mtatkki
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.

MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE

ZSIDÓ LAP

Zsidó tudományos és teológiai folyóirat

Ötvenhetedik évfolyam **1940 jan.—márc. 1—3.**

Dr. HEVESI SIMON

TÁMOGATÁSÁVAL SZERKESZTIK:

Dr. GUTTMANN MIHÁLY **Dr. LŐWINGER SÁMUEL**

Dr. HEVESI FERENC **Dr. FRIEDMAN DÉNES**

MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER

BUDAPEST

Kiadja:

A FERENC JÓZSEF ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ INTÉZET

Lezáratott 1938. december 31-én. Az 1939-es számok Dr. Kiss Arnold Emlékkönyvként fognak megjelenni.

Kérjük a T. előfizetőket, hogy az előfizetési összegeket beküldeni sziveskedjenek, nehogy a folyóirat pontos szétküldése fennakadást szenvedjen. Előfizetés egész évre 24 pengő. Rabbiknak, tanároknak, tanitóknak 10 pengő

TARTALOM.

Trsadalom

Oldal

Eppler Sándor: A zsidóság helyzete, a kulturális és szociális munkája Európa tizenhét államában ... 1

Tudomány

Dr. Komlós Ottó: A targum Onkelosz aggádikus párhuzamai ... 53
Widder Salamon: מחוק ... 103
Dr. Guttmann Henrik: Adalékok a zsidók társadalmi elkülönitéséhez Maimúni koráig ... 113

Irodalom

Dr. Cseténvi Imre: Alexander Bernát: Nagy emberek ... 124
Weisz József: Uj zsidó irodalomtörténet ... 125
Dr. Komlós Ottó: A felavatott ifjú könyve ... 127
Dr. Csech Arnold: Egy pedagógus félszázados működése ... 129

Homiletika

Dr. Scheiber Sándor: Harmos Sándor ... 131

Krónika

Dr. Hevesi Simon: Wertheimer Adolf ... 134
Dr. Bakonyi László: Dr. Hevesi Simon ... 136
Dr. Groszmann Zsigmond: Dr. Bernstein Béla ... 138
Fokos-Fuchs Dávid: Munkácsi Bernát ... 140
Dr. Lőwinger Sámuel: Dr. Barna Károly ... 143

A Magyar Zsidó Szemlét illető minden küldemény „Dr. Lőwinger Sámuel Budapest, VIII. Rökk Szilárd-utca 26" cimzendő. Kéziratok, tudományos tartalmuakat kivéve, vissza nem küldetnek.

Neuwald Ilés Utódai könyvnyomda, Budapest, VIII., Üllői-út 48.
Felelős szerkesztő Dr. Lőwinger Sámuel. Felelős kiadó Dr. Hevesi Ferenc

MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE

ZSIDÓ LAP

Zsidó tudományos és teológiai folyóirat

ÖTVENHETEDIK ÉVFOLYAM

Dr. HEVESI SIMON

TÁMOGATÁSÁVAL SZERKESZTIK:

Dr. GUTTMANN MIHÁLY — Dr. LŐWINGER SÁMUEL

Dr. HEVESI FERENC — Dr. FRIEDMAN DÉNES

MTA KÖNYVTÁRA
SCHEIBER
GYŰJTEMÉNY

BUDAPEST 1940.

KIADJA: A FERENC JÓZSEF ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ INTÉZET

A Magyar Zsidó Szemle ötvenhetedik évfolyamának munkatársai amennyiben dolgozataikat aláírták:

	Oldal		Oldal
Dr. Bakonyi László	136	Dr. Hevesi Ferenc	22
Dr. Beneschofszky Imre	152	Dr. Hevesi Simon	134
Dr. Bernstein Béla	149	Dr. Klein Miklós	256
Dr. Csech Arnold	129	Dr. Komlós Ottó	53, 127
Dr. Cseténvi Imre	124	Dr. Lőwinger Sámuel	28, 143, 145
Dr. Deutsch Gábor	255	Dr. Scheiber Sándor	52, 131
Dr. Duschinszky Károly	153	Dr. Singer Ödön	221
Eppler Sándor	1	Dr. Stein Artur	170
Dr. Fried Dezső	193	Teszler Herman	248
Fokos-Fuchs Dávid	140	Waldapfel Imre	250
Dr. Guttmann Henrik	113	Weisz József	125
Dr. Guttmann Mihály	5	Wertheimer Adolf	155
Dr. Goldberger Izidor	15	Widder Salamon	103
Dr. Groszmann Zsigmond	138	Dr. Wolf József	252
Dr. Heller Bernát	8	Dr. Zsoldos Jenő	157

TARTALOM

Társadalom

	Oldal
Eppler Sándor: A zsidóság helyzete, a kulturális és szociális munkája Európa tizenhét államában	1
Dr. Hevesi Simon: Wertheimer Adolf	134
Dr. Bakonyi László: Dr. Hevesi Simon	136
Dr. Groszmann Zsigmond: Dr. Bernstein Béla	138
Fokos-Fuchs Dávid: Munkácsi Bernát	140
Dr. Lőwinger Sámuel: Dr. Barna Károly	143
Dr. Lőwinger Sámuel: Dr. Hevesi Simon amerikai disztoktorátusa	145
Dr. Bernstein Béla: Dr. Büchler Sándor	149
Dr. Benoschofsky Imre: Dr. Kiss Arnold	152
Dr. Duschinsky Károly: Dr. Büchler Adolf	153
Wertheimer Adolf: Búcsu Mandl Bernáttól	155

Tudomány

	Oldal
Dr. Komlós Ottó: A targum Onkelosz aggádikus párhuzamai	53
Widder Salamon: מתוק	103
Dr. Guttmann Henrik: Adalékok a zsidók társadalmi elkülönítéséhez Maimúni koráig	113
Dr. Zsoldos Jenő: Maimonidesz-nyomok a magyar irodalomban	157
Dr. Stein Artur: A zsidók köz- és magánjoga Magyarországon a honfoglalástól napjainkig	170
Dr. Fried Dezső: Mohammed a régebbi zsidóság megítélésében	193

Oldal
Dr. Singer Ödön: Ábrahám ibn Ezra világi költészete 221
Teszler Herman: Dr. Schwadron autograf- és portrégyűjteménye 248
Waldapfel Imre: Púrim-játék Csekén 1839-ben 250
Dr. Wolf József: Himnusz az olasz zsidók emancipációja alkalmából ... 252

Irodalom

Dr. Cseténvi Imre: Alexander Bernát: Nagy emberek 124
Weisz József: Uj zsidó irodalomtörténet 125
Dr. Komlós Ottó: A felavatott itjú könyve 127
Dr. Csech Arnold: Egy pedagógus félszázados működése 129
Dr. Deutsch Gábor: Dr. Vidor Pál: A zsidó cserkész első próbája ... 255

Homiletika

Dr. Scheiber Sándor: Harmos Sándor 131
Dr. Klein Miklós: A tulsóparti ember 256

Héber rész.

Dr. Guttmann Mihály: A Talmud és idegen környezete 5
Dr. Heller Bernát: Egyszerüség Hoffer életében, tanitásában, irásában — összhangzásban a régi zsidó hagyománnyal az egyszerü értelmezésről 8
Dr. Goldberger Izidor: Talmudi témák... 15
Dr. Hevesi Ferenc: A próféciáról 22
Dr. Lőwinger Sámuel: A Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet kéziratairól 28
Dr. Scheiber Sándor: „Válljóslás". — Egy talányos jóslásmód megfejtése 52

TÁRSADALOM.

A zsidóság helyzete, kulturális és szociális munkája Európa tizenhét államában

Egy éve immár, 1937-ben jelent meg *a budapesti zsidóság szociális munkájáról* szóló tanulmányom, amelyben kimutattam, mennyire szétfolyik az a munka, amit a budapesti zsidóság szociális téren kifejt s rámutattam arra, hogy a szociális munka valóságos labirintussá bonyolódik, úgy hogy a szociális tevékenység munkásai sem ismerik ki magukat benne, még kevésbbé azok, akik ennek a munkának áldását kívánnák élvezni. E tanulmány megírásának főcélja pedig az volt, hogy megértessem a budapesti zsidósággal, mennyire szükségessé vált a szociális munka központosítása s mily káros volna a további halogatás bármily okból e téren, amikor hiszen minden nap késedelme a zsidóság amugyis ritkuló sorait még jobban gyöngiti. Azóta egy teljes év telt el és csak most, 1938. derekán tettük az első lépést a központosítás gondolatának megvalósítása felé, holott a közben eltelt egy év alatt a magyar zsidóság helyzete rohamosan tovább rosszabbodott. A helyzet rosszabbodását fájdalmasan pecsételi meg az 1938. évi XV. t.-c., a zsidótörvénynek nevezett korlátozó rendelkezések életbelépése, amelyeknek súlyos következményei létalapjukban érintik felekezetünk tagjainak széles rétegeit. Már a törvény javaslatának benyújtása alkalmából nyomban megalakult a pesti izr. hitközség és pesti chevra kadisa pártfogó irodája, mely hivatva van a pesti zsidóság szociális tevékenységét irányítani.

A feladatok egész sorozata tornyosul elénk e téren és éppen ezért lelkiismereti kötelességet vélek teljesíteni, amikor e tanulmányom kiadásának alkalmát is felhasználom arra, hogy újból felhívjam minden illetékes tényező figyelmét a szociális munka rendszeres megszervezésének szükségességére, mert ha ezt nem valósítjuk meg legsürgősebben, épúgy vétkezünk zsidóságunk, mint önmagunk ellen.

Múlt évi tanulmányomban is hivatkoztam már a kül-

földi példákra, amelyek tanúságot tehetnek a központilag megszervezett szociális munka előnyeiről. Ma, amikor már megvalósítottuk, egyelőre a pesti hitközség területén, az irányító irodát, úgy vélem, hasznos lehet megismerni a külföldi zsidók szociális munkáját, hogy ebből okulva, megvalósíthassuk mindazt, ami a mi viszonyaink mellett a magyar zsidóság átmentése érdekében szükséges. Éppen ezért ezuttal részletesen kívánom ismertetni a külföldi zsidó szociális munkát, annak igazolására is, hogy eredményes és valóban szociális munka csakis ott lehetséges, ahol ez a munka központilag van megszervezve.

E tanulmány anyagát azokból az adatokból merítettem, amelyeket *a zsidó szociális munkának az 1936. év július 8-tól 10-ig Londonban megtartott harmadik nemzetközi kongresszusa gyűjtött egybe.* A kongresszus alkalmából Magyarországon kívül tizenhét európai és nyolc tengerentúli állam zsidó szociális munkájáról készült beszámoló jelentés.

E tanulmány keretében csupán az európai államokban élő zsidók szociális munkáját kívánom összefoglalva ismertetni, még pedig olyképen, hogy elsősorban az egyes országok zsidóságának politikai helyzetéről és kultúrális tevékenységéről kívánok tájékoztatást nyújtani, azután pedig országonként külön a szociális tevékenységet igyekezem ismertetni.

Az első szempont, amelyet általánosságban a külföldi zsidóság szociális munkájánál vizsgálat tárgyává tettünk, az volt, vajjon a zsidó szociális munka egyáltalán meg van-e szervezve az illető országban? Erre nézve meg kell állapítanunk, hogy *tizenhét európai állam közül tizenkét államban* többé-kevésbbé a zsidó szociális munka, még pedig egyes helyeken a legideálisabban, igenis, *meg van szervezve és csak öt olyan állam van, melyben a zsidó szociális munka épen olyan szervezetlen, mint nálunk.* Ámde figyelembe kell vennünk, hogy ebben az öt országban a zsidóság lélekszáma sokkal kisebb, mint Magyarországon, míg azokban az országokban, ahol a zsidóság lélekszáma nagyobb, ott a zsidó szociális munka rendszeres megszervezettségét állapíthatjuk meg. Semmivel sem menthető tehát az, hogy Magyarországon, ahol a zsidóság lélekszáma 445.000, a zsidó szociális munka mindeddig nemcsak országos vonatkozásban, hanem még az egyes hitközségeken belül is szervezetlen, olyannyira, hogy azt szociális munkának tulajdonképen nem is lehet nevezni.

