat mondott! – szoltam közbe mindenki meglepetésére. – Tróját valóban elpusztították.”²⁶ Ellis és Claudia anyjának megérzéseit a következő évek történései igazolták: Egyiptomban 1948-ban mintegy 75 000 zsidó élt, ez a szám 1958 végig 40 000-re csökkent.²⁷ Mint Joel Beinin, a Stanford University professzora először 1998-ban megjelent *The Dispersion of Egyptian Jewry, Culture,*

25 The Atlas of Jewish Food, 2023.

26 Douek, 2004. 153.

27 Dobos, 2024. 224. 106. lj.

*Politics and the Formation of Modern Diaspora*²⁸ című könyvében írja, a Jewish Agency adatai szerint 1948 és 1951 között 16 514 zsidó hagyta el Egyiptomot Izrael irányában, a legtöbben az 1949–1950-es időszakban. Ugyanezen évek során mintegy 6000 zsidó távozott más országokba. Köztük voltak azok a zsidó kommunisták is, akiket kiutasítottak Egyiptomból vagy önként emigráltak Franciaországba (illetve kisebb számban Olaszországba és Angliába). Amikor a liberális nacionalista Wafd párt 1950 januárjában visszakerült a hatalomba, a kivándorlók száma visszaesett, mivel a változást sokan – köztük sok zsidó – a normalizálódás jelének tekintették. 1952 és 1956 között 4918 zsidó távozott Egyiptomból Izraelbe és mintegy 5000 Európába, Észak- és Dél-Amerikába. Az 1956-os szuezi válságot megelőzően körülbelül 50 000 zsidó maradt Egyiptomban. Beinín szerint általában véve az elkötelezett cionisták kivételével a szegényebb családok hajlamosabbak voltak Izraelbe menni, míg a gazdagabb családok inkább máshova indultak.²⁹ Az utóbbiak között volt Ellis, Claudia és Zaki is.

Mindhárman Párizsban kezdtek el tanulni, Claudia 15-től 18 éves koráig élt a Vincennes-i Lycée de Jeunes Filles Hélène Boucher bentlakásos iskolában, amelynek Art Deco épülete felidézhetette számára kairói otthona emlékét.³⁰

28 Beinín, Joel: *The Dispersion of Egyptian Jewry. Culture, Politics, and the Formation of Modern Diaspora*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1998. <https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft2290045n&chunk.id=d0e1455&toc.id=d0e1455&brand=ucpress;query=1951> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

29 Beinín, 1998.

30 Lásd például Kramer, Jane: Spice Routes. Claudia Roden's culinary diaspora. *The New Yorker*, 2007.08.27. <https://www.newyorker.com/magazine/2007/09/03/spice-routes>, képek: <https://mairie20.paris.fr/pages/il-etait-une-fois-le-20e-le-lycee-helene-boucher-20314> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)



A Lycée Hélène-Boucher épülete
Wikimedia Commons

Vasárnaponként a három testvér és egyik unokatestvérük rokonoknál ebédelt: *ful medamest*, barnabab-pürét. Egyiptomban a ful nemzeti étel, a szegény emberek eledele, de amint Roden *A Book of Middle Eastern Food* első, 1968-as kiadásának bevezetőjében írta,³¹ Párizsban ez a nem túl izgalmas fogás „Kairó, a szülővárosunk minden dicsőségével és melegével felruházódott, és megtestesítette mindazt, amire vágytunk”. Claudia számára ebből az volt az életre szóló tanulság, hogy egy tál étel, leves vagy összetört barnabab íze jóval több, mint a hozzávalóké: egy egész világot, történelmet, kultúrát és mindenekelőtt történeteket is tartalmaz.³² Időközben a szülők is jobbnak látták Szudánba áttenni a székhelyüket: 1954-ben Kartúmba költöztek, és César Douek ott folytatta sikeres pamutkereskedői tevékenységét, míg Szudán 1956. január elsején el nem nyerte függetlenségét. „Aztán egyszer csak parancsot kaptak, hogy 24 órán belül hagyják el az országot – meséli Ellis. – Apám

31 Roden, Claudia: *A Book of Middle Eastern Food*. London: Thomas Nelson & Sons Ltd, 1968.

32 Például Cooke, Rachel: Claudia Roden: 'Spain's regional dishes are memories, and people want to hold on to them'. *The Guardian*, 2012.03.18. <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2012/mar/18/claudia-roden-spanish-food-interview> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

felkereste a külügyminisztert, egy nagyon kedves embert, akit barátjának nevezhetett. A miniszter átvette a parancsot és elsüllyesztette a fiókjába. – Nem kell sietni – mondta. – Akkor indulnak, amikor önöknek tetszik, de ne feledjék, ez Gamal Abdel Nasser kérésére történik, és mi nem fogunk háborút indítani Egyiptom ellen, hogy önöket megvédjük.”³³ A szuezi válság következményeinek igen számottevő a szakirodalma, de magyar szempontból különösen érdekes Alexandre De Aranjo 2013-ban, a Nottingham Universityn *Assets And Liabilities: Refugees from Hungary and Egypt in France and in Britain, 1956-1960* címmel e témában megvédett doktori disszertációja.³⁴ A rendkívül kiterjedt levéltári kutatásokon alapuló dolgozat szerzője 40 *oral history* interjú is készített, alanyai közül Claudia Roden (2008. november 25.) és Ellis Douek (2008. december 15.) az elsők között szerepelt. De Aranjo tézise szerint míg a magyarországi forradalmárokat látszólag mindkét ország a szabad világ bajnokainak tekintette és e minőségükben fogadta be és támogatta, valójában Franciaországban is, Nagy-Britanniában is hasznos gazdasági migránsokként kezelték őket, ami nem kevés félreértésre és súlyosabb konfliktusra adott alkalmat, ilyen volt például – többek között – a magyarok egy franciaországi menekülttábori lázadása³⁵ és angliai éhségstrájkja.³⁶

