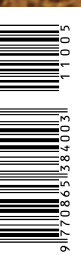


Tábor Béla öröksége: Kozma György, Laczó Ferenc, Szalai Miklós, Tatár György

ZSIDÓ POLITIKAI ÉS KULTURÁLIS FOLYÓIRAT 650 Ft

2011. május / XXIII. évfolyam 5. szám

szombat



Népiek és népiek avagy egy létre nem jött párbeszéd

Háy János, Novák Attila, Papp István,
Szántó T. Gábor, Vári György

szombat

2011 május
5771. évfolyam

A Magyar Zsidó
Kulturális Egyesület
folyóirata.
Megjelenik évente tízszer.

Szerkesztőbizottság:

Deák Gábor
Hoffman Iván
Itamár János-Keszt
Kovács András
Seres László
Tatár György
Turán Tamás

Szerkesztőség:

Szántó T. Gábor
(főszerkesztő)
Gadó János, Novák Attila

Deák Andrea
(szerkesztőségi titkár)

Fritz Éva

Állandó külső munkatársak:

Uri Asaf, Csáki Márton,
Csöke Zoltán, Panyi Szabolcs,
Vári György, Várnai Pál

A megjelenést támogatja:
Amerikai Joint Magyarország

Magyarországi Zsidó Örökség
Közalapítvány



Nemzeti Kulturális
Alapprogram

Open Society Institute

A héber és jiddis szavak átírása
a szerzők felfogását tükrözi.

Címlapfotó:
Halucok – a második alija pionírjai

Terjeszti a LAPKER Rt.

A kéziratok szerkesztése lezárult:
2011. április 18-án.

Szerkesztőség és kiadóhivatal:
1065 Budapest, Révay u. 16.
Bálint Zsidó Közösségi Ház,
234-es és 235-ös szoba.
Telefon: 311-9214/136, 137
Telefon/fax: (36-1) 311-6665

Lapunk e-mail címe:
info@szombat.org
Címünk az interneten:
http://www.szombat.com

Előfizethető a kiadóhivatalban,
illetve postautalványon
az OTP 11709002-20066703
„Szombat” számú alszámlán.

Lapengedély száma:
III/Kul/174/1989.

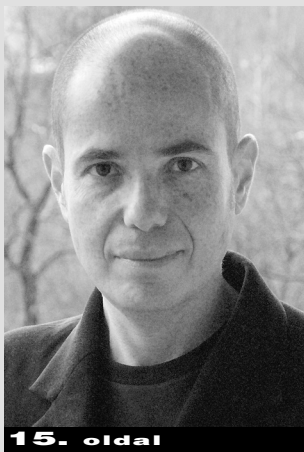
HU ISSN 0865-3844

Felélős kiadó:
Kirschner Péter, a Mazsike elnöke

Nyomdai előállítás:
Mackensen Kft.



14. oldal



15. oldal



18. oldal



26. oldal

NÉPIEK ÉS NÉPIEK

**4 Zsidók és népek :
egy nem szokványos melléklet elé**

**5 Papp István
Közeledők?**
Zsidó értelmiségiek és a népi mozgalom

**7 Vári György
Messze a Nagyerdő...**
Egy elfelejtett szerző elfelejtett mondatairól

9 Avrom Reisen versei

**10 Novák Attila
Monológok, ha nem hallják egymást**
A cionisták és a népi mozgalom 1945 után

**14 „A léttörténet se nem vidéki,
se nem fővárosi”**
Interjú Háy Jánossal (Lengyel Imre Zsolt)

**15 Szántó T. Gábor
Népek, urbánusok és én**

HITKÖZSÉGI VÁLASZTÁSOK

18 Végjáték
(Vári György)

TÁBOR BÉLA ÖRÖKSÉGE

**21 A Szombat körkérdése
„A zsidóság két útja”-ról**

**23 Laczó Ferenc
A zsidó szellem
és évezredes hanyatlása**

**26 Tatár György
Valóságsszűkület**
Válaszkísérlet a Szombat körkérdésére

**28 Kozma György
A JöHVÖH hódolói, a Józós-Késztyős
meseásóinak népe**

**30 Szalai Miklós
„Erkölcsei érzékemmel
ellentétes konklúzió”**

TÖRTÉNELEM

33 Szétváló utak
Ortodoxia és neológia a történetírásban
(Szalai Miklós)

Zsidók és népiek: egy nem szokványos melléklet elé

Hagyományos vagy annak mondott magyar zsidó értelmezés szerint a magyar zsidóknak, de leginkább a velük azonosított urbánusoknak semmi közük sincs a magyar népi mozgalomhoz, mely a magyar parasztság sorsával azonosult, hiszen a népi mozgalom nagyjai nem szerették az urbánusokat, melyet nagy többségük is a zsidókkal azonosított. Többen közülük a zsidóság iránt sem lelkesedtek, mert bizalmatlanul tekintettek rájuk a magyar kapitalizmusban való részvételük miatt.

Ez a hozzáállás rendkívül leegyszerűsítő és félrevezető, hiszen az ellenszenv kölcsönös volt, ám az urbánusokat nem lehet azonosítani a zsidókkal, hiszen a zsidóság szempontjából az urbánus mozgalom sem volt problémátlan, bár az ehhez a szellemi áramlathoz tartozók világlátása a nagyvárosi, asszimiláns zsidósághoz kétségkívül közelebb állt, mint a paraszti sorsból felemelkedők szempontjai. A magyar zsidóság azonban nem csak budapesti és nagyvárosi rétegekből tevődött össze, kisvárosokban és falvakban is éltek zsidók, akik – már csak a fizikai távolságot tekintve is – jobban érezték a magyar agrártársadalom alapvető gondjait, mint a többiek. Ráadásul a saját gyökereit, népét kereső, illetve újrafelfedező zsidók rokon érzéseket táplálhattak azzal a népi mozgalommal, mely a nemzetmegtartónak tekintett parasztságot akarta (re)integrálni a magyar nemzetbe.

Mind a népieket, mind az urbánusokat szétzúzták a totalitárius rezsim, bár nagy különbségek voltak a kollaboráció tekintetében. A népi mozgalom sok tekintetben közelebb érezte magához a baloldalt. A rendszerváltás utáni Magyarországon pedig az ellentétek a nemzeti–kozmozopolita szembenállásba transzformálódtak. Ugyanakkor azok a

**Rendrearatás
csapós kaszával,
Diósjenő, Nógrád
megye**

**Forrás: Balassa-
Ortutay: Magyar
Néprajz, Corvina
kiadó, 1979**



**Cionista
átképzés – 1937
Németország**



szociális problémák, melyek a népi mozgalmat éltették, eltűntek: felszámolódott a hagyományos agrártársadalom, a kommunista diktatúra pedig olyan mobilizációs mozgásokat indított el, melyek a parasztságot elválaszthatatlanul összekötötték a várossal. Bár keletkeztek új társadalmi problémák, de ezeket már nem lehetett a harmincas években kikristályosodott fogalomrendszerrel leírni, míg a „nemzeti” és a „kozmozopolita” tábor jelentős része is ragaszkodott eredeti, ma már anakronisztikusnak tekinthető nézeteihez.

Mellékletünk a zsidóság (illetve egyes zsidók) és a népi mozgalom lehetséges kapcsolódási pontjait járja körül. Bár összeállításunk nem teljes, törekedtünk arra, hogy olyan mozaikokat mutassunk be, melyek az egész Történetet segítik megérteni.

PAPP ISTVÁN

Közeledők?

Zsidó értelmiségiek és a népi mozgalom

E tanulmány címe majdhogynem provokációnak hat, de legalábbis igen meglepő. Mivel manapság a népivel kezdődő szókapcsolat majdnem automatikusan az urbánussal folytatódik, s ebből adódóan rögtön a vita, konfliktus, megnevezés kifejezések bukkannak fel a gondolkodás mezéjén, szinte értelmetlennek tűnik bármiféle közeledésről/párbeszédéről szólni. Ennek a jelenségnek az okait meg sem kíséreltem ilyen szűk terjedelemben tárgyalni, de egy dologra mindenképpen érdemes utalni. A napi politikai közbeszédben, s ami ennél is fontosabb, az 1990 utáni történetírásban is a Horthy-rendszer kapcsán a korszak antidemokratikus, autoriter, félparlamentáris jellegét szokás döntően hangsúlyozni. Mintha elfelejtődne az, hogy a rezsim negyedszázada nem csupán ezért nem tartozik a magyar história fényes lapjai közé, hanem azért sem, mert rendkívüli társadalmi igazságtalanság, kilátástalan közegészségügyi, táplálkozási, lakhatási, művelődési problémák sújtottak több százezer, de még inkább egy-két, ha talán nem is három millió embert. Ez a problémahalmaz legalább ilyen fontos a kurzus teljesítményének megítéléséhez.

Ezzel el is érkeztünk oda, hogy miért lehet értelme a közeledés, megértés kifejezések használatának, ha zsidó értelmiségiek népi mozgalomról alkotott véleményét fürkésszük. Mielőtt bemutatnánk néhány szerzőt és egy-



ben irányzatot, két fontos állítást kell tennünk. A népi mozgalom heterogén tábor, egymással is sokat vitatkozó, igen különböző családi háttérrel, élményanyaggal és műveltséggel bíró személyekből állt. Furcsának hatnak, de szintén csak egyetlen dolog kö-

tötte őket össze, a „magyar parasztságnak, mindenekelőtt az igen nagy-számú szegényparasztságnak még kelet-európai összehasonlításban is példátlan mértékű anyagi és szellemi nyomorúsága.”¹ A népi mozgalmon belül is a centrum három személyisége – Bibó, Kovács Imre és Szabó Zoltán – életművének befogadása jelenthette a legkevesebb problémát egy zsidó értelmiségi számára. Ugyanakkor mindhárom szoros és intenzív, életük végéig meglévő szellemi és baráti kapcsolatot ápoltak olyan népiekkel, akik más okokból adódóan nehezebben tűntek elfogadhatónak.

A másik állításom, vagy megjegyzésem az, hogy az alább idézett értelmiségiek, politikusok esetében a zsidó származás tény, de nem összekötő kapocs. Csupán a népi mozgalomról élő kép miatt van relevanciája, hiszen egészen másként vélekedtek vagy nem vélekedtek saját zsidóságukról.

Először szóljunk talán a legismertebb példákra. Sárközi György 1935 és 1938 között szerkesztette a Választ, a népi mozgalom legjelentősebb folyóiratát. Hitvallását így foglalta össze: „Alapelveim ez volt: a magyar népiség problémáit tárni fel minden irányban, de megmutatni, hogy ez a népi irány elbírja a legmagasabb szellemi kultúrát is. S adni verset és ver-

set, jelképezve, hogy itt a társadalmi hatásra az irodalom emberei törek-szenek.”² Sárközi hitét és elkötelezettségét, felesége Molnár Márta, Molnár Ferenc leánya is osztotta, aki 1946 és 1949 között rendkívül komoly anyagi áldozatot hozott a Válasz újraindítása és fenntartása érdekében. Ahogy Bibó fűtött szenvedéllyel érzékelte, Sárközi özvegye egy egész ház árát áldozta a lap fenntartására, és ezt követően, többek között harisnya-stop-polásból tengette életét. Ugyancsak a Válasz korszakához köthető Pap Károly és Németh László sokat idézett és hivatkozott vitája, vagy inkább párbeszéde, amely a korabeli magyar–zsidó együttélés lehetséges módozatait, a zsidóság előtt lévő cselekvési stratégiákat vette számba.

A Sárközi-házaspár és Pap Károly azonban nem egy-egy irányzatot reprezentált, nem állt mögöttük semmilyen párt vagy mozgalom, de még egy szélesebb értelmiségi csoportosulás sem, így esetükben egyéni megfontolásról, életfelfogásról van szó. Ugyanezt viszont nem mondhatjuk el a hazai szociáldemokrata, illetve kommunista mozgalom jelentős teoretikusairól. Az ő állásfoglalásuk, ha különböző mértékben is, de pártjuk véleményét tükrözte.

A magyar szociáldemokrácia legin-venciózusabb és legizgalmasabb gondolkodója, Mónus Illés, módosítva korábbi nézeteit, az 1930-as évek végén felismerte a születőben lévő népi mozgalom jelentőségét. „Most elválik majd, hogy a falukutatók divatot szolgáltak-e csak akkor, amikor a parasztság helyzetét kutatták. ... A falukutatóknak továbbra is nagy értéke és jelentősége van. A társadalmi megismerés az első lépés, a cselekedet, a változtatni akaró törekvések csak ezután születnek meg.”³ Mónusnak két év múlva éppen a második zsidótörvény miatt kellett távoznia a Népszava éléről, s ez a pártban történő visszaszorulásával is együtt járt. A szociáldemokraták nem az általa óhajtott utat folytatták, a népiek és közöttük lévő gyanakvás és idegenkedés többek között emiatt sem oldódott.

A magyar kommunista mozgalmon belül, mind a moszkvai emigrációban élő, mind a Magyarországon illegális

és félillegális politizálást folytatók között akadt olyan zsidó származású értelmiségi, aki méltányolta a népiek erőfeszítéseit. Révai József 1938-ban tekintette át a népi mozgalom legjelentősebb személyiségeit és műveit, és a bőséges bírálat mellett arra a következtetésre jutott, hogy a magyar kommunisták a sikeres politizálás érdekében tanulhatnak is a népiektől. A falukutatók írásairól szólva fogalmazta meg: „ez a pusztá szociográfia több világosságot derített a magyar falu társadalmára, mint a magyar agrárstatisztika egy félévszázada megjelenő anyagai együttvéve.”⁴ Míg Révai Józsefet taktikai szempontok és hatalmi praktikák is vezették, addig Donáth Ferenc őszintén és mélyen azonosult a népiek által felszínre hozott kérdésekkel, különösen a földosztás problémájával. Donáth először a Márciusi Front keretében fogott össze Féja Gézával, Kovács Imrével és Illyés Gyulával, majd ez az együttes politizálás a Szabad Szó szerkesztőségében folytatódott. 1945-öt követően Donáth földművelési államtitkárként a népiek számára oly égető kérdésnek tartott földosztás gyakorlati problémáinak megoldásával bíbelődött. Személye rendkívül érdekes, ha a hazai szellemi élet megosztottságának okairól töprengünk, mivel ő egyszemélyes hidat jelentett a demokratikus ellenzék és a népnemzeti írói csoport között. Az, hogy az utóbbiak is elfogadták Donáthot, leginkább azzal magyarázható, hogy „volt benne fogékonyság a népnemzeti tábor harmadikutaságára, hiszen az ő gondolatai a közvetlen demokráciáról egy töről fakadtak az egykori népi balszárny plebejus radikalizmusával.”⁵

Az eddig bemutatott személyekhez és irányzatokhoz képest sokkal komolyabb, mindenféle politikai sandaságtól mentes együttműködés bontakozott ki az 1950-es évek elején az emigrációban tevékenykedő népi értelmiségiek és a még élő oktobristák, egyszerűen szólva, Jászi Oszkár és köre között. Ez az együttműködés a Münchenben megjelenő Látóhatár című folyóirat körül kulminálódott. Van abban valami keserű fintora a történelemnek, hogy ez a viszony csupán az emigráció messzeségében jött létre és



Sárközi György

Molnár Márta

erősödött fel. Miért nem vált az 1918 előtti polgári radikális mozgalom már az 1930-as években a népiek körében büszkén vállalt örökséggé? Hiszen mindkét irányzat fontosnak tartotta az ország modernizálását, a hagyományos elit lecserélését, a földkérdés megoldását, a nemzetiségekkel való megújított együttélést. Bibó István már idézett, Borbándi Gyulának írott levelében erre azt a választ adja, hogy bár a két mozgalom között több érintkező pont volt (Illyés, Szabó Zoltán, a fiatal Erdei Ferenc), de ezt a Horthy-korszakban emlegetni „egyenlő lett volna a teljes kompromittálódással és a hazaáruló bélyeg felidézésével.”

Mindazonáltal Jászi figyelmét felkeltette a népi mozgalom 1930-as évek végén történt felfutása és ennek kapcsán tette közzé a Századunkban Hatvany Lajossal polemizáló cikkét. Ebből az írásból általában Jászinak a Makó vagy Békéscsaba porában játszó, a magyar társadalom megújítását elindító parasztfiúra vonatkozó mondatát szokás kiemelni. Témánk szempontjából azonban fontosabbnak érzem, hogy rámutatott arra az összefüggésre, amely mára szinte teljesen elsikkadt a népiekről szóló beszédben: „A falu szellemének megjelenése a közéletben olykor azzal a reménnyel tölt el, hogy íme csakugyan megmozdult a magyar föld. Féja Géza, Illyés

Gyula és társaik írásai nemcsak a régebbi kezdeményezések folytatása, hanem új beteljesedés.”⁶

Jászi rokonszenve a későbbiekben sem szűnt meg, ahogyan erről a frissen emigrált Kovács Imrének szóló levele tanúskodik: „Persze nagyon is ismerem múltját és törekvéseit. Talán én voltam az első, a ki a Néma forradalmat ismertettem Amerikában érdeme és jelentősége szerint s mindig reméltem, hogy Önnek nagy szerepe lesz a »felszabadulás« után.”⁷ Mielőtt arra gondolnánk, hogy Jászi afféle magá-



nyos fároszként állt az angolszász világban, érdemes felidézünk egy másik véleményt, a Galilei Kör meghatározó tagját, Duczynska Ilonáét. Ő Londonban, Károlyi Mihály környezetében találkozott a népi írók munkásságával: „Megismerkedtünk mindazzal, amit azok az évtizedek hoztak, irodalmi értékben, szociológiai értékben, így a falukutató mozgalommal.”⁸

Az oktobrista emigráción belül tehát megvolt a készség a népiek fogadására, csupán partner kellett hozzá. A magyar történelem végzetes fordulatainak egyike mindezt el is hozta: 1947–49 folyamán többek között Kovács Imre, Szabó Zoltán, Borsody István és Borbándi Gyula is el kellett, hogy hagyja Magyarországot. Ez a szellemi kör indította el 1950 őszén a Látóhatár című folyóiratot, amelynek igen hamar illusztris szerzői akadtak: többek között Lesznai Anna, Fenyő Miksa, Hatvany Bertalan jelentkezett írásokkal a Jászi eszmei vonzáskörébe tartozó értelmiségiek közül. Úgy vélem, hogy mindez az bizonyítja, hogy

zsidó értelmiségiek és népi értelmiségiek között igenis lehetséges volt elvi alapú együttműködés, a két irányzat józan, centrális gondolkodói megértették, hogy mi is akar a másik fél mondani. Mindezt sokkal több joggal, bár ma már rendkívül idealisztikusnak tűnő formában fejezte ki Polányi Károly: „Hitem, hogy a szellem szabadságát és egy nemzetépítő politikát egyaránt szolgáló magatartás, aminő az 1956-ban újjáéledt népiségé volt, reális történelmi síkon lehetséges. A Galilei Kör hagyatéka, ahogy én értelmezem, ott jó kézbe került.”⁹

A szerző történész, az ÁBTL munkatársa.

Jegyzetek

- 1 Bibó István levele Borbándi Gyulának In: Uő: *Válogatott tanulmányok* Harmadik kötet 1971–1979. Vál. és utószót írta Huszár Tibor. Magvető, Bp., 1986. 298.
- 2 Sárközi György 1938-as levele Gulyás Pálnak Idézi Széchenyi Ágnes: *„Sznobok és parasztok” Válasz 1934–1938* Argumentum, Bp., 1997. 42.
- 3 Mónus 1937-es írását idézi Gyurgyák János: *Ezzé lett magyar hazátok. A magyar nemzeteszmé és nacionalizmus története* Osiris, 2007. 475–476.
- 4 Révai József: *Marxizmus és népiesség* Szikra, Bp., 1946. 17. Révai ezt a szöveget már némileg átdolgozta a nyolc évvel korábbihoz képest, de a gondolati veleje nem változott.
- 5 Kis János: Donáth Ferenc a magyar történelemben In: Donáth Ferenc: *A Márciusi Fronttól Monorig Vál.: Valuch Tibor MTA Közgazdaságtudományi Intézet – Századvég*, Bp., 1992. 19–20.
- 6 Leszámolás – beszámolás nélkül In: *Jászi Oszkár publicisztikája* Vál. és szerk.: Litván György – Varga F. János Magvető, Bp. 1982. 445.
- 7 Jászi Oszkár levele Kovács Imréhez, 1948. július 11. In: *Jászi Oszkár válogatott levelei* Összeáll., jegyz.: Litván György – Varga F. János Magvető, Bp., 1991. 518.
- 8 Beszélgetés Duczynska Ilonával In: *A század nagy tanúi*. Szerk.: Borus Rózsa RTV Minerva, Bp. 1978. 79.
- 9 Polányi Károlynak a Látóhatár 1960/6. számában megjelent írásából idéz Borbándi Gyula: *A magyar népi mozgalom* Püski, New York, 1983. 494.

VÁRI GYÖRGY

Messze a Nagyerdő...

Egy elfelejtett szerző elfelejtett mondatairól

Réz Pálnak, a szomszéd Nagyvárad szülöttének, szeretettel



Legkedvesebb, aránylag sűrűn idézett mondataim közé tar-

tozik Kardos Pál Zsolt Bélával és Ignótus Pállal vitatkozó kis cikkének találata. Íme: Igenis, Zsolt Béláék, Ignótusék már évek óta úgy járkálnak a magyar életben, mint a Nyugati Kultúra és Felvilágosultság Rt., mint ma az Egyesült Polgári Szabadság és Hamisítatlan Európai Humanizmus-Művek kizárólagos jogú magyarországi vezérképviselői és jaj annak, aki ezeket az árukat az ő megkerülésükkel közvetlenül nyugatról hozza be, még inkább jaj annak, aki ezeket az árukat az ő világszabadalmuk ellenére hazai műhelyben, hazai nyersanyagból meri előállítani”. E mondatok abból a Válaszban publikált cikkből¹ származnak, melyben Németh László és Illyés Gyula némely, félreértésekre, mi tagadás, okot adó irományait veszi védelmébe a szerző Hatvany Lajos, az öreg és a kis Ignótus, valamint Zsolt Béla támadásaival szemben. Kardos egyébként évtizedekig a debreceni izraelita reálgimnázium tanára volt, irodalomtörténész, Debrecen kultúrtörténetének kutatója.

