



Hungarian Academy of Sciences
Centre for Social Sciences
Institute for Minority Studies

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az
[Europeana felhasználói szabályzatát](#).



Dr. BLAU LAJOS.

MAGYAR-ZSIDÓ SZEMLE

NEGYPENHARMADIK ÉVFOLYAM

1926

JUBILEUMI EMLÉKKÖNYV

Dr. BLAU LAJOS

A FERENC JÓZSEF ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ INTÉZET
IGAZGATÓJÁNAK

HATVANÖTÖDIK SZÜLETÉSNAPJA ÉS NEGYPENÉVES ÍRÓI JUBILEUMA
ALKALMÁBÓL

TANÍTVÁNYAI, BARÁTAI ÉS TISZTELŐI KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

KIADTÁK

Dr. HEVESI SIMON

Dr. KLEIN MIKSA és Dr. FRIEDMAN DÉNES

MTA KÖNYVTÁRA

SCHEIBER

GYŰJTEMÉNY

BUDAPEST

1926

DR. BLAU LAJOS

AZ ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ INTÉZET TANÁRA
ÉS IGAZGATÓJA,

A MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE FŐSZERKESZTŐJE,

A HACZÓFE HÉBER TUDOMÁNYOS FOLYÓIRAT
MEGALAPÍTÓJA ÉS SZERKESZTŐJE

1926. ÉVI ÁPRILIS HÓ 29-IKÉN ÜNNEPLI
65-IK SZÜLETÉSE NAPIJÁT ÉS
NEGYVENÉVES TUDOMÁNYOS ÍRÓI JUBILEUMÁT

A nagynevű tudóst, a zsidó tudomány elismert tekintélyét, a nagy érdemekkel bíró tanárt, ki papokat nevelt a hitfelekezetnek és hű bírárokat a zsidó tudománynak, meleg szeretettel ünneplik és üdvözlük munkatársai, elismerésük és hódolatuk jeléül neki szentelve ezen ünnepi emlékkönyvet, kérve a Mindenhatót: hogy a zsidó tudomány büszkeségét, a papok tanítóját és atyamesterét, a zsidó tudomány művelőinek eszményképét eddig kegyelmesen megőrzött erejében tartsa meg tovább Hazánk és a magyar zsidóság javára és dicséire és kísérje áldásával életét és további gyümölcshozó nemes működését

Dr. BLAU LAJOS.

Nem elfogultságból, hanem jelenségek és tények megfigyeléséből állapítom meg, hogy sehol annyi idealizmus, tisztult emberi érzés, szeretet és hála egy-egy körben nem tömörül és mindez sehol oly fenségesen nem él és nem tündököl, mint a zsidó tudomány munkásainak, a zsidó felekezeti élet álmódzóinak nem nagy, de lelkes táborában. Hiúság és féltékenységek ugyan itt-ott is fészkel, szenvedélyek hullámai itt is fel-felcsapdosnak, de túl eme kicsinyességeken egy közös világ szellemi termékének meleg méltatása, a feltárt kincsek együttes birtoka, egyazonos célok tudata, az egyetemesség gondolatában nemesült atmoszférát teremti, mely minden igaz embert gyönyörűséggel tölt el. A szellemi munka más területein is nyilvánulnak hasonló jelenségek, de sohasem olyan bensők és mélyek mint eme területen, melynek művelőit nemcsak magáért a tudományért való lángolás hevíti, hanem a hithez való ragaszkodás, a történelmi szenvedések tüzeiben edzett igazságszeretet és az emberi méltatlanságok közös átérzése egyesíti. A zsidó szellemi élet tényezői által hatványozottan érzett, külső nyomás által kovácsolt kapcsok a zsidóság szolgálatában állókat egy nemes szolidaritásba foglalják össze, melynek kisugárzásai az egyetemességre való üdvös hatásokon kívül a nagy feladatokban elszigetelteknek erkölcsi elégtételt adnak.

Ezért jóleső érzéssel találkozunk a zsidóság köreiben ama megértő jelenségekkel, melyek figyelemmel kísérik kivételes munkájú férfiaink életének egyes nevezetesebb forduló pontjait, gondosan számontartják munkáikat, fejlődésüket, emelkedésüket, mérlegelik, becsülgetik hatásukat, és mindannak, amit e szempontokból megismertek, maradandó foglalatot adnak és azt elhelyezik a történet piedesztáljain. A közösségnek egy jelen-

tós életmunka ilyen mérlege bizalmat és okulást nyújt, példája termékenyítőleg hat és az ideálok iránti érzéket neveli. A méltatás körébe vont férfiú pedig a megtisztelés tényét örömmel könyveli el emlékei között. Megelégedéssel látja, hogy munkáját mint a köznek nagy értékszapóratát megbecsülik, hogy eszméi megértésre találhatnak és hogy a nagy összességből kiváló kongeniális tényezők zászajukat meghajtva sorakoznak köréje. Kétségen kívül az erkölcsi jutalom gondolata domborodik itt ki mindig, mely buzdítólag hat arra, akinek száma van, míg a méltatók elhatározásaikban kielégülést és új eredmények iránti reményeket keresnek.

Dr. Blau Lajos mint tudós és író, mint tanítómester és ember egyaránt rászolgált arra, hogy tudós társai, munkásságának részesei és élvezői, valamint a nagy közösség tisztelettel forduljanak feléje és hálájukat nyilvánosan dokumentálják. A magyar zsidóság testületei örömmel ragadták meg nem régiben születési napjának hatvanadik évfordulóját, hogy érzelmeiket kifejezésre juttassák. Meglepték otthonát és a megható jelenetek egész sorozatában méltatták azt a nagyszabású, sokoldalú és áldásos tevékenységet, melyet a magyar zsidóság szellemi fejlődésében, de az egyetemes zsidóság szolgálatában is évtizedek óta kifejt. Most pedig egy másik otthonát, a Magyar Zsidó Szemle műhelyét vettük ideiglenes birtokunkba, hogy a zsidó tudomány iránti hódolat tiszta világában a röpke szó helyett külön-külön lemezekbe maradandólag vessük be és egységes keretben vonjuk össze ünnepeltünk és működése feletti gondolatainkat önnön gyönyörűségünkre és neki szóló megemlékezésül.

*

Blau Lajosnak mint tudósnek méltatása hivatottabbakra vár. A magam részéről e tekintetben csak arra a hatásra kívánok utalni, melyet az ő munkássága a szorosan vett zsidó tudóskörökön kívüliekre gyakorol. Búvárkodása a tudomány különböző részére terjed. Kutatásainak eredményeit világosan tárja olvasói elé. Még a legszárazabb témákra vonatkozó megállapításait is majdnem népszerűsítve közli. Az olvasó esszenciát kap, de olyat, mely nem szédíti. Kerüli a fel nem oldott gondolatok formáit. A sziklák csúcsaihoz való eljutás nehézségeivel nem gyötör, az akadályokat és a leküzdés módjait nem is sejteti. Az

a törekvése, hogy ösvényeket törjön, melyeken mindenki szabadon mozoghat, szabadon lélezkedik. Csak az eredményeket látjuk, de azt aztán tisztán. Emlékezetemben van, hogy egyszer a házassági jog köréből vett dolgozatát mint jogász erős kritikára kész gondolatokkal vettem boncolás alá és ámulva láttam, hogy minden részlet a jogtudományban való jártasságot tükröztet. És az otthonosság csak úgy latens módon olvad bele a maga elé tűzött feladatba. Az általánosságokra való fejtegetései is nélkülözik némely tudósok fontoskodó módjait és azokat a komplikált alakzatokat, melyekkel az igazság kiderítésein túl is imponálni kívánnak. Írásmódja keresetlen, egyszerű, kristályosan átlátszó. Valahogyan mindenben a historikus hatását gyakorolja reánk. Bármely kérdésben és milyen sok és sokféle az, amit ő felölél, az oknyomozó történész üti ki magát írásain és mint stílista is legerősebb történeti reflexióiban, melyek lebilincselik a laikus olvasót, aki sok kérdésben, melyekről egyet-mást tudott, vagy hallott, *Blau* beállításában egyszerre világosan lát. Ez a mindent a történet szemüvegén való meglátásnak módszere vonja maga után, hogy írásait a zsidó tudományoktól távolabb állók is megértően és élvezettel olvassák. Azzal sem lépem talán túl az engemet megillető határvonalat, hogyha megállapítom, hogy majdnem valamennyi műveiben és dolgozataiban, még ha azok más célt szolgálnak is, ott lappang az apologéta. Sokszor nem árulja el, hogy érzi a jogtalanságot és igaztalan bántalmakat, melyet a zsidó vallás erkölcsi hivatása és feladata, forrásai szenvednek, de eredményei apologiákká válnak és a tudomány szolgálatán kívül az igazság védő fegyvereivé lesznek. Talán a felekezeti politikum szempontjából megemlítésre érdemes, hogy *Blau* ellen, aki a modern zsidó tudomány egyik oszlopos tagja, a felekezet ama része, mely irányában ezen és más minősége miatt talán prookkupálva van, a hittudomány terén kifejtett nagy kiterjedésű munkásságából eredőleg a konzervativizmus szempontjából kifogásolni valót nem talált.

*

A magyar zsidó felekezet újkori fejlődésének történetében az országos rabbiképző-intézet létesülésének és működésének szakos jelentőségét e helyen nem kell bővebben ismertetnünk. Ez intézetnek a hitközségek alakulására és a hitéletre való ki-

hatása és e hatás folytonossága itt tüzetesebb méltatást nem igényel. Eppen olyan köztudattá vált a rabbiszemináriumnak a magyar zsidó tudományos életre gyakorolt üdvös befolyása, melyet ugyan éppen úgy mint az intézetet a világháború és még inkább annak sok folyománya egy ideig megzavart, amelyet azonban annak reprezentánsai máris hamvaiból új életre keltegetnek. A rabbiszeminárium életszükségletévé vált a magyar zsidóságnak és bizvást remélhető, hogy a felekezet a felébredt hitsszellem által ösztönözve a szemináriummal és az annak melegágyát alkotó zsidó tudománnyal szemben eddigelé csak igen szórványosan tanusított áldozatkészséggel fogja teljesíteni kötelességét. Ilyképpen tettekben is legméltóbban fog nyilvánulni az a hálaérzet, melyet a magyar zsidóság Blau Lajos életműködésének alkalmából szóban nyilvánított. Ez az a fordulat, mely neki is a legnagyobb örömet és sikert jelentené.

Blau Lajos a szeminárium neveltje. Még az intézet padjain ült, mikor annak mesterül kiszemelték, ami tehetségének és hivatottságának önmagában véve is elegendő bizonyossága. Mint *tanár* disciplinájának előadásánál új rendszert honosított meg. Tudományos munkálkodását csak kevésbé érintette az a leszorítási törekvés, melyet mint az intézet egykori növendéke ellen még egyik-másik tanártársa is folytatott ellene. De mégis csak prófétává emelkedett a maga hazájában. Mikor pedig néhány évtized után nagy mestere és mintaképe *Bacher Vilmos* elhalálozott, tudományos érdemei olyan bokrosak voltak, hogy az *igazgatói állás* betöltésénél másra, mint őreá senki sem gondolt. Mint az intézet vezérlőbizottsága elnökeinek bőséges alkalmam volt és van arra, hogy az ő tanítói és vezetői működését közvetlenül megfigyelhessem. Igaz hálával ismerem el hogy ez a tevékenysége kiváló. A bizottság tagjai ebben vele mindig egyetértettek. Tanártársaival konciliáns, hatalmaskodásra való hajlam nincs benne. Odaadással közli ismereteit a növendékekkel és ha volna, amit kifogásul lehetne ellene felhozni, az abban áll, hogy lágyszívűsége folytán túlozza a hallgatók iránti szeretetét és gondjait is és hogy akkor sem tud keménnyé válni, ha néha kisiklást vagy hálátlanságot tapasztal. A ridegebb energia nem tulajdona, miként tudományos vitáiban vagy igazgatói székében is a béke és kiegyenlítés szelleme vezeti. Ez természet dolga. A tények túlnyomó része neki ad igazat. Az iskolában és az élet-

ben egyaránt. Ha gyenge volt, vagy tévedett, szíve szenved meg érte. Az ütköző pontok elől kitér. Keserűséget nem érez és senkiben sem nevel. Irigység nem szennyezi be lelkét és féltékenységet nem kelt. Garmadába gyűjtött szellemi értékeit bőkezűen osztogatja, nem mint némely tudós, aki zsugori módon összehalmozott kincseinek fényében csak önmaga fürdik. Innen van, az is, hogy számottevő ellenségei nincsenek. Sőt inkább szeretet és becsület környezi mindenütt. De állása méltóságának tudata és képviselőletének képessége benne erősen ki van fejlődve. Vizsgálatainak vezetésénél, melyekben csak úgy szikráznak az új gondolatok és kapcsolatok, az ifjúság szinte áhitatos tisztelettel kíséri. Rabbí-avatásaikor a felavatottak könnyekig megindulva hallgatják bölcs szavait, melyekből atyai szeretet árad ki. Az ily ünnepélyeken való megnyilatkozásai minden hallgatóban mély nyomokat hagynak és az intézet kis oratoriuma ilyenkor csak úgy sugárzik az ő szellemétől. Amit még tőle e téren várunk az abban áll, hogy fokozva eddigi törekvéseit tanítványaiban a mély és egységes vallásos szellemet, az alma materhez való ragaszkodás érzését még erősebben megnevelje, hogy az intézet növendékeiből kikerülő rabbi és tanárok között egyesítő köteléket teremtsen, mely az egyéni és helyi érdekekben túlemelkedve, általános és országos célok iránti áldozatkészségre és annak nevelésére hatékonyabbá válik. Erre őt tekintélye és éles elméje hivatottá teszi. — Blau Lajos lelkes magyar hazafi és az ősi kultúra szolgálatára, a mult iránti határtalan kegyele mellett vallja, hirdeti és tanítja, hogy minket zsidókat e haza földjén csak a vallás egyesít, hogy politikai egységet, vagy éppen nemzetiséget nem alkotunk, mert a magyar nemzet fiai, tagjai voltunk, vagyunk és maradunk. Ám az ősi szent földön folyó védő és oltalmazó munka és az ottani kultúrtörekvések iránti tisztelet és szeretet mélyen gyökerezik lelkében. És ebben a gondolkodásban mely intézetünknek megmásíthatlan jellegét is tükröztesse, őt sem külső, de múltó jelenségek, sem belső és hamis jelszavak megrendíteni nem képesek. Ne is legyenek.

*

Mint a *Magyar Zsidó Szemle* társszerkesztője is együtt dolgoztam Blau Lajossal. Csodálkozva láttam, hogy öntötte magából az ismereteket, hogyan épült mások munkáján és mily örö-

mest viselte azt a terhet, melynek egyedüli jutalma a világosság terjesztésében való részvétel volt. A Szemle akkoriban nehéz elvi harcokat folytatott. Sziklaszilárd állásait szenvedélyes támadások hajjai verdesték. Meg kell vallanom, hogy nem az ő csendes működése kavarta a hullámokat. Bennem és a szemben állottakban volt a hiba. Ha tán a forma itt-ott hibás volt is, igazsággal együtt érzett is, erélyes modorom ellen szuverén területemet illetőleg kifogása sohasem volt. De szememben gyakran olvastam a mérséklet iránti óhaját, mely nem is maradt hatástalan. Békés tudományos munkája szomszédságában, sokszor villogó fegyverzetű cikkeim szépen megfértek, mint ahogy végig a legteljesebb harmóniában éltük le együtt az akkori időket is. Most hogy itt hosszú idő után ismét szóhoz jutok, még elárulok egy apróságot Blau Lajostól. Nagyon nehezen ír. Nem mintha gondolatokban, tárgyban, vagy formában nem bővelkednék, hanem az írás technikája nagy fáradságot okoz neki. Minden egyes betűjét külön írja le és ezt is lassan. Nem tudom, hogy ez valamely ideg dolga-e. Finom metszésű fehér és kék erezetű keze természetéhez viszonyítva, de egyébként is feltűnően kicsi és újjai arisztokratikusan keskenyek. Talán innen volna ez a nehézkes írás, mely miatt munkája másénál sokkal terhesebb. Sokat sajnáltam azért, hogy neki, akinek annyi mondani valója van, ilyen nehézséggel kell megküzdenie. De annál inkább csodáltam és csodálom azóta, hogy mégis annyit össze tudott betűzni a zsidóság javára és a maga dicsőségére.

*

Hosszú évtizedek óta az őszinte barátság kötelékei fűznek Blau Lajoshoz. Ifjak voltunk mikor összekerültünk ugyanazon eszmények iránti hevületben, melyhez ma a hetvenhez közeledve is hívek maradtunk. Az akkor magunk elé tűzött feladatoktól soha el nem tántorodtunk. Egy érdekes és kedves szoros baráti körnek voltunk, azaz vagyunk tagjai, mely a felekezet egyéb feladatain kívül eső alakulatoktól, szervezetektől és csoportulásoktól elkülönülten a magyar zsidóság kulturális ügyeinek kívánt szolgálni. Egy része ennek a körnek már ott nyugszik a hideg hantok alatt, ahová oly sokszor elzarándokol a lelkünk. Ma is. A sírig és a síron túl terjedő hűség jellemzi ezt a barátságot. Ehhez a szoros baráti csoporthoz tartoztak, azaz tartoz-

nak az ünnepelten kívül dr. Bacher Vilmos, dr. Bánóczy József, dr. Kecskeméti Lipót, dr. Neumann Ede, dr. Venetiáner Lajos meg én. Összetartunk fogadalmat és külön érdek nélkül az elvek, a célok ugyanazonosságában találkozza és soha meg nem zavart összhangban megmaradva. Volt-e ennek a köteléknek és lesz-e a gyakran együttes tevékenységnek a magyar zsidóság életében, annak valamely ágában nyoma vagy eredménye, ha igen milyen és miben, annak általános taglálása más lapra tartozik. Blau Lajost a személyi viszonyok parancsolta szordinóval maki kellett emelnem, mert azt az alkalom és a köztekintet így kívánta. De nem hallgathatom el, hogy életemnek megmérhetetlen értéke, hogy ez a kis kör a mi felekezetünk zilált viszonyai között és akkor, amikor szellemi valutájában annyi hamis bankó került felszínre, kialakulhatott és hosszú évtizedeken át elveiben megingathatatlanak bizonyult. Blau Lajost, ha e sorokat elolvassa, bizonyára ugyanez az érzés fogja áthatni. Vegye jó néven tőlem, ha életének egy nevezetes határállomásán karomat feléje nyujtva elmondom, amit utánam a bizonyítékok erejével mások nyomban erőteljesebben is igazolni fognak, hogy szellemi munkájával a magyar zsidóságot, a rabbiszemináriumot és a zsidó tudományt könnyen meg sem becsülhető mértékben gazdagította és hogy ezzel vallási közösségünk örök háláját érdemelte ki. Tovább a munka és dicsőség útjain tovább!

Budapest.

Dr. Mezey Ferenc.

DE BLAU LAJOS, A TANÁR.

Ha munkásságának hosszú sorát tekintjük, a bibliai kortól rég meghaladott öreg úrnak képzeljük; ha őt magát nézzük, délceg megjelenését, könnyed mozgékonyágát, szeme sugárzó fényét, azt hinnők, most közeledik Dante «nel mezzo del cammini di nostra vita»-jához.

Tizenkilenc éves, midőn a rabbiképző-intézet tanítványa lesz s hét évvel később már egyik tanára — külsőleg is szokatlan pályafutás oly korban, midőn az előírt Rendtartás paragrafusai, megkövesedve, mindent és mindenkit a maguk béklyóiba szorítanak.

Nekem külön okom is van rá, hogy Blau Lajos kivételes karrierjével eldicsekedjem. Három évig tanítványom volt s hat évig kollégám; egy évig helyettesített is. Mindig azt vallottam, hogy tanárnak legnagyobb büszkesége, ha volt tanítványaiban később kartársát üdvözlheti. Ámbár igaz, hogy ebben az esetben csak a dicsekvés az enyém — az érdem a rabbiképző három nagy tanáraé: Bloch, Bacher és Kaufmanné, no meg Blau Lajosé.

Különösen mint talmudtudósnak nagy és elismert a tekintélye. Mint ilyennek méltatását a hozzáértőknek engedem át. Nekem mindig imponált, milyen kiváló pedagógusnak jelentkezett ő ezen a sokat vitatott téren is. Midőn dr. Mezey Ferencel 1891-ben a Magyar Zsidó Szemle szerkesztését átvesszi, mindjárt az első kötetben megírja egyik legbecsesebb tanulmányát: «Talmudtanítás hajdan és most», mely valósággal mélyreható programm a zsidó tanügy egyik legősibb tárgyáról, kimutatja, hogy a talmudtanítás mai eredménytelenségének hármassága van: nincs tancél, nincs tananyag és ami még nagyobb szerencsétlenség, nincs módszer. A tanulóság ugyanazon ifjúságból kerül ki ma, mint hajdan, ugyanazon tehetségekkel van megáldva, ugyanazon buzgalommal fordul ezen ismeretág felé, mint régebben. Ha tehát a jelenkorban az eredmény nem felel meg az oktatáshoz fűzött várakozásoknak, az okot nem az ifjúság romlottságában vagy tehetetlenségében kell keresni. Lám, a biblia terén a modern tanítási módszer mellett nagy eredményeket értek el s ma a bibliai ismeretek az elmúlt korok mértékét jóval meghaladják. Hol állanánk azonban, ha a tanulóságot minden versnél végig hurcolnák a kommentátorok tömkelegén s még arról sem világosítanák fel, melyik magyarázat a sok közül a helyes, vagy annak látszik legalább? Vagy miféle képet nyerne a görög filozófiáról az a hallgató, ki előtt néhány filozófus nézetei olvastatnának föl az illetők irataiból s egyiknek sem ismerné sem hazáját, sem korát, sem rendszerét, s a felolvasott helyről sem hallana biztos magyarázatot, hanem szemei előtt tér és idő nélkül lebegő kommentátorok egymásközi vitáit? «A talmud nem valamely szakot tárgyzó könyv, hanem egy egész irodalom, mely körébe vonz mindent, ami az emberi élettel összefügg.» A tanítás célja volna, hogy a talmud a többi irodalmak közé beillesztessék. «Gazdag kincs van itt főlhalmozva, amelynek hasznát láthatja kiváltképpen a kultúrtörténet, amelyhez fog-

ható gazdag anyagot semmiféle ókori nép irodalma sem tartalmaz.»

Ha meggondoljuk, hogy a pedagógiai gyakorlat éppen a tananyag és módszer kérdéseiben mily nehezen határozza el magát a konzervatív álláspontjának önkéntes feladására, érthetőnek fogjuk találni, hogy Blau fejtegetéseinek eredményéről még csak ezután lehet szó.

Ő maga azonban állandóan dolgozik a talmudnak a többi irodalmak közé való beillesztésén. Ebbeli munkássága tudásával vetekedő műveltsége mellett tanuskodik. A Magyar Zsidó Szemle minden füzetében megjelenő magyarázatai, ismertetései a fölvetett tárgyaknak az illető korba való helyezésükkel, analóg körülményekre és viszonyokra való utalásukkal sokszor meglepő fényt derítenek eredetükre, lényegükre, összefüggésükre s az egy-két vagy csak féloldalmi cikk gyakran új kutatásokra ad ösztönzést és szempontokat. Blau ama tudós írók közül való, akik mindig elmemozdítók s ezért olvasójukat mindig lekötik.

Mint szerkesztő is kiválóan hasznos munkát végez. Azóta, hogy dr. Mezey Ferenc kivált a Szemle szerkesztéséből, ő egyedül folytatja s az évnegyedes folyóirat még mindig a magyar zsidóság egyedüli magyarnyelvű tudományos közlönye. Hébernyelvű folyóirata pedig ezidőszert egyetlen a maga nemében s mind az öt világrészben hirdeti Blau Lajos tudós hírét és a magyar zsidóság tudományos érdeklődését.

Blau Lajos már tizenhárom év óta igazgatója rabbiképzőnek s elmondhatni róla, hogy sikerült neki, kiváló tanári karával együtt, feltett intézetünk világhírét fönntartania. Azt is tudjuk róla, hogy — amit zsidó iskoláink igazgatóitól mint magától értetődőt várunk — a seminaristák anyagi- és magánviszonyaival atyáiklag törődik. Persze, fogják mondani, könnyű neki, ott van a háta mögött Mezey Ferenc, ki, ha itthon nem kap, Amerikából szerez pénzt. De hogy ily benső viszony van Blau és Mezey közt, az nemcsak Mezeynek az érdeme. Mert igenis Blau a barátságot is úgy kezeli, mint a tudományt: egész lélekkel és igaz odaadással. Büszke vagyok rá, hogy ezt régi személyes tapasztalatból tudom.

Budapest.

Bánóczy József.

BLAU LAJOS IRODALMI MUNKÁSSÁGA.

Az az ünnepelés, melyben Blau Lajos rektor urat hatvanötödik születésnapja és negyvenéves írói munkássága alkalmából tisztelői, barátai és tanítványai részesítik, ezen ünnepi iratban nyer maradandó kifejezést. Az én feladatom a bibliográfiának összeállítása volt ezúttal, melyet a következőkben nyújtok. Gyűjtésem két részből áll. Az első az önálló művek és cikkek címeit tartalmazza, a második az «Irodalmi Szemlé»-ben megbeszélt könyvek lajstromát. Kedves kötelességemet teljesítem, mikor hálás köszönetet mondok főtisztelendő dr. Weisz Miksa professzor úrnak, ki a háború alatt tervbe vett jubileumi irat számára a bibliográfia magyar részének nyers anyagát elkészítette és rendelkezésemre bocsátotta. — A könyvnek címei *nagy*, az általa megbeszélt munkái *dült* betűkkel szedettek. A folyóirat címek rövidítés jelzései a bibliográfia elején találhatók.

- D. L. Z. = Deutsche Literaturzeitung. (Berlin.)
 E. Ph. K. = Egyetemes Philologiai Közlöny. (Budapest.)
 J. Q. R. = Jewish Quarterly Review. (London.)
 M. Zs. Sz. = Magyar Zsidó Szemle. (Budapest.)
 M. G. W. J. = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. (Breslau.)
 R. E. J. = Revue des Études Juives. (Paris.)
 T. L. Z. = Theologische Literaturzeitung. (Göttingen.)
 Z. D. M. G. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig.)
 Z. f. H. B. = Zeitschrift für Hebräische Bibliographie. (Frankfurt a/M.)
 Z. f. N. W. = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.

1886.

1. Zunz Lipót élete és munkái. Zunz Lipót emlékezete 10—24. Budapest, 1886.

1887.

2. A BŰNHALMAZAT ELMÉLETE AZ ÓHÉBEREKNEÉL SZENTÍRÁSUK ÉS HAGYOMÁNYUK SZERINT, bölcsészettudori értekezés, írta . . . Budapest, 1887. Különlenyomat a Magyar Igazságügyből.
 3. Müller J. *Briefe und Responsen in der vorgeonäischen jüdischen Literatur. Berlin, 1886. M. Zs. Sz., IV. 81—85.*

4. *A nó a talmudban. Írta: Seltmann Lajos, hódmezővásárhelyi zsidó pap. H. M. Vásárhely, 1887. M. Zs. Sz. IV. 277—281.*
 5. Kompert Lipót. M. Zs. Sz. IV. 404—410.
 6. Frankl P. F. *Beiträge zur Literaturgeschichte der Karäer. Berlin, 1877. M. Zs. Sz. IV. 552—553.*

1888.

7. Weiss J. H. *Zur Geschichte der jüdischen Tradition. Wien, 1887. M. Zs. Sz. V. 340—346.*
 8. *Über Stoffe altdeutscher Poesie. Von Dr. S. Gelbhaus. Berlin, 1887. M. Zs. Sz. V. 468—470.*
 9. E. Perles J.: *ביאורי חוקים* München, 1888. M. Zs. Sz. V. 470—471.
 10. Külföldi út. I. M. Zs. Sz. V. 569—574.

1889.

11. Külföldi út. II. M. Zs. Sz. VI. 42—49.
 12. A magyar zsidók Jeruzsálemben. M. Zs. Sz. VI. 114—116.
 13. *Blumenthal A.: Rabbi Meir. Frankfurt, 1888. M. Zs. Sz. 162—164.*
 14. A talmudi büntetőjog egyik pontja. M. Zs. Sz. VI. 257—268.
 15. A talmudi büntetőjog egyik pontja. Pótlék. M. Zs. Sz. VI. 336—337.
 16. Lewy J.: *Ein Wort über die Mechilta des R. Simon. Breslau, 1889. M. Zs. Sz. VI. 474—475.*

1890.

17. IZRAEL KIVÁLASZTÁSA. (Különlenyomat a M. Zs. Sz. VII. évfolyamából.) Budapest, 1890. M. Zs. Sz. VII. 1—8., 64—73., 129—137., 193—202., 257—266.
 18. *נחלת ירושה* Vinderborn, 1890. M. Zs. Sz. VII. 83—86.
 19. Schwarz: *Tosifta. Vilna, 1890. M. Zs. Sz. VII. 544—545.*
 20. Bacher W.: *Die Agada der Tannaiten. Zweiter Band. Strassburg, 1890. Magazin für die Wissenschaft des Judenthums. XVII. 252—258.*

1891.

21. MASORETISCHE UNTERSUCHUNGEN. Von . . . Strassburg, 1891. 610.
 22. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. Szerkesztik dr. Blau Lajos és dr. Mezey Ferenc. VIII. évfolyam.
 23. A szentírás és a zsidó tudomány irodalma 1890-ben. M. Zs. Sz. VIII. 34—40.
 24. Meisel W. A. élete és működése. Dr. W. A. Meisel von M. Kayserling. Leipzig, 1891. M. Zs. Sz. VIII. 119—123.
 25. Löwy M.: *Skizzen zur Geschichte der Juden in Temesvár. Szeged. M. Zs. Sz. VIII. 129—131.*

26. Két magyar szólásmód bibliai eredetéről. M. Zs. Sz. VIII. 193—196.
 27. Talmudtanítás hajdan és most. M. Zs. Sz. VIII. 208—222.
 28. Földterületek birtokbavétele az őshéberék felfogása szerint. M. Zs. Sz. VIII. 266—268.
 29. Brüll Nehemiás. 1842—1891. M. Zs. Sz. VIII. 284—288.
 30. Bibliai apróságok. I. A szentírás könyveinek elnevezéséről. II. A család történetéhez a hébereknél. III. Palesztina áldása és átká. M. Zs. Sz. VIII. 337—343.
 31. Epstein H.: *Eldad Hadani*. Pozsony, 1891. M. Zs. Sz. 361—364.
 32. Orthodoxaink talmudtudományáról. (Dr. Deutsch Lázár néven.) M. Zs. Sz. VIII. 399—404.
 33. Átokelhárítás az őshébereknél. M. Zs. Sz. VIII. 420—427., 461.
 34. Theológiánkról. M. Zs. Sz. VIII. 442—447.
 35. Steintal H.: *Zur Geschichte Sauls und Davids*. M. Zs. Sz. VIII. 501—503.
 36. A talmudi büntetőjog történetéhez. M. Zs. Sz. VIII. 529—534.
 37. Grätz H. 1817—1891. M. Zs. Sz. VIII. 577—582.
 38. A misna magyarázatához. I. A misna eredeti alakja. II. Egy vita keletkezése. M. Zs. Sz. VIII. 597—599.
 39. Buber S.: *Midrasch Tehillim*. M. Zs. Sz. VIII. 751—752.
 40. Eine Konjektur. Monatsblätter. 1891. 94—95.
 41. Über die Komposition des Mischnatraktates Schebuoth. Monatsblätter. 1891. 97—101.

1892.

42. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. IX. évfolyam.
 43. A Szentírás és a zsidó tudomány irodalma 1891-ben. M. Zs. Sz. IX. 22—32.
 44. Két agadius magyarázat megvilágítása. M. Zs. Sz. IX. 115—116.
 45. A Semá eredetéről. M. Zs. Sz. IX. 200—208.
 46. A Semá a zsinagógában. M. Zs. Sz. IX. 254—263.
 47. Bálák és Bileám. M. Zs. Sz. IX. 321—324.
 48. Bacher W.: *Die Agada der palästinensischen Amoräer*. Strassburg, 1892. M. Zs. Sz. IX. 401—406.
 49. Béce második misnájáról. M. Zs. Sz. IX. 446—449.
 50. A mekhilta magyarázatához. M. Zs. Sz. IX. 526—530.
 51. Grünhut L.: *Kritische Untersuchung des Midrasch Kohelet Rabba*. Frankfurt, 1892. M. Zs. Sz. IX. 539—540.
 52. A tóra irányáról. M. Zs. Sz. IX. 560—567.
 53. A hagyomány köréből. I. A keleti és nyugati római birodalom a szifrében. II. Jochanan ben Zakkai pro domo. III. Egy monda elemei. IV. A makkabeusok történetéhez. V. A misnaszerkesztés egyik eleme. VI. A palesztinai talmud és Heine. VII. כנפי מרון M. Zs. Sz. IX. 643—653.
 54. Az új héber szótárhoz. I. Élő és nyers fa (arbor és lignum). II. Honnan. III. Helytelen pontozás. IV. כנפי השמים V. Madincháé

és Maarbáé. VI. צדיקה VII. Az eljegyzési benedíkciohoz. M. Zs. Sz. IX. 709—714.

1893.

55. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. X. évfolyam.
 56. A szentírás és a zsidó tudomány irodalma 1892-ben. M. Zs. Sz. X. 57—69.
 57. Hallgatolagos polémia. M. Zs. Sz. X. 109—116.
 58. W. Bacher. *A zsidó bibliaexegézis és a héber nyelvtudomány története*. M. Zs. Sz. X. 131—137.
 59. A Szifré szövegéhez és magyarázatához. M. Zs. Sz. X. 243—247., 329—332.
 60. Zsidó régiségek. I. Akiba és a hagyomány formái. II. A régi zsidók termete és a négy róf. M. Zs. Sz. X. 305—309.
 61. A Szentírás néhány helyéről. I. Egy nehéz vers. II. Egyiptomi vonás az első emberpárról szóló elbeszélésben. III. A barázda-billegető. IV. Az ég csillagai és a tengerpart homokja. V. Egy ősi törvény. M. Zs. Sz. X. 458—460.
 62. A zsinagógai épületek helye. M. Zs. Sz. X. 492—496.
 63. Grätz H.: *Emendationes in plerosque sacrae scripturae Veteris Testamenti libros*. Breslau, 1892. M. Zs. Sz. X. 507—509.
 64. Krauss S.: *Zur griechischen und lateinischen Lexicographie aus jüdischen Quellen*. Leipzig, 1893. M. Zs. Sz. X. 509—516.
 65. Dobschütz L.: *Die einfache Biblexegese der Tannaim*. Breslau, 1893. M. Zs. Sz. X. 517—518.
 66. Rövidítések téves feloldása. M. Zs. Sz. X. 567—570.
 67. König E.: *Einleitung in das Alte Testament*. Bonn, 1893. M. Zs. Sz. X. 571—580.
 68. Schwarz A.: *Die Controversen der Schammaiten und Hitteliten*. Wien, 1893. M. Zs. Sz. X. 580—589.
 69. Tudományos apróságok. I. Crux interpretum. II. A régi zsidók termete és a négy róf. III. כלי M. Zs. Sz. X. 631—635.
 70. Eduard König's *«Introduction to the Old Testament»*. Bonn, 1893. J. Q. R. VII. 329—337.
 71. Krauss S.: *Zur griechischen und lateinischen Lexicographie aus jüdischen Quellen*. Leipzig, 1893. R. E. J. XXVII. 294—301.

1894.

72. TANULMÁNYOK A BIBLIAI BEVEZETÉS KÖRÉBŐL. Budapest, 1894. V + 112. (Értesítő.)
 73. ZUR EINLEITUNG IN DIE HEILIGE SCHRIFT. Von . . . Budapest (Strassburg), 1894. VI + 129. (Jahresbericht.)
 74. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XI. évfolyam.
 75. A debreceni zsinagóga építésének történetéhez. M. Zs. Sz. XI. 22—26.
 76. Palesztina gazdasági hanyatlásának főokáról a hagyomány korában. M. Zs. Sz. XI. 107—109.

77. Ackermann A.: Das hermeneutische Element der biblischen Accentuation. Berlin, 1893. M. Zs. Sz. XI. 110—112.
 78. Dr. Perles József. 1835—1894. M. Zs. Sz. XI. 140—151.
 79. Adatok a palesztinai zsidók szegénységéhez és helyreigazítások. M. Zs. Sz. XI. 281—286.
 80. Müller D. H.: Ezechiel-Studien. Wien, 1894. M. Zs. Sz. XI. 460—467.
 81. Tanulmányok a bibliai bevezetés köréből. M. Zs. Sz. XI. 638—649., 719—720.
 82. Bardowicz L.: Studien der Orthographie des Althebräischen. Frankfurt, 1894. M. Zs. Sz. XI. 696—711.
 83. Szifré Sula. Gesammelt von B. Königsberger. Frankfurt, 1894. M. Zs. Sz. XI. 711—713.
 84. On the Masorah. Aus Masorah und Talmudkritik. Exegetical studies by B. Koenigsberger. Berlin, 1892. J. Q. R. VI. 560—567.

1895.

85. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XII. évfolyam.
 86. Az izraelita magyar irodalmi társulat évkönyve. M. Zs. Sz. XII. 20—26., 31—33.
 87. Weinstein N. J.: Beiträge zur Geschichte der Essäer. Wien, 1892. M. Zs. Sz. XII. 100—102.
 88. Cornill C. H.: Der israelitische Prophetismus. Strassburg, 1894. M. Zs. Sz. XII. 103—105.
 89. Buhl L.: Geschichte der Eromiter. Leipzig, 1883. M. Zs. Sz. XII. 106.
 90. A krónika görög névéről. M. Zs. Sz. XII. 161—162.
 91. Wellhausen J.: Israelitische und jüdische Geschichte. Berlin, 1894. M. Zs. Sz. XII. 163—164.
 92. מאת משה אריה כלאך M. Zs. Sz. XII. 164—166.
 93. Levy J.: Interpretation des I. Abschnittes des palästinischen Talmudtraktats Nesikin. Breslau, 1895. M. Zs. Sz. XII. 167.
 94. Horodeczky J.: Biographie Samuel Edel's (hebr.). Drohobycz, 1895. M. Zs. Sz. XII. 168.
 95. Büchler S.: שי למשה. Budapest, 1895. M. Zs. Sz. XII. 229—230.
 96. Lux H.: Die Juden als Verbrecher. München, 1894. M. Zs. Sz. XII. 291—292.
 97. A talmud egy új kiadása. M. Zs. Sz. XII. 368—370.
 98. Derenbourg József. M. Zs. Sz. XII. 439—442.
 99. Tudományos apróságok. M. Zs. Sz. XII. 495—497.
 100. Müller Joel. M. Zs. Sz. XII. 526—527.
 101. Brill S. L. rabbisági elnök talmudi lapszéljegyzeteiből. M. Zs. Sz. XII. 564—569.
 102. Perlesz F.: Analekten zur Textkritik des Alten Testaments. München, 1895. M. Zs. Sz. XII. 570—574.
 103. Strack L. H.: Einleitung in das Alte Testament. München, 1895. M. Zs. Sz. XII. 574—578.

104. A biblia eszméi a teodiceáról. I. M. I. T. Évkönyv. I. 131—148.
 105. Der israelitische Prophetismus. Allgemeine Zeitung des Judentums. 1895. 14. szám.
 106. Massoretic Studies. J. Q. R. VIII. 343—359. IX. 122—44., 471—499.
 107. Strack H. L.: Einleitung in das Alte Testament. München, 1895. J. Q. R. VIII. 507—510.
 108. Büchler A.: Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemischen Tempels. Wien. R. E. J. XXXI. 143—154.
 109. Perles F.: Analekten zur Textkritik des Alten Testaments. München, 1895. R. E. J. XXXI. 154—157.
 110. Origine et histoire de la lecture du schema et des formules de bénédiction qui l'accompagnent. R. E. J. XXXI. 179—201.

1896.

111. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. Szerkeszti dr. Blau Lajos. XIII. évfolyam.
 112. Zsidó búvészet. M. Zs. Sz. XIII. 43—53.
 113. Brill S. L. rabbisági elnök talmudi lapszéljegyzeteiből. M. Zs. Sz. XIII. 53—57., 144—149., 228—237., 315—321.
 114. Büchler A.: Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemischen Tempels. Wien, 1895. M. Zs. Sz. XIII. 64—77.
 115. A szentírás betűinek száma. M. Zs. Sz. XIII. 130—144., 225—227.
 116. Ezer év. M. Zs. Sz. XII. 193—196.
 117. Berliner A.: Über den Einfluss der ersten hebräischen Buchdrucke auf den Cultus und die Cultur der Juden. Frankfurt, 1896. M. Zs. Sz. XIII. 250—252.
 118. Tänzer A.: Die Religionsphilosophie Josef Albos. Frankfurt, 1896. M. Zs. Sz. XIII. 252—255.
 119. A szentírás verselosztásáról. M. Zs. Sz. XIII. 304—315.
 120. Bardenheuer O.: Der Name Maria. Freiburg, 1895. M. Zs. Sz. XIII. 341—351.
 121. Az emberi szenvedések. I. M. I. T. Évkönyv 1896. 78—92.
 122. Beiträge zur Erklärung der Mechilta und des Sifré. Steinschneider-Festschrift. Leipzig, 1896. 21—40.
 123. Bardenheuer O.: Der Name Maria. Fribourg, 1895. R. E. J. XXXII. 152—160.

1897.

124. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XIV. évfolyam.
 125. Brill S. L. rabbisági elnök talmudi lapszéljegyzeteiből. M. Zs. Sz. XIV. 47—49.
 126. Heilprin A.: Bibelkritische Notizen. Baltimore, 1893. M. Zs. Sz. XIV. 62—63.
 127. Brill Sámuel Löb. M. Zs. Sz. XIV. 193—197.
 128. Reusz Károly. M. Zs. Sz. XIV. 197—199.
 129. A Szentírás verselosztásáról. M. Zs. Sz. XIV. 230—242., 316—328.

130. Spanier M.: *Exegetische Beiträge zu Hieronymus Onomasticon. Magdeburg, 1896.* M. Zs. Sz. XIV. 254—259.
131. Áramlatok. M. Zs. Sz. XIV. 1—4.
132. A zsidó nép. M. Zs. Sz. XIV. 4—10.
133. Néhány szó a kultuszvita alkalmából. M. Zs. Sz. XIV. 103—105.
134. Az országos rabbiképző-intézet. M. Zs. Sz. XIV. 106—108.
135. A cionizmus. M. Zs. Sz. XIV. 271—273., 287—292.
136. Friedmann M.: *Onkelos u. Akylos. Wien, 1896.* M. Zs. Sz. XIV. 344—359.
137. Társadalmi szemle. M. Zs. Sz. XIV. 190—204., 302—304.
138. A régi és az új zsidóság. I. M. I. T. Évkönyv. 1897 150—168.
139. Aus den talmudischen Randnoten des Herrn Rabbinatspräses S. L. Brill in Budapest. M. G. W. J. XLI. 16—25., 67—83., 104—114.
140. Friedmann M.: *Onkelos und Akylos. Wien, 1896.* J. Q. R. X. 727—740.
141. Quelques notes sur Jésus ben Sirach et son ouvrage. R. E. J. XXXV. 19—29.

1898.

142. AZ ÓZSIDÓ BÜVÉSZET. Budapest, 1898. VII + 148. (Értesítő.)
143. ERZSÉBET KIRÁLYNÉ EMLÉKEZETE. Gyászbeszéd. Elmondotta az orsz. rabbiképző-intézet templomában tartott ünnepélyes gyászistentiszteleten 1898. évi szeptember hó 21-én. Budapest, 1898. 11 lap. (Különlenyomat. M. Zs. Sz. XV., 289—296.)
144. DAS ALTJÜDISCHE ZAUBERWESEN. Von Budapest—Strassburg i. E., 1898. (Jahresbericht.) VIII + 167.
145. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XV. évfolyam.
146. Tanulmányok Szirachról és művéről. M. Zs. Sz. XV. 27—41.
147. A Szentírás verselosztásáról. M. Zs. Sz. XV. 41—49.
148. Schwab M.: *Vocabulaire de l'angelologie. Paris, 1897.* M. Zs. Sz. XV. 155—163.
149. Izraelita Magyar Irodalmi Társulat. M. Zs. Sz. XV. 200—202.
150. Újabb maszorétikus kutatások. I. A biblia betűösszege. II. A biblia versösszegéhez. M. Zs. Sz. XV. 237—244.
151. Egy görög nyelvű zsidó bűvészfórmula. M. Zs. Sz. XV. 245—250.
152. Izraelita-magyar biblia. M. Zs. Sz. XV. 10—16.
153. A papok fizetésének kiegészítése. M. Zs. Sz. XV. 107—109.
154. A cionista kongresszus alkalmából. M. Zs. Sz. XV. 298—300.
155. Újabb kutatások a Szentírás verselosztásáról. M. Zs. Sz. XV. 334—343.
156. Schwarz A.: *Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Literatur. Wien, 1898.* M. Zs. Sz. XV. 352—365.
157. Társadalmi szemle. M. Zs. Sz. XV. 1—10., 112—116., 202—208., 301—302.
158. *Urtext und Übersetzungen der Bibel. (Sonderabdruck aus der Real-*

encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche.) Leipzig, 1897. M. G. W. J. XLII. 90—94.

159. Spanier: *Exegetische Beiträge zu Hieronymus «Onomasticon».* Z. f. H. B. II. 64—68.
160. Schwab: *Angelologie.* Z. f. H. B. II. 82—85., 118—120.
161. The pope, the father of jewish approbations. J. Q. R. X. 175—176.
162. Schwarz A.: *Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Literatur. Wien, 1897.* R. E. J. XXXVI. 150—159.

1899.

163. WAHRMANN SÁNDOR. Emlékbeszéd. Elmondotta az Országos Rabbiképző-Intézet templomában tartott gyászünnepélyen 1899. IV. 12. Budapest, 1899. 8 lap. (Különl. M. Zs. Sz. XVI. 235—239.)
164. EMLÉKBESZÉD KAUFMANN DÁVID FELETT. Elmondotta az Orsz. Rabbiképző-Intézet templomában tartott gyászünnepélyen 1899. X. 10. (Különl. M. Zs. Sz. XVI. 305—310.)
165. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XVI. évfolyam.
166. Az ózsidó bűvészet. M. Zs. Sz. XVI. 81—82.
167. Steintal Hajim. 1823—1890. M. Zs. Sz. XVI. 118—120.
168. Hulló levelek. M. Zs. Sz. XVI. 1—2.
169. A világdráma. M. Zs. Sz. 20. XVI. 209—211.
170. Brüll Sámuel Löb, néhai pesti rabbisági elnök, beszédei. M. Zs. Sz. XVI. 11—16., 128—135., 244—254.
171. A status quo községek gyűlése alkalmából. M. Zs. Sz. XVI. 212—214.
172. Brill S. L. középiskolai, érettségi és egyetemi bizonyítványai. M. Zs. Sz. XVI. 254—258.
173. Horn Ede magyar államtitkár két ifjúkori levele Brill S. L. pesti rabbisági elnökhöz. M. Zs. Sz. XVI. 258—268.
174. Zunz Lipót és Brill S. L. két-két levele. M. Zs. Sz. XVI. 268—272.
175. Sellin E.: *Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte.* M. Zs. Sz. XVI. 286—289.
176. Az új Dreyfuss-per. M. Zs. Sz. XVI. 311—313.
177. A cionista kongresszus. M. Zs. Sz. XVI. 313—315.
178. Ginsburg bibliakiadása. M. Zs. Sz. XVI. 320—341.
179. Brill Sámuel Löb rabbioklevelei és egyéb bizonyítványai. M. Zs. Sz. XVI. 341—348.
180. Társadalmi szemle. M. Zs. Sz. XVI. 3—7., 113—117., 239—242., 316—319.
181. Erzsébet királyné. I. M. I. T. Évkönyv. 1899. 7—13.
182. Jochanan ben Zakai in christlicher Beleuchtung. M. G. W. J. XLIII. 548—561.
183. Sellin: *Beiträge.* Z. f. H. B. III. 182—186.

1900.

184. WIE LANGE STAND DIE ALTHEBRÄISCHE SCHRIFT BEI DEN JUDEN IM GEBRAUCH? (Sonderabdruck.) Kaufmann-Gedenkbuch. Breslau, 1900. 14 oldal. (44—57.)
185. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XVII. évfolyam.
186. A letűnő évszázad. M. Zs. Sz. XVII. 1—5.
187. Jochanan ben Zakkai keresztény világitásban. M. Zs. Sz. XVII. 16—30.
188. Ginsburg bibliakiadása. M. Zs. Sz. XVII. 30—39.
189. *Weir Th.: A short history of the Hebrew Text of the old Testament.* 1899. M. Zs. Sz. XVII. 150—157.
190. *Bargeau Ph.: L'école exégétique d'Antioche.* Paris, 1898. M. Zs. Sz. XVII. 158—164.
191. Egyetemi teológiai fakultások. M. Zs. Sz. XVII. 193—196.
192. A vallásosság statisztikája. M. Zs. Sz. XVII. 196—197.
193. Meddig használták a zsidók az ó-héber írást? M. Zs. Sz. XVII. 220—231.
194. *Davies T.: Magic Divination and Demonology among the Hebrews and their neighbours.* London, 1898. M. Zs. Sz. XVII. 245—249.
195. A cionista kongresszus. M. Zs. Sz. XVII. 298—299.
196. *Budde K.: Der Kanon des alten Testaments.* Giessen, 1900. M. Zs. Sz. XVII. 344—349.
197. *Bernfeld S.: Der Talmud.* Berlin, 1900. M. Zs. Sz. XVII. 349—352.
198. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XVII. 12—15., 97—101., 201—207., 304—309.
199. Vallásunk jelenéről és jövőjéről. I. M. I. T. Évkönyv. 166—179.
200. *Weisz T. H.: A short history of the Hebrew Text of the O. T.* London, 1899. Z. f. H. B. IV. 27—31., 60—63.
201. Dr. Ginsburg's Edition of the Hebrew Bible. J. Q. R. XII. 217—254.
202. *Davies T.: Magic, Divination and demonology among the Hebrews and their neighbours.* Leipzig, 1898. R. E. J. XL. 103—106.
203. *Barjeau J.: L'école exégétique d'Antioche.* Paris, 1898. R. E. J. XL. 107—111.

1901.

204. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XVIII. évfolyam.
205. A vér. M. Zs. Sz. XVIII. 1—3.
206. Az egyházi házasságkötés. M. Zs. Sz. XVIII. 3—4.
207. Zsidó angyal, mutatványos az amerikai zsidó enciklopédiából. M. Zs. Sz. XVIII. 39—43., 121—136., 269—274.
208. Vázlatok a zsidó varázslásból. M. Zs. Sz. XVIII. 69—80.
209. Néhány szó a messiásról. M. Zs. Sz. XVIII. 113—116.
210. Tájékoztató. M. Zs. Sz. XVIII. 146—148.
211. *Swete H. B.: An introduction to the old Testament in Greek.* Cambridge, 1900. M. Zs. Sz. XVIII. 172—177.
212. Zsidó főiskola és zsidó tudomány. M. Zs. Sz. XVIII. 305—309.

213. Zsidó enciklopédia. M. Zs. Sz. XVIII. 367—370.
214. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XVIII. 32—38., 116—120., 209—212., 323—326.
215. Észrevételek e műben: *ספר נתיב משה מאמר מחקר ומוסרי על אותות האמונה.* Wien, 1901.
216. Über Gegenwart und Zukunft der jüdischen Religion. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. IV. 86—89.
217. Jewish Encyclopedia I. Abraxas 129a—130a. — Amulet 546a—550a. — Angelology 583a—589a.

1902.

218. AZ ÓHÉBER KÖNYV. Adalék az ókori kultúrtörténethez és a bibliai irodalomtörténethez. (Értesítő.) Budapest, 1902. IV + 183.
219. BRILL SAMUEL LÖW, A PESTI RABBISÁG ELNÖKE. 1814—1897. Élet- és jellemrajz. Írta ... Budapest, 1902. (Különl. M. Zs. Sz. XIX. 40—81., 128—132., 132—134., 134—135., 135—136., 136.)
220. BÜCSÜSZAVAK. Elmondotta Kell Hugóné, Herzog Ilona koporsójánál 1902. évi november hó 23-án Budapest.
221. STUDIEN ZUM ALTHEBRÄISCHEN BUCHWESEN UND ZUR BIBLISCHEN LITERATURGESCHICHTE. Von ... Budapest—Strassburg i. E., 1902. (Jahresbericht u. S. A.) IV + 203.
222. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XIX. évfolyam.
223. Visszapillantás. M. Zs. Sz. XIX. 1—3.
224. Dr. Mezey Ferenc. M. Zs. Sz. XIX. 3—5.
225. Kornfeld Zsigmond. M. Zs. Sz. XIX. 11—12.
226. Keleti Folklore. M. Zs. Sz. XIX. 98—99.
227. Harnack felolvasásai. Harnack A.: Das Wesen des Christentums. Leipzig, 1901. M. Zs. Sz. XIX. 178—183.
228. A zsidó tudomány Nobel-díjai. M. Zs. Sz. XIX. 209—213.
229. Az égi hang. Bath-kol. M. Zs. Sz. XIX. 217—228.
230. *Itzkowski: Mischnajoth.* Berlin. M. Zs. Sz. XIX. 216—265.
231. A héber bibliakánon. M. Zs. Sz. XIX. 312—341.
232. Az óhéber könyv. M. Zs. Sz. XIX. 341—352.
233. The Jewish Encyclopedia II. M. Zs. Sz. XIX. 359—361.
234. *Goldschmidt J.: Israels Gebete.* Mainz, 1902. M. Zs. Sz. XIX. 361—364.
235. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XIX. 5—11., 113—121., 213—216., 304—311.
236. Izrael kiválasztásának eszméje. I. M. I. T. Évkönyv. 158—180.
237. Jewish Encyclopedia. II. Astrology 241a—243b., 247a—249b. — Augury 307a—310b.
238. Jewish Encyclopedia III. Bible canon 140a—150a. — Brill Samuel Löw 386b.

1903.

239. ÜBER DEN EINFLUSS DES ALTHEBRÄISCHEN BUCH-
WESENS auf die Originale und auf die ältesten Handschriften
der Septuaginta, des Neuen Testaments und der Hexapla.
(Sonderabdruck.) Berliner Festschrift 1903. Frankfurt. 41—49.
240. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XX. évfolyam.
241. Faj és nemzet a történelem világításában. M. Zs. Sz. XX. 1—5.
242. A debreceni református kollégium és a londoni zsidók 1767-ben.
M. Zs. Sz. XX. 45—49.
243. Kittel R.: *Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Aus-
gabe der hebräischen Bibel.* Leipzig, 1902. M. Zs. Sz. XX. 71—75.
244. Peszach este 1800 év előtt. M. Zs. Sz. XX. 137—140.
245. Curtius S.: *Primitive semitic religion to-day.* London, 1902. M. Zs. Sz.
XX. 153—157.
246. A »Jewis Encyclopedia« harmadik kötete. Newyork, 1902. M. Zs. Sz.
XX. 166—172.
247. Önbírálat. M. Zs. Sz. XX. 201—204.
248. Lazarus Móric. M. Zs. Sz. XX. 214—218.
249. Cionista sikerek és balsikerek. M. Zs. Sz. XX. 313—317.
250. Új veszedelem. M. Zs. Sz. XX. 325—328.
251. Zsidó exorcizmus. M. Zs. Sz. XX. 332—338.
252. Jewish Encyclopedia IV. M. Zs. Sz. XX. 352—354.
253. Bacher V.: *Jeruzsálemi Thanchum szótárából.* Budapest, 1903.
M. Zs. Sz. XX. 354—358.
254. Nossig A.: *Jüdische Statistik.* Berlin, 1903. M. Zs. Sz. XX. 358—361.
255. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XX. 7—13., 105—114., 204—214.,
317—325.
256. Theodor J.: *Bereschit Rabba.* Berlin, 1903. M. G. W. J. XLVIII.
379—381.
257. Josef Kaspi. Pressburg, 1903. I—X. oldal. (Mint ezen mű bevezet-
ése: Zehn Schriften des R. Josef ibn Kaspi von Isaak Last,
nebst einer Einleitung von . . .)
258. Jewish Encyclopedia IV. Death, Angel of 480b—482b. — Dreams
654b—657a.
259. Jewish Encyclopedia V. Evil eye 280a—281a. — Exorcism 305b—
306b. — Eye 310a—311b. — Gabriel 540a—541b. — Gehenna
582a—584a. — Gilyonim 668b—669b. — Gnosticism 681a—686a.
260. Methods of teaching the talmud in the past and in the present.
J. Q. R. XV. 121—134.
261. Begley W.: *Biblia Cabalistica.* Londres, 1903. R. E. J. XLVII. 312—317.
262. Revíziója e műnek: La Merope, ed. Weikert. **מרה** Romæ, 1903.

1904.

263. A HÉBER BIBLIAKÁNON. Egy függelékkal. Az óhéber könyv.
Írta . . . Budapest, 1904.

264. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXI. évfolyam.
265. Tanchum Jerusalmiak forráskimutatásához. M. Zs. Sz. XXI.
35—37.
266. Josia Rapa polemikus iratának címe! M. Zs. Sz. XXI. 38—39.
267. Szentföldi folklore. M. Zs. Sz. XXI. 40—42.
268. Kaindl R.: *Die Volkskunde.* Leipzig, 1903. M. Zs. Sz. XXI. 42—45.
269. Bacher W.: *Die Agada der Tannaiten.* Strassburg, 1903. M. Zs. Sz.
XXI. 48—53.
270. The Jewish Encyclopedia V. M. Zs. Sz. XXI. 54—57.
271. A nevelés eszménye. M. Zs. Sz. XXI. 117—119.
272. A héber bibliakánon. M. Zs. Sz. XXI. 278—284.
273. Tekercs és kodex. M. Zs. Sz. XXI. 284—289.
274. The Jewish Encyclopedia VI. M. Zs. Sz. XXI. 301—303.
275. Velence. M. Zs. Sz. XXI. 315—321.
276. Ex occidente lux. M. Zs. Sz. XXI. 325—327.
277. Herzl Tivadar. M. Zs. Sz. XXI. 327—331.
278. The Jewish Encyclopedia VII. M. Zs. Sz. XXI. 383—385.
279. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XXI. 1—10., 120—126., 240—244.,
355—361.
280. A zsidó alakja a XIX. század keresztény szektáinál. I. M. I. T.
Évkönyv. 267—277.
281. Rosenthal L. A.: *Die Mischna, Aufbau und Quellenscheidung.*
D. L. Z. 521—523.
282. Zum Nachweis der Citate in Tauchum Jeruschalmis Wörterbuch.
M. G. W. J. XLVIII. 65—69.
283. Bacher W.: *Die Agada der Tannaiten.* Strassburg, 1903. Z. D. M. G.
LVIII. 238—243.
284. Zu Samuel Romanelli's literarischer Tätigkeit. Z. f. H. B. VIII.
16—20.
285. The Jewish Encyclopedia VI. — Golem 36a—37a. — Güdemann
Moritz 105a. — Incantation 568a—568b.
286. The Jewish Encyclopedia VII. Landesrabbienerschule in Budapest.
613a—613b.
287. The Jewish Encyclopedia VIII. Lilit 87b—88b. — Liturgy 132a—
140b. — Liver 140a—141b. — Lots 187a—188b. — Magen
Dawid 251b—252b. — Magic 255a—257a. — Magyar Zsidó
Szemle 259a. — Manuscripts 303a—304b. — Megillot, the five
429a—431a. — Metatron 519a—519b.
288. Neue massoretische Studien. J. Q. R. XVI. 357—372.

1905.

289. LEO MODENA LEVELEI ÉS ÍRÁSAI. Adalék az olasz zsidók
és a héber magánstílus történetéhez, kéziratokból kiadta, ma-
gyarzatokkal és bevezetéssel ellátta . . . Budapest, 1905.
Nyomatott Alkalay Adolf és Fiaínál Pozsonyban. (Értesítő.)
88 + 208.

290. LEO MODENA'S BRIEFE UND SCHRIFTSTÜCKE. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Italien und zur Geschichte des hebräischen Privatstiles zum erstenmal herausgegeben, mit Anmerkungen und Einleitung versehen von . . . Budapest, 1905. Druck von Adolf Alkalay et Sohn Pozsony. (Jahresbericht u. S. A. Strassburg.) 184 + 208.
291. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXII. évfolyam.
292. ADALÉKOK A MAGYAR ZSIDÓK TÖRTÉNETÉHEZ. Kiadja . . . Budapest, 1905.
293. A zsidók Reuss és Graf leveleiben. M. Zs. Sz. XXII. 42—44.
294. A zsidóság eszmái és tanai. M. Zs. Sz. XXII. 76—78.
295. Jewish Encyclopedia VIII. M. Zs. Sz. XXII. 78—80.
296. A boroszlói rabbiszeminárium. M. Zs. Sz. XXII. 97—99.
297. Maimonides élete, működése és jelentősége. M. Zs. Sz. XXII. 124—132.
298. Notarikon a kabbalában. M. Zs. Sz. XXII. 132—135.
299. Friedländer M.: *Geschichte der jüdischen Apologetik*. Zürich, 1903. M. Zs. Sz. XXII. 168—173.
300. Mihály arkangyal. M. Zs. Sz. XXII. 245—248.
301. The Jewish Encyclopedia IX. M. Zs. Sz. XXII. 259—262.
302. Zsidó territorialisták. M. Zs. Sz. XXII. 281—283.
303. Brody-Albrecht שער השיר Leipzig, 1905. M. Zs. Sz. XXII. 355—357.
304. The Jewish Encyclopedia X. M. Zs. Sz. XXII. 357—358.
305. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XXII. 9—19., 113—117., 213—218., 284—290.
306. Mittheilungen der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler. I. Zweck und Ziel. Frankfurt, 1900. Archeologiai Értesítő. 1905. 175—178.
307. The Jewish Encyclopedia IX. Nararite 195b—196b. — Necromancy 204b—205b. — Ordeal 427b—428b. — Onon 434b—435a.
308. The Jewish Encyclopedia X. Phylacteries 26a—28a. — Pleiades 88b—89a. — Preexistence 183b—184a. — Psalmomancy 240b—241b. — Raphael 317b—318b. — Raziel 335a. — Rariel Book of 335a—335b. — Salamander 646b—647a. — Samael 665b—666b.
309. The Jewish Encyclopedia XI. Sandalfon 39b—40a. — Satan 68b—71a. — Scroll of the Law 132a—134a. — Shamir 229a—230a. — Sheba, Queen of, 235a—236a. — She kindh 258b—260b. — Shi'ur Komah 298a—298b. — Soferim 426a—428b. — Soul 472b—474b.
310. Due scoperte critiche di R. Zebhi Chajes. Rivista Israelitica III. 60—65.
311. Lettere e scritti di Leone da Modena. Rivista Israelitica III. 130—131.

1906.

312. LEO MODENA. LEVELEI ÉS IRÁSAI, adalék az olasz zsidók és a héber magánstílus történetéhez. Kéziratokból kiadta, magyarázatokkal és bevezetéssel ellátta . . . Második (bevezető) rész. Budapest, 1906. Nyomatott Alkalay Adolf és Fiánál. Pozsonyban. (Értesítő.) 89—170.
313. ZSIDÓ BÜVÉSZET. A legrégebb kortól a jelenkorig. (Magyar Zsidó Könyvtár IX.) 78. lap.
314. LEO MODENA'S BRIEFE UND SCHRIFTSTÜCKE. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Italien und zur Geschichte des hebräischen Privatstiles zum erstenmal herausgegeben, mit Anmerkungen und Einleitung versehen von . . . Budapest, 1905. II. Teil. Druck von Adolf Alkalay et Sohn. (Jahresbericht Budapest u. S. A. Strassburg.)
315. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXIII. évfolyam.
316. Schweiger Márton. M. Zs. Sz. XXIII. 9—12.
317. Zadok Kahn. M. Zs. Sz. XXIII. 12—15.
318. A bocher-kérdés. M. Zs. Sz. XXIII. 23—26.
319. The Jewish Encyclopedia. XI. M. Zs. Sz. XXIII. 54—58.
320. A newyorki rabbiszeminárium. M. Zs. Sz. XXIII. 98—99.
321. Belső megerősödés. M. Zs. Sz. XXIII. 113—116.
322. Rapoport tévedései a bibliai verselosztásról. M. Zs. Sz. XXIII. 143—146.
323. Bacher W.: *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*. Leipzig, 1905. M. Zs. Sz. XXIII. 176—179.
324. Magyar Zsidó Könyvtár. M. Zs. Sz. XXIII. 179—180.
325. Ancona. M. Zs. Sz. XXIII. 200—203.
326. A zsidók a történelmi jelszavakban. M. Zs. Sz. XXIII. 248—252.
327. The Jewish Encyclopedia. XII. M. Zs. Sz. XXIII. 286—290.
328. Róma. M. Zs. Sz. XXIII. 296—301.
329. Jewish territorial organisation. M. Zs. Sz. XXIII. 305—309.
330. Mümpecz. M. Zs. Sz. XXIII. 363.
331. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XXIII. 116—120., 254—257.
332. A zsidók és a világkultúra. I. M. I. T. Évkönyv. 26—38.
333. Deissmann A.: *Die Septuaginta-Papyri und andere altchristliche Texte der Heidelberger Papyrus-Sammlung*. Heidelberg, 1905. M. G. W. J. L. 754—758.
334. Die erste Ausgabe von Meir Ibn Gabbais דרך אמונה Z. f. H. B. X. 52—58.
335. Plantavits Lehrer im Rabbinischen. Z. f. H. B. X. 113—120.
336. Hermann Vámbéry. (Von einem seiner Schüler.) Pester Lloyd. 1907. 69. szám.
337. The Jewish Encyclopedia XII. Talmudic Law 33b—37b. — Ten 102b—103b. — Tetragrammaton 118a—120b. — Torah 196a—199a. — Urim and Thummim 385b—386b. — Vellum 400b—407a. — Worship Idol 568a—569b.

1907.

338. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXIV. évfolyam.
 339. 1848: XX. M. Zs. Sz. XXIV. 1—3.
 340. Jewish Territorial Organization. M. Zs. Sz. XXIV. 3—5.
 341. Schreiber Szimcha Bunem. M. Zs. Sz. XXIV. 6—8.
 342. A helyzet. M. Zs. Sz. XXIV. 113—115.
 343. A román parasztlázadás. M. Zs. Sz. XXIV. 115—117.
 344. Steinschneider Moric. 1816—1907. M. Zs. Sz. XXIV. 117—119.
 345. Zsidó könyvtár. M. Zs. Sz. XXIV. 209—211.
 346. Neubauer Adolf. M. Zs. Sz. XXIV. 212—214.
 347. Freudenthal Jakab. M. Zs. Sz. XXIV. 215—216.
 348. Az assuani asam papyrusok talmudi világításban. M. Zs. Sz. XXIV. 222—238.
 349. A Gesta Romanorum zsidó vonatkozásai. M. Zs. Sz. XXIV. 321—326.
 350. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XXIV. 21—26., 124—126., 218—221., 305—308.
 351. A felebaráti szeretet. I. M. I. T. Évkönyv. 226—241.
 352. Talmudische Aufschlüsse zu Inschriften. Hakerem I. 14—22.
 353. Bäck S.: Die Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Literatur. D. L. Z. 621—622.
 354. Das Alte Testament in der Mischna. M. G. W. J. LI. 569—589.
 355. The extraordinary points in the Pentateuch. Baltimore, 1906. J. Q. R. XIX. 411—419.
 356. Geden A.: The Masoretic and other nothes. London, 1906. J. Q. R. XIX. 800—805.
 357. Village life in Hungary. The Standard. 1907. 5. szám.
 358. Weiss M.: Katalog der hebräischen Handschriften und Bücher in der Bibliothek des Professors Dr. David Kauffmann. Frankfurt, 1906. R. E. J. LIII. 156—159.

1908.

359. AZ ASSUANI ÉS ELEPHANTINEI ARAM PÁPYRUSOK. Budapest, 1908. 60 lap. (Különl. a M. Zs. Sz.-ból.)
 360. עלים אחדים בלתי נודעים מתוספות למסכת כתובות עם מאמר קטן על תוספות רבינו יצחק חוקן ועל התוספות (Sonderabdruck). Harkavy-Festschrift. 1908. St. Petersburg. 357—367.
 361. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXV. évfolyam.
 362. A helyzet. M. Zs. Sz. XXV. 1—2.
 363. A nagygyűlés. M. Zs. Sz. XXV. 3—5.
 364. Újabb papyrusok Assuából. M. Zs. Sz. XXV. 47—63.
 365. A Gesta Romanorum zsidó vonatkozásai című cikkemhez. M. Zs. Sz. XXV. 82.
 366. A szervezet. M. Zs. Sz. XXV. 113—117., 225—228.
 367. A prófétai lekiók behozatalának oka és kora. M. Zs. Sz. XXV. 148—156., 361—368.

368. Neumann E.: Bibliai olvasmányok. Budapest, 1908. M. Zs. Sz. XXV. 212—214.
 369. Az assuani papyrusok talmudi világításban. M. Zs. Sz. XXV. 236—261.
 370. Horovitz Mordechaj. M. Zs. Sz. XXV. 281—286.
 371. Kaufmann D.: Gesammelte Schriften. Frankfurt, 1908. M. Zs. Sz. XXV. 290—293.
 372. Zsidó bibliatudomány. M. Zs. Sz. XXV. 354—356.
 373. Az országos rabbiképző-intézet internátusa. M. Zs. Sz. XXV. 357—360.
 374. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XXV. 6—11., 123—124., 233—235.
 375. A rabbikar tekintélye. Magyar Izrael. I. 101—105.
 376. A rabbik tudományos működése és egy zsidó könyvtár. Magyar Izrael. I. 134—138.
 377. Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos buch- und zaubergeschichtlich betrachtet nebst sonstigen Bemerkungen. Z. f. N. W. 1908. 204—215.
 378. La récitation du schema et de la haftara. R. E. J. LV. 200—220.
 379. La letteratura moderna sul libro considerata dal puncta di vista del libro ebraico. Rivista Israelitica V. 177—191.

1909.

380. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXVI. évfolyam.
 381. Boshán Jakab. M. Zs. Sz. XXVI. 4—6.
 382. Friedmann Meir. M. Zs. Sz. XXVI. 9—11.
 383. Kornfeld Zsigmond. M. Zs. Sz. XXVI. 96—100.
 384. Hornyánszky A.: Héber nyelvtan kezdők számára. Budapest, 1908. M. Zs. Sz. XXVI. 107—122.
 385. Winter—Wünsche: Mechilta. Leipzig, 1909. M. Zs. Sz. XXVI. 133—137.
 386. A görög papyrusok zsidó vonatkozásairól és a talmudi joggal való összefüggésükről. M. Zs. Sz. XXVI. 228—241.
 387. Schwab M.: Rapport sur les suscriptions hébraïques de l'Espagne. Paris 1907. M. Zs. Sz. XXVI. 244—248.
 388. Dr. Rosenberg Sándor. M. Zs. Sz. XXVI. 296—297.
 389. Észrevételek a talmud szövegéhez egy új talmudkiadás megindulása alkalmából. M. Zs. Sz. XXVI. 303—315.
 390. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XXVI. 1—4., 105—106., 291—302.
 391. A megilla körül. I. M. I. T. Évkönyv. 277—288.
 392. Reflexiók és kérések a zsidó kortörténetből. Egyenlőség 1909. 1—2. szám.
 393. Család, felekezet és haza. Temesvári Hírlap. X. 197. szám.
 394. Peszach este 1900 év előtt. Lévai órálló. 1909. 14. szám.
 395. Egy az Isten, egy az ember. Délmagyarországi Közlöny. 1909. 199. szám.
 396. Adalékok e műhöz: Mechilta. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus. Erstmalig ins Deutsche übersetzt und erläutert von

- Jakob Winter und Aug. Wünsche. Mit Beiträgen von Leipzig, 1909.
397. Ursprung und Geschichte des technischen Ausdrucks »Mündliche Lehre« nebst einigen Bemerkungen über die Sammlungen der jüdischen Tradition. Winter—Wünsche Mechiltájában. Leipzig, 1909. XIX—XXIV.
398. Strach H. L.: *Einleitung in den Talmud*. Berlin, 1908. R. E. J. VII. 140—149.
399. La letteratura moderna sul libro considerata dal punto di vista del libro ebraico. Rivista Israelitica. VI. 1—2., 73—94., 23—136., 207—218.

1910.

400. BIBLIOGRAPHIE DER SCHRIFTEN WILHELM BACHERS. Zu Ehren seines 60. Geburtstages herausgegeben von Frankfurt a/M. Verlag von J. Kauffmann. 1910. 43 lap.
401. BACHER VILMOS ÉLETE ÉS MŰKÖDÉSE. 60-ik születésnapja tiszteletére. Kiadja Budapest, 1910. 176 lap.
402. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXVII. évfolyam.
403. Bacher Vilmos irodalmi munkássága. M. Zs. Sz. XXVII. 36—81.
404. Bacher Vilmos és a magyar biblia. M. Zs. Sz. XXVII. 159—169.
405. . . . beszéde Bacher Vilmos jubileumán. M. Zs. Sz. XXVII. 201—202.
406. 1848: XX. M. Zs. Sz. XXVII. 272—275.
407. Négy kitüntetés. M. Zs. Sz. XXVII. 275—276.
408. Geiger A.: *Leben und Lebenswerk*. Berlin, 1910. M. Zs. Sz. XXVII. 308—311.
409. Antoninus és Rabbi. M. Zs. Sz. XXVII. 345—354.
410. Geven S.: *Outlines of Introduction to the hebrew Bible*. Edinburgh, 1909. M. Zs. Sz. XXVII. 371—375.
411. Bacher V.: *Die hebräische und arabische Poesie der Juden Jemens*. Budapest, 1910. M. Zs. Sz. XXVII. 376—377.
412. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XXVII. 177—182., 277—280., 337—340.
413. Reflexiók és korképek a zsidó történetből. Culturalmanach. I. 13—30.
414. Zsidó katonai telep az egyiptom-nubiai határon 2500 év előtt. I. M. I. T. Évkönyv. 7—28.
415. Bacher Vilmos mint a rabbik nevelője. Magyar Izrael. III. 6—8.
416. Seligmann: *Der böse Blick*. Berlin, 1910. Szemészeti Lapok 1910. 1. szám.
417. Bacher Vilmos. (Névt.) Izraelita Családi Naptár. 1910—1911.
418. Akiba kiáltványa Bar Kochba királlyá választása ügyében. Egyenlőség 1910. 48. szám.
419. Die Logik des Talmuds. D. L. Z. 2949—2959.
420. Wilhelm Bacher. Pester Lloyd. 1910. 20. szám.
421. Wilhelm Bacher. Oesterreichische Wochenschrift. 1910.

422. Seligmann: *Der Böse Blick*. Berlin, 1910. Allgemeine Zeitung des Judentums. 1910. 56. szám.
423. La recitation du schema et de ses bénédictions. R. E. J. LIX. 188—199.

1911.

424. A ZSIDÓ HÁZASSÁGFELBONTÁS ÉS A ZSIDÓ VÁLÓLEVÉL TÖRTÉNETE. I. Budapest, 1911. (Értesítő.) 70 lap.
425. DIE JÜDISCHE EHESCHIEDUNG UND DER JÜDISCHE SCHEIDEBRIEF. Eine historisch Untersuchung. I. Teil. Budapest, 1911. (Jahresbericht u. S.-A. Strassburg.) 80 lap.
426. NEUE BEITRÄGE ZUR ERKLÄRUNG DER MECHILTA. (Sonderabdruck.) Levy-Festschrift. 54—65. 12 oldal. Breslau, 1911.
427. LA LETTERATURA MODERNA SUL LIBRO CONSIDERATA DAL PUNTO DI VISTA DEL LIBRO EBRAICO. Firenze, 1910. 79 lap.
428. MAGYAR-ZSIDÓ SZEMLE. XXVIII. évfolyam.
429. הצופה מארץ הנהר מכין להכמת ישראל וספרותו יוצא לאור. Budapest, 1911. ע"י יהודה בלוי שנה ראשונה.
430. *ישראל* An encyclopedia of all matters concerning jews and judaism in hebrew. J. D. Eisenstein, Editor assisted by scholars of various countries including. Rev. Dr. J. L. Landau, Prof. Dr. Ludwig Blau, Meier Rapaport—Hartstein. Vol. V. New York, 1911.
431. Statisztika és autonomia. M. Zs. Sz. XXVIII. 1—5.
432. Néhány észrevétel a középkori zsidó és keresztény irodalom párhuzamosságáról. M. Zs. Sz. XXVIII. 17—22.
433. A kazárok és a zsidók. M. Zs. Sz. XXVIII. 22—26.
434. Jámor legendák. M. Zs. Sz. XXVIII. 81—87.
435. A házasság felbontása az új testamentumban. M. Zs. Sz. XXVIII. 121—135.
436. Héber Encyclopédia. M. Zs. Sz. XXVIII. 145—147.
437. A zsidó uzsora. M. Zs. Sz. XXVIII. 193—200.
438. Észrevételek Krauss S. »Talmudische Archäologie« c. műve II. 25—53. lapjaihoz. M. Zs. Sz. XXVIII. 200—207.
439. Fajkongresszus. M. Zs. Sz. XXVIII. 240—244.
440. Ginzl F.: *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*. Leipzig, 1911. M. Zs. Sz. XXVIII. 276—279.
441. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XXVIII. 5—9., 87—89., 179—184., 244—248.
442. Temesvári beiktató beszéd. Magyar Zsinagóga. 57—64.
443. *ישראל* V. כשוף. 298a—299b.
444. Ki volt az első zsidó újságíró? Egyenlőség, 1911. VI. 30. (Ünnepi szám.)
445. Beiktató beszéd. Esztergom és Vidéke. 1911. 69. szám.
446. Bacher Vilmos. I. M. I. T. Évkönyv. 7—33.

447. A kétezeréves könyv. Igazság. 1911. 12—13. szám.
 448. A héber könyvvilág. Igazság. 1911. 14—15. szám.
 449. Eine jüdische Militärkolonie an der ägyptisch-nubischen Grenze im fünften Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Allgemeine Zeitung des Judentums. LXXV. 7—8., 19—20.

1912.

450. A ZSIDÓ HÁZASSÁGFELBONTÁS ÉS A ZSIDÓ VÁLÓLEVÉL TÖRTÉNETE. Második rész. Két fakszímilával. Budapest, 1912. (Értesítő.) 104 oldal.
 451. DIE JÜDISCHE EHESCHIEDUNG UND DER JÜDISCHE SCHEIDEBRIEF. Eine historische Untersuchung. Zweiter Teil, mit zwei Faksimilen. Budapest 1912. (Jahresbericht S.-A. Strassburg.) 116 o.
 452. ZUR DEMOTISCHEN UND GRIECHISCHEN PAPYRUS-URKUNDE. (Sonderabdruck.) Cohen-Festschrift. Berlin, 1912. 207—226.
 453. MAGYAR-ZSIDÓ SZEMLE. XXIX. évfolyam.
 454. שנה שנה הצופה
 455. Az elephantinei zsidó katonai telep újabb aram papyrusai. M. Zs. Sz. XXIX. 41—67.
 456. Héber Encyclopedia VI. M. Zs. Sz. XXIX. 68—70.
 457. A magyar zsidóság kibékülése. M. Zs. Sz. XXIX. 83—88.
 458. Deissmann A.: Paulus. Tübingen, 1911. M. Zs. Sz. XXIX. 123—139.
 459. A bűnös zsidóság. M. Zs. Sz. XXIX. 167—170.
 460. Patai J.: Héber költők. Budapest, 1912. M. Zs. Sz. XXIX. 246—248.
 461. Feuerstein A.: Héber versei. M. Zs. Sz. XXIX. 248.
 462. Jewish Territorial Organization. M. Zs. Sz. XXI. 331—332.
 463. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XXIX., 1—3., 89—90.
 464. A zsidó nő jogai. Múlt és Jövő. II. 12—13.
 465. A válólével. Múlt és Jövő. II. 486—487.
 466. Zuckermann S.: Gesammelte Aufsätze. D. L. Z. 1245—1248.
 467. Unsere Bibel als Buch. Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin. 1912. 10. szám.
 468. מדבר תהפוכות לר' יצחק מן הלויים ויצא לאור בפעם הראשונה הצופה II. 168—186.
 469. ספר חיי יהודה כולל אמונוגרפא של ר' יעקב יודא אריה ממדינת Kiew, 1912.

1913.

470. A GÖRÖG PAPIRUSZOK ZSIDÓ SZEMPONTBÓL. Budapest, 1913. 61 lap. (Különlenyomat a M. Zs. Sz.-ból; XXX. 89—149.)
 471. BÁRÓ HATVANY JÓZSEF. Emlékbeszéd, elmondotta az Országos Rabbiképző intézet templomában tartott gyászünnepeken. 1903. évi nov. hó 2-án. Budapest, 1913. 8 lap. (Különlenyomat a M. Zs. Sz.-ból XXX.)

472. PAPPYRI UND TALMUD IN GEGENSEITIGER BELEUCHTUNG. (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.) Leipzig, 1913. 26 lap.
 473. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXX. évfolyam.
 474. הצופה שנה שלישית
 475. Sombart W.: Die Juden und das Wirtschaftsleben. Leipzig, 1911. M. Zs. Sz. XXX. 9—23.
 476. Müller N.: Die jüdische Katakomba am Monteverde zu Rom. Leipzig, 1912. M. Zs. Sz. XXX. 45—49.
 477. Dr. Rosenberg Ede. M. Zs. Sz. XXX. 85—86.
 478. Dr. Grünhut Lázár. M. Zs. Sz. XXX. 86—88.
 479. Héber Encyklopedia. VIII. New York, 1912. M. Zs. Sz. XXX. 150—151.
 480. A válás, a polygamia és a testvér leányával való házasság a cado-kita iratban. M. Zs. Sz. XXX. 209—213.
 481. Székely J.: Bibliotheca Apokrypha. Freiburg, 1913. M. Zs. Sz. XXX. 214—218.
 482. Bacher W.: Die Proemien der alten jüdischen Homilie. Leipzig, 1911. M. Zs. Sz. XXX. 219—221.
 483. Bacher W.: Die Agada der babylonischen Amoräer. Frankfurt, 1913. M. Zs. Sz. XXX. 221—223.
 484. Harnack A.: Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche. M. Zs. Sz. XXX. 223—228.
 485. Néhány észrevétel a Szentírás szövegének történetéhez. M. Zs. Sz. XXX. 275—279.
 486. Néhány adat az elephantinei papyrusokhoz. M. Zs. Sz. XXX. 279—282.
 487. Herford R.: Das pharisäische Judentum in seinen Wegen und Zielen. Leipzig, 1913. M. Zs. Sz. XXX. 298—301.
 488. Jahuda A.: Al-hidaja ila faraid al qulub. Leiden, 1912. M. Zs. Sz. XXX. 301—304.
 489. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XXX. 1—4., 81—85.
 490. Egy kis szelid polémia. Egyenlőség. 1913. 4. szám.
 491. מדבר תהפוכות לר' יצחק מן הלויים ויצא לאור בפעם ראשונה הצופה III. 45—54., 69—99.
 492. Kaplun-Kogan: Die Wanderbewegungen der Juden. D. L. Z. 2420—2424.
 493. Schwarz A.: Die hermeneutische Antinomie in der talmudischen Literatur. D. L. Z. 2976—2980.

1914.

494. MAIMONIDES TÖRVÉNYKODEXE TÖRTÉNETI VILÁGJÁTÁSBAN. (Különlenyomat a Magyar Izrael-ből) VII. 11—27. 19 oldal.
 495. DAS GESETZBUCH DES MAIMONIDES, HISTORISCH BELEUCHTET. (Sonderabdruck.) Mores ben Maimon II. Leipzig, 1914. 331—358. 28 oldal.

496. DAS ALTJÜDISCHE ZAUBERWESEN. II. Auflage. Berlin. Verlag von Louis Lamin. 1914.
497. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXXI. évfolyam.
498. BACHER VILMOS EMLÉKEZETE. Kiadja . . . Budapest, 1914.
499. חצופה שנה רביעית
500. BACHER V.: RABBANAN, A TUDÓSOK AGÁDÁJA. (Kéziratok hagyatékából kiadta és előszóval ellátta . . .) Budapest, 1914.
501. W. BACHER: Rabbanan, DIE AGADA DER GELEHRTEN. (Ediert von handschriftlichem Nachlass und mit Vorwort versehen von . . .) Budapest, 1914.
502. W. BACHER: TRADITION UND TRADENTEN in den Schulen Palästinas und Babylonien. (Ediert von handschriftlichem Nachlass und mit Vorwort versehen von . . .) Leipzig, 1914.
503. Gyászbeszéd Bacher Vilmos koporsójánál. M. Zs. Sz. XXXI. 15—16.
504. Héber Encyclopedia. X. M. Zs. Sz. XXXI. 50—51.
505. Cornill H.: *Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments*. Tübingen, 1913. M. Zs. Sz. XXXI. 52—56.
506. Rapaport M.: *Das religiöse Recht*. Berlin, 1913. M. Zs. Sz. XXXI. 57—59.
507. Albrecht K.: *Neuhebräische Grammatik*. München, 1913. M. Zs. Sz. XXXI. 128—132.
508. Schubart W.: *Ein Jahrtausend am Nil*. Berlin, 1913. M. Zs. Sz. XXX. 132—137.
509. Keeschmeti L.: *Egy zsidó vallás van-e, több-e*. Nagyvárad, 1913. M. Zs. Sz. XXXI. 137—138.
510. Észrevételek a zsidó joghoz és történethez. M. Zs. Sz. XXXI. 185—189.
511. Fiebig P.: *Die Gleichnissreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*. Tübingen, 1912. M. Zs. Sz. XXXI. 225—235.
512. Dr. Perls Ármán. M. Zs. Sz. XXXI. 260—262.
513. Elbogen J.: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig, 1913. M. Zs. Sz. XXXI. 300—302.
514. Rosenberg A.: *Beiträge zur Geschichte der Juden in Steyermark*. Wien, 1901. M. Zs. Sz. XXXI. 302—304.
515. Gottheil R.: *Zionism*. Philadelphia, 1914. M. Zs. Sz. XXXI. 304—305.
516. Ókori papiruszletek. Egyenlőség, 1914. 33. szám.
517. Ókori papiruszletek. I. M. I. T. Évkönyv. 303—327.
518. *Monumenta Talmudica*. D. L. Z. 1431—1434.
519. Strack L.: *Talmud Babylonicum Codicis Hebraici Monacensis* 95. D. L. Z. 1565—1566.
520. Kahle P.: *Masoreten des Ostens*. D. L. Z. 1881—1884.
521. Elbogen J.: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. D. L. Z. 2003—2005.
522. Wachstein B.: *Katalog der Salo-Cohnschen Schenkungen*. D. L. Z. 2226—2227.
523. Friedmann J.: *Der gesellschaftliche Verkehr und die Umgangsformen in talmudischer Zeit*. T. I. L. Z. XXXIX. 453—454.

524. Tossefta, Mischna et baraita dans leurs rapports reciproques on halacha palestinienne et babylonienne. R. E. J. LXVII. 1—23.

1915.

525. SIMON JÓZSEF. Emlékbeszéd, elmondotta az Országos Rabbiképző Intézet templomában tartott gyászünnepeken, 1915. febr. 24-én. Budapest, 1915. 8 lap. (Különlenyomat.) M. Zs. Sz. XXXII. 81—84.
526. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXXII. évfolyam.
527. Barth Jakob. M. Zs. Sz. XXXII. 3—4.
528. Az egyházatyák könyvtára. M. Zs. Sz. XXXII. 25—44.
529. Az eljegyzési összeg és annak eredete és a kiddusin terminus eredeti értelme. M. Zs. Sz. XXXII. 100—105.
530. Az írás történetéhez. M. Zs. Sz. XXXII. 105—121.
531. Jeremids A.: *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. Leipzig, 1913. M. Zs. Sz. XXXII. 121—126.
532. Bacher W.: *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babylonien*. Leipzig, 1914. M. Zs. Sz. XXXII. 149—157.
533. Berliner Ábrahám. M. Zs. Sz. XXXII. 161—163.
534. Pro domo. M. Zs. Sz. XXXII. 1—17.
535. Az ókori zsidó történethez. Halevy Izsák néhány állításának megvilágítása. M. Zs. Sz. XXXII. 173—187.
536. Észrevételek a talmudi joghoz. M. Zs. Sz. XXXII. 187—195.
537. Bernheimer C.: *Catalogue des Manuscrits et livres rares Hébraïques de la Bibliothèque du Talmud Tora de Livourne*. Livorno, 1915. M. Zs. Sz. XXXII. 227—232.
538. *Festschrift zum siebenzigsten Geburtstage David Hoffmann's*. Berlin, 1914. M. Zs. Sz. XXXII. 232—236.
539. Prašek J.: *Geschichte der Meder und Perser*. Gotha, 1906. M. Zs. Sz. XXXII. 237—240.
540. Dr. Mezey Ferenc. M. Zs. Sz. XXXII. 245—248.
541. Schechter Salamon. M. Zs. Sz. XXXII. 248—250.
542. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XXXII. 250—252.
543. Avatóbeszéd. Egyenlőség. 1915. 7. szám.
544. Krauss S.: *Monumenta Hebraica*. Wien, 1914. E. Ph. K. 1915. XXXIX. 340—344.
545. Schwarz Z. A.: *Die hebräischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien*. D. L. Z. 1872—1873.
546. Beer: *Die Mischna*. D. L. Z. 1985—1991.
547. Friedmann M.: *Sifra, der älteste Midrasch zu Leviticus*. D. L. Z. 2101—2102.
548. Ehrlich A.: *Randglossen zur hebräischen Bibel*. D. L. Z. 2227—2231.
549. Rosenthal L. A.: *Der Rahmen der Mischna*. D. L. Z. 2585—2586.
550. Künstlinger D.: *Die Petichot der Midrasch rabba zu Genesis*. D. L. Z. 2679—2680.

1916.

551. I. FERENC JÓZSEF EMLÉKEZETE. Gyászbeszéd. 1916. nov. 30. Budapest, 1916. 11. lap. (Különlenyomat.) M. Zs. Sz. XXXIII. 241—246.
552. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXXIII. évfolyam.
553. Mezei Mór. M. Zs. Sz. XXXIII. 1—2.
554. A szamaritán pentateuchus. M. Zs. Sz. XXXIII. 5—10.
555. Steuernagel G.: *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*. Tübingen, 1912. M. Zs. Sz. XXXIII. 60—68.
556. Eberharter A.: *Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer*. Münster, 1914. M. Zs. Sz. XXXIII. 69—75.
557. A világháború a zsidóság világításában. M. Zs. Sz. XXXIII. 81—85.
558. Közép-Európa. M. Zs. Sz. XXXIII. 85—87.
559. A világ legrégebbi olvasási tilalma. M. Zs. Sz. XXXIII. 89—95.
560. A papyrusok világából. M. Zs. Sz. XXXIII. 94—100.
561. Scheufer W.: *Zum altbabylonischen Wirtschaftsbetrieb*. Leipzig, 1915. M. Zs. Sz. XXXIII. 100—105.
562. Két aram zsidó felirat. M. Zs. Sz. XXXIII. 106—109.
563. Az egyházatyák könyvtárának legújabb két kötete. M. Zs. Sz. XXXIII. 109—112.
564. Észrevételek a héber irodalomhoz és könyvhöz antik analógiák alapján. M. Zs. Sz. XXXIII. 150—163.
565. Lidzbarski M.: *Das Johannesbuch der Mandäer*. Giessen 1905. M. Zs. Sz. XXXIII. 163—173.
566. A göttingai Septuaginta-vállalat. M. Zs. Sz. XXXIII. 173—179.
567. Grotte A.: *Deutsche, böhmische und polnische Synagogentypen von XI. bis Anfang des XIX. Jahrhunderts*. Berlin, 1915. M. Zs. Sz. XXXIII. 183—190.
568. Hadzsega Gy.: *Szent Márk evangéliumának magyarázata*. Ungvár, 1915. M. Zs. Sz. XXXIII. 190—194.
569. Holzhey C.: *Ehe- und Familienrecht der Hebräer*. München, 1905. M. Zs. Sz. XXXIII. 203—206.
570. I. Ferenc József emlékezete. Egyenlőség. 1916. 46. szám.
571. Epstein J. N.: *Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth*. D. L. Z. 184—186.
572. Hirschl B.: *Archiv für jüdische Familienforschung, Kunstgeschichte und Museumswesen*. D. L. Z. 457—458.

1917.

573. ÁGOSTON PÉTER ZSIDÓ TUDOMÁNYA. (Különlenyomat.) Mi az igazság. Budapest, 1917. 11—24. (Különlenyomat az Egyenlőségéből.)
574. ÜNNEPI BESZÉD. Elmondotta a Ferenc József Országos Rabbiképzőintézet 40 éves fennállása alkalmából az intézet templomában tartott ünnepi istentiszteleten. 1917. okt. 4. Budapest, 1917. 11 oldal. (Különlenyomat M. Zs. Sz.-ból.)

575. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXXIV. évfolyam.
576. ADALÉKOK A FERENC JÓZSEF ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ-INTÉZET TÖRTÉNETÉHEZ. Kiadja . . . Budapest, 1917.
577. A természet és szellem világából. M. Zs. Sz. XXXIV. 9—46.
578. Walde B.: *Christliche Hebräisten Deutschlands*. Münster, 1916. M. Zs. Sz. XXXIV. 47—51.
579. Az országos rabbiképző intézet előtörténetéhez. M. Zs. Sz. XXXIV. 88—158.
580. Avatóbészéd. Egyenlőség. 1917. 8. szám.
581. Bernáth M.: *Az etimologia a midrásban és a talmudban*. E. Ph. K. XI. 560—564.
582. A zsidó kérdésről. Huszadik század. 1917. 2—8.
583. Zsidó hűség. Magyar Izrael. X. 17—19.
584. Zsidó katonák az ókori birodalmak hadseregeiben. Múlt és Jövő. VII. 33—34.
585. Miről beszéltek a Szentföldön a szederestén. Múlt és Jövő. VII. 126—129.
586. A rabbiképző iskolatörténeti világításban. Múlt és Jövő. VII. 383—386.
587. Zsidó katonák az ókorban. Remény. III. 1., 8.
588. Schwarz A.: *Die hermeneutische Quantitätsrelation in der talmudischen Literatur*. D. L. Z. 607—609.
589. Beer—Holtzmann: *Die Mischna*. D. L. Z. 1223—1225.

1918.

590. AZ EMANCIPÁCIÓ MINT VILÁGFÖRTÉNEFI JELENSÉG. (Különlenyomat.) Egyenlőség. 1918. 6., 7., 8., 9. szám.
591. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXXV. évfolyam.
592. A rabbinizmus történeti jelentősége. Ünnepi beszéd a Rabbiképző 40 éves jubileumán. M. Zs. Sz. XXXV. 1—7.
593. A «Göschén» tudományos gyűjtemény zsidó szempontból. M. Zs. Sz. XXXV. 25—44.
594. A természet és szellem világából. M. Zs. Sz. XXXV. 44—47.
595. ש"ס terminus. M. Zs. Sz. XXXV. 48—50.
596. *Festschrift, Adolf Schwarz*. Berlin, 1917. M. Zs. Sz. XXXV. 69—72.
597. A Szifré Numeri és a Szifré Zutta új kiadása. קיבוץ משה רחמים. M. Zs. Sz. XXXV. 72—75.
598. Taglicht J.: *Nachlässe der Wiener Juden im XVII. und XVIII. Jahrhundert*. Wien, 1917. M. Zs. Sz. XXXV. 75—77.
599. Új német zsidó orgánus. M. Zs. Sz. XXXV. 77—79.
600. Schill Salamon koporsójánál. M. Zs. Sz. XXXV. 97—98.
601. A zsidók a római birodalomban. Mi Zs. XXXV. 104—115.
602. Hadzsega Gy.: *Szentírásai kánon- és szövegtörténet tekintettel a keletiekre*. M. Zs. Sz. XXXV. 120—131.
603. *Germania Judaica*. Frankfurt, 1917. M. Zs. Sz. XXXV. 131—133.
604. Bauer H.: *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*. Halle, 1918. M. Zs. Sz. XXXV. 133—140.

605. Ókori zsinagógák Galileában. Kohl H. und Watsinger C.: *Antike Synagogen in Galiläa*. Leipzig, 1916. M. Zs. Sz. XXXV. 140—143.
 606. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XXXV. 21—24.
 607. Graetz Henrik: Egyenlőség. 1918. 30—31. szám.
 608. A zsidóság az önálló nemzetben. Egyenlőség 1919. 46. szám.
 609. Ókori zsinagógák Galileában. I. M. I. T. Évkönyv. 91—104.

1919.

610. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXXVI. évfolyam.
 611. Neumann Ede. M. Zs. Sz. XXXVI. 1—4.
 612. Kaufmann C.: *Handbuch des christlichen Archäologie*. Paderborn, 1913. M. Zs. Sz. XXXVI. 14—21.
 613. Güdemann H.: *Grundriss der Geschichte der klassischen Philologie*. Leipzig, 1909. M. Zs. Sz. XXXVI. 21—24.
 614. Preisigke F.: *Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri*. Leipzig, 1916. M. Zs. Sz. XXXVI. 25—30.
 615. Mágikus négyszögek. M. Zs. Sz. XXXVI. 30—34.
 616. Karge P.: *Rephaim*. Paderborn, 1917. M. Zs. Sz. XXXVI. 34—40.
 617. Winkler E.: *Adalékok a zsidó eskü középkori történetéhez*. Budapest, 1917. M. Zs. Sz. XXXVI. 52—54.
 618. Bánóczy: *Évkönyv*. Budapest, 1918. M. Zs. Sz. XXVI. 54—56.
 619. Társadalmi Szemle. M. Zs. Sz. XXXVI. 13.
 620. Bánóczy József, mint a Magyar Zsidó Szemle szerkesztője. Bánóczy Emlékkönyv. Budapest, 1919. 76—79.
 621. Avató beszéd. Egyenlőség. 1919. 10. szám.
 622. A zsidók része a világkultúrában. Egyenlőség. 1919. 25. szám.
 623. Die Strafklauseln der griechischen Papyrusurkunden, beleuchtet durch die aramäischen Papyri und durch den Talmud. (Brann-Festschrift.) M. G. W. J. LXIII. 138—155.
 624. Eduard Neumann. Allg. Zeitung des Judentums. 1919.

1920.

625. ETIKA A TALMUDBAN. Írták: dr. Hevesi S., dr. Blau L., dr. Weisz M. I. rész. Budapest, 1920. I. M. I. T. kiadása. II. A talmud 43—81.
 626. ETIKA A TALMUDBAN. Írták: dr. Hevesi S., dr. Blau L., dr. Weisz M. II. rész. Budapest, 1920. I. M. I. T. kiadása. XI. Emberszeretet 83—113.
 627. MI A TALMUD? A zsidóság ellen megjelenő hamis Talmud-idézetek cáfolására. (Mi az igazság?) 1920. 16. lap.
 628. ZUR GESCHICHTE DES JÜDISCHEN EHRECHTS. I. Die Feststellung des Todes des Mannes. II. Die ghangbare Verlobungsformel. III. Der Verlobungsring. (Sonderabdruck.) Schwarz-Festschrift. Wien, 1917. 193—209.
 629. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXXVII. évfolyam.

630. A görög papyrusok büntető záradékai. M. Zs. Sz. XXXVII. 17—30.
 631. Epiktet és a talmud. M. Zs. Sz. XXXVII. 30—33.
 632. Schubart W.: *Einführung in die Papyrskunde*. Berlin, 1918. M. Zs. Sz. XXXVII. 69—77.
 633. Bauer H.: *Algazali von der Ehe*. Halle, 1917. M. Zs. Sz. XXXVII. 78—82.
 634. A Földközi-tenger országai. M. Zs. Sz. XXXVII. 82—88.
 635. Néhány megjegyzés a zsidó okmány formulakönyvekhez. M. Zs. Sz. XXXVII. 89—92.
 636. Bernáth M.: *Az etimologia a midrásban és a talmudban*. Budapest, 1916. M. Zs. Sz. XXXVII. 102—104.
 637. Tschernowitz C.: *Die Entstehung des Schulchan Aruch*. Bern, 1915. M. Zs. Sz. XXXVII. 100—111.
 638. Hazofeh. M. Zs. Sz. XXXVII. 37.
 639. A jogegyenlőség kérdése. A magyar zsidóság almanachjai 1920. 172—186.
 640. A talmud. Egyenlőség. 1920. 6., 7., 9. szám.
 641. Luncz Ábrahám Mózes: Egyenlőség. 1920. 29. szám.

1921.

642. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXXVIII. évfolyam.
 643. הצופה לחמה ישראל נערך ויוצא לאור ע"י ד"ר יהודה אריה בלוי ד"ר יחאל מיכאל הכהן גושמן וד"ר צדוק העושי שנה חמישית
 644. Hanny F.: *A jegyesség és házasságkötési formák kifejlődése*. Budapest, 1912. M. Zs. Sz. XXXVIII. 1—11.
 645. Meyer P.: *Juristische Papyri*. Berlin, 1920. M. Zs. Sz. XXXVII. 12—15.
 646. Holland zsidó irodalom. M. Zs. Sz. XXXVII. 27—30.
 647. Strack H.: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 5. Auflage. München, 1921. M. Zs. Sz. XXXVII. 31—35.
 648. Torczyner H.: *Das Buch Hiob*. Wien, 1920. M. Zs. Sz. XXXVII. 35—37.
 649. Néhány szó Hollandiáról. Egyenlőség. 1921. 11. szám.
 650. Korszakalkotó nagy zsidó mű. Egyenlőség. 1921. 15., 26. szám.
 651. Történeti pillantás a Peszach-estre. Egyenlőség. 1921. 16. szám.
 652. Elija Vilna. Egyenlőség. 1921. 20. szám.
 653. I. Napoleon és a zsidók. Egyenlőség. 1921. 22., 26. szám. (E. havi folyóirata.)
 654. A keresztény feliratok zsidó vonatkozásai. Egyenlőség. 1921. 25., 27. szám.
 655. Menjünk a rabbipályára. Egyenlőség. 1921. 30. szám.
 656. Juda Bolechovszky bevonul a magyar történelembe. Egyenlőség. 1921. 39. szám.
 657. Mi a talmud? A hagyomány gyöngyei. I. Budapest, 1921. 5—6.
 658. Ha Isten akarja. Múlt és Jövő. 1921. 19.

659. חליפת מכתבים בין שלמה ראזענטהאל ובין איצק אייכל יוצא.
הצופה לאור ע"י... V. 48—53.
660. Ein neues Fundamentalwerk der Talmudliteratur. D. L. Z. 265—269.
661. Observations sur l'histoire du culte juif à propos d'un ouvrage récent. R. E. J. LXXXIII. 138—100.

1922.

662. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XXXIX. évfolyam.
663. שנה ששית הצופה
664. A római monteverdei zsidó katakombá feliratai. M. Zs. Sz. XXXIX. 4—10.
665. A palesztinai zsidó feliratok. M. Zs. Sz. XXXIX. 18—20.
666. Talmudkonkordancia. M. Zs. Sz. XXXIX. 46—47.
667. Ókeresztény epigráfia zsidó szempontból. M. Zs. Sz. XXXIX. 65—74.
668. Adalékok a bibliai talmudi házasságkötési jog történetéhez. M. Zs. Sz. XXXIX. 74—76.
669. Az óászír törvények zsidó szempontból. M. Zs. Sz. XXXIX. 77—79.
670. Hermann L. Strack halálára. Egyenlőség. XL. 41. szám.
671. Venetianer Lajos. Egyenlőség. XL. 48. szám.
672. The influence of the war on religion. — Central Conference of American Rabbis. XXXII. 220—231.

1923.

673. A TALMUD. A népszerű zsidó könyvtár kiadása. (Népszerű Zsidó Könyvtár 3. szám.) 45 lap.
674. DIE VIER GEFANGENEN TALMUDLEHRER. (Sonderabdruck.) Simonsen-Festkrift. Kopenhagen. 1923. 129—133. 5 oldal.
675. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. Szerkesztik: dr. Blau Lajos és dr. Hevesi Simon. XL. évfolyam.
676. הצופה שנה שביעית
676a. A nagy zsidó szótár mestere meghalt... Egyenlőség. XLII. 1.
677. Hevesi Simon. Egyenlőség. XLII. 49. szám.
678. Hollandiai utam. Múlt és Jövő. XIII. 251—256.
679. Zunz Lipót. Zsidó Plutarchos. I. Népszerű Zsidó Könyvtár 10. sz. 49—64.

1924.

680. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XLI. évfolyam.
681. הצופה שנה שמינית
682. Bacher Vilmos halála 10-ik évfordulójára. M. Zs. Sz. XLI. 8—10.
683. Koschaker P.: Ein altassyrisches Rechtsbuch. Berlin, 1922. M. Zs. Sz. XLII. 25—30.

684. Néhány szó a Párdészről. M. Zs. Sz. XLI. 31—32.
685. Adler Illés. M. Zs. Sz. XLI. 49—52. (Emlékbeszéd.)
686. A rabbiság történeti jelentősége. M. Zs. Sz. XLI. 69—76.
687. Gabirol-Zangwill. Philadelphia, 1923. M. Zs. Sz. XLI. 77—79.
688. Woess Fr.: Das Asylwesen Aegyptens in der Ptolemäerzeit. München, 1923. M. Zs. Sz. XLI. 119—122.
689. Fuchs L.: Die Juden Aegyptens in ptolemäischer und römischer Zeit. Wien, 1924. M. Zs. Sz. XLI. 123—125.
690. (Pályám). Remény. X. 18—9.
691. Der Talmud. Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin. XIV. 12.
692. Early Christian epigraphy considered from the Jewish point of view. Hebrew Union College, Annual. Cincinnati 1924. Vol. I. 221—237.

1925.

693. MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE. XLII. évfolyam.
694. BIBLIA AZ IFJÚSÁG ÉS A CSALÁD SZÁMÁRA. Kiadja az I. M. I. T. (Szerkesztő bizottság: Bánóczy József, Blau Lajos, Klein Miksa.)
695. BIBLIA AZ IFJÚSÁG ÉS A CSALÁD SZÁMÁRA. Kiadja az I. M. I. T. I. kötet. A Tóra. Mózes 5 könyve. Új fordítás. Budapest, 1925. (Fordította... 240 lap.)
696. הצופה שנה תשיעית
697. שרשי וענפי ופרטי דינים של קים ליה בדרכה
מיניה על פי מקורם בתלמוד (תוצאה מיוחדת) הצופה
IX. 290—307. 18. oldal.
698. A talmud küzd ökeleti jogi formák ellen. M. Zs. Sz. XLII. 35—40.
699. Hebrew Union College. Annual. Cincinnati, 1924. M. Zs. Sz. XLII. 41—44.
700. Soncino Társulat. M. Zs. Sz. XLII. 44—45.
701. Schorr M.: Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts. Leipzig, 1913. M. Zs. Sz. XLII. 166—169.
702. Meissner B.: Die Kultur Babylonien und Assyriens. Berlin, 1925. M. Zs. Sz. XLII. 170—171.
703. Az Izraelita Tanügyi Értesítő 50 éves jubileumára. Izr. Tan. Ért. L. 140.
704. Bacher Vilmos. Egyenlőség.
705. Kirjath Sefer. Jerusalem. D. L. Z. 953—956.
706. Hazofeh. Quartalis Hebraica. D. L. Z. 1601—1605.
707. Hebrew Union College Annual. Cincinnati, 1924. D. L. Z. 1841—1846.
708. Sulzbach: Targum Scheni zum Buch Esther. Frankfurt, 1920. D. L. Z. 1942—1994.
709. Moritz Steinschneiders Gesammelte Schriften. Berlin, 1925. D. L. Z. 2473—2475.
710. Bekämpfung altorientalischer Rechtsformeln durch die Rabbinen des Talmuds. M. G. W. J. LXIX. 139—144.

711. Das Schreiben der Sefer Thora. Soncino-Blätter. I. 16—28.
 712. Une homélie sur le jugement des nations. R. E. J. LXXX. 207—217.

1926.

713. לקוטי מן ספר מנחת סתרים לרבינו נסים ברכ' יעקב
 מקדונו מאת שמואל אברהם פאונאנקי ז"ל הוציא לאור
 לזכר נשמת המחבר ז"ל (הוצאה מיוחדת מהצופה
 740. לחכמת ישראל)
 714. Pezsgő zsidó élet Berlinben. Egyenlőség. 1926. 6. szám.
 715. Emlékbeszéd Lazarus Adolf felett. A rabbiképzőintézet értesítő-
 jében.
 716. Hogyan oktassuk a főiskolai hallgatókat M. és I. 1921. XI. 23—24.
 717. Rabbiavató beszéd. (Rabbiavátás, kiadja dr. Frenkel Bernát).
 718. Die hebräische Bibel als Buch. Freie Jüdische Lehrerstimme.
 1912. I. 129—131., 148—150.
 719. Der Terminus «Schass». Freie Jüdische Lehrerstimme. 1917.
 VI. 7—8.
 720. Orientalische Parellelen. Freie Jüdische Lehrerstimme. 1918. VII.,
 55—57.

ÖNÁLLÓ MUNKÁK.¹

1. Ágoston Péter zsidó tudománya. 573.
 2. Das altjüdische Zaubrewesen. 144.
 3. Az assuani és elephantinei papirusok. 359.
 4. Báró Hatvany József. 471.
 5. Bibliographie der Schriften W. Bachers. 400.
 6. Brill Samuel Löw. 210.
 7. Bűcsűszavak. 220.
 8. A bűnhalmazat elmélete. 2.
 9. Az emancipáció mint világtörténeti jelenség. 590.
 10. Emlékbeszéd Kaufmann Dávid felett. 164.
 11. Etika a talmudban. 625., 626.
 12. Erzsébet királyné emlékezete. 143.
 13. I. Ferenc József emlékezete. 551.
 14. Das Gesetzbuch Maimonides. 495.
 15. A görög papiruszok zsidó szempontból. 470.
 16. A héber bibliakánon. 263.
 17. Izrael kiválasztása. 17.
 18. Die jüdische Ehescheidung. 425., 451.
 19. Leo Modena levelei és írásai. 280., 312.
 20. Leo Modena's Briefe und Schriftstücke. 290., 314.
 21. La letteratura Moderna. 427.
 22. Maimonides törvénykodexe. 494.

¹ Betűrendes sorban. A számok a bibliográfia sorszámaira vonatkoznak.

23. Massoretische Untersuchungen. 21.
 24. Mi a talmud? 627.
 25. Neue Beiträge zur Erklärung der Mechilta. 426.
 26. Az óhéber könyv. 218.
 27. Az ózsidó művészet. 142.
 28. Papyri und Talmud. 472.
 29. Rabbanan, a tudósok agádája (Bacher). 500.
 30. Rabbanan, die Agada der Gelehrten (Bacher). 501.
 31. Simon József. 525.
 32. Studien zum althebräischen Buchwesen. 221.
 33. Tanulmányok a bibliai bevezetés köréből. 72.
 34. A talmud. 673.
 35. Tradition und Tradenten (Bacher). 502.
 36. Über den Einfluss des althebräischen Buchwesens. 239.
 37. Ünnepi beszéd. 574.
 38. Die vier gefangenen Talmudlehrer. 674.
 39. Wahrmann Sándor. 73.
 40. Wie lange stand die althebräische Schrift in Gebrauch? 184.
 41. Zsidó művészet. 313.
 42. A zsidó házasságfelbontás és válólévlét története. 313., 450.
 43. Zur Demotischen Papyri. 452.
 44. Zur Einleitung in die Heilige Schrift. 73.
 45. Zur Geschichte des jüdischen Eherechtes. 628.
 46. לקוטים (Posnansky). 713.
 47. עלים אחדים. 360.
 48. שרשי וענפי 697.

FOLYÓIRATOK.¹

1. Allgemeine Zeitung des Judentums. 105., 422., 624.
 2. Archeologiai Értesítő. 306.
 3. Délmagyarországi Közlöny. 395.
 4. Deutsche Literaturzeitung. 281., 353., 419., 466., 492., 493., 518—
 522., 545—550., 571., 572., 588., 589., 660., 705—709.
 5. Esztergom és vidéke. 445.
 6. Egyenlőség. 392., 418., 444., 516., 543., 570., 573., 580., 590., 607.,
 608., 621., 622., 640., 641., 649—656., 670., 671., 677., 704., 714.
 7. Egyetemes Philológiai Közlöny. 544., 581.
 8. Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin. 467., 691.
 9. Huszadik Század. 582.
 10. Igazság. 447., 448.
 11. Igazságügy. 2.
 12. Izraelita Tanügyi Értesítő. 703.
 13. Jewish Quarterly Review. 70., 84., 106., 107., 140., 161., 201., 260.,
 288., 355., 356.

¹ Betűrendes sorban. A számok a bibliográfia sorszámaira vonatkoznak.

14. Lévai örökös. 394.
15. Magyar Izrael. 375-376., 415., 494., 583.
16. Magyar Zsidó Szemle. 3-19., 23-39., 43-54., 56-69., 75-83., 86-103., 112-120., 125-137., 143., 146-157., 163., 164., 166-180., 186-198., 205-214., 219., 223-235., 241-255., 265-279., 293-305., 316-331., 339-350., 359., 362-374., 381-390., 403-412., 431-441., 455-463., 470., 471., 475-489., 503-515., 525., 527-542., 551., 553-569., 574., 577-579., 592-606., 611-619., 630-638., 644-648., 664-669., 682-689., 698-702.
17. Magyar zsinagóga. 442.
18. Monatsblätter. 40., 41.
19. Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 139., 158., 182., 256., 282., 333., 354., 623., 710.
20. Múlt és Jövő. 464., 465., 584-586., 658., 678.
21. Oesterreichische Wochenschrift. 421.
22. Pester Lloyd. 336., 420.
23. Remény. 587., 690.
24. Revue des Études Juives. 71., 108-110., 123., 141., 162., 202., 203., 262., 358., 378., 398., 423., 524., 661., 712.
25. Rivista Israelitica. 310., 311., 379., 399.
26. Soncino Blätter. 711.
27. Szemészeti Lapok. 416.
28. Theologische Literaturzeitung. 523.
29. The Standard. 357.
30. Temesvári Hirlap. 393.
31. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 283.
32. Zeitschrift für hebräische Bibliographie. 159., 160., 183., 200., 284., 334., 335.
33. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft. 377.
34. Freie Jüdische Lehrstimme.
35. הצופה 468., 491., 659., 697.
36. הקדם 352.

GYÜJTEMÉNYES MUNKÁK.

1. Berliner-Festschrift.
2. Cohen-Festschrift.
3. Harkavy-Festschrift.
4. Kaufmann-Gedenkbuch.
5. Levi-Festschrift.
6. Moses ben Maimon.
7. Schwarz-Festschrift.
8. Simonsen-Festschrift.
9. Steinschneider-Festschrift.
10. Jewish Encyclopedia.
11. אציר ישראל
12. Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve.

13. Magazin für die Wissenschaft des Judentums.
14. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur.
15. Izraelita Családi Naptár.
16. Zunz Lipót emlékezete.
17. Culturalmanach.
18. Central conference of american rabbis.
19. Zsidó Plutarchos.
20. Bánóczi-emlékkönyv.

ÉSZREVÉTELEK MÁSOK MŰVEIHEZ.

1. פסח ויום טוב
2. מן עשרה כלי כסף
3. מן ספר
4. Winter - Wünsche: Mechilta.
5. מן ה"ה יורה

SZERKESZTÉSEK.

1. Magyar Zsidó Szemle.
2. הצופה לסבת ישראל
3. Biblia az ifjúság és a család számára.
4. Adalék a magyar zsidók történetéhez.
5. Adalék a rabbiképző történetéhez.
6. Bacher Vilmos élete és működése.
7. Bacher Vilmos emlékezete.
8. אציר ישראל

SOROZATOK.

1. Magyar Zsidó Könyvtár.
2. Népszerű Zsidó Könyvtár.
3. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.
4. Az országos rabbiképző-intézet értesítője.
5. Jahresbericht der Landesrabbimernschule.
6. Mi az igazság.
7. I. M. I. T. könyvkiadványai.

A MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE »IRODALMI SZEMLE«
ROVATÁBAN MEGBESZÉLT MUNKÁK BETÜRENDES
LAJSTROMA.

(A »Blau Lajos irodalmi munkássága« című dolgozat melléklete.)

Amikor Blau rektor úr irodalmi működésének bibliográfiáját nyomtatásba adtuk, munkánkat a Magyar-Zsidó Szemle egy rovata indexének elkészítésével kell teljessé tennünk. Az »Irodalmi

Szemle» az ő alapítása, ezt a rovatot megindulásától mindvégig ő vezette. Beszámolt itt úgyszólván minden új zsidó irodalmi jelenségről, legtöbbször nem pusztán felsorolásra szorítkozva, hanem adva egy-egy mű recenzióját — annak megjelenését több kritikai megjegyzéssel kísérte. Sok, az «Irodalmi Szemle»-ben elhelyezett ismertetés bővebb terjedelmű, mint néhány külön cikket képező recenzió. A legtöbb munkánál az első megbeszélés magyar nyelven a külföldi irodalmat is beleértve. Oly munkák is bevonattak az Irodalmi Szemlébe, melyek nem kimondottan zsidó irodalmi termékek, hanem csupán zsidó vonatkozásban is jelentősek. Ily széles és rendszeres szemle a külföldi irodalmi folyóiratokban sem található, a magyar olvasó a zsidó irodalom újdonságairól széles tájékozást nyert. Már az elmondottakból is következik, hogy indexünkbe csak azon művek szerzőit vettük fel, melyek megbeszéltek. Kimaradtak mindazok, hol az ismertetés csupán a tartalomjegyzék adatainak pusztán felsorolására szorítkozik. Kimarad a folyóiratszemle, az évkönyvek és ünnepi iratok felemlítése, mert ezekről mindig csak egészen rövid beszámolót kapunk.

Mind a héber, mint a nem héber nyelvűek szerzők szerint csoportosítottak, megjelenési hely és idő megjelölésével. Az ezt követő római szám a M. Zs. Sz. illető évfolyamát az arabs szám pedig az évfolyam oldalszámát jelzi.

A.