Egyik ország sem volt felkészülve nagyszámú menedékkérő érkezésére, kiváltképen ilyen gyors egymásutánban és két hullámban, és mind a két országban igen nagy volt a lakásínség, egyes gazdasági szektorokban pedig munkaerőhiánnyal, másutt munkanélküliséggel kellett megküzdeni. Az Egyiptomból elűzött zsidók a magyaroknál is nagyobb problémát jelentettek a két kormány számára, hiszen ők nem önként, hanem államaik „hibájából” váltak földönfutóvá, és szemben a zömmel fiatal, egyedülálló, fizikai munkára alkalmas magyar férfiakkal esetükben (népes) családokról, gyerekekről, öregekről és betegekről is kellett gondoskodni, ráadásul olyanokról, akiknek középosztálybeli alkalmazására nemigen volt esély. Franciaországban – az államnak

33 Douek, 2004. 17.

34 De Aranjo, Alexandre: *Assets And Liabilities: Refugees from Hungary and Egypt in France and in Britain, 1956-1960*. Diss, University of Nottingham, 2013. https://eprints.nottingham.ac.uk/13503/1/De_Aranjo_Thesis.pdf (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

35 A franciaországi Mont-Dauphin kaszárnyájában elhelyezett több száz magyar elégedetlenségének nyomatékot adva elhagyta a tábort, lásd De Aranjo, 2013. 118.

36 A Summerfield Hostel 400 menekültjéből 150 kezdett 1958 februárjában éhségstrájkba, lás De Aranjo, 2013. 320.

alig 15 évvel korábban a zsidó polgáraival szemben tanúsított dicstelen viselkedése következtében – óvatosságból „zsidó ügyként” kezelték az Egyiptomból elűzöttek helyzetének rendezését, és ennek intézését főként zsidó segítségnyújtó szervezetekre bízták. Így ott a hivatalos bevándorlási szabályokat nem vették annyira szigorúan, és az ellátásuk is jobb volt, mint Nagy-Britanniában, ahol csak a brit állampolgársággal rendelkezők telepedhettek le vagy olyanok, akiknek éltek ott rokonaik, míg a többiek csupán rövid időre szóló vízumot kaptak. Mindezeket túl az egyiptomi zsidók Franciaországban arab, Nagy-Britanniában „nem fehér” nemkívánatos bevándorlónak tűntek, ami tovább nehezítette a helyzetüket a „fehér európai” magyarokkal összehasonlításban.³⁷

Mire a Douek házaspár végül megérkezett Londonba, már mindhárom gyerekük ott élt. Claudia a St. Martin's School of Art-on tanult festészetet, Ellis orvosnak, Zaki vegyésznek készült. A De Aranjo disszertációja által felrajzolt háttér ismeretében válik igazán érthetővé a testvérek csodálkozása, amikor szüleik fogadására kimentek a londoni Heathrow repülőtérre: „Hármasban mentünk eljűk, és vittünk nekik virágot, mert azt hittük, hogy nagyon lehangoltak lesznek. De kifejezetten jókedvűek voltak, útközben megálltak Milánóban, ahol divatosan felruházkodtak, mi pedig döbbenet hallgattuk, amint apánk azt mondja: »Adjunk hálát Istennek Gamal Abdel Nasserért!« Miért mondasz ilyet, kérdeztem tőle értetlenkedve, mire ő azt válaszolta: »Ha Nasser nincs, sohasem hagyjuk el a Közel-Keletet!«»³⁸

Londoni újrakezdés

A felnőtt Douek testvérek London északnyugati részén, a jelentős zsidó közösség lakta Golders Greenben³⁹ bérelték egy jiddis anyanyelvű, gyermektelen kelet-európai házaspár, a gyémántkereskedő Emil és felesége, Janey Trenner ikerházzsérének felső szintjét. Janey házi készítésű

37 De Aranjo, 2013. 188.

38 Douek, 2019.

39 Még ma is ebben a negyedben él a legtöbb zsidó Londonban (53%), míg Nagy-Britanniának a manchesteri Broughton Park után ez a második legjelentősebb zsidók lakta települése. Vö. Donnelly, Luke: Life in North London's 'little Israel' home to one of the UK's largest Jewish communities, *MyLondon*, 2023.07.24. <https://www.mylondon.news/news/north-london-news/life-north-londons-little-israel-27363723> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