Pontos és megszívlelendő (persze, megszívleletlenül maradt) attitűdkritikának éreztem, mely az emancipatorikus magyar progresszió belső ellentmondását, az emancipálandóakkal

szembeni végtelen fölényét mutatta be szellemesen és láttatóan, ezt a hihetetlenül káros attitűdöt, amely szükségszerűen kulminált abban a kétségbeesésben, amellyel a demokraták alkalomról alkalomra megállapíthatták, hogy a népi ásatagsága, maradisága okán méltatlannak bizonyult az ő emancipáló erőfeszítéseikre. És ha nem mondták, hát csak szeméremből nem mondták, hogy a népet ebből kifolyólag le kell váltani. Emblematikus, mentalitástörténeti finomságok kedvelői számára kedves, egyéb tekintetben elkeserítő példa erre az SZDSZ szomorú története. E szomorú történet szemléléséhez elegendő derűt lehetett gyakran merítenem a fentebbi nagyszerű mondatból. Erről terveztem írni és most, amikor újraolvastam az írást, amelyben szerepel, és jórészt a vitát is, melybe az írás beleszólt, sokat veszítettem jókedvemből. Kardos igaz mondata ugyanis hamis mondatok között szerepel egy olyan vitában, amelynek szereplői közt nem elsősorban Zsolt és a kis Ignótus érdemelte meg a támadást. A bekezdés elején, amelyben az idézet szerepel, az áll, hogy „nem is azért támadnak (t.i. Ignótus és Zsolt – V. Gy.) új népi mozgalmat, Némethet, Illyést, Választ, mintha mindezek nem volnának elég szabadelvűek, humánusak és demokratikusak. Sőt. Éppen azért fordulnak mindezek ellen, mert érzik bennük a demokráciát, az emberiséget, a szabadságot, amit ők mind a maguk priviligiumának szeretnének megtartani”.

Hasonlítsuk mindezt össze a Kardos által védelmezett Németh László ön-apológiával: „Miben voltam én antiszemita? Antiszemita voltam abban, hogy olyan szerepet töltöttem be, vagy iparkodtam betölteni, amely a Nyugat korában zsidó monopólium volt”. (Nyugat alatt itt, természetesen a folyóirat első, ’18-ig tartó korszakát kell érteni). Itt egyértelmű, hogy a szellemi (történetesen a kritikai) életben birtokolt monopólium: zsidó monopólium, a kritika zsidó hitbizomány Magyarországon, ezt féltik, akik új kritikai tehetségként ismerik fel Némethet. A zsidó kritikus pedig, másmilyen „sorsa” miatt soha nem értheti meg egészen a magyar költőt, elsősorban Adyt. Azt, hogy ez így van, „mindenki érzi, aki olvassa”. Ergo az tagja igazán a sorsközösségnek, aki „érzi”, hogy Ignotusból hiányzik – többek között – az „érzékincs” az új magyar irodalom megértéséhez. Az érvelés körbejár, a „magyar” érzés létét épp az bizonyítja, hogy „érezzük”. Ez mutatja meg, hogy az effajta miszticizáló esszencializmus miért legyőzhetetlen, miért nem megvitatható, képviselőit miért nem lehet elvileg sem meggyőzni semmiről. Kardos esetében nem egyértelmű ugyan, hogy úgy gondolja, Ignotus és Zsolt igénybejelentése az európaiság egyedüli birtoklására zsidó igénybejelentés, a vita két szövege közti párhuzam mégis föltűnő és kellemetlen, ahogyan az a rosszindulat is, amellyel mindkét megszólaló ki nem mondott hátsó szándékot tételez fel vitapartnereiről (ez, jegyezzük meg gyorsan az „urbánus” megszólalóktól sem idegen, akik lépten-nyomon „völkisch”-nek kívánják érteni a népi mozgalmat).

E feszélyezettségünk csak fokozódik a cikket követő rövid utóirat olvastán: „E sorok megírása után olvastam Németh László cikkét (Egy különítményes vallomása) a Budapesti Hírlap június 17-i számában. Nem csalódtam”. Az a cikk nem okozott csalódást, amelyikben például az az emlékezetes mondat szerepel a „Hatvány Lajosok”-ra vonatkoztatva, hogy: „Rosszul ismeri a Shylockot, aki azt hiszi, hogy őt más, mint a font hús megnyugtatja”. Az efféle mondatokat vagy a „helyére szorított” zsidó irodalom kíváncsolt voltáról szólókat minden további nélkül leíró

Németh gyakran hivatkozik a zsidó túlérzékenységre, mely belőle antiszemitát csinál, saját állandó üldöztetésének felemlítésében már nem ilyen szigorú: „aki pályámon végigtekint, sok egyéb jel közt megláthatja rajtam a fordított sárga foltot”. Az üldöztetés azért lett osztályrészévé, mert veszélyeztette a zsidók kritikai monopóliumát. Ezzel a cikkel volt elégedett a Zsolték túlzásait különben joggal és szellemesen számon kérő Kardos, és ez is módfelett kérdésessé teszi, joggal kérte-e ki magának az öngyűlölet vádját.

Nézzük, mi áll szövegében, közvetlenül kedves mondatom után: „E magatartásra néhány évvel ezelőtt még volt némi joguk, amikor a maguk pesti modorában úgyszólván egyedül álltak ki, nem annyira eszméikért, mint eszmétlenség ellen, s amikor ez a modor még hősiesség volt”. A pesti mo-



dort nagyanyám úgy mondta volna: hüce. Hogy Ignotus Pál – és Zsolt Béla nemkülönben – egy azesz pónem. A felvilágosító, civilizátori fölényesség is efféle. A pesti modor emlegetése ugyan nem zsidózás, úgymond, de azért nem jó ezt a mondatot olvasni kedvenc idézetem után, azt értelmezve. Értem, persze, hogy Debrecen áll Pesttel szemben a szövegben, mint tősgyökeres magyar város, a kálvinizmus és az azzal összekapcsolódó függetlenségi mozgalmak szimbolikus közép és metszéspontja, az a város, amit a civilizátorok, a Németh-féle „nagy hibbantók”, ahogy a Kisebbségben lapjain írja, mucsainak, provinciális igyekeznék beállítani már Kazincz-

yék óta – Ignotus Pál a vitában fel is eleveníti ezt a jelentést. A Nagyerdő ezzel szemben „jelenti Csokonai, Tóth Árpád, Ady Endre emberséges magyar szellemét, jelenti a debreceni Ady-társaságot, amely a közelmúlt reménytelen éveiben nem zsidó magyarokból és magyar zsidókból állott össze a haladó, az emberies magyar irodalom és művészet tiszta kultuszára...”. Ezt a közösséget, a debreceni szellemben egyesülő zsidóság és magyarság egy-



Németh László

Kardos Pál

ségét kívánják felszámolni a civilizátorok, gúnnyal szétmarni, ahogy Kardos mondja. Azt az egységet, mely megerősített azzal, hogy „eljöttek a debreceni Ady-társasággal frigre lépni Németh László, Illyés Gyula, Szabó Lőrinc, Kodolányi János, Erdélyi József és Féja Géza”.

Némely neveket olvasva az önvizsgálatra-önkritikára irányuló minden készítésünk ellenére sem tudjuk azt mondani, hogy e „frigy” Ignotus és Zsolt pesti modora miatt bomlott volna fel fentebbi „nem zsidó magyarok” és „magyar zsidók” között. Az ő gúnyolódásuk valóban „nem volt elég erős választóvíz”: a Solymosi Eszter vére talán már inkább. Kevés szomorúbb történetű mondatot ismerek ennél: a kötés eltéphetlenségét bizonyító, elnémitő erejűnek szánt felsorolás számunkra Kardos önleírásának totális, siratnivaló működésképtelenségét beszéli el. Arra,

AVROM REISEN

Nyolcan laknak

*Nyolcan laknak,
de ágy csak kettőnek.
Ha jó az éjszaka,
ugyan hová dőlnek?*

*A papával hárman,
a mamával hárman:
kezek és lábak
nagy összevisszaságban.*

*S ha jó az éjszaka,
menni kell az ágyba,
akkor kezd a mama
vágyni a halálra.*

*Komolyan gondolja,
és nem is csoda,
a sírban is szűkös,
de sajátja volna.*

1899

*Az utolsó utca*

*A város utolsó utcája,
az utca utolsó háza:
a városi zaj után,
mintha valaki tréfálna.*

*A házak olyan kicsik,
a szomszédok oly halkak,
de a mező mily tág,
az ég telt, súlyától roskad.*

*És akármerre nézel,
szemed ég, csillog, bármit lát.
Itt a város vége,
s itt kezdődik a világ*

Szántó T. Gábor fordításai

Avrom Reisen 1876-ban a Fehér-Oroszországi Keidanyban született, s nőtt fel irodalmi családban: apja maga is verselt héberül és jiddisül, s fia is korán írni kezdett. Számos versét népdalként énekelték. Az egyik legtermékenyebb szerzőként vált közzismertté. 1900-1910 között számos lapba írt, megjelentette első kötetét, és több periodikát szerkesztett. Az I. világháború előtt Amerikába települt, ahol jiddis lapok munkatársa lett. 1929-től hetente közölte novelláit a *Forwärts*. Szocialista volt és jiddisista, aki zsidósága népi mivoltát természetes állapotként fogta fel. Míg mások orosz és angol költői mintákat követtek, Reisen és a jiddis irodalom többi alapító atyáinak minden sora a jiddis nyelvbe gyökerezik, mi több a *Jiddisland* koncepciójába, a zsidók nyelvi alapokon nyugvó, területen kívüli hazájába, írta róla Irwing Howe amerikai zsidó irodalomtörténész. Életművét tizennégy kötetben adták ki. 1953-ban halt meg.

hogy mennyire mélyen élte át ezt a közeget, újabb bizonyíték a szöveg záró passzusa, amelyben egy „új zsidó nemzedék”-ről esik szó, nyilván az övéről (34 éves a cikk írásakor, én most, amikor írását olvasom, a 33 féle közelíték), „amely magyarságát oly elidegeníthetetlen birtokának érzi (Istenem, 1934-et írunk – V.Gy), hogy immár szembe mer nézni a maga külön zsidó problémáival is, igenis keresi a keresztyén és zsidó magyarság együttélésének sorsföltette kérdésére a választ, és éppen Németh Lászlónak nyújt kezét”. Keresztyén és zsidó. Tehát a protestáns szellemnek nyújt kezét a zsidó, a debreceni szellem legigazibb örökösének – őt tisztelte Németh Lászlóban.

Kardos 1945 után összefoglalja a debreceni Ady-társaság történetét, amelyből a Némethet 1934-ben megvédő zsidó tagok 1938-ban kilépnek, mert a fajiság szelleme ekkor már túl mélyen járja át a Társaságot. A szerző magáról egyes szám harmadik személyben beszél és a fentebbi kérdésekről feltűnően szűkszavúan szól. A '34-es vitában játszott szerepéről, a fentebb tárgyalt cikkről mindössze

annyit tudunk meg, hogy: „Németh egyszerre mint fő hitlerista áll a baloldali sajtó olvasói előtt. Kardos László ekkor cikket írt a Debreczeni Független Újságban (1934. június 24. Jegyzetek a Németh-ügyhöz). Ő sem helyesli Németh László fölfogását, de tiltakozik az ellen, hogy Ignotusék ezt a kitűnő és tiszta szándékú írórt szinte terrorlegénynek tüntetik fel. Kardos Pál magában a Válaszban ír hosszabb cikket az ügyről. Zsidó létére Németh László mellé áll és Hatvanyék ellen fordul. A cikk erős visszhangot kelt szinte az egész magyar sajtóban. A két Kardos ekkor még hisz abban, „hogy a népi irodalom, népi mozgalom útja a szociális, népi Magyarországhoz vezet, még ha a fajelmélet hatása itt-ott félrehajlítja is”². Arról, hogy Kardos Pál jelenleg mit gondol akkori álláspontjáról, Németh és a többiek későbbi tevékenységéről, több szó nem esik, erre csak az Ady-társaság történetének további epizódjaiból következtethetünk. Ebből úgy tűnik, hogy a „faji” kaland átmeneti eltévelyedés volt, csak, epizód, hiszen a fasizmus barbár tombolása, a háború végképp elidege-

nítette a szellem embereit. A fenevad legyőzése után pedig „felszabadult Magyarország”, amelynek fővárosa egy darabig ismét Debrecen (itt ül össze az Ideiglenes Nemzetgyűlés) végképp maga mögött hagyja azt, ami a Kardosokat kilépésre kényszerítette, népiség, magyarság és progresszió újra megfogják egymás kezét és már sohasem engedik el. A múlt végleg a történetek terepévé válik és csak az a kérdés marad eleven, megtalálja-e nevéhez és hagyományaihoz méltó szerepét az éledező Ady Endre társaság a boldog jövő építésében.

Kár volt Kardos Pált lényegében elfeledni. Érdemes volna foglalkozni a magyar zsidó szellemtörténet e „debreceni” leágazásával. Tulajdonképpen ez volt a legfontosabb, amit el akartam érni ezzel a szöveggel: emlékezni Kardos Pálra és elsüllyedt tradíciójára.

Jegyzetek

1 Kardos Pál, Zsidó válasz. In: Válasz, 1934/2.

2 Kardos Pál, A debreceni Ady-társaság húszéves története (1927-1947). In: Kardos Pál, Irodalmi tanulmányok, Bp, Gondolat, 1979.

NOVÁK ATTILA

Monológok, ha nem hallják egymást

A cionisták és a népi mozgalom 1945 után

Engländer Tibor, a Magyarországi Cionista Szövetség volt elnöke, a vele készült életútinterjúban évekkal ezelőtt arról beszélt, mennyire sajnálja, hogy nem jött létre kapcsolat a cionisták és népi mozgalom között Magyarországon, hiszen mind a két mozgalom *népi alapon* állt.¹ Ez a meggyőződés, ha nem is széles rétegekre, de a cionista mozgalom egyes jeles értelmiségijeire jellemző volt, ám aki ezt a nézetet képviselte, nem csak a zsidó, de a cionista táborban is elszigetelt maradt. A cionisták és a népiek közti kapcsolatfelvételnek a lehetősége nem csak azért volt csekély, mert a közeledésnek, pláne 1945 után, nem voltak meg a subjektív-érzelmi alapjai, hanem azért is, mert mind a két tábor – bár népben gondolkodott – de más konstrukció szerint tette ezt. Ugyanakkor a cionisták sokszor – a népiekével rokonítható – éles kritikában részesítették koruk zsidó társadalmát, melynek alapjául az a nézet szolgált, mely a zsidóságot objektív mércék alapján is közösségnek tartotta, mégpedig úgy, hogy az bármely más közösséghez hasonlóan elemezhető és elemezendő csoport. Bár a cionista mozgalomban nem születtek a zsidóságról olyan típusú és színvonalú szociográfiák, mint amilyenek a népi mozgalom virágkorában születtek a magyar parasztságról Erdei Ferenc, Féja Géza, Illyés Gyula és a többiek tollából, de számos színvonalas elemzés született a magyar zsidóság társadalmi helye-



téről, lehetséges jövőjéről, ugyanakkor ezek általában nemzetközi trendek magyar változatai voltak, mint amilyen Buk Miklós könyve (A kétezeréves út, Budapest, Javne kiadó, 1943) mely például a történelmi hullámmélelet segítségével magyarázta a galut (diaszpóra) történetét, a zsidóság kataklizmáit. A cionizmus marginalizált helyzete, az, hogy a cionista intellektüelek többsége sem volt integrálva különösebben a zsidó közösség életébe s maga a zsidó közeg is érezhetően kezdett felmorzsolódni, nos ez mind-mind gátját szabta annak, hogy a magyar zsidóság életéről komoly szociografikus munkák szülessenek², csak az irodalom (pl. Hatvany Lajos: Urak és emberek; Zsiga a családban. Génius Kiadás Budapest, 1927.) adott olykor számot a valós zsidó társadalmi mozgásokról.

A népi írók mai megítélése a zsidóság körében nem más, mint az, hogy a népiek „antiszemita” voltak. A népi oldalon, illetve ott, ahol a népi hagyaték hagyományként maradt fenn, a zsidósággal kapcsolatos erős bizalmatlanság érzhető tetten, mégpedig abban, hogy a zsidóság vagy a vele azonosított kozmopolita liberálisok mennyire opponáltak a népiek, tágabb értelemben véve a magyar nemzet problémáit, illetve hogy indokolatlan vádjakkal tönkretették egyes írók és közszereplők karrierjét. Talán csak a Németh Lászlót megvédő, a cionizmussal s általában a Palesztina-gondolattal rokonszenvező Kardos László³ és a zsidó önkritika atyjaként számon tartott, zseniális Pap Károly életműve (aki viszont nem volt cionista) jelentett

kivételt a népi mozgalom számára, illetve azok a zsidó eredetű írók és szerkesztők, akik a népiek mellé álltak. Pap Károly és Kardos zsidó identitása megkérdőjelezhetetlenül azonos volt önmagával, ám több, a népi táborhoz csatlakozó irodalmár ambivalens vagy éppen kifejezetten feszült viszonyban állt saját zsidóságával, nem látván benne mást, mint olyan történelmi és vallási ballasztot, melytől meg kell szabadulni, ha az ember – Hatvany Lajost parafrázálva – jobb társaságba *vagy akár a magyar nemzetbe* szeretne befogadtatást nyerni. Bár a népi írók antiszemita vagy antijudaista megjegyzéseit a Vészkorszak emléke még inkább felnagyította és a túlélő zsidóság számára homogenizálta, sokan elsiklanak amellett, hogy a népieknek nagyon komoly mondanivalójuk volt a körülöttük lévő világról.⁴ Hogy ti. azok a problémák – *a nyomor, a mélyszegénység, a földnélküliség, a jogok aszimmetriája és hiánya* – melyekre a népi mozgalom, egyes tagjainak vitatható hozzáállása mellett is reflektált, a magyar társadalom *alapfogdjai közé tartoztak*. Ezek megoldatlansága, a magyar társadalom (komoly népjóléti kezdeményezések ellenére is) kasztszerű működése maga is elősegítette a magyar holokauszt akadálytalan véghezvitelét, annak az empátia- és szolidaritáshiánynak a kiteljesedését, mely között működhetett a terror gépezete.

A PÁRBESZÉD LEHETŐSÉGE

Lehetett volna párbeszéd a magyar népiek és a magukat népi alapon meghatározó cionisták között, hiszen – sok szempontból – mind a két csoport kol-



Halucok: a második aliya pionírai

lektivista kategóriákban gondolkodott a világról, azon kívül többségük a föld és a paraszt közti közvetlen, történelmi kapcsolatot hangsúlyozta s küzdött azok ellen a csoportok ellen, amelyek – legalábbis szerintük – elrontói ezeknek a bensőséges viszonyoknak. Alapvető különbség volt az, hogy az a zsidó nép, melyről a cionisták beszéltek, bár nyomai voltak a galutban (diaszporában), de nemzetként kizárólag Palesztinában volt elképzelhető. A népi írók a többmillió, létező s földjéhez ragaszkodó helyi parasztságban viszont joggal látták meg magát a nemzetalkotó népet, melynek (a mainstream népi vélemény szerint) a zsidóság – éppen az ősi, történelmi kötődés hiánya miatt (ezt sokan etnikai alapon fordították le) nem volt s nem is lehetett része Magyarországon. A cionisták ezért – bár magukra mint népi mozgalomra tekintettek – a nép megszervezését tűzték ki célul (például a hitközségeket 1945 után népközséggé akarták átszervezni), hogy a jövőben nemzet lehessen. Ezért egyes csoportjaik (pl. a Hasomer Hacair) a felsőoktatásban való részvételt is megtiltották a tagjaiknak, hiszen aki a palesztinai építőmunkára készül, az ne akarjon értelmiségi lenni. Az egészséges népként való megjelenés útja a pro-

duktivizáláson, a termelő munkában való részvételen keresztül történhet meg. Ezért a cionista mozgalom – főleg annak balszárnya – a zsidóság egészségtelennek tekintett foglalkozási struktúrájának megváltoztatására törekedett, ám úgy vélte, hogy erre csak a történelmi hazában, Palesztinában kerülhet sor. A munkának a kizárólag a fizikai munkát tekintő szemlélet meglehetősen elterjedt volt a cionista mozgalomban is. Eszerint a kereskedelem és egyéb, nem termelői tevékenységek túlsúlya nemcsak azért káros a zsidóság számára, mert túlzott és nem harmonikus a népi jelenléte benne (tehát a zsidóság a számarányához képest túl nagy mértékben van jelen), hanem azért is, mert az ezekben való foglalkozás „messze helyezkedik el” attól a földben gyökerező termelőtevékenységtől, melyet a paraszt/pionír végez (a kibucban) a saját földjén, s mely összeköti a múltat a jövővel, s Palesztinában egyesíti az egyént az Országgal.⁵

Főleg a baloldali cionizmus kapcsolta tehát össze a zsidó nemzeti otthon megteremtése programját a zsidóság (általuk egészségtelennek tartott) foglalkoztatási struktúrájának megváltoztatásával s ezt átrétegződésnek hívták.⁶ „...A zsidóság társadalmi struktúráját súlyosan terheli egy túlméretezett értelmiség és ugyanakkor a zsidó népnek kisszámú kivételektől eltekintve nincsen haladó, első vonalbeli, zsidó kultú-

rájú értelmisége” – írta Lisszauer Ávri, a baloldali Hasomer Hacair publicistája 1945 augusztusában.⁷ A cionista mozgalomra jellemző erős és társadalmi alapú zsidóságkritika főleg a Hasomer Hacair közegében jelent meg. Így a kibucra való felkészülés szempontjából is kategorizálták, minősítették és megkülönböztették az úgynevezett „vidéki zsidó gyerekeket” és a „zsidó értelmiséget”: „...nagyon jó anyagnak bizonyultak a vidéki zsidógyerekek, akik komoly számban jöttek ebben az időben Pestre plugára (ipari telep – N. A.). Ha ezáltal a plugák átlagban vesztek tarbuti (kulturális – N. A.) mélységben, bőven ellensúlyozta ezt az élet komoly, érett és egyszerű felfogása, a kevesebb nyavalygás, a munkához való természetes, problémamentes hozzáállás. Ugyanez vonatkozik a hasonló pestkörnyéki emberanyagra. Igen értékes volt az a réteg is, amely több-kevesebb felismerés után jött át hozzánk a munkásmozgalomból, vagy pártifjuságaikból. Hamar akadt közöttük vezető, aki rövidesen magáévá tette világnézetünket, és akire nyugodtan lehetett a pluga vezető tifikidjait (feladatait – N. A.) bízni. Sokkal ingatagabbnak bizonyult az u.n. zsidó „értelmiségi” réteg, különösen ennek „lipótvárosi” típusa és teljesen használatatlannak a jassz társaság, ami szintén sodródott egy ideig velünk...”⁸

Ha ezeket a mondatokat egy magát a népi mozgalomhoz tartozónak valló



Földművesek az öntöző-csatornában – Bet Arava, 1947

Faültetés – 1936, Tel Aviv

szerző szájából olvasnánk, biztosan előkerülne az antiszemitizmus vádja, holott – a somérok esetében – kizárólag éles önkritikáról beszélhetünk, azaz a zsidó társadalom különféle csoportjairól alkottak olykor nem teljesen megalapozott, de releváns (ön)kritikát.