A szociális munkának egészben vagy jórészben való

szervezettségét látjuk: *Angliában, Ausztriában, Belgiumban, Dániában, Danzigban, Franciaországban, Hollandiában, Jugoszláviában, Lengyelországban, Litvániában* és *Luxemburgban.* A szociális munka szervezetlenül folyik: *Csehszlovákiában, Lettországban, Olaszországban, Spanyolországban, Törökországban* és eddig, sajnos — minálunk is.

A zsidó szociális munka híven tükrözteti vissza az egyes országokban élő zsidók politikai helyzetét és a munka iránya, különösen az utolsó években, mutatja azt is, milyen magatartást tanúsít az illető ország a zsidók bevándorlásával szemben, mert ott, ahol a zsidók politikai helyzete kedvezőtlenre fordult, ott a zsidó szociális munka előterében az egyes foglalkozási ágbeliek átminősítésének munkája áll és ennek a munkának kiegészítéséül, jobban mondva: megelőzéséül mindenütt pályaválasztási tanácsadókkal találkozunk, viszont azokban az országokban, melyekben a zsidók valamelyes bevándorlása még lehetséges, ott a szociális munka előterében e pillanatban a bevándorlókon való segítés munkája áll.

Azt is megállapíthatjuk, hogy különösen a keleteurópai országokban igen lényeges szerep jut a zsidó szociális munkában a nemzetközi zsidó szervezeteknek, mint a Joint-nak, az Ort-nak, tehát a mezőgazdasági és ipari kérdésekkel foglalkozó zsidó szervezetnek és az Ose, az egészségügyi kérdésekkel foglalkozó zsidó szervezetnek. Mindenekfölött pedig szembetünő az, hogy a zsidó szociális munkában mindenütt oroszlánrész jut a zsidó hitelszövetkezeteknek, a zsidó bankoknak, és meg kell állapítanunk, hogy nincs olyan ország Európában, amelyben ilyen hitelt nyújtó intézmények ne volnának. Csak egyetlenegy ilyen ország van Európában és ez Magyarország, ahol ilyen intézményt a magyar zsidóság 1938 közepéig még nem tudott, vagy mondjuk, képtelen volt létesíteni. Pedig az egyes országok zsidó szociális munkájának jelentéseit átolvasva, meg kell állapítanunk, hogy ezek a hitelintézetek, amelyek néhol csak egyletek, valóban áldásos működést fejtenek ki és elsősorban nyújtanak igazi segítséget bajba jutott hitsorsosaiknak. Most végre, e tanulmány megjelenésével egyidejüleg Budapesten is megalakul az első zsidó hitelszövetkezet, amely remélhetően be fogja váltani a hozzáfüzött reményeket.

Általánosságban kell végül megállapítani azt is, hogy a legtöbb országban, még pedig főképen azokban az országokban, ahol a zsidó szociális munka szervezettségét látjuk, ez a munka a maga anyagi fedezetét tulnyomórészt a hit-

községi adó pótlékolásából meríti és a szükségletnek csak kisebb részét fedezi gyűjtésekkel.

Ez általános szempontok ismertetése után, legyen szabad most csoportonként közölnöm az egyes országokra vonatkozó adatokat.

I.

Tizenhét európai ország zsidóságának helyzete.

Országról-országra haladva a bennük élő zsidó népesség adatait, továbbá a hitközségekre vonatkozó adatokat, valamint a zsidó lakósság gazdasági helyzetére és kultúrális tevékenységére vonatkozó adatokat a következőkben ismertethetjük:

1. Anglia.

A zsidó lakósság száma 320.000 (az összlakósság 0.7%-a). Zsidók kivándorlásáról itt beszélni nem lehet, a bevándorlás pedig a legnagyobb nehézségekbe ütközik. Hitközségi élet Angliában nincsen, a zsidók felekezeti tevékenykedése a templomok körül folyik, erős szerepe van az ú. n. liberális zsinagógáknak. Zsidók minden nagyobb angol városban élnek. A zsidók foglalkozása a legkülönfélébb.

Angliában különféle alapítványokból a zsidó ifjúság intenzív nevelése folyik és pedig az apró gyermekektől egészen a serdülő ifjúságig. Angliában a legszélesebb körű tanszabadság lévén, zsidó iskolák alig vannak. A nem zsidó iskolákban pedig a vallásoktatás nem kötelező s ezért egész sereg Talmudtóra-iskola működik, amelyekben a legszebb eredményeket érik el.

A zsidó kultúra terjesztését erre a célra alakult társaságok művelik, amelyek bőséges anyagi eszközökkel rendelkeznek.

2. Ausztria.

Előre kell bocsátanunk, hogy az itt közölt adatok az 1936. évi, tehát az Anschluss előtti időből származnak.

Ausztriában a zsidók száma 192.000 (az összlakósság 3%-a), ebből Wienben él 176.000, a többi 16.000 91 más

községben. A legnagyobb hitközségek a wienin kívül Baden 1379 zsidóval, Graz 1720 zsidóval. Ausztriában 33 hitközség működik, amely hitközségek egy munkaközösségben vannak tömörülve. Ausztriában a zsidók foglalkozásszerinti statisztikája nem áll rendelkezésre. Meg kell azonban állapítani, hogy a zsidó lakósság túlnyomó része kereskedelemmel foglalkozik. De nagy számban vannak képviselve a zsidók az orvosok és ügyvédek között. Van néhány zsidó földbirtokos is. Az utóbbi években már nehézségek mutatkoztak az összes foglalkozási ágakban a zsidók számára. Ez volt az oka annak, hogy az utolsó években a gazdasági és politikai helyzet folyományaképen különösen a zsidó fiataloknál nagyobb arányú kivándorlás észlelhető, még pedig részben Palesztinába, részben különféle tengerentúli államba, 1935-ben Wienből 1952 személy vándorolt ki, ebből 618 Palesztinába, 1334 más tengerentúli államokba. A bevándorlók legnagyobb száma viszont Németországból adódott, ezek azonban csak átmenetileg tartózkodhattak Ausztriában, minthogy munkavállalási engedélyt külföldi nem kaphatott.

Ausztriában az elemi és középiskolában a zsidó ifjúság tanulási lehetősége az Anschlussig egészen normális volt. A zsidó ifjúság legnagyobb része középiskolát is végzett és igen nagy volt az egyetemekre való özönlés, noha a zsidó orvosok a közkórházakban és betegpénztárakban már erősen vissza voltak szorítva. Mégis az orvosi fakultáson a zsidó hallgatóság volt legutóbb is a legnagyobb számban.

A zsidóság Wienben két 4 évfolyamos elemi iskolát, egy 8 évfolyamos elemi iskolát és egy reálgimnáziumot tartott fenn. Az állami és városi iskolákban a heti 2 órai vallásoktatást a hitközség igyekezett pótolni 32 héber- és nyelviskolával, ezenfelül szubvencionált 23 egyleti Talmudtóra-iskolát. Intenzíven volt kiépítve az ifjúsági istentisztelet intézménye. Minden tanuló hetenként a heti bibliai szakasz lényegesebb részeit és a zsidó szokásokat tartalmazó szépen kiállított lapot kapott. A tanulóifjúság részére a Zsidó Szülők Kultúrális Szövetsége ifjúsági lapot adott ki.

A felnőttek oktatása is intenzíven folyt és pedig az 1924-ben alapított Maimonides-intézetben, valamint a Zsidó Kultúrtársaság által rendezett előadássorozatokon. A Zsidó Kultúrtársaság német nyelvű zsidó színházat is tartott fenn.

A zsidó hitközség könyvtáraiban 38.000 kötet van és pedig $^3/_4$ részben hebraika.

A zsidó ifjúság a sport terén ugyancsak tevékenykedett. A legnagyobb zsidó sportegyesület a Hakoah volt, amelett úgy Wienben, mind a nagyobb vidéki városokban Makkabi-tornászcsapatok működtek.

3. Belgium.

A zsidók lélekszáma 90.000 (az összlakósság 1.1%-a), ezeknek tulnyomó része lengyelországi származású. Brüsszelben 30.000, Antwerpenben 50.000 a zsidók lélekszáma. Brüsszelben 2 hitközség van, ezek közül az egyik orthodox. Antwerpenben 3 hitközség működik. A zsidó lakósság Belgiumban szakmunkásokból, iparosokból, főképen gyémántköszörűsökből, kereskedőkből és részben orvosokból és ügyvédekből áll. Belgiumban az utolsó években a zsidók mérsékelt bevándorlása észlelhető, főképen Németországból.

Belgiumban külön zsidó iskolák nincsenek, a zsidó ifjúság héber oktatása intenzíven folyik iskolán kívül. Nagy gondot fordítanak a zsidó tanoncok vallásos nevelésére.

A zsidó ifjúság Makkabi-sportegyletekben van tömörülve.

4. Csehszlovákia.

Az itt következő adatok is természetesen az 1936-iki Csehszlovákiára vonatkoznak.

A zsidók száma 357.000 (az összlakósság 2.4%-a). A zsidó lakósságnak faluról és kisebb városokból a nagyobb városokba való törekvése feltűnő. Igy például a csehországi zsidók fele Prágában és a csehországi zsidók $^4/_5$-e a cseh nagyvárosokban él. Csehszlovákia területén minden olyan helységben, melyben zsidók nagyobb számban élnek, hitközségek működnek. A hitközségi élet különösen Szlovenszkóban és Ruszinszkóban fejlődött ki, egyes városokban két hitközség is működik. Csehszlovákiában kb. a zsidók fele kereskedelemből, 9%-a mezőgazdaságból él. Erősen van képviselve a zsidóság az egészségügyi szolgálatban és az egyéb szabadfoglalkozásokban. Érdekes adat, hogy amíg Csehországban a zsidók 41%-a kereső, addig Ruszinszkóban ez az arányszám 24.7%. Érdekes az is, hogy 1932 óta a zsidók kivándorlása, főképen Palesztinába állandóan emelkedő tendenciát mutat, aminek a fiataloknál gazdasági okai vannak. Tapasztalható azonban

az is, hogy a Palesztinába kivándorlók között elég szép számmal tőkepénzesek is vannak. Igy az 1932—1936. években 3215 személy vándorolt ki Palesztinába, ezek közül 458 kapitalista.

Csehszlovákiában minden nagyobb hitközség saját elemi iskolával és polgári iskolával rendelkezik, különösen Szlovákiában, míg Morvaországban és Csehországban zsidó iskola alig van. Munkácson héber nyelvű gimnázium is működik. A vallásoktatást az egyes hitközségek látják el. Szlovákiában nagyszámú jesiva is működik és első helyen említendő a pozsonyi nyilvános jogú rabbi-iskola.

Egész Csehszlovákiában igen tekintélyes zsidó kultúrális munka folyik, melyből a cionista szervezetek jelentékenyen veszik ki részüket. Csehszlovákia minden nagyobb városában Makkabi-tornaegyesületekbe tömörül a zsidó ifjúság egy része.

5. Dánia.

A zsidók száma 5800 (az összlakósság 1.6%-a). Ugyszólván az összes zsidók Kopenhágában élnek, míg más városokban és falvakban csak elszórtan találhatók zsidók. A zsidóság 20%-a kereskedő, 20%-a iparos és munkás, 8%-a szabad foglalkozású, a többi megoszlik az egyéb foglakozásli ágban. Kivándorlás nincsen, de bevándorlás sincs, minthogy 1933 óta a kormány idegeneknek nem ad munkavállalási engedélyt. Kopenhágában csak egy hitközség van.

Dániában és pedig Kopenhágában van: egy zsidó elemi iskola fiúk és leányok részére, egy talmudtóra iskola és egy zsidó óvoda. Ezeket az intézményeket alapítványok hozamából tartják fenn, a hitközség támogatásával. Egyébként a zsidó ifjúság minden korlátozás nélkül látogathatja az állami és községi iskolákat, valamint az egyetemeket. A zsidó kultúrális nevelést központosított ifjúsági szervezetek végzik, különféle politikai és vallási tendenciákkal és ezek a zsidó ifjúsági kultúrális szervezetek a Skandináv Zsidó Ifjúsági Szervezetekhez tartoznak. E szervezetek székhelye: Kopenhága.

6. Danzig.

Danzig szabad városában a zsidók száma 7000 (az összlakosság 2%-a). A zsidók 90%-a él Danzig városában, 8%-a kisebb városokban és 2%-a falvakban. A zsidók 70%-a

kereskedő, 20%-a munkás és 10%-a szabad foglalkozású. Megdöbbentő, hogy a kivándorlások száma Danzigból az utóbbi évek folyamán 5000-re emelkedett, igaz ugyan, hogy kb. ennyi a Lengyelországból való bevándorlások száma is. Danzigban több hitközség működik.