1. *Abrahams J.*: By-Paths in Hebraic Bookland. Philadelphia, 1920. XXXVII—46.
2. *Abi A.*: Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Giessen, 1908. XXVI—340.
3. *Achad—Haam*: על פרשת דרכים. Berlin, 1902. XX—372.
4. *Achelis Th.*: Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft. Leipzig, 1904. XXI—393.
5. *Achelis Th.*: Die Religionen der Naturvölker im Umriss. Leipzig, 1909. XXVII—242.
6. *Ackermann A.*: Geschichte der Juden in Brandenburg. Berlin, 1906. XXIII—365.
7. *Adams J.*: Sermons in Accents or Studies in the Hebrew Text. Edinburgh, 1906. XXIV—264.
8. *Adler E. N.*: Jews in many lands. London, 1905. XXIII—186.
9. *Agnon—Eliasberg*: Das Buch von den polnischen Juden. Berlin, 1916. XXXIV—68.

10. *Agoston Gy.*: Lelki problémák. Budapest, 1904. XXI—305.
11. *Ahren W.*: Hebräische Amulette mit magischen Zahlenquadrate. Berlin, 1916. XXXV—149.
12. *Aicher G.*: Das Alte Testament in der Mischna. Freiburg, 1906. XXIV—385.
13. *Albeck Ch.*: Untersuchungen über die Redaktion der Mischna. Berlin, 1923. XL—151.
14. *Albeck Ch.*: ספר בית הבחירה על מסכת יבמות. Berlin, 1922. XLI—144.
15. *Alt A.*: Die griechischen Inschriften der Palästina Tertia westlich der Araba. Berlin, 1921. XXXIX—56.
16. *Altmann A.*: Geschichte der Juden in Stadt und Land Salzburg. Berlin, 1913. XXXI—310.
17. *Amran W. D.*: The Makers of Hebrew Books in Italy. Philadelphia, 1909. XXVII—319., XXVIII—299.
18. *Anneler H.*: Zur Geschichte der Juden von Elephantine. Bern, 1912. XXXI—248.
19. *Apfelbaum A.*: Azarja Figo. XXIV—181.
20. *Aptowitzer V.*: Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur. XXVI—261., XXVIII—311., XXXIII—305.
21. *Aptowitzer V.*: Die syrischen Rechtsbücher und das mosaisch-talmudische Recht. Wien, 1909. XXVII—256.
22. *Aptowitzer V.*: ראיה. Berlin, 1913. XXXI—62.
23. *Aptowitzer V.*: Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und mohammedanischen Literatur. Wien, 1922. XL—44.
24. *Asaf L.*: הענינים אחריו חתומת התלמוד. Jerusalem, 1922. XL—102.
25. *Auerbach M.*: Wörterbuch zur Mechilta des R. Ismael. Berlin, 1906. XXIV—62.
26. *Auerbach E.*: Palästina als Judenland. Berlin, 1912. XXX—55.
27. *Auspitz A.*: A talmudról. XVI—361.
28. *Azulai Ch.*: מִיב עֵין Husiatyn, 1904. XXIV—180.

B.

29. *Bacher W.*: Joseph Derenbourg, sa vie et son oeuvre. Paris, 1896. XIII—354.
30. *Bacher W.*: Die Agada der Tannaiten und Amoräer. Bibelstellenregister. Strassburg, 1902. XIX—106.
31. *Bacher W.*: Agada der Tannaiten. Strassburg, 1903. XX—385.
32. *Bacher V.*: Két zsidó-perzsa költő, Sáhín és Imráni. Budapest, 1907. XXIV—380.
33. *Bacher W.*: אנדת אמוראי ארץ ישראל. Jaffa. XXXIV—73., XLII—50.
34. *Bachrach J.*: Das Alter der biblischen Accentuation und Vocalisation. Varsó, 1896. XIV—260.

35. Baedeker: Palästina und Syrien. Leipzig, 1904. XXIII—71.
36. Baer F.: Studien zur Geschichte der Juden in Königreich Aragonien. Berlin, 1913. XXXIII—57.
37. Baer F.: Untersuchungen über Quellen und Kompositionen des Schevet Jehuda. Berlin, 1923. XL—151.
38. Bahr H.: Die babylonischen Busspsalmen und das Alte Testament. XX—371.
39. Balaban M.: Skizzen und Studien zur Geschichte der Juden in Polen. Berlin, 1911. XXX—56.
40. Baldensperger W.: Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums. Giessen, 1900. XVIII—377.
41. Balog S.: A magyarországi zsidóság kamaraszolgája és igazságszolgáltatása a középkorban. Budapest, 1907. XXV—300.
42. Bamberger H.: Gedichte der Rabbiner der Stadt und des Bezirkes Würzburg. Wandsbek, 1905. XXIII—73.
43. Bamberger M.: פירוש פרקי אבות. Paks, 1907. XXV—183.
44. Baneth E.: Der Mischna-Traktat Abot mit Maimuni's arabischem Kommentar. Berlin, 1905. XXII—264.
45. Bär M.: Eine bisher unbekannte Beschreibung Russlands. XXXV—155.
46. Bardenheuer O.: Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg. XXXI—245., XLI—82.
47. Barth J.: Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen. Berlin, 1907. XXIV—275.
48. Barth J.: Die Pronominalbildung in den semitischen Sprachen. Leipzig, 1913. XXXI—70.
49. Bass E.: Die Merkmale der israelitischen Prophetie nach der traditionellen Auffassung des Talmud. Prag, 1917. XXXVII—57.
50. Baumann J.: Über Religionen und Religion. Langensalza, 1905. XXXIII—63.
51. Baumgärtel F.: Elohim ausserhalb des Pentateuchs. Leipzig, 1914. XXXIII—146.
52. Baumgarten E.: Die Juden in Steyermark. Wien, 1903. XXII—94.
53. Baumgarten F.: Die römisch-hellenistische Kultur. Leipzig, 1913. XXXI—148.
54. Baumstark: Festbegier der syrischen Jakobiten. Paderborn, 1910. XXX—312.
55. Bause E.: Die Atlasländer, der arabische Orient, der arische Orient. XXVII—324.
56. Becker E.: Malta sotterranea. Strassburg, 1913. XXXI—306.
57. Becker J.: Aberglaube und Mystik im XIX. Jahrhundert. Berlin, 1902. XX—94.
58. Beer G.: Vorderasiatische Literatur und ausserbiblische Religionsgeschichte. XIX—367.
59. Beer G.: Hebräische Grammatik. Berlin, 1915. XXXIII—299., XXXV—143.

60. Beer G.: Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum. Tübingen, 1919. XXXVII—49.
61. Beer G.: Die Bedeutung des Ariertums für die israelitisch-jüdische Kultur. Heidelberg, 1922. XLJ—92.
62. Belasco G. S.: The support of Faith. London, 1906. XXIV—184.
63. Belasco G.: פלפול על זמן ומנים חמיהם. London, 1908. XXVI—262.
64. Bell H. J.: Jews and Christians in Egypt. Oxford, 1924. XLII—47.
65. Benamoregh E.: Bibliothèque de l'Hébraïsme. 1897. XIV—367.
66. Ben-Horim: חכמי התלמוד. Jeruzsálem, 1922. XXXIX—94.
67. Ben-Jehuda: מלון. XXXIX—28.
68. Bentwich N.: Hellenism. Philadelphia, 1919. XXXVII—47.
69. Benz K.: Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz. Freiburg, 1914. XXXIII—222.
70. Ben Zion A.: Das peinliche Gericht. Berlin. XXXIX—27.
71. Berger S.: Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate. Paris, 1902. XX—95.
72. Bergmann J.: Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1908. —XXVI—53.
73. Berliner A.: Aus meiner Bibliothek. Frankfurt, 1898. XVII—77.
74. Berliner A.: Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter. Berlin, 1900. XVII—254.
75. Berliner A.: Blicke in die Geisteswerkstatt Raschi's. Frankfurt, 1905. XXII—368.
76. Berliner A.: Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuche. Berlin, 1909. XXVI—363.
77. Berliner A.: Abhandlung über den Siddur des Schabtai ha-Sofer aus Przemyśl. Frankfurt, 1909. XXVII—245.
78. Berliner A.: Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuche. Berlin, 1912. XXXI—157.
79. Bernfeld S.: Juden und Judentum im XIX. Jahrhundert. Berlin, 1898. XVII—253.
80. Bernfeld S.: Kämpfende Geister im Judentum. Berlin, 1907. XXV—98.
81. Bernfeld S.: ספר הדמעות. Berlin, 1924. XLI—141.
82. Bernheim E.: Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Leipzig, 1903. XXXI—191.
83. Bernheim E.: Einleitung in die Geschichtswissenschaft. Berlin, 1920. XXXIX—54.
84. Bernstein B.: Egyetemes részletes hittani tanterv. XVI—101.
85. Bernstein B.: A zsidóság története. XXXVII—54., XXXIX—86.
86. Bernstein J.: Jüdische Sprichwörter und Redensarten. Warschau, 1908. XXV—178.
87. Bernstein S. G.: König Nebukadnezar von Babel in der jüdischen Literatur. Berlin, 1907. XXVI—78.
88. Berthold P.: Zur Judenfrage in Galizien. Frankfurt, 1900. XVII—364.

89. *Beth K.*: Religion und Magie bei den Naturvölkern. Leipzig, 1914. XXXIII—224.
90. *Bettelheim A.*: Berthold Auerbach. Stuttgart, 1907. XXV—389.
91. *Bezold C.*: Ninive und Babylon. Leipzig, 1903. XX—191.
92. *Bezold C.*: Die Entwicklung der semitischen Philosophie im deutschen Reich. Heidelberg, 1918. XXXV—151.
93. *Bienenstock M.*: Das jüdische Element in H. Heines Werken. Leipzig, 1910. XXVIII—57.
94. *Billauer A.*: Grundzüge des babylonisch-talmudischen Eherechts. Berlin, 1910. XXVIII—287.
95. *Bin Gorion M. J.*: Die Sagen der Juden. Frankfurt, 1913. XXXI—71.
96. *Birnbaum S.*: Das hebräische und aramäische Element in der jiddischen Sprache. Leipzig, 1922. XL—106.
97. *Birt Th.*: Alexander der Grosse und das Weltgriechentum bis zum Erscheinen Jesu. Leipzig, 1924. XLII—124.
98. *Bischoff E.*: Kritische Geschichte der Thalmud-Übersetzungen aller Zeiten und Zungen. 1890. XVII—75.
99. *Bischoff E.*: Die Kabbalah. Leipzig, 1903. XXII—96.
100. *Bischoff E.*: Talmud-Katechismus. Leipzig, 1904. XXII—185.
101. *Bischoff E.*: Jesus und die Rabbinen. Leipzig, 1905. XXIII—193.
102. *Bischoff E.*: Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch. Leipzig, 1907. XXIV—376.
103. *Bischoff E.*: Jüdisch-deutscher und deutsch-jüdischer Dolmetscher. Leipzig, 1916. XXXIV—69.
104. *Blass F.*: Brief an die Hebräer. Halle, 1903. XXI—185.
105. *Blass F.*: Wissenschaft und Sophistik. Berlin, 1904. XXI—305.
106. *Bloch Ch.*: קובץ מכתבים מקורים מהכנעני ותלמודי. XLI—56.
107. *Bloch J. S.*: Erinnerungen aus meinem Leben. Wien, 1922. XLI—137.
108. *Bloch M.*: שערי תורת התקנות. Budapest, 1902. XIX—268.
109. *Bloomgarden S.*: The Feet of the Messenger by Jehoash. Philadelphia, 1923. XL—112.
110. *Bludan A.*: Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria. Münster, 1906. XXIV—182.
111. *Blumberger J.*: Natonek József rabbi a szentföldi gyarmatosítás első magyar propagálója életrajza. Budapest, 1911. XXX—315.
112. *Böckenhoff K.*: Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf christlichen Jahrhunderten. Paderborn, 1903. XXVI—60.
113. *Boehn M.*: Toledo. Leipzig. XXIX—70.
114. *Bohn F.*: Der Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben. Gütersloh, 1903. XXI—394.
115. *Böhlen F.*: Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen und der parsischen Eschatologie. Göttingen, 1902. XX—95.
116. *Bole F.*: Flavius Josephus über Christus und die Christen in den jüdischen Altertümern. Brixen, 1896. XIV—66.
117. *Bolicher B.*: זכרונות ר' דוב מבליחוב. Berlin, 1922. XLI—92.

118. *Bondi J.*: Der Siddur des Rabbi Saadia Gaon. Frankfurt, 1904. XXII. 183.
119. *Bondy-Dworsky*: Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien. Prag, 1906. XXIV—188.
120. *Bousset W.*: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. XX—282.
121. *Bousset W.*: Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum. Berlin 1903. XX—383.
122. *Bousset W.*: Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament. Berlin, 1903. XXI—176.
123. *Bousset W.*: Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom. Göttingen, 1915. XXXIII—227.
124. *Boutroux E.*: Wissenschaft und Religion in der Philosophie unserer Zeit. Leipzig, 1910. XXVIII—230.
125. *Brandt W.*: Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluss des Judenchristentums. Giessen, 1910. XXVIII—282.
126. *Brann M.*: Geschichte der Juden und ihrer Literatur. XIII—353.
127. *Brann M.*: Geschichte der Juden in Schlesien. XVIII—188., XXIV—185.
128. *Brann M.*: Aus Schlesiens Vorzeit in Bild und Schrift. XXIV—68.
129. *Brann M.*: Die schlesische Judenheit. Breslau, 1913. XXXI—71.
130. *Breme M. Th.*: Ezechias und Senacherib. Freiburg, 1906. XXIV—70.
131. *Brenner*: Gedanken über Religion und Bibel. Leipzig, 1905. XXII—368.
132. *Brie F.*: Imperialistische Strömungen in der englischen Literatur. Halle, 1916. XXXV—162.
133. *Brill S. L.*: Talmudische Randnoten. XIV—68.
134. *Brockelmann C.*: Syrische Grammatik. Berlin, 1899. XVII—252.
135. *Brockelmann C.*: Semitische Sprachwissenschaft. XXIV—180.
136. *Brockelmann C.*: Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. Berlin, 1907. XXV—100.
137. *Brockelmann C.*: Geschichte der christlichen Literaturen des Orients. Leipzig, 1907. XXVI—263.
138. *Brody H.*: מקרא קודש. Krakó, 1903. XIX—368.
139. *Brody H.*: Die Handschriften der Prager jüd. Gemeindebibliothek. Prag, 1911. XXVIII—309., XXXI—141.
140. *Brody H.*: Anthologia Hebraica. Leipzig, 1922. XLI—40.
141. *Buber M.*: Jüdische Künstler. Berlin, 1903. XXII—376.
142. *Buber S.*: סדר רש"י. XXVIII—293.
143. *Büchler A.*: Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels. XII—437.
144. *Büchler A.*: Das Schneiden des Haars als Strafe der Ehebrecher bei den Semiten. Wien, 1905. XXIII—63.

145. Büchler A.: The economic conditions of Judea after the destruction of the Second Temple. London, 1912. XXX—236.
146. Büchmann: Geflügelte Worte. Berlin, 1905. XXIV—188.
147. Büchner G.: Biblische Real- und Handconcordanz. Leipzig, 1915. XXXIII—79.
148. Budde K.: Die Bücher Samuel. 1902. XXI—60.
149. Budde K.: Geschichte der althebräischen Literatur. Leipzig, 1906. XXIV—69.
150. Buhl F.: Die sozialen Verhältnisse der Israeliten. Berlin, 1899. XVI—194.
151. Buttenwieser M.: Die hebräische Elias-Apokalypse. XIV—366.

C.

152. Cane J.: The Religion of the twentieth Century. London, 1889. XVII—176.
153. Calléja F.: Rectification de l'ancien Alphabet Arabe out Phénicien. Algier, 1908. XXV—391.
154. Castiglioni V.: נומי הוהב Frankfurt, 1906. XXIV—269.
155. Caro G.: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit. Leipzig, 1908. XXVI—50., XLII—119.
156. Cassuto V.: Incunabuli Ebraici a Firenze. Firenze, 1912. XXXI—158.
157. Cassuto V.: Gli Ebrei a Firenze nell'eta del rinascimento. Firenze, 1918. XXXIX—26.
158. Chajes H. P.: Beiträge zur nordsemitischen Onomatologie. Wien, 1900. XVIII—189.
159. Chajes H. P.: Salomo ben Ha-jathom's Kommentar zu Maškin. XXVII—312.
160. Charles R. H.: A critical history of the Doctrine of a Future Life in Israel in Judaism and in Christianity. London, 1899. XVII—255.
161. Charles R. H.: Fragments of a Zadokite Work. Oxford, 1912. XXXI—167.
162. Christlieb J.: Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige. XLII—53.
163. Chwolson D.: Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes. XV—276.
164. Chwolson D.: Über die Frage, ob Jesus gelebt hat? Leipzig, 1910. XXVIII—148.
165. Cini A.: Le livre. Paris, 1905. XXIV—197., XXV—186.
166. Clemen C.: Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung. Bonn, 1923. XLI—145.
167. Clementz: Josephus Werke. XIX—186.
168. Cohen A.: Tractate Berakot. Cambridge, 1921. XL—112.
169. Cohen H.: Der Begriff der Religion. Giessen, 1915. XXXIII—76.
170. Cohen H.: Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit. Berlin, 1910. XLI—145.

171. Cohn L.: Einteilung und Chronologie der Schriften Philos. Leipzig, 1899. XVI—364.
172. Cohn L.: Die Werke Philos von Alexandria. Breslau, 1910. XXVIII—59.
173. Conybeare.: Die apokryphen gnostischen Adamschriften. Giessen, 1900. XVIII—190.
174. Cook St. A.: Religion of ancient Palestine. London, 1908. XXVIII—298.
175. Cossmann W.: Die Entwicklung des Gerichtsgedanken bei den alttestamentlichen Propheten. Giessen, 1915. XXXIII—209.
176. Couard L.: Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudoepigraphen. Gütersloh, 1907. XXVI—62.
177. Cowley A. E.: The samaritan Liturgy. Oxford, 1909. XXVIII—212.
178. Cowley A.: Jewish Documents of the Time of Esra. London, 1919. XXXVIII—44.
179. Croner E.: Die moderne Jüdin. Berlin, 1913. XXXI—139.
180. Cumont F.: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Leipzig, 1910. XXVII—321.
181. Cumont F.: Astrology and Religion among the Greeks and Romans. New York, 1912. XXXIII—143.
182. Curschmann F.: Hungersnöthe im Mittelalter. XVIII—93.
183. Czernowitz Ch.: שיטת נביה ונולה עפי' דיני ישראל כורה ובתלמוד Odessa, 1909. XXVI—357.

D.

184. Dahle L.: Der Ursprung der heiligen Schrift. Leipzig, 1904. XXI—1308.
185. Daiches S.: Rabbi Israel Hildesheimer. Berlin, 1900. XVII—370.
186. Daiches S.: Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Hammurabi-Dynastie. Leipzig, 1903. XXI—394.
187. Daiches S.: The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemiah. London, 1910. XXVI—390.
188. Dalman G.: ערוך החדש Frankfurt, 1901. XIX—195.
189. Dalman G.: Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Leipzig, 1905. XXII—375.
190. Dalman G.: Jesus-Jeschua. Leipzig, 1922. XLI—151.
191. Dalman G.: Orte und Wege Jesu. Gütersloh, 1924. XLII—50.
192. Dánhardt O.: Natursagen. Leipzig, 1907. XXV—176.
193. Davidson J.: שלש חלוצות New York, 1904. XXII—189.
194. Davidson J.: Parody in Jewish Literature. New York, 1907. XXVII—330.
195. Davidson J.: ספר ששעשעים New York, 1914. XXXIII—54.
196. Davidson J.: Saadia's Polemic against Hiwi al Balkhi. New York, 1915. XXXIII—242.
197. Davidson J.: תשובות רב סעדיה נאון על שאלות חיי הבלבי Varsó, 1916. XXXV—148.

198. Davidson J.: Mahzor Jannai. New York, 1919. XXXVII—45.
199. Deindorf E.: *ומיר עריצים הרב חיה* 1904. XXII—189.
200. Deissmann G. A.: Bibelstudien. XVI—101.
201. Deissmann A.: Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus. XX—368.
202. Deissmann A.: Die Septuaginta-Papyri und andere altchristliche Texte der Heidelberger Papyrus-Sammlung. Heidelberg, 1905. XXIV—196.
203. Deissmann A.: Licht von Osten. Tübingen, 1908. XXVI—343., XL—113.
204. Delitzsch F.: Die Hettitische Inschrift. XVII—259.
205. Delitzsch F.: Babel und Bibel. Leipzig, 1902. XIX—276., XX—371., XXI—304.
206. Delitzsch F.: Mehr Licht. Leipzig, 1907. XXV—101.
207. Delitzsch F.: Handel und Wandel in Altbabylonien. Stuttgart, 1910. XXVII—313.
208. Delitzsch F.: Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament. Berlin, 1920. XXXIX—55.
209. Deutsch E.: A körülmételei. Budapest, 1906. XXIV—77.
210. Diefenbach J.: Der Zauberglaube des XVI. Jahrhunderts. Mainz, 1900. XVIII—196.
211. Diefenbach J.: Der Zauberglaube des XIX. Jahrhunderts. XIX—193.
212. Diehl W.: Das Pronomen personale suffixum 2. und 3. pers. plur. des Hebräischen in der alttestamentlichen Überlieferung. Giessen, 1895. XIV—65.
213. Dienemann M.: Sumerisch-babylonische Hymnen. Breslau, 1898. XVII—366.
214. Dieterich A.: Eine Mithrasliturgie erläutert. Leipzig, 1910. XXVIII—54.
215. Dieterich A.: Mutter Erde. Leipzig, 1905. XXVIII—297.
216. Dietrich G.: Die Massorah der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jesaja. Oxford, 1899. XVII—71.
217. Dietz A.: Stammbuch der Frankfurter Juden. Frankfurt, 1907. XXIV—271.
218. Dob B.: *המפך* Berlin, 1911. XXIX—326.
219. Dohschütz E.: Probleme des apostolischen Zeitalters. Leipzig, 1904. XXI—392.
220. Döllner J.: Das Gebet im A. T. Wien, 1914. XXXIII—147.
221. Don Vidal Carfathi: *תורת כהנים עם פירוש דרך הקודש* Husiatyn, 1908. XXVI—149.
222. Dornseiff F.: Buchstabenmystik. Leipzig, 1916. XXXVII—54.
223. Draussen N.: Les démonsiaques en temps de N. S. Jésus Christ. Caton, 1902. XX—371.
224. Drews A.: Die Christusmythe. Jena, 1910. XXXI—242.
225. Drews S. R.: Cambridge Bible for Schools and Colleges. Cambridge, 1900. XVIII—180.

226. Driver S. R.: Modern Research as illustrating the Bible. London, 1909. XXVII—388.
227. Dubnow S. M.: History of the Jews in Russia and Poland. Philadelphia, 1920. XXXIX—22.
228. Dubnow M. S.: Die jüdische Geschichte. Frankfurt, 1921. XLI—86.
229. Dubnow S. M.: Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Berlin, 1925. XLII—180.
230. Duensing H.: Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente. Göttingen, 1906. XXVI—61.
231. Dujardin E.: La source du fleuve Chrétien. Paris, 1906. XXIII—190.
232. Dukasz E.: *חכמי אהי* Hamburg, 1908. XXVII—382.
233. Dünner J.: *הנחות* Frankfurt, 1896. XV—73., XXIII—61.
234. Dussard R.: Les monuments palestiniens et judaïque. Paris, 1912. XXXI—70.

E.

235. Ebeling E.: Aus dem Leben der jüdischen Exulanten in Babylonien. Berlin, 1914. XXXIII—61.
236. Eberhaster A.: Der Kanon des Alten Testaments zur Zeit des Ben Sira. Münster, 1911. XLII—187.
237. Ebstein W.: Die Medizin im Alten Testament. Stuttgart, 1901. XVIII—187., XXI—188.
238. Eckstein W.: Geschichte der Juden im Markgrafenamt Bayreuth. Bayreuth, 1907. XXVI—75.
239. Edersheim A.: The Temple its ministry and services as they were at the times of Jesus Christ. London, XVIII—182.
240. Ehrlich A. B.: *מקרא בפשוט* XVII—261.
241. Ehrlich A. B.: Die Psalmen. Berlin, 1905. XXII—180.
242. Ehrlich A. B.: Randglossen zur hebräischen Bibel. Leipzig, 1913. XXXI—244.
243. Ehrman B.: *דברים ערבים* Munkács, 1905. XXIII—61.
244. Eisenberg J.: *כפר יחזק* Varsó. XX—385.
245. Eisenstadt B.: Israel. Scholars in America. New York, 1903. XXII—88.
246. Eisenstein J. D.: *אוצר ישראל* New York. XXV—179., XXV—387., XXVI—249., XXXI—146.
247. Eisenstein J. D.: *אוצר מדרשים* New York, 1915. XXXVIII—46.
248. Eisenstein J. D.: *אוצר דנים ומנהגים* New York, 1917. XXXVIII—46.
249. Eisenstein J. D.: *אוצר פירושם וצוירים על הגדה של פסח* New York, 1920. XXXVIII—47.
250. Eisenstein J. D.: *אוצר נבחרים ילקוט לתורה נביאים וכתובים* New York, 1918. XXXVIII—47.
251. Eisenstein J. D.: *אוצר דרשות* New York, 1919. XXXVIII—48.
252. Eisler L.: *דברי יהודה האחרונים* Wien, 1899. XVII—168.
253. Elberg A.: *בית נאמן* Bilgoraj, 1924. XLII—58.

254. *Elbogen J.*: Geschichte des jüdischen Volkes. Leipzig, 1919. XXXVIII—39.
 255. *Elsass E.*: Das sechste Buch Moses. XIV—366.
 256. *Emanuel Ch. H. L.*: A century and a half of jewish history. London, 1910. XXX—320.
 257. *Emden J.*: ספר דרוש פסח גדול Podgorze, 1900. XVII—360.
 258. *Enge A.*: Das Eherecht Immanuel Kants. Berlin. XLII—121.
 259. *Endemann F.*: Vom juristischen Willen zur Gerechtigkeit. Heidelberg, 1917. XXXVII—59.
 260. *Endrei G.*: Adalékok az emberi beszéd mód elvéhez a szentírás-magyarázat történetében. XV—366.
 261. *Enzinger S.*: Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessyniern. Leipzig, 1900. XVII—170.
 262. *Eppenstein A.*: Abraham Maimuni, sein Leben und seine Schriften. Berlin, 1914. XXXIII—59.
 263. *Eppenstein S.*: Zur Würdigung der Exegese Joseph Kara's. Frankfurt, 1907. XXIV—275.
 264. *Epstein A.*: Die Familie Lurie. Wien, 1901. XVIII—300.
 265. *Epstein—Freimann*: מעשה נאונים XXVII—311.
 266. *Erbl W.*: Die Purimsage in der Bibel. Berlin, 1900. XVIII—187.
 267. *Erman A.*: Zaubersprüche für Mutter und Kind. Berlin, 1901. XIX—274.
 268. *Erman A.*: Die Literatur der Aegypter. Leipzig, 1923. XLI—146.
 269. *Erman—Ranke*: Aegypter und aegyptisches Leben im Altertum. Tübingen, 1923. XLI—147.
 270. *Eschelbacher J.*: Das Judentum und das Wesen des Christentums. Berlin, 1905. XXII—178.
 271. *Eschelbacher J.*: Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie. Leipzig, 1907. XXIV—276.
 272. *Euclen R.*: Der Sinn und Wert des Lebens. XXIX—329.
 273. *Euclen R.*: Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Bibel. Leipzig, 1914. XXXV—151.
 274. *Ewers H. H.*: Der Zaubersprüche oder die Täufelsjäger. München, 1916. XXXVI—57.

F.

275. *Faitlovitch J.*: Notes d'un voyage chez les falachas. Paris, 1905. XXIII—185.
 276. *Faitlovitch J.*: Quer durch Abessinien. Berlin, 1910. XXVIII—215.
 277. *Feilchenfeld L.*: Josel von Rossheim. Strassburg, 1899. XVI—201.
 278. *Fejes A.*: Az akaratszabadság problémája. Budapest, 1911. XXIX—76.
 279. *Felsenthal B.*: Jüdische Fragen. Chicago, 1896. XIV—66.
 280. *Fiebig P.*: Talmud und Theologie. Tübingen, 1903. XXI—60.
 281. *Fiebig P.*: Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu. Tübingen, 1904. XXII—374.

282. *Fiebig P.*: Der Tosephta Traktat Rôš-Hašana. Bonn, 1914. XXXIII—136.
 283. *Fiebig P.*: Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart. Tübingen, 1916. XXXIV—1.
 284. *Fink F.*: Die Sprachstämme des Erdkreises. Leipzig, 1900. XXVII—324.
 285. *Fischer P.*: מסורת התנ"ך Vilna, 1906. XXIV—265.
 286. *Fischberg M.*: Die Rassenmerkmale der Juden. München, 1913. XXXI—68.
 287. *Fischer A.*: Der Ursprung des Judentums im Lichte alttestamentlicher Zahlensymbolik. Leipzig, 1913. XXXVII—53.
 288. *Fischer B.*: Daniel und seine Gefährten im Talmud und Midrasch. Frankfurt, 1906. XXV—184.
 289. *Fischer J.*: Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch. Münster, 1924. XLII—188.
 290. *Fischer Th.*: Mittelmeer-Bilder. Leipzig, 1908. XXVI—348.
 291. *Fischmann J.*: הנהו בים דרך Berditzew, 1903. XXVI—352.
 292. *Fleg E.*: Anthologie Juive. Paris, 1923. XLI—126, XLI—140.
 293. *Flesch A.*: Gondolatok a Talmudból. XVI—360.
 294. *Flesch A.*: A zsidó. Budapest, 1908. XXV—304.
 295. *Flesch A.*: Az élet meghosszabbítása. Bpest, 1910. XXVIII—219.
 296. *Flinders—Petrie*: Egypt and Israel. 1911. XXXIII—77.
 297. *Flury S.*: Islamische Ornamente in einem griechischen Psalter. XXXV—147.
 298. *Fonck L.*: Streifzüge durch die biblische Flora. Freiburg, 1900. XVII—254.
 299. *Fossey F.*: La Magie Assyrienne. Paris, 1902. XXI—197.
 300. *Franco M.*: Les sciences mystiques chez les juifs d'Orient. Paris, 1900. XX—94.
 301. *Frankenberg W.*: Der Organismus der semitischen Wortbildung. Giessen, 1913. XXXI—244.
 302. *Frankl—Grün A.*: Geschichte der Juden in Ungarisch-Brod. Wien, 1905. XXIII—189.
 303. *Freimann A.*: Über hebräische Inkunabeln. XIX—278.
 304. *Freimann A.*: לקט זושר Berlin, 1904. XXIII—66.
 305. *Freimann A.*: Die hebräische Inkunabeln der Stadtbibliothek zu Frankfurt. Frankfurt, 1920. XXXVIII—52.
 306. *Freund J.*: Die Rechtsstellung der Juden im preussischen Volksschulrecht. Berlin, 1908. XXVI—168.
 307. *Freund L.*: Zur Geschichte des Ehegüterrechtes bei den Semiten. Wien, 1909. XXVIII—214.
 308. *Frey J.*: Tod, Seelenglaube und Seelenkult im Alten Israel. Leipzig, 1898. XVI—102.
 309. *Fried S.*: Das Buch über die Elemente. Drohobycz, 1900. XVIII—193.
 310. *Friedberg B.*: Geschichte der hebräischen Typographie in Krakau. Krakó, 1900. XVIII—198.

311. Friedberg B.: Die Familie Landau. Frankfurt, 1905. XXIII—66.
312. Friedländer M.: Der vorchristliche jüdische Gnosticismus. XVIII—92.
313. Friedländer M.: Griechische Philosophie im Alten Testament. Berlin, 1904. XXII—184.
314. Friedländer M.: Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin, 1905. XXIII—74.
315. Friedländer S.: תלמוד ירושלמי Sziniváralja, 1907. XXIV—272.
316. Friedmann A.: Die Geschichte der Juden in Ingolstadt. Ingolstadt, 1900. XVIII—192.
317. Friedmann M.: סדר אליהו רבה וזוטה XVII—398.
318. Friedmann M.: Pseudo סדר אליהו וזטה XXII—85.
319. Friedmann M.: כריתת המלכות המשכן Wien, 1908. XXVI—164.
320. Friedmann M.: ספרא דבי רב Breslau, 1915. XXXIII—144.
321. Friedrich-Zimmermann: Hettitische Gesetze aus dem Staatsarchiv von Boghazköi. Leipzig, 1922. XLII—52.
322. Fries A. S.: Moderne Darstellungen der Geschichte Israels. Freiburg, 1898. XVI—93.
323. Fries C.: Die Attribute der christlichen Heiligen. Leipzig, 1915. XXXIII—307.
324. Frohnmeyer: Bilderatlas zur Bibelkunde. Stuttgart, 1905. XXIII—184.
325. Fromer J.: Vom Ghetto zur modernen Kultur. Charlottenburg, 1906. XXIV—68.
326. Fromer J.: Organismus des Judentums. Charlottenburg, 1909. XXVI—331.
327. Fuchs H.: Pesik ein Glossenzeichen. Breslau, 1907. XXV—394.
328. Funk S.: Die Juden in Babylonien. XX—91., XXV—293.
329. Funk S.: Für den Kaiser! Brünn, 1908. XXVI—358.
330. Funk S.: Die Entstehung des Talmuds. Leipzig, 1910. XXVII—255.
331. Funk S.: Die Hygiene des Talmuds. Wien, 1912. XXX—50.
332. Funk S.: Talmudproben. Leipzig, 1912. XXX—154.
333. Fürst A.: Sitten und Gebräuche einer Judengasse. Székesfehérvár, 1908. XXVI—73.

G.

334. Galliner J.: Abraham Ibn Esra's Hiob-Kommentar. Berlin, 1901. XIX—194.
335. Gardthausen V.: Griechische Palaeographie. Leipzig, 1911. XXIX—156.
336. Gärtner E.: Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit. Berlin, 1912. XXXI—66.
337. Gaster M.: The Swond of Moses. XIII—354.
338. Gaster M.: Proceedings the Society of Biblical Archeology. XX—381.
339. Gavrilo J.: ספר איצר המדות Budapest, 1925. XLII—184.

340. Gebhardt C.: Spinoza's Briefwechsel. Leipzig, 1914. XXXIII—79.
341. Geden A.: The Masoretic and other Notes . . . London, 1906. XXV—88.
342. Gerche—Norden: Einleitung in die Altertumswissenschaft. Leipzig, 1912. XXXI—155., XXXI—246., XXXIII—222.
343. Gerdman's B.: Die Komposition der Genesis. Giessen, 1908. XXVI—340.
344. Gerhard G.: Ein neuer juristischer Papyrus der Heidelberger Universitätsbibliothek. Heidelberg, 1903. XXI—177.
345. Gerhard G.: Der Mythos von der Sintflut. Bonn, 1912. XXX—55.
346. Gerzon J.: Die jüdisch-deutsche Sprache. Frankfurt, 1902. XX—368.
347. Gesenius—Buhl: Handwörterbuch. Leipzig, 1915. XXXIII—241.
348. Gieseberg F.: Die Berufsgabung der alttestamentlichen Propheten. XV—78.
349. Ginsberg L.: שרירי הירושלמי מן הגניזה אשר במצרים New York, 1909. XXVII—250.
350. Ginsberg L.: The legends of the Jews. Philadelphia, 1909. XXVIII—214.
351. Ginsberg L.: תשובה בדבר ינות הכשרים והפסולים למצוה New York, 1922. XL—102.
352. Ginsburg Ch.: Introduction of the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible. XV—75.
353. Ginsburg Ch.: A series of Fifteen Facsimiles from Manuscript Pages of the Hebrew Bible. London, 1897. XV—76.
354. Ginsburg Ch.: עשרים וארבעה ספרי קודש London, 1905. XXIV—270.
355. Ginsburger M.: Der israelitische Friedhof zu Jungholz. XXII—365.
356. Ginzler F.: Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Leipzig, 1906. XXVI—69.
357. Glane P.: Die Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienste. Berlin, 1907. XXIV—273.
358. Glane—Rahlfs.: Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs. Berlin, 1911. XXX—316.
359. Goetz F.: Nyilt levél Tolstoi L. grófhöz. XVI—96.
360. Goetz F.: Die sozialökonomische Verfassung im antiken Judäa nach der Thora und ihre Zukunft. Kowno, 1924. XLI—89.
361. Goldmann A.: Das Judenbuch der Scheffstrasse zu Wien, Wien, 1908. XXVI—162.
362. Goldschmidt L.: Das Judentum in der Religionsgeschichte der Menschheit. XXIV—186.
363. Goldschmidt L.: ספר הישר Berlin, 1923. XLII—122.
364. Goldziher J.: Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1910. XXVIII—301.
365. Gollaner H.: The ethical Teatrise of Berachja son of Rabbi Natronai Hanakdan. London, 1902. XX—192.
366. Gollaner H.: מפתח שלמה London, 1903. XXI—187.

367. Gollaner H.: The book of protection. London, 1912. XXX—304.
 368. Gordon A.: Die Bezeichnungen der pentateuchischen Gesetze. Frankfurt, 1906. XXIV—62.
 369. Gordon S.: כל שירי Vilna, 1898. XVIII—384.
 370. Götsberger J.: Barhebraeus und seine Scholien zur heiligen Schrift. Freiburg, 1900. XVIII—190.
 371. Grabmann M.: Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg, 1911. XXX—61.
 372. Greenstone J.: The Turkoman Defeat at Cairo by Solomon ben Josef Hakohen. Chicago, 1906. XXIII—373.
 373. Greenup J.: ילקוט המכירי על ספר זכריה London, 1909. XXVII—238.
 374. Gregory C.: Das Freer-Logion. Leipzig, 1908. XXVI—270.
 375. Gregory C.: Zu Fuss in Bibellanden. Leipzig, 1919. XXXVII—47.
 376. Gressmann H.: Palästinas Erdgeruch der israelitischen Religionen. Berlin, 1909. XXVII—246.
 377. Gressmann H.: Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament. Tübingen, 1909. XXVII—327.
 378. Gressmann H.: Tod und Auferstehung des Osiris. XLII—52.
 379. Grimme H.: Althebräische Inschriften vom Sinai. Darmstadt, 1923. XLI—93.
 380. Grimme H.: Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. Paderborn, 1907. XXVI—64.
 381. Grimme H.: Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch. Heidelberg, 1911. XXIX—326.
 382. Grossberg M.: ספר הרפאות London, 1900. XVII—263.
 383. Grossberg M.: ספר העצמים London, 1901. XX—191.
 384. Grossberg M.: ספר המכתם Lemberg, 1904. XXII—270.
 385. Grossberg M.: Traktat מנלת תענית Lemberg, 1905. XXII—370.
 386. Grünhut L.: ספר הלכות XV—367., XVII—358.
 387. Grünhut L.: ילקוט המכירי Jerusalem 1902. XIX—368.
 388. Grünhut L.: Die Rundreise des R. Pethachja aus Regensburg. Jerusalem, 1904. XXII—372.
 389. Grünhut L.: Abhandlungen und Aufsätze wissenschaftlichen Inhalts. Jerusalem, 1906. XXIV—75.
 390. Grünhut L.: Die Geographie Palästinas von Estori Haffarchi. Jerusalem, 1912. XXX—231.
 391. Grünwald M.: Portugiesengräber auf deutscher Erde. Hamburg, 1902. XIX—370.
 392. Grünwald M.: Hamburg's deutsche Juden bis zur Auflösung der Dreigemeinden. Hamburg, 1904. XXII—90.
 393. Grünwald L.: חכמי מדינתנו Máramarosziget, 1910. XXVIII—281.
 394. Grünwald L.: Rosenthal תולדות משפחה Budapest, 1921. XXXVIII—45.

395. Grützmacher G.: Hieronymus. Leipzig, 1901. XXXIII—243., XXXIII—304.
 396. Güdemann M.: Das Judentum und die bildenden Künste. XVI—199.
 397. Güdemann M.: Das Judentum in seinen Grundzügen. Wien, 1902. XIX—279.
 398. Güdemann M.: Jüdische Apologetik. Glogau, 1906. XXV—178.
 399. Günter H.: Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg, 1910. XXVIII—55.
 400. Günzig J.: Der Kommentar des Karäers Jepheth ben Ali Halevi zu den Propheten. Krako, 1898. XVI—99.
 401. Guthe H.: Kurzes Bibelwörterbuch. Tübingen, 1903. XX—373.
 402. Guthe H.: Gerasa. Leipzig, 1919. XXXVII—48.
 403. Guttmann M.: מפתח התלמוד XXIV—179., XXIV—382., XXV—294., XXVI—143., XXVI—332., XXVIII—53., XXVIII—227., XXIX—155., XXX—230., XXXI—141., XXXII—54., XXXIII—136., XXXVI—59., XLI—91., XLII—48.
 404. Guttmann J.: Die philosophischen Lehren des Isaak ben Samuel Halevi. Münster, 1911. XXX—308.
 405. Guttmann S.: A béke gondolata a bibliában. XL—149.

H.

406. Haas Th.: Die Juden in Mähren. Brünn, 1908. XXV—390.
 407. Haas Ph.: Ungedruckte Stücke aus dem Breslauer Machzor-Handschriften. Berlin, 1906. XXIV—67.
 408. Hablitzel J.: Hrabanus Maurus. Freiburg, 1906. XXIV—69.
 409. Haefeli L.: Geschichte der Landschaft Samaria. Münster, 1922. XLII—47.
 410. Hagen M.: Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen. Freiburg, XVII—172.
 411. Halász N.: Zsidó hit- és erkölcsstan. XVII—82.
 412. Halász J.: A szemérem elleni bűncselekmények. Budapest, 1909. XXVI—255.
 413. Halberstam S.: ספר השטרות Berlin, 1898. XVI—198.
 414. Halbert A.: Das Rätsel: Jude. Berlin, XXIII—374.
 415. Halevy J.: דורות הראשונים XVIII—386., XIX—280., XXIV—74.
 416. Halévy J.: Tézara Sanbat... Paris, 1902. XXI—195.
 417. Haller E.: Die rechtliche Stellung der Juden im Kanton Aargau. Aargau, 1901. XVIII—190.
 418. Halper B.: A volume of the book of precepts by Hefes b. Jashiah. Philadelphia, 1915. XXXIX—50.
 419. Halper B.: שורת ישראל Leipzig, 1924. XLI—133.
 420. Hamburger J.: Supplement. Strelitz, 1900. XVII—85.
 421. Hammer H.: Traktat vom Samaritanermessias. Bonn, 1913. XXXIII—131.

422. Hanauer T.: Folk-Lore of the Holy Land. London, 1907. XXVI—58.
423. Harkavy A.: Studien und Mitteilungen. Pétervár, 1903. XX—379.
424. Harkavy A.: *דור ישראל*. New York, 1903. XXII—92.
425. Harnack A.: Zu den Amherst Papyri. Berlin, 1900. XVIII—94.
426. Harnack A.: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig, 1902. XXI—63.
427. Harnack A.: Reden und Aufsätze. Giessen, 1904. XXI—182.
428. Harnack A.: Aus Wissenschaft und Leben. Giessen, 1911. XXXI—154.
429. Harnack A.: Die Entstehung des Neuen Testaments. Leipzig, 1914. XXXIII—135.
430. Harris E.: The Game of Doeg. Philadelphia, 1914. XXXIII—137.
431. Harris J. R.: The Odes of Solomon. 1909. XXVII—393.
432. Hartmann: Das Buch Ruth in der Midraschlitteratur. Frankfurt, 1901. XVIII—381.
433. Hartmann M.: Die arabische Frage. Leipzig, 1909. XXVII—249.
434. Hartmann R.: Das Land der Bibel. Leipzig, 1915. XXXIII—237.
435. Hastrings J.: Encyclopedia of Religions and Ethics. XXVII—247.
436. Haupt P.: Purim. Leipzig, 1906. XXV—188.
437. Hauptmann C.: Ismael Friedmann. Leipzig, 1917. XXXVII—60.
438. Hauser O.: Geschichte des Judentums. Weimar, 1921. XXXIX—53.
439. Hausmeister M.: Die Mittel zur geistigen Übung des Judentums. Stuttgart, 1900. XVII—257.
440. Hayn H.: Übersicht der Literatur über die angeblich von Juden verübten Ritualmorde und Hostienfrevle. Jena, 1906. XXIV—71.
441. Hehn J.: Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament. Leipzig, 1907. XXVI—67.
442. Heil B.: Die deutschen Städte und Bürger im Mittelalter. Leipzig, 1903. XXII—190.
443. Heilborn E.: Das Tier Jehovas. Berlin, 1905. XXIII—70.
444. Heilpern M.: *הנזירות והכנאים*. Vilna, 1912. XXXI—165.
445. Heinemann J.: Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur, Philos Werke. Breslau, 1923. XLI—95.
446. Heimisch P.: Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. München, 1910. XXXIII—221.
447. Heinrich G.: Die Leipziger Papyrusfragmente der Psalmen. Leipzig, 1903. XXI—178.
448. Heinrich G.: Die Hermes-Mystik und das Neue Testament. Leipzig, 1918. XXXVII—51.
449. Heiss A.: Eine anonyme arabische Übersetzung und Erklärung der Propheten Zephania, Haggai und Zecharja. Berlin, 1902. XX—190.
450. Helbing R.: Auswahl aus griechischen Papyri. Berlin, 1912. XXXIII—56.

451. Helbing R.: Grammatik der Septuaginta. Göttingen, 1907. XXVI—260.
452. Hell J.: Die Kultur der Araber. Leipzig, 1909. XXVII—326.
453. Hellwig A.: Verbrecher und Aberglaube. Leipzig, 1908. XXVI—345.
454. Henriques H.: Jewish Marriages and the English Law. Oxford, 1909. XXVII—383.
455. Henry V.: La Magie dans le Judée antique. Paris, 1904. XXI—197.
456. Hertz F.: Antisemitismus und Wissenschaft. Wien, 1904. XXII—93.
457. Hertz F.: Rasse und Kultur. Leipzig, 1915. XXXIII—304.
458. Hertz J.: The first pastoral tour. Oxford, 1924. XLI—136.
459. Hertz J.: Jüdische Gedanken über Judentum. Leipzig, XLII—46.
460. Hertz W.: Gesammelte Abhandlungen. Stuttgart, 1905. XXVI—256.
461. Herzberg A.: *הארץ והעשית הארץ*. Varsó, 1924. XLI—132.
462. Herzl Th.: Tagebücher. Berlin, 1922. XL—108.
463. Herzog M.: *קורות בתנו*. Stomfa, 1918. XXXVII—52.
464. Hess J.: Israel au Maroc. Paris, 1907. XXVI—65.
465. Hevesi F.: A jelenések könyvéből. Budapest, 1924. XLI—96.
466. Hevesi S.: Áldozat és bizalom. Budapest, 1915. XXX—77.
467. Hevesi S.: Grundgedanke des Buches Hiob. XXXI—305.
468. Hevess K.: Lant és biblia. XV—81.
469. Hildesheimer J.: Gesammelte Aufsätze. Frankfurt, 1923. XLII—179.
470. Hilprecht H.: Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur. Leipzig, 1910. XXVIII—304.
471. Hirsch S. R.: Gesammelte Schriften. Frankfurt, 1904. XXII—91, XXIV—71.
472. Hirsch S. R.: *נחלת צבי*. Vác, 1911. XXX—314.
473. Hirschensohn Ch.: *ספר ימים מקדם הוא הכרונולוגיה העברית*. Jerusalem, 1908. XXVI—354.
474. Hirschensohn H.: *מוצאי מים*. Budapest, 1924. XLII—120.
475. Hirschensohn H.: *מלכי בקדש*. Hoboken, 1921. XLII—187.
476. Hirschfeld H.: *יפת בן אלי*. XXIX—160.
477. Hirschfeld H.: Girgisani-Studies. London, 1918. XXXVIII—38.
478. Hirzel R.: Die Strafe der Steinigung. Leipzig, 1909. XXVII—320.
479. Hoberg H.: Exegetisches Handbuch zum Pentateuch. Freiburg, 1908. XXVI—159.
480. Hoenicke G.: Das Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Berlin, 1908. XXVI—169.
481. Hoensbroeck: Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit. Leipzig, 1900. XIX—192.
482. Hoffmann D.: Neue Collectaneen aus einer Mechilta zu Deuteronomium. XIV—369.
483. Hoffmann D.: *מכילתא דר' שמעון בן יוחאי*. Frankfurt, 1905. XXIII—65, XXVI—55.
484. Hoffmann D.: *מדרש תנאים*. Berlin, 1909. XXVI—254.

485. Hogarth D.: *Autorithy and Archeology. XVII—235.*
 486. Holzmann O.: *Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu.* Giessen, 1901. *XIX—273.*
 487. Holzmann O.: *Christus.* Leipzig, 1914. *XXXIII—226.*
 488. Holtmann O.: *Neutestamentliche Zeitgeschichte.* Tübingen, 1906. *XXVII—239.*
 489. Hölscher G.: *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit.* XX—278.
 490. Hölscher G.: *Landes- und Volkskunde Palästinas.* Leipzig, 1907. *XXVI—168.*
 491. Hölscher G.: *Die Geschichte der Juden in Palästina seit dem Jahre 70 nach Chr.* Leipzig, 1909. *XXVII—378.*
 492. Hommel F.: *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients.* München, 1904. *XXII—186.*
 493. Hopfner Th.: *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber.* Leipzig, 1922. *XL—107.*
 494. Hopfner Th.: *Orient und griechische Philosophie.* Leipzig, 1925. *XLII—182.*
 495. Höpfel H.: *Beiträge zur Geschichte der sixtoklementinischen Vulgata.* Freiburg, 1913. *XXXI—152.*
 496. Horn E.: *Die hebräische Bauweise im alten Testament.* Karlsbad, 1903. *XXII—182.*
 497. Horn E.: *Verzeichnis der an den höheren Lehranstalten Preussens eingeführten Schulbücher.* Leipzig, 1906. *XXIV—70.*
 498. Horodesky S.: *Mystisch-religiöse Strömungen unter den Juden.* Leipzig, 1914. *XXXVII—48.*
 499. Horowitz J.: *Untersuchungen zur rabbinischen Lehre von den falschen Zeugen.* Frankfurt, 1914. *XXXIII—309.*
 500. Horowitz J.: *Palestine and the adjacent countries.* Wien, *XL—104.*
 501. Horowitz M.: *Az ungvári orth. izr. hitk. elemi népiskolájának története.* Ungvár, 1913. *XXXI—141.*
 502. Horowitz S.: *העולם הקטן* XX—280.
 503. Horowitz S.: *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam.* Breslau, 1909. *XXVI—150.*
 504. Horowitz S.: *Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters.* Leipzig, 1911. *XXX—320.*
 505. Horowitz L.: *Die Israeliten unter dem Königreich Westphalen.* Berlin, 1900. *XVIII—178.*
 506. Houtsma—Schade: *Encyclopedie des Islam.* Leipzig, 1908. *XXVI—270.*
 507. Huart Cl.: *Geschichte der Araber.* Leipzig, 1914. *XXXIII—138.*
 508. Huber L.: *A talmud.* XV—174.
 509. Hunger—Lamer: *Altorientalische Kultur im Bilde.* Leipzig, 1912. *XXXIII—129.*
 510. Hussert S.: *Gründungsgeschichte des Stadttempels der isr. Kultusgemeinde Wien.* Wien, 1906. *XXIV—61.*

511. Hyamson A. M.: *A history of the Jews in England.* London, 1908. *XXVI—77.*
 512. Hyman A.: *אגרת דרבינו שירא נאון עם באר ופירוש בשם: פתשן הכתב* London, 1910. *XXVIII—288.*
 513. Hyman A.: *סדר תנאים ואמוראים* London, 1910. *XXVIII—290.*

I.

514. Immisch O.: *Das Nachleben der Antike.* Leipzig, 1919. *XXXIX—49.*
 515. Indlovitz D.: *חיי היהודים בזמן התלמוד ספר נהרדעא* Vilna, 1905. *XXVIII—309.*

J.

516. Jacob B.: *Der Pentateuch.* Leipzig, 1905. *XXIII—66.*
 517. Jacob G.: *Märchen und Traum.* Hannover, 1923. *XLI—36.*
 518. Jacobi A.: *Das geographische Mosaik von Madaba.* Leipzig, 1905. *XXIV—64.*
 519. Jacob ibn Jicchak: *אהל העדות* Jerusalem, 1908. *XXVI—356.*
 520. Jacobs J.: *Jewish contributions to civilisation.* Philadelphia, 1919. *XXXVII—58.*
 521. Jacobsohn: *Führer durch die . . . Jugendschriftliteratur.* XV—79.
 522. Jahn G.: *Beiträge zur Beurteilung der Septuaginta.* 1902. *XX—97.*
 523. Jampel S.: *Die Hagada aus Aegypten, Israels Bedrückung in Aegypten.* Frankfurt, 1911. *XXVIII—228.*
 524. Jastrow M.: *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* Giessen, 1902. *XX—278.*
 525. Jastrow M.: *Babylonien Assyrian Birth Omens and their cultural significance.* Giessen, 1914. *XLI—88.*
 526. Jastrow M.: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi and the Midrashic Literature.* London. *XXVI—74.*
 527. Jastrow M.: *Hebrew and Babylonian Traditions.* London, 1914. *XXXIII—141.*
 528. Jawitz W.: *תולדות ישראל* Berlin, 1912. *XXVI—56., XXXI—311.*
 529. Jawitz W.: *סדר עבודת הלכות* Berlin, 1922. *XLI—143.*
 530. Jäger K.: *Das Bauernhaus in Palästina.* Göttingen, 1912. *XXXI—164.*
 531. Jeffreys D.: *Ancient Hebrew Names.* London, 1906. *XXIII—192.*
 532. Jelitto J.: *Die peinlichen Strafen im Kriegs- und Rechtswesen der Babylonier und Assyrier.* Breslau, 1913. *XXXIV—74.*
 533. Jeremias A.: *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients.* Leipzig, 1904. *XXI—390.*
 534. Jeremias J.: *Jerusalem zur Zeit Jesu.* Leipzig, 1923. *XLI—150.*
 535. Jessel E.: *The unknown history of the Jews.* London, 1914. *XXXIII—78.*
 536. Jirku A.: *Materialien zur Volksreligion Israels.* Leipzig, 1914. *XXXIII—140.*

537. *Jirku A.*: Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament. Leipzig, 1921. XXX—57.
 538. *Jirku A.*: Mantik in Altisrael. Rostock, 1913. XXXIII—208.
 539. *Joesten*: Zur Geschichte der Hexen und Juden in Bonn. Bonn, 1900. XVII—362.
 540. *Jordan H.*: Das Frauenideal des Neuen Testaments und der ältesten Christenheit. Leipzig, 1909. XXVII—380.
 541. *Jugie M.*: Histoire du Canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise Grecque et l'Eglise Russe. Paris, 1909. XXVII—380.
 542. *Jülicher A.*: Einleitung in das Neue Testament. Tübingen, 1906. XXIV—190.

K.

543. *Kahan S.*: ענין עץ אבות Krakó, 1903. XXXI—62.
 544. *Kahana A.*: כעשית Zitomir, 1900. XVIII—195.
 545. *Kahana A.*: ספורי מעשיות Varsó, 1922. XL—101.
 546. *Kahana A.*: ספרות ההיסטוריה השראליית Varsó, 1922. XL—100.
 547. *Kahle P.*: Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum samaritanischen Pentateuchtargum. XV—274.
 248. *Kahle P.*: Die arabischen Bibelübersetzungen. Leipzig, 1904. XXII—268.
 249. *Kahle P.*: Masoreten des Ostens. Leipzig, 1913. XXXI—308.
 550. *Kann J. H.*: Erez Israel. Köln, 1909. XXVII—384.
 . *Kantarrowsky G.*: Ein anonym hebräischer Commentar zu den Proverben. Breslau, 1907. XXV—183.
 552. *Kaplun—Kogan*: Die jüdische Sprach- und Kulturgemeinschaft in Polen. Wien, 1907. XXXV—161.
 553. *Karge P.*: Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. Münster, 1910. XXVIII—307.
 554. *Karlebach E.*: Die rechtlichen und sozialen Verhältnisse der jüdischen Gemeinden Speyer, Worms und Mainz. Leipzig, 1901. XVIII—384.
 555. *Karlborg G.*: Über die ägyptischen Wörter im Alten Testament. Upsala, 1912. XXXI—147.
 556. *Karpeles G.*: Geschichte der jüdischen Literatur. Berlin, 1909. XXVII—249.
 557. *Katz A.*: Die Juden in China. Berlin, 1900. XVII—363.
 558. *Katz L.*: Die rechtliche Stellung der Israeliten nach dem Staatskirchenrecht des Grossherzogtums Hessen. Giessen, 1906. XXIV—61.
 559. *Katz B. C.*: אור ננה על שמי התלמוד Varsó. XIV—67.
 560. *Kaufmann D.*: Gesammelte Schriften. Frankfurt, 1915. XXVII—323., XXXIII—210.
 561. *Kaufmann E.*: Philosophisches in der Kabbala. Pozsony, 1901. XVIII—299.
 562. *Kaulen F.*: Assyrien und Babylonien. Freiburg, 1899. XVII—262.
 563. *Kaulen F.*: Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata. Freiburg, 1904. XXII—197.
 564. *Kautzsch E.*: Bibelwissenschaft und Religionswissenschaft. Halle, 1903. XXI—193.
 565. *Kautzsch E.*: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. XVI—97.
 566. *Kautzsch K.*: Das sogenannte Volksbuch von Hiob. Tübingen, 1900. XVIII—198.
 567. *Kayserling M.*: Handbuch der jüdischen Geschichte und Literatur. Leipzig, 1900. XVII—367.
 568. *Kecskeméti A.*: A zsidó irodalom története. XXV—297., XXVI—137.
 569. *Kellermann B.*: Die Kämpfe Gottes von Levi ben Gerson. Berlin, 1914. XXXIII—126.
 570. *Kennedy J.*: The Note-Line in the Hebrew-Scriptures. Edinburgh, 1903. XXI—198.
 571. *Küllermann S.*: Die Blumen des heiligen Landes. Leipzig, 1915. XXXIII—310.
 572. *Kinschke*: Das heilige Land im Lichte der neuesten Ausgrabungen und Funde. Berlin, 1913. XXXIII—137.
 573. *Kircher K.*: Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum. Giessen, 1910. XXVIII—229.
 574. *Kirschner B.*: Alphabetische Akrosticha in syrischer Literatur. Roma, 1907. XXVII—251.
 575. *Kirschhoff A.*: Mensch und Erde. Leipzig, 1901. XIX—272.
 576. *Kirschhoff A.*: Palästinakunde zur Erklärung der biblischen Geschichte. XVI—365.
 577. *Kiss A.*: Morris Rosenfeld költeményei. Budapest, 1908. XXV—299.
 578. *Kiss A.*: Köd és napsugár. Budapest, XXVII—320.
 579. *Kistner A.*: Der Kalender der Juden. Karlsruhe, 1905. XXXIII—365.
 580. *Kittel B.*: Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere biblische Geschichte. Leipzig, 1908. XXVI—355.
 581. *Kittel R.*: Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen. Leipzig, 1912. XXX—61.
 582. *Kittel R.*: Rabbinica. Leipzig, 1920. XXXVIII—51.
 583. *Kittel R.*: Judenfeindschaft und Gotteslästerung. Leipzig, 1914. XXXV—155.
 584. *Klaar A.*: Uriel Acosta. Berlin, 1909. XXVII—242.
 585. *Klaskin J.*: ברוך שפינוח חיו ספריו שטות Leipzig, 1923. XLI—132.
 586. *Klauber E.*: Assyrisches Beamtentum nach Briefen aus der Sargonidenzeit. Leipzig, 1910. XXVIII—57.
 587. *Klausner J.*: תולדות בית השמונאי Jerusalem, 1924. XLI—129.
 588. *Klausner J.*: היסטוריה ישראלית Jerusalem, 1924. XLI—152., XLI—121.
 589. *Klein S.*: Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas. Leipzig, 1909. XXVII—247., XLI—41.

590. Klein S.: Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten. Berlin, 1909. XXVII—385.
591. Klein S.: מאמרים שונים. Wien, 1924. XLII—55.
592. Kleinpaul R.: Die deutschen Personennamen. Leipzig, 1909. XXVIII—286.
593. Kliers M.: ספור הארץ. 1906. XXIV—76.
594. Klostermann A.: Der Pentateuch. Leipzig, 1907. XXIV—73.
595. Klostermann E.: Eusebius Onomasticon der biblischen Ortsnamen. Leipzig, 1904. XXII—269.
596. Kluge F.: Unser Deutsch. Leipzig, 1907. XXIV—262.
597. Klüger H.: Friedrich Delitzsch, der Apostel der Neubabylonischen Religion. Leipzig, 1912. XXX—235.
598. Knopping R.: Islam und Judentum. Leipzig, 1900. XVII—362.
599. Knortz K.: Folkloristische Streifzüge. Oppeln, 1899. XXXVII—48.
600. Kober A.: Das Salmannenrecht und die Juden. Heidelberg, 1907. XXV—99.
601. Koch P.: Die arischen Grundlagen der Bibel. Berlin, 1914. XXXIII—57.
602. Köhler K.: Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage. Leipzig, 1910. XXVII—252.
603. Köhler—Peiser: Aus dem babylonischen Rechtsleben. Leipzig, 1898. XXV—97.
604. Köhler—Peiser: Hammurabi's Gesetz. Leipzig, 1904. XXXI—308.
605. Köhler—Ungnad: 100 ausgewählte Rechtsurkunden aus der Spätzeit des babylonischen Schrifttums. Leipzig, 1911. XXXI—314.
606. Kohlhammer W.: Sifre zu Deuteronomium. Stuttgart. XL—107.
607. Kohut A.: Tributes to the Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut. XII—437.
608. Kohut A.: Geschichte der deutschen Juden. Berlin, 1900. XVIII—91.
609. Kotelnik L.: Die Ophthalmologie bei den alten Hebräern. Hamburg, 1910. XXVIII—279.
610. Kottek H.: Fortschritt oder Rückschritt in der jüdischen Wissenschaft. Frankfurt, 1902. XX—89.
611. Kottek H.: Geschichte der Juden. Frankfurt, 1915. XXXIII—214.
612. Köberle J.: Die geistige Kultur der semitischen Völker. Leipzig, 1901. XVIII—382.
613. Köberle J.: Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. München, 1905. XXII—266.
614. König E.: Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache. XV—81.
615. König E.: Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur. Leipzig, 1900. XVIII—95.
616. König E.: Glaubwürdigkeitsspuren des Alten Testaments. Berlin, 1903. XXI—62.
617. König E.: Hebräisch und Semitisch. Berlin, 1901. XVIII—380.

618. König E.: Das Berufungsbewusstsein der alttestamentlichen Propheten. Barmen, 1900. XVIII—386.
619. König E.: Alttestamentliche Kritik und Offenbarungsglaube. Lichtenfelde, 1901. XXI—309.
620. König E.: Prophetenideal; Judentum und Christentum. Leipzig, 1906. XXIV—66.
621. König E.: Hebräische Grammatik für den Unterricht. Leipzig, 1908. XXVI—73.
622. König E.: Geschichte der alttestamentlichen Religion. Gütersloh, 1912. XXXI—74.
623. König E.: Die moderne Pentateuchkritik und ihre moderne Bekämpfung. Leipzig, 1914. XXXIII—141.
624. Kracauer J.: Die politische Geschichte der Frankfurter Juden. Frankfurt, 1911. XXXIII—299.
625. Krausz S.: Rendszeres zsidó vallás- és erkölcs. XIII—173.
626. Krausz S.: The Mishnah Treatise Sanhedrin. Leiden, 1909. XXVI—332.
627. Krausz S.: Talmudische Archäologie. Leipzig, 1910. XXVIII—60.
628. Krausz S.: Die galiläischen Synagogenruinen. 1912. XXX—53.
629. Krausz S.: Studien zur bizantinisch-jüdischen Geschichte. Wien, 1914. XXXIII—62.
630. Krausz S.: נבטת שאול. Wien, 1923. XL—147.
631. Krengel M.: שם הגדולים השלם. Podgorze, 1905. XXIII—196.
632. Kristianpoller A.: Traum und Traumdeutung. Wien, 1923. XLI—88.
633. Kroner H.: Maimonides' Commentar zum Tractat Bezah. XVII—84.
634. Krüger G.: Die neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte. Giessen, 1898. XVII—167.
635. Krüger G.: Das Papsttum. 1907. XXIV—277.
636. Krüger P.: Philo und Josephus als Apologeten des Judentums. Leipzig, 1906. XXIV—281.
637. Krüger P.: Hellenismus und Judentum in neutestamentlichen Zeitalter. Leipzig, 1908. XXVI—162.
638. Kultur der Gegenwart. XXIII—368., XXV—89., XXVI—152., XXVI—258., XXVI—333., XXXI—168., XXXIII—229.
639. Kurrein A.: Brauchen die Juden Christenblut. Prag, 1900. XVIII—95.
640. Kultner B.: Jüdische Sagen und Legenden. Frankfurt, 1906. XX—187., XXIII—187.
641. Kübler B.: Antinopolis. Leipzig, 1914. XXXIII—138.
642. Küchler Fr.: Hebräische Volkskunde. Tübingen, 1906. XLI—92.
643. Kühnel E.: Granada. Leipzig, 1910. XXVIII—62.
644. Kümmel A.: Von Gethsemane nach Golgotha. Barmen, 1899. XVII—168.

L.

645. Lagrange M.: Études sur les religions sémitiques. Paris, 1903. XXI—194.
646. Lambert M.: ספר דניאל פירוש מדעי XXIII—293.
647. Lamer H.: Altorientalische Kultur im Bilde. Leipzig, 1923. XLI—38.
648. Lamm L.: Die jüdischen Friedhöfe in Kriegshaber, Buttenwiesen und Binswangen. Berlin, 1912. XXXIII—212.
649. Lamm L.: Isak Bernhard Lamm. Berlin, 1915. XXXIII—212.
650. Lamm L.: Zur Geschichte der Juden in Lausingen und anderen pfalz-neuburgischen Orten. Berlin, 1915. XX—XIII—212.
651. Landau A.: Das jüdische Volkslied in Russland. Petersburg, 1901. XX—281.
652. Landau J. L.: ישראל בעש"ט Johannesburg, 1923. XLII—127.
653. Landau W.: Die phönizischen Inschriften. Leipzig, 1907. XXIV—266.
654. Landersdorfer P. S.: Die Kultur der Babylonier und Assyrier. München, 1913. XXXIX—92.
655. Landesberg L.: חקרי לב Szatmár, 1905. XXIII—187., XXVI—253.
656. Landsberger B.: Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrier. Leipzig, 1915. XXXIII—308.
657. Langdon S.: Lectures in Babylonia and Palestine. Paris, 1906. XXIV—79.
658. Lange G.: ס' מעשי חשב לר' לוי בן נרשון Frankfurt, 1909. XXVII—238.
659. Lasch R.: Der Eid. Stuttgart, 1908. XXXIII—303.
660. Last J.: מלאים Pozsony, 1904. XXII—94.
661. Last J.: Weitere zwei Schriften. Pozsony, 1905. XXII—265.
662. Last J.: אדני כסף London, 1912. XXX—59., XXX—315.
663. Last J.: תם הכסף London, 1913. XXXI—310.
664. Lauer Ch.: Zur Renaissance der hebräischen Sprache. Zürich, 1915. XXXIII—308.
665. Lazarus M.: Die Erneuerung des Judentums. Berlin, 1909. XXVI—362.
666. Lazarus M.: Die Ethik des Judentums. Frankfurt, 1911. XXX—310.
667. Lazarus M.: Ein deutscher Professor in der Schweiz. Berlin, 1910. XXVI—393.
668. Lea K.: Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge. Paris, 1900. XVIII—180., XIX—106.
669. Lebovitz J.: Zsidó hitéleti lexikon. Mohács, 1925. XLII—128.
670. Lehmann—Haupt: Die Geschichte Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte. Tübingen, 1911. XXVIII—312.
671. Leipoldt J.: Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Leipzig, 1907. XXVI—161.

672. Lemoine A.: Napoléon I-er et les Juifs. Paris, 1900. XVII—252.
673. Lenormant F.: Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer. Berlin, 1920. XLII—57.
674. Leroy—Beaulieu A.: Les doctrines de haine l'antisemitism, l'anti-protestantisme, l'anticléricalisme. Paris, 1902. XX—279.
675. Leszinsky B.: Die Lösung des Antoninusrätsels. Berlin, 1900. XXVIII—286.
676. Leszinsky B.: Phariseer und Sadduzäer. Frankfurt, 1912. XXX—235.
677. Leszinsky R.: Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds. XXVIII—219.
678. Leuken E.: Der Einfluss Aegyptens auf Palästina auf Grund der in Palästina gemachten Ausgrabungen. Göttingen, 1917. XXXIX—57.
679. Lévi J.: L'Ecclesiastique ou la sagesse de Jésus fils de Sira. XV—276.
680. Lévi G.: Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrasch. Leipzig, 1903. XXII—95.
681. Levias C.: A grammar of the aramaic idiom contained in the Babylonian Talmud. Cincinnati, 1900. XVIII—177.
682. Levias C.: אוצר חרמ"ה הלשון Leipzig, 1914. XXXIII—145.
683. Levinstein G.: Die Taufe. Berlin, 1899. XVII—73.
684. Lewkowitz J.: Judentum und moderne Weltanschauung. Frankfurt, 1909. XXVI—362.
685. Levy A.: Geschichte der Juden in Sachsen. Berlin, 1901. XVII—371.
686. Lévy J.: The hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus. Leiden, 1904. XXI—392.
687. Levy S.: Original Virtue and other short Studies. London, 1907. XXVI—361.
688. Lewin A.: Geschichte der Juden in Lissa. 1904. XXII—179.
689. Lewin A.: Geschichte der badischen Juden seit der Regierung, Karl Friedrich. Karlsruhe, 1909. XXVII. 325.
690. Lewin B.: רב שירא נאון Jaffa, 1916. XXXV—146.
691. Lewin R.: Luthers Stellung zu den Juden. Berlin, 1911. XXXI—314.
692. Lewinthal I.: The Jewish Law of agency. New York, 1923. XL—113.
693. Lewis A.: Palestinian Syriac Texts. London, 1900. XVII—368.
694. Lewkowitz A.: Zur Philosophie der jüdischen Religion. Breslau, 1916. XXXIII—216.
695. Lewkowitz A.: Mechanismus und Idealismus. Breslau, 1924. XLII—119.
696. Libowitz N. S.: השמ"ע יצחק New York, 1907. XXV—180.
697. Libowitz N. S.: פניאל New York, 1919. XXXVII—59.
698. Lichtenstein H.: תשובות בית הלל Szatmár, 1908. XXVI—145.
699. Lidzbarski M.: Handbuch der nordsemitischen Epigraphik. XVII—85.
700. Lidzbarski M.: Altsemitische Texte. Giessen, 1907. XXV—188.

701. Lidzbarski M.: Ephemeris für semitische Epigraphik. XXVI—268.
 702. Lidzbarski M.: Phönizische und aramäische Inschriften. Berlin, 1912. XXXI—160.
 703. Liebe G.: Das Judentum in der deutschen Vergangenheit. Leipzig, 1903. XXI—57.
 704. Lieberman: ננה יצחק Dessau, 1918. XXXVII—50.
 705. Lods A.: Les découvertes d'Éléphantine et l'Ancient Testament. Montbéliard, 1910. XXVIII—218.
 706. Loeschke G.: Jüdisches und heidnisches im christlichen Kult. Bonn, 1910. XXVIII—304, XXXIII—301.
 707. Löhr M.: Volksleben im Lande der Bibel. Leipzig, 1907. XXV—191.
 708. Löhr M.: Israels Kulturentwicklung. Strassburg, 1911. XXVIII—308.
 709. Löwy F.: Egy vallásalapító főúr. XXIV—61.
 710. Löwy L.: Gesammelte Schriften. XIV—363, XVII—167.
 711. Löwy J.: Karpas. 1915. XXXIII—130.
 712. Löwenstein L.: Geschichte der Juden von der babylonischen Gefangenschaft bis zur Gegenwart. Mainz, 1904. XXI—309.
 713. Löwenthal A.: R. Jona Gerundi und sein ethischer Kommentar zu den Proverbien. Berlin, 1910. XXVIII—217.
 714. Löwinger A.: Der Traum in der jüdischen Literatur. Leipzig, 1908. XXV—304.
 715. Löwinger A.: Rechts und links in Bibel und Tradition der Juden. XXXV—156.
 716. Löwy A.: Die Echtheit der moabitischen Inschrift. Wien, 1903. XXI—195.
 717. Löwy G.: Die Technologie und Terminologie der Müller und Bäcker in den rabbinischen Quellen. Leipzig, 1898. XVII—81.
 718. Lucas L.: Die Wissenschaft des Judentums und die Wege zu ihrer Förderung. Berlin, 1906. XXIII—191.
 719. Lucas L.: Beiträge zur Geschichte der Juden. Berlin, 1910. XXX—52.
 720. Lucien—Brun: La condition des Juifs en France. Lyon, 1900. XVIII—185.
 721. Luckwaldt F.: Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika. Berlin, 1920. XXXIX—85.
 722. Luncz M. A.: המעמר Jerusalem, 1912. XXXI—155.
 723. Lundgreen F.: Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion. Giessen, 1908. XXVI—76.
 724. Luzzato G.: I banchieri Ebrei in Urbino nell'eta ducale. Verona 1903. XXII—88.
 725. Lütke A.: Das heilige Land im Spiegel der Weltgeschichte. Gütersloh, 1908. XXV—393.

M.

726. Macalister B.: A history of civilisation of Palestine. Cambridge, 1912. XXXI—162.

727. Macalister R.: The Philistines, Their History and civilisation. London, 1914. XXXIII—66.
 728. Maddách A.: A szellembúvárlat irányeszméi. Budapest, 1899. XVII—370.
 729. Mager H.: Die Peschitto zum Buche Josua. Freiburg, 1915. XXXIV—70.
 730. Mahler E.: Ökori chronologiai kutatások. Budapest, 1915. XXXIII—219.
 731. Mahler E.: Naptárunk újjáalakítása és a husvétkérdés. Budapest, 1917. XXXV—155.
 732. Mainfroy—Maignal: La question juive en France. Paris, 1903. XXI—192.
 733. Maire A.: La technique du livre. Paris, 1908. XXV—392.
 734. Maller H.: Saadia Gaon. Philadelphia, 1921. XXXIX—51.
 735. Mandel S.: Der Bann. XV—367.
 736. Mangold W.: Voltaire's Rechtsstreit mit dem königlichen Schutzjuden Hirschel. Berlin, 195. XXV—185.
 737. Mann J.: The Jews in Egypt and in Palestine. Oxford, 1920. XL—42.
 738. Mannes S.: Über den Einfluss des Aramäischen auf den Wortschatz der Mishna an Nominal- und Verbalstämmen. Posen, 1899. XVII—170.
 739. Marcus A.: Barzilai, Sprache als Schrift der Psyche. Berlin, 1905. XXVI—163.
 740. Marder: רן על עין XX—365.
 741. Margoliouth G.: Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum. London, 1899. XVIII—183.
 742. Margolis M. L.: The theological aspect of reformed judaism. Baltimore, 1904. XXII—89.
 743. Margolis M. L.: Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds. München, 1910. XXVII—322.
 744. Margolis M.: The story of Bible Translations. Philadelphia, 1917. XXXIX—88.
 745. Margolis M.: The hebrew scriptures in the making. Philadelphia, 1922. XXXIX.
 746. Margulies B.: קב בשמים Lemberg, 1913. XXXI—312.
 747. Markon J.: מקורות לדני נשים ועריות אצל הקראים Pétervár, 1909. XXVI—353.
 748. Markon J.: מספרתנו העתיקה Vilna, 1910. XXVIII—149.
 749. Marmorstein A.: Studien zum Pseudo-Jonathan Targum. Pozsony, 1905. XXIII—182.
 750. Marti K.: Kurzgefasste Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache, Literatur. Berlin, 1896. XV—82.
 751. Marx A.: סדר עולם Berlin, 1903. XXI—63.
 752. Masaryk I.: Die Bedeutung des Polnaer Verbrechens für den Ritualaberglauben. Berlin, 1900. XVII—253.
 753. Maurer F.: Völkerkunde, Bibel und Christentum. Leipzig, 1905. XXII—367.

754. Maybaum S.: Die ältesten Phasen in der Entwicklung der jüdischen Predigt. XIX—19.
755. Maybaum S.: Predigten. Berlin. XXIV—271., XXVI—329., XXVII—326.
756. Mayer S.: Die Wiener Juden. Wien, 1917. XXXVII—55.
757. Mayr R.: Römische Rechtsgeschichte. Berlin, 1913. XLII—124.
758. Meinhold H.: Sabbat und Woche im Alten Testament. Göttingen, 1905. XXIII—180.
759. Meinhold H.: Die Weisheit Israels in Spruch, Weisheit und Dichtung. Leipzig, 1908. XXVI—272.
760. Meissner B.: Grundzüge der babylonischen und assyrischen Plastik. Leipzig, 1915. XXXIII—241.
761. Meissner B.: Das Märchen vom weisen Achikar. Leipzig, 1917. XXXV—153.
762. Meissner B.: Die gegenwärtigen Hauptprobleme der assyriologischen Forschung. XXXIX—47.
763. Meister A.: Geschichte und Organisation der Juden im ehemaligen Stiftsmünster. Münster, 1906. XXXI—77.
764. Meyer E.: Der Papyrusfund von Elephantine. XXIX—327.
765. Meyer E.: Ursprung und Anfänge des Christentums. Stuttgart, 1921. XL—150., XLII—181.
766. Meyer E.: Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien. Berlin, 1925. XLII—177.
767. Meyerhof M.: Beiträge zum Volksheiliglauben der heutigen Ägypter. 1917. XXXV—157.
768. Michaelis A.: Die Rechtsverhältnisse der Juden in Preussen seit dem Beginne des XIX. Jahrhunderts. Berlin, 1910. XXVI—392.
769. Michel K.: Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit. Leipzig, 1902. XXII—193.
770. Michelet S.: Israels Propheten als Träger der Offenbarung. Freiburg, 1898. XVI—196.
771. Mieses J.: Die älteste gedruckte Übersetzung des jüdischen Gebetbuchs. Wien, 1916. XXXIII—213.
772. Mieses M.: Die Gesetze der Schriftgeschichte. Wien, 1919. XLI—154.
773. Milman H.: The History of the Jews. London, 1909. XXVII—238.
774. Mittwoch E.: Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus. Berlin, 1913. XXXI—66.
775. Modona A.: La vita publica e privata degli Ebrei in Agitto nell'eta ellenista e romana. Milano, 1922. XL—110.
776. Molnár E.: Az igazi talmud. Budapest, 1919. XXXVII—49.
777. Molnár E.: A talmud könyvei. XXXIX—50.
778. Möller W.: Die messianische Erwartung der vorerilischen Propheten. Gütersloh, 1906. XXIV—204.
779. Mommert C.: Topographie des alten Jerusalem. Leipzig, 1903. XXIV—187., XXIV—280.

780. Mommert C.: Der Teich Bethesda zu Jerusalem. Leipzig, 1907. XXV—394.
781. Mommsen Th.: Reden und Aufsätze. Berlin, 1912. XXXI—151.
782. Montefiore C. G.: Liberal Judaism. London, 1903. XX—370.
783. Montgomery J.: The Samaritans. Philadelphia, 1907. XXVI—66.
784. Monson W.: Gli Ebrei sotto i Romani. Torino, 1911. XXXI—313.
785. Moses Baruch: תורה משה. Jerusalem, 1899. XVIII—199.
786. Mucke F.: Der Geist der jüdischen Kultur und das Abendland. Wien, 1923. XL—153.
787. Musil A.: Arabia Petrea. Wien, 1907. XXVI—71.
788. Muth: Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum. Mainz, 1899. 1899. XVII—78.
789. Müller D.: Strophienbau und Responsion. XV—366.
790. Müller D.: Die Gesetze Hammurabis und die mosaische Gesetzgebung. Wien, 1903. XXI—182.
791. Müller D.: Die Propheten in ursprünglicher Form. Wien, 1895. XXIV—375.
792. Müller—Freienfels: Psychologie der Religion. Berlin, 1920. XLII—126.
793. Müller J.: Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit. Giessen, 1908. XXVI—54.
794. Müller L.: Aus fünf Jahrhunderten. Augsburg, 1899. XX—92.
795. Münz J.: Rabbi Moses ben Majmon. Mainz, 0002. XXI—182., XXX—154.

N.

796. Nacht A.: Einst und jetzt in der jüdischen Wissenschaft. Jassy, 1899. XVII—74.
797. Nagl J.: Geographische Namenkunde. Leipzig, 1903. XXI—59.
798. Neteler B.: Die Bücher Samuel. Münster, 1903. XXI—175.
799. Neubauer—Cowley: The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus. XIV—259.
800. Neumann E.: Zsidó vallástörténet. XIV—365.
801. Neumann E.: Kayserling. Budapest, 1906. XXIII—293.
802. Neumann J.: Der Pentateuch-Commentar des Joseph Bechor Schor zum Buche Numeri. Frankfurt, 1900. XVII—360.
803. Neumark D.: Geschichte der jüdischen Philosophie. Berlin, 1907. XXV—177.
804. Neumark D.: Jehuda Hallévy's Philosophy in its principles. 1908. XXVI—164.
805. Neumark D.: העיקרים נשאל Odessa, 1912. XXX—235.
806. Neurath O.: Antike Wirtschaftsgeschichte. Leipzig, 1900. XXXI—145.
807. Newton H.: The epigraphical evidence for the reigns of Vespasian and Titus. New York, 1901. XX—90.
808. Nidaš J.: שלש מגילות Jerusalem, 1911. XXXI—316.

809. *Niedermann M.*: A Vulgata viszonya az agádához és targumokhoz. Budapest, 1915. XXXIII—307.
810. *Niese B.*: Kritik der beiden Makkabäerbücher. Berlin, 1900. XVIII—376.
811. *Nietzold J.*: Die Ehe in Aegypten zur ptolomäisch-römischen Zeit. Leipzig, 1903. XXXVIII—284.
812. *Nikel J.*: Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil. XVII—365.
813. *Nikel J.*: Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. Münster, 1916. XXXV—153.
814. *Nordmann A.*: Geschichte der Juden in Basel. Basel, 1913. XXXIII—207.
815. *Nordmann A.*: Die Juden im Kanton Baselland. XXXIII—208.
816. *Nöldeke Th.*: Die semitischen Sprachen. Leipzig, 1899. XVII—83.
817. *Nöldeke Th.*: Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Strassburg, 1904. XXI—386., XXVIII—305.

O.

818. *Obermeyer J.*: Modernes Judentum im Morgen- und Abendland. Wien, 1907. XXIV—378.
819. *Ochser S.*: Judentum und Assyriologie. Berlin, 1904. XXII—181.
820. *Oefele T.*: Keilinschriftmedicin in Parallelen. XX—96.
821. *Oertel F.*: Der Niedergang der hellenistischen Kultur in Aegypten. 1920. XXXIX—24.
822. *Oettinger J.*: Methoden und Kapitalbedarf jüdischer Kolonisation in Palästina. Berlin, 1916. XXXV—150.
823. *Ohana J.*: מורה ה'ירדים Jerusalem, 1908. XXVI—351.
824. *Oppert G.*: Tharshish and Ophir. Berlin, 1903. XX—386.
825. *Orr J.*: The Problem of the old Testament. London, 1908. XXVI—383.
826. *Ottley R.*: A short history of the Hebrews to the Roman period. Cambridge, 1901. XIX—106.

P.

827. *Pap J.*: Találkozás az Úrral. Budapest, 1924. XLI—134.
828. *Papus—Nestler*: Die Kabbala. Leipzig, 1910. XXVIII—220.
829. *Paquet A.*: In Palästina. 1913. XXXIII—216.
830. *Paton L.*: The early history of Syrie and Palestine. London, 1902. XX—286.
831. *Paulsen S.*: Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1906. XXIV—195.
832. *Pedersen J.*: Der Eid bei den Semiten. Strassburg, 1915. XXXIII—206.
833. *Peiser F.*: Der Prophet Habakuk. Berlin, 1903. XX—366.
834. *Peisker M.*: Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach

- der Anschauung der altisraelitischen Quellschriften. Giessen, 1907. XXIV—267.
835. *Perles F.*: Was lehrt uns Harnack? Frankfurt, 1902. XIX—278.
836. *Perles F.*: Bousset's Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. XX—289.
837. *Perles F.*: Die Poesie der Juden im Mittelalter. Königsberg, 1907. XXIV—263.
838. *Perles F.*: Jüdische Skizzen. Leipzig, 1920. XXXVII—51.
839. *Perles R.*: Ein moderner Erlöser des Judentums. XIX—277.
840. *Perlmann S.*: The history of the Jews in China. London, 1913. XXX—238.
841. *Perlmann S.*: היהודים בסין London, 1911. XXXI—164.
842. *Perls A.*: בית נאמן Mármarosziget, 1907. XXV—298.
843. *Perls A.*: Szónoklatok. Pécs, 1912. XXX—49.
844. *Peters N.*: Die sahidisch-koptische Übersetzung des Buches Ecclesiasticus. Freiburg, 1898. XV—366.
845. *Peters N.*: Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus. Freiburg, 1902. XXI—185.
846. *Peters N.*: Die älteste Abschrift der zehn Gebote. Freiburg, 1905. XXIII—194.
847. *Peters N.*: Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel. Freiburg, 1910. XXVIII—148.
848. *Peters N.*: Der Text des alten Testaments und seine Geschichte. Münster, 1921. XLII—180.
849. *Peterson J.*: Cherubim. Gütersloh, 1898. XVI—197.
850. *Pfister F.*: Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias. Heidelberg, 1914. XXXIII—236.
851. *Philippson A.*: Das Mittelmeergebiet. Leipzig, 1904. XXI—307.
852. *Philippson L.*: Gesammelte Abhandlungen. Leipzig, 1911. XXX—153.
853. *Philippson M.*: Neueste Geschichte des jüdischen Volkes. Leipzig, 1907. XXVI—49., XXVII—254., XXXI—73.
854. *Pick H.*: Assyrisches und Talmudisches. Berlin, 1903. XX—364.
855. *Pick L.*: Die Weltanschauung des Judentums. Berlin, 1912. XXXI—75.
856. *Plaumann G.*: Ptolemais in Oberägypten. Leipzig, 1910. XXVIII—212.
857. *Pollak G.*: Michael Heilprin and his sons. New York 1912. XXXI—158.
858. *Pollak K.*: ס' תקון מדות הנפש XIII—354.
859. *Pollák M.*: Tompa Mihály és a biblia. Budapest, 1912. XXX—152.
860. *Popper W.*: The censorship of Hebrew Books. New York, 1899. XVII—171.
861. *Posch A.*: Tractatus Theologico—Politicus. Budapest, 1903. XXI—199.
862. *Posnanski S.*: The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon. London, 1908. XXVI—150.

863. Posnanski S.: Eliezer Beaugency. XXVII—312., XXVIII—295.
 864. Posnanski S.: Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter. Berlin, 1914. XXXIII—128.
 865. Posnanski S.: ספר זכר צדיקים או קצור אנדה להקראי מדרשי בן יוסף טולטאנסקי Varsó, 1920. XXXVII—53.
 866. Pradel F.: Griechische und süditalienische Gebete, Beschützungen und Rezepte des Mittelalters. Giessen, 1907. XXVII—244.
 867. Praetorius F.: Das Targum zu Josua in jemenischer Überlieferung. Berlin, 1890. XVII—77.
 868. Preisighe F.: Namenbuch. Heidelberg, 1922. XLII—49.
 869. Press J.: Palästina Reisehandbuch. Berlin, 1921. XXXIX—52.
 870. Preuss J.: Biblisch-talmudische Medizin. Berlin, 1911. XXVIII—291.
 871. Prins L.: סדר כרכות Frankfurt, 1910. XXVIII—213.
 872. Prost J.: Die Sage vom ewigen Juden in der neueren deutschen Literatur. Leipzig, 1905. XXIII—197.
 873. Psichari S.: Essai sur le Grec de la Septante. XXVI—75.
 874. Pulvermann M.: Die Söhne des Bundes Bene Brith. Leipzig, 1913. XXXI—140.

R.

875. Rabbiner L.: Beiträge zur hebräischen Synonymik in Talmud und Midrasch. Berlin, 1890. XVII—172.
 876. Rabinowitz L.: כתבי איש יהודי St. Petersburg, 1901. XX—375., XXXIX—50.
 877. Rabinowitz A. Z.: כתבי קדשאיוב XXXIV—74.
 878. Rabinowitz-Bacher: אנדת אמיראי גרין ישראל 1921. XXXIX—58.
 879. Radácsi Gy.: Bibliai tanulmányok. XXIV—185.
 880. Radin M.: The Jews among the Greeks and Romans. Philadelphia, 1915. XXXIII—217.
 881. Raffay S.: Újszövetségi apokrifusok. Pozsony, 1905. XXIV—192.
 882. Rahlfs A.: Zur Setzung der Lesemuster im alten Testament. 1916. XXXIV—77.
 883. Rappoport Ch.: Palästina-Studien. Jerusalem, 1908. XXVI—261.
 884. Rapaport M.: Der Talmud und sein Recht. Berlin, 1912. XXXI—166.
 885. Rapaport M.: Religiöses Recht. Berlin, 1914. XXXIII—60.
 886. Rathenau W.: Eine Streitschrift vom Glauben. Berlin, 1917. XXXVI—56.
 887. Ratner B.: סדר עולם רבה Vilna, 1897. XVIII—381.
 888. Ratner B.: אהבת ציון וירושלם Vilna. XIX—186., XXIV—186., XXVI—145., XXX—229., XXXI—311.
 889. Reider J.: Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek index to Aguilá. Philadelphia, 1916. XXXIX—51.
 890. Reinach Th.: Histoire des Israélites depuis la mine de leur indépendance nationale jusqu'à nos jours. Paris, 1901. XIX—107.

891. Reinach S.: Cultes, Mythes et Religions. Paris, 1905. XXIV—77.
 892. Reischle M.: Theologie und Religionsgeschichte. Tübingen, 1904. XXII—273.
 893. Reitemeyer E.: Die Städtegründungen der Araber im Islam. Leipzig, 1912. XXXI—160.
 894. Reitzenstein R.: Die hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig, 1910. XXVIII—58.
 895. Reitzenstein R.: Entwicklungsgeschichte der Ehe XXIX—160.
 896. Reitzenstein R.: Bemerkungen zur Martyrienliteratur. XXXIV—78.
 897. Rems E.: Briefwechsel. Giessen, 1904. XXII—187.
 898. Revillout E.: Les origines égyptiennes du droit romain. Paris, 1912. XXXI—163.
 899. Richeu L.: Das heilige Land im Bild und Wort. XXXIII—304.
 900. Riess R.: Atlas scripturae sacrae. Freiburg, 1906. XXIII—364.
 901. Rippner B.: Predigten. Berlin, 1901. XIX—191.
 902. Rodkinson M.: The new edition of the Babylonian Talmud: English Translation, Original Text. XXV—174.
 903. Roeder G.: Aegypter und Hettiter. 1910. XLII—52.
 904. Rosanes S.: דברי ימי ישראל בתורנמה על פי מקורם ישרים Husiatyn, 1907. XXVI—151., XXX—154.
 905. Rosenak L.: Die Fortschritte der hebräischen Sprachwissenschaft von Jehuda Chajjug bis David Kimchi. Bremen, 1898. XVI—99.
 906. Rosenberg A.: ענה כסיל או שלשה פושעי ישראל Szinerváralja, 1908. XXV—176.
 907. Rosenberg J.: Assyrische Sprachlehre und Keilschriftkunde für das Selbststudium. Wien, 1900. XVII—251.
 908. Rosenberg J.: Lehrbuch der samaritanischen Sprache und Literatur. Wien, 1901. XIX—108.
 909. Rosenberg J.: Lehrbuch der neusyrischen Schrift und Umgangssprache. 1903. XX—289.
 910. Rosenberg J.: Phönikische Sprachlehre und Epigraphik. XXIV—272.
 911. Rosenblüth S.: Der Seelenbegriff im Alten Testament. Bern, 1898. XVI—94.
 912. Rosenblüth S.: Psalmvorträge. Frankfurt, 1909. XXVIII—58.
 913. Rosenfeld M.: Der Midrasch Deuteronomium Rabba. Berlin, 1899. XVII—74.
 914. Rosenmann M.: Der Ursprung der Synagoge und ihre allmähliche Entwicklung. Berlin, 1907. XXV—188.
 915. Rosenstein Ch.: משנה ברורה Varsó, 1910. XXVIII—213.
 916. Rosenthal F.: ספר הישר XVI—200.
 917. Rosenthal L. A.: Über den Zusammenhang der Mischna. Strassburg, 1890. XX—365., XXXVII—57.
 918. Rosenthal L.: Hebräische Inkunabeln. München, 1915. XXXIII—215.
 919. Rosenzweig A.: Kleidung und Schmuck im biblischen und talmudischen Schrifttum. Berlin, 1905. XXII—264.

910. *Rosenzweig A.*: Das Wohnhaus in der Misnah. Berlin, 1907. XXV—189.
 911. *Rosenzweig A.*: אל תקרי XXVIII—310.
 912. *Rosner A.*: Davids Leben und Charakter nach Talmud und Midrasch. Oldenburg, 1908. XXVII—392.
 913. *Roth O.*: Rom und die Hasmonäer. Leipzig, 1914. XXXIII—56.
 914. *Rothschild L.*: Die Judengemeinde zu Mainz, Speyer und Worms. Berlin, 1904. XXII—271.
 915. *Rothstein J.*: Juden und Samaritaner. Leipzig, 1908. XXVI—347.
 916. *Rubin S.*: Das talmudische Recht. Wien, 1920. XXXVIII—50.
 917. *Rudolph W.*: Die Abhängigkeit des Chorans von Judentum und Christentum. Stuttgart, 1922. XLII—118.
 918. *Ruppin A.*: Die Juden der Gegenwart. Berlin, 1904. XXII—93.
 919. *Ryle H.*: The Canon of the Old Testament. London, 1895. XVIII—95.

S.

920. *Sablozky M.*: Lexicon pseudonim. XXI—184.
 921. *Sachs H.*: Die Partikeln in der Mischna. XVI—97.
 922. *Salamon N.*: Selected Poems of Jehuda Halevi. Philadelphia, 1924. XLII—123.
 923. *Salamon M.*: A vallás jeleiről. (Héber.) Wien, 1901. XVIII—300.
 924. *Salamon M.*: נתיב משה XIV—365.
 925. *Salzberger G.*: Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur. Berlin, 1907. XXV—102.
 926. *Salzberger G.*: Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur. Berlin, 1912. XXXI—65.
 927. *Samter N.*: Judentaufen im XIX. Jahrhundert. Berlin, 1906. XXIII—292.
 928. *San Nicolo M.*: Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer. München, 1913. XXXI—60.
 929. *Sanda A.*: Die Aramäer. Leipzig, 1902. XX—376.
 930. *Sayce A.*: The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments. London, 1908. XXVI—141.
 931. *Schapiro J.*: Die haggadischen Elemente im erzählenden Teile des Korans. Leipzig, 1907. XXVI—50.
 932. *Schechter A.*: Palästina, seine Geschichte und Kultur. Berlin, 1918. XXXVII—50.
 933. *Schechter S.*: Saadyana. Cambridge, 1903. XX—281.
 934. *Schechter S.*: Die Chassidim. Berlin, 1904. XXII—87.
 935. *Schechter S.*: Studies in Judaism. London, 1908. XXVI—342., XLII—118.
 936. *Schechter S.*: קונטרסים מספר המצות לענין XXVIII—214.
 937. *Scheftelowitz J.*: Die altpersische Religion und das Judentum. Giessen, 1920. XLI—79.
 938. *Scheinhaus L.*: Leopold Zunz. Berlin, 1920. XXXIX—57.

939. *Schemel S.*: Die Kleidung der Juden im Zeitalter der Mischna. Berlin, 1912. XXXIII—215.
 940. *Schiaparelli G.*: L'astronomia nell'Antico Testamento. Milano, 1903. XXII—86.
 941. *Schiefer F.*: Die religiösen und ethischen Anschauungen des IV. Esrabuches. Leipzig, 1901. XVIII—382.
 942. *Schiele F.*: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen, 1909. XXVII—317.
 943. *Schiffer S.*: Die Aramäer. Leipzig, 1911. XXX—308.
 944. *Schipper J.*: Anfänge des Kapitalismus bei den abendländischen Juden im früheren Mittelalter. Wien, 1907. XXIV—384.
 945. *Schlatter A.*: Israels Geschichte von Alexander dem Grossen bis Hadrian. Stuttgart, 1901. XVIII—94.
 946. *Schlatter A.*: Die hebräischen Namen bei Josephus. Gütersloh, 1913. XXXIII—58.
 947. *Schlechl*: Die Duldung im alten Aegypten. Gotha. XIX—188.
 948. *Schlesinger A.*: מוב עין Jerusalem, 1905. XXIV—76.
 949. *Schlesinger G.*: Die altfranzösischen Wörter im Machsor Vitry. Mainz, 1899. XVII—80.
 950. *Schloessinger M.*: The Ritual of Eldad Ha-Dani. Leipzig, 1908. XXVI—161.
 951. *Schlouschz N.*: La renaissance de la littérature Hébraïque. Paris, 1903. XXI—191.
 952. *Schlouschz N.*: Hébraeo-Phéniciens et Judéo-Berbères. Paris, 1908. XXVII—250.
 953. *Schlögl S.*: Die echte biblisch-hebräische Metrik. Freiburg, 1912. XXX—231.
 954. *Schmiedl A.*: Das älteste Buchdrama der Weltliteratur. XVII—365.
 955. *Schmidt C.*: Koptisch-gnostische Schriften. Leipzig, 1903. XXII—369.
 956. *Schmidt E.*: Die Gnosis. Leipzig, 1903. XXI—190.
 957. *Schnedermann G.*: Das Judentum in den Evangelien. Leipzig, 1900. XVII—366.
 958. *Schoenfeld E.*: Die Halbinsel des Sinai. Berlin, 1907. XXIV—268.
 959. *Scholem G.*: Kabbala, Das Buch Bahir. Leipzig, 1923. XL—147.
 960. *Schorstein N.*: Der Kommentar des Karäers Jepheth ben Ali zum Buche Ruth. Berlin, 1903. XXI—308.
 961. *Schrader E.*: Die Keilinschriften und das Alte Testament. Berlin, 1902. XIX—187.
 962. *Schröder A.*: De Philonis Alexandrini vetere Testamento. Greifswald, 1907. XXV—184.
 963. *Schubart W.*: Das Buch bei den Griechen und Römern. Berlin, 1907. XXVI—334.
 964. *Schubart-Kühn*: Papyri und Ostraka der Ptolemäerzeit. Berlin, 1922. XLI—141.
 965. *Schulten A.*: Die Mosaikkarte von Madaba. Berlin, 1900. XVII—369.

966. *Schultze M.*: Grammatik der aramäischen Muttersprache Jesu. Berlin, 1899. XVII—361.
967. *Schurtz H.*: Völkerkunde. Leipzig, 1903. XXI—196.
968. *Schürer E.*: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. XVI—100., XIX—105., XXV—177.
969. *Schütz Ph.*: Palästinensische Geistesrichtung und religiöse Parteien zur Zeit Jesu. Wien, 1898. XVI—194.
970. *Schwab M.*: Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives. Paris, 1899. XVII—79.
971. *Schwab M.*: Le M. S. No 1380 du fonds Hébreu à la Bibliothèque Nationale. Paris, 1899. XVII—80.
972. *Schwab M.*: Salomon Munk. Paris, 1900. XIX—274.
973. *Schwab M.*: Rapport sur les inscriptions Hébraïques de la France. Paris, 1904. XXIII—76.
974. *Schwalm B.*: La vie privée du peuple Juif à l'époque de Jésus-Christ. Paris, 1910. XXVIII—216.
975. *Schwarz A.*: תבואת הארץ XVII—380.
976. *Schwarz Zs.*: ספר שם הגדולים מארץ הדר Kisvárdá, 1918. XXXVII—61.
977. *Schwarz A.*: Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Literatur. XIV—368.
978. *Schwarz A.*: תוספתא על מי חולק XVIII—300.
979. *Schwarz A.*: Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Literatur. Wien, 1901. XVIII—379.
980. *Schwarz A.*: Die Erzählungskunst der Bibel. Wien, 1904. XXI—304.
981. *Schwarz A.*: Der Mischnah Thorah. Wien, 1905. XXII—374.
982. *Schwarz A.*: Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Literatur. Wien, 1909. XXVI—326.
983. *Schwarz A.*: Die Tosifta des Traktates Nesikin. Wien, 1912. XXX—229.
984. *Schwarz A.*: Der hermeneutische Kontext in der talmudischen Literatur. XXXIX—29.
985. *Schwarz J.*: Das Wiener Ghetto. Wien, 1909. XXVII—389.
986. *Schwarz Z. A.*: דרשת הרשב"ן על דברי קהלה Frankfurt, 1913. XXXI—71.
987. *Schwöbl V.*: Die Landesnatur Palästinas. Leipzig, 1914. XXXIII—132.
988. *Segal M.*: Mišnaic Hebrew and its relation to biblical Hebrew and to Aramaic. Oxford, 1909. XXVII—329.
989. *Seligmann C.*: Geschichte der jüdischen Reformbewegung von Mendelssohn bis zur Gegenwart. Frankfurt, 1922. XL—149.
990. *Sell K.*: Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation. Leipzig, 1910. XXVIII—295.
991. *Sellin E.*: Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen Religionen. Leipzig, 1907. XXV—181.
992. *Sellin E.*: Der alttestamentliche Prophetismus. Leipzig, 1902. XXXI—73., XXXI—139.

993. *Sepp J.*: Orient und Occident. Berlin, 1903. XXII—195.
994. *Sethe K.*: Die Aegyptologie. 1921. XLII—51.
995. *Sidersky M.*: Étude sur l'origine astronomique de la chronologie juive. Paris, 1911. XXX—231.
996. *Siegfried C.*: Koheleth. XVII—76.
997. *Siegfried C.*: Esra, Nehemia, Esther. Göttingen, 1901. XIX—191.
998. *Silberfeld J.*: דברי שלום ואמת Békéscsaba, 1924. XLI—89.
999. *Silbermann S.*: Das Targum zu Ezechiel. Strassburg, 1902. XXI—393.
1000. *Silbernagl J.*: Die kirchenpolitischen und religiösen Zustände im XIX. Jahrhundert. Landshut, 1901. XIX—269.
1001. *Silberstein E.*: Conrad Pellicanus. Berlin, 1900. XVII—260.
1002. *Simon L.*: Aspects of the Hebrew Genius. London, 1910. XXVII—315.
1003. *Singer J.*: Pflichten israelitischer Schulmänner. XVI—359.
1004. *Singer J.*: A religion of Truth, Justice and Peace. New York, 1924. XLI—138.
1005. *Sinowitz M.*: Schlüssel zu Dante Alighieris Schriften. XXIV—78.
1006. *Slater J.*: Handbuch für Büchersammler und Bücherliebhaber. Jena, 1906. XXIV—201.
1007. *Sliekin Ch.*: אפיקוריא המאירה XXIII—374.
1008. *Sluys D.*: De oudste Synagogen der Hooghduitsch-Joodsche Gemeente te Amsterdam. Amsterdam, 1921. XXXIX—90.
1009. *Sluys D.*: Uit de Geschiedenis der Grootte Synagoge der hooghduitsch joodsche Gemeente te Amsterdam. Amsterdam, 1924. XLI—90.
1010. *Smend R.*: Das hebräische Fragment des Jesu Sirach. XV—275.
1011. *Smend R.*: Griechisch-Syrisch-Hebräischer Index zur Weisheit des Jesu Sirach. Berlin, 1907. XXIV—278.
1012. *Smend R.*: Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop. XXVI—54.
1013. *Smith G.*: Jerusalem. London, 1907. XXVI—272.
1014. *Socin A.*: Palästina und Syrien. Leipzig, 1900. XVIII—378.
1015. *Soden H.*: Palästina und seine Geschichte. Leipzig, 1899. XVII—84.
1016. *Sokolow N.*: כתבים נבחרים Varsó, 1904. XXII—92.
1017. *Sombart W.*: Die Zukunft der Juden. Leipzig, 1912. XXX—51.
1018. *Spiegelberg W.*: Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament. Strassburg, 1904. XXII—181.
1019. *Spinner S.*: Etwas über den Stand der Cultur bei den Juden in Polen. Frankfurt, 1903. XXX—61.
1020. *Spiro S.*: תקני הוהר Munkács, 1903. XXII—274.
1021. *Stade B.*: Biblische Theologie des Alten Testaments. Tübingen, 1905. XXIII—60.
1022. *Staerk W.*: Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan. Bonn, 1907. XXV—296.
1023. *Staerk W.*: Altjüdische liturgische Gebete. Bonn, 1910. XXVIII—60.

1024. Staerk W.: Alte u. neue aramäische Papyri. Bonn, 1912. XXXI—197.
1025. Staerk W.: Das Judentum als wissenschaftliches Problem. 1914. XXXIII—221.
1026. Starck E.: Babylonien und Assyrien. Marburg, 1907. XXV—391.
1027. Stähelin F.: Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung. Basel, 1905. XXIII—68.
1028. Stählin O.: Die hellenistisch-jüdische Literatur. München, 1921. XLI—125.
1029. Steckelmacher M.: Sabbatpredigten zum ersten Buche Moses. Leipzig, 1910. XXVIII—218.
1030. Steglich A.: Schrift- und Bücherwesen des Hebräer zur Zeit des alten Bundes. XXII—180.
1031. Steinberg A.: Studien zur Geschichte der Juden in der Schweiz. Zürich, 1902. XX—364.
1032. Steinschneider M.: Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften. Leipzig, 1897. XVI—202.
1033. Steinschneider M.: Über Sprachkenntnis und Sprachkunde. Hamburg, 1899. XVII—78.
1034. Steinschneider M.: Der Aberglaube. Hamburg, 1900. XVIII—91.
1035. Steinschneider M.: Die arabische Literatur der Juden. Frankfurt, 1902. XX—378.
1036. Steinschneider M.: Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen. Wien, 1904. XXII—263.
1037. Steinschneider M.: Die Geschichtsliteratur der Juden. Frankfurt, 1905. XXII—371.
1038. Steinschneider M.: Gesammelte Schriften. I. Berlin, 1925. XLII—186.
1039. Steinthal H.: Über Juden und Judentum. Berlin, 1906. XXIII—187.
1040. Stern M.: Andreas Osianders Schrift über die Blutbeschuldigung. Berlin, 1903. XXI—181.
1041. Steuernagel C.: Allgemeine Einleitung in den Hexateuch. Göttingen, 1900. XVII—361.
1042. Stevenson W.: Grammar of Palestinian Jewish Aramaic. Oxford, 1924. XLI—153.
1043. Stiles W.: Out of Kishineff. New York, 1903. XX—382.
1044. Stift S.: Notes on some Malvinian Talismans. 1906. XXIV—184.
1045. Strack H.: Abriss der biblischen Aramäisch. Leipzig, 1896. XV—82.
1046. Strack H.: Die Sprüche Jesus des Sohnes Sirachs. Leipzig, 1903. XX—360.
1047. Strack H.: Der Tractat Joma. Leipzig, 1904. XXI—308.
1048. Strack H.: Die Genesis. München, 1905. XXII—372.
1049. Strack H.: Hebräische Grammatik. München, 1907. XXIV—266.
1050. Strack H.: Einleitung in den Talmud. Leipzig, 1908. XXVI—165.
1051. Strack H.: פירוש אבות. Leipzig, 1915. XXXIII—131.
1052. Strack H.: Jüdische Geheimgesetze. Berlin, 1920. XXXVIII—138.
1053. Streck M.: Die alte Landschaft Babylonien. Leiden, 1900. XVIII—192.

1054. Streck M.: Selencia und Ktesiphon. Leipzig, 1917. XXXV—159.
1055. Stubenvoll F.: Religion und Aberglaube. XV—273.
1056. Stucken E.: Astralmythen. Leipzig, 1907. XXIV—383.
1057. Stummer F.: Der kritische Wert der altaramäischen Achikartexte aus Elephantine. Münster, 1914. XXXIII—298., XLII—189.
1058. Sulzbach A.: Dichterklänge aus Spaniens besseren Tagen. Frankfurt, 1903. XXII—91.
1059. Sulzbach A.: Targum Scheni zum Buch Esther. Frankfurt, 1920. XLI—42.
1060. Süßmann A.: Die Judenschuldentilgungen unter König Wenzel. Berlin, 1907. XXV—185.
1061. Székely J.: A bibliakritika főkérdései korunkban. Budapest, 1908. XXVI—138.
1062. Szélenyi Ö.: A misztika lényege és jelentősége. Pozsony, 1913. XXXIII—220.
1063. Szirgam J.: סוד תפילה. XXI—309.
1064. Syer S.: Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran. Frankfurt, 1903. XX—365.

T.

1065. Taglicht J.: Juden und Judentum in der Darstellung Werner Sombarts. Wien, 1911. XXX—318.
1066. Taubenschlag R.: Das Strafrecht im Rechte der Papyri. Leipzig, 1916. XXXV—144.
1067. Taubes C.: חנשיא בסנדרין הגדולה. Wien, 1925. XLII—183.
1068. Taylor Ch.: Sayings of the Jewish Fathers. XVII—359.
1069. Täufel A.: Judentum u. Entwicklungslehre. Berlin, 1903. XXI—176.
1070. Täufel R.: Die Geschichte der Juden in Hohenems. Meran, 1905. XXIII—69.
1071. Täufel E.: Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden. Leipzig, 1908. XXV—303.
1072. Täufel E.: Die weltpolitische Stellung des jüdischen Staates in der hellenistisch-römischen Zeit. XXX—54.
1073. Theilhaber F.: Der Untergang der deutschen Juden. München, 1911. XXX—317.
1074. Theis J.: Sumerisches im Alten Testament. Trier, 1912. XXXIII—137.
1075. Theodor J.: נראשית רבה. Berlin, 1908. XXVI—72.
1076. Thommen: Urkundenlehre. Leipzig, 1913. XXXI—143.
1077. Thomsen P.: Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur. Leipzig, 1908. XXVI—160., XXXV—162.
1078. Thomsen P.: Kompendium der palästinischen Altertumskunde. Tübingen, 1913. XXXIII—59.
1079. Thomsen P.: Das alte Testament. Leipzig, 1918. XLI—143.
1080. Thomson B.: Semitic Magic Its Origins and Development. London, 1908. XXVII—329.

1081. Thury P.: A szombatos kodexek bibliográfiája. XXXI—140.
 1082. Tisserant E.: Specimina codicum orientalium. Bonn, 1914. XXXII—53.
 1083. Toledano B.: פירוש מסכת כלה רבתי. Tiberias, 1906. XXIV—78.
 1084. Toledano J.: אפריון Jerusalem, 1905. XXIV—75.
 1085. Toledano J.: שרשי המצות Jerusalem, 1909. XXVI—364.
 1086. Toledano J.: ספר נר המערבי הוא תולדות ישראל כמרוקן Jerusalem, 1911. XXX—318.
 1087. Torre L.: Scritti sparsi. Padova, 1908. XXVI—251.
 1088. Toutani J.: Les cultes païens dans l'Empire Romain. Paris, 1907. XXV—191.
 1089. Treitel L.: Philonische Studien. Breslau, 1915. XXXIII—147.
 1090. Treitel L.: Gesamte Theologie und Philosophie Philo's von Alexandria. Berlin, 1923. XLI—136.
 1091. Trietsch D.: Palästina-Handbuch. Berlin, 1910. XXVIII—211.
 1092. Trietsch D.: Palästina-Jahrbuch. Berlin, 1912. XXX—54.
 1093. Trietsch D.: Bilder aus Palästina. Berlin, 1911. XXXI—168, XXXI 308.
 1094. Trietsch D.: Die Juden der Türkei. Leipzig, 1915. XXXIII—206.

U.

1095. Ujvári P.: Legendák és krónikák. Szeged, 1905. XXV—302.
 1096. Unger J.: Gesammelte Aufsätze. Prag, 1908. XXVI—167.
 1097. Ungnad A.: Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyren. Leipzig, 1909. XXVII—387.
 1098. Ungnad A.: Briefe König Hammurabis. Berlin, 1919. XLI—39.

V.

1099. Vassel E.: La littérature populaires des Israélites tunisiens. Paris, 1905. XXIII—190.
 1100. Venetianer L.: Ezekiels Vision und die Salomonschen Wasserbecken. Budapest, 1906. XXIII—191.
 1101. Venetianer L.: Ursprung und Bedeutung der Propheten-Lektionen. Leipzig, 1909.
 1102. Venetianer L.: Jüdisches im Christentum. Frankfurt, 1913. XXX—306.
 1103. Venetianer L.: A magyar zsidóság története a honfoglalástól a világháború kitöréséig. Budapest, 1922. XL—105.
 1104. Vincent H.: Canaan d'après l'exploration récente. Paris, 1907. XXVI—65.
 1105. Vincent H.: Jerusalem. Paris, 1912. XXXIII—305.
 1106. Vogelstein H.: Die Anfänge des Talmuds und die Entstehung des Christentums. XIX—278.
 1107. Vogelstein H.: Festschrift zum 200jährigen Bestehen d. isr. Ver. eines zur Beerdigung Königsberg in Pr. Königsberg, 1904. XXIII—189.

1108. Volck W.: Christi und der Apostel Stellung zum alten Testament. Leipzig, 1900. XVII—250.
 1109. Völter D.: Wer war Mose? Leiden, 1913. XXXI—139.

W.

1110. Wachstein B.: Wiener hebräische Epitaphien. Wien, 1907. XXV—390.
 1111. Wachstein B.: Bibliothek der israelitischen Kultusgemeinde Wien. 1911. XXXI—72.
 1112. Wachstein B.: Die jüdischen Bewohner Pressburgs. XXXIV—67.
 1113. Wachstein B.: Hebräische Grabsteine aus dem XIII—XV. Jahrhundert in Wien. Wien, 1916. XXXIV—69.
 1114. Wachstein B.: Die Grabschriften des alten Judenfriedhofes. Wien, 1922. XXXIX—93.
 1115. Wachstein B.: Zur Bibliographie der Gedächtnis- und Trauervorträge in der hebräischen Literatur. Wien, 1922. XL—103.
 1116. Wallich M.: משל הקרמוני. XLII—45.
 1117. Waller J.: Die Sklaverei in neuen Testament. Berlin, 1915. XXXVI—63.
 1118. Waller O.: Die Hethiter. 1917. XXXV—155.
 1119. Wächter Th.: Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. Giessen, 1910. XXVIII—228.
 1120. Weber O.: Sancherib, König von Assyrien. Leipzig, 1905. XXII—270.
 1121. Weber O.: Die Literatur der Babylonier und Assyrier. Leipzig, 1907. XXIV—263.
 1122. Weber O.: Eduard Glasers Forschungen in Südarabien. Leipzig, 1909. XXVI—356.
 1123. Weil J.: Zadok Kahn. Paris, 1912. XXX—52.
 1124. Weir T.: A short history of the Hebrew Text of the Old Testament. London, 1907. XXIV—276.
 1125. Weise G.: Schrift- und Buchwesen in alter und neuer Zeit. Leipzig, 1903. XXII—191.
 1126. Weisz G.: Rachel. Budapest, 1908. XXV—388.
 1127. Weisz M.: Katalog der Handschriften und Büchern in der Bibliothek des Professors Dr. D. Kaufmann. Frankfurt, 1906. XXIV—63.
 1128. Weisz M.: Zsidó etika a XI—XVII. század zsidó irodalmából. Budapest, 1923. XL—114.
 1129. Weisz S.: אבני בית הדין. Paks, 1900. XVIII—194.
 1130. Weissberg M.: Die neuhebräische Aufklärungsliteratur in Galizien. Leipzig, 1898. XVI—97.
 1131. Weissberg J.: משלי קרמוני. 1909. XXII—181.
 1132. Wellesz Gy.: Rasi. XXIV—278.
 1133. Wendland P.: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen, 1907. XXIV—387.

1134. *Wenger L.*: Die Stellvertretung im Rechte der Papyri. Leipzig, 1906. XXIV—66.
1135. *Wenger L.*: Dikaionmata. Berlin, 1913. XXXIII—133.
1136. *Wenger L.*: Über Papyri und Gesetzrecht. München, 1914. XXXV—148.
1137. *Wengeroff P.*: Memoiren einer Grossmutter. Berlin, 1913. XXXVI—60.
1138. *Wertheimer A.*: קהלת שלמה XVII—169.
1139. *Wertheimer A.*: פירוש רס"ג על מ' ברכות Jerusalem 1908., XXV—175.
1140. *Wertheimer A.*: זכרון לראשונים ולאחרונים Jerusalem, 1909. XXVI—358.
1141. *Wertheimer A.*: איצור מדרשים כתבי יד XXXI—67.
1142. *Weistein F.*: הל'פת מכתבים Krakó, 1900. XVII—177.
1143. *Wiedemann A.*: Die Unterhaltungsliteratur der alten Aegypter. Leipzig, 1902. XXI—194.
1144. *Wiegand F.*: Agobard von Lyon und die Judenfrage. Erlangen, 1901. XIX—275.
1145. *Wiener H.*: The Law of Change in the Bible. XXXIX—23.
1146. *Wiener H.*: Early Hebrew History and other Studies. London, 1924. XLII—53.
1147. *Wiener S.*: The history of Jiddish Literature in the XIX century. New York, 1899. XVII—250.
1148. *Wiernik P.*: History of the Jews in America. New York, 1912. XXX—233.
1149. *Wilamowitz-Möllendorf*: Reden und Vorträge. Berlin, 1913. XXXI—69.
1150. *Wildeboer G.*: Jahvedienst und Volksreligion in Israel. Freiburg, 1899. XVI—195.
1151. *Wildeboer G.*: Die Literatur des alten Testaments. Göttingen, 1905. XXII—367.
1152. *Wilken V.*: Zum alexandrinischen Antisemitismus. Leipzig, 1909. XXVII—257.
1153. *Winckler H.*: Altorientalische Forschungen. XVI—197., XVII—83., XVII—364.
1154. *Winckler H.*: Die politische Entwicklung Babyloniens und Assyriens. XVII—259.
1155. *Winckler H.*: Himmels- und Weltenbild der Babylonier. Leipzig, 1901. XIX—187.
1156. *Winckler H.*: Keilschriftliches Textbuch zum Alten Testament. Leipzig, 1903. XXI—189.
1157. *Winkler H.*: Geschichte der Stadt Babylonien. XXI—307.
1158. *Winkler H.*: Die Eufkratländer und das Mittelmeer. XXII—368.
1159. *Winkler H.*: Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient. Leipzig, 1906. XXIV—279.