A kritika kiterjedt az irodalom területére is, s az urbánusokat, a városi középosztályt bíráló szemlélet más cionista csoportoktól sem volt idegen. Antal Gábor a szociáldemokrata beállítottságú Ichud Mapai fő irodalomkritikusa volt, ilyen minőségében támadta az úgynevezett „polgári” irodalmat: Szép Ernő „művidékiségét” és Molnár Ferenc „felületességét”.⁹ Antal szerint (Zsidó írók magyar útja)¹⁰ „...Szép Ernő szerette magát »vidéki magyar gyerek«-nek nevezni, de ismerte-e vajon annyira a parasztyerekek lelki életének legmélyebb rétegeit, mint Pap Károly például a »Muzsika« című novella tanulsága szerint... Mi a konkrét formája Molnár Ferenc »emberiesség«-nek, melyet több bírálója annyiszor említ? Ez az »emberiesség« szétfolyik, mint a cukrozott limonádé, éppen mert nincs emberi alakja. Megható és kápráztató, olyan, mint a »nagyszabású« hollywoodi revüfilmek, melyeket nagypolgárok produkálnak és félművelt kispolgárok tapsolnak vé-



gig...”¹¹ Antal később ki is tűzte a zsidó írók feladatát: a zsidó íróknak olyan társaságot kell alapítaniuk, amely Palesztina szellemi és erkölcsi értékeivel ismerteti meg a zsidókat.¹²

Antal Gábor később olyan szociáldemokratákat és polgári liberálisokat támadott, mint Fejtő Ferenc és Ignótus Pál.¹³ A támadás alapjául szolgáló írás Lukács Györgynek az „Írástudók felelőssége” című kötetében jelent meg.¹⁴ Lukács itt a „Szép Szó” című folyóirat íróit bírálta azért, mert „idegenkednek a tömegektől”, a földreformtól, míg Antal ezeket a tulajdonságokat egyértelműen zsidóságnak, pontosabban zsidó „világpolgáriságuknak” tudta be. Fejtő és Németh László – e logika szerint – egyazon táborhoz tartozik: „...A különbség csak annyi, hogy míg Fejtőék a chamberlaini »vi-

lág«-politikában, addig Némethék a nyilasok »népi« politikájában nem látnak többet megrontott ideálnál, melynek soha meg nem hallgatott jótanácsokat osztogatnak...”¹⁵ Az urbánusok „gátlás”-át Fejtőék zsidó volta okozza: „Éppen azért, mert mindig elnyomták önmagukban a zsidót és világpolgárrá szublimálták, tudatuk mélyén valami homályos és téves fogalmuk keletkezett a zsidó egybetartozásról. Nem véletlen, hogy a fabiánus Ignótus Pál, a georgista K. Havas Géza és a világpolgár Fejtő Ferenc azokban a helységekben védtek eszméiket, ahol Goldberger Leó vagy Madarassy-Beck Marcell elnökölték. Mennyire igaza volt a megvetett, kicsúfolt Pap Károlynak, aki felismerte, hogy az »Est«-lapok körül, a Cobden-club körül, az egész radikális, szabadelvű, világpolgár-társaság körül a hazugság és rothadás légköre terjeng. Nem merték volna a világért sem kimondani önmagukról, hogy zsidók, és hogy problémáik a nemesebb életformára vágyó, kétszeresen elnyomott, deklasszált polgárok problémái, hanem keserűségüket vagy pátoszba rejtették, mint Ignótus Pál, vagy Faludy György, vagy pedig olyan maró gúnyba, mint K. Havas Géza és ezzel csak még homályosabbá tették, mind a haladó értelmiség, mind a fasizmus elleni aktív harc kérdéseit...” – írta a szocialista-cionista Antal Gábor.¹⁶

Antal, aki politikailag elhatárolta magát Németh Lászlótól, a népi mozgalomhoz hasonlóan nagyon is éles kritikát gyakorolt az urbánusok felett, ugyanakkor (természetszerűleg) a zsidó népi utat a cionizmusban, nem pedig a szerinte kompromittálódott magyar népi mozgalomban látta. Mert külön népnek gondolta a magyart és a zsidót – és ez az, amit a népiek többsége szintén hasonlóan gondolt.

AMIÉRT MÉGSEM LETT PÁRBESZÉD

Éles különbség volt a népi mozgalom és a cionisták között az, hogy az összes cionista mozgalom a munkáspártok támogatására szólítottak fel 1945-ben, míg a népiek esetében nem tudunk ilyen egyértelmű politikai útmutatásról, bár kommunista tagjaik is voltak, ráadásul a baloldali Nemzeti

Küszködés a sziklás földdel – Biria kibuc, 1937

Parasztpárt teret adott eszméiknek. A cionisták választásának nem pusztán politikai okai voltak. Álláspontjuk szerint a zsidóság népi fennmaradása a munkáspártok győzelmének záloga. A zsidó középosztály népi érdekei ellen döntött – vallották. „Míg tehát a választásokban (az 1945-ösről van szó – N.A.) a magyarság nemzeti öntudata nyilatkozott meg, a zsidóságnak, a népi öntudat rovására az osztályöntudata bizonyult erősebbnek”.¹⁷

A legnagyobb problémát az jelentette, hogy – hiába a népiek és a cionisták fontos csoportjainak erős baloldali veleitása – a cionisták nem tudtak (mert nem lehetett) túllépni a Vészkorszak emlékére, és ez nemhogy a népi mozgalomhoz, de a baloldalhoz történő akadálymentes kapcsolódásukat is megakadályozta. Így paradox módon éppen a zsidó történelem radikális megváltoztatásának képviselője, az új ország iránti rajongás és a zsidó állam létrejöttének látványa kapcsolta vissza – a Vészkorszak emberi-érzelmi veszteségén és traumáján keresztül – a cionista mozgalmat abba a zsidó folyamatosságba, mely gátat képezett azok előtt a népi kollektivitásban gondolkodó mozgalmak (így a népi mozgalom) előtt is, amelyek – szerencsés történelmi időben és helyen – akár partnerül is szegődhetek volna. Két kollektív „Mi” csak akkor tud párbeszédet kialakítani egymással, ha nem csak egymás fogalmait sajátítják el, de nem egymást tekintik a saját csoport fejlődése történelmi kerékkötőjének. Mivel a népi mozgalom tekintélyes része eleve bizalmatlanul tekintett a magyar parasztság elnyomójának tartott bérlő-hitelező zsidókra s ebből többen általánosító álláspontot vontak le a teljes zsidóságra nézve, a kollektív zsidó öntudat nemcsak ezt nem tudta elfelejteni a népieknek, de – eszméik rokonsága ellenére is – felelősnek tartotta több képviselőjét a Vészkorszakért. Ez az időben eltolódó, de egymást kizáró ellenszenv pedig megpecsételte a köztük létrejövő dialógusnak még a lehetőségét is, pedig ennek a sikertelensége egyáltalán nem volt eleve elrendelve.



Jegyzetek

¹ Engländer Tibor interjúja (II. kazetta). in: Országos Széchényi Könyvtár Történeti Intertjük Tára.

² Bár Komoly Ottó Cionista életrajza (Kolozsvár, 1942, Magyar Cionista Szövetség) megrendítően értékes vallomás a cionizmus aktualitásáról, mégsem tartozik a szociografikus mű kategóriájába.

³ Kalangya-vita és a következményei. „Jegyzetek a Németh-ügyhez” (1934). In: Harminchárom arc. Szépirodalmi könyvkiadó. Budapest, 1983. 423-427. Eredetileg a Debreceni Független Újságban jelent meg. Amúgy Németh Lászlót szintén megvédte Keszi Imre, a Libanon hasábjain. (II/47.)

⁴ Németh Dénes: A népi szociográfia 1930-1938. Budapest, Gondolat, 1985.

⁵ Náchum Benári: Kvuca és kibbuc. A közösségi eszme útja Erec Jisráélben. Magyar Zsidók Pro Palesztina Szövetsége. Budapest.

⁶ Arthur Ruppin, *Soziologie der Juden*. I-II. Berlin 1930 – 1931. Lásd még Yosef Gorny, *From Rosh Pina and Degania to Demona. A History of Constructive Zionism*. (Tel-Aviv, 1989), 42-58.o. (V-VI.).

⁷ Lisszauer Ávri: „A zsidó értelmiség és a zsidóság”. in: Haderech 1945 augusztus 23.(VI.évf.-20.sz.-1-2.I.). 2.o.

⁸ Ben Szade: *Szafiach*. (Ben Szade cikke: 16-24.o.). A „Szafiach” szó jelentése: „Függelék”. „Beszámoló a Magyarországi Hasomer Hacair Párt munkájáról 1945-47 (A továbbiakban: Beszámoló). in: Givat Haviva 3/1.6-2.

⁹ Ichud-Mapai Füzetek 1. Bp. 1945 szeptember. 27.o. (Az egész cikk: 23-28.o.).

¹⁰ Uo.

¹¹ 27. In: uo.

¹² Antal Gábor: „Zsidó írók feladata 1945-ben (Vallomás)”. in: Ichud-Mapai Füzetek 3. 21-24.o. 1946 február. Antal ebben a cikkében rendkívül borúlátó: „Nem kell példákat felsorolnom, nagyon jól tudjuk, hogy a pozitív zsidó fiatalságnak az a kísérlete, hogy a magyar zsidóság belső problémáját gazdasági, politikai és szellemi reformokkal megoldja, vagy legalább is közelebb vigye a megoldáshoz, csődöt mondott. És nem kétséges, hogy ezért a csődért nem annyira a magyar politikai pártok ellenállása – mely sokszor személyes, mondhatni individuálpaszichológiai okokból fakadt, – felelős, hanem a magyar zsidó polgárság rothadási folyamata... (22.o.).

¹³ Antal Gábor: „A gátlás”. in: Ichud-Mapai Füzetek 5-6. 52-54.o. Bp. 1946 aug.-szept.

¹⁴ Lukács György: „Harc vagy kapituláció (Fejezetek a Szép Szó néhány számáról)”. Ezt a cikket Lukács 1940 februárjában írta. in: *Az Írástudók felelőssége*. Bp.1946. 76-103.o.

¹⁵ 52.o. Antal Gábor: „A gátlás”. in: Ichud-Mapai Füzetek 5-6. Bp. 1946 aug.-szept.

¹⁶ Uo. 53.o. Ezenkívül a zsidó nagypolgárság ellen is kíméletlen harcot kell folytatni. Pap Károly ajánlotta fel „Ahasvérus szövetségét” Tibornak. (53.o.) Azonkívül leszögezi: „...Még mindig vannak makacs és merev „urbánusok”, akik pl. a Nemzeti Parasztpártban antiszemita és reakciós fészket látnak, akik a mi mozgalmunkat is „fasiszta”-mozgalom leutáztatásának tartják...” (53.o.).

¹⁷ „Nemzeti öntudat és osztályöntudat” (-ró-). In: Haderech 1945 október 18.(28.sz.) Nincs lapszámozás.

„A léttörténet se nem vidéki, se nem fővárosi”

Háy János író (1960, Vámosmikola) már előljáróban leszögezte, hogy a népi irodalommal szellemében sem, poétikájában pedig végképp nem érez semmiféle közösséget, költészte számára nem mondjuk Nagy László, hanem az avantgárd és a huszadik századi angol-amerikai líra jelentett folytatható tradíciót.

Egyáltalán: úgy látja, hogy a népi irodalmi hagyomány nem rendelkezik katalizáló erejű poétikai érdekességekkel, elevenességgel, és évtizedek óta nem is irányadó már a magyar irodalomban. Azt, hogy elveik ma is sokakra hatnak, éppenséggel nem művészeti kérdésnek tartja: „A művészet számára az ideológiám maga a pusztulás.” Ezért is nem tekinti például Móricz Zsigmondot, ha tematikusan oda is kapcsolható, a népi író kategóriájára redukálhatónak, hiszen sokkal fontosabb, hogy a huszadik századi magyar irodalom legegzenletesebben teljesítő és talán legnagyobb prózaírójáról van szó. A népi hagyománytól azonban feltétlenül megkülönböztetendőnek gondolja a néphagyományt magát: a népköltészet vagy a népmesék máig kincseket rejtene, így bármikor egy új költészeti lendület alapjává válhatnak szerinte.

Néhány évvel ezelőtt viszont, ha hallgatólagosan is, de a népi térfélen találta magát: Az *asszimiláns* című esszéjére (ÉS, 2008/49., dec. 5.) – mely a vidékről a fővárosba kerülő értelmiségi helyzetéről szólt – érkezett válaszcikében Olay Csaba az „urbánus bicska” kinyílásáról írt (ÉS, 2008/50., dec. 12.). Ez az olvasóban felidézhetette a népi-urbánus vita emlékét, holott Háy szerint az ő eredeti írása legkevésbé sem ehhez, hanem a társadalmi mobilizáció alapvetően baloldali gondolatához kap-



csolódott, a múltnak az új közösségben való felvállalhatóságának fontosságáról írt, olyan általános jellegzetességekről tehát, melyeket a fővárosba került vidékiekre éppolyan érvényesnek gondol, mint akár a zsidó asszimilánsokra. Cikkének további témáit (az asszimilánsok arroganciája, az elitek zártsága, a magyar társadalom kasztosodása) szintén nem gondolja a népi-urbánus felosztás mentén értelmezhetőnek: szerinte mindkét paradigma alól kicsúszott már a valóság, az ezt a vitát még ma is a felszínen tartó elitek pedig sokkal inkább tűnnek érdekeltnek saját dominanciájuk érvényre juttatásában, mint a társadalmi jó elérésében, ami a két világháború között még meglévő alapot jelentett. A cikk fogadtatását általánosan jellemzőnek tekinti: a megbeszélésre ajánlott felvetésekről ezúttal sem folyt érdemi vita, csupán a pozitív és negatív indulatok mentén születtek hozzászólások.

Mindebből következik, hogy egyrészt a ma gyakrabban tematizált, és a felszínen legalábbis Az *asszimilánsban* is működő főváros/vidék-dichotómiát nem tekinti a népi/urbánus megfe-

lelőjének, másrészt, hogy amiről valójában beszélni kéne, az szerinte sokkal inkább a lemaradók és a fennmaradók ellentéte, főként mivel az előbbihez tartozó mintegy 3-4 millió ember a csupán a középrétegig ellátó, ahhoz tartozó és azt megnyerni akaró politika számára, jobbára láthatatlan marad. Ez az ellentét pedig Budapesten belül ugyanúgy megrajzolható, ha tény is, hogy a magyar vidék egészében jóval látványosabban kerül a lemaradók táborába: „a húsz év alatt tönkretett mezőgazdaság, a képzetlen munkaerő, a mezőgazdasági munkakultúra visszafejlődése, az oktatás leromlása maga után hozta a vidékenként változó, de sok helyen szinte teljes anyagi és fizikai leépülést.” – mondja.

A társadalmi és művészeti problémákat azonban saját gyakorlatában is élesen szétválasztandónak gondolja, hiszen úgy tartja, hogy minden jó műnek univerzálisnak kell lennie, egyébként pedig „egy jobb szociológiaszakos diploma többet tud elmondani ezekről az állapotokról”. Újabb regényeit és színdarabjait sem tartja szociografikus irányultságúnak. Minden irodalmi műnek van reália-alapja, valahonnét el kell rugaszkodnia, és adott esetben nem kerülheti el a szociológiai környezet ábrázolását – végül azonban, ha nem akar érdektelenné válni, valami általánosan emberihez kell eljutnia, a mindenkori olvasó aktuális léttörténetéhez kell hozzászólni, amiből az is következik, hogy nem hisz abban, hogy létezhet igazán jó mű, ami lokális érintettsége miatt csak bizonyos kultúrában élők számára lenne értelmezhető. Épp ezért saját vidéki származását sokkal inkább a kiindulópontot jelentő tapasztalatanyag egy részletének tekinti, mint meghatározó jellemzőnek, népivé történő besorolásának bármiféle lehetséges alapjának. Mint mondja: „A léttörténet se nem vidéki, se nem fővárosi”.

Lengyel Imre Zsolt

SZÁNTÓ T. GÁBOR

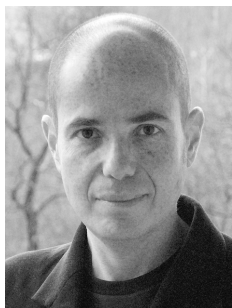
Népiek, urbánusok és én

A népi irodalomról, a falukutató mozgalomról középiskolai tanulmányaim idején hallottam először, akkor olvastam Illyés Gyula: *A puszták népe* című szociográfiáját is. Ismereteket szereztem népiek és urbánusok eltérő reform-elképzeléseiről, mellyel a Horthy-rendszert, a demokratikus intézmények súlyos korlátjait, a magyar falu gondjait, hárommillió koldus országát kívánták orvosolni.

Olvastam később Ignót Pált és Zsolt Bélát is, a népiek és urbánusok közti feszültségről, olvastam a népi írók között nem ritka antiszemitizmusról, de olvastam a Szegedi Fiatalok Művészeti Kollégiumának falukutató mozgalmáról, Bibó Istvánról és Reitzer Béláról, a *Válasz* köréről, Sárközi Györgyről és feleségéről, Molnár Mártáról (Molnár Ferenc lányáról) is, és nem felejtettem el, milyen hatással volt rám *A puszták népe*.

Kínosan érintett a tragikus kettősség. Míg a vitapartnereik által gyakran zsidóként azonosított urbánusok főként az individuális szabadságjogok, az európai modernség, a nyugati liberalizmus és szociáldemokrácia racionális és számomra evidens eszméit képviselték a kirekesztés, a túlhabzó nacionalizmus, a honi problémákat elszigetelt nemzeti keretben látókkal, és a nemzetköziséget sok tekintetben elutasító gondolkodókkal szemben, azonközben a népi írók egyes műveinek tónusában, érzelmi hangoltságában fedeztem fel azt, amit az urbánus szerzők műveiben sokszor hiányoltam: valami racionalitáson túli intimitást, közösségi élményt, tradicionális értékek megőrzésének törekvését.

Olyasfajta hasadásnak éreztem ezt már akkor is, ami nem szükségszerű,



de csak évtizedekkel később értettem meg, hogy az ember, a benne dúló ellentmondások elutasítása következtében választ ezen értékek között radikálisan.

*

Kamaszos együttérzés fogott el tizenhét évesen a

nyomorultak sorsáról olvasva és atavisztikus vonzalom a föld, a falu, a természetközeli lét, a közösség iránt. Szerepet játszott ebben családom egyik ágának falusi származása; hogy fiatal felnőtt koromig nemigen akadt közösség, ahová tartozhattam volna, s hogy gyermekkorom legszebb pillanatait nyaranta az iskolától, a rendtől és a számonkéréstől távol, falun, illetve vízparton, életvitelszerűen ott élő családtagoknál töltöttem. Vonzott e létforma, zsigeri nosztalgiával egy ősbibb, nyugodtabb, bensőségebb, ösztönös lényünkötől kevésbé elidegenedett, a külvilág elvárásaira, a könyvből megszerezhető tudásra, az ambíciókra kevesebb hangsúlyt helyező élet iránt. Meglehet, mindebben sok volt a gyermekkor-nosztalgia vagy a romantikus kamasz-hevület – amelynek egyetlen igaz cáfolata, hogy még ma is sokszor vágyom e „falusias” közegre (mely a zsidó közösségi létformában, nyomokban megtalálható), igaz, ma már azt is tudom, hogy ha netán így élnék, akkor éppen a nagyváros lüktetése, kulturális sokszínűsége, változatossága, vibráló társadalmi-szellemi élete és visszahúzódnak is lehetőséget kínáló individualizmusa hiányozna mérhetetlenül.

Zsigeri vonzalmam és szociális igazságérzetem mellett megérintett a népi írók műveiben az értelmiségi felelősségtudata közösségével szemben, melyből kiszakadt, ám amelyhez szíve visszahúzza, s ami akkoriban, a nyolcvanas években valóságosabbnak, igazabbnak tűnt, mint a pártállam puffog-

tatta hazug lözungok. Megérintett továbbá, hogy nem csupán fontos, ám absztrakt eszméket és értékrendeket, hanem valódi emberek, kézzelfoghatóbbnak vélt emberi közösséget érzékeltem a népi írók gondolatai mögött. Olyan emberi közösséget, melyben hiányt szenvedtem.