Danzigban most lépnek a megvalósulás stádiumába a speciális iskolák. Egyelőre csak zsidó ovodák működnek, természetesen jesivák is, ezenfelül az ifjúság különféle szervezetekbe van tömörülve, ilyenek: a Zsidók Ifjúsági Ligája (Bar-Kochba), Makkabi-Hacair, Bethar, stb. szervezetek.

7. Franciaország.

A zsidók száma 200.000 (az összlakósság 0.4%-a). A franciaországi zsidók ¾ része, kb. 150.000 Párizsban él, a többi elszórtan az ország más részében. A franciaországi zsidók fele orosz és lengyel nemzetiségű, akik között igen nagy számban vannak munkásemberek és iparosok, egyébként a franciaországi zsidók minden foglalkozási ágban találhatók. Franciaországban a zsidók kivándorlásáról csak annyiban lehet beszélni, hogy az ideiglenesen letelepültek vándorolnak tovább onnan jelentékeny számban, de az állandóan ott elhelyezkedettek közül kivándorlás ugyszólván egyáltalán nincs. Annál nagyobb azonban a bevándorlás, különösen Németországból, még pedig az utolsó öt évben, noha az idegenek foglalkoztatása az utóbbi időben a legnagyobb nehézségbe ütközik. Párizsban jelentékeny hitközségi élet van, a párizsi hitközség önkéntes hozzájárulásokból tartja fenn magát.

Franciaországban ismeretlen fogalom a felekezeti iskola. A vallásoktatás iskolán kívül történik talmudtóra iskolák révén.

A zsidó kultúra terjesztése az orosz és lengyel zsidók által létesített Zsidó Egyesületek Föderációja révén történik a legintenzívebben és pedig azzal a célzattal, hogy a zsidó bevándoroltakat közelebb hozzák a francia kultúrához és hogy kiegészítsék zsidó nevelésüket.

Párizsban 1933-ban zsidó nyilvános könyvtár is létesült két olvasóteremmel.

8. Hollandia.

A zsidóság száma 112.000 (az összlakósság 1.4%-a). A zsidók száma és számaránya állandóan emelkedő tendenciát

mutat, minthogy pedig a születések arányszáma a zsidóknál lényegesen alacsonyabb, mint általánosságban, ennélfogva a zsidóság növekedésének oka a bevándorlás. Különösen tapasztalható ez az utolsó években, amikor Németországból jelentékenyebb zsidó bevándorlás történt. A Hollandiában élő 112.000 zsidóból 91.000 a nagy városokban lakik, így Amsterdamban egyedül 66.000 zsidó él és itt az összlakósság 8.6%-át teszi. Hollandiában a városokban rendszerint két hitközség működik és pedig egyet az askenázi zsidók, egyet pedig az u. n. portugál zsidók tartanak fenn. Az utóbbiak száma azonban ma már jelentéktelen. A zsidók 33.7%-a iparos, 45%-a kereskedő, 0.1%-a mezőgazdász, 6.9 %-a szabad foglalkozású.

Hollandiában ugyancsak a legszélesebbkörű tanszabadság lévén, zsidó iskolák nincsenek. A községi és állami iskolákban a vallásoktatást a hitközségek látják el. Ezenfelül Amsterdamban az askenázi rítusú zsidó hitközség a héber iskolák sorozatával rendelkezik, amelyek több évfolyamúak és ezekben az iskolánkívüli vallásoktatás folyik és pedig nemcsak hétköznapok délutánjain, hanem vasárnap délelőttökön is. Ezekbe az iskolákba 1700 tanuló jár. A portugál rítusú ilyen héber iskolába 200 tanuló jár. Az egyik ilyen héber iskola mellett leányok részére kézimunkaoktatás is folyik. Zsidó leányok részére egyébként háztartási iskola működik. Érdekes, hogy nem minden állami és községi iskolában engedik meg a vallásoktatást és azok az iskolák, amelyek a vallásoktatást megengedik, egy zsidó közalapból támogatást kapnak.

A felnőttek oktatása és a zsidó kultúra terjesztése különféle társaságok révén történik. Az amsterdami egyetemi könyvtár külön osztályban foglalkozik a zsidótárgyú tudománnyal és ez a könyvtár alapítója után a Biblioteka Rosenthaliana nevet viseli. A portugál rítusú hitközség nagyértékű könyvtárral rendelkezik. Ugyancsak értékes a zsidó levéltár, amely a hollandiai zsidóság történetére nézve felbecsülhetetlen adatokat őriz. Külön társaság foglalkozik a zsidó tárgyú tudományos könyvek kiadásával.

9. Jugoszlávia.

A zsidók száma 75.009, ami az összlakósság 1.2%-ának felel meg. A zsidóság össz-számából 44.000 a hét legnagyobb városban lakik, 18.000 a kisebb városokban és 13.000 falvakban él.

Jugoszlávia területén 110 neológ és 12 orthodox hitközség van. A neológ hitközségek az Izraelita Hitközségek Szövetségében vannak tömörülve és ebbe a szövetségbe a 75.000 zsidóból 70.000 tartozik. Az orthodox hitközségek az Orthodox Hitközségek Szövetségében vannak tömörülve.

A zsidóság itt is főképen kereskedelemmel és iparral foglalkozik, emellett számos zsidó orvost és számos zsidó ügyvédet találunk. Itt is a zsidók egészségtelen gazdasági strukturájának tulajdonítható az, amit egyébként szerte Európában tapasztalhatunk, hogy t. i. a zsidók túlnyomó részt városokban laknak.

A zsidók kivándorlásáról Jugoszláviában alig lehet beszélni, a fiatalság egy része (számszerint évente 30—35) és kb. 10—15 család Palesztinába vándorol. Ezzel szemben a németországi viszonyok folytán 1933. óta mérsékelt bevándorlást tapasztalhatunk, megállapítható azonban, hogy az általános munkanélküliség folytán ezek a bevándorlók nem foglalkoztathatók, ennélfogva azok, akik megfelelő tőkével nem rendelkeznek, kénytelenek rövid ott tartózkodás után az országot ismét elhagyni.

Jugoszláviában zsidó elemi iskola csakis Szabadkán működik, ellenben ovoda van Belgrádban, Zágrábban, Ujvidéken, Szarajevóban és Bitoljnban. Az utóbbinak különösen szociális szempontból van jelentősége, minthogy ebben az óvodában helyezik el a rendkívüli nyomorban nevelkedő gyermekeket. Zágrábban ezenfelül két tanoncotthon is működik és pedig az egyik fiútanoncok, a másik leánytanoncok részére. A zsidó fiatalság száma az elemi-, közép-, ipar- és főiskolákban kb. 9000.

Egyébként Jugoszláviában is az iskolákban folyó vallásoktatáson kivül, számos héber iskola, Talmudtóra iskola, sőt néhány jesiva is működik.

A nagyobb hitközségek meglehetős zsidó kultúrális munkát is kifejtenek.

10. Lengyelország.

Az ország 32 milliónyi összlakosságából kb. 3 millió a zsidó, tehát a zsidók arányszáma kb. 10%-os.

A lengyelországi zsidók helyzete a lehető legtragikusabb. Ez a tragédia az ország önállósításának első órájától fogva vette kezdetét. A tragédia oka pedig a politikai okokon kívül a lehető legsúlyosabb gazdasági válság, amelyet a földművelés állandó krízise és a városokban egyre nagyobb méreteket öltő foglalkozásnélküliség és az egész országban ennélfogva növekvő szegénység váltott ki. A szegénység a gazdasági életben a mindennapi kenyérért folytatott rettenetes versenyt okozott, amely versenyben az egyébként mindenütt alkalmazkodni tudó zsidó lakósság teljesen lemaradt, elannyira, hogy a zsidók körében a testileg és lelkileg degeneráltak száma egyre növekszik, úgy hogy a lengyelországi zsidók helyzete kell, hogy a világ összzsidóságát is foglalkoztassa.

Amíg a többi európai államban azt tapasztaljuk, hogy a zsidó lakósság a városok felé gravitál és ennélfogva a városokban, különösen pedig a nagyobb városokban, a zsidó lakósság arányszáma növekvő tendenciát mutat, vagy legalább is stabil, addig Lengyelországban a helyzet forditottját látjuk, nevezetesen azt, hogy amíg általánosságban a városi lakósság száma növekedik, addig az ott élő zsidók száma csökken. Ennek magyarázata egyrészt az, hogy a természetes szaporodás a lengyel zsidóknál, mely az utolsó évtizedekig az összes európai államok között e tekintetben vezetett, döbbenetes csökkenést mutat, másrészt a magyarázat a már említett degenerálódásban rejlik, ami a zsidóságnak saját sorsával való nemtörődésében nyer kifejezést. A lengyel zsidóság szörnyű helyzete abban is nyilvánul, hogy amíg a nemzsidó lakósság 57%-a dolgozó, addig a zsidó lakósságnak csak 33%-a nevezhető dolgozónak.

A hitközségi élet Lengyelországban erősen kifejlődött. Jelenleg 900 hitközség működik az országban. A lengyel törvények előírják, hogy a zsidó hitközségek a vallási szükségletek fedezésén kívül bizonyos összeget kötelesek a zsidó lakósság szociális szükségleteinek kielégítésére fordítani. Ezzel a rendelkezéssel az állam teljes egészében a hitközségekre hárította a szegény zsidók ellátásának feladatát. Ezt az ellátást azonban a hitközségek, amelyeknek helyzete egyébként szomorúan tükrözteti vissza az egész lakósság súlyos gazdasági helyzetét, olyképen teljesítik, hogy csak alamizsnákat osztogatnak, mert komoly gondozási munkára nincs meg az anyagi eszközük. Csak az utóbbi években tapasztalható a nagyobb városokban lévő hitközségek kebelében a komolyabb gondozási munka felé való törekvés és 300 olyan hitközség van már, amely elsősorban hitelintézetek felállításával kívánt a szükölködők helyzetén javítani.

A zsidó lakósság dolgozó rétegeinek kb. 33%-a kereskedelemmel és 40%-a iparral foglalkozik, míg a többi dol-

gozó lakósság a legkülönfélébb foglalkozási ágakban található. Úgy a zsidó kereskedők, mint a zsidó iparosok túlnyomórészt kiskereskedők és kisiparosok. Minthogy pedig az állam különféle rendelkezésekkel úgy a kereskedelmet, mint az ipar üzését iskolai képzettséghez kötötte, a különféle zsidó szervezetek legfőbb feladata arra irányult, hogy a zsidók számára ezt az iskolai képzettséget megadja, ami azonban még ma is a legnagyobb nehézségekbe ütközik, mert különösen az ország tekintélyes számú orthodox zsidó lakóssága idegenkedik a szakmai iskoláztatástól. Erről a súlyos problémáról egyébként a szociális munka keretében még részletesebben fogunk beszélni.

De komoly probléma a kivándorlás kérdése is. A háború előtt a mai Lengyelország területén évente több mint 40.000 zsidó vándorolt ki, ami azt jelenti, hogy a zsidó lakósság egész természetes szaporodási mennyisége évente kivándorolt és ennek folytán a kivándorlás volt a zsidó túlnépesedésnek levezető útja. A háború alatt ez a kivándorlás úgyszólván szünetelt, ami a zsidó lakósság túlnépesedését eredményezte. Viszont a háború után a kivándorlás ismét hatalmas méreteket ölt, 1921—1925-ig a zsidó kivándorlás Észak- és Délamerikába eléri a 185.000-et, amely szám a következő 5 esztendőben 80—100.000-re csökkent. 1931-től a kivándorlás lehetősége még nehezebb lett, minthogy a bevándorlási országokban a bevándorlás lehetősége korlátoztatott, úgy hogy a tömeges kivándorlás lehetőségének lényeges csökkenése ismét egy oka annak, hogy a lengyelországi zsidó lakósság szegénysége és nyomora növekedett.

Igen tekintélyes a Palesztina felé való kivándorlás, így a palesztinai általános bevándorlásnak 50%-a Lengyelországból történik és 1922-től 1934-ig a Lengyelországból különféle országokba történt kivándorlásnak 34—61%-a Palesztinába történt. További adat az, hogy az utolsó 16 év alatt Lengyelországból Palesztinába 116.000 személy vándorolt ki, 1935-ben egyedül 26.000. A lengyelországi zsidó kivándorlás ez ismertetett hatalmas méretei azonban távolról sem elegendők ahhoz, hogy a Lengyelországban maradó zsidóság helyzete tekintetében némi enyhülés következhetnék be.