süteményekkel kényeztette fiatal lakóit és az egész környéket,⁴⁰ Emil pedig, amikor Césár és Nelly megérkezett, felajánlotta, hogy ingyen lakjanak ott, amíg csak akarnak.⁴¹ Bár Ellis örült, hogy lekerül a válláról az amúgy nagyon önálló fiatalabb testvéreiért viselt felelősség terhe,⁴² Claudia számára a nagyon szeretett szülők érkezése számos korlátozással járt.⁴³ Césár egyáltalán nem volt zsarnok apa, és sok szempontból kifejezetten nyitott az újdonságokra és a változásra, ám Claudia már a festőakadémiára is azért kezdett járni, mert apja szerint a természettudományos érdeklődés, amely Claudiánál éppúgy megmutatkozott, mint orvos bátyja és vegyész öccse esetében, nem illett egy nőhöz. Amikor pedig a család anyagi helyzete következtében Claudia otthagyni készült az akadémiát, hiába ajánlotta fel mestere, az ugyancsak zsidó származású absztrakt szobrász, Anthony Caro, hogy ösztöndíjként folytassa tanulmányait, Césár ezt mereven elutasította mondván, nincs szükségük senkitől semmiféle segítségre. Viselkedésére a büszkeségén kívül az jelenthet magyarázatot, hogy brit állampolgárként joggal érezhette úgy, az állam tartozik kártérítést fizetni nekik és a továbbiakban biztosítani az egzisztenciájukat. De Aranjo hivatkozott disszertációjából kiviláglik, hogy e jogos igény kielégülése mennyi akadályba ütközött, ám végül Nelly kapott az elveszett javai fejében 5000 fontot.⁴⁴ Ez ma mintegy 150 ezer fontnak felel meg, de mivel akkoriban 2000 font körül volt az átlagos ingatlanár, sikerült megvenniük egy ugyancsak Golders Greensben található lakást.⁴⁵ Bármennyire tiltakozott is azonban Césár, Claudia mégis elment dolgozni: az Alitalia olasz légitársaságnak a Picadilly Circusön lévő irodájában intézte a foglalásokat, és csak annyi engedményt tett apjának, hogy ha vendég érkezett, otthon maradt, az irodában pedig elbújt, ha ismerőst látott közeledni: mégis, hogy nézett volna ki, hogy a családfő nem tudja háztartása nőtagjait eltartani! Claudia úgy emlékszik, hogy nagyon keveset keresett, heti 7 fontot – ez annyi volt, mint a női

40 Douek, 2004. 263.

41 The Atlas of Jewish Food, 2023.

42 Douek, 2004. 263.

43 The Atlas of Jewish Food, 2023.

44 The British pound has lost 97% its value since 1958, CPI Inflation Calculator, 2023.08.10. <https://www.in2013dollars.com/uk/inflation/1958> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

45 History of Houses Prices In Britain, 2023.07.31. <https://www.sunlife.co.uk/articles-guides/your-money/the-price-of-a-home-in-britain-then-and-now/> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

fizikai munkások akkori átlagbére.⁴⁶ Claudia nem csekély büszkeséggel számol be egyébként arról, hogy César egy Trafalgar Square-i irodában kölcsönkapott íróasztalnál egy kölcsöntelefonnal nagyon hamar ott folytatta tevékenységét, ahol abbahagyni volt kénytelen, és nemsokára újrászötte kereskedelmi kapcsolatainak hálóját.⁴⁷

A következő tíz év meghatározó jelentőségű volt Claudia pályafutása szempontjából: egymás után érkeztek ugyanis – jogi helyzetüktől függően rövidebb vagy hosszabb időre – a rokonok. Mivel már nem volt személyzetük, péntekenként az asszonyok a konyhában ültek, szokás szerint pletykálgodtak, és megvitatták, hogy melyik ételt hol készítették jobban: hol volt finomabb a *kibbeh*, a mozsárban hússal összetört bulgurból formázott pogácsa, Aleppóban vagy Damaszkuszban, és hol voltak ízletesebbek a sütemények, Alexandriában vagy Kairóban.

Míg a szüleik meg nem érkeztek Londonba, Claudia főzött a testvéreinek – mint sokszor elmondta azért, mert akkoriban szinte ehetetlenül rossz volt Nagy-Britanniában a konyha, csak nagyon sokkal később vált az ország azzá a kulináris Eldoráddá, amilyennek ma ismerjük –, tehát volt már e téren tapasztalata. Ott ült az asszonyok között és hallgatta a beszélgetéseiket, közben pedig világos lett a számára, hogy mindezek a sajátjához hasonló családok, akik maguk mögött hagyták a közel-keleti életüket, egy dolgot egészen biztosan elhoztak magukkal: az otthon ízeit.⁴⁸ Jane Kramer, akinek Claudia ezt a történetet elmesélte, a *The New Yorker* számára írott cikkében a történészprofesszor Donald Sassoont, Claudia fiatalabb unokatestvérét és egyik legközelebbi barátját is megszólaltatta: „Claudia szüleinek otthonában olyan nosztalgia ragadott magával, amelyet én magam nem is éreztem. A ház tele volt száműzöttekkel, akik egyfolytában Egyiptomról áradoztak. »Ó, Nelly, azok a szőnyegek, azok az ékszerek, az a személyzet, ami ott volt!« – sóhajtoztak, bár az igazság az volt, hogy Egyiptomban nem is voltak pompás szőnyegek, és mindenki tartott személyzetet, mert annyira alacsony volt a bérük. De az ételeinket nem vesztettük el. Ezek különböztettek meg minket a többiektől, ez volt a módja annak, hogy megkülönböztessük magunkat

46 The Atlas of Jewish Food, 2023; How much did people earn in the 1950s? *Retrowow*, https://www.retrowow.co.uk/social_history/50s/earnings_1950s.php?expand_article=1 (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