*

Emlékezetem szerint akkortájt kezdtem olvasni második világháborús amerikai szerzőket (Norman Mailer-t, Joseph Heller-t), mellettük vészkorszak-témájú memoárok és regények sorát (Ember Mária, Bárdos Pál), jiddis írók: I. B. Singer, Sólem Aléchem könyveit, egy-egy akkoriban is kézbe vehető izraeli, lengyel, illetve litván zsidó író, majd Malamud elbeszéléseit és regényeit. Ezt követte Kardos G. György trilógiája, Mezei András, Székely Magda, Gergely Ágnes és Vihar Béla versei, majd a *Zsidókérdés Kelet és Közép-Európában* című kötet, melyet a nyolcvanas évek közepén, három héttel jogi kari megjelenése után betiltottak. A Spiró György *Jönnék* című verse kapcsán 1987-ben kirobbant, az Írószövetséget is felbolygató vita, s a *Kritika* folyóirat jegyzőkönyve az Írószövetség Választmányának üléséről, másrészt az immár tudatosan keresett magyar-zsidó írók műveinek sora (Vas Istvánnak a népi-urbánus vitára is reflektáló memoárja, Kertész Imre, Nádas, Kornis, Dalos, Békés Pál, majd a rendszerváltás idején megjelenő Konrád írások) segítettek eszmélésben. Többen közülük – nyilvánosan és akkoriban legalábbis – nem reflektáltak zsidóként önmagukra, s bizonyosan nem gondolták, hogy egy zsidó fiú az ő könyveik által indul el hosszú útján önmaga felé, hogy a szervesen átadott azonosságtudat helyett így, kerülő-úton teremtsen magának hamuból, porból és modern irodalomból saját identitást.

Ez a két forrás: a népi írók falu-község-nép-hagyomány iránti elkötelezettsége és vonzalma, illetve a zsidó írók, köztük steti-községek világát is megidéző művei, másrészt a kortárs íróké, akik a hagyomány- és identitásvésztes és keresés kapcsán nyílt vagy rejtett zsidó önreflexiókkal is éltek könyveikben, gyűjtött számomra némi fényt, hogy a homályból kifelé tapogatózzam. A zsidó életélményre reflektáló prózák és versek után esszékre, zsidó társadalomtörténeti tanulmányokra, köztük vallásos és cionista teoretikusok munkáira kaptam rá (a Jav-



Bibó István

Pap Károly

ne könyvek antikvár darabjai közül Achad Haam és Joszef Klausner kötetekre, másrészt Kardos László: *Héber költők antológiájára* emlékszem), s az asszimilációval, valamint a vészorkorok lélektani hatásaival foglalkozó írásokra, amelyek megvilágították mindazt, amiről az íróknál, költőknél olvastam, és azt is, amiről nem olvashattam sok szerzőnél, hiába kerestem.

*

A két élmény: a népi írók műveinek hangulata és a zsidó tapasztalatra bármilyen értelemben reflektáló irodalom bennem összekapcsolódott, s evidenciaként éltem meg a zsidó népiség (tapintatosabban: működő etnokulturális hagyomány) lehetséges voltát, melyet

későbbi olvasmányaim csak megerősítettek. A nép, a nemzet és kultúrája felmorzsolódásától való félelem egyaránt jellemezte a népi írókat és a vallásos zsidó, illetve cionista teoretikusokat. Érzékeltem szellemi rokonosságukat, és nem zavart, hogy párhuzamokat véltem felfedezni.

Hozzá kell tennem azt is, hogy például Németh László akkoriban olvasott, helyenként zsidóellenes futamokkal tarkított esszéje, a *Kisebbségben* sem háborított fel különösen, mert nem a több mint félévszázaddal későbbi, vészorkorok utáni morális konzekvenciákat kértem rajta számon. Az írás a magyar és a zsidó társadalomtörténet eltérő közép-európai sajátosságaival és a zsidó mint olyan, félelemmel teli magyar percepciójának sajátosságaival szembesített. Ugyanakkor persze hiányoltam a vészorkorok utáni számvetést a népi írók részéről, és szomorúan figyeltem a rendszerváltás tájkán, hogy a harmincas évek törésvonala új-jáéled, és népiek, valamint urbánusok hasonló reakciókat adnak egymásra, mint annakidején.



A másiktól való, hasonló félelmet érzékeltem sokszor „urbánus” szerzők részéről is – s ezt a szinte szimmetrikus félelmet, gyanakvást és elutasítást gyakorta tapasztaltam ma is, a kettészakadt szellemi életben. Tudatában vagyok a magyar népi gondolkodás idegenkedésének a „zsidó modernizációtól”, és érzékeltem a népiek és urbánusok társadalmi törekvéseivel kapcsolatos tragikus értékkonfliktusokat, s e kettős hagyományból kiépülő politikai orientá-

ciókat és érdekszövetségeket – melyeket a rendszerváltás körül feléledő antiszemitizmus, majd az 1994-es koalíció megerősítettek, és azóta is melegen tartanak. Ám mert talán nem ápoltam hamis illúziókat az asszimilációval kapcsolatban, bennem a zsidó népiség gondolata a másik népisége egyidejű megbecsülésével sosem került szembe. Többé-kevésbé össze tudom egyeztetni partikuláris és individuális/univerzális értékrendekből vett kötődéseimet is. Egyetlen példát hadd említsek: sosem éreztem ellentmondásnak zsidóként a határon túli magyarokkal érzett szolidaritást, a kulturális autonómiájuk iránti törekvést és a liberális értékek tiszteltét. Éppen a magam zsidósága által váltam érzékenyebbé mások kisebbségi élményeire, éppen e kultúra féltő szeretete tesz nyitottá mások hasonló érzéseire. Abbéli hitem sem vesztettem el, hogy a megkésett társadalomfejlődés és az aufklérista sürgetésre adott dacreakció miatt kissé ma még inkább zárkózottnak tűnő magyar, illetve más közép-kelet-európai nemzetudatok modernizálódni fognak és nyitottabbá válnak a zsidóság irányában, habár sokszor elkeserít, ha belegondolok az érzelmileg kettészakadt ország két felének egymás iránti empátiahiányára, melynek magától értetődő része a történelmi traumákkal kapcsolatos együttérzés korlátozottsága is.

*

Egy holland antológiába válogatott írásom, és a kötethez készülő előszava kapcsán a fordítónő óvatosan megkérdezte, hogy zavarna-e, ha az egyes szerzőkhöz irodalmi példákat, előképeket keresve, az én esetemben Pap Károlyt hozná szóba. Nem kellett hosszasan magyaráznia, miért rá gondolt. Részemről a megtiszteltetés, fellettem neki.

Pap a népi-urbánus vitában, noha sokan a népiek közé sorolták, azt hiszem, inkább a senkiföldjén állt. *Zsidó sebek és bűnök* című esszéjében, kritikái szerint ugyan nem tudta világosan artikulálni álláspontját zsidóságról és népiségről, de gondolkodásának iránya érzékelhető. Komlós Aladár és Tábor Béla esszéit is akadnak, akik értik, illetve érzik, mire gondolnak a magyar-zsidó szellemi történet nagyjai, és



Kubikosok – Tel Aviv 1910

akadnak, akik más-más okokból talán, de elhárítják a zsidó népi léttel, illetve szellemi közösséggel kapcsolatos megfontolásaikat, társadalomkritikai észrevételeiket, melyek azonban őket is kiemelik koruk szekértáborából.

Bizonyára jelen soraimnak is lesznek empatikus olvasói, értői vagy *érzői*, és természetesen lehetnek félreértői is, akik hagyományos kategóriáikban nem tudják elhelyezni e gondolatmenetet – miközben éppen arról szól ez az írás, hogy nem kell feltétlenül ide vagy oda tartozni, választani „népi” és „urbánus” világnézetek között.

Lehetséges, hogy ezek felett az élesen antitetikus kategóriák s a társadalmi problémák fölött járt el az idő, melyek körül a polarizáció kialakult. Modernizációs vita pólusaként már nem igazán érvényesek, kulturális tradícióként még hatnak. Mert ami megmaradt: a modern világban hagyományait vesztve helyét kereső ember.

*

A nagy francia forradalom után pontosan két évszázaddal összedőlött kommunista diktatúrák nyomán következő *harmadik világek* között

(partikuláris és univerzális eszmék után), zsidók és nem-zsidók annak felismerése előtt állunk – különösen itt, Közép-Európában –, hogy a közösségi gondolkodás és a tradícióisztelet, másrészt az individuum szabadsága és a modernizáció bár örökös konfliktusban állnak, de *kizárólagos* társadalmi értéktételezésük naivitás.

Téved, aki vagy-vagy viszonyban képzei el ezeket; aki társadalomszervező elvként képes csak az egyiket, vagy csak a másikat elgondolni. Ami magyarországi viszonyaink között azt is jelenti, hogy talán a népi és az urbánus kifejezéseket is ideje volna kivonnunk aktuális szókészletünkéből, és nyugodtan átadhatjuk őket az irodalomtörténetnek. Nem szólva arról, hogy a kortárs irodalomban aligha van

más, érvényes perspektíva, mint a törekény individuumé.

Kiszabott életidőnk örök paradoxonok között telik: felnőtt emberként, felnőtt társadalmakként, sőt a nyugati világ időszámításának harmadik évezredében, mondhatjuk, felnőtt civilizációként be kellene végre lássuk: bármit beszéljenek is politikusaink a parlamenti patkók jobb és baloldalán, s a mögöttük itt is, ott is felsorakozó tollforgatók, az igazság nem a vagy-vagyokban, hanem az is-is-ekben rejlik.

„*Én mondom: Még nem nagy az ember. / De képzei, hát szertelen. / Kisérje két szülője szemmel: / a szellem és a szerelem!*” – jut eszembe ezen a ponton valamiért József Attila Ars Poeticá-ja. Lám, itt is egy összeegyeztetendő kettősség.

Párbeszélgetés

X beszélget Y-nal

Szántó T. Gábor irodalmi estje a Petőfi Irodalmi Múzeumban

Beszélgetőtársa: Vári György

Közreműködik Havas Judit előadóművész, a sorozat szerkesztője

A Szépirók Társaságával közös est

Időpont: 2011. május 23. hétfő, 18 óra

Helyszín: Bp V. Károlyi Mihály u 16.

Végjáték

A Budapesti Zsidó Hitközség vezetése eddigi demokratikus legitimációjának látszatára sem tart igényt a jövőben, amint ezt a választások eddig lezajlott egyes eseményei megmutatták. A folyamat során több ponton, többször kihasználták a választási folyamat szabályozatlanságait, hogy akadályozzák a választói akarat kifejeződését. A több eset együtt megkérdőjelezi azt is, hogy egyáltalán választásnak tekinthetjük-e bármilyen értelemben a most folyó képtelen procedúrát.

A BZSH választási szabályzata a templomkörzeti választások kapcsán előírja, hogy „a választás időpontjának kitűzésével egyidejűleg a templomkörzet tagjainak köréből öt tagú jelölőbizottságot alakít... A jelölőbizottság a templomkörzeti hitközségi tagokkal folytatott megbeszélés után a megválasztandó tisztségekre jelölteket állít azzal, hogy lehetőség szerint minden tisztségre több személyt jelöl, mint ahány tagot arra meg lehet választani”. Azt, hogy a jelölőbizottság hogyan „alakul”, az anyag egyáltalán nem szabályozza, noha ez a testület dönti el „a templomkörzeti hitközségi tagokkal folytatott megbeszélés után”, vagyis teljes mértékben ellenőrizhetetlen eljárást követően, ki az, aki a választható személyek közül egyáltalán felkerülhet a szavazólapra, ki az, akiről egyáltalán dönteni lehet. Ez a szabályozatlanság lehetőséget teremt arra, hogy a kellemtelen jelölteket már a folyamat elején ki lehessen szűrni, vagyis elkerülhetővé teszi a megmérettetést, a ki tudja, hogyan létrejövő bizottság ké-

nye-kedve szerint korlátozhatja a választói akarat érvényesülését.

Minden jel arra mutat, hogy éppen ez történt a Dohány utcai körzetben, amelynek Zoltai Gusztáv a jelenlegi elnöke, a BZSH és a MAZSIHISZ ügyvezető igazgatója. A jelölőbizottságot itt szokásjog alapján az előjáróság választja, ami már önmagában is roppant problematikus, hiszen a hatalomban lévők dönthetik el, kik válogassák ki azokat, akik egyáltalán felkerülhetnek a szavazólapra. Nem kell mást tenniük tehát hatalmuk megtartásához, csak megfelelő embereket jelölniük. A mostani választásokon azonban még ezt a problémás, de mégis valamiféle eljárásrendet is kiiktatták, a bizottság az előjáróságtól

A Választási Bizottság kísérletet sem tett arra, hogy döntését az Alapszabály vagy a Választási Szabályzat bármely pontjával alátámassza. A helyi Választási Bizottság mind az öt tagja bekerült az előjáróságba, és négyüket viszontlátjuk a tíz BZSH-MAZSIHISZ küldött között is. Ráadásul ők voltak egyúttal a Jelölő Bizottság tagjai is, vagyis maguk jelölték magukat, mielőtt a rájuk adott szavazatokat maguk megszámozták volna.

függetlenül, ismeretlen módon jött létre és hozta meg döntéseit. A hitközségi tagok, akikkel elbeszélgettek, listájuk tanúsága szerint úgy vélték, hogy Heisler András, aki pár éve azért kényszerült távozni a MAZSIHISZ

éléről, mert lemondásra szólította fel Zoltait, mind előjárónak, mind BZSH-küldöttnek alkalmas, MAZSIHISZ-küldöttnek azonban nem, tehát éppen arra a fórumra nem delegálták, ahol megkísérelhetné visszaszerezni egykori elnöki pozícióját. Mindez, még egyszer elmondjuk, éppen a Zoltai Gusztáv vezette körzetben történt az ügyvezető igazgató ismert ellenfelével. Heisler ezért rendkívüli előjárósági ülés összehívását kezdeményezte, ahol a megjelentekkel közölte, hogy a jelölések, ahogy lapunknak nyilatkozva fogalmazott: „antidemokratikusan, bolsevik módszereket idézően” zajlottak a Dohány utcai körzetben. A kritika – mint mondta – elsősorban a körzet elnökének, Zoltai

Gusztávnak szólt. A jelölőbizottságot ezután az ülésen kiegészítették két fővel, de érdemben nem változott a jelöltek listája. Két vidéki hitközség és a lágymányosi kile is felajánlotta Heislernek az indulás lehetőségét. A lágymányosi zsinagógába Heisler számos alkalommal ellátogatott, kapcsolatban volt a körzettel, több alkalommal is hívták már a választásokat megelőzően is, ezért döntött úgy, hogy Radnóti Zoltán közösségének ajánlatát fogadja el. Ezt követően még intenzívebben látogatta a Bét Sálom Zsinagógát. Innen ment tovább a körzeti választásokat követően az előkelő második helyen a budapesti és az országos testületbe.

A Síp utcát a választás előtt, az előzmények után különösen meglepő, hirtelen és heves aggodalom fogta el, meg akart bizonyosodni felőle, hogy a választások formális jogi szempontból kifogástalanul zajlanak majd le, ezért figyelmeztette a

körzeteket (vagy némelyiküket), hogy milyen formális kritériumai vannak szerintük a választhatóságnak, egyúttal azt közölték, hogy csak a formailag hibátlan mandátumokat fogják visszazigazolni. Egyes templomkörzetekbe olyan levelek is érkeztek közvetlenül a választások előtt, amelyekben a BZSH választási bizottsága (igaz, pecsét és aláírás nélkül) arra figyelmeztetett, hogy a BZSH alapszabálya szerint összeférhetetlenség áll fenn, ha „a képviselőtestület, az elöljáróság vagy a vezetőség más tagja bárki megbízásából vagy érdekében a Hitközséggel szemben jár el”. Ugyanis „kerülendő annak lehetősége, hogy azon személyek, akik ilyen tevékenységet fejtettek ki a Hitközséggel szemben, kellemtelen helyzetbe kerüljenek, hogy mandátumuk esetleg nem kerül elfogadásra”. Hogy ki volna az, aki így járt el és ezért meg kell spórolni számára a kellemtelenkedéseket, hogy mi oka volt a levél kiküldésének, egyáltalán hogy mit jelent a Hitközséggel szemben eljárni, nem világos, csak az sejtethető, különösen az előzményekből kiindulva, hogy ismét adminisztratív eszközökkel próbálkoztak az érdekeltek a választói akarat kijátszása érdekében. Ezt a levelet egy nem kevésbé bizarr küldemény előzte meg, mely el volt ugyan látva a BZSH pecsétjével, aláírás azonban ezen sem szerepelt, ami a Választási Bizottság nevű grémium módfelett furcsa működését illusztrálja. Ebben is a választók és választhatók körének szűkítésére bíztat a testület: „Törekedni kell arra, hogy a templomkörzeti választásokon azok a személyek szerepeljenek a választói névjegyzésen (sic!), akik egyfelől minden szempontból megfelelnek a BZSH Alapszabályában foglalt alapvető választójogi előírásoknak, másfelől valóban aktív tagjai a körzetnek, templomjáró, hithű zsidók”. E ponton a Választási Bizottság bevallottan messze túllépi hatáskörét, hiszen olyan kritériumokat javasol a jelöltállításához, amelyek az Alapszabályban nem szerepelnek, ahelyett, hogy arra ügyelne, hogy az alapszabálynak és a választási szabályzatnak megfelelően folyjanak le az események. További, az Alapszabállyal és a Választási Szabályzattal köszönőviszonyban sem

lévő, szűkítő „elvárás”-aik is vannak: „Nem a választási névjegyzék minél nagyobb létszáma az elvárás a választások során, hanem az, hogy valóban a körzetükért és a BZSH-ért (MAZSIHISZ-ért)tevőleges hitéleti munkát végzők válasszanak, és olyanok kerüljenek megválasztásra, akik megválasztásuk esetén lelkiismeretesen végzik a templomkörzeti munkát és választott küldötként minden esetben részt vesznek a Közgyűlések munkájában. A választó jog (sic!) ily módon való gyakorlása során – vita esetén – meg kell hallgatni a körzet rabbijának állásfoglalását is a választójog gyakorolhatósága körében, hiszen a körzet rabbija ismeri legjobban a hitélet rendszeres gyakorlóit”. Az, hogy egy technikai lebonyolító testületnek olyan „elvárásai” vannak a jelöltekkel



szemben, amelyek nem a választási szabályokon alapulnak, igen szokatlan. A választási névjegyzéktől nem azt várják, hogy mindenki legyen benne, aki jogosult választani, és senki, aki nem, hanem jelzik, hogy jobb, ha nem olyan hosszú és az érdeemesek kerülnek bele. Ráadásul a rabbiknak – természetesen szintén minden előírástól függetlenül – szelekciós jogosultságot biztosítanak, hogy a választók döntése előtt megsűrűhessék a választhatókat, és a választók között is válogathassanak hitbuzgalmuk alapján. Mindez alighanem alapvetően teszi kérdésessé a választási bizottság alkalmasságát feladata elvégzésére. A kínálat szűkítését célzó törekvés mindenestre összeköti ténykedésüket azal, ami a Zoltai vezette körzetben történt. A Választási Bizottság a körzeti választások után sem adta föl, ők is

megpróbálták Heislert kipiszkálni a jelöltek közül. Kérdést tettek fel a BZSH Rabbiságának (lepecsételt, aláírás nélküli levélben) március 30-án arról, hogy lehet-e valaki két körzet tagja, ennek minden konzekvenciájával. Erre a rabbik úgy válaszoltak,



Heisler András

Zoltai Gusztáv

hogy nem minden vonatkozásban illetékesek, azt azonban meg tudják állapítani, hogy egy ember két körzetben is imádkozhat, bár bizonyosan nem egy időben.

E mulattató epizódot követően Heisler levelet kapott a Választási Bizottságtól, melyben arról tájékoztatták, hogy Dohány-körzeti elöljárósága és lágymányosi BZSH és MAZSIHISZ-küldöttsége összeférhetetlen. Heisler, mondván, hogy ilyen típusú összeférhetetlenséget a hatályos szabályozás nem ismer, személyes találkozót kezdeményezett a bizottság tagjaival, akik a beszélgetést követően zárt ülést rendeltek el a döntéshozatalhoz, majd döntésüket követően a kint várakozó Heisler tájékoztatása nélkül távoztak. Napokkal később küldött rövid tájékoztatásukban csak annyi állt, hogy: „A Budapesti Zsidó Hitközség Választási Bizottsága sajnálattal kénytelen közölni Önnek, hogy a 2011. március 6-án lezajlott templomkörzeti vá-

lasztások során – mivel cselekvő és szenvedő választójogát egyidejűleg két helyen vette igénybe (két helyen választott és két helyen is megválasztották) – az így szerzett mandátumait nem tudja igazolni”. A Választási Bizottság kísérletet sem tett arra, hogy döntését az Alapszabály vagy a Választási Szabályzat bármely pontjával alátámassza, ugyanis a szabályozás, amelyre a Választási Bizottság lepecsételt, aláíratlan leveleiben hivatkozott, noha az összeférhetlenség más eseteit ismeri, nem zárja ki, hogy az ember két körzetben is választható legyen. (Annak, hogy két körzetben választó lehessen, szintén nincs alapszabályi akadálya, de ennek amúgy sincs semmi köze a mandátumok érvényességéhez). A kétszeres választás ténye valóban kifogásolható, de az alapszabály szerint ez nem eredményezi valaki jelöltségének törlését, és a kétszeres jelöltséget nem tiltja az alapszabály és az úzus. Ez természetesen tekinthető a szabályozás újabb hibájának, de ez nem változtat azon a tényen, hogy a Választási Bizottság döntése teljesen önkényes. A BZSH a szabályozás hiatusait hol kíméletlenül kihasználta a választások során, hol pedig figyelmen kívül hagyta a rendelkezéseket. Először elérte, hogy Heisler meg se mérthesse magát, aztán pedig, mikor megmérte magát máshol és elnyerte választói bizalmát, alapszabály-ellenesen kizáratta.