A lengyelországi zsidó lakósság helyzetén még az sem segít, hogy — amint már mondottuk — a természetes szaporulat lényegesen csökken, mert ez a körülmény legfeljebb a kivándorlások további csökkenésének veszi elejét. Az egyedüli lényeges segítség, amint mondottuk, a tömeges kivándorlás lehetősége volna és e téren az utolsó két évben a palesztinai bevándorlás ujabb súlyos korlátozása folytán ujabb katasztrófális nehézségek mutatkoznak, úgy hogy a zsidóság helyzete itt évről-évre rosszabbodik. Ezen a helyzeten, amint azt alább kifejtjük, a zsidó nemzetközi segitő szervek igazán dicséretes módon igyekeznek enyhíteni. Persze zsidók bevándorlásáról Lengyelországba alig lehet beszélni.

Lengyelországban, ahol a zsidóság nagy tömegei élnek, a zsidó iskolák különféle tipusainak egész sorozata áll fenn, ezen kivül vannak chéderek tömegesen és igen nagy számban jesivák. A zsidó iskolák nagy számban való létesítését itt az tette különösen indokolttá, hogy az állami iskolák egyáltalában nem elégítik ki a zsidó lakósság nagy részének a zsidó nevelés tekintetében való kivánalmait. De ezenfelül az állami és községi iskolák hiánya lehetetlenné is tette a zsidó lakósságnak, hogy összes gyermekeiket ezekbe az iskolákba járassák. Ezenfelül az a tény, hogy az állami iskolák tanrendjében a zsidó vallásoktatást teljesen negligálták, a zsidókat nem tudta megbarátkoztatni ezekkel az iskolákkal. Igaz ugyan, hogy a kormány fenntart kizárólag zsidó gyermekek részére is iskolákat, ezek az ú. n. Sabathuvkák, amelyek abban különböznek a többi nyilvános iskolától, hogy ezekben respektálják a szombatot, egyébként azonban ezek az iskolák sem elégítik ki a lengyel zsidóság igényeit. Különben is az utóbbi években az állami és községi iskoláknak zsidó gyermekek részére való látogatása mindinkább nehezebbé válik az ezekben az iskolákban uralkodó antiszemitizmus következtében.

Igy jöttek létre a következő iskolatípusok a lengyelországi zsidó gyermekek részére:

A központi zsidó iskola-szervezet iskolái, főképen a zsidó proletár gyermekek oktatására, melyek tisztán világiak és tanítási nyelvük a jiddis nyelv, amely a gyermekek otthoni nyelve. Az iskolák tanterve ugyanaz, mint az állami elemi iskoláké, sok időt szentelnek azonban ezekben a lengyel nyelv és a kézimunka tanításának, az általános kulturális értékeknek és különösen a modern világi zsidó kultúrának és nyelvnek. Ilyen iskola 169 van, 16.486 gyerekkel.

A másik iskolatipus: a Tarbuth-iskolák. Ezt az iskolát főképen a cionisták és az alacsonyabb középosztálybeliek használják. Az iskolatipus szintén megfelel az elemi iskolának és ezekben a rendszer világi, a tanítási nyelv a héber. Ezekben az iskolákban is nagy fontossága van a lengyel nyelvnek. Ilyen iskola 269 van, 44.780 tanulóval.

A harmadik típus a Schul-Cult. Ezt a típust 1928-ban alapították azok, akik sem a proletáriátus iskoláival, sem a Tarbuth-iskolák rendszerével nem voltak megelégedve. Az iskola felveszi a harcot az asszimiláció veszélye ellen. Tanítási nyelv a jiddis ugyan, de széles teret juttat a tanterv a hébernek is. Ezek az iskolák is az elemi iskoláknak felelnek meg, jellegük világi és zsidó nemzeti. Ilyen iskola 16 van, 2343 tanulóval.

A negyedik típus: a Javneh-Mizrachi-iskolák. Ezek cionista vallási iskolák, céljuk a gyermekek vallási, nemzeti szellemben való nevelése. A tanulók szigorúan orth. szülők gyermekei, a tanterv kettős: és pedig világi és vallási. A zsidó tudományok tanítási nyelve a héber, a világi tárgyakat lengyel nyelven tanítják. Ilyen iskola van: 220 elemi iskola, 3 középiskola, 4 jesiva és néhány u. n. Beth Hamidras. A tanulók száma összesen 15.923.

Az ötödik típus: az u. n. vallási iskolák rendszere. Ez az iskolarendszer felölel chédereket, Talmudtóra-iskolákat, jesivákat és Beth Jakob-iskolákat. A chédereket főképen a Harv-társaság tartja fenn és pedig a hajdani Lengyelország és Galicia területén, valamint a vilnai kerületben. A chéderek száma: 267, még pedig 49.123 tanulóval. Ezekben az iskolákban a tanítási nyelv a jiddis és a 267 chéder közül csak 14 olyan elemi iskola van, amelynek tanterve azonos az állami iskoláéval.

A vallási iskolák rendszerébe tartoznak a Beth Jakob iskolák leányok részére és esti tanfolyamok ugyancsak leányok részére. Ilyen iskola 248 van, 35.585 tanulóval.

Ugyancsak a vallási iskolák rendszerébe tartoznak a jesivák is, amelyekben jórészt iskolaköteles koron felül levő tanulók vannak. A jesivák száma 167, 15.941 tanulóval.

Összesen tehát 1465 zsidó iskola működik, 180.181 tanulóval, akik közül kb. 144.000 gyermek iskolaköteles korban van, ami azt jelenti, hogy az összes iskolaköteles zsidó gyermekeknek 40%-a zsidó iskolákat végez.

Igen fontos szerepük van az itt felsorolt iskolákon kívül a kereskedelmi iskoláknak, melyekben nemcsak a kereskedelmi, hanem az ipari pályára is előkészítik az ifjúságot. Lengyelország összes kereskedelmi iskoláiban kb. 29.000 tanuló van és ezek közül 4.000 zsidó, ami 14%-nak felel meg. Minthogy azonban, amint már említettük, Lengyelországban a kereskedelem és ipar ügye szakképesítéshez van kötve, a zsidók számára, akik nagy számban szerepelnek a kereskedelem terén, különös fontossággal bírnak ezek a kereskedelmi iskolák és szaktanfolyamok, épen ezért a nemzetközi zsidó szervezetek, mindent elkövetnek, hogy ilyen zsidó iskolákat létesítsenek. Így az Ica 14 rendes kereskedelmi szakiskolát tart fenn 2283 tanulóval, fenntart továbbá 32 kereskedelmi szaktanfolyamot, 758 tanulóval és 11 u. n. Patronázst 1673 tanulóval.

Az Ort, mely Lengyelországban 16 év óta folytat működést, egész hálózatát építette ki a kereskedelmi szaktanításokat szolgáló intézményeknek. Így Vilnában alapított az Ort egy zsidó technikai iskolát, létesítette továbbá egész sorát a kézműves szakiskoláknak, melyek munkahelyekkel kapcsolatosak, felállított szakiskolákat felnőttek részére és kereskedelmi nevelési iskolákat férfiak számára, végül kereskedelmi nevelő iskolákat kézművesek számára és pedig mesterek, tanoncok, segédek és szakmunkások részére. Az Ort iskola típusai tehát a következők:

a) elemi kereskedelmi iskolák,

b) tanfolyamok felnőttek részére, akiknek nincsen még szakmájuk,

c) befejező kereskedelmi szaktanfolyamok kézművesek számára és

d) tanfolyamok kézművesek számára, akik a tanfolyam elvégzése után hivatalos vizsgát tesznek.

Ezeket az iskolákat kb. 4000-en látogatják évente és 1935-ig 25.313 személy tanult ezekben az iskolákban egy-egy szakmát.

Az Ort igen fontos szerepet tölt be azzal is, hogy a gyáripari városok körüli vidék zsidó fiatalságát, sőt a felnőtteket is előkészítik a gyári munkára és képesítik őket a szakmunka speciális ágazataiban.

Kereskedelmi szakiskolák szükségességét már az orthodox körök is felismerték és már van is 11 intézményük erre a célra, egyelőre 570 tanulóval.

A szaktanítók kiképzése megfelelő intézetekben történik, több ilyen tanítóképző iskola működik, sőt az orthodoxok is fenntartanak egy tanító szemináriumot 170 tanulóval.

Egyébként a zsidó ifjúságnak munkássá, illetve iparossá való nevelésével az említetteken kívül más szervezetek is foglalkoznak, így a Centoss (társaság a lengyelországi gyermekek védelmére és árvák gondozására), mely jelenleg 65 szakmában 2164 gyermeket nevel és az utolsó tíz évben 6000 gyermeket nevelt munkássá, illetve iparossá.

Zsidó tanulókat látunk a lengyelországi magasabb isko-

lákban is. Ezekben az iskolákban, amíg a nem zsidó hallgatók száma állandóan emelkedik, — így legutóbb 38.000-ről 50.000-re, — addig a zsidóvallású hallgatók száma csak 8121-ről 8173-ra emelkedett, úgyhogy az arányszámuk 21.5%-ról 17%-ra csökkent. A lengyelországi zsidó ifjúság tanulmányi lehetőségeire jellemző, hogy a külföldi diplomások 70%-a zsidó vallású, így az elmúlt évek egyikében 14 zsidó kapott lengyelországi orvosi és 59 külföldi orvosi diplomát.

A felsőbb iskolákat látogató zsidók helyzete napról-napra rosszabb, aminek egyes kirívó jelenségeiről a hírlapokból is értesülünk és aminek jellemzésére csak felemlítem, hogy a zsidó főiskolai hallgatók segélyezési egyleteit a kormány nemrég feloszlatta.

A lengyelországi zsidó kulturális munkát a kulturális társaságoknak egész sorozata végzi. Ezek közül a legnagyobb a kulturliga, melynek 160 fiókja van és amely széles körű kulturális tevékenységet fejt ki az ország zsidó tömegei körében. Ennek a ligának van egy központi és 900 fiók-könyvtára. A résztvevők száma eléri a 350.000-et. A másik nagy kultúrtársaság a Zsidó Társaság az Ország Ismeretére, amelynek 32 fiókja van 5000 taggal. Ennek a társaságnak feladata a lengyel terület tudományos anyagát történelmileg és földrajzilag feldolgozni.

A harmadik, a Wecker-társaság, melynek feladata a zsidó kultúra terjesztése a zsidó munkás-osztály körében. Ennek a társaságnak 30.000 tagja van. A Wecker legfontosabb működési tere az önképzés. 210 városban 470 tanulmánkör van 9000 hallgatóval, másik fontos munkája a nyilvános felolvasások tartása. A Wecker 43 ifjúsági klubot tart fenn az országban, melyeknek olvasótermei vannak. E társaság fenntart négy gyakorló iskolát tanítók számára, összesen 228 hallgatóval.

A negyedik társaság a Freiheit, mely 1927 óta áll fenn, 260 fiókja van, 18.000 taggal. A Freiheit esti iskolákat szervezett sok városban 1175 tanulóval. A Freiheit könyvtárakat létesít, 57.000 könyvvel rendelkezik, az általa fenntartott könyvtárak olvasótermeiben a napilapok is találhatók és olvashatók.

Az ötödik társaság a Tarbut, melynek célja a héber kultura és irodalom terjesztése. Ennek 310 könyvtára van, 57.000 olvasóval. A könyvtárakban 40.000 héber könyvön kívül vannak jiddis, lengyel és orosz nyelvű könyvek is, nagy tömegekben. A társaság 280 esti tanfolyamot rendszeresített, ahol hébert tanítanak, tanítják továbbá Palesztina történelmét és földrajzát. Ezeken az esti tanfolyamokon a hallgatók száma országszerte eléri a 25.000-et. Ez a társaság fenntart klubot is és kiad három nevelésügyi ujságot.

A zsidó ifjúság számára sportkörök is működnek. A legfontosabb szerepe van a zsidó munkás-sportköröknek. Minthogy pedig a zsidó munkásság lakásviszonyai a legszörnyűbbek, ennélfogva ezeknek testi nevelése valóban igen fontos.