47 The Atlas of Jewish Food, 2023

48 Kramer, Jane: Spice Routes. Claudia Roden's culinary diaspora. *The New Yorker*, 2007.08.27. <https://www.newyorker.com/magazine/2007/09/03/spice-routes> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

anélkül, hogy megfizessük a különbözőségünk árát. Nelly és az összes többi asszony azért főzött, hogy újraalkossa fiatalokora Egyiptomát.”⁴⁹ Claudia elmondása szerint a traumatikus események mindenkit nagyon megviseltek, az pedig, hogy elvették az egyiptomi útlevelüket, egyfajta szimbóluma lett a megélt veszteségnek. A receptek megvitatása és cserélgetése mintha megkönnyítette volna a hiány elviselését: „Azt mondták: »Adj nekem egy humuszreceptet vagy egy kibbeh-receptet, mert valószínűleg soha többé nem foglak látni, és ez lesz az, ami emlékeztetni fog rád.« Hihetetlen értéke és fontossága volt egy-egy receptnek, mert Egyiptomban soha nem volt egyetlen szakácskönyv sem; sosem láttam nyomtatott receptet, mielőtt idejöttem. Senki más sem látott. Ezeket csak családon belül őrizték, ezért voltak annyira értékesek.”⁵⁰ Mivel pedig az egyiptomi zsidó közösség olyan volt, mint egy mozaik, amely az egykori Oszmán Birodalom minden részéből érkezett családokból állt, az egyes rokonok receptjei is nagyon különbözőek voltak.⁵¹ Claudia addig hallgatta a recepteket, míg a maga számára is meglepő módon elkezdte feljegyezni ezeket. A hozzájuk tartozó történetekkel együtt: „Nem akarom, hogy elveszenek.”⁵²

Házasság, család, karrier

Claudia elmondása szerint, amikor a szülei megérkeztek Londonba, mindent megtettek annak érdekében, hogy végre férjhez menjen. Attól tartottak ugyanis, hogy mivel már elmúlt 20 éves, örökre vénlány marad. Tulajdonképpen már 15 éves korától próbálták férjhez adni, először egy gazdag unokatestvérhez, akinek még jachtja is volt, majd több más partiképes jelölthöz, akiket Claudia sorra visszautasított. Végül egy ruhaimporttal foglalkozó, dinamikus fiatal üzletemberre, Paul Rodenre esett a választása, akihez 1959-ben hozzá is ment. Paul orosz zsidó bevándorló családból származó *selfmade man* volt. Amikor apja meghalt, 16 évesen elment dolgozni, ami César Doueknek kifejezetten tetszett.

49 Kramer, 2007.

50 Roden, Claudia: The woman who defined our diets. *Penguin, Features*, 2021.11.03.

51 Lunchtime Legends: Claudia Roden with Sarit Packer and Itamar Srulovich of Honey Co. British Library, 2021. 06.02. <https://www.youtube.com/watch?v=nIRsIKHdFWs> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

52 Cooke, Rachel: Claudia Roden: ‘Spain’s regional dishes are memories, and people want to hold on to them’. *The Guardian*, 2012.03.18. <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2012/mar/18/claudia-roden-spanish-food-interview> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

A család annak ellenére szívesen fogadta, hogy először megbotránkozást keltett a megismerkedésük története – egy kávézóban kerültek egy asztal mellé, Claudia munkahelyétől nem messze. Claudia tartott tőle, mit szólnak majd a választottjához, mert a legtöbb szefárd emigráns számára a közép- és kelet-európai askenáziak szinte mitikusan furcsa népségnek számítottak: bárdolatlan „parasztoknak” tartották őket, akik kádban tenyésztenek pontyot egy ízetlen, „gefilte fis” nevű ételhez, és nem tudják megkülönböztetni a kardamommagot a korianderagtól, vagy ami még rosszabb, olyan értelmiségiek, akik a cionizmust hozták el a Közel-Keletre, ahol az emigránsok vágyképzetei szerint egészen addig mindenki remekül kijött egymással.⁵³ Visszatekintve Claudia úgy látja, hogy házassága révén visszanyerte az önállóságát és végre kialakíthatta a saját konyháját. Ekkor tanult meg igazán főzni, de askenázi anyósa előre megmondta, hogy nem áll szándékában a főztjéből enni – akkoriban Európa északibb részein a szefárd konyha nemcsak egzotikusnak, hanem visszataszítónak is számított, a hozzá tapadó tévhitek szerint birkaszem és birkahere volt a fő hozzávalója.⁵⁴

A párnak három gyereke született – Simon (1960), Nadia (1961) és Anna (1965) –, de 1974-ben végképp elváltak útjaik, és 1979-ben el is váltak.⁵⁵ *A The Book of Jewish Food: An Odyssey from Samarkand and Vilna to the Present* 25. évfordulós kiadása kapcsán Claudia így emlékezett vissza életének erre a szakaszára: „Egy nagy sorházban laktunk a Hampstead Garden Suburb⁵⁶ egyik tágas terén. A ház ajtaja mindig nyitva állt, és a gyerekek a tér közepén levő füves térségen játszottak a többi környékbeli gyerekekkel. Fantasztikus, nagyon boldog időszak volt ez a számomra. A padláson szoktam festeni, és még mindig gyűjtöttem a recepteket, de főztem is, egyre tovább kísérletezve a receptekkel, hogy végre működjenek – mert az utasítások és a megadott mennyiségek nem voltak gyéértelműek. Mindig nagyon sok barátunk jött hozzánk enni – hosszú

53 Kramer, 2007.

54 Wall, Alix: Here's the new Mediterranean cookbook you need now. *Forward*, 2021.11. <https://forward.com/food/478178/the-claudia-roden-sephardic-jewish-food-mediterranean-cookbook-you-need/> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

55 Schenker, Beth: Claudia Roden. *Jewish Women Archive*, 2023.03.24. <https://jwa.org/encyclopedia/article/roden-claudia> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

56 Hampsteadtől északra, Highgate-től nyugatra és Golders Greentől keletre, nem messze korábbi lakóhelyétől.

refektóriumi asztalunk volt, és a gyerekeim rengeteg húsgombócot készítettek.”⁵⁷

II.