1160. *Winkler H.*: Die babylonische Geisteskultur. Leipzig, 1907. XXV—181.
1161. *Wisen M.*: תורת הלשון Berlin, 1923. XL—109.
1162. *Wlad K.*: Die Wanderbewegungen der Juden. Bonn, 1913. XXXI—140.
1163. *Wohlgemuth J.*: מסלת ישראל Berlin, 1906. XXIV—67.
1164. *Wohlgemuth J.*: Das jüdische Religionsgesetz in jüdischer Beleuchtung. Berlin, 1912. XXX—233.
1165. *Wohlgemuth J.*: Der Weltkrieg im Lichte des Judentums. Berlin, 1915. XXXIII—300.
1166. *Wojdeslawski J.*: עזריה מפאנו Pieterkov, 1904. XXII—275.
1167. *Wolf G.*: Einführung in das Studium der neueren Geschichte. Berlin, 1910. XXVIII—283.
1168. *Wolf L.*: Notes on the diplomatic history of the Jewish question. London, 1919. XXXVII—56.
1169. *Worrel W.*: Studien zum abessinischen Zauberwesen. Hamburg, 1909. XXVIII—224.
1170. *Wright Ch.*: Light from Egyptian Papyri on Jewish History. London, 1908. XXVI—167.
1171. *Wutz F.*: Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus. Berlin, 1925. XLII—178.
1172. *Wünsche A.*: Die Schönheit des Alten Testaments. Leipzig, 1906. XXIII—292.
1173. *Wünsche A.*: Aus Israels Lehrhallen. Leipzig, 1907. XXIV—274.
1174. *Wünsche A.*: Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch. Breslau, 1911. XXVIII—310.
1175. *Wyss K.*: Die Milch im Kultus der Griechen und Römer. Giessen, 1914. XXXIII—303.

Z.

1176. *Zahn Th.*: Geschichte und Forschungen. XXI—184.
1177. *Zange F.*: Die Gleichberechtigung der Religionen auf dem Gebiet des höheren Schulwesens. Berlin, 1900. XVII—178.
1178. *Zehnpfund R.*: Babylonien in seinen wichtigsten Ruinenstätten. Leipzig, 1910. XXVII—318.
1179. *Zettersen K.*: Verzeichnis der hebräischen und aramäischen Handschriften der königlichen Universitätsbibliothek zu Upsala. 1910. XVIII—374.
1180. *Ziebarth E.*: Kulturbilder aus griechischen Städten. Leipzig, 1912. XXX—142.
1181. *Ziegler J.*: Die Geschichte des Judentums. Prag, 1900. XVII—166.
1182. *Ziegler J.*: Die Königsgleichnisse des Midrasch. Breslau, 1903. XIX—371.
1183. *Ziegler J.*: Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz. Berlin, 1912. XXIX—154.

1184. Ziegler J.: Der Kapitalismus der Juden und die jüdische Religion. Berlin, 1911. XXX—314.
 1185. Ziegler J.: Religion und Wissenschaft. Frankfurt, 1913. XXXI—67.
 1186. Ziemlich B.: Die israelitische Kultusgemeinde Nürnberg, 1900. XVIII—193.
 1187. Zimmern H.: Babylonische Hymnen und Gebete. Leipzig, 1905. XXIII—183.
 1188. Zlocisti Th.: Moses Hess' jüdische Schriften. Berlin, 1905. XXIV—64.
 1189. Zollschan J.: Das Rassenproblem. Wien, 1910. XXVIII—302.
 1190. Zuckermann M.: Tosefta, Mischna und Boraitha. Frankfurt, 1908. XXVI—359.
 1191. Zuckermann M.: Gesammelte Aufsätze. Frankfurt, 1911. XXIX—73. XXX—239.
 1192. Zuckermann M.: Festpredigten. Frankfurt, 1915. XXXIII—241.
 1193. Zunz L.: Die synagogale Poesie des Mittelalters. XXXVIII—49.
 1194. Zunz L.: Sittenlehrer. Frankfurt, 1921. XXXIX—23.

Y.

1195. Yahuda A.: Die biblische Exegese in ihren Beziehungen zur semitischen Philologie. XXIV—80.

Budapest.

Dr. Friedman Dénes.

ZSIDÓ HONVÉDEK 1848/49-BEN.

Mikor 1898-ban, a szabadságharc ötvenedik évfordulójára megírtam történeti munkámat: «Az 1848/49-iki magyar szabadságharc és a zsidók»,¹ még szép számmal éltek azok közül a hittestvéreink közül, akik személyesen résztvettek az örökké dicső függetlenségi háborúban. Ma már nincs közülök senki az életben, de az a tény, hogy ott voltak a szabadságharc küzdőterein, az fennmaradt minden időkre. Ezt akartam munkámmal bebizonyítani, amikor kimutattam, hogy bár nem voltak akkor még a magyar zsidók egyenjogú polgárai az országnak, mégis szívvel-lélekkel résztvettek nemcsak erkölcsileg és anyagilag, de egyénileg is a harcokban a magyar nemzet élet-halál küzdelmében.

¹ Az 1848/49-iki magyar szabadságharc és a zsidók. Jókai Mór előszavával. Kiadja az I. z. Magyar Irodalmi Társulat. Budapest, 1898.

Célmot elértem. Könyvem forrásmunka lett, amelyre bátran hivatkozhattak, mikor a magyar zsidók hazafiasságáról, honvédelmi munkájáról volt szó; mert tisztán tárgyilagos előadása a történeti tényeknek meggyőzően minden elfogulatlan olvasót arról az eredményről, melyet el akart munkám érni és melyet e szavakban foglaltam egybe: «El kell ismertetnünk végre, hogy 1848-ban, a magyarok eme egyik legdicsőbb harcában, nem vett részt a szerb, oláh, horvát nemzetiség, de igenis résztvett teljes mértékben a zsidó felekezet, mely a magyar nemzet ügyével azonosította magát».

A megbízható, érdekes adatok egész sora állott rendelkezésemre, mikor fenti állításomat példákkal akartam megvilágítani és kiegészítette ezeket az az összeállítás, mely a Honvédnévkönyv és egyéb források alapján, körülbelül 800 nevet tudott felmutatni, amelyeknek viselői mint fő- és altisztek, vagy mint közlegények ott voltak és nem egy esetben ki is tüntették magukat a magyar szabadságharc különböző csatáterein.

Tudtuk jól, és ezt igazolták a régi adatokon kívül az akkor még élő volt honvédek, zsidók és nem-zsidók egyaránt, hogy az a jegyzék csak elenyésző kis részét képezi annak a számnak, mely megközelítő fősszegét jelentené a 48-as zsidó honvédeknek.

Azóta munkám minden részében pótlásokra, kiegészítésekre tett szert; a közreadott honvédnévsor is bővült, főleg az időközben elhunyt zsidó honvédek adataival és miután könyvem a könyvpiacra már nem kapható, előállott szüksége annak, hogy egy bővített II. kiadás jelenjék meg. Ez a súlyos gazdasági viszonyok miatt melyet alatt a könyvkiadás különösen szenved, mind ez ideig — sajnos — nem jöhetett létre, bár a kilátás megvan rá.

Addig is azonban, míg ez sikerül, olyan fontos és felettébb érdekes új részt akarok itt közölni, mely a legmúltóbban egészíti ki régi adataimat. A világháború első éveiben összekötésbe kerültem M. Frühling, Redakteur, Wien, I. (Maysedergasse 5) hittestvérünkkel, aki «Jüdisches Kriegsdenkblatt» címen a háborúban kitüntetett vagy elesett hős zsidó tisztekről illusztrált füzeteket adott ki. Ez a vállalat ugyan nem sokra haladt, néhány füzet után megszűnt, de levelezésem közben, melyet vele 1914 november 22-én az orosz harctéren elesett sógorom, Korein Jenő hadnagy adatai ügyében folytattam, megtudtam tőle, hogy már rég dolgozik egy nagy munkán, melynek

címe: Die Juden in der Wehrmacht Österreich-Ungarns. Ennek a munkájának adatgyűjtése közben hírt vette, hogy megjelent a zsidó 48-as honvédekről szóló munka. Mikor ez tudomására jutott, elkezdte az ő forrása nyomán külön kijegyezni azokat, akik a szabadságharc alatt mint honvédek szolgáltak, de azután az osztrák hadseregbe soroztattak be. Sajnos, azonban, ekkor már adatgyűjtése vége felé tartott és így bizony megint csak egy kis töredék az, amit így céljaimra nyújtani tudott.

Ő ugyanis átvette a wieni hadügyminisztériumban az egész hadsereg törzslapjait, amelyek ezredenként tartalmazzák a katonák személyi adatait és így minden tekintetben feltétlenül hitelesek. Ez adatok helye: Fachrechnungsabteilung des k. u. k. Kriegsministeriums, Wien. Ezekben minden katona külön törzslapon szerepel összes egykorú adataival és a bennünket érdeklő oldala a dolognak kitűnik az illető lap jegyzetéből, amely azt mondja: «Übertreten zur ungarischen Nationalarmee», amikor az illető katona volt már 48 előtt az osztrák hadseregben és átlépett, jobban mondva élete kockáztatásával átszökött a nemzeti hadsereghez (vagy pedig: «Assentiert als Kriegsgefangener (ehemaliger) Honvéd zum k. u. k. Infanterie (Husaren)-Regimente . . .», mikor a szabadságharc leveretése után tömegesen besorozták a volt honvédeket a közös hadseregbe, még akkor is, ha nem érte el a hadköteles kort, hisz e besorozás büntetés volt számukra hazafias lelkesedésükért.

Kérésemre Frühling úr hálára kötelező készséggel lemásoltatta számomra a volt honvédek jegyzékét és ezt közreadom most e füzetben, mely dr. Blau rektor úr tiszteletére jelenik meg, ünnepelvén benne a nagy tudóst, aki a zsidó történet tudományában is kiváló, nem csak a talmudi tudománya terén, melyet feltétlenül ural. Jegyzékünk érdekességéből és maradandó értékéből mit sem von le az, hogy csak töredék. Mindenesetre igazolja állításainkat, melyeket a magyar zsidók részvételéről a honvédseregben más források alapján kifejezésre juttatunk. A jegyzék minden egyes rovata érdekes és tanulságos. A nevek között sok olyan van, melyet bizony nem mernénk zsidó tulajdonosának reklamálni, ha a törzslap nem jelezne világosan a katona vallását és így persze kétség sem foroghat fenn az adat helyes voltára nézve.

A születési évek fényesen igazolják, hogy a zsidó ifjúságnak úgy lángolt a magyar hazáért, mikor ez veszélyben volt, mint bármely más vallású társuk és az 1000 zsidó honvéd között, kikről itt szólnak, *kettő* volt, aki 1834-ben született, tehát 14 éves diák korában állott a nemzeti ügy szolgálatába. Az egyik *Einhorn* (később Horn) Antal, Horn Ede államtitkár öccse, kiről könyvemben kétszer is megemlékeztem (152. és 325. l.), a másik *Czeisler Adolf*, Irsáról, kiről egyebet nem tudunk, de ez is elég a jellemzésére. *Tíznek* születési éve 1833, tehát csak 15 évesek voltak, mikor a szabadságharc kürtje csatára hívta őket, 28-nak pedig 1832, akik 16 éves korukban is elég fiatalon vonultak ki; továbbá 42 született 1831-ben, tehát 17 éves és 102 született 1830-ban és így 18 éves korukban állottak a honvédszászló alá. Mind gyönyörű példája a tettekre, lelkes hazafiságnak! A többi az ezer közül idősebb, 1830–1820 között, a legidősebb mind között 1804-ből való; ami azonban nem jelenti azt, hogy magasabb korú nem lett volna a zsidó honvédek között, épp úgy mint másvallású bajtársaiknál, hanem csak azt, hogy nem sorozták be őket Világos után a közös hadseregbe.

A születéshelyek nevei azt az érdekes és nevezetes tényt mutatják, hogy a zsidók az ország minden részéből, a nemzeti-ségi vidékekről is, mindenütt a honvédsereg kötelékében vonultak harcba és sehol sem az ellen, amint azt már források alapján szintén világosan kimutattam. (I. m. 130–148. l.).

Sőt még az idegenből, a szomszéd országokból idetelepedett vagy ideiglenesen itt élő zsidók is a magyar ügy mellé állottak és később ezek szenvedtek el különféle büntetést. Így az ezeres listában galíciai születésű volt 21, cseh 17, morva 7, német 3 és oroszlelgyel 2. Ez is azt bizonyítja, mily alaptalan volt az a gyűlölködő mozgalom, mely 1848 elején az u. n. idegen, külföldi zsidók ellen indult meg és melynek folytán a kormány 1848 áprilisban elrendelte az összes magyarországi zsidók összeírását származásuk szerint. Ki is derült, hogy megokolatlan túlzás volt az idegen zsidók beözönlésének meseje (I. i. m. 77–82. l.), de akik itt voltak idegen születésűek, azok is magyaroknak bizonyultak a veszély idején. Amily érdekes tehát a születéshelyek megnevezése és amily pontos egyrészt azoknak földrajzi meghatározása, másrészt sok esetben oly végtelenül nehéz a magyar helységnevekkel való azonosítása. A német rovatvezető

bemondás alapján adja vissza az előtte ismeretlen nevet és roszsul írja, vagy pedig a közsájon forgó elferdített név kerül a tolla alá. A legtöbbnél ugyan sikerült a mai magyar neveket odaiktatni a bejegyzett mellé, de szép számban maradtak olyanok is, melyeket régi helységnévtárak és földrajzi enciklopédiák segítségével mellett sem tudtam kideríteni. Talán akadnak olvasóim között, kik egyik-másikra nézve felvilágosítást tudnak adni és segédkezet nyújtanak a helyes név megállapítására, amit nagy köszönettel fogadnék.

Mindezek után pedig álljon itt a hős honvédek névlajstroma, dicsőségére a multaknak és buzdításul a jövőnek:

Abraham Aron	1822	Kantor-Jánossy = Kántor-jánosi, Szatmár m.
Abraham Gottlieb	1817	Sebes, Sáros.
Abraham József	1810	Bene, Beregh.
Abraham Mózes	1826	Munkács.
5. Abraham Simon	1821	Magyar Vemegeye?
Achs Simon	1814	Zalaegerszeg.
Adler Albert	1827	Pest.
Adler Jakob	1831	Kleinwardein = Kisvárdá, Szabolcs m.
Adler Joseph	1830	Oerladány, Szabolcs.
10. Adler Joseph	1823	Szt-Peter, Stuhlweissenburg = Kajászószentpéter.
Adler Leopold	1830	Ohaj, Bács = Ohaj, Bars m.
Adler Markus	1827	Boskovitz, Mähren.
Adler Wilhelm	1828	Aszód, Pest.
Albahary Hermann	1825	Pest.
15. Albahary Moritz	1832	Pest.
Almosdy Éliás	1827	Nagyvárad.
Altmann Leopold	1822	Gabolts, Sáros = Gabaltó = Gabaltó.
Arnstein Sámuel	1827	Neutra = Nyitra.
Aron Itzig	1831	Rad, Szabolcs = Rad.
20. Aszpitz Hermann	1825	Dorogh, Szabolcs, recte: Hajdudorog.
Bandler Gabriel	1830	Szenetz, Neutra = Szenics, Nyitra m.
Barany Michael	1826	Vasarhely, Csongrad = Hódmezővásárhely.
Baranyi Adam	1830	Vasarhely = Hódmezővásárhely.
Bauer Ignatz	1813	Pest.
25. Baumgarten Moritz	1826	B.-Gyarmath = Balassagyarmat.
Beck Jakob	1831	Gigi, Somogy = Gige.
Beck Leopold	1810	Czeiler, Kom. Pozsony = ?
Beck Moritz	1818	Almas, Bacs = Bácsalmás Bács-Bodrog m.
Beck Simon	1832	Bacs = ?
30. Belgrader Jakob	1826	Pest.
Bem Abraham	1827	Kandevés, Kom. Heves = Kenderes.
Berger Anton	1827	Ofen = Buda.

Berger Emerich	1831	Szöllös, Maramaros recte Nagyszöllös, Ugocsa m.
Berger Jakob	1824	N.-Atad, Kom. Somogy = Nagy-Atad.
35. Berger Salamon	1820	Raslawitz, Saros = Tátra-szlavica.
Berger Samuel	1827	Szabadka, Bacs.
Bergita Israel	1828	Worost, Ungvar = Vorocsó, Ung m.
Berkovits Abraham	1826	Czarnaholova = Csernoholova, Ung m.
Berkoivts Ignatz	1822	Salots, Ungvar = Salotwina = Kisszlátina.
40. Berkovits Israel	1820	Veto = Vetes, Szatmár m.?
Bernhard Simon	1823	Janova, Temes.
Bersany Johann	1831	Bersanfalva = Bernátfalva, Abauj m.
Biberm Jakob	1826	Zubricza, Arva = Zuberec.
Biel Nikolaus	1820	Teglights, Kom. Trencsén = ?
45. Billitzer Franz	1830	Hunsdorf, Zips = Hunfalva, Szepes m.
Blaho Elias	1830	Tiszafüred.
Blaner Wilhelm	1832	Szegedin = Szeged.
Blau Bernhard	1828	Marosan, Neutra = ?
Blechner Samuel	1821	Nemesbik, Borsod = Nemesbikk.
50. Blum Joseph	1820	Butschowitz, Mähren.
Blum Samuel	1826	Koltas, Kom. Neutra = Kolos?
Bojniczer Josef	1832	Balata, Kom. Veszprem = Várpálot.
Bonstein Heinrich	1831	N.-Karoly = Nagykároly.
Boros Ferdinand	1831	Kopcsan, Trencsén = Kopcsány, Nyitra m.
55. Böhm Abraham	1827	Kontwitz, Heves = ?
Böhm Karl	1826	Neudorf, Pozsony = Újfal.
Böhm Michael	1828	Szolnokabony = Abony, Pest m.
Böhm Samuel	1822	Hódmezővásárhely = Hódmezővásárhely.
Braun Hermann	1831	Nagysur, Neutra = Nagysurány.
60. Braun Hermann	1831	Surawetz, Pozsony = ?
Bravermann David	1824	Sokut, Zemplén = Sökút.
Breslauer Johann	1830	Topolya, Bacs = Bács-Topolya.
Breslauer Moricz	1830	Topolya, Bacs = Bács-Topolya.
Bretel Abraham	1830	Ostern, Becskerek, recte: Tórontál m.
65. Breiter Markus	1820	Paks.
Breitner Ludwig	1828	Szegedin = Szeged.
Breyer Jakob	1823	Nagyvárad.
Brucker Hermann	1820	Boszenfa, Somogy = Bószénfa.
Bruckmann Maximilian	1810	Ungvár.
70. Bruk Moses	1820	Huszt.
Brunnwasser Johann	1823	Rakowitz, Kom. Zemplén, recte: Nyitra m.
Brüll Jakob	1830	Tisza-Szt-Imre = Tiszaszentimre, Jász-Nagykun-Szolnok megye.
Brüll Joseph	1820	Tabb, Somogy = Tab.
Brüll Lazar	1820	Ofen = Buda.

75. Buchwald Lajos	1822	Bezdan, Bacs = Bezdán, Bács-Bodrog m.
Buchsbaum Samuel	1831	Belet, Veszprém = Beled, Sopron m.?
Buxbaum David	1828	Belet, Oedenburg = Beled, Sopron m.
Chorini Heinrich	1832	Pest.
Cserek Franz	1825	Halmi, Ugocsa.
80. Czeizler Adolf	1834	Irsa.
Czelinka Joseph	1825	Gold isov — Trencsén = ?
Cziltzer Lazar	1821	Ofen = Buda.
Daksz Maximilian	1831	Topolvár, Kom. Neutra = Topolyán, Zemplén m.?
David Casper	1825	Sepsi Moldau = ?
85. David Gabriel	1821	B.-Gyarmath = Balassagyarmat.
David Leopold	1809	Huszt.
Dembitz Adolf	1833	Neusatz, Bacs = Ujvidék.
Deutsch Ignatz	1821	Gairing, Pozsony = Gajár.
Deutsch Jakob	1825	Süsmegh-Mihálfa, Zala = Süsmeg-Mihályfa, Zala m.
90. Deutsch Johann	1831	Neudorf, Kom. Zips = Igló, Szepes m.
Deutsch Leopold	1826	N.-Dém = Nagydém, Veszprém megye.
Deutsch Marton	1830	N.-Karoly = Nagykároly, Szatmár m.
Deutsch Moritz	1831	Marovina, Bacs = ?
Deutsch Salamon	1832	Zeplancza, Kom. Maramaros = Szaplancza.
95. Deutsch Samuel	1830	Hahat = Hahót, Zala m.
Deutscher Simon	1826	Kubin, Arva = Alsókubin.
Deutschländer Samuel	1806	Pucho = Puchó, Arva m.
Diamant Emanuel	1832	Israk, Pest = Irsa, Pest m.
Dickmann Ignatz	1828	Pest.
100. Dobos Karl	1826	Hodmezővasarhely = Hódmezővásárhely.
Dömök Moses	1823	Udvarhely.
Drechsler Samuel	1830	Staskov, Trencsén = Sztasko.
Ecker Samuel	1830	Magyar-Jestro, Zemplén = Magyarzas.
Eckstein Joseph	1829	Erdolka, Arva = Erdodka = Erdődka.
105. Edler Karl	1831	Raab = Győr.
Egri Alexander	1823	Bajan, Bihar = Bajom.
Egri Joseph	1818	N.-Bajom, Bihar = Nagybajom.
Ehrenfreund Salamon	1829	Neutra = Nyitra.
Ehrensgruber Kasper	1833	Batorkesz = Bátorkés, Esztergom m.
110. Ehrlich Joseph	1824	Sats, Trencsén = ?
Eidelheid Bernhard	1824	Nagylak, Csanád.
Eidelmann Abraham	1825	Borzevitze, Saros = Berzevice.
Einhorn Anton	1834	Waaag-Neustadt = Vágújhely.
Einnehmer Jakob	1831	Miskolc.
115. Eisler Hermann	1828	Tiszabó, Heves.
Eisner Hermann	1826	B.-Gyarmath = Balassagyarmat.
Elbert Jakob	1826	Nadas, Pozsony = Nádas.

Elias Adolf	1829	Pest.
Engel Daniel	1829	Paks, Tolna.
120. Engel Ignatz	1826	Zeze, Stuhlweissenburg = Ceece, Fehér m.
Engel Jakob	1826	Gals, Kom. Szebes = Galis, Szeben m.
Engel Rudolf	1830	Högyész, Tolna.
Engelsberg Maximilian	1830	Pest.
Erbstein Markus	1828	Petrovatz, Bacs = Petróc, Bács megye.
125. Ernst Josef	1826	Sasvár, Neutra = S., Nyitra m.
Fabro Peter	1824	Hatteny, Maramaros = Hoteni, Hotinka.
Falter Johann	1829	Janoshaza, Eisenburg = János-háza, Vas m.
Farkas Jakob	1828	Karlsburg = Károlyfehérvár.
Farkas Leopold	1822	Tiszaluk, Bihar = Tiszalök, Szabolcs m.
130. Fehér Martin	1828	Nagyvárad.
Feigl Hermann	1821	Pozsony.
Feinsilber Samuel	1821	Jasvafó, Torna = Jolsvafó = Jósafó.
Fejer Josef	1822	Doda, Beregh = ?
Felder Hermann	1813	Homonna, Zemplén.
135. Feldmann Josef	1811	N.-Megyer, Kom. Komorn = Nagymegyer.
Feldmesser Karl	1829	Pécel, Pest.
Ferber Philipp	1830	Pest.
Fessel Moritz	1830	Sandez, Galizien.
Fiala Joseph	1825	Parutza, Neutra = Párutca, Nyitra m.
140. Finaly Adolf	1829	Ofen = Buda.
Fink Samuel	1829	Nedetz, Zips = Nedec, Szepes m.
Fink Samuel	1827	Planina, Saros = ?
Firitz Joseph	1827	Arad.
Fischbein Franz	1829	Darotz, Szathmar = Daróc, Szatmár m.
145. Fischel Michael	1832	Holleschau, Mähren.
Fischer Daniel	1826	Simonyi, Eisenburg = Vas m.
Fischer David	1826	Totis, Komorn = Tata, Komárom m.
Fischer Hermann	1831	Ladamen, Sáros = Láda?
Fischer Hermann	1818	Szenta, Bács = Zenta.
150. Fischer Joseph	1826	Baja.
Fischer Joseph	1816	Domony, Pest.
Fischer Joseph	1830	Sz.-Martonkata, Pest = Szentmártonkata.
Fischer Joseph	1826	Tiszabó, Heves.
Fischer Leopold	1824	Szilvas, Bács = Szilvás.
155. Fischer Lőrinc	1819	Gyulaháza, Szabolcs.
Fischer Martin	1830	Heves.
Fischer Mathias	1827	Baja, Bacs.
Fischer Moritz	1825	Verbó.
Fischer Salamon	1825	Verbó.
160. Fischhof Karl	1830	Szenitz = Szenic, Nyitra m.
Fischmann Abraham	1815	Pest.
Fischmann Joseph	1828	Darotz, Beregh = Daróc.
Fleischer Martin	1828	Sámsón, Bihar.

Fleischmann Jakob	1828	Gyula, Komorn = ?
165. Fleischmann Markus	1821	N.-Kanizsa = Nagykanizsa, Zala m.
Frank Alois	1831	Komárom.
Frank Joseph	1818	Sümeghrendek, Zalad = Sümeghrendek, Zala m.
Frank Markus	1832	Magots = Mágócs, Baranya m.
Frank Martin	1829	Kér, Abauj.
170. Frankfurth Adolf	1829	Kalos, Abauj = Kalsa.
Frankl Berko	1922	Lösz.
Frankl Bernard	1827	Gyöngyös, Heves.
Frankl Markus	1820	Pest.
Freiberger Samuel	1822	Kalnist, Saros = Kalmás.
175. Freid Leopold	1829	Szigeth = Máramarossziget.
Freisinger Maximilian	1817	Ofen = Buda.
Freistadt Abraham	1822	Csaba, Borsod.
Freund Jakob	1812	Miskolc.
Freund Leopold	1821	Makova, Csanád = Makó.
180. Fried Adolf	1832	Magots, Somogy = Mágocs.
Fried Ignatz	1825	Kelemes, Saros = Kellemes.
Fried Johann	1826	N.-Vasony = Nagyvázsony, Veszprém m.
Fried Simon	1829	Desser, Neutra = ?
Friedfeld Johann	1826	N.-Vasony, Veszprém = Nagyvázsony.
185. Friedler Hermann	1824	Neustadt, Neutra = Ujvároska, Nyitra.
Friedmann Hermann	1830	Homonna, Zemplén.
Friedmann Joseph	1823	Szeplak, Abauj = Abaszéplak.
Friedmann Markus	1829	Wradisch, Kom. Neutra = Vradist, Nyitra m.
Friedmann Moritz	1827	Raszlovitz, Kom. Saros = Tátraszlavica.
190. Friedmann Philipp	1835	Homonna, Zemplén.
Friegy Ignatz	1831	Kecskemeth = Kecskemét.
Frisch Ignatz	1829	Nitz, Eisenburg = Nick, Vas m.
Frisch Joseph	1823	Kwakotz, Zemplén = Nagykópatak.
Frisch Karl	1831	Ujhely, Pest = ?
195. Frischer Alexander	1828	Kéthely, Sümegh = Kéthely, Zala m.
Frischmann Gustav	1826	Oedenburg = Sopron.
Frischmann Leopold	1830	Szt. Miklos, Liptau = Liptószentmiklós.
Fritz Ignatz	1830	Körmend, Eisenburg = Vas m.
Fuchs Adolf	1829	Ofen = Buda.
200. Fuchs Israel	1824	Desnaja, Rettegh = Szolnok-Doboka m.
Fuchs Johann	1828	K.-Móro, Somogy.
Fuchs Leiser	1820	N.-Saros = Nagysáros, Saros m.
Fuchs Mathias	1830	Nagy-Ida.
Fuchs Samuel	1816	Pusztaszeccsenka, Neograd = Pusztaszeccsenke.
205. Führer Abraham	1830	Sirkof, Zemplén = ?
Fülep Mathias	1819	Mateszalka, Szathmár = Mátészalka.
Fürst Jakob	1828	Parabuj, Kom. Bács-Bodrog = Parabut = Paripás.

Galizenstein Adolf	1829	Ofen = Buda.
Geding Joseph	1830	Aszód, Pest.
210. Grätner Leopold	1811	Pinczow, Russ. Polen.
Geiger Jakob	1828	Altendorf, Kom. Zips = Ófalu, Szepes m.
Gelber Moritz	1831	Miskolc.
Gelender Salamon	1826	Galantha, Pozsony.
Geller Gabriel	1827	Komorn = Komárom.
215. Genuth Joseph	1818	Mako, Csonad = Makó, Csanád megye.
Genuth Johann	1821	Felsővisó, Máramaros m.
Gerstl August	1821	Neutra = Nyitra.
Glauber David	1833	Bernarditz, Böhmen.
Glauber Eduard	1827	Keszthely, Szalad, Zala m.
220. Gläsinger Moritz	1824	Budsar, Zemplén = Bodzás?
Glimpovitz Isak	1830	Ungvár.
Glück Heinrich	1830	Baksa, Saros = Baksa, Abauj megye?
Glück Joseph	1828	Pest.
Glück Sigmund	1830	Szenics, Neutra = Szenic, Nyitra m.
225. Glückseelig Salamon	1826	Oetske, Trencsén = ?
Glücksthal Samuel	1831	Csirts, Saros = Cséres.
Goldberg Abraham	1827	Graslitz, Böhmen.
Goldberger Emmerich	1826	Kanizsa, Zalad = Nagykanizsa.
Goldberger Johann	1830	Pechy-Ujfalú, Saros = Pécs-ujfalú.
230. Goldberger Moritz	1810	Saros = Nagysáros, Saros m.
Goldlust Abraham	1829	Wranow, Zemplén = Varannó.
Goldmann Bernhard	1818	Hunsdorf, Zips = Hunfalva, Szepes m.
Goldmann Wilhelm	1826	Wenings in Hessen.
Goldschmidt Leopold	1800	Jernye, Saros.
235. Goldstein Adolf	1830	Temesvár.
Goldstein Albert	1832	Sztropko, Zemplén.
Goldstein Benjamin	1823	St. Martin, Turocz = Turócszentmárton.
Goldstein Bernhard	1823	Darogh, Szabolcs = Dorog, Hajdu.
Goldstein Franz	1825	Katasa = ?
240. Goldstein Hermann	1823	Arad.
Goldstein Ignatz	1830	Ujhely = Sátoraljaújhely.
Goldstein Jakob	1820	Thaja, Zemplén = Talya.
Goldstein Karl	1829	Pest.
Goldstein Leopold	1827	Komárom.
245. Goldstein Leopold	1829	Komárom.
Goldstein Moritz	1820	Sebes, Saros = Sebeskellemes.
Goldstein Markus	1820	Barcanfalva, Máramaros.
Goldstein Moses	1832	Toltsva, Zemplén = Tolcsva.
Goldstein Sigismund	1827	Balatonfüred, Zala.
250. Goldstrich Hirsch	1814	Neusatz = Ujvidék, Bácsbodrog megye.
Gottlieb Josef	1832	Komorn = Komárom.
Gross Albert	1827	Bartfeld, Saros = Bártfa.
Gross David	1823	Hetharz, Saros = Héthárs.
Gross David	1823	Kanykaz, Szathmár = ?
255. Gross Franz	1821	Pápa, Veszprém.
Gross Hermann	1823	

Gross Israel	1823	Tetény, Pest = Tétény.
Gross Jakob	1828	N.-Váralya, Bihar = Nagyvárad-Váralya.
Gross Jakob	1827	Szinye, S. ros.
260. Gross Joseph	1826	Eperjes, Sáros = Eperjes.
Gross Joseph	1821	Margita, Bihar.
Gross Mathias	1828	Pusztadobos, Kom. Szabolcs = Pusztadobos.
Gross Moritz	1825	Maad, Zemplén = Mád.
Gross Moses	1829	Pancsova, Temes.
265. Gross Samuel	1819	S.-A.-Ujhely, Zemplén = Sátoraljaújhegy.
Grossmann Albert	1822	Felsőgagy, Abauj = Gadna, Abauj m.?
Grossmann David	1829	B.-Gyarmath = Balassagyarmat.
Grossmann Hermann	1827	Berekovits, Sáros = Berki?
Grossmann Moses	1829	Rakod, Zemplén = Rákóc?
270. Grossner Hermann	1829	Szanto, Abauj = Abaujszántó.
Grosslicht Sigmund	1826	Raudnitz, Böhmen.
Grünbaum Abraham	1826	Barca, Kom. Sáros = ?
Grünbaum David	1820	Sátoraljaújhegy, Zemplén.
Grünbaum Hermann	1830	Ganzrusko, Abauj = Göncruszka.
275. Grünbaum Jakob	1822	Peklin, S. ros = Pillerpeklén.
Grünbaum Jakob	1830	Verin, Eisenburg = ?
Grünbaum Karl	1829	Hodarz, Kom. Szatmár = Hodász.
Grünbaum Koloman	1827	Mihalovits, Kom. Zemplén = Nagymihály.
Grünbaum Leopold	1822	Nagyvárad.
280. Grünbaum Moritz	1826	Pápa, Veszprém.
Grünbaum Moses	1821	Witmar, Abauj = ?
Grünberger Georg	1829	Cservenka, Bács.
Grünberger Samuel	1828	Ungvár.
Grüner Hermann	1827	Prachudan, Böhmen.
285. Grünfeld Bernard	1829	Szeredny = Szerednye, Ung m.
Grünfeld Jakob	1826	Toroluka, Neutra = Turóluka, Nyitra m.
Grünfeld Joseph	1825	Apostag, Pest.
Grünfeld Joseph	1825	Abocs, Kom. Beregh = ?
Grünfeld Karl	1813	Bökti, Abauj = Bakta.
290. Grünfeld Samuel	1825	Zborov, Sáros = Zboró.
Grünhut Johann	1830	Kavád, Zalad = Kávás, Zala m.
Grünwald Heinrich	1829	Varin, Trencsén.
Grünwald Jakob	1828	Eperjes, Sáros = Eperjes.
Grünwald Jakob	1833	Pants, Neograd = Panyidaróc?
295. Grünwald Johann	1827	Szerdahely, Neutra = Nyitra m.
Grünwald Joseph	1822	Ceke, Zemplén.
Grünwald Leopold	1825	Szt. Miklós, Zalad = Szentmiklós, Zala m.
Grünwald Wilhelm	1819	Schleining, Eisenburg = Városzalónak, Vas m.
Gutglück Hermann	1824	Kubin, Árva.
300. Guttman Gabriel	1833	Ofen = Buda.
Guttman Heinrich	1829	Kolomea, Galizien.
Guttman Jakob	1818	Boldogkúvárolya, Abauj = Bolváralyai.

Guttman Juda	1816	Hanusfalva, Sáros = Topolyhanusfalva.
Guttman Moritz	1825	Gyöngyös.
305. Guttman Moritz	1828	Petrovacs, Bacs = Petróc, Bácsbódog m.
Guttman Moses	1826	Kalnas, Sáros = Kálnás.
Guttman Tobias	1831	Arad.
Gyöngyfüzey Ignatz	1827	Szentes, Csongrád.
Haidelbaum Samuel	1827	Trnanura, Kom. Liptau = Tarnóc, Liptó m.
310. Hain David	1811	Neusatz, Bacs = Ujvidék.
Hainau Jakob	1833	Kritsfalva = Kricsfalva, Máramaros m.
Hajduska Hermann	1824	Neusatz, Bacs = Ujvidék.
Halasi Franz	1826	Mihályfalva, Sümegh = Sümegmihályfalva, Zala m.
Hallász Ignatz	1829	Sarkad, Bihari
315. Hamburger Simon	1816	Neusatz, Bacs = Ujvidék.
Hammermüller Emanuel	1829	Pantschendorf, Zips = ?
Hammerschlag Jakob	1817	Pest.
Hanft Moses	1823	Hermannstadt = Nagyszeben.
Hartmann Moritz	1825	Sajo-Kassino, Borsod = Sajókazinc.
320. Hartmann Salamon	1829	Kucura, Bacs = Kucora.
Hass Heinrich	1830	Szantó, Abauj = Abaujszántó.
Hasz Rudolf	1824	Berczel, Neograd.
Hanfbeg Abraham	1830	Siedliska, Galizien.
Hay Ignaz	1825	Abauj = Abaujszántó.
325. Hegyesy Adolf	1831	Bonyhád, Tolna.
Heimann Leopold	1829	Szabadka, Bacs.
Helfmann David	1831	Koromla = K., Veszprém m.
Heller Ignatz	1827	Telek, Veszprém.
Heller Jakob	1829	Pest.
330. Hendel Wilhelm	1829	N.-Szenitz, Neutra = Szenic.
Henzerl Franz	0829	Alsokubin, Árva.
Herczeg Ignatz	1821	Kecskemeth = Kecskemét.
Hermann Benjamin	1830	Paks.
Hermann Heinrich	1827	Petruba, Kom. Árva.
335. Hermann Heinrich	1828	Csambek, Pest = Zsámbék.
Hermann Joseph	1828	Magyarorbo, Unterallens = Alsóorbó, Alsófehér m.
Herret Adam	1827	Szesmonostor, Bacs = ?
Hersch Jakob	1822	Tapioszek, Pest = Tápiószele.
Herschenberger Salamon	1812	Pacsir, Bacs = Pacsér.
340. Herschkovits Nathan	1825	Szamborfalva, Maramaros.
Herz Ignatz	1832	Miskolc.
Herzfeld Adolf	1825	Szerdahely, Pozsony.
Herzfeld Martin	1833	B.-Gyarmath = Balassagyarmat.
Herzfeld Simon	1829	Komorn = Komárom.
345. Herzog Joseph	1829	Pápa, Veszprém.
Herzog Maximilian	0821	Pápa, Veszprém.
Herzog Simon	1830	Szt.-György = Szentgyörgy.
Hetter Leopold	1829	Neusatz, Bacs = Ujvidék.
Hirsch Adolf	1829	Marosvasarhely.
350. Hirsch Adolf	1829	Pest.
Hirsch Eduard	1820	Pest.
Hirsch Joseph	1830	Feting, Pest = ?

MTA KÖNYVTÁRA

SCHEIBER

GYŰJTEMÉNY

Hirsch Joseph	1832	Csataly, Bacs = Csátalja.
Hirsch Lazar	1830	Lemischen, Saros = Lemes.
355. Hirschler Adam	1825	Letenye, Zalad = Zala m.
Hlavats Joseph	1826	Neubyzdow, Böhmen.
Hochmann Anselm	1821	Nyikta, Somogy = Nyihogó.
Hochmann Samuel	1826	Krischaurau, Ungarn = ?
Hochmann Simon	1823	Senes, Maramaros = Szenes.
360. Hoffer Mathias dr.	1816	Ecseny, Somogy m.
Hoffmann Bernhard	1830	Neusatz = Ujvidék.
Hoffmann Friedrich	1829	Rosenberg, Böhmen.
Hoffmann Mathias	1825	Marczaly, Sümegeh = Marcali, Somogy m.
Hoffmann Peter	1826	Pest.
365. Holzbaum Elias	1819	Zboro, Saros.
Holzer Moritz	1828	Zsambek, Pest = Zsámbék.
Horn Karl	1828	Trencsén.
Horn Joseph	1827	Olah, Zalad = Zala m.
Huberth Jakob	1820	Karlsburg = Károlyfehérvár.
370. Huberth Jakob	1832	Kaschau = Kassa.
Huss Leopold	1829	Ofen = Buda.
Iritsch Samuel	1822	Pozsony.
Israel Franz	1822	Retteggh, Szolnok = Szolnok-Doboka m.
Izszak Joseph	1820	Kosiny, Bacs = ?
375. Jakob Moritz	1829	Lastomiri, Zemplén = Lasztomér.
Jakub Samuel	1822	N.-Saros = Nagysáros.
Janovits Julius	1826	Szt. Miklós, Liptau = Liptószentmiklós.
Janovits Michael	1823	Lipsa, Maramaros = Lipcse.
Janovits Moritz	1826	Nikolau, Kom. Liptau = Liptószentmiklós.
380. Jänter Bernhard	1823	Pest.
Jedlitz Wilhelm	1827	Gyöngyös, Heves.
Jain Salamon	1829	Lugos.
Jekus Wilhelm	1830	Stanissits, Bacs = Stanichich.
Jelenek Markus	1822	N. Ripjan, Neutra = Nagyrippény, Nyitra m.
385. Jelenek Markus	1824	Szt. Miklós, Torontál.
Jellenek Ignatz	1824	Hogyoszy, Tolna = Hőgyész.
Jerny Aron	1823	Barabas, Beregh.
Jetkovitz Aron	1826	Malasitz, Kom. Zemplén = Malomtanya?
Joel Jakob	1825	Kalinfalva, Maramaros = Kalinfa.
390. Joels Joseph	1821	Károly, Szathmar = Nagy-károly.
Josefovits Moses	1820	Kasso, Zemplén = Kásó.
Juhász Daniel	1830	Bajnok, Bars.
Juszt Augustz	1821	Macsdorf, Kom. Zips = Mahalfalu, Szepes m.
Kain David	1831	N.-Szöllös = Nagyszöllös, Ugocsa m.
395. Kain Johann	1830	N.-Kallo, Szabolcs = Nagykaló.
Karmin Michael	1821	Palota = Várpalota, Veszprém megye.
Kaiser Jakob	1826	Bisenz, Mähren.
Kassierer Markus	1809	Pest.

Kaszle David	1822	Csurgo, Somogy.
400. Kastnrer Moses	1822	Gattendorf, Kom. Wieselburg = Gáta, Moson m.
Kaufmann Adolf	1831	Szutsan, Turocz = Szucsán, Turóc m.
Kaufmann Eduard	1827	Schauberg, Kom. Fünfkirchen = ?
Kaufmann Joseph	1826	Tewel, Kom. Tolna.
Kaufmann Moritz	1828	Raszlovits, Saros = Tátaszlavica.
405. Keller Selig	1826	Galszets, Zemplén = Gálszécs.
Kellner Israel	1828	Kiskörös, Pest.
Kinsberger Jakob	1828	Felegyhaza = Félégyháza.
Kiraly Aron	1829	Tasnad, Szolnok.
Kiss Ignatz	1827	Tura, Szabolcs.
410. Kirhner Martin	1825	Gyöngyös, Heves.
Klauber Leopold	1827	Pest.
Klein Abraham	1821	Peczél, Pest = Pécel.
Klein Adolf	1830	Tarpa, Beregh.
415. Klein Albert	1823	Gutorföde, Zalad = Zala m.
Klein Albert	1828	Bresnitsa, Zemplén = Berezóc.
Klein Daniel	1824	Darotz, Szathmár = Daróc.
Klein David	1822	Kalo, Szabolcs = Nagykálló.
Klein Emanuel	1815	Kokso-Balko, Abauj = Koksóbaksa.
420. Klein Gabriel	1831	Temesvár.
Klein Hermann	1823	Szt. Peter, Borsod = Szentpéter.
Klein Ignaz	1829	Ran. Marton, Torontál = ?
Klein Ignatz	1825	Csöka, Kom. Torontál.
Klein Ignatz	1828	Balkayn, Szabolcs = Balkány.
425. Klein Ignatz	1828	Papa, Veszprém.
Klein Jakob	1822	Ratz-Tscherlo, Szabolcs = (Rác) Ujfehértó.
Klein Jakob	1822	Kiswarda = Kisvárd, Szabolcs megye.
Klein Joseph	1831	Mako.
Klein Joseph	1822	Csenyete, Abauj = Csenyéta.
430. Klein Joseph	1825	Gyerne, Szabolcs = Gyüre?
Klein Joseph	1821	Legenye, Zemplén.
Klein Joseph	1827	Mugo, Kom. Abauj = ?
Klein Karl	1828	Varano = Varannó.
Klein Leon	1822	Pest.
435. Klein Markus	1830	Zameszlo, Arva = Nemesztó.
Klein Moritz	1831	Komorn = Komárom.
Klein Nikolaus	1826	Iszak, Pest = Izsák.
Klein Rudolf	1830	Pest.
Klein Salamon	1828	Pápa, Veszprém
440. Klein Samuel	1824	Zsalyi, Zemplén = Zsalobina?
Klein Samuel	1833	Miskolc.
Klein Samuel	1817	Zemplén = ?
Klein Simon	1827	Vécs, Kom. Zemplén = Vécse.
Klein Simon	1832	Szlanetz, Arva = Szlánica.
445. Klein Wolf	1812	Toponár, Somogy.
Kleinberger Wilhelm	1820	Miskolc.
Knik Johann	1827	Szántó, Abauj = Abaujszántó.
Koch, Leopold	1827	N.-Károly = Nagykároly.
	1828	Kittsec, Ungarn = Kőpcseny, Pozsony m.

Kofmann Lesko	1829	Bistritz, Sáros = Bisztra.
450. Kohn Abraham	1829	Mezőtúr.
Kohn Abraham	1832	N.-Ida = Nagyida, Abauj.
Kohn Adolf	1829	B.-Gyarmath = Balassagyarmat.
Kohn David	1828	Szt. Martin, Turocz = Turóc-szentmárton.
Kohn Franz	1828	N.-Károly = Nagykároly.
455. Kohn Franz	1830	N.-Megyer, Komorn = Nagymegyer, Komárom m.
Kohn Ignatz	1828	Pest.
Kohn Ignatz	1815	Szendró, Borsod.
Kohn Ignatz	1830	Pest.
Kohn Ignatz	1830	Zenta, Bacs.
460. Kohn Joseph	1831	Ofen = Buda.
Kohn Karl	1828	Gyöngyös, Heves.
Kohn Leopold	1828	Miskolc.
Kohn Leopold	1827	Szaly, Borsod = Szalonna?
Kohn Lorenz	1814	Csongrad.
465. Kohn Lorenz	1814	N.-Körös, Pest = Nagykörös.
Kohn Markus	1833	Miskolc.
Kohn Salamon	1827	Bonyhad, Tolna.
Kohn Salamon	1822	Tiszabó, Zalad, recte: Heves m.
Kohn Wilhelm	1823	Nagyvárad, Bihar.
470. Kohn Wilhelm	1829	Ofen = Buda.
Koller Moritz	1824	Szőllös-Győrök, Zalad = Szöllös-győrök, Somogy m.
Kon Lazar	1822	Nagyvárad, Bihar.
König Joseph	1824	Natints, Kom. Neutra = ?
König Michael	1829	Szerdahely.
475. Königstein Sámuel	1826	Ofen = Buda.
Konstandt Jakob	1826	Kostel, Mähren.
Konrad Jakob	1824	Braput, Bacs = ?
Korn Berl	1821	Szeczal, Maramaros = ?
Korn Isaak	1820	Rzeszow, Galizien.
480. Kornhoffer Ludwig dr.	1826	Nemeth-Boly, Kom. Baranya = Némethboly.
Körner Adolf	1830	Lewandowitz = ?
Kosinsky Stephan	1823	Huszt, Maramaros.
Kramer Ignatz	1811	Bugyi, Pest.
Kratzer Joseph	1818	Beta, Pozsony = ?
485. Krausz David	1826	Munkács.
Krauss Jakob	1827	Irsa, Pest.
Krauss Jakob	1824	Karos, Szabolcs = Karász.
Krauss Jakob	1827	Ofen = Buda.
Krauss Johann	1831	Harkány, Baranya.
490. Krauss Karl	1830	Papa, Veszprém.
Krauss Lazar	1820	Nagyvárad, Bihar.
Krauss Leopold	1831	Nemesbrück, Borsod = Nemesbikk.
Krauss Maximilian	1828	Potsar, Banat = ?
Krauss Michl	1830	Keszthely, Zalad = Zala m.
495. Krauss Peter	1830	Ivanovitz, Trencsén = Ivánháza.
Krauss Peter	1828	Ivánka, Kom. Neutra = Nyitra megye.
Krauss Samuel	1826	Ivánka, Kom. Neutra = Nyitra megye.

Kreiser Elias	1826	Nagyvárad.
Kronheim Simon	1827	B.-Gyarmath = Balassagyarmat.
500. Kronstein Johann	1828	Szegedin = Szeged.
Kruh Johann	1826	N.-Károly = Nagykároly.
Kubits Moritz	1830	Unyin, Neutra = Unin, Nyitra megye.
Kuhn Abraham	1823	Karlsburg = Károlyfehérvár.
Kuhn Abraham	1818	Mako, Csongr.d.
505. Kuhn Leopold	1828	Littos-Bolhász, Veszprém = Szilasbálhás.
Kuhn Markus	1832	Miskolc.
Kuhn Samuel	1829	Kis-Peter, Kom. Raab = Győr megye.
Kulpin David	1829	Pasztoha, Heves.
Kun Israel	1824	Nagyvárad.
510. Kuhty Ignaz	1828	Nagykároly.
Kutlik Hermann	1823	Bistritz, Árva = Biszterca.
Lamp Ignatz	1830	Racz-Almás, Stuhlweissenburg Fehér m.
Landi David	1823	Barberek, Albas = Alsóberek, Alsófehér m.
Landsmann Joseph	1822	Koloszan, Kom. Maramaros = Kolocsa.
515. Lang Philipp	1826	Klatau, Kom. Trencsén = Klat.
Lang Samuel	1830	Lutz, Zemplén = Tiszalúc.
Langer Joseph	1829	Arad.
Laszky Joseph, Arzt	1811	Pest.
Laufer Albert	1830	Bits, Trencsén = Biccse.
520. Lax Moritz	1829	Béla, Turóc.
Lefkovits Adam	1824	Bano, Zemplén.
Lefkovits Mayer	1828	N.-Mihály, Zemplén = Nagymihály.
Lehner Ignatz	1818	Papa, Veszprém.
Leibowitz Joseph	1822	Bartfa, Ungvar = recte Sáros m.
525. Leichter Hermann	1830	Petsi-Neudorf = Péchlujfalu.
Leiser Selig	1834	Patov, Ungvar = ?
Leitersdorfer Moritz	1826	Bekescsaba, Békés.
Leopold Ferdinand	1831	Arad.
Lerner Pinkas	1822	Hamesfalu, Sáros = ?
530. Leskovits Abraham	1823	Kisswarda, Szabolcs = Kisvárd.
Levan Moritz	1815	Nagy-Dém, Veszprém m.
Lefkovits Leo	1817	Berzevitze, Sáros = Berzevice.
Lewkovich Joseph	1811	Alsotey, Abauj = Alsó-Csaj.
Lewkovitz Leib	1828	Vasarhely, Zemplén = Vászárhely.
535. Lichtenstein Joseph	1827	Nyarad, Borsod = Nyárad.
Lichtenstein Leopold	1828	Raszlovits, Sáros = Tátaszlavica.
Lichtenstein Samuel	1830	Szikszó, Abauj.
Lichtig Salamon	1821	Butzlo, Sáros = Bucló.
Lilienfeld Leopold	1829	Körmend, Eisenburg = Vas m.
540. Lindner Elias	1825	Kelemes, Sáros = Kellemes.
Linzer Josef	1827	Apagy, Kom. Szabolcs.
Liszauer Moritz	1829	Pest.
Londa David	1819	Chemcsin, Kom. Zemplén = Csemernye.

Lörincz Peter	1828	Digrint, Kom. Borsod = Dic- háza?
545. Lövinger Moritz	1829	Pöstyén.
Löwe Leopold	1820	Pozsony.
Löwi Abraham	1824	Lefontewitz, Kom. Neutra = Felső-Elefánt.
Löwi Moritz	1826	Pápa.
Löwy Bernhard	1832	Sarospaták, Zemplén.
550. Löwy Isak	1828	Jamnik, Liptau = Liptó m.
Löwy Joseph	1828	Neustadtl, Neutra = Vág- ujhely.
Löwy Moritz	1829	Pápa, Veszprém.
Löwy Theodor	1826	Pest.
Löwensohn Isidor	1828	Lengyeltóli, Kom. Somogy = Lengyeltóti.
555. Lustig Emanuel	1833	Baja, Bacs.
Lustig Jakob	1831	Veszprém.
Lustig Martin	1823	Nagyvárad.
Mailänder David	1827	Körmend.
Mairinberg Leopold	1828	Palánka, Bacs.
560. Majtány Johann	1823	Miava, Neutra = Nyitra m.
Mandel Moritz	1828	Kobersdorf, Oedenburg = Ka- bold, Sopron m.
Margus Simon	1822	Gakova, Bacs = Gádor, Bács- bodrog m.
Markusz David	1826	Hunyez, Ungvar = Hunkóc, Ung m.
Markusz Franz	1831	Tarkány, Zemplén = Nagy- tarkány.
565. Marsovit David	1820	Hudlyo, Ungvar = ?
Marton Elias	1831	Beregszász.
Marton Franz	1823	Mezőtelegd, Bihar.
Marton Jakob	1816	Miskolc.
Maskovits Hermann	1823	Ungvár.
570. Maszkovits Alexander	1829	Margeth, Bihar = Margitta.
Max Samuel	1827	Szlopna, Trencsén.
Mayer Johann	1825	Középfalva, Szolnok.
Mayer Simon	1830	Eszla, Kom. Maramaros = ?
Meisels Simon	1812	Simian, Ungarn = Sima, Szat- már m. vagy Simai, Szolnok- Doboka m.?
575. Meszner Aron	1830	Feltsut, Stuhlweissenburg = Fel- csút, Fehér m.
Miksch Joseph	1830	Baksa, Kaschau = Baksa, Abauj m.
Milhofer Adolf	1821	Pacsa, Zala.
Milichner Koloman	1823	Pest.
Mittelman Alexander	1825	Volesanka, Ungvar = Volo- szánka, Ung m.
580. Moises Hersch	1809	Nosseg, Drobok = ?
Mongold Ignatz	1823	N.-Beckerek, Tórontal = Nagy- beckerek.
Monschein Jakob	1819	Hunsdorf, Zips = Hunfalva, Szepes m.
Moor Jakob	1830	Szegedin = Szeged.
Moor Jakob	1831	Szentes, Csongrád.
585. Morgenstern Salamon	1830	Szt. Groth, Zalad = Zalaszent- grót.

Moritz Ignatz	1828	Neustadtl, Neutra = Vágujhely, Nyitra m.
Moskovich Hermann	1823	Ungvár.
Moszkovicz Salamon	1829	Sikirnica, Maramaros = ?
Moses Franz	1823	Hidvegh, Kraszna = Szilágy m.
590. Müller Hersch	1826	Hegyalinade, Zemplén = Hegy- aljamád.
Müller Israel	1818	Palvogas, Saros = Pálvágás, Sáros m.
Müller Samuel	1829	Kostolan, Neutra = Nagykosz- tolány, Nyitra m.
Münzer Jakob	1819	Herhof, Kom. Zips = Szepes m.
Nagy Franz	1822	Dévaványa, Heves = ?
595. Nagy Johann	1829	N.-Kalo, Szabolcs = Nagykálló.
Naschitz Leopold	1824	Ofen = Buda.
Naszathy Joseph	1826	Trencsén.
Netter Leopold	1829	Neusatz, Neutra = Ujvidék.
Neufeld Benjamin	1829	Kubin, Arva.
600. Neufeld Moritz	1831	Wagwatsch, Neutra = ?
Neugebauer Joseph	1818	Ujhely, Zemplén = Sátoralja- ujhely.
Neumann Anton	1829	Ofen = Buda.
Neumann Hermann	1826	Semisan, Sáros = Semviz?
Neumann Ignatz	1827	Sebes, Sáros.
605. Neumann Israel	1815	Also-Meraschitz, Neutra = Alsó- Merasitz, Gálóc mellett.
Neumann Jakob	1825	Brezovicz = Brezovica, Arva m.
Neumann Joseph	1817	Parnicza, Arva = Párnica.
Neumann Joseph	1817	Pelejte, Abauj, recte Zemplén m.
Neumann Leopold	1829	Parutza, Kom. Arva = Paruca, Arva m.
610. Neumann Leopold	1832	Szabadka, Bacs.
Neumann Ludwig	1823	Zalalövő, Zalad = Zala m.
Neumann Moritz	1828	Csóka, Kom. Torontal.
Neumann Moritz	1820	Pamas = Pama, Moson m.?
Neumann Philipp	1827	Körmend, Eisenburg = Vas m.
615. Neumann Salamon	1826	Peting, Pozsony = (Peting) Bazin?
Nenmann Samuel	1821	Wrano, Zemplén = Varannó.
Neumann Wolfgang	1830	Szt. Miklos, Liptau = Liptó- szentmiklós.
Neusch Nathan	1830	Dukla, Galizien.
Neuwirth Simon	1827	Margita, Bihar.
620. Nortzmann Joseph	1822	Gerlichov, Sáros.
Oesterreicher Moritz	1821	Aszód, Pest.
Oesterreicher Simon	1829	Ofen = Buda.
Orbach Joseph	1823	Dengelek, Szathmár = ?
Osman Aron	1812	Körmend, Eisenburg = Vas m.
625. Pallok Albert	1830	N.-Kanizsa = Nagykanizsa.
Pap Josef	1826	Herinitz, Kom. Maramaros = Herincse.
Paschkus Jakob	1822	N.-Megyer, Komorn = Nagy- megyer, Komárom m.
Paszternak Salamon	1830	N.-Ida, Abauj = Nagyida.
Pelzer Adolf	1832	Bonyhad.
630. Perlgrund David	1823	Pest.
Perlmutter Moritz	1824	Podwick, Arva = Podulka.

Peter Salamon	1827	Cece, Stuhlweissenburg = Fehér meye.
Pick Emanuel	1818	Neustadtl, Neutra = Vágújhely, Nyitra m.
Pick Heinrich	1825	Neutra = Nyitra.
635. Pimsler Heinrich	1828	Mada, Kom. Zemplén = Hegyaljamád.
Pinszker Heinrich	1828	Maad, Zemplén = Hegyaljamád.
PinkusFriedrich	1825	Nyitra-Zsámbokrét.
Pless David	1830	Mähr.-Lieszko, Trencsén.
Polacsek Markus	1827	Kubin, Kom. Arva = Alsókubin.
640. Polacsek Hermann	1811	Galanta.
Policzer Hermann	1827	Tolpitz, Raab = Győr m.
Policzer Leopold	1825	Temesvár.
Pollak Albert	1830	N.-Kanizsa = Nagykanizsa.
Pollak Joseph	1829	Mako = Makó.
645. Pollak Joseph	1828	Trencsén.
Pollak Moritz	1820	Unzdorf, Zips = Hunfalva, Szepes m.
Pollak Moritz	1827	Pest.
Pollak Salamon	1826	Popadien, Kom. Neutra = Popudien = Szentistvánfalva.
Pollak Samuel	1820	Ofen = Buda.
650. Pollak Samuel	1832	Szegedin = Szeged.
Pollak Samuel	1827	Vasarhely, Csongrad = Hódmezővásárhely.
Popper Adolf	1829	Miskolc.
Popper Moritz	1824	Klausenburg = Kolozsvár.
Popper Wilhelm	1822	Radnitz, Böhmen.
655. Porges Emanuel	1829	Pest.
Poschkovich Jakob	1813	Ofen = Buda.
Pothy Franz	1820	Wieselburg = Moson.
Prager Abraham, dr.	1825	Halas, Kom. Pest = Kikunhalas.
Preuse Leonhard	1812	Nagyvárad.
660. Prinz Samuel	1824	Pál, Zemplén.
Propper Samuel	1819	Kisvarda, Bihar, recte Szabolcs meye.
Pserhofer Moritz	1815	Neszmély, Ungarn = Komárom meye.
Pulitzer Philipp	1829	Mako, Csanád = Makó.
Ratzenstein Samuel	1823	Erdőbenyi, Zemplén = Erdőbénye.
665. Raucher Martin	1830	Ungvár.
Rechnitz Leopold	1823	Rechnitz, Eisenburg = Rohonc, Vas m.
Redinger Moritz	1828	Pozsony.
Reich Adolf	1829	Bezdan, Bacs = Bezdan.
Reich Jakob	1809	Pest.
670. Reich Jakob	1822	Neusatz = Újvidék.
Reich Johann	1829	Pest.
Reich Joseph	1822	Szántó, Abauj = Abaujszántó.
Reich Nathan	1829	Heresznye, Kom. Somogy.
Reiss Nathan	1820	Ürmény, Neutra = Ürmény, Nyitra m.
675. Reményi Alexander	1824	Dombóvár, Tolna.

Riss Samuel	1827	Bank, Veszprém = Bánk.
Ritter Joseph	1814	Bonyhád, Tolna.
Roder Leopold	1822	Munkács.
Roka Alexander	1828	Waag-Neustadtl, Neutra = Vágújhely.
680. Römer Jakob	1830	Munkacs, Beregh.
Römer Abraham	1820	Kovacs-Vagas, Kom. Abauj = Kovácsvágas.
Römer Michael	1827	Zborov, Saros = Zboró.
Rosenbaum Ferdinand	1830	Kubin, Arva = Alsókubin.
Rosenbaum Jakob	1825	Kubin, Arva = Alsókubin.
685. Rosenberg Berko	1820	Szudko, Sáros.
Rosenberg Ludwig	1823	Szt.-Peter, Oedenburg = Szent-péter, Sopron m.
Rosenberg Moritz	1826	Szanto, Abauj = Abaujszántó.
Rosenberger Salamon	1817	Zalaegerszeg.
Rosenblich Joseph	1830	Sáros-patak, Zemplén.
690. Rosenfeld Jakob	1824	Csurgo, Sümegh = Somogy-csurgó.
Rosenfeld Jakob	1827	Sztropko, Zemplén.
Rosenfeld Joseph	1830	Kikinda, Hunagy = Nagy-kikinda, Hunyad m.
Rosenfeld Mathias	1825	Kigyos, Békés = Újkigyós.
Rosenthal Adolf	1826	Novay, Abony = Alsónovaj.
695. Rosenthal David	1822	Kasania, Zemplén = ?
Rosenthal Hermann	1819	Banowicz, Trencsén = Bán.
Rosenthal Hermann	1825	Rittberg, Temes = Tormák.
Rosenthal Karl	1820	Szabadka.
Rosenwasser Hermann	1828	Enyitzke, Saros = Eperjes-enyicke.
700. Rosenzweig Áron	1821	Zsambek, Pest = Zsámbék.
Rosenzweig Eduard	1824	Kisboyan, Beregh = ?
Rosenzweig Jakob	1825	Ofen = Buda.
Rosenzweig Johann	1828	Gyöngyös.
Rosenzweig Joseph	1824	Pozsony.
705. Rosner Moritz	1832	Szt-Groth, Zalad = Zalaszentgrót.
Rosner Philipp	1820	Zsanecz, Galizien.
Roszko Jachul	1810	Szurdok, Maramaros.
Roth Abraham	1831	Mikolas, Liptau = Liptószentmiklós.
Roth Adolf	1830	Szt-Miklos, Liptau = Liptószentmiklós.
710. Roth Alexander	1830	Pataj, Pest = Dunapataj.
Roth Bernhard	1826	Pápa.
Roth Eduard	1831	Simand, Arad = Simánd.
Roth Ignatz	1826	Horvath, Kraszna = Krasznahorvát, Szilágy m.
Roth Ignatz	1831	Kaszun, Beregh = Mezőká-szony.
715. Roth Joseph	1830	Sbor, Zemplén = Zboj.
Roth Joseph	1831	Bedek, Kom. Abauj = ?
Roth Michael	1824	Monok.
Roth Moritz	1828	Miskolc, Borsod.
Roth Peter	1830	Almas, Torna = Almás.
720. Rothenstein Ignatz	1825	Ofen = Buda.
Roththeiler Abraham	1823	Szenitz, Neutra = Szenic, Nyitra m.

	Rotter Moritz	1827	Pest.
	Rozsa Ignatz	1824	Szerents, Zemplén = Szerencs.
	Rozsavölgyi Joseph	1821	Kecskemét = Kecskemét.
725.	Rubel Jakob	1822	Waag-Neustadt = Vágújhely.
	Rudolf Ignatz	1821	Samson, Bihar = Sámson.
	Ruh Hermann	1824	Pest.
	Sakri Salamon	1832	Lepnik, Zips = Lipnik, Szepes megye.
	Salamon Abraham	1824	Hatház, Hajdu = Hajdubadház.
730.	Salamon Joseph	1828	Romota, Dobok = Romlott v. Romlya?
	Salamon Joseph	1830	Somlyo, Kraszna = Krasznasomlyó, Szilágy m.
	Salamon Joseph	1817	Szt-György = Szentgyörgy.
	Salamon Peter	1822	Sambrón, Saros = Sövár?
	Salpek Franz	1823	Sarkad, Bihar.
735.	Salzer Leopold	1822	Hanusfalva, Saros = Tapolyhanusfalva.
	Salzberger Moritz	1832	Papa.
	Salzmann Jakob	1823	Dees, Maramaros = Desze.
	Salzmann Joseph	1828	Korlóth, Abauj = Korlát.
	Samuel Leopold	1830	Hanesowitz, Saros = Hanusfalva.
740.	Schäfer Leopold	1822	Pamlon, Abauj = Pámlény.
	Schelnitz Hermann	1827	Palota, Veszprém = Várpalota.
	Schiff Arnold	1823	Tyerchowa, Trencsén m. = ?
	Schiff Jakob	1821	Kolbusowa, Galizien.
	Schiff Moses	1820	Batorvágör, Saros = Bátorvágás.
745.	Schiller Adolf	1830	Jernek, Slavonia.
	Schmelik Adolf	1823	Szegedin, Csongrad = Szeged.
	Schimerl Franz	1807	Lugos, Brasso.
	Schimmel Hersch	1825	Illaid, Szolnok = ?
	Schimmel Hersch	1823	Mohacs, Baranya = Mohács.
750.	Schindler Leopold	1826	Kecskemét.
	Schlesinger Adolf	1823	Szina, Abauj.
	Schlesinger Adolf	1830	Szlanetz, Arva = Szlanica.
	Schlesinger Anton	1831	Raab = Győr.
	Schlesinger Bernhard	1826	Güssing, Eisenburg = Németujvár, Vas m.
755.	Schlesinger David	1827	Lakszállás, Komorn, Lak, Komárom m.
	Schlesinger Jakob	1831	Topp, Somogy = Tab.
	Schlesinger Johann	1827	Csaza, Trencsén = Csaca.
	Schlesinger Leopold	1823	Parutza, Neutra = Párutca, Nyitra m.
	Schlesinger Martin	1828	Polyan, Zala = Polyána.
760.	Schlesinger Samuel	1820	Nagyvárad.
	Schmidt Benedikt	1818	Mentsel, Veszprém = Mencshely.
	Schmidt Wolf	1807	Olyka, Zemplén = Homonnaolyka.
	Schneider Benjamin	1829	Ternye, Saros.
	Schneider Philipp	1830	Megyer, Neograd = Nógrádmegyer.
765.	Schiffer David	1816	Raab = Győr.
	Schönfeld Bernhard	1827	Tapala, Kom. Bars.
	Schönfeld Jakob	1821	Neutra = Nyitra.
	Schönfeld Samuel	1831	Ofen = Buda.

	Schönberg Samuel	1831	Komorn = Komárom.
770.	Schönberger Samuel	1832	Volsonanka, Ungarn = Volszanka, Ung m.
	Schreiber Paul	1829	Papa.
	Schreier Adolf	1829	Szabadka.
	Schröter Elias	1823	Betske, Abauj = Becskéháza.
	Schulhof Eduard	1824	Rechnitz = Kohonc, Vas m.
775.	Schuster Mendel	1821	Felső-Orlich, Saros = Felsőódor.
	Schüller Julius früher	1830	Zernek, Slavonien.
	Schiller Adolf	1830	Moór, Kom. Stuhlweissenburg = Fehér m.
	Schütz Hermann	1830	Ungvár.
780.	Schwarz Armin	1832	Cseniénye, Zemplén = Geménye.
	Schwarz Benjamin	1829	Vanya, Heves = Dévaványa.
	Schwarz Bernhard	1829	Szill, Somogy = Somogyuszil.
	Schwarz David	1832	Kelemes, Saros = Kellemes.
	Schwarz Franz	1829	Nanas, Szabolcs, recte Hajdunánás.
785.	Schwarz Hermann	1823	Göntz, Abauj = Gönc.
	Schwarz Hermann	1821	Hermanovetz, Zemplén = Hermány.
	Schwarz Ignatz	1829	Csak, Borsod = ?
	Schwarz Israel	1827	Klajanov, Ungarn = ?
	Schwarz Jakob	1818	Rakitovetz, Kom. Zemplén = Rákóc.
790.	Schwarz Jakob	1828	Bartza, Abauj = Bárca.
	Schwarz Joseph	1822	Warhely = Várhely.
	Schwarz Leopold	1824	Göntz, Abauj = Gönc.
	Schwarz Ludwig	1820	Palanka, Bács = Palánka.
	Schwarz Michael	1816	N.-Ida, Abauj = Nagyida.
795.	Schwarz Moritz	1828	Neutra = Nyitra.
	Schwarz Moritz	1829	Szeplak, Bihar = Széplak.
	Schwarz Purim	1822	Wladicsa, Saros = Vladicsa.
	Schwarz Rudolf	1829	Kiszeto, Temes = Kiszető.
	Schwarz Salamon	1822	Mihályfy, Kom. Bihar = Mihályfalu.
800.	Schwarz Samuel	1829	Tiboura, Ungvar = Tiba, Ung m.
	Schwarz Simon	1829	Gyala, Kom. Komorn = Gyala, Komárom m.
	Seidner Joseph	1822	Bitscha, Trencsén = Bitcse.
	Seidel Joseph	1826	Trübswetter, Becskerek = Nagy-öz, Torontál m.
	Seidner Philipp	1824	Böny, Raab = Győr m.
805.	Seligmann Heinrich	1830	Ofen = Buda.
	Selmanovits Abraham	1831	Oer, Ungvar = Ör, Ung m.
	Ferenczy Abraham	1828	Dobo, Saros = Dobó.
	Silbermann Bernath	1824	Bukovina, Arva = Bukovina-telep.
	Silberstein Hermann	1822	Magyarkevesd, Borsod = Magyarkevesd.
810.	Silberstein Moritz	1826	Neustadt, Neutra = Vágújhely, Nyitra m.
	Simon David	1830	Hagymás, Kom. Szathmár = Hagymás, Bihar m.?
	Simon Joseph	1819	Saros, Abauj = Nagysáros.

Simonovits Simon	1825	Krisfalva, Maramaros = Kricsfalva.
Sinajberger Moritz	1828	Pest.
815. Singer Abraham	1827	Szegedin = Szeged.
Singer Franz	1829	Raab = Győr.
Singer Jakob	1828	Arad.
Singer Joseph	1816	Pest.
Singer Karl	1828	Raab = Győr.
820. Singer Salamon	1828	Tono, Tolna = ?
Singer Moritz	1825	Arad.
Sommer Lazar	1823	Pozsony.
Sommer Moritz	1826	Karlsburg = Károlyfehérvár.
Sonnenfeld Joseph	1823	Kronstadt = Brassó.
825. Spielberger Hermann	1828	Wajda, Abauj = Vajda.
Spitz Ignatz	1825	Bitske, Pest = Bicske.
Spitzer David	1823	Aba, Stuhlweissenburg = Fehér megye.
Spitzer Elias	1829	Pest.
Spitzer Emanuel	1826	Popp, Somogy = Szobb?
830. Spitzer Markus	1828	Szetseny, Kom. Neograd = Szécseny.
Spitzer Samuel	1824	Tabiovich, Pest = Tápióvág.
Spitzer Wolfgang	1824	Kartaly, Ungarn = Kartal, Pest megye.
Spring Jakob	1831	Pest.
Steer Samuel	1829	Szepes, Abauj = Szepes.
835. Stein Heinrich	1826	Pest.
Stein Hermann	1821	Ladomir = Ladomér.
Stein Hermann	1821	Cserveny, Saros = ?
Stein Jakob	1829	Brestovacz, Bacs = Beresztóc, Torontál m.
Stein Leopold	1822	Ujhely, Zemplén = Sátoralja-ujhely.
840. Stein Markus	1827	Balatna = Balaton, Borsod?
Stein Moses	1823	Jankovatz, Bacs = Jánoshalma.
Stein Salamon	1819	Csoko, Bihar = Csokaly.
Stein Simon	1829	Szobotiszt, Neutra = Ószombat, Nyitra m.
Steiner Daniel	1830	Neustadt, Neutra = Vágújhely, Nyitra m.
845. Steiner Ignaz	1826	N.-Tolna = Nagytopolovec, Temes m.?
Steiner Itzig	1829	Budas, Maramaros = Budfalva.
Steiner Jakob	1827	Szanisor, Bihar = ?
Steiner Joseph	1817	Makó.
Steiner Joseph	1827	Kömlöd, Komorn = Komárom megye.
850. Steiner Joseph	1827	Petheri, Pest = Péteri.
Steiner Leopold	1826	Vetse, Neutra = Vágvecse, Nyitra m.
Steiner Mathias	1825	Veszprém.
Steiner Salamon	1822	Ujhely, Zemplén = Sátoralja-ujhely.
Steinmemer Moses	1829	Strzyzow, Galizien.
855. Stern Bernath	1824	Mateszalka, Szathmár = Mátészalka.
Stern Feiwei	1827	Pitte, Kom. Zombor, recte Bács-bodrog m.

Stern Ignatz	1829	Kecskemeth = Kecskemét.
Stern Jakob	1822	Kecskemeth = Kecskemét.
Stern Joseph	1826	Ungvár.
860. Stern Karl	1829	Gyöngyös.
Stern Samuel	1827	Pest.
Stern Stephan	1832	Ungvár.
Sternberger Ignatz	1828	Ungvár.
Steurer Andreas	1823	Kemenes-Mihalfa, Eisenburg = Vas m.
865. Swoboda Leopold	1827	Opatovitz, Böhmen.
Swoboda Leopold	1829	Sombereg, Tolna = Somberek, Baranya m.
Szabo Martin	1827	Kecskemeth = Kecskemét.
Szarosztat Albert	1833	Endres, Sümögh = Endes, Somogy m.
Szmettan Hermann	1829	Szegedin = Szeged.
870. Szölössy Johann	1821	Egerszeg, Zalad = Zalaegerszeg.
Taub Samuel	1831	Ofen = Buda.
Taub Simon	1827	Neustadt, Neutra = Vágújhely, Nyitra m.
Tausky Ignatz	1816	Holits, Neutra = Holics, Nyitra megye.
Teichner Samuel	1830	Körmös, Liptau = Liptó m.
875. Teitelbaum Moritz	1829	Szemere, Komorn = Komárom megye.
Teller Gabriel	1827	Komorn = Komárom.
Tenzer Franz	1829	Alsó-Kubin, Arva.
Tiroler Andreas	1827	Bella, Trencsén.
Tramer Samuel	1829	Tseret, Torontál = ?
880. Tratner Markus	1830	Cseke, Zemplén = Cséke.
Trepper Moritz	1831	Gyöngyös, Heves.
Tunka August	1826	Werbona, Neutra = Verbó, Nyitra m.
Uhel Moritz	1826	Neusatz, Bacs = Ujvidék.
Ujhely Moritz	1831	Kisveszveres, Bács = Kisveszveres, Gömörkishont m.
885. Ulmann Moritz	1825	Radó, Neograd = Ragyolc.
Uscher Simon	1827	Kesselymező, Maramaros = Kesselymező.
Valentin Moritz	1829	Vilmos, Neutra = Nyitra m.
Világfy Paul	1818	N.-Rozwagy, Zemplén = Nagy-rozwagy.
Vogel Israel	1826	Gorlice, Galizien.
890. Wachsmann Samuel	1822	Varanno.
Waldmann Abraham	1820	Kurima, Saros.
Waldmann Abraham	1827	Miskolc, Borsod.
Waldmann Pinkas	1827	Pest.
Wale Leopold	1825	Pozsony.
895. Wallfisch Joseph	1827	Gyula, Békés.
Wallner Ladislaus	1820	Vilma, Abauj = Vilmány.
Weber Joseph	1830	Sandorbelsi, A auj = Sándorbölsé.
Wein Daniel	1829	Kalo, Szabolcs = Nagykálló.
Weinberger Johann	1824	Zombor, Zemplén = Mezőzombor.
900. Weinblum Mandl	1827	Sebes, Saros = Sebeskellemes.
Weiner Anton	1819	Gross-Schütze, Pozsony = Nagylövő.

Weiner Elkan	1819	Pozsony.
Weiner Jakob	1826	Gyaak, Eisenburg = Jaák, Vasm.
Weiner Jossel	1826	Megyer, Kom. Komorn = Nagymegyer, Komárom m.
905. Weiner Karl	1826	Gyaak, Eisenburg = Jaák, Vas megye.
Weinfeld Hersch	1827	Csarno, Saros = Csarnó.
Weinwurm Simon	1821	Szt.-György, Pozsony = Szentgyörgy.
Weiss Abraham	1824	Felegyhaza = Félegyháza.
Weiss Abraham	1825	Dobos, Kom. Stuhlweissenburg = Pusztadobos, Fehér m.
910. Weiss Abraham	1826	Munkács.
Weiss Adam	1819	Irsa, Pest.
Weiss Alexander	1824	Keszthely, Zalad = Zala m.
Weiss Alexander	1829	Ofen = Buda.
Weiss Adolf	1825	Dobos, Kom. Stuhlweissenburg = Pusztadobos, Fehér m.
915. Weiss Adolf	1829	Hanusfalva, Szepes m.
Weiss Adolf	1822	Lovasbereny = Lovasberény, Fehér m.
Weiss Anton	1826	Munkács.
Weiss David	1829	Berthol, Saros = Bertót.
Weiss Emanuel	1825	B.-Gyarmath = Balassagyarmat.
920. Weiss Ferdinand	0825	Varsány, Neograd = Varsány.
Weiss Franz	1826	Szigeth, Maramaros = Máramarossziget.
Weiss Hermann	1833	Nagyvarad, Bihar = Nagyvárad.
Weiss Hermann	1829	Vinna, Ungvar.
Weiss Hersch	1822	Kovacs-Vagos, Abauj = Kovács-vágás.
925. Weiss Ignatz	1826	Pozsony.
Weiss Ignatz	1827	Essen, Szabolcs = Eszeny.
Weiss Ignatz	1831	Toponar = Toponár, Somogy m.
Weiss Ignatz	1828	Warsany, Neograd = Varsány.
Weiss Ignatz	1830	Ujkekske, Kom. Pest = Ujkecske.
930. Weiss Jakob	1829	Csakatar, Zalad = Csáktornya, Zala m.
Weiss Jakob	1830	Nagyszarló, Bacs = ?
Weiss Jakob	1825	Ratzfeld, Szabolcs = Ujfehértó.
Weiss Jakob	1827	Tobia, Somogy = Tab.
Weiss Joseph	1826	Emőke, Neutra = Nagymőke Nyitra m.
935. Weiss Joseph	1826	Simova, Bacs = ?
Weiss Joseph	1828	Szered, Pozsony.
Weiss Joseph	1822	Szolnok-Abony, Pest.
Weiss Leopold	1827	Telepovatz, Kom. Zemplén = Telepóc.
Weiss Leopold	1823	Wranov, Zemplén = Varannó.
940. Weiss Markus	1823	Parabut, Bacs = Parabut.
Weiss Moritz	1828	N.-Mihály, Zemplén = Nagymihály.
Weiss Moritz	1830	Ofen = Buda.
Weiss Philipp	1820	Munkács.
Weiss Salamon	1813	Nanas, Hajdu = Hajdunánás.
945. Weiss Salamon	1821	Pacser, Bacs = Pacsér, Bácsbodrog m.

Weiss Samuel	1817	Beret, Abauj = ?
Weiss Samuel	1822	Bonyhad, Tolna.
Weiss Samuel	1828	Szigeth, Maramaros = Máramarossziget.
Weiss Simon	1824	Trencsén.
950. Weiss Wilhelm	1825	Kiss-Olyved, Honth = Kisölvéd.
Weissmann Abraham	1826	Brezovitz, Kom. Saros = Bercoka.
Weizel Wilhelm	1831	Ungvár.
Wellisch Samuel	1827	Pest.
Wessel Anton	1830	Totis = Tata.
955. Wicks Jakob	1822	Tapiobitske, Pest = Tápióbitske.
Wiesner Samuel	1827	Vendegi, Abauj = Bodvavendégi.
Wimmer David	1826	Mako, Bihar = recte Csanád.
Wimmerstein Mathias	1827	Broschwiez, Kom. Zombor = Borony, Bácsbodrog m.
Wirtsuk Peter	1831	Köresmező = Körösmező.
960. Wittenberger Moses	1831	Folya, Temes = Folya.
Wohlgemuth Hermann	1824	Zsarno, Abauj = Zsarnó.
Wolf Adolf	1825	Bojel, Zemplén.
Wolf Gerson	1828	Mattersdorf, Kom. Oedenburg = Nagymarton, Sopron m.
Wolf Joseph	1804	Eisenstadt, Oedenburg = Kismarton, Sopron m.
965. Wolf Moritz	1831	Pest.
Wollner Johann	1825	Kanizsa, Zalad = Nagykanizsa, Zala m.
Wolstein Heinrich	1829	Langenburg, Kom. Oedenburg = ?
Wuhl Joseph	1833	Pasztoha, Kom. Heves = Pásztó.
Zafrin Moritz	1830	Varolya, Bihar = Nagyváradváralya.
970. Zelenka Joseph	1831	Goldischof, Trencsén = ?
Zellinger Menard	1825	Szigeth, Maramaros = Máramarossziget.
Zigler Max	1803	Trencsén.
Zimmermann Martin	1827	Eperies = Eperjes.
Zimmermann Moritz	1829	Isztina, Arva = ?
975. Zinger Moritz	1828	Arad.
Zipser Kain	1821	Pechy-Ujfalu, Sáros = Pécsujfalu.
Zobel Michael	1819	Köbölkut, Bihar.
Zsurlly David	1814	Roskowany, Saros = Roskovány.
Zuckermann Abraham	1823	Homenau, Zemplén = Homonna.
980. Bick Moses	1830	Buda, Böhmen, Csehország.
Hajek Elias	1827	Wodlohowitz
Hlavats Joseph	1826	Neubydzwow
Kapper Philipp	1829	Smichov
Löwner Markus	1830	Budin
985. Meisl Leopold	1826	Divischau
Pick Joseph	1829	Hruska
Schick Markus	1832	Neubydzwow
Stein Markus	1817	Derecsen
Kaliman Joseph	1827	Czernowitz, Bukovina.
990. Dudelsack Elias	1831	Sanok, Galizien, Galicia.
Ebstein Lazar	1830	Dembica

Grünbaum Elias	1818	Berezelow, Galizien, Galicia.
Finke Leib	1813	Lemberg, „ „
Frommer Kalman	1824	Krakau, „ „
995. Guttman Mendel	1828	Neusandez „ „
Hanfborg Abraham	1830	Siedliska „ „
Katz Itzig	1826	Kolomea „ „
Netter Pinkas	1831	Frysztak „ „
Neuss Nathan	1830	Dukla „ „
Quartler Jakob	1830	Nadworna „ „
1000. Rosner Philipp	1829	Zanecz, Wadowice Galizien = Galicia.
Rozdol Moses	1822	Sadowa-Wiszmá, Galizien = Galicia.
Wolf Moritz	1831	Sulkowice, Galizien = Galicia.
Zelinka Jakob	1813	Inwald, „ „
Fischel Michael	1822	Holleschau, Mähren = Morvaország.
1005. Krauss Leopold	1826	Teltsch, Mähren = Morvaország.
Ranzenhofer Paul	1830	Nikolsburg, Mähren = Morvaország.
Goldschmidt Leopold	1810	Weniga, Hessen.
Mattersdorfer Adolf	1828	Brigg, Preussen = Poroszország.

Nyiregyháza.

Dr. Bernstein Béla.

ZSIDÓ VONATKOZÁSOK A REFORMKOR SZÉPIRODALMI SAJTÓJÁBAN.

A Magyar Zsidó Szemle 42. évfolyama 3—4. számában megjelent tanulmányunkban átkutattuk a fent jelzett kor első időszakának politikai sajtóját, amelyet konzervatív gyűjtőszó alatt foglaltunk össze. Ezután, hogy korszakunkról teljes képet nyerjünk, egy pillantást kell vetnünk a szépirodalmi és tudományos sajtóra. E tanulmányban azonban a reformkort az első időszak sajtóbeli szegénysége miatt nem osztjuk ketté, hanem az egész reformkor szépirodalmi és tudományos sajtója terén volt vizsgálódásunk eredményeit egyszerre közöljük.¹ Tanulmányunk három részre oszlik: először azt vizsgáljuk, hogyan jelennek meg zsidó alakok a magyar irodalomban; másodszor a zsidóságra vonatkozó tudományos cikkeket regisztráljuk; harmadszor a zsidó személyekre vagy a zsidóságra vonatkozó híreket tekintjük át.

I. A zsidó az irodalomban.²

A zsidókra vonatkozó adatok közül először olcsó tréfával találkozunk.

«Ha a' konyha-szerek 's ruházatok contókra hordatnak, kevés idő alatt zsidók lesznek a vendégek», — írja az ismeretlen tréfálkozó a Házi barometrum című hasonló-szellemességű tréfálkozások között. Tulajdonképp ártatlan tréfának van szánva nem irányul élként a zsidók ellen, zsidón nem valamely vallást ért, hanem talán az árverési embereket érti.³

A zsidófegyéként bejáratos a társaságba. Egy comme il faut divatos gavallér tulajdonai az éppen nem szellemes pontjai közt a hosszú felsorolásnak, ezt mutatja, amennyiben a 4. követelmény szerint «nagy kereskedő házakkal, pénz váltókkal, s gazdag zsidókkal allianceban lenni.» Az összeállítás a társaság-beli üres gavallér kellékeiről Vizer István munkája.⁴

Már erkölcsi tendencia lép fel Z. Leopoldina Valódi gazdagság című rövid történetében.⁵ Hőse egy dúsgazdag zsidó, aki vagyonul csupán ötvenezer tallért mutat ki, mivel — szavai szerint — «Én egész életemben ennél nagyobb summát a' szegényeknek nem adtam, 's így csak ez van biztosítva, a' többi pedig az idő-vész dühének van kitéve, s a fejedelem hatalmában áll.» Szép festése annak, hogy a zsidó felfogás a jótékony-ságnak milyen nagy szerepet tulajdonít.

Az első novella és pedig történelmi novella, amelynek zsidó hőse van, nem eredeti, hanem németből való fordítás. Szerzője nevét nem teszik ki, a fordító Kazinczy Gábor.⁶ Tárgya a következő: Egy lovagot, aki az úton haladó zsidót, Rubént, durván megsértette, — három haramia támad meg s életét az ímént megsértet Rubén menti meg. A lovag halát fogad a zsidónak és gyűrűjét adja neki. Egy kis idő múlva Rubén Londonba megy s a lovagban felismeri Oroszlánszívű Rikárd királyt, aki neki ajándékozza koronája legszebb gyémántját. Ám ezt a zsidó nem adja el, hanem lelkes szavakkal szólva a királyról, a gyémántot a Themzébe veti, hogy soha senki se dicsekedhessék birtokával. A király dúsan megajándékozza Rubént.

Ez a novella azt mutatja, hogy a zsidó lehet novellának hőse, hogy nemcsak nevetséges alakot, vagy csúf vétekkel felruházott figurát lehet a zsidóból faragni, hanem vitéz és királyt őszintén tisztelő hőst is.

De az ilyen felfogás rendkívül ritka. A közfelfogás identifikálja a zsidót és az uzorást. Erre vall az Egy keresztény zsidónak levele X**-hez c. levél, amelyet Varga S. ír. A hős nem zsidó,

de uzsorás és ezért nevezi a szerző keresztény-zsidónak. E helyen tehát a zsidó szó a foglalkozást jelzi.⁷

Valóban könnyen megtörténhet, vagy talán éppen meg is történt eseményről értesülünk. A varró lány c. rajzban⁸ szerzőjének kilétét a Zajthay név takarja. Tárgya: egy timár-inas át akar kelni a zajló Dunán. «Megállj, fiú», — kiált az egyik pénzszedő — «egy csinos kis barba fiúra, kinek göndör fürtjei keleti származásra mutatnak...» Majd így szól: «Ismerlek, betyár, és tudom, hogy inas vagy, de azon fölül zsidó is vagy, tehát fizetned kell, mert az utóbbi országgyűlés óta úgyis nagyon elbízottakat». Ezután megüti a fiút és «több kupakos polgár igen jóízűen kacagja ezen szellemdús elmésséget». Később ez eljárást az író embertelen elutasításnak írja. Feltűnő e kis rajzban, hogy az író milyen szimpátiával ír szerencsétlen kis hősről és milyen elítélően az embertelen gyermekkinzóról, aki az 1840-es országgyűlés engedményeit is a zsidó inasnak veti szemére és a közömbös polgárságról, amelyik jószemmel nézi az ilyen barbár eljárást.

Ugyanez az álnevű író másutt is ír zsidókról. Így Az orvosnövendék c. tréfás rajzában az⁹ egyik hős (Ödön) így szól: «4 óra után többedmagammal Guerra' lovagmutatványaira kocsiztam ki, és pompás ismeretséget kötöttem egy gyönyörű zsidóleánnyal; orvosnak mondtam magamat és ő szívecskéjét fájlalá...» mondja a könnyelmű orvosnövendék. Arra vonatkozás ez, hogy a fiatalember nem válogatja meg társaságát és rangján aluli ismeretségektől sem riad vissza.

Kuthy Lajos novellájában — A két elítelt¹⁰ epizódalakként szerepel egy hamisan tanuskodó «véres izraelita», aki megvesztettetvén, esküt is tesz. Nem fontos alak, nincs is fontossága zsidó voltának. Egyébként az elbeszélés iránynovella a halálos büntetés ellen.

A Honderű közli Varga Soma novelláját A házaló zsidó címen.¹¹ Hőse Abris, a szerencsétlensorsú zsidógyermek, akit megtámadnak a falusi sihederek és kényszeríteni akarják tiltott eledelék evésére. Ám két falusi előljáró közeledik tanácskozással kapcsolatos borozgatás után s jöttükre a sokaság szétrebben és Abris megmenekül: sem a felemelt husángok ütlegeit nem kapja, sem pedig nem kényszerül sonka evésére. Bár Abris apjáról, a már megholt Mártonról éppen nem szimpatikus képet nye-

rünk — hamisította a bort, a krétája duplán fogott, harmincegyven «száztóli»-t számított — mégis a szerző kiemeli, hogy «atyái' vallását, ősei' szertartását, dicséretére legyen mondva, betűről-betűre, szórul-szóra megtartotta s híven tisztelte» s e hitben nevelte fel fiát. Kétségtelenül a szerző nemes lelki tulajdonairól tesz bizonyosságot, hogy a más vallását megbecsüli és tiszteletben tartja a vallásos hagyományt. A «szegény gyűrűs zsidógyermekről» írja, de az összes zsidókra vonatkoztatva mondja az író: «Neki nincs hona! a hajdan Isten' választott népe most szerte szédelg a föld' területén, nemzeti egyenlenség s meghasonlás' átka alatt nyögve; az előítélet elzárt előle minden utat, mely magasb kiképeztetés után tisztességes kenyérhez juttatná és csak a' házalás' arczpirító küzdterére száműzi: azonban itt is utóleri őt a gúny, méltatlanság s üldözés». E pár sor mutatja, hogy irányzatos munkával van dolgunk. A tendencia e baliteletnek pellengetre állítása és kiirtása.

A házaló zsidó c. novellának, úgy látszik, kedvező hatása volt. Erre vall, hogy szerzője újra fellépteti hőseit, több mint egy hónapi hallgatás után. Ez a második házaló zsidó¹² is irányzatos novella. Szerepel benne egy fiatal «uracs», aki sokat beszél a zsidók emancipációjáról, amikor azonban a kis Abrissal találkozik, kegyetlenül és minden ok nélkül megkínazza és kegyetlen szándékában, hogy a vágtságban menő kocsi hurcolja két karjánál fogva a «jebuzeus» gyermeket, csak az akadályozza, hogy ő maga kizuhan a kocsiból.

A novellában még egy zsidót látunk: Iczik (sic) árendást, a félelmes uzsorást, aki azonban gyakran póruljár.

Fontosabb nála az a motívum, hogy a szerző szerint a zsidók csak a pénzért rajonganak, a szeretet s a világi törvényt előlük ismeretlen fogalmak. Ám ami ezt a körülményt előidézte, az a folytonos üldözés. Így tehát fogyatkozásuk nem saját hibájuk.

Láttuk e novellában a zsidó kocsmáros alakját. Ez annyira átment a köztudatba, hogy Lisznyay A fakard c. balladájában¹³ a Mátyás-korabeli kocsmáros is — zsidó.

A már többfelé talált szimpatikus zsidó alakok helyét elfoglalja egy egészen más figura. Nagy Ignác A hajhász-a ez.¹⁴ Ez tréfás kép, amely azonban a tréfás mez alatt gyilkos döféseket ad a zsidónak. Nagy Ignác, aki a Tisztújításban Schnaps

Mózes önérzetes emancipált zsidót (II. felv. 7. és 8. jel.) festette,¹³ itt egészen más gyűlölködő hangon ír a zsidókról: «... az ily derék hajhász csupán azon sajtászerű néptöredékből származhatik, melynek nincs hazája, nincs királya, mely mindenütt megvettetik s mégis mindenütt úgyszólván korlátlanul uralkodik. Úgy van, a mi hajhászunk tetőtől-talpig zsidó...» Majd gúnyosan megállapítja, hogy ez a zsidó, aki típus, csak annyiban képzele magáról, hogy haladt a modern civilizációban, hogy nem tartja meg vallásának törvényeit, tehát éppen azt vetette el, amit a szerző és társai tiszteletreméltónak tartanak a zsidóknál: a vallásukhoz ragaszkodást.

Ezután a szerző leírja, hogyan lesz az egyszerű zsidógyerekből hajhász. A legantipatikusabb színekbe mártja ecsetét és így festi meg ennek a változatos-karrierű embernek alakját. Kiskereskedő, ügynök, házasságközvetítő, uzsorás — minden csak a pénz kedvéért, «mert a' zsidónak első eszméje mindig csak pénz, 's utósó gondolata ismét csak pénz» — mondja.

Az egész figura a zsidó rossz tulajdonságok konglomerátuma, a legparányibb jóoldal nélkül. Természetesen, a komikum is az ízlés rovására alakul meg, igazi jellemkomikumot nem is találunk, csak ízetlen rosszmájúságot.

Több zsidó alakot szerepeltető rajzot ír e korban Bernáth Gáspár, a negyvenes évek Bernáth Gazsi néven népszerű humoristája. Zsidó alakjai egytől-egyig rosszindulatúan festett antipatikus figurák, részben pedig karrikaturák, bizonyos tendenciát némelyikük rajzában találhatunk.

Első ilyenmű rajza. Alföldi kaland gyorsszekéren.¹⁶ Ebben a humoreszkben nevétséges alakot látunk Miczhauser Dávid személyében. «... jellemét és vágyait olly élethűen tükrözik arczvonásai, hogy ha minden beszédét emancipáción és chonchursonon nem végzi vala is, azonnal reá nyomhatnak fővárosi Lavatereink határtalan uzsorabélyegét a Messiást ugyan sírba többé nehezen dönthető, de a magyart könnyen tönkre silányítható pénzaristocratáknak.» — Pedig — e hang ellenére — az író nem gyűlöli a zsidót, át van hatva a liberális eszméktől. Bizonyos balítélettel van ugyan a zsidók iránt, minthogy szerinte őket emancipálással is nehéz lesz «a polgárzat' közmoráljának megnyerhetni», elítéli azonban azokat is, akik «Magyarország' szebb jövőjének orgyilkosa» címet adják a feltörekvő

zsidóknak és szükségesnek tartja, hogy kifejtse az emancipációról vallott nézeteit ennek a zsidó útítársának. Ám beszédbe ereszkedvén e zsidóval, észreveszi, hogy majd-majd emancipálódó uzsorásali szóvesztegetésben falra hányja a borsót, mert a polgártársat semmi a világon nem érdekli, csak a pénz.

A rajz nem értéktelen alkotás, a jellemzés, bármennyire egyoldalú is, sikerült. Tendenciája: az emancipáció emlegetése még korai, előbb a zsidónak kell megváltoznia.

Egy más ú. n. «frescokép»-e a Táblabíró című¹⁷ Táblabíró Konok uram az emancipáció esküdt ellensége, heves vitatkozásba kerül Repüllyvel, a liberális eszmék hívével. Ez utóbbi csak hangzatos frázisokat talál az emancipáció védelmére. A szerző természetesen egyik torzított figura álláspontjában sem osztozik, hanem a kettő között keresi az igazságot.

Bernáthnak egy más humoreszkje a Nagybatyám Budapestén című.¹⁸ Egyik mellékes szereplője Kullancs Salamon, a zsidó hajhásznak — a szenzálnak — torz figurája. A rajz antipatikus, de az alak teljesen jelentéktelen.

Jellemző e humoreszkben, a konzervatív táblabíró leírása «Borhegyi és Rikkancsfalvi Tekintetes Barkó Péter úr... Bonapartéról annyit tudott, hogy híres kereskedelmi város Afrikában, Tisza folyót a világ legnagyobb hírének hívé; patkányt és zsidót kiirtandónak tartott...»

Ezt az okatlan zsidógyűlöletet tehát a szerző épp annyira szégyenletesnek tartja, mint a tudatlanságot.

Más humorisztikus elbeszélésében — Jajvár¹⁹ — szerzőnk Budapestet mutatja be, amelyet szerinte ellepnek a zsidók. «Magyarország szívében, Budapestén vagyunk. Előttünk zsidó... utánunk zsidó... közöttünk is zsidó» — írja a testvérvárosokról, igen-igen erős túlzással. Érdekes különben, hogy e novellában egy nem-zsidó uzsorást, Kadályfyt is szerepelteti, mintegy annak bemutatásául, hogy ez a bűn nemcsak zsidó specialitás.

Ugyan őneki A lehűtött párba jhős c. novellájában²⁰ a színházban vagyunk Borgia Lukrécia előadásán. Ott mutat be egy tizenkéttagú zsidó családot, akiket «magyar táblabírói zsíron hízott erszény nádályok»-nak nevez s akik még a színházban is tudnak keresni, ha egyébbel nem, tapsukkal.

Látunk azonban az olcsó komikumnál nemesebb hangot is

a szépirodalmi sajtó zsidó vonatkozásaiban. Nemes érzésből folyó, őszinte sajnálkozás tükröződik vissza Lakner Sándor Zálogház c. fővárosi életképében.²¹ Egy zsidóasszonyról emlékezik meg az író; az asszony halotti ingeit (Sterbehemd — teszi hozzá zárójelben) viszi a zálogházba. Am ugyane képben szerepel egy «gseftelő» uzsorás zsidó alakja is.

A Honderű szövegtelen képet is ad. Egy mindenképpen szellemtelen «freskókép szöveg nélkül» Kamatláby Salamont mutatja be. Az első képen a «nemzeti úszdában», a másikon lóháton mutatja be a szellemeskedő rajzoló azt a zsidót, aki polgárosodásának jelét akarja adni avval, hogy részt kíván venni a társasági életből. Ám a rajz nevetséges, elpuhult torz-alakot mutat nekünk, hozzá ezek a férfias szórakozások nem illenek.²²

A fentebb említett Nagy Ignácnak is van egy humorisztikus novellája Nászj címén. Ennek egyik passzusa a következő: «Ha még azt is elmondjuk, hogy e falu (a novellában szereplő Rétesfalva) évtizedek óta zsidó kezek közt volt haszonbérben, úgy nem kell ismételnünk, hogy Rétesfalván bizony még az öregbíró is csak úgy kínlódott, mint undi kutya a kalodában.» A novellában azonban nincsen szándékos rosszakarat, csak tréfas helyzetkép.

A haszonbérő zsidónak, Fuchs Mózesnek a fia, Rókásy Arthur báró, a hajdani Fuchs Dávid a novella hőse, aki azt tartja, hogy a «keresztvíz lemossa az uzsora szennyese bűneit is», méltóságát pénzének köszönhetette. A hős nevetséges alakként van rajzolva. Pökendi, gyáva, ügyetlen, műveletlen. Természetesen póruljár.

Az egész tárgyaltuk kornak legjobb sajtóbeli megnyilvánulása P(etricevich) H(orvát) L(ázár) cikke Zsidó menyekző címmel.²³ Egy zsidó templomi esküvőt ír le. Szeretettel és egy kis meghatottsággal vetíti elénk a szertartást. Szól a zsidóságról is.

«És e népet annyi század' átka nyomja. Vérg üldöztetettel hajdan, mint sebhadt vadat, barlang fogadta menhelyül. S még ma is — midőn világul mindenütt — erkölcsi rabszíjra fűzi őt a türemlenség. Annyi kitartás, eredeti erő, annyi szellemű és működés... s ezekhez... rabiga!»

Visszautasítja azt a vádat, hogy a zsidóság fukar, kincsre szomjas. Ha egy része az: nem tehet róla. Ez az egyetlen meg-

engedett út számukra. A zsidó semmi pályán sem érvényesülhetett. Egy hétgyermekes zsidó anya panaszt hallgatta meg. Fiai becsületes pályára készültek, egyik sem érvényesülhetett; kénytelenek üzérkedni. «Ah uram! a zsidó sorsa rettenetes!!!»

Befejezésül az író jobb jövővel biztatja a zsidóságot.

Felmerülhet azonban az a kérdés, hogy a zsidóság irányában ilyen nemesen érző író — maga a lap szerkesztője, tehát miért tűrte az előbb tárgyalt erősen zsidóellenes novellákat, rajzokat lapjában. A válasz e kérdésre, hogy az e korbéli szépirodalom ennek az ügynek fontosságot nem tulajdonított, nem törődtek sokat az egész ügygel.

II. Tudományos megállapítások zsidó tárgyokról.

A Muzáron 1829-iki kötetében találjuk Horvát Istvánnak értekezését, amely a különben igen érdemes tudós tudományos tévedésének szinte nevetségig menő példája volna, ha nem táplálkoznék olyan nemes intenciókból. Célja a mellett, hogy hangsúlyozza azt a körülményt, amely szerint a Genesis tulajdonképpen a magyarok teremtését adja elő, — annak kimutatása, hogy a héber szavak magyar eredetűek. Munkájában idézi a Vulgátát, a Septuagintát, sőt a Biblia héber szövegét is, e mellett pedig Philót, Josephus Flaviust. Ez is arra vall, hogy Horvátnak nem tudománya volt kevés, hanem hibás módszerrel indult el hamis nyomon és ezért jut oly bízrr eredményhez.

Közeljár ehhez a felfogáshoz az a másik elv, hogy a magyar és zsidó nyelvrokonok. Ebből a hangnemből még a különben komoly Athenæum is közöl cikket,²⁴ melyre Hunfalvi válaszol.²⁵ Az előző cikk írója — Mézfalvi — azt állította önmagáról, hogy «némiel ismeri a' zsidó nyelvet», Hunfalvi azonban kimutatja a cikkíró héber grammatikai tévedéseit, mert szerinte az író «a' zsidó nyelv alatt... valami cigány-zsidót ért».

Az irodalomnak eseménye volt Bloch Pentateuchusának megindulása. Megemlékszik róla a Figyelmező,²⁶ amely szemelvényt is mutat be belőle (Genesis: VIII. és XXXIII. caput). Bő jegyzetekkel ellátva találjuk itt a fordítást. Részletesebb bíráló beszámolót kapunk az Athenæumban, a Literatura rovatban. A bíráló a jónévű Lugossy József.

A bírálat bevezetésül Izráel sorsáról elmélkedik. Megállá-

pítja, hogy 18 évszázaddal ezelőtt Izráel «nagyszerű halállal végzé szintén másfélezer éves politikai életét». ²⁷ Izráel politikai életét megölte a római kard — fejtegeti — de a «fanatismus» gonosz démona tovább él a politikai életet nem élő Izráelben. Szerinte érthető a zsidók irányában fellépő antipátia, amelyet maguk a zsidók keltettek fel javíthatatlan konokságukkal. Megállapítja, hogy a zsidó nép önálló sohasem lehet többé; főoka ennek, hogy a «nemesb polgárisodás» iránt abszolút nem fogékony. Tehát az emberi társadalomnak vele nem lehet más célja, minthogy tökéletesen beolvassza a «világcsaládba» s csendesén átalakítsa. Ez okból közeledik tehát a nem-zsidó csoport a zsidóhoz, hogy ezt megnyerje, félt azonban, a zsidóság ezt a közeledést, amelyet a szeretet sugall, — «átalkodva eltaszítja magától.»

De azt állapítja meg a szerző, hogy e kísérlet a közeledésre nem kölcsönös, a zsidóságban nincs meg rá az akarat. Csak egyet tettek a zsidók: új hazájuk nyelvét felvették. Ám éppen itt kivétel Magyarország zsidósága. A szerző úgy véli, de ennek bizonyítását meg sem kísérti, hogy az Árpádok s a különböző-házbeli királyok korában magyar volt-e magyar zsidók beszéde s e zsidóság kicserélődik a mohácsi vész után ausztriai németnyelvű zsidóságra. A magyar nyelv újabbkori virágzása e tömeget egyáltalán nem érintette. A magyarság e zsidó elemet nem vette be.

Igy állott a dolog, mikor az 1839/40-es országgyűlés «kissé kora» intézkedése beköszöntött. Most, ezután indul meg a magyar nyelv felkarolása egyének és testületek részéről a zsidóság körében. Bloch Móric már magyarul írt könyvet s most ugyanő Biblia-fordításával át akarja hidalni a nyelv és vallás közt tátongó űrt.

E bevezetés, amely tájékoztat a Lugossy mérsékelt és aránylag elfogulatlan elveiről, után a bírálat következik. Legfontosabb az a megállapítása, hogy a fordítás az egész magyar irodalom nyeresége. Ezután nyelvi és teológiai szempontból foglalkozik a megjelent Genesis-fordítással igen behatóan.

Ugyane fordítás egyes hibáit akarja kiigazítani Könyves Tóth Mihály. ²⁸ Bloch fordítását egybeveti Károliéval s az összehasonlítás az utóbbi javára üt ki.

Később elkészült fordítási részletről is találunk ismertetést. ²⁹ Ez időtájt több könyv jelenik meg magyarosodó zsidók

részére ³⁰ s az Athenæum felhívja azoknak is a figyelmét, akik «a zsidóság iránt el vannak fogulva, a nélkül, hogy elmakacsulva lennének». ³¹

Érdekes felszólítást olvasunk Bloch Móric tollából. Egy magyar-zsidó tanítóképző-intézet felállítására bízdit. Nemcsak a zsidókhoz fordul, hanem az egész magyar társadalomhoz. Megmagyarázza, hogy a zsidó szülő nem szívesen adja gyermekét más felekezet iskolájába, mert innen vallási negligenciát hoz magával. Mivel pedig zsidó iskola kevés van, magántanítót tart gyermeke mellett, ám e tanítónak munkája kevés eredménnyel bíztat.

A szerkesztő magáévá teszi e tervet, mivel a zsidók magyarosodásának gondolatát magyar nemzeti ügynek tekinti.

Az eredmény már látszik abból az ajánló és ismertető cikkből, amely az Első magyar-zsidó naptár és évkönyv 1848-iki évfolyama kiadásakor látott napvilágot. ³² Ekkor már nem problematikus a zsidók magyarosodása, mert a pesti izr. magyarító egyesület munkája már szembeszökő.

A negyvenes években a sajtónak kedvelt témája az emancipáció.

Az 1839 40. országgyűlés idején halljuk e kérdésről az első komoly hangot. Címe: A zsidók polgári egyenlőségbe helyeztetése. ³³ Tulajdonképp nem eredeti cikk, hanem az Allgemeine Zeitung közleményében ³⁴ foglaltaknak áttüktetése. Ismerve azonban a Századunknak — ahol a cikk megjelent — irányát, valószínű, hogy a szerkesztő, mint lapjának felfogását adja elő állásfoglalását az annyira időszerű kérdéstről. Lényege a következő: a zsidóság politikailag emancipálható, társadalmilag en masse nem, csupán amaz egyesek, akik vallásuk «balítéletét»-eivel szakítottak. Érdekes, hogy ezen éppen nem a keresztény hitre térést érti. Antipátiával emlékszik meg ama zsidókról, akik «képmutatóként olly hitvallást» tesznek, «melly» őket minden bajtól és akadályoktól egyszerre feloldaná.

Másirányú cikket találunk A' zsidók polgárosítása címen J. F. betűk alatt. ³⁵ Alap gondolata: «Nyerjenek a zsidók polgári szabadságot, hogy immár hasznára lehessenek s legyenek hazaunknak».

Az emancipációért cserébe azt kívánja a zsidóktól, hogy uzsora és kereskedelem helyett földműveléssel foglalkozzanak.

A cikkben látszik, hogy a szerző híve az Emancipációnak, bár nem néz elébe valami nagy reménységgel, hasznosnak szeretné látni, de a hasznosságban nem bízik eléggé. Sem a Bloch-féle, sem pedig a Vajda Péter-féle optimizmust nem teszi magáévá. Mind a mellett ezt a megoldást látja a zsidókérdés egyetlen megoldásának.

Am ez a vélemény korántsem fedi a Századunk egész gárdájának felfogását. Így Barchy cikke (Nézetek a' zsidók polgarosítása fölött) ³⁶ minden érvet megragad az emancipáció ellen. A közvélemény, a történelem tanulsága s a zsidó felfogás vonul fel, hogy ellene szóljon az emancipációnak. A zsidóságnak kell a munkát megkezdenie, ha emancipálódni akar, hagyja el, a' mi őt polgártársaitól elkülönözi... Válassza külön a vallást a nemzetiségtől, maradjon vallásában zsidó, nemzetiségre... legyen magyar.

Tehát a konzervatív-jellegű szépirodalmi sajtó egy- és ugyanazon lapjában is kétféle irányú cikket találunk. Evvel szemben a liberális irányú sajtóban emancipáció-ellenes cikket, nem találunk. Így az Athenæum cikkírója A' zsidók' élete hajdan és most c. cikkében ³⁷ vázolja azt a letűnt időt, amikor a zsidó «se polgár, se zsidó, se ember» nem lehetett. Elszigetelve az emberi társadalomtól, sem anyagi, sem szelleme kincseinek nem vehette hasznát. Nem törődött az országgal, nem volt, miért tekintse hazájának. Nem tartozott a nemzethez; szóval «szegényebb vala mint korunk' legszegényebbjei». De már változóban a helyzet! — állapítja meg örömmel. Megnyílnak a polgári pályák s az irodalom is a zsidók előtt. «Végre át kezdjük látni, hogy a szeretet' istenének mindegy, akár zsinagógában, akár templom vagy mecsetben imádkoznak hozzá, csak tiszta szívből történjék.

A zsidó-keresztény házasság kérdését pendíti meg Virányi, Zsidóügy c. cikkében. ³⁸ Nemcsak szükségesnek, hanem elengedhetetlennek tartja ezt, illetve e házasságok megengedését. Az emancipáció előkészítése tekintetében érdekes az állásfoglalása. Az iskolának tulajdonít e kérdésben főfontosságot. Ez készítse elő rá a néphangulatot. Ezenkívül egy oly egyesület szükségesét hangsúlyozza, amilyen a hesszeni fejedelemségben áll fenn.

Éppen csak megemlítjük e helyen a rövid ideig (1840) fennálló Budapesti Szemlében ³⁹ megjelent méltán nagyhírű tanulmányt: A' zsidók' emancipációja, — szerzője Báró Eötvös

József. A tanulmány — amely ma már nemcsak szakemberek, hanem a nagyközönség előtt is közismert — teljes felkészültséggel veri vissza az emancipációellenes összes érveket. Am a Budapesti Szemle — egy évi életével — voltaképp nem az időszaki sajtó terméke s ezért tárgyunkon kívül esik.

III. Zsidó vonatkozású hírek és adatok.

A szépirodalmi sajtó a reformkorban híreket is közöl. E hírek, adatok között zsidó vonatkozásúak is akadnak. E hírek között valami értékes nem-igen akad, de hozzátartoznak a teljes képhez, amelyeknek megfejtése feladatunk.

A zsidókat külsőleg jellemzi egy kis cikk. E szerint a zsidót általában könnyű felismerni. «A' zsidók legnagyobb része... mindenütt megismerhető.»⁴⁰ A zsidó típus ismertetőjelei: «hosszú arcz, magas homlok, vékony, hegyes orr, többnyire szép, fehér fogak, fekete haj, fekete, tüzes szemeik.»

A külföldi zsidókról elég keveset hallunk. Természetesen érdeklí a közvéleményt a gazdagságáról híres Báró Rothschild-család. Ezért veszi át egyik lap ⁴¹ a Journal des Debatsból azt a hírt, amely a párizsi Rothschild bőkezűségét hirdeti. A boulognei plébániából ismeretlen tettes ellopta a réz-kegyszereket s a báró a templomnak egy láda ezüst-kegyszert küldött.

A francia zsidók helyzetéről különben úgy ír egy cikkeyske,⁴² hogy az igen kedvező. 1 altábornok (valószínűleg brigadier, tehát dandárnok), 30 tisz, 18 ügyvéd, 27 orvos, 3 író, 3 jegyző, 6 tanár, 1 kamarai követ és 1 akadémikus került ki a zsidók sorából a francia polgárkirályságban. Algirban a francia iskolába zsidó gyermekek is járnak.⁴³

A német zsidók egyike, a fizikus Riesz, a berlini akadémia tagja.⁴⁴ Az Athenæum e híret az Ungarból veszi (95. szám), de kifogásolja, hogy az Ungar hallgatással mellőzi a magyar akadémia zsidóhitű tagját, Bloch Móricot s ez elhallgatásban szándékoságot lát. — Poroszország zsidóságáról még egy hírt olvasunk: a 14,907,091 porosz között levő 183,000 zsidó nem alkot külön osztályt, «itt Izráel lehet németnyelvű, mert német nép között lakik» — írja Döbrentei Gábor.⁴⁵

Ugyane cikk azt írja az orosz zsidókról, hogy az akkori (1844) Szentpéterváron zsidónak nem szabad laknia. Viszont

dicsérik — meg nem nevezve a helyet, ahonnan adatukat merítik — azt a tanulási szabadságot, amellyel az iskolák, egyetemek, zsidók előtt nyitvák s a főiskolai végzettségük országos hivatalt is nyerhetnek. (Zsidóügy).⁴⁶ Mindenestre megállapítható, hogy a műveltség ott aránylag megtalálható, hiszen 1833-ban 758 oroszországi könyvből 40 zsidó volt.⁴⁷

Lengyelország zsidóságáról csak számadat szól. E szerint 4.298.692 lakosból 411.307 a zsidó és mohamedán, 8:5 keresztény lakosra esik egy zsidó.⁴⁸

Kalandos hír számol be a kínai zsidókról. Davisnek, a híres utazónak nyomán lát napvilágot az a közlés,⁴⁹ amely szerint kb. 220-ban (ante) kerültek a zsidók Kínába s hagyományuk szerint Juda országába valók. Még azt is írja a megjelölt hely, hogy a zsinagógában biblia-olvasáskor Mózes emlékére átlátszó lepel-lel fedik be arcukat.

Napkeleti Galiczia Esmérete c. cikkében (Tudományos Gyűjtemény 1826. II. 49 skk. II.), Kiss Károly 95 galíciai város statisztikáját adja, feltüntetve mindenütt a zsidók számát.

A hiszdsiai zsidók szokásairól a Revue de Paris nyomán olvasunk igen érdekes leírást, amely egy szmirnai zsidó esküvőről számol be.⁵⁰

Angliában egyesületi működésről hallunk. «A' zsidók közt eszközöndő kereszténység terjesztésére alakult társaság» londoni gyűléséről kapunk képet.⁵¹ Főképp Keleten dolgoznak a hit-terjesztők eredményesen. 1838-ban mindössze 1100 áttérést tudtak feljegyezni.

A zsidók összes számát a Földön Püspöky Mihály 1835-ben 3.260.000 főre teszi.⁵² Az Athenæum közli Malte-Brun statisztikai adatát (5 millió) és a Balbiét (4 millió).⁵³ Ugyane lap a Gazette de France nyomán közli, hogy Európában 1841-ben 1.179.500 zsidó él, lejjebb 1.779.500-at említ (az egyik adat sajtóhiba).⁵⁴

A magyar zsidók művelődését néhány adat jellemzi.

A pesti evangélikus gimnáziumban lévő Önképzőkör («D. Taubner Károly rector-professor' buzgósága által keletkezett magyar iskola») 1540 jún. 27-én ünnepséget rendezett s tizenöt gyermek szavalt, illetve olvasott fel. «E' gyermekek sokakat szegyenítettek meg az előadás' tárgyhoz szabott helyessége, a kifejezés tisztasága, correctsége által. Pedig tudni kell, hogy a' nevendékek közt több idegenajkú, sőt zsidó is (Koppélyi) volt.»⁵⁵

A magyar nyelv terjedt a zsidók közt a Felvidéken is. Korn Fülöp pozsonyváraljai zsidó könyvtárú tapasztalta ezt ott. Erre az ifjúság körében kiosztott a Rosenthal—Bloch-féle imádságos könyvből 200 darabot és pedig 50 velin-papirosra nyomtatottat a magyar nyelvben kiváló eredményt produkálóknak, 150 egyszerűt általában jóelőmenetelű gyermekeknek. «Örömmel tesszük közzé e' szép hazafi tettet, tevője méltánylásaul s buzdító például felekezetéből azoknak, kiket a sors nagyobb javakkal áldott meg.»⁵⁶

A fentebb többször említett Bloch Móric, aki e korban a zsidóság reprezentánsa, külföldi tanulmányútra indultakor úgy szerepel, mint «nagyreményű fiatal tudósunk.»⁵⁷

Hogy a szépirodalmi sajtónak volt zsidó olvasóközönsége, az abból is következik, hogy a Honderű 1843-ban hirdetéssel fordul zsidó olvasóihoz,⁵⁸ egy «tudományos műveltségű Rabbnert» ajánlva, «olly előbbkelő héber házakhoz, melyek a' kor szavának engedve, magyar nemzeti alapra kívánják építeni gyermekeik nevelését». Ez a rabbi bírja a magyar, német, francia, angol, olasz és héber nyelvet és járatos e nyelvek irodalmában.