Ezek a zsidó sportkörök a sport-termek problémáival küzdenek, minthogy a hasonló demokratikus szervezetek feloszlatása miatt a zsidó sportszervezetek is sporttermek nélkül maradtak.

A legnagyobb sportszervezet a Makkabi, melynek 200 klubja és cserkész szervezete van 150.000 taggal. A Makkabihoz különféle cionista ifjúsági szervezetek is tartoznak, mely szervezetek 400 városban működnek, kb. 65.000 taggal. Egy másik sportszervezet, az u. n. Morgensteinszervezet, 17.000 gyermekkel, amely szervezet tanfolyamokat tart fenn testnevelési tanulók számára is.

Működik egy Stern-testnevelési szervezet a munkás-osztályok számára 1921 óta, amelynek 122 osztálya van, 11.000 taggal.

Végül működik a zsidó munkások sportklubja, a Hapoel, 1931 óta, 68 klubbal, 4700 taggal. Tagjainak 60%-a a palesztinai felépítési munkára előkészítő szervezetekből adódik.

11. Lettország.

A zsidók száma 93.000, ami az összlakósság 4.8%-ának felel meg. A városokban 87.000, vagyis a lakósság 11.18%-a, a vidéken pedig 6000, vagyis a lakósság 0.56%-a lakik.

A zsidók helyzete itt az utolsó 5—6 évben ijesztő mértékben romlott, ami a születések arányszámának csökkenésében mutatkozik, ezenfelül abban nyilvánul meg, hogy a zsidók kivándorlása ez idő alatt 600-re emelkedett. A kivándorlás majdnem kizárólag Palesztina felé irányult és a kivándorlás oka a gazdasági elhelyezkedés korlátozása a zsidókkal szemben. A zsidók 40%-a kereskedelemmel foglalkozik, a munkások, hivatalnokok és a szabad foglalkozásúak a zsidók 53%-át teszik.

Minden olyan helységben, ahol zsidók nagyobb számban laknak, hitközségek és pedig tulnyomórészt orthodox hitközségek működnek, amelyek azonban majdnem kizáró-

lag csak adminisztratív kötelességeiket teljesítik és a zsidók egyéb ügyeivel alig foglalkoznak.

Lettországban 62 zsidó elemi iskola működik 353 tanítóval és 1566 tanulóval, 4 zsidó kereskedelmi iskola 32 tanítóval és 375 tanulóval, végül fennáll 5 jesiva és földművelési iskola és egy kurzus zsidó nőrszők részére. Ezeket az iskolákat részben a hitközségek, részben külön szervezetek tartják fenn. Központi irányítás nincs és nincs oly szerv sem, amely a zsidó népesség szakszerű kiképzését a gazdasági helyzetre való figyelemmel irányítaná. Az említett iskolákon kívül különféle helyeken zsidó ovodák is működnek 3460 gyermekkel, ezenfelül van: 4 Talmudtóra iskola is, kb. 1000 tanulóval. Az ifjúság politikai pártok szerint van csoportosítva, az ifjúsági szervezetek munkája azonban az 1934. évben hozott új rendeletek folytán, majdnem teljesen megállt. A zsidó iskolák nagy számának az a magyarázata, hogy világi iskolák nincsenek, minthogy minden iskola egyházi felügyelet alatt áll.

A zsidó kultúrális munkát főképen a cionista szervezetek végzik, ezenkívül igen tekintélyes kultúrális munkát végez az ú. n. Agudah-szervezet, amely a kormánnyal e tekintetben állandó érintkezést tart fenn és amelynek képviselője képviseli a zsidó tanügyet a kultuszkormánynál.

12. Litvánia.

A zsidók száma 173.000, az összlakósság 7%-a. Érdekes, hogy 1923. óta erős bevándorlás mutatkozik és ez az oka annak, hogy 10 év alatt a zsidó lakósság 20-000-el emelkedett. A bevándorlás mellett 1930. óta a zsidók lényeges kivándorlása is észlelhető, így például 1930-tól 1935-ig 7000 zsidó hagyta el az országot.

A zsidók 21%-a iparos, 18%-a kereskedő, 1%-a mezőgazdász, 9%-a szabadfoglalkozású és 25%-a egyéb pályán működik. Feltűnő, hogy a zsidók aránylag milyen kevés százalékkal szerepelnek a kereskedők között, aminek az a magyarázata, hogy az utolsó években különféle monopóliumokkal a kereskedelmet kivették a zsidók kezéből.

A zsidók politikai helyzetének romlását mutatja az a körülmény, hogy amíg az állam önállósításának első éveiben a zsidók legszélesebbkörű jogait törvényileg biztosította, sőt a zsidó ügyek intézését egy külön minisztérium végezte, addig 1924 óta, évről-évre csökkentik a zsidók jogait s így folytonosan romlik a zsidóság helyzete.

Minden nagyobb helységben, amelyben zsidók vannak, hitközségek működnek, amelyek teljesítik a vallásos, kultúrális és a szociális feladatokat, nagyrészt önkéntes adományokból.

Litvániában a kormány által fentartott nagyszámú oly iskola működik, amelyekben a tanítási nyelv a héber, vagy a jiddis nyelv. E nyilvános iskolák zsidó tanulóinak száma 17.090, míg 10.000 zsidó tanuló az ú. n. Tarbuth-iskolákat látogatja. Ilyen iskola 98 helységben alakult. Ez iskolák 300 tanítóval rendelkeznek, amelyek közül 180 állást a kormány, 120 állást pedig a tanulók szülei fizetnek. Magasabbfokú zsidó iskolát 1700 gyermek látogat, 43 tanítóval, akik közül 33-at a kormány, 10-et pedig a tanulók szülei fizetnek. 3000 gyermek jár a Javne-iskolákba, amelyek a vallásos kiképzésre vetik a legnagyobb súlyt. A zsidó gyermekek közül mindössze 12% látogatja a litvániai nyilvános iskolákat, különösen a jobbmódú szülők igyekeznek gyermekeiket a litvániai nyilvános iskolákba küldeni.

Az említett iskolákon kívül van 5 héber főiskola, 450 tanulóval és 25 tanszeméllyel, 8 héber gimnázium, egy zsidó kereskedelmi iskola és egy zsidó gimnázium, ahol litván nyelven tanítanak. A litvániai egyetemeken a zsidó tanulók száma 500, ami a hallgatók 15%-ának felel meg, ez az arányszám 1932-ben 26½% volt, a csökkenés oka a felvételnek a zsidó tanulók számára történt korlátozása.

Úgy az ifjúság, mint a felnőttek részére az Ort által berendezett néhány ipariskola is működik. Meg kell még említeni, hogy az országban 24 zsidó ovoda is van, ezek közül 4 Kaunasban, kizárólag szegény gyermekek számára.

A felnőttek oktatása is intenzíven folyik. 12 városban a téli hónapok alatt kurzusokat tartanak fenn, ahol a zsidó történelem, a földrajz tárgyköréből és Palesztináról tartanak előadásokat. Ezeket a tanfolyamokat Kaunasban 65 felnőtt hallgató látogatja. A felnőttek oktatása azonban nemcsak kultúrális téren történik, hanem, amint már említettük, az ipariskolákban is folyik továbbképzés. Az országban 22 Makkabi-sportegyesület működik, 2343 aktív taggal. A sportegyesületeknél kiképzett sportoktatók irányítják a munkát. A másik sportalakulat: a Hapoel, melynek az országban 26 csapata van, 1800 működő taggal.

13. Luxemburg.

A Franciaország, Németország és Belgium ütközőpontjában lévő nagyhercegségben **a zsidóság száma 3500, ami az összlakósság 1%-ának felel meg.** A 3500 zsidóból 2500 a fővárosban, Luxemburgban lakik, a többi a kisvárosokban.

A zsidó lakósság főképen kereskedelemből él.

Számottevő hitközségi élet csak a fővárosban, Luxemburgban észlelhető. Hivatalos központja a zsidóságnak a Landeskonsistorium. Az országos rabbi hatásköre nemcsak a fővárosi nagy hitközségre, hanem a nagyhercegségben lévő többi hitközségre is kiterjed.

Az ország különleges elhelyezkedése magával hozza azt, hogy különösen Németországból nagyobb számú bevándorlás történik, így például az elmúlt évben 600, főképen Saar-vidéki német telepedett le, akiknek fele azonban kénytelen volt rövid tartózkodás után az országot ismét elhagyni, minthogy az ujabb rendelkezések folytán, a tőkével nem rendelkezők tartózkodási engedélyének kiadása már a legnagyobb nehézségekbe ütközik. Az országban régóta lakó zsidók kivándorlásáról nem lehet beszélni, ami kivándorlás történik, ez az utolsó években letelepedettekre vonatkozik.

Luxemburgban a zsidó ifjúság nem látogat zsidó iskolákat, a vallásoktatás héber iskolákban történik, melyeknek elvégzése után, a fiatalságnak zsidó kulturális szempontból való továbbnevelésére több alkalom kinálkozik, még pedig serényen dolgozó zsidó egyletek körében, zsidó irodalmi társulatok körében, zsidó nyelvtanfolyamok igénybevételével és néhány cionista szervezetben.

A zsidóság Luxemburgban néhány magánjellegű ovodát is fenntart.

14. Németország.

A zsidók száma 1930-ban 550.000 volt, ami az összlakósság 0.8%-át tette. 1933-ban ez a szám 499.682-re apadt, vagyis az összlakósság 0.77%-ára, 1936. április 1-én a zsidó lakósság száma 415.000-re szállt le, ami 0.6%-nak felelt meg. 1937. áprilisban a zsidó lakósság száma már csak 386.000, ami 0.5%-nak felel meg. A németországi zsidóság helyzetére jellemző az a szomorú adat, hogy 386.000 lélekből

83.000 a segélyezett, tehát a zsidó lakósság 21.4%-a közsegélyből él. A németországi zsidókból 145.000 él Berlinben, a többi az ország más részeiben, főképen azonban ma már csak nagyobb városokban, mert a falvakból és a kis városokból a zsidók mind beköltöznek a nagyobb városokba. Ennek a belső vándorlásnak tulajdonítható, hogy a kisebb helységekben a hitközségek mind megszünnek, úgy hogy hitközségi élet ma már csak nagyobb városokban észlelhető. A németországi zsidók számbeli csökkenésének főoka természetesen a tömeges kivándorlás. Erre nézve elég ezt az egy adatot közölnünk, hogy 1933-tól 1935. év végéig, a hivatalos adatok szerint 60.000 zsidó vándorolt ki és pedig ennek 40%-a Palesztinába, 40%-a egyéb tengerentúli országba és 20%-a egyéb európai államokba. A zsidó népesség csökkenésének másik oka a születési számok nagy apadása, aminek jellemzéséül szolgáljon, hogy az 1936. április 1-én számlált 415.000 zsidóból 20—45 évesig volt 124.500, 45—65 éves korig volt 145.250 és 20 éven aluli csak 62.250.

Németországban a hitlerizmusig csak néhány zsidó iskola volt, azóta azonban a zsidó ifjúság iskoláztatása főképen zsidó iskolákban történik, elannyira, hogy 1935-ben 44.000 iskolaköteles zsidó gyermek közül 24.000 már zsidó iskolát látogatott. A zsidó iskolák létesítése magával hozta a zsidó tanítóképzés intenzívebb kiépítését. Németországban az iskolák látogatási kötelezettsége 8 év. A zsidó iskolákban egy kilencedik osztály is létesült, azok számára, akik a nyolc évfolyam elvégzése után még nem érettek arra, hogy pályát válasszanak és azok számára, akik nem voltak még valamelyik pályán elhelyezhetők. Ez a kilencedik osztály arra is alkalmas, hogy a pályaválasztásra az ifjúságot kellően előkészítse.

Az 1933. évi események a németországi zsidóságra azt a nagy feladatot is rótták, hogy a felnőtteket a zsidóság szellemében kiképezze. Erre azért is nagy szükség volt, mert a németországi zsidóság meglehetősen távol tartotta magát mindentől, ami zsidó. Így alakult meg a német zsidók kultúrszövetsége, amely egyrészt kenyeret adott az állástalanná vált zsidó művészeknek és zsidó tudósoknak, másrészt megkezdte és azóta példásan folytatja a zsidó kultúra legszélesebb terjesztését. A zsidó kulturális élet a legimpozánlóbb módon fejlődik, egyrészt főként a templomokban folyó kulturális előadások révén, másrészt a zsidó tárgyú könyvek tömeges kiadása révén, továbbá zsidó színházak létesítése, zsidó hangversenyek rendezése révén. Ilyen kul-

túrszövetség minden német városban működik és ezeknek központja Berlinben székel.