„Claudia Roden éppúgy nem csupán egyszerű szakácskönyvszerző, ahogyan Marcel Proust sem süteménykészítéssel foglalkozott. Sokkal inkább emlékiratíró, történész, etnográfus, antropológus, esszéista, költő, aki véletlenül éppen a ta’am – az ízés – közvetítésével kommunikál.”⁵⁸

(Simon Schama)

Amint a gyerekek kicsit nagyobbak lettek, Claudia úgy döntött, hogy könyvet állít össze a receptekből. Meghatározó élményként számol be arról, hogy az első útja a British Librarybe vezetett, ahol régi arab szakácskönyveket akart kikérni, mert újakat hiába keresett. A könyvtáros első nap nem tudott eleget tenni a kérésének, de azt mondta, jöjjön vissza másnap, és amikor visszament, letett elé három 13. századi arab kéziratot: egyet Bagdadból, egyet Damaszkuszról és egyet a spanyol Al-Andalusból. Ahelyett hogy megfutamodott volna, Claudia úgy döntött, megtanul mindent, amit csak a Közel-Keletről egyedül meg tud tanulni, hogy megértse, honnan származnak azok az ételek, amelyeknek a bűvöletében az elmúlt éveket töltötte.⁵⁹ Szerencséjére orientalisták a középkori kéziratok közül a bagdadit és a damaszkuszit már nemcsak lefordították angolra, illetve franciára, az Al-Andalus-it pedig spanyolra, hanem a bagdadit közreadó A. J. Arberry (1905–1969) történetekkel, költeményekkel, a damaszkuszit pedig Maxime Rodinson (1915–2004) egy szociológiai tanulmánnyal is kiegészítette. Claudia örömteli csodálkozással ismerte fel a 13. századi ételleírásokban saját családja szíriai receptjeit, és úgy érezte, megtalálta azt a vezérfonalat, amelyre felfűzheti a közel egy évtized alatt összegyűjtött anyagot.⁶⁰

57 Chapters In My Life: Claudia Roden. *SheerLuxe. The Gold Edition*, 2022.09.20. <https://sheerluxe.com/life/food/chapters-my-life-claudia-roden> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

58 Roden, Claudia: *The Book of Jewish Food* hátsó borítója, New York: Viking, 1997.

59 Uo.

60 Lovell, Sophie – Lovell, Orlando: *No Cookery Books. The Common Table*, 2023.05.11. <https://thecommontable.eu/no-cookery-books/> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

Először egy kis kiadó, a londoni Thomas Nelson & Sons jelentette meg az *A Book of Middle Eastern Food* 480 oldalas kéziratát, de a könyv híre gyorsan elterjedt, és a Penguin egyik szerkesztőjének, Jill Normannek is eljutott a fülébe, aki keresztülvitte, hogy a saját kiadója csináljon belőle egy utánnyomást. Majd ugyancsak tudomást szerzett róla Judith Jones, az amerikai a Knopfnál, így a kötet 1972-ben az Egyesült Államokban is megjelent, a szerzőjére pedig csak úgy záporoztak az elismerő kiritkák: méltatói szerint forradalmi változást vitt végbe a Közel-Kelet és Észak-Afrika kulináris kultúrájának nyugati percepciójában.⁶¹ Bár ez a tényező nem játszik szerepet a könyv lelkendező ismertetéseiben, biztosra vehető, hogy a szív- és érrendszeri betegségek megelőzésében és kezelésében oly fontosnak tartott „mediterrán diéta” orvosi javallattá válása számottevő módon befolyásolta a sikerét. A következő sorok olvastán szinte lehetetlen nem Claudia könyvére asszociálni: „házi minestrone, mindenféle tészta paradicsomszósszal és egy csipetnyi parmezánnal, csak ritkán gazdagítva kevés hússal vagy némi hallal, helyi hozzávalókból készült bab és makaróni..., sok friss kenyér, ami legfeljebb néhány órája hagyta el a sütőt, minden kence nélkül, rengeteg friss zöldség olívaolajjal meglocsolva, egy kis hús vagy hal legfeljebb egyszer vagy kétszer hetente, desszertnek pedig mindig friss gyümölcs”.⁶² A „mediterrán diéta” alapműve, Ancel Benjamin Keys *Eat well & stay well* című munkája 1959-ben jelent meg először, de akkor még nem szerepelt a címében a mediterrán kifejezés. Csak az 1975-ös kiadás alcímében jelenik meg, hogy az egészséges táplálkozás és az egészség megőrzésének kulcsa a „mediterrán mód”. Keys Mediterráneum-képéből azonban szándékosan kihagyta a Közel-Keletet, műve csakis a Földközi-tenger északi partjának étkezési szokásaival foglalkozott, és Claudia Roden könyvének egyik különleges érdeként szokták emlegetni a tényt,

61 Sen, Mayukh: Claudia Roden Tells Her Immigrant Story. 2017. március 9. <https://food52.com/blog/19228-claudia-roden-tells-her-immigrant-story> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