A zsidóság részt kezd venni a művészeti életben. Nem úgy értjük, hogy mint azelőtt, csak Csokonai toponári zsidó-bandájához hasonlóan úri társaságok zenéjét szolgáltatták (erre is van még példa: Földváron az új keringőket oly zenekar játszotta, «mellynek izraelita s Pharaó barna ivadékaival vegyített tagjai naív látványt eszközöltek,⁵⁹ hanem egyes művészek színpadra törekednek. Így egy nagykanizsai zsidó hölgy (csak vezetékneve ismeretes: Goldstein) szép külsejű és hangú, felajánlotta a Nemzeti Színháznak, hogy fellép s néhány hangversenyt ad. «Az igazgató úr hihetően megkísértendi ez új honi philomela énekképességét» — írja a sajtó.⁶⁰

Más hangot is hallunk. Midőn Wieselmann lépett fel a Nemzeti Színházban, a győri Hazánk egy minden tekintetben ízléstelen támadást intéz a színházat megtöltő obudai zsidók ellen. Az ízléstelenséget a Honderű pellengérré állítja.⁶¹

Úgy látszik, a Kecskeméti divatózó szerenádok alkalmával 1847-ben, néhány jóhangú zsidó ifjú is részt vehetett. Erre vall a Honderű tréfás kifakadása: ⁶² «ha történetesen... egy kóser toroknak merészel szép hangja lenni, illy szavakkal fogad-

tatik : ilyen-olyan zs...ja, hogy merészel egy nemes ember ablaka alatt még csak meg is állni?» Tréfás a hangja, minden megbotránkozás nélkül.

Egyéb művelődési adat alig áll rendelkezésünkre. A Honderű Vidéki Futára Aradról szólván, megemlékezik Chorin Áron «elhúnyt jeles főpap» meggyászolásáról, az ú. n. izr. reáltanodáról, amely a nemzeti nyelvre oly nagy súlyt vet. Egy Chorin mellett főképp Skreinka Lázár érdeme.⁶³

Ugyancsak aradi jelentés számol be arról, hogy Steinhart Jakab «héber hitszónok» a legfelsőbb születésnapon 1846-ban IV. 19-én magyar beszédet mond.

Végül adatunk van arra is, hogy az 1847-es választásokon már a korteséletből is kiveszik egyes zsidók a részüket.⁶⁴ «Tricolor tollas cortes zsidófiúk»-ról történik említés. E kortesek a váci-utcai Eisele und Beisele kocsmában ittak a reformpárt győzelméért.

Egész korszakunkat befejezi a Honderű Béke! Szabadság! Egyetértés! c. cikke, amely a március tizenötödiki események hatása alatt közli a tizenkét pontot s közte a negyediket is: *Mit kíván a magyar nemzet? ... Törvényelötti egyenlőséget polgári és vallási tekintetben.*⁶⁵

¹ A kor 1825-től 1848-ig terjed. Vizsgálódásunk kiterjed a következő sajtótermékekre: Regélő, Honművész, Athenæum, Figyelmező, Honderű, Társalkodó, Kritikai Lapok, Századunk, Tudományos Gyűjtemény és Budapesti Szemle.

² A kor irodalmi képéhez hozzátartozik a drámában fellépő zsidó alak is, erre nézve v. ö. Kecskeméti Ármán: A «zsidó» a magyar népköltészetben és színművelődésben. Mivel e mű a reformkor dráma-irodalmát is felöleli, e tárgyra nem fogunk kiterjeszkedni.

³ Regélő 1833: 440. l. ⁴ Regélő 1835: 175. l. ⁵ Regélő 1835: 215. l. ⁶ Athenæum 1837: 359. l. ⁷ Regélő 1839: 744. l. ⁸ Athenæum 1842. I. 574—5. l. ⁹ Athenæum 1842. I. 92—93. l. ¹⁰ Honderű 1843. I. 92. l. ¹¹ Honderű 1843. II. 409., 441. s k. l. ¹² Honderű 1843. II. 601. s k. l. ¹³ Honderű 1843. I. 499. s k. l. ¹⁴ Honderű 1844. I. 106. s k. l. ¹⁵ V. ö. Kecskeméti i. m. 44. l. ¹⁶ Honderű 1844: 348. s k. l. ¹⁷ Honderű 1844. II. 218. s k. l. ¹⁸ Honderű 1844. II. 57. s k. l. ¹⁹ Honderű 1844. I. 235. sk. l. ²⁰ Honderű 1846. I. 409. s k. l. ²¹ Honderű 1844. II. 398. ²² Honderű 1847. I. 11. s k. l. ²³ Honderű 1847. III. 335. s k. l. ²⁴ Athenæum 1838. II. 625. l. ²⁵ Athenæum 1840. I. 410. l. ²⁶ Figyelmező 1840: 724. l. ²⁷ Athenæum 1841. I. 999., 1018., 1029., 1043., 1059., 1093. ²⁸ Athenæum 1841. I. 404. és 428. l. ²⁹ Athenæum 1841. II. 264. l.

³⁰ Rosenthal Móric és Bloch Móric: Jisrael' könyörgései... (Po-zsony). A régi rabbik erkölcstudománya, ford. Rosenthal Móric (Buda.) Dávid király énekei, ford. Mendelsohn után u. ö. (u. o.). A zsidó és a kor-szellem Európában (Pest).

³¹ Athenæum 1841. II. 464. ³² Honderű 1848: 16. l. ³³ Századunk 1839: 400. l. ³⁴ 1839. V. 31. ³⁵ Századunk 1841: 423. s k. l. ³⁶ Századunk 1841: 467. s k. l. ³⁷ Athenæum 1839: 143. l. ³⁸ Századunk 1845: 385. s k. l. ³⁹ Budapesti Szemle 1840. I. 110. s k. l. ⁴⁰ Athenæum 1842. I. 32. l. ⁴¹ Regélő 1834: 20. l. ⁴² Athenæum 1839: 415. l. ⁴³ Honművész 1840. I. 174. l. ⁴⁴ Athenæum 1842. I. 806. l. ⁴⁵ Honderű 1844. II. 141. l. ⁴⁶ Athenæum 1837: 168. l. ⁴⁷ Athenæum 1838: 452. l. ⁴⁸ Athenæum 1841: 128. l. ⁴⁹ Regélő 1836: 734. l. ⁵⁰ Regélő 1840: 232. s k. l. ⁵¹ Honművész 1839: 508. l. ⁵² Társalkodó 1835. II. 339. l. ⁵³ Athenæum 1837: 232. l. ⁵⁴ Athenæum 1841: 800. l. ⁵⁵ Figyelmező 1840: 431—432. l. ⁵⁶ Athenæum 1841. II. 720. l. ⁵⁷ Honderű 1843. I. 449. l. ⁵⁸ Honművész 1840. I. 88. l. ⁵⁹ Honderű 1844. I. 287. l. ⁶⁰ Honderű 1848: 30. l. ⁶¹ Honderű 1847. I. 162. l. ⁶² Honderű 1843. II. 392. l. ⁶³ Honderű 1844. II. 196. l. ⁶⁴ Honderű 1847. II. 338. l. ⁶⁵ Honderű 1848: 169. l. Pozsonyban a vallási szó elé közbeszúrták: «törvényesen bevett». Ezt a Honderű elítéli.

Budapest.

Dr. Csetényi Imre.

SÁMSON ALAKJA A BIBLIÁBAN ÉS AZ AGÁDÁBAN.

Izraelnek a Szentföldön való első megtelepülése idejéből sok és érdekes kortörténeti adatot tartalmaz a Bírak könyve. Az izraelita törzsek csak apránként, hosszas küzdelmek után hódították meg az ígért földjét. A kiűzött vagy leigázott népek minduntalan háborgatták Izrael törzseit, némely pogány nemzetséget egyáltalán nem sikerült az izraelitáknak legyőzniök s ott laktak továbbra is a hódító törzsek kellő közepén, lesve az alkalmat, amikor bosszút állhatnak a honfoglaló izraelitákon hazájuk veszte miatt.

Izrael hőskora ez. Mikor állandóan éber figyelemmel kellett kísérni a bennszülött népek minden mozdulatát, mikor az országból kiszorított és az azokkal rokon szomszéd népek egyre fenyegetőbben támadtak az új népre, irigyelve sikereit s megtépázva babérait, mikor oly gyakori volt az összetűzés a régi ősi jusson s hódítói jogon megtelepedett izraeliták s az országnak ímént volt

urai közt — a határvillongások és határsértések idején Izraelben hősök támadtak. Az állandó harc hőseket nevelt, a szüntelen háborúság megedzette a férfiak karját és szívét. Az ellenség sikerei felkeltették a kötelesség tudatát gyengébbek lelkében is, bátorságra serkent nem egy ingadozó, tétovázó férfiú: az új hazát meg kellett védeni. Isteni lelkesedéssel álltak az egész nép vagy egyes törzsek élére s évekre, évtizedekre helyreállították a nyugalmat s békét. A hőstetteket a nép kiszínezte, a Bírák könyve megörökítette. A nemzet hőseiről az anyák meséltek gyermekeiknek, regélő vének ámuló ifjaknak, szöve szövögetve a rege fonálát, történetszájai közé költészet virágait fonva, véres harcok emlékei hőre hírtől, dicsőségtől ékes hímet vonva.

A hősmondák közül a legnépszerűbbek egyike lett Sámsonnak, az erősnek, a rettegetett hősnek mondája. Csodás nimbus veszi körül alakját. Születése, élete, halála rendkívüli körülmények között játszódik le. Csodálatosan nagy az ereje, hatalmasak a hőstettei, félelmetesek küzdelmei és győzelmei, megrendítő a bukása.

Erejét szülei fogadalmának köszöni, Názirnak nevelik: szeszes italt nem iszik, haját nem vágatja, tisztátalant nem érint. Hosszúfürtű, daliás alak, felforr a vére, ha filiszteust lát és rettenhetetlen bátorság szállja meg. Csak úgy csapkodja agyon az ellenséget. Az állatok királyával is felveszi a küzdelmet: szétépi a fiatal oroszlánt. Az oroszlán tetemében méhek ütnék tanyát s ő jókedvében tréfás kérdést ad fel lakodalmán: «az evőből étel lett, az erősből édes». A harminc filiszteus társ szeretné a rejtvényt díjját megnyerni. Menyasszonya kicsalja belőle a titkot s elárulja társainak. Sámson rögtön sejti, ki árulta el: «ha nem szántottalak volna üszömmel, nem találtátok volna el rejtvényemet», — agyonüt 30 askalóni embert s a zsákmánnyal fizet a nyerőknek felindulásában, cserben hagyja menyasszonyát is, aki filiszteus férfihez megy nőül. Ebből támad azután hosszú ellenségeskedése a filiszteusokkal. Egy idő múlva ugyanis megmondolja magát s elmegy, hogy mégis feleségül vegye: mikor hallja, hogy kijátszották, háromszáz rókát párosával összeköt, égő fákylát köt minden pár farkához s belekergeti a filiszteusok álló vetésébe és olajfái közé. Óriási kárt okoz s természetesen felháborodást is. A filiszteusok mindenekelőtt a baj eredendő okát: az asszonyt s atyját keresik és máglyára vetik őket. Sám-

son be sem várja, míg őt üldözik, hanem menyasszonya halálát úgy torolja meg, hogy rátámad egy csapat filiszteusra, véres bosszút áll, azután elbujdosik Etam sziklahasadékába. A filiszteusok csapatai meg Júda törzsét fenyegetik, mert Sámson ott is tartózkodik annak területén. A júdabeliek a béke kedvéért megígérik, hogy Sámsonat kiszolgáltatják és háromezer emberrel maguk indulnak ellene. Sámson megígérteti magának velük, hogy csak a filiszteusok kezébe adják át őt megkötözve, de maguk nem bántják. Két új kötéllel meg is kötik s átszolgáltatják az ellenségnek. A filiszteusok örömrivallgással fogadják, de Sámsonban felforr a vér, kezéről szinte leolvad a kötél. Szamárállkapocs fekszik a földön, megragadja — és ezer filiszteus síratja életét.

De a filiszteusokat ezentúl sem kerüli. Azrába tér, másodszor is filiszteus nőnek hódol. A dolgot megmeszeli, rázárják a város kapuit, hogy reggelre kelve Sámson élve el ne menekülhesen. De Sámson még az éjjel kiemeli sarkaiból a nehéz városkaput, félfával, retesszel együtt és könnyűszerrel felviszi a szomszédos hegy tetejére.

Sámson még mindig nem okul. Harmadszor is filiszteus nőért lánkol a szíve, szüleinek akarata ellenére. Delila az ő választottja, de ő lett veszte is. Erejének titkát puhatolja. Sámson ámitja őt. Delila nem hagy semmit sem megkíséretlenül. Hét nyers ínna kötözi meg. A függöny mögött ott leselkednek a filiszteusok. «Mint a csepűfonalat a tűz az ő lehetével», úgy szaggatja szét Sámson az inakat és némítja el a leselkedőket.

Vadonatúj kötelek sem állottak ellen jobban erejének. Hajának hét fonatját is hiába szötte össze a szövőszék szövédékével az ő gyengéd felesége: filiszteus támad, filiszteus bánja. De a női ravaszsággal és kíváncsisággal szemben még Sámson is gyengének bizonyult. «Midőn faggatta őt szavaival mindennap és kínoztá, akkor haláláig csüggedt lelke.» Elárulta titkát. Delila levágta hajának názirkoronáját s mikor megint mondta: «filiszteusok támadnak rád!», Sámson hiába bizott abban: «kijutok mint egyszer-mászor és lerázom magamról». Hiába emelte karjait, ereje elhagyta. A filiszteusok rajtaütöttek, megvakították s a fogházban gabonát őrlettek vele: talán igába fogott tehervonó állat helyett vele hajtották a szárazmalmot. Elestének öröme nagy népnünpet rendeznek Dágon nevű bálványuk

templomában; Sámson is elviszik erre az ünnepségre, hogy mulassanak rajta, — a magával tehetetlen hősön. Sámson a templom oszlopaihoz vezetteti magát, még egyszer nekifohászkodik s imájára egy pillanatra újra megszállja ereje: ledönti a főoszlopokat, melyeken az épület nyugodott s vele együtt filiszteusok ezrei vesznek el, halálában többen, mint egész életében.

Eddig Sámson hőstörténetének vázlata. Magában a Birák könyvében kerek egészet képez, mely kiválik a könyv más elbeszélései közül, mindenekelőtt bizonyos költői színezet által. Gyakran akadunk költői kifejezésekre, rímes szójátékra is. Pl. Sámson említett tréfás kérdése: «erőből étel lett, erősből édes» s megfejtése: «mi édesb a méznél, erősb az oroszlánnál?!» Továbbá fent idézett kifakadása társai ellen, kik menyasszonyától kitudják a rejtvény megfejtését. Sámson diadaléneke a «számár állkapcsával egy rakást, két rakást; a számár állkapcsával levertem ezer embert». A filiszteusok ismétlődő riadása: «kezünkbe adta istenünk, Sámson ellenségünk!» Sámson imája: «haljon meg lelkem a filiszteusokkal együtt!»

De feltűnik ez a hőstörténet azzal is, hogy nem száraz elbeszélés, mely komoly és nagy küzdelmeket, hosszú és véres harcot mond csupán el. Bizonyos derűs vonás vonul végig, humoros hangulat ömlik el az egész történeten.

A hős természetesen vallási keretbe van beállítva. Szüleinek angyal hirdeti az ő születését, filiszteus nővel való házasságtól szülői óva intik; «vajjon nincs-e nő a testvéreid leányai között s egész népem közt, hogy te elmégy feleséget venni a pogány filiszteusok közül?» — Csodák történnek kedvéért: Isten meghasítja a *Lechi*-ben levő hegykatlant, — más magyarázat szerint: az oroszlán zápfogát, — s víz fakad belőle. Ő maga a filiszteus fogságban Istent szólítja, imádkozik kétségbeesésében. Az angyal felszólítására már születésétől fogva názir, Istennek van szentelve. Azonban mégsem ment emberi hibáktól, gyarlóságoktól.

Történetének méltatói és megítélői egyrészt vallási vonatkozásait túlozták, másrészt emberi gyarlóságai folytán túlalacsonyra szállították le jelentőségét. Valamikor a mult században Sámson mitológiai alaknak vélték: a nap-istenségnek megtestesítését látták benne, mely üszkössé teszi a gabonát. Ezt szimbolizálnák a rókák az égő fákyákkal. «Míg Sámson haja sem

elég hosszú — gúnyolódik e magyarázat felett egy szellemes kritikus,⁸ — hogy annál fogva lehessen ezt a magyarázatot előhúzni, elfogadhatóvá tenni.» Viszont éppen legújabbban *Reinach* Salamon az ő *Cultes Mythes et Religions* című művében³ közvetve ismét a nappal, az égi oroszlánnal hozza összefüggésbe Sámson és kimutatja, hogy a hosszú haj, mint az erő és a szeretlen nemi szenvedély jelképe járult alakjának díszítéséhez. Orpheus című könyvében is oroszlánnak akarná felfogni a totemkultusz valamilyen régi maradványának, melyet a nappal azonosítottak.⁴

Más modern bibliamagyarázók és kritikusok inkább efféle virtuskodó, duhaj falusi legényt vélnek benne felfedezni, aki hősködésével egész tájak rettegett hősévé lett. Apró bosszantásokkal elkeseríti törzse ellenségeinek életét, virtuskodásának híre terjed, társai közt erejénél fogva is első. Az ellenség messzire elkerüli, csak ha meg van kötözve, merészkedik közelébe. Fél tőle és lesi az alkalmat, amikor lefegyverezheti.

Csak hogy Sámson, míg egyrészt jóval kevesebb a megszemélyesített istenségnél, viszont több az egyszerűen virtuskodó legénynél. Hőstetteiből, győzelmeiből — igaz — első pillanatra, mintha csak kárörömet olvassánk ki, de viszont küzködése, eleste a szánakozásnak, a részvétnek érzetét váltja ki belőlünk a hős iránt. A betűn felülemelkedve, általános szempontból tekintve: a kárörömet keltő hőstetteknek és a virtuskodásnak magasabb indokai vannak, mint alantok öröm az ellenség veszte fölött. Nem kötekedési vágyból kezd ki az ellenséggel. Az ellenség ingerkedik vele s az neki alkalom, hogy törzse békéjének megzavaróival végezzen. Sámson hősködéséből kitűnik szeretete az ő törzse, népe iránt; harágját és erejét törzsének szolgálatába állítja s abban az ősi szervezetlenségben, seregek híján egymaga bánik el az ellenféllel, az állandó békezavaróval, a fennhéjázó, meg nem hódolt ellenséges törzsszel. A kárörömnél, a nemtelen bosszúvágnál mindenestre nemesebb motívum és erkölcsösebb célzat rejlik tehát a külszín alatt, felbuzdulása tiszta forrásból fakad. Hőstetteinek titkos rúgója tehát alapjában nemes.

De mégis, mintha a hősmondába valamilyen más motívum is vegyülne, mint a hős iránt való bámulat, mint hőstetteinek megcsodálása, mint a törzse, népe iránt megnyilvánuló szerete-

tének bemutatása. A sorok közt rejlik az a másik költői motívum, mely e hősmonda alakulásába, megírásába tudatosan belezajszolt s amire tudtommal Sámson történetében nem mutattak még rá: a komikum. A hős alakjához olyan gyengeség járul, amely a hőst nevetségessé teszi, cselekvéseinek irányításába olyan személyek és események folynak be, melyek a hős komornak és félelmetesnek látszó alakját a nevetségesnek, kómikusnak színében tüntetik fel. Sámson nem komoly hős, hanem kómikus hős. Csak bukásával válik a komikum tragikumává.

Gyengesége — a nők. Háborúskodásának, veszélyének, nevetségessé válásának, halálának okai. A hős, a félelmetes erejű férfi, kivel vitézek sem bírnak, áldozatává lesz az asszonyoknak, akiknek kegyét, hajlandóságát pedig ő maga keresi. Sorsa a filiszteus nő. Három is szerepel ebből a fajtából egymásután az ő történetében.

Az első: a timnabeli nő, Sámson menyasszonya. A nagy hős, ki oroszlánt tép szét, sokkal gyengébb, semhogy a nő kérésének ellen tudna állani s rejtvénye megfejtését magába fojtja. A nő árulásából támad hosszú ellenségeskedése a filiszteusokkal. Tehát asszonyi intrikából indul hősi pályára. A második: az azzabeli nő. A filiszteusok meglesik, a város kapuját rázárják. Sámson kiszakítja a kaput sarkaiból s felviszi a hegyre. A hősieség mellett újra a komikum: a nagy hős, ki találkája után a város kapuit cipeli hátán.

A harmadik: az ő végzetes szerelme Delila. A legbájosabb s mégis legveszedelmesebb fegyverrel igézi meg, illetőleg igázza le Sámson: kedveskedéssel. Hamisságát hízélgéssel tetézi: «azt mondod, szeretsz, pedig már háromszor csaltál meg azzal, hogy nem árulod el erőd titkát». A hőst, a félelmetes erejűt, felesége zaklatja s kínozza, úgy, hogy Sámson már halálra kívánja lelkét. A hősnél ez a komikum. A nő, ki pénzért árulja el a hőst, tulajdon férjét, kivel erős férfiak nem bírtak, ez a motívum alapján tragikus, de mégis a komikumnak hatásával is.

A nép száján tovább szövődő monda, az iskolákban épületes célzattal művelt szentírásmagyarázat kiérezte ezeket a motívumokat a bibliai könyv elbeszéléséből. Értő lélekkel a vonásokat ragadja ki az elbeszélés egészéből, ezeket bővíti, ezeket színezi ki még élénkebb színekkel.⁵

Elsősorban a vallási vonatkozásokhoz fűzi elmélkedéseit, azután a hősnek népe iránt való szeretetéről költ új meghatározó részleteket és méltatja népe javára szentelt működését. Végül a hős hibáinak rajzához a komikum még kirívóbb vonásait írja, jelleméhez és alakjához a gyengeségnek új jeleit csatolja. Nagy szeretete és gyengesége a női nem irányában, tág szíve és sóvár lelke nem egy gúnyos megjegyzésre adnak alkalmat az agádának. A hősből valóságos pipogya férfi válik a hagyomány monda-költészetében.

Atyja, Manóah igen tudatlan ember volt, regéli az agáda,⁶ még elemi ismeretekkel sem bírt. Azt sem tudta, amihez — legalább akkor — minden iskolágyermek értett: még a bibliában sem tudott olvasni. Valami nagyon okos sem volt, állandóan feleségének tanácsa után indult. Más agadisták⁷ a szentírásnak ezt a mondatát: «és ment Manóah az ő felesége után», inkább szenvedélyére magyarázzák: ⁸ asszony után járt s ezzel vágyait, rossz hajlamát élesztette, amitől pedig jámbor, istenfélő ember óvakodik. Sámson tehát terhelt atyától származik és nagy szenvedélye, filiszteus nők iránt való gyengéje innen ered.

Nemcsak óriási erejű, de természet tekintve is óriás volt. Testének rengeteg méretei voltak és minden ereje s szenvedélye kifogyhatatlan.⁹ Csak vállainak köze, tehát hátának szélessége 60 öl volt és Azza városának kapui kényelmesen elfértek rajta.¹⁰ Már pusztá megjelenése is megdöbbenette az embereket. Isten dicsősége úgy csengett körülötte, mikor őt kísérte, mintha csak harang szólna.¹¹ Ha az ihlet megszállta, hajszájai oly hangosan ütődtek össze, hogy csak úgy csengett s a pengés hangja elhalatszott egyik városból a másikba, olyan messzire, mint Córea városa van Estáóltól.¹² Egy-egy léptével is akkora távolságot mért át.¹³ Felindulásában két óriási hegyet tépett ki s egymáshoz dörzsölte¹⁴ oly könnyedén, mintha más ember két rögöt üt egymáshoz.¹⁵

Pedig termete nem is volt kifogástalan, mert mindkét lábával sántított az agáda szerint,¹⁶ képzelhető, milyen erős volt, ha ennek ellenére olyan hőstetteket vitt véghez.

Sámson — kinek neve a héber «*semeš*» nap szó egy képzése — Isten nevére nevezték, mert maga Isten «a nap és pajzs»¹⁷ vagy csak képletesen Istenről: hogy úgy mint Isten pajza az egész világnak, Sámson is az ő nemzedékében pajzsa, oltalmazója

Izraelnek.¹⁸ Bizonyos szempontból tekintve az ő korának megváltója volt:¹⁹ Jákob látta képzeletében Sámson és azt hitte, hogy ő lesz a messiás-király; de mikor lelki szemeivel látta, hogy Sámson meghal, felkiáltott: ez is meghal!? A te segítségedben bízom Örökkévaló!

Igaz bírāja volt Izraelnek. A Dán törzséből származó Sámsonra vonatkozik Jákob áldásának Dánról szóló mondata: «úgy ítélte népét, mint csak egy is Izrael törzse közt»,²⁰ olyan igazságosan, annyi szeretettel, mint az Egyetlenegy, mint maga az Isten, magyarázza a legenda.²¹ Húsz évi bíraskodása alatt jogsértést nem követett el, megvesztegetést nem fogadott el. Azt sem mondta soha egy alattvalójának: vidd botomat erről a helyről a másikra, tedd innen oda! — tehát még szívességet sem kért senkitől soha.²² Félték is tőle a filiszteusok. A Bírák könyvének egyik mondata 20 évi uralkodásáról szól,²³ az agáda szerint²⁴ más helyen azt írja a Bírák könyve Sámsonról, hogy 40 évig uralkodott.²⁵ Mert a tőle való rettegetés és félelem akkora volt, hogy még halála után sem merték 20 évig a filiszteusok Izraelt bántalmazni. De csak a filiszteus férfiak félték tőle: ők, kik az Izraelnek tett hűségüket megszegték, akiknek gabonájára csúfságul, gúnyképpen kergetett rókákat, ferdén futó, oldalt hátráló ravasz állatokat, mert ők is ravaszul ferdítették a hűbérésküt, ők is ravaszul hátráltak meg és bujtak ki kötelezettségeik alól.²⁶

A nők nem félték Sámsonról. Ő megvetette azt a bibliai parancsolatot: «ne tévelyegjétek el szívetek és szemeitek után!» és aki megtetszett szemeinek, azt szemelte ki nejének. Szemei kívánságát követte, mikor filiszteus nőknek hódolt, szemeivel is bűnhődött meg később: a filiszteusok megvakították.²⁷ Mert amivel az ember fennhéjázó, azzal bűnhődik. A mértékkel, mellyel az ember mér, azzal mérnek neki.²⁸ Ő bálványimádó, nem tiszta lelkületű, vallási és erkölcsi tekintetben kifogás alá eső nőket szemel ki magának s íme élete a tisztátlanoktól tétetik függővé.²⁹ Még a széttépett oroszlán állkapcsából fakadó forrás is tisztátlan vágyaira figyelmeztesse őt.³⁰ A hely is, hol az ember vétkezett, bűnhődésének helye lesz. Sámson Azzában követ el léhaságot, Azzában is szenved el megszégyenülést, fogságot.³¹

A szülők intése nem használ, mikor az eljegyzéshez indultában a timnai szülők mellett példázattal óvják: amilyen vegyes

ültetvényekkel s keverék növényfajokkal vannak ezek a szőlő-tertek beültetve, olyan nem tiszta, romlott erkölcsű, romlott vérű faj a filiszteusok is, olyan keverék vér az ő leányaik is.³² A szerelmes hősnek nem használ a szép szó, saját tapasztalata alapján akar okosodni. A szíve vágya után járt, állapítja meg az agáda, de Istentől való volt a dolognak ilyenét lejátszódása. Mert az ember élete párját az Isten határozza meg, mondják bölcsseink, a házasság Istentől való.³³ De az embert néha megtréfálja, néha «a bohókkal gúnyt űz»³⁴ fűzik hozzá.³⁵ Istentől származott tehát ennek a házasságnak a terve is, azért, hogy Sámson felbuzduljon a filiszteusok ellen s Izrael végre megszabaduljon tőlük.

Hét napig tart a nász. A vőlegény az egész vig társaság királya.³⁶ Dicsőítik erejét, erényeit, díszruhába öltöztetik, mint valóságos királyt, egyik díszlakoma követi a másikat, egyre tart a dínom-dánom. Arca ragyog, mint a nap, a dicsőségtől, hiszen már a zsoltárköltő szava szerint³⁷ a nap is, mint a vőlegény vonul ki mennyezete alól.³⁸

Sámson házassága megszűnik, mielőtt még meg is kezdődne. A nő elárulja a méztermő oroszlán rejtvenyét. Meglakol érte, valamint a filiszteusok is. Ügylátszik a második nő, kihez Azzába, az ellenséges városba vonzotta szíve, szintén elárulta őt; így érthető, hogy a filiszteusok hamarosan rázárták a város kapuit. De ő tréfával, csellel, erővel győzi.

A harmadik nő volt a végzete. Delila, kinek az agáda szerint már neve is elárulja természetét, gonosz szándékait, végzetes küldetését. Delila: a kiforgató; mert kiforgatta Sámson szívét, erejét, tetteit, úgy, hogy az isteni dicsőség eltávozott tőle.³⁹ Minden lehető módon megkínozta Sámson, kezdve az apró bosszantásoktól, perpatvartól, rosszkedvtől — tehát idegeskedéstől — egészen a hitvesi kötelességekről való megfélemlítésig.⁴⁰ Sámson azt hitte: itt is győzi tréfával, ámitással ezt is legyőzi, lerázza nyakáról. De az asszony féltékenyvé teszi, köteles, hitvesi hűségét megszegi vele, a hőssel szemben, az ellenségével keres és talál vigasztalást.⁴¹ S végül még ő mondja: látom, hogy nem szeretsz, mert örökké csak ámitasz. A gyöngye nő erősebbnek bizonyult, megutáltatta vele életét, erejét, hősiességét. Sámson únta az örökös civódást, a folytonos perpatvart, a soha el nem nemülő szemrehányást: egy gyenge pillanat s elárulta tit-

kát. Most nem ámitotta, meg is esküdött Isten nevére. «Delila látta, hogy mindent, mi szíven feküdt, elárult neki.» Mert a bölcsek magyarázata szerint: az igaz szavak valósága kitetszik belőlük s megkapja szívünket ⁴² s még Delila, a feleség is annyi jó hittel volt férje iránt, hogy ilyen igaz ember csak nem ejti ki hamisan Isten nevét! ⁴³

Szerelme okozza vesztét, de arra szeme vitte rá, szemével lakol tehát, szemevilágát rabolják el a filiszteusok. Rabszolgajáromba hajtják a büszke hőst, rabmunkára fogják: csöndesen örölgét. De szenvedélyét, szerelmét is rabmunkára fogják a filiszteusok. ⁴⁴ Régi rabszolgasors volt: az úr adott a rabszolgának feleséget, gyermekei az úr rabszolgaállományát gyarapították. Sámsonra is hasonló sors várt. Hőskorában filiszteus nőkre vágyott, a rabszolgakorában filiszteus nőkhez juttatta akarata ellenére a végzet. Iszákos ember elé bort tesznek, a földmunkás elé zöldséget, Sámsonnak az asszony jutott osztályrészül, — mondják gúnyosan a bölcsek és nagy szarkazmussal, de egyúttal, hogy a filiszteusok erkölcsi zuhlottságát is jellemezzék, teszik hozzá: még a tulajdon feleségeiket is Sámson nyakába varrták! ⁴⁵

Ennyi megaláztatás sem volt azonban elég. Örömnünpükön Sámson, a hőst, bohócnak léptetik fel és kacagnak a vakember ügyefogyottságán. Sámson az ő elkéseredettségében Istenhez fohászkodik. A szentírásban megható ennek a megtört hősnek utolsó imája: «Uram, Örökkévaló, emlékezzél meg kérlek rólam és erősíts meg az egyszer, oh Isten! Hadd álljak bosszút, két szememért, egy bosszút a filiszteusokon!» A monda kiegészíti Sámson imáját: hadd teljesüljön az áldás, melyet Izsák ősatyánk mondott Jákob fejére: «adjon néked az égnek harmatjából!» ⁴⁶ — most, amikor bajba jutottam, adj a te isteni erődből az égből, a magasból! ⁴⁷ Egy szemem megvakításáért adj jutalmat azzal, hogy bosszút hagysz állanom a filiszteusokon. Más szememért a túlvilágon legyen készen jutalmam, mert Izraelért küzdöttem! ⁴⁸

A monda tehát egyrészt Sámson hősvoltát túlozza s a testi erővel a test arányait is megnöveszti: óriásnak tünteti fel. Másrészt lelkének hibáit is főleg szenvedélyét rikitóbbnak mutatja be és szinte erkölcstelen életűnek, léhának festi. Viszont sorsában az isteni igazságszolgáltatást látja megnyilvánulni; élete folyásából, bizonyítja be, hogy végzetét megérdemelte.

De érdemeit, erényeit is elismerő szavakkal méltatja kiváló bírónak, igazságszerető, Istenben hívő embernek rajzolja. Amit az agáda aláhúz és jobban kiélesít: az erkölcstelenség kárhozas volt, már a szentírás elbeszélésben szerepel, mint az elbeszélés oktató célzata. A szentírásnak, a zsidó vallás-erkölcsi tanításnak felfogása tükröződik benne: a lelki romlás az embert örvénybe viszi, kárhozatba dönti; az erkölcstelen ember megbűnhődik, mégha már különben érdemei is vannak.

Azért állítja oda a szentírás szinte az egész történet élére azt a szülei intést, hogy ne vegyen nőt a filiszteusok leányai közül, hanem testvéreinek leányai közül válasszon — szemben Sámson ama kívánságával, mely lélkületét olyan kirívóan jellemzi: őt vedd nekem, mert ő tetszett meg nekem! A szülői intelem a szentírás felfogását, szellemét tükrözteti: Izrael családjá maradjon meg erkölcsi tisztaságában, bensőségében.

Elvész Izrael ereje, ha családjához közel férközik a léha erkölcsi felfogás, ha családi életét a vágy, a szenvedély dúlja fel.

Így kapcsolódik be a Sámson-történet Izrael szentkönyveinek erkölcsnemesítő láncolatába, így válik maga is a tisztult erkölcsi felfogás hirdetőjévé.

¹ Bírak 13,2-től 16,31-ig.

² Reuss: Die Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments, Braunschweig, 1881. 125. o.

³ IV. k. (Párizs, 1912) 154. o. ... à l'origine, nous avons le culte du lion, comparé au soleil à cause de sa couleur fauve et de sa puissance. Le soleil est le lion du ciel, le lion est le soleil sur la terre ... j'entrevois, sous sa légende anthropomorphisée et judaïsée, le vieux mythe canaën du lion divin, assimilé plus tard au dieu solaire Baal Shemesh. — 165. o. Le Samson cananéen est le fils du Baal de Beth-Shemesh ... Le nom de Samson signifie «le petit soleil», ce qui convient parfaitement au fils d'un dieu solaire. — 166. o. Le lion devint plus tard le symbole du dieu solaire, parce qu'il avait commencé par être ce dieu lui-même.

⁴ Orpheus, Histoire générale des religions, Paris, 1909. 269. o.: Samson le tueur de lions, était probablement un lion, dont la force réside dans l'opulente et fauve criènerie; ce lion était identifié au soleil, comme en Babylonie, d'où l'analogie du nom de Samson avec celui du dieu solaire babylonien Shamash.

⁵ B. Szóta 9b és 10a, továbbá jer. Szóta 17a és 17b a Sámsonra vonatkozó agádák tekintélyes sora, azonkívül elszórtan a talmud és midrás egy és más helyén.

⁶ Berachoth 61a. אפי כי רב נמי לא קרא 7 U. o. 8 U. o.

⁹ Szóta 10a. אמתי ככני אדם וורעו כנחל שומף, jer. Szóta 17b.

תשמישו שזה לכל אדם¹³ Szóta 10a. ¹⁴ U. o. 9b. ¹⁵ Jer. Szóta 17b. ¹⁶ U. o. ¹⁷ Szóta 9b. ¹⁸ Lev. r. 8,3. ¹⁹ Szóta 10a. ²⁰ Zsoltár 84,12. ²¹ Szóta 10a. ²² Gen. r. 98,11. ²³ M. I. k. 49,16. ²⁴ Szóta 10a. ²⁵ דן דין ²⁶ U. o. ²⁷ Birák 16,31. ²⁸ Jer. Szóta 17b. ²⁹ עמו כאחד

³⁰ Ilyen mondat Sámsonról nem fordul elő. A tévedés onnan eredhet, illetőleg a magyarázat abból indul, hogy Birák 15,22 megjegyyszer megvan: «és bíráskodott Izrael fölött a filiszteusok idejében húsz évig.» Ezt magyarázhatta az írástudó arra, hogy félelme még halála után is 20 évig megbénította a filiszteusokat.

³¹ Szóta 10a. ³² U. o. 9b. ³³ Mechilta בשלח 2. sz. (ed. Friedmann 36a.) és Szóta 8b. misna. ³⁴ Szóta 9b. ³⁵ U. o. és Num. r. 9,25. ³⁶ Szóta 9b. ³⁷ Jer. Szóta 17b. ³⁸ Gen. r. 68,2. ³⁹ Példabesz. 3,34. ⁴⁰ Szóta 9b., jer. Szóta 17b. ⁴¹ Mint az Énekek énekében (Wettstein teóriája) a keleti felfogás szerint a völgyényt a király névvel illetik. ⁴² Zsoltárok 10,6. ⁴³ Pirké di R. Eliezer 16. f. ⁴⁴ Szóta 9b. ⁴⁵ U. o. ⁴⁶ U. o. 10a. ⁴⁷ כל דמנה אשור מונית עליו ⁴⁸ U. o. 9b. ⁴⁹ U. o. ⁵⁰ U. o. ⁵¹ 10a. ⁵² U. o. ⁵³ M. I. k. 27,28. ⁵⁴ Gen. r. 66,3. ⁵⁵ Jer. Szóta 17b.

Budapest.

Dr. Edelstein Bertalan.

A ZSIDÓ IRODALOM HATÁRKÉRDÉSEI.

Mi a zsidó irodalom?

Fogas kérdés, amelyet más irodalmak a maga bonyolultságában nem is ismernek.

Közhelyé lett az irodalomnak az az általános meghatározása, mely szerint az nem más, mint *a nemzeti szellem megnyilatkozása nemzeti nyelven*. Ám igen. De amikor még nem voltak mai értelemben vett nemzetek, hanem csak népek (mondjuk csak így: népek, a gyűlöletes hangzású «fajok» helyett), mikor a nemzet még nem a politikai, hanem etikai fogalom, amelynek különleges jellemvonása nem is a nyelv, hanem a vallás? A zsidó irodalom problémáját épp az teszi oly bonyolulttá, hogy több mint háromezer éves története folyamán az emberi szellem életformáinak minden változását tükrözteti.

Nincsen ma élő, nem-exotikus irodalom, amely régibb volna ezer esztendősnél és azért nincs is más, mint nemzeti irodalom, amelynek egyedüli kritériuma a nemzeti nyelv. Az író származása és a mű tárgya ellenben nem jó számításba. Ami magyarul van írva, az magyar irodalom. (Ha egyébként megüti a művészeti vagy tudományos mértéket). A német Shakespeare-Társaság évkönyvének minden közleménye nem az angol, hanem a német

irodalom része, még az angol munkatárstól eredő is, ha németül van megírva. Vagyis *bármely irodalomhoz való tartozásnak egyedüli kritériuma a nyelv, melyen a mű írva van*.

Más a zsidó irodalom.

Mi a zsidóság: nemzet-e vagy vallás? Nagy téma ez (amely azonban itt csak kisegítő kérdésként szerepelhet) és régi vitatétel, amely egyértelműen el sem dönthető, Mert *más a nemzet fogalma közfelfogás szerint és más a zsidóság szempontjából*.

A kultúrkorszak kezdetén a két fogalom: nemzet és vallás, mindenütt teljesen egybeszővődik, szorosan el sem választható egyik a másiktól: nincsen vallás külön nemzetiség nélkül és minden nemzet egy-egy külön valláson van. A kereszténység az, amely a vallást megfosztja nemzeti jellegétől és a népek katholicizálására, azaz nemzetköziségre törekszik. A reformációval azonban csorbát szenved a keresztény népek vallási egysége és a vallásháborúk voltaképpen polgárháborúk, melyekben a nemzeti egységért folyik a küzdelem s amelyek nemzetközi bonyoldalmakká úgy válnak, hogy a küzdő felek szövetségesekeket vonnak magukhoz, kivált a rokonvallású népek sorából. De a vallási egység ügye vereséget szenved és helyébe lép a nyelvi egység, mint nemzetépítő és fenntartó erő. Így válik a nemzeti nyelv mindenütt a nemzeti élet kifejező eszközévé, a nemzeti különállás ismertető jelévé.

A zsidóság is első államisége idején kétségtelenül nemzeti életet él, mert annak minden attributumával rendelkezik. De idők folyamán sorra elveszti őket és elsőnek éppen nemzeti nyelvet, a hébert. Ez természetes következménye volt a megváltozott történeti helyzetnek, mert a diaszpórában csakugyan nem volt fenntartható a nyelvi egység, amelynek helyében a vallási egység tartotta össze a zsidó nép világszerte szétszórt töredékeit. A héber nyelvet pedig, mely az élő használatból már a második zsidó államélet korában kikopott, a végleges kihalástól az menti meg, hogy a vallás ősdokumentumainak és ebből folyólag az imádságnak a nyelve, sőt jórészt a tudománya is. Tehát minden, csak nem anyanyelve a zsidó népek, amely ezentúl mindenütt legalább két különböző nyelvvvel él: a héberrel mint hieratikus nyelvvvel és egy másikkal mint anyanyelvvvel. Következésképpen az a meghatározás, mely szerint *a zsidó irodalomhoz csak az tartozik, ami héberül van írva, kétségtelenül helytelen*.

Hiszen így még a Szentírás sem volna a maga egészében része a zsidó irodalomnak, mert Dániel és Ezra könyveinek mintegy fele aram nyelven van írva. Hasonlóképpen ki kellene rekeszteni a zsidó irodalomból a Talmud terjedelmes aramnyelvű részeit, Philo és Josephus görög nyelvű műveit, a középkori zsidó vallásbölcsesek arabs nyelvű munkáit, az összes bibliafordításokat, az egész újkori zsidó tudományos és szépirodalmat, amely különböző európai nyelveken van írva.

Hogy pedig a zsidó vallás olyan nagy népfenntartó erőnek bizonyult, amely pótolni volt képes az elsodort nemzeti elemeket, onnan van, hogy *a vallás lényege is más a zsidóságban, mint egyebütt.* Közfelfogás szerint a vallás fogalma azt öleli fel, ami az embernek Istenhez való viszonyát illeti. Ez a viszony magában véve egyforma minden emberre nézve és módosulást csak ahhoz képest szenved, hogy az isteneszmét más-másképpen fogjuk fel és más-másképpen jelenítjük meg. Innen a külön vallások, amelyek azonban csak eszmei és formai különbséget jelentenek, de magát az embert egymagukban még nem karakterizálják a különvalóság bélyegével. A vallás itt nem más, mint konfesszió, azaz hitvallomás, amelyet akár belső szükségből, akár formai okokból el lehet cserélni, a nélkül, hogy az ember lelki alkata jelentős változást szenvedne. Annál kevésbbé van ily vallásnak individualizáló hatása egy egész nép szellemiségére.

Egészen más a vallás szerepe a zsidóságban, hol minden emberi viszonylat a vallás fogalomkörébe tartozik: a vallás ihleti meg az ember örömet és fájalmát, munkáját és pihenőjét, asztalát és ágyát, a vallás irányítja jöttében-mentében, ültében-keltében, a vallás elváihatatlan kísérője életének a bölcsőtől a sírig. A zsidó vallási kötelességből foglalkozik a törával, amely csaknem egyértelművé válik a tudománnyal általában: minden tudomány, a jog, a história, a filozófia, a szociális politika is «tóra» a zsidó szemében, azaz vallástudomány. Így fejlődik ki vallásának hatása alatt egy olyan sajátos szellemiség a zsidóban, amely mindenki mástól élesen megkülönbözteti őt, még pedig nem csak az egyént, hanem a népet is. A zsidóságot vallása formálta külön néppé, úgy mint más népek különállása a nemzeti nyelvben jut kifejezésre, amely egyszersmind anyanyelvük. Valamint tehát bármely más irodalomhoz való hozzátartozást az a nyelv állapítja meg, melyen írva van, úgy a zsidó irodalom körébe csak az

a mű sorozható, mely a zsidó szellemiségből fakadt, tehát *amely zsidó tárgyú és amelynek szerzője zsidó vallású*; a mű nyelve pedig egyáltalán nem jó számításba. Ellenben nem-zsidó író műve nem lehet része a zsidó irodalomnak, még ha zsidó tárgyú is, még ha héber nyelven van is írva.

De hát akkor hová tartozik a nem-zsidó írónak hébernyelvű műve? Ez a kérdés ugyan csak akadémikus értékű, mert hisz a gyakorlatban alig van rá eset, hogy valaki, aki nem zsidó, héberül írjon. Csak a reformáció első századaiban használják fel protestáns tudósok héber nyelvtudásukat írói kísérletekre, főleg versekben és levelekben. De ebbe a kategóriába tartozik például az Új Testamentum héber fordítása Delitzschtől is. Kíséröljük meg analógia útján feleletet nyerni a kérdésre. Analógiát a nagyterjedelmű középkori latin irodalom szolgáltat, amelynek termékeit nem sorozhatjuk máshová, mint azon nemzetek irodalmába, amelynek körében keletkeztek. Így például Janus Panninius latin nyelvű versei tagadhatatlanul a magyar nemzeti irodalomhoz tartoznak. Itt tehát kivételesen nem a nyelv, hanem a szerző nemzetisége dönti el a hovatartozás kérdését. Keresztény szerző hébernyelvű művéről szólván pedig hasonlóképpen nem a nyelv, hanem a szerző személye állapítja meg a hovatartozást. Delitzsch idézett művét nem sorozhatjuk máshová, mint a német irodalomhoz, persze csak kuriozumképpen, mert annak szerzője német volt.

Hasonlóképpen nem a zsidó irodalom részei pl. Byron Héber melódiái és Sacher-Masoch ghetto-elbeszélései, vagy Basnage nagy műve a zsidók történetéről és az újkori biblia tudomány és héber nyelvészet roppant terjedelmű irodalma, mert ezek a művek nem-zsidó íróktól származnak és így hiányzik belőlük a zsidó vallásban gyökerező szellemiség, mely a zsidó irodalmat megkülönbözteti a többiktől és épp oly nélkülözhetetlen kritériuma annak, mint a nemzeti nyelvben jelentkező nemzeti szellem emezeknek. Nem-zsidó írók zsidó tárgyú művei épp úgy része azon nemzet irodalmának, melynek nyelvén vannak írva, mint ahogy pl. Taine francianyelvű angol irodalomtörténete a francia és nem az angol irodalom része és viszont egy angol nyelvű Jeanne D'Arc-dráma nem a francia, hanem az angol irodalom körébe tartozik.

A zsidó irodalom fogalmának tehát egészen más ismérvei

vannak, mint más irodalmaknak, mint ahogy egészen mások a zsidó vallás ismertetőjelei, mint a többieké és más a zsidó népi-ség fogalma, mint a többi nemzeteké. A zsidóság több mint két-ezer évig élt szétszórásban és ez idő alatt rendre elveszítette mindazon jellemző vonásait, melyeket más népek nemzeti attributumaiul ismerünk s melyek a zsidóságban azóta csak csökevényekként éltek: állam helyett ghetto, nemzeti kultúra helyett vallási irodalom és hagyományos szokások, nemzeti nyelv helyett hieratikusság, történelem helyett — szenvedések. Ellenben természetes folyamat eredményeként kisebb-nagyobb mértékben felvette mindazon népeknek, amelyek között élt, jellemző vonásait: népi szokásaikat, kultúrájukat és főként nemzeti nyelvüket, mint anyanyelvet, miáltal nemzeti érzésben is teljesen egybe tudott olvadni az illető néppel. Ami ily körülmények között mégis megtartotta a zsidóságot népi különvalóságában, az vallása volt, amely számos nemzeti vonást őrzött meg. Ilyen a hébernek, mint egyházi nyelvnek, használata, a Cion helyreállításáért való imádság és főképpen a vegyes házasság tilalma. Nincs beszédesebb bizonyítéka a zsidóság népi különállóságának, mint ez a tilalom. Mert nem találunk analógiát sehol a világon arra, hogy egy nemzet tagjai, — eltekintve kaszt- és osztálykülönbségektől — szabadon ne házassodhassanak össze egymással. Bármennyire egynek érezte is tehát magát a zsidó azzal a nemzettel, melyet a magáénak vallott, ez egység a szabad összeházasodásnak, mint a nemzeti egység nélkülözhetetlen kritériumával mindig hiányos maradt.

Innen értjük, hogy a zsidó nép volt az első, mely a valláscsere útján való beolvadást ismerte és ilyen értelemben mondhatjuk, hogy a világ legkatholikusabb népe a zsidó. Mert aki a zsidó vallást felveszi, már egyedül ezzel a ténnyel tagjává válik a zsidó népnek, mint amelynek egyetlen nemzeti vonása a vallása, a nélkül, hogy fel kellene adnia eddigi nemzeti ismérveit: hazát, nyelvet, kultúrát, történelmet. Holott más nemzet indigenája — így nevezik a nemzetiségét elcserélőt — le kell hogy mondjon mindarról, ami eddig nemzeti vonás volt benne, azért hogy felvehesse új nemzete megfelelő attributumait; vallást pedig egyáltalán nem kell változtatnia. Valláscsere útján való beolvadásról tehát csak a zsidóságba átlépőnél lehet szó. A zsidó részéről ellenben minden valláscsere merő formalizmus és nagyon igazat

mond a vallásából kitérő zsidó — és csak ebben az egyben mond igazat — midőn azzal mentegetőzik, hogy ő mindenben az marad, aki eddig volt. Mert a zsidó vallás nem konfesszió, hitvallomás, melyet már külső körülmények hatása alatt is változtatni lehet: a zsidó vallás a zsidónak minden idegszálában vibráló szellemiség, amely csak az étellel együtt szűnhet meg. Valamint a párdúc nem változtathatja meg bőrének csikjait, úgy a zsidó sem másíthatja meg szellemisége sajátos vonásait, melyeket vallása termelt ki benne. És a szerencsen hiába festi fehérre arcát, csak szerencsen marad. Így a zsidónál is hiába a valláscsere, csak zsidó marad szellemiségben, mindenben, amiben más, mint a többiek. És éppen ezért valamely mű zsidó irodalomhoz tartozásának elengedhetetlen feltétele az író zsidó volta.

De nem egyedül feltétele, mert van még egy másik is, amely nélkül a zsidó irodalom köre egyszerűen a végtelenbe nyúlna. A zsidóság hosszú vándorútján különböző kultúrkörökkel találkozott, amelynek minden gazdagságát képes volt magába fogadni. Ez természetesen csak úgy volt lehetséges, hogy elsajátította mindazon nyelveket, melyeken a különböző kultúrák megszólaltak. A nyelv kezdetben csak gyakorlati eszköz a mindennapi érintkezés felvételére és csak az illető nép kultúrájának át-vételével válik anyanyelvvé. Anyanyelv az, melyen az ember gondolkodik s amelyen legkönnyebben és legszívesebben fejezi ki mondanivalóját. Felesleges hangsúlyozni, hogy nem okvetlenül az édesanyjától kellett megtanulnia. Az anyanyelv, függetlenül a származástól, úgyszólván etnikai vonássá lesz az emberben, aki általa jut a legszorosabb lelki és szellemi egységbe mindazokkal, akik mint valamely nemzet tagjai, ugyanazon anyanyelvet beszélnek. Az idegen származás nem akadály a zsidó anyanyelv ily átidomító hatásának, ha meg van hozzá a kellő lelki készség. Legkevésbé akadály pedig a zsidóra nézve, akinek lelki szerkezete, akár természettől, akár történeti helyzeténél fogva úgy alakult, hogy minden ajtaja befelé nyílik: a zsidónak oly erős a receptív képessége, hogy mások legszubbtilisabb érzéseit is tudja appercipálni és azoknak legfinomabb árnyalatait is kifejezni azon a nyelven, amely anyanyelvévé lett. Már ókori idők óta tudott a zsidó — más-más színtereken és hosszabb-rövidebb megszakításokkal — oly szorosan egybekapcsolódni különböző népek szellemi életével, hogy képes volt más népek

szellemében alkotni mint azok értelmi és érzelmi kincseinek teljesmértékű osztályosa. Így gazdagították a zsidók a testvéreik irodalmát meg nem számlálható oly művekkel, melyek egészen az illető nép sajátos nemzeti szelleméből fakadtak, elannyira, hogy névtelen műveknél csak nagy erőfeszítéssel sikerült olykor a zsidó szerzőt kimutatni. Ez a tökéletes átérzése egy más nemzet szellemiségének teremtette meg a zsidónak azt a típusát, amely önmagával való teljes harmóniában és minden erkölcsi kétlakosság nélkül egyidejűleg érzi magát a zsidóság és azon nemzet tagjának, amelynek nyelve az ő anyanyelve, mint az illető nemzet szellemiségének legfőbb exponense. Ily szellemi beolvasásra való készség a zsidó történelemnek már görög és spanyol korszakaiban is világosan mutatkozik, de a politikai szabadság levegőjében érvényesül a legerőteljesebben és azért különösen az emancipációt követő korban minden európai országban találkozunk azzal a jelenséggel, hogy zsidó írók legjavával és zsidóságuktól egészen elvonatkozva vesznek részt az egyes nemzeti irodalmak gyarapításában. De az ilyen műveket joggal nem utalhatjuk a zsidó irodalom birtokállományába. A zsidó irodalomba zsidó íróknak csak oly művét sorozhatjuk, amelynek tárgya is zsidó: a zsidó vallás, történelem, élet, jövő, — szóval aminek a zsidósághoz van vonatkozása. Oly művek pl. mint Süsskind von Trimberg Minneliedjei, kasztíliai zsidó költők spanyolnyelvű madrigáljai, Heine Buch der Liederje, Kiss József Meséje a varrógépről és más modern zsidó írók temérdek regényei és drámái nem részei a zsidó szépirodalomnak és Ibn Gabiról Élet forrásának arabs eredetije, Spinoza Etikája, Marx és Lassale, Einstein vagy Bergson és számtalan más zsidó tudós általános érdekű művei nem részei a zsidó tudományos irodalomnak. Ezek a művek annak az irodalomnak a körébe tartoznak, amelynek nyelvén vannak írva. Csak ha héber fordításban, jelennek meg, válnak a zsidó irodalom részeivé, már csak azért is, mert más irodalmakban, mint amelyek saját nyelvük által vannak determinálva, el sem helyezhetők. De pozitív alapja is van ez osztályozásnak: az, hogy zsidó író ajkán a héber nyelv, mint a zsidó szellemiség specifikus kifejezője, csak zsidó irodalmat jelenthet. Ebben az esetben tehát kivételesen analógia áll fenn a zsidó és a többi irodalmak között: hogy mindegyikük determinálva van már egyedül nyelve által.

Ebből tehát az a sajátos jelenség következik, hogy ugyanaz a mű eredetiben az egyik fordításban a másik irodalomnak a része. De ily kettős osztályozás alá esik általában minden fordított mű. Sokkal szembevetőbb és egészen magábanállónak látszó jelenség az, mikor valamely mű egyszerre két irodalomhoz is tartozik. Ez az eset akkor áll elő, mikor zsidó szerzőnek zsidó tárgyú műve nem héber nyelven van írva. Mert az ilyen mű szerzőjénél és tárgyánál fogva kétségtelenül a zsidó irodalomhoz tartozik, de nyelvénél fogva egyidejűleg ahhoz az irodalomhoz is, amely már egyedül nyelve által van meghatározva. A zsidó Sybilla versei pl. a görög és a zsidó irodalom részei, Juda Halévi Kuzari-ja az arabs és a zsidó irodalomé, a szinte beláthatatlan terjedelmű újabkori nem-hébernyelvű zsidó tudományos és szépirodalom pedig szintén egyidejűleg két nép gazdagodását jelenti: a zsidóé és azon népét, amelynek nyelvén van írva.

Ismét a középkori latin irodalom analógiájára kell utalnunk, amelynek szintén kettős polgárjoga van: egyszer a latinság és aztán annak a nemzetnek irodalmában, melyből a szerző kikerült. Ennek a jelenségnek eléggé átlátszó oka abban van, hogy a latin, mint tudományos és hivatali nyelv, mindinkább nemzetközi jelleget vett fel, mint pl. az eszperantó is. És hasonló jellege van, mint a zsidó tudomány és liturgia nyelvének, a hébernek is, melyet azonban inkább interterritoriálisnak, mint internacionálisnak lehet mondani. De még sokkal lényegesebb különbség is van a kettő között. A latin ugyanis már csak mint szoros értelemben vett holt nyelv vált internacionálissá. Mikor nyilváníthatunk holtta valamely nyelvet? Világos, hogy csak akkor, mikor a nép, melynek anyanyelve volt, kihalt, azaz megszűnt nemzetiül létezni. Csak az élő nemzet gondolkodik a maga sajátos szellemében, tehát csak neki van anyanyelve. Ha a nemzet megszűnik létezni, gondolatkincese fennmaradhat ugyan, amennyiben irodalmában le van fektetve és irodalma révén fennmaradhat nyelve is, sőt más népek is élhetnek vele, mint ahogy a halott ember ünneplő ruháját is viselhetik mások, esetleg átszabva a maguk természetéhez. De — hogy ezt a banális hasonlatot tovább szőjsem, — azt az eleven örömet, melyet a megrendelő érez új ruhájával, az ilyen holt uraságtól levetett szalonruha viselője nem fogja érezni, mert soha sem fogja egészen a magáénak érezni. Így éltek az európai nemzetek évszázadokon át a gazdátlanul

vált latin nyelvvel, elsősorban úgyszólván solemnis használatra, a tudomány és törvénykezés körében. De bár némi gyarapodást ezidőben is mutat a latinság, igazán élő nyelvvé soha sem vált többé.

Egészen más képet tár elénk a héber nyelv története. A héber is mint nemzeti nyelv kezdi pályafutását, de már korán elveszíti anyanyelvi jellegét és mint hieratikus nyelv él tovább. De mindig él, mert él a nép is, amelynek egykor anyanyelve volt. A zsidóság azonban szétszóródott a népek között s anyanyelvül felvette azok nyelvét. Ezáltal interterritoriális néppé lett, amely, éppen mivel tovább is egy népnek érezte magát, a hébert tartotta meg oly kifejező eszközül, amelynek segítségével a nép szórványai megérthették egymást és konzerválhatták azt a sajátos szellemiséget, amely valamennyiük tulajdona maradt. Ilyen értelemben vált természetes módon interterritoriális nyelvvé a héber, nem mint holt, hanem mint élő nyelv, mert egy élő, bár ízekre tagolt nép gondolkodásának kifejező eszköze. De nem egész gondolkodásának, mert hisz a szétszóró néptörödékek más-más anyanyelvvel éltek. Épp ezért a héber ezekben az időkben csakugyan nem lehetett más, mint ami soha nem szűnt meg lenni: a tóra. azaz a tudomány és imádság nyelve, vagyis az egyetlen csorbitatlan zsidó nemzeti vonás, a vallás exponense. De valamint a zsidó nép meghatározott értelemben vett internacionalizmusa mellett is mindenkor a maga külön szellemiségének eleven életét élte, úgy a héber is az anyanyelvi konkurrencia ellenére az élő nyelv erőforrásából táplálkozott és bimbót hajtott és virágot fakasztott és megtöltötte a világot temérdek édes gyümölcs zamatjával és illatával. Hozzá a héber nyelv e nemzetközi korszakában jöttek létre a zsidó irodalom oly nagyszerű alkotásai, mint a misna és számos midrás-mű, a Sziddur derékrése (a pijut-ról nem is szólva), az úgynevezett spanyol-zsidó korszak héber költészete és vallásfilozófiája és az utolsó száz év roppant lendületű héber irodalma Kelet-Európában oly alkotások, amelyek csatlakoztatlan bizonyossággal a zsidó népszellem eleven életéből fakadtak s amelyeknek nyelve a bibliai héberségnek újabb meg újabb, egyszer lassabb, máskor hatalmasan nekilendülő, diadalmas szépségekkel gazdag fejlődésének útjelzője. És mivel a természetben nincsenek ugrások s a nyelv élete is egy része a természetnek, csak a hébernek soha egészen meg nem szűnt életéből fakadhatott

az az új, mindent igéző szép tavasz, mely e nyelv számára kivirult ott, hol a megújuló zsidó nemzeti élet feltételei adva vannak. Palesztinában. Itt napról-napra inkább anyanyelvvé válik ismét a szent nyelv és nemzeti irodalommal a zsidó literatura, úgy, mint bármelyiké a többi élő nyelvek irodalmának és önmagába záródik a roppant körpálya, melyet a héber nyelv nagyedfélezer éves ismert történeti életében idáig megfutott.

A zsidó irodalom fogalomköréről szólva, nem lehet egészen hallgatással mellőzni az úgynevezett *jiddis* irodalmat, amelynek nyelve a középfelnémetből alakult ki nagymennyiségű héber és szláv elemek hozzákeverésével. Ez a nyelv, melynek a némettel való közeli rokonságánál fogva oly nagy szerepe volt a német kultúra világszerte való elterjedésében, kizárólag a kelet- és középeurópai zsidóknál s azoknak amerikai, palesztinai s más külföldi telepein használatos, ahol a zsidóknak valóságos anyanyelvévé lett s terjedelmes irodalmat produkált, melynek egy jókora angolnyelvű könyvben már a története is meg van írva. Ez az irodalom, melyben nagy művészi értékű alkotások is vannak, teljes egészében a zsidó irodalom körébe tartozik, mert más-hova nem is volna sorozható s mert írói még nagyobb kizárólagossággal kerülnek ki a zsidók sorából, mint a héberül írók, bár tárgyát tekintve egyáltalán nem szorítkozik csupán zsidó témákra, hanem felöleli az emberi szellem érdeklődésének egész nagy körét is. De kénytelen-kelletlen el kell ismernünk a *jiddis* nyelvnek is azt a specifikus zsidó jellegét, amelyet meglátunk a héberben s amelynél fogva az e nyelven írt művek eo ipso a zsidó irodalomhoz tartoznak. Ugyanez áll természetesen az úgynevezett *ladino*-ról is, a szefard zsidók spanyol eredetű érintkezési nyelvéről, amelynek irodalma egyébként épületes olvasmányokon kívül egyebet alig produkált. Azonban biztosra lehet venni, hogy ezek a jelenségek csak epizódok fognak maradni a zsidó irodalom nagy összefüggésekkel teljes történetében, mert Kelet-Európában a zsidóknak nem lesz tartósan maradása, külföldi telepeiken pedig az illető nemzeti nyelvek (Palesztinában a héber nyelv) minden bizonnyal végképp ki fogják szorítani a *jiddist*, legalább az irodalmi használatból.

Mi a zsidó irodalom? Ezt a kérdést szükséges volt feltenni, mert a multban egész fogalomzavar alakult ki körülé s mert

tisztában kell vele lennie annak, aki ki akarja mutatni a zsidó irodalom összefüggéseit és hatásait a zsidó népre és a többi népekre, meg akarja ismerni gondolatgazdagságát, valamint értékei és művészeti értékeit, meg akarja érteni fejlődése szövevényes útját a multban és jelenben. De amily egyszerű és rövid fogalmazásban tettük fel a kérdést, olyan hosszadalmasnak és bonyolultnak bizonyult a felelet. Egyszerű és rövid csak akkor lett volna a felelet is, ha azt mondjuk, hogy zsidó irodalom minden, amit zsidók valaha írtak. De még a zsidó művészet fogalma sem oly egyszerű, hogy azt mondhatnánk: zsidó művészet mindaz, amit zsidók művészi alkotásokban produkáltak. Minden zsidó probléma pedig azért oly bonyolult, mivel maga a zsidóság is egyik legkomplicáltabb jelensége a történelemnek és az életnek. De éppen mivel a zsidóság problémájának már e részletkérdése is oly bonyolultnak mutatkozott, szükségesnek tartom még egyszer röviden összefoglalni a nyert eredményt.

E szerint zsidó irodalom mindaz, amit zsidók írtak zsidó tárgyból bármily nyelven. Sem a nyelv, sem a tárgy egymagában nem állapítja meg a zsidó irodalomhoz való tartozást, mert nyelvénel és tárgyánál fogva lehet a mű része valamely más irodalomnak, amely már egyedül nyelvénel fogva determinálva van. De az író egymagában sem elegendő kritérium, mert a zsidó szerző írhat teljesen elvonatkozva az ő zsidó szellemiségétől, egészen annak a nemzetnek szellemében, amelynek nyelve az ő anyanyelve s akkor műve annak az irodalomnak a része, amelynek nyelvéen van írva. Csak ha héberül (vagy jiddisül) ír a zsidó szerző, tartozik műve feltétlenül a zsidó irodalomhoz. Ellenben nem-zsidó író műve nem tartozik oda, még ha zsidó tárgyról szól is, még ha héberül van is írva. Ebben pedig semmivel sem több az exkluzivitás, mint abban, hogy egy tetszésszerű nyelven írt mű nem tartozhatik egy másnyelvű irodalomhoz. Hogy mégis oly elütő színe van a meghatározásnak, onnan van, hogy a zsidó nép és vallás problémája is teljességgel elüt minden más idevágó kérdéstől. És hogy ez általános definíció alól néhány lényegtelen kivételt kellett megállapítanunk, nem érinti az eredmény igazságát, mert a szellem birodalmában sokszor elmosódnak a határvonalak és mert régi igazmondás, hogy nincsen szabály kivétel nélkül.

Kolozsvár.

Dr. Eisler Mátyás.

A SÓFAR SZEREPE EGY ÉRDEKES SZERTARTÁSNÁL.

Dr. Kohlbach Bertalan «A kürt szava» c. dolgozatának végén a következőket írja: «Mielőtt még befejezném értekezésemet a kürt szaváról, egy különös szokást említek; talán felhívom így a közönség figyelmét; magam e szertartás lefolyását nem ismerem. Temesvárott, 1896 február havában, egy vasárnap reggel felkeresett egyik műveletlen hitfelem. Azt jelentette, hogy menyé hajnalban végzetes baleset folytán meghalt. Minthogy más állapotban volt, engedjem meg, hogy az ortodox fractio rabbija sófar segítségével napvilágra szólítsa a gyermeket.» (I. M. I. T. Évkönyve, 1915. 145. old.)

Minthogy Kohlbach előtt a szóban lévő szertartás ismeretlen, a sófar itteni szereplésével sem lehet tisztában.

Ha egy olyan áldott állapotban lévő nő hal meg, kinek magzata már életre való, akkor a Talmud felfogása szerint a magzatot «császármetszés» alkalmazásával kell napvilágra hozni, mert «hátha élőnek találtatik». (Arachin 7a. Orach Chajjim 330.) «Tény az, hogy a méhben lévő magzat bizonyos rövid idővel nem ritkán túléli az anyját és hogy ez idő alatt még élve hozható ki az anya holttestéből s ez különösen olyan esetekben történhetik, melyekben az anya hosszas agónia nélkül, szinte hirtelen múlik ki.» «Numa Pompilius, római királynak (VIII—VII. század Kr. e.) tulajdonítják a híres «lex regia»-t, mely viselő nőnek eltemetését tiltja, mielőtt magzatát ki nem metszették belőle... Mind a talmud, mind a későbbi keresztyén egyházi rendeletek szigorúan meghagyják a magzatnak az elhalt anya testéből való kimetszését.» (L. Kézmárszky Tivadar, A szüléset könyve, Bpest, 1904. 658. old.) A rabbik azonban több okból ellenzik a császármetszés végzését és a helyett a következő, ortodox hitközségekben még ma is divó, szertartását ajánlják:

«Két asszonyt állítanak az elhunyt nő mellé, azután egy háromtagú béth din, mely vallási szempontból teljesen kifogástalan egyénekből áll, járul a halott elé és gyengéd hangon a következőket mondja neki: «Te, X. Y., már figyelmeztettél cherem által, sófárfúvással (על פי חרם בתקיעת שופר) arra, hogy megszüljed magzatodat, de nem hajtottál fület. Talán azért,

mert aggodol, hogy magzatod nem kap nevet. Azért mi, a béth din tagjai, arról biztosítunk, hogy magzatod igen is nevet kap Izraélben. Ha himnemű lesz, körülmétéljük és nevet adunk neki. Ha a nőnemhez tartozik majd, ugyancsak felruházzuk névvel. Azért ne cselekedj másképpen, hanem csak hozd életre magzatodat. A névnyerés következtében része lesz veled együtt a holtak föltámadásában.» Ezeket a szavakat intézik hozzá háromszor héber és háromszor askenaz nyelven. És ha ez sem használ bizonyos idő elmultával, akkor feloldják a cherem alól, bocsánatot kérnek tőle és azt mondják neki, hogy ezt mind Izraél szokásának megfelelőleg tették és eltemetik. (L. Teitelbaum Mózes Hésib Moseh c. responsumgyűjteményének 13. sz.)

E szertartás leírását találjuk Tenenbaum Jákob **נחרי אפרסמן** c. responsumgyűjteményének 170. számában is, amelyben együtt hivatkozás történik az idevágó rabbinikus irodalomra. Érdekesség szempontjából közöljük Tenenbaum említett responsumának végső sorait: «És íme egyszer sürgőnyt kaptam egy bizonyos helyről, ebben az ügyben és azt válaszoltam, hogy cselekedjenek a leírt módon. És utólag arról értesültem, hogy használt. Egyszer azonban, a helyben lakó r. Sámuel Cevi feleségénél, nem használt. És eltemették magzatostul. Ezért ebben az ügyben cselekedjenek a **שואל ומשיב** előírása szerint. Hátha használ. Nemleges esetben ne várjanak tovább 48 óránál. hanem oldják fel a cherem alól, kérjenek tőle bocsánatot és hantolják el.»

A sófar szerepe világos ennél a ceremóniánál. A cherem-szertartás integráns része a sófar fúvása. Tehát téved a Múlt és Jövő cikkírója, midőn azt állítja, hogy «a feltámadással kapcsolatos Messiáshit lesz az eredete Kohlbach Bertalan dr. temesvári «babonás» sófarfúvásának, amellyel a világra nem jött holt gyermekeket akarták világra szólítani.» (M. és J. 1917. 354. l.)

Nem a sófarral vélik a rabbik az elhunyt anya méhében lévő magzatot napvilágra szólítani, hanem csak a cherem-szertartás végzése közepette nyer a sófar alkalmazást.

Kassa.

Dr. Enten Manó.

KÖZMONDÁSOK A TALMUDBAN ÉS A MIDRÁSBAN.

Bevezetés.

Ezek a közmondások tartalmuknál, elmésségükénél és tanításaiknál fogva a talmudirodalom gyöngyszemeihez tartoznak. Rokonságot tartanak fenn ünnepektől mesterünknek szellemi termékeivel. Jóllehet világosság jellemzi nyelvezetüket; mégis néha magyarázatra szorulnak. Régiségi és történeti tudás, vagy a korviszonyok alapos ismerete nélkül, érthetetlenek maradnak; mert többnyire az ókori politikai és társadalmi viszonyok talajából sarjadtak ki. Vannak ugyan közöttük olyanok, amelyek az egész művelt emberiség, az egyetemes kultúra közkincsévé váltak és az összes nemzetek tudatába mentek át, az irodalom révén: a legtöbbje mégis a speciális helyi és társadalmi viszonyokban gyökeredzik. Ebben a cikkben az összehasonlításra nem kívánok kiterjeszkedni, csupán a magyar vonatkozásokat fogom érinteni. Azokra, amelyek a néptől erednek, tüstént reá lehet ismerni; mert a nép egyéniségének, lelkületének, játszi és mókázó kedvének bélyegét sütötte reájuk. Épp úgy könnyen felismerhetők azok, amelyek az iskolában keletkeztek; nagyrészt jó erkölcsökre tanítanak, szerénységre és bölcsességre buzdítanak.

Külsőleg öt csoportba lehet valamennyit osztani:

Az első csoporthoz azok tartoznak, amelyek a **היינו דאמר** «**איני**» bevezető szavaival kezdődnek.

Másodszor azok jönnek tekintetbe, amelyek a **מרגלא בפומיה** «**szólásmóddal** jelöltetnek. (L. Berákhoth 17a Szánhedrin 50b és Zebachim 36b).

A harmadik csoport a **מתלה** — kezdetűek. (L. b. Peszachim 114a j. Szánh. IV. 226 és Gen. r. 48. fej. végén.)

Negyedszer azok, amelyek valamely szerző nevéhez fűződnek. (L. Ber. 32a **אמר רבי ר' ינאי** 33b. — **ואמר ר' חנינא**)

Ötödször azok, amelyek minden ismertetőjél nélkül, névtelenül, példaszóba foglalják tanításaikat. (Kethuboth 75a három ilyen példával szolgál.)

Forrásmunkák: 1. Mind a két talmud. 2. a midrásirodalom. 3. Bacher: Die Agada der Tanaiten und Amoräer. 4. Levy:

Neuhebräisches und khaldaisches Wörterbuch. 5. Eine Blumenlese aus dem Talmud, oder Sprüche der Rabbinen, von Salamon Kohn 1870.

Boldog vagyok, hogy a közmondások illatos csokrát átnyújthatom a mesternek, tanítványi hálám, szeretetem és mély-séges ragaszkodásom látható jelül, 65-ki születésnapja alkalmából.

I. csoport.

Az emberek azt szokták mondani. Jó erkölcsökre tanít. (Bábá Kámá 92a.)

1. Honnan ered az, amit az emberek mondani szoktak: Abba a kútba, melyből vizet merítettél, követ ne dobj bele (Ez Mózes esetére vezethető vissza, aki háladatosságból, az első és a második egyiptomi csapásnál, maga helyett testvérbátyját, Áront bízta meg azzal, hogy botjával a Nílus vizére üssön. I. M. II. 7. 19. és uo. Rási magyarázatát.)

2. (Bábá Báthrá 5a) — **אמרי איש ד' וחי לצלא ד' לצלא** Azt szokták mondani: Négy zúz a bőrért s épp annyi jár a timárnak, azaz négy zúz a feldolgozásáért. (Tudniillik Ronja vett egy darab földet Rábina tőszomszédságában. Az utóbbi akarta, a szomszéd előjogánál fogva, a vételt érvényteleníteni. Minthogy azonban Ronja, Rábina kertésze volt [I. B. M. 109a]; azért Rábina tiltakozása vissza lett utasítva. R. Száfrá következőképpen érvelt: a szomszéd előjogát Ronja, mint munkás, éppúgy igénybe veheti, mint a földesúr. Megerősíti jogi véleményét ezzel a közmondással. I. Toszafoth magyarázatát a helyhez és Levy IV. k. 189. I. **צלא** cikkét). (Szánhedrin 52a.)

3. Sokan vannak öreg tevék, akik a fiatalok bőrével megterhelve ballagnak.

(Ez a közmondás azokra az öreg szülőkre vonatkozik, akik még életükben temetik el gyermekeiket. Vigasztalásul szolgáljon nekik az a körülmény, hogy ez igen gyakori eset a természet sorrendjében.)

4. (Bábá Mecia 84b.)

Palesztinában azt szokták mondani: Arra a helyre, ahová a hős akasztja fegyverzetét, oda a hitvány juhász ne aggassa pásztortarisznyáját.

Népies tréfás példabeszéd. (Bábá Kámá 92a.)

5. Honnan ered az, amit az emberek mondani szoktak, *hogy a szegénynek szerencséje is szegény?*! Felelet: a zsengek hagyományos kultuszából. (Bikkurim III. 8.) A gazdagok, ugyanis, a zsengek ünnepén, zsengeiket ezüst és arany edényekben vitték a paphoz, a szegények azonban fűzfából font kosarakban. A gazdagok drága edényeiket visszakapták, a szegények kosarait még ráadásul a papok ott tartották.

6. (uo.)

Azt szokták mondani az emberek: Ha éhes a kutya, még ganajjal is beéri. (Németül így hangzik: In der Not frisst der Teufel Fliegen).

7. (Bábá Kámá 93a.) — **בתר מרי ניכסי ציבי משך**

Aki a gazdag szolgálatába szegődik, egy kis aprófát mindig visz magával. Más szóval: a gazdag munkatársai is, idővel vagyont szereznek. M. I. 13. 5. versére utalva. L. m. Bekhoroth 48ab és R. Simon Tárfon fiának közmondása: *Közeledj a nagyhoz és te is naggyá fogsz válni.* Sebuoth 47b. Héber nyelven ez a közmondás így hangzik: — **קרא לגבי דהינא ואידהן עבר מלך כמלך**

8. (Szánhedrin 39b.)

Magából az erdőből kerül ki a fejszének a nyele. Ez ugyanaz, mint a héber példaszó: **מחרסך ומחרבך מן צאו** (Ezs. 49. 17-).

9. (Bábá Mecia 59b.)

Azt szokták az emberek mondani: Amelyik családban van valaki, aki akasztófára került, még vesszőre fűzött halat sem szeretnek *lógva* látni.

10. (Bábá Mecia 104b.)

Azt szokták mondani: Jobb, ha a föld soványszik, mint a gazdája.

11. (Berákhoth 32a.)

Rossz tanácsadó a teli has. (Latinul: plenus venter non studet libenter.) (Berákhoth 5b.)

12. Ez az, amit az emberek mondani szoktak; Aki tolvajtól lop, az érzi meg igazán a lopás ízét. Ezt a közmondást a következő példabeszéd előzte meg a talmudban, amely világosságot vet ezen közmondás keletkezésére és értelmére. R. Hunának megecetesedett a bora, elment tehát a rabbikhoz és elpanaszolta nekik a baját:

— Úgy látszik, — mondták, — nincsen rendben a szénád R. Huna méltatlankodott:

— Hát gyanús vagyok-e én előttetek?

— Csak nem vádolod meg Istent azzal, hogy ártatlanul büntetted?!

— Van-e közületek valaki, aki valami rosszat tud felőlem; lépjen elő és szóljon.

— Mi azt hallottuk, hogy nem adod meg a venyigékből a bérlőnek a részét, ami őt joggal megilleti.

— Hiszen nem hagyott nekem semmit, mindent ellopott a zsvány, — mentegetődzött R. Huna.

Erre jeleletül idézték a rabbik a nép szavait s még jobban elitelték.

12.b. (Jóma 18a.)

Azt szokták mondani az emberek: ha hugod fia végrehajtó, tíz mérföldnyire kerül ki őt.

13. (Bábá Mecia 85b.)

Ha kevés pénz van a zsebedben, akkor hangosan csörög.

14. (Jebámoth 63a. lenn.) — *דינו דקאמרי איש דנפיק מנך טעמא מלפך*

Ez az, amit az emberek mondani szoktak: Aki tőled származott, bölcseségre tanított. Nagyon érdekesek az előzmények, amelyek ennek a közmondásnak alapjául szolgálnak. Rábot, ugyanis, igen gyakran bosszantotta makacs és esztelen felesége. Ha borjúcombot rendelt ebédre, akkor borjúlábat kapott és ha megkívánta a lencsét, biztosan babfőzeléket talált elébe. Mikor fia, R. Chija megnőtt, mindenkor épp az ellenkezőt rendelte meg az anyjánál. Ráb nagyon megörült, hogy az asszony a maga előnyére változott meg. Miután a fia felvilágosította, a nép idézett szavaival dicsérte okos fiát.

II. csoport.

Szállóiék. (Berákhoth 17a.)

15. R. Meirtől ez a szállóige származik: Törekedjél egész szíveddel és egész lelkeddel megismerni az én útjaimat és kopogtatni az én tanházaim ajtóin. Őrizd meg az én tanomat a te szívedben és szemeid előtt lebegjen mindenkor az én félelmem. Óvd meg a szájadat a hazug beszéditől és tartsd távol magadat minden bűntől és szenteld meg egész életedet: akkor veled leszek mindenütt és mindenkor!

16. (uo.)

Ez a szállóige a jamniai rabbiknál szájról-szájra járt. Én vagyok Isten teremtménye és az én társam is az; engem foglalkozásom a városhoz köt, őt pedig az ő foglalkozása a mezőhöz köti; én korán kelek, de ő is korán szokott felkelni; valamint ő nem avatkozik be az én hatáskörömbe, úgy én sem szoktam beleszólni az ő dolgaiba; ha netalán azt gondolnád, hogy én sokat dolgozom, ő pedig keveset dolgozik, akkor azt válaszolhatom neked: *ez nem tesz semmit, az egyik keveset, a másik többet áldozhat, a földolog az, hogy mindenki Istenre irányítsa a gondolatát.*

17. (uo.)

Ez a szállóige Ábajitól való: Minden körülmények között iparkodjál Istenedet félve tisztelni. Nyugodtan felelt. Fékezdd indulatodat és légy békétűrőssel rokonaiddal, embertársaiddal, a másfelekezettivel, meg a vad idegennel szemben is, hogy szeretve légy lenn és fenn és hogy köztiszteletnek örvendezzél embertársaid között.

III. csoport.

18. *A példaszó azt tartja.* (Peszachim 114a.)

Nyugaton ez a példaszó elterjedt: Akinek mindig pecsenye van a táján, az kénytelen elbujni a padláson (a hitelezők elől). Aki zöldségfélét eszik: tököt, répát és káposztát, nyugodtan ülhet az a szemétdombon odaát. (L. Levy IV. k. 302. Említésre méltó Kuttna M. L. magyarázata. Ha valaki olyan fősvény, hogy a legsilányabb veteményekkel táplálkozik, a végén a szemétdombon fog meghalni. Kapzsiságból még a rendes lakást a megvonja magától. Ez pedig teljes ellentéte annak a bölcs példabeszédnek, melyre a megelőző tantétel tanít bennünket *פזות ממכלך וממשתך ותוסף על דרךך* «Szállítsd le étkezésed színvonalát és inkább pótolod a lakásodhoz, hogy megfelelő és hozzád méltó legyen.» Mispát Cedek 117. r.)

19. (j. Szanhedrin IV. 226.)

A példaszó azt tartja: Légy inkább első a rókák között és ne utolsó az oroszlánok sorában. (Az ellenkező közmondás Pirké Aboth IV. 15. sz. alatt található.)

20. Gen. r. 48. fej. végén.)

A példaszó azt tartja: ettem, ittam és ajánlom magamat.

IV. csoport.

21. (Bábá Báthrá 21a.) —

Ha már egyszer a tévedés gyökeret vert, azt többé kiirtani nem lehet. (Azért kell vigyázni, kire bízod gyermekeid tanítását. Toszafoth szerint, két esetre lehet gondolni, vagy a gyermek nem elsőrendű szakembernél nyeri kiképzését; avagy hibás szövegű könyvből tanul. Az előbbi esetben rájöhet még, ha önállóságra tesz szert a hibára és jövétheti, az utóbbi jövéthetetlen. L. Toszafoth Peszáchim 112a. Ezt a közmondást Rábbának tulajdonítják.)

22. (Sabbath 112b.)

R. Zéra, R. Zimna fiának nevében azt szokta mondani. Ha az elődök angyalok fiai voltak, akkor az utódok csak emberek. Ha pedig az elődök emberek voltak, akkor az utódok a szamarak fajtájához tartoznak. Még pedig nem Chanina Dósa fiának szamarához és nem Pinchasz, Jáir fiának szamarához hasonlítanak, hanem csupán csak közönséges szamarak. (Három számár szerepel a talmudirodalomban; ezek pedig a következők: 1. R. P. b. J. számara. Chullin 7a. R. Jósze, Jokerathból valónak számara Táanith 24 a és R. Chanina b, Dósa számara. Áboth di R. Náthán 8. fej. L. Schechter 41. számú jegyzetét uo.).

23. (Kethuboth 75a.)

Rabbi Lévi azt szokta mondani: legszebb élet a páros élet.

24. (uo.)

Abájé azt szokta mondani: akinek törpe az ura, mégis a nyilvánosság előtt eldicsekszik véle.

25. (uo.)

R. Pápa azt szokta mondani: akinek az ura kendertilóval foglalkozik, felesége, kérkedve, maga mellé ülteti a lócára, a ház előtt.

26. (uo.)

Hasonlóképpen szokta R. Asi mondani: ha valakinek csősz az ura, még lencsét sem kér tőle a fazékba, hanem boldog, hogy párta alá jutott.

27. (Berákhóth 32a.)

R. Janai azt szokta mondani: az oroszán nem szokott ordítani egy jászol abrakért, csak húsrá feni a fogát.

28. (Beca 25b.)

R. Simon, Láki fia, azt szokta mondani: Önézetesek, makacsok és erősek hárman ismeretesek a világon: 1. Izrael a népek között, a kutya, meg a kakas az állatok világában. Ehhez a csoporthoz tartozik még: j. Terumóth 46b. Mind a testi szervek a szívtől függenek, maga a szív pedig — a pénzszénytől. Bacher szerint, ez a közmondás R. Jochanan bar Nappachától való. L. die Agada der palästinensischen Amoräer. I. k. 322.

V. csoport.

29. Jó erkölcsökre tanít. (Bábá Kámá 93a.)

Ínkább tartozzál az üldözöttekhez, de soha az üldözőkhöz. Az üldözött zsidóság évezredes jelszava, amely legméltóbban fejezi ki nemes, etikai gondolkozását.

30. (Megilla 12b.)

A hitvány mindig az első sorba tolakodik.

31. (Jebámóth 63b.)

Vannak, kik szépen beszélnek és rosszat cselekesznek. (Mással vízzel prédikálnak és bort isznak.)

32. (Kiddusin. 29b.)

Koloncot vesz a nyakába, ki előbb házasodik, azután kezd tanulni.

33. (Gen. 1. 14. fej.)

Aki gyakran szokott hazudni, annak még akkor sem hisznek, ha igazat is mond.

34. (Sabbath 63b.)

A te jóságodat elvették és odadobták a tövisre. (Példalódzás a későn érkezett jótanácsról. V. ö. Beca 29b. B. K. 83a. Levy II. k. 35.)

35. (Megilla 18a.)

A beszéd egy aranyat, a hallgatás két aranyat ér.

36. (Szukoth 56b.)

Jaj a gonosznak és jaj a szomszédjának.

37. (Bábá Kámá 92b.)

Nem hijába keresi a kánya a holló társaságát; mindenik a maga fajtájához húzódik.

38. (Bábá Mecia 92a.)

Menj, menj és kerüld ki a szőlőkertet; mondják a názi-

reusnak, hozzá ne közelíts. (A názir, aki a szesztilalomra esküszik.)

39. *Népies tréfás példabeszéd.* (Erubin 92a.)

Rabbi a mester nem tanult, honnan tudjon, R. Chija, az ő tanítványa?! (Rabbi Juda hanászi (megh. 219) a misna szerkesztője, rövidítve «Rabbi»-nak neveztetik az egész szóbeli tanban. Az idézett helyen össze vannak állítva mindazok a helyek, ahol ez a közmondás előfordul. Vedd még hozzá Joma 56b.)

40. (Bámidbár r. 10. fej.)

A részeg a pohárba néz, a korcsmáros erszényére kacsingat. (V. még össze: Eszter r. 8. fej. és Tanchuma Vajikra 13. fej.)

41. (Gittin 45a.)

Nem az egér a tolvaj, hanem a lyuk, amely elrejt a lopott holmit. (Másszóval: az orgazda az igazi, a legnagyobb tolvaj.)

42. (Chullin 127a.)

Ha naresbeli csókol téged, akkor számláld meg a fogaidat. (Nares mezopotámiai város, amely az Eufrátes és a Tigris között terült el. A lakosai tolvajok hírében állottak.)

43. (uo.)

Ha Nehár Pekod lakosai hozzád csatlakoznak, tudd meg, azért teszik, mert szép köpenyeget látnak rajtad.

44. (uo.)

Ha pumpaditabeliek kísérnek, azonnal változtass szállást.

45. (Exod. r. voera 9.)

Ha verik a bálványokat, reszketnek a papjaik.

46. (Bábá Báthra 12b.)

Amióta elpusztult a jeruzsálemi szentély, a jövőmondás elvétetett a prófétáktól és a balgáknak, meg a gyermekeknek adatott.

47. (Jóma 20b.)

A duda nem mindenkinek kellemes muzsika.

48. (Berákhóth 5b.)

A prédikáció jutalma: a sietés. Az előadás jutalma: a tolongás... A gyászbeszéd jutalma: a zokogás és a lakodalom jutalma: a vigáság.

49. (Szánhedrin 106a.)

Szarvakra fáj a foga a tevének, közben levágták mind a két fülét.

50. (Szánhedrin 7a.)

Aki megszabadult a törvénytől köntöse árán, füttyü-része álljon odébb. (L. fenn 12b. számú közmondást I. csoport.)

51. (Szánhedrin 105a.)

Mikor a vadmacska és a macska vigadnak, reszketnek az egerek vagy másképp kárt szenved a gazda.

52. (Gittin 30b.)

Ha azt hallod, hogy barátod meghalt, sírásd el őt. De ha azt beszélnek róla, hogy meggazdagodott, nem okvetlenül igaz.

53. (Megilla 7a.)

Gyakran jobb egy borsszem, mint egy kosár tele tökkel.

54. (Bábá Kámá 92b.)

Akkor még kicsinyek voltunk, alig vártuk, hogy nagyok legyünk. Most, hogy megöregedtünk, ismét csak gyermekek letünk.

55. (Mákkóth 11a.)

Babiloniában a nép így tréfálkozott: Tobija vétkezett és Zigud kapott ütleget. Palesztinában így gúnyolódtak: Szichem paráználkodott és Bagoit rövidítették meg.

56. (Koheleth r. 4.)

Akit a kígyó megmart, remeg az a kötélről is. V. ö. még Arany János: Buda halála IX. ének.

57. (Bábá Kámá 92b.)

Ha barátaid leszamaraznak, hamar végy magadnak nyergeset a hátadra. Ehhez hasonló közmondást találunk még Gen. r. 45. fej.-ben. Ha csak egy mondja neked: számár vagy, akkor ne törődjél vele, de ha ketten mondják, akkor nyergeset végy a hátadra. Magyarul ekképpen hangzik: ha ketten mondják: részeg vagy, akkor fekdüj le aludni.

58. (Tanchuma Bálák 237.)

A darázsról mondják: nem kell nekünk sem mézed, sem a fulánkod.

59. (Berákhóth 44a.)

Ők jóllaktak és mi imádkozunk?!

60. (Pirké Aboth IV. 2.)

Ne a korszót nézd, hanem azt, ami benne van. Olykor az új korszó tele van óborral, olykor a régiben új sincsen.

61. (Eszter r. 95a.)

Ha a kő a korszóra esik, akkor jaj a korszónak. Ha a korszó a kőre esik, akkor is a korszó törik össze.

62. (Ěrubin 626.)

Három dologról ismerhető fel az ember : mikor iszik, mikor költekezik és mikor haragszik.

63. (Berákhóth 9b.)

Elég a baj a maga idején. Más szóval : ne fess az ördögöt a falra.

64. (Berákhóth 28b.)

Házadnak kormos falai elárulják, hogy te szögvác vagy. (R. Josua b. Chánánjáról példálózta így.)

65. (Berákhóth 61a.)

Ha a teremtőmet követem, a rossz hajlamom kínoz, ha pedig őreá hallgatok, Istenemmel gyűlik meg a bajom.

66. (Ěrubin 65a.)

Mihelyt bemegy a bor, tüstént kijön a titok. (V. ö. még a 40. számú közmondást. Más szóval : borban az igazság.)

67. (Ěrubin 16b.)

Más szemében a szálkát is megleli, míg a magáéban a gerendát is feleli. (V. ö. Levitikus 1. 16. fej. : Más hibáját mindenki meglátja, a magáét senki és Petőfi : szeget-szeggel.)

68. (Kiddusin 17a.)

Aki sokat markol, keveset fog.

69. (Sabbath 33a.)

A számár még nyáron is fázik ; mert vastag a bőre, a nap melege nem hatol át rajta.

70. (Chullin 58b.)

Néha jobb a kevesebb, mint a több.

71. (Megilla 17b.)

Ha a róka uralomra jutott, hódolj be neki!

72. (Jóma 21b.)

Az asztalod északon, a mécsed délen álljon. Más szóval az étkezésben légy mértékletes, a tudományszerzésben lehetsz pazar. (V. ö. III. csoport 18. számú közmondásának jegyzetét.)

73. (Jóma 21b.)

Csak alacsony származású ezért rendeljete magatok fölé. Ha kevélységében elbizakodik, akkor legalább eszébe juttatjátok régi multját.

74. (Kiddusin 18a.)

Akinek drága gyöngye van, az nem adja a cseréért cserébe.

Asszonyokra vonatkoznak a következők :

75. (Sabbath 11a.)

A legnagyobb fájdalom a szív fájdalma ; ... és a legnagyobb baj a háznál : a rossz asszony.

76. (Szota 20a.)

Az asszonynak jobban tetszik egy mérő könnyelműség, mint kilenc mérő komoly magabaszállás.

77. (Bábá Mecia 59a.)

Ha feleséged kicsiny, hajolj le hozzá és súgd meg a fülébe, mit akarsz és mindenkor add meg neki tiszteletét.

78. (uo.)

Amint kifogy az élelem a ládából, tüstént kezdődik a civódás. (Jiddis nyelven : Der Dalles schlogt sech.)

79. (Ekha 1. 1. 7.)

Ha megverik a menyecskét, mézesheteire gondol vissza.

80. (Bábá Báthrá 141a.)

Jó jel a családra nézve, ha az első gyermek : leány. (Egyrészt azért, mert segít az édesanyján, felnevelni kicsiny testvéreit ; másrészt azért, mert a rossz szem igézete nem tehet kárt a családban.)

81. (Kiddusin 49b.)

Tíz mérték beszéd jutott osztályrészül az egész világnak ; kilencet kapott belőle az asszony s egy jutott a többi teremtménynek. Tíz mérték alvás az egész viláé. Kilencet belőle eltulajdonítottak belőle a szolgák s a többieknek egy mértékkel kellett beérniök.

82. (Megilla 14b.)

Az orsó forog, az asszony nyelve vígan pereg.

83. (Moéd Kátán 9b.)

A csörgő dob hangjára a hatvan éves anyóka csap úgy táncra perdül, mint a fiatal leányzó. (V. ö. B. K. 92b. : A liba gágogva jár és szemét állandóan a földre szegezve keresi a kukoricát.)

84. (Szánhedrin 100b.)

A jó asszony Isten kegyes adománya ; az istenfélő ember ölébe hull. A rossz asszony olyan, mint a fekély az emberi testen. Csak fájdalmas operáció útján távolítható el onnan.

85. (Bekhoroth 45b.)

Hórihorgas ember, óriás nővel házasságra ne lépjen, ne hogy «árbo» legyen a szülöttjük. Törpe férfi ne vegyen feleségül törpe nőt; ne hogy «hüvelykmatyi» származzék tőlük. Szőke ne házassodjék össze szőkével, ne hogy «albinó» legyen házasságuk gyümölcse. Szintúgy fekete ne válasszon feketét, mert különben szerecsent hoz majd a világra.

86. (Beresith rabba 48. fej.)

Négy tulajdonság jellemzi az asszonyokat: 1. nyalánkok; amint írva van Éva anyánkról «és vett a gyümölcsből és evett». (M. I. 3., 6.) 2. Hallgatódzók: amint olvassuk Sára ösanyánkról: «és Sára hallgatózott a sátor bejáratánál (M. I. 18.) 3. Szeretnek henyélni, azért serkentette Ábrahám nejét és mondá: «siess, végy három mérő finom lisztet és készíts lepényeket a vendégek számára». (uo.) 4. Irigyek is: a m. i. v.: «Ráchel irigykedett nővérére». (M. I. 30. fej.).

87. (Árákhin 19a.)

Öreg ember *cserép*, öreg asszony *kincs* a háznál.

88. (Gittin 52a.)

Soha ne nevezd asszonyodat *feleségemnek*; hanem «*házamnak*».

89. (Jebámoth 62b.)

Az a zsidó férfi, kinek nincs felesége, leéli életét minden öröm nélkül, neki nem jut áldás és nélkülözi a házában a jót, meg a boldogságot. Az asszony az, aki vidámságot és derűt áraszt maga körül. Vele költözik bele az életöröm a családi otthonba. Az a zsidó, kinek nincsen felesége, *csak fél ember*. Az asszony kiegészíti a férfit; a maga tehetségével és tevékenységével *egész emberré teszi*.

Befejezés.

Szerettem volna minden egyes közmondásnak héber szövegét leközölni: de le kellett mondanom róla, a cikk nagy terjedelme miatt — a rövidség javára. Meghoztam az áldozatot és csak a nehezen érthető szövegű közmondásokhoz csatoltam az eredeti aram szöveget. Bezárom cikkemet azzal a jó kívánsággal tetőzve, hogy dr. Blau Lajos szeretett mesterünk, még soká hajolhasson a talmudifoliánsok fölé, mindaddig, amíg majd reá is alkalmazhatjuk az áldást: *בן שמונים לשוח*

Budapest.

Dr. Farkas József.

HÁROM SZÓ.

Peszahim traktatusában X₁ olvasunk egy misnát, amely Maimuni szövegéből átvett néhány bővítéssel beleolvadt a széderesti hagódókönyvecskébe. És habár a bővített szöveg világosabb a misna eredetijénél, teljesen azonosak, mert mind a kettő ugyanazt a gondolatot domborítja ki: a peszahünnep tiszta, zsidótörténeti gondolatát.

A szöveg így hangzik: «Rabban Gamliél ezt tanította: Aki nem említi a peszahalakomán a következő három szót, az nem tett eleget kötelességének, még pedig: 1. Peszaháldozat, 2. maczó (kovásztalan kenyér), 3. márór (keserű gyökér). Peszaháldozat, minőt őseink a Szentély fennállása idején ettek — miért van? Mert Isten elkerülte őseink otthonait, mikor az egyiptomiakat sujtotta — ahogy meg van írva a Tórában. A maczó, melyet eszünk — miért van? Mert őseink kenyértésztája még meg sem kelhetett, mikor Isten őket már is kiszabadította — ahogy meg van írva a Tórában. A keserű gyökér, melyet eszünk — miért van? Mert az egyiptomiak megkeserítették őseink életét — ahogy meg van írva a Tórában».

A Tóra elrendeli a peszahünnep rituáléját: az áldozatot, a háméc tilalmát, a maczó kötelezettségét, a márór-ételt és az ünnep okának és jelentőségének megmagyarázását gyermekeink előtt. De, hogy e három szót ki kell ejteni és ki kell fejteni, ezt nem rendeli el. Miért követeli Rabban Gamliél? Hozzá még oly szigorúan és élesen, hogy aki ezt az intézkedését nem követi, «nem tett eleget kötelességének», azaz olyanak tekintendő, mint aki egyáltalában nem tartotta meg az ünnepet? Hát valóban, betű szerint kell-e vennem a szentenciát, hogy csak ha azt a három szót is emlitem és úgy magyarázom mint a misna, csak akkor ünnepelem Peszaht, különben nem? Mi készthette ugyan Rabban Gamliél ily kemény ítéletre és színhedriális társait is, kiknek hallgatása hangosan bizonyítja, hogy egy nézetben vannak vele?

Kerestem, kutattam e rejtély kulcsát a Talmud és a Hagódó kommentátorainál, régieknél és újabbaknál, mint pl. Rabbi Simon ben Czemah Duránnak «Afikóman», Rabbi Móse Iszerlsnek «Tórasz ha-óla», Don Izsák Abrábanelnek «Zevah peszah»,

Rabbi Jesaja Hurwitznak (Selóh) «Maczó semurá», Rabbi Liwa ben Beczalének «Gewurót Adonai» című munkájában, Malbim, Friedmann, Lehmann és egyebek hagódó-kiadásában. Találtam is náluk szép bölcséleti és teológiai elmélkedéseket, de a kérdések fölvetése eszükbe sem jut és így természetesen felelet sem várható tőlük.

Az én feleletem, amely már 35 év előtt ötlött fel bennem és melyet azóta többekkel közöltem, köztük dr. Blau Lajos rektor úrral, hírneves, nagy tudású barátommal, kinek tiszteletére írom e sorokat, a következő:

Ez a Rabban Gamliél a II. volt; az, kit a «jabne»-i megjelölésen ismerünk és ki a színhedriónöki méltóságot viselte 80—117-ig. Mikor azt átvette, mélyenjáró vallási ellentétek dúltak a zsidóságban a Sammaiták és Hilleliták által; annyira, hogy félni kellett a vallási egység fölbomlásától. Gamliél mindent megtett ennek a veszedelemnek elhárítására és erős egyéniségének meg is volt a hatása és sikere. Mert bármily szenvedélyesek voltak is a küzdelmek, bármily kiáltók az ellentétek a két párt között, ugyanegy alapon álltak és ez az alap érintetlen maradt. Az Istenhit ősi fogalma, a Tóra törvényeinek szentsége és a hagyomány hézagatlan folytonosságának elismerése mindenki előtt kérdésen fölült állt. Joggal mondja ezért a Talmud: «Emezek is, amazok is, az Isten élő szavai».³

Volt azonban egy másik jelenség, amely a legnagyobb veszéllyel fenyegette ezt a féltett egységet a zsidóság kebelében: a fiatal kereszténység. Ez megváltoztatta az ősi Istenfogalmat, hatályon kívül helyezte a Tórát és elvetette a hagyományt. Pedig hívei zsidóknak vallották magukat ennek ellenére; a történet «zsidó-keresztények» neve alatt ismeri őket. Ezek hatalmasan döngtették a régi kapukat és a szakadás nem volt föltartóztatható.

A zsidó-keresztények Jézusra való tekintettel és az ő példáját követve az első peszahestét a szokásos előírás szerint ünnepelték. Csakhogy teljesen más alapra fektették azt, teljesen más gondolatot lehelték bele, teljesen más szellem áradt ki abból számukra és teljesen más tanítást nyújtott az nekik. Itt minden Jézus körül forgott, ő volt a tengelye az egész ünnepi szertartásnak, — a bibliai, ősi, történeti zsidó emlékek nyoma sincs. Az evangéliumi jelentések szerint (Máté 26₂₀₋₂₉; Márkus 14₇₋₂₁;

Lukács 22₁₄₋₃₈ és Pál levele 1 Kor. 11₃₃ kk.). Jézus, megtartván tanítványával a peszah-széderesti lakomát, mely e nevek alatt ismeretes: «Az utolsó vacsora» vagy «Az Úr-vacsora», vette a kenyeret (t. i. a maczót), megáldotta azt (azaz mondotta a szokásos b'róchót), darabkákra törte és így szólt: «Vegyétek, egyétek, ez az én testem, mely ti érettetek adatik; ezt míveljétek az én emlékezetemre». Azután hálákat mondott a pohárra (azaz a szokásos b'róchót mondotta) és szólt: «Igyátok, ez az én vérem, amaz új testamentumnak vére, mely sokakért kiontatik». Az áldozati peszahbárány szintén nem más, mint Jézus, akinek szenvedései és magafeláldozása a megváltás forrása, jobban: maga a megváltás (Pál 1 Kor. 5, Péter 1, 1₁₉). Ő, az «agnus dei»,⁴ a messiási eszme és eszmény megtestesülése és megvalósulása.

Látnivaló tehát a következő: A peszaháldozat, melyet a zsidó-keresztények ettek, Jézusnak, mint a messiásnak, emlékezte volt; a maczó, melyet ettek, a bor, melyet ittak, Jézus testének és vérének emlékezte volt; a márór (keserű gyökér) Jézus szenvedéseinek emlékezte volt. És az egész peszah-lakoma nem volt egyéb, mint a keresztény egyház alapítási ünnepe, a Jézushívők közösségének alapítási ünnepe — egy új vallás alapjainak lerakása és az alapító halála után ennek az új vallásnak követése. Aki e háromféle eledelt a jelzett fölfogásban, gondolatmenetben és szellemben elköltötte, nem volt mondható zsidónak, még ha annak vallotta is magát, az ősi, hagyományos, történeti hűségű zsidó nem tekinthette és nem tekintette annak.

Rabban Gamliél, aki, miként már említve volt, legfőbb céljának tartotta a zsidóság egységének megőrzését, tudni akarta: ki zsidó, ki nem. Kellett is ennek a megállapítása, mert hiszen életkérdése volt ez az összzsidóságnak és töretlensége fenntartásának. Ez az oka Rabban Gamliél intézkedésének, amelyben a kifejtetteknél fogva nincs semmi szigorúság, merevség és melyben, az eddig kifejtetteknél fogva, nincs is semmi rejtély, valaminthogy érthető színhedriális társai hallgatása, mert ez teljes és természetes egyetértést jelent a patriárka nézetével, ítéletével és intézkedésével.

Igenis, szó szerint, betű szerint veendő ez az intézkedés. Igenis, az olyan, aki ezt a három szót: peszah, maczó, márór nem említette a széderesti ünnepi lakomán; aki ezt a három szót nem úgy fogta fel, nem úgy értelmezte, miként a misna, azaz

Rabban Gamliél azt részletezte, hogy t. i. a peszaháldozat: jelenti a zsidó házak elkerülését Isten által, a maczó: ősink meg nem kelt kenyértésztáját és Isten által siettetett szabadulásukat, a máror: ősink szenvedéseit Egyiptomban; az olyan, aki előtt nem jelképezik ezt a három nagy történeti emlékezetet, hanem más valakinek vagy más valaminek «emlékezet»-ét, az olyan «nem teljesítette kötelességét», nem tartotta a peszahvacsorát, hanem «az Ürvacsorát». Az olyan kizárta magát, a zsidóság köréből.³

Rabban Gamliél intézkedésében árnyéka sem található a vallási türelmetlenségnek, de még polémia sem, aminek első látásra tetszhetnék. Egyesegyedül a zsidóság vallásos törvényének és hagyományának tiszta, érintetlen fenntartása és a közönség veszélyeztetett egységének megóvása lebegett szeme előtt. Ez tette a rendeletet multhatatlan szükségessé.

¹ L. Maimuni Hil. Háméc u-maczó VII, VIII és Nuszah hagógó.

² Rabbenu Nisim enyhíteni iparkodik ezt a merevséget. L. Kommentár Alfászihoz az illető misnában. V. ö. Tósz. Jómtób és jer. Peszah X, -hez Korbán-édó Kommentárt.

³ Érubin 13b.; v. ö. Gittin 6b. — A szokástól eltérő fordításomhoz l. Maim. Hil. Gêrusin XIII¹ Kesef misne «Weátó bőszi lehódíachó» alienája elején, ahol e szó: tóvim u-néhóchim «bizonyítják, hogy Káro is e melléknevet «hajjim» nem vonatkoztatja «előhim»-ra, hanem «dibré»-ra. Egyébiránt ilyenféle grammatikai kapcsolatok igen gyakoriak a Szentírás könyveiben. L. pl. Sám. II. 23. II. K. 18.; Ezaj. 55.

⁴ Az apokalipszisben az 5. fejezettől kezdve úton-útfélen ez a neve. L. János evang. 12, 136, 1936.

⁵ Figyelemreméltó körülmény, hogy a zsidó-keresztények is kizárták mindazokat az «Ür-vacsora» részvételéből, akik nem dokumentálták hozzájuk csatlakozásukat a «fürdés» szertartásának végzése által, ami tudvalevően a mai «megkeresztelés» ősi formája volt.

Budapest.

Dr. Fischer Gyula.

TALMUDI TANÁCSOK A HITSZÓNOKNAK.

Amily régi a tóránk éppolyan ősi azon intézmény, hogy azt értelmezni, terjeszteni az élet különböző eseteire alkalmazni kell és a פירוש-metódusai között legnépszerűbb volt azon דרש magyarázat, mely legközelebb hozta az írás eszméit a mindennapi élethez. Miután a tóra Izrael népével elválaszthatatlanul

összekapcsolt eszmekincset képezett, természetes, hogy a népnek azon rétegei, melyek élethivatásuk tekintették ezen kincs megőrzését, csiszolását, értékesítését a legmegkülönböztetett tiszteletben részesültek, egyetlen nép sem ismerte a מורה דרך כמורה שמים (Ab. 4. 15.) a tanítónak megadandó tiszteletet, egyenlő rangba helyezését az Égnek kijáró tiszteletadással. Ezen felfogás Izrael nemesi levele, a könyv népe volt, a szellem arisztokráciáját hirdette, R' Akiba (8 és 22), annyira ment a magyarázatával אהרן הכהן היה אלהיך תורה hogy ezen bibliai versben, mert az אהרן-szócskát esetleg nélkülözhetőnek vélte, arra a következtetésre jutott, hogy a tudóst az apánál többre kell becsülni, mivel az apának csak fizikai létünket köszönhetjük, míg a tudós, ha mással nem, legalább példaadásával nevel és ekkép számunkra a jövőélet, a halhatatlanság lehetőségét nyújtja.

Ily tudóst ünnepelünk mi dr. Blau Lajos szemináriumi rektor személyében, ki tudásával, erkölcsi lényével a taníták korszakában is kiemelte volna a mester címet.

A bibliai korszakban a כהנים hivatása volt a népet az istentisztelet és tudás eszközeivel Istenhez közelebb hozni (Mal. 2., 7.) az ő ajkai vigyázzanak a tudományra és a tórát szájából áhítazzák, mert ő az örökkévaló, a seregek Urának angyala, küldötte, terjessze Istenének szellemét, amit a talmud akkép értelmez:

Ha a mester hasonló Isten angyalához, azaz elérte az erkölcsi tökély lehető legmagasabb fokát, akkor a tóra szavai hatással vannak hallgatóira, de ha nem, akkor szavai üres hangok-kép pattannak vissza. A próféta meg is adja az ismertető tulajdonságokat: «igaz tanok vannak ajkain, hamisságok, jogtalan-ságok nála fel nem találhatók, békés egyenes úton halad és sokakat visszatart a vétektől. (Mal. 2., 6.) A bibliai szellemet folytatólag átvették a színhedron elnökei, az akadémiák vezetői, a tanítók, a mesterek, kik a néphez szólottak és át voltak hatva azon tudattól, hogy «a szónoklat mögött ott áll a szónok» egyénisége, egész élete, amint hallják szavát, úgy nézik alakját, kutatják jellemét, vizsgálják multját, élettörténetét, mérlegelik egyéniségének súlyát, vajjon az isteni erkölcs mérlegén nem találtatik-e könnyűnek, nincs-e rikító ellentét szava és tette között nem áll-e az, nem alkalmazható-e rá a talmud ama gúny és

megvetés szava, mellyel illeti azt a tudóst, kinek nevét sem érdemesíti felemlíteni, csak Ben Zamának szólítja, mert: (Chag. 14.) szavai szépen hangzanak, de tettei ellentétben vannak vele (Joma 72a.) az ilyen hamis képmutató nem érdemi meg a tudós nevet, a jellemtelen egyén nem alkalmas Isten tanainak hirdetésére. A zsidó hallgató nem hajlandó eleget tenni ama szónok felszólításának, hogy »engem ne tetteim, hanem szavaim után ítéljenek meg«. A jellem mocsoktalanságán kívül azt is kívánja a talmud a szónoktól, hogy egyéni tekintélyét is tudja megőrizni, legyen a tudós oly visszavonult, mint egy menyasszony, ki bizonyára nem ögyeleg minden utcasarkon, ellenben váljék ismertté nemes alkotásaival. (Midr. r. 2. Móz. 41.) Tehát csak akkor és ott lássák a szónokot, ahol egyénisége nem vesz bele a nagy tömegbe, hanem kiválik és elfoglalhatja a neki szánt megkülönböztetett helyet és mikép ő tulajdonságaival kitűnik sok ezer ember közül, úgy a neki nyújtandó tisztelet is fölülmulja a közönséges embert megillető tiszteletadást. Rá vonatkozik a talmud szava (Joma 86a): »Űdv annak, ki tórát tanult. Nézzétek őt, mily szépek útjai, mily helyesek művei. Szól Isten: Izrael szolgám vagy, veled dicsekedhetem«. Csakis ily jellembeli felkészültséggel léphet fel a szónok, ha kortársait javítani, oktatni akarja, mert különben a talmudi párbeszéd ismétlődhetik: Ha szól »vedd ki a szálkát szemedből, válaszolhatják, vedd ki a gerendát szemeidből és ha a korszellem súlyedését akarnók jellemezni, hogy csodálkozunk, hogy találkoznék valaki, aki szívesen fogadja az intő szót, válaszol odadobnák, csodálkoznánk, hogy találkozhatnánk valaki, aki méltó lenne mások erkölcsi tanítására.« (Arach. 17a.) Jellem-szilárdság, konzekvens, alkuvást nem ismerő, meggyőződés, szent, harcrakész minden áldozatra hajlandó acélozott akarat-erő álljon háttérrel a szónok lángoló, lelkes szavainak, melyek épp oly határozottak minden kétértelműséget kizáró, világos álláspontok legyenek, mint elveinek, tanainak tendenciái, mint állásfoglalása (Ta'an. 4a.)

De a jellem-szilárdság mellett megkövetelhetik a hitszónoktól, ha hivatása magaslatán akar állni, ha óhajta, hogy szava hallgatóságára hatást gyakoroljon, hogy szívhez szóló legyen, és szavai szívéből fakadjanak. Érző lélek legyen a szónok, nemes indulatok fakadjanak lelkének forrásából, mert a zsidó nép erkölcsi

tartalma kizárja azt, hogy a tóra nemes életfelfogásával ellentétes gondolatokat és érzéseket terjeszthessen és ha az értelmet esetleg a tudomány száraz tétéleivel meggyőzhetjük, de a szívre, az akaratelhatározásra csakis nemes érzéssel, szelídséggel, szeretetteljes rábeszéléssel tudunk hatni. A bölcsék szavai szelíd alakban legyenek hallhatók, itt a talmud a szónoklat előadására figyelmeztet, óvakodjunk a vad kiáltozástól, a hamis pátoz, az erőszakolt nyersség hangjától, ne fenyegezzünk, ne szitkolózzunk, se gúnyos szemrehányással ne illessük hallgatóságunkat, különben is tartsuk szem előtt a talmud helyes és szép elvét a nagyközönséget megillető tiszteletet, melyet megsérteni soha sem szabad, még Mózesnek is bűnül rovatott fel mikor szólt: hallgassatok ide ti lázongók: az összeségre vonatkoztatva. A hallgatóság iránti tisztelet követelménye az is, hogyha eléje lépünk, türelmét igénybe akarjuk venni, hogy jól átgondoljuk, kidolgozzuk, kerekded egészet nyujtsunk és eltekintve azon mindenkire vonatkozó elvtől, hogy egy komoly, nem felületes ember nem ad ki kezéből valamit, ami nincs alaposan, gondosan feldolgozva, a szónoknak még meg kell figyelnie azon tanácsot: ne csak a pillanatban eszünkbe jutó gondolatot adjuk elő, mert az sohasem lehet alapos, hanem előre készüljünk leírjuk és ha nem is a horatiusi elv szerint »nonum prematur in annum«, de korrektt művel szerepeljünk, ha hatást akarunk elérni. R'Eliezer mondja: aki tanítási szándékkal tart előadást és azt nem mint finom lisztet szította át, vagyis, minden fölösleges anyagtól megszabadította, jobban teszi ha egyáltalán nem ad elő.« (Midr. r. sir h. sir. 4.) Kell, hogy a szavakat oly édesen fogadják, mint a mézet vagy a tejet, kell hogy tökéletes kerekded, összefüggő egészet képezzen, melynek minden részlete szép, válogatott nyelvezetben van tartva, semmi pongyolaság, szabálytalanság a beosztásban, esztétikai formakelével úgy gyönyörködtesse a hallgatóságot, mint egy menyasszony esküvője alkalmakor, ha nem ilyen a beszéde, jobb, ha el sem mondja.

Hatást csak akkor érhetünk el, ha a szöveget kívülről betanultuk, tartalmában biztosak vagyunk, nem tűnik fel erőlődöttnek, nem akadozunk az előadásban, a kiejtett szavakon nem javítgatunk. Jób (28., 27.) versét erre alkalmazzák: »látta azt, hirdette, mérlegelte és alaposan kifürkészte«. Ha valaki egy

gyülekezet előtt akar előadást tartani, ne mondja, én tudományosan képzett vagyok, tudok beszélni, hanem tessék mindent helyesen, rendszeresen, logikus összefüggésben előadni. (Midr. II. Móz. 39.)

Lelkesíteni csak az tud, ki maga is át van hatva az eszme magasztosságától, átérzi szívével, amit agyával felfog, meggyőződött gondolatának igazságától, érte lelkesül. Ha Mattiszjohu nem lett volna elszánva életét feláldozni az Egyisten hitének megszenteléséért, bizonyára szavai nem gyújthatták volna fel az élet magvető lelkesedés tüzeit ezernyi tömeglelkében. Büszke, felemelő tudattal tekinthetünk vissza történetünk bármily gyászos szomorú korszakára, mert mindenkor voltak szónokaink, kik a legnagyobb veszedelem közepette is hirdették a törával való foglalkozást és annak hirdetését. R' Akiba életének kockázatásával tanult és tanított és midőn ezért kérdőre vonták a róka és a halak ismert meséjével válaszolt: (Ber. 61a.)

Mennyire korszerű napjainkban is a talmud ama tanácsa, hogy hatásos szónoklatot csak ott és akkor tartsunk, ahol és amikor arra a hallgatóság áhítozik (Ber. 63a.) ha oly nemzedékre bukkansz, melynek a tóra szavai nem kedvesek, ott ne szónokolj, nehogy a tóra szavai gúnyolódásnak legyenek kitéve, soha senkinek terhére ne essék, nem szabad a türelemmel visszaélni és ha felismerjük, hogy a hallgatóság lelkiületét bármiféle hangulat lenyűgözi, nincs kellő figyelem akár milyen különben szép és értékes fejtegetés iránt ne éljünk vissza helyzetünkkel, ne fárasszuk ki hallgatóinkat nagyon is hosszas előadásunkkal, hanem röviden és hatásosan iparkodjunk hallgatóink lelkét megragadni.