A másik eset Zoltai Gusztáv régi elnökségének színhelyén, a Hegedűs Gyula utcai körzetben zajlott, amelyet jelenleg az irodáján keresztül a BZSH jogi ügyeit intéző Egri Oszkár vezet. Itt esett meg és dokumentáltatott büszkén a körzet honlapján (képekkel és szöveggel is), hogy a szavazatok számlálói részben azonosak a későbbi küldöttekkel. Az erről szóló beszámoló később eltűnt, de szerencsére időben mentettük. A helyi Választási Bizottság mind az öt tagja bekerült az előjáróságba, és négyüket viszontlátjuk a tíz BZSH-MAZSIHISZ küldött között is. Ráadásul ők voltak egyúttal a Jelölő Bizottság tagjai is, vagyis maguk jelölték magukat, mielőtt a rájuk adott szavazatokat maguk megszámolták volna. Ez – ha még bármin meg lehetne lepődni – szintén adna okot a meg-

lepődésre. A küldöttek jelentős részének közvetlen anyagi érdekeltségei fűződnek a Hitközséghez. Bár az alapszabály nem zárja ki, hogy a hitközség alkalmazottai, vagy azzal szerződéses viszonyban állók legyenek a képviselőtestület tagjai, véleményünk szerint a hitközségi adminisztrációval szembeni kontroll gyakorlásában e helyzet, finoman szólva, korántsem a legelőnyösebb. Ez azonban már régi nóta. Újdonság viszont mindaz, ami a Heisler-ügyben történt, a választás megakadályozásának a szabályozatlanságokat kihasználó vagy a szabályoktól teljesen független kísérlete. Nem árt tudni majd a döntéshozóknak, ha minden a régiiben maradna, hogy a régi-új vezetők a választói akarat kijátzásával tartották meg erkölcsileg bizonyosan illegitim hatalmukat.

Vári György

Lapzártánkkor érkezett a hír, hogy megismételt választást tartottak Lágymányoson, miután Heisler András le-

mondott a Választási Bizottság szerint lágymányosi képviselő-testületi tagságával összeférhetetlen Dohány utcai előjárói helyéről. A BZSH előjáróságának válasza nem késett sokáig: április 12-én kelt levelében Streit Sándor elnök és Zoltai Gusztáv ügyvezető igazgató arról a döntésről tájékoztatta a lágymányosi körzetet, mely szerint nincs mód jelenleg új választások kiírására.

Aligha kell mondani, hogy bármilyen okból távozik egy választott tisztségviselő, betöltetlen helyére választást kell kiírni. Nincs sem ok, sem példa az ellenkezőjére. A BZSH vezetése immár nyíltan, szinte hivalkodóan veszi semmibe a választói akaratot, rendre a választókkal szemben döntenek arról, ki lehet a képviselő-testület tagja. Nem a képviselő-testület választja őket, ők választják a képviselőket. A BZSH végképp túlmént minden határon, vezetése visszavonhatatlanul és többszörösen illegitimé vált. Reméljük, mindez nem csak számunkra világos.



IRODALMI ÉS POLITIKAI HETILAP

Kedvezményes éves
előfizetési díj 15 500 forint
Megrendelhető
a szerkesztőségben, telefon:
210-5149, fax: 303-9241
e-mail: es@es.hu

**SZERETNÉNK ÖNT IS
OLVASÓINK TÁBORÁBAN ÜDVÖZÖLNI.**

SZERZŐINK A TÉNYFELTÁRÓ ÚJSÁGÍRÁS,
A KORTÁRS IRODALOM, PUBLICISZTIKA
ÉS GRAFIKA ÉLVONALBELI KÉPVISELŐI.
PÉNTEKENKÉNT KERESSE A HÍRLAPÁRUSOKNÁL
VAGY FIZESSEN ELŐ AZ **ÉS**-RE!

A Szombat körkérdése „A zsidóság két útja”-ról

Tábor Béla filozófus *A zsidóság két útja* című műve (1939) színvonalával magasan kiemelkedik a zsidó önvizsgálatok és önbírálatok hosszú sorából.

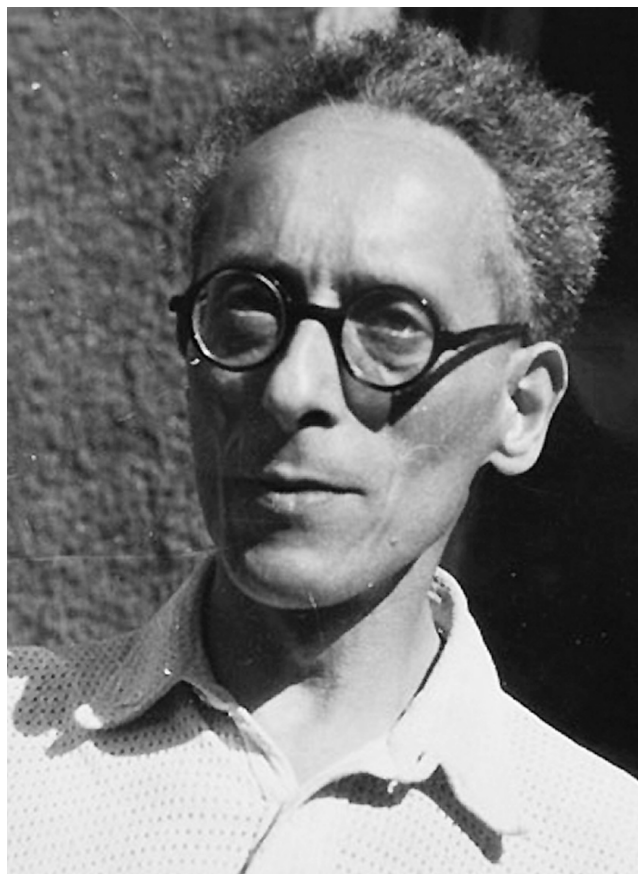
Számos kérdés vetődik fel azonban az esszé olvastán, melyek kapcsán a *Szombat* szerkesztősége körkérdést intézett a szellemi élet jeles képviselőihez.

Arra szerettünk volna elsősorban választ kapni, hogy a filozófus által felvázolt zsidósággép mennyiben felel meg a valós történelmi folyamatoknak és a zsidóság szellemi hagyományának. Lehet-e azt állítani, hogy a zsidóság az „áldozatra való kiválasztottság” népe?

Mennyiben releváns ma Tábor Béla kritikája, mely szerint a zsidóság szellemileg kiüresedett, s a Talmud szűkszerűen vezette el azokhoz a mozgalmakhoz, melyek a „leszűkülő szellem jegyében” születtek?

Van-e valóságalapja az antiszemitizmus általa vázolt koncepciójának, vagy a szerző önsorsrontóan – az 1930-as évek zsidóellenes szellemétől befolyásolva – bírálja a zsidóságot? Mennyiben lehet érvényes Tábor Béla kritikája a mai (magyar) zsidóságra? Valóban olyan alternatívák előtt állt és áll a zsidóság, melyet – könyve végén – felvázolt? Mennyiben változtatja meg a holokauszt és a zsidó állam megalakulása az általa felvázolt gondolat kereteket?

S vajon tényleg a vallásosság a zsidóság lényege – és ha igen, akkor úgy, ahogy azt Tábor Béla elgondolta?



Tábor Béla

Az alábbi idézeteket ajánlottuk a megkérdezettek figyelmébe:

„A Talmudban az értelem hatott. Minél távolabb került a zsidó történelem a Talmud keletkezésének heroikus légkörétől, annál inkább önállósodva, egymásután elszakítva azokat a szálakat is, amelyek a Talmudban az értelmet még középpontjához, a valláshoz fűzik. A cél eltiűnt, az út önállósította magát; a szellem eltiűnt, megmaradt az értelem sokszor csillogó, de üres játéka. A zsidóság értelme megedződött a Talmudon. De mert eltiűnt előle az, aminek ezt a kifejezett értelmet szolgálatába állíthatta volna, nagyon problematikus ennek az edzettségnek az értéke. A valóság nem ellensége az értelemnek; ha

ellensége volna, az értelem már rég megsemmisült volna. De szélesebb, mint az értelem, és az értelemnek kell ezért önmagát kiszélesítenie, ha be akarja fogadni. Csakhogy az önálló-suló értelem képtelen erre az önkiszélesítésre, mert e képességet csak a szellemmel való érintkezés adhatja neki. Amint a zsidóság Talmudon edzett értelme elszakadt a szellemtől, funkciója mindinkább a valóság szűkítése lett a valóság megértése helyett. A valóságot a maga merev határai közé igyekezett szorítani, ami e határokon kívül rekedt (tehát a valóság leglényegesebb része), mind hozzáférhetetlenebbé lett a számára. Így került távol a zsidóság saját vallásától is – mert a név semmiféle holt értelembe nem fér bele...” (133-134.)

„Talmudon nevelkedett zsidóság lényegében már vallástalan lett; a vallás helyére legjobb esetben a moralizmus lépett... A Talmud előkészítette a talajt a zsidóság egy olyan korszaka számára, amelyben ez a „van”, a ki ejthetetlen Név valósága, hangsúlyát vesztette. De amilyen mértékben ez bekövetkezett, olyan mértékben vált a törvény is gyökértelessé, merevvé...” (136-7.) (A) „vallás világnézeté szűkült, a világnézet társadalomszemléletté és a társadalom is gazdaságszemléletté...” (137.)

„Bizonyos, hogy ez a folyamat nem csupán a zsidóság, hanem egész Európa utolsó kétszáz éves fejlődését jellemzi. De az is bizonyos, hogy a zsidóság részvétele ebben a fejlődésben különösen hangsúlyos. Sem az nem lehet véletlen, hogy azokban a szellemi, társadalmi és politikai mozgalmakban, amelyek e leszűkülő szellem jegyében születtek, a zsidóság fokozódó mértékben mind nagyobb arányban vett részt, sem pedig az, hogy e szellem legnagyobb hatású képviselője zsidó származású volt. A zsidóságban több mint ezer év óta elő volt készítve a talaj annak az embertípusnak a számára, mely e kor előfeltétele, és amely más népeknél még csak kialakulóban volt. Feltételezhető, hogy a zsidóság bekapcsolódása nélkül is kialakult volna; de az is valószínű, hogy a saját lényegével már rég szembekerült, és ezért a középszerűség síkján már nagyon otthonosan mozgó zsidó szellemben olyan szövetségest kapott, amely megnehezítette leküzdését. Mindaz, ami a középszerűség e korának szellemi veretét megadja, egy évezrede érett már a leromló zsidó szellemben: hitetlenség, valóságidegenség, talajtalanság; – szűk és ellentmondásokkal tele racionalizmus, a vallástól elszakadt tudomány, felszínes szimptomatika; – a szellem eszközzé süllyesztése, öncélú gyakorlatiasság, materializmus...” (137-138.)

„Abból, amit eddig elmondtunk, már kitűnik, hogy ez az ellenvetés nagyon felszínes. A feltételek csak for-

málisan voltak egyenlőek, lényegileg nem. Az érv etikai, de az etika oszthatatlan: senki sem hivatkozhatik egy ki ragadott metszetére, hanem csak az egészre. Ha a szellemnek az volna legfőbb hivatása, hogy a gazdaságot kiszolgálja, az ellenvetés korrekt volna; de mert a gazdaság a szellem le-szükséglete, a zsidóság éppen a szellem etikáját, tehát az etika kulcsát sértette meg akkor, mikor szellemi erejének legjavából a gazdasági érvényesülés fegyverét kovácsolta...”

A zsidó történelem értelme az áldozat. Amit feláldozunk; nem veszítjük el, hanem magasabb értékke alakítjuk; de ha azt, ami áldozatul van szánva, elvonjuk az áldozat elől, valóban elveszítjük.

„...amit más népeknek lassan le kellett győzniük, míg a modern gazdaságig eljuthattak. Ez lassította ugyan gazdasági fejlődésüket, de ugyanakkor szervezettebbé tette...” (148.)

„Ha a bibliai zsidó szellem élt volna benne, éppen itt nyílt volna alkalma az áldozatnak, a Név megszentelésének („Kiddus Hasém”) olyan gyakorlására, amely történelmi sorsát is megfordíthatta volna...” (150.)

„Két utat nyitott meg a zsidóság előtt nagy találkozása a Névvel: „Íme, elébed adtam ma az életet és a jót, a halált és a rosszat.”

Két utat járt a zsidóság a történelemben. Az egyik elvezette saját lényegéhez: a Névért való felelősség tudatához, az áldozati heroizmushoz, a szellemszomjúsághoz. A másik elvezette saját lényegétől: ez a felelősségtől való menekülés az anyag irányát követő tehetetlenség, a szellem iránti közömbösség útja volt.

Két út áll nyitva a zsidóság előtt ma is – és ma talán utoljára. Az egyik a megváltás útja. A másik a katasztrófa útja. Az első példátlan erőfeszítést kíván: kíméletlen önvizsgálatot, heroiz-

kus áldozatkészséget, feltétlen alárendelést a tiszta szellemnek. A második nem kíván semmit. Ez a halálba-ájlás könnyű útja.” (153.)

„A zsidóság azzal teremtette meg az antiszemitizmust, hogy nem értette meg saját történelmét. Szüntelenül belebotlott különleges történelmi helyzetébe, de nem vett tudomást erről az egyértelmű figyelmeztetésről. Szétszórva élt a népek között, de nem feloldva bennük, mert ennek útját állta nagy történelmi és szellemi tradíciója: történelmi kapcsolata a Szentírással. Függetlenül minden teológiai kérdéstől, kizárólag a profán történelem síkjára szorítkozva is magától értetődő, hogy Európa keresztény népei ösztönösen is nagy jelentőséget tulajdonítottak ennek a kapcsolatnak. Az a nép, amely az ő számukra is szent ótestamentum centrumában állt, most konkrét történelmi alakjában élt közöttük. Ha semmi másért nem, ezért az egyért különös érzékenységgel kellett reagálniuk a zsidóság viselkedésére; és ha semmi másért nem, ezért az egyért fokozott felelősséggel tartozott a zsidóság Európa népeinek. Aki csak ennek az egyetlen történelmi összefüggésnek horderejét fel tudja fogni, a legkeményebb zsidó önkritikát, a legszigorúbb mérték alkalmazását sem találhatja túlzottnak.

A zsidó történelem értelme az áldozat. Amit feláldozunk; nem veszítjük el, hanem magasabb értékke alakítjuk; de ha azt, ami áldozatul van szánva, elvonjuk az áldozat elől, valóban elveszítjük. Amíg a zsidóság nem érti meg áldozati hivatását, egész történelme tele lesz erőszakos veszteségekkel. Amíg nem tartja a legszigorúbb ítélőszéket önmaga felett, el kell tűrnie, hogy mások ítélkezzenek felette. Amíg le nem vonja a végletekig sajátos történelmi helyzetének következményeit, mások fogják a következményeket levonni vele szemben. Amíg a zsidóság vissza nem tért az áldozathoz, csak tárgya lehet a zsidókérdésnek...” (155.)

(Tábor Béla: A zsidóság két útja. Pesti Szalon Könyvkiadó. Budapest, 1990.)

LACZÓ FERENC

A zsidó szellem és évezredes hanyatlása

Tábor Béla már *A zsidóság két útja* legelső oldalán hangsúlyozza a történelmi pillanat kivételes jelentőségét. Az 1938-39 során írott és közvetlenül a második világháború kitörése előtt napvilágot látott jelentős mű in medias res felütése szerint a lét és nemlét közötti lebegés eddigi zsidó útja járhatatlanná vált. Ennek megfelelően Tábor már itt kijelenti, hogy a magyar zsidóság tovább nem kerülheti el a döntéshozatalt: immáron el kell határoznia, akar-e lenni egyáltalán? A zsidóság két útja lapjain Tábor az iménti kérdést igennel megválaszolni akarók számára bontja ki összetett, de egyértelműen affirmatív válaszát. Az általa vázolt alternatívák kontrasztja aligha lehetne egyértelműbb: írása vége felé például a megváltás és a katasztrófa útját állítja szembe egymással (153) – „ez a kérdés, válasszatok!”¹

Műve főbb céljait Tábor a zsidóság lényegének kiásásában, az önkritika kérdéseinek felvetésében és a zsidó feltámadás útjainak keresésében határozza meg (158). Szövege bonyolult, eklektikus forrásokból táplálkozó, sok szempontból egyedi, látszólagos paradoxonoktól sem visszariadó és utoljára, de nem utolsó sorban, sok elemében határozottan önkritikus. (Ennyiben, sajátosságai ellenére is, egy magyar zsidó hagyomány része, melynek alighanem legismertebb kortárs darabja Pap Károly 1935-ös *Zsidó sebek és bűnök* című művészesszéje.)

Írásunk ehhez a szöveghez négy szinten közelít: a szerző önpozicioná-



lásának, a szöveg a zsidóság helyzetét tisztázó gondolati magjának és történelemképének rekonstrukcióját kísérli meg, valamint sajátos fogalmi hálójának rövid bemutatására is vállalkozik.

*

Hogyan pozicionálta magát Tábor a fennálló ellentétekhez, kortárs vitákhoz, áradó szenvedélyekhez és előítéletekhez képest? Tábor feladatának e téren egy hamis, az antiszemiták és az önkritikátlan zsidók oppozíciójaként felfogott vita elutasítását, résztvevői diametrálisan ellentétes beállításainak egyidejű meghaladását tartotta. Megítélése szerint e két oldal közötti siketek párbeszédének két fő témája volt: a vallás és faj viszonya a zsidóság eseté-

fogalmazott helyzetértékelése a (mindössze látszólagosnak remélt) hátrányból próbál előnyt kovácsolni: a szerző ekkor még a katasztrófa fenyegetését a szerencsés fordulatra alkalmat adó lehetőségként is el tudta képzelni, amennyiben a magyar zsidóság képes lesz saját kezébe venni „a zsidókérdés megoldását”. Írása ily módon kritikát gyakorolt a zsidókérdést letagadó, a terepet ezáltal az antiszemitáknak átengedő zsidók felett, és e kérdés újradefiniálására, belsővé tételére tett kísérletet. Megfogalmazása szerint a zsidókérdés „olyan kérdés, amelyet magunk teszünk fel önmagunknak önmagunkról” (7). Tábor a zsidóság ellenségei által sulykolt kérdés feltevésének pszichológiai gátjait és taktikai nehézségeit elismerte ugyan, de szellemi szempontból meghaladhatónak vélte őket.

Írása ily módon kritikát gyakorolt a zsidókérdést letagadó, a terepet ezáltal az antiszemitáknak átengedő zsidók felett...

ben, illetve a gazdaság kérdései. Az oldalak elutasítása Tábor esetében vitájuk tematikájának átvételével járt együtt, ugyanis *A zsidóság két útja* e Tábor számára is perdöntő két téma empirikus vizsgálatára vállalkozik. Írása emellett normatív ajánlatot is kívánt tenni, azaz a követendő magatartásmódot is megpróbálta kijelölni (10).

Miként látta Tábor saját szövegének aktualitását, hogyan ítélte meg taktikusságát? A zsidóellenes törvények és a náci terjeszkedés árnyékában meg-

Tábor az elszánt önkritika végigvitelét szükségesnek tartotta, sőt éppen így vélte elkerülhetőnek a „belső zsidó antiszemitizmust” (120). Határozott (és tegyük hozzá, meglehetősen radikális) állásfoglalása szerint egy egészséges nép „mindent saját akaratára függvényének tekint” (9). Önkritikus alapállását megítélésem szerint remekül illusztrálják az alábbi sorok: „A múlt tisztelete nem jelentheti a múlt hibáinak tiszteletét és a zsidó történelem értékelésének nem lehet más feladata, mint hogy különválassza az igazi zsidó szellem hagyományát a hibák és bűnök hagyományától” (149).

Tábor Béla az önkritika potenciális pozitív külvilágbeli szerepére is utalt: hipotézise szerint a zsidó önkritika el-sorvadása, üressé válása, melyet gőg

semmiképpen sem helyettesíthetett és a rendszeres önmarcangolás sem pótolhatott, az antiszemitizmus kiváltó okai között is szerepel. Az önkritikuság eszerint az antiszemitizmus elleni küzdelemnek is része lehet. Ennél a „külsődleges” szempontnál azonban jóval fontosabb Tábor számára a belső megújulás sürgetése. Meglátása szerint az akut válság, mely a magyar zsidók égető napi kérdésévé tette zsidóságukat, egy krónikus válságból táplálkozott. E krónikus válság központja „élesen teocentrikus”, aminek megoldása a napi problémák enyhítése érdekében is feltétlenül szükséges (156).

*

Tábor Béla gondolati alapvetése, hogy a valóság értékskálájának csúcsán a szellem áll, ami „maga az élet”, „szüntelen teremtés” (18). A szellem Tábor számára a valóság forrása, minden alacsonyabb rendű – mint például a lélek vagy a test – pedig általa van. A szellem egyértelműen Tábor szövegének kulcsfogalma. Megemlíti, hogy Tábor a tízparancsolatban is ilyen, a pontok sorrendjében tetten érhető értékrendet (2-4: szellem; 5-7: lélek; 8-10: test) fedez fel és bont ki részletesen.

A zsidóság két útja során az emberi faj is szellemi valóságnak minősül. Mint közvetítő a történelmi ember és a szellem között, a faj az emberek különbözőségét, sajátosságait és egymás közti érintkezésének lehetőségét is biztosítja. A faj általános értelemben tehát a „végső közvetítő” a történelmi ember, az egyéniség és a szellem között (22), konkrétan pedig multiközösség, értékközösség és nyelvközösség (24). Az átélés következtében, a közös élmények hatására jön létre a multiközösség, melyek a jelenben megszűrve, értékközösségként léteznek. Tábor megítélése szerint a harmadik elem, a nyelv pedig olyan östény, mely a közösséget létrehozza. A nyelv a múltat és értékeit kifejezéseivel nem csupán leképezi, hanem egyúttal teremti is.