62 Keys, Ancel – Keys, Benjamin: *Eat Well and Stay Well*. New York: Doubleday, 1959. Az idézet forrása: Keys, Ancel – Keys, Benjamin: *How to Eat well and Stay Well the Mediterranean Way*. New York: Doubleday, 1975; idézi Altomare, Roberta – Cacciabauda, Francesco – Damiano, Giuseppe – Palumbo, Vincenzo Davide – Gioviale, Maria Concetta – Bellavia, Maurizio – Tomasello, Giovanni – Lo Monte, Attilio Ignazio: *The Mediterranean Diet: A History of Health*. *Iranian Journal of Public Health*, 2013. 42 (5): 449–457.

hogy egyike volt azoknak, akik Észak-Afrikát és a Levantét beemelték a mediterrán térség nyugati képzetébe.⁶³

Claudiának a hetvenes évek elején szüksége is volt a sikerre, mert időközben a házassága megromlott, a férje tönkrement, majd az Egyesült Államokba távozott, ő pedig ott maradt a három gyerekkel szakma és megélhetés nélkül. Először nagyon megijedt – meséli interjúiban, de aztán megkereste a különböző londoni lapok szerkesztőségét azzal a kérdéssel, megjelentetnék-e a receptjeit. Ám addig is, míg ez a tevékenysége beindult, főzőtanfolyamokat kezdett tartani a saját konyhájában. Itt döbbsent rá arra, hogy munkáját már nem saját magának és minden egyiptomi zsidónak, hanem azoknak az angoloknak szánja, akik addig alig találkoztak olívaolajjal.⁶⁴ (Stephen Sackur, a BBC egyik nemzetközileg ismert újságírója az olívaolaj várható áremelkedése kapcsán már 2005-ben arról beszélt a *Radio4 Today* című műsorban, hogy az olívaolaj mint beszédtema felzárkózott az időjárás mellé Nagy-Britanniában.)⁶⁵

Egy idő után az újságok már nemcsak az ételleírásait közölték, hanem a *The Sunday Times* és a *The Daily Telegraph* gasztronómiai szakíróként, illetve tudósítóként foglalkoztatta, miközben újabb és újabb könyvei jelentek meg, amelyekben különös figyelmet fordított az étkezés társadalmi és történelmi hátterére. 1977-ben adták ki a *Coffee* című munkáját, amelyet 1982-ben a *Picnic: The Complete Guide to Outdoor Food* követett. Ezután sugározták a BBC már említett televíziós sorozatát, a *Mediterranean Cookery with Claudia Roden*, majd ennek anyaga 1987-ben *Mediterranean Cookery* címmel könyvként, 2003-ban és 2006-ban pedig bővített kiadásban is napvilágot látott. Ezt követte a *Sunday Times* sorozata, a *The Taste of Italy*, 1989-ben pedig egy újabb kötet, a *The Food of Italy*.

63 Dueck, Jennifer: Seeing Mediterranean: How Food Journalists Re-Imagined the Middle East and North Africa in the Twentieth-Century United States. *Gastronomica*, 2022. 22 (2): 43–58. DOI: <https://doi.org/10.1525/gfc.2022.22.2.43>

64 Penguin, Features: Claudia Roden: the woman who defined our diets. 2021.11.09. <https://www.penguin.co.uk/articles/2021/11/claudia-roden-med-interview-recipes> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

65 Oil or nothing. *The Guardian*, 2005.07.28. <https://www.theguardian.com/news/2005/jul/28/food.britishidentity> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

The Book of Jewish Food: An Odyssey from Samarkand and Vilna to the Present Day

„Olyan, hogy »zsidó konyha« valójában nem létezik... a helyi, regionális konyha akkor lesz zsidó, amikor a zsidók magukkal viszik új hazájukba” – idézi Claudia Roden nem csekély iróniával egy 1981-ben Oxfordban tartott saját előadását a zsidó ételekről szóló monumentális könyvének előszavában.⁶⁶ „A téma sokéves kutatása után elmondhatom – fűzi ehhez hozzá immár komolyra fordítva a szót –, hogy minden régióban vagy országban vannak saját, tipikus zsidó ételek, amelyek néha nagyon is különböznek a helyi konyhától. A zsidók adaptálták az ételleket mind-azokban az országokban, ahol élnek, de abban, ahogyan ezeket megfőzik, mindenütt hozzáadnak valami sajátos ízt és jellemzőt, valamint néhány teljesen eredeti ételt, amely különlegessé és azonnal felismerhetővé teszi a konyhájukat.”⁶⁷ *A Book of Middle Eastern Food* rendkívül kedvező nemzetközi fogadtatása után Jill Norman, a könyv angliai sikerének kovácsa, majd később az amerikai szerkesztő, Judith Jones noszogatta, bízta, ösztönözte Claudia Rodent, hogy a zsidó ételeknek is írja meg az enciklopédiáját. „Nem utolsósorban az vezérelt – nyilatkozta erről Jill Norman –, hogy a saját zsidó ételekkel és hagyományokkal kapcsolatos tudatlanságomat orvosoljam.”⁶⁸ Roden másfél évtizedet töltött a kutatással és egy évig dolgozott a szövegen, így összesen 16 év alatt készült el az első olyan munka, amely mind a két zsidó közösség, az askenáziak és a szefárdok, azaz a „német” és a „spanyol” zsidók kulináris szokásait, hétköznapi és ünnepi ételleit és azok elkészítésének módját egyetlen kötetben tárgyalja. A saját családtörténetével összhangban a 800 recept mintegy kétharmada szefárd, egyharmada askenázi eredetű. Utóbbiak kapcsán – például ami a maceszgombócot illeti – akadtak is olvasók, illetve kollégák, akik jelezték az elégedetlenségüket, mint például Jane Kramer a *The New Yorker* már többször hivatkozott hosszú portréjában.⁶⁹ Claudia elismerte, hogy a maceszgombóc és a gefilte fish esetében valóban nem járt el eléggé gondosan, amikor könyvébe az Amerikában

66 Roden, Claudia: *The Book of Jewish Food*. Penguin Books, London, 1996. 9.

67 Uo.

68 Rayner, Jay: A taste of home: Claudia Roden's majestic Book of Jewish Food. *The Guardian*, 2021.01.31. <https://www.theguardian.com/food/2021/jan/31/a-taste-of-home-claudia-roden-majestic-book-ofn-jewish-food> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

69 Kramer, 2007.

gyűjtött receptjüket vette fel, de mint mondta, ennek talán az lehetett az oka, hogy egyikért sem lelkesedik.