Igenis törát tanít, ahol áhítoznak utána, értvén alatta, hogy bármilyen alkalomkor is szólsz a hallgatósághoz — akár szombati, ünnepi — bűnbánó napokon, születési, esketési, temetési, barmicvoi vagy nemzeti felavatási, búcsúzó, üdvözlő, könyvbefejezési, templomházavatási, beteget látogató vagy szeretetteljes fogadtatást megköszönő, háborúbavonuló hadsereget lelkesítő, buzdító beszédet tartasz, mindenkor keresned és találnod kell a bibliából, hamár nem a heti szakaszból megfelelő textust, analógiát; hisz a szentírás az élet minden eshetőségére ad példát, megvan ott minden gondolatnak és lehetőségnek a prototípusa, ez teszi a prédikációt zsidó beszéddé, ezt várja a

hívó tanítójától, ez adja meg neki a zamatját, értékét ha a **עוֹלָם** bibliaifelfogást új megvilágításban ragyogtatja, ez kötelessége első-sorban a zsidó hitszónoknak; ezzel bizonyítja a hívőnek, hogy a tóra isteni jellegű, örök időre szól, nem avult el, mert a legmodernebb életjelenségek közepette is fenntartja javító, boldogító hivatását. Mert szép frázisokat egy középiskolai növendék is szavalhat, de a zsidó hívő lélek más táplálék után áhítozik.

Ha hatásos szónoklatot akarunk tartani a bibliai textust ékesíteniünk, díszíteniünk kell hasonlatokkal, mesékkel, képekkel. allegorikus mondákkal esetleg **מִשְׁלָּה** túlzásba vitt elbeszélésekkel, tréfás megjegyzésekkel, ironiával extázisos előadással is szabad esetleg a figyelmet felébreszteni, mert sohase akarjunk erkölcsi tanókat száraz tudományos elvont teóriákban adni elő, mert nemcsak a kicsinyek, de még az értelmes felnőttek is maradandóbban vésik elméjükbe, mikép a biblia is teszi, az életet tárja elénk, a maga természetes valóságában, ha úgy tünethetünk fel, amint az emberek beszélgetnek, civődnak, szeretkeznek, gyűlölködnek, jönnek-mennek, örülnek-szomorkodnak, diadal-maskodnak vagy elbuknak. Fűszerezzük tehát előadásunkat, akár való, akár képzeletből vett mesékkel, csak a természetesség jellegét hordja magán. Milyen teoretikus elvekkel lehetett volna Dávid király vétkét ékebben feltárni, mint a Nátán próféta meséjével. Talmudunk és midrásaink telvék szebbnél-szebb, találós példázatokkal, melyeknek utó-végre is az a céljuk, hogy a biblia életboldogító gondolat, kincseit forgandó apró pénznemben tegyék élvezhetővé hozzáférhetővé, hisz az egész élet egyes csekély apróságok láncolatát képezik. Különben is a nagy tömeg nem szereti agyát megerőltetni, száraz bölcséleti elméletek helyett könnyen megérthető, szívhez szóló azt nemesítő gondolatokat akar hallani és nemesülni. A hallgatóság sohasem tudósok gyülekezete. A talmudban olvasuk: R' Abbahu találkozott egy városban R' Chija b. Abbával, hol mindkettő előadást tartott, egyik halachikus, a másik agadikus. Az előbbihez nem jött közönség, míg a könnyebb száryalású előadást sokan hallgatták. Az elsőt bántotta a dolog, mire a második következő hasonlattal nyugtatta meg. Két férfi jött egy városba, az egyik drágakövet és értékes kincseket árusított, míg a másik csillogó apróságokat ajánlott. A közönség ezután dulakodott, mert a drágakövek becsét nem tudta méltá-

nyolni. A rabbi helyeselte ezen felfogás valóságát. (B. Kama 55a). Elbeszéli a talmud (B. Mez. 15a) R' Eleazárról, hogy egyik ünnepi beszédénél a hallgatóság lassanként kiosont a templomból, ami bizonyára nem a rájuk gyakorolt nagy határról tesz tanúságot. A nagy tudós R' Akibának is ajánlották, menjen a tudományos kutatás terére és ne akarja a hallgatóságnak könnyen szárnyaló előadású igényeit kielégíteni. (Chag. 14b).

Egyik szónoknak hatalmasan meggyőző erejéről mondja a talmud, hogy előadásai Mózeséhez hasonlítottak, (Jeb. 63b.) nemkevésbé kiváló lehet az a szónok, amikor a hallgatóságnak mondják «tedd füleidet tölcserhez hasonlóvá, nehogy a legkisebb rész is elvesszen előadásából (Chul. 89a). Mily tanulság a szónokra, minden szónak legyen meg a maga jelentősége, ne ismétlegesse ugyanazon gondolatokat, ne váljék lapossá, triviálissá, semmitmondó frázissá, ne sokat, hanem értékeset adjon elő mint a közmondás tartja: rövid, de velős.

Szívesen hallgatta Izrael népe mindenkoron a vigasztaló, a szebb jövőt hirdető, áldástosztó, szépre-jóra-nemesre buzdító, Istenhez vezető tanító előadásokat, mert az állandó elnyomatás közepette ezzel üdítette fel lelkét s mint a zsoltár költő kifejezi: «Ha nem lett volna a te törád az én lelkem szórakozása, elpusztultam volna nyomorúságomban» (119, 92.) és azért is a zsidóságban nem volt középkor, mikor a tudományos kutatás hanyatlott, elnémult vagy szünetelt volna a törával való foglalkozás, a magyarázata és élőszóval való hirdetése egy pillanatig sem távozott Izraelből és a midrás magyarázata bevállalt.

Amíg Jakob hangjával gögicsél — azaz tanul — addig Ezsau keze-hatalma nem uralkodhatik fölötte. Az élő szóval tartott előadás mindenkor hatással volt, megszerettette más vallásbeliekkel is a tóra eszméit. (Mid. r. én. 4.)

Bár általában a zsidóság nem áhította a vallására áttérőket, de akik a tant megismerve, azt megszeretve meggyőződésből csatlakoztak Izrael híveihez, azokat készséggel ölelte keblére. Természetesen a hitszónoktól várták el, hogy a közömbösöket a vallástagadókat, a hűtleneket, a gúnyolódókat visszatérítsék az igazi hitéhez és azért kellett felfegyverkezve lenniök a tudomány minden vívmányával, hogy megcáfolhassa az ellenvéleményeket, tudományosan képzett, sokoldalulag műveltnék, az életet ismerőnek kellett lenni a szónoknak, különösen a lélek alapos

fürkészőjének kellett bemutatkoznia, hogy minden alkalomkor felismerhesse mily eszme érdekelheti közönségét, a korszellem igényeit meg kell tudnia látni. Folyton tanulni, szünetlenül ismereteit sokoldalulag kiművelni első kötelessége a hitszónoknak.

Legyen korszerű, időszzerű, mert mint a fizikai életben ami nincs helyén és idejében az piszok: így van ez szellemi téren is az aktualitás bizonyos fokával kell rendelkeznie az előadott témának, hisz a véggel nem lehet más, mint az életet a maga valóságában feltárni, szépitni, javítani Istenhez és Izraelhez méltóvá avatni.

A szónoklat vége az elhangzott gondolatok összegezése, áldásmondás, ima legtöbbször a Kadisch.

Mohács.

Dr. Flesch Armin.

TANULMÁNY LÖW LIPÓTRÓL.

1609-ben halt meg Prágában Rabbi Liwa ben Becalél, a közismert Hoher Rabbi Löw, aki a róla szóló legenda szerint az isteni név titokzatosságával a gólemből, a mozdulatlan materiából élő, munkás, pihenni nem tudó lényt varázsolt elő és ez a gólem az ellenreformáció vészes napjaiban a házaikból, gazdaságaikból és műhelyeikből kiüldözött husziták helyett az abamaradt munkát mindig elvégezte és így megmentette az országot a gazdasági pusztulástól. Több, mint kétszáz évvel később, 1811-ben a szenteletű rabbi tizedik nemzedékének születik Cernahorán, Morvaország egy községében a Hoher Rabbi Löb egy hasonló nevű leszármazottja, Lebref, aki a magyar zsidóság mozdulatlan tömegeit nem a misztikum bűvészi varázsával, hanem a tudás, a műveltség gondolatának felébresztésével visszaadja önmaguknak, öntudatuknak és a Szinaj-hegy előtt vállalt missziójuknak. Mennyi ellentét az ő és az utód, a légi szférákban élő, tüzes szeráfokkal és szárnyas angyalokkal sutogó prágai szent és a földi légkörben mozgó, tehetségének isteni adományaival dolgozó, emberi igazságérzetével érvelő, a tudomány megállapításaival bizonyító, a logika örök törvényeivel küzdő és a filozófia elgondolásaival harcoló szegedi főrabbi között és mégis milyen azonosság az akarat alkotó energiájának célkitűzésében! Az ellenreformáció minden életet megfojtó atmoszférájában és halálos levegőjében, amikor az emberi

tevékenység csak hullahegyeket termel, rabbi Liva ezékiei meglátással és földöntúli igézettel az égi hatalmakkal szövetkezik, hogy az elalélt világot új élettel és új alkotásokkal gazdagítsa és megláttassa kortársaival a munkát és annak áldásait és megtartassa velük a földet és annak javait. És az utód? Egy korban, amidőn a természettudományi felfogás hódító útra kelt a szellemi világ egyeduralmáért, amikor a felvilágosodottság sugárcékvei a vallás értékeit is elperzseléssel fenyegetik, amikor hittestvérei egy pozitív és negatív áram vonalába kerülve, tehetetlenül és tétlenül állanak a körülöttük forgó mindenségben, a misztikus szentnek realisztikus utóda szövetkezik a XVIII. században uralkodó profán eszmékkel és azokkal élesztí fel az ő hittestvéreit, hogy megszereztesse velük az eget és az ég birodalmát. Az őst égi hatalmak segítik a föld megtartásában, az utódot földi erők az ég visszahódításában.

Lőw Lipót életét és működését attól a perctől kezdve, ahol mint 19 éves ifjú a jesivákat elhagyva Schwáb Löwnek későbbi apósának, az akkor még prosnitzi, azután pesti rabbinak befolyása alá kerül, egy gondolat vezet: az, hogy a két legértékesebb emberi ideálnak, a vallásosságnak és a tudományosságnak birodalmában harmonikus munkaköröket teremtsen. Harmonikus munkaköröket abban az értelemben, hogy a vallási átérzések és a tudományos megismerések egymásba kapcsolódva, karöltve haladhassanak az emberi genus tökéletesedésének az útjain. Olyan vallásosságot akart, mely tudat alatti megérzéseivel az Istenbe olvadás vágyaival a nemes akarat energiáját fokozza és olyan tudományt szeretett, mely a tényeket megvilágító és feltáró igazságaival kijelölje a területet, ahol és a módszereket, ahogyan az életet bölcsésé, széppé és erőssé tenni lehet és tenni kell.

A zsidó gondolkodás sohasem állott olyan kényszerűségek előtt, hogy döntenie kellett volna, melyik megállapítás igazabb, a vallásé-e, vagy a tudományé. Ilyen kérdés a zsidó psziché előtt sohasem vetődött fel és sohasem kínálkozott alkalom, hogy vallási és tudományos ellentmondásokat elsimítani kellett volna, de igenis nagyon gyakran merült fel az a kérdés, vajjon a tudomány elég szilárd alap-e az erkölcsi tökéletesedés számára és vajjon nem jelent-e lelki kárt, ha a tóra tanulmányozását elhanyagolva, a profán tudás megszerzésére fordítjuk

erőnket és időnket. Lőw Lipót korában ez a téma még nagyon is foglalkoztatta a zsidó elméket és maga Lőw Lipót is sebeket kapott az eszme körül folytatott harcban. Talán a legfájóbbat akkor, amikor Morvaország országos rabbija a rabbiképesítést azon a címen megtagadta tőle, hogy a világi tudományokba túlságosan elmerült. De Lőwöt az ilyen kardvágások nem félemlítették meg. Neki az maradt a meggyőződése, hogy csak az európai tudomány elsajátításával az európai népek történeteinek és irodalmának ismeretével, a más vallású teológiába való elmélyedéssel lehetünk képesek a mai kor vallási és erkölcsi életét irányítani. Mózes a próféták és a talmudi bölcsek elképzeléseiben is a zsidóságnak olyan lelki pásztorai éltek, akik a zsidó tanokat a tudás egy igen széles alapjáról hirdethetik. E mellett szól a zsidók polgári egyenjogusításának az érdeke is, melyet kívívni és megtartani csak a nemzeti irodalomban és a nemzeti történet tanúságain megnevesedett zsidóság lesz képes.

Későbbi írásai, beszédei és ténykedései jobban domborítják ki ezt a gondolatmenetet, de mint tudat alatti felfogás már fiatalabb korában is jelentkezik. A Mendelssohn-iskola, a biuristák és főleg Wessely Hartwig zsidó világszemléleti felvilágosító művei már jesivai tanulmányai alatt éreztetik vele, hogy a biblia, a talmud, a zsinagóga, a ritus és egész történetünk megértését és értékelését mennyire mozdítja elő az összehasonlító nyelvtudomány és irodalom. És a nélkül, hogy régi tanulmányainak hátat fordítana, felkeresi Schwáb Löw prosnitzi, haladó szellemű rabbit, akinek vezetése mellett a vallási decisorok tanulmányozásába elmerül, mellékesen pedig arra törekszik, hogy a német klasszikusokat, főleg Goethe-t és Schillert megismerje. Itt tanul meg olaszul és franciául, állandó levelezést folytat a haladó szellemű rabbikkal, különösen Chorin Áron aradi rabbi-val és az alig huszonhárom éves ifjú megbízást kap a prosnitzi talmudtóra reorganizációjára, amit el is vállal.

Tudásvágya nem engedi pihenni. Egy év után otthagyja állását, Pestre jön, ahol atyai barátja és mestere Schwáb Löw a rabbiállásra meghivatott. Itt nevelőskodik az óbudai Goldberger és a pesti Kern családoknál. Két évi itt tartózkodása alatt a klasszika-filológia, pedagógia és keresztény teológiára veti magát, majd azután két évig a pozsonyi luteránus lyceum két filozófiai osztályát látogatja, majd Bécsbe megy, pedagógiai

és teológiai ismereteinek kiegészítésére. Itt «als Lehrer in Hauptschulen» képesítést nyer és teljesen felszerelve érezte magát arra, hogy hittestvérei vallásos érdekeit a felvilágosodottság szellemében irányítsa.

Az asszimiláció gondolata már akkor pártjelszó egész Európa zsidóságában. Az asszimilációs törekvés Mendelssohn óta tudatosan lép föl és jelenti, hogy a zsidó vallás és a zsidó közösség az európai kultúra és az európai műveltség érzelmi, elsősorban pedig nemzeti világába bekapcsolódva, a maga nevelési rendszerét is az európai kultúrfelfogás módszereivel alakítsa át. Jelentette azt, hogy az iskolában a nemzeti és hazafias szellem ápoltságát, jelentette az istentisztelet esztétizálását, jelentette a zsidó tudománynak modern kutatási eszközökkel való ápolását és jelentette végül a zsidóság polgári egyenjogúsítását és hitközségi alkotmányának szabályozását állami viszonylatában. Magától értetődik, hogy a vallásszabadság minden attribútumának teljes tiszteletbetartásával. Ami itt nálunk Magyarországon a múlt század negyvenes éveitől kezdve a zsidó kongresszusig létesített, mindez Löw Lipót eszének, tudásának, agitációjának, márványkemény jellemének, tántoríthatatlan következettségének, megingathatatlan meggyőződésének, szerkesztői tevékenységének és tudományos munkálkodásának a terméke.

Első rabbi állomása Nagykanizsa, 1841-ben. A magyarországi városok zsidóságában is a műveltebb rétegek az asszimilációs irányhoz csatlakoznak és minthogy Nagykanizsa haladó szellemű rabbit keres, Mannheimer Noé bécsi rabbi Löw Lipótot ajánlja. Elfoglalja állását és családot alapít, nőül vevén Schwáb Löw pesti rabbi Leontin leányát. A hitközségnek már modern szellemen vezett iskolája van és Löw Lipót azon fáradozik, hogy ezt az iskolát fokozatosan magyarnyelvűvé és magyar szelleművé tegye. Ő maga is igyekszik hazai nyelvünket elsajátítani és 1844-ben magyarul szónokol a templomban, egy évvel később már magyar zsinagógai beszédet is bocsát közre. Iskolaügyi programját különben egy 1845-ben, a pápai hitközséghez intézett memorandumában kifejtette. 1846-ban a pápai hitközség műveltebb tagjainak sürgetésére pápai rabbinak választják, azonban itt a modern szellem ellenségei még nagyon erősek. Elkeserítik életét, intézkedéseit kifogásolják és elgáncsolják, korszerű reformjait a tradíció megtámadásának

mondják és hogy lehetetlenné tegyék erkölcsileg is, ellenségei arra vetemednek, hogy két hamis tanut felbérelnek, akiknek tanúsága szerint pápai rabbivá megválasztatása érdekében vesztegetések történtek volna. Ezek a személyét oly méltatlanul ért inszINUÁCIÓK nem lankasztották el munkakedvét az iskola- és a zsinagógai rend megteremtésében, de midőn a szegedi hitközség rabbi székébe meghívja, a meghívást elfogadja és 1850 decemberében el is foglalja állását.

Pedig Löwöt csak a tudatlanság és tájékoztatlanság vádolta hagyományellenes veletlenségekkel. Istentiszteleti liturgiája rendjében a Mannheimer-féle machszort vezette be, amely még sokkal több pijutot tartalmaz, mint a chasszideus machszor és amelyet még most is használnak a dohány-utcai istentiszteletnél. Eltérően Geiger Ábrahámától, aki a zsidó vallás tanaiból mindent ki akart küszöbölni, aminek racionális magyarázata nem adható, Löw minden zsidó szokást, melyet a vallásos érzés sugallt, szentnek és megtámadhatatlannak tartott, azonban a zsidóság élő testéből eltávolítandónak tartotta mindazt, amit az elnyomatás beléje oltott. A gettót a zsidóság nem vallásos érzésből választotta, a gettó szokásai tehát nem is mondhatók zsidó tradicionális szokásoknak. Helyt kell engedni a nemzeti nyelvnek a templomban és az iskolában, amint szabadon élő ősünk is arab imákat fölvettek az általános érvényű imakönyvbe. A prédikáció a nemzeti nyelven tartassék, hogy az áhítat érzése egybeolvadjon azokkal az érzésekkel, melyet a nemzeti nyelv zengzetessége felébreszt. Követelte, hogy a rabbi hazaszeretben is mintaképe legyen híveinek és mindenütt az első legyen, ahol a honért cselekedni kell. És sohasem prédikálta a vizet, hogy a borból neki jusson a több. Amit másoktól követelt, azt ő tartotta meg elsősorban. A szabadságharcban élénk tevékenységet fejt ki, tábori lelkésznek jelentkezik és ott van a csapatokkal a legveszedelmesebb helyen és Világos után, mint sok jeles fiát a hazának, Haynau őt is elfogatta és két hónapig a Neugebäude foglya volt, de még kiszabadulása után is állandó felügyelet alatt állt. Templomi prédikációihoz a hatóság ellenőrt küld, figyelik minden szavát és minden tettét, de azért tovább dolgozik a hazai műveltség és kultúra szolgálatában és az iskolát, melyet irányít, magyar nyelven és magyar szellemen vezeti.

Egy szabad, intelligens, a történetét és tudományát szerető zsidóságot akart látni és tudományos működésében a nevelő lelkész nyilatkozik meg. Minden műve, melyet kibocsát, minden sora, melyet megír, valamely etikai cél szolgálatában áll. Hit-testvéreit vallásuk értékeiről kitanítja és sorompóba áll, valahányszor egy ellenséges roham közeledtét sejtí. Pihenést nem ismerve, sorra írja munkáit, melyeknek tudományos forrásait egymaga gyűjti össze. Mindenütt úttörő, megírja a magyar zsidók történetét, a zsidó valláselveket, történeti és vallástudományi értekezleteket, biográfiákat, tanulmányokat, szerkeszti a Ben Chananját és állandó munkatársa a legnevesebb teológiai folyóiratoknak.

Megadatott neki, hogy amiért dolgozott, azt életében megvalósítva látta. Legforróbb kívánsága a magyar zsidóság egyenjogúsítása, a zsinagógai istentisztelet formás esztétizálódása, a zsidó tárgyú irodalomnak magyar nyelven való elterjedése, rabbi és tanárképző-intézet felállítása, középfokú fiú- és leányiskolák megszervezése, kézműves- és földműves-iskola alapítása, beteljesedett. A magyar zsidóság hazaszeretében és a nemzeti műveltség gyarapításában megizmosodott. Szeme előtt nőtt fel az a generáció, melyen az ő szelleme nyugodott. Rabbijaink és tanítóink tiszteletet szereznek hitfelekezetünknek. Az unokája áll annak az egyesületnek az élén, melynek szükségét ő hangoztatta legelőször, amidőn elengedhetetlen követelményül állította fel olyan magyar zsidó kultúregyesület létesítését, amely valamennyi hazai hitközség oktatásai és szociális szerveit a műveltség, az igazságosság és a zsidó gondolat iránti fogékonyság szellemével töltené meg, a zsidó tudás és a zsidó irodalom útjait egyengetné zsidó előkelő családjaink és zsidó értelmiségünk felé. Ennek a fogékonyságnak a hiánya még mindig tátongó sebe a magyar, de talán az egész zsidó közösségnek. Minden él, amit az ő elgondolása életre hívott. Élnek a panaszaik és Löw Lipót felajdulása, a parnassok ellen, azon zsidó notabilitások ellen, akiket társadalmi pozíciójuk, gazdaságuk, szereplésvágyuk, de nem zsidó ügyek iránti megértés és nem a munka- és áldozatkészség és főleg nem zsidó elvűségük és nem arravalóságuk ültetett az asztalfőhöz, még most is visszhangra talál igen sok zsidó szívben.

Budapest.

Dr. Frisch Armin.

ADALÉKOK AZ AGÁDA FOGALMÁHOZ.

Az agáda szó a talmudi terminusoknak abba a csoportjába tartozik, amelyet minden talmudista igen jól megért, tudja, hogy mit fed a fogalom, de, hogy a szó miképpen fejlődött oda, hogy egy külön irodalmi műfajt jelöljön, még mindig nem látjuk világosan. Eddig sokan kísérleteztek ennek a megállapításával. Nemcsak a XVI. század óta, mikor a szótár-irodalom már virágozni kezdett, hanem már az egyházatyák idejében is próbálták megmagyarázni, vagy legalább is fogalmi értéke szerint lefordítani, sőt maga a talmud is keresi a szó származását.¹ Bacher könyvében² majdnem az egész irodalmat áttekinti, mely eddig a kérdés megoldásával foglalkozott. Fejtegetésének végeredményeképpen megállapítja, hogy az eddigi kísérletek közül Ungár Simon felfedezése³ a leghelyesebb. E szerint az agáda a vers rejtett értelme és ennek kutatása, az agáda szó pedig egy terminusban való összefoglalása az exegesisnél gyakran használt mondásnak ... *מגיד הכתוב ש* (a vers ezen azt érti). E megállapítás helyességének alátámasztására aztán sok példát és bizonyítékot hoz fel, melyek szerint az agáda mindig bibliaimagyarázat eredménye.

Helyesnek mondható ez a megállapítás azokban az esetekben, mikor az agáda a biblia valamely versével, valamely eseményével, vagy legalább valamely személyével van összefüggésben. De agáda alatt nemcsak ezeket érthetjük. Bacher sem csak az ilyeneket tartotta agádának, amit bizonyít, hogy nagy agáda művében másfajta agádákat is feldolgoz. Kutatnunk kell tehát az agáda értelmét abban az esetben, amikor az nem mint bibliai exegézis fordul elő.

Bacher értekezésében⁴ az eddigi vélemények ismertetésénél Zunz nevében idézi:⁵ «Die Halacha musste von dem, der sie verkündigt, gehört worden sein, für die Hagada genügt es, um Hagada zu sein, dass sie eben nur gesagt wird». Zunz tehát, aki először foglalkozott tudományosan az agádával, azt a különbséget látja halákha és agáda között, hogy a halákhat csak tradíció útján, megfontoltan lehetett előadni, míg az agádát bárki kimondhatta. A halákhára vonatkozóan megjegyzi

Zunz az idézett oldalon, hogy azért is nevezik azt hallomásnak (שמעיה). Zunz véleménye alapján definiálja az agádát Steinschneider, Hirschfeld és még többen. Vizsgáljuk e definíció helyességét.

Zunz három talmudi idézetet hoz fel véleménye alátámasztására és pedig: 1. פסחים 114a⁶ (a rabbi Jicchak név alatt), Jicchak bar Acha Abba értendő, a hallomásnál és Jicchak ben Pinchasz az agadánál.

2. Szóta 40a⁷ Rabbi Abahu és rabbi Chijja bar Abba egy helyre mentek. Rabbi Abahu agádát magyarázott, rabbi Chijja bar Abba «hallomást» (halákhát) adott elő.

3. Bába Kamma 60b⁸ Rabbi Ami és rabbi Aszi r. Jicchak Napcha előtt ültek. Egyik azt mondta: «Mondjon az Úr hallomást», a másik azt mondta: «Mondjon az Úr agádát».

Természetesen Zunz nem állíthatta, hogy az agádának ellenében a halákha értelmében mindenütt a *hallomás* kifejezést használja a talmud. Jól tudta, hogy igen sok helyen találjuk a talmudi irodalomban az agádát más terminusokkal ellentétben és különösen nagy azoknak a helyeknek a száma, ahol magát a halákha kifejezést használja a talmud. Nézzünk most néhány helyet ezek közül:

1. Eszter rabba. I. 10. :⁹ «A hetedik napon, mikor jó kedve volt a királynak a bortól stb., az izraeliták lakoma közben halákhát, bibliai verset, misnát vagy agádát mondanak, a népek azonban nem így tesznek...»

2. Taanith 40a :¹⁰ «Nem szabad olvasni tórát, prófétákat és hagiografákat és tanulni misnát, talmudot, midrást, halákhát és *agádát*».

3. J. Bába K. IV. 5 :¹¹ «Történt, hogy a (római) uralom két katonát küldött, hogy tórát tanuljanak r. Gamlieltől és tanultak tőle bibliát, misnát, talmudot, halákhát és agádát».

Ha már most ezeket a helyeket összehasonlítjuk Zunz idézeteivel, azt találjuk hogy ilyen értelemben leginkább bibliai versek és szavak magyarázatában, rendelkezésekben és elbeszélésekben fordulnak elő, míg a *hallomás* szót rabbik szavainak pontos idézeteiben is találjuk, ami az eredetiségét bizonyítja. Még egy sokkal szembeötlőbb különbséget is találhatunk. A halákha szót ugyanis mindig csak más szavakkal együtt használja a talmudi irodalom az agádával ellentétben, a hal-

lomás pedig akkor, ha egy szóval akarja kifejezni mindazokat a tanulási ágakat, amelyek nem tartoznak az agádával egy kategóriába.

Más megfigyeléssel is bizonyíthatjuk, hogy Zunz pontosan határozta meg az agáda lényegét. Ismert tény az, hogy a talmud egy-egy halákhikus közlésnél több tekintélyt említ meg, sokszor a bölcsök egész láncolatát sorolja fel. Az agádánál ezt nem találjuk. Ott majdnem mindig egy nevet említ és csak igen ritkán fordul elő, hogy valamelyik auktor a kortársa nevében jelent ki valamit. Különösen szemléltető ez Ábot traktátusban. Itt egyszer sem történik meg, hogy valamely szentenciát más nevében közöljék. Ellenvetésül fel lehetne hozni, hogy éppen e traktátus elején van legteljesebben leközölve a hagyomány láncolata, ezt az ellenvetést azonban csak a talmud lezárása után keletkezett homiletikus magyarázat elfogadásával vehetnők figyelembe. Az említett traktátus ugyanis csakis bölcs mondásokat és erkölcsi utasításokat tartalmaz. Ezek ugyan nem törvények, de majdnem törvényerejű morális utasítások. A későbbi tudósok arra törekedtek, hogy ennek a traktátusnak is biztosítsák azt a megérdemelt tekintélyt, amely egy halákhikus traktátust megillet, ezért az elején álló misnát az egész traktátusra vonatkoztatták és azt mondták, hogy az a körülmény, hogy a misna a láncolatot egész Mózesre vezeti vissza, azt jelenti, hogy minden benne lévő kijelentés Mózesről közölt színaji hagyomány és mint ilyen, minden vitán felül áll. Ez a magyarázat csak későbbi korban keletkezhetett és semmiesetre sem jelentette még a misna idejében a láncolat felsorolása azt, hogy minden mondás Mózesről származik.

Van azonban az agádának egy területe, ahol gyakrabban történik hivatkozás előbbi auktorokra és ez az agádikus *exegézis*. Ennélfogva erre nem alkalmazhatjuk Zunz feltevését, hanem ezeknél megfelelőnek tarthatjuk Ungár megállapítását. Ezek szerint tehát Ungár megállapítása elfogadható az *exegézis* terén, Zunzé az agáda többi, még igen kiterjedt területén.

Az Ungár által felhozott idézetek között is vannak olyanok, amelyek egész határozottan bizonyítják egyrészt, hogy az agáda alatt nemcsak az *exegézist* értették, másrészt, hogy az agáda közlésénél nemcsak tradícióra, de még iskolai elvhűsre sem volt szükség. Ha az agáda alatt csak versmagyarázatot

kellene érteni és az amórák is azt értették volna alatta, nem valószínű, hogy megtették volna az Ungár említése¹² kijelentést, hogy «az agádából nem következethetünk». Ugyancsak nem történhetett volna meg az említett vitánál,¹³ hogy Jismáél és r. Akiba éppen saját következtetési elvükkel ellenkező alapon magyarázták a verset.

A fentiekből láttuk, hogy a bölcsek különbséget tettek agádikus exegézis és más agáda között. Az exegézisnél szükségesnek tartották az auktorok megemlítését, másutt nem. Felvetődik most a kérdés: hogyan van az, hogy a bölcsek oly megkülönböztetést tettek az agáda terén, hogy annak egyik fáját csak tradícióval, vagy alaposan megvitatta közölték, a másikat teljesen szabadon jelentették ki. Ennek a magyarázata a biblia nagyfokú tiszteletében keresendő. Mert, hogy egy bölcst tanácsot adjon a népnek, egy eseményt elmondjon, vagy egy hasonlatot alkalmazzon, ahhoz elég volt a saját tekintélye is. De a biblia szent szövegének másirányú agádikus magyarázatánál úgy kellett tekintélyekre hivatkozni, mintha nagyfontosságú halálhát adna elő.

¹² חנינה 14a.

¹³ Die Agada der Tannaiten. II. köt. 2. kiadás. Strassburg, 1903. 450 l. s. köv.

¹⁴ Berésith Rabba exegesis. Budapest, 1890. 10 l.

¹⁵ 452. l.

¹⁶ Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden. Berlin, 1832. 42. l.

¹⁷ הוא ר' יצחק בן אחא דשמעתא. הוא ר' יצחק בן פנחס דאגדתא:
 ר' אבהו ור' חייא בר אבא איקלעו להווא אתרא. ר' אבהו דרש
 דאגדתא. ר' חייא בר אבא דרש כשמעתא:
 ותוב ר' אמי ור' אסי קמיה דר' יצחק נפחא. מר איל לימא מר
 שמעתא. ומר איל לימא מר אגדתא:
¹⁸ ביום השביעי כטוב לב המלך בין... ישראל בשחן אוכלים
 ושותים. מי שידוע לומר הלכה או פסוק או משנה או אגדה אומר אבל
 אזה אינו כן.....

¹⁹ ואסור לקרות בתורה בנביאים ובכתובים ולשנות במשנה
 בתלמוד ובמדרש ובהלכות ובאגדות...

²⁰ מעשה ששילח המלכות שני איסטרוזיות ללמד תורה מרבין
 במלוא ולמדו ממנו מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות...

²¹ אין למידים מן ההגדות vagy אין למידים מאגדה

²² 14 l. 1.

²³ 11. l.

A ZSIDÓSÁG TEMPLOMÉPÍTÉSI KÉSZSÉGE.

A templomépítési készség faj- és felekezeti különbség nélkül minden népnél általános és ősrégi. Majdnem ugyanolyan hosszú multa tekint vissza, mint maga a vallásos érzés felkerekedése. Nem fog tehát senki sem azon csodálkozni, hogy a Szentírás. első lapjain feljegyzést találunk az emberi törekvés ezen vonatkozására. Midőn Nőé kiszabadul a bárkából, első lelki vágyakozása oda irányult, hogy oltárt emeljen az Örökkévalónak. (Genesis, VIII., 20.)

Alighogy első törzsatyánk megérkezik az ígért földjére, máris oltárokat állít fel, hogy az Isten nevét hirdesse. Hagyományos irodalmunk egyik feljegyzése így hangzik: Rabbi Aba azt mondta, Ábrahám három oltárt épített. Az első Szichemben hálából azért, mert tudtul adatott neki, hogy az utódaé lesz Palesztina, a másikat továbbvonulásában Béthél és Ájj között azon fohászzkodása közben, hogy leszármazottjai el ne pusztuljanak a harcok közepette. Mámre ligetében is emelt oltárt Ábrahám, szintén hálából azért, hogy elvben már ő önmaga, később pedig utódai el is foglalják a Szentföldet. (Genesis rabba, XXXIX. 16.)

Midőn a második törzsatya, Izsák megszabadult ellenségei zaklatásaitól és megjelent neki az Örökkévaló azzal a biztatással, hogy áldásával fogja őt kísérni további élete folyamán, legelső dolga a szent embernek, hogy oltárt építsen ugyanott (Beérsebában) és hirdesse az Úr nevét. (Genesis, XXVI. 25.)

A harmadik törzsatya, Jákob, mielőtt elszakadna hazájától, szintén látható jelét kívánja adni Istenhez való ragaszkodásának és azt a követ, amelyet éjszakai nyugalma után feje alatt talált, emlékként állítja fel, hogy visszatérte után «Istenháza» legyen. (U. o., XXVIII. 22.)

És húsz évi távollét után megérkezve, alighogy első nyugtát megtalálja, birtokra szert tehet, megint csak első teendője, hogy oltárt emeljen és elnevezte azt Izrael Istenének hatalmása. (U. o., XXXIII. 20.)

Izrael fiainak Egyiptomban való tartózkodása nem volt

alkalmas sem arra, hogy oltárt emeljenek, sem arra, hogy templomot építsenek Isten imádására. Az első motívum azonban, amely őket megmozgatja, hogy áldozzanak az Örökkévalónak. (Exodus, III. 18.) És midőn kisegítette őseinket a Mindenható a megszabadító vezérnek első gondja az oltár, a szentély megalkotása. Ettől a témától aztán a Szentírás elválni nem tud. A pusztai frigysátor az egész nép gondját képezi. A templomépítési készség még a pusztai vándorlás nehézségei között is diadalra jut. Versenyeznek egymással kicsinyek és nagyok, magas polcon levők a nép minden rétegével. A szentély felállítása közben árulódik el az ősi Izrael művészi rátermettsége, amely a primitív viszonyokkal veszi fel győzedelmesen a harcot. A frigysátor külső kezdetlenségeit betakarják a kárpitok, a bútorozások, a belső berendezések egyszerűségét az aranyfelület fényé.

És alighogy a nomádeletet felváltja a megtelepedés korszaka, alighogy megszabadulnak a Szinaj-félsziget homokjától és a termékenység területén nyernek otthont, szakadatlan gondjukat képezi a leendő Istenháza. Gilgál, Siló, Nób és Gibeon az állomáshelyek, amelyek magukon viselik az ideiglenesség minden megnyilatkozását. Szemük előtt az állandó központi templom lebegett és a folytonos harcok, a szomszéd népek zaklatásai, a portyázó hadak rombolásai, gyújtogatásai lehetetlen állapotokat teremtvén, óhajukat szebb reményekké teszik csupán.

Azonban majd egy félezerden át tartó küzdelmek megerősítik őket és a régi terv felszínre kerül. A nyugvó, de soha el nem aludt templomépítési készség többé pihenni nem tud. Dávid, a népből származó király átérzi, hogy alattvalóinak legelső lelki óhaja a nyugodtság napjaiban az Úr, dicsőségére felállítandó templom. És csak belső nyomós érv a próféta ajakán tartja őt vissza kitűzött célja végrehajtásában. Azonban fiának, Salamonnak meghagyja, hogy minden erejét erre központosítsa. «Hozzám volt az Örökkévaló igéje szólván, sok vért ontattál, nagy háborúkat viseltél, ne építs házat a nevemnek, mert sok vért ontottál ki a földre előttem. (I. Krónikák, XXII. 8.)

Salamonban összpontosult egész Izrael népében évszázadokon át élt azon templomi építési készség, amely Jeruzsálemet

az egész világon át ismert vallási nevezetességgé tette, amely körülmény dacolt évezredek számtalan viharával. Azóta Sion hegye jelképpé alakult át, amely az Egyisten kultuszát, az erkölcsi gondolkodás nimbuszának a megtestesülését jelképezi a művelt nemzetek minden nyelvén. Az ellene harcbandulók gúnyolódó szava csak a — tehetetlenség káromlása.

Midőn Nebukadnezár a jeruzsálemi szentélyt elpusztította és romhalmazzá tette mindazt, amit Salamon olyan fényesen felemlt, egyet nem tudott kiirtani Izrael néplelkéből, — a templomépítési készséget. A hetven éves babiloni fogság idejéből aránylag igen csekély történeti adatokat őriztek meg forrásaink, azonban ezen igen jelentéktelen töredékeink is bizonyítják, hogy a templomépítési készség még a szomorú fogság keserves idejében sem halt ki a szívekből. Ezékiél próféta összegyűjti őket és «kis szentélyben» imádják Istenüket. És amidőn Cyrus alatt ütött a megváltás órája és visszatérhettek a száműzettség fiai első dolgaik közé tartozik az, hogy oltárt emeljenek, mint az ősatyák az Isten dicsőségére, remélve, hogy nagyobb lesz a későbbi ház hírneve, mint az első. Klasszikussá vált azon kép, hogy a visszaköltözők egyik kezükben a fegyvert tartották, a másikban az építőeszközöket.

A templom iránti vágyakozásra talán legbiztosabb bizonyíték Herodes. Ez a kegyetlen ember, aki vérontó lelketlenségével teljesen elveszítette népe minden legcsekélyebb hajlandóságát, alattvalói minden ragaszkodását, azt hitte, hogy visszanyerhetése csak egy módon lehetséges, ha templomépítési készséget nyilvánít ki előttük. Vagyonának jelentékeny részét arra költötte, hogy a salamoni templomot régi fényében felépítse és alattvalói szeretetét megnyerje.

Titus feldúlta a második jeruzsálemi szentélyt, azonban a templomi építési készséget sem ő, sem a későbbi korok véres üldözései sem tudták kiirtani a zsidóság lelkéből. Ellenkezőleg, az idők folyamán fokozódott és az egyetlen nagy jeruzsálemi szentély helyett a diaspora minden helyén a zsinagógák hirdetik ezen készségünket.

Maimonidesz kodifikálja, hogy ahol bizonyos számú zsidó összecsoportosul, állandó tartózkodásra, ott zsinagógát emelni a híveknek oldhatatlan kötelességük. Ezen feladatuknak hűségesen meg is felelnek. Ma a zsinagógák százaai hirdetik a szél-

rózsa minden irányában hitünk örökéletét és a zsidóság kiirt-hatatlan, az idők viharaival dacoló templomépítési kész-ségünket.

És ha a Tanchumában (Pekude 2.) olvassuk a szentély építésének glorifikálását, amellyel a középkorban élt, szerző meggyőződésének ezen kitételével ad kifejezést, hogy az összehasonlítandó az ég és föld teremtetésével, az annak az extázisnak a párhuzama, amely az időszámításunk második századában, Hadrianus római császár idejében működött tannának, rabbi Simon ben Jochájn az ajakán hangzott el, hogy a földi templommal szemben épült a mennyei szentély, amelyet Jezsajas próféta is látott víziójában.

Azonban a templomépítési készséggel párhuzamosan haladt a tanházak szeretete, dédelgetése, amint azt Leviticus rabbában (XI. 7.) olvassuk, ha nincsenek zsinagógák és tanházak, akkor az isteni fenség, dicsőség nem mutatkozhatik, nyilvánulhat meg a világon. Rabbi Lévi bar Chijjá azt mondta (Rezachoth 64a.), aki kimegy a zsinagógából és bemegegy a tanházba és a tórával foglalkozik, az boldogulva eléri, hogy az isteni dicsőséget fogadhatja, élvezheti.

Mivel a mi a nagy mesterünk arra oktatótt mindig bennünket, hálás és igen lekötöztetett tanítványait, hogy a zsinagóga és tanház legyen a mi ambícióink központján, hódoló tisztelettel hajtjuk meg fejünket előtte és újból fogadalmat teszünk neki, hogy a zsinagóga és tanház lelki felépítésének készsége lesz a továbbiakban is minden törekvéseink központján. Az Isten áldása hosszú élettel áldja meg őt és szerető családját minden tagját, hogy ezen iparkodásunknak boldogságban, erőben, egészségben legyen figyelőnk, irányítónk ezen szent törekvéseinkben.

Tata.

Dr. Goldberger Izidor.

A MAGYAR ZSIDÓK ZSINATI TÖREKVÉSEI.

Midőn a Mendelsohn által felkeltett művelődési mozgalmak folytán a zsidó kultúra a XIX. században érintkezésbe jutott az európai általános kultúrával; másrészt pedig a zsidóknak lassanként meginduló polgári egyenjogusítása következtében

érintkezésbe jutott az eladdig elzárkózott zsidó társadalom az őt környező társadalommal: azon természetes helyzet állott elő, hogy a zsidó élet egyes mozzanatait — a tanügy, az istentisztelet rendezése, a házassági jog és a hitközségek szervezete — megfontolások és tanácskozások tárgyává váltak. E tanácskozások célja az volt, hogy a zsidó vallási élet lényegének integer megővése mellett, a külső formaságok összhangba kerüljenek az újabb életkialakulásokkal. E kérdésekkel kellett foglalkozni, az élet tette ezt szükségessé, nem pedig «reformátorok» önkénye. Foglalkozni kellett e kérdésekkel, nehogy a feltartóztatás nélkül haladó élet lehangolódjon a minden körülmények közt megővni óhajtott vallási életet, vagy pedig, nehogy a vallási, illetőleg zsidó társadalmi élet elzárkózó formaságaihoz való merev ragaszkodás lehetetlenné tegye a zsidóknak a polgári életbe való bekapcsolódását.

A megoldandó kérdéseknek hitéleti köre a súlyosabb probléma, mert hiszen természetszerűleg sokféle lelkiismereti érzékenységre ütközött és ütközik még mindig. Ez a zsidó hitéletnek belső küzdelme, mely sok harcot értelt a zsidóságon belül. Németországban eleinte rabbigyűléseken (1844-ben Braunschweigben, 1845-ben Frankfurtban, 1846-ban Breslauban s 1868-ban Casselben), utóbb teológusokból és laikusokból álló zsinatokon (1869-ben Leipzigben és 1871-ben Augsburgban) tettek kísérletet a hitéleti kérdések tisztázására és egyöntetű megoldására. A hozott istentiszteleti és házassági jogi határozatok azonban sok szempontból túl radikális álláspontra helyezkedtek és éppen ezért alig találtak visszhangra a hitközségekben.

Víszonylagosan könnyebb volt a hitközségek szervezeti kérdéséhez nyúlni, vagyis a zsidó hitközségi élet ügyeit rendezni. Nem hitéleti, nem lelkiismereti, hanem főleg adminisztratív természetű kérdések tartoznak e csoportba és ezért a zsidóságon kívül álló körök, a világi hatóságok a legtöbb országban habozás nélkül meg is kísérelték azok megoldását. Eltekintve a Napoleon által 1807-ben Párizsba egybehívott synhedrion alkotta hitközségi szervezettől, az európai országok kormányai egymásután készítették szervezeti szabályzatot a hitközségek részére. Galicia 1776-ban kapott «Judenordnung»-ot, Csehországban egy 1797-ből való császári pátens foglalkozik a zsidó községek ügyeinek rendezésével, Bajorországban a hitközségi szervezet

alapját az 1813-ban kiadott «Edict über die Verhältnisse der jüdischen Glaubensgenossen» alkotja. Hollandiában 1815-től kezdve jelentek meg királyi rendeletek, melyek a zsidó községeknek egymáshoz való viszonyát szabályozzák. Szászországban az összes zsidó községi ügyek 1834-ben a vallásügyi minisztérium hatáskörébe utaltattak, Franciaországban Lajos Fülöp király 1844-ben szentesítette a zsidó hitfelekezet szervezeti szabályait s Poroszországban 1847-ben adott ki a kormány egy «Gesetz über die Verhältnisse der Juden» című rendeletet.³

Hazánkban az 1790 óta egybehívott országgyűléseknek, vagy azok bizottságainak a zsidókra vonatkozó törvényjavaslatok, valamint a zsidóknak az országgyűlésekhez benyújtott, polgári jogokat kérő petíciói *egyházszervezeti* szabálytervezeteket is tartalmaznak. 1826-ban *Rapoch A. L.*, egy veszprémi magánember konzervatív és *Chorin Aron* aradi rabbi haladó elvekből kiindulva, készít szervezeti szabályzatot.⁴

Zsinat egybehívásának gondolatát nálunk legelőször *Horovitz Pinkasz* pápai rabbi vetette fel 1844-ben.⁵ Lehet, hogy a gondolat nem is tőle ered és csupán a német rabbik éppen akkor Braunschweigben tartott tanácskozását vette mintaképül, midőn *Paksra rabbigyűlést* hívott egybe. E gyűlés eredendő hibája az volt, hogy Horovitz kettős játékot űzött. A haladó felfogásuak előtt úgy jelölte meg terveit, hogy a különböző színézetű rabbik mind egy zsinattá egyesüljenek s a laikusok bevonásával konzisztóriumot alkossanak, mely az alkalmazandó rabbikról, az iskolákról és a liturgiáról lesz hivatva a kor szellemében határozni s így a haladást pártolva, azt egyúttal féken is tartaná.

Az így közölt terv reálisnak mondható, mert abban az időben a különböző vallási felfogásuak között még nem mérgesedett el annyira az ellentét, mint a későbbi évtizedekben s éppen ezért a rabbik és hívek közös munkája alkalmas lehetett volna arra, hogy az egész felekezeti élet minden kérdését közmegelégedésre megoldja. Súlyosan esett azonban a latba Horovitznak nem őszinte volta. Mert, bár a gyűlésre valóban minden árnyalatbeli rabbist meghívott, a konzervatív felfogású rabbikhoz egy bizalmas emberével külön körlevelet intézett, melyben felszólítja őket, hogy közösen lépjenek fel a modern törekvések elnyomására s a régi zsidóság változatlan fenntartására.

A haladó felfogású rabbik tudomást szereztek Horovitz kétszínű játékaról és ezért nem is jelentek meg a gyűlésen. De a pozsonyi rabbi sem tartotta szerencsésnek a tervbevett rabbigyűlés eszméjét és ezért úgy ő maga, mint az őt követő nagyszámú konzervatív rabbik is távol tartották magukat a gyűléstől. Ennek folytán az országosnak tervezett rabbigyűlésből csak részleges pártgyűlés lett (1844 augusztus 20-án és 21-én), melyen mindössze csak 25, többnyire jelentéktelen kis hitközség rabbija jelent meg. A Horovitz által itt előterjesztett javaslatnak következő a gondolatmenete: 1. Az ország hitközségei négy kerületre oszlanak. Minden kerületben egy háromtagú rabbikollégium működik, mely minden vallási kérdésben, valamint a hitközségek és rabbik közt felmerülő viszályokban az egyedüli döntő fórum. Rabbiképesítő oklevelet csak e kollégiumok adhatnak. 2. A helyi rabbi hatásköre a községében előforduló funkciók végzésén kívül, csupán a metszők és tanítók felügyeletére terjed. 3. A négy kerületi rabbikollégium 12 tagja minden harmadik évben naggyűlést tart, melyen minden rabbi megjelenhet.

Ha a Horovitz-féle tervezet nem is foglalja magába a beígért korszerű javaslatokat és inkább kedvez a minden szabad megmozdulást elfojtó hierarchiának, még sem tagadható, hogy bizonyos tervszerűséggel akarja megszervezni a hazai zsidóságot. *Schwab Lőb* pesti rabbi ellenindítványt tett a paksi rabbigyűlésen, mely egy rabbikból és laikusokból álló, állami törvényhozás által is elismert országos felekezeti hatóság megteremtését követeli. A Schwab-féle javaslat inkább felelt volna meg a kor követelményeinek, főleg, mivel jó iskolák alapítását és egy nyilvános hitvallás (confessio fidei) jellegével bíró vallástani könyv szerkesztését is követelte. Ne tévesszük szem elől, hogy a rendi diétáktól abban az időben várta a magyar zsidóság polgári és vallási egyenjogusíttatását és már ezért is szükség lett volna a zsidó vallásnak ezen kifelé való demonstrálása.⁶

A Pakson egybegyűlt rabbik egyik javaslatot sem emelték határozattá. Különben kérdéses, hogy ha bármely javaslat elfogadásra kerül is, mi biztosította volna annak végrehajtását: ha csak a közhatóság nem vállalkozott volna a határozatok betartásának ellenőrzésére, ami veszélyesen lett volna hasonló a rendszerint elkeseredett ellenhatást keltő oktrojhoz. A gyűlés

résztvevői érezték, hogy eredménytelen munkát végeztek s ezért elhatározták, hogy döntés céljából a következő évben újabb tanácskozást tartanak Óbudán. Horovitznak 1845-ben bekövetkezett hirtelen halála azonban egyelőre sírba vitte a további magyar rabbigyűlések tervét.

A hazai hitközségek legtöbbjében a múltó évekkel növekedett a zűrzavar s ezért az abszolút kormány el volt tőkévelve, hogy oktrojtól sem rettenve vissza, korszerűen rendezi a zsidó községek ügyeit. Alapos munkát akart végezni, még pedig — miként intézkedéseiből kitűnik — részrehajlás nélkül. Hatósági közegei útján 1850-ben úgy haladó, mint konzervatív részről véleményeket gyűjtött a zsidóság egyházi szervezetéről és tanügyi állapotáról. Nemcsak különböző vélemények érkeztek a kormányhoz, hanem egy meg nem cáfolt adat szerint⁷ a magyar rabbik egy küldöttsége 1850 szeptember 2-án megjelent Bécsben, az uralkodónak emlékiratot nyújtott át, melyben kéri, hogy az *összes magyarországi rabbik hívassanak zsinatba*, a felekezeti zűrzavarok megoldására.

A kormány nem hívott egybe zsinatot, annyi azonban tény, hogy a különböző felfogásokat tükröztető vélemények beérkezése után, 1851-ben Budára egy szűkebb *vegyes bizottságot* hívott egybe, hogy a megoldandó kérdésekről véleményt nyilvánítsa. A bizottság egyházi tagjai voltak *Schwab Lőb* pesti, *Freyer S. Jakab* győri, *Lőw Lipót* szegedi és *Zipser Mayer* székesfehérvári rabbi; a világi elemet *Kassovitz J. H.*, az iskolaalap-behajtó-bizottság elnöke, *dr. Löblin Ignác* budai orvos, *dr. Schweimmer Dávid* pesti orvos és *Barnay Ignác*, a pesti hitközség titkára képviselték. A *Sacher* helytartósági tanácsos elnöke alatt 1851 szeptember 23-án és 24-én folyt tanácskozások Lőwöt bízták meg, hogy készítsen egy hitközség-szervezeti szabályzatot. Lőw a november 17-től 23-ig tartott folytatólagos tanácskozásokon bemutatta 285 szakaszból álló tervezetét, mely kiterjed a hitközségi élet minden ágára. Tárgyalja a zsidók polgári helyzetét, kiknek számára elsősorban polgári egyenjogúságot követel; rendezi a születési, házassági és halotti anyakönyvek vezetését; szabályozza a házassági jogot, az önálló- és fiókhitközségek keletkezését és azok feladatait, a hitközségi tagok, valamint tisztviselők jogait és kötelességeit, az istentiszteleti, tanügyi és szegénygyámolítási kérdést.⁸

A kormánynak az volt terve, hogy e valóban alapos és a hitélet minden mozzanatára kiterjedő szabályzatot császári pápens alakjában életbelépteti; tényleg azonban a szabályzat csak terv maradt, mely soha meg nem valósult. Nehéz is elképzelni, hogy mi következett volna be akkor, ha a kormány csakugyan oktroj útján lépteti életbe a szabályzatot, melynek elkészítésébe kizárólag csak haladó felfogású rabbik és laikusok vonattak be. Talán már akkor beállott volna a magyar zsidóság pártokra oszlása, ami két évtized múltán be is következett.

A budai tanácskozás óta napirenden maradt és időnként meg is nyilatkozott a magyar zsidóság azon kíváncsalma, hogy a hitközségi kérdések zsinati úton, egyetemesen szerveztessenek meg. E mozgalom főfészke a pesti hitközségben volt; melynek rabbija, *Meisel* 1860 tavaszán javasolja a hazai hitközségek megszervezését. Meiselnek 1863 január 12-én a helytartóhoz benyújtott és annak idején nagy izgalmat keltett memoranduma is sürgeti a hitközségek központi megszervezését, még pedig oly módon, hogy az ország néhány kiváló rabbijától és művelt laikusokból egy konzisztoriális bizottság alakíttatnék, mely a különböző nagyobb városokban évente többször is gyűlekeznék. A nagytekintélyű *dr. Hirschler Ignác*, a pesti hitközség elnöke, ugyancsak emlékiratban kérte még egy évvel előbb, 1862-ben, hogy a kir. kancellária a magyar zsidóság képviselőit hívja mielőbb értekezletre a felekezet ügyeinek megtanácskozása céljából.

De a vidék is hasonló értelemben nyilatkozott. A *pápai* hitközség 1860 december 19-én tartott «tanácsulása» oly központi szerv alakítását mondja szükségesnek, mely a hitközségek ügyeit rendezi. *Lőw Lipót* a Ben-Chanania 1861 július 19-iki számában felszólítja a hazai zsidóságot, készítsen elő hitközségi szervezeti szabályzatot, mely az országgyűlés jóváhagyásával válnék kötelezővé. A *nagyvárad*i hitközség 1865-ben intéz felhívást a pesti hitközséghez, hogy a belső ügyek közös megtanácskozására szólítsa fel a hitközségek képviselőit.

Miután az abszolút kormány többszöri nekilendülés után sem oldotta meg a bonyolult kérdést, a pesti hitközség az alkotmány visszaállítása után, 1867 április havában emlékiratot adott át *báró Eötvös József* kultuszminiszternek, melyben a hitközségek központi megszervezése céljából az összes magyar-

honi hitközségek képviselőinek gyűlésbe hívását kéri. A memorandum benyújtását 63 vidéki hitközség helyeslőleg vette tudomásul, köztük oly hitközségek is, melyek konzervatív felfogásuak, mint pl. Balassagyarmat, Nagyvárad, Nagykároly, Munkács, Sátoraljaújhely, Pozsony, vagyis a zsinati szervezkedés közóhaj volt.

A kormány szívesen teljesítette a kérést és egy 1868 február 17-től március 1-ig folyt előkészítő konferencia után kongresszus egybehívását határozta el. A szabad választásból kikerült 220 hitközségi képviselő 1868 december 14-től 1869 február 23-ig tanácskozott a már égetővé vált kérdések megoldásáról. A kongresszus többek között szervezeti szabályzatot készített, mely rendezi a hitközség beléletét, a rabbi működési körét, az összes hitközségeket 26 kerületre osztja, melyeknek elnökei egy országos irodai elnököt választanak.⁹

Nem óhajtottunk e helyütt kimerítően foglalkozni a kongresszus eseményeivel, de azt ki kell emelnünk, hogy bár haladó oldalról többször biztosították a konzervatív oldalt, hogy a vallási kérdések teljes kikapcsolása mellett, kizárólag egységes egyházközigazgatási szabályzat lesz megalkotandó a magyar zsidóság számára; bár — továbbá — a konzervatívok résztvettek a februári konferencián, résztvettek a kongresszusi képviselők megválasztásában, bementek a kongresszusba és résztvettek annak tanácskozásaiban is: a hozott határozatok ellen utólag emeltek kifogást a lelkiismereti szabadság nevében.

Az a nézet vált közkeletűvé, hogy a konzervatív zsidóság azért nem fogadhatta el a kongresszusi határozatokat, mert azok nem mondják ki, hogy a hitközség a *sulchan-áruch* alapján épül fel. Való igaz, hogy a kongresszusi többség érthetetlen okokból a *sulchan-áruch kifejezést* nem vette fel a szabályokba, de ennek ellenében felvette a *mózesi-rabbinikus* meghatározást, ami magában foglalja a *sulchan-áruch* fogalmkörét is. Tulajdonképp egy *szavak* körül forgó indokolatlan harc volt a kérdésben, mert akár a haladók elfogadhatták volna a mózesi-rabbinikus kifejezés helyett a *sulchan-áruch* kifejezést, akár pedig a konzervatívok megelégedhettek volna a *sulchan-áruchot* is magában foglaló mózesi-rabbinikus kifejezéssel, annál is inkább, mert a két kifejezés párhuzamos fogalomkörnek a megjelölője. A valóságban azonban az egész *sulchan-áruch* kérdés csak

kedvező alkalom volt a konzervatív párt különválására. A haladó és konzervatív felfogású zsidóság között ugyanis a XIX. század közepéig annyira megnövekedett a nézetek eltérése, hogy mire a kormány a kongresszust egybehívta, már két ellenségesse vált tábor állott egymással szemben s ezért nem lehetett az egész magyar zsidóságot kielégítő szabályzatot teremteni.

A hitközségek egyrésze elfogadta a kongresszuson alkotott s 1869 június 14-én királyi szentesítéssel ellátott szabályzatot; más hitközségek a konzervatív «Hitör Egylet» által készített s a királytól 1871 október 22-én jóváhagyott szervezeti szabályzatot fogadták el; a hitközségek egy tekintélyes töredéke egyik szabályzatot sem fogadta el, status quo ante alapon maradt.

A kongresszus óta a magyar zsidóság egységes megmozdulásáról többé szó sem eshet. Az egyes pártok egyházi vagy világi vezetői alkalomadtán külön tanácskozásokat tartottak. A recepció kimondása után Budapesten 1895 október havában tartottak a kongresszusi alapon álló hitközségek rabbijai országos nagygyűlést, hogy a polgári házasságkötés és állami anyakönyvezés törvénybeiktatása által előidézett helyzetben megbeszéljék a jövő teendőit. A világi vezetők 1896 január 5-én tartottak a fővárosban országos értekezletet, melyen a recepció folytán a hazai zsidóságra váró feladatokról tanácskoztak. Ezek azonban már nem voltak *egyetemes*, hanem csak *részleges* tanácskozások. Már-már az volt a látszat, hogy az *autonómia* kivívása érdekében mégis sikerül egyetemes zsinatba hozni az egész magyar zsidóságot, midőn több lelkes ember fáradozására 1912 február 20-án 250 különböző pártárnyalatú hitközség egyházi és világi kiküldöttjei Budapesten országos értekezletet tartottak. Ezen autonómiai gyűlés azonban csak látszólag volt pártközi, a valóságban a hivatalos ortodoxia távol tartotta magát tőle. A világháború elején, a történeti események hatása alatt, a haladó zsidóság vezetői 1914 szeptember 23-án az összes hazai hitközséghez és rabbikhoz felszólítást intéztek az egyesülésre. E testvéri felszólítás sem talált visszhangra az ortodoxoknál.

Az egész magyar zsidóság egyetemes zsinata, melynek nagyon sok függő kérdést kell megoldania, még csak ezután lesz eljövendő.

¹ *Kayserling*: Ludwig Philippson. 113. l. s. köv., 286. l. s. köv.

² *Graetz*: Geschichte der Juden. XI. köt. 6. fej.

³ *Venetianer*: A zsidóság szervezete az európai államokban. II. rész.

⁴ *Löw*: Der jüdische Kongress. 80. l. s. köv.

⁵ Az állítólagos 1650. évi nagyidai zsinatról lásd M. Zs. Szemle VIII. évf. 177. l. s. köv.

⁶ *Kohn*: Kohn Schwerin Götz. 94. l. s. köv.

⁷ *Allgem. Zeitung d. Judenthums*. 1850. évf. 539. l. és 1853. évf. 30. l.

⁸ *Löw* i. m. 214. l. s. köv.

⁹ *Groszmann*: A magyar zsidók a XIX-ik század közepén. 82. l. s. köv.

¹⁰ *Venetianer*: A magyar zsidóság története. 429. l. s. köv.

Budapest.

Dr. Groszmann Zsigmond.

JESÁJA PRÓFÉTA ÉKESSZÓLÁSÁNAK EGY SAJÁTOS ELEMÉRŐL.

Ahhoz a férfinak, akinek ezt az Emlékkönyvet szenteljük, engem egynél több kötelék kapcsol. A legerősebb mégis az, mely mindkettőnköt a közös hivatásnak együttes munkájával rabbi-képzőnkhez fűz. Ezért, úgy hiszem, ünnepe napján, dr. Blau Lajos igazgatónk iránt tudományos hódolatomat legmegfelelőbben akképp nyilvánítom, hogy rabbi-képzőnk bibliatanításának műhelyi munkájából mutatok be valamit. Tér híján csak egy részletet.

סנינן אחר עולה לכמה נביאים ואין שני נביאים מתנבאים בסנינן
אחר

Közös a jellege akárhány prófétának, mindazonáltal, nincs két prófétának ugyanegy jellege (Szanhedrin 89a). A tartalmi, eszmei, erkölcsi megegyezés mellett minden prófétának ékesszólása sajátosan, különlegesen, egyénileg, másutt meg nem ismétlődő módon nyilatkozik meg. Jesája prófétai előadásának egy ilyen vonását akarjuk itt szemügyre venni.

Kezdjük oly példán, melyben ezt az egyéni vonást félreismerni alig lehet. Jeruzsálem elbizakodott vezetőit Jesája ekkép korholja: azt mondjátok, szövetséget kötöttünk a halállal, szerződésre léptünk az alvilággal; amikor végig száguld a csapás, hozzánk nem ér, mert mi a hazugságot tettük oltalmunkká, a hamiságban találjuk rejteinket. (Jes. XXVIII., 15.) A méltatlan népvézérek nyilván abban bizakodtak, hogy ők titokban Egyip-

tommal vagy Assziriával szövetkeztek, hogy (babonás) szertartásokkal a halál ellen védik magukat. Jesája eleinte az ő szavukat idézi, de csakhamar közbe harsogja, velük mondatja: «oltalmunk a hazugság, menedékük a hamisság»¹.

Még egy szintoly kétségtelenül világos példa kínálkozik. Jesája ostromozza a népet, hogy ellene szegül a prófétai oktatásnak: azt mondják... ne jóslatok nekünk helyeset, hirdesetek álnokságot, jóslatok ámitást; távozzatok az (egyenes) útról, térjete le az (igaz) ösvényről, hagyjatok békét nekünk Izrael szentjével. (Jes. XXX, 10, 11.) Nem lehet kétség, így sohasem beszélt még a legelvakultabb, legelvetemültebb fia sem a prófétá korának. A bűnösök körülbelül azt mondhatták: ne mindig veszedelmet, romlást hirdesetek; nyugtassátok meg a népet; ne fenyegetétek a szent Isten haragjával. A prófétá azonban az ily oktan beszédet nem bírja szóról-szóra ismételni, híven idézni, ő belé harsogja a maga kárhoztható ítéletét: amit ti a prófétától vártok, nem egyéb mint az, hogy titeket elámítson, hogy letérjen a helyes útról, hogy félrevesse Izrael szent Istenét.

Ebben a két példában megnyilatkozik Jesája előadásának, de hozzá tehetjük temperamentumának, lelkének a sajátossága: amikor a tőle ostromozottakat megszólaltatja, velük mondatja el saját lesújtó ítéletét.

Már most ennek a két legszembeeszköbb példának fényével világítsuk meg Jesája beszédjeinek egyik-másik szavát. A közviszonyok majdani ziláltságát olyképp tünteti föl Jesája, hogy a fejtelenségtől megborzadt nép fiai megragadják egyik honfitársukat, mondván: «neked ruhád van, légy te a fejedelmünk, legyen ez az omladék a te hatalmadban. (Jes. III, 6.) Evvel ugyan nem lehet valakit az uralom vállalására csábítani. Az anarchiától rémülő nép talán azt mondhatta «ez a ממשלה hatalom legyen a te kezvedben», de Jesája már a fejedelemkeresők szavába teszi a szót: ממשלה «omladék jut a fejedelem kezére».

Jesája előadásának ugyanevvel a sajátossággal magyarázható az a rajz is, melyet a prófétá Jeruzsálemnek könnyelműségéről ad. Borzalmas veszedelem hárult el Jeruzsálemről (talán az asszir had vonult el). Isten fölszólítja a népet, szálljon magába. «S íme, vigasság és öröm, marhát ölnek, apró jószágot vágnak, húst esznek, bort isznak, — esznek, isznak, hisz holnap meg kell halnunk.» (Jes. XXI, 12., 13.) A nép nyilván másként okolta meg

a tivornyát: együnk, igyunk, mert megmentett minket az Isten esoda hatalma az assziroktól «sohse halunk meg». De a próféta feddi, megfenyegeti ezt a gondatlan, léha dáridót s a könnyelműség vádját már magukkal a tivornyázókkal mondatja ki: együnk, igyunk, holnap meghalunk.

Jesája erkölcsi ítéletének ez a szenvedélye megfigyelhető már könyvének első fejezetében is. A nép gyászol, hogy országa elpusztul, miként Szodoma és Amóra. A próféta bele harsog: de vagytok is Szodoma fejedelmei, Amóra népe. (I, 9., 10.) A nép azt hiszi, Isten színe előtt jelenik meg, a próféta bele-dörög, csak az Isten pítvarait tapossátok. (I, 21.)

Még amikor az asszír királyt szólaltatja ia meg Jesája, a pogány király szavába is beleszól az Isten prófétája: az asszír király a népek isteneit semmis bálványoknak (elilim) bélyegzi. (X, 10.)

Az egyéniségnek ez a kitörése, áttörése tán akkor is észlelhető, mikor Jesája magának Istennek szövegét adja elő. Avatásakor a próféta ezt a szöveget hallja: «hallgatva hallgassatok s be ne lássátok, látva lássatok s meg ne értsétek; hájasítsd el ennek a népnek a szívét, nehezítsd meg a fülét, tapasztd be a szemét, nehogy szemével lásson, fülével halljon, nehogy szíve föl-eszméljen, nehogy megtérjen s meggyógyuljon. (Jes. VI, 9. 10.) Az eredeti szöveg így szólhatott: hallgassátok, hogy belássátok, lássátok, hogy megértsétek; nyisd meg a nép fülét, szemét, szívét, hogy füle halljon, szeme lásson, szíve értsen, hogy megtérjen s meggyógyuljon. De a saját későbbi csalódását a próféta már az avató látomásába vetíti; — a végső eredményt, illetőleg eredménytelenséget célnak tüntetvén föl, ami Szentírásunkban (nemcsak Jesája prófétánál) nem ritka.

Összehasonlítás.

Többi prófétáinknál csak két helyet találok, mely némiképp megegyezik Jesájának evvel a sajátosságával, hogy a maga ítéletét teszi a megítélendőknél, az elítélendőknél szájába. Jirmijahu vádolja a népet, hogy a prófétai intelmekre nem hallgat, hanem azt mondogatja: «hiába, a magunk gondolata után járunk, mind-egyikünk gonosz, megátalkodott szívünk szerint cselekszünk. (Jés. XVIII. 12.), tehát a néppel magával gonosznak, megátalko-

dottnak bélyegezteti a maga eljárását.² Ámde meg kell jegyeznünk, hogy Jirmijahunál ez a fordulat: «a szív gonosz megátalkodottsága» már valósággal megdermedt s a megdermedt fordulat szinte már csak azt jelenti: szívünk szerint akarunk cselekedni.³

A számkivetésnek nagy vigasztaló prófétája indulatra csak akkor ragadtatja magát, ha a bálványokról szól. Ilyenkor szabadjára ereszti a gúnyját is: «nincs benne (a bálványkészítőben) sem megértés, sem belátás, hogy azt mondaná: felét (a fának) elégettem tűzben, sütöttem is parázsán kenyeret, pirítok rajta pecsenyét s megeszem, maradékát pedig utálatnak dolgozom föl, leborulok fatuskó előtt». (Jes. XLIV. 19.) Kivált a **לְהַעֲבֹה** szóval a bálványkészítőnek beszédjén áttör a prófétának kárhoztatása. Ámde figyeljük meg, az enyhe lelki vigasztaló próféta azon sopánkodik, hogy a bálványkészítő *nem* beszél ily értelmesen. Jesájának prófétái indulata hevesebben, nyilatkozott volna meg: ez a bűnös, oktan bálványkészítő így szól: a fának egy részével melegedem, kenyeremet meg pecsenyémét sütöm, a másikból utálatos bálványt készítek, otromba fatuskó előtt borulok le.

Hogy itt Jesájának mennyire egyéni sajátosságával állunk szemben, kitetszik, ha a tárgyaltuk jesájai mondatokat egybevetjük Szentírásunk egyéb könyveinek párhuzamaival. Azt az elszomorító jelenséget, hogy a nép nem akarja hallgatni a próféták intelmeit, Jesája olyképp jellemzi: a nép követeli, hogy a próféták őt ámítsák, hogy a helyes útról letérjenek, hogy Izrael szentjével hagyjanak föl. (XXX, 10., 11.) Ámós a népnek ugyanezt a bűnét így jellemzi: a prófétákra rájuk parancsoltatok, mondván: ne prófétáljatok (Ámós II, 12), Micha pedig ekkép: ne papoljatok, ezt papoljátok. (Micha II., 6.)

Az asszír király szavait Szentírásnak elbeszélő fejezetei is idézik. «Megmentették-e a nemzetek istenei országukat a kezemből? Hol van Chamath istene, ... Melyike ez országok isteneinek mentette meg népét tőlem... (II. kir. XVIII., 33—35., XIX., 12. Jes. XXXVI., 18—20., XXXVIII., 12.) Jesája még az asszír királlyal sem nevezeti a népek bálványait isteneknek, hanem «elilim», semmiségeknek. (Jes. X., 10.)

Jesája erkölcsi szenvedélye, vallásos indulata még a korholt bűnösöknek, még az asszír királynak szavaiba is a maga nemesen háborgó lelkét vetíti.

¹ Nem teljesen találó Duhm magyarázata: »Der zornige Prophet bemüht sich nicht, im Geist der redend Eingeführten zu sprechen, sondern legt ihnen sein eigenes Urteil in den Mund«. A próféta nem a fáradságot sajnálja, hanem avval fokozza kárhoztató szavának hatását, hogy a kárhoztatottakkal mondatja.

² Volz (Der Prophet Jeremia, Leipzig, 1922. p. 190. j.) elvitatja ezt a verset Jirmijától: »vor allem könnte der Prophet nicht den Leuten in den Mund legen, dass sie ihren bösen, verstockten Sinn ausüben wollen.« Jesája példái bizonyítják, hogy ez korántsem elgondolhatatlan.

³ A fordulat Jirmijahu könyvében a következő helyeken ismétlődik: III,¹⁷, VII,²⁴, XI,³, XVI,¹², XVIII,¹².

Budapest.

Dr. Heller Bernát.

GOETHE FAUSTJA ÉS KOHELETH.

(Vázlat.)

A nagy költő ösmerte és szerette a Bibliát. Csodás műveltsége mellett járatos volt az angol, francia, olasz, görög, latin nyelvekben és irodalmakban is és nem röstelte a fáradságot, hogy megtanulja a frankfurti gettó zsidó argot-ját. Így közelebb férközött a zsidó szellemhez és vágyott az eredeti forrásokba hatolni és héberül olvasta a Bibliát. Nyilatkozata a Bibliáról a szeretet nyelvén szól: Ich für meine Person halte die Bibel lieb und wert, denn fast Ihr allein war ich meine sittliche Bildung schuldig; und die Begebenheiten, die Lehren, die Symbole, die Gleichnisse, aller hatte tief bei mir eingedrückt, und war auf die eine, oder andere Weise wirksam gewesen.

A Biblia hatását a Fausta többen igyekeztek kimutatni. (Főleg Zunz.) A prólógust összehasonlították Jób könyve prólógusával. A II. részben maga a mű hozza Náboth szöležének történetét analogan gyanánt; fellépnek a Sámuel, könyvének hatalmas hősei (נבורים »die drei Gewaltigen«) Ézsajásból a מהרש"ל elnevezés. (Eilebeute.); a stíluson is nyomot hagy a Biblia; Mephisto irigylí Faustot: »ums Zwillingsspaar, das unter Rosen weidet« és e kifejezés az Énekek Énekéből ered: (4, 5). De ezzel aztán ki is merül az ezirányú kutatás, pedig sokkal erősebb biblikus hatások észlelhetők Fauston, melyek világszemléletét, alapeszméjét befolyásolják. Igaz, hogy e hatások kevésbé ponderábilisak, eszmei hatások, melyek nem annyira a külső jelentkezés-

ben, mint inkább a hatalmas gondolatépület belső szerkezetében mutatkoznak, mint komponens, dinamikus erők és így megtalálásuk mélyebb szemlélődést és megértést igényel.

A görög klasszicizmus és a német romantika igen erős hatásai mellett Koheleth biblikus hatása és befolyása a legnagyobb e műre. Míg a német romanticizmus szüli meg a költemény főalakjait és a középkor gótikus hangulatai adják miliójét; míg a klasszikus ókortól nyeri a könyv dús mitológiai vonatkozásait és kozmogonikus eszméinek lendületét; addig etikai szemléletét és mondhatom a mű alapeszméjét (amennyiben azt a sokszor misztikus közjátékok meg nem zavarják) Koheleth könyve szolgáltatja.

Mit tartalmaz Koheleth könyve? *Etikai cselekményt.* Koheleth az életet szemléli, a történeket és megállapítja hiábavalóságukat. Az emberi élet — minden vonatkozásaiban — hiábavaló. הכל הכל Hangsúly van a minden szón is. Lát minden történet és megállapítja mindnek hiábavalóságát. ראיתי אני את-כל המעשים שנעשו והה הכל הכל ורעות רוח. Szélkergetés minden törekvés az ég alatt, maradandó eredmény, érdemes boldogság nincs.

Így szemléli Faust is az életet. Már a színházi prólógus ki-jelenti, hogy a mű a teljes emberi életet fogja bemutatni, az ember minden irányú cselekvéseit, hogy önmagára ismerjen a szemlélő:

Greift nur hinein ins volle Menschenleben!

Ein jeder lebt's, nicht vielen ist's bekannt ...

Ein jeder sieht, was er im Herzen trägt.

Mint a bibliai műben Koheleth, úgy Goethe alkotásában Faust az a kiválasztott egyéniség, ki az élet minden vonatkozásán át keresi a maradandó, a tartós, a valódi eredményt, a boldogságot és egyéniségén átszűrve az élet mozgalmait és eshetőségeit értékelni tudja azokat.

Hogyan értékeli Koheleth az életet? Sötétlátással, pesszimisztikusan. Hiábavaló minden törekvés. Nincs eredmény, hiszen új, ami még nem lett volna. Örökös körforgás az élet, a tehetlenség önsúlya folytán. Mi az, ami igaz boldogságot nyújthat? A tudás, a bölcsesség? Koheleth szívét a tudás felé irányítja מהרש"ל hogy kutasson és elmélyedjen a bölcsességben minden tárgyról az ég alatt, ez rossz dolog, amit az Isten csak szenvedésekre adott az embernek: הוא ענין רע נתן אלהים לאדם

Sok felé irányul szemlélődése, elmondja magáról: *לִעֲנוֹת בּוֹ. אֲנִי הֵנָּה הַגְּדֹלְתִי וְהוֹסַפְתִּי חֲכָמָה עַל כָּל אֲשֶׁר הָיָה לִפְנֵי ... וְלִבִּי רָאָה הִרְבָּה דַּעַת וְחֲכָמָה.*

Íme én nagyvá lettem és gyarapodtam tudásban *felülmulva mindazt, ami előttem volt* és szívem látott sok tudást és bölcses-séget, de belátja, hogy mindez céltalan dolog, szélnek kergetése: *כי בֵּרַךְ חֲכָמָה רַב כְּעֵם וְיוֹסִיף חֲכָמָה מִכָּאֹב* Minél több a tudás, annál több a bosszúság, a fájdalom: hiszen be-látjuk, hogy semmit sem tudhatunk.

Ez a gondolat indítja meg a fausti koncepció hatalmas gépe-zetét is. Szűk, dohos dolgozószobájában elmélkedik Faust tuda-mánya és a tudomány hiábavaló voltáról: *Habe nun ach Philosophie ... Durchaus studiert ... Da steh ich nun, ich armer Thor — Und bin so klug als wie zuvor; — Und sehe, dass wir nichts wissen können — Das will mir schier das Herz verbrennen. Zwar bin ich gescheiter als alle alle die Laffen ... Dafür ist mir auch alle Freud entrissen.*

Tudásával nem képes az emberekre hatni, azokat átalaki-tani, értéktelen a tudás az élet gyakorlati szempontjából is. Keserű fájdalom mondatja Fausttal: *Kein Hund möchte so Länger leben.* Dohos barlangját megúnva, megutálva, szenvedései elől utolsó próba gyanánt a mágiához folyamodik.

A mágiában csatlakozva, a wagneri szépségtér üresség miatt a tudománytól még jobban megundorodva, megúnja az életet is, hiszen nemcsak szenvedéseink, de cselekedeteink is gátul, aka-dályul szolgálnak életünknek:

Soll ich vielleicht in tausend Büchern lesen,
Dass überall die Menschen sich gequält,
Dass hie und da ein glücklicher gewesen?

Öngyilkos akar lenni. A hajnalra köszönti méregpoharát, de mikor ki akarja üríteni, az angyalok husvéti kórusának hangja, a mult visszatérő derűs emlékei, egy ártatlan gyermekkor boldog áhítatának reminiscenciája visszatartják őt szándékától.

A szabad ég alá siet, friss levegőre. S midőn hazatér útjáról, melléje szegődik Mephistopheles; eb képében a kísértés. Célja, mint az égi prológ mondja, megkísértetni és próbára tenni Faustot. Mint a tagadás és rombolás szelleme mutatkozik be és mindjárt kohelethi szavakkal igazolja saját létét:

Denn alles was entsteht — Ist wert, dass es zugrunde geht
— Drum besser wär's, dass nicht entstünde.

Kohelethnél következőképpen:

יִשְׁבַּח אֲנִי אֶת־הַמָּתִים שְׂכָרָם מִתּוֹ מִן־הַחַיִּים אֲשֶׁר הֵמָּה הַיּוֹם עֲרִינָה יָטוּב מִשְׁנִיחָם אֲשֶׁר עֵרֶן לֹא־הָיָה. (4,13)

Dicsóítem én a halottakat, akik már meghaltak, jobban azoknál, akik még élnek; *de mindkettőnél jobb annak, aki egyáltalán még nem él.* Ami Kohelethnél az emberlét bajai fölött érzett pesszi-mizmus, az Mephistophelesnél az egész alkotás cinikus kritikája. Ám ez az életet únó hangulat, mely Fauston végigvonul, tisztára Koheleth hatása, mely még a kifejezéseken is nyomott hagyott: *וְשִׁנֵּאתִי אֶת־הַחַיִּים כִּי רַע עָלַי הַמַּעֲשֶׂה שֶׁנַּעֲשֶׂה אֶת־הַשָּׁמַיִם* (2,17) Én meggyűlöltem az életet, mert rossz nekem a történet, mely végbe-megy a nap alatt, mert minden hiábavaló és szélnek kergetése. Faustnak e hangulata sugallja az öngyilkosság gondolatát; ez mondatja vele az I. rész végén jóbi szavakkal: *O wär ich nie geboren; ez tör ki belőle a Mephistophelessel való beszélgetésben:*

In jedem Kleide werd' ich wohl die Pein
Des engen Erdelebens fühlen ...
Was kann die Welt wohl mir gewähren? ...
Und so ist mir das Dasein eine Last,
Der Tod erwünscht, das Leben mir verhasst.

És mikor Mephistopheles gúnyosan szemére veti, hogy Faust maga is ragaszkodik az élethez, annak minden sivársága dacára és nem ürítette ki azt a barna folyadékot ama rettentő éjszakán, Faust az elkeseredés exaltációjában, a sötétenlátó pesszimizmus-nak extatikus fokán, megátkozza mindazt, ami az élethez köti, nem csupán önnön-magát, hanem, aminek ő csak a szimboluma, az egyént, az embert:

Wenn aus dem schrecklichen Gewühle
Ein süß bekannter Ton mich zog.
Den Rest von kindlichem Gefühle
Mit Anklang froher Zeit betrog.
So fluch' ich allem, was die Seele
Mit Lock- und Gaukelwerk umspannt
Und sie in diese Trauerhöhle
Mit Blend- und Schmeichelnkräften bannt!
Verflucht voraus die hohe Meinung
Womit der Geist sich selbst umfängt.
Verflucht das Blenden der Erscheinung
Die sich an unsre Sinne drängt!

Verflucht was uns in Träumen heuchelt
 Des Ruhms, der Namensdauer Trug!
 Verflucht was als Besitz uns schmeichelt
 Als Weib und Kind, als Knecht und Pflug!
 Verflucht sei Mammon, wenn mit Schätzen
 Er uns zu kühnen Taten regt,
 Wenn er zu müßigem Ergetzen
 Die Polster uns zurechte legt!
 Fluch sei dem Balsamsaft der Trauben!
 Fluch jener höchsten Liebeshuld!
 Fluch sei der Hoffnung! Fluch dem Glauben
 Und Fluch vor allem der Geduld!

Megátkozza mindazt, ami az életnek megtartja és visszatartja az embert. Ez már a legsötétebb pesszimizmus. És már itt van csirája a további cselekménynek. Faust végig fogja próbálni a dolgokat, amelyek némi boldogsággal kecsegtetik; keresni fogja a dicsőséget, miután túl van már a szellem iránti elfogultságán és tudásába vetett hitén; tulajdonért, vagyonért fog küzdeni; keresni fogja a szerelmet, élvezni a szőlő balzsamnedvét, egyre remélve a tartós, igazi boldogságot. És amint látni fogjuk, így keresi örök epedéssel és örök lemondások között a *התורה*-t, az eredményt, a többletet, a tartós, maradandó boldogságot, mint az élet igazi célját és értelmét, Faust biblikus elődje Koheleth is.

Faustnál megkezdí kísértő munkáját Mephistopheles. Igéretet tesz, hogy megszerzi számára az áhított boldogságot. Fölhangzik a kétely és remény szózata a vágyakozó Faustnak ajkán:

Kannst du mich mit Genuss betrügen,
 Das sei für mich der letzte Tag!
 Die Wette biet' ich . . .

Werd' ich zum Augenblicke sagen,
 Verweile noch, du bist so schön! . . .
 Dann will ich gerne zugrunde gehn.

Ezen az alapon szerződést kötnek és Faust elindul boldogságkereső útjára. Még egyszer összefoglalja jövőendő céljait és a reménytelenség hangulata van szavaiban, hitetlenül megy az örömök elé; érzi, hogy nem az a pillanat fog jönni, amelyért érdemes élni és meghalni, hanem sok fájó csalódás keserű percei:

Dem *Taumel* weih ich mich, dem schmerzlichen Genuss,
 Verliebttem Hass, erquickendem Verdruss.
 Mein Busen, der vom Wissensdrang geheilt,
 Soll keinem Schmerzen künftig sich verschliessen,
 Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
 Will ich in meinem innern Selbst genießen.

Az emberiség örömeit saját egyéniségén átszűri, hogy értéküket megállapíthassa és a legyőzött tudásszomj után, elindul az élet többi viszonylataiban megkeresni a boldogságot.

Eddig a magas szemléleti pontig emelkedett fel már Koheleth is, mikor a tudásban csalódva az élet örömeit keresi, hogy *minden ember* számára normát találjon; mindaddig folytatni akarja a keresést, míg saját szavai szerint:

עַד אֲשֶׁר אֶרְאֶה אֶת טוֹב לִבִּי הָאֵדָם אֲשֶׁר יַעֲשֶׂוּ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ מִסֶּפֶר יְמֵי חַיָּהוּם

meg nem látja, hogy mi a jó az ember fiainak, amit tegyenek a nap alatt életük idején keresztül. És elindul Koheleth is a mámor és gyönyörök útján:

אָמַרְתִּי אֲנִי כֻלָּכִי לִכְהֵנָּה אֲנֻסְכָּה בְּשִׂמְחָה וְרָאִהָ כְּטוֹב וְהִנֵּה נִם הוּא הֵכֵל: לִשְׂחֹק אָמַרְתִּי מְדוּלָּל וּלְשִׂמְחָה מָה זֶה עָשָׂה. תִּרְתִּי כֻלָּכִי לְמִשְׁוֹךְ בֵּין אֶת בִּשְׂרִי . . .

Az örömököt keresi, a dúslakodó jólétet, borban áztatja testét, de azt találja, hogy a jó kedv, a mulatás *közönséges*, öröngés, és a durva örömöknek célja nincs. Az Auerbach-pince vad duhajkodása, a borissza tivornyázás nem elégti ki Faustot sem és undorral mondja dorbézolás fölött: Ich hatte Lust nun abzufahren. Még világosabban későbbi: «Geniessen» macht gemein!

Csalódás után tovább más örömök felé indul Koheleth és évszázadokkal később Faust. A szerelem égi érzése megkísérti Faustot, de abban is csalódik, nemcsak, hogy teljes kielégülést nem talál, de gyalázatos bűnökbe is sodorja őt a szenvedély és szerencsétlenséget hoz arra, akit forrón szeret.

Majd császári udvar fénye veszi körül (Koheleth maga király); a tönk szélén álló kincstárt bankógyártás ötletével segíti ki és a papírpénz fedezetül rejtett, földalatti kincseket ígér. És míg a bűvészi kőjátékokban újabb cselekmények hoznak csalódást Faustnak és mutatják törekvései hiábavalóságát, addig az állam rendje éppen a Fausttól eredő pénzügyi műveletek miatt felborul. De közben mily szomorú események. Bűvészetének

eredménye, hogy a pénz istenét személyesítő császár saját lángjaiban majdnem elpusztul. De az egész közjáték arra való, hogy bemutassa a pénz betegségeit és az általa okozott bajokat. Megjelenik a költekezés, a kapzsiság, Avaritia a fősvénység. Újra Koheleth jut eszünkbe:

יש רעה אשר ראיתי תחת השמש ורבה היא עליה האדם. איש אשר יתן לו האלהים עשר ונכסים ואינו לחסר לפשו מכל אשר יתאוה ולא ישליחנו האלהים לאכל ממנו... זה הכל וחלי רע הוא.

A pénz beteg, ha birtokosa nem élvezheti és a fukar sorsa is fájó látvány. A tekintély is érték nélkül való.

Faust keresztül megy a közjátékok csalódásain. Az allegorikus családi élet (a kommentátorok szerint a középkori romantizmus és az ókori klasszicizmus házassága és az abból születő gyermek a modern költészet) tragikusan felbomlik. Enyészet, halál fenyegetik a családi boldogságot, teljessé soha sem válhatik.

A gyász keserősége és a csalódás fájdalma kíséri Faustot komor sziklahegység szaggatott taraján. És most a sátán új örömek képét idézi a vágyakozó elé, talán azokban lel kielégülést:

Du überschahst in ungemessnen Weiten
Die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeiten,
Doch ungenügsam wie du bist
Empfandest du wohl kein Gelüst?

És egészen Koheleth stilusában folytatja:

Ich suchte mir so eine Hauptstadt aus...
Da freut ich mich an Rollekutschen,
Am lärmigen Hin- und Widdersutschen...
Zerstreuter Ameis-Wimmelhaufen.
Und wenn ich führe, wenn ich ritte,
Erschien ich immer ihre Mitte
Von hunderttausenden verehrt.

Ez a tekintély, az a **כבוד** melyről főntebb Koheleth is szólt, nem kell Faustnak:

Das kann mich nicht zufriedenstellen!

És tovább kísért Mephistopheles:

Dann baut ich grandios, mir selbst bewusst,
Am lustigen Ort ein Schloss zur Lust.

Wald, Hügel, Flächen, Wiesen, Feld
Zum Garten prächtig umbestellt.
Vor grünen Wänden Sammetmatten,
Schnurwege, Kunstgerechte Schatten,
Kaskadensturz durch Fels zu Fels gepaart
Und Wasserstrahle aller Art...
Dann aber liess ich allerschönsten Frauen
Vertraut bequeme Häuslein bauen.
Verbrächte da grenzenlose Zeit...

Ez a kecsegtetés sem kell Faustnak. Sardanapali gyönyörök nem csábítják. Mephistopheles kétségbeesetten már úgy véli, hogy nincs a földön semmi, ami Faustot vonzaná. De Faust azt mondja, hogy van még tér a földön: *nagy tettekre*. Nagy tettek, merész törekvések, serény munka, ami után vágyódik. Nem dicsőség, hanem uralom, birtok kell neki:

Herrschaft gewinn ich, Eigentum,
Die Tat ist alles, nicht der Ruhm.

A tengertől akar magának birodalmat hódítani.

Íme újra a Kohelethi cselekmény:

הגדלתי מעשי בנתי לי בתים נמנתי לי כרמים עשיתי לי גנות
ופרדסים ונמנתי בה עץ כל פרי. עשיתי לי ברכות מים להשקות מהם
יער צומח עצים. קניתי עבדים ושפחות ובני בית היו לי גם מקנה
בקר ובאן הרבה.... עשיתי לי שרים ותרעומות בני האדם
שרה ושרות

Nagy tettek, paloták, művészi és gyümölcsös kertek, vízművek, énekesnők, asszonyok — mindezeket az örömeket kipróbálja, de még a nagy tett és a tulajdon sem boldogítja, hiszen *mindez* szélnek kergetése. Faust még tettekre és tulajdonra vágyik. Undort és iszonyatot keltő hadi diadal után övé lesz a nagy tettek jutalma: a tulajdon. És íme Faust elégedetlen. Mert az ő tulajdona mellett másoknak is van kis birtoka. Nem az övé *minden*. A gazdagság elégedetlen. Fáj neki a területe közepén megcsendülő idegen harangszó, fáj neki a boldog öreg pár kicsiny hajléka, mert amott a föld nem az övé. De mikor lerontatja a kis kápolnát, Philemon és Baucis házikóját a lelkiismeret sír fel benne. Nem lehet boldog az önvád miatt. És most a gazdag, a dús férfiúhoz beköszönt a Gond. Az inség elkerüli a gazdag ember házáat, de a Gond, melyről Faust már az I. részben csodás szavakat zeng, a kulcslyukon át belép a hajlékba és megvakítja a gaz-

dagot. Ismét Koheleth szavai rezdülnek vissza emlékezetünkben a dúsról: **כִּי כָל יָמָיו מַכְאוֹבִים וְכֶעָס נֶם בְּלִילָה לֹא שָׁכַב לְבוֹגֵם זֶה הַכֹּל**. Minden napjai fájdalmak, bosszúság, még éjjel sem nyugszik meg szíve (a gondtól) ez is csak hiábavalóság. De más remniscenciánk is van. Philemon és Baucis szomorú esete felidéri a Kohelethi jajkiáltást az elnyomottak miatt:

וּשְׁכַחְתִּי אֲנִי וְאֶרְאֶה אֶת כָּל-הַשּׁוֹקִים אֲשֶׁר נַעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמַשׁ וְהִנֵּה דַמְעַת הָעֹשֻׁקִים וְאֵין לָהֶם מִנְחָם וּמִיד עֹשְׂקֵיהֶם כֹּחַ...! וְרֵאִיתִי אֶת כָּל-עֵמֶל... כִּי הִיא קִנְיַת אִישׁ מֵרֵעֵהוּ....

Minden fáradozás, csak önzés, és versengés, féltékenységek az embertársak között.

A megvakult Faustnak sírját ássák a lemurok. Az ásó csapásokat hallja a vak tudós és azt hiszi, hogy munkásai dolgoznak egy mocsár lecsapolásán, melynek ma lakatlan területe nemzedékek jövőjévé otthona lesz. És az a tudat, hogy az ő eszméje, munkássága jövő nemzedékek küzdelmes, de szabad életének lesz alapja, igaz boldogságérzettel tölti el. Érzi, hogy munkájának nyoma nem veszt el az æonokban és a magasztos boldogság előérzetében élvezzi azt a pillanatot, melyet meg szeretne ragadni, oly tiszta gyönyört nyújt, amelyért érdemes volt élni és érdemes meghalni. Beteljesül a szerződés, Faust meghal. Az ördög el akarja ragadni lelkét, de az angyalok kiragadják és megváltják Faustot a jelentőségteljes ígét hirdetve:

Wer immer strebend sich bemüht
Den können wir erlösen.

Az eddigiek bizonyítják, hogy a két mű probléma fölvetése és cselekménysorozata a lehetőségig azonos. A probléma egy: vajjon mi az élet értelme, célja, mi ad tiszta boldogságot az embernek? A megoldási módszer ugyanaz, indukció, végigtekintés az emberélet lehetőségein és azok értékének megállapítása. Vajjon az eredményben, a probléma megoldásában van-e hasonlóság? Mielőtt e kérdést taglalnók, rámutatunk egy-két hasonlatosságra a szövegekben, hogy a részletező összehasonlítást befejezzem. Mephistopheles a fiatal baccalaureussal a tudományról társalogván, azt mondja annak távoztával:

Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken
Das nicht die Vorwelt schon gedacht.

Mintha Goethe ismételné a Kohelethi híres ígét:

אֵין כָּל הַדָּשׁ תַּחַת הַשָּׁמַשׁ.

Ugyancsak az említett jelenetben a fiatalság előnyei vannak szembeállítva az aggkorral:

Des Menschen Leben lebt im Blut, und wo
Bewegt das Blut sich wie im Jüngling so?
Das ist lebendig Blut in frischer Kraft,
Das neue Leben sich aus Leben schafft.
Da regt sich alles, da wird was getan,
Das schwache fällt, das Tüchtige tritt heran...
Das Alter ist ein kaltes Fieber
Im Frost von grillenhafter Not...

Hasonlítsuk ezt össze Koheleth gyönyörű leírásával (11,9—12,7) és látni fogjuk a hasonlóságot. Ami eltérés e témánál mutatkozik, az a felfogásbeli különbség és a probléma megoldásában való eltérés eredménye.

Lássuk tehát mint oldják meg a felvetett problémát a megsemmisítő művek. Mindkét mű komor pesszimizmuson épül. Pesszimizmusuk azonban egy bizonyos mértéken túl már látványos, mert úgy Koheleth, mint Faust az emberi élet értelmét és értékét keresi. Tehát föltételezik, hogy *van* értéke és értelme az emberi életnek és mihelyt ezt teszik, máris optimisták. Miben találják a keresett célt? Faust magában a *tett*-ben, a törekvésben, a keresésben, a jövődöntő való munkásságban:

«Im Anfang war *die Tat*.» «Die Tat ist alles.» Im *Weiter-schreiten* find' er Qual und Glück — Er, unbefriedigt jeden Augenblick.» És mégis a komor pesszimizmus hangulatában szardonikus gúnnyal állítja oda az embert, hogy csak tévedésből lehet boldog, hiszen a *vak* Faust csak a lemurok sírásó munkáját hallja; a jövődöntő munkájának zaja csak illúzió. Tehát a megoldás mindössze az, hogy nincs megoldás, legföllebb annyi: törekvés, szándék, hivatásérzet legyen az emberben, mert csak az boldogíthat. De önmagát meg nem válthatja az ember — ezt a műveletet Goethe az angyalokra bizza, kik a törekvő embert «wer immer strebend sich bemüht» megválthatják.

Jób könyve optimisztikusabb, mert Jób önmagát váltja meg. Koheleth nem beszél megváltásról és ezért pesszimizmusa mélyebb, mint Fausté. De nála is felsőbb hatalomtól, Istentől függ az ember. Az emberlét hiábavalósága a Mindenhatóságra utal:

כי ברוב חלומות ודברים הרבה ואתהאלהים ירא

Mind-e fantáziák, hiábavalóságok és számos szavak eredménye, hogy az Istent féld. Így a befejezés is:

סוף דבר הכל נשמע אתהאלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם

Mind-e dolgok konzekvenciája, hogy Istent féld, parancsolatait megtarsd, *mert ez az egész ember*. Kohelethnél Istenben olvad az emberi élet minden célja és értelmet, értéket az életnek csupán az Isteneszmé ad. Nem a tett, a törekvés, hanem az istenfélelem az egyetlen dolog, ami nem hiábavaló. Ez a különbség a biblikus felfogás és Goethe világszemlélete között. Az öregségről szóló elégia is ezt a különbséget mutatja. Faustnál az ifjúság a *tetteh* ideje, Koheleth az ifjút arra figyelmezteti, hogy:

זכור את בוראך כימי בחורותך עד אשר לא יבאו ימי הרעה

Emlékezz alkotódra ifjúságod napjaiban, még el nem jönnek a szomorú aggság napja.

Természetes, hogy egyéb különbségek is vannak, de azok dacára is a két mű világszemléletének gyökere és gyümölcse azonos, a pesszimizmusból bontakozó optimista felfogás, mely szerint az élet hiábavalóságain túl az emberi hivatásérzetben rejlik az élet igazi értelme. Ez biblikus eredetű gondolat, melynek hatása Goethe gondolkodására a fentiekben feltétlenül kimutatható volt, mely hatás felderítése által úgy vélem nemcsak a Biblia-kutatásnak, de a Faust-irodalomnak is némileg hasznára lehettem.

* Feltűnő, hogy mindkét mű ugyanebből a motivumból indul ki. Ez nemcsak éles bizonyítéka a Koheleth hatásának, hanem a művek célja szempontjából szükséges beállítás. A fordított művelet, alacsonyabb örömökből a magasabbak felé talán kielégíthet kisebb lelkeket, ezért kell a legmagasabb örömből, a tudásból kiindulni.

° Ezt a gondolatot vélem megszemélyesítettnek a II. rész Homunculuszában, aki a keletkezés stádiumában *létezővé* akar válni, mindenütt keresi a létezés lehetőségét, de csak a végtelen óceánon, ahol egyéni léte elvész, találja meg; azonban léte ellobban, mielőtt valóra válhatna.

Székesfehérvár.

Dr. Hevesi Ferenc.

VILÁGNÉZETÜNK ÉS A MÓZESI TEREMTÉSTÖRTÉNET.

(Theológiai tanulmány.)

A világnézetek harcáról még kevés szó esett a magyar zsidó irodalomban. A vallásos felfogás rendszeres kifejtését és apologetikáját valahogyan elhárítottuk magunktól. Ennek káros következményeit kétségkívül érezzük. A vallásos világnézet apologetikáját fel kell építenünk. Ily irányú fejezetet nyújtanak jelen sorok, melyek inkább rendszerbefoglalók, mintsem új megállapítások.

Bevezetés.

Világnézet alatt értjük a világmindenség¹ eredetéről, életéről, mozgásáról, céljáról s mindezen jelenségek mögött működő erőkről s ez erők okairól alkotott felfogásunkat.

Kétféle világnézetről hallhatunk. Az egyik a vallásos világnézet, mely a mindenség életét, a jelenségekben mutatkozó bámulatos rendszert és tervszerűséget, a végtelen szellemi Lény, Isten, tudatos irányításának hirdeti. Ezen világnézetet megokolva, avagy sejtésszerűen — bátran mondhatjuk — az emberiség túlnyomó többsége vallja; vallja nemcsak az, ki vallásos iratokból merített felfogását az Élet csodás harmóniájában igazolva látja, hanem vallásos nézetnek sejtésszerű birtokában vannak a föld bármely tájékán lakók, kikben él az ösztönszerű vallásos érzés, Istenfelé vágyódás — bármely primitív formában is. A másik a mechanikus világnézet, mely a világ keletkezésének, életének, mozgásának okát csupán külső, mechanikus jelenségekre vezeti vissza: minden szellemi ok kizárásával. Szerintök az anyagok részecskéiben (elektronok) székelő «készsegek»-nek alkalmas véletlen útján való egymásra hatása az az ok, mely véletlenül létrehozta a világot, az életet, a fejlődést úgy, amint azt mi magunk előtt a maguk teljességében látjuk. Az előbbi irányzatot, miután az, az anyagon (materia) mutatkozó jelenségek mögött szellemi mozgatót is ismer, dualisztikus világnézetnek, az utóbbit, mely egyedül csak az anyagot vallja minden jelenség okául — materialisztikus vagy monisztikus felfogásnak nevezzük.

A közéletben gyakran hallunk ily szembeállítást is: vallásos világnézet — természettudományi gondolkodás. Ezen szembeállítás téves! ¹ *Amint a vallásos felfogás nem szállhat vitába a természettudomány pozitív kutatásaival, hanem annak kísérleti igazságait magáévá kell tenni, akként a biológiának avagy a fizikának nem lehet célja metafizikát nyújtani.* Megállapítható, hogy vallás és természettudomány között csak akkor volt és van harc, ha vagy a mereven és helytelenül értelmezett vallási tanításokkal akarták a természettudomány pozitív kutatásait pótolni, vagy ha a természettudós elhagyva elért kutatásai eredményét, természetbölcséleti hipotéziseket állít fel, valóságok helyett metafizikát nyújt. Éppen ezért a vallásos felfogás apologetikájának célja gondosan elhatárolni a tudományos kutatások bizonyított eredményeit, amelyek — mint látni fogjuk — valóban csak erősítik a biblia tanításait, elhatárolni a természetbölcselők metafizikai elgondolásaitól, melyeket igazolni nem tudnak, de szembehelyezkednek vallásos világnézetünkkel. Fejtegetéseink során sohasem szabad azon igazságot szem elől elveszteni, hogy a mi vallásos alapkönyvünk valláserkölcsei tanítások összesége és nem természetrajzi szakkönyv. A teológus bizonyítéknak, a monista támadási célpontnak egyformán jogosulatlanul használja fizikai, avagy biológiai kérdésekben a bibliát.

Meg kell ismernünk, rendszerbe kell foglalnunk és nyíltan leszögezünk, hogy a² vallásos világnézetet mennyire igazolják a modern tudományos kutatások, szólnunk kell arról, hogy milyen legyen a *művelt ember hite*, vallása, hol látjuk igazolva istenhitünket, hol és miben az emberi lelket, mily kapcsolatot látunk a teremő Isten és a halandó ember lelke között. És miután e kérdések a világnézetek harcában a Genesis első fejezetei körül mozognak, éppen ezért a mózesi világteremtés fejezeteit a világ keletkezésére vonatkozó legújabb kutatások szemüvegén át való vizsgálatát igyekszem nyújtani.

Mózes első fejezetei és a legújabb kutatások.

«Mózes vagy annyi természettudományi ismerettel bírt, mint korunk tudósai, vagy sugalmazva volt!» E néhány sokatjelentő, mélyértelmű és meggondolt szót nem teológus írta le, ki, hogy a biblia védelmére keljen, késői korok tudományos meg-

állapításait belegyömöszölve a Szentírás igéi közé, hanem a francia tudomány egyik büszkesége, a fizikai ismeretek egyik legnagyobb továbbfejlesztője, *Ampère*. Tehát vagy tudós, vagy — isteni sugallat írhatta le ily módon a mindenség keletkezését Mózes első fejezeteiben, — olyannyira helytálló megállapításai. A tudomány képviselőjének Mózes Genezisérről vallott felfogása nem elszigetelt jelenség. Idézhetjük *Helmholz*-ot, ki részletesen foglalkozva a mózesi és a tudományos kozmogóniával³ azt mondja: «... legyen szabad felemlítenem ... mily benső megegyezésben áll ... a tudomány ... az ókori Mózes szavaival ... nem sokban tér el, különösen, ha megfontoljuk ... » és ezek után részletes összehasonlításban igazolja a csodás találkozást.⁴ A kozmogóniának mózesi előadásáról *Cuizer* is hasonlóképpen ír. Mózes kozmogóniája ugyanabban a sorrendben lépteti fel a teremtesek korszakát, melyben a természettudomány. Amde nemcsak az első mózesi mondatok, vagyis a kozmogonikus versek, hanem a későbbi teremtes sorrendjére nézve is csodálkozással néznek a természettudósok a biblia bevezető fejezeteire. «⁵ A Genesis a maga korát tudományos tekintetben is éppen úgy felülmuta, mint etikai tekintetben. Ez a könyv több, mint emberi mű, Darwin elméletének háromezer év előtti derengéséről tanuskodnak» írja *Magdics* természettudományi munkájában.⁵

Ezen itt idézett sorok igazolják, hogy ha mi a biblia szavaiban felismerni kívánjuk a tudomány kutatásainak eredményeit, ha mi a bibliai teremtestörténetet kellő felkészültséggel — minden támadással szemben — helytállóan tekintjük és megírjuk apologetikáját, akkor ez éppenúgy nem anakronizmus, miként nem középkori exegetákra emlékeztető erőszakos magyaráztatás, derus.

A biblia első fejezeteit két részre oszthatjuk. Elsőben, hol a föld és az égítestek teremtes sorrendjét mondja el, a másodikban pedig az élőlények létesüléseinek egymásutánját. De *mindenütt csak a tényt közli — sehol sem a teremtes mikéntjét*. Hogy miként történt a teremtes, — ez a természettudományi kutatások munkáját képezi — mi csak ethikai célszót látunk a bibliában. A Mindenható teremő a mindenséget, tehát a gyarló ember Néki tartozik hálával, imádatlaltal, hódolattal, — ezt akarja velünk közölni s nem többet a Szentírás. Aki természetrajzot akar tanulni, — fizikát lapozgasson, — aki valláserkölcset — az a bibliát.

Ámde a tudománynak is és a hitnek is vannak fanatikusai, akik nem tudnak harmóniát találni az emberi kultúra e két alap-pillérje között és az emberi lélek nyugalját harcok zaja veri fel. A fanatizmusnak soha nincs igaza, mert alapja a harci hajlandóság és látását elhomályosítja a gyűlölet. A hit fanatikusai csak betűket látnak s nem akarják megérteni a talmud szavát, midőn azt kérdezi, hogy «a rézkigóra tekintés hogy lehetett gyógyulása a megmart testnek», avagy hogy «Mózes kezének égre emelése miként dönthette el a háború sorát?»⁶ A talmud érzi, hogy a Szentírás «emberi nyelven szól» s *nem a betűket, hanem a szavak és mondatok értelmét kell olvasnunk az Írásból*. Viszont a tudomány fanatikusai, mert a biblia 35 bevezető mondatából kettő talán szembehelyezkedik a legutóbbi kutatásokkal — már az egész mózesi tant elvetni akarják etikájával, fenségével együtt. Sem egyik, sem másik nem használ az emberiségen!

Ha tehát nem a betűket olvasom és ha nem keresem a bibliában a «miként» való teremtetést — a létesülés módját, annál inkább megtalálom az okát és az időbeli sorrendet — minden kritikával szemben.

Mózes előtt a mindenség teremtéséből csak a föld élete volt fontos, mert az ember létesülésének etikai háttérét kívánja adni. A Nap, Hold stb. létesülését ezért röviden közli. Csak éppen azt említi, hogy az is Isten műve és a földi ember világosságának és időbeosztásának mutatója.

1. *Kozmogónia*. A naprendszer keletkezéséről, tehát a *kozmogóniáról* szól előbb is a Szentírás az első két nap és a negyedik nap keretében. **בראשית** «Kezdetben teremté Isten...» A szavak azt jelentik, hogy az életnek, a létnek volt kezdete! Ismeretes az egyelvű világnézet azon tanítása, hogy az élet nem keletkezett, hanem öröktől fogva volt. Válaszunk: az élet nem lehetett öröktől fogva sem e földön, sem naprendszerünk többi bolygóján. Tudományosan megállapított tény, hogy földünk kezdetben oly halmaz- és hőállapotban volt, hogy ezen élet nem lehetett; a forró párák, izzó anyagok azt meg nem tűrték. Hogy pedig valamely más bolygóról hozták volna felénk az úgynevezett «*kozmosz porok*» az élet csiráját — ez a kérdésnek csak elodázása, keletkezésének más bolygóra avagy más naprendszerre való helyezése. Ott — ismét felmerül a kérdés — szintén izzó állapotú pára és anyag közepette hogy keletkezhett volna

élet? Amikor mi az élet keletkezésének «okát» kérdezzük azoktól, kik nem akarnak megnyugodni a mi vallásos felfogásunkban, akkor az élet oka, Teremtője helyett — az élet idejével: «örök» és az élet keletkezésének módjával: «véletlen» felelnek. Az örök — igen hipotetikus szó. Az «örök» fogalmát a mi agyunk be nem fogadhatja, mert «örök»nél még mindig van több, ha csak egy évet is hozzáadunk. A tudomány legalapvetőbb kérdésében, az élet keletkezésében, mégsem szabadna a tudomány nevében matematikailag ennyire meg nem állapítható időfogalommal pótolni az «ok» kérdését! Éppen így a «véletlen»-t, mely a tények módját adja, vagyis, hogy a cselekvés, — melynek mindig van oka — *nem tudatosan okozza a történelmet*, — nem szabad megtenni oknak — amikor ily rendszeres és törvények szerint járó hatalmas alkotást vizsgálunk, mint a világmindenség! A «véletlen» szó azt jelenti, nincs rendszer, nincs törvényszerűség valamely történelemben, de hogy a véletlen a törvények végtelen láncolatát adja — ez képtelenség. Éppen ezért mondja a tudomány két hatalmas szelleme: Darwin és Pasteur alaptételét — a vallásos felfogással egyetértve: *Kezdetben a teremtő az élet 4—5 vagy még kevesebb alakjába lehelt életet* — mondja Darwin. (A fajok eredete 1873. II. 333. l. ford. Dapsy.) Vagy másutt: «mégsem tudok belenyugodni, hogy ez az egész bámulatos világ a vak erőnek volna műve». Ismét más helyén munkájának, önéletrajzában: «Én nem vagyok oly vakmerő, hogy ily rejtett kérdések megvilágítását megkíséreljem. A lények összességének eredete számunkra titok!»⁷ Amikor pedig Pasteur-t egyik tanítványa megkérdezte a biblia első sorainak a világtéremtésre vonatkozó ígéről, így felelt: «Éppen azért, mert sokat elmélkedtem és tanultam — úgy hiszek benne, mint egy breton paraszt!»⁸

2. Hogy a Szentírás első mondatában, vagyis a «Kezdetben» már mint befejezett dologról szól az «égről» és «földről», holott az «ég» csak később, a második napon (1.8.) készül el, a «föld» pedig a harmadik napon (1.10) ez a legkevésbé sem ellentmondás. A héber nyelvet ismerők világosan értik, hogy beresith-kezdetben szó status contraktus, azaz birtokviszonylatban áll a mondat második felével s így fordítandó: Kezdetben annak, hogy teremté Isten az eget és földet, a föld még puszta és kietlen volt ... akkor mondta ... stb. Ez a mondat világosan csak annyit akar

velünk közölni, hogy volt Kezdet, amikor csak az Úr szelleme volt, amikor, a hat teremtségi nap előtt, előhozta a Teremtő az anyagot, melyből formált.

3. «Teremté Isten...» ברא ezen bara = teremté ige a teremtségi tényét jelenti; nem azt, hogy «miként», hanem hogy megtörtént és pedig tudatosan, akarattal és nem a véletlen munkája volt a teremtségi. Hogy az ég — *samajim* שמים szó alatt értendő-e a világűr, míg a *rakia* רקיע — az égboltozat, hogy a föld — erc szó lenne a chaos, míg a víz — majjim, a folyékony állapotban lévő materia, melyből az összes naprendszer keletkezett, — ez lehet vita tárgya, de, hogy ezt megelőzőve tényleg היה ובורו «puszta és kiellen» volt, erre elég, ha a tudományos felfogást idézem a maga teljességében. A kozmogónikus teremtségi elméletet a Kant—Laplace és Helmholtz tanításai szerint vallja a kutatás. Kant így ír: *Der Zustand der Natur scheint nur der einfachste zu sein, der auf das Nichts folgen kann.*⁹ Tehát a Semmi utáni legfelső fok volt a világűrben! Hogy ez a kicsivel több, mint a semmi, honnan jött — erre nem felel. Ámde szól arról, hogy a kaotikus anyag összehúzódni és az így fejlődő hőtől izzásba jött és világítani kezdett.

4. Ez a pont, melyről Helmholtz mondja, hogy a mózesi teremtségi-történet mily csodálatosan megegyezik a Kant—Laplace elmélettel. יהי אור «Legyen világosság.» Szól az Írás. Vagyis a sötétség előzte meg a világosságot, mert az összehúzódással lett izzó, világító a chaos.¹⁰ Még ez nem a nap világossága — mint a biblia szerint is csak a negyedik teremtségi nap lép elő a Nap. Világított az izzó ösgomoly, a folyékony, forgásnak induló chaos, melyről csak később — a negyedik napon váltak le a bolygók. Régi kérdés volt, hogy miként lehetett világosság az első napon, holott a nap csak a negyedikén teremtve. Ime, a tudomány felel reá!

5. Hogy mit kell értenünk «az első nap», illetve a nap — יום *jaum* fogalma alatt — erre félig a biblia, meg a talmud is utal. A Szentírás Gen. 2. mondatában például a *jaum* — nap alatt érti az egész teremtségi idő folyamatát — vagyis nem huszonnégy órát. Hiszen a huszonnégy órás *jaum* csak a negyedik napon, a Nap teremtsékor szerepelhet, vagyis az előbbi napok nem lehetnek ily mértékkel mérhetők. A bibliában a *jaum* néha csak a nappali világosság idejét jelenti, máskor meg tisztán időt, pl. egy hónapi

időt, azaz zárt időt, szóval nem oly határozott 24 óra értendő.¹¹ A zoltáráköltő ezer esztendőre teszi a Mindenható egyetlen napját, mit a Talmud is sok helyütt éppen a teremtségi 6 napja és a messiási kor hatezer éve közötti párhuzamnál magáévá tesz.¹²

6. רוח אלהים «Isten szelleme» a *ruach Elohim* kifejezés utal a vallásos világnézet alaptételére, hogy Isten szellemi lény, ki öröktől fogva, a kezdetek előtt volt, mint végok. Külön Szellem és nem megnyilatkozása az anyagnak, mint ezt a pantheismus hirdeti! «Isten szelleme lebegett» tehát külön az anyagtól, fölötté az anyagnak, előtte az anyagnak.

7. A «második nap» már a földdel foglalkozik, mely fölött «elválasztá az égboltozat fölötti vizeket a boltozat aluli vizektől». Ha követjük az előbbi tudományos elmélet útját, úgy megtanuljuk, hogy a föld körüli sűrű ködpárának lecsapódása, részben felhőkké emelkedése az, amit számunkra a biblia így egyszerű szavakkal közöl, ami időrendben teljesen fedi a tudományos álláspontot. Hogy ezalatt talán a földnek a napból való kiszakadását kellene értenünk és a vizek — *majjim* alatt a folyékony földanyag értendő — ez a kozmogóniához, mint tudományos kutatáshoz tartozik.¹³

8. A teremtségi harmadik napja két tényt közöl — de már teljesen a földön látszik történni (holott még visszatér a Szentírás a negyedik napon az égitestek történetéhez.) יקו המים «A vizek gyűlenek egy helyre, hogy láttassék a szárazföld» és azután תרשא הארץ *sarjasszon elő a föld sarjato*. E két teremtségi tény az anyagnak és a földi életnek kapcsolatát tárja elénk, felelve az élet keletkezésének kérdésére. Nem azt mondja az Írás, hogy kész növényeket teremtett a Mindenható, hanem a víztől imént szétvált föld sarjassza elő anyagából az első életet, vagy az első életeteket. Ez azt jelenti, hogy a föld elemeinek oly rejtelmes vegyülését végezte a Teremtő, hogy azokból élet fakadt. De hogy az elemeknek megvolt már ezen termékenyülő sajátossága, — amelyet a tudomány lombikokban lázasan keres — ezt a «sarjassza elő» kifejezés világosan mutatja. Hozza elő a föld, ami benne volt már a kaotikus időkből, de még előbb nem vala alkalmas életviszony a víz és száraz együttesében. Ezen teremtségi nap eseményei, illetve ennek leírása tolthet el bennünket a legnagyobb bámulattal! Sokáig támadták ugyanis a bibliát éppen e napi közléseért, mondván: hogyan lehetett növényélet a földön a harmadik napon,

holott a nap fénye csak a negyedik napon jelentkezik? Ezen kérdésre megfelelt Pasteur¹⁴ és Arrhenius¹⁵. A harmadik napon ugyanis megjelentek azon növények, melyeknek «nincs szükségük napsugárra, nincs szükségük oxigeniumra, hanem szénsavra, meleg és nedves levegőre. Épp ezen növényeknek volt rendeltetésük, hogy a Föld légkörét a felesleges szénsavtól megtisztítsák, oxigeniummal ellássák és a többi növények, állatok és emberek lélekzésére alkalmassá tegyék.¹⁶ Enélkül nem találtak volna terített asztalt a későbbi növények és állatok és az ember»¹⁷. Megoldva tehát a nagy rejtély. Nem tévedés, nem zavar a teremtés sorrendjében, hogy növények éltek Nap nélkül — hanem éppen e növények — melyek később a Föld szénkészletét adják — voltak a későbbi lét előfeltételei.

9. A lét keletkezésének problémája elől el nem zárkoztunk. Hiszen erről szól az *ötödik* és *hatodik* teremtési nap és részben már a harmadik is. A vallásos felfogásnak semmi oka nincs, hogy az élet keletkezése közben kémiai processzust is ne lásson. De hogy a kutatás határán túl «miként» helyezte a Teremtő az anyag részecskéibe az egymásra kölcsönható életelőhozó *erőt*, — ezt csak hódolattal készen fogadjuk el az Alkotó kezéből, de utánaoznunk nem tudjuk. *Még az sem lehetetlen, hogy az emberi szellem egykor ellesse az anyag törvényeinek titkát és élősejtet konstruál*, de akkor sem marad kevésbé bámulatos és hódolatra parancsoló a nagy Törvényadó műve, teremtő ereje, mely ily képességgel ruházta fel a szervetlen anyagot, hogy abból nefes chajjó szerves élet keletkezhessen, ily törvényt szabott a legelrejtettebb parány anyagába. A monizmus felveszi az *östermődést*, a generáció *aequivocát*, vagyis hogy az első sejt, a protoplasma önmaga, *véletlenül* hozta létre önmagát¹⁸, mert atomjaiban az erők bizonyos összegét bírja magában s ily szempontból *telkes*. A biológiai-kémiai részét ez elméletnek elfogadhatjuk, tényleg erők vannak az atomokban és ezek egymásra hatva előhozhatták az életet, — de nem *véletlenül*, mert az atomokban már benne van az «erő» — azaz a törvényszerűség, amelyet anyag önmagának nem adhat — csak kaphat létesülése pillanatában az Alkotótól.