Az alapfogalmak vázolását magunk mögött hagyva érdemes megemlítenünk, hogy Tábor szövege az individuális és a kollektív szint között szo-

ros kapcsolatot tételez. A szöveg egy sor helyének tanúsága szerint, a zsidó kollektívum látszólag az egyének lehetőségeivel rendelkezik, az egyének pedig a kollektívum jellemzőinek hordozói. Áruklodó továbbá, hogy Tábor a népi kritika módszerét, az általánosítást is megkísérli „visszahelyezni jogaiba” (121).

Mit mond Tábor a magyar zsidóságról e fentebb vázolt fogalmi háló alkalmazásával (melynek kulcsfogalmi, ismételjük meg: a szellem, a faj, a multiközösség, az értékközösség és a nyelvközösség)? Ezen utóbbi három konkrétum megvizsgálása által lehet megállapítani, ha nem is matematikai pontossággal, hogy „mi a zsidóság viszonya a fajisághoz és közelebből a magyarsághoz?” (30). Tábor meg-

Tábor Béla gondolati alapvetése, hogy a valóság értékskálájának csúcsán a szellem áll, ami „maga az élet”, „szüntelen teremtés”.

győző érvelése szerint a zsidóság a magyar nyelvközösség tagja, multiközössége a magyarsággal viszont részleges: a zsidó és a nem-zsidó magyaroknak tagadhatatlanul vannak közös és eltérő múltjaik is. A magyar zsidóság multiközössége alapvetően kettős természetű. E kettősséget, a magyar zsidók részleges közösségét magyarokkal és zsidókkal a harmadik kérdés, a magyar zsidók értékközösségének inkább művészi, ugyancsak nem matematikai pontosságú vizsgálatának eredményei is megerősítik.

További bonyodalmat okoz, hogy a zsidóság önálló múltja elválaszthatatlan vallási lététől, mely a legmélyebb szellemi valóság, „csupa gyökerig ható élmény” (37). A zsidó vallási út Tábor beállításában egyfajta örökös hullámmozgás büntudattól öntudatig és vissza (44). A zsidóság vallása, miközben nem tudott minden egyes zsidó személyes élményévé válni, döntő faji élménnyé lett (35). Röviden: népi vallással – Tábor a nép és faj fogalma közötti különbségtevésnek különbözőbb gyakorlati jelentőséget nem tu-

lajdonít. A népi vallásosság nem mellesleg történelmi tény, de elsősorban vallási ténynek minősül (54). Az ebből a vallási tényből származó zsidó népi tudat viszont oly erőssé vált, hogy a népi lét történelmi előfeltételeinek hiányát is át tudta hidalni. A Szentírás energiaforrása erős maradt és a zsidóság a teokratikus szellem síkján bontakozhatott ki, e síkon határozta meg társadalmi tagozódását is.

A rejtélyt azonban a kettősség tényének megállapítása – mely szerint a magyar zsidóság viszonya a magyarsághoz és a világ többi népeinek zsidóságához egyaránt közösségen és különbözőségen alapul – sem szünteti meg. A zsidóság faj és mégsem az, továbbá az egyetlen faj, amely vallás is. A hagyományos európai kategorizálási sémák, a szokásos vagy-vagyok alkalmazhatatlannak bizonyulnak, hiszen „faji létének egyetlen helyes megjelölése: magyar zsidó” (86).

E konkrét kérdésben állást foglaltó, logikusan érvelő bevezető rész után Tábor vallásfilozófiai elmélkedéseket kínál, többek között a vallások közös alapjáról („Egy hívja magához a Sokban élő Egyet”, 62), egymásrautaltságukról és önértékükről, önálló határelményekről ír. Megítélése szerint az eltérések a kivitelezési módok, illetve a hangsúlyok terén jelentkeznek. Tábor komparatív reflexiói során megállapítja, hogy a zsidó vallás középpontjában „a Név áll: a kimondhatatlan, de [az idők végén – LF] kimondásra váró Szó – a Szóért való felelősség; megszólítottja pedig Izrael” (75). E megszólítás által a zsidóság a történelmi és nem-történelmi lét közvetlen határára sodródott, az úton-levés feszültsége, a be nem teljesült Idő és a beteljesült Pillanat közötti feszültség vált hangsúlyos élményévé (79).

A zsidó nép kiválasztottsága felelősséget, át nem ruházható felelősséget ró a zsidóságra, népiségének nem-népi hivatása van, melynek értelme, hogy áldozatul van szánva (80). De mi az áldozat értelme Tábor szerint? Az áldozatnak a parancsok szerint az élet minden pillanatára, minden cselekvésre ki kell terjednie, értékigénlésben és értékfokozásban kell kifejeződnie, melynek célja az anyag szellemmé teremtése (83-4). Tábor Béla antropoló-

giai nézete értelmében az ember „tört egész”, aki emlékezik és törekszik a szellem teljességére. E beható gondolatok felvázolása által Tábor mélyebben kívánja megválaszolni a kérdést: faj-e a zsidóság vagy vallás? Válasza szerint a kettő megbonthatatlan egységben van, de ezen egységet alapvetően a vallás adja.

Tábor ekkor tér rá az asszimiláció kérdésének tárgyalására. Kijelenti, hogy az asszimiláció célja csakis az értékek asszimilálása lehet, ami nem állhat a magyar zsidóság önmegtagadásából. Jellemző momentum, hogy Tábor a beolvadást is az „értékek teljesebb kibontásához” köti, újradefiniálva a szó jelentését (157). Másrészt álláspontja szerint az emancipáció óta hamis asszimilációs folyamat zajlik, aminek a cionizmus – szerinte zárt, zsidó fajiság megteremtésére törekvő – mozgalma pusztán tükörképét képes nyújtani (88-9). Ily módon egyidejűleg utasítja el az asszimiláció addigi európai útját és a cionista projektet. Tábor fentebb vázolt világtétele egyenesen következik, hogy a történelem számára nem autonóm szféra. Ezzel összhangban értékteremtő megoldásnak is csak a valláshoz való visszatalálás, a zsidó vallás újra élővé tétele számíthat (93).

*

Írásunk záró szakaszában Tábor történeti gondolataival foglalkozunk. A *zsidóság két útja* történelmi elbeszélése a szellemtől való eltávolodás, az értékek feje tetejére állásának alapgondolatát bontja ki. E hosszú távú folyamat modern kori eredménye a gazdaság, az anyag központi jelentőségűvé válása lett. E folyamat korántsem csak a zsidóságot érintette, de nála hangsúlyosan jelentkezett, olyannyira, hogy esetében a gazdasági fejlődés a szellemi teljesítményekkel fordított arányban áll (147) – bár Tábor elméletében az anyagosság primátusa a valódi, szellemi értékekkel összeegyeztethetetlen, a szellemi emelkedés és a gazdasági fejlődés egyidejűségét lehetségesnek tartotta. A zsidóság azonban szellemi tekintetben hanyatló korának idején tett szert gazdasági sikerekre. A szerző ajánlásának értelmében a zsidóságnak, mely hanyatlása során túl-

zottan elmerült a gazdaságban, a kereskedelembe, a pénzüzetben, ki kell találnia a gazdaságból. Fontos hozzátennünk, hogy szöges ellentétben az éles gazdasági konfliktus tételzőivel, Tábor megítélése szerint a magyar zsidóságot vitális érdekei e téren nem választják el a magyarság érdekeitől, csak éppen az áldozatot önként kellene vállalnia – ahelyett, hogy rákényszerítsék (151).

A zsidóság történetét Tábor szerint éppen az jellemzi, hogy két és fél évezrede halasztódik „belső tisztító forradalma” – melyet utoljára Ezra és Nehemia korában sikerült megvalósítani – a legutóbbi ez irányú kísérlet a hászidoké volt, ami sajnos elvetélt (123-4). A zsidóság „ijesztő” útja „az áldozati heroizmustól a tehetetlenség-

A zsidóság két útja történetmondásának egyik kulcspillanata, alighanem legellentmondásosabb eleme a Talmud értékelése.

gig és közömbösségig” vezetett (125). Ezen út eredményei Tábor vádirati katalógusa szerint a csak-elemző racionalizmus, az életidegen absztrakció, a szellemellenesség, a materializmus és a legcinikusabb öntudatcsontkítás lettek (125-6). A mű konklúziója során egy szélsőséges hanyatlástörténet magját pillanthatjuk meg: Tábor egyetlen összefüggő utat, másfélezer év óta tartó zuhanást vizionál (138).

A zsidóság két útja történetmondásának egyik kulcspillanata, alighanem legellentmondásosabb eleme a Talmud értékelése. Tábor a Talmudot a zsidó vallás tiszta szellemén mérné, és a vele szembeni állásfoglalást propagálja. Megítélése szerint a Talmud olyan népteológiai mű, ami egyben a szellem síkján megvalósított második zsidó honalapítást is jelentette. A Talmud erényei azonban idővel ellentétükbe fordultak: a hatás elszabadult, az etika, a törvénytisztelet kerekedett felül. E teológia a vallás elégtelen pótlékeként kezdett funkcionálni, a szellemet az értelem kezdte felváltani, a következmény pedig nem lehetett

más, mint „atomizálás és racionalizálás” (134). A modern korban pedig a vallás immár „világnézetté szűkül, a világnézet társadalomszemléletté és a társadalomszemlélet is gazdaságsszemléletté” (137).

Összegzőként elmondhatjuk, hogy Tábor Béla 1939-ben megjelent könyve, *A zsidóság két útja* kiérlelt, gondolatgazdag és magas színvonalú mű. A törvényerőre emelt zsidóellenes diszkrimináció árnyékában kifejezetten aktuális dilemmákat vetett fel éles formában, a taktikusság szempontjaival ellenben mit sem törődött: a jogos veszélyérzetet éppenséggel, mint erőforrást, aktivitásra buzdító kényszer próbálta felhasználni. Szövege bonyolult vallásfilozófiai részei mellett a zsidóság sajátos helyzetének

meghatározásakor már jóval konkrétabban érvelt, ekkor sokak által követhető és ellenőrizhető fejtegetésekbe bocsátkozott. A szellem fogalmának szövegbeli felfogása és kulcsszerepe ugyanakkor azt is indukálta, hogy Tábor szélsőséges hanyatláselméletet fogal-

mazott meg, és a közelmúltbeli és kortárs zsidóság ostromozásakor semmilyen mérsékletre, egyensúlyozási igényre nem volt tekintettel. Nincs okunk kételkedni abban, hogy az elmondottak a szerző szándéka szerint a zsidóság valós érdekében születtek, de Tábor szövege azt is tanúsítja, hogy milyen leküzdhetetlen ellentmondások nehezítették a zsidó önkritikus helyzetét egy antiszemita irányultságú korban. Ezekkel az ellentmondásokkal, például azzal, hogy nézetei, általánosításai mennyiben esnek egybe antiszemita közhelyekkel, Tábor nem kívánt törődni. Műve közönségének kizárólag a zsidóság tagjait szánta, a belső, vallási és szellemi élet hiányosságait, értékproblémáit felpanaszoló önkritikája során a zsidó nyilvánosság exkluzivitásában, önerejében és különösen a radikális megújulásban bízók megértésében és támogatásában reménykedett.

1 A megadott oldalszámok a szöveg 1990-es újrakiadására vonatkoznak.

TATÁR GYÖRGY

Valóságszűkület

Válaszkísérlet a Szombat körkérdésére

Mindazok a gondolatok, melyek Tábor Béla röpiratának ma is lényeges igazságait alkotják, nehezen tudnának csattanósabb igazolásukra lelni, mint éppen e feltett körkérdések tartalmában és megfogalmazásában. Úgy vélem, ezzel az állítással a kérdések egyike mindjárt választ is nyert, mégpedig az, miszerint „mennyiben lehet érvényes Tábor Béla kritikája a mai (magyar) zsidóságra?” A lét és nemlét közti álomban egyensúlyozó zsidóságot annak idején a szerző azzal a felébresztő kérdéssel törekedett szembe-síteni, hogy akar-e létezni, vagy sem. Nyilvánvaló, hogy már maga az ezzel a kérdéssel, mint érvényes döntési helyzettel történő szembenézés is a létezésnek egy – igaz, csak kezdeti – lépése lett volna. Talán nem túlzás megállapítani, hogy már maga ez a kérdés is része a tradíciónak, melyet ilyen élességgel Illés tesz fel elsőként a Karmel hegyén. Tábor kérdése tehát egyáltalán nem idegen a hagyománytól, ahogyan válasza sem.

Az 1990-ben írott utószóban, ahol könyve egykori szándékait ismerteti, kiemeli, hogy a magyar zsidóságot a szükségesnek érzett szellemi mozgósításhoz „meg kellett ismertetni zsidósága belső – és lényegileg ezoterikus – tartalmával”. Annak a zsidóságnak természetesen, amelynek történelemtudata – mint ő is írja – az emancipációval veszi kezdetét, történelmi térismerete pedig a Kárpátoktól nyugatra korlátozódik, ez az ezoterikus hagyomány idegenebb és távolibb a



kínai jócsontoknál is. E tekintetben gyakorlatilag nincs változás a könyv megírása óta. Egy helyen a körkérdés úgy fogalmaz, „egyáltalán a zsidóság lényege-e a vallásosság ..., ahogyan azt Tábor Béla elgondolta?” Szerencsére a mondat vége kissé enyhíteni próbál elejének az irányultságán, hiszen a könyv egyetlen egyszer nem állít olyasmit, hogy a zsidóság lényege volna a vallásosság. Konok következetességgel vallás és nép „szoros egységéről” beszél, mert

híteni próbál elejének az irányultságán, hiszen a könyv egyetlen egyszer nem állít olyasmit, hogy a zsidóság lényege volna a vallásosság. Konok következetességgel vallás és nép „szoros egységéről” beszél, mert

Konok következetességgel vallás és nép „szoros egységéről” beszél, mert egyedül ez felel meg a zsidóság „ezoterikus” tartalmának.

egyedül ez felel meg a zsidóság „ezoterikus” tartalmának.

Ennek az ezoterikus hagyománynak az egész mai kortól és világtól legidegenebb mozzanata az a meggyőződés, hogy a valóság egyszerre hierarchikus és kontinuus. Ez annyit jelent, hogy a valóság egésze különböző értékű elemeket vagy rétegeket foglal magába, s hogy maga ez az értékeket hierarchiába rendező szellemi tevékenység is valóság, méghozzá legalább ugyanabban a mértékben, mint amit rendez. Az emberi világon belüli valóság tehát nem valami másodlagos valóság a világmindenség külső realitásaihoz képest. Így például az ember Isten szeretetére válaszoló szeretete nem

mai értelemben vett emóció, hanem valóságalkító valóság. Ennek a valóságfogalomnak a tartalma tágabb körünk közkeletű valóságfogalmánál, amely az emberi megismerő tevékenységet – Kant ide vagy oda – sem tekinti valóságlétesítő cselekvésnek, pusztán a valóságra való reagálásnak. A valóságot mindent átfogóan értelmező hagyománytól való elidegenedettség teljesen lehetetlenné képes tenni például a kabbalistáknak a világot Istenhez közelíteni igyekvő theurgikus törekvéseinek megértését, ahogyan ugyancsak meggátolja – teszem azt – Tábor Béla könyve központi fe-

jezetének követését is, a Tízparancsolatnak, mint az emberi élet értékrendjének a vizsgálatát. Az utóbbi összefüggésre már csak azért is érdemes külön felhívni a figyelmet, mert – és ez a szerző számára biztosan tudott volt – a középkori kabbalista traktátusok ismert eljárása a tíz *sefira*

(jobb híján: isteni erő-hüposztázis) hierarchiájának alulról fölfelé történő, tehát a megnyilatkozásuk örök sorrendjével ellentétes irányú végigjárása. Érdemes itt megemlíteni, hogy a 13. század eleji geronai kabbalisták egyikénél-másikánál ez a módszer megjelenik a Tízparancsolat bemutatásakor is. E valóságfogalom nélkül a kabbalista és haszid imamsztika (a *kavvana* gyakorlata) lapos mágiának tűnik a maiak szemében. A puszta értelemmé „leszűkülő szellem” fogalmára nem is igen gondolható el megbízhatóbb illusztráció, mint a valóságfogalom terjedelmének ez az elkeskenyedése. A szellem szűkülése és a valóságfogalom tartalmi fogyatko-

zása nem párhuzamos folyamatok, hanem egy és ugyanaz a folyamat. Korunk valamennyi dimenzióját egyaránt jellemzi ez a folyamat, amelyet a szerző úgy ír le, mint amelynek során a vallás először világnézetté szűkül, majd ezt követően társadalomszemléletté, s jelenlegi végpontján sekélyes gazdaságszemléletté.

Érteni vélem a felháborodást Tábor Béla állításával szemben, mely szerint a zsidóság – hivatását tekintve – „az áldozatra való kiválasztottság” népe. De csak addig értem, amíg a könyv nyomában bekövetkezett katasztrófa lelki következményeképpen az „áldozat” szót valamiféle viktimológiai jelentésben olvasom. Tábor szeme előtt azonban mindvégig az áldozat vallási értelme lebeg, ahol a magasabb érték az alacsonyabb leértékelése-feláldozása révén keletkezik, ami előfeltételezi a magasabb érték létezésé felőli meggyőződést. Még pontosabban fogalmazva: az áldozat nem létesíti, csupán manifestálja ezt az értékkülönbséget, a világ, mint nyilvánosság számára láthatóvá teszi. Az alacsonyabb értékek világában nem pusztán beszél a magasabbakról, hanem meg is jeleníti, beletanúsítja a világba azokat. Az áldozati magatartás tanúsítja a valóság értékkülönbségeit. Ábrahám fia feláldozására készült, és nem gyilkosságra.

Hogy a zsidó hagyomány ezoterikus tartalma felől tekintve jogos-e az a beállítást, miszerint a Talmud – főleg kései – atmoszférája már jelzi a „leszűkülő szellem” útját, nem tudom megítélni. Mindenesetre a kabbalista és haszid tradíció nagyjai ezt nem így látták, de ez mit sem változtat azon, hogy ha idegenkedve is olvastam e fejezeteket, tömérdek gondolatébresztő belátással találkoztam bennük.

Az antiszemitizmus kérdésében Tábor Béla könyve nem győzött meg. Hogy a mindenkori zsidógyűlölet argumentációja természetesen reagál a zsidóság éppen aktuális történelmi helyzetére és magatartására, az nem teszi semmissé, hogy e gyűlöletről

már a bibliai tradíció is tud, a pészachi haggada pedig egyenesen leszögezi, hogy „minden nemzedékben” támadnak erők, melyek Izrael megsemmisítésére törnek. A szerző által a gyűlölet okaiként felhozott tényezők, amilyen például a zsidó nép szerepének és hivatásának önfélreértése, nem tűnnek elegendőnek egy apokaliptikus vérszomj alátámasztására, és egész népek elvetemült rablógyilkossá válására. A zsidó tradíció egyébként az antiszemi-

Tábor szeme előtt azonban mindvégig az áldozat vallási értelme lebeg, ahol a magasabb érték az alacsonyabb leértékelése-feláldozása révén keletkezik.

tizmust *risesznek*, gonoszságnak nevezi. Márpedig a gonoszság nem vélemény, nem nézet, egyáltalán: nem reagálás, és nem is erkölcsi ítélet. A gonoszság szellemellenes szenvedély, amelynek végső gyökereit még a judaizmus említett ezoterikus vonulatai is csak az eretnokség határán egyensúlyozva merték félénken tapogatni.

Mindenesetre, ha e misztikusnak hívott szellemi tendenciáknak – melyeket Tábor Béla oly mesteri racio-

A szerző által a gyűlölet okaiként felhozott tényezők, amilyen például a zsidó nép szerepének és hivatásának önfélreértése, nem tűnnek elegendőnek egy apokaliptikus vérszomj alátámasztására, és egész népek elvetemült rablógyilkossá válására.

nalitással kezel – igazuk van abban, hogy Izrael népének léte és hivatása jelentéssel bír a valóság egész létezésének vonatkozásában, akkor a fél-

múlt rettentő katasztrófájának is van a világegyetemet minősítő aspektusa. Nem csak a valóságban történt meg ez a szörnyűség, de a valósággal magával történt valami. Ezt a problémát érinti a körkérdések egyike, amikor aziránt érdeklődik, „mennyiben változtatja meg a holokaust és a zsidó állam megalakulása azokat a kereteket”, amelyekben Tábor Béla gondolkodik. A megfogalmazás igen karakterisztikus módon egyszerűen kihagyja a zsidó történelem korszakváltását előidéző, a szerzőtől elsorolt három esemény közül a harmadikat. Utószavában Tábor Béla három eseményt nevez meg, melyek előidézői e korszakváltásnak: a népiertást, a zsidó állam fel-emelkedését, és „a szimbólum entropizálódását”.

Ez utóbbi, a szimbólum jó ideje tartó és fokozódó válságának fogalma újból visszaüt szellem és valóság beszűkülésének gondolatához. Tábor Béla okfejtése arra támaszkodik, hogy amiképpen a jelentések egész világa része a valóságnak, méghozzá annak tájolást és elrendezést nyújtó, életadó – tehát a legcsekélyebb módon sem másodlagos – része, úgy e jelentések jelek kiemelkedő tagjai, a szimbólumok is realitások. A szimbólum, vagy ahogyan a szerző körülírja: a befelé végtelen jel, amelynek végső jelzettje – és így eredete is – kifürkészhetetlen, valóság. Magyarán: a szimbólum pusztá léte, az a tény, hogy a valóságban léteznek jelentések, sőt végtelen jelentések, már ez önmagában is tanúsítja a valóság magasabb eredetét. A szimbólum hőhalálán nyilvánvalóan e valóság jelentéssugárzó elemeinek és jelentéstelen elemeinek előrehaladó kiegyenlítődését érti, a többi elemnek önmagából fényt kölcsönző, és az e fény híján sötétbe boruló elemek közti különbségek elapadását. Ez a világméretűnek látszó folyamat egyelőre össztörténelmi fordulatnak látszik, amelynek végpontján az emberi nyelv egyetlen funkciójára redukálna: a kommunikációra. Az e folyamattal szembeni szellemi mozgósításnak szolgál Tábor Béla könyve változatlanul.