15. Olaszország.

A zsidók száma 50.000, ami az összlakósság 0.1%-nak felel meg. Rómában 10.000, Milánóban, Triestben és Torinóban 4000—4000, Livornóban 3000, Firenzében és Velencében 2500—2500 zsidó él. A zsidóság többi rétege az ország egyéb részében elszórva él.

Az olasz gyarmatokon 30.000 zsidó él, ebből 22.000 Tripoliszban.

A zsidóság 41.5%-a kereskedő, 27%-a iparos, 8%-a mezőgazdász és 23%-a közszolgálati alkalmazott és szabad foglalkozású. Olaszország területén 25 zsidó hitközség működik a különféle városokban. A hitközség szervezeteit, valamint a hitközségek szövetségének szervezeteit egy 1930. október 30-án kibocsátott királyi dekretum és az 1931. évben kibocsátott végrehajtási utasítás a legaprólékosabb részletekben szabályozza. Olaszországból kivándorlás nincsen, ezzel szemben a németországi viszonyok folytán bizonyos bevándorlás észlelhető, amit az olasz kormány az olaszországi munkanélküliek dacára a legutolsó időkig hallgatólagosan tűrt is, csak az utolsó időkben észlelhető a bevándorlás lehetőségének erős megszorítása, ami politikai okokkal függ össze.

Olaszországban, Rómában működik egy zsidó elemi iskola, egy rabbiképzőintézet, egyébként a többi iskolában a vallásoktatást a hitközségek látják el.

E tanulmány megírása óta, sajnos, Olaszországban is súlyos rendelkezések történtek a zsidókra nézve.

16. Spanyolország.

Az itt élő zsidók számáról pontos felvétel nincsen, minthogy a hivatalos népszámlálások alkalmából nem kellett a személyek vallását megjelölni. Becslés szerint a spanyolországi zsidók száma a polgárháború előtt kb. 4000—5000 volt, a zsidó lakósság arányszáma tehát az ország 24,000.000 lakósával szemben egészen elenyésző. Zsidók csakis a nagyobb városokban találhatók, így Madridban, Barcelonában és Bilbaoban. Az itt élő zsidók kicsiny számát mutatja az a körülmény, hogy a madridi és barcelónai hitközségnek csak néhány száz tagja volt, a bilbaói hitközség tagjainak száma pedig mindössze 75 volt. A zsidó hitközségek kizárólag önkéntes hozzájárulásokból tartották fenn magukat.

A spanyolországi zsidók nagy része kereskedelemből élt, egy kis része résztvett az ipari életben, a mozi-iparban, a gyárakban és egy kis része az akadémikus foglalkozási ágakban.

A spanyolországi zsidók túlnyomó része bevándorolt volt, 1934-ig a kormány ugyanis nem gördített akadályokat a bevándorlások elé és csak 1934. év végén lépett életbe az a törvény, hogy minden idegennek munkavállalási engedélyt kell szereznie.

Természetes, hogy mindez adatok a spanyol polgárháború előtt való állapotra vonatkoznak. Egyébként köztudomású, hogy a polgárháború kitörése óta, sajnos, itt is tömeges kivándorlások voltak.

Spanyolországban nincsenek zsidó iskolák és vallási nevelésben csak igen kis mértékben részesülnek a zsidó gyermekek.

A polgárháború megindulása előtt létesítettek egy cionista szervezetet, amely tartott néhány felolvasást és tervbe vette a hébernyelvű tanfolyamok megszervezését. A polgárháború óta pontosabb értesüléseink nincsenek.

17. Törökország.

A zsidó lakosság száma 80.000, még pedig az ázsiai Törökországgal együtt, ami azt jelenti, hogy a zsidó lakósság az egész törökországi népesség 0.5%-t teszi.

A 80.000-nyi zsidó lakósból 50.000 él Istambulban, 15.000 Izmirben és 15.000 az ország többi részében.

Istambulban 10 hitközség működik, amelyek közül 3 nagyobb, a többi apró hitközség. A 3 nagy hitközség közül az egyik askenázi irányzatú. A hitközségek főleg templomaik adminisztrációjával, iskoláikkal és temetőikkel foglalkoznak.

A zsidó lakósság egy része kereskedelemből, egy része iparból tartja fenn magát, igen tekintélyes azonban a munkanélküliek száma, elannyira, hogy Istambulban a zsidó koldusok tömegei láthatók a főútvonalakon.

Tömeges kivándorlás az országból nincsen, az utolsó 20 év folyamán azonban épen a jobbmódú lakósság jó része, a politikai nyugtalanság miatt elhagyta az országot és így itt a kivándorlás gyengítette a hitközségek ere-

jét. Ezenfelül a zsidó fiatalság körében észlelhető az utolsó 20 év alatt a kivándorlásra való törekvés és pedig Franciaországba, Olaszországba, Észak- és Délamerikába és kis részben Palesztinába. Zsidó bevándorlás az országban nincsen, kivéve azt a néhány egyént, akik speciális foglalkozásuknál fogva a kormánytól bevándorlásra engedélyt kaptak. Igy volt lehetséges, hogy néhány német egyetemi tanár szerződést kapott a kormánytól a török egyetemeken való tanításra.

Törökországban és pedig Istambulban, a központi szefard hitközségnek van több elemi iskolája, melyeknek fenntartása a legnagyobb gondot okozza a hitközségnek, annyira, hogy a pénzügyi nehézségek miatt már többször tervbe volt véve az iskolák bezárása.

Egy elemi iskolát tart fenn az askenázi hitközség is, hasonló nehézségek árán.

Istambulban van egy ú. n. zsidó független liceum is, ami a középiskolának felel meg. Ezt az iskolát 1914-ben a Bné Berith társaság alapította.

Mindezen iskolák a város központjában vannak. Ezeken kivül a külvárosok és perifériák hitközségei közül egyik-másik szintén fenntart egy-egy kisebb elemi iskolát, vagy egy kis Talmudtóra iskolát. Tudnunk kell, hogy a külvárosokban 60 évvel ezelőtt az Alliance Israelite Universelle alapította ezeket az iskolákat és a Hilfsverein der Deutschen Juden-nal együtt fenn is tartotta azokat egészen a közelmultig, míg a külvárosi iskolák legtöbbje kénytelen volt már anyagi eszközök hiányában kapuit bezárni.

Az egyik ilyen szegénylakta külvárosnegyedben a Sedaca Oumarpe társaság fenntart egy kis elemi iskolát, az ott létező szegény hitközség helyett.

Törökországban ezeken kívül csak Izmirben és Edirnében vannak zsidó elemi iskolák, melyeknek deficitjét az ottani hitközségek fedezik.

Az ország többi hitközségei legfeljebb Talmudtóra iskolát tartanak fenn.

A zsidó kultúrmunkát Istambulban, Izmirben és Edirnében a Bné Berith társaság végzi felolvasások rendezésével. Az istambuli Bné Berithnek ifjúsági csoportja is van, melynek tagjai főleg a zsidó liceum hallgatói közül kerülnek ki.

Zsidó kultúrmunkát kifejt Istambulban még egy társaság, a L'Amiale, amelyhez majdnem az összes zsidó iskolák

végzett tanulói tartoznak és amelynek van egy könyvtára és olvasó terme is. Ez a társaság az ifjúság elhelyezkedésének megkönnyítése végett gép- és gyorsírási tanfolyamokat is fenntart.

II.

Milyen zsidó szociális és kulturális munka folyik Európa államaiban.

Ezek után rátérünk az egyes országok zsidó szociális és kultúrális munkájának ismertetésére.

1. Anglia.

Angliában a szociális munkát különféle szervezetek végzik, melyek mindegyike úgy indult, hogy néhány egyén érdeklődést mutatott a munka valamely ága iránt, e célból kis bizottságokat alakítottak és a munka növekedése arányában nőtt a szervezet maga is.

A legnagyobb szervezet a zsidó szegények felsegélyezésére alakult hivatal, amely 1859-ben alakult. Igen szerény kezdetből indulva ma már fenntart szegényházakat, leány- és fiú-tanoncotthonokat, felnőttek részére munkahelyeket létesit, időleges és állandó segélyeket oszt, foglalkozik az ifjúság szociális problémáival, kölcsönöket nyújt, egészségügyi vonatkozásban is sokat tesz, a szegényeket felkeresi, s újabban árva fiúk részére dolgozó otthont is létesit. Szociális munkát fejt ki az ú. n. egyesült templom, melynek főfeladata ugyan a temetők fenntartása és a macesz elosztása, emellett azonban az összes kórházakat, fogházakat, munkaházakat, tébolydákat és más hasonló intézményeket állandóan látogatja, szociális vonatkozásban útbaigazítást ad és e célból külön irodát tart fenn és felkarolja a kiszabadult foglyokat.

Értékes szociális munkát fejt ki a brit zsidók nyugatlondoni zsinagógája a liberális zsinagógával egyetemben, különösen a rendelkezésre álló két nagy alapítvány hozamának igénybevételével, mely munka legfőképen az apró gyermekeknek serdülő korukig való gondozására irányul. Ez a szervezet fenntart egy settlementet is.

A nők védelmében az 1885-ben alapított zsidó egyesület fejt ki tevékenységet. Ez az egyesület leányok, asszonyok és gyermekek védelmére alakult és ma már az egész országban egész sereg kirendeltséggel és fiókkal rendelkezik, sőt tevékenysége az ország határain túl is kiterjed. Ez az igazán áldásos munkát kifejtő egyesület különösen azokra van tekintettel, akik valamely okból elbuktak, így oly fiatal leányok védelmével foglalkozik, akiket meg kell menteni az erkölcstelen környezettől, sokat törődik a nem férjezett anyákkal és ezek gyermekeivel, foglalkozik továbbá oly gyermekekkel, akiket a bíróság arra ítélt, hogy elkerüljenek nem kívánatos környezetüktől, de törődik oly leányokkal is, akiknek gondozási felügyeletre van szükségük. Fenntart egy otthont elhagyatott gyermekek részére és gondoskodik oly leányok, asszonyok és gyermekek felügyeletéről, akik egyedül utaznak egyik országból a másikba. Gondozási munkája során az ismertetett ágazatok egészségügyi vonatkozásával is foglalkozik. Ez az egyesület, amint mondottuk, oly hathatósan kiterjedt munkássággal rendelkezik, hogy 1921 óta képviselve van a Népszövetségnek a leány- és gyermekkereskedelem ellen létesített tanácsadó bizottságában és mint ilyen, az egyesület londoni hivatala a Nemzetközi Szervezetnek londoni központja.

Amint látjuk, Angliában a különleges szociális munkák elvégzésére külön-külön szervezetek alakultak, így a már említetteken kívül van egy zsidó egészségügyi szervezet, amely gyermek-klinikával, vakok intézetével, siketnémák intézetével, gyógyíthatatlan betegek intézetével és nagy árvaházzal rendelkezik. Kisebb árvaházat fenntart még a spanyol-portugál hitközség is.

Külön szervezet tart fenn egy zsidó kórházat, egy másik szervezet egy zsidó anyaotthont, ezenkívül számos szervezet van, amelyek gyermekgondozással foglalkoznak.

Tekintélyes szervezet a Zsidó Barátok Szövetsége, a zsidó gyámintézmények, melyek több otthont tartanak fenn lábbadozó betegek részére.

Működik egész sora a segélyző egyleteknek is, amelyek főképen alapítványok gyűjtésével foglalkoznak és ezeknek hozadékából teljesítik a célokat. Van zsidó időleges védőhely, átutazók és kivándorlók gondozására.

Ami pedig a szegények állandó segélyezésének kérdését illeti, e feladatoknak túlnyomó részét, amióta az angol parlament a szegények segélyezésének rendezésére vonatkozó törvényt elfogadta, átutalták a Nyilvános Segélyezési Bizottságokhoz, amelyek a megyetanácsoknál működnek és

ezek a hivatalok együtt dolgoznak a zsidó szociális munkát kifejtő hivatalokkal.