E kérdésben igen óvatossá kell lennünk, mert e pontnál kezdődik a természettudomány átalakulása hipotetikus természetbölcsleletté. Amíg igazolva a tudományos kutatás — örömmel tanuljuk és elfogadjuk tanításait, melyek mint láttuk — és

látni fogjuk — csak erősítik a vallásos felfogás alapját képező Szentírás mondatait, — ámde midőn elhagyják az empirikus kísérletek és buvárlatok talaját, az élet keletkezésének elméletét szinte a mesék világába teszik — ezt el nem fogadhatjuk. Elég, ha idézem azon elméletet, hogy az első sejtet valamely más naprendszerből a fény hozta ide a kozmikus por útján — véletlenül, ide hozta — holott a legközelebbi állócsillagról a fény kilencezer év alatt ér ide, holott a világűrben lévő hőfok — 273 fok! Hihető-e ez? Pedig, ha elfogadjuk is, akkor újra előáll a kérdés, hogy azon sejtküldő bolygón miként keletkezett az élet.¹⁹ Felveszi a természetbölcslelet az *atomleket*, a *sejtintelligenciát*, a természeti törvényeket, hogy mechanikus munkának tekintse a világot. Más szavakkal mondja el azt, mint mi: *hogy törvényszerint jár a nagy gépezet*.

10. Szólnunk kell még a *származástan* kérdéséről. A Szentírás első fejezete tízszer használja e szót: *l'mínó*, — *nemeik szerint teremte*, azaz *fajtájai* szerint az élő lényeket, a növényeket, halakat, madarakat, emlősöket. Ez azt jelenti, hogy az Írás a *fajok állandóságának* elvét hirdeti, szemben a tudományos felfogással, mely a fejlődés, azaz az átalakulás, a *fajok egymásból származásának* alapján áll. Ezen éles ellentét már a tudományos világban megvívta harcát, de a vallásos felfogásnak sincs oka a régiek betűszerinti harcát követni. A mózesi teremtéstörténet első alapelve, hogy a teremtmények nem egyszerre, hanem időben egymásután teremtettek: egymást követő időszakokban. A hat teremtési nap mégis csak egymás után jó és fokozatosan, nem összevissza, hanem határozott haladással csaknem pontosan úgy, — amint azt a *darvini fejlődés mutatja*. Ha elolvassunk egy, a származástani elméletet tárgyaló tudományos munkát, úgy nagy ámulatunkra, a keletkezések egymásutáni rendje nagy általánosságban csaknem pontról-pontra egybevág Genesis I-ső fejezetének rendjével. Hogy a növényeket a vízi férgek és halak követték, majd utánuk a szárnyasok és utoljára az emlősök! Szóval előbb a tojásokkal szaporodók és csak azután az emlősök.

11. A teremtés utolsó lépése volt az ember. *Ismét a csodálatos találkozás a biblia és a modern kutatás között*. Hogy a 6 nap vajjon szóról-szóra értendő-e, avagy mint a jaum szó tárgyalásánál előbb említém, azt jelenti: idő — erre az alábbiak nyomán felelhetünk. A teremtéskor a teremtmények életkörülményei megadattak.

Látjuk, hogy (1²⁰) az embernek növényi táplálék vala szánva. És ime, maga a biblia számol a változással, hogy idők folyamán az emberiség áttért a hús-evésre! Másszóval az Írás nem szóról-szóra értelmezi önmagát, különben nem sorolná föl a megengedett állatokat, nem utasítaná Noét (6²¹), hogy az *ehető állatokat* gyűjtse magához. Már pedig, amint az emberi szervezet átalakul a táplálék változásaival — s maga a biblia szól óriásokról, — akként átalakulhat az állati szervezet, átalakulhatnak a fajok! Hiszen feltűnő a *l'mino* למינו faj tiszteri említése; mondhatná valaki: Mintha csak a biblia tudatosan hirdetné: igenis fajok vannak! (mintha vitatkozni akarna e tiszteres ismétléssel... Erre azonban — hogy a biblia az ő korában tudott volna a vitáról — képtelenség gondolni.) Talán éppen ellenkező értelme van a *«min»* szónak! nem a *jelenlegi faj, mint zárt egység összesége, hanem mint ősfaj, mely majd «szétválík», elkülönödík bizonyos határok között.* A min — faj szó első, igei értelme (L. Gesenius) az arabbal rokon jelentésben: *széthasítani, hasadni, elválni.* A megteremtett «fajok» nem azon faj összes alfajait magába foglaló ösöket jelenté, (mert akkor akkusativust kívánna és nem a «lamed» konstrukciót!) hanem az ösöket, melyek idők folyamán igen sok keletkező fajnak ősei, — de már beléjük plántálva a fejlődési lehetőség mind a keletkező fajaik *szerint».*

12. A származástant mi elfogadhatjuk — mint az isteni bölcsesség eszközt: a föld benépesítésére! De nem fogadhatjuk el azon tételt, hogy az állatok egymásból csupán «mechanikus» külső behatások nyomán alakultak át. Amint a fejlődéstan hívei mester-séges fajokat tenyésztének gondos kiválogatás útján, tehát nem mechanikus, hanem tudatos, célirányos szellemi munkával — úgy történik ez a természetben is az isteni bölcsesség közreműködésével.

13. A vallásos világnézet azonban nem elégedhetik meg az Istenhittel. Hinnünk kell a testben megnyilatkozó lélekben, amint a tudomány is hisz az anyagban megnyilatkozó erőkben. «Gyűljenek össze a vizek», «sarjasszon a föld», «hozzon elő a föld» «nyüzsgjenek a vizek», «pára szálljon fel», «uralkodjék nappal», e kifejezések alatt azt érthetjük, hogy az erők «működjenek» az anyagi jelenségek mögött.²⁰ A jelenségek mögött erőket észlelünk még pedig *fokozatos erőket*, melyek *célirányosan* fejtik ki tevékenységüket.²¹ Erre utal a többszöri כִּי טוֹב megjegyzés, vagyis, hogy

céltudatos a teremtés és működés, tervszerinti, ok és okozatos működés, nem pedig a vak véletlen műve. Az erők fokozatainak csúcspontján áll a נִשְׁמַת חַיִּים az *emberi lélek*, az öntudat. Ezen hitemet, hogy a testben külön szellemi lélek él, igazolják a következő tények: 1. Szellemi működést csak szellemi ok hozhat létre. Ok: a lélek, okozat: a gondolkodás. 2. A lélek létezését igazolja, hogy még anyagi énem kárára is elvont dolgokban leljük örömlünket (jótekonyság, szeretet). 3. Bőjtölteni tudunk a test ellenére szellemi célokért, bűnbocsánatért. 4. Hatalmas igazolása a léleknek a mindinkább polgárjogot nyerő szuggesztív gyógyítási módszer. Az öntudatba parancsolt képzet útján a szellemi én parancsol a béna karnak és mozgásba lendíti. 5. Az agy és táplálékai anyagsere útján rövid idő alatt teljesen új sejtekkel pótoltatnak és én mégis érzem, hogy «én»-em ugyanaz, visszamelékezni tudok. 6. Kémiailag előállított sejtek, vegyületek az élet legparányibb megnyilatkozására sem képesek. Sőt. Az élő-sejtek elválasztva a testtől elhalnak, míg ha új élő egyénre ragasztjuk azt — mint operációknál — bekapcsolódnak az élő szervezetbe. 7. A lélek létezését igazolja az akarni tudás és 8. a lelkiismeret. Tehát vannak fokozatos erők, van lélek, melyeknél «*Ki tanár*», vagyis *célirányos* fejlődés van az égi gondviselés munkájában, hogy minden: *la'aszausz* = a kiszabott *természeti törvényeket* követve csak megerősítsék ami hódoló alázatunkat a Teremtő végtelen hatalma és szelleme előtt. *La'aszausz* = a fejlődés csirája magába rejtí a származást, a mozgásokat, a törvényszerűségeket idők végeig.

14. A naprendszer, az egysejtű améba, a növények, állatok és az ember mind-mind törvények szerint élnek, törvények szerint léptek a lét színpadára. A törvényszerűség kizár minden véletlenséget, mindenütt a Szellem rendszeres munkáját látjuk — *ez a mi szilárd vallásos világnézetünk.* — Kutatni kell, mert szellemünknek megadta e jogot Alkotónk, ki «mindent megteremtett célszerűen a maga idején, az egész világ előtt megnyitotta szívünk a nélkül, hogy rájöhetne az ember az alkotás módjára (mikéntjére), amint Isten alkot kezdettől a végig». (Koh. 3...).

Befejezésül idézem a nagy fizikus tanítását: «Minél mélyebben hatolunk be a természeti erőknek harmonikus, változatlan, törvényekszabályozta és az emberi teljes megértés számára

mégis elfödött birodalmába, annál alázatosabb szerénység vesz rajtunk erőt... és annál nagyobb csodálkozás fog el ama végtelen rendező Bölcsesség iránt, mely az egész teremtetést áthatja.»²²

¹ Világmindenség alatt értve a megfigyelésünk alá vonható összes szerves és szervetlen létezőt, az embert és az őt környező élő és élettelen tárgyakat, a Földet és naprendszereket.

² Régekte a természettudományt a vallást aláásónak tartották; ma a vallás tekintetbe vette a tudomány jogait, a tudomány meg elismerte a vallás nagy alapvető igazságait. Ira Remsen. Term. Tud. Közl. 1905. 56. l. A természettudományok lefoglalása a hitetlenség javára a művelődéstörténet legvakmerőbb hamisítása. Apponyi. 7. lap.

³ Helmholtz: Népszerű tudományos előadások 293. lap.

⁴ Lásd később a kozmogóniánál.

⁵ 1916. 175. lap.

⁶ Talmud R. H. 29a.

⁷ A fajok eredete. I. 222. II. 332. és a köv.

⁸ Kneller: A modern természettudomány úttörői. Budapest, 1908. 425. l.

⁹ Kant: Allgemeine Naturgeschichte. Leipzig, 1898. 42. lap.

¹⁰ Helmholtz i. h.

¹¹ Num. 11. 20., 21. «egy hónapi időt» chaudes jomim.

¹² Néha évszak jaum kócir Pr. 25. 13, jaum ha-seleg 2 S. 23. 20. Idő előtt Hiob. 15. 32., idő, eset Lev. 14. 57. Talmud R. H. 31a.

¹³ Magdics i. m. 185. lap.

¹⁴ Petrik: Pasteur emlékezete. Term. Közlöny. 1896. 232. lap.

¹⁵ Arrhenius: Földünk és az égitestek. T. T. K. 1907. 677. l.

¹⁶ Ilosvay: A chemia alapelvei. 246. lap.

¹⁷ Magdics i. m. 186. lap.

¹⁸ Haeckel: Welträtsel. 104., 91. stb.

¹⁹ Svante Arrhenius: Das Werden der Welten. 1908.

²⁰ Haeckel: Hogy a tapasztalás alá eső tünemények mögött mi rejlik (a «Ding an sich»), nem tudjuk. Welträtsel. 94. l.

²¹ Lenhossék: Minden érzésünknek s a józan ítéletnek is fel kell lázadnia a lelkiek világának rideg, vigasztalan mechanikai felfogása ellen. (Az ember helye a természetben. Bp. 1915. 4. lap.)

²² Siemens W.: A természettudományok kora. T. T. K. 1887. 42. l.

Budapest.

Dr. Kálmán Ödön.

RÉGI ÍRÁSOK.

A hazai zsidók megmagyarosodása a nemzet újkori történetének egyik legfontosabb fejezete, de az idevágó anyagot még nem ismerjük teljesen. A hitközségek irattáraiban temérdek adat rejtőzik; nemcsak a zsidók jogi helyzetére, hanem a kehillák belső életére, kultúrhistoriai szellemére is tanulságos, jellemző akták.

Monografiákban, folyóiratokban a meginduló és neki lendülő magyarosodás mozaik-képei; javarészt a magyar szónak zsinagógai és iskolai érvényesülése, vagy közéleti parádéknál, tisztelgéseknél való szereplése. Külön kutatást érdemelne a kehillák ügyvezetésének magyarsága. A kezembe akadt egy gyönyörűen litografált meghívó 1846-ból, mely nemcsak hogy magyar, hanem egyetlen mondatban terjengő dagályosságával lelkendező, naiv hangjával a negyvenes évek hamisítatlan nyelve, jellegzetes formája. Az a zsúfoltság s fellengzés a kor ízléséből fakadó, ízig-vérig való — magyarosság. Így csak az stilizálhatott, aki magyarul gondolkozott is s élte is a magyarságot a nemzettel való kultúregységben.

«Honi nyelven.»

A Püspök-Makói izraelita község ima-házába folyó 1846-dik évi nyárutó 29-dik napján délelőtti 10 órakor egy a Királyi Felség különös kegyelméből az egész magyarhonban létező izraeliták türelmi adójának végképi eltörlesztése örök emlékeül tartandó rendkívüli örömnepi — honi nyelven előterjesztendő — ájtatos szertartásu isteni tisztelet díszítésére 's ezt követve, ugyanazon nap esti nyolc órakor öröm-ünnep emlékeztetése tekintetéből a község vendéglője nagy termében a nemes megye kórház javára adandó, 's fényesen kivilágítva tartandó tánc-vigalombani részvételre Tekintetes Abelesz József orvos tanár urat alázatosan meghívják.

*Püspök-Makói izraelita község bírója,
előljárói és egész községe.*

Repesnek a szavak, mint akkor a szívek. A honi nyelv megszólaltatása a templomban: ez volt az ünnepi nevezetesség.

A templomon kívül pedig? az örömnapi konvencionális velejárója: táncmultság, melyet a nagy talmudi tekintélynek, Ullman Salamon rabbinak szigorúan vallásos hitközsége — maga a hivatalos község — rendez, a kehilla élet szellemének, társadalomtörténetének szempontjából is figyelemreméltó esemény. A Püspök-Makó név jelzi, hogy itt a csanádi püspök volt a kegyúr. A püspöki hatóság ellenőrizte az egész község-kormányzatot, választást, ügyvezetést s mindebben utasítást adhatott. Ez az 1814-ből való irat a választásokról rendelkezik: Meg volt ugyan eddig az Uradalmi Tiszttség által határozva, hogy Makó-Püspöki Mező Városba lakozó zsidó község részéről az Biró választás Husvéttyok ünnepei alatt azon időbe tudniillik, midőn minden Lakos ide haza szokott lenni tartassék, valamint mind ez ideig ezen egyenlő akarattal eredett végzés voltaképpen meg is tartatott: de mivel ezen Biró választás ideje azért is némelly Lakosok által előttem alkalmatlannak jelentetett be, hogy ennek megtartása mellett azon Birák, kik tsak egy Esztendő elfolyása alatt viselték hivatallyokat, az község hasznáirul illendő számadásaikat fogyasztkozás nélkül azért sem teheték meg, mivel az község jövedelmeiről kötött arendális Contractusok tsak Septembei, vagy Octoberi Holdnapnak végződtek és így egy Esztendőbeli jövedelemről két Esztendőbeli Biráknak kellett számolni. Hogy tehát jövedőre ezen szembetűnő akadály is eltávoztathassék, az Földes Uraság által meghatároztatik, hogy ezentúl az Biró választás mindenkor Septembebe esendő Sátoros Ünnepeken tartassék oly szoros kötelesség mellett mindazonáltal, hogy ez alkalmatossággal az Birák, számadásaikat okvetetlenül elkészítsék és be is adgyák 's azok meg is vizsgálthassanak, különben azon Biró viselő Lakosok, kik Sáfárságokruul számot nem adnának, az Birónak választandó Személyek közé az Földes Urassági Tiszttség által nem fognak kinevezetni; Ezekre nézve tehát ez most folyó Esztendő fél, máji napra rendelt Biró választás most függőbe hagyatik és az jövő Septembebe esendő zsidóság Sátoros Ünnepeire hallasztatik. Kiadatott Makón Áprilissal 12-dik napján 1814-dik Esztendőben.

*Remetei Kőszeghy János,
Plenipotentiarius által.*

Az utóiratban még egyszer sürgeti a Birák számadását a megjelölt időre, mert «minden Vagyományok mindaddig Conscriptio mellett Sequestrum alá fog vétetni, míg Számadások alul magokat ki nem szabadították». Ehhez a hatalmas nagy úrhoz, Kőszeghy Jánoshoz fordul Polyák Lőrincz makói kereskedő 1816-ban az ő igen alázatos kérelmével. A zsidó sors bizonytalansága, kegytől függése fohászkodik végig az íráson, mely nemcsak történelem, hanem valóságos nyelvmű, a magyarosodásnak 110 éves dokumentuma nemcsak szóban, hanem érzésben is, mely egyes fordulatokból, kifejezésekből megcsap bennünket: a honi talajban való meggyökeredzettség tudata, a közhasznú tevékenységre vágyó polgári hűség fogadkozása. Legelőször arra hivatkozik, hogy már az apja is idevaló: ez a dátum — 1776. «Nagyságos Plenipotentiarius ur! Kegyelmes uram! Minek utánna Polyák Jakób édes Atyám már 40 esztendőktől fogva P. Makó Várossának Lakossa, egyszersmind a' Israelita Communitás részéről 20 esztendő Esküdt, több Nemzéseit fel nevelt és már némellyeket szárnyaikra bocsájtott; és mivel az ő Ház-Fundussa arra elégtelen, hogy több részekre felosztattassék, én is ő tőle külön válni kéntelenítettem kisebb Testvérjeimre; 's 11 Esztendőktől fogva más Házánál Zsellérképpen tartózkodom, Arendás Boltot tartok, a közönséges szükségre alkalmas Portekát árulok, Gyapjuval és egyebekkel kereskedek; már Feleségem és öt Magzataim lévén, Kereskedésemnek biztossabb előmenetelére és Tselédjeimnek nyugodalmassabb Maradásokra nézve, P. Makó várossában egy kereszténytől Házát 's portát meg venni óhajtanék. De mivel nyilván tudom, hogy 'sidónak a kereszténytől Contractus értelme szerint a Földes Uraság engedelmével Házát venni szabad nem volna; még is én szükségemtől szorongattatván, a Mlgos Uradalom Tiszttségéhez folyamodtam ugyan, de kérésemben nyertes nem lehettem, hanem Nagyságod kegyes Személye eleibe utasítottam. Ugyan azért mély megalázkodással folyamodom Nagyságod atyai Kegyelmeiségéhez tudván azt: hogy a Makói Jobbágyság boldogulásuk inkább szívén fektűdne, sem mint azoknak szerentsétlenségüket szemlélni kívánná; illyen tellyes Bizodalommal lévén esedezem, méltóztasson Kegyelmissen énnékem annyi szabadságot engedni, mely szerint én mostanság egy Makai kereszténynek el rongyolott, púszult

és Áruba botsajtott Házát 's portáját meg vehessem és hogy azt mint tulajdonomat örököszen bírhassem; a következő okaimra nézve is 1. Mivel Makai születés és Boltot is tartó Kereskedő 's tselédes ember vagyok; itt nevedkdvén fel idegen Helyeken boldogulásomat nem remélhetem. 2. Valamint az édes Atyám egész életében, hogy a Mgos Földes Uraságnak és a Ns' Vármegyének minden Időkben eleget tehessen dolgaikat intézte és magát érdemessen viselte, úgy én-is, nyomdokait követvén számosabb Esztendőkből a' Israelita Communitásnak Perceptorai és Eskütti Hivatalt viselek, és ennek utánna is érdemeket tenni kívánok. Millyen én erántam való különös és kegyelmes engedelmeért a midőn Földre borulva ujjabban-is esedeznék; kívánván hoszszas és békés életet, vagyok Nagyságodnak Makón 9. Jan. 1816. Legalázatosabb Szolgája Polyák Lőrincz Makói kereskedő.

A derék Polyák Lőrincz utódai, ha élnek, az ükapjukig is tudnák igazolni magyar honosságukat.

A materialista (1818).

Nehogy valami régi eretnek-pörre gondoljunk. Egy szegény zsidó boltos nevezi így magát, vásárláró portékás, kinek versenytől úgy akartak megszabadulni, hogy elvették az áruit. Életkép a zsidó küzködésének s gazdasági védtelenségének világából: Tekintetes Uri-szék! Kegyes Uraim! Alább írok a Tekintetes Uri-Széknél kegyes színe eleibe alázatosan terjeszteni kéntelenítették; miképpen most a mult holnapban a kereskedésemnek (tudni illik Materialista kereskedésemet illető Portékákkal) nagyobb folyamattya és Házamnak könnyebb feltartására a Nagylaki privilegiált héti Vásárra is a Felességem ki ment, a hol is bé vett szokás szerint botélias portékámat is úgy mint Liquert, Tokajt, Rozsolist árulás végett ki raktam, és árultam; az odavaló Kortsmák Arendátora mi nemű okokra való nézve ötlet árulásában meggátolt és a mi több tíz Boutelia Rozsolist tőle erőszakossan el is vett. Melly károsításomat mint hogy Ország szerte mindenütt közönségesen szabad az ollyatén portékákkal való Kereskedés nem lévén különösen köz hírről, hogy egyedül csak Nagylaki Vásárban árulni ne legyen szabad. Arra való nézve egész alázatossággal esedezek

a Tekintetes Uri-Széknél, méltóztassék károsodásomat kegyes szívre venni, és ötlet egyszersmind meg tiltani, hogy az illyetén prevaricatióktól jövőndőben olya magát. Melly eránt is a midőn kegyes végzését elvárnám, minden Tisztelettel vagyok a Tekintetes Uri-Széknél Makón 28 Jan. 1818. alázatos Szolgája Kopitel Márkus Makó. Materialista.

A hitközségi ügyvezetés.

Nemcsak a hivatalos megkeresések, beadványok, hanem a hitközség belső adminisztrációjának ügyiratai is, pl. költségvetések, utalványok, bevételi-kiadási jegyzékek, már jó rég magyar nyelvűek. Itt van 1836-ból a kóser mézsárszéki dolgában kötött szerződés, mely gazdaságtörténeti vonatkozásaival is fölkeltheti érdeklődésünket. Megemlíti: «az Ország szerte való Marha dögne uralkodását, mostoha üdöt és e' miatt a Mézsárszéki haszonbérlnél több akadályos környülményeit . . » Az előjárók méltányosak iránta, de kötelezik többek közt arra is, hogy «nem csak ezenn községet, hanem az egész Publicumot is, azonn Székekben a' Nemes Vármegyéből ki adatandó Arszabály szerént, szakadatlanul jó, friss, egészséges és elegendő, kóser Marha, Juh és bárány hússal el látni. A vallástörvényi és pénzügyi pontokon kívül egy különleges intézkedés, mely a lakosokkal szemben védi a haszonbérlo érdekeit, hogy «noha azoknak magok házok szükségeire ha mindjárt naponként is, Junius holnap végéig egy bárány saktereztetni megengedtetik; de annak hátulsó részét, egy krajtzárral oltsóbban fontját számítván, a Haszonbérlnél által adni kötelesek, és koránt sem ezenn részt, házanként eladogatni, különben ha azonn lakosok közül valamelyik a' Földes Uraság részéről is ki jelentett tilalmat által fogja hágni, és így a' községek ezen rendelése ellen vétene, annyiszor a mennyiszor a' bárányt elveszti, s mint Contraband egyenesen a Haszonbérlnél esik . . » Az arendát negyedévenként előre kellett fizetni úgy, hogy «egy ángáriából a másakra semmi hátra ne maradjon». Külön említésre méltó az «angaria», amely görög eredetű szó a talmudi irodalomban is sokat előfordul: adó, kötelező fizetség.

Ejjeli örök.

Úgy szerepelnek, mint hitközségi intézmény. Bizonyára ennek emléke kísért a «Makover Wächter»-szólásban, melyet vagy pusztán a szokatlan jelenség furcsállása vett közszájra, vagy valami komikus epizód lappang mögötte. Semmiesetre sem a társadalmi környezethez való viszony készítette rá a községet, — keresztény és zsidó itt mindig jól megfér egymással — hanem egyszerűen óvintézkedés akart lenni a másfelé is dívó ősi, patriarkális formában, mely mindig sokkal több alkalmat adott a neveltségessé válásra, mint a heroizmusra. De beszéljen az írás: «Mi alólírott Makói lakosok kötelezzük magunkat in solidum, hogy e mai alant megírt Naptól kezdve a 844-dik év Sz. György Napjáig bezárolag teendő éjjelenkénti Strázsálási kötelességünket minden estveli hét órán kezdve reggeli hat óráig az illető község uttszáin óránként kiáltván 's türkölvén felvigyázni mindenütt hiba nélkül hűségessen tartozunk... az érintett uttszákon üdöröl üdöre elő adandó hidak igazítását vagy pg a be rekedt árkok kitisztítását is, a midőn kívántatik, annak kifogáson túl tellyesíteni kötelességünknek esmérjük és tartjuk. Mellyek következtében az illető Elöljárók ebbeli felvállalt kötelességünk hiven leendő teljesítéseért minékünk a fent kitett időre alku szerént — 's pedig Őtnek 25, egynek pedig 20 váltói fkat fizetni kötelesek úgy, hogy 1844 jan. 1-ső napján egy harmad részt az 1944-dik év József napjára ismét egy harmad részt, végre az utolsó részt Sz. György napjára kinek kinek közölünk meg adni fogják a mikor kötelesek leszünk, az éjjeli Vigyázás bátorságára által vett Lándzsákat és kürtöket az illető Községi Biztosnak hiba nélkül vissza szolgáltatni... Költ Makón Jan. 1. 844. Gombo Moses Biró, Fischer Marcus Esküdt.

Bevétel—Kiadás.

Azt is megtudjuk egy Utalványból, hogy a lándzásért 2 f. 26 xr. járt Polgár Péter kovácsnak. «Egész csomó utalvány melynek erejénél fogva rendeltetik», hogy a hitközségi pénztárosok (vagy adóevő) fizessen pl. Magyar Naptárért 25 xt. (1844 febr. 25.) Az 1844. évi költségek közt nagyobb tétel

«a község udvarán levő vendéglő épületi folyosó alatt, 's pedig a' közepén lévő egyik rekeszt osztályából *börtönre* átváltóztatni...» (a vallási vétségek büntetésére). A Nemzeti Iskolában «padok és számvetési tábla kijavítására» 4 f 54. A Nemzeti Iskolában Szükségképp megkívántató Ablak Függőre (Firhangra) tizenkét rőf kartonért rőfét 30 váltó xr.-jával számítva hatforintot... (1843 nyárutó 29.).

Elnézem a költségjegyzéket, a kehilla háztartásának kisebb-nagyobb tételeit. Szükszavú rovatok, de némelyike mégis nagyon sokat mond. Megállok egy évszámmál: 1848. Sorra veszem a rubrikáit. Julius 9.: *Önkéntesek Szegedre beszállításaért*... 12 f 30. Sept. 25.: *A Városnak 9 ufjonz fizetés*... 250 f.

Okt. 1.: *3 kocsis bérbe Szegedre bombákat vinni*... 227.30. A' községen a 8-ad részt az önkéntesek részére... 12 f 30. Aztán 1849 Febr. 4.: *Egy ufjonznak*... 12 f 30.

Nem tudom, e néhány adat benne van-e már a nagy idők valamely statisztikájában.

Egy hozomány leltára és fölbecslése 1847-ben.

Ezzel is foglalkozott a hitközség. Alaposan s meglepő hozzáértéssel végezte hivatalos funkcióját. Egész kultúrtörténeti okulás a részletek ismerete: bepillantunk a 80 év előtti zsidó középosztály ízlésének, igényeinek világába. A ruhák divatja, finomsága, olykor megkap a sorozatban, de általában a tisztes közepes mód sablonja. Egy darab kereskedelemtörténet is, hogy mibe kerültek akkortájt a női divatcikkék.

Az Esküvés előtt be vett Szokás szerént — fen nevezett Schottmán Léni Menyasszony Schill Herman vőlegénynyének édes Attyától hozomány fejébe nyert kész pénzbe Egyszáz pengő frtokat 3. darab ezüst huszast számítván egy forintba. A kelgye inventáriumában szerepel többet közt: Egy rózsaszín selyem fain virágokkal ékített kalap és egy fehér kredinopel fain kalap... 12 for. Egy ugynevezett vadmoll szítás nagy galléru mely is közül vett fekete selyem rojtos, azon felyül egy kis fekete bársonyos galléru fehér damisszal bélélt vattás uj Vikler... 28 for.

Egy fehér 's fekete csiku selyem, sárga selyem rojtu, egy hozzá való nagy két szárnyas galléru tüllel bélélt uj ruha... 12 f.

Egy fekete 's buza virág falu sárga virágu fehér csiku juh gyapju tüllel bélelt vegyes selyem rojtu bársonyal felékített uj ruha... 14 f. Egy poisdelin Anyagu világos hozzávaló gallérral tüllel bélelt zöld selymes uj ruha... 12 f. Egy fekete falu nagy virágos rámaju, vörös, zöld 's sárga rojtos gyapju uj nagy Nyakba való... 10 f. Egy három szegletes fain vörös sárga 's szivárványos szőrű hasonló rojtu téli uj Nyakba való... 1 f 36. Négy moll- és nagy vászon, mellynek egyike briszlés csipke végű zsebbe valók... 4 f. Egy rózsá és buza virág rojtu Selyem uj nap ellenző... 4 f. Egy pár ezüst szín selyem uj, egy pár bőr uj, és egy pár fehér bőr meglehetős keztyű... 2 f. Egy hal hijjas mider... 2 f. Egy pár fekete Eberlesztin Stivlet, s egy pár fekete bársony csinos cipő... 5 f. Aztán kreasz-vászonfehérműk, aranygyűrűk. Az összes érték: 411 f 48 kr. Szép pénz volt ez annak idején.

Mi mindenre jó a zsidó templom?

Édes Nótarius Ur! Publicajja ki a Templomban kérem, hogy e holnap 18-n az az Szerdán nállam Licitation külföldre ezüst készülétek, Fegyverek, Tajték Pipák, Nyoszolák, Olmáriumok, Hintok, Szobába való Tepikek, és 4 akó Ménesi Ansprugok (Ansbruch = aszubor) el fognak adatni, a licitatio kezdődni fog dél utáni Három órákor. Makon September 14-n 1833. Nyéky László.

Az üzenet küldője vármegyei uraság, közéleti szereplő. A gentry-kiválóság árverési meghívója: mintha valaki maga küldőzné szét a nekrológját. Hintó, Ansbruch, tajtékpipa: a dárídókra licitáció. De e pár szóba sűrített zseni-fátumon derűs, mosolygós kép is: a tajtékpipa, annak a zsovialis úri könnyelműségnek s a rákövetkező fatalista megnyugvásnak mintegy szimbóluma, hogy füstbe megy a vagyon és az ősi juss. Kihirdetni a zsidó templomban, hogy licitáció lesz. A kérést bizonyosan teljesíté Sveitzer Fábián. Ő az «Édes Nótárius Uram!» Történeti név a magyar zsidóságbán. Akit a hivatalos világ, a nagy úri társadalom egyik vezéralakja így szólít meg — disztíngvált, kivételes egyéniségnek kellett lennie. Az is volt Sveitzer Fábián: kiváltságos értékű ember, a művelt magyar zsidónak nagyszerű típusa. «Tiszteletbeli

Rabinnak és hites Jegyzőnek» nevezi magát. Biztosra veszem, hogy az 1846. évi magyar beszédet ő tartotta a templomban. Lelke, factotumja volt a makói hitközségnek. Fanatikus magyar. Az anyakönyveken is meglátszik. Ékes, zamatos honi nyelven vezeti tovább, — a Bach-korszakban is. Neológiát csinált nem a vallásban, hanem a — nyelvben. Új névformák a magyarítás érdekében. Ezért lett a néhai aradi főrabbi, dr. Rosenberg Sándor (Makón született 1844-ben) apjából: Rosenberg Orbán (Reisbén helyett, az összhangzás révén). Kíváncsi vagyok rá, hogy magyar-zsidó anyakönyvben találunk-e Orbán-t utónévnek, kivált 80 év előtről. Már 1837-ben S. F. az anyakönyvvezető. És olvassuk a «kisdedeknek» nemcsak bibliai származását, de persze helyesen írt, vagy népiesen magyaros formájú neveit, pl. Rébék, hanem eféléket is: Béla, Sándor, Farkas, Kálmán, Sebestény. Vagy: Borbála, Erzsébet, Mária, Aranka, Julianna, Ida, Zsuzsanna, Matild, Karolina. A szülők foglalkozásának rovatában pedig: Megyei tisz, sebéz, tanító, nemzeti tanító (1838), oktató (1848), tiszteletbeli káplán (1841), kántor, éneklő, községi metsző (1851), rajzoló (1837), lajstromozó (1849), községi cseléd, szolga, komédiás (1837); ugyanez egy másik bejegyzésnél alakos (1840) és kedvszerző (1843); kereskedő, nagy kereskedő (1851), kiss kereskedő, fűszerkereskedő (1850), boltos, kiss boltos, portékás, kalmár (1849), házaló, koldus, korcsmáros, szabó, német varga (1847), német szűts (1849), szobafestő, kovács (1838), bádigos, arany- 's ezüst-művész (1848), ötvös, piparezelő (1838), székálló (1838), mészáros, üveges, dohányvágó, paplanos, asztalos, árendás (1837), számtartó (1843), haszonbérlo, kávé (1837), pálinkafőző, olajkészítő, vendéglős, sapkakészítő, vattakészítő, szattyánkészítő (1851), gombkötő, könyvkötő, pékmester, sütőmester (1851), földműves (1849), német csizmadia (1837), timár, cipős (1850), kocsis (1848).

Ennyit a makói község-adminisztráció magyarságának multjából. Kerül benne gazdaságtörténeti adat is. Kiemelen még Sveitzer Fábián művelt, finom kehilla-érzékét, hogy az anyakönyvben mindig a «Tiszt. Ullman Salamon Rabin Ur» formula járja. A nagyok nevének — nemcsak nála látjuk —

¹ Nemzetes Eisenstein Ignác úr.

akkoriban kijutott az ilyen tiszteletadás még a bürokratikus keretek közt is; hozzátartozott az idők tónusához.

Makó.

Dr. Kecskeméti Armin.

JEREMIÁS PRÓFÉTAI EGYÉNISÉGE.

(Részlet az Írót, a Próféta és az Embert tárgyaló tanulmány közbülső szakaszából.)

Erők, szépségek, csupa eleven élet; de fáradt, egyhangú, mozdulatlan sekélyesség is: így szólhat Jeremiás jellemzése, ahogy az író nézi benne a kritika; de, ahogy prófétai egyéniségében vizsgál utána, hogy mit, hogyan látott? Mit keresett és mit talált meg? Hogy mi volt az az alapelem, ami, élesebben, elmosódón, minden meglátásaiban, dogmaiban, várakozásaiban jelentkezik? Hát ami Jeremiás prófétaágán mindig és mindenekből fölérzik, az éppen a költőiség. Nemcsak az nem áll, hogy a stílus teszi az embert, de az sem, hogy csak a költőt is a stílus teszi: Jeremiás költő ott is, ahol stílusa a legköltőietlenebb. Semmi nagyotmondás a szóban, hogy minden próféták közt ő a legprófétább: az volt, még pedig nemcsak azért, mert nem is tudott más lenni, csak próféta, meg hogy a zsidó embert ott tudta keresni a csak prófétaiban, a csak vallásiban; hanem azért is, legfőképpen azért, mert oly nagyon-nagyon költő volt, mindig az, minden ízében az.

A prófétai és a költői.

A prófétaiban és a költőiben a legelevenebb közösségek. A prófétainak lényege a mélységes beleérzés Istenbe, az isteni akaratokba meg gondolatokba; a legobjektivebb beleérzés, amiben, persze, mindig van valami a költőiből, a realitásokon fölül, vagy a rajtuk túl valónak a meglátásaiból — és minél több, minél előbb a prófétaiban a költő, annál pozitívabb, akár természeti valóság is, az az Istenbe érzés; és minél mélyebb és állandóbb, minél kizárólagosabb és egyetlenebb benne az életnek az az Istenen át való megérezése, annál több, annál előbb benne a költő. Jeremiás aztán, hát ahogy Jeremiás szinte

egyesegyedül a lelke látottságaiban él, ahogy ő a maga egyéni gondjait is, a világtörténetet is csak a maga prófétai meglátásaiban tudja élni: lelke költőnek a lelke, akinek nézése, kritikája, tudása a költőé. Az volt, még külön mód is, mint az Ezsajasé; ez a külön költői, természetesen, nem szól a formáról is, sem a külsőről, sem a belsőről: a költőit költészetté emelő művészetben Jeremiás jól mögötte marad Ezsajas elsőbbségének. Ha írásaiban semmi-semmi nem lenne a művészből — pedig a hangja éppen nem szegényese a művészinak sem — Jeremiás életmeglátása akkor is a költőé: léleké, aki a szépnek egy eszményén csüng és az eszmény meg ő maga egyazon élet.

Nem több, csak ennyi benne a költő: korlátozott valami hát, de ez a lehatároltság is a szépnek végtelenje, nem a görög szépe, a formaié, hanem a bibliai, a zsidóé, az erkölcsi szépe. Költő volt Jeremiás, de nem az, aki életet teremt a semmiből, a legkülönbébbet és maga sokszor csak rendezője, akárhányszor meg idegenje is, a megteremtése életnek; hanem az, aki csak egyetlen életet akar: kettőt is él, a meglévőt meg az eszményét, de azt emerre akarja; kívülre nem juthat az eszményén, egyek ő meg a költészete. Költészet nélkül is a legtisztábban költői világlátás: mindig és mindenben a szépnek, az erkölcsnek az az eszménye. Nem tudja másképp: akár csak a lelke is az lett volna a szépnek az az eszménye; nem tudja másképp: annyira az érződött Isten eszméjéből a lelkébe, a szépnek eszménye, az erkölcsi szépe.

Ebben a költőiségben teremnek meg azok a nagyszerű irrealitások, a prófétai-költőinek azok az erkölcsi fonságosságai, amelyekben szám meg erő, gondolat meg természet új törvényekre kerül át a szépnek eszményéért: hogy éppen az a minden egyéb, ami van és ahogy van az a veszendő irrealitás, akár nem is csupán erkölcsi lehetetlenség, de anyagi is. Nagy volt ebben a prófétai-költőiben a próféták legkisebbike is; a nagyok nagyjai ők voltak: Hósea, Ezsajas és Jeremiás. A költői áthatottságban sok közösség Hósea és Jeremiás között, de a történeti próbaállás szempontjából Hósea nem jön számba: Ezsajas aztán és Jeremiás úgy áll egymás mellett, hogy Ezsajasnak az a költőisége tudott politikai elkanyarodót is — ha úgy van is, hogy az ő fordulójának az az új hangja is, az ostromlott Jeruzsálem föl szabadultának hirdetése, nem a szép eszményé-

nek költőisége nélkül való — de Jeremiás a szépnek eszményén egyetlen vonást sem fog átfestésre. Ezsajásban a prófétát, az erkölcsiség költőjét, még megzavarhatta a prófétának az a politikai költészete, hogy az adottságot, a népnek tényleges erkölcsi értéktelenségét, nem látottba tudta venni: Jeremiás, mint politikus is, véges-végig, a maga költői életlátásának, a változatlanul egynek, a költője.

Jeremiás költőiségének elemei.

Ennek a csupa költőiségnek első, legközvetlenebb megnyilvánulása: az ő szubjektívsege. És ha az alanyiség igazában nem a kifolyása, hanem éppen a forrása annak a mindig költőinek, a csak költőinek, hogy hát az volt a lelke, az volt az ember, az abszolút Én: igaz amúgy is, hogy prófétai egyéniségének az az alapeleme, a költőiség, a legélesebb kiformalódásokban ott jelentkezik a szubjektívsegeből eredő prófétai meg-látásaiban. Az egyéni hangulatnak, a pillanatban érzett haragnak vagy reménynek, kifelé objektíválása, hogy az a mindenségnek szól, hogy az a nép vagy népek életében készülő történeti valóságnak isteni előre jelentése: minden valóságosságában is eleven életű igazság lehet, a leggrandiózusabb; és az énné ez az elszemélytelenítése, a végtelenségnek ez az énbe személyi-tése a legköltőibb költőiség. Ahogy a jogával él, túlságosnak is tarthatnók, ha, a maga igazában, nem lenne oly nagyon szép is. Milyen költőiség is emeli és viszi azokat a bizonyosságokat, ahogy az ő legszemélyesebb érzései, belekeseredése a bántalmazásokba (18₁₈₋₂₁), vagy hozzájágyulása Cizkia királyhoz (32₅), meg életének a véletlenjei is, mint agglegénységre maradt (16₂₋₃) vagy az a látogatás a börtönben (32₈₋₁₃), mind-mind az egyénin messze hátra nőtt, az egyénitől el is szakadt értékek: élő részei az egyetemesnek, hogy bennük valamely prófétai elvnek, az Istentől kiértezte eszménynek a vére keringése.

Itt az egyénivel teljesen összeeső költői; szemben vele, a másik szélén, már a végtelenség felé esőn, az élet költői be-idegzésének az a fajta jelensége, hogy maga az elv, a szépnek az az eszménye, eredetében, az életbe kerülésben független minden költőiségtől, de megélte, valósággá nőtte, történetbe erősödése költőileknek a művészetéé, ha nem még több, a

költőire hangolódott természet művészetéé. Költőilek dolgozott a prófétában, ahogy Jeremiás a vallási zsidóságot, a vallás zsidó emberét kereste. Az a költői az, ami mindig velejárója az igaz prófétainak, az erkölcsinek. Az eszme nem volt a maga teljességében új és a rákövetelődést mindig az vitte, az a prófétai-költői: hogy annak a szellemnek nem kellett az erkölcsi szép sorsát a történeti lehetőségre méregetnie, a legszebbnek álmából nem kellett kiijednie, hogy hiszen csak álom; de most, hogy elkövetkezett rá a valóság próbája, Jeremiás költőisége kellett hozzá, hogy az álom halálos alvásba ne olvadjon belé: az övé akinek lelkében a szépnek álma volt a legvalóbb valóság, Micsoda álmogondolatok: hogy egy nép nem nemzet, csak vallás, hogy nem állam, nem geográfiai meg politikai határoltság fog egységbe embereket, hanem egy eszme; és hogy a zsidóság, mint vallás, vallásos egy emberek közössége, nem tömegegység, hanem a milliónyi egyek külön-külön felelősségű egysége. Bizony nem ment volna a költőiség eleme nélkül; hiszen az egyetemes történetben máiglan sem ment. Hát a történet, a maga egyetemességében, híjával is van az erkölcsi szép költőiségének; a zsidóság kellett hozzá, a prófétai szellem kellett érte. Jeremiás kellett érte. Csak vallás, az emberiség szellemének egyik legköltőibb gondolata: hogy egy nép nem fegyverre, hanem lelki nemességre, nem az államhatalomra, hanem az Istennel való közösségre szervezi meg és rendezi be az életét. Naív költészet: galamb lelkének a merengése, hogy búzácskát szór neki a gondviselő ember, a héjják is hozzá-szelidülnek és ha nem is, mindig tovahessegeti őket az az erős valaki...

Közből aztán Jeremiás prófétaskodásának az az eleme, amely mintha meg sem bírta a költészetet: a reális politika, a babilóni probléma és hogy mi legyen Júdával; annál érdekesebb hát, hogy, ahol a történet filozófusa szólal meg, igazában ott is a költőt halljuk. Judát ne bántsa, ami nemzeti: törődjön bele a vazallusságba (27₁₂₋₁₃); az idő Babelé: mind amaz államok robotosai lesznek neki (3₈). Mintha maga az eszme, a felelemberiséget, vagy akár az egészét is, magába fogó világ-bírodalom eszméje, a politikai éleslátás számvetéséé is lehetett volna; de ahogy Jeremiás fölkapja a gondolatot, neki az az alakulat tisztára erkölcsi ügy, az isteneszméért való történeti

szükségesség, hogy, ahogy ő várja kifejlésében is, majdani, véget értenie a szépnak, a mese szépségének, a törvényei. Csupa mesemotívumok: hogy benne minden váratlan és mégis természetes; természetes, mert hát nem eshetik másképpen, minden hatalmak összefoghatnak ellene, csak kialakul; aztán ha lejárt a megszabott ideje, óhatatlan össze fog roppanni (7). Ez a föl nem tartóztatható kemény törvényszerűség az általános prófétai költészeté, az erkölcsi történetlátás költői rendjé; de van az eszmében azonfölül való eleme is a költőinek, egyéni, jeremiási. Még pedig éppen benne, ami csupa száraz józanságnak tetszhetik, magában az eszmében, a világbirodalom várásában: hogy sok-sok van benne, ami a költészet intenciójáé. Úgy támadhatott az ismert történeti adottságoknak, a mindenféle hódításoknak végtelenbe fejtésből, de a gondolat így is, abban a tiszta meglátásban, a valósággá sejtett irreális volt, költő-lélek látása — hiszen az első végleges világbirodalom is, a macedón-görög, magának a hódítónak lelkében, nem volt több bizarr álmomnál, tudattalan keresésnél. A prófétai szellemnek az a másik költője is belelátott a világbirodalom eszméjébe, Ezsajás; és a kettők hangjában az éles különbség, hogy Ezsajás fölilyed «a népek határainak azon az eltörlésén» (10₁), és a világbirodalom csak Assúr terve, és ellenére is van Adónájnak (5-7). Jeremiás meg történeti szükségességgnek is látja, természetesnek is veszi nemzeteknek azt a szolgásgát (27₈), végig a földön az Egyistennek erkölcsi ítélkezése (25₃₁). Bábel csak végrehajtója Adónáj akaratának (27₅) — hát Ezsajásnak abban az erkölcsi fölháborodásában az ember szólal meg, Jeremiásnak ez a szinte félelmetes higgadtsága a költő nézése.

Jeremiás meg a többiek az erkölcsi monotheizmusban.

Magának Jeremiásnak a tudatában, természetesen, egyáltalában nem élt a költő, csak a próféta; és az a költőiség a kritika szemében is csak szín, persze fontos, alapszín, mindenütt fölértő, sok mindent megértető — de a prófétai egyéniségnek tulajdonképpen anyaga a tanítások Istenről, az emberről, az Izraelről. Mindebben csupa egyénit, újat, nem tudhatott Jeremiás. Sokban ott folytatja, ahol az elődök abban hagyták, hangja az ő hangjuk: azok elnémultak, ő lép a sorba — de az

a hang azonossága nem megismétlés és abban a folytatásban is kerülhet, amiben elűt valamennyiektől; ha úgy vagyunk is az újjal, hogy az legtöbbnyire régi elemeknek tovább nőtt, vagy végső kifejlése. Az ihlet egy, az egyén meg az idő más: hát közösségek is, különbözőségek is; hiszen lényegében minden, ami ezekben a prófétákban prófétai — a közös meg az egyéni, a kevesebb és a több — egyetlen alapp princípiumból való: az erkölcsi monotheizmus elvéből; csak hogy a történeti nyomozást inkább izgatja az új, hogy egy-egy próféta, hogy Jeremiás tovább tudott-e az elődnél, meddig jutott el a közös kiindulóból.

Amosztól Jeremiásig a fejlődés két szélén, ott elől az erkölcsi egyistenség, itt a végen az Egyistenséghez tartozó egy-egy zsidó-ember; és onnan idáig az a csodákkal kövezett út, ami csupa magától adódó természetesség. Az a csodája, az a tragikai fonság, hogy, noha két nemzettel is kísérletezhetett a prófétai szellem vagy a zsidó néplelek, nem bírt a nemzeti elvvel, túl kellett élnie mindkét nemzet halálát; és mégis valahogy semmi meglepő nem volt benne: hiszen a nép, ha hozzá nem törődött is, megszokhatta volna, a gondolatot, ahogy mintha Ámószt óta egyebet se hallott volna a próféták ajkáról, csak a katasztrófa elmaradhatatlanságát. Az vitte a prófétákat, az erkölcsi monotheizmus; együtt a kettő: hogy Adónáj az Egyisten, csak ő az Isten, hogy minden élet, minden történet mindenütt, egyedül az ő akaratára jár; de hogy az istenszeme a nemzeti halál szükségességének a hirdetéséig meg azon túlra is, a maga állama nélkül való zsidóság meglátásáig, elvigyen, ahhoz nem lett volna elég maga a monotheizmus, az a másik elem is kellett hozzá, az erkölcsé: hogy az az istenség nem hatalmi, hanem erkölcsi princípium; világában hát semmi szeszély, csupa kiszámítható törvényszerűség.

E részt jó darabon át teljesen egy volt Jeremiás az elődjeivel. Az Egyisten mellettől tovakesztett tűnniök minden egyéb istenképzeteknek: és ahogy Ezsajás az *elim* névre kapja őket, hogy «semmik» (2₁₃), Jeremiás a *hebel* jelzőt bélyegzi rájuk és benne, a «hehellet» fogalmában szintén azt, hogy semmi (2₄). A képtisztelet megítélésében pedig egy egyenes vonalban a hármak szava: Hóseáé, hogy öntött képet készítenek maguknak — és áldozó emberek borjakat csókolgatnak (13₂), amíg a megtérés fogadalma viszi majd Efráimot, hogy nem mondjuk

többé «istenünk» a kezeink művének (14₁); Ezsajásé, hogy: kezeik műve előtt borulnak le, az előtt, amit újjaik alkottak (2₈), aztán: odadobják majd ezüst semmijeiket meg arany semmijeiket — a vakondoknak és denevéreknek (20); meg Jeremiásé: a tónak mondogatják, «atyám», a kőnek, «te szültél bennünket» (2₂₇) — hol vannak hát isteneid, amelyeket készítettél magadnak? Keljenek föl, ha megsejthetnek-e (2₁).

És tovább is közösségek között járunk, ahogy az erkölcsi monotheizmusnak azt a másik elemét, az erkölcsit nézzük dolga végeztében. Az elvnek első hangja a legkezdetből fogvást az igaz emberért követelődött, igaz emberek társadalmáért, csupa igaz emberek nemzetéért: hogy Adónáj egyre méri emberek és nemzetek értékét és Adónáj népének arra kell fognia a maga életét az erkölcsi értékre, az egyre, az abszolutra, az igazságságra. Ott Amós szava, ahogy lecsap a valóságra: Halljátok ezt, akik eláhítjátok, ami a szűkölködő és nem engeditek pihenőhöz (?) az ország szegényeit; akik így beszéltek: mikor múlik már el az újhord, hogy eladhassunk gabonát, meg a szombat, hogy kinyithassuk a magtárt? Igen, hogy a mérőt kisebbre vegyéték, az árat meg nagyobbra szabjátok és hogy meghamisítsátok a mérleget, hogy a pénz helyett elvegyetek nyomorultakat, szűkölködőt egy pár saru fejében... «eladjuk mi a búza hulladékát» (8₁₋₆). Itt Jeremiás beszél: Mert akadnak népemben istentelenek, akik lesben állanak, leguggolnak, mint a madarászok, föllállítják a csapdát, hogy embereket fogdossanak; mint kalitka, madarakkal teli, úgy telvék házaik csalárd-sággal; így lettek nagyok meg gazdagok: meghíztak, meghájasodtak; csorog is róluk, ami csak gaz dolog; törvényt nem látnak, törvényt az árvának, hogy diadalra vigyék; és a szegények jogát nem ítélik meg (5₂₆₋₂₈).

És ennek az igazak társadalmáért vívott harcnak most is rá kellett fordulnia a papi kultusz-vallás támadására, föl-föl, a talán nem is akart, vagy csak félig akart elvig, hogy Adónájnak igaz megértésében semmi más nem kell az istentiszteletnek; csak a becsületes élet. Jeremiás is benne van; ez a próféta, a másik is a maga módján ölti szóba, de igazában egy a hangjuk: meggyűlöltem, megutáltam ünnepeiteket... és ha hoztok is nekem égő-áldozatokat... dehogyan kedvelem... rájuk se nézek... hanem hullámozzék akár a víz a jogosság és az igazságság,

mint az őspatak (Ám. 5₂₁₋₂₄); sok-sok oltárt emelt Efraím vétektől mentesítésre (?), hát tettek oltárai vétekezésre (Hós. 8₁₁), mert szeretetet kívánok én, és nem vágó-áldozatot, isten-ömeretet, nem pedig égő-áldozatokat (6₆); mit nékem a ti sok-sok áldozataitok... semmi kedvem a tulkok, juhok meg bakok vérében; amikor eljöttök, hogy megjelenjete a színem előtt, ki kíván csak ennyit is tőletek? Csak pitvaraimat tapos-sátok ti (Ezs. 1₁₁₋₁₂), újhordjaitokat és ünnepeiteket meggyűlölte a lelkem, terhemre vannak, megúntam viselni (1₁₄)... mosakodjatok meg, tisztálkodjatok meg... hagyjatok föl a rosszal, tanuljatok meg jól tenni, buzgólkodjatok jogosságért... (1₁₆₋₁₇); mi dolga is kedvesemnek az én házamban... vajjon (imádságos) szavak (?) meg szent hús eltávolíthatják -e (?) a gonoszságokat (Jer. 11₁₅); minek is nekem tömjén, Sábából jövő, illatosnád messze földről (6₂₀)? égő-áldozataitokat tegyétek csak hozzá vágó-áldozataitokhoz és egyetek húst; hiszen semmit nem mondtam én atyáitoknak, semmi parancsot nem adtam nekik... égő- meg vágó-áldozatok dolgában... (7₃₁₋₃₂).

Merész kijelentések és követelések; folytatásukban aztán a szankció, ami értük kellett: hogy mi lesz, ha a nép rá nem tanul a csupa igazság Istenének vallására? És jött a szó, ahogy az erkölcsi monotheizmus lelkéből nem jöhetett másképp: hogy akkor vége Adónáj népének. Így tudták a próféták mind; nemcsak a júdai Amós Efraímról, de a Cziön szerelmese Ezsajás is Cziónról, Júdáról... Csapdod szét az oszlopokat (?) mindannyiuk fejére... akik pedig megmaradnak, én ölöm meg őket karddal; senki közülök, ha fut is, el nem fut, senki közülök, ha el is szabadul, meg nem menekül (Ám. 9₁) és ha majd ellenségeik előtt a fogságba vánszorognak, ott a kardot rendelem ki, hogy megölje őket (4); hogy én a pokol hatalmából kiváltsam őket, hogy megváltsam őket a haláltól? Hol vannak a te nyavalyáid, halál, hol a pestis, pokol? Szánalom maradjon rejtve a szemem elől; mert fölbujánozhat akár a fiatal sas (3), keleti szél jön, Adónáj viharja, a pusztából száguldó, hogy kiszárad a kútfeje, elszikkad a forrása (Hós. 13₁₄₋₁₅); hát én a jogot teszem mérőszinórrá és az igazságot mérleggé, hogy jégeső fogja elverni a hazugságos bizakodást és a (csaló) menekvést víz sodorja el; a halállal kötött szerződésnek semmis lesz és a pokollal való megalkuvástok nem áll meg (Ezs. 28₁₇₋₁₈)...

amíg Adónáj el nem hurcoltatja az embereket és az elhagyatottság szertelen lesz az ország közepette és ha majd egytized lesz még benne, az megint csak tízre való lesz (6.₁₂₋₁₃); és a halálos fenyegetésben nem marad el mögöttük Jeremiás sem: és szólt hozzám Adónáj: ha Mózes meg Sámuel állana élém, a lelkem csak nem hajolna ehhez a néphez; küldd tova a színem elől, menjenek; és ha szólnak hozzád, hova menjünk? Szólj hozzájuk, így szól Adónáj: aki halálra való, a halálba; aki kardra, a kardba; aki éhségre, az éhségbe és aki fogságra, a fogságba (Jer. 15.₁₋₂) — és annyira át-meg átjárta a lelkét Júda vesztének szükségessége, hogy volt idő, amikor a zsidó jövőt Efráim föltámadásától várta (3.₁₁₋₁₂).

Efráim-e, Júda-e, ha rászolgált, halállal lakol: így parancsolta az erkölcsi monotheizmusnak az az erkölcsi eleme; a gondolat elgondolásán meg valamennyire könnyíthetett is a másik elv, a monotheizmus. Bizonyos is, hogy a próféták lelkében ott dolgozik ennek a filozófiája: hogy a Monotheos-Adónájnak nem lehet éppen csak egyetlen népe; kereshet magának valót mást, befogadhatja választottságba is, nincs köteve az egyhez, éppen Izraelhez. Hiába a valóság, hogy csak Izrael vallja magát Adónáj népül, az az Izrael, aki nem igazán az, éppoly kevés Adónáj előtt, mint a többiek, aminthogy a többiek is, ha arra való, éppoly sok lehetnek Adónáj előtt, mint Izrael: hát nemcsak annyi vagytok ti nekem, mint az aethiopsok, ti Izrael fiai? Úgymond Adónáj: nem úgy van-e, hogy Izraelt fölvezettem Egyiptom országából, a filiszteusokat Kaftorból, az arameusokat meg Kirból (Ám. 9.₇; 1. különösen Ezs. 19.₃₄₋₂₃). Ment az elgondolás: a bűnös Izrael nem maradhat meg; hanem, hogy abba is csak bele-belekerdezett még egy gondolat, a messzibb jövőé: mi lesz aztán? Túl az elméleten, mi lesz a zsidó élet valósága? Válasz után válasz, belőlük nem egy szín a Jeremiás meglátásában is, de egészü, egészen más az övé, mint minden elődjei.

Jeremiás zsidó eszménye: a vallás zsidósága.

Harc a polytheizmus ellen, harc az erkölcs-vallásért — aztán még egy Jeremiásban is az egész embert is igénybe vevő ügy: a világpolitika, Bábelnek nagyhatalommá nőtt, mitévő

legyen a kicsiny Júda; a próféta lelkében gondok tüze meg erkölcsi bizonyosságok és meghatódva nézzük, hogy a történeti gondokból és az erkölcsi szépből mi fejlik életté abban a prófétai költőiségben. Jeremiásnak nincs egyetlen alapeszméje, minden egyebeket, kritikákat, követeléseket magában hordozó, ahogy Ámósnak volt meg Hóseának meg Ezsaiásnak; neki kész történeti eszménye van, nem kezdettől fogvást kész, de kezdetől fogvást készülő: eszmény, aminek meg kell valósulnia, amit Adónáj népének meg kell értenie. Az eszmény — mi, milyen legyen Izrael — természetesen nem hiányzik ama háromaknál sem; de az ő náluk mindig egy-egy alapeszmének a végtelenbe kivetített képe: hogy Ámós az igazságosságra, Hósea a szeretetre, Ezsaiás a szentségre méri az életet, azt, ami van, hogy nem annak a szellemében való, meg aminek a történetben jönnie kell, amikor aztán rendben lesz Isten az emberekkel, vagy legalább a maga népével. Jeremiás azonban nem a végtelennek egy elemével indul meg, hanem némely bizonytalanságok meg sejtő keresések után — vagy a maga érzésében, abban a mélységes prófétai áthatottságban (1. 1.₉), legott is — az egyetemesben, a végsőben tart, a végtelen szempontjából, valami miniatűr-végtelenben (1. alább) és úgy tér rá a részletekre: hogy abból, ami a közszellemé, ez meg az idegen anyag lenne az eszményben, megzavarja a tisztaságát, megakadályozza a tudatba fejlődését... hát el vele. A többieknek valahogyan elméletük van, akár filozófiai rendszerük is; Jeremiás ideált lát, azt mutatja meg a népnek, a zsidóság ideálját; nem ad számot róla sem magának, sem a községnek, hogyan jutott el odáig, vagy hiszen nem is adhatott: próféta volt; az eszményt adottságnak veszi, ősiségnek, amelyből kifeledkezett az élet, vagy kiromlott belőle: hogy hiába szólítgatták oda, a megátalkodott közszellemnek nem kellett az az «őskori ősvények» (6.₁₆). Jeremiásnak ez az eszménye pedig: a vallási zsidóság; az a zsidóság, aki tisztára vallás: nép, aki semmi más, csak vallás.

Az eszme az erkölcsi monotheizmusnak egyik legszebb hajtása; látunk is valamit a nőttéből, de ebben a befejezettségében merőben újnak jelentkezik; és mintha az erkölcsi monotheizmus megértői éltek is volna már, mielőtt készbe szökött: kifejeltségében a rácsodálkozás fogadhatja, csak-

ugyan akkori-e már, nem sokkal-sokkal későbbi-e az a zsidóság, az, aki csak vallás. Már Hóseának ő kellett csak, a fegyvertelen zsidóság, a politika nélkül való nemzet (14₄), akinek bűne, hogy megerősíti a városait (8₁₄) meg, hogy leventéinek a sokaságában bízik (10₁₃): Adónáj a maga igaz népét mint Adónáj segíti meg, nem íjjal, karddal meg háborúval, lovakkal és lovasokkal (1₇). Ezsajásnak meg egyenest az a nemzeti politikája, az isten-bizodalom, hogy minden fegyverkezés hitetlenség: hogy nem Izrael szentje felé fordulnak és nem Adónáj keresik (31₄); és micsoda kemény szót is nem tud ő erről a hitetlenségről: mert így szól az Úr-Adónáj, Izrael Szentje: a hozzám fordulásban és csöndességben van üdvötök, a nyugton maradásban és bizalomban rejlik hatalmatok; de ti nem akartátok, hanem azt mondtátok: nem, hanem lovakon akarunk száguldani — no, fogtok is száguldani; gyorsan futó paripákön akarunk nyargalni — no, gyorsan is futnak majd utánatok üldözőitek (30₁₅₋₁₆).

Ennek a gondolatnak továbbfejtése elvihet a fegyvertelen emberiségnek, meg tovább, az emberiség egységének és egy erkölcsi világvallásnak az eszméjéig; de közvetlen kifejlése neki az a másik is, a vallási zsidóság eszméje, népe, aki nem a nemzetnek ideáljában, a hatalomban, éli ki az életét. Ezsajás amarra az útra tért rá (l. alább), Jeremiás emezt járta. És ha ezt az útját jártában vissza-visszanézett Jeremiás, maga mögött, ott a múltban, akár mintául is szolgált alakulatokat láthatott, valóságos minjanokat, zsidó közösségeket: az ánávokat, a próféták «alázatosait»; őket, akik a nemzeti szervezetben is csak az Istennel való közösséget érezték, még pedig azt a közösséget, amely eleven élet volt oltár nélkül is, hogy tisztára erkölcsi volt, hogy az volt az életük szelleme: az Istent kereső emberi nemesség, az imádkozó igazságosság. Ez a nem nemzeti, a csak vallási zsidóság a Jeremiás eszménye; az elv ott élt készségül az erkölcsi monotheizmusban, ki-kipróbálkozott, de a teljes kibontakozásához az a kettő kellett: Jeremiás meg a történet. A fogalomban, természetesen, eleintén nem igen lehetett több, csak a nemzeti életnek valamilyes lefokozása, az államnak óvatos kioldozása a nagy politikából (2₈): hogy Júda lelke szokjon el, szakadjon el a fegyverességtől, hogy se a hódítás mámorát ne keresse, se a függőség szégyenét ne félje

(13₁₅₋₁₇). A szabadnál többet mondana a szó, hogy Jeremiás lelke legottan, prófétáskodása legelején rányílt a végiglátó tudatra; de valószínű, hogy sok idő sem kellett az első rásejtésekre: hogy elég lehetett értük a menassei polytheizmus kritikája is. Akkoriban az a polytheizmus fűtötte haragokba a próféta lelkét; tudhatta is az eredetét, vagy ha nem, hát hamar ráfordulhatott a gyanúja, hogy Menasse asszir politikája, a nemzeti elv hiúsága, hozta azt a csapást Adónáj vallására; jött aztán Jójákim király és vele az egyiptomi szövetség, az egyiptomi politikával pedig az egyiptomi polytheizmus némely ajándékai (11₁); a próféta lelkében már megfogantott a dogma csirája, hogy a nagy politikához kötött nemzeti szellem könnyen veszedelme lehet Adónáj igaz megértésének (2₁₇₋₁₉). Jójákim nemzeti presztizs politikája aztán és vele a királynak és a prófétának, személyes gyűlöletbe is ácsapott (36₂₆: 22₁₈₋₁₉) elvi ellentétessége, a világos tudatra vitte Jeremiást, hogy Adónáj népe számára nincs élet, csak a vallásban. Éveken át az a prófétai munkássága, hogy Adónáj vallását védelmezi a nemzet ellenében. Hát nem a katasztrófára rendezkedett be Jeremiás; a katasztrófa már készen találja az eszmét: jött az első gálút (597) és Jeremiás a még megmaradt nemzetet tovább is úgy nézi, hogy vesznie kell (24₈₋₁₁, 29₁₀₋₁₉), minden reménye ök, akik, a nemzetből kiszakadva, csak vallásul lehetnek zsidók (24₁₋₇, 29₁₀₋₁₄); és eljött a végleges vég (586), sehol a nemzet és Jeremiás lelke fölemelkedik az új zsidóság gondolatán, akinek Adónájval való szövetsége, szellemben egészen új valami lesz — csak vallás lesz, a multnak bűnre vitt eleme nélkül való (31₃₀₋₃₃).

Ezsajás politikája is vallási politika volt, hogy hinni, csak hinni (28₁₆, 7a), de nagyon más, mint a Jeremiásé: Ezsajás a nemzetért prédikálja a hitet, mert, ha úgy volt is, hogy neki az a politika a vallási elv megigazulásáért kellett, a nemzetiek fülének ő mégis csak a nemzeti diadalmasságot hirdette: Jeremiás a vallásért akarja a vallást és ahogy arra az elvre fogja Júda politikáját, nem hogy diadalt nem ígér, legföllebb erkölcsit és legenyhébb formájában is, ha a nemzetit egészen meg nem tagadja, politikai dicstelenséget diktál rá a nemzeti szellemre (27₁₃₋₁₄). Ezsajás szelleme amodáig is eljutott, a világvallásig, Jeremiásé megáll a vallási zsidóságnál; a két eszme közül amaz a csodálatosabb elgondolás, ez mégis merészebb nála,

az a messzebbre néző, ez a mélyebben leérző: hogy a szépek az a végtelenje mégis csak álom szépsége, de Jeremiásé az élő percekre követelődzik rá és ami hozzá kell, az a valóságokkal számoló és őket, ha kell, semmibe nem vevő, a minden keserveségeket is vállaló erkölcsi öserő. Mélységes költőiségek, de nem egy a természetük: hogy Ezsajas eszménye az erkölcsi művészetnek grandiózus festménye, amelyen elgyönyörködhetnek az igazak; Jeremiásé élő valóság, amely embereket kíván, akik mind élni is tudják a költőit.

A reális történet szempontjából nézve az eszmét, az a vallási zsidóság az erkölcsi monotheizmusnak végső kifejlése: az idők engedte lehetőségek közt a végtelenben nem vihetett tovább; hogy igazán az a vallási zsidóság: a végtelenség kicsinyben. Végső kifejlés: hogy vele az erkölcsi monotheizmus öncellá lett. Eddig nem volt az, nem még Ámósnál sem. Érte küzdenek mind-mind, érte, az erkölcsi istenmegismerésért, de az eszmény le-lecsúszik a mindennekfölött valóságból, ahogy a nemzeti boldogulásért követelik meg, ahogy az állam fennmaradását ígérgetik érte: hát mindig megvolt az eltolódás lehetősége, hogy a közszellem a történeti erőben lássa a célt, az igaz életben pedig csak annak az eszközét. A vallási zsidóság eszméjével, hogy a vallás mellől továtűnt a kiméletlen versengés, a nemzet a maga politikájával: az erkölcsi ideál zavartalanul és teljesen kiélheti a maga egyetlenségét. Semmi lecsúszás eszközzé: Adónáj népe számára az az élet célja, a vallási zsidóságban realizálódott erkölcsi monotheizmus; és ahogy azt Jeremiás látta, ahogy ő természetesnek is tudta látni a nemzeti Júda halálát: az eszme tényleg függetleníti a történettől az erkölcsi világlátást, a nép sorsától külön választja az erkölcs-vallás igazát és minden eshetőségeknek fölébe emeli Adónájnak erkölcsösségben való tiszteletét.

A nemzeti tömegekhez szólóban, természetesen, igényel meg fenyeget Jeremiás is, csakúgy, mint a többiek, de aztán a nemzeti halál gondolatával ő másképpen áll szemben, mint a többiek. Halál? Ó, a legkeményebb harag is megtalálja az élet közvetlen folytatódásának a hangjait: ...ha nemhogy nem végképpen semmisítem meg Jákób házat, úgymond Adónáj; mert már is kiadom a rendeletet, hogy ide-oda rázatom Izrael házat mind a nemzetek közt, ahogyan a rostában rázogatnak —

de egyetlen mag sem esik majd földde (Ám. 9^{8b}, 9); bevetem én őt magamnak az országban, megszeretem az Atyja-nem-szerettet, azt mondom majd a Nem-népemnek. Én-népem vagy te, ő meg azt fogja mondani, Én istenem (Hós. 2¹³); és ha lesz még benne egy tizedrés, az megint csak tűzre való lesz — de úgy mint a tölgyfa és terebintus, amikből vágáskor tönk marad: szentséges mag az ő tönkje (Ezs. 6¹³). Lesz élet, új, szebb is a réginél: elkövetkezik a messiási világ, az új Dávid diadalmas Júdája (Ám. 9¹², Hós. 3³, Ezs. 11¹)... vagy reszketnek Júdáért és idegesen lesik Assúr vagy Babel letörését: mint Náchúm (1¹²⁻¹⁷, 2⁴⁵⁻¹⁷), Czeфанja (2⁴³⁻¹⁵, 3²⁻¹¹) meg Habakkúk (1¹²⁻¹⁷, 2¹⁵⁻¹⁷). Jeremiás úgy fogadja az állami összeomlást, meglepetés nélkül, mint aki elébe várákozott neki; fájdalom-ságában is nyugodtan, mint aki tudja, hogy jó is jön vele: arra érez rá, hogy a történetben ő van soron, a vallási zsidóság.

A vallás embere.

A nemzeti zsidóság helyében a vallás zsidósága. A nép a maga százazeivel, milliójával, a zsidó emberekkel, a nép a maga nemzetségeivel és családjával maradhatott, aki volt; de ahogy a vallásnak, a magáért valónak, mások az eszményei, az álmai és igényei, mint a nemzetnek és ahogy a két alakulatnak más-más nemcsak a szervezete, hogy az egyikén a hatalom dolgozik, a másikén, legalább elméletben, az erkölcs, hanem más-más a levegőjük is, hogy világukban az emberek más-más mód léleklizik be a történetet: a vallás zsidó embere csak nem lehetett többé az, ami a nemzeté volt. Igaz, mintha a vallás is csak a gyöngeségben tudna igazán vallás lenni és dehogyan szabad lehetetlenségnek néznünk a tisztára erkölcsi veretű nemzeti alkotmányt; de hiába minden, ahogy a nemzeti, szellem máiglan minden népekben a hatalomra idegződött rá, hogy társadalmainak keresztmetszetében hatalmaskodások rétegződése, elnyomások, vonaglások és békéjük is erősek és gyöngék háborúsága; a vallási elv azonban — persze csak a maga tisztaságában, aminő éppen a próféták erkölcsi monotheizmus volt — a vallás, mint legmagasabb erkölcsi világlátás, erkölcsi szépségre akarja az életet, minden embereket, jóságra meg igazságosságra. Meg jól a szemébe kell néznünk a

ténynek is, hogy sokáig, sokáig nem látott a történet nemzeti életet vallás nélkül, meg a másinak, hogy vannak éppen valláson alapuló nemzeti életek, állami alkotmányok államvallással, de a látó ítélkezésnek meg kell látnia, hogy annak a kettősségnek könnyen kárvallója lehet, mindig is az, a vallás; nem a használatában, hanem a maga eszményében, erkölcsi hivatottságában. Azt itt nem nézhetjük, hogy a nemzeti elv is kárvallója lehet a vallásnak, hogy a vallási állam valahogyan se nem vallás, se nem állam; Jeremiás eszménye szempontjából, az abszolút vallás keresése, a vallási zsidóság ügyében, elég a megállapítás, hogy a vallás nem lehetett, nem lehet, a nemzetből vallás: nemzeti szervezetben a vallás is a nemzetért van, hogy ott az istenség is a nemzetért van és Isten megérezése is rajta, a nemzeten, visz körösztil. A mélyen és tudatosan vallási szellemű alakulat nem ismerhet, meg sem tűrhet ily gatlásokat Isten és az ember között: őbenne Isten az embereké, a teljes kifejlődésben mindenki külön-külön; és abban a lekorlátolt-ságban is, hogy Istennek megvannak a maga kiváltságosai, hát még az ily papi közvetítésen körösztil is valamennyire a magáénak érezheti az ember Istent.

Legkezdetből fogvást ezt kereste a próféta, az Istent a magáénak érző embert; ha nem is egyénenként, hanem a népet, mint ilyen emberek egységét. Jeremiás bele is fáradt a keresésébe: ez az a nemzet, amely nem Adónáj, az ő Istene szavára, hogy nem fogadtak el oktatást, kiveszett a hűség, kiirtva szájukból (7²⁸); a nemzeti társadalmak nagyságaival, a diplomátával, a katonával meg a gazdag emberrel, szembe-állítja a vallás emberét: így szól Adónáj: ne dicsekedjék a bölcs a maga bölcseségével és ne dicsekedjék a vitéz a maga vitézségével, ne dicsekedjék a gazdag a maga gazdagságával; hanem azzal dicsekedhetik, aki dicsekedni akar: hogy belátó és ismer engem, hogy én, Adónáj, az vagyok, aki szeretetet, jogot és igazságot mível a földön, mert ezekben van kedvem, úgymond Adónáj (9²²⁻²³) — és ahogy megszűnt a nemzet. Isten megértésében köszönti a jövő népét, akivé a vallási zsidóság fog fejlődni: — a lelkükbe adom majd törőmat és a szívükre fogom írni — és nem kell majd, hogy taníttassam egyik a másikat, testvér a testvérét, mondván, ismerjétek meg Adónajt, mert mindnyájan ismerni fognak engem, aprajuk-nagyjuk,

úgymond Adónáj (31³²⁻³³). Mindnyájan, aprajuk-nagyjuk, minden egyes ember: hogy már a gyermek a tudatba nevelődik belé, hogy neki erkölcsi embernek kell lennie, mert ő Adónáj embere. Erre a képzetre veti rá magát Jeremiás gondolkozása; a vallási zsidóság megéltéért őt várja, a vallás emberét, akit oktatgatni sem kell, a szívbe magától is viszi, az az Isten mélyeiglen magába érző szív, viszi biztosan és akadálytalanul, hogy senki semmi útját nem állja neki Isten elé akartában. Őt várja és még valakit: a végtelenbe nőtt erkölcsi felelősség tudatának a zsidó emberét; a közös nemzeti erő helyébe az egyén erkölcsi ereje kellett, külön minden egyeseké — érte való aztán az egyéni viszonzás elvének az a hirdetése, hogy nincs többé, mint volt a nemzetben (15.), egyetemes, a multból is átöröklődő bűnhődés, ha nem az egyént nézi az isteni számonkérés (31²⁸⁻²⁹). Olyan lesz, úgy látja Jeremiás, kell, hogy olyan legyen a vallási zsidóság gyermeke: erkölcsi ember, aki a maga személyében, a maga jogán érintkezik Istennel és aki állandó erkölcsi felelősségben érzi magát Isten előtt.

A legforradalmibb gondolat, az egyén mint a vallási életnek alanya: hogy nem a nemzet az, hanem az emberek, hogy Isten nem az egységül élő összességgé, hanem minden egyeseké. Valamennyire ezt is előkészítette a mult: hogy a nemzeti principiumnak az egyént az egészbe szorító pántján sokat repesztgetett, tágitgatott az ánávság, az igazságosság abszolút erejének és az igazuk külön sorsának a hitével, hogy: az alázatosak egyre több örömet érnek majd Adónájban (Ezs. 29¹⁹); és még többet a Deuteronomium, még pedig egyrészt az istentiszteletnek, az áldozásnak, Jeruzsálemre szorításával, hogy azzal az embert akár szándékosan is rávitte, hogy oltár nélkül is megtalálja Istent, megtalálja ott a lelkében; másrészt és ebben tudatosság vitte, az istenszeretetre meg az Istenhez ragaszkodásra szólító intéseivel: hogy amire ő, a népet egészül néztében is, a zsidó életet alapítja, az az egyénnek az istenséget a maga lelkében megtaláló vallásos érzése. Akkor jött Jeremiás és vele a vallást hordozó nemzeti meg népi egységnek végleges egyénekbe verődése és külön-külön minden egyes embernek befolyása az Isten előtt való, a vallás megéltéért tartozott felelősségbe. A történet is megkövetelte az új típust, de már a szükség ideje előtt kész volt az eszme. A történet azt tette meg

érte, hogy már az 597-iki elhurcolással teremt zsidóságot, aki meg nem mentheti népi egyéniségét, meg nem élhet, csak ha megtalálja magát vallási közösségül: amelynek mindenik tagja teljes jogú és egyfelelősségű polgára Adónájnak. Jeremiás meg úgy várhatta az időt a már kész eszmével, hogy ő a Deuteronomium kereste vallásos embert, azt a nemzeti egészben még el elvesző fajtát, átfüggetleníti az egyéninek tudatos megérezésébe, az erkölcsi egyéniség teljes egész vallási értékének tudatába. A minta pedig? Hát Jeremiásnak igazán csak a maga lelkebe kellett érte néznie. A vallási zsidóság eszményének ő kellett: az egyéni vallásosság erkölcsi embere és ez Jeremiásnak a zsidó ember; ő maga tényleg is az volt: a zsidó ember.

Az emberiség egysége.

Ide fejkli Jeremiásnál az erkölcsi monotheizmus elve: hogy megjelent a történetben a vallás zsidó embere, a vallásos egyéniség. A történet nem is igen hagyta messzibbre is az elvet; de az elmélet tudta tovább is, tudta legvégeiglen: az emberiség egységének az eszméjéig. Jeremiás sem marad innen rajta: hiszen akár az az ő zsidó embere is azé az egységes emberiségé (l. alább); meg szóba is fogta, ha nem is azzal a szélesen festő, meleg színekkel dolgozó művészettel, mint Ezsaiás. A prófétai szellem két úton is eljuthatott oda, az egyetemesnek arra a gondolatára: az egyiket akár előbb is járta, mint ráeszmélt, járta Isten világmuralmának a hirdetésével; a másik út a történet erkölcsi végcéljának a dogmájából nyílt meg előttük, az, amelyik a világvalláshoz is vitt. Annak az isteni világmuralomnak az eszméje egyformán az egy felsőbb akarat pórázán látja mind a nemzeteket: Aramea lakosságát Adónáj plántálta emide Kírból, a filiszteusokat Kaftórból (Ám. 9.), Izraelt meg elhurcoltatja Damaszkuszra túlra (5.), meg Harmónba (4.), az arameusokat pedig megint vissza Kirbe (1.); Adónáj határozata az egész földre határozva, keze mind a népekké kinyújtva (Ezs. 14.); nemzeteket rostál a megsemmisülés rostájában, fölcsatolja (?) zaboláját a népek állkapcsára (30.). A másik pedig, az erkölcsi principium, éppen mert erkölcsi, hamar benne van a legjobbnak hitében, hogy az Adónáj népében valósággá lett erkölcsi szép könnyen a maga ígérétébe kapja majd az egész

emberiséget is; ez a hit éppen egyik eleme a prófétai szellem messiási várakozásainak: hogy a nemzetek nem lesznek többé az, ami odáig voltak, véget ér a hatalmaskodás, a fegyveresség kultúrája, a kardokat átkovácsolják kapákká, a lándzsákat oltókésekké (Ezs. 2., Mik. 4.); templomi hangulatokba nemesedik belé a történet szelleme, hogy a nagyvilág olyan lesz, csupa istenmegértés, csupa emberbecsület, akárcsak a cíóni templom-hegy lenne (l. Ezs. 11.).

Mind a két utat Jeremiás szelleme is, csak valahogy más-más lélekkel: hogy mintha ezen a másodikikon csak tovalebegett volna, a földet alig-alig érintőn; az első azonban szinte ledobbanó lábakkal, dübörgő léptekkel gázolja végig. Adónáj világmuralma, a minden nemzeteket összefogó, hatalmas részlete a prófétáskodásának (25.), az maga, még a pendantja is, az isteni világmuralomnak emberi mértékre szabott, lekisebített formája: a hódító világbirodalom eszméje (l. fönnt). Félálbal csak a prófétáskodásban, a lelkében már a kész eszme: hogy avatójában az érzi belé, hogy a nemzeteknek való próféta lesz (1.), nemzetekről meg nemzetek ellen szóló ígék hirdetője (10.); aztán kibontakozik előtte Bábel képe és benne, mint Adónájnak pusztá eszközében. Adónáj uralmának egyetemesége, hogy az Egyistennek történetcsináló munkájában egyek mind a nemzetek, egy az egész emberiség: én alkottam a földet, az embert és az állatot... és adom annak, akinek adni helyesnek tetszik a szemeimben (27.). Az igaziról, az emberiség erkölcsi egységéről, a nemzetek maguk is vallotta erkölcsi közösségről, csak kevés szava van — de van, még pedig a maga lelkéből valón kívül, valami «ezsajási» is. Csak tovalibbent hangulatok, de megértjük, hogy rájöttek. Ahogy lelkében a vallási zsidóság, a népnek az a kihántása a nemzetiből, meg a nép gyermekeinek az a nem hatalmi, hanem erkölcsi egységbefogása és ahogy az eszme történetcsináló elvül dolgozik benne: szinte lehetlenség volt, hogy az eszme megmaradjon abban a lekorlátoltságban, hanem át kellett kapnia a közeli népekre, meg tovább-tovább, minden messzeségekre is. Itt harcos idejének egy-egy hirtelen gondolata, hogy az emberiség ki fog ábrándulni a polytheizmusból és áthódol az Egyistenhez: előbb a szomszédos kis népek, hogy megtanulják majd Adónáj népének útjait, hogy Adónáj nevére fognak esküdni (12.), aztán mind

a többiek is: ó Adónáj, te erőm és erősségem... eljönnek majd hozzád nemzetek a föld végeiről és elmondják: csak hazugságot örökölték őseink, semmiséget, nincs azokban semmi valamit érő (16₁₉) — és amazoktól, a közeliaktól, meg is követeli a próféta a megértést (12₁₇): hogy vissza ne rontsák Izraelt a nemzetibe. Ott meg az álmodozás rövid korszakának, Gedalja idejének, egy-egy hirtelen mosolya: nemcsak annyi, hogy a nemzetek testvéri összeérzéssel fogják köszönteni a föltámadt Izraelt: aki szétszórta Izraelt, összegyűjti és megőrzi, ahogyan pásztor a nyáját: bizony kiváltotta Adónáj Jákóbot és megváltotta a nálánál erősebbnek kezéből (31₉₋₁₀); hanem az a több is, az az Ezsajas hatására (2₂₋₃; 18₇) támadt várakozás, hogy amaz időben Jeruzsálemet Adónáj trónjának fogják nevezni és oda fognak gyülekezni mind a nemzetek Adónáj nevéért... és nem járnak többé gonosz szívűk megátalkodottsága után (3₁₇). Ez a «megátalkodottság» rendszerint a polytheizmus (9₁₇, 13₁₀; 16₁₂₋₁₃), vagy általában az erkölcsi érzéketlenség (7₂₄, 11₈, 18₁₂); ezúttal inkább a mindenféle nemzeti hatalmaskodások (v. ö. 23₁₇).

A tovalibbenő hangulatok között ez az utolsó a legárnyékabb; az e fajta meghódolás igazán nem foglalkoztathatta sokat Jeremiást: más gondja volt a lelkének. Ezsajást az egyetemesbe érzése elvihette a választatásnak amaz ellenképéig, amelyen az Adónajt megértett nemzetek Izraellel kar-karban állnak Adónáj előtt: ama napon Izrael a harmadik tag lesz Egyiptom és Assúr mellett, áldásul végig a földön, amivé a Seregek Adónája áldotta őket, hogy így szólt: legyen áldva Egyiptom, az én népem, Assúr, az én kezem műve és Izrael, az én örök tulajdonom (19_{4, 25}). Hát az emberiség egy egységességének minden magába álmódtaival is, el nem juthatott volna Jeremiás Adónáj ajkának addig a szerelmes szaváig, hogy «legyen áldva Babel, az én kezem műve...» hanem amaz a szó tört ki a lelkéből, hogy «sülyedjen el Babel» (51₆₄). Pedig hitt Babelben: hiszen az ő emberséges érzésére alapította a vallási zsidóságnak, a maga zsidó emberének a jövőjét; persze féltette is Adónáj népének tova hurcoltjait, hátha Babel mégis nem fog tudni Adónájról — a hite volt az erősebbik; és bizony nem lett volna az, ha a próféta lelkében nem ő dolgozik, a népek emberséges érzésének a reménye, az emberiség erkölcsi egységének

az érzése: annak az ő hitének éppen ez volt az ihlete. Azt az egységességet nem színezi messiási ábránddá: az ő prófétaszkodása nem lehetett álomé, hiszen minden percben irtózatba ijedhetett volna át az álma, az időnek más kellett, az a kevesebb, az a nehezebb, az egység bizonyosságának, megvoltának is, a hite: és ezt tudta Jeremiás; nem sokat beszél róla, de benne él, az az élete.

És nemcsak, hogy arra építi élete szentséges gondolatának és gondjának, a vallás zsidó emberének megéltét; de, ha jól szemügyre vesszük, meg kell látnunk, hogy a vallási zsidóságot, a vallás zsidó emberét, kerestében, öneki is dolgozik, aki segítője a munkájában, neki, az egységes emberiség eszméjének. Egészen új emberképzet az a jeremiási zsidó ember: akinek élete-föltétele, ha kedvez neki a sorsa, egy új emberiség is, de akinek, a kedvező föltétel elmaradtával is, hogy nem találja maga körül azt az új emberiséget, úgy kell állania az időket, új emberül — hogy akit Jeremiás lát, akit az ő lelke vár, az az egy-emberiség embere. Az embere még nem tudatosan magának; de, ahogy van is, benne él már az előjövendő, az igazi; és ahogy a próféta kész adottságnak tudja venni azt az ő zsidó emberét, akire nyugodtan rábízhatja a zsidó jövőt: ez az elgondolás Jeremiás költőiségének a legköltőibb eleme.

Csupa erkölcsi emberek világa; társadalmi szervezet, amelyben csak ketten vannak: az ember meg az Isten és ahogy Isten egyformán mindenkié, hát ott minden ember ember; mindenki csak ember: egy kicsit úgy is, hogy csak ember és nem isten is, de sokkal inkább amúgy, hogy csak ember és nem állat is. Az alakulatban — persze most még csak az elgondolásában — az ember fogalmának nagy, mély becsülete; kezdve azon a negatív vonáson, hogy az a zsidóság nem hatalmi, nem fegyveres szervezet, föl a pozitív eleméig, hogy tisztára vallás akar lenni, eszményében, az igazságosság istentiszteletének a vallása: emberi közösség hát, amely nem az emberin alapul, hanem az istenin; vagy — új fönt, az előbbinek a mintájára fogva a szót — inkább amúgy, hogy emberi közösség hát, amely nem az állatin alapul, hanem az emberin.

Nagy volt Jeremiás zsidó emberében az ember és abban a nagyban a még nagyobbnak is a lappangó készsége: hogy az a zsidó ember az egyetemes embereszmének is az embere, hogy ő.

a maga népének, a maga vallásának gyermekéről is, az egységes emberiségnek a gyermeke. Állama, ha van, vallási állam: nem vallási uralomé, hanem az erkölcsi szépnak fegyvertelen, dolgozó vallásosságáé; de nincs is kötve a maga államához, mert, a vallás népéről, erkölcsi szervezetül, mindenütt otthon lehet. És minden otthonok is szívesen láthatják: ahogy ő, a maga Istenének hűségében is, az idegen nemzetnek is hűséges polgára, az állam boldogulását kereső munkás (29.). Egyek számára minden nemzetek, végig a földön az egységes emberiség... csak nemzetek szerint végig a földön, emberek legyenek az emberek.

Nagyvárad.

Dr. Kecskeméti Lipót.

A LÉLEK POKOLRA SZÁLLÁSA. MÓZES SACUTO.

Mózes ben Mordechai Sacuto (szül. 1625 körül Amsterdam-ban, meghalt Mantuában 1697-ben) spanyol származású kabbalista költő. Spinoza tanuló társa. Sabbatai Zewi híve. Halachikus és kabbalisztikus műveket írt. Tofte Aruch című költeménye a poklot írja le. Mózes Rietó (élt 1400 körül) Séfer Hahéchaljának s a Dante Divina Comediájának utánzása, nemkülönben Immanuel Harómi Machberoth tófet veedenjének hatása alatt áll.

A Tofte Aruch című költemény a halottnak a sírban való monológjával kezdődik, közvetlenül eltemetése után. A kabbalisztikus néphit úgy véli, hogy az eltévedt lélek visszatér a testbe s újra élve egy ideig, még a betegágyon fekszik.

Ezzel kezdődik Sacutó verse is. Kiinduló pontja tehát más motívum, mint a Dante Divina Comediája. Egyébként is a költemény témája a zsidó miszticizmusból szivárgott be a keresztény fogalomkörbe is, a Dante Infernójába is. Viszont a zsidó pokol-legenda is ugyanarra az ősforrásra vezethető vissza, mint a keresztény: az antik szinkretizmusból, gnosticizmusból, tehát görög eredetű forrásokból.

Dante poklának kilenc köre van. A Pokol kapujában: közönyösek. I. kör: meg nem kereszteltek; II.: a szerelem bűnösei; III.: ételben, italban mértéktelenek; IV.: a pénz miatt vétkezők; V.: Styx, a haragosok; VI.: eretnekek; a VII. körnek három gyűrűjében az erőszakosak tartózkodnak,

első gyűrűben, a Phlegetonban az embertársaik ellen vétők, a másodikban az önmaguk ellen vétkezők, a harmadikban az Isten és a természet és a munka ellen bűnözők. A VIII. körnek tíz bugyra van; a tornácban a csalók, az 1-ben a csábítók, a 2-ban a hízlekedők, a 3-ban a simoniákusok, a 4-ben a jósok, az 5-ben a közönséges csalók, a 6-ban a képmutatók, a 7-ben a tolvajok, a 8-ban a gonosz tanácsadók, a 9-ben az egyenetlenkedők, a 10-ben a hamisítók vannak. A IX. körben az árulók bűnhődnek. Négy alköre van. I. alkörben a rokonaik ellen áskálódók, a 2-ban a hazájuk ellen vétők, a 3-ban a vendégeik ellen bünt elkövetők, a 4-ben a legmagasabb eszmények ellen föllázadtak vezekelnek.

Sacutó poklának hét köre van, az I. körben a bűnrecsábítók, a kerítők vannak. A II-ban a varázslók, a boszorkányok hada, a paráznák, az erőszakoskodók, az ártatlanokat üldözők. A III-ban a latrok, gyilkosok. A IV-ben rablóbandák. Az V-ben vesztegetők, más hitűeket üldözők. A VI-ban a dözsölők, iszákosok, ledérek, magukcicomázók. A VII-ben akik Isten szavára nem hallgatnak.

A költemény befejezése a paradicsom gyönyöreit s a túlvilági jutalmat ecseteli.

Érdekes kulturális korviszonyok ismerete foglaltatik a bevezetésben. Megismerjük az orvostudomány egyes gyógy-módjait: érvágást, maszázst, purgót. Áloét, nárdusillatot füstölögtettek a beteg ágya között.

Sacutó versformája az arab Thedschnis (Taronomasia), amelyet Mózes ibn Ezra honosított meg a héberben. Visszaadása más nyelvben valósággal elháríthatatlan akadályokba ütközik.

I.

Ha testünk renyhe, korhadt: hiába buzgólkodnak
Az építő munkával az építők serényen,
Ha jó a végső percünk, mentség semerre sincsen,
Az orvosok mind balgák, sötétben tapogatnak,
Azt hiszik: lázat űznek, de basztalan kavarják
Sok undok kotyvadékuk; ha orvosokat régen
A Sinái hegye alján: már ott ismertek volna,
A Sinái törvény lapján fölírva nem lett volna
Egyetlen oly ítélet, amely halálra szólna,
De általadtak volna minden halálra szántat
A legjobb orvosoknak, hogy ők gyógyítsák őket.

Most új cselekkel jönnek: gyilkolni és rabolni,
Csak gyöngíteni tudnak, és vérünk lecsapolni,
És ráadásul aztán, nagyúri kegyadással
Még pénzt is elfogadnak, és hálarebégést is.
Már jó ideje annak, hogy megkínóznak engem:
Érvágás, maszázás, purgó, a minden nap receptje —
De mindez mindhiába, én balgán hittem nékik,
Kísérleteztek rajtam, tegnap keserű csöppel
Agyam elbódították, legyűrt halálos álmom,
De most, hogy fölébredtem: malomkerék fejében,
Csak félig vagyok ébren, félig meg alszom tompán.

Mert bárha elaludtam, nem múlt el főfájásom,
Sem szívem zaklatása; úgy érzem magam mostan,
Miképen sárba dobva, mint hulla sírveremben;
Az bizonyos, hogy ottan: fekvésem könnyebb lészen,
És enyhébb nyugovásom, mint életemben mostan.
Alig hogy fölrángatták a paplanom és dunyhám,
Már újra oly kemények, mint kő és szikla hozzám.
A pokolban majd bizton a csontjaim puhábban
Feküsznek majdan egykor; s mit ágyam fölé szórtak:
Sok illatszernek füstje, az álóé és nárdus
Már mind elpárologtak. És láz nélkül didergek,
És bűzös illat száll föl. A hulla rothadása
Is kellemes aroma, köröttem mint ez illat.

II.

Oly igen szűk e hely itt, bár testem összeaszva —
Négy deszka között sírban, ott jobb lehet nyújtózni!
Gyertyáim kilobbantak, szolgálaim szétrebbentek,
Aludni szétosontak, és vissza nem is térnek.
Barátok is távoztak, ők mind magamra hagytak.
Óh utálatos élet! úgy vágyom a halálra!
Jövel, mentsél meg engem! Mit habozol? úgy várom
A halál árnyékvölgyét! Óh Istenem! a lelkem
Vegyed magadhoz akkor; nagy kinjaim megszűnnek,
A sírban megtalálom az édes nyugodalmat.

Mozdulni sem tudok már, siessetek ti szolgálak!
Hé! jöjjetek már hozzám! Mind színlelt süket-némák.
Hívó szavam nem hallják. Hé! hát kukák levétek?!
Elmenekült a gyatra, a hűtelen bagácsi,
Mély álomba merültek, velem mitsem törődnek;
Jaj! már a sírba szállok, s ők bizony azt se bánják —
Alusznak mély álomban; de künn a kapuk táján
Rivalgó hangot hallok, oly hangokat, minőket

Nem emberajk kiálthat, inkább a szélüvöltés;
E szörnyű vad morajlás, e tenger rianása:
Mihez hasonlít jobban: oroszlán-bőmbőléshez?
Vagy örvény zúgásához? aggság a benső mélye,
Tán közel van halálom?! közelg utolsó percem?!

Szívem remeg, elomlom, a rémes félelemtől,
Nem szökhetem semerre, és ágyam szűk és keskeny,
Bús lelkem oly erőtlén. Mikor hoztak barátim
E szűk, kicsiny börtönbe? S mint rotható holt testet
Mikor dobtak e helyre? Óh jaj! szívem megdermed,
S a szemeim ijedtek, mily rémes látományok!
Mily szörnyűséges képek! óh jaj nekem! óh jaj! jaj!

III.

Mély krátereket látok, nagy örvényeket sorba,
És erdei tisztások tüzes poklokba futnak,
Nyílt üregekből lobban mint szörnyű hekatomba:
Csapongó lángok orma, rőt paraszak izzása,
Piros szikrák röptülnek, mint óriás pillangók
Irdatlan sziklamélyek hatalmas katlanából,
Egy óriás kéntenger tűzhabokat hömpölyget,
Szurok és só és kátrány és süppedő iszapsár.
A lábak beragadnak és sárhullámok zúgnak:
Mig végre összezsapnak, s fejet is elborítanak,
Hogy elmerüljön benne a bűnös ember lelke;
S a falak mentén sorba: nagy, rémes üstök forrnak,
És szörnyű fujtatókból vad szelek kavarognak,
Kemencék lángját szítva, kívül-beül tüzesek.
Olaj és szurok forrnak, szüntelen sutorognak;
Tavak örvényét látom — a lelkem kővé dermed —
Vizek magasba szöknek, és harsogó zúgással
A mélybe leszakadnak; hó-falak futnak körbe,
És gletserek tátongnak, bemártva jég-harmatba,
Szívem zokogva rémül: különös lények ezre,
Minőket sohse hittem, és soha nem sejtettem.
Emberföltől rémek remegtetik a szívem,
Szemem elé tárulnak, gonoszbak, mint kísértet,
Szarvakat hordó lények, ós-óriások, szörnyek,
Mint árbócok, magasak, az útjaikon karmok,
Mint óriás fűrészek, két éles szarvat hordva.
A homlokuk tövében, és egész testük telve
Nagy villogó szemekkel, világítók az éjben.

Láng-arculatuk csillog, szabályukat suhogtatnak,
És lándzsákat emelnek, pikkely-páncél fölöttük,

Érchímzetű verettel, úgy lépdegélnék büszkén,
Fagyos önérzetesen; a tüzes folyót látom,
Amint üvöltő habbal megostromolják bőszen
A partnak köves gátját, s mint éhes oroszlánok
Lángleheletet fujva, úgy áradnak, bömbölnek.
Úgy szökelnek, kiáltnak, úgy zúgnak és süvöltnak,
Lághullámaik ontva. Amott egy kígyót látok,
Rém-szeráfot a mélyben és ezer kölykük táncol.
Tolong sok sátán-állat, kisebbek és nagyobbak,
És toronynagyra nőttek, mind lángol és furakszik,
S a fogaik és karmuk és pokolias körmük
Mind vasból van teremtvé és pallosképen csattog.

IV.

Lebuknak mély poklokba, fölszállnak gőzpárakban,
Forró habáradatban, zordonul egyesülnek,
Majd újra szétszakadnak, lángfolyók szétszaladnak,
Rőt barlangokba vesznek; nincsen tudós, oly nagy bölcs,
Ki megfejteni tudná e borzalmas csodákat,
E láng keletkezését; nagy csapatok kerengnek,
Rikoltanak, ordítanak, üzetve forróságtól,
Majd gémberítő fagyttól; mint kövek elröpítve
Hajlott puzdrák ívéről, korbáccsal végigverten,
Belészorítva sziklák szorító üregébe,
És nem hederít senki jajongó sirásukra;
Kínzóik szünet nélkül gyöttrik kegyetlen őket,
Éles foggal harapják, húsuk letépik róluk,
Hajukat marcangolják, lábbal taposnak rajtuk.

Óh rettenetes kínok! amikkel ifjat, aggot
Ez állatforma szörnyek kegyetlen meggyötörnek,
Egy rész csapdában reszket, mint madarak kalitban,
Egy más csoportnak csontja széjjel omlott legottan,
Amint verembe hullott. Mások bilincsbe vertek,
Meg mások mély sötétben, odúk mélyében tengnek.
Sokan kavicsot rágna, mások keserű kelyhet
Úritenek fenékgig; van, kiknek csontját féreg
Harapja, rágja dühvel. Mások meg lábaikkal,
Vagy nyelvük hegyén lógnak, lebegnek ég és föld közt,
A pusztá levegőben; saját epéjük falják,
Saját húsukat marják, van, akit nyáron sütnék;
Óh halljátok, mit láttam, óh féljetelek remegve,
Szívemben megrendültem, magam se tudom most már:
Nem vagyok vajjon én is e csoport kárhóztója?
Rémülten, riasztottan, borzongás száll meg engem,
Mert ime, félelem lépdel egy rémalak körükből,

Menny-dörgése a hangja, mint zúgása harangnak,
Mit szakadatlan vernek titáni kalapáccsal.
Nagy brontesz teste úgy áll, szemközt velem ijesztőn,
Mint márványtestű cyklops, az arca mint egy gyermek,
Mégis mint irtó pestis, romlást, nyavalyát hirdet,
Mint rohadt dögnék teste: olyan minden vonása;
Meg vagyok zavarodva, és mindegyik tagomba!
A félelem remegtet, lelkem halálba ájul
A fogaim vacognak — óh vajjon mit jelenthet
E rettenetes álom, ez ijedelmes látvány?!

V.

Óh ki merészel bátran e pokolból kivinni?
S a békés otthonomba engem visszavezetni?
De ha már meg nem mentesz, úgy arra kérlek: távozz,
Esennen kérlek téged, Uram! tovább ne rémíts!
Zord szemeidtől félek! — s most rám támad kegyetlen,
A szörnyalak és rám üt s úgy ordítja: «nos ébredj!»
«Óh jaj! mért bántasz engem? neked én mit vétettem?
Te kegyetlen! mért ütsz úgy?! Ki hívott ide téged?!
Mért nem maradtál inkább zordon bajtársaidnál?
Hol láttalak én, mondjad, hogy rámismertél menten?!
Hát kértelek én: jönni?! te dühök fujtatója!
Először látlak én most; az én helyem az fönn van,
S nem itt e szörnyű mélyben? csel csalt ide le engem?!
Ki hozott ide?! szólj hát! — s ő azt kiáltja: én! én!»

«Te voltál hát? gonosz te! toportyán-féreg, tigris
Vaj cselekszik-e ilyet? neved előlem rejtet,
Csak szabylád villogását csillogtatod előttem!
Erőd hát miben rejlik?! «Cselben!» — felel kajánul,
Óh jaj! nincs oly hatalmas, sehol, ki így beszélne,
Mint te, oly rémes módon; itt vagyok s nem tudom: hol?
Szívem a remegéstől, mint csiga úgy vonaglik;
«Óh mondjad, esdve kérlek: prédád én mikor lettem?»
«Tegnap!» — «Igazat szóljál, te voltál hát, ki tegnap
Romlást hozol fölébem, ki ecettel itattál,
Míg húsom holtta válott.» «Úgy van! jól eltaláltad!»

«Ha tied vagyok, mondjad, váltságot elfogadsz-e?»
«Ide vele!» — «Kegyes légy! — Miért düh? mit adjak?
Van birtokom, sok földem!» — «Ide vele!» «Óh ments meg!
Óh ments meg fájdalomtól, vedd minden kincses ládám,
Vedd minden házam, telkem, mezőm, borom, és mustom...»
«Mind hiúság és semmis!»... «Bárány, barom és tullok,
Gyümölcs, olaj, szőlőkút, szobor, öltöny, leányok,
És — mit adjak még neked?!» «Mind balga góg, dicsekvés!»

«Menj házamba, találsz ott násfát és diszruhákat,
 Vasat, ófirnak gyöngyét, arany és gyémánt boglárt,
 Királyok tárházából minden javát a földnek», —
 «Mind semmi ez előttem! Koldús vagy én előttem!»

VI.

«Vedd mind a drága kincset, miről könyvekben írnak,
 Mit írók ecsetelnek: gyémántot és smaragdot,
 Topázt és krizolitot, karbunkulust, gránátot,
 Onyxot, karniólust, porphyrt és tűzrubintot.» —
 S a rém kiált: «az mind por!» — «Óh vedd adóul tőlem
 Kertemnek díszvirágát, miket magam ápoltam,
 Virágot, nektárt, mézet, minden pompámat vedd el.» —
 «Hitvány az mind előttem!» — «Ha por, szemét tenéked
 A földkerekség kincse, mit adjak akkor néked,
 Váltásul mit kívánsz te? hogy lelkem nyugodalmát
 Megtalálhassam végre, mit fizessek — könyörgöm —
 Hogy lelkem szabaduljon hatalmad büvköréből?»
 Komor a válasz: «Semmit! — nem kell az üres kincsed!»

«Oly kemény bíró nincsen, mint te, oly irgalmatlan,
 Ki kegyelmet nem ismer, én nem tudom, hogy néked
 Mi tetszik? mit kívánsz te? mit tartasz gazdagságnak?
 — «Csupán a boldogságot!» — Óh jaj nekem! nem értem
 Szavadnak mély homályát. Elfáradok, hogy oldjam
 Rejtélyid hálósálát — világosan beszélj hát:
 Ki vagy? és milyen örvény, ahová én kerültem?
 A pokol az? felelj hát! S e lángok mit jelentnek?
 «Asszonyszülötte ember! te vakszeműen balga,
 Most gyásznapok jövének, hajnaltalan sötétek,
 Még nem ébredtél föl te az álmod mámorából,
 Még makacsul berzenkedsz, erőtlén lázongással,
 Mit hittél? meddig élhetsz? azt vélted, úgy-e fészked
 A szeráfok honában emelted szilárd várnak?!
 Hogy tavaszod nem múló? és ezért dobtad Istent
 És törvényeit sutba? Bolond! hát nem-e láttál,
 Ifjabbakat tenálad, kiknek meg kellett halni,
 És öregeket rendre, amint a sírba tértek?
 Azt vélted-e, hogy téged épp úgy nem vesznek észre,
 Amint te is feledted az örök, élő Istent?!
 Ítélszék elébe álljál gyalázatodra!
 Miben is reménykednél?! hiszen nagy vétkeiddel
 Te magad ástál vermet, önnönmagad vesztére.»

VII.

— «Értsd meg balga, az vagy: halál kezében préda,
 Az ültöd: remegésben — az ágyad: halál fekte,
 A szíved: poklok lángja, a vágyad heve csak bajt
 Gyarapít néked folyton, nyugvásod is csak sóhajt
 Présel a kebeledből. Tegnap: még kincsben úszva,
 Kastélyokban lakoztál — ma már repedt a bőröd,
 Ruhád és tested rothadt. Tegnap: az élv karjában,
 Hímzett ruhákban jártál — ma betegen, kínokban
 Mint tűz, lángol a bisszus, mely tagjaid takarja.
 Tegnap: játékos kedvvel, a kockát úgy vetetted,
 És aranyod úgy szórtad, mint pelyvát a szemétre —
 Ma ütések zuhognak arcod, nyakad fölébe,
 És szémeid lehűnyod a husáng-suhogásra,
 És úgy kiáltasz kínban, nagy, szörnyű fájdalomban.

Tegnap: szajhák danája hívott bő lakomára,
 Királyi asztal mellé, királyi ágyasházba —
 Ma: farkasok emésztik az öröm maradékát,
 És varjak lesekednek a sűrű, sötét éjben.
 Tegnap: kígyó-ravaszág növelte javad nagyra,
 Ma: kígyók tajtékoznak, a bűneid sziszegnek,
 És csontjaidba szűrják marásuk tűzfullánkját.
 Tegnap: még úgy lépdeltél, urasan, hányli-vetve,
 Ma: idegenné lettél trágyás mezők iszapján,
 Tegnap: még gúnyolódttál, undorral csúfolódttál
 Panasz-szaván szegénynek és harsányan daloltál, —
 Ma: mindenek elhagytak és gonosz cselekvésid
 Fölbüzlenek az égbe. Tegnap: még kacagásod
 Nádsípokon és hárfán csapongva szállt magasba —
 Ma: könnyeid omolnak, mint felhők szakadása,
 Mint esők zuhogása — óh balgatag halandó!
 Tegnap: a nép vezére, mint herceg parancsoltál,
 Ma ellenség kezére, zsarnok uralkodóknak
 Lettél te általadva, hogy tiporjanak rajtad,
 Tegnap: még fősvény szívvel edényeid elzártad,
 És testvérednek kölcsönt juttatni nem akartál,
 Ma: pokol a te részed s a vágyaidnak lángja
 Nem csittul pillanatra. Tegnap: teremő voltál,
 Leráztad hetyke göggel az Istened igáját,
 Ma: bögve jajveszékelsz, hogy büszke szíved dolyfét
 Nem tudtat leigázni. Tegnap: kezéd csókolták,
 És szájadat barátid — ma: ellenséged gyűlnek
 Páncélba öltözötten, köröd hev indulattal,
 És kardjuk villogása elperzsel mint egy férget.»

VIII.

«Sok gonosz tetted lássad, osztályul jutott sorsod,
Amivel értük szenvedsz. Egészen meg vagy törve.
Nem tudsz most menekülni, legyöngültél — nem futhatsz.
Itt föl van tárva vétked, nincsen számodra mentség,
Föled csöbörrel ömlik gúnyversek maró lúgja.
Epés szavaknak csúfja; mert fiatal márnak
Borítatlótól ázva, makacs lélekkel szólnak
A bolondok imígyen: «mese a poklok lángja!»
Most itt van a viszonzás, emésztő tüzek égnek,
Lelkek lobognak benne és lángban eloszolnak,
A csontok csonkig égnek — fájóbb forró olajnál.

Ember! szemed meressed: e két kört ne lássad itten,
Sok különböző lángból tűzkráterek kerengnek.
Nem számlálható számmal s a lelket megzavarják;
Az első tölcser mélyebb mint minden pokol, örvény,
A hallgatagok ülnek ott megfeketült szívvel,
Ott kígyófajzat csúszik a tomporon és lábon,
Harapnak, csikorgatnak élesrefent fogukkal;
Itt vesztegelnek némán a kerítők s kísértők,
Kik ronda mesterséggel, a földi halandóknak
Dícsérték bűnnek mézét s úgy csábították őket.
Ám az ítélet napján ők maguk megjelentik
A rejtett bűnt és vétket és így földézik
Az ítéletet nyomban s így önmaguk megejtik.

Ott pusztulásra gyűjtve, mint nyughatatlan tenger
Tolonganak vesztetten: kik szájuk meggyalázták
A gúnynak fertőjével s a törvényt kicsúfolták.
Ott károg, szisszen, fűtlyent, mint rekedthangú varjú
A vádló zord igékkel: szavak miatt, mit egykor
Meggondolatlan dühvel, ajakról elröpültek —
Sátánnak édes préda! ott rázza Lilith öklét,
— Óh szemérmetlen dajna! — hajh! őle: pokol-örvény,
A férfi vágyódásnak, a kéjre gyulladottnak.

IX.

A második kör lángja: pokol ez, lélekrontó,
Mert széttöri a lelket; mint szikra széjjelporzik;
A tüze zölden lángol és keserű epékét,
Halálnál keserűbbet csöpögtet hazug kelyhe.
Óh átkozott kehelymély! Itt vannak a varázslók,
És mind a boszorkányhad; itt vezekel parázna,
Ki tiltott gyönyörökben, ledér öleken ringott,

Ki vágyainak hódolt — mert jajszóra fakadnak,
Kik öklüket emelték, hogy verjék azt, ki nékik
Nem vétett soha semmit; kik gúnyolódtak, bárha
Nem bántották meg őket, kik holt bölcserekre törtek,
És nevüket gyalázták, kik társaikat csalták,
És tudós-orcát göggel, nagyképűen hordoztak,
És más csúfján örültek, hogy reája pírítva
Azt tudatlannak vélték, gúnyhahotázva rajta.

Merev pokol amottan: a poklok harmadikja,
Ott kövekké meredtek a bűnösök legottan,
Mert élő napjaikban nagyon sokat hazudtak.
Onnan merit a sátán megbízatást művéhez,
Az ég honában ott főnn megértet, pecsételtet,
Hogy rontson és megbontson, hogy vért és könnyet ontson;
Ott gyűlnek dárídóra az ördögfiak vigan,
Hogy onnan elszéledve, ügyesen összefogják
Latorfiak csoportját. Tüzes betegség ottan
Lesz fölrova írásba s a láb s a hidegrázás
Útjára onnan indul; ott csúszik a torokgyilk,
Hogy gyermekeket fojtson, onnan telik a lélek
Bús gyásznak sóhajával, nyomasztó bánat terhét
Onnan indítják útra és úgy küldik világgá.

Milyen a negyedik kör?! Háló sűrű iszapból,
Ott gugolnak a lelkek, kik bűnben elmerültek.
Fekély lepi a testük. Bűnös öröm virága.
Itt szívják ki a véré a megvesztegetőknek,
A jogot ferditőknek, kik pénz miatt vetődtek
Tévutakra s bozótba és így bogozták össze
Az igazat hamissal; ott vannak, akik céda
Nászgyákon heverték és nem tudtak betelni
Sok fajtalankodással; rimák, kik ismeretlen
Isten-nevekkel jártak, hogy férfiaknak szívét
Fölgerjesszék, megrontsák. Rablóbandákat vágnak
Itt lángoló szabályakkal, rapityánként darabra,
Mert emberek kínjában találták üdvösségük,
S az éhség jajongását idézték föl kajánul;
Ott minden lélek reszket és ordítózva jajgat,
Nem szabadulnak többé a pokolból a cenkek;
Akit ők elárulnak, az meggyűlölte őket,
Nem néz rájuk Isten, dögróvára jutottak,
Magukra hagyottak, szegény, szomorú lelkek!

Hinár az ötödik kör — mint óriási ibrik,
Tüzes szuokkal töltve, örökké bugyborékol,
És óriási pókok lángfonalas hálókat

Feszítnek benne széjjel; ott úszkálnak a lelkek,
 Benn nyakig emmerülve, kik életükben mások
 Csábítóí válának — ígértek pénzt vagy rangot,
 Vagy forró gerjedelmet, parázna keblet, csókot,
 Meleg vért s velőt kiszárít: ha rátaaposnak dölyffel
 A törvény betűjére s az igazság helyébe
 Teszik a részrehajlást és gazat bűnösnek
 És bűnöst vételennek, nagy garral, hazugsággal
 Harsányan kikiáltanak: kik orgyilokkal jártak
 És védtelenre törtek meg bűvőhelyről rontva
 A gyöngét megtámadták; azt kérdezték: hogy hívják?
 Az Istened hogy hívják? — és bunkóval ütöttek
 És baltával lékeltek: mert embertársuk másutt,
 Más templomban borult le... óh jaj a fazék izzik,
 Mint rákok megpirulnak s a tűzpókok szaladnak,
 Ha hálójukba futnak s most áldozattá válnak,
 Kik mások vergődését kájanul kikacagták,
 S mást tettek áldozattá... az ő vérüket szívják,
 A velőjüket szopják most kéjes szortyogással —
 Most megtudják, hogy mit tesz: fegyvertelen szenvedni...

X.

A hatodik kör: pestis és járványok hazája —
 Ott tüzes kehely fekszik: három keserű csöppel,
 A halál italával: gyűjtőhelye a gyásznak,
 Bús halálárnyak völgye. Zord ítéletek várnak
 A kárhozottra itten; ott van a balsors négyes
 Oszlopsora: homályban — ravasz hatalmak lesznek
 Káján vággyal azokra, kik balgán dárídóztak
 A mámor poharával s dőzsöltek megrogvásig;
 Káján vággyal azokra, kik balgán dárídóztak
 Ez ördögök társultak, mint barátok azokhoz,
 Kik hallgattak reájuk és mérges csókjaikkal
 Agyonfojtották őket; mások üres szívekre
 Vadásznak kéjes lesben, prédát keresnek ottan,
 Hol üresfejű ifjak, szerelmes — önmagukba,
 Magukat cicomázták, tarkójuk pomádézták,
 Az arcuk kifestették és maguk úgy imádták,
 Ők mind pokolra szállnak... A gőgösek romlása,
 Szívük megtöretése, szemüknek kialvása,
 Térdüknek inogása, a combjuk rothadása,
 Kísértetek látása, rémek szimatolása,
 Az izmuk sorvadása, kezüknek remegése:
 Mind onnan széled szerte, mind onnan száll világgá.

A hetedik tüztenger: a legmélyebb közöttük,
 Jaj annak, ki ily mélyre süllyedt a romlásában, —

Az elveszett örökre. Vinnýogva csúsznak ottan,
 Mint kígyók tekerődnek; itt van a végső romlás,
 Az utolsó haragnak legszörnyebb lángolása,
 A borzalmak tetője; a többi pokol-tajték
 Itt túlhabzik a gáton; minden mocsár iszapja,
 A bűzhödtt sarak tornya, az mind ide torkollik,
 És akik teremtőjük szavára nem hallgattak,
 És szünet nélkül vájtak a bűnök fertőjében,
 Azok bűnhődnek itten, fogaik csikorgatva...

Csak néha enyhül kínjuk: a szent szombatnak napján;
 Ám vétkesek: kik bűnben a szombatot megszegték,
 S nem szoktak megnyugodni még ezen a napon sem:
 Nem néz reájuk Isten, el vannak ott is hagyva.

XI.

Óh jaj az én lelkemnek, elkárhozott lelkemnek,
 Mi mindent kellett látnom! ám csak az Úr irgalmas,
 Csak ő az igazságos! felém mi fénylik ime?!
 Szempárom mi vakítja? szemközt a kín-körökkel,
 Más palotákat látok: az égen emelkednek,
 Mint amazok, ezeknek: ugyancsak hét a száma,
 Hatalmas, hét várkastély. Az igazak pihennek
 Ott dicsél koronázva, övezve titkos fénnel,
 Mely ősidőktől fogva szent kincstárakban rejtve
 Úgy vár a nemesekre. Ott maga Isten szerzett
 Örök, nagy üdvösséget és úgy őrzi ez üdvöt
 Jövendő, szent művekre, jövendő, szent időkre.

Nagy messzeségből szállnak illat-felhők fölébük,
 Kik magasabban állnak, mint mennyei kerúbok,
 Mert földi életükben alázatosan jártak. —
 Óh jaj! hogyan nyugosznak becézve, dédelgetve,
 Az Isten trónusának dicsőség-sugarában
 Virulva mindörökre. De mi: pokol lakói,
 Sötét, homályos lelkek, csak ködhasábok résén
 Tekintheünk e fényre, az igazak honára,
 Boldog pihenésükre. Mi vétkünk miatt sírunk,
 S azt mondjuk: jól ítéltél! mert aki rajtad csüggött,
 Annak szerencsét adtál, de akik elvetettek,
 Kik téled elfordultak: fölgerjedd haragoddal
 És bosszús ítélettel gondoltál te azokra,
 És büszke indulattal szétszórtad mint a pelyvát,
 Szétzúztad porszemekké, és péppé törted őket:
 Az ellened lázongó minden kevélykedőket!...

Budapest.

Kiss Arnold

EGY KÖZÉPKORI ZSIDÓ KRÓNIKÁS.

(Részlet egy nagyobb tanulmányból.)