KOZMA GYÖRGY

A JöHVŐH hódolói, a Józós-Késztsős meseásóinak népe

Tábor Béla 1939-es esszéje ma fontosabb, mint valaha. '39-ben az, hogy a zsidóság önzésével magára haragítja a befogadókat és ezzel – létrehozva a dühös nácikat – öngyilkosságot követ el, halhatatlan és meghallhatatlan állítás volt. Voltak túlzásai: a talmud-kritikája ijesztően egybehangzik a zsidógyűlölet szlogenjeivel. Ma sem könnyű mindezzel szembenézni, de legalább meg kéne próbálni.

Tábor Martin Buber könyveiből (is) értesülhetett arról, hogy a zsidó istenség a Lét maga. Nem kizárt, hogy Szabó Lajos barátjától, Szilágyi Ernőtől hallott Juda Aslag rabbiról, aki a kabala újszerű magyarázatával foglalkozott a harmincas években. Az ő elképzelése szerint is az Ego az egyetlen teremtmény, s az önzetlenség hordozói ideális esetben a Jövő-Hódoló (Jásár-kél-Izrael) „zsidók” (etnikumtól függetlenül). Míg az Önzés erői a *Népek* névre hallgatnak a tanban, akik közül a legönzőbbek, a nácik, a rasszisták ezért haragszanak az aktuális (tehát önző) etnikai zsidókra. Minden kabbalista, így Aslag is elmagyarázza a neoplatonistákkal párhuzamos elképzelését a Lét Lépcsőiről, a világ felépítéséről, mely a négybetűs istennév alapján alakul ki. Konkrétan, a jehove istennév lefordítva „leendítőt” jelent, tehát minden istennévnél közelebb visz a „létezés” szó igei alakjához. Ebből az egzisztencialistának is nevezhető alapállásból, valamint a neoplatonista szolipszizmusból (melyben a Makrokozmosz – az adó, Tábornál



„áldozó” Ádám a mikrokozmosz – az ember, a kapoló-gép gyökere) következik a többi állítása.

Martin Buber ezt írja, vagyis fordítja: „Vagyok, aki A Lét vagyok... akár milyen formában jelenjek is meg, mindig leszek.” (Martin Buber: A próféták

hite, Atlantisz, 1991.) Azért fontos, hogy a létigével áll kapcsolatban, mert a létről mindenkinek van tapasztalata és arról is, hogy mindent átfog. Tehát szemben az ismeretlen jelentésű „isten” szóval (vagy a Gott, Bog, vagy Dieu szavakkal) a Teremtő feltételezése teljesen racionális gondolat.

Ezt így írja le Tábor Béla:

„A héber nyelv az isteni név megje-

nünk – a Név Egy (42). A zsidóság feladata, hogy ezt megértse” (47).

Mit mond Tábor Béla? „Az emberi faj szellemi valóság. A szellem az a végső erő, ami a valóságot valóvá, élővé, működővé teszi. A szellem a valóságnak az az egyetlen csodája, hogy a valóság »van«” (14-15).

És hozzáteszi:

„A szellem számára a világ jelrendszer, minden jelent valamit, mindennek jelentősége van ... ugyanannak az Egy Jelzettnek a jele” (16).

Mellesleg a jel héberül ciún és valóban, a Lét Urát – az általa talán kompromisszumkeresésből kritizált Talmud elvei szerint – kizárólag („külső”) jelekkel lehet megközelíteni, jelképekkel, vagy jelképes tettekkel, mint az áldozat, a felkenés, az adakozás, és az ünnepi és hétköznapi jelképek, gyertyától az imaszíjig.

Felmerül az a kérdés is, hogy miért lehet személyként gondolni a Lét Urára. Azért, mert az énem is sokmilliárd részecske együttállása, s a Világ is sokmilliárd csillag együttállása, de mindkettőnek van „személyes” szintje, és ezek dia-

lógusba keveredhetnek.

Azt írja Tábor Béla: „A személyiség érzékenység-góc, ... az ember részvétele a szellemben” (17).

Ha én személy vagyok, nem tekinthetem „istent” (a teremtőt) „dolognak”. Ezt a racionális logikát követelné meg Tábor Béla a különböző „talmudi” eredetű transz-hipnózisba szédült zsidó hallgatóságától, akár haszid kegyesség, akár orthodox aszkézis vagy neológ alkalmazkodás és nacionalizmus, netán cionista-ateista nacio-

A „Jézus Krisztus” latin neve is jobban hangzana, ha az eredeti névhez hasonlóan jelentéssel használnánk: pl. Jőzős Késztsős vagy Józós Késztsős formában.

lölésére egy kiejthetetlen szót használ. Négy betű jelöli ezt a szót, a Jád, a Hé, a Váv és a Hé. Akik Jahvé-nek, jöhvének ejtik, már nem ezt a szót ejtették ki...” (41) A kiejthetetlen név az abszolút jelen és az abszolút jövő egysége, a „lenni ige jelen és jövő ideje egybeszőve. Ez az egyetlen osztatlan pillanat, az egyetlen osztatlan valóság, mint örök jelen, az élő Egy. Ezért, aki nem akar hazudni, csak jelzi a nevet. A szent (elkülönült) nyelv ezzel a szóval jelzi: A „Név”. A Név a mi Iste-

nalizmus az „ópiumuk”. (Nem veszi észre, hogy épp ez a talmudi logika is.)

Tábor azt mondja, hogy „...a nép a Sinainál rémülten meghátrált a magát kinyilatkoztató Isten elől... a kinyilatkoztatás csak érintette a zsidóság egyes egyedeit, de anélkül, hogy minden egyes személy átélte volna, és ezért, mint a szellem kielégítetlen vágya égett benne... ebből merítette a népi sorsát: a szétszórátást, az üldöztetést, a gettót” (35-36). Ezzel kortársai figyelmét szeretné felhívni arra, hogy lenne módjuk „megtérsni”, ha az eredeti racionálisan felfogható üzenetet megérténék és a Kreatív Realitással – a JöHVőH-val – dialógusba keverednének, az ego feláldozásával.

A jövő hódolója a zsidók, a „jő-hódik”. A Lét Visszhangzó. A JöHVő Hódoló. (Ne felejtsük: héberül a „héd” az visszhang. A „hod” viszont a hála, a hódolat szó gyökere.) Az a „zsidó”, a „jő-hódi”, aki vállalja ezt a dialógust, áldozatot. Így lehet és így érdemes érteni azt, amit az „áldozat” (az Adó Jövővel egylényegű, „azonosformájú” a neoplatonizmust is integráló Aslag-nál) népről mond Tábor.

„De ez a szó: Isten maga a Szó, az élő egyetlen igazság. ... Az isteni név kimondhatóvá csak akkor lesz, ha a valóság tiszta szellemmé vált és minden egyes ember tiszta személlyé. Minden egyes Én tiszta első személlyé, és számára minden más tiszta második személlyé. Ez a messiási eszme tartalma” (41). (A másik megértéséről szól: a „mesi” az héberül „érintésem” és „ách” az „testvért” jelent.) A „személlyé válás” kifejezésből világos, hogy ezt megelőzően (a csak-kapás helyett az adás elkezdése előtt) az ember még nem személy. Nem „Ádám”. Ahogy Áslág rabbi mondja, még „nincs nesámája”. (Még nem kezdi el az ős-kép, a nesámá széttöredezésének javítását, tikkunját.)

Amiatt, hogy Tábor (feltehetően Aslag rabbi nyomán) így átcsoportosítja a résztvevőket, szinte „átáll az el-lenséghez”, mert kritikusan áll szembe kora orthodox, haszid és neológ,

valamint cionista és ateista zsidósággal és egy új, racionális, egzisztencialista pszichoanalízisben otthonos új zsidóságot hív elő.

Tudjuk, minden nemzedékben új és új judaizmusok alakulnak ki. (Gondoljunk a héber, a mózeshitű, az izraelita, a „zsidó”, vagy akár a „cionista” és „izraeli” szavakra, mint az identitás-menedzsment egy-egy lépcsőfokára.) Csak a radikális magyarázt hiányzott eddig: a jövő-hódoló verzió átvilágítja az az eredeti jelentéshez közeli-

Tábor Béla azoknak a mestereknek a sorába tartozik, akik mindenkor a lét-visszhangzó vagy jövő-hódoló „felébredt” (buddhi) ősi tudást akarták a helyi viszonyokra alkalmazni. Hasonló ebben Jézushoz-Józóshoz.

ti a „nép” nevét. Ez Tábornál is hiányzik, én egy tanítványától hallottam először, akit később emlétek majd.

Nem kerüli meg a kereszténységgel való szembenézést sem. Azt hangsúlyozza, amit bárki észrevesz, aki elolvassa Mózes Öt Könyvét, hogy mindenkit messiássá, felkentté tettek a papok a Templomban, aki bűnvallást tett és a destruktív tettet kiegyenlítette valamilyen áldozattal, akár egy kis liszt elégetésével. (A „Jézus Krisztus” latin neve is jobban hangzana, ha az eredeti névhez hasonlóan jelentéssel használnánk: pl. Jőzős Készítő vagy Jőzős Készítő formában. Esetleg mese-ás formában, ahogy Röhrig Géza énekelte: „Azok, akik a hóban ásnak – rokonai a messiásnak.”)

„A messiási eszme nem későbbi történelmi termék: a szövetség már elválaszthatatlan mozzanatként tartalmazza” (43). Ezzel Tábor kihúzza a kereszténység „méregfogát”, lényegében azt állítja, hogy az ősi zsidók voltak az eredeti keresztények a Templom fennállásának 900 évén át. Nemcsak Jézus követői voltak zsidók, hanem már előtte is létezett a kereszt-

ténység, a felkentek serege, a mindenkori bűnvallók sokasága, százezrei. Az ego (a kabala eredeti jelentése szerint kapoló) elleni érvek pedig a buddhistákat-hindistákat-zarathusztistákat teszik rokonná.

Tábor szerint tehát „a különböző vallások az egyetlen igaz vallást tükrözik különböző vallási temperamentumokon átszűrve” (64).

Tábor Béla azoknak a mestereknek a sorába tartozik, akik mindenkor a lét-visszhangzó vagy jövő-hódoló „felébredt” (buddhi) ősi tudást akarták a helyi viszonyokra alkalmazni. Hasonló ebben Jézushoz-Józóshoz, Mohamedhez (aki maga szándékosan dávidházi hercegnőt is elvett felségül). Vagy a többi meseásóhoz: a kora középkori szintézis-kereső dávidházi Abu Issához (780), vagy Abulafiához, aki a pápához is elment (1290), vagy a reneszánsz kori Abarbanelhez, aki hasonló, új szintézisben reménykedett, mielőtt el kellett menekülnie Ferdinánd elől (1490). Ilyen újtörő „messiás” volt David Reubeni, akit V. Károly császár öletett meg (1520), majd szintén a tizenhatodik században Luria, valamint egy utóda és tanítványa, Sabbatai Cvi, akit muszlim kitérőként látunk (1666). A tizennyolcadikban Luzzatto és a Bálsém-Tov, míg Cvi utóda, Jakov Frank ugyanekkor a katolikusokkal elégettette a Talmudot a tizennyolcadik században (1750). A messianizmusokhoz hasonló altruista adásban bízott Marx, és ugyanilyen népi-nemzeti egység-vízióban reménykedett a XIX. század „cionista” messiása, Herzl is (1894).

Mindannyian azt gondolták, hogy komolyan kell venni a szeretet parancsát, el kell fogadni más vallásokból azt, ami összeköt és valami új gondolat talán jóra, jó Jöhvőre (melyben – az Olám HaBá-ban, a jövő világban – nincs árny, halál, betegség) vezet majd.

Ma éppen egy ilyen Jövő-Hódoló megváltó altruista gondolatnak, a Marxénak (sőt Schopenhauerénak) a bukása után vagyunk, és ezért óvakodunk mindenféle közös reménytől.

Tábor Béla ma is pusztába kiáltó szavakat mond, de egy kicsit talán közelebb érezzük magunkhoz az alapgondolatát. Azt a gondolatot, hogy nem lehet a vallást lenézve, babonának kikiáltva kiiktatni az életünkből, nem lehet a zsidóságot irritálónak érezve kiiktatni az életünkből.

Mert az ego-nál Nagyobb Erővel való szimbolikus dialógust – amely önfeláldozást, ego-lenullázást jelent – senki nem úszhatja meg, aki a „Szellem” után ácsingózna. Tehát ki kell alakítanunk korábbi próbálkozásokat követve egy szinkretikus mozaik identitást, amiben párhuzamos igazságként vannak jelen zsidó, keresztény, buddhista és muszlim vagy akár ateista igazságok és hitek, és megláthatjuk mindenben azt, ami segít.

Lehet, hogy megint csak a „maradék maradéka” fogja átvészelni a soron következő katalizmát. De az sem elképzelhetetlen, hogy kivételesen nem tömeges örület következik, hanem tömeges kijózanodás. Ezért kéne minél több sorstárs földinket meggyőzni arról, hogy van kiút és ez a racionalizmuson át vezet vissza a hagyományhoz. Ehhez Táborra figyelve Aslagnál jobb elődöt, mestert nehéz találni. (Bár hozzám közelebb állt fiatal koromban egyik tanítványa, Dixi / Gémes János (1944–2002), aki radikálisan fosztotta meg az „isten” szó értelmetlen hangsorához hasonlóan a többi szót is a mindennapi értelmétől.)

Őt pedig ma az üzenetét el-new-age-pszichologizáló Berg-féle mozgalomnál hitelesebben és pontosabban magyarázza (legalábbis értelmiségiek, olvasó emberek számára) „Ráv” Mikhael Laitman, a Bne Baruch „kabbalista” mozgalmának mestere, aki napi 24 órás tévéműsorban és az interneten ingyen letölthető magyarázatokban teszi közzé Aslag altruista-kollektivist Zohár-értelmezését, anélkül, hogy a (Tábor számára fontos) marx-schopenhaueri és neoplatonikus, gnosztikus, szufi és krisnaista párhuzamokat említene, hisz az csak összezavarná soktízzezres hallgatói táborát.

SZALAI MIKLÓS

„Erkölcsei érzékemmel ellentétes konklúzió”

A zsidóság egyfelől vallás, metafizikai igazságok rendszere, másfelől nemzeti-kulturális közösség, tehát történelmi adottság. Megpróbálhatjuk megérteni vagy az egyik, vagy a másik, vagy mindkét nézőpontból. Tábor Béla elegánsan építette fel, s szép, esszéisztikus stílusban fogalmazta meg a maga koncepcióját a zsidóságról, úgy is, mint vallásról, úgy is, mint nemzetről. (Számára a kettő szétválaszthatatlan.)

Tábor művétől ezért nem vitathatunk el bizonyos szellemi értéket. Ámde saját felfogásomat a vallási kérdésben az analitikus filozófia pozitívista szellemisége, míg a történelemtől való gondolkodásomat a marxizmus formálta, ezért a zsidóságról vallott felfogásom és Tábor Béla művének üzenete sem találkozhat túl sok ponton egymással – mi több, Tábor zsidóságfelfogását racionálisan megalapozatlannak, s a zsidóság akkori – vagy akár mai – történelmi szituációját tekintve inadekvátnak kell tartanom.

Filozófusként azt vallom: a valóságot – ellenőrizhető módon – csakis a tapasztalati tudomány alkalmazásával ismerhetjük meg. Minden más felfogás – tehát Táboré is, amely abból indul ki, hogy a valóságot igazából csak a „szellem”, a szellemi átélés ragadhatja meg, mi több, a tudománynak is ez adhatja csak meg a valódi értékét – nem más, mint irracionalizmus, a tényektől való elrugaszkodás, s mint ilyen: nem egyéb és nem több, mint egyéni, vagy közösségi „érzések”,



hangulatok, értéktételezések kifejezése. Mit kezdjek azzal az állítással, hogy a „valóság csak a személyiség számára létezik” (17), vagy hogy „a szellem az a végső erő, ami a valóságot valóvá, élővé, működővé teszi” (15)? Szó szerint értve

ezek az állítások abszurdak: a fizikai valóság, a Világegyetem évmilliárdok óta létezett és működött a maga törvényei szerint, mielőtt – egyetlen, térben-időben rendkívül kicsiny szögletében megjelent benne az emberi lény, azokkal a magasabb rendű pszichikus funkcióival, amelyeket összefoglalóan és pontatlanul a „személyiség”, a „szellem” szóval szoktunk jelölni. Nyilván nem szó szerint kellene tehát értenem őket, de ha nem szó szerint, akkor hogyan? Vagy mit kezdjek azzal az állításával Tábornak, hogy: „A valóság tökéletes, nem hiányozhat belőle semmi és nem lehet benne semmi fölösleges.”?

A történelmi materializmustól megérintett, s fenntartásaim ellenére ma is hatása alatt álló történészként pedig azt vallom: történelmi képződményeket (így a zsidóságot is) alapvetően nem saját belső „lényegükből”, immanens fejlődési logikájukból lehet és kell megérteni, hanem a létrejöttüket és fennmaradásukat lehetővé tévő társadalmi-gazdasági feltételekből. Következésképpen aki – mint jómagam is – megőrzendő értéknek tartja a zsidóságot, annak nem a zsidó identitás „szellemi lényegére”, a zsidóság „küldetésére” kell koncentrálnia – hanem arra, hogy a zsidóság is rendelkezze a nemzeti lét ama kellékeivel, amelyekkel a

többi – normális sorsú – nemzet: saját területtel, állammal és nyelvvel. Az, hogy a zsidóság a szétszórátás kétezer éve alatt nem rendelkezett ezekkel, s helyettük a nemzeti identitást a vallási hagyomány tartotta fenn, számomra nem specifikus nemzeti hivatást, hanem a nemzeti lét alapvető fogyatékoságát jelenti.

Tehát szememben alapvetően hibás Tábor Béla megközelítése, aki valamiféle „szellemi esszenciának” tekint a zsidóságot, s a zsidóság (benn a magyar zsidóság) problémái megoldásaként a zsidóság „lényegéhez”, „küldetéséhez” való visszatérést javasolja. E megközelítés egyedüli értéke szememben abban áll, hogy legalább szakít a hivatalos magyar zsidóságnak a munka megírásának idejére végleg meghaladottá vált, tizenkilencedik századi, asszimilációs ideológiájával, amely szerint a magyar zsidók „zsidó válású magyarok”, akiknek csak a vallása más, mint a magyaroknak. Ez a felfogás, mint azt Tábor jól látja, nem *csak* azért abszurd, mert a magyar zsidóság asszimilálódása nem sikerült, mert a magyar zsidók kultúrájukban, életérzésükben általánosságban, alapvetően „mások” maradtak, s a magyarságban is megmaradt a velük szembeni ellenszenv. Hanem hamis azért is, mert maga a zsidó vallás – a vallások legtöbbször eltérően – *nemzeti* vallás és életforma (33). Nem lehet megőrizni a zsidó vallást és ugyanakkor magunkévá tenni egy másik nemzet identitását.

Tábor világosan látja: a zsidóságnak sajátos történelmi sorsa a többi néptől eltérő *értéktérítési* és *értékvesztési* lehetőségeket adott kezébe. De már ebből arra következtetni, hogy a zsidók „felelőssége” is nagyobb azért, hogy e specifikus sorsban rejlő lehetőségeket megragadják, és főleg arra, hogy: „ha a történelem folyamán fokozottan is vonták felelősségre, csak azt mutatja, a népek, amelyekkel kapcsolatba került, ösztönösen is helyesen értékelték a zsidóság történelmi helyzetét”, megdöbbenő és elemi erkölcsi érzékemmel ellentétes konklúzió.

Még ha Isten *tényleg* létezik, és *tényleg* kinyilatkoztatta magát az ókori zsidóknak, akkor is mélységesen igazságtalan lenne azt állítani, hogy a történelemben élt zsidó egyének valamennyien „felelősséggel” tartoznak ennek a kinyilatkoztatásnak és a ráépülő zsidó nemzeti hivatásnak a beteljesítéséért – az antiszemitáknak pedig végül is „igazuk van”, amikor a zsidókra más – és magasabb – erkölcsi vagy egyéb standardokat alkalmaznak, mint a nem-zsidókra. A zsidóság – Tábor szerint – igazi zsidó hivatását, szellemi küldetését felvizezve, megtagadva, feladva került abba a helyzetbe, hogy „ellenséges, erősebb népek szétszórták, üldözték és gettóba zárták”, tehát voltaképpen ő maga „szétszóródott, üldöztette magát, gettóba zárta magát” (36). Ez a gondolatmenet lényegében megismétli az ószövetségi próféták és egyes kortárs,

...szememben alapvetően hibás Tábor Béla megközelítése, aki valamiféle „szellemi esszenciának” tekint a zsidóságot...

vallásos ideológusok ama – számomra abszurd és morálisan felháborító – nézetét, miszerint a zsidóság történelmi katasztrófái (az első Szentély lerombolásától a Holokausztig) annak a következményei, hogy a zsidóság „elfordult Istenétől”. Vajon józan ésszel lehet-e gondolni, hogy amennyiben a zsidóság hű marad Istenhez és a váláshoz, akkor az ókori Keleten, vagy a huszadik század Németországában a zsidóság ellenségei könyörületesebbek lettek volna, vagy a hatalmi erőviszonyok mások lettek volna? Vagy Isten ez esetben csodát tett volna és elhárítja e katasztrófákat?