A könyv megírását megelőző kutatómunka során igazi antropológiai terepmunkát végzett, meggyőzően példajaként annak, hogy a társadalomtudományos kutatás valójában a teljesen természetes emberi kíváncsiságban gyökerezik. Több interjúban is elmondta, hogy azon a napon, amikor mind a három gyereke elhagyta az anyai házat – egyikük Manchesterbe, a két másik az Egyesült Államokba ment továbbtanulni: Simon építész, Nadia kulináris témákkal is foglalkozó designer, Anna befektetési menedzser lett⁷⁰ –, negyvenes éveinek derekán ő is elindult, hogy a Földközi-tengert körbejárva a helyszínen ismerkedjen meg annak a konyhának a helyi és zsidó változataival, amelynek első világsikerű munkáját szentelte. Miután első könyvében megmutatta, mennyire közös a Közel-Kelet minden konyhája, ekkor már arra összpontosított, hogy ezek miben különböznek, melyek az egyes kulináris „nyelvjárások”.

Kutatási módszeréről azt mondja, nagy szerencséje, hogy a mediterrán országok lakóinak szokásai eltérnek az angolokétól, különben egészen biztosan örültnek nézték volna: akármerre járt is, mindenütt szóba elegyedett a többiekkel – a vonaton az utastársaival, a múzeumokban a többi látogatóval, a boltokban a vásárlókkal: bemutatkozott, elmondta, hogy gasztronómiai újságíró, és ételreceptek után kutat. Beszámolója szerint mindenütt készségesen válaszoltak a kérdéseire, és gyakran meghívták ebédre vagy vacsorára. De Angliában is megtalálta a módját annak, hogy információhoz jusson: egyik legszívesebben mesélt története szerint Londonban bement az iráni követségre és leült a teremben, ahol az irániak a vízumuk kiadására vártak, ott kezdett az asszonyokkal a főzési szokásaikról beszélgetni, míg az iraki receptekre úgy sikerült szert tennie, hogy elment az egyik iraki szőnyegnagykereskedő Temze-parti raktárába, és arra kérte, hadd beszéljen a feleségével, illetve a családja nőtagjaival.⁷¹ A több mint negyedszázada megjelent kötet nagyon sokkal több, mint egyszerű szakácskönyv: „Ez a zsidó diaszpóra 688 oldalas antropológiai szempontú kultúratörténete és útikönyve, a különböző zsidó

70 Woodcock, Victoria: Claudia Roden: ‘The first recipes I wrote down changed my life’. *Financial Times*, 2021. 09.02. <https://www.ft.com/content/96751fc9-d2a2-457b-b831-087c583f9bcf> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

71 Bittman, Mark: The Marvelous Claudia Roden. Middle Eastern home cooking wouldn’t be what it is today without her. *The Bittman Project*, podcast. 2022.12.14. <https://www.bittmanproject.com/p/roden> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

konyhák receptjein keresztül elmesélve” – jellemezte találóan Rebecca Koenigsberg, a Yale Psychiatric Hospital pszichoterapeutája, aki a *Julie & Julia* című film ihletésére 2010-ben végigfőzte a könyv összes receptjét.⁷² Másokhoz hasonlóan arra a megállapításra jutott, hogy az afféle askenázi hobbiszakácsoknak, amilyen ő, a szefárd receptek többsége nem egykönnyen illeszthető bele a repertoárjába. Egyrészt jócskán előfordulnak bennük nehezen vagy sehogyan sem beszerezhető hozzávalók, másrészt és főként, a sok kis vegyes ízelítő – meze, pástétom, sós és édes pite, aprósütemény – rendkívüli módon munkaigényes, eredetileg nagy mennyiségben készítette sok nő együtt, a hosszú délszaki napok lassú járású idejét kihasználva.

Claudia Roden könyveinek maradandó értékét azonban nem elsősorban a receptjei adják, hanem az a társadalom- és kultúratudományos perspektívájú megközelítés, amelyet az ételek és a kultúra, az ételek és az identitás, az ételek és az emlékezet nemzetközi kutatásában részben az ő úttörő munkái inspiráltak.

Identitás, nosztalgia, autenticitás

A leggyakrabban talán ezek a fogalmak bukkannak fel a Claudia Roden munkáira hivatkozó kutatók írásaiban, de az asszimilációs gyakorlatokkal, az érzékszervi emlékezettel, a gender- és posztkoloniális témákkal foglalkozó szerzők is előszeretettel hivatkoznak rá. Ezek ismertetése és bemutatása helyett befejezésül csupán néhány, a magyarországi zsidók kutatása terén esetleg ugyancsak alkalmazható felvetést kívánok itt nagyon röviden és vázlatosan megfogalmazni.