Neubauer Adolfnak «Anecdota Oxoniensia» gyűjtő néven ismeretes nagybecsű történeti kiadványainak második kötetében helyet foglal József ibn Caddiknak egy 16 nyomtatott oldalra terjedő (85—100) krónikája. József ibn Caddik a spanyol Arealóban volt rabbi és működése a XV. század második felére esik. Halálának évét nem tudjuk biztosan. Valószínűleg 1488-ban halt meg. Egy decisori munkája ismeretes, amely mindezeideig kéziratban maradt és egy példány az oxfordi könyvtár tulajdona. Címe: *Zékher Caddik* (Neubauer: Cat. of. Hebr. man. 2367. sz.). E mű ötven fejezetből áll, az utolsó vagyis az ötvenedik fejezet már nem tartozik szorosan a műhöz, amennyiben tartalma nem decisio, hanem egy történeti láncolat a világteremtésétől a szerző koráig.¹ Tévesen mondja Neubauer bevezetésében (XIV. old.), hogy a mű 1467-ig vezeti a láncolatot. A mű utolsó adata 1487-ről (רמ"ז) szól és oly eseményeket mond el, amelyek nem keltik a későbbi betoldás látszatát, sőt világosan látjuk, hogy a szerző saját korának átélte eseményeiről beszél. Beszél ugyanis egy hatvan napig tartó esőről, mely 1485-ben volt.

«Valóban az özönvíz óta nem emlékszik meg senki sem a régiek sem, a későbbiek közül, hogy valaha ilyen csoda történt volna». Hasonlóképpen értesít bennünket egy szárazságról, mely kilenc hónapig tartott 1487-ben «Nem láttunk még soha ilyen szárazságot».

Maga a mű forrásaira vonatkozólag kevés felvilágosítással szolgál. Mindössze hatszor említ forrást, de ezt sem egész határozott formában, hanem csak általában zsidó és nem zsidó történetírókról beszél. E hat hely a következő:

1. «Ez az, amit a francia mond», 86 old. Az egyiptomi tartózkodásra és az exodusra vonatkozólag.
2. «Izrael krónikásai mondják».
3. «A világ népeinek krónikásai mondják». Mindkét adat Jézus születésére vonatkozik.
4. «Hagyomány ez a mi kezünkben». Granada zsidó lakosságáról.
5. «R. Juda ben Áser végrendelete». R. Jechiel, R. Áser atyjáról szóló adatok.

6. «A királyok emlékezetének írói mondják».

Mindezen idézetek nem vezetnek bennünket József ibn Caddik forrásműveinek megállapítására, mert — egyet kivéve — nem világosak és csak általánosságokban mozognak. Kutatásaink kétségtelenül azt eredményezték, hogy körülbelül 1160-ig Abraham b. Dávid *Szélér Hakkabaja* képezte József ibn Caddik forrását. Döntő bizonyítékul szolgálhatnak azok a szószerinti megegyezések, amelyeket mindkét frónál találunk. Bizonyítékul szolgáljon egy pár példa:² A tíz martír kivégzéséről József ibn Caddik a következőket mondja (90. old.): «Hadrianus megölette a tíz martírt és elfoglalta Betárt Áb hó 9-én a templom elpusztulásának 73. évében és megölette Romulust és nagy csapást vitt véghez Izraelben, amelyhez hasonlót nem láttak és amilyenről nem hallottak sem Nebuzaradan, sem Titus idejében». Abraham ben Dávid (56. old. ed. Neubauer) ugyanezen eseményt a következőképpen beszéli el.

«Hadrianus császár erőt gyűjtött és felvonult a Szentföld ellen és elfoglalta Betart Áb hó 9-én a templom elpusztulásának 73. évében és megölte Romulust és nagy csapást vitt véghez Izraelben, amelyhez hasonlót nem láttak és amilyenről nem hallottak sem Nebuzaradan, sem Titus idejében.»

Igen jellemző a szószerinti átvételre a talmud befejezéséről és végleges megszerkesztéséről szóló adatok.

József ibn Caddik (91. old.): «Merémár és Mar bar R. Ási és társaik fejezték be a babilóni talmudot... és befejezték azt a 4265. esztendőben (505. i. u.) és elterjedt egész Izraelben és elfogadták azt, tanították a gyülekezetben minden nemzet bölcsei és megegyezett benne egész Izrael, semmi sem tehető hozzá és semmi el nem vehető belőle». Abraham b. Dávid szószerint így írja a héber fordulatokkal együtt. L. 59. old.

A karaita Ánán fellépésére vonatkozó adat. József ibn Caddik (92. old.): «Juda gáon idejében élt Ánán és fia Saul, enyészsen el a gonoszok neve.³ Ez az Ánán Dávid házából származott, de erkölcsi hibája miatt nem ordináltatott gáonná, ekkor feltámadt, hogy eltassítsa és elcsábítsa Izraelt a bölcsék hagyományától és «lázadozó öreggés» vált a bét-din által». Szószerint át van véve Abraham ben Dávidból (63. old.) a bibliai idézetekkel együtt. Róma alapításának története. József ibn Caddiknál (87. old.). «Róma nagy városa épült Chizkijáhu-

nak, Juda királyának idejében, két nagy testvér⁴ építtette, az egyiknek neve Romulus, a másiké Remus.

Összehasonlíthatók még a Jézus születésére és Háj gáónra vonatkozó adatok. Mindezen szözszerinti megegyezések azt bizonyítják, hogy körülbelül 1160-ig a Széfer Hakkabala volt szerzőnk főforrása.

A későbbi korokra nézve József ibn Caddik két különböző forrásművet használt. Egy zsidót, amelyből a zsidó irodalom-történeti adatokat merítette és egy nem zsidó, spanyol történeti munkát, amelynek alapján a kasztíliai királyok történetét nyújtja. A zsidó forrás valamely elveszett vagy eddig csak kéziratban létező krónika lehetett, míg a nem zsidó adatokra nézve József ibn Caddik forrását egy XV. századbeli kasztíliai krónikás képezhetette. Állításunkat igazolja az a körülmény, hogy szerzőnk főleg a kasztíliai királyok történetét nyújtja és emellett a Pyrenneus-félsziget egyéb keresztény államainak történetét elhanyagolja. Minthogy pedig a XV. századnak legnagyobb spanyol krónikása Ayala volt (meghalt a XV. század elején), feltehető, hogy József innen merítette adatait.⁵

Az is bizonyos, hogy *Zakutó Abraham Yuchaszinja és József ibn Caddik Zekher Caddik című krónikája közös forrásra vezethető vissza*. Vagyis, szerzőnk és Zakutó Ábrahám, ki történeti munkáját tizenhét évvel később írta, mint József úgy a zsidó, mint nem zsidó történetre vonatkozó adatokat egy és ugyanazon műből merítették. Mindketten kiírják a forrást, de míg Zakutó forrásával szemben gyakran kritikát gyakorol és más adatokat állapít meg, addig szerzőnk kutatás nélkül átveszi a talált adatokat. Pl. József 87. oldalán mondja: «Elisa átvette a hagyományt Élijahu prófétától a világteremtésének 2990. évében. Ugyanezt Zakutó (ed. Filippowsky 9 a): Elisa tanítványa... átvette tőle a hagyományt 2990-ben, de véleményem szerint 3047-ben. Vagy Bachja ibn Pakudáról azt mondja József: «Bachja ibn Bakuda (sic.) írta a *Sziv köteleességei*⁶ című művet 4960-ban (1200-ban), Zakutó (2206) ugyanígy mondja, azzal a megjegyzéssel: «ez nem igaz, amint ezt megírtuk». Két adatnál Joszipponra utalhatunk, mint forrásra, 1. hogy I. Latinus találta fel a latin írást, 2. hogy II. Latinus háborút viselt a burgondokkal és allemánokkal.

József ibn Caddik tipikus példája a középkori krónikások-

nak. A történetírói elnevezésre csak annyiban tarthat igényt, amennyiben történeti adatokat nyújt, de a források kritikájának, az események okadatolásának nála semmi nyomát sem találjuk. Egyetlen szempont, amit követ az, hogy az eseményeket kronológiai sorrendben adja, tekintet nélkül arra, hogy az esemény beillik az egésznek kapcsolatába vagy sem. Semaja és Abtalion működésének feljegyzése után odateszi:

מִן אֲצִפֹּר הַשָּׁנָה ⁷ = a spanyol-éra kezdetének év-számát, csak azért, mert kronológiai sorrendben az következik. A zsidó és nem zsidó történeti adatok nála teljesen egybefolynak, amennyiben pl. a kasztíliai királyok működésének leírását oda-illeszti, ahová kronológiailag tartozik és nem oda, ahová a logika és történeti összefüggés megkívánna.

Ábrahám b. Salamon, aki mintegy ötven évvel később írta a Széfer Hakkabala című krónikáját (Neubauer: Anecdota Oxoniensia. I. 101–114.) átveszi ugyan József ibn Caddik adatait, de sokkal magasabb szempontból tárgyalja a történetet. Adatainak csoportosításából kitűnik a rendszerező, bizonyos szempontból pragmatikusnak mondható történetíró, míg Józsefet a megtörtént események «miért»-je nem érdekli.

Ábrahám ben Salamon művéhez tervszerű bevezetést csinált és három fejezetre osztja munkáját, József egy bevezetés-félében egymásután felsorolja az előadandó eseményeket. Ábrahám ben Salamon külön fejezetet szentel a zsidó tudósok szereplésének, külön fejezetet a kasztíliai királyok történetének. József *egyszerre* tárgyalja őket csupán kronológiai adatokat véve tekintetbe.

József a zsidó tudósoknál legtöbbször csak a halálozási évét adja, olykor megnevezi az illető tudósoktól származó fontosabb műveket, de az egyes szerzők bővebb jellemzésébe ritkán bocsátkozik. Csak ott, hol forrását igen érdekesnek tartja, közli azt egész terjedelmében, pl. Áser b. Jechiélről szóló legenda 96. old., József ibn Migás jellemzése 93. old.

A mű külön elrendezése és a krónikásra vall, amennyiben hat milleniumra osztja fel az időt a világteremtéstől számítva és ezekbe helyezi el az eseményeket.⁸ Ezen beosztás mellett természetesen megtörténik, hogy a szorosan egybetartozó korszak kettéosztatik. Így az amorák kora (91. old.).

Rendszeres felosztás még csak a «Synagoga Magna» és a

tannák korszakánál található, ahol tíz nemzedéket különböztet meg. De ez a felosztás sem önálló, hanem Ábrahám b. Dávidtól van átvéve. Az amorák, szaboreusok és gáonok tárgyalásánál — röviden akarván összefoglalni — nem veszi át Ábrahám b. Dávid felosztását.

¹ Általános szokás volt vallási törvénykönyvek végére történeti áttekintést függeszteni. Ilyenek pl. David Estella «Kirjath Széfere»-je és Izrael Lattes hasonló című munkája, továbbá Menachem ben Zerach «Cédáh laderek» című műve stb.

² Technikai okok miatt az idézeteket magyar nyelven adom.

³ Pél. X. 7.

⁴ Ábrahám ben Dávidnál שני אהים מלכים גדולים ami helyesebb.

⁵ Láttuk, hogy Ábrahám b. Dávid is használt keresztény írókat, pl. Isidorus Hispalensist, valamint Orosius és Hidatius Krónikáit. L. Magyar Zsidó Szemle 1915. (32. évf.) és החצופה IX. 85.

⁶ Mindketten hozzáteszik e jelzőt: הארוך.

⁷ 89. old. alulról 2. sor. Ez az ú. n. «spanyol-aera» a világteremtés 3722. évében kezdődött = 38. i. e. Az arab írók ezen aerat «Tārich el-szafar»-nak nevezték. Ezt az elnevezést vette át József. Ez megfelel a valóságnak. L. erről: Ginzel F. K.: Handbuch der math. und techn. Chronologie III. 175. old. Hogy milyen nagyjelentőségű esemény szolgáltatott okot az új aera megteremtésére, nincs kellőképpen tisztázva. A különböző vélemények összeállítását l. Ginzel i. h. 177. old. József rendszertelenségét mutatja, hogy ugyanezen aerák a 98. oldalon השבן שיאר-nak nevezi.

⁸ Középkori krónikásoknál általános szokás volt ez.

Budapest.

Dr. Klein Miksa.

MÓZES MIDJÁN HATÁRÁN.

(Mózes II. könyve 4. fejj. 24—26. v.)

Bizony nem tudnám megmondani, hányszor olvastam el a Pentateuchust 1873 óta, amikor az elemi iskola második osztályában először fordítottuk a Szentírást. S mégis megesik, hogy könnyedén haladunk el egyes helyek mellett, amelyek pedig a legrégebbi őskor titokzatos világába vezetnek és amelynek szövege csökevénye a kanaáni vagy még mezopotámiai héber Klan pogány hitének.

Hiszen gyakran elfelejteti velünk a nehézséget a biblia sacralis jellege és úgy járunk vele, mint Ábrahám ibn Ezra,

elfogadjuk mint rabbik a hagyomány magyarázatát és tovább megyünk.

Ilyen hely az értekezésem jelezte három mondatban megőrzött epizód Mózes küldetésében.

«És szólt az Úr Mózesnek: Ha elindulsz, hogy visszatérj Egyiptomba, figyelj mind ama varázslatokra, amiket kezdedbe letettem és mutasd be azokat Pharaó előtt! Én meg megkeményítem a szívét, úgy, hogy el nem bocsátja a népet. Ekkor azt mondod Pharaónak: Így szól az Úr: Elsőszülött fiam Izrael; azt izentem vala néked, eresszd el fiamat, hogy szolgáljon nékem, de te vonakodtál őt elereszteni... íme! én megölöm majd elsőszülött fiadat.» (Móz. II. k., 4. fejj., 21—23. v.) «Másképp szólt az Úr Áharonnak: Menj Mózes elé a sivatagba!... (U. o. 27. v.)

Mózes eltelve magasztos küldetésével és a veszedelmes, súlyos, aggodalmas móddal, amelyen ő, a jött-ment midjanita pásztor és egyiptomi szökevény Pharaónál kieszközölje a legigázott, rabszíjra fűzött Izrael szabadonbocsátását, útra kél. Legjobban izgatja az izenet: Vért véért!

Pharaó véért, verejtékét veszi az Úr elsőszülöttjének, Izraelnek; Izrael istene vért veszi majd Pharaó és népe elsőszülöttjeinek. Milyen rettenetes gondolat, pedig ez beteljesül, hiszen az ő népe, Izrael és megváltotta magát elsőszülöttjeivel az őshazában és a Móloch és képviselője a «maschisz», a megromló, még kísért egyiptomi testvéreinél is.

E súlyos gonddal, gondolattal útnak indul. «S történt az úton, a szálláson rátalált az Örökkévaló és meg akarta ölni. Akkor vett Cippóra egy éles követ és levágta fiának az előbőrét és megérintette vele a lábait; és mondta: Bizony, véren szerzett jegyesem vagy te. És felhagyott vele; akkor így szólt: A körülmétélés véren szerzett jegyesem.» (Móz. II. könyv, 4. fejj., 24—26. v.)

De misztikus, titokzatos és homályos ez az epizód! Megérezte ezt a hagyomány: midrás, targum, talmud, exegézis. Hadd próbáljuk meg a folklóre útján megvilágítani.

*

S lőn az úton, az éjjeli szálláson rátalált Adonáj Mózesre és meg akarta ölni. Ekkor Cippóra kovakést vett és körülmételte a fiát és... lábaihoz közelített és szólt: Bizony! Vért

jegyes vagy te nekem. Erre . . . felhagyott vele. Ekkor mondta (Cippóra): a körülmetélés (?) vérjegyesé vagy.

Az újabb kutatások különösen a Pentateuchussal szemben, rendkívül csapongók; akik az Újtestamentum betűire esküsznek, az Ótestamentummal, a mi Szentírásunkkal szemben, szabadjára eresztik a száguldó fantáziájukat.

Hallgassuk meg Hermann Gunkelt, a modern vallástudomány egyik korifeusát:

«Ha a hagyományt tulajdonképpen értelmében felfogjuk, nevek nélkül kell olvasnunk. Egy férfi és szűz felesége nász-éjszakájukat töltik. Ember nem lakta vidéken, távol emberektől a pusztában van éjjeli szállásuk. Ekkor a sötétben hirtelen megtámadja őket egy démon; e lény is csak éjjel tevékeny. Vonzza őt az emberi nő, akit a véletlen hatalmába juttatott; előbb meg akarja ölni a férjét. De még a legnagyobb szorultságában sem vesztí el a nő lélekjelenlétét, éles kovát szed fel, amilyeneket a szél a földtől elszakított és a hőmérséklet ingadozása szétmállasztott és a sivatagban szanaszét hevernek, körülmetéli vele a férjét, a levágott felbőrt a démon lábaira veti, hogy azok véresek lesznek és felé kiáltja: hiszen te már vérjegyesem vagy! A démon, rászédetvén az álnok asszonytól, békében hagyja a férjet, akivel birkózott vala; és mindkettő megmenekül. Innét van — így fűzi hozzá az elbeszélő, hogy a körülmetélt «vérjegyesnek mondják; így nevezik ugyanis a völegényt az első megtermékenyítés után és így nevezik később az imént körülmetélt ifjakat: ilyenkor föltesszük, hogy a körülmetélést nem fiúkon, hanem fiatal férfiakon végzik és ezt úgy végzik, hogy régi szokás szerint nem kést, hanem éles követ használnak».

Annyi a szövegjavítás, helyesebben röntás, hogy érthetetlen: «benő» helyett olvas «iso»-t (férjét); mimennu van a szövegben vav-val, ő azt állítja, hogy a szöveg: mimennőh: (békében hagyja (az asszonyt); amroh helyett olvas «Omru»-t (azt mondták), lamilluimót fordítja a körülmetéltek. Vérjegyes, mert hiszen a hajadon menyasszony vére árán lesz asszony (beszülím Móz. V. k. 22., v.). «Fia» férje helyett, mert csak később végeztek azt gyermekeken és itt hivatkozik Józsuá 5., különösen érdekes a 7 vers: «és fiaikat tette helyükbe» (t. i. az Egyiptomból kivonult férfiak helyébe);

azokat körülmetélte Józsuá, mert körülmetéletlenek voltak, mert a vándorúton őket körül nem metélték volt».

Már megvolt az én magyarázatom, amikor Gunkel művéhez jutottam. Hiszen szövegkritikát magam is gyakorolok. למור helyett olvasok למור és akkor megvan az értelme.³

«S lőn az úton, az éjjeli szálláson utólérte Mózes (és családját) Adonáj és megölni akarta. Erre felvett Cippóra egy kovakést és levágta fiának az előbőrt és odavetette Mózes lábaihoz és szólt: Bizony, véren szerzett jegyesem vagy nekem. Ekkor felhagyott a támadással a démon és ekkor gondolta: Moloch vérjegyes!»

Nem szükséges Gunkel erőltetett meséje az ember és a démon küzdelméről a prima noxért, hiszen az Exodus szerint (4. fej., 20. v.). «Mózes vette a feleségét és fiait, számárta ültette és visszatért Egyiptom országába».

A pusztában, a vándorúton nem akarta kitenni Mózes a fiát, Eliezert (Exodus 18.,) az operációval járó lázas állapotnak; a móló pihenőt követelt (V. ö. Józsuá k. 5.,) Amikor befejeződött az egész nép körülmetélése, pihenőt tartottak a táborban, amíg felgyógyultak és Móz. I. k. 34., «és lőn harmadik napon, amikor betegek voltak (t. i. Sichem népe . . .), Mózes küldetése pedig sürgős volt, ahogyan felfogta a hagyomány (Nedárim 31 b): «Rabbi Jósze így értelmezte: Ments Isten, hogy Mózes húzódozott fia körülmetelésétől, hanem azt gondolta Mózes: körülmetélem a fiamat és kiteszem veszedelemnek . . . várjak három napig, holott meghagyta Isten: Menj, térj vissza Egyiptomba. (Móz. II. k. 4.,)».

Óskorabeli héber szokás volt az elsőszülöttnak feláldozása és e szokást magával vitte Egyiptomba is. Az istenség, akinek e véráldozat szót, Moloch volt.⁴

Az áldozat vérét felfogta a pater familias és lustratiót végzett vele a házasesetben úgy, mint különösen a sátornak démontól való megóvásában, amikor a sátor és a ház küszöbét és az ajtófélfát elsőszülöttjének vérével bekente volt.

Egyiptomban alkalmazkodott Izrael az egyiptomi kultúrához, abbahagyta gyermekeinek a feláldozását, különösen, hogy szájról-szájra járt az ősapa, Ábrahám, módosította gyermekáldozat megváltása bárányal.

Ugyan Ábrahámmal kezdődött a véráldozat helyettesítése a pars pro toto elv alapján, a praeputum, a him vesszőt takaró

bőrhüvely körülmetélése (Móz. I. k., 17. fejj., 10—14. v.), a felfenntartás legfontosabb szervének a megcsonkítása, a felbőrletemetése és az ú. n. szövetség-vérének a hullása.

Izraelnek Egyiptomban megszabadítója, Theseusa Mózes, aki Isten parancsára támaszkodva (Móz. III. k. 20.¹⁻³) véget vet a Móloch-kultusznak és az ősrégi milah mellett meglevő Móloch-jegyet, az «oth» és «totafoth» tetoválást is, a főpap arany, istennevével ellátott homloklemelzettel pótolja. (Mózes II. k. 28.³⁶⁻³⁸).⁵

De azért még tovább élt a Móloch-kultusz. Ahol nem voltak Moloch-kulthelyek, ott a Moloch megszemélyesítője, a «maschisz», a megrontó, az emberáldozatot behajtó pap, démoni alakoskodásban, meglepte még a vándorló családot és megkövetelte az áldozatot vagy legalább a megváltását; a felelős volt a pater familias; ez lakolt a mulasztásért.⁶

Már most térjünk vissza Mózes uti élményéhez.

Izrael felszabadulását biztosítsa az egyiptomi nép elsőszülöttjeinek halála.

Elsőszülöttek halála! Dereng Mózesben az őshagyomány, mert a pharaói udvarban kiveszett emlékezetéből e szokás: S most menjen ő Pharaó elé és szerepeltesse Y H W H-t Mólochnak?

S ekkor az úton, az éj csendjében, a pusztában ráront egy démon és megtámadja a vándort, mint a Jabbók folyó partján Jákobot (Móz. I. k. 32.²⁵); emitt birkózik az éji démon «is», a 29. versben: «előhim Jákobbal és megrándítja Jákob ágyékát — יָדָךְ euphemistikus מְבוֹשִׁים helyett; — Mózes megölni készül.

A nő, az egyszerű pásztorleány, a babona hatása alatt él, hisz a démonban, ismeri is a megigézést. Az alakoskodó démon az «úrkirály», a Moloch; ezt csakis a nemzőszerv vére engeszteli ki; «kovakést vett elő, levágta fiának a felbőrét és hustrálta vele Mózes, megérintette vele Mózes lábát (euphemistikusan mint Jákobnál «jerech») és urának aggódva odavetette: «bizony, csak vér árán visszanyert hitvesem vagy!»

A démon a lustratio után eltűnt, otthagya Mózes; Cippórah meg eltűnődött; Móloch kiengesztelte vérjegyesel!⁷

*

A hagyományos magyarázat megerősít nézetemben; a targum megmagyarázza e kifejezést: «chaszan dómim attó lí», hiszen a körülmetélés vére árán visszaadott nekünk a hitves;

a következő mondat «lamulós» szavát az interpretált «me hulhá»-val adja vissza: «chaszan dómim lamulós»: ha nem volna meg a körülmetélésnek e vére, halálra lett volna a hitves.

Rasi a talmudot (Nedarim 31 b és 32 a) követi. Cippóra kifakadását a fiúra vonatkoztatja: «te okoztad volna, hogy uramat miatt megölték; férjem gyilkosa vagy nekem».

Ábrahám ibn Ezra a hagyományt követi. Hogy nem Mózes végezte a fián a circumcisiót, hanem Cippóra, azt úgy fejtegeti ibn Ezra, hogy Mózes annyira megrendítette a látomás, hogy képtelen volt a műtét elvégzésére.

A midrást utoljára hagytam, mert nem igen tér el a talmud exegesisétől, amennyiben a szentírás ezen igazán homályos helyét arra használja fel, hogy a milah-intézmény fontosságát kiemelje. «Olyan kedves (isten előtt) a milah, hogy még Mózes sem kerülte el a legnagyobb veszedelem, a halálos kiűtés, amikor előbbre tartotta az éjjeli szállás megszerzését, mint fiának a körülmetélését. (Exodus rabba 5. §.)

¹ Mózes II. k., 12. fejj., 23. és házaitekba be nem engedi az öldöklőt, hogy pusztítson. V. ö. Ezekiel próféta 9. fejezetét, ahol egy fehérbe öltözött férfi vezetése mellett végigjárja a várost hat öldöklő. L. Frazer, The Golden Bough II. 49—50.

² Das Märchen im Alten Testament, Tübingen, 1917. Religionsgeschichtliche Volksbücher. II. Reihe. 23/26. Heft. S. 72—73.

³ A יָדָךְ és a rákövetkező יָמָיךְ vavjából lett a יָ; ezen emendatio melel szól, hogy a szöveg plurális alakú szavánál hiányzik a plurális jele, a י.

⁴ V. ö. Paul Scholz, Götzendienst und Zaubwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern. Regensburg, 1877. 182—197. és D. G. Frazer, The golden bough. A study in magic and religion. London, 1900. 2. kiad. II. 39—59. I. — Még a történeti korban is gyakran esik vissza e kultuszba Izrael. (Királyok II. k. 3.⁷; 17.¹⁷; 23.²⁰. Krón. II. k. 27.¹²; 28.³; 33.⁶. Ezekiel 20.²⁶ és 23.²⁹.)

⁵ B. Kohlbach, Spuren der Tötung im Judentum. Globus, Braunschweig, 1910. IV. füzet.

⁶ V. ö. Eduard Westernmark, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Leipzig, 1907. I., 391—393; az elsőszülöttek feláldozásáról u. o. I. 382. I.

⁷ Hogy az éji lidérc, démon, a páclad balléto ismeretes volt, v. ö. Énekek éneke 3., 8. és 91. zs. 5. v. Gunkel idézett művében rámutat amaz elterjedt mesére, hogy a démon megkívánja az emberi nőt, különösen a nászéjszakán. Ezt nem vitatjuk, de e helyen mind ellene szól, hogy Cippóra a támadásnak a célja, hiszen már régóta Mózes felesége. Mózes II. k. 2.^{21, 22}. és 4.²⁰. v.

Budapest.

Dr. Kohlbach Bertalan.

A TÜRELMI-ADÓ S A MAGYAR ZSIDÓK GAZDASÁGI HELYZETE A REFORMKOR ELEJÉN.

Mária Terézia királynő 1749 május 16-án a földesúri és megyei adók mellé külön türelmi adót (taxa tolerancia, Toleranz-taxa) vetett ki zsidó alattvalóira, mint akiket felségjogánál fogva tetszése szerint tűrhet meg, vagy űzhet ki birodalmából.

Ez a megyék által alkotmányos szempontból sérelmezett, a zsidókra nézve pedig megalázó és terhes adó körülbelül 100 éves történetében örökös hátralékra tekint vissza, egészében pedig behajthatatlannak bizonyult.

1807-ben a zsidóság gazdasági helyzete megengedte, hogy a helytartótanácsnak ajánlatot tegyen, az adónak 1.600,000 forinttal való megváltására annak megszüntetése ellenében. Visszautasították. Negyven év múltán már szívesen fogadta a kormányzat a felnövekedett hátralék egy részének, 1.200,000 forintnak öt év alatt való törlesztését.

A reformkor elején a magyar zsidóság gazdasági helyzete lényegesen rosszabbodott. Ez kitűnik a helytartótanács türelm-díj-aktáiból. A türelmi-adó évi összege 1813. év óta 160,000 forint volt. Ebből 1825-ben a legkeményebb eszközök igénybe-vételével sem lehetett a felét behajtani. 81,458 frt 26 $\frac{3}{4}$ kr maradt behajthatatlanul, az eddigi 633,064 38 $\frac{3}{4}$ frt hátralékot annak 14,6 %-ával növelve meg.¹ A következő 1826. évben már 108,007 frt, tehát az évi összeg kétharmada nyilvánult behajthatatlannak. A hátralék 882,071 frt 58 $\frac{1}{4}$ kr-ra nőtt.² 1827-ben 97,419 frt 30 $\frac{3}{4}$ kr, az évi összeg 61 %-a maradt el. A hátralék összege most már 910,491 frt 28 $\frac{3}{4}$ kr-ra rugott.³ Ilyen arányban növekedett a hátralék egész 1846-ig, amikor két és fél millióra emelkedett.

A türelmi adó évi összegének 65 százaléka a tizenegy vár-megye leggazdagabbnak tartott zsidóságára hárult és pedig a pestmegyeiekre 10 %, a nyitraiakra 11,6 %, Zemplén megye zsidói 8 %, Pozsony 5,5 %, Trencsén 5,3 %, Zala 4,2 %, Somogy 4,1 %, Sopron 4 %, Tolnáé 5,8 %, Vas megye zsidói 3,5 %, Szatmár 3 % arányban adóztattak meg. A befizetésnél pedig kiderült, hogy a leggazdagabbnak hitt Nyitra megye

zsidósága egy százalékot sem tudott fizetni s ezt igazolta a vármegye is, amely még a reformkor elején sem felejtette el ennek az adónemnek alkotmányosértő keletkezését.⁴

A pestmegyei zsidóság, a legnagyobb teherviselők egyike, kétségkívül jómódnak örvendett. A nagykőrösi városi tanács előterjesztéséből kitűnik, hogy a zsidók terjeszkednek, szép templomuk mellé telket vásárolnak, az egyes családok nevelőket alkalmaznak, nagy lábon élnek, asszonyaik fényűzők a ruha- és ékszerveletben s panaszzák, hogy a piacon mindent össze-vásárolnak, a gyapjút két évvel előre lefoglalják.⁵ A megye többi zsidói is jól keresnek a gabona- és gyapjúkereskedelem révén; a jövedelem bevallásánál 100 frt a legkisebb tétel s nem ritka az 1000—2000 frt közötti sem.⁶ Az adóból még sem folyik be több 40 %-ánál.

A zalamegyei zsidók is elég kedvező helyzetben vannak a reformkor elején. Fele részben nagy- és kiskereskedők, házalók és árendások, de a másik felük szegény s a köz gyámolításából él. Itt az adónak eleinte 60 %-a folyt be, később egyre kevesebb, 1828-ban már csak 30 %.⁷

A jómóduak közé tartoznak még a pozsonymegyei zsidók, akik adójuk 50 %-át állandóan lerótták és bevallott jövedelmük 100 és 1000 frt között váltakozik. Nagy ambícióval dolgoznak ipari téren is, bár a céhek ridegen állnak velük szemben s nagy exportkereskedelmi tevékenységet fejtenek ki, noha a belföldi gyárak és kézműárak hiánya, a harmadkézből való vásárlás, a sok utazgatás, a drága fuvar, a harmincad, a rév- és hely-vámok költségei megnehezítik helyzetüket.⁸

Gazdag volt a kisszámú zombori zsidóság is. Volt köztük többszörös háztulajdonos, virágzó norinbergi árukereskedéssel, bor- és edényraktárral, termény- és szállítmányi üzlettel s volt orvos és más értelmi pályán működő. Később azonban spekuláción sokan tönkrementek.⁹

Annál sivárabb viszonyokról panaszkodik a központtól távolabb eső vidékek zsidósága. A napoleoni háborúk után beállott gazdasági válság: a termelés csökkenése, a pénzérték hanyatlása, a közlekedés elmaradottsága, a devalváció és az általános szegénység súlyosan érezte hatását a zsidók teherviselő képességére is. A dunántúli zsidóság az insurrectio pusztításait és sarcolásait sanyli. Sok a bukott és vagyonavesztett

kereskedő.¹⁰ A falusi zsidók, egy-két gazdag kivételével kis szatócsok, kocsmárosok, árendások és házalók, sokan faluról-falura járnak, batyuznak. Sok helyütt akadnak a kiküldött bizottságok üres viskókban csupasz földön háló nyomorgókra.¹¹ A felvidékiek teherhordók, rongyszedők, utcai árusok, a Kárpátok mentén pálinkafőzők, só- és faszállítók. E hajdan jövedelméből üzletágot tönkretette az utak járhatatlansága, (a sószállításból kizárta őket a kamara), a messziről beszerzett nyersanyag drágasága s a galíciai kereskedők versenye. Sokan elkötyvetyélik a házukat és pálinkafőző üstjüket s a kertjükben természetett hagymán, retken, krumplin és paszulyon élnek és zabkenyeret esznek.¹²

A hegyaljai borkereskedelmet a hitelhiány, a horvátországiakat az adriai kikötőkhöz vezetett utak elhanyagolt állapota bénítja meg.¹³

Az így legyengült zsidóságot érzékenyen sujtják az elemi csapások is. A gazdag, 1000 frt-tól 2000 frt-ig terjedő jövedelmű hunfalusi zsidóságot egy tűzvész koldusbotra juttatja és kivándorlásra kényszeríti. A Maros 1821. évi áradása az adómentessé nyilvánított 5 év után is panaszra készteti a csanádi zsidóságot, «a megváltozott környüállások igen balfekvései» miatt. Az irsai, apostagi, zsolnai tűzvész is roppant anyagi károkat okoz.¹⁴

Növelik továbbá a türelmi-adó csődjét az adórendszer hibái is. Több évre előre állapítják meg a kivetendő összegeket s így figyelmen kívül hagyják az elköltözés, halálozás vagyoni eltolódások okozta változásokat. Az adókulcs retrográd. A perceptorok igazságtalanok. A hatósági erőszak és fenyegetés miatt sokszor irreális a jövedelembevallás. Egy 1822. évben készült új behajtási terv bürokratikus okokból csak 6 év múlva, 1828-ban került végrehajtásra. Ez az idejét mult rendelet oly téves és hibás kimutatások alapján készült, melyekben a jövedelem vegyest pengő forintokban és váltó cédulákban volt feltüntetve, sokszor pedig a kiadással, vagy a törzsvagyonnal volt felcserélve s ezáltal az adó a törvényes 3—5 % helyett 24 %-ot is kitett.¹⁵ A pesti zsidóságra kiróttak 29,319 frt-ot, az egész összeg nyolcad részét, az itt megforduló és árúraktárakkal rendelkező vidéki kereskedők terhét rájuk rón ki.¹⁶

Bár a helytartótanács maga is elismerte, hogy a zsidók

megélhetési viszonyai igen korlátozottak,¹⁷ s egyelőre fekvő jelentés szerint csak 10 %-uk gazdag, 20 %-uk jövedelme alul van az évi 200 frt-on, 70 %-uk pedig nyomorog és alamizsnából él és bár a megyei rendek is félnek attól, hogy az összeomló zsidóság adóterhe a keresztény adózókra fog nehezuilni s ezért a sárosi követek országgyűlései utasításukba kapják a türelmi-adó enyhítésének sürgetését,¹⁸ a veszprémiek pedig egy ilyen kérvény pártoló mellékiratában kifejtik, «hogy a zsidók, habár csak szenvedett nép, mégis a hon lakói», mégis a helytartótanács még mindig új módszerekkel kísérli meg ezen adó behajtását s 1831 november 1-től kezdve új jövedelemösszeírással, szigorú eszközökkel próbálkozik meg, de hiába.¹⁹ A francia forradalom szelleme sok évtized múltán ide is elhozza az emancipációs törekvéseket és azzal együtt a speciális zsidó adónak, az igazságtalan és erkölcsi sárgafoltnak, e megszegyenítő, igazságtalan és korszerűtlen adónemnek a halálos ítéletét is.

¹ Az Országos Levéltár helytartótanácsi osztálya Departamentum Judeorum 1826. évi 3712. sz. okmánya. (A továbbiakban ezen akták év- és sorszámait közlöm.)

² 1827. év 12,568. és 18,119. sz. ³ 1828. évi 17,873. sz. ⁴ 21,777. és 26,745. sz. ⁵ 1827. évi 18,120. és 1829. évi 14,511. sz. ⁶ 1827. évi 19,841. sz. ⁷ 1828. évi 20,248. sz. ⁸ 1828. évi 15,318. sz. ⁹ 1829. évi 576. és 20,248. sz. ¹⁰ 1830. évi 13,694. sz. ¹¹ 1826. évi 13,145. és 19,692. sz. ¹² 1828. évi 26,748.—26,749. sz.

¹³ 1828. évi 24,099. sz. ¹⁴ 2434. sz. ¹⁵ 11,606. sz. ¹⁶ 28,891. sz. ¹⁷ 28,899. és 1829. évi 7571. sz. ¹⁸ 254,13. sz.

¹⁹ 1828. évi 25,760. sz. ²⁰ 7548. sz.

²¹ 1826. évi 1549. sz. ²² 2340. sz. ²³ 2042. és 20,279. sz. ²⁴ 1826. évi 15,477. sz. ²⁵ 8051. sz. ²⁶ 1829. évi 8766. sz.

²⁷ 1829. évi 12,872. és 20,248. sz. ²⁸ 1828. évi 6993. sz. ²⁹ 1828. évi 31,203. sz. ³⁰ 1827. évi 24,669. sz. ³¹ Pesti Zsidó Hitközség levéltára: Zsidópénzek I. 2.

Budapest.

Dr. Láczer Dénes.

A FORGÓSZÉL.

A קטב szó négyszer fordul elő a szentírásban.¹ Értelmével már a legrégibb fordítók és magyarázók sem voltak tisztában, amint a különböző eltérések mutatják. A LXX. Keteb m'riri alatt gyógyíthatatlan betegséget (ἀνισθότως ἀνίατος) értenek, míg a Vulg. szerint, tekintettel az előtte álló רשע szóra, egy

madár keserű marását jelenti (devorabunt eos aves morsu amarissimo). Így érti a Peschito is.² Ugyanígy értelmezi a Vulg. קטבך szót, de a LXX. ξέντρον ösztökével fordítja. Teljesen egyetértenek a másik két helyen és híven követik a LXX. felfogását, amely ישוד helyett ושר olvas (ἀπὸ συμπρωματός καὶ θαλασσιῶν μεσημβρινόν).³ A targumok már következtetésekből. Az első helyen Onk. és Jerus. רוחן בישין fordítását Ps. Jon. לילין szóval egészíti ki. A zsoltárban már világosabban beszél שרן דמחבלין מירא Mert kétséges lehetne, hogy רוחן בישין alatt gonosz szelek vagy gonosz szellemek értendők-e, de לילין és שרן mutatja, hogy démonokról van szó, ámbár רוח רעה ilyen értelemben is található (1. Sam. 16.¹⁴). שער קטב megfelelő fordítása רוח עלעלא.⁴ A Pesch. szerint רוחה דחברא mint a Vulg. turbo confringens.

A magyarázók is ingadoznak a szó értelmezésében. Rasi szerint קטב מרירi egy démon neve és קטב annyi mint קצב חטב = vágni, ennek pedig כרתה kiirtás, halál felel meg s így értendő קטב is az alvilággal kapcsolatban.⁵ De Zs. 91.¹⁶ már קטב és דבר is démonokat jelent és pedig ez működik éjjel, amaz meg nappal. כמרירי יום (Job. 3.¹³) szintén délben garázdálkodó démonok. Ibn Ezra és Kimchi D. כרת gyökből magyarázzák קטב szót, innen שער קטב a mindent elsodró vihar és מרירi nem más mint כמרירi de a כ összehasonlító partikula és מרירi a nap ereje, hősége. A targ. is így fordítja: הך מרירי יומא Levi b. Gerson קטב gyökből származtatja, ami szintén meleget jelent, mint נכמר (Ech. 5.¹⁰). E szerint כמרירי יום = a nap hősége. Mivel Ibn Ezra és Kimchi egyetértének abban, hogy מרירi = קטב היום = a nap ereje, lehetséges, hogy eredetileg קטב מרירi állott, ámbár RLBG מרירi-hez analogónt talál סנרר-ban (Prv. 27.¹¹).

A midrás is erőlködik, hogy ennek a homályos kifejezésnek valami értelmet adjon. Eltekint attól, hogy itt csak elemi csapásokról lehet szó és קטב מרירi egy ördög megszállta ember, aki dacoskodik (Isten ellen) = מר or vagy aki elpártolt Istentől s מרר olvasandó מרירi helyett.⁶ Szükség esetén még a görög nyelvet is hívja segítségül. Így קטבך = καταβαρ menj le (az alvilágba).⁷ Egy másik midrás már bővebben foglalkozik evvel a démonnal. Keteb — mondja — egy démon neve. De miért viseli ezt a nevet? Azért, magyarázza R. Abba b. Kahana,

mert fosztogat a nap forróságában a negyedik óra kezdetétől (9) a kilencedik óra (3) végéig. R. Levi szerint a fosztogatás ideje a negyedik óra végétől (10) a kilencedik elejéig (2) tart. Hatalmát nem gyakorolja sem a napon, sem árnyékban, hanem a kettő között. A feje olyan mint a borjúnak, a homlokán van egy szarva és gurul, mint a labda. R. Huna tradál R. Josef nevében: A Keteb m'riri tele van pikkellyel, szőrrel és szemmel. R. Simon b. Lakis azt tanítja, hogy egy szeme van a szívében és aki ránéz, szörnyet hal. Működése terjed Tammuz hó 17-től Ab 9-ig.⁸ Ebből következik, hogy ez a démon a nyárnak legmélegebb napjait s ezeknek is legmélegebb részét szereti, továbbá, hogy körben forog. S ha igaz, hogy a világot a démonok ellen négy ór védi, akiket minden negyedévben egy másik őrség vált fel és a Keteb csak az őr-váltás idejében fejtheti ki működését, úgy ez a három hét elég hosszú idő egy őrség felváltására és elég rövid egy démon munkálkodására.⁹ Ezt az időt gondolta a nagy Eliezer, aki fiát, Hyrkanost figyelmezteti, hogy Tammuztól Abig ne üljön a nap árnyékában, nehogy a m'riri bajt okozzon.¹⁰

A babyloni talmud is két Keteb nevű démont ismer s meghatározza mindegyiknek jellemző vonásait. Amelyiknek m'riri a mellék neve, csak dél előtt működik és látható egy mártással telt korsóban, ha kanalat forgatnak benne, amelyiknek pedig מרירi az ismertető jele, az dél után dolgozik, látható a kecskébák szarvában és forog mint a szita. Az elsőt ezenkívül az is jellemzi, hogy Tammuz elsejétől 16-ig bezárólag biztosan, máskor csak esetleg található. Legszívesebben tartózkodik a tengeri hagyma (חצבא) árnyékában, ha nem nőtt egy rőfnyi magassáig, de nem veti meg a reggeli és esti árnyékot sem, ha kisebb egy rőfnél. Legkedvesebb tartózkodási helye azonban a félreeső hely árnyéka.¹¹ Így értjük meg, hogy Abbaji, a pum-paditai iskolafőnök (IV. száz.), miért tartott állandóan maga mellett bárányt s nem kecskét. Mert az ő kecskéje helyébe esetleg egy másik léphetne. Ez Rasi szerint azt jelenti, hogy az ő kecskéje még arra a bizonyos helyre is elkisérné, ahol az a kecske kinézésű démon tartózkodik; ott a két kecske szerepet cserélne, ami nagy bajt vonna maga után.¹² Eltekintve az időtől, amelyben ezek a démonok kísértének, külön figyelmet érdemel az irány, amelyben mozgásukat végzik. A m'riri körben forog, mint a kanál a mártásban, míg a másik csak félkörben mozog, mert

kecske szarvához hasonlít s ide-oda mozog mint a szita. A démon külső alakjával a talmud nem foglalkozik. Míg a midras szerint a feje a borjúéhoz hasonló, tetőtől-talpig csupa szem, mint egy Argus, egész testét szőr és pikkely fedi, addig a talmud a kecske szarvában megjelöli az irányt, ahol evvel a démonnal közelebből megismerkedhetünk. Itt ugyanis kecskebakalakú démonról van szó, mint a satyr a görögöknél és rómaiaknál.¹³ Tobia Kohen meséli, hogy léteznek félig kecskealakú emberek, van szarvuk és fülük is olyan, mint a kecskének. Néha négy lábon, néha megkettőn járnak. Van hasított patájuk, szeretnek ugrálni, tréfálkoznak és erkölcstelenkednek. Satyrnak hívják őket. Hazájuk túl a Gangesen keresendő, de némelyek szerint Etiópia és Lysia vidékén is láthatók. Az egyiptomiak imádták őket.¹⁴ Ezért mondja az Írás (Lev 17,7): «És ne áldozzák többé áldozataikat a bak-démonoknak, amelyekkel ők paráználkodnak». Más helyen pedig (Dt. 32,17): «Démonoknak áldoznak», vagy világosabban (Zs. 106,37): «Feláldozták fiaikat és leányaikat a démonoknak».¹⁵ Ezek a bakok (se'irim) tehát démonok, amelyeket azért neveznek se'irim-nek, mert tényleg bak alakjában képzeltek, vagy pedig azért, mert szőrösök. Valószínűbb az előbbi, mert I. Jerobeam királyról azt mondják, hogy papokat alkalmazott a magaslatok, a bakok és a borjúk számára (II. Chr. 11,13). Így tehát a midrás joggal képzei a m'iriri-t borjúfejűnek. Viszont a Zohar szerzője a nappal pusztító Keteb alatt oly demont ismer, amely erős napsugárban látható és borjúalakú.¹⁶ De a teljesen elpusztított Babelról azt jósolja Jésajás próféta, hogy ott bakok fognak ugrádozni (13,1) és ugyanebben a sorsban részesül Edom, ahol a bak találkozni fog a társával.¹⁷ Ezek a bakok démonok, amelyek romokban vagy más pusztá helyeken szeretnek tartózkodni.¹⁸

A pogánykorban a baknak még nem volt diabolikus értelme. Sőt a marokkóiak még ma is azt hiszik, hogy a djinn (sing. djinn) felvehetik minden állat alakját, csak éppen a bakkecskéét nem.¹⁹ Azonban a középkori kereszténység, amely sokat foglalkozott az ördöggel, legtöbbször bakkecske alakjában képzelte. Egy Ludvig Mihály nevű ember eladta lelkét az ördögnek, miről két okmányt állított ki. Amint az idő közeledett, természetesen megbánta a könnyelműségét. Elment misét hallgatni s ott két bakkecskét látott, hátsó lábaikon álltak, míg a

mellső lábbal az okmányt tartották. Anno 1453. a szent tribunal egy papot életfogytig tartó börtönre ítél, mert egy bakalakú ördögöt imádot. 1564-ben két férfit és egy asszonyt tűzhalállal sújtottak, mert kecskebak kinézésű ördögöt imádtak. Egy fiatal franciskánus barátságot kötött egy ördöggel. Ez elvitte a boszorkányok gyűlésére, ahol az ördög fekete kecskebakká változott, azután a magasba emelte testének hátsó részét, melyet a jelenlevők megcsókoltak. Sokszor ilyen fekete bak a gyűlés helyére is elviszi a boszorkányt, de a levegőben. Trierben 1586 augusztus 13-án elevenen elégettek egy boszorkányt, mert bakon nyargalt a gyűlésekre. Ez ítéletek alapjául a vallomások szolgáltak, melyeket a vádlottak a kínpadon diktáltak jegyzőkönyvbe és amelyeket többé vissza vonni nem lehetett. Egy Delrio nevű jezsuita, a teológia tanára, már azért is kárhoztatja Luthert és Melanchthont, mert a boszorkányok e közlekedési eszközt nem akarják elhinni, pedig megdönthetetlen igazság, hogy a boszorkányok bakon vagy seprőnyélen nyargalnak gyülekezeteikre.²⁰

Ezekről a bakalakú ördögöktől sokat szenvednek az emberek, mert embereknek köszönik létüket. Bűnös papoknak és öngyilkosoknak lelkei ők s az a hivatásuk, hogy a vándort tévútra vezessék.²¹ De hasznát is hozhatnak. Ha pl. egy fehér kecskebakot a lóistállóba kötnek, a lovak szerencsét hoznak.²² Tiberias hőforrásait szellemek melegítik és fűtőanyagként kecskeganéjt használnak.²³

Figyelembe veendő, hogy ezek a kecskealakú démonok szoros összefüggésben vannak a szélvésszel. A görög egy szóval (αἶς) fejezi ki a kecskét és a vihart s Homeros szerint a kecskepajzs rázása folytán viharok támadnak.²⁴ Általában hitték, hogy rossz idő várható, ha kecskék falhoz dörzsölődnek, vagy ha kecske magaslaton ül. Még a mennydörgő égkirálynak, Thornak a kocsiját is kecskebakok húzzák.²⁵ A démon alakja különben nem is fontos, hiszen tetszése szerint bármily alakban jelenhet meg. Fődolog, hogy ő okozza a kártékony szeleket és viharokat. Ezért a görögök szél és ördög számára egy kifejezést használnak (ἀνέμος) és a héberben is ruach szelet és szellemet jelent. A ruachnak megfelelő πνεύμα egy mondatban fordul elő szél és szellem értelmében (János ev. III. 8.). A görögök, arabok és más népek körében elterjedt hit, hogy a forgószelek démonok műve, tért hódított a zsidóságban is.²⁶ Ezt már az a körülmény is bizonyítja, hogy

szellem, démon, forgószél rendszerint egy csoportot képez és egymás mellett említettek. Így mondják Ádámról, hogy bűnbecseése után még 130 évig érezte Isten haragját s ez idő alatt szellemeket, démonokat és viharokat nemzett. Salamon király pedig kiterjesztette uralmát a démonokra, szellemekre és viharokra.²⁷ Közvetlenül a szombat beköszöntése előtt teremtette Isten a szellemeket, a démonokat és a viharokat.²⁸

Ha egyszer szellemek és szelek egy csoportba tartoznak, könnyen képzelhető, hogy a néphitben a vihart egy démon személyesíti, amely ezért valamely alakban látható is. Asmodáj, a démonok királya, viharban jött Salamon királyhoz és letaszította trónjáról.²⁹ Adares, arab király, kéri Salamon királyt, hogy szabadítsa meg egy rettenetes vihartól, amely minden reggel a harmadik óráig fúj, embert és állatot pusztít. Salamon a vihar-szellemet egy üvegbe zárhatja és ártalmatlanná teszi.³⁰ Midőn Salamon a víz mélyéből földet akart a felszínre hozni, a vizet jégkéreg borította. Sátán a jeget leheletével felolvasztotta és felhozta a földet, de egy angyal elragadta tőle és elszökött, sátán pedig üldözőbe vette. Majdnem utólérte, mikor az angyal Isten parancsára kardjával levágta a sátán bal szárnyát. Erre úgy forgott mint a szél. Még most is nagy vihar támad, valahányszor Salamon a földre száll.³¹ Egy arab talismánban «zoba'a» = forgószél is szerepel a démonok között. Ezt sárkányalakú dschinnnek képelték.³² Némely nép felfogása szerint a forgószélben kígyószerű vízi szellemek járnak. Ezen kígyók jellemző vonása a nagy fej, hosszú szőr, fejjel lefelé szállnak és fogaikkal az embereket marják, míg szőrükkel a port verik a magasba.³³ A görögök is Boreas-t nagy szárnyakkal és hosszú hajjal látták el, amely utóbbi a Keteb m'riri-nek is egyik ismertető jele. Egy magyar református püspök, Bornemissza Péter (XVI. száz.) saját szemével látta az ördögöt a forgószélben. Amint onnan eltávozott, rettenetesen erős kényszagot érzett.³⁴ De okoznak ezek az ördögök ennél nagyobb bajt is. Így tudjuk egy boszorkányról, hogy forgószéllé változva ellopta a falu egész termését.³⁵ Egy másik boszorkány, aki állandóan forgó szélben tartózkodott, rálehet egy asszonyra, amitől ez belpoklosságba esett.³⁶ A gyermekek egészségét is megtámadják gyakran az ilyen veszedelmes szélfúvások mert azokban gonosz szellemek szoktak tanyázni. Ilyen bajnak elejét lehet venni amulet viselésével, melyre előzőleg egy csoda-

rabbi ráolvasott.³⁷ A már beállott betegséget borostyán füstölésével lehet gyógyítani. Legjobban védekezhetünk a veszedelmes viharok ellen, ha a 11-ik zsoltárt recitáljuk.³⁸ R. Juda hachaszid (XIII. száz.) szerint a fergetegben démonok harcolnak egymás ellen.³⁹ Mások meg azt hiszik, hogy az ördög visz egy szabadkőművest, vagy pedig valamely fickó akasztotta fel magát, azért a nagy szélvész. Az akasztás okozta szélfúvásban ma is hisznek.⁴⁰ A forgószélben levő démonok legtöbbször a szél okozói is azért láthatók is benne. Egy babyloni eposban az ősanagy Hubúr teremt szörnnyeteket, tűzkigyókat és vihar-szellemeket. Marduk is szeleket és viharokat terem, mielőtt Tiamat ellen harcba kel.⁴¹ A zsidók azt mondják: «Ein Wirbelsturm machen die mechaschim». (Forgószél a boszorkányok csinálnak.) Egyszer egy jámbor ember kést dobott ilyen forgó porba és vér folyt belőle.⁴² IV. Jenő pápa 1437-ben kiadott egyik bullájában azt mondja, hogy az eretnekek jelekkel és képekkel megszólják az ördögöt, miáltal betegségeket és viharokat okoznak. A valdenséket tényleg avval is vádolták, hogy a levegőbe szórt por segítségével fergeteget és betegséget idéztek elő.⁴³ Ez a babona hazánkban is sok hívőre talál. Itt a forgószél boszorkányszélnek mondják, mert a boszorkányok csinálják. A forgószélben a boszorkányok forognak. Ha beledobnak egy nagy kést, vagy szentelt olvasót és azt mondják: «a sen tör is törjön meg», akkor látni lehet a boszorkányt. Ilyenkor kössön az ember kendőt a kezére és a szél eláll.⁴⁴ Az ördögöt úgy is lehet a forgószélben látni, ha a bal kabátújjon keresztül belenéznek.⁴⁵ Más vidéken a boszorkány a forgószélben szalmaszéken ül. Aki ezt látja, hozzon gyorsan egy szitát, ezen keresztül nézzen a szélbe és rögtön megismeri a boszorkányt.⁴⁶ Boszorkányok veszekedéséből származik a forgószél. Ha valaki beleugrik, a magasba emelik, de ha meztláb ugrik, látja a boszorkányokat.⁴⁷ Forgószél különben bárki csinálhat; csak egy seprőt kell elégetni és kész a szél. Nyilván azért, mert seprő és boszorkány majdnem azonos fogalmak.⁴⁸ Egy fogakkal világra jött gyermeket nálunk táltosnak hívnak s ez már hétéves korában tud egyéb bajok mellett szeleket és viharokat csinálni.⁴⁹ A vogulok a forgószélet szélisütnék hívják és a brazilai caman-canok szerint az elhaltak lelkei szülik a viharokat.⁵⁰ A pápuák Salinik-nek hívják a vihart okozó szellemet és kiköpnék, hogy az erejét megtörjék.⁵¹

Jes. 13²¹ és 34¹¹ a LXX. *ἡ ἀπορία* és a Vulg. pilosi = szörös, mert שער lebegett előtte. Gen. 27¹¹ אֵישׁ שַׁעַר a Midr. r. fordításában נָכַר שַׁעַר Abrabanel Jes. 13²¹ csatlakozik I. Ezra nézetéhez, de azt hiszi, hogy más vadállatokat is lehet alatta érteni, mivelhogy testüket szőr fedi. Kimchinnek sincs kifogása, ha שַׁעַר alatt שַׁד értenek, de lehet más pusztai állatra is gondolni, mint pl. a mellette álló לִילִית-re, amely általában mint női démon ismeretes, de lehet bagoly is vagy más éjjeli üvöltő állat. Maimon¹ azt mondja a *Ἰσραήλ*usokról, hogy démonokat imádnak és azt hiszik, hogy azok bak alakjában jelennek meg. Azért hívták őket s'irim-nek. Moreh III. 46. Sifre és Jalk. kizárólag שַׁד mellett nyilatkoznak, אין שַׁעַר אֵלָא שַׁד Dt. 32² שַׁעֲרִים R. Juda szerint a keleti szél, amely az egész világot mozgatja, mint a sair. Ez a sair egy démon, mondja Rasi b. bath. 25a. Más helyen a keleti, Tof. 3a—f. szerint a déli szél egyszerűen שַׁד-nak nevezetik. Git 31b. Ps. Jon. Lev. 9³ a sáttant is bak alakjában képzei: נָחַשׁ הַקְּדֵמוֹנִי נִקְרָא שַׁעֲרֵי עוֹשׁ Eisenmenger, Entd. Jud. I. 825. R. Juda hachaszid azt hiszi, hogy a démonok azért sárim, mert a hím feje szörös, ellenben a nőstényé kopasz. Azért tette Boaz a kezét Ruth fejére. Amikor látta, hogy haj van a fején, kérdezte: «kicsoda vagy, leányom. Sefer Chas. 1155. Sohar I. 169a. Tanch. Bó Buber 25b. שַׁעֲרֵי הַשָּׁמַיִם אין להם שַׁעֲרֵי A Zohar szerzője beszéli, hogy az egyiptomiak magas hegyeken mutatták be áldozataikat. Ott vermeket ástak, melyeket körülöntöttek az áldozatok vérével, a többi vért beleöntötték a verembe és föléje tették a húst. Erre megjelentek a démonok, amelyek bakalaknak voltak és egész testüket szőr fedte. Ezekről azután mindent megtudtak, amit akartak. III. 70a. Varázslás céljára ültetett fákkal is tudták ezeket a démonokat rábírní a jövő elmondására. Sefer Chas. I. h. Jalk. Chad. כַּשְׁפִּים 54.

¹² I. Ezra Dt. 32¹⁷, Zs. 106¹⁷ שַׁד gyökből származtatja שַׁד szót, mert megfosztják az embert az esztől. Menasse b. Israel שַׁד = mező szóval hozza kapcsolatba, mert a démonok a mezőkön tartózkodnak. Nischm. Chaj. III. 12. Hogy a démonok a mezőkön laknak, már a Szentírásból is kiolvasható. Lev 17⁵ megtiltja a Szentírás az áldozat bemutatását a mezőn és a 7. versben ismétli a tilalmat, nehogy a s'irim-nak hozzanak áldozatot. Ezek tehát a mezőn voltak. Stave¹³ szerint שַׁד eredetileg urakat jelentett és שַׁד szóval függ össze. Einf. d. Pars. 242. I. Nachmani szerint a bak, melyet az engesztelés napján 'Azazel-nek küldenek a pusztába, ajándéku szolgálatá a démonnak, mert mind a pusztaságok az ő birodalmát képezik, ő az okozója minden bajnak, Amalek az ő váiasztott népe, az állatok világából a bakkecskét kedveli és a démonok, amelyek a tanítóknál «gonosztevők» (מוֹקֵדִין) a Szentírásban s'irim név alatt ismeretesek, mind az ő uralma alá tartoznak. Lev 16¹⁰. Monatsschr. 42, 242. Ps. Jonathan is megjegyzi הַמְּדַבֵּרֶה-hoz דְּרוֹא (ez az ő lakóhelye. J. Abrabanel 'Azazel-ben utalást lát Ezsaura (אֵשׁ שַׁעֲרֵי) Egy misztikus midras szerint ez a bak a démon megtört erejét szimbolizálja. Beth ham. VI. 109. A Zohar szerint az 'Azazel-nek küldött bakkal azt célozták, hogy Izrael vádlóját kielégítsék, mert ha megkapja a maga részét, elégedetten tovább megy, sőt még Izrael védel-

mére is vállalkozik. I. 174a., II. 185a., III. 248a. «Hűségese pásztor.» Jalk. Gen. 44. 'Azazel a bukott angyal, Azazellet identifikálja. B. ham. V. 128. Saadja gáon 'Azazel alatt egy hegynék a nevét sejtí. Em. Ved. III. 10. A Barnabas-levél szerzője 'Azazel bakjában a szenvedő Jézus képmását látja. Hennecke Neutest. Apokr. 150. Nem mondható véletlennek, hogy az 'Azazelről szóló törvény után közvetlenül a tilalom következik, hogy nem szabad a s'irim-nek áldozni. Lev 16—17. A babylóniak vád kecskebakot küldtek az alvilágba. A. Jeremias, Das alt. Test. im Lichte d. alt. Or. 309.

¹⁴ Zeitschr. f. Ethnol. 1886. 672.

¹⁵ Sok hasonló eset olvashatunk a jezsuita rendből kilépett Hoensbroech gróf könyvében: Das Papsttum in seiner sozialkulturellen Wirkamkeit. 49., 78., 130., 134., 137., 146. stb. lapon.

¹⁶ Am Ur-Quell. 1892. 53., 77.

¹⁷ U. o. 108.

¹⁸ Canaan, Abergl. und Volksmed. im Lande der Bibel. 17.

¹⁹ Nork, Realwtb. III. 476.

²⁰ Am Ur-Quell 1892. 158—159. Friedreich, Symbolik und Mythologie 483.

²¹ Grünbaum i. h. 102. In der jüd. Sage ist der giftige «Keteb» der Giftwind Samum, zu einem Dämon geworden. Stave, Über den Einf. d. Pars. auf d. Judent. 258.

²² Erub. 18b. רוחן ושרין וליקן Targ. seni 13. רוחן ושרין Ber II. 59a. רוחן ושרין Midr. Echa Buber 45a. קופין ורוחות ושרים וליקן Sanh. 109a.

²³ A csoport sűrűn fordul elő a Zoharban. רוחי וקסמרי ועלעלין ומודיקין I. 48a. רוחן ועלעלין ושרין I. 40a. רוחן ועלעלין ומודיקין I. 169b. רוחן ועלעלין ומודיקין I. 178a., III. 142b. De van egy másik csoport, melynek tagjai רוחות ושרים ומודיקין, amelyek a világ északi részében tartózkodnak. Jalk. Jer. 263. Midr. Konen 4b. דירת שרין רוח סברה az észak, ahol egyéb csapások között a רוח רעה is található. Ezt egy másik misztikus midras így fejezi ki: רוחות רעות אֵינוּ אֵלָא מַצְפֵּן demónokat és fürgetegeket is jelent. רוחות רעות j. Sek. V. 49b3. קטבך שאול Midr. Suta Buber 11. Salamon király רעות רעות miatt nem tudott az ágyán pihenni, u. o. 29. אפילו שרים Sir. r. 2a. Rom. Más csoport: עננים ושרים ורוחות Ozar Midr. Eisenstein 261b. Ezek alárendeltjei voltak Salamon királynak és a templom számára hárfákat hoztak, tehát szintén demónok.

²⁴ Grünhut, ספר הלכות. I. 21. Beth ham. VI.

²⁵ Salzberger, Salomos Tempelbau und Thron. 14.

²⁶ Dähnhardt, Natursagen. I. 140. Az 1001 éjszakában is megjelennek demónok forgószél alakjában. Jakob, Altarab. Beduinenleben. 8.

²⁷ Canaan i. h. 15., 105. Jézus látta a sáttant villám alakjában leégni az égről. Luk. 10:15.

²⁸ Ethnographia 1911. IV. 204. Az indusok a vihart előidéző gonosz szellemet «kigyókirálynak» hívják. Lippert, Gesch. d. Priestert. II. 355. f.

³⁴ Ethnographia 1913., 198. A kénzogat a vihar démonja gúnyos mosollyal szokta hátrahagyni. Zeitschr. f. Ethnol. 1883., 100. De hátra maradhat a démon távozása után tűz és füst is. Hennecke i. h. 499.

³⁵ Dähnhardt i. h. III. 435.

³⁶ Hoensbroech i. h. 125.

³⁷ Mitteilungen f. jüd. Volkskunde. 1908., 14.

³⁸ U. o. 1910. 160.

³⁹ Sefer Chaß. 463.

⁴⁰ Am Ur-Quell. 1891., 67; 1894. 261.

⁴¹ Magy. Zs. Szemle 1914., IV. 283, 291. Jeremiás. Das Alte T. im Lichte. A. O. többször.

⁴² Mitteilungen. 1898, 70; 1900, 43, 61.

⁴³ Hoensbroech i. h. 36., 82, 149 stb. Güdemann, Erziehung. I. 221. Dass sie Stürme und Blitz heraufbeschwören können, wie die Hexen Böcke und Kater küssen.

⁴⁴ Ethnographia 1910. V. 290.

⁴⁵ U. o. 1916. 40.

⁴⁶ U. o. XXI. 1., 28.

⁴⁷ U. o. 1914., 319.

⁴⁸ Am Ur-Quell. 1896., 66.

⁴⁹ U. o. 315.

⁵⁰ Ethnogr. 1909. II. 92. Lippert i. h. I. 33., 173.

⁵¹ Zeitschr. f. Ethnol. 1876., 197.; 1874., 93., 295. A köpés nálunk is megtöri a varazsat.

⁵² Jasztrów, Die Relig. Babyl. u. Assy. I. 282.

⁵³ Wuttke, Volksabergl. 258. Zeitschr. f. österr. Volksk. 1896. II. 248.

⁵⁴ Abodath hakodes 56b.

Szeged.

Dr. Löwinger Adolf.

LEGYEN MEG A TE AKARATOD.

Az ó- és újtestamentum rokon helyeire vonatkozó megbeszélésekben, az analógiák feltárásában vagy visszaütésében¹ legtöbbször az ú. n. hegyi beszédéről (Máté 5—7.) esik szó, kétségtelenül azért, mert az evangéliumnak a zsidó tanhoz és törvényhez való állásfoglalását és viszonyát élesen fejezi ki és hirdetéseinek erőteljességével az evangélium leg súlyosabb részét teszi.² Nyomósítja jelentőségét, hogy magában foglalja a «mi-atyánk»-ot (Máté 6., 9—13., Luk. 11., 2—4.), mely Harnack szerint³ quintessenciája az evangéliumnak.

A «mi-atyánk»-nak zsidó kapcsolatai viszont, főleg az első

kérésnek (szenteltessék meg a te neved) a káddis-hoz való analógiája, annyira szembeszökők, hogy már Grótius Hugó kifejezte:⁴ abból állítottatott össze, ami a héberek imáiban neki dicséretesnek látszott és Strack-Billerbeck⁵ ez alapon is magyarázzák ezt, a kereszténység imájává lett, evangéliumi szakaszt.

Ez a dolgot a «mi-atyánk»-nak csupán a címbe jelzett, harmadik kéréséhez akarja felkeresni a bibliai és hagyományos irodalomból (az apokryphákról sem feledkezve meg) az értelmi és tartalmi analógiákat, teszi pedig ezt abból az okból, mert nagyon is hiányosak az eddig felsorakoztatott parallel helyek és az e kérdésben foglalt vallásos gondolatnak a zsidó lélekben való gyökerezése eddig teljes határozottsággal kimutatva nincs, — hiszen pl. *Venetianer*⁶ egyellen rokon helyet sem említ és Vajda⁷ egyszerűen a «beálmá di'berá chir'úthé»-be tudja azt bele.

Kutatásunkat komplikálja az a tény, hogy a «mi-atyánk»-nak három első kérésében a cselekvő ugyan Isten, mégis a cselekvést egyúttal az emberek által is teljesítendőnek veszi. A zsoltárok 103., 20-ra látnak benne célzást: ahogy az égiek teljesítik Isten parancsait, úgy cselekedjenek a földiek is. Legyen úgy, hogy az emberek is mindenben akaratait tegyék. Másrészt meg Isten, mint közvetlen cselekvő, ne az emberek akaratát, vágyát, kérését, hanem kizárólagosan a saját (bölcs, jó) szándékát, akaratát teljesítse... «sowohl dass Gott sein Reich kommen lasse und seinen Willen zur Durchführung bringe, als auch dass Gott die Menschen zur Annahme seines Reiches und zur Anerkennung seines Willens bereit mache».⁸

Aki Isten akaratát teljesíti, az hozzájárul, hogy az Isten országát alkotó isteni akarat teljesedjék és, aki Isten akaratát a maga akarata fölé helyezi, abban megnyugszik, annak aláveti magát, — még ha az fájdalmas is, — aki Isten akaratát s nem a magáét akarja, kéri, vállalja; az emelkedett fel ennek az imának magasságaiba. Im Gethsemane hat Jesus diese Bitte sich angeeignet und mit ihr die Gewissheit über die Notwendigkeit seines Leidensweges errungen.⁹ (Máté 26., 42. s. parall. h.)

Tehát hármas feladat előtt állunk: meg kell keresnünk azokat a bibliai és hagyományos irodalmi analógiákat, 1. melyek (főleg Isten országával kapcsolatban) az ember feladatát Isten akaratának teljesítésében látják, 2. azokat, melyek a világ életében nem az emberi, hanem isteni akarat

értvényesülését kívánják, 3. azokat, melyek a mélységesen vallásos kedélynek Isten akarata előtt való, önmegtagadó, megadó és örvendő alázatáról szólnak.

*

Így leegyszerűsítve s egyben precizálva a kérdést, nem lesz nehéz elsősorban is azokra a bibliai és hagyományos irodalmi adatokra, zsidó imákra rámutatnunk, melyek arról szólnak, hogy az ember feladata — Isten országára való tekintettel is — Isten akaratát teljesíteni. A biblia telve van ilyen követelésekkel, itt néhány, kiemelkedő példa elég. (Deut. 10., 12., 13.) «És most, Izrael, mit kíván az Úr, a te Istened tőled, hacsak nem azt, hogy féljed az Urat, a te Istenedet, hogy járj mind az ő útjain és hogy szeresd őt és szolgálj az Urat, a te Istenedet egész szíveddel és egész lelkeddel, hogy kövesd az Úr parancsait» . . . , ahol az emphatikus «és most» összefoglalást és kiemelést jelent, a végső követelményre mutat.¹⁰ A hagyományos irodalom is e vershez támasztja az istenfélelem mindenekelőtt valóságának tanát.¹¹ Értelmileg is rokon vele Micha 6., 8. Megmondta, neked, ember, mi a jó s mit kíván az Úr tőled, hacsak nem azt, hogy jogot cselekedj és szeretetet kedvelj és alázatban járj Isteneddel. Ez a summum bonum; felelet Micha 6., 6-ra:¹² csupán ezzel lehet Isten elé járulni, elmélyedő lelkiségben¹³ szolgálni őt. Az sem érdektelen, hogy r. Szimláj ezt a verset az egész törvény foglatának mondja. (Makk. 24 a.) És valóban, alig lehet az «ember» legfőbb feladatát: «tenni Isten akaratát» határozottabban kifejezni, mint ahogy ezt e prófétai vers teszi. Ugyanez az összefoglalás és végső célkitűzés Koh. zárószavaiban: A dolognak végén az egész így értendő: Istent féljed és parancsait őrizd, mert ez az egész ember. (12., 13.) Az életfelfogás summája ez:¹⁴ Istenfélelem, törvénytartás, mert ez az embernek mindene, az egyetlen «was not ist», az élet és minden jónak conditio sine qua non-ja. A hagyomány innen veszi (Ber. 6., 6.), hogy az istenfélő felér valamennyi emberrel egyetemben, mert benne teljesedik ki a legmagasabb emberi: az Isten akaratának teljesítése.

Azt a bibliai Izrael is tudja, érzi, hogy a földi világban «des Teufels, der Welt, des Fleisches Wille»,¹⁵ uralkodik, azért

küzdeni, harcolni kell Isten akarata teljesítéséért: «megtenni akaratodat, Istenem, vágyakozom» (Zsolt. 40., 8.), sőt emberi erő elégtelen a gonosz ellen való harcban és Isten segítsége nélkül nem lehet győzni felette. «Taníts engem, hogy tegyem akaratodat, mert te vagy Istenem; jóságos szellemed vezessen engem», imádkozik a 143. zsoltár (10. v.) szerzője.

Teljesedjék Isten akarata az emberek révén, — ettől hangos az ótestamentum minden lapja s ez az akarat a mózesi törvény, de egyben a jog, a szeretet, a jóság és alázat, a lélek bágyadt földjének Isten felé epekedése (Zsolt. 143., 6.), mint az egész, lélekbe írt Tóra is. (Zsolt. 40., 9.)

Mégis Isten akaratának az embereken át történő kiteljesedése egy távolabbi időnek, a messiási kornak van fenntartva. És lesz az idők végén . . . és megy sok nemzet és mondja: Jertek, menjünk fel az Úr hegyére. Jákob Isteneének házához, hogy tanítson bennünket útjaira és járjunk ösvényein. (Micha 4., 1., 2., Jes. 2., 2., 3.) Még világosabb: Bizony akkor háritok a népekre tiszta beszédet, hogy valamennyien az Úr nevét említsék, szolgálják őt vállvetve. (Cef 3., 9.) A 86. zsoltár keletkezésének idejében ez gondolat és hit, már annyira gyökeres, hogy szinte közhellyé és sémává általánosodik, mellyel Istent magasztalják:¹⁶ Mind a nemzetek, melyeket alkottál, majd eljönnek és leborulnak előtted, Uram és tiszteletet adnak nevednek. (9. v.)

Mindezeket az idézeteket még bőségesen lehetne szaporítani, de tömegeik sem igazolhatnák ezeknél határozottabban, hogy a bibliai Izrael Isten akaratának teljesítésében látta (és bármit is jelentsen az Isten akarata) az ember legfőbb kötelességét, vallását és kétségtelen volt előtte a hit, hogy egy jövőben minden ember ennek az akaratnak lesz majd szolgálatára.

A hagyományos irodalom sincs híjával oly adatoknak, melyek igazolják, hogy ez a gondolat-tudat a későbbi korokban sem homályosult el. Mielőtt azonban ez idézetekből néhányat ideiktatnánk, szükségesnek mutatkozik, hogy mi-atyánk második kérdésében említett «Isten országáról» szóljunk, hiszen a 2. és 3. kérdésnek összefüggése nyilvánvaló, sőt egyértelműségükről is gyakran esik szó.¹⁷ Isten királyságának az ótestamentumban univerzális értelme van (Jes. 6., 5., Jer. 10., 7., Zsolt. 29., 10., 22., 29. és számos helyen),¹⁸ hasonlóképpen az apokryphákban

(II. Makk. 1., 24., 25. Henoch k. 84., 2. Sibyllinák Proem. 15—17.).

A hagyományos irodalomban Ábrahám (Szfíre Deut. 313. ed. Friedm. 134. b.), vagy Izrael (Lev. rab. 23., 1.) alapozzák meg a földön Isten uralmát. Az imákban eredettől fogva ott a «melekh haólám» és r. Jóchanán (Ber. 12. a.) az oly benedikciót, melyből hiányzik Isten királyságának említése, nem tartja elfogadott benedikciónak.

Azonban nem csupán Isten világuuralmának gondolatával, hanem magával az Isten országának, királyságának kifejezésével is többször találkozunk a targumokban és hagyományos irodalomban. (Targ. Jes. 31., 4., u. o. 40., 9., Cant. rab. 2., 29., 2., 15-höz, Ber. 58. a.) E kifejezés pedig jelenti Isten uralmának elismerését a multban, Izrael által (Szfíre Deut. 313., Lev. r. 23., 1., Szfíra 18., 2-höz ed. Weiss 85. d., Mech. 20., 2-höz ed. Friedm. 67. a—b.), a jövőben ennek kiterjeszkedését az egész emberiségre (Targ. Obad. 2., 1., Zech. 14., 9. Peszikt. 51. a Cant. r. 2., 10-hez.) A proselyta magára veszi (Tanch. B. Lech-lecha 6., 32.) a pogányságba tévedt város (Deut. 13., 14.) leveti azt magáról (Szanh. 111. b.). Azért is a semá (Deut. 6., 4—9.) recitálását, Isten egységének és az iránta való szeretetnek vallását «kábbalát ól málkhut sámájim»-nak nevezik (Ber. II. 2. és 5.), de általában a vallásos kötelességek teljesítése is ez (Ber. 14. b.). «Ne mondja az ember, én ezt vagy azt a tiltottat nem kívánom meg, sőt mondja, én megkívánom, de mennyei Atyám eltiltotta — s ezáltal elszakad az ember a büntől és vállalja Isten országát». (Szfíra 20., 26-hoz. 93. d.) Hogy pedig ez nem szolgál törvénytevés, hanem bensőséges, lelki tény, azt mutatja, hogy az Isten országát vállaló Izrael azt Istenhez hajlamos szívvel, szeretettel teszi. (Mech. 20., 2-höz 67. a—b.) Nem is meríti ki a törvénytartás a málkhut-sámájim fogalmát. Szfíre Deut. 32., 29-hez ezt olvassuk (138. b.): Vállaljátok Isten országát, vetélkedjete istenfélelemben és cselekedjétek egymással a szeretet munkáját. Így a vallásos lelkület, ember-szeretet és Isten országa egybetartoznak. Azért számítódik Isten országa a nagy javak közé (Gen. r. 9., 13.), amelyekre várni kell s aki reája vár, arról Isten tesz tanúságot jóra. (Pesz. rab. 34., ed. Buber 159. a.)¹⁹

Számunkra most az a különösen érdekes, hogy mint a

mi-atyánkban, úgy a zsidó analógiákban is szorosan kapcsolatos Isten országának eljövetele és az ő akaratának teljessége. Így Szfíra Lev. 18., 2-höz (Weisz 85. d.).

Elvállaltátok királyságot, vállaljátok parancsaimat is. (Hasonlóképpen Mech. 20., 2-höz Friedm. 67. a.) A misnában (Ber. II. 2.). Miért előzi meg (az imában) a «Halljad Izrael» szakasza (Deut. 6., 4—9.) az «És lesz, ha hallgattok» szakaszt (Deut. 11., 13—21.)? Azért, hogy előbb vállalja magára az ember Isten országát és azután a törvényeket. A messiási korra vonatkozik Targ. Zech. 14., 9. És megnyilatkozik az Úr uralma a föld minden lakói felett, abban az időben szolgálni fogják az Urat vállalva.

Az imádságokban is, hova e gondolatok beszüremlettek, ugyanez az egymásután. Az álenu második szakaszában: hogy beteljesedjék a világ Isten uralmával és minden emberfia a te nevedet szólítsa, a bűnbánó ünnepek tefilláiban: «Add félelmed minden teremtményedre... hogy egyetemben tegyék a te akaratodat teljes szívvel», a rós-hasánai málchujjót-ban: Uralkodjál az egész világ felett... az ő királysága mindenre kiterjedő... szentelj meg parancsaiddal.

E kapcsolatok feltárásában a kaddis imáról esik legtöbb szó, hiszen bevezető szavai és Isten uralkodására vonatkozó kérése paralelek a mi-atyánkkal. Csupán a tárgyalásunk alatt álló 3. kérést nem találták benne.²⁰ Annál érdekesebb lesz a kaddist párhuzamba állítani egy rokonformájú imával (Szóf. 14., 12): Ál hakkól jítgaddal vejtkáddás... semó sel melech... báólamót, sebbará háolám házzé veháólam hábbá, kirecóná... tiggállé, vetérae málchutá álenu..., amelyhez még melléje egy Schechtertől kiadott töredéket:²¹ Jitbárách melekh... lemáalá, ulemáalá mikkol hábberákhót... háámúrót báólam kirecóna, akkor aligha maradhat kétséges, ha a kirecóná szót a jítbárách, illetve vejtkáddás-hoz kapcsoljuk, úgy a kaddis helyes értelme is csak ez lesz: Magasztaltassék és szenteltessék meg az Ő nagy neve (a világban, melyet alkotott), akaratát szerint és uralkodtassa az ő uralmát.²² — Ilyenformán a 3. kérés csakugyan bennfoglaltatik a kaddisban, még pedig kapcsolatosan az 1. és 2. kéréssel, csupán megelőzi a másodikikat, ha ugyan nem a Tertullianusnak tulajdonított evangélium-kéziratban²³ lesz az eredeti formula, ahol szintén ez a sorrend.

Mindezek az imarészletek tehát a 3. kérést az emberre vonatkoztatják, csupán a káddis nem zár ki oly értelmezést sem, mely azt Istenre vonatkoztatja.

Viszont a hagyom. irodalom analógiái jórészt imákban maradtak reánk. Ilyen r. Alexandri imája (Ber. 17 a) : Világok ura, nyilvánvaló és tudott előtted, hogy akaratom teljesíteni a te akaratomat; legyen a te akaratom, hogy visszatérjünk hozzád teljesítvén akaratom parancsait teljes szívvel. Ugyanez kissé szélesebben a paleszt. Talmudban (Ber. IV. 2.) is: hogy teljesítsük akaratomat, akár a magunkét teljes szívvel és Exod. r. 46., 4., hogy megtudjuk tenni akaratomat. Imperatív formában, Abot II. 4. : Tedd az ő (Isten) akaratomat, akárcsak a magadét; teljes emphazissal Abot V. 20. : Légy erős, mint a párdúc, gyors, mint a sas, siető, mint a szarvas, bátor, mint az oroszlán, teljesíteni a te mennyei atyád akaratomat. (U. e. Pesz. 112. a.)

Ha tehát a mi-atyánk 3. kérését az emberre vonatkozó kötelességnek értjük, úgy az ótestamentumi, hagyományos irodalombeli és a zsidó imákban található analógiák teljesen fedik az abban kifejezett vallásos gondolatot és áhitatot. Máté 6., 10. szerzője korának és környezetének lelkéből vette ezt a kérést és oly imát tanított, mely tartalmában, formájában gyökeresen zsidó.⁷⁴

*

Ha a 3. kérést Isten cselekedeteire vonatkoztatjuk és így akarjuk analógiáit a zsidóság gondolkodásában, illetve vallásos irodalmában megkeresni, akkor nem annyira a kifejezésbeli, mint inkább a tartalmi és vallásérzületi hasonlóságokra fogjuk figyelmünket fordítani. Nem az lesz a kérdés, hogy *miképpen* fejezték ki, csak az, hogy *élt-e, kifejezésre jutott-e* ebben a körben is a vágy, hogy Isten akarata teljessédjék, inkább, mint az emberé?

Így cövekelve ki feladatunk területét, nehéz lesz a felsegítendő analógiák tömegéből a válogatás. S valami logikai egymásutánat kell teremtenünk közöttük, aminek folytán együttesen, mintsem egyenként mutatnak rá a zsidó vallásosság lelkére.

A zsidó-fogalom univerzalitásából folyik, hogy Isten mindent tehet, de ez világos kifejezésre is jut: Mindent, amit akar, az

Úr megtesz az égben és a földön... (Zsolt. 135., 6., v. ö. 115., 3.), minden tette teljes és jó: Mindent jól csinált, annak idejében (Koh. 3., 11.), vagy: A szirt, — tökéletes az ő cselekvése (Deut. 32., 4.), még a rossz is jó, ha tőle van; mikor Jezsás megjelenti Chizkijáhu királynak, hogy kincseit Babelbe viszik és fiai a babiloni király udvarába kerülnek, a király így szól: Jó az Úr szava, melyet mondottál. (II. Kir. 20., 19.).⁷⁵ Mélységes hit és az ember sorsának teljesen Istenre bízása szól a 23. zsoltárban (4. v.): Ha a sötétség völgyét járom is, nem ijeszt baj, mert te velem vagy, pálcád és botod, ezek vigasztalnak.⁷⁶ A baj is jó: Jó nekem, ha gyöttrődtem. (Zsolt. 117., 71.)

Azért bizza rá és adja át magát az ember Isten akarátának: Hárítsd az Úrra utadat, bízzál benne, ő majd elvégzi. (Zsolt. 37., 5.), légy csendes az Úrban (u. o. 7.) és Jó, ha megölné is, ő csak rája bizza magát (Jób 13., 15.).⁷⁷ Egy jámbor, aki megvívta az élet és lelke harcait önmegadással bújlik Istenéhez: Bizony, én lecsitítottam és elcsendesítettem lelkemet, hogy legyen, mint kis gyerek az anyja ölén, mint kis gyerek, olyan bennem a lelkem. Te is, Izrael, bízzál az Úrban, most és mindenkor. (Zsolt. 131., 2., 3.) Nem lehet e vers mellé oda nem írni Kittel szavait:⁷⁸ ... ein in Gott zur Ruhe gekommenes Herz: es ruht an Gottes Herzen, zufrieden ihn zu haben. Aus solchen Kreisen des Judentums konnte Grosses und Grösstes kommen: Aus ihnen heraus mochten auch Worte, wie «Nicht, wie ich will, sondern wie du willst» das rechte Verständnis finden.

Ha mindehhez még hozzávesszük a vallomást: Nincs nekem javam kívüled (Zsolt. 16., 2.) és az imádkozó benső békességet: Kezetre bízom lelkemet (Zsolt. 31., 6.).⁷⁹ nem maradhat kétséges, hogy a hívő, magát, sorsát, mindent Istenre bízó, az ő akaratomat akaró, annak magát aláztos szeretetben megadó vallásosság életté, valósággá élte magát a zsidóságnak nem csupán egyetlen, kiemelkedő egyéniségében, hanem a zsidó vallásos néplelekben, — ha ezt nem is öntötték mindenkor ugyanabba a kifejezésformába, mint az újtestamentum. A hagyományos irodalomban nyomról-nyomra ugyanezt találjuk. Itt is kétségtelen, hogy minden, amit Isten tesz, jó⁸⁰ (Ber. 60 b). Jó a halál, éppúgy, mint a jécerhára, a rossz hajlam, meg a szenvedés és az alvilág is. (Gen. r. 9.) Rabbi Meir tóra-példányá-

ban írva találták: vehinné több mávet, íme, jó a halál. (U. o.) A gimzói Náchum-ban, aki minden bajban azt szokta mondani: gám zú letóbá (Szanh. 108., 6., st. h.) állított a hagyományos irodalom példaképet az Isten akaratát mindenben javalló, vallásos lélekről. Mikor a legnagyobb nyomorban és borzalmas, testi szenvedések közt találják tanítványai és így szólnak: Jaj nekünk, hogy így találunk, ő felel: jaj volna nekem, ha nem így találatok volna, (Taán. 21. a.) hasonlóképp beszél Simon ben Jocháj. (Sab. 33. b.)

Isten büntetését és minden bajt, csapást, jónak és igazságosnak kell vallani s így fogadni. A rossz hírre is benedikció van: Áldott az igaz bírő. (Ber. 60. b.) A szombati mincha-imának, Zsolt. 119., 142., 71., 19. és 26., 7-ből összeszerkesztett részét, a temetési (Deut. 32., 4-el kezdődő) imát, valamint a kaddist is «cidduk haddin»-nak, Isten rendelése igaz-volta elismerésének nevezik.³² Abot III. 17-ben felállítják a tételt: veháddin din emet, az ítélet igaz ítélet, Erub. 19. a. szerint a gehinnomban szenvedők így szólnak: Jól (helyesen) jutalmaztál, jól büntetted, jó, hogy rendelted a gehinnomot a gonoszok és a gán-édent a jók számára. Hasonló adat Szifré Deut. 32., 4-hez. (Friedm. 133. a.) Azonban az igaznak vallomás terminusa (mácdik) annyit is jelent: önként vállalni, szívesen viselni a szenvedést (Pesz. rab. 34., Friedm. 159. b., 34. jegyz.) és valóban zsidó tan az, mely szerint nem csupán megadással, alázattal, de örömmel kell fogadni a szenvedést: jobban örvendjen az ember a szenvedéseknek, mint a jónak (Szifré Deut. 32., Friedm. 73. b.), áldani kell Istent a rosszért, akárcsak a jóért (Ber. 60. b.), a zsoltárban (101., 1.) utalást találunk arra, hogy jóban, rosszban egyaránt kell dicsérni Istent. (U. o. és Lev. 1. 24., 2., Jalk. Sim. Zsolt. 37., 729. §. stb. helyen.)

Ez a vallásos hangulat vezet el Rabban Gámáliel tanításához (Abot II. 4.): báttél recón'kha mippné r'conó, szüntesd meg akaratodat az ő (Isten) akaratával szemben, vagy ahogy más helyütt (Mász. Kállá III.) mondják: Távolítsd el akaratodat az égi akaratával szemben. Ebből a gondolatokból fogjuk megérteni az olyan mondásokat, mint: a Tóra szavai csak abban az emberben gyökereznek meg, aki olyanná teszi magát, mintha nem léteznék (Szóta 21. b.) és mint: mit tegyen az ember, hogy éljen? ... semmisítse meg magát (Tám. 32. a.).

mindkettő az egyéniségnek, tehát az egyéni akaratnak is Istennel szemben való teljes megszüntetésére céloz.

A betetőzése pedig ennek a már sokszorosan igazolt, zsidó vallásos, lelki ténynek r. Eliezer imája (Ber. 29. 6.): Veháttób beénk'há ászé és ami jó szemeidben, azt tedd.³³ Még csak arra kell rámutatnunk, hogy mindez nem a könyvek hite, de élő, eleven vallásosság a zsidóságban. Bizonyosságul szolgáljanak a Talmud kora óta élő «jehi rácón» kezdetű imák, melyeket csak így lehet érteni: Tedd meg, Uram, amit kérek, ha ugyan az egyben a te akaratod is, — és az I. Kron. 15., 26. óta élő «beezrat hásém» és «im jirce hásém», ha Isten is úgy akarja,³⁴ melyeket minden írása fölé odafüggeszt, minden, a jövőre vonatkozó kijelentéséhez hozzáfűz a zsidó. Legyen meg a te akaratod, — csak a Te akaratod teljesedjék, ez kíséri végig a zsidóságot története és a zsidó egyént élete útján.

*

De éppenséggel nincs szükségünk e későinek és nem eléggé klasszikusnak nevezhető analógiákra, ha a 3. kérdésnek, mint Máté 26., 39. st. szerint életté váltott hitnek parallelumait akarjuk felsorakoztatni. A zsidóság elég azonos esetet produkált, az előtt és azután is, a gethsemáni, Isten akaratában való megnyugváshoz és az emberi akaratról való, áhitatos lemondáshoz. Egész sorozata vonul fel előttünk a mártiri megadásnak. Tán egyben, másban túl lehetett nőni ezen a zsidóságon, azonban mártiri erényekben soha. Az evangéliumban egyetlen, bár nagyszerű példa, itt számos. Áron egyszerre két fiát veszíti el, de ő megalazza magát Isten előtt és hallgat. (Lev. 10., 3.)³⁴ Izraelt ellenségei szorongatják, felsír az Úrhoz: Vétkeztünk, tégy velünk a szerint, ahogy jó szemeidben. (Bir. 10., 15.)³⁵ Sámuel tudtára adja Éli főpapnak mindazt a gyászost, mit a főpapi család jövőjéről Isten megjelentett neki s Éli így szól: Ő az Úr, ami jó szemeiben, tegye. (I. Sám. 15., 26.) Dávid menekül lázadó fia elől és mondja: ... ha pedig szólna (Isten), nem kedvellek, itt vagyok, tegyen velem, ahogy jó szemeiben. (II. Sám. 15., 26.) Ide tartoznak Jób klasszikussá lett szavai: Az Úr adta, az Úr vette el; legyen áldott az Úr neve. (Jób 1., 21.)³⁶

Juda Makkábi a szirusok elleni harcra készülén, imád-

kozik: Azonban, ahogy az égi határozat van, úgy tegyen ő (I. Makk. 3., 60.)³⁷ Tóbit vaksággal, szegénységgel verve, hitében is meggáncsolva fohászokodik: És most tégy velem akaratom szerint. (Tóbit 3., 6.)

E példák nyomán azt kell hinnünk, hogy az ily szavak, hasonló kifejezések *állandó formulái* voltak a jámbor szívek megadásának. A bibliai vallásosságnak integráns része volt ez az alázat, sőt a szavak is, melyekben az kifejezésre jutott. Nincs abban semmi rendkívüli, hogy a gethsemane kertjének szenvedője így beszél Urához, hiszen így fohászokodott népének minden jámbora.

Itt, a szenvedésekben és martirológiában mindenkéül gazdagabb nép körében élt a hit az isteni szeretetből eredő szenvedésekről, melyeket örömmel kell fogadni s a cidduk haddin a szenvedők megnyugvása, a gyötrődők ereje volt. Csak a gimzói Náchum és Simon ben Jocháj már említett szavaira kell gondolnunk (Taan. 21. a. és Sab. 33. b.), hogy ennek a hitnek erejét megismerjük és a zsidó vallásosság szellemébe betekintést nyerünk. Ugyanez a szellem tanítja Berúriát, r. Méir feleségét, hogy a letétről szóló példázattal vigasztalja meg két fiúk halála felett kétségbeesett férjét és annak lelke elé idézze az Isten akarata előtt megalázkodó Jóbot. (Jalk. Sim. Prov. 31., 10.)

R. Chanina arra tanítja a beteg és nagyon szenvedő r. Jóchanánt, hogy így kell szólnia: a hűséges Isten. (Cant. r. z., 16.) Chánina ben Terádjont máglyahalálra ítélik, ő így imádkozik: A szikla, gáncstalan az ő cselekvése. (Deut. 32., 4.), sorsában osztozó felesége, gyalázatba hurcolt leánya is vele egyformán alázzák meg kesergő lelküket megadásban Isten előtt. (U. a. és Jer. 32., 19.) «És mondotta Rabbi: nagy tettek ezek, mert íme, ők szenvedéseikben felsarjastatták az isteni ítéletben való megnyugvásnak e három, bibliai ígéjét lelkükben, felajánlották szívüket Istennek és magokra vállalták határozatát.» (Szifre Deut. 32., 4., Friedm. 133. a.) R. Eliezer elfogják, a vesztőhelyre viszik s így beszél: igaz van a bírónak, — égi bírójára gondol. (Abod. z., 16. b.)

Nem, a zsidóságnak, az evangéliumi korban sem kellett egyetlen példából megtanulnia a «legyen meg a te akaratom»-at. Ósidóktól fogva belegyökerezett volt az lelkébe és az élet

mindennapi istenszolgálatában, éppúgy, mint a szenvedések és martírságok odaadásában mindig és egyre újból «felsarjastatták» a hívő és áhitatos szív önmagából az Isten minden s bármilyen súlyos rendelkezése előtt való, alázatos meghódolását. Ősi és egyre újja élt, mert mindig elevenséggel zengő, volt ez a lelki béke vagy felmagasztosító elragadottság a szívekben. Hőseiről maradt egy-egy hír, — sokakról annyi sem, csupán a nép, az önmegadó szenvedések leghősibb hőse járja még mártírsággal is diadalmas útját az Úr akarata szerint, az Úr akarata kedvéért.

¹ Bischoff: Jes. u. d. Rabb., u. o. az irod., Dalman: Die Worte J. I. u. a., Jesus-Jeschua, Jahrb. f. Gesch. u. Lit. 1906. Klein: Der ält. christl. Katech. G. Friedländer: The Jewish sources of the Sermon of Mount. Venetianer: A zsid. eszméi és tanai. Vajda: A kaddis és a mi-atyánk. I. M. I. T. évk. 1904. — L. m. Strack: Einl. i. Talm. u. Midr. 182. I.

² Dalman: J. u. J. 52., 79. I.

³ Es gibt nichts in den Evangelien, was uns sicherer sagt was Evangelium ist und welche Gesinnung und Stimmung es erzeugt, als das Vater-unser. Üb. d. Wes. d. Christ. 40. I.

⁴ Annot. in libr. Evang. Matth. 6., 9.

⁵ Strack—Billerbeck: Kom. z. N. T. aus Talm. u. Midr. I. 408. st. I.

⁶ I. m. 96. I. 7 I. m. 49. I.

⁸ Strack—Billerbeck i. m. 410. I., hasonlóképp P. R. E.³ 20. 347. I. Strack—Zöckler: Kurzgf. kom. z. d. h. Schr. d. N. T. I. Nösgen: Die Evang. 46. I., Weiss: Die Schrft. d. N. T. I² 288. I.

⁹ P. R. E. 348. I. A britt kiad. Károlyi biblia (1917.) Máté 6., 10.-hez odajegyzí Luk. 22., 24. = Máté 26., 42. és Márk 14., 30.

¹⁰ Kautzsch: Die heil. Schr. d. A. T. I³ e. h.

¹¹ Sab. 31. b. ¹² Ibn Ezra e. h. ¹³ Kimchi e. h.

¹⁴ Marti: Kurzg. Handcom. Abt. XVII. IV. Der Pred. 187. I.

¹⁵ Luther szavai idéz. P. R. E. i. h.

¹⁶ Kittel: Die Psalmen e. h. 314. I.

¹⁷ Már Augustinus. — Reich Gs. u. Wille Gs. gehören zusammen. R. R. E. u. o. Lukácsnál hiányzott is ered. a 3. kérés. Strack—Billerbeck i. m. 173. I.

¹⁸ L. Kittel i. m. 413. I. a 117. zsolts-hoz.

¹⁹ Strack—Billerbeck a zsidó analógiák idézése után az újtest-i fogalmat a zsidón túlmenőnek mondják. Külön dolgozat tárgya lehetne e kérdés megvitatása, itt csupán arra utalok, hogy már Lightfoot: Horae hebr. Mat. 3., 2. (215. I.) úgy értette Luk. 17., 21.-et, «ti — mondja J. — magatok tanítjátok, hogy Ist. orsz. az emberben van». Tehát J. azonosítja magát a zsidó tannal. Hogy Ist. orsz. az újtest.-ban Isten adománya, a zsidóknál nem, furcsa egy állítás. Végül természetes, a zsidók ebbe is nacionalizmust vittek, ami tudvalevőleg szörnyű bűn.

²⁰ Vajda szembeállításai i. m. 49. l., így, minden megokolás nélkül, önkényesnek látszik.

²¹ de Pool: The kaddish. 18. és 34. ll.

²² Így magyarázza már J. C. Mecklenburg Ijjon Tefillájában, com. a sziddurhoz. Varsó, 1805.

²³ P. R. E. i. k. 438. l. Vajda i. h.

²⁴ Strack—Billerbeck i. m. 419. st. mindezekből csupán Abot II. 4.-et említi, azt is elutasítva. (?)

²⁵ A folytatás hiányzik a LXX.-ban, ellenben Jes. 39., 9.

²⁶ Kittel i. m. 96. l.

²⁷ A legtöbb verzió a kerét fordítja. Kittel: Bibl. Hebr. II. 1078. Szóta 27b.

²⁸ Kittel: Psalm. 454. l.

²⁹ Ber. 5a. ajánlja esti imának. Elbogen: Der jüdische Gottesdienst 88. l.

³⁰ Akiba példája Ber. 60b. és Makk. 24b.

³¹ Elbogen i. m. 119. l. Pool i. m. 116. l. A kifejezéshez l. Szifré Deut.

³² (Friedm. 133a.), Erub. 19a., Pesz. r. 34. (Friedm. 149b.) és targ. jer. Lev. 10b.

³³ Tanch. Teruma 9. egy ilyen ima példája. Természetesen Strack—Billerbeck i. h. r. Eliezer imáját «ein Anklang»-nak nevezi. Dalman: Jesus-Jeschua 192. l. hosszas fejtegetést ad a martiriummal kapcsolatban a kiddus hásem és cidduk haddin-ról, ezeket szembeállítja Ján. ev. 17. f.-vel (főleg 4. v.). Az egésznek lényege: a Ján. ev.-ban több a hivatásbeli öntudat, az elhívottság érzése, mint a zsidó martiriumban; ez nem kétséges, noha ennek a gyökere Jezsás «ebed Á.»-a, de viszont ez nem érinti a zsidó megadás vallásos mélységét.

³⁴ Blau cikke a Múlt és Jövő 1921. évf. 1. sz. (19. l.): Ha Isten akarja. A hozzáfűződő nagyszámú mesék közül l. Alph. Sirac. 17. Born Judas II. 246. l.

³⁵ A vájjidóm szóhoz targ. jer. Lev. 10., 6. Szifra e. h. (Weisz 45a.) Jalk. Sim. e. h.

³⁶ Ber. 29b. r. Eliez. imájához R. S. J. analógiája.

³⁷ Ber. 60b. és Jalk. Sim. e. h.

³⁸ Az egyetlen, melyet Strack—Billerbeck érdemesnek talál fel-
említeni.

Monor.

Dr. Pfeiffer Izsák.

PARTIKULARIZMUS ÉS UNIVERZALIZMUS A ZSIDÓSÁGBAN.

A Hegyi beszéd óta szeretet tekintetében Izrael vallása alsóbbrendűnek tekintetik. Azt mondja a Hegyi beszéd: Hallottatok, hogy megmondatott: Szeresd felebarátodat és gyűlöld

ellenségedet. Én pedig azt mondom néktek: Szeressétek ellenségeiteket stb.» (Máté 5., 43., 44.)¹

A valóság azonban az, hogy Izrael vallása a szó legtágabb s legnemesebb értelmében a szeretet vallása. S ha elég gyakran találkozunk az Írásban partikularisztikus gondolkozásra valló kijelentésekkel: «Téged választott az Úr, a te Istened, hogy saját népe légy neki, minden nép közül e föld színén» (Deut. 7., 6.), vagy: «... és az Úr választott téged, hogy légy neki tulajdon népe minden nép közül» (u. o. 14., 2.), az történeti hivatású természetében leli okát.

Ugyanis Izrael arra rendeltetett, hogy a mindenség Urának, valamint az ő akaratának ismeretét terjessze el a földön: «Népnek szövetségére tesznek, pogányoknak világosságára». (Ézsaj. 42., 6.). De hogy ez megvalósulhasson, előbb neki magának kellett ennek az ismeretnek birtokába jutnia, kiválasztatnia a bálványimádó népek közül s elzárkózni, elszigetelődni tőlük, nehogy lelkének fénye elhomályosuljon, mielőtt még szétáraszthatna, szétsugározhatna a világon. Nem elbizakodottság, nem gögös fennhéjázás Izrael kiválasztottsága, hanem éppen univerzális, altruisztikus hivatásának előfeltétele, fundamentuma, korrolániuma. Nem szükséges Izrael kiválasztottságát menteni, védeni azzal, hogy az terhet jelent, feladat, kötelezettség vállalását, lélektanilag ez úgysí erőltetett, a kiválasztottság kiindulópontja, alapföltétele Izrael univerzális hivatásának. Fölültelesség, tájékozatlanság partikularizmussal vádolni Izraelt kiválasztottsága miatt, a kiválasztottság előfeltétele, sine qua non-ja Izrael univerzális küldetésének. E küldetés már Ábrahámnak adatott tudtára: «Meg fognak áldatni benned a föld minden nemzetségei» (Gen. 12., 3.). De hogy az lehetővé válhasson, ahhoz szükséges volt: «Ő hitt az Úrban» (i. h. 15., 6.), a szó tágabb értelmében.

Izrael küldetésének útján az első állomás a kiválasztottság volt, a második az univerzalitás — az első nélkül a második sem következhetett volna el.

Univerzalisztikus gondolatokkal már a Tóra első fejezeteiben találkozunk. Az Egyisten megteremtí az egy világot, megalkotja az egy embert, benne tehát a testvériség kötelékébe fűzi egybe az emberiséget. Határozottabb alakban kifejezésre

jut a Tórában az univerzalizmus az Ábrahám részére rendelt hivatás kijelentésében: «És megáldatnak te benned a föld minden nemzetségei».²

Kétségbevonhatatlan bizonyítéka az általános szeretetnek az ismételt tórai meghagyás az idegen, a jövevény kímélését, szeretetét illetően. «A jövevényen ne hatalmaskodjál, és ne nyomorgasd azt, mert jövevények voltatok Egyiptom földjén.» (Ex. 22., 20.). Majd ismét: «A jövevényt ne nyomorgasd; hiszen ti ismeritek a jövevény életét, mivelhogy jövevények voltatok Egyiptom földjén.» (U. o. 23., 9.). Igen nemes a következő parancsolat: «Olyan legyen néktek a jövevény, aki nálatok tartózkodik, mintha közületek való bennszülött volna, és szeressed azt mint magadat, mert jövevények voltatok Egyiptom földjén. Én vagyok az Úr, a ti Istenetek.» (Lev. 19., 34.).

Ha nem is tesz róla említést a Tóra, kétséget nem szenved, hogy a **גר**-nek különböző nemét ismerte. Volt tagadhatatlanul olyan **גר** aki csupa kényelemszeretből nem vette föl Izrael vallását s volt olyan, ki követte Izrael vallását. A Talmud az előbbi **גר תושב**-nak, az utóbbit **גר צדק**-nek nevezi.³ Mikor a Tóra a **גר** tilalmát a **גר**-re is kiterjeszti (Ex. 12., 14.), az, a talmudi elnevezést alkalmazva, kétségkívül a **גר צדק**-re vonatkozik, miként lehetne őt különben a **כרת** súlyos büntetésével sújtani. Mikor a Tóra a **גר** kímélését, szeretetét parancsolja, azzal a megokolással, hogy «ti is idegenek voltatok Egyiptom földjén», akkor **גר תושב**-ra, olyan **גר**-re gondol, ki vallásában is idegen Izraelből, miként Izrael is vallásban is idegen volt Egyiptomban. A Tóra a **גר תושב**-val szemben nem támaszt semmi követelményt, csak a későbbi hagyomány állít fel vele szemben bizonyos feltételeket, amely szigorítás bizonyára családásoknak, keserű tapasztalatoknak volt a folyománya.⁴ Aboda zara traktatusában ugyanis 64b olvassuk a következőket: «Ki a **גר תושב**? Aki kötelezte magát három ember előtt, hogy nem lesz bálványimádó — tanítja r. Meir, a chachámim mondják, aki magára vállalta a hét noachida törvény megtartását. A Tóra azonban teljes liberalizmust tanúsít a **גר**-rel szemben, semmi követelményt nem szab eléje — s mégis azt követeli irányában: «Szeresd őt mint magadat.» (Lev. 19., 34.).⁵

Nem hagyhatjuk említés nélkül, miután kérdésünket lényegesen érinti, Stracknak azt az észrevételét, hogy a szeretet bibliai

tanításában a **גר** nem jelent általánosan felebarátot, hanem csak hitbéli testvért. Miután az Írás a **גר** mellé csak a **גר-ל**-t állítja, ebből következik, hogy a szeretet még csak ő reá terjed ki, azonban a felebarát általában ki van rekesztve belőle. (I. m. 353.)

Ez valóban a szavakkal való játszás. A **גר** lehet szűkebb értelmű s lehet tágabb értelmű, de miután az Írás a **גר-ל**-ről ugyanazt tanítja, mint a **גר-ל**-ről: — ez azt mutatja, hogy a szeretet nem szűk, hanem tág értelemben veszi. Hogy két kategóriát vesz fel: az a helyzetből következik: két ilyen kategóriára oszlott a lakosság s mindkettővel szemben szabályozni kellett a helyzetet.

Izrael egyetemes szeretetének ékes bizonyossága továbbá Salamon király templomavató imája. «Sőt még az idegen is, — könyörgött abban, — aki nem a te néped, az Izrael közül való, ha eljön messze földről a te nevedért és eljövén imádkozunk e házban: Te hallgasd meg a menyekből, a te lakhelyedből, és add meg az idegennek mindazt, amiért könyörög néked.» (I. Kir. 8., 41—43.).⁶

Ugyanazt a felfogást tükrözi Jóna könyve. Jónát küldi az Úr Ninivébe, hogy annak bűnös lakosságát — nem izraelitákat, hanem pogányokat — a romlástól megmentse, az erkölcs útjára terelje. Találón mondja Krengel (i. m. 75.), hogy annak, hogy a szerző Ninivét választotta elbeszélése színhelyéül, szimbolikus jelensége van. Ninive annak a birodalomnak fővárosa, mely megsemmisítette Izrael északi királyságát s a délit is évtizedeken át sanyargatta. Ennek a városnak szívesebben látta volna Jóna a pusztulását (4., 1. s kk.). De az Úr kényszeríti, hogy az ellenséges városnak is siessen megmentésére.

Az emberiséget átfogó szeretet árad a zsoltárokból is. «Hirdessétek a népek között az ő cselekedeteit.» (4., 12.) «Énekelj az Úrnak te egész föld!» (46., 1.) «Jó az Úr mindenki iránt, és könyörületes minden teremtményéhez.» (145., 4.) Számos ilyen kijelentés található még a zsoltárakban. S ha a zsoltárak az Isten bosszújáról is szólnak: «Az Isten, aki bosszút áll értem, és népeket hajlít alá» (18., 48.), «Hogy bosszút álljanak a pogányokon és megfenyítsék a nemzeteket» (147., 7.), — ennek magyarázata az, hogy itt s hasonló helyeken mindenütt a monotheismus győzelméről, az Örökkévaló uralmának fennmaradásáról van szó. Az

örökkévaló Isten hadakozik a bálványimádó népekkel nevének megővéseért, megmentéseért, védi Izraelt, harcol, küzd érte, bosszút is áll érte, mint nevének, hitének letéteményeséért, hordozójaért, terjesztőjéért — azért a névért, mely a bálványimadás átka helyett üdvöt vala hozandó a világra.

A mindenek felett való igazolása Izrael univerzalisztikus gondolkodásának a messiási eszme, melynek értelme az, hogy az idők teljességével az örökkévaló ismerete el fog terjedni a földön, zsidók és pogányok egyaránt imádni s szolgálni fogják őt, ő királya lesz az egész földnek, ő egyetlen lesz s neve is: Egyetlen.

És Izrael nemcsak remélte, várta ennek az erkölcsi tökéletességgel, boldog földi jóléttel tetézt kornak eljövételét, hanem a prófétai ige értelmében: «A népeknek világosságául rendeltelek», tette is igyekezett annak elkövetkezését előmozdítani, térítői tevékenység kifejtésével.

Ez a tevékenység igen élénk lehetett a diaszporában, de nem került el a konzervatívabb Palesztinát sem. «Jaj néktek képmutató írástudók s farizeusok! Mert megkerülitek a tengert s a földet, hogy egy pogányt zsidóvá tegyetek.» (Máté 23., 15.) Fokozottabb volt azonban a térítés vágya a diaszporában. Egész irodalom keletkezett itt, azzal a céllal, hogy a pogányokat meggyőzzék a bálványimadás hiúságáról s megnyerjék az egy igaz Isten hitének, valamint a tiszta erkölcsnek.⁷ Azonban e térítési munkásság nem állt meg az elméletnél, hanem áttérlődött a tett mezejére is. Igazolja ezt Philo: «Így a zsidóságban is találunk buzgó misszionáriusokat.» (Vita Moys. M. II., 137. s k.). Továbbá Horatius: «... ac veluti te Judæi cogemus in hanc concedere turbam.» (Sat. I., 4., 142—143.)

És ez a lelkes propaganda jelentékeny eredményt mutatott fel. A hellén-római korban a zsidósághoz csatlakozó pogányok száma igen tekintélyes volt. Strabo tudósításának közléseként elmondja Josephus: «Alig lehet helyet találni, ahol ez a nép ne tartózkodnék s annyira ment már a dolog, hogy sok város a zsidók ősi szokása szerint él.» (Ant. XIX. 115. s köv.). Másutt meg: «Nincs város, amelyben a szombat, az ünnepek s az étkezési szabályok meg ne tartatnának.» (Ap. II., 39)

Hasonló tudósításokat közölnek: Seneca, Dio Cassius. (Reinach, Textes 262., 182.)

Hogy a propaganda határa a sajátképi egyházi életben is megnyilvánult, azt csak természetesnek kell találnunk. A zsinagógákban azért a zsidók mellett ebben a korszakban megjelennek a prozeliták is. Az antiochiai (Pixidin) zsinagógában Pál így szólítja a gyülekezetet: ἄνδρες Ἰσραηλῆαιταὶ καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν (Ap. cs. 13., 16.) Athénban Pál prédikál τοῖς Ἰουδαίοις καὶ σεβομένοις (u. o. 17., 17.) A kereszténység keletkezése szempontjából ez azért fontos, mert ezek a prozeliták alkották magvát a későbbi keresztény gyülekezeteknek.

A propaganda fáradhatatlan, buzgó tevékenységének legérdekesebb bizonyossága az, hogy Adiabene fejedelemségében (Mezopotámia) az egész királyi család áttért a zsidó vallásra. (Schürer.)

Weber, (Jüdische Theologie) ama midrasi adatokkal támogatott nézetének ad kifejezést, hogy a zsidó propaganda nem volt aktív, hanem inkább csak jóakarátú, passzív, inkább elfogadás volt, mint fölkeresés, utánjárás.

Ezt az állítást cáfolja először a már említett irodalmi propaganda, melynek elvitathatatlanul hívó, invitáló jellege volt. Cáfolja továbbá Philónak említett közlése: «Így találunk a zsidóságban is buzgó misszionáriusokat, úgyszintén Horatiusnak fentemlített idézete: ac veluti te Judæi cogemus in hanc concedere turbam. De halomra dönti Weber állítását Máté közlése: «Jaj néktek képmutató írástudók s farizeusok! Mert megkerülitek a tengert s a földet, hogy egy pogányt zsidóvá tegyetek.»

Kétségbevonhatatlan bizonyossága ez annak, hogy a zsidóság aktive, fáradhatatlansággal s nagy utánjárással végzett térítői munkát.

Weber adatai helytállóak a Jeruzsálem eleste s a Bar-Kochba-féle szerencsétlen kísérlet utáni időkre, amikor az ellenségétől szenvedett borzalmas vereség csakugyan idegenkedést, bizalmatlanságot, ellenszenvet kelthetett Izrael fiaiban az idegekkel szemben. És volt még egy másik körülmény is, mely a már lábrakapott idegenkedést még növelte. T. i. a hellénisták árulása, mellyel Trajánának a templom fölépítésére adott engedélyét meghiusították. Erre céloz a Talmudnak Ros-hasána 17. sz. misnához (a mineusok s az árulók minden nemzedéken át ítéltetnek) fűzött ama megjegyzése, mert kezét emelték az Úr szentélye ellen. L. Joél, Blicke etc. 333.⁸ Ebben az időben, vagy

ennek a hatása alatt keletkezhetett a szentencia: קשים גרים לִישְׂרָאֵל כַּפְּזָה (Jeb. 109b; 47b; Nidda 13b). Azonban Jeruzsálem eleste előtt, éppen Jézus korában, amely időre leginkább szeretnék elvitatni Izraeltől az univerzalisztikus gondolkodást feltételező téritői tevékenységet, — ebben az időben, mint a felsorolt adatokból kitűnik, Izrael fiai igen élénk, odaadó téritői munkát fejtettek ki. Amire Izrael éppen a monotheismusával, ami őt a népek között való partikulárisztikus helyzetbe kényszerítette, rendeltetett, hogy azt, az örökkévaló Egyisten hitét univerzálissá tegye, már az Abrahámnak tett ígért szerint, azt ő tette, a legnagyobb odaadással, a leghűbb buzgalommal valóra váltani igyekezett. Az ige: לֹאֹר נִים נִתְּחַךְ testté lőn — Izrael aktív hozzájárulásával.

És evvel Izrael nemcsak szeretetet tanúsított embertársai iránt, nemcsak az idegenek iránt, hanem ellenségei iránt is, mert hiszen nagyon jól tudta azt Izrael, hogy éppen partikulárisztikus helyzeténél fogva a pogányok ellenséges indulattal, gyűlölettel voltak eltelve iránta. Ennek a gondolkodásnak már korábbi tükrözése a törai tanítás: az ellenség elveszett ökréről (Ex. 23., 4.), még határozottabb kifejezése a példabeszédek tanítása: az ellenség segítéséről (25., 21.), úgyszintén Szirach oktatása: «Gondolj a végső dolgokra s hagyj fel a gyűlölködéssel» (28., 6.). S ha a talmudi s midrasi irodalomban a másvallásúakkal szemben türelmetlenség, ellenszenv, sőt gyűlölet is hangot kap, az ismét csak a történeti helyzetből magyarázandó, főleg pedig egyesek nyilatkozatának tekintendő s ezeknél is keserű tapasztalatokra, fájdalmas csalódásokra vezethető vissza. De még ebben az irodalomban is túlnyomó, általános a nemes, emberszerető hang. Az idézett exodusi helyhez r. Josijja (140.) azt jegyzi meg, hogy a שֵׁנָה az ellenség, kinek segítségére lenni kell pogány. (Mech. Ex. 23., 4.) Ben Azáj (110.) a korlátot nem ismerő emberszeretetet hirdeti (Gen. 1. 24., Szifra 14., 18.). S milyen fennkölt, szép a következő tanítás: «Akik megalázkodnak s nem alásznak meg, akik gyalázásukat hallják s nem válaszolnak, akik szeretetét gyakorolnak s a szenvedést türelemmel viselik, azokra mondja az ige: Akik Őt szeretik, olyanok mint a hatalommal fölkelő nap Bir. 5., 31.» (Jáma 22b). S mily megkapó a következő tanítás: «Jelentősebb, mint a Tórának Izrael részére történt adatása az esőnek hullása, mert a Tóra adatása csak Izrael-

nek volt öröme, az eső azonban öröme szolgál mind a népeknek s az egész világnak.» (Midr. Sócher Tób. 117.)

Mindezeknek alapján minden félremagyarázás, minden tendenciózus, rosszhiszemű beállítással szemben megállapíthatjuk tehát, hogy az Izrael hirdette felebaráti szeretet univerzális irányú s ha Izrael hosszú, inkább borítól beárnyékol, mint derűtől beragyogott történetének útján elhajlás mutatkozik ettől az iránytól, az a történeti eseményekben, nem ritkán az egyén lelki alkataiban, temperamentumában leli magyarázatát. (L. Hillel s Sammáj.) De nem a külső körülmények által okozott eltérés az irányadó kérdésünk elbírálásánál, hanem a lélek, a szellem, ez a lélek, ez a szellem pedig, melyből szeretet sugárzott ki, szeretet a felebarát, szeretet az idegen, szeretet az ellenség iránt, mely ma általános, felekezeti különbséget nem ismerő filantropiában vetíti ki magát, — ez a lélek, ez a szellem — az ellenség sem tagadhatja — az univerzális ember — szeretetnek lelke, szelleme.

¹ Érthetetlen az az állítás: megmondattott: . . . és gyűlölöd ellenségedet. Sehol az írásban ilyen kitétel nem fordul elő.

Újabban Strack, utalva II. Sám. 19, 7-re ahol Joáb szemrehányást tesz a fia, Absalóm halála miatt szomorkodó Dávidnak, továbbá p. Meg. 3., 74a-ra, tekervényes úton arra a következtetésre jut, hogy «gyűlölöd ellenségedet» Jézus idejében maxima lehetett a zsidóság körében, erre célozna tehát a Hegyi beszéd.

Hallatlan önkényes, erőltetett föltevés! Krengel alapos érveléssel már kimutatta tarthatatlanságát. (Monatsschrift 1924. I—III. 74.) Osztjuk nézetét, miszerint e kitétel az antitézis kiélezésére szolgáló későbbi betoldás.