Megállapíthatjuk azt is, hogy noha amint mondottuk a különféle célokat külön-külön szervezetek teljesítik, a hasonló zsidó szervezetek egymás között az egész ország területén a legszorosabb együttműködést tartják fenn, de szoros érintkezésben állnak a nem zsidó hasonló természetű szervezetekkel is, részt vesznek egymás tanácskozásain és konferenciáin, sőt részt vesznek a vezetésben is és abban a szociális propagandában is, amellyel az egyes organizációk foglalkoznak. Ennek az együttműködésnek köszönhető, hogy az előforduló esetek a legsürgősebben kivizsgáltatnak és hogy a segítség az arra szorulókhoz a leggyorsabban eljut.

Pénzügyileg a zsidó szervezetek jól állnak, mert a zsidók hozzájárulásán felül járulékokat kapnak és pedig igen tekintélyes összegeket a községektől, sőt a már említett törvény életbelépte óta az államtól is részesülnek segélyben.

Végül megemlítjük, hogy az angliai szociális munkáról szóló jelentés panaszkodik, hogy az önkéntes szociális munkások száma évről-évre erős mértékben apad, úgy hogy a legnagyobb erőfeszítést fejtik ki abban az irányban, hogy a fiatalabb erőket a szociális munkára bekapcsolják.

2. Ausztria.

Ausztriában és pedig Wienben — természetesen az Anschluss előtti helyzet szerint — a szociális munka központosítását láthattuk. Az e célra alakult intézmény címe volt: Zentralkomission für soziale Fürsorge der Israelitischen Kultusgemeinde Wien. Ez a szerv 12 kerületi gondozási bizottsággal rendelkezett és 3 osztályra tagozódott és pedig: 1. szervezeti és adminisztrációs munkára, 2. az általános szociális munkára és 3. az ifjúsággondozás munkájának osztályára. A központ a szociális munka modern elvei szerint dolgozott és munkatervét szabályzatban fektette le. E szervezethez az egyesületek egész sorozata tartozott, amelyek a központ irányítása mellett, a szociális munkában különleges feladatokat oldottak meg.

A gondozás munkájának anyagi fedezetét a hitközség jórészt a kultuszadó tetemes pótlékolásával fedezte. A hitközség időközi gyűjtései nem jártak a kellő eredménnyel.

A központi szegénygügyi kataszterben már az Anschluss előtt 11.000 kartotékot vezettek, amelyeken 44.000 személy

szerepelt, ezenkívül az átutazók is segélyeztetnek. A segélyezés formája a pénzsegély helyett lehetőleg a természetbeni juttatás. Így étkeztetési akció, téli szénakció és ruházási akció folyik. Tetemes összeg fordíttatik a szegények gyógyítására és üdültetésére.

A wieni zsidóság 16 nevelő otthonnal, 14 ovodával és napközi otthonnal, nappali tartózkodás céljaira szolgáló helyiségekkel, éjjeli szálló helyekkel, egy otthonnal tanuló leányok részére, egy aggok házával, egy szeretetházzal és egy 180 ágyas kórházzal rendelkezett. A kórház már az utolsó időben is fontos szerepet töltött be a zsidó orvosok kiképzése terén.

Az átutazókat, u. m. nálunk, itt is a Wanderfürsorge keretében látták el, mely szervezet szerves kapcsolatban van a párisi Hicemmel.

A szociális központ tevékeny munkát fejtett ki az ifjúság szociális gondozása terén. Ezt a munkát a központ a Jugend in Not-egyesület útján végezte, amely egyesület több otthont tartott fenn a munkanélküli zsidó ifjúság számára és amely otthonokban a továbbképzés lehetősége adatott meg. A napközben elfoglalt ifjúság számára az u. n. Stadt-Kibbuc-ok tartattak fenn, melyek cionista szervezetek. Ezeken kívül 1500 ifjú a hechalucokhoz tartozott, akik különösen a nyári hónapokban Hachsara-központokat alakítottak.

A bűnöző ifjúság ügyancsak a szociális központ patronanciája alatt állt.

Az osztrák zsidóság rossz gazdasági helyzete a gyermekek kedvezőtlen egészségügyi viszonyában nyert kifejezést. Épen ezért igen tetemes munkát fejtett ki a központ az ifjúság üdültetése terén. A wieni hitközség több gyermekambulatóriumot tartott fenn, amelyek napközi otthonokkal voltak kapcsolatosak. A szünidei gyermektelepek számát évről-évre növelték, hogy az egyre fokozódó igényt kielégíthessék.

A szociális segítséget szolgálta az ingyenes munkaközvetítéssel foglalkozó egyesület, a kisiparosok és kiskereskedők hitelpénztára és a Gemiluth Cheszed-pénztár.

Az ingyenes munkaközvetítés céljára egyébként külön egyesület már 1897-ben alapíttatott és 1933-ban a viszonyoknak megfelelően átorganizálódott. 1935-ben 4116 munkavállaló tartatott nyilván. Az ezt megelőző évben 2200 maradt munka nélkül. A 6316 munkát kereső közül az 1935. évben 1089-et sikerült munkához juttatni, ebből 848 a felnőtt és 262 az ifjú. Ennek az egyesületnek keretében folyt a pályaválasztási tanácsadó, mely különösen a 14—16 éves ifjúság

sorsával foglalkozott behatóan. Az ifjúság átrétegeződési vágya nagy volt, azonban nem álltak a kellő eszközök rendelkezésre ennek kielégítésére.

A kisiparosok és kiskereskedők hitelpénztára, mely 9219 á 10 schillinggel befizetett részjeggyel rendelkezett, 1000 schillingig adott kölcsönöket. Az 1935. évben 529 esetben folyósított kölcsönt. A hitelszövetkezet nagyszerűségét jellemzi, hogy a kölcsön-visszafizetések végösszege meghaladta a kifizetett kölcsönök végösszegét.

A Gemiluth Cheszed-pénztár, mely a Joint támogatását bírja, 200 schillingig kamatmentes kölcsönöket nyújtott.

A wieni zsidóság gondozó munkájáról egy időnként megjelenő lap, nevezetesen az Unser Fürsorge-Werk nyújtott tájékoztatást.

A szociális munka országosan nem volt megszervezve, a többi hitközség ebbeli munkássága egészen jelentéktelen volt.

Az Anschluss óta a wieni zsidóságra háruló feladatok soha el nem képzelt arányokat öltöttek és e súlyos gondok előterében a kivándoroltatás áll, amellet a nagy nyomor folytán napról-napra a segítségre utaltak száma rohamosan és nagy számban emelkedik, úgy hogy a hitközség a legnagyobb válságba jutott. Ezeken a feladatokon igyekszik a külföldi zsidóság a maga áldozatkészségével segíteni.

3. Belgium.

Belgiumban a szociális munka nincsen ugyan központosítva, van azonban egy a különféle szociális egyesületeket összefogó szerv. Az egyes szervezetek, amelyek ilyen munkát végeznek, a hitközségtől semmiféle támogatást nem nyernek, hanem önkéntes adományokból tartják fenn magukat.

A szociális munkát több egyesület végzi és pedig különféle szereposztással. Így külön-külön egyesület foglalkozik: gyermekvédelemmel, gyógyszersegélyezéssel, a tuberkulózis elleni küzdelemmel, egy üdülő otthon fenntartása kapcsán a gyermeküdültetéssel, gyenge szervezetű gyermekek ápolásával, árvaház fenntartásával, aggokháza fenntartásával, tanoncotthon fenntartásával, tanoncok támogatásával, ruhautalással, levesosztással, a német emigránsok ügyeivel stb.

Gazdasági segítséget nyújt két egyesület, az egyik kisebb

kamatmentes kölcsönök folyósításával foglalkozik, a másik kölcsönös segítséget nyújt.

Külön említésre méltó az antwerpeni zsidóság kiterjedt szociális munkája, amelyen belül az ottani zsidók számára zsidó kórházat tartanak fenn, egyébként pedig Antwerpen ugyanolyan szociális intézményekkel rendelkezik, mint Brüsszel.

Belgium más városaiban szintén vannak kisebb méretű szociális intézmények.

4. Csehszlovákia.

Csehszlovákiában a szociális munka nem volt országosan központosítva, ezt a kérdést most igyekeztek megoldani, mert csak egyes nagyobb hitközségek területén történt 1936-ig bizonyos mértékű centralizálás.

A szociális munka előterében néhány év óta az emigráltak felsegítése volt, ami annak a következménye, hogy ebben az országban a német emigránsok tekintélyes számban találtak menedéket. Érdekesen kísérelték meg minden anyagi eszközök nélküli emigránsok tartózkodási problémáját megoldani, ami annál is inkább sulyos feladat, mert hiszen Csehszlovákiában a munkavállalási engedély megszerzése szintén a legnagyobb nehézségekbe ütközött. A megoldás az volt, hogy kollektiv alapon létesítettek műhelyeket és ezekben a műhelyekben a munkanélküli emigránsokat foglalkoztatták. 1560 emigránst tudtak így elhelyezni és pedig főképen férfiakat. Az emigránsok segélyezése évi 3,000.000 cseh koronát emésztett fel készpénzben, ezenfelül természetben juttattak nekik népkonyhát és betegápolást. Külön szerv foglalkozott az emigránsok foglalkozási átrétegeződésével.

Ami az ország zsidó lakosságáért kifejtett szociális munkát illeti, elsőhelyen említjük a már több városban működő pályaválasztási tanácsadót, melyet legtöbb helyen a hitközségek tartottak fenn. Ezek a tanácsadók tökéletes pszichotechnikai felszereléssel rendelkeztek és tudományos felkészültségük folytán tekintélyes tényezői voltak a csehszlovákiai központi pszichotechnikai intézetnek. A pályaválasztási tanácsadó azonban különösen a dolgozó nőknél működött sikerrel, ami azért volt fontos, mert a zsidó lakosság 8.12%-a kenyérkereső nő.

A gondozás munkája egyébként tradicionális rendszer szerint történt, amiben különösen nagy szerepük volt a

nőknek, mert hiszen az országban 250 nőegylet és 118 Wizo csoport működött. Utóbbi a rendes gondozási munkán felül, a dolgozó nők foglalkozási átcsoportosítására és a foglalkozásra való előkészítésre vetette a legnagyobb súlyt.

A ruszinszkói zsidó lakosság súlyos helyzete különösen nagy gondot okozott a gondozási munkának. A ruszinszkói zsidó nők segélyezési bizottsága a Joint támogatásával fenntartott egy háztartási iskolát, műhelyeket, egy árvaházat és az Ica segítségével törekedett minél több iparostanoncot az ország nyugati részében elhelyezni, hogy így az ország keleti és nyugati zsidóságát kultúrálisan is egymáshoz közelebb hozza. Az Ica egyébként áldásos munkát fejtett ki Ruszinszkóban különféle gazdasági intézkedésekkel és tanácsadással. Igy erősen fejlesztette a zsidó lakosság körében az állattenyésztést, a konyhakertészetet, a méhészetet és több tejszövetkezetet is alapított.

Végül meg kell emlékezmünk arról, hogy Csehszlovákiában is a zsidó hitelszövetkezetek egész sora hathatós gazdasági segítséget nyújtott a gazdaságilag bajba jutott zsidóságnak.

5. Dánia.

Dániában a közelmultig a szociális munkát a hitközségek végezték és pedig épen abban a mértékben, ahogy a városok a saját szegényeiket segítették. Az utóbbi időkben azonban a gazdasági viszonyok itt is romlottak és ennek folytán a hitközséggel szemben támasztott igények már meghaladták a teljesítő képességet, aminek következményeképen egy új népjóléti törvény alapján a hitközség a szociális munkának segélynyújtási részét átadta a városnak. Mily ideális állapot! A természetben való segélyezés egy részét továbbra is a hitközség végzi és pedig elég nagy mértékben, de nem a folyó bevételeiből, hanem különféle alapítványok hozamából, mely alapítványok tőkéje 8½ millió dán koronát tesz.

Szociális működést kisebb mértékben a Bné Berith páholyok is kifejtenek. A dán zsidóság egyébként számottevő szociális intézményekkel nem rendelkezik. Igy kórháza sincs, viszont a hitközségnek joga van, hogy a városi kórházakban zsidó szegények részére bizonyos számu ágyat igénybe vegyen. A zsidó betegek felügyeletét egy külön egyesület végzi. Ezenfelül a zsidóság leveskonyhával és több szünidei gyermekteleppel rendelkezik.

A bevándorlók segélyezésével különféle organizációk foglalkoznak, így segélybizottság működik a német zsidók részére és külön bizottság a többi emigránsok részére.