Elfogadva azonban Tábor Béla felfogását arról, hogy a zsidóságnak sajátos vallási küldetése van, s történelmét elsősorban ebből a nézőpontból kell értelmeznie, felmerül a kérdés: *helyes-e* az, ahogy Tábor a zsidó válást értelmezi? Természetesen mindig nagyon nehéz eldönteni, mi egy eszmei-szellemi tradíció „igazi” tartalma, ki ma az „igazi” keresztény, vagy

az „igazi” zsidó. Azért olyan nehéz feladat ez, mert e tradíciók olyan korokban keletkeztek, amikor bizonyos kérdések és tények még fel sem merültek, s értelmetlen azt a kérdést feltenni: „mit válaszolt volna” a múlt korok embere, ha találkozik velük? Tábor, úgy tűnik, nem látja ezt a problémát. Az isteni Név kimondhatatlansága és a hagyomány bizonyos más – *számára* vonzó – *elemei* köré építi a zsidó vallás egy rekonstrukcióját, s deklarálja, hogy *ez* a zsidó vallás lényegi üzenete... Nagyvonalaian ignorálja például a bibliakritika teljes hagyományát – a JHVH és az „Elohim” istennevek kettősségét boncolgatva csak a rabbinikus értelmezéssel vitatkozik, s az, hogy ez a két istennev két különböző szövegforrás specifikuma a Tórában, fel sem vetődik benne. Ugyanakkor kész elfogadni (ha csak egyoldalú, a vallási igazság egyik arcát kifejező absztrakcióként is) a történelmi zsidó vallás *valamennyi* irányzata által elvetett keresztény misztériumokat: a Szentháromságot és a Megtestesülést (76).

A zsidó vallás szellemi keretei közé legitim módon tartozik szerintem *minden* olyan értelmezés, amely elfogadja, hogy Isten létezik, és a Tanachban olyan kinyilatkoztatást adott a zsidóságnak, amelyet semmiféle más – máskor vagy másoknak adott – isteni kinyilatkoztatás nem „írhat felül”. A szó vallási értelmében mindenki zsidó, aki hiszi ezt, s ezen belül az értelmezések között *érvek* (filozófiaiak és történetiek) alapján kell választania annak, aki meg akarja határozni: melyik az „igazi” zsidó vallás. Tábor Béla azonban nem érvel, hanem kinyilatkoztatásszerű megállapításokat tesz, amelyeket a vallás – általa szubjektíven megélt – „szellemére” való hivatkozással támaszt alá.

E módszer sajátos eredményhez vezet a Talmud értékelésével kapcsolatban. Tábor szerint a Talmud túlságosan racionálisan magyarázza a Szentírást, s túlbonyolított absztrakciók közé szorítja a vallás szellemét. Ebben a vádban lehet igazság. De alapvetően a Talmuddal, mint szentírásmagyarázattal – minden felvilágosult ember számára – *nem* az a probléma, amit Tábor felró neki, hogy ti. áthatja „az

értelem bizalmatlansága a szellem spontaneitásával szemben” (134), hanem az, hogy a Talmud szerzői semmit sem tudtak az általuk magyarázott könyvek forrásairól, történelmi keletkezési folyamatáról, s ezeket a szövegeket tévedhetetlen és ellentmondásmentes isteni kinyilatkoztatásként magyarázták, amelyekben egyetlen betű, egyetlen szó sem hiábavaló, s ami tévedésnek vagy ellentmondásnak *tűnik*, azt valamilyen rejtett isteni értelem, szándék kifejeződéseként kell megmagyaráznunk. Ha Tábor elfogadja a bibliakritika elmúlt kétszáz évében keletkezett eredményeit, akkor a Talmudot legfeljebb tiszteletreméltó kulturális hagyományként, nem pedig a Szentírás megbízható magyarázataként kezelheti. Ha viszont *nem* fogadjuk el a bibliakritikát, és a Szentírást történeti-kritikai tudatosság nélkül akarjuk magyarázni, akkor felmerül a kérdés: miért a Talmud és miért nem valamilyen más, inkább szó szerinti értelmezés (például a karaizmus) értelmezi helyesen az Ószövetséget?

Tábor Béla szerint a Talmudot a zsidóságnak nem elvetnie kell, hanem „le kell mérnie a zsidó vallás tiszta szellemén”. Csakhogy: *ki* lenne ennek a tiszta szellemnek a letéteményese? Tábor erre a kérdésre nem ad választ... Van azonban felfogásának itt is egy értékes – kritikai – hozadéka: szakít a „hivatalos” modern zsidóság sok képviselőjének azon felfogásával, amely szerint a zsidóság dogmák nélküli, egyedül a józan észre és az etikára épülő vallás. Tábor észreveszi, hogy ez a felfogás a zsidó vallásból kilúgoz mindent, ami vallás, s mindent, ami miatt *zsidó* valás... (136-137)

Tábor szerint a talmudi judaizmus absztrakciókba és formális rítusokba merevedett vallása már közvetítő lépcsőfok volt a zsidóságnak a modern életben bekövetkező „materialista” irányváltása felé, amikor a zsidóság életének középpontjába a vallás és a szellemi élet helyett a gazdaság került. A gazdasági szerepvállalás pedig a voltaképpeni zsidó küldetés, az „áldozatvállalás” megtagadása (145). Igaz ugyan, hogy az, hogy a zsidók döntő szerepet vállaltak a modern –

tőkés – gazdaságban, a kereskedelem és a hitelszervezetben, nem egyszerűen az ő saját akaratuk volt, hanem a zsidóság a keresztény közép-korban kialakult speciális helyzetének, elnyomatásának következménye is – ámde Tábor szerint a zsidóság mégis hibás abban, hogy oly nagy számban és oly nagy energiával igyekezett betölteni ezt a szerepet – ami azután kiváltotta az antiszemitizmust. A zsidóság feladata most szerintem az lenne, hogy visszatérve egy megtisz-

Tábor szerint a gazdasági szerepvállalás a voltaképpeni zsidó küldetés, az „áldozatvállalás” megtagadása.

tult, a maga autentikus lényegét visszanyert vallásossághoz, elforduljon ettől az anyagi javak hajszolására berendezkedett életmódtól, feladva azokat a kiváltságos pozícióit a gazdasági életben, amelyet a nem-zsidók zsidó túl-hatalomnak, igazságtalan előnynek éreznek.

Tábornak a modern kor „gazdaságközpontú”, az anyagi javak bővített újratermelését öncéllá változtató szemléletéről írott kemény szavai (143) – amelyek meglepően hasonlítanak egyébként a marxizmus kapitalizmuskritikájához –, számomra igazságtalannak és irracionálisnak tűnnek. Tábor nagyvonalúan elsiklik azon körülmény fölött, hogy bármennyire is „öncéllá” tette a kapitalizmus a termelést, bármennyi szellemi értéktől fosztotta is meg az emberiséget, mégis a történelem során egyedül ez a civilizáció, a modern kor kapitalista civilizációja volt képes arra, hogy az emberiséget – vagy legalábbis annak egy jelentős részét – kiemelje az anyagi nyomorból, megszabadítsa a betegségek, természeti csapások és embernyomorító társadalmi hagyományok rabságából.

Ettől függetlenül kétséges számomra az is, hogy a zsidóságnak a modern hitelszervezetben és kereskedelemben való – számarányát csakugyan meghaladó – szerepvállalása bármilyen értelemben is a zsidóság küldetésétől való

„elfordulásának” következménye lenne. E kételyeimet erősíti az is, hogy azokban a modernizálódó társadalmakban, ahol zsidók nincsenek, a modernizáció során egyre fontosabbá váló üzletemberi és értelmiségi szerepeket nem kis részben szintén olyan csoportok (például az örmények vagy a kínaiak) töltik be, akik az adott társadalom premodern, tradicionálisan meghatározott szociális és foglalkoztatási struktúrájában idegen testet alkotnak – és akik ezzel ki is váltják önmagukkal szemben az antiszemitizmushoz hasonló ellenérzéseket.

Végül: a gazdasági szerepvállalástól, a profitcentrikus mentalitástól a zsidó vallás voltaképpeni szellemiségéhez, az áldozatvállalásban kiteljesedő istenhithez való visszatérés mindenképpen olyan feladat volt/lett volna, amelyhez az 1939-ben, a megsemmisítés küszöbén álló, súlyos korlátozások között élő magyar zsidóságnak nem lett volna sem ideje, sem energiája. Ezt egyébként a műhöz 1990-ben írott utószavában maga Tábor is elismeri (164).

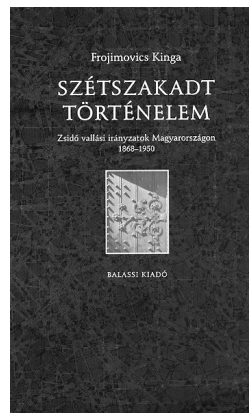
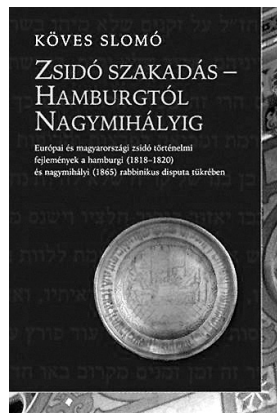
Ami végül a *Szombat* körkérdésének utolsó felvetését illeti, hogy tudniillik a mű megírása óta lezajlott történelmi események – mindenekelőtt a Holokauszt és Izrael Állam megalakulása – hogyan érintik Tábor Béla könyvének relevanciáját, válaszom itt is csak negatív lehet. A Holokauszt – amely a legsúlyosabban éppen a zsidóság legvallásosabb csoportjait sújtotta – végérvényesen bebizonyította, hogy a zsidóságnak magának kell megbirkóznia nehéz történelmi sorsával – nem számíthat semmiféle természetfeletti segítségre. Izrael Állam viszont, megalakulása óta, a maga politikai és gazdasági hatalmával viszonylag hatékonyan meg tudja védeni, nem csak az ott élőket, hanem a zsidóság máshol élő részét is az antiszemitizmustól, az üldözésektől. A Holokauszt óta eltelt időszak is azt bizonyítja, hogy a zsidókérdés megoldása nem a Tábor által javasolt „belső megújulás”, hanem *vagy* az asszimiláció, *vagy* az önálló nemzeti lét megteremtése.

Szétváló utak

Ortodoxia és neológia a történetírásban

Köves Slomó:
Zsidó szakadás –
Hamburgtól Nagymihályig.
Noran Libro kiadó, 2009.

Frojmovics Kinga:
Szétszakadt történelem.
Balassi kiadó, 2008.



Az ortodox-neológ szakadás és az ortodoxia története sajnálatos módon némileg elhanyagolt részét alkotják a magyar zsidó önszemléletnek és történetírásnak. Ennek az okai nyilvánvalóak. A magyar-zsidó történetírást elsősorban a világi műveltséggel rendelkező neológ történészek űzték, akik a neológ liberális-asszimilációs ideológia „prizmáján” át szemlélték a magyar zsidóság történelmét. Ebből a nézőpontból pedig a neológia jelent meg úgy, mint a zsidóság „fontosabb” része, hiszen a neológia választotta azt az utat, amelyen keresztül a magyar zsidóság megjelenhetett a magyarság kultúrájában és közéletében és saját érdekeit is artikulálhatta. Örvedetes tehát, hogy az elmúlt években a helyzet Magyarországon és Izraelben egyaránt már változóban van: mindenekelőtt Jakov Katz – az ortodox háttérű, ámde szociológiai tanulmányokat végzett, Mannheim iskolájába járt izraeli történész (1904-1998) – munkássága nyomán megszorodtak az ortodoxiával foglalkozó munkák. Örvedetes azért, mert a világortodoxiának a magyar ortodoxia fontos része, mert a magyar rabbik – mindenekelőtt a Chatam Szófér – munkássága a modern

ortodox ideológia kialakításában döntő szerepet játszott. De azért is, mert az ortodox zsidóság – sajnos azt kell mondanunk, hogy nem annyira az élménye, mint inkább az emléke – része a magyar nemzeti identitásnak is, mert a magyar nép évszázadokon át együtt élt ezekkel a különös, „kívülről” nehezen érthető kultúrájú, szokásrendszerű emberekkel, s a maguk módján egy-egy magyar tájegység – például a Hegyalja – jellegzetes arculatának kidolgozásában ők is részt vettek.

Az általam ismertetni kívánt két könyv – Köves Slomó és Frojmovics Kinga munkája – egyaránt fontos „fehér foltokat” törlött le a magyar zsidóság történelemképéről, ámde megközelítésmódjuk teljesen más.

Köves Slomó „Zsidó szakadás – Hamburgtól Nagymihályig” c. munkája bizvást nevezhető *egyedülálló* vállalkozásnak a magyar zsidó történetírásban. Tudomásom szerint ugyanis most először vállalkozott ortodox történész magyar nyelven arra, hogy *egyszerre* kívülről és belülről láttassa a magyar zsidóság kettészakadását – és az ezen belül döntő szerepet játszó 1865-ös nagymihályi zsinatot. Ez azért nagyon fontos, mert az ortodoxia szellemi világa a kívülállónak szinte érthetetlen. Egyrészt olyan hagyományról van szó,

amely a külvilágból jövő szellemi áramlatokkal (beleértve a zsidóságon belüli más irányzatokat is) nemigen folytat érdemi párbeszédet. Másrészt ennek a hagyománynak a *belső* szerkezete sem axiómák és azokból egyenesen levezetett további tételek rendjét követi, hanem az alaptételek és a belőlük levont következtetések – például a nagymihályi zsinat döntései – közötti viszony is nagyon komplex, nem mindig egyértelmű, és igazából csak az ideológiában hívő, légkörében benne élő ember számára követhető. A responzum-irodalom sajátos stílusa, a sok bibliai és talmudi utalás és célzás, a sajátos értelmezési technikák miatt a szöveg magyarra fordítva is szinte érthetetlen volna – ha Köves nem értelmezné számunkra.

Köves Slomó arra vállalkozott, hogy egy fontos történelmi szöveget szociológiai és történelmi kontextusba helyezzen. Nyugodtan mondhatjuk, hogy ezt bravúrosan oldotta meg. A határozat szövegének értelmezésén kívül külön kiemelném a könyvben az aláíró rabbik családi, mester-tanítványi és baráti kapcsolatainak és működési helyének alapos feltérképezését. Ebből nyilvánvalóvá válik, hogy a nagymihályi zsinat nem is a haszidokat, hanem a kelet-magyarországi ortodox rabbik egy szoros szemlélyi szálakkal összefűzött csoportját reprezentálta. (347. o.).

Világosan kidomborodik Köves könyvéből a modern ortodox zsidó identitás egy alapvető vonása. Az tudniillik, hogy az ortodox zsidóság nem a Felvilágosodás és az emancipáció előtti zsidó vallás egyszerű *változatlan folytatása* (akkor sem, ha maguk az ortodox ideológusok ezt sokszor így látják és láttatják), hanem a zsidó hagyomány *újradefiniálása* a modernitással szemben. Jól tükröződik ez például a nagymihályi döntések gyenge halachikus megalapozottságában... A hagyománynak a fenyegető külső veszélyekkel szembeni megmervítése paradox módon tehát *újításokat* is szükségessé tett a rendszeren belül.

Hiányos azonban az események zsidóságon kívüli eszmetörténeti kontextusának a bemutatása. A Felvilágosodás, mint eszmeáramlat bemutatása ugyan csak „elnagyoltra” sikeredett. A Felvilágosodásnak – pontosan Köves témája vonatkozásában – egyáltalán nem csak a Köves által ismertett eszmei trendek

(„racionalizmus”, új fizikai világkép és a társadalmi szerződéselméletek) voltak a forrásai, hanem a Biblia kritikai, filológiai módszerekkel való kutatása is, amely egyértelműen tisztázta, hogy ezek a könyvek nem akkor és úgy keletkeztek, ahogyan azt a hagyományos vallás állítja. Senki nem várhatja az ortodox rabbi Kövestől, hogy a bibliakritikát *elfogadja*, de eszmetörténeti fejtegetései során mindenképpen legalább szólnia kellene róla.

*

Frojimovics Kinga munkája teljesen más jellegű: ő elsősorban *mindkét* irányzat magyarországi történetét kívánta megírni „Szétszakadt történelem” c. nagy művében. Frojimovics könyve a források és a szakirodalom bámulatos mértékű ismeretere támaszkodik; nyugodtan mondhatjuk, hogy a történészről nem a magyar zsidóság vallási irányzatainak, hanem magának a magyar zsidóságnak a dualizmus, a Horthy-korszak és a koalíciós korszak alatti történetét írta meg. Frojimovics az általa felfedezett hitközségi összeírásokra (mindenekelőtt a nagyon komoly forrásértékkel rendelkező 1944. áprilisi, a nácik által megparancsolt országos összeírásra) támaszkodva, s a források modern szociológiai elemzésének teljes eszköztárát (pl. a disszimilációs indexet) felhasználva minden korábbinál alaposabb képet festett a magyar zsidó identitás különböző árnyalatairól, azok relatív súlyáról, s az egyes irányzatok demográfiai és gazdasági jellemzőiről. Fontos érdeme Frojimovicsnak az a merészség, ahogy a források elemzésében a „hivatalos” statisztikai kategóriáktól el tud szakadni, pl. amikor a Trianon előtti Magyarország régióiról, vagy a pesti hitközség költségvetésének felosztásáról van szó... (160. o. és 236. o.) Ez az új, gazdag történelmi kép általánosságban ugyan igazolja a témával foglalkozók körében már régóta ismeretes közhelyeket (a szegényebb, kulturálatlanabb és rendszerint vidéki településeken élő ortodoxokról és a gazdagabb, műveltebb és urbanizáltabb neológokról), de azért nem mindenütt.

A szakadás leírásánál Frojimovics sajnos nem ismerteti az 1867-től 1944-ig fennálló – bizonyos értelemben modern, polgári, ámde a feudális magyar alkotmányossággal a jogfolytonosságot megőrző – magyar állam és jogrendszer

(az 1867 előtti és az 1945 utánitól egyaránt eltérő) specifikus viszonyát a felekezetekhez. Ez azért volna lényeges, mert a „külön” neológ és ortodox hitfelekezet megalakulását is nem kis részben ez tette elkerülhetetlenné. Ti. a dualizmuskori magyar állam annak ellenére, hogy a vallásszabadságot és a polgárok felekezeti egyenjogúságát elismerte, *nem* választotta el az egyházakat az államtól, hanem egyrészt a kötelező hitoktatás, az egyházi adó hivatalos adóként való behajtása és más intézményi kiváltságok révén továbbra is félhivatalos státust biztosított az egyházaknak, másrészt pedig – *éppen ezért* – bele is szólt ezek ügyeibe. Az ortodoxok számára a „külön” felekezeti szervezet megalakítása éppen azért volt fontos, hogy egyrészt ezekben a kiváltságokban részesedjenek, másrészt elkerüljék, hogy a felekezetre az állami hatóságok az ő szempontjaikkal ellentétes szabályozást kényszerítsenek rá. (Hiszen a nemzeti-liberális magyar politikai elit nyilvánvalóan inkább a neológiát pártfogolta.)

A neológ-ortodox ellentét eszmetörténeti kontextusának bemutatásánál hiányoltam a könyvből a modern judaisztika illetve a bibliakritika eszmei szerepének legalább a megemlítését. Mert bár kétségtelen tény az, hogy a magyar neológiát nem a vallási *eszmék*, hanem a környező magyar társadalomhoz való asszimiláció igénye formálta ki (innen a neológ *teológia* hiánya Magyarországon, amit Köves Slomó is észrevesz könyvében), azért a neológia eszmei arculatának alakításában nyilvánvalóan meg volt a szerepe a Rabbiképzőnek, ahol modern, tudományos judaisztikát, nem pedig hagyományos talmudtudományt műveltek. Így az itt kiképzett rabbik csak felemás-inkohereus formában ismerték el a halacha isteni eredetét és kötelező voltát.

Világosan kidomborodik a műből az is, hogy a status quo irányzat nem rendelkezett önálló szociokulturális arculattal, hanem a két nagy irányzatról ilyen vagy olyan okból lemorzsolódott hitközségek „gyűjtőhelye” volt...

Néhol Frojimovics nem alkalmaz olyan szempontokat, amelyek pedig hasznosak lehetnek volna a források értelmezésében. Ilyen például a hitközségek lélekszáma és a kultuszadót fizetők relatív száma közötti arányok részletes

elemzése, ahol Frojimovics elmulasztja jelezni, hogy ez az arány nyilvánvalóan azért volt oly eltérő a neológ és az ortodox hitközségek esetében, mert az ortodoxiában – amely a születésszabályozás minden formáját tiltotta – sokkal több volt a sokgyermekes család, így a kereső-eltartott arány is teljesen más volt.

Olyan területeket is megismerünk azonban – például a két világháború közötti budapesti neológia „Vissza a zsidósághoz!” jelszóval kidolgozott, már nem egészen a világháború előtti asszimilációs ideológiát folytató sajátos identitásteremtési kísérletét, vagy az OM-ZSA működését – amelyeket korábban (tudomásom szerint) egyáltalán nem dolgozott fel történész.

Megismerjük a magyar zsidóság különböző lehetséges „válaszkísérleteit” a Holocaustra. A megfelelő forrásismeret híján csak amolyan szubjektív véleményem, hogy a szerzőnek igaza van akkor, amikor – a mindkét oldalról felhangzó kölcsönös vádaskodásokkal szemben – úgy látja, hogy sem a Zsidó Tanács hivatalos magyar vezető körökkel paktálgató, s ezzel időt és életet nyerni próbáló, sem a cionista mozgalomnak részben az országból való szökéseket megszervező, részben magukkal a nácikkal tárgyaló vonala nem volt egyértelműen „helyes” vagy „helytelen”. A Holocaustot egyik stratégia sem akadályozhatta meg – de mindkét stratégia képviselőinek voltak méltányolható, racionális szempontjai és sikeres embermentési akciói. Az események történelmi háttérét bemutatva azonban Frojimovics elmulaszt megemlíteni két fontos eseményt: az 1944. június 2-i normandiai partraszállást és az augusztus 23-i román kiugrást – holott nyilvánvaló, hogy Horthynak a deportálások leállítására, illetve a Lakatos-kormány kinevezésére vonatkozó döntéseit ezek az események döntően befolyásolták.

A felsoroltak azonban nem érintik a munkáról alkotott alapvető véleményemet: a magyar történettudomány és a magyar zsidóság mélyeséges hálával tartozik Frojimovicsnak a hatalmas forrásbázissal és kiváló interpretációs készséggel megírt könyvért, amely nélkülözhetetlen olvasmánya kell legyen minden identitását őrizni-továbbgondolni akaró magyar zsidó értelmiséginek.

Szalai Miklós