De érthetetlennek tűnik fel az egész passzus. Jézus nagy tisztelettel övezi az Írást: «... a törvényből egy jóta vagy egyetlen pontocskát el nem múlik, amíg minden be nem teljesedik» (Máté 5., 18.; Luk. 16., 17.), magasztalólag beszél a mózesi felebaráti szeretetről: «... A második pedig hasonlatos ehhez (az előbbihez: Szeresd az Urat a te Istenedet stb.): Szeresd felebarátodat, mint magadat. E két parancsolattól függ az egész törvény és a próféták.» (Máté 22., 34—40.; Márk 12., 28—31.; Luk. 10. 25—28.) Hogyan lehetséges hát, hogy itt oly kicsinylőleg szóljon az Írásról, az Írásnak e törvényéről? Nem látszik megokolatlannak az a feltevés, hogy ez a passzus retroprojiciálás a későbbi gyűlekezet szempontjából. L. Klostermann, Handb. z. N. T.: Matthäus 28., 19.)

² Ebben már villanását láthatjuk az ellenség szeretetének, a föld minden nemzetségei, barát s ellenség egyaránt.

³ A תּוֹשֵׁב נֵר későbbi rabbinikus irodalomban נֵר נֵר-nak

is nevezetik. Már a XII. századbéli Ibn Ezra emliti e nevet (Ex. 12., 44.). Schürer figyelmét ez elkerülte. (III. 178., 75. j.)

* Más tekintetben is észlelhetünk szigorítást a prozelitával szemben. A zsidóság kötelékébe való fölvételnek egyik alapkövetelménye a misna szerint a circumcisio. (Peszáchim VIII. 8.; Edujoth V. 2.) Mintha a Tóra nem támasztaná e követelményt. A circumcisio velejárta a peszáchi áldozattal.

* Nem osztjuk Schürer nézetét: «Im Alten Testamente sind die נרים nicht anders, als was im attischen Staat *Matóken* sind, nämlich Fremde, die im Lande Israel dauernd wohnen, ohne aber zur Gemeinde Israels zu gehören (ravenae, incolae).» (Geschichte III. 17.) Ez csak részben áll, azonban voltak, mint láttuk, ha névszerint nem is, de lényegileg kétségtelenül: a kik Izrael közösségéhez tartoztak.

* Hasonló ima a hazkára utáni kaddis (martír-kaddis), közölve a Deutsch-féle imakönyvben, 340.: *על ישראל ועל צדיקיה* ahol *צדיקיה* a kétségtelenül a másvallású jámborokra, mártirokra vonatkozik.

* Pogány álnév alatt megjelenő hellén-zsidó írók művei voltak ezek. A szerzőség elleplezése a hatás biztosításáért történt. Bővebbet ez irodalomról l. Schürer i. m. 553.

* Rasi figyelmét ez elkerülte.

Szekszárd,

Dr. Rubinstein Mátyás.

HALÁCHIKUS ÉSZREVÉTELEK.

A «Monatschrift» legutóbbi számában (70. évf. 1—2.) E. Baneth tollából néhány szövegkritikai megjegyzés jelent meg egyes imákhoz, amelyek közül az első a «tefila» végső szakaszába betoldott papi áldásról szól, melynek szövege: *ברכנו כנרנח* — szerinte: «Áldj meg bennünket a háromszoros áldással a tórában». Természetesen ez a fordítás akár magyarul, akár németül, nem helyes nyelvileg, de nézete szerint a héber sem állja meg helyét, mert *המשלשת בתורה* volna helyes. Így, amint van, «a tórában háromszor előforduló áldást» jelentené, holott a kohaniták áldását csak egyszer *בתורה הכתובה* találjuk megszövegezve az írásban. Baneth tehát *האמורה* szavakat megcserélné és *הכתובה בתורה* (párhuzamban *האמורה* val) olvasattal minden dőcögést megszüntet, csak éppen azt nem, melyet megjegyzésével támasztott.

Nézetem szerint, ha a *המשלשת* szót idevágó, helyes értelmezésével fogjuk fel, hogy sem «háromszoros», sem «háromszor előforduló», hanem «három részre osztott», elejét vettük a

kérdésnek és nem fakad belőle lombos felelet és fordítása így fog hangzani: «Istenünk, áldj meg bennünket azon áldással, mely három részre van osztva a tórában, megiratván Mózes által és elmondattván Áron és fiai, a papok által...» A három rész alatt pedig a három vers értendő, amelyek M. IV. k. VI. f. 24—26. alatt a kohaniták áldásának ismert szövegét tartalmazzák.

Világot vet e kérdésben a papi áldást szabályozó misna (Tamid VII. 2., Szóta VII. 6., továbbá Szifré a m. h.), amely kimondja: *שכמדינה אומרים אותה שלש ברכות ובמקדש ברכה*... *אחת* hogy a szentélyben dívó papi áldást, melyet a kohaniták naponta, olykor négyszer is, a népre adtak, meghonosították a szentélyen kívüli zsinagógákban is néhány változtatással, így azzal is, hogy a régi szentélyben egy áldás-ként, vagyis megszakítás nélkül recitálták, míg a szentélyen kívül, a tórai szöveg verseinek megfelelően, három mondatban hangzott el és a nép minden egyes áldásvers után ámen-nel felelt. (Amúgy is tudvalevő, hogy a szentélyben az áment a *בשכמדינה* helyettesítette.)

Valóban az ilyen egyszerűségben tündöklő, legszebb imáknál, melyek talmudikus forrásuknál fogva a legrégibb korba visszanyúló hagyománnyal dicsekedhetnek és oly sok, tudós, híres cenzor éleslátó szeme alól kerültek át hozzánk, a reformáló törekvések helyett nagyobb teret engednek a kegyeletesen konzerváló szellemnek, amely valószínűleg jobban visszautkrözteti a származás korának eszmevilágát. Álljon itt ezért egy erre vonatkozó, konzervatív, halachikus magyarázat is.

A talmud szerint (Berákh 8. a.) minden ember köteles a hetiszidrárt háromszor átolvasni, még pedig kétszer az eredeti, héber nyelven, egyszer pedig Onkelosz arameus fordításában. Bár ezen intézkedés a tóra tüzetes megismerését célozta, ami a talmudi korban a héber nyelvet háttérbe szorító, elterjedt arameus nyelvre való fordításával volt kivihető, úgy lehet, hogy mellel a héber nyelv újjáéledését remélhették tőle, fontos hagyományként került rítusunk törvénykönyveibe és mindmáig fennálló érvénye hovatovább szentté avatta Onkelosz targumját, mintha a Szinaj hegyéről hangzott volna el a tóra arameus fordítása is. Egy misna (Megilla 25. a. és Tószifta több helyen) azonban kiemel néhány részletet a tórából, melyeket

csak héberül szabad olvasni, de Onkelosz fordításában nem, mindegyikre külön-külön megadván sajátos okadatolását, amiért is ezen részleteket az előbb említett szabály értelmében háromszor kell héberül elolvasni. (Mert a 3-szoros elolvasáson van a főszó, l. Or. Ch. 285. §. egyes nagy férfiak szokásait, sőt talán a **לעולם ישלם אדם פרשיותו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום** tételben is megengedhető volna a **ישלם** szó helyett **ישלש** -t olvasni.)

Mivel speciális részek egyike a papok áldása ... **ברכת כהנים** / **נִקְרָאֵן וְלֹא מִתְרַגְּמִין** ennél fogva a **המשלשת בתורה** könnyen bevihető ama halachikus értelmezésbe, hogy «háromszoros a tórában», vagyis az eredeti héber szövegben **הכתובה על די משה** «melyet Mózes írt»; de nem Onkelosz targumában, amely e versekre nem a Szinaj hegyéről való. (Érdekes, hogy néhány bibliakiadásban e versek arameus fordítása mellett ily megjegyzés olvasható: **בפסוקים הללו אין ברם תרגום מסני וכן נכון** (על פי ההלכה). Ezen halachikus keretbe is jól beilleszkedik az ima parallelismusa, mivel a talmud (Szóta 38. a. és Szifrá a m. h.) a papi áldást bevezető **כה תברכו** szavak elsejéből analógia útján azt következteti, hogy a kohánitáknak csakis héber nyelven volt szabad az áldást osztani, tehát **האמורה מפי אהרן** «elmondatván Áron szájából» — ugyancsak feltétlenül héberül.

Igaz, hogy csak a pajtánok strófái bírnak el ilyen halachikus és agadikus keveréket, de a bölcsek szerkesztette egyszerű, de annál áhítatosabb imaformulákból nem szállhat égnek feneketlen mélyből jövő szellemeskedés, de konzerváló értéke még az éppen impuált invenciónak is nagyobb, mint könnyű kézzel megoperálni a szöveget és az egészséges hebraizmusban diagnosizokat találni, hogy gyógyíthassunk.

A többi kritikára most ki sem terjeszkedem, hanem helyette ugyancsak a targumra épített midrasmagyarázattal fogok foglalkozni, amelyet az imént lezajlott purim-ünnep alkalmából szintén halachikus úton értelmeztem és talán nem is lesz érdektelen leírnom.

A talmudban (Chullin 139. b.) olvassuk: **המן מן התורה מניין שנאמר מהן העין... מררכי מן התורה מניין שנאמר מהן דרור ומתרגמין מרי דכא** «Hol található Hámán neve a tórában? Felelet: Abban a versben, melyet az Úr Évához intézett, midőn a tudás fájáról való evése után kérdőre vonta, amely így

kezdődik: «Vajjon arról a fáról...?», mivel a «vajjon arról» — szavak héberül: **האין** a pontozástól eltekintve, «Hámán»-nak is olvasható. Második kérdés: Hát Mordechaj neve hol fordul elő a tórában? Felelet: A szentély füstölőszerének 11 fűszere közül az egyik: **מר דרור** finom myrha — ennek arameus fordítása «mare dachja» — egy szóba vonva Mordechaj nevét adja.

Első pillanatra nem gondolhatunk másra, minthogy talmudbölcsseinknek általánosan ismert szellemeskedésével állunk szemben, amikor mindent, még a későbbi történet képeit is a tórában keresik, tehát Eszter megillájának két főhősét is meg kell benne találniok. Mélyebb pillantással azonban látni fogjuk, hogy e rövid midrással komoly, tárgyilagos vita dőlt el a régiek tanházában.

Mintha a purimi pensem ezzel a kérdéssel indult volna: Miért is érdemlé Hámán azt a szörnyű büntetést, hogy 10 fiával felakasszák, amikor terve amúgy is homlokegyenest vesztére fordult? Viszont, ha gondolatát, gonosz szándékát rótták fel bűnül néki, mily büntetést érdemel akkor a király, Achasvér, aki e gondolatot törvénybe iktatá?

Van ugyan egy halachikus szabály a talmudban **שלוחו** — **של אדם כמותו** hogy az ember teljhatalmú küldöttje minden jogügyletnél küldőjének személyét képviseli és küldetésének eljárásában minden felelősség a megbízójára hárul, így a király mentségére szolgálna, hogy ő csak Hámánt képviselte, szinte küldöttje volt a rendelet szentesítésében, tehát a felelősség reá száll vissza; ám ugyancsak nem vitás halácha az is, **אין שליח** — **אין שליח** hogy bűnös, vallástörvénybe ütköző cselekedetekre nincs meghatalmazás, nem érvényesek a küldött szabályai, hiszen azt mindenkinek tudnia kell **דברי הרב ודברי דברי** hogy a mester és tanítvány szava közül melyiknek jár az engedelmesség, tehát a király, mint megbízott medium is a saját szakállára cselekedett, őt illeti a nagyobb büntetés!

Ámde a mesterrel és tanítvánnyal való érvelés egyenesen minden felbujtónak, csábítónak a szájába kínálkozik, hogy hathatósan védelmezhesse magát és tette, szándéka következménye alól törvényesen kibujhasson? És mégis, már a talmudi perrendtartás szerint is sokkal nagyobb a fejbujtónak bűne és büntetése, mint a tett végrehajtójának. Szanhedrin traktatájában (29a) olvassuk ugyanis: **אין מועין למסית מנא לן מנחש**

...הקדמוני מאי היה ליה למטען דברי הרב...
 érvelését nem fogadjuk el. Honnan tudom ezt? Az óskígyó történetéből. Ő is így védekezhetett volna: Miért engedelmeskedett Éva? Talán nem tudta, hogy a mester és tanítvány parancsa közül melyiké az elsőbbség? De az Úr ezt nem fogadta el, hanem a kígyót nagyobb átokkal sújtotta, mint Évát. Mint egyéb midrasnál, ahol az idézet elhallgatott folytatásából folyik a teljes értelem, úgy a talmud ezen haláchájának forrását is továbbkísérhetjük folyásában Ádám és Éva közti viszonyig. Hiszen «az asszony, akit mellém adtál» — eléggé bevádolja a felbujtót, de Éva is sokkal hatásosabban védekezhetett volna a mester és tanítvány érvével, mivel az Úr eltíltó parancsát csak a férje kapta és hallotta. Hiába, a felbujtónak nincs védelme, őt is sújtóbb átok érte, mint Ádámot.

Nos tehát, amikor a talmud felveti a kérdést: **המין מן התורה** hogy honnan veszem elő Hámánt a törából, egyszersmind okát és törvényforrását keresi az ő súlyosabb büntetésének, mire találozhat illik a felelet, hogy abból a versből, mely így kezdődik: «Vajjon arról a fáról...» mert róla sarjad a felbujtónak akasztófája.

Másrészt, Hámán súlyos büntetésével egyetemben Mordechaj jutalma és túlzott dicsérete is feltűnt bölcseinknek, hiszen ők jelentették ki leplezetlenül, hogy annak az egész zsidó veszedelemnek Mordechaj tapintatlansága, makacssága és gondatlansága volt az oka. (L. Megilla 12. a... **איש יהודי וכו'**)

Nem gondolnók, hogy akkori bomlásba viruló perzsa birodalomban szintén gazdasági okok vetették fel a zsidó kérdést? És ha szemügyre vesszük Izrael mindenkori nagyjait, akik tudománnyal, művészettel, szóval, tollal, erkölcsi és anyagi tehetőségükkel, hatalmukkal, befolyásukkal kilépnek a porondra üldözött és jogfosztott testvéreik érdekében, nem kell-e szomorú igazsággal konstataálnunk, hogy éppen Izrael terebélyének ez a leggyümölcstermőbb ága az antiszemitizmus gyökérbujtása, hogy ez az átlagból kiemelkedés váltja ki a sanda irfységet és növeszti a gyűlöletet ellenünk? De mily hálátlanság volna tőlünk, ha annyi mindent kockáztató szószólóink mögött az indító okokat keresve a legönzetlenebb és legáldozatkészebb teljesítményük után a saját vérük ítéleteinek mérlegén könnyűek-

nek találatnának! Mordechajnak sem bolygathatjuk a multját, amikor gondteljesen lőt-fut az ő testvéreiért, nem időzhetünk a gyökereit környező sötétségben, amikor az üdvös szabadulásnak ragyogó hajnala felvirradt!

Mondottuk, hogy a szentély füstölöszerét képező 11 fűszernek egyike: a finom myrha, héberül **מר דרוור** amely szónak valódi jelentésére vonatkozólag nem alakult ki egységes vélemény. Maimuni (**ה' כ"ה מן פ"א ה"ב**) szerint ez a muscus, egy Indiában élő állat, melynek vére kellően megszáritva pompás illatot áraszt. Mások fűnemű növénynek tartják, mert fel sem tételezhető, hogy a szentély szentséges tömjénéhez egy tisztátlan állat vérért használták volna. Ám a decisorok többsége mégis Maimuni véleményéhez csatlakozik, mert az egyetlen ellenérv megdől ama egyszerű haláchán, hogy amely testnek alakja, halmazállapota annyira megváltozik, hogy eredete többé fel nem ismerhető, annak semmiféle csorbító ingerenciája a szentségre nem lehet. (V. ö. R. Aser, Berákhót. 6. f. és S. A. Mág. Ábr. 216. §. a mézben található méhekre vonatkozólag.) Íme, a myrha haláchája eklatáns bizonyítéka az említett méltányosságnak az emberek megítélésében, hogy ne kutassunk a mult, a gyökér, az eredet után, hanem teljen el a mi lelkünk a jelen állapotból, helyzetből és tevékeny buzgóságból szerte áradó Istent dicsérő és embert megörvendeztető, felüdítő fűszeres illattal.

Ha tehát a talmud bölcsei **מורדכי מן התורה** Mordechaj nevét a törában kutató kérdésükkel az ő hírnevét, dicsőségét és népszerűségét akarták megindokolni és megszilárdítani, de szinte megvédelmezni is a rossz nyelvek ellen, akik minden kákan csomót keresve tüstént rákenik, hogy éppen ő volt, aki Hámán alvó haragját felébresztette; akkor a finom myrhat ehrendelő tóráversben erős fegyvert kapnak a támadás visszaverésére, melyet a targum-fordítás élesít meg kiválóan, midőn Mordechaj nevével hasonhangzású **מרי דכא** «tisza myrhat» olvas a finom myrha helyett, mintegy dokumentálván, hogy a tisztátlan multú állat is oly gyökerező változáson mehet keresztül, hogy a szentély legszentebb tisztaságába emelkedhessék illatozásával.

Ódon, haláchikus elmesfuttatás, de mintha ma is volna némi aktualitása.

Debrecen.

Dr. Schlesinger Sámuel.

PÖTLÉKOK

BLAU LAJOS: «LEO MODENA ÍRÁSAI»

C. MŰHÖZ.

Az egynapos lengyel királyról szóló monda eléggé ismeretes, annak történeti alapja eléggé meg lett már vitatva, ' azért itt csak a család nevével óhajtok foglalkozni és azt pontosan megállapítani.

Kevés családot ismerünk a zsidóság egész történetében, mely az idők folyamán annyi vezető férfiút adott volna Izraelnek, mint az, melyből Saul származott. A család őse, *Juda* 1462. év táján Mainzból, honnan akkor a zsidókat kiűzték, Olaszországba menekült, rendkívüli talmud tudása alapján Páduában rabbinak választották és *Juda Minz* vagy *Menz* (annyi mint Mainz) néven lett nagyhírvé Izraelben. Ennek unokáját vette nőül *Meir*, ki Németországból származott, a Nassau fejedelemségben fekvő *Katzenellenbogen városból*, ezt a nevet használta aláírásában. De midőn később világhírré tett szert, új lakhelye után *Meir Padua*-nak nevezték általában. M'ram Padua korának legnagyobb talmud tekintélye volt, minden országból köréje sereglettek a talmudot kutató ifjak és minden vallási kérdésben hozzá fordultak még a legtávolabbi országokból is. Így, midőn Szerencsés Imre halála után, felmerült a kérdés, vajjon ennek fiai, használhatják-e a színleg kitért apának nevét a törához való felhívásnál, ezt a kérdést is ő elébe terjesztették. Ezen M'ram Paduának a fia volt *Samuel Juda*, kit Olaszország legnagyobb zsidó községe, *Velece* választott rabbijának és pedig nem csupán atyjának érdemei, mint inkább az ő rendkívüli tudománya alapján. Rövid idő múlva éppen oly világhírvé vált Izraelben, mint atyja. Ő már csak a *Katzenellenbogen* nevet viselte. Ezen *Samuel Judának* a fia volt *Saul*, kit ugyan szintén *Saul Katzenellenbogen-nek* is neveznek, de általában *Saul Wahl* néven ismeretes. *Saul* leszármazásánál ezt a *Wahl* nevet egyáltalában nem találjuk többé, ők újra a *Katzenellenbogen* nevet viselik. Ez világosan mutatja, hogy a *Wahl* név nem volt családi név, hanem tisztán az ő egyéniségének jelzője. Honnan ered hát ez a név?

Saul dédunokája, *Mose anspachi* rabbi, mintegy 100 évvel a dédapa halála után, ezt a következőképpen magyarázza gyermekeinek:

Történt azután, hogy meghalt *Polónia* királya s új királyt kellett választani. A királyválasztásnak az a módja *Lengyelországban*, hogy az urak előzetesen egy napot állapítanak meg e célra és azon napon föltétlenül végbe kellett mennie a választásnak. Ezen alkalommal azt az előre megállapított napon nem voltak képesek elvégezni. Egyik párt ezt, a másik azt akarta és addig vitatkoztak, míg késő este lett. Látván pedig az urak, hogy aznap a választás meg nem történhetik, de másrészt az ősi törvény ellen sem akartak vétetni, elhatározták, hogy ez éjjelre *Sault* választják meg királynak. Fölkiáltottak hát mindnyájan, hogy «*Éljen Saul király*» és átadták neki az uralkodás jelvényeit. Ez okból neveztetik ő *Wahlnak*, mert királlyá választották. *Wahl* szó ugyanis annyit jelent németül, választás.

Ezt a magyarázatot a németországi rabbi és családja elfogadhatónak találhatták, de nekünk föl kell vetnünk a kérdést, hogy *Saul* nem Németországban élt, anyanyelve olasz volt és a lengyel urak sem beszéltek németül, hogy jutott hát a német névhez? De meg, ha csakugyan a királyválasztással függött össze e név, úgy bizonyára fölvetnék volna azt utána leszármazói, mert ez emlékeztette volna őket leginkább családjuk dicsőségére. A *Wahl* szót igaz így németesen írták át héberbetűkkel, וואהל, de azt csak utódai, kik már legnagyobb részt németek voltak, azonban a legrégebbi iratokban így találjuk וואלס, így találtam azt egy régi machzor címlapján, mely az ő költségén nyomtatott. Ez pedig világosan mutatja, hogy itt nem *Wahl*-ról van szó, hanem *Wals*-ról, *Wales*-ről, *Wellisch*-ről, ami egyszerűen azt jelenti *olasz*.

Őt tehát — az általában dívó szokás szerint — származása után *olasz Saulnak* nevezték, de az ő leszármazói nem voltak olaszok, hanem lengyelek és németek; ezt a nevet tehát nem használhatták és így magukat a család régi neve szerint *Katzenellenbogen-nek* írták.

A családi név hasonló elváltozásának egy érdekes példáját találjuk boldogult nagy mesterünk, *Bacher Vilmos* családjában is. *Bacher* édesanyja a *Tedescó*-családból származott. A család

Németországból jutott le Olaszországba és ott kapta a Tedesco nevet. Idővel a család újra német vidékre került Olaszországból, hol Welischnek, olasznak nevezték. Később a család egyik része a Tedesco, a másik rész a Welisch nevet használta. (Lásd Bacher Vilmos bevezetését a Saar Simonhoz, S. 1.)

Ünnepelt tudósunk, *Blau Lajos* hívta fel figyelmemet a Wahl név általában elfogadott magyarázatában fennforgó nehézségre. Ugyancsak az ő éles tekintete vette észre, hogy ama általánosan elfogadott nézet, mely szerint, Saul azért küldte apja Krakóba, hogy rokonának Mose Isserlesnek, a R'Mónak talmudi előadását hallgassa, szintén nem lehet helytálló, sőt egyáltalában nem valószínű, hogy a R'Mo életben volt még akkor, midőn Saul odaérkezett. Különben sem szabad összevetesíteni az akkori Lengyelországot a későbbivel. Akkor Lengyelország egyáltalában nem volt még a talmudtudomány hazája. Az akkor még csak a fejlődés kezdetén volt, míg Olaszországban virágzásának tetőpontján állott. Nem lett volna semmi értelme, hogy Saul talmudot tanulni küldjék oda, midőn arra Olaszországban, főleg a családban, melyhez tartozott, sokkal több alkalma volt. Nem is a talmudtudomány miatt ment ő oda, hanem inkább ama rendkívül élénk kereskedelmi összeköttetés vezette őt oda, mely akkor Olasz- és Lengyelország között uralkodott.

Saul apja ugyanis nemcsak rabbi volt Velencében, hanem dúsgazdag ember, ki egy «sensariá»-nak, ügynökségi jognak, volt a tulajdonosa, melynek hatálya részben Törökországra, részben Lengyelországba irányult. De ez üzleti tevékenységben a nagy rabbi nem talált örömet. Érezte, hogy ez zavarja őt papi működésében, akadályozza vallási munkáját, habár mellette még három rabbi működött Velencében és neki külön titkára is volt a nagyhírű *Arje de Modena* személyében. Szabadulni akart hát az üzleti ügyektől és keresztülvitte, hogy konstantinápolyi irodáját, az ott székelő velencei követ közbenjárásával, egyik unokája nevére írják át. A konstantinápolyi rabbiság erre arról értesíti, hogy a konstantinápolyi zsidó község alapszabályai tiltják az ilyen eljárást; de tekintve, hogy róla, a nagy rabbiról van szó, kinek tekintélye egész Izraelre kiterjed, ezen szabálytól el akarnak tekinteni és a jog átiratását nem kifogásolják. Valóban megható a válasz, mit erre Samuel Juda

rabbi ad és teljesen bevilágítja az ő aranytiszta jellemét. A hitközségi szabályzatot be kell tartani, — így ír — és annak minden körülmények között érvényt kell szerezni. Amit neki itt följajánlanak, az részrehajlás lenne és ő, ki minden részrehajlás ellensége, nem tűrheti, hogy éppen ő vele kivételt tegyenek. Nincs az a pénz a világon, melyért ő ilyesmit elfogadna.

De a rabbist ez az eset is arról győzte meg, hogy az ő és üzleti munkája összeférhetetlen. Elhatározta azért, hogy Saul fiát, miután neki előbb mély vallástudományi nevelést adott, tisztán a kereskedő pályára adja, Lengyelországba küldi, hogy ott kezébe tartsa a hatalmas olasz-lengyel kereskedelmi forgalmat. Nem is hallunk sehol semmit az ő talmud tudásáról, de annál többet az ő kereskedelmi sikereiről, nem is címezik soha rabbinak, vagy gaonnak, hanem «cár»-nak, fejedelemnek. Hozzájárult ezekhez egy véletlen esemény, melyet a családi krónika beszél el: Radzivil Miklós Kristóf hercegnek találkozása Samuel Juda rabbival. Talán nem úgy esett meg egészen, mint azt az anspachi rabbi elbeszéli gyermekeinek, annyi azonban bizonyos, hogy Radzivil herceghez való viszonya óriási módon emelte Saul már eddig is kivívott tekintélyét és hatalmát Litvániában. A királyválasztás is bizonyára nem egészen az ő elbeszélése szerint ment végbe, de kétségtelen, hogy Saul arra nagy befolyást gyakorolt. Nincs ebben semmi hihetetlen vagy meszeszerű, többször előfordult hasonló Lengyelországban. Csak néhány évtizeddel előbb a magas portánál egy zsidó, *Askenázi Salamon* segítette elő *Valoir Henrik* lengyel királlyá való választását, amint azt ez Askenázi Salamonhoz intézett levelében nyíltan elismeri és megköszöni, majd később ugyanez a diplomata *Báthory Istvánnak* volt nagy segítségére a lengyel trón elnyerésében.³

Blau⁴ feltűnőnek tartja, hogy Leo de Modena azon gyászbeszédben, melyet Samuel Juda rabbi fölött tartott és melyben Saul fiáról is megemlékezik, nem szól semmit a királyválasztásról. Nézetem szerint ez nem feltűnő, hiszen a gyászbeszéd erre nem volt alkalmas. Különben is világosan látszik, hogy Leo gyászbeszédében szándékosan kerülte azt, hogy világi érdemekkel dicsőítse mesterét, mert tudta, hogy a rabbi életében nem szívesen hallott ilyesmit. Ez kitűnik abból is, hogy a gyászbeszéd megemlíti a mester nagy gazdagságát, de rögtön utána

teszi, hogy a gazdagságot nem a földi kincsekre, hanem bőleségére és tudományára érti.

A családi monda, mely elbeszéli, hogy Saul fejedelem hatalma tetőpontján leányát egy szegénysorsú talmudtudóshoz adja feleségül, ezzel expiálni akarja Saul azon hibáját, hogy ő, ki a legnagyobb talmudtudós családból származott, világi tekintélyét hatalom szerzésére adta magát.

A zsidó zenekar Mantuában.

Mantuáról azt mondják történetíróink és ezt állítja Blau is,⁵ hogy ott gyakoriak voltak a zsidók elleni erőszakosságok. Ezzel szemben tény az, hogy az ottani uralkodó hercegi család, a *Gonzágok*, szerették az ő zsidóikat, megvédelmezték mindenféle támadástól, rabbijaik iránt különös tisztelettel viseltettek,⁶ és a mantuai lakosság sem állott türelmesség tekintetében a többi olasz város mögött.

Két eseménynek köszönheti a város e rossz hírét. Az elsőről Leo emlékezik meg (u. o. 131. o.), 1604 őszén az történt, hogy 7 mantuai zsidó vallási vitába bocsájtkozott keresztény polgárokkal és a vita hevében — olyan állításokra ragadtatták magukat, melyeket a szerzetesek istenkáromlásnak és vallásértésnek nyilvánítottak. Ez nagy megütközést keltett, a szerzetesek rendkívül fel voltak háborodva, törvényszék elébe vitték az ügyet és keresztül hajtották, hogy a 7 zsidót halálra ítélték és családjaikat a városból kiűzték. Nem ismerjük a törvényszéki tárgyalás menetét, de így is biztosra vehetjük, hogy a szörnyű büntetést meg nem érdemelték, ám ez az uralkodó és a nép zsidógyűlöletét nem bizonyítja, ellenkezőleg, én úgy látom, hogy e zsidók magukat oly szabadoknak és otthonosoknak érezték Mantuában, hogy keresztény polgártársaikkal önként vallási vitába mertek bocsájtkozni. Innen eredt a szerencsétlenség.

A második esemény 1638-ban történt,⁷ midőn 1600 zsidót üztek ki Mantuából. Ez pedig éppen az ellenkezőjét bizonyítja a vádnak, mert nem az uralkodó herceg, hanem a győztes német hadsereg, „die grossen Teufeln”, mely Mantuát ostrommal bevette, a herceget elűzte, kergette ki a zsidókat, hogy őket megbüntesse uralkodójuk iránti hűsé-

gükért. Midőn aztán Richelieu a milanói békében keresztül vitte, hogy Károly visszakapja hercegségét, a kiűzött zsidók azonnal visszatértek, egy évvel előbb otthon voltak, mint a herceg, s midőn ez is megérkezett, a zsidók a város kapujában fogadták őt, örömkönnyekkel szemeikben üdvözölték; a herceg vigasztaló szavakat intézett hozzájuk és kérte őket, hogy az elpusztult város újjáépítésében segítségére legyenek.

E két szomorú eseménytől eltekintve, békés és háborítatlan volt a zsidók élete Mantuában. Nem kevesebb, mint 9 zsinagóga volt a városban, azonkívül több besz-hamidras, hol éjjel-nappal lehetett találni tudókat, kik a szent könyvek bűvárlatába voltak elmerülve. De nem csupán a talmudot tanulták a mantuai zsidók, hanem egyéb tudományokat. Előszeretettel írtak olasz nyelven, hogy nem zsidó polgártársaikkal a megértést keressék. Még ennél is jobban jellemzi a zsidók elolaszodását ama rajongás, mellyel az ének és zene iránt viseltettek. A zeneművészet egyik legvirágzóbb kora volt a XVII. század eleje Olaszországban, de főleg Mantuában a *Gonzágok* alatt. Ez a mantuai zene pedig nagyon jelentékeny részben zsidó termék volt. Az uralkodó család igen nagyra becsülte zsidó alattvalóinak ének- és zeneművészetét és a herceg felszólítására a zsidók a maguk soraiból önálló zenekart állítottak az udvar számára, melynek költségeit ők maguk fedezték. A hercegi udvar ezt nekik sohasem térítette meg. A zsidók azt nem is követelték, csak annyit kívántak, hogy szombat és ünnepnapra e zenekar ne játsszék. Mint hárfajátékos *Abram dall Arpa* és unokaöccse *Abranino dall Arpa*, mint zeneszerző *David da Cividale* szerettek hírnevet, de valamennyi fölött kimagaslott *Salamone Rossi*, ki 1587—1630-ig működött⁸ a mantuai udvarnál és ezen kor legkiválóbb zenészei között említetik. Kompozíciói együtt jelentek meg a nagy Monteverdi munkáival. Rossi nővére, *Madame Europa*, a Monteverdi «Ariana» bemutató előadásában mint énekesnő működött közre, együtt a krétai Basile-lal, a világhírű «Bella Ariana»-val. Europa asszony fia, *Anselmo Rossi*, szintén neves zenész és zeneszerző volt ugyancsak a mantuai udvarnál.

Hasonló jelentőségre emelkedtek Mantuában a *zsidó színészek* is. Pályájukat ezek a gettóban, saját külön színházjaikban kezdték. A rabbik közül egyesek kikeltek ezen divat ellen, de

csakhamar belátták, hogy itt hasztalan minden harc és föl is adták azt, amiért Samuel Aboab keserű szemrehányásokat tesz nekik. A gettó színpadjáról csakhamar a nagy nyilvános színházakba jutottak. Egy *Rachel* nevű zsidó énekesnőért az összes színházak vetélkedtek és bejáratos volt a nemesi udvarokhoz.⁹ A hercegi udvari színház igazgatója és dramaturgia 1575 óta a zsidó *Leone de Sammi Portaleoni* volt, ő emelte azt Olaszország legelső színpadává. Sokat emlegettek egy Simone Basilea nevű színészt, kinek az volt a force-a, hogy egy több szerepből álló vígjátékot egymaga adott elő hangjának különböző elváltoztatásával. Ezek után könnyen megértjük, hogy az olasz zsidók a gyermeknevelésnél nagy súlyt fektettek az énekekre és zenére, még fiúknál is — maga Leo kora gyermekségében tanult énekelni, zenélni és táncolni — leányoknál pedig szinte elengedhetetlennek tartották. Nyilvános multságoknál és ünnepélyeknél ott voltak a zsidók, ha csak belépőjegyhez juthattak, Velencében pedig megkövetelték, hogy a zsidó község saját pénztárából járuljon hozzá egy nyilvános ünnepély kiadásához, melyen a zsidók — bár vallási gyásznapra esett, nagy számmal meg is jelentek. Művészettörténeti szempontból érdekes és becses adatok ezek, de nem lehet letagadni, hogy az olasz zsidók vallásos életét nagyon károsan befolyásolták.

Losonc.

Dr. Vajda Béla.

*

Az első korrektura végzése közben vettük a lesújtó gyász-hírt: hogy dr. Vajda Béla 1926 április hó 9-én elköltözött az élők sorából. Áldott legyen az igaznak emlékezete.

¹ Főművek: Edelman: *דורות שואל* London, 1854. Caro: *Das Interregnum Polens* im J. 1587. Bloch Ph.: *Zeitschrift der hist. Gesellschaft für die Provinz Posen* 1888. Lásd Értekezésemet: A zsidók és hazájuk. 45. és k. lapok.

² Blau u. o. 91. l.

³ Graetz X. k. 7. pótlék.

⁴ Leo Modena írásai. 92. l.

⁵ U. o. 138. l.

⁶ U. o. héber rész 4. l., magyar rész 59. l.

⁷ Masseran: *Golusz vehapedusz*. Livorno, 1634. L. Vajda u. o. 70. l.

⁸ Paul Netti: *Alte jüdische Spielleute u. Musiker*.

⁹ Blau u. o. 141. l.

ADALÉKOK A PÉCSI IZR. HITKÖZSÉG TÖRTÉNETÉHEZ.¹

Hol tartana ma az emberiség, ha cselekedeteinek pszichikai rúgója mindig csak az — emberségesség lett volna?! Ha nem kötött volna barátságot a leggyalázatosabb ösztönnel, — a gyűlölettel?! Istenem! Milyen más lenne az országok kulturális nivója, a világ gazdasági állapota!

Gyűlölet?! Nem is mindig egyedi, emberi érzés. Néha, néhol közületi hivatalos programm. Nemcsak a sötétlelkűn maradi középkorban, de a büszkén fölvilágosodott manapság is, amikor a fejlődés, haladás nagyobb dicsőségére intézményes apparátusa is van.

Az iskolában azt tanultuk: *historia est magistra vitae*. Ő — úgy látszik — nem fogadja el e tételt. Nem okul a saját történetéből. Célkitűzése mindig egy — *finis sacrificat media* — csak mozgató billentyűi változnak. Széles skálán mozognak.

Mi zsidók, igazán nem panaszkodhatunk, hogy keveset törődnek velünk. A szociológia műhelyeiben, a statisztika konyháiban, az etnográfia és az ú. n. fajvédelem laboratóriumai-ban, zöld asztalnál, fehér asztalnál, mindenütt a mi horoszkóp-punkat készítik. Nyugodt időkben is hálás téma voltunk, csak természetes, hogy egy nagy világkonflagráció kiváltotta tömeg-pszichózis jelszavas szuggeszciója még fokozottabban reagál velünk szemben.

Igy járja ez most is, a XX. század kultúrzmáncos korában, naívság volna tehát mást várni a barbár török hódoltság századától. Meg aztán olyan egyszerű: — «tut nicht's, der Jude wird verbrannt!» Összeállnak városok, nem azért, hogy a «concordia parvæ res crescunt» elve alapján közös erővel törekedjenek a romokat eltakarítani, hanem, hogy közösen — gyűlölködjének. Esküvel szentelik magukat az emberi szentség el nem ismerésére. Pécs sem kivétel. 1692-ben az Isten házában — a mai belvárosi plébánia templomában — fogadkozik az Isten teremtményeinek megvetésére. Kimondja, hogy falai közé nem-katholikust, természetesen, elsősorban zsidót, be nem fogad. Mária Terézia 1780-iki kiváltságlevelének 13. pontja is megerősíti e tilalmat. Változás csak II. József idejében tapasztalható. Új szellem az

egész vonalon. 1781-ben megjelenik a híres «tolerantia christiana», ezt követi 1783-ban a «sistemática gentis iudaica regulatio», melyek jogilag egy csapásra hatálytalanítják a városi statutum embertelenségét, sőt azt is megengedik, hogy zsidó tanulók a keresztény iskolákat látogathassák.

Alighogy az új zsidó rendszabályt publikálják, rögtön jelentkezik a hegyháti járási Szentgyörgy községből Jakab Mózes (vezetékeve nincs vagy ismeretlen) s arra kéri a városi tanácsot, hogy engedje meg Pécssett való letelepedését. «Engedjessék meg nekem — írja többek között — szab. kir. Pécs városában konyhát és asztalt tartani a normális iskolában tanulni akaró zsidó nemzet számára, amely egyébiránt is, mint tudva vagyom mindenkinél, a keresztények sültével, főttével a maga törvénye szerint nem élhet. Mostanában is egy zsidó Pécssett iskolába járván, már héttől fogva főtt ételt magához nem vett s innen ő is fél, netalán egészségét és életét itten fogyassza, tehát el akar menni, a többiek pedig e fogyatkozás miatt be se jönnek, iskolába nem járhatnak s így öfelsege kegyelmes rendelkezésének eleget nem tehetnek.»

Hiába a kérvény. A jog csak a papíron volt meg. A városi tanács a császári rendelettel szemben mereven ragaszkodott a régi fogadalomhoz. Jakab Mózes erre a helytartótanácshoz fellebbez. A kormányhatóság tájékoztatásért leír Pécsre. A város válaszában nem fukarkodik kifogásokkal. Vándorbotos, kóbor, vagyonatlan népnek mondja a zsidókat, akik csak terhére lennének a városnak. Erélyesen védi ezirányú kiváltsága (!) érinthetlenségét, de a sorok között a captatio benevolentiaera is vigyáz s emlékezetbe idézi, hogy éppen II. József császár édesanyja, Mária Terézia volt az, aki jónak látta legfelsőbb konfirmációját adni e statutumhoz.

Pécs élére eszidótájt sárvári és felsővidéki Széchenyi Ferenc gróf kerül királyi biztосként. A zsidók most egyenesen hozzáfornak jogorvoslatért. A petíciót Bachrach Lázár hidasdi kereskedő nyújtja be. Rámutat benne, hogy az uralkodónak a zsidó ifjúság nevelésére vonatkozó rendeletei kivihetetlenek, nem lévén kóser konyha, ahol étkezzenek. Ugyanezen okból Pécsnek még a nappal való frekventálása is nagyon bajos a zsidók számára. Analógiául pedig fölhozza, hogy maga a rezideniális székhely, Budavára, sokkal humánusabb ilyen tekintet-

ben. A sógorának még nyilvános iparjoga is van ott. «... Én Óbuda mezővárosában háztulajdonos voltam, négy év előtt azonban üzleti szempontból Hidasd községbe jöttem lakni és Kajdacs főszolgabíró úr védőszárnyai alatt itt tartózkodom azóta, házat is vettem s Tolna-Baranya vármegyék területén dohányt meg gabonaneműeket vásárolok, melyeket még a külföldre is eladni szoktam. Nem lehet kétséges, hogy nagyot lendítené sorsomon, ha családommal Pécssett szabadna laknom és üzletemet ezen nevezetes városba helyezhetném át. Nem tudom belátni, hogy ennek mi lehet az akadály. Lám a sógoromnak, Ábrahám Izraelnek Budavárában nyilvános ipara van, tehát ott lakik, ahol tudvalevően az ország legnagyobb mágnásai és legmagasabb kormánysszékei rezideálnak. Ha ez Budavára tekintélyének nem árt, miért zárkóznék el éppen Pécs a zsidóságtól? ...»

A kir. biztos igazságos, megértő ember lehetett. A szegény zsidó kérvényét a legmelegebb pártfogással teszi át a tanácshoz. Nem sablonos hozzájárulását adja, hanem hosszú, nemes lélekvilágra valló, hazája érdekét őszintén szíven hordozó kommentárral kíséri. Markáns szavakkal rámutat benne, hogy a városok eminens érdeke a kereskedelem és ipar föllendítése s egyenesen kötelességszerű föladata a vidéki falusi lakosságnak ilyen cikkekkal való ellátása. Szilárd hittel beszélnek néma betűi arról, hogy az egyes embernek értékét nem a vallása, hanem becsülete, törekvése, munkája szabja meg.

Tempête dans un verre d'eau — vélekedett a tanács s ad acta tette Széchenyi gróf átiratát.

A kir. biztos ismét interveniál. Nullifikál mindenféle fogadalmat azon államérdekekkel szemben, hogy az alattvalók között nemzeti és felekezeti különbséget tenni nem lehet. Ebben a tónusban mozognak más irányú érvelései is. Hiába. A tanács ellene van minden változtatásnak: quæta non movetur. Széchenyi gróf erre minden további hivatalos korrespondálás nélkül a nála legközelebb jelentkezett két zsidónak a saját hatáskörében adta meg a lakhatási engedélyt. A kir. biztos felsőbb hatósága a helytartótanács. Apellációnak csak oda van helye. Erre azonban gondolni sem mert a városi tanács, jól tudván, hogy a kormánykörök II. József nemes szellemében interpretálják a törvényt. Így telepedhetett meg hát Pécssett Fuchs

Salamon (Saul) és Weismayer Márk. Egyes följegyzések szerint Fuchs Salamon paksi származású szabómester Úszögön telepedett meg kezdetben s onnan járt be Pécsre munkára. A kir. biztos nála rendelte meg a háztartásához szükséges paplanokat. Ezeket Fuchs, a Pécs és Úszög közt naponta megteendő nagy gyalogút miatt nem tudta határidőre szállítani s amikor emiatt a biztos felelősségre vonta, főntebbi időrabló körülményt hozta föl mentéskéül. A kir. biztos csodálkozva hallgatja az exkuzációt. Azonnal átír a városi tanácshoz: «ha József császár a zsidókat országában megtűri, a pécsi magistratus sem tehet másként». Ez adott azután impulzust letelepedési engedélye elnyeréséhez.

A legelső letelepedni akarók kérvényében refrainszerűen járta az argumentum — az átutazó zsidók részére szükség van olyan konyhára, melyben rituálisan főznek, kóser bort mérnek.

Ha már a kir. biztos adta engedély ellen nincs appellátá, kössük össze az elkerülhetetlent a hasznossal — gondolta a magistratus — s csakhamar jelentkezett regale-jog tulajdonosként. Az 1788-iki Szt. István napi országos vásárra összeverődött zsidók között — üzleti szellemtől vezéreltetve — licitáció tárgyává teszi a jogot s fölvereti egészen 105 forintig.⁴ Weismayer nyeri el a jogot s készségesen tudomásul veszi, hogy a bérlet 3 évre szól, az összeget félévenként előre kell fizetni s hogy csak pécsi szüretelésű bort mérhet ki. 1788 novemberét írunk. Weismayer nyugodtan élvezi tartózkodási jogát, amikor egy szép napon ad audiendum verbum, Fuchs Salamonnal együtt a tanács elé citálják. Az országgyűlés legutóbbi határozata szerint — szól a magistratus — az országos igazgatás visszakerül az 1780-iki statusba, megszűnvn a királyi biztosi adminisztráció, a város ismét ragaszkodik szuverén jogához. Zsidókat nem tűr meg területén. Folyó év (1790) május 1-ig hagyják el mindketten Pécsét.

Weismayer, Fuchs megdöbbenve hallgatják a zordon határozatot. Előbbi folyamodvánnyal fordul a budai helytartó tanácshoz. Hivatkozik benne arra, hogy szerződését pontosan betartja, az még le sem járt, árendájával hasznára van a városnak, vendéglőjével szükségletére a Pécsét fölkereső zsidóknak. Előadja, hogy esete precedensül szolgálhat a többi szab. kir. városban lakó zsidókkal szemben, már pedig országos kihatású vonatkozásban egy város tanácsa nem lehet a végső fórum.⁵

A kormány figyelemre méltatja a panaszt s nyilatkozatra készíti a városi tanácsot. A magistratus megint a régi privilégiumos nótát énekli, mire a következő rendeletet kapja: «Böles és körültekintő, nekünk nagyrabecsülendő urak! Weismayer Márk pécsi zsidó vendéglős azt panasolja, hogy őt a tanács a várossal kötött szerződésének sérelmére, erőszakos eltávolítással fenyegetőzve, fölszólította a legközelebbi vásár utáni távozásra. Minekutána ezen kérdés megoldása a pár nap múlva összeülő országgyűlésnek képezi feladatát, felhívjuk a város tanácsát, hogy a folyamodót a várható törvényhozási intézkedésig, szerződésének békés birtokában és uzusában meghagyni el ne mulassza. Kelt Budán, a m. kir. helytartótanácsnál 1790. évi május 25-én. Gróf Zichy Károly, Skerlec Ferenc, Festetics Antal.⁶

1790 nyarán csakugyan összeül az országgyűlés. Budán és Pozsonyban tanácskozik s kimondja, hogy addig is, míg érkezése lesz az egyes városok kiváltságos helyzetével foglalkozni, a szab. kir. városok is kötelesek abban az állapotban hagyni a zsidókat, melyben 1790 jan. 1-én voltak. Ez a törvéycikk Weismayerre is, Fuchsrá is applikálható volt kronológiailag, úgy, hogy utóbbi ennek tudatában 1791 aug. 6-án 1237. ikt. sz. a. boltnyitási engedélyért folyamodik. Elkallódott-e kérvénye, ad acta tették-e? — választ nem kapott s dec. 6-án 1756. ikt. sz. a. újból megismételte. Az engedélyt most már meg is kapta, de a vox populi zsidó ellenességére való hivatkozással röviden elvették tőle. A helytartótanács avatkozott bele ebbe a dologba is s a magistratus kénytelen volt deferálni.

Fuchs Salamon (Saul) rövid idő múlva meghal. Pécsen ekkor csak 4 zsidó lakos van, nincs zsidó temető. A Pécsről nem messze eső Baksa községben temetik el. (Baksa, mint sok más falu, valamikor népes kehila volt. Ma — általános gazdasági és kulturális körülményekkel összefüggő jelenség a falusi zsidóság városba törekvése — mindössze két zsidó család lakja. Szép kis temploma, nagymultú csöndes temetője ma is fennáll. Hol van a központi zsidó szervezet, mely a kihaló kehilák zsinagógaival, requisitumaival ügyet vetne?!)⁷

Fuchs özvegyét Engel Péter bonyhádi vállalkozó vette nőül. Az asszony azonban hamarosan követi első férjét, mire Engel Frankfurt a M.-ból hoz második feleséget. E házasságból

két fiú születik: Adolf — a ma is létező Engel Adolf és Fiai cég megteremtője — és Simon. Így ismét két zsidó család van Pécsen. 1804-ben együttesen fordulnak a városi bírósághoz közös sauchetban megegyezendő. (Ma általánosságban: *quæ mutatio temporum*.) Ugyanez évben a városi tanács előtt is együtt szerepelnek zsinagóga létesítését illetőleg.⁷ Ez utóbbi kérésüket a város kereken elutasítja.

Közben Engel Péter — noha ezidőben zsidó ember ingatlant nem szerezhett magának — keresztülviszi, hogy a Zrinyi-utca 12. sz. alatti ház és udvara az ő tulajdonába száll át. Ennek egyik szobáját átengedte zsinagógául. Ez volt Pécsen az első zsidó imahelyiség. Információm szerint nevezett unokájának, jánosi Engel József udv. tan.-nak családi ereklyéi között ma is megvan a «hocaat széfer tóra» alkalmával mondandó imaszöveget föltüntető ama pergamentlap, mely ezen első pécsi imaház frigszékényében volt.

Engel Péter 1824 aug. 22-én meghalt. Zsidó temető még mindig nem volt Pécsen s kívánsága szerint Bonyhádon hantolták el.

Ezen időtájt sikerült Löwy Izraelnek is lakhatási engedélyt szerezni a maga és családja számára, azon kikötéssel, ha beáll katonának a haza védelmére. (Napoleon hadai Magyarországhoz közelednek.) Löwy készséggel bevonult s katonáskodása fejében a harci zaj elültével visszatérve, kereskedéssel foglalkozott. A sok megpróbáltatás következtében azonban csak rövid ideig élt s fiatal özvegyet és kicsiny árvákat hagyott vissza; az asszony, hogy gyermekeinek gyámot szerezzen, másodszor is férjhez ment Klein Fülöp rácvárosi zsidóhoz, aminek a következménye azután az lett, hogy második férje nem bírván letelepedési engedéllyel, őt is vele és gyermekeivel együtt karhatalommal eltávolították Pécsről.⁸

A zsidók száma, dacára a rettenetes tortúrának, a megszorító törvényes engedélyek alapján is, lassankint emelkedni kezd. Az öreg Weismayer még él, de sokat betegeskedik. Megkeresi a tanácsot, hogy engedje meg vejének, Ullmann Károly teveli lakosnak ideköltözését, hogy így lánya ápolásában részesüljön. A magisztrátus szívtelen, de helytartótanácsi leiratra kénytelen kérését teljesíteni, mégis azzal a kikötéssel, hogy lánya és veje nem szerepelhetnek külön családként s az ő

elmúlásával el kell Pécsről távozniuk.⁹ Ezek után Ullmann Károlyt vállalkozó szelleme nem hagyja nyugodni s ellenére az engedély megszorító záradékának, a Rákóczi-út és Alsó-malom-utca sarkán, a mai Justus-féle házcomplexumon pálinkaégetőt létesít. Tettéért megbűnhődik. A tanács felelősségre vonja az engedély idevágó pontjainak be nem tartásáért s közben apósa is meghalván, kérlelhetetlenül Pécsről való távozásra szólítja föl. Csak anyósa közbelépése segít, aki aggodoránál fogva szintén támasztékra szorul,¹⁰ de az ő intervenciója is csak a helytartótanácsához való megpeticionálással vezet eredményhez.¹¹ 1815-ben az anyós is meghal és Ullmann fölött újból ott lóg a Damoklesz kard. Tekintettel arra, hogy eközben Pécsnek már nagy adófizetőjévé lett s Tevel pedig végérvényesen elbocsájtotta, sikerül itt maradnia. A pálinkafőzdet most olajsajtólással cseréli föl. Felesége — Weismayer Sarolta — elköltöztén az élők közül, másodszor is jegyet vált özv. Justitzné, szül. Krausz Rózával, néhai Krausz Lipót cikói zsidó lányával. A menyasszonynak az első házasságából egy gyermeke volt: Justitz Lipót, ki később Justus Lipót néven szerepelt Pécsen s mint látni fogjuk, a hitközségnek egy ideig elnöke is lesz. (E tisztséget jóval később fia, Miksa is viselte.)

Főntebb említett Engel Péter már említett haláláig igen nagyarányú munkálkodást fejtett ki. Kitűnő kereskedői invenciójú ember lehetett, akivel a káptalan és a nagy uradalmak is szívesen üzleti összeköttetésbe lépnek. Virágzó terménykereskedése van. Ambíciója nem ismer nehézséget, de annál súlyosabban érinti a napoleoni háború utáni pénzdevalváció. Anyagi veszteségéhez járult felesége halála is. 1819-ben újra megnősül s elveszi özv. Schwabachné, szül. Szűszkind Máriát Németországból. Szép hozományt kap, de nem sok hasznát veheti, mert hamarosan meghal — szegény emberként. Két gyermeke marad vissza második házasságából. Adolf és Simon. Felesége, hogy e gyermekeket fölnevelhesse, újból férjhez megy Stern Jakab rohonci ruhakereskedő zsidóhoz, akinek, ha körülményesen is, de szintén sikerült a pécsi letelepedés.

Stern Jakab igen buzgó ember volt. Az ő nevéhez fűződik a pécsi Chewra Kaddisa megalapítása. Az 1827 okt. 22-iki városi tanácsi jegyzőkönyv már a temető kijelöléséről szól: Extractus protocolli libenae regiaeque civitatis Quinque-Eccle-

siensis a sessione magistratuali ab anno 1827 die 22 octobris. 2601. Gramiales tolerantis iudaei sibi admittere orant ut cæmenterium pro sepeliendis suae religionis defunctis, obvallere possint. Petitio huic cum eo ut in antelato cæmentur, nonnisi in civitate hac denati iudaei sepeliri valeant, defectu domino consule Spries cum domino geometra civice adacti cæmenterii extensionem designatur. — Stern Jakab alkotta meg az első Chewra Kaddisai alapszabályokat címen, melyek ma is a pécsi hitközség birtokában vannak.

A zsidók száma lassan nő, a Chewra Kaddisa erősödik s 1837 febr. 16-án már azt is megengedi a város, hogy temetőjüket bekerítsék. (E temetőkert ma is főnnáll, azóta többszörösen megnagyobbodott. Tavaly avattam föl a hozzákapcsolt legújabb sírkertet, melynek impozáns ciduk hadin háza van s külön temetői kertészettel is rendelkezik.)

Stern Jakab két mostohafia közül az idősebbik, Adolf, páratlan törekvéssel, igazán két keze munkájával a város legmódosabb polgárainak sorába emelkedik. Anyagi jólétét a város is élvezi s a közért való munkálkodása és áldozatkészsége jutalmul a király 1886-ban nemesi rangra emeli s 1887-ben utódlási hatállyal a «jánosi» prädicatummal tünteti ki.

Jánosi Engel Adolf az ezenközben súlyban és számban meggyarapodott pécsi zsidók vezető emberévé lesz. Köréje sorakozó lelkes társaival, Reinfeld Sándor, Grün Zsigmond, Justus Lipót, Schapinger Joachim, Krausz Ábrahám, Trenschiner J. W., Blau Hermann, Justus Jakab hitközségi tagokkal megveszik a Hertelendi-féle házat s az 592 □-öl területet ingyen bocsájtják a hitközség rendelkezésére, templomi célra. A jó szándékot tett követi. 120,000 forint költséggel fölépül a templom. Templomszékekért rövidesen 64 ezer forintot hoznak össze, a többi kölcsön útján fedezik. A hatalmas, tölgyfa-berendezésű, műérzékre valló harmonikus alkotású kétemeletes zsinagóga — az utolsó évtizedben óriási méretűvé fejlődött község már tologatja falait, épp most várjuk Baumhornt, a megnagyobbítás mikéntiségét megbeszélendő — a Kossuth-szoborra tekintő szabad kilátású fekvésével ma is egyik díszé a városnak. A modern utód szinte elcsodálkozik, micsoda nagy-horizontú emberek lehettek ezek a régi elődök, hogy kishitűséget, anyagi nehézséget leküzdve, már abban az időben ilyen nagy-

méretű pompás zsinagógát merészelték építtetni. Méltók is a tiszteletre és méltók gyönyörűen példázatosan áldozatos tanításuk — követésére.

Jánosi Engel Adolf kezdetben csak előjárósági tagja, majd 1874-ben elnöke lett a községnek. Éleslátású, tapintatos ember volt. Bizonyára nagy része van abban, hogy az akkor országos felekezeti mozgalmak nem tudták megbontani a pécsi hitközség egységét, aminthogy már a 48-as mozgalmak után is hűség őrtállója volt főntebbi társaival s Reich Gáborral, Kaufer Salamonnal, Fuchs Mórral együtt a hitközségnek. Természetes ugyanis, hogy a szabadságharc idején a zsidóság készséggel adta a haza oltárára életét, véré, pénzét. Nem is nézte ezt a szabadságharcot elfojtani akaró ellenség jó szemmel. S büntetésül, hogy jó hazafiak voltak, 5000 forint hadisarcot vetett ki Haynau a pécsi zsidókra. A büntetésből áldás fakadt. Néhai I. Ferenc József a kiegyezés alkalmával a magyar zsidóság által hazafisága megbüntetéséül Haynauinak befizetett milliós büntetéspénzt visszaadta, azzal a kikötéssel, hogy az egy országos izr. iskolaalapra fordíttassék és ebből egy országos papképző-intézetet, országos zsidó tanítóképző-intézetet s mintatanodákat létesítsenek. Az egyik ilyen mintafőtanoda Pécsen nyílt meg s 12 éven át igen áldásos hatással működött.

Ebben az időben Pécs városa rohamos fejlődésnek indult. A 48-as események után a lakosság felekezeti különbség nélkül az ország regenerációján dolgozik. A város fejlődésével egyidejűleg a hitközség gyarapodása is nagy lendületet vesz. Már korábbról hozzájárult ehhez az 1840. évi XXIX. törvénycikk, mely jogot adott a zsidóknak a szabad kereskedelemre és iparra, továbbá az 1846 jún. 22-én kelt cs. és kir. rendelet, mely megszüntette a zsidók türelmi adóját.

Mindezen momentumok lényeges kihatással voltak a pécsi zsidók helyzetére. Érezték, hogy zsidó emberek közössége csak akkor nevezhető vallásközösségnek, hitközségnek, ha van vallási, szellemi útmutatója, vezére: rabbija is. Igaz, hogy már az 1820-as években bizonyos Szommer József sauchet dajjanként is szerepel, mégis az első pécsi pap: Löw Izrael. Löw már a 30-as években rabbija a közeli Dárda községnek, míg 1842-ben Pécsre teszi át székhelyét s ettől kezdve, mint «Baranya vármegye főrabija» szerepel. Ekkor Pécsen 30 hívő

lehetett, azonban csakugyan az egész megye az ő rabbónusza alá tartozott. 1856-ig működött Pécssett. Utóda *dr. Hirschfeld J. H.* lett, aki 1858 januártól 1863 április 7-ig ült a pécsi főrabbi székben, amikor azt az augsburgival cserélte föl. 1863—1874-ig a később Nagyváradra költözött *Ehrlich Ede* volt a hitközség vallási feje. A monumentális nagy zsinagógát 1869 július 22-én *Lőw Lipót* szegedi, *dr. Hirschfeld J. H.* akkor már augsburgi főrabbiával együtt ő avatta föl — a hitközség status quo ante alapon szervezkedett. Őt követte 1874-ben *dr. Kohut Sándor* székesfehérvári főrabbi. Ő 1882-ig működött Pécssett. *Kohut* külsejében is fasciáló, impozáns megjelenés, ritka nagy-képességű szónok, elsősorú néprétor s genialis filológiai érzésű kiváló tudós. Sokan élnek még Pécssett, kik briliáns beszédeire, jellegzetes Kossuth fejére, szikár szép szál emberalakjára visszaemlékeznek — az okkupáció alkalmával a városháza előtti Széchenyi-téren ő tartotta a városi lakosságnak a hazafias buzdító beszédet olyan elementáris hatással, hogy az istenadta nép a kezeit csókolgatta elragadtatásában — kik nagy tudását, tanítását élvezték. Az «Aruch Kompletum» című, klasszikus nyelvtelhetségre, tüneményes tudásra valló, bámulatos kitaratást igénylő lexicographiájával örök halhatatlanságot szerzett magának. 1882-ben Nagyváradra távozott körünkől, abban a reményben, hogy az ottani két árnyalatra bomlott hitközséget sikerül egyesítenie. Mikor e célját nem tudta megvalósítani, New Yorkba ment, ahol legszebb férfi éveiben meghalt. *Kohut* távoztával 1882—1889 őszéig üres a főrabbiszék. A rabbinikus funkciók helyettes végzői ezidőben Bak Jakab titkár, ennek halálával, Güns Áron dr. hittanár, ennek Verőcére távoztával, Weisz Gábor titkár.

Kohut főrabbisága alatt Justus Lipót, Grünhut Ignác ügyvéd voltak a hitközség buzgó elnökei. Az adminisztráció fejlesztése, az iskola szomszédságában levő 1100 □-ölnyi területi kert megszerzése, az új iskolának 42,000 forintért való fölépítése, a temetői ciduk hadin-ház 12,000 forintos építkezése ebbe az időszakba esik. Lelkes munkálkodás folyik az egész vonalon, érzik azt is, hogy nemcsak lehetetlen állapot, de roppant nagy bűn is, ha a hitközségnek nincs lelki vezére, hogy egy hitközség útmutató rabbi nélkül nem — hitközség. A belátást tett követi. Az ő nevükhöz fűződik a *Kohut* távoztával 7 évig

üresen maradt főrabbiszék betöltése. Az adófizetők száma ekkor már 300 körül mozog. A pécsi járásban is körülbelül 120 család lakik. A hitközség növekedett, az iskolák fejlődtek, az intézmények gyarapodtak. Hitközség, iskola, intézmény érezte az egyházi vezető hiányát. Nem hirdettek pályázatot. Kiszemelést útján óhajtott az előjáróság méltó papot állítani a község élére. Célját elérte. A kiválók között is a legkiválóbbat sikerült számára megnyernie.

Jött *Perls Armin dr.* A rabbinikus tudományok szuverén birtokosa, a szónak páratlanul ragyogó művészi mestere, filozófiai eszmevezetési, gondolkozófeje tudós pap. Csillogó elme, erős ész, sziporkázó szellem. Márványba kívánczó orosz-lánfejn beszédes szempár. Magamagában egységes egész. Önerékével tisztával levő. *Perls dr.* ritka ember volt. Nemcsak, hogy nem tucatfajtájú, de sajátosságában is a sui generisnek valamiféle különös szelleme, — hogy gyűlöli az egy kaptafára húzottságot, érmelyíti a sablon-típus, jogosan öntudatosságú szánakozással megveti a kacsints ide — kacsints oda kétkulacos facies Hippokratit. Vas jellem, független, bátor, szabad szellem. Olyanfajta rabbi, amelyik nemcsak kultúr-históriailag, de pszichikai átélésileg is leszármazottja az izraeli ősprófétizmusnak, annak a királlyal szemben is nyíltan, világosan föllépő, érthetően szót kimondó, feddő muszarjait tartó eszajási-jeremiási megnyilatkozásnak. Rabbiskodásában : a prófétai elhivatottság önértetesen szellemkoronás mentalitása ; eszme-prófétálásában : a rabbiság principiumának tisztelni tudására való önkéntelen ráparancsolása. Konvencionális hazugságvilág kodifikálta bilincsek lepattannak róla : húsavérévé lett a tudat, hogy a fején a tóra koronája. «Talmud-tauro kneged kulom!» A maga egyéni életében is, hogy ezzel foglalkozik a legtöbbet, meg a másokat — zsidókat, nem zsidókat — a «rabbi» fogalom, a «rabbi» hivatal, a «rabbisági» eszme méltó értékelésére, kijáró megbecsülésére, illő tiszteletére való, külső habitusának, lelki struktúrájának, egyéni vérmérsékletének megfelelően akaratalanul is kategorikus jellegű ránevelésében.

10 esztendő papi mult áll mögötte, mikor Pécsre jő. 1879—1881. Kassán működik. A kongresszus teremtette ellentétek forrongó városában. Nem neki való környezet. 1882-ben Kecskemétre megy. Hétfő évig marad itt. Mindenki bálványozza.

A nem zsidók is rajongnak érte. Tanul, munkálkodik, neve nőttön nő. Magára vonja a nagy dunántúli metropolis zsidóságának figyelmét. 1889 júliusában Justus Lipót elnök, Glass Hermann előljáró személyesen fölkinálják neki a pécsi főrabbi-széket. Perls honorálja a kérést s augusztus 4-én már meg is választják egyhangulag. 1889 szept. 17-én délután 5 órakor installálják. Justus Lipót elnök, csepregi Schapringer Joachim, jánosi Engel Adolf, Krausz Ábrahám, Grün Zsigmond és Schulhof Adolf dr. vezetik a templomba. A frigysekre ny előtt a képviselőtestület fogadja s Grünhut Ignác alelnök üdvözl. Megtartja grandiózus székfoglalóját. Ünnepek, látogatások véget érnek. Hívja a hivatás. A kezdetben bógáncsos utakkal is kirakott. Nem szúrja meg lábát. Nagy esze tisztánlátásra fogja. Már akkor érezte, mit jelent az a rím teneatis, hogy a zsidó felekezeti életnek nincsen alkotmánya, egyházi szervezete. Ennek következtében a pécsi papi interregnum alatt is természetesen mindenki paszkenolt. Holmi-talmi kis emberké határával ordinálnak. képzték magukat. Hitközségi tisztviselők Mar bar Rav Ase-ként szerepeltek. Rabbikus decizórikus jogokat arrogáltak. Elfelejtették, hogy a talmudikus zsidó tanítás szerint a rabbi: «móre d'aszio»: «a helység szuverén ura». A neki járó engedelmes tisztelet nem szokás kodifikálta konvenció, hanem a zsidó ember Istent tisztelésének, töraszeretetének velejáró conditio sine qua non-ja. Ha elfelejtették, Perls ráébresztette őket. Benne emberükre találtak. Nem diplomatazt. Elve aut Cæsar, aut nihil. A rabbi tekintélyének kérdése a tóra tiszteletének ügye. Csak a politikában van megalkuvás. Itt semmi aranyközépút. Úgy csinált, mint macedóniai Nagy Sándor Issos után a gordiuszi csomóval. Célt ért vele. Széltében, hosszában rájöttek, hogy nem a kompromisszumok fraternizáló embere.

1891 májusában Pécsre készült a király. Dunántúl összes egyházi, világi szervei hódolatra szervezkedtek. A pécsi izr. hitközség maga mellé szólította a szomszéd megyék községeit is. A küldöttséget dr. Perls Armin főrabbi — s az egyetemesség jellegét kidomborítandó — az orsz. izr. irodai elnök vezette. Perls főrabbi az emancipáció alapján a zsidóság képviselőtét a felekezetek közt akarta vezetni. A hatóság ellenkezett. Nincs recepció, nincs az egyházak sorába való beékelődhetés. Perls

Armin dr. nem engedett. Maga mellé vette kísérőül Justus Lipót elnököt s a belügyminisztériumban energikusan követelte a felekezetek közé csoportosítást. Kijelentette, hogy ő a zsidó felekezet nevében akarja a küldöttséget vezetni, polgárokként a hatóság ügyis képviseli őket. Ha ezt nem teljesítik, nem tisztelegnek. Perls föllépése imponált. Kérelmét teljesítették, a programot megváltoztatták. A felekezetek között vezette a deputációt, de recepció hiányában egy küldöttséget, a katonait közbeékeltek. A deputáció 80 főnyi volt. Szögyén-Marich, a király személye körüli miniszter vezette a felség elé. Perls Armin dr. főrabbi üdvözölte a királyt. Beszéde alatt ember nem maradt megilletődés nélkül. Ófelsége nem tudta palástolni elragadtatását.

Perls Armin nemcsak aranyzajú szónok, de gondolkodóan rengeteget összetanult fő is volt. Bámulator jártasságú a roppant kiterjedésű zsidó teológiai tudomány minden ágában. Az ember szinte rádöbben a speciális rabbikus deciziók, a responzumirodalom berkeiben való otthonosságára. Ha elvonultatjuk magunk előtt szédületes vallási és profán tudományos képzettségét, ex fontibus invencionális eredeti megállapításait s rá gondolkunk a szóra, hogy verba volant scripta manent, azt kell gondolnunk, hogy írni nem igen szerethetett. Legalább is a könyvalakot nem igen favorizálhatta. Mégis változatos vonatkozású és tartalmú mesteri disszertációk serege maradt utána. És még valami. Négy kötet beszéd. Nem is beszéd, hanem istenáldotta zseniálisan ragyogó szónokművészi megnyilatkozás. Ez a négy kötet a világ legnagyobb retorai között is a legeslegelső sorba emeli. Benne van az egész Perls Armin. Benne van feneketlen univerzális tudása, ragyogó elméje, csillogó szelleme, rendületlen hite, gondolatgazdagsága, irodalomismerete, nyelv-művészete, a rabbi szuverén méltósága, a nagy horizontú kultúr-ember analízáló életmegfigyelése, az isteni génusz profétai szellemcsókja. Ez a négy kötet beszéd életbiográfia és tudományos monográfia. Többet mondóan beszél katalógusnyi könyv-produkciójánál.

Perls Armin dr. főrabbi működésével nemcsak hitközségnek, de az egész ország zsidósága megbecsülésének növeléséhez járult hozzá. Pécsi pásztorkodásának negyedszázados jubileumára készült községe a világháború kitörésének évében, amikor

a gyilkos kór váratlanul leterítette Izrael egyik legértékesebb cédrusát. Tömegpszichózis befolyásolta időkben, amikor legnagyobb szükség lett volna iránytszabó lelki vezérre, porbahullott az ország egyik legnagyobb és legnevesebb hitközségének országhatárokon is átvilágító koronája. Így lett az 1914. év, — a papi jubileumra készülődés, a kultúrpalotát emelni akarás esztendeje, a fokozott megpróbáltatások időszakává a pécsi zsidók számára.

¹ Forrásul szolgált: Weisz Gábor főtítkár följegyzései, a pécsi városi levéltár Cserkúti Adolf által csoportosított adatai.

² Városi levéltár 1784—345. sz.

³ Városi levéltár 1785—358. sz.

⁴ Városi levéltár 1788. év 1076. sz.

⁵ 223. sz. tanácsulési jegyzőkönyv 1790 márc. 12-ről.

⁶ Városi levéltár 1790. évi 639. sz.

⁷ Vár. levél. 1804—1574. sz.

⁸ Vár. levél. 1812—2003. sz.

⁹ Vár. ltár 1812—423.

¹⁰ 1814. 130. sz.

¹¹ Vár. ltár 1814—1899. sz.

Pécs.

Dr. Wallenstein Zoltán.

ADALÉKOK A MAGYAR ZSIDÓK TÖRTÉNETÉHEZ.

IV.¹

A pozsonyi hitközség szegényügyi és luxus elleni határozatai 1766-ban.

1765 végén nevezte ki Mária Terézia *Albert* szász-tescheni herceget, *Mária Krisztina*, a császárné legkedvesebb leányának vőlegényét, Magyarország helytartójának. Ifjú nejevel nem-sokára Pozsonyba költözik és udvartartása fontos társadalmi központjává vált nem csupán a főuraknak, hanem a köznemes-ségnek és tisztviselőknek is.²

Ez a körülmény készíthette a pozsonyi hitközség vezetőit, hogy szegényügyét újból rendezze, hogy a mindenfelől özönlő vándorkoldusok számára újabb statutumot hozzon. A vár alatt elterülő zsidó negyeden át vezetett az út a helytartó rezidenciájá-

hoz és a község vezetői aggodalmas szemmel nézhették a nagyszámú idegen kéregető jöves-menését. Sok kétes elem is lehetett a szerencsétlenek közt, ami erélyes fellépésre bírhatta a pozsonyi előljárókat. Hiszen régtől fogva különös vonzó erőt gyakorolt a jószívű magyar zsidók erszénye a különféle peregrinusokra, kik mindenféle cím alatt járták be a magyar községeket és a sok szerencsétlen üldözött között akadt kalandor is kellő számmal.

Már a tizenhatodik század elején tanuskodik erről a hírhedt regensburgi apostata, Antonius *Margaritha*, ki «Der gantze jüdische Glaube stb.» c. művében (Augsburg, 1530) egyebek közt azt mondja: «Es zeucht oft einer mit solchem Brieffe (rabbi ajánlólevelével) in Welschland, Böhmen, Mähren, Pohlen und Reussen, am allerliebsten in Ungarn, denn dasselbe Land hat gar reiche Juden. Weil ich in Ungarn gewesen bin, habe ich drei Gërim sehen betteln, verstehe Christen, die zu Juden worden seynd und ist ihrer jedem zu Thirno, Pressburg und Ofen bey die hundert Ungarische Goldgülden worden, ausgenommen, was ihnen zu Gran, Weissenburg und Thotis geschencket ist».

Ilyen «Orché-Porché» ellen védekezik elsősorban az alább közlésre kerülő községi határozat, mely szem előtt tartja az «*Orchim mehuggonim venichbodim*» tradiicinális jogait, de örkődik a zsidó negyed jóhírneve fölött. De a bachurok, templom-énekese és a belfer = behelfer (= segédtanító) sorsát is szabályozza és bepillantást enged a pozsonyi község belviszonyaiba.

De a gazdagság látszatát sem akarják kelteni; ezért a női ruházkodás körül is intézkednek, hogy túlságos luxussal fel ne keltessék a polgárság és a sokszor rabolni kész csatlóshad figyelmé.³ Örködnek a község lakóinak erkölce fölött és megtiltja a komédia látogatását, a dunaparti csapatos sétákat.

A Magyar Zsidó Múzeum birtokában levő, héber fordulatokkal átszőtt zsidó német kurzív írású Jegyzőkönyv másolatát adom transcriptióban zárójel közt a héber fordulatokkal, német fordításban mint érdekes kultúradalékát a Mária Terézia korabeli pozsonyi zsidó községnek.

(Mit Gottes Hilfe).

«(Heute, da sich versammelte die Gemeinde, d. h. die Vornehmen, Reichen, Häupter und Führer der Gemeinde und die

einzelnen Vornehmen, die das Gerüst der Gemeinschaft bilden, sassen sie bei einander und berathschlagten über die Angelegenheiten der Stadt, um die Fehler derselben zu verbessern, die so zahlreich sich zeigten. In *erster* Reihe in Angelegenheit der Wanderbettler ⁴ und der unglücklich Verfolgten, die in's Haus kommen, ⁵ oder durchstreifen die Strassen der Stadt, ⁶ die sich sehr vermehrten), was durch solche ihre auf endhaltung (hier) suchen un' vil (Unheil) ⁷ stuck praktuziren (und dadurch uns zum Anstoss und Herzenvorwurf werden, ⁸ denn wenn ein Mann sündigt usw.). ⁹ *Zweitens*: der Weiber pracht (in farbigen, Seiden- und gestrickten Kleider, ¹⁰ in denen sie trippelnd einherschreiten, ¹¹ nach Heidenbrauch), ¹² welches (den Söhnen unseres Volkes) sehr nach theilig ist. (Niemand aber nimmt es zu Herzen, ¹³ denn Israel in dieser Zeit erkrankt, zerschüttet und zerschlagen ist unter den Völkern und dass Hass und Eifersucht erweckt ist gegen uns), in *specia* (jetz), dass (die bekannte Herrschaft) am Sb. ¹⁴ logirt (und täglich besuchen sie hervorragende Herrschaften, die zuoberst sitzen im Reiche ¹⁵ und die ihren Weg durch das Judenviertel nehmen. Und laut Vernehmen), dass (selbst vom Königshause einige im Schlosse) residiren werden (ist es zur Stunde notwendig zu veranlassen und zu bestimmen Zaune und Umzeunungen). ¹⁶

(Daher wurde in dieser Versammlung bechlossen und alle hatten *eine* Sprache und *einerlei* Redeweise), ¹⁷ dass (von jetzt an) keine plettn geschrieben vil weniger gegeben sol werdn (nur ein Gaurol (= kisorsolás) im Jahre), das (gelehrte und geschätzte Durchreisende und Chorsänger des Stadtkantors) gebrauchen kan, aber (übrige) durchreisende (Gäste überhaupt) nit. (Auch) derf kein (Durchreisender, wer immer es sei ein Bettler) ¹⁸ sein. (Eben so die Weiber, die am Rüsttage jedes Neumondes zu betteln pflegen), sol abgestellt sein. (Unsere Gemeindemitglieder aber sollen gewarnt und gemahnt sein, weder Reisenden noch) erev-roschodes Weiber nix ihnen zu werfen (wer dies übertritt, wird bestraft werden. Wenn man aber von uns behaupten sollte, dass dies die Eigenschaft Sodom's sei, die Hand zu verschliessen vor dem dürrtigen Bruder, ¹⁹ so fanden wir gegen diejenige Heilung und Genesung), dass (monatlich) pletn gelter soln aufgehobn werdn. (Dies sollen sie geben, ein Jeder der durch die Musterung geht ²⁰ von den Söhnen unserer Gemeinde nach

der Summe seiner) Pletn, für jede Plet (zwei Pagim), ²¹ wo von (die Durchreisende durch die löbl. Almosenvorsteher) abgefertigt solln sein (laut ihren Urteil und alles nach dem Menschen und nach seinen Handlungen zu solcher Stunde. Ist er nämlich gewissermassen angesehen, so bekomme er acht Pagim, eine ehrbare Frau aber sechs Pagim, ein lediger Mann vier Pagim. Alldies bezieht sich aber bloss auf Donnerstag und Freitag, wenn er seine Sabbathbedürfnisse decken muss; sonst aber an andern Wochentagen) bekomt (der Durchreisende) nur (so viel, wie viel der Almosenvorsteher sonst zu verteilen pflegt). Die erev raus-chaudes Weiber sollen (am Rüsttage des nächsten Adarmonates zum Almosenvorsteher) komen (um den Namen und die Stadt jeder einzelnen) zu notirn, dan wirt (monatlich an den Gemeindevorsitzenden ihres Wohnortes jeder) a (halber Gulden) geschickt. (Wenn es sich aber trifft), dass (eine von ihnen) hier um geht, sol solche gleich awek gefihrt werdn, un' (in Zukunft ihre bestimmte Summe) nit mehr bekumen sol.

(Die Durchreisenden) die solin (hier überhaupt) kein aufhaltung habn. (Ja sogar das kein bál bajisz (wer immer es sei) kein (Nachtaufenthalt) gebn derfn (sogar *ein* Nachtaufenthalt unter grosse auferlegte Strafe). Anfern so bald dass (der Durchreisende vom Almosenvorsteher) abgefertigt ist, (sich seinem Wege zuwenden) sein mus. (Und sogar derjenige Arme, der von Ort zu Ort reist, sobald er am Freitag vor Mittag ankommt, so dass er noch genügend Zeit hat nach einen nahe in der Umgebung liegenden Ort sich zu begeben, hat gar kein Aufenthaltsrecht. Kommt er aber am Freitag nach Mittag, wenn schon eine Sabbathentweihung zu befürchten ist, ist diese Bestimmung aufgehoben); soln solche (Durchreisende) am Zukermandl (bei dem) das (von der Gemeinde) zum slóf-stetter bestellt wirt, ihr verbleibn habn (am Sabbath bis Sonntag Morgens, wo sie weiter zu reisen haben). Es bekomt nur (dieser Durchreisender, der über Sabbath hier bleibt, der Mann vier Pagim, die Frau zwei Pagim) abfertig gelt.

Der slóf-stetter ist (verpflichtet jedem Durchreisendem, der bei ihm über Sabbath bleibt, drei mahlzeiten zu verabreichen) wo für er (von den Almosen Vorstehern) haben sol (als Verköstigungsspesen für jeden einzelnen sieben Pagim) un' zwei (Cál = krajzár) extre schlof gelt (für zwei Nächte). Er ist aber mit befugt (einen Durchreisenden) an zu nemen (ohne)

passirzetl (des Almosenvorstehers). (Auch muss nicht erwähnt werden, dass kein Gemeindemitglied das Recht hat einen armen oder angesehenen Gast aufzunehmen) ohne Zetl der Deputirten, die (von der Gemeinde eingesetzt sind. Der dagegen Handelnde wird mit sechs Reichsthaler bestraft, deren eine Hälfte der Herrschaft, die andere Hälfte aber dem Almosenvorsteher zufällt. Die Gemeinde) aber soln auch (einsige Fürbitte) an wendn so wohl (bei der Herrschaft), als auch beim Komidat oder auf andre benetigte artn, dass (die christliche Gastwirtschaften) keine fremden (durchreisende Juden) halten derfn un' gnaue visitazion hierauf habn soln.

Was aber (würdige und geehrte Durchreisende) betrifft, (die hieher kommen sei in der Mitte der Woche oder am Freitag, ist ihre Sache schon bestimmt in den Statuten der Gemeinde, die von alter Zeit her stammen, und von diesen ist nicht abzuweichen), dass solche hier nur (drei Tage) zu verbleiben habn (und zwar nur durch) Zetl von deputirten. (Und es verfallen gleichmässig den oben angeführten Strafen) wen man solche ohne zetl (länger als drei Tage) halten tut. (Der würdige Durchreisende) wirt (aus der Gemeinde- und Almosenkassa seiner Würdigkeit nach) abgefertigt. (Wenn aber ein Rabbiner oder Prediger und Moralverkündiger, oder ein berühmter Chazen ankommt), sol solcher (durch den Gemeindediener zum löbl. Gemeindevorsitzenden oder zu einem Vorsteher oder Gemeindemitglied) ein geführt werden. (Jedoch darf er nicht verweigern zur selben Stunde den würdigen Gast) an zu nehmen (unter Strafe von der Gemeindekasse zu entrichtenden 3 Rt.) und (die Almosenvorsteher) soln also gleich (dem Wiederstrebendem im Almosenbuche an der betreffenden Seite die Strafe) debitiren (und zur gelegenen Zeit Gelegenheit zum Eintreiben) finden. (Das Gemeindemitglied, das diesen Durchreisenden bei sich behält) un' zwahr nur (drei Tage und durch) Zetl, (kann sich abrechnen von seinem) pletn gelt (die Verköstigungsspesen, u. zw. am Sabbath: acht Pagim, an Wochentagen: vier Pagim täglich und die Almosenvorsteher) misn solches (zum Andenken) notiren, (damit sie wissen sollen wer) dass schon (solche Durchreisende) gehalten haben, damit das weiter (rings umher gehend) ist, (den andern Gemeindemitgliedern) dergleichen (Durchreisende) zu halten.

(Die Bachurim, die sich hier aufhalten) un' (bis jetzt) pleten bekomen haben, soln (vom nächsten Ros-Chodes Adar an und weiter) keine pleten mehr bekomen, sondern (die Almosenvorsteher) solche an dingen soln (bei wem immer und bezahlen ihre Verpflegungskosten das ganze Adar Monat hindurch; aber Ros-Chodes Nissan) misn (die obgenannten Bachurim sich ihrem Wege zuwendend) sein. Ebn fals (der Talmud Tora) bhelfr ²² mehr kein pletn zu bekomen hat, (nur der Talmud Tora Lehrer) ihm (helfend) mus sein. (Aus der Almosenkassa soll er für ihn die Verpflegungskosten ersetzt bekommen, wöchentlich einen halben Rt.) (Es folgt das Obere aus dem Unteren als Sache, die aus ihrem Zusammenhange gefolgert werden kann ²³) das (die Chorsänger des Gemeinde-Chasens) nie mahlin zum (Fürsten) R. A. Tebin ²⁴ geschickt soln wern.

(Sorglose Weiber! ²⁵) Was ihren grosen pracht betrifft, sol künftig abgestellt sein; nemlich sich (von heute anfangen) nimand unter sten aus zu gen in raf rek, ²⁶ oder kopizlicj, ²⁷ hauben mit krepn ²⁸ oder puschen, ²⁹ neue mode polische pelzen ³⁰ mit lange erbel, ³¹ dergleichen andre neie mode (Kleider), in spezi' granirtre ³² (Kleider) auch keine reiche (Kleider, die in Gold und Silber eingefasst, oder vortere ³³ (Kleider speziell) samuti ³⁴ pelzin (sogar Sabbath oder Feiertag überhaupt) nit zu tragen. (Mit schwerer mühe wurde es der Wöchnerin erlaubt, wenn sie zum ersten male nach ihrem Wochenbette die Synagoge besucht, oder Brautführerinnen und Gevatterinnen und um so eher der Braut an ihrem Hochzeitstage und an dem Tage, da ihr Herz sich freut, ³⁵ um demüthig zu wandeln, ³⁶ ausser ihnen) aber nemanden erlaubt ist. Wiedrigen fals sol diese (wiederspenstige Frau in der Synagoge öffentlich) var ein (freche, ausgelassene, ohne Rücksicht) aus gerufn werdn, un (sogleich aus der Synagoge durch Tempeldiener) ab zu schafn. (Auser anderen Schmähungen, Beschämungen und Strafen) das derjenige pasirn sol.

Es sol (in Zukunft) keine (Weiber, oder Jungfrauen oder Dienstboten sowohl im Sommer als auch im Winter) nit zum Wasser ³⁷ spaziren (Haufen weise) oder auf Platz. (Und unter Strafe) ist es ein hiesige (nach der Einsicht der Gemeinde) ab zu strafen. Ist es ein fremde (sogleich durch) Trubanten awek zu führen. (Besonders aber muss darauf geachtet werden, das sowohl Mann als Frau, Jüngling oder Jungfrau, Diener oder

Dienerin) in keine komedi gehn soln. (Der dagegen sündigende wird mit sechs Rt. für die Herrschaft und 6 Rt. für die Gemeinde bestraft.) Ist er aber ein (Gemeindemitglied, so ist sein Urtheil gefällt, dass er sechs Jahre) zu kein (Wahl), vil weniger (zu keiner Betrauung) gelangen sol. Es sol auch (in Zukunft kein ausschlenk in silbernen Gefässen über den Platz) beschenkt werdn, (nur in Glassgefässen oder) pazilam³⁸ geschir. (Als Wesen der Sache) dieses ales geschieht (zum Nutzen unserer Gemeindemitglieder, damit sie keine Grösse den Völkern und den Fürsten zeigen mögen; warum wollet ihr als andere gelten?³⁹ Man wirt (genaue Aufsicht) haben (und wer in's Netz geräth, hat sich die Schuld selber zu zu schreiben. All dies wurde in obgenannter Versammlung beschlossen im zweiten Sebach 526 nach Kl. R., hier in der h. Gemeinde) Presburg.)

¹ L. M. Zs. Sz. XXXIX. évf. 39. és köv. old.

² *Marczali*: Magyarország története 1711—1815. 297. o.

³ V. ö. tanulmányomat az I. M. I. T. 1917. Évkönyvében 77. és köv. old.

⁴ ארתי ופרחי⁵ Jes. 58., 7. ⁶ Jerem. 5., 1. ⁷ נבלה⁸ I. Sam. 25., 31.

⁹ IV. Mózes 16., 22. felhasználva: «Vajjon, ha egy ember vétkezik-e akkor az egész gyülekezetre haragudnál?»

¹⁰ Ezekiel 16., 10. ¹¹ Jes. 3., 16. ¹² דרכי האמור¹³ Jes. 57., 1.

¹⁴ zu = rövidítés = Schlossberg. ¹⁵ Eszter. 1., 14. ¹⁶ Elővigyázati intézményeket. ¹⁷ I. M. 11., 1. ¹⁸ Talm. kifejezés מחור על הפתחים

¹⁹ V. M. 15., 7. ²⁰ II. M. 30., 13. ²¹ A legkisebb pénzegység ötszöröse. ²² Behelfer = segédtanító. ²³ Ismert hermeneutikai talmudi szabály.

²⁴ Abraham Théban, a pozsonyi hitközség elnöke, az ismert Koppel Theben atyja. L. *Büchler* M. Zs. Sz. XI. évf. 28. és köv. old. Sírfelirata אבני בית הויצ

⁴⁴ sz. alatt. ²⁵ Jes. 32., 9. ²⁶ Reifröcke. ²⁷ Kleine Kapuzen.

²⁸ Crêpefátyol mint főkötdisz.

²⁹ Federbuschen, fejdísznek. L. *Köhler*: Trachtenkunde VI. 151. o.

³⁰ Lengyel bunda. ³¹ Ärmel. ³² Talán garniert = díszített.

³³ Oberkleider I. *Köhle* f. i. h. 153. o. ³⁴ Sammet, I. Köhler u. o.

³⁵ Én. Én. 3., 11. ³⁶ Micha. 6—8. ³⁷ Dunához. ³⁸ Porcellán.

³⁹ I. M. 42., 1. Taanit 10b. L. I. M. I. T. Évkönyv 1917. 80. old.

Budapest.

Dr. Weisz Miksa.

GANS DÁVIDNAK — A ZSIDÓ TÖRTÉNETÍRÓ- NAK ÉS CSILLAGÁSZNAK — VISZONYA TYCHO DE BRAHEHEZ ÉS KEPLER JÁNOSHOZ.

«Germania quamquam religiosus, tamen parum doctos Hebraeos nutrit» — így jellemzi a humanizmus németországi megindítója, a talmudnak lelkes — keresztény védője, Reuchlin János (szül. 1455, meghalt 1522), a német zsidókat.¹ Az indokolás, amellyel állítását kíséri, téves alapon nyugszik. Ez a történeti tény nem a német zsidóknak a világi tudományoktól való irtózásában,² hanem szomorú és nyomorúságos társadalmi helyzetükben leli magyarázatát. A számos kisebb-nagyobb államra széttagolt Németország évszázadokon át torzszalkodások, küzdelmek, harcok és háborús egyenetlenségek színhelye. Azonban egy irányban az egymással folyton ellenséges viszonyban levő államok és városok fejedelmek, világi és egyházi nagyjai megegyeztek: a zsidók elleni gyűlöletben, amelynek nyomában testi és lelki gyötrelmek, üldözések, sanyargatások és véres öldöklések jártak.³ A bizonytalan és kétségbeeső helyzet az újkor felvirradásával, a szellemi felszabadulás hajnalhasadásával sem javult a német zsidókra nézve.⁴

Mint a középkorban, úgy az újkor első századaiban sem ismerték a zavartalan szociális létnek felemelő és lelkesítő érzetét, hanem csak előítéletekből táplált igazságtalanságokat és gyűlölet-fakasztotta szenvedéseket, amelyeknek légköre nem volt alkalmas tudományos elgondolásokra. Az élet sivársága és igazságtalanságai a lelküket oly eszmékkel töltötte meg, amelyek az élet körén kívül eső világban nyernek kielégítő megoldást,⁵ a szigorú hithűségben és vallásosságban, amelyről a német zsidók híresei voltak.⁶ Ez a körülmény fejté meg azt, hogy évszázadokon át alig akadunk német zsidó tudósra, aki — a halacha négy öléből kilépve — világi tudományok tanulmányozására és terjesztésére fordította volna figyelmét. Az első német zsidó, aki a talmudi szörszálhasogatás csillagmagasságából leszállt és profán tudományokba is elmélyedt, az amint történetíró, matematikus és csillagász kiváló Gans Dávid volt.⁷

Gans 1541-ben⁸ született Lippstadtban (Westfália). Szülői házában sajátította el a talmudismeretek alapfogalmain és ebbeli

tudását Treves Eleazar frankfurti⁹ és Fulda Ruben bonni¹⁰ rabbik jesiváin gyarapította. Legkiválóbb és legjelesebb tanító-mestere Rabbi Iszerles Mózes (Rema) volt, aki a Krakóba érkezett tudányszomjas ifjút rokonszenven fogadta és szeretettel övelte¹¹ és aki a tudományok iránt már korán megnyilatkozó hajlamát fejlesztette. R. Iszerles körében nyerte a történelemmel és csillagászáttal való foglalkozáshoz az ösztönzést, aki — a filozófia és talmud mellett — ezeket a tudományágakat¹² nagy kedvvel művelte.

Krakóból Gans Dávid Prágába ment és ott — családot alapítván — letelepedett. A vasszorgalmú Gans ismeretkörének kibővítésére, szellemének kiképzésére és sokoldalú írói tevékenységére prágai tartózkodása a legkedvezőbb hatással volt. A XVI. század utolsó negyedében és a reakövetkező század elején a cseh fővárosban élénk szellemi élet lüktetett. Prágának tudományos fellendülése II. Rudolfnak (1576—1608), kora legműveltebb uralkodójának az érdeme,¹³ aki nagy kedvetlést lelt a történelemben, matematikában, természettudományokban és aki asztronómiáért, valamint azok elfajulásaért: alchymiáért és asztrológiáért rajongott. Kiváló tudósokat gyűjtött maga köré udvarában és ezek között voltak a világhírű csillagászok: Tycho de Brahe és Kepler János.¹⁴

Az asztronómia e két korifeusával és a köréjük messze vidékekről seregülő tanítványaikkal:¹⁵ a dán Eriksennel, Tengnagellel, aki Tycho de Brahe veje volt, a Wittenbergből származó Jessenius orvostanárval, Marius Simonnal¹⁶ — Frigyes brandenburgi őrgróf udvari csillagászával és a többiekkel barátságos személyes érintkezésben és szoros tudományos viszonyban állott Gans.

Tycho de Braheról «a nagy kutatóról és fejedelemről»¹⁷ mindig a legnagyobb tisztelet hangján szól Gans. Az 1260. évben — Alfons castiliei király megbízásából a toledói zsidó előimádkozó, Don Izsák Ibn Síd — kora legkiválóbb csillagászainak egyike — által szerkesztett asztronómiai táblákat,¹⁸ Gans fordította le T. d. Brahe részére héberből németre.¹⁹

Nagyrabecsüléssel nyilatkozik Keplerről is Gans, de nevét nem kíséri annyi dicséret jelzővel, mint T. d. Brahét. Mind a két jeles tudóshoz ismételtelen fordult az asztronómiába és csillagászati matematikába vágó kérdésekkel. Az ezekre vonatkozó

feleleteiket és a tőlük nyert felvilágosító magyarázatokat csillagászati művében mindig közli.²⁰

T. d. Brahe tekintélye — mint asztronómusé — döntő befolyással volt Gans világméleleti felfogásának irányítására. Ez kivüláglik abból, hogy T. d. Brahe hatása alatt állva, ő is elveti Kopernikus²¹ heliocentrikus világméletét. Csillagászati műve (Nechmad Venaim c.) első szakaszának bevezető cikkében, amely a négy elemről és azok elhelyezkedéséről szól, következőképpen nyilatkozik erről: A tudósok túlnyomó részének véleménye szerint a földgömb teljesen mozdulatlan. De Pythagorasznak és követőinek, akik kétezer évvel ezelőtt éltek és «új»-nak, akik nemrég jöttek» (Deuter. 32., 17.) — körülbelül 80 évvel ezelőtt²² — támadt az a gondolatuk, hogy «az elefántot a tűfokán átvezessék».

Ugyanis magasba szárnyaló és mélyen járó elméjükkel azt akarták bizonyítani, hogy a földgömb folytonos körforgást végez. A kutatók többsége — különösen a jelenkori tudósok — nem fogadják el ezt a nézetet.²³

Az utóbbi megjegyzés — nyilvánvaló — Tycho de Brahera vonatkozik, aki egészen külön világrendszert alkotott magának és nem volt Kopernikus követője. Szerinte a föld a világ központja, haladó mozgást nem végez, hanem minden nap saját tengelye körül egyszer megfordul. A föld közvetlen kísérői a hold és a nap és az utóbbi körül keringenek a bolygók, amelyek közül csak ötöt ismertek.²⁴

Gans Marius Simonnal,²⁵ a távcső feltalálójával, is sűrűn tárgyalt asztronómiai problémákról és útbaigazító magyarázataira hivatkozik idevágó művében. Gans nevezett jeles tudósokkal oly barátságos és bizalmas viszonyban állott, hogy asztronómiai kutatásai és vizsgálódásai körébe őt is bevonták. II. Rudolf a Prága melletti Benatek várát obszervatóriumává átalakíttatván, annak vezetését T. de Brahera bizta, akinek évi fizetése teljes ellátáson kívül — Gans feljegyzése szerint — 3000 tallér volt. Az obszervatórium egymással párhuzamosan haladó 13 szobájának mindegyike a legjobb és legújabb műszerekkel volt felszerelve,²⁶ amelyekkel T. d. Brahe és tizenkét tudós munkatársa úgy a bolygó-, valamint az állócsillagokat szakadatlanul vizsgálták és megfigyelték. Három ízben Gans is részt vett a tudósok körében az obszervatóriumi munkában

és mind a három esetben öt-öt teljes napot töltött ott a kiváló csillagászok társaságában. Lelkesedéssel szól a felemelő látványról, amelynek szemtanuja volt és a egyszerű eredményekről, amelyeket T. de Brahe asztronómiai kutatásaival elért.⁷⁷

Ezt a kitüntetést, amelyben a gettó lakóját e tudósok — élükön a gőgös és büszke jellemű T. de Brahe — részesítették, Gans rokonszenves egyéni voltának, nagy műveltségének, széleskörű tudásának és az asztronómiában való alapos jártaságának köszönhetette.

Gans nemcsak kora legműveltebb német zsidója, hanem az akkori tudomány színvonalán állva, a XVI. század legképzettebb férfiai között, méltán foglalhat helyet, amint erről geográfiai, geometriai, matematikai, történelmi és asztronómiai munkái tanuskodnak, amely tudományágak mindegyikét elmerítékkel gazdagította.⁷⁸

Joggal állíthatta róla egy keresztény tudós — Hebenstreit Christian,⁷⁹ a lipcsei egyetemen a héber nyelv tanára, — aki egyik művét ismertette: «et constare hinc potest, non contemnende eruditionis homines inter Iudaeos recentiore ætate protulisse».

⁷⁷ Reuchlin, De verbo mirifico (ed. Lyon p. 33) c. művében, idézi Graetz: «Geschichte der Juden. IX. 11a. jegyzetben.

⁷⁸ U. o.

⁷⁹ Zunz: Synagoga Poesie. 334—340.

⁸⁰ Reuchlin: «De accentibus præfatio» ad L. III. Quippe cum fuerint Iudei prope toto vite meæ tempore a mea patria exacti et extorres... Graetz IX., 47. és 194. Mint Németországban a reformáció, úgy Olaszországban a klasszikus megújulás szülőföldjén sem javult az újkor beköszöntével a zsidók szociális helyzete. Sőt némely tekintetben még nyomasztóbb lett. Güdemann: Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien. Wien, 1884, a bevezetésben. Ennek okát fejtegeti Cassel, Ersch—Gruber: Encyclopädie II. Sect. Band 27, 140., 141.

⁸¹ Blau Lajos: «Az emberi szenvedések.» I. M. I. T. Évkönyv 1896. 88.

⁸² Zunz: «Zur Geschichte u. Literatur.» Berlin, 1845. 179. Dr. Back Samuel: «R. Meir b. Baruch aus Rothenburg.» Frankfurt a/M. 1895. I. 100. Önsanyargatással határos vallásosságból a legkeményebb tél idején sem engedték a kályhák nem zsidó által szombati napon fűtetni. Erre vonatkozó tilalom Németország legkiválóbb rabbijaitól származott. Back i. b.

⁸³ Gansra vonatkozólag I. Magyar Zsidó Szemle XXIX. (1912). 172—208. «Gans Dávid élete (1541—1613), történelmi és csillagászati művei és azoknak forrásai» c. dolgozatunkat.

⁸⁴ Gans צמח דוד c. történelmi művében 1541. évnél II. rész.

⁸⁵ צמח דוד I. 5620., 5323. év és II. 1583., 1588. év. Trevesre vonatkozólag: Brüll: Jahrbuch f. G. u. L. I. 106. és Horowitz: Frankfurter Rabbinen. I. 30.

⁸⁶ Gans נחמד ונעים c. asztronómiai munkája előszavában.

⁸⁷ Ízerles jegyzeteket írt Zakuto Ábrahám יצחק c. történelmi munkájához, amely — új kiadásban — 1581-ben jelent meg Krakóban. Frohbach «Theorica» c. csillagászati munkájának kommentálásával is behatóan foglalkozott. Graetz IX., 441.

⁸⁸ Gindely Anton: «Rudolf II. u. seine Zeit». Prag, 1863. 1865. I. 28. és 29. Huber Alfons: «Geschichte Österreichs». IV. 283.

⁸⁹ U. o. és Nechmad Venaim befejező részében.

⁹⁰ Nechmad Venaim 161. és 166. §. Az itt felsoroltakra, akik T. d. B. asztaltársai és tudományos vizsgálódásainak munkatársai voltak. — Wolf: «Geschichte der Astronomie» 292. — vonatkozik G. idézett helyeken előforduló megjegyzése.

⁹¹ Nechmad Venaim 130. és 240. §. A M. Zs. Sz.-ben megjelent — Gansról szóló értekezésben — (XXIX. évf. 180. és 181.) kimutattam, hogy a másoló, illetve a kiadó mulasztásából Simonus Marius helyett יהונם מולדורם név nyomtatott ki a szerzőnek — halála után 130 évre — megjelent munkájában. Ez a tudatos sajtóhiba nevelésnek tévedésnek szolgált alapul. Geiger: «Das Judentum u. seine Geschichte». II. Abt. 147. Karpeles: «Geschichte der jüdischen Literatur» II. 991. Jewish Encyclopedia. Gans cikkében és még mások azt állítják, hogy G. levelezésben és tudományos érintkezésben állott Müller János Regiomontanus, aki G. születése előtt 75 évvel, 1476-ban meghalt. Wolf i. m. 98.

⁹² Nechm. Ven. 9/a. és u. o. befejező részben.

⁹³ Graetz VII. 3., 115.

⁹⁴ Nechm. Ven. 9/a.

⁹⁵ Tycho de Brahe csillagászati művében a következő helyeken idézi. Bevezetésben Nechmad Venaim 9/a. és 16., 25., 130., 163., 164. és 219. §-okban és a befejező részben. Keplerrel folytatott tudományos eszmecseréről a következő §-okban tesz említést: 25., 99., 108., 113., 203., 218., 241.

⁹⁶ Kopernikusról nagy dicsőréssel szól Gans, akiről közli azt, hogy kora csillagászaiknak ítélete szerint Ptolomæus óta nem volt oly kiváló asztronómusa az emberiségnek, mint Kopernikus, aki bámulatosan éles ésszel és csodálatra készítő bölcseséggel bizonyítja a földgömb forgására vonatkozó elméletét. S megjegyzi még erre vonatkozólag Gans, hogy ez nem új elmélet, mert már Pythagoras is ezt állította. Nechmad Venaim 9/a. Téves Gansnak Pythagorasra vonatkozó állítása, mert ő is a geocentrikus elmélet alapján állott. Wolf i. m. 280. és Dr. Günther S.: «Zur Geschichte der mathematischen und physischen Geographie». Halle, 1879. 114. a jegyzetben.

⁹⁷ Ez célzás Kopernikusra, aki 1473-ban szül. és megh. 1543-ban. Günther i. m. i. h. azt mondja: In jüdischen gelehrten Kreisen wusste man von Pythagoras' sagenhaften astronomischen Theorie. Der Prager

Mathematiker, D. Gans (gest. 1623 sic!), erkannte das copernicanische System nicht selbständig an, sondern betrachtete es identisch mit dem pythagoreischen.

²³ Nechm. Ven. 1. §.

²⁴ Müller: «Populäre Astronomie.» Berlin, 1846. 48. és Gunther S.: «Astronomische Geographie.» Leipzig, 1905. 120.

²⁵ Marius S.-re vonatkozólag l. Wolf i. m. 318. Gans olvasta Mariusnak 1596-ban megjelent Hypotheses de systemata mundi és 1599-ben megjelent «Tabulae directionum novae» c. műveit. Nechmad Ven. 240. §.

²⁶ Az obszervatorium leírása a Nechmad Venaim befejező részében foglaltatik.

²⁷ Nechm. Ven. 82/b.

²⁸ Műveinek jegyzékén l. M. Zs. Sz. i. h. és Zunz: Gesammelte Schriften. I. 185., 186.

²⁹ Teljes neve Hebenstreit D. Jo. Christian, aki az 1743-ban — befejezése után 130 évvel — kinyomatott Nechmad Venaim c. munkát latin nyelven ismertette. Ezt az ismertetést a Halberstadtban lakó Hess Bär nevű mecénásnak kérésére végezte s miként a Sachs Joel b. Jekusiel austerlitz-i rabbi által kinyomatott N. Ven., úgy ez az ismertetés is nevezett mecénás költségén megjelent. Terjedelme 20 oldal.

Budapest.

Dr. Weisz Mór.

PIJUT ÉS KONTAKION.

A középkori görög és zsidó költészet legértékesebb és legsebbebb termékei a himnuszok, illetve pijutok. A középkori görög egyházi énekek úgy külső, mint belső tekintetben számos rokon vonást mutatnak a zsinagógai énekekkel. Ma már kétségtelen, hogy a bizánci egyházi és a zsinagógai költészet gyökerei Keleten, Szíriában és Palesztinában nyugosznak és mindkettő az V—VIII. században fejlődik és virágzik.

A pijut és kontakion jellemző tulajdonságai: az akrostichis és a refrain. Az akrostichis a legváltozatosabb formákban fordul elő, úgy a pájtanoknál, mint a himnografoszoknál. Az akrostichis rendszerint a szerző nevét tartalmazza. Gyakran megelőzi a szerző nevét az alfabétarion és pedig kétféle sorrendben: אבנ"ד vagy חש"ק Efrajim bar Jakar jomkippur-i szelichájában a név előtt van az alfabetarion. Előfordul gyakran, hogy kombinálják a betűket, pl. אבנ"ש

Az akrostichisnek számos pájtan és himnografosz nevének a fennmaradása köszönhető. Nagyon kedvelik a görög ταπεινός

és ennek héber æquivalensét, a תנ"ך szót alkalmazni. Mindkettő a költő szerénységét fejezi ki. Sűrűn találkozunk úgy a kontakionoknál, mint a pijutoknál szabálytalan akrostichissel, pl. bizonyos betűk kettőzésével.

A pijutot és kontakiont énekelve adták elő. A bizánci himnografoszok és a zsinagógai pájtanok nemcsak a szöveget, ἔπος, hanem a melódiát ποιήσης is írták. Romanos, a legnagyobb himnografosz, a «melodorum princeps» a reánk maradt életrajzi tudósításokban, μέλος μελωδός és διάκονος-nak neveztetik. Költő, énekes és tanító egy személyben. A talmud korában az előimádkozók, a rabbik sorából kerültek ki. A diakonosz megfelel a héber קרי-³⁰nak. A chazánim ugyanis akkor nemcsak jó énekesek, hanem értelmes és tanult emberek is voltak.

A rabbik gyakran voltak liturgiai énekeknek a szerzői. Rabnak kellemes hangja volt és gyakran lépett a frigszekevény elé, hogy saját szerzeményű liturgiai énekeit adja elő.³¹ Chijja bar Addanak, Bar Kappara unokaöccsének szintén kellemes hangja volt. Rabbi Akiba, ha a gyülekezet előtt állott, röviden imádkozott, ha egyedül volt, hosszabban.

Van tehát bizonyítékunk, hogy a zsinagógai előadások énekekkel voltak kapcsolatosak. Lévi b. Sziszi kiváló szónok és kellemes hangú előadó volt.³² Keresztény gyülekezetekben gyakran találjuk a diakonost, mint tanítót.

E zsinagógai előadásokból fejlődik ki idővel a pijut és a kontakion. Mindkettő tanít. Pijut és kontakion terjesztik a vallásos ismeret, szilárdítják az erkölcsöt és az istenismeretet. E tulajdonságok miatt válik a pijut és kontakion terjengőssé és prózaivá.

A zsinagógai és egyházi költők szeretik egy és ugyanazt a bibliai személyt vagy történetet megénekelni. Majdnem mindig zsinagógai költő megénekel pl. Izsák feláldoztatását (akédá) és mindegyik egyházi költő Jézus születését és feltámadását. Ezért találunk úgy a zsinagógai, mint a bizánci egyházi költőknél sok ismétlést, véletlen találkozást és hasonlóságot. «Egy bizonyos sablon alakult ki», mondja Elbogen. És ebből következik, hogy nagyon kevés ez eredeti, önálló

³⁰ Krauss: Synagogale Altertümer. 136. l.

³¹ U. o.

nagy költő úgy a pájtanok, mint a melódoszok sorában. Néhány évszázad alatt sok száz pájtan és himnografosz élt, de csak egy-néhányan neve ismeretes és az is csak az akrostichisből. És csak egy-néhány pijut és kontakion ment át a liturgiai gyakorlatba. Eleázár Kalir, Kalonymosz, Josze ben Josze, a pájtanok, Romanos, Sergiosz, damaszkoszi János, krétai András a himnografoszok sorából emelkednek ki.

Romanos és Kalir önmagukból merítenek, nincsenek mintaképek, amelyeket követnek, hanem ők alapítanak iskolát, szabnak irányt az utódoknak, az epigonoknak, kik gyakran törpék.

Pijut és kontakion nyelvében, képeiben, fordulataiban szorosan ragaszkodik a Bibliához és a vallásos irodalomhoz. Pijut nyelve azonos a midraséval, kontakioné az egyházatyákéval. Mindkettőre legtalálóbbs és legszerencsésebb Paul Maas definitiója: *«lyrische Predigt»*. Paul Maas felveti a kérdést, miképpen találkozik a bizánci egyházi költészetben a VI. század körül prédikáció és poézis és a szír egyházi költészetre illetve előadásra vezeti vissza gyökereit. A memre, a madrase és szugitha költői énekeladások voltak. De ezeket már időszámításunk előtt megelőzik a zsinagógai előadások, amelyek a bibliai elbeszéléseket kiszínezik, a törvényeket fejtegetik és végül morális tanítást és buzdítást nyújtanak. Az előadásokat kellemes és szép hangon adták elő, gyakran énekelve.

Tehát pijut és kontakion ősrégi eredetű. Gyökerük közös talajba nyúlik. Talán nem igen távolodunk el az igazságtól, ha azt mondjuk, hogy Ezra koráig nyúlnak vissza. Egymás mellett haladnak majd mindinkább távolodnak, elágaznak és külön fejlődnek, de mindig magukon viselik a közös származás és eredet bélyegét.

Budapest.

Dr. Wolf József.

A HÉBER JUBILÁRIS EMLÉKKÖNYV TARTALMA.

Ezen emlékkönyvvel egyidejűleg *זאת ליהודה* cím alatt dr. HEVESI SIMON, dr. HELLER BERNÁT és dr. KLEIN MIKSA húsz ivre terjedő héber jubiláris emlékkönyvet adtak ki, melynek tartalma a következő:

1. HEVESI S., a pesti izr. hitközség főrabbi: Blau Lajos.
2. ELBOGEN J., a Hochschule für die Wissenschaft des Judentums tanára, Berlin: Két új Rási kézirat.
3. APTOVITZER V., az Israelitisch theologische Lehranstalt tanára, Wien: Kalászkok.
4. BÜCHLER A., a Jews' College rektora, London: A nő helyzetéről Judit könyvében.
5. GOLDBERGER IZIDOR főrabbi, Tata: Hillél patriarkává választásának forrásai.
6. GASTER M., ny. főrabbi, London: Midras Haneszia.
7. GUTTMAN M., a Jüdisch-theologisches Seminar rabbija és tanára, Breslau: A gazdátlan vagyonról a Talmudban.
8. DAVIDSON J., a Jewish Theological Seminary of America tanára, New-York: Egy ismeretlen filozófiai mű töredéke.
9. DUSCHINSKY K., író, London: A frankfurti bét-din döntései.
10. HOFFER A., főrabbi, Veszprém: A szülők halálozási évfordulójának eredete és forrásai.
11. HOROVICZ J., főrabbi, Jeruzsálem: A misna-konkordancia történetéhez.
12. HEINEMANN J., a Jüdisch-theologisches Seminar tanára, Breslau: A peszach hagadához.
13. HIRSCHLER P., rabbiképző-intézeti hallgató, Budapest: Egy bibliai kitétel.

14. HELLER B., a Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet tanára, Budapest: Saul király a mohammedán hagyományban.
15. WAGENAAR L., a Nederlandsch Israël Seminarium rektora, Amsterdam: «Kétszer olvassuk a bibliát és egyszer a targumot».
16. WEISS A., szemináriumi tanár, Varsó: Egy talmudi kifejezés magyarázata.
17. WEISZ M., a pesti izr. hitközség rabbija: Geniza töredékek.
18. YELIN D., a héber tanítóképző-intézet igazgatója, ny. alpolgármester, Jeruzsálem: Filológiai észrevételek.
19. LANDAU I. L., délafrikai főrabbi, Johannesburg: Vallo-másaimból.
20. LEBOVITS J., főrabbi, Baranyamágocs: A nő válási joga.
21. LEWKOWITZ A., a Jüdisch-theologisches Seminar tanára, Breslau: Tudomány és vallás.
22. LÖW I., főrabbi, Szeged: a Szentírás szótárához.
23. MANN J., a Hebrew Union College tanára, Cincinnati: A halálos ítélet történeti megvilágításban.
24. MARMORSTEIN A., a Jews' College tanára, London: Kalászok.
25. MAARSEN J., főrabbi, Hága: A napi zsoltárok.
26. SZPER L., tanár, Lublin: A rövidítés exegetikai szabálya.
27. FARKAS J., rabbi, Budapest: Vitatkozások a Talmudban.
28. FISCHER GY., a pesti izr. hitközség főrabbi: Három szó.
29. FLEISCHER L., lyceumi tanár, Temesvár: Milyen alakúnak látta Ibn Ezra a mannát?
30. FELDMANN M., a pesti izr. hitk. rabbisági elnöke: Magyar-
rázatok a Talmudhoz.
31. PERLES F., egyetemi tanár, Königsberg: Magyarázatok a
Midráshoz.
32. FREIMANN A., a városi és egyetemi könyvtár igazgatója,
Frankfurt a/M.: Az első zsidó lengyel könyv.
33. PREISZ K., orvos, Budapest: Halálos élettani elváltozások
az embernél a Talmud szerint.
34. FRIEDMANN D. és LÖWINGER S., rabbiképző-intézeti hall-
gatók: Ben Szira alfabétájának új kézírata.
35. KAMINKA A., rabbi, Wien: Bonfed S. divánjából.
36. CASSUTO D., egyetemi tanár, Firenze: Obadja di Bertinoro
leveleiből.

37. KLEIN S., egyetemi tanár, Jeruzsálem: Észrevételek Ben
Szira könyvéhez.
38. KRAUSS S., az Israelitisch theologische Lehranstalt tanára,
Wien: Az eső és szelek tana a Talmudban.
39. RABBINOWITZ A. Z., író, Tel-Aviv, Palesztina: Zsoltár-
magyarázatok.
40. SCHWARZ A., az Israelitisch theologische Lehranstalt rektora,
Wien: Észrevételek sabbath traktátusához.

TARTALOMJEGYZÉK.

	Lap
1. DR. MEZEY FERENC, a Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet Vezérő bizottságának elnöke: Dr. Blau Lajos	5
2. BÁNÓCZI JÓZSEF, az Orsz. Izr. tanítóképző-intézet igazgatója: Dr. Blau Lajos, a tanár.....	11
3. DR. FRIEDMAN DÉNES, rabbiképző intézeti hallgató: Blau Lajos irodalmi munkássága	14
4. DR. BERNSTEIN BÉLA, nyíregyházi főrabbi: Zsidó Honvédek 1848/49-ben	90
5. DR. CSETÉNYI IMRE, rabbiképző intézeti tanár: Zsidó vonatkozások a reformkor szépirodalmi sajtójában.....	116
6. DR. EDELSTEIN BERTALAN, budai főrabbi: Sámson alakja a bibliában és az agárában	131
7. DR. EISLER MÁTYÁS, kolozsvári főrabbi: A zsidó irodalom határkérdései	142
8. DR. ENTEN MANÓ, kassai rabbi: A sófar szerepe egy érdekes szertartásnál	153
9. DR. FARKAS JÓZSEF, pesti rabbi: Közmondások a talmudban és a midrásban	155
10. DR. FISCHER GYULA, pesti főrabbi: Három szó.....	167
11. DR. FLESCHE ÁRMIN, mohácsi főrabbi: Talmudi tanácsok a hitszónoknak	170
12. DR. FRISCH ÁRMIN, az Omike kulturtanácsosa: Tanulmány Löw Lipóttról	177
13. DR. FRENKEL JENŐ, rabbiképző intézeti hallgató: Adalékok az agáda fogalmához	182
14. DR. GOLDBERGER ISIDOR, tatái főrabbi: A zsidóság templom-építési készsége.....	187
15. DR. GROSZMANN ZSIGMOND, pesti rabbi: A magyar zsidók zsinati törekvései	190
16. DR. HELLER BERNÁT, rabbiképző intézeti tanár: Jesája próféta ékesszólásának egy sajátos eleméről	198
17. DR. HEVESI FERENC, székesfehérvári főrabbi: Goethe Faustja és Koheleth	202
18. DR. KÁLMÁN ÖDÖN, kőbányai főrabbi: Világnezetünk és a mózesi tereméstartomány	213

19. DR. KECSKEMÉTI ÁRMIN, makói főrabbi: Régi íráások	225
20. DR. KECSKEMÉTI LIPÓT, nagyváradai főrabbi: Jeremiás próféta egyénisége.....	234
21. DR. KISS ÁRMIN, budai vezető főrabbi: A lélek pokolra szállása. Mózes Sacuto	254
22. DR. KLEIN MIKSA, rabbiképző intézeti tanár: Egy középkori zsidó krónikás.....	266
23. DR. KOHLBACH BERTALAN, tanár: Mózes Midján határán	268
24. DR. LÁCZER DÉNES, vallástaná: A türelmi-adó s a magyar zsidók gazdasági helyzete a reformkor elején	276
25. DR. LÖWINGER ADOLF, szegedi rabbi: A forgószél.....	279
26. DR. PFEIFFER ISZÁK, monori főrabbi: Legyen meg a te akaratod	290
27. DR. RUBINSTEIN MÁTYÁS, szekszárdi főrabbi: Partikularizmus és univerzalizmus a zsidóságban	302
28. DR. SCHLESINGER SÁMUEL, debreceni főrabbi: Haláchikus észrevételek.....	310
29. DR. VAJDA BÉLA, losonci főrabbi: Pótlékok Blau Lajos: «Leo Modena írásai» c. műhöz	316
30. DR. WALLENSTEIN ZOLTÁN, pécsi főrabbi: Adalékok a pécsi izr. hitközség történetéhez.....	323
31. DR. WEISZ MIKSA, pesti rabbi: Adalékok a magyar zsidók történetéhez	330
32. DR. WEISZ MÓR, a Pesti Chevra Kadisa rabbija: Gans Dávidnak a zsidó történetírónak és csillagásznak viszonya Tycho de Brahehez és Kepler Jánoshoz	343
33. DR. WOLF JÓZSEF, vallástaná: Pijut és kontakion	348
A héber jubiláris emlékkönyv tartalma	351

MTA KÖNYVTÁRA
SCHEIBER
GYŰJTEMÉNY