72 Mindell, Cindy: „Julie & Julia” goes Jewish. New Haven cook takes on Claudia Roden’s “Book of Jewish Food”. *Southern New England Jewish Ledger*, 2010.05.08. <http://www.jewishledger.com/2010/05/julie-julia-goes-jewish/> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)



Claudia Roden

<https://shopinthevintagekitchen.com/>

Amikor a különböző kutatók az identitás kapcsán hivatkoznak Claudia Roden műveire, illetve az ételek és az ízek ennek kialakulásában és fenntartásában játszott szerepére, nagyon gyakran valójában nem az identitás agyonteoretizált jelenségéről, hanem az otthonosság érzetéről van szó. A hivatkozott memoárirók közül sokan semmiféle egyiptomi azonosságtudattal nem rendelkeznek, a csillapíthatatlan vágyakozás nem az ország, még kevésbé az állam, sokkal inkább egy elvesztett közeg, életmód, közösség, illetve annak érzékszervi emlékei felé irányul. Claudia Rodenen kívül rendkívül érzékletesen ír és beszél nyilvánosan erről nemcsak Ellis Douek, a bátyja, aki éppen ezeknek az érzékszervi észleléseknek szentelte egész szakmai munkásságát, hanem az irodalomtörténész-író, Proust(!)-kutató André Aciman is. Mindkét szerző szinte szó szerint azonos módon ír arról, hogyan jelentik a számára az otthon érzetét a kairói vagy az alexandriai gyerekkor látványai (például a nyitott franciaablak előtt feltáruló tenger), a hangok, a színek, a szagok és az ízek. Az azonosságtudat konkrétabb megragadása céljából talán lenne értelme a magyarországi zsidók történetének kutatásában is nagyobb teret nyitni annak, hogy a szűkebb páttriához való ragaszkodás élményszerű összetevőit megkülönböztessük a sokkal tudatosabb, ideologikusabb nemzeti, etnikai vagy felekezeti tudattól.

A múlt felidézésével összefüggésben szinte minden Claudia Rodennel foglalkozó irodalom nosztalgjáról ír, ám megítélésem szerint itt sem – vagy nem csupán – a szótári jelentés szerinti távoli, elveszett, elmúlt dolgok utáni sóvárgásra, vágyakozásra, illetve honvágyra, a „megszépítő messzeségre” kell gondolnunk. Érdeemes lehetne esetleg e témával kapcsolatban az elsősorban a migráció- és a kulturális konfliktusok kutatásában újabban „cultural bereavement”⁷³ néven alkalmazott analitikus kategóriával is megpróbálkoznunk, amelynek a közösségüket és közösségi kultúrájukat a holokauszt révén nagyrészt elvesztett, migrációra nem okvetlenül kényszerült közép-kelet-európai zsidók múlthoz való viszonya és annak bizonyos mai megnyilvánulásai – például éppen a zsidó konyha iránti érdeklődés – jelentheti egy sajátos esetét.

Meghaladja a tudományos kutatás kereteit az utolsó itt említendő témakör, a hagyományhoz való viszony, az autenticitás kérdése. Claudia Roden egyértelműen amellet foglal állást, hogy a receptek akkor autentikusak, amennyiben nem tartalmazznak új összetevőket – hacsak, mint a diaszpórában élő zsidók közül annyian, a megváltozott körülmények között az ember nem kényszerül másfajta (helyettesítő) alapanyagok használatára. Azt sugallja, ha ki nem is mondja, hogy a hagyomány fenntartása csak a változásokhoz való alkalmazkodás, az újítások, a kreativitás révén lehetséges. A Claudia Rodent munkássága legfőbb ihletőjének tartó, bölcsész végzettségű, popsztár népszerűségű, izraeli származású londoni séf, vendéglátóipari vállalkozó és szakácskönyvszerző Yotam Ottolenghi többek között ezért emeli ki jeles elődje legfőbb tulajdonságaként az inkluzivitást: „Claudia nem manifeszt módon politizál, legalábbis nem úgy, ahogyan manapság értelmezzük a politizálást. De az az inkluzivitás, amelyet írásaiban képvisel, politikai állásfoglalás. Valóban globális perspektívából szemléli a világot, és ez valóban az ellenkezője annak, ahogyan a világot 2021-ben általában értelmezzük, amikor minden a megosztottságról és a csoporthoz tartozásokról szól.”⁷⁴ Nyilván ennek a következménye, hogy Claudia Rodent a muszlim világban, így szülővárosában is szívesen fogadják, és hogy muszlim elkötelezettségű

73 Bhugra, Dinesh – Gupta, Susham (ed.): *Migration and Mental Health*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511760990>

74 Lewis, Tim – O’Neill, Holly: Claudia Roden: ‘What do I want from life now? Having people around my table’. *The Guardian*, 2021.09.19. <https://www.theguardian.com/food/2021/sep/19/claudia-roden-med-yotam-ottolenghi-jose-pizarro-sam-clark-recipes> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)

kiadványok is elismeréssel írnak a munkásságáról.⁷⁵ A 2024. szeptember elsején 88. életévét betöltött Claudia Roden ugyanis a maga szelíd módján a saját kulturális hagyományában gyökerező konvivialitás képviselője, aki mindig azt hangsúlyozza, ami a kultúrákban összeköt, nem pedig azt, ami elválaszt – egy halk szavú, mégis nagy hatású *public intellectual*.

⁷⁵ Tonkin, Boyd: Claudia Roden. Critical Muslim, é. n. <https://www.criticalmuslim.io/claudia-roden/> (letöltés ideje: 2023. szeptember 10.)