Itt is egy u. n. Premium-társaság formájában működik egy hitelszövetkezet, amely kedvező feltételek mellett önállósításra kölcsönöket nyújt.

A cionisták hachsarákat tartanak fenn, amelyek jól vannak megszervezve és ezekben úgy az ott lakó szegény rétegek, mint az emigránsok ifjúsága a Palesztinába való kivándorlásra kellő kiképzést nyer.

6. Danzig.

Danzigban a szociális munka országos központosítását látjuk, amely központhoz az összes szociális szervezetek, sőt a hitközségek szociális osztályai is tartoznak. Ennek az országos központi szervezetnek a címe: Jüdische Zentralwohlfahrtsstelle im Gebiet der Freien Stadt Danzig. Ez a központ az anyagiakat szervezett gyűjtések által fedezi.

Ez a szociális központ fenntart óvódákat, szünidei gyermektelepeket, klubokat az ifjúság számára, egy aggokházát, míg az egészségügyi segítséget az Ose felügyelete és támogatása mellett végzi.

Danzigban a háború előtt a segítségre szoruló zsidók száma igen csekély volt, a politikai helyzet változása folytán azonban a régóta ott lakó zsidók anyagi helyzete a legsúlyosabb lett. S meg kell állapítanunk, hogy a szociális munka szervezettsége nagy segítségére volt a bajba jutott tömegeknek, különösen azért is, mert még a jobb időkben alapíttatott egy zsidó bank és egy hitelszövetkezet, melyek most gazdasági segítséget nyújtanak a zsidóságnak.

7. Franciaország.

Franciaországban az összes jótékonyságot gyakorló szervezetek a kultúrális ügyekkel is foglalkozó Zsidó Egyesületek Föderációja keretében működnek. Ez a szerv 1925-ben alapíttatott, jelenleg 85 fiókszervezete útján kölcsönös emberbaráti, szociális és amint már említettük, kultúrális célzattal működik. A szervhez tartozó egyesületek kölcsönös segélyezést nyújtanak, vagy pedig a tagok származási országának megfelelő működést fejtenek ki, teljes szolidaritásban, rendszerint olyképen, hogy egy-egy egyesület egy városnegyed zsidó lakosságát foglalja magában.

A Föderáció legfőbb feladata a foglalkozás nélküliek segélyezése, de ma már nemcsak az ott élő zsidó testvéreiken segít, hanem igen tekintélyes segítséget nyújtott legutóbb az oroszországi és besszarábiai zsidóknak. A másik ágazata a Föderációnak az orvosi segélynyújtás és a jogsegély adása.

A zsidó kivándorlók ügyével az e célból alakult központi segélybizottság foglalkozik, de ez a bizottság is együttműködik a Föderációval.

8. Hollandia.

Itt a zsidó szociális munka és az általános szociális munka között harmónikus kapcsolatot észlelhetünk, elannyira, hogy a zsidó szociális munkások kiképzése az általános szociális tanfolyamokon történik, azzal azonban, hogy a kiképzendők a kiképzés kiegészítését a zsidó szociális munka specialitásaiban a zsidó intézményeknél nyerik.

A zsidó szociális munkát egyébként különféle egyesületek és társaságok végzik, melyek szükségletüket részben társadalmi, részben a hitközségek támogatásával, részben pedig állami, vagy városi támogatással fedezik.

A szétágazó zsidó szociális munka centralizálása még nem következett be, azonban a jelentések a jövő szempontjából már is sürgetik az ország zsidó szociális munkájának központosítását.

A hollandiai zsidóság a következő intézményekkel rendelkezik:

Amsterdamban a zsidó hitközség fenntart egy 300 ágyas zsidó kórházat s vele kapcsolatosan fenntartatik egy kisebbszerű aggokháza, a zsidó kórház látja el rituális élelmezéssel azokat a betegeket is, akik közkórházakban nyernek ápolást, sőt a zsidó kórház élelmezi az amsterdami fogházakban lévő zsidó foglyokat is. Az amsterdami hitközség fenntart továbbá egy zsidó rokkantotthont, 70 személy részére.

Egy kisebb zsidó kórház Rotterdamban is van.

Külön-külön gondoskodás tárgyát képezik a következők:

Gondoztatnak azok a családok, amely családok aszszonya kórházban fekszik. A beteg anya gyermekei a városi egészségügyi szolgálat által helyeztetnek el magáncsaládokhoz és ebben a munkában segédkeznek az említett társaságok.

A szülőnők gondozása is egyik főtárgya a szociális munkának. Így Amsterdamban 3 ilyen egyesület van, amelyek közül az egyik csak a fiúgyermeket szült anyákkal, a másik csak a leánygyermeket szült anyákkal törődik. Hasonló célú egyesület Rotterdamban 2 van, ezek közül egy a vegyesházasságból származó szülésekkel foglalkozik.

Az utóbb előadottakból kiviláglik a zsidó szociális munkának individuális volta és ez a különlegesség végighúzódik a hollandiai zsidóság egész szociális munkáján, így például az egyik egyesület csak özvegyek támogatásával, egy külön egyesület pedig csakis fiatal leányok sorsával foglalkozik.

Különösen jól meg van szervezve az aggok gondozása. Már említettük, hogy az amsterdami hitközség a zsidó kórházzal kapcsolatosan fenntart egy aggokházát. Ezenfelül Amsterdamban még 7 ilyen aggok otthona tartatik fenn, ezenkívül az országban még 2 olyan aggokháza van, melyben az ápoltak száma 150—200, 4 olyan van, amelyben az ápoltak száma egyenként 50 és 5 olyan van, amelyben az ápoltak száma egyenként 20.

Külön gondoskodás tárgya a zsidó elmebetegek gondozása. Erre a célra Hollandiában külön zsidó centrum létesült, mely egy zárt intézettel rendelkezik, ezenkívül rendelkezik egy nyilt intézettel, egy szanatóriummal férfibetegek és egy szanatóriummal nők részére. A gyengeelméjű gyermekek gondozása részben a Pedagógium Archisonogban, részben a hilversumi intézetben történik. Külön gondoskodás tárgya az elmeintézetekből már elbocsátottak állandó megfigyelése is. Egyébként a szociális munka ez ágazatának tökéletes kiépítésére az a körülmény bírta a hollandiai zsidóságot, hogy Hollandiában a zsidó elmebetegek száma két és félszer annyi, mint az általános arányszám.

A hollandiai zsidóság szociális munkájának ismertetését azzal kezdtük, hogy nincs meg ennek a munkának a központosítása, de viszont megvan a központosítás a gyermek- és leányvédelem terén, amennyiben az összes ezzel foglalkozó szervezetek a legszorosabb együttműködést fejtik ki. A szociális munka ez ágazatával foglalkozó egyesületek egy unióba tartoznak és ez a központ osztja szét a munkát az egyes szervezetek között. Négy zsidó egyesület foglalkozik a szociális munka ez ágazatával, a legideálisabb munkamegosztással.

Az árvák gondozása a zsidó árvaházak egész sorozata útján történik.

Ami a szegénygyámolítást illeti, tudnunk kell, hogy

Hollandiában a zsidó szegények pontosan annyi segélyt kapnak a közhatóságtól, mint a többi szegények, úgy hogy az ezzel foglalkozó zsidó szervek csak kiegészítő segélyt nyújtanak. Annál több gondot fordítanak a bevándoroltak segélyezésére.

Hollandiában is a kölcsönt nyújtó szervek egész sorozata működik, ezek közül a legrégibb az amsterdami portugál hitközségnek 1840-ben alapított ilyen pénztára. Ezek a kölcsönpénztárak 500 hollandi forintig terjedő kölcsönt nyújtanak és érdekes megjegyezni, hogy a hágai zsidó kölcsönpénztár nemzsidóknak is nyújt kölcsönt.

A zsidó szociális munka egyik fontos ágazata: a hollandiai zsidó asszonyok tanácsa által fenntartott esti tanfolyamok, amelyek fiatal leányok továbbképzésével és szórakoztatásával foglalkoznak. Külön szerv tartja fenn a Bész Jiszróél-iskolákat, amelyek klubszerűen tartják össze a 10 éven felüli fiúkat és leányokat. Egy másik szervezet 1932-ben külön klubot alapított a munkanélküliek számára. Ezt a klubot a város is szubvencionálja. A felnőttek továbbképzésével a rotterdami és a hágai zsidóság is sokat foglalkozik és ugyancsak sokat foglalkoznak ezzel a kérdéssel a cionista szervezetek. A továbbképzés mellett ma már az ifjúság gyakorlati kiképzése is fontos problémává lépett elő és ezzel a kérdéssel a Jüdische Hilfsgesellschaft in Holland foglalkozik, de ez a társulat nemcsak a hollandiai ifjúság, hanem a Németországból menekültek gyakorlati kiképzésére is gondot fordít.

Több szerv foglalkozik a gyermekek üdültetésével, így az egyik ilyen egyesület évente 850 gyermeket nyaraltat a tengerparton és Rotterdamban két ilyen egyesület is működik.

A palesztinai munka az utóbbi években nagy méreteket öltött. A chalucok kiképzése több telepen történik.

Végül a már ismételten említett bevándorlók és emigránsok ügyével külön szerv foglalkozik. Ez a szerv Wieringenben külön mezőgazdasági telepet létesített, amelyen 200 fiatal menekült, részben mezőgazdasági, részben ipari kiképzést nyer két éves tanfolyamon.

9. Jugoszlávia.

Jugoszláviában, amint már említettük, a hitközségek szövetségbe vannak tömörülve és ez a szövetség nemcsak kultúrális, hanem szociális és emberbaráti téren az összes intézmények tanácsadója és irányítója. Ennél intenzívebb

központosítása a szociális munkának egyelőre nincsen meg Jugoszláviában, a jelentés azonban megemlíti, hogy a közeljövőben a zsidó gondozási munkának ideális centralizálása remélhető. Egyelőre a zágrábi izr. hitközség fennhatósága alatt működik egy szociális központ, a Zentralstelle für Jüdische Produktive Soziale Hilfe, amely szerv az ifjúság érdekében való szociális munkát az egész országra kihatóan megszervezte. Ennek a szervnek az a célkitűzése, hogy alamizsnaosztogatás helyett exisztenciát teremtsen. Ez a szerv az utóbbi években abból a tényből kiindulva, hogy a zsidóság foglalkozási rétegeződése egészségtelen irányban haladt és ez okozta a zsidóság nyomorának terjedését, feladatul tűzte ki az ország zsidósága gazdasági strukturájának megváltoztatását és egészségesebb irányba való terelését. E célból a központ pályaválasztási tanácsadókat tart fenn, továbbá a mindkét nembeli ifjúság gyakorlati kiképzését végzi és pedig olyképen, hogy az ifjúságot az ipari pályára zsidó műhelyekben kiképzi, tanoncotthonokat és állásközvetítőket tart fenn. A központ azonban nemcsak az egészséges ifjúság kiképzésével foglalkozik, hanem a súlyos testi hibában szenvedők, a siketnémák, vakok stb. megfelelő kiképzésével is. Ennek a szervnek áldásai különösen az ország déli részében és a volt Bosznia egyes részeiben legnagyobb nyomorral küzdő zsidó lakósságnál mutatkoznak. Ez a szerv Zágrábban egy-egy tanoncotthont tart fenn a fiú- és leánytanoncok részére.

Jugoszláviában csak egy zsidó kórház van és pedig Szabadkán és most van alakulóban egy második zsidó kórház Zágrábban.

Az ország területén csak négy aggokháza működik, amelyeknek befogadóképessége sokkal kisebb, mint amennyi a szükséglet.

Szünidei gyermektelepet és pedig a tengerparton, a belgrádi izr. nőegylet és a zágrábi zsidó szünidei gyermektelepegyesület tart fenn.

A jelentés panaszolja, hogy a zsidó egészségügyi szolgálat még meglehetősen elhanyagolt és egyelőre csak egyes nagyobb hitközségek gondoskodnak ingyenes orvosi kezelésről és ingyenes gyógyszer-ellátásról.

Szabadkán egy zsidó népkonyha is működik.

A szociális gondozás terén itt is fontos szerepet töltenek be a zsidó hitelszövetkezetek, melyeknek száma az országban öt.

A kivándorló zsidó ifjúság részére iparos és mezőgazdasági hachsarák tartatnak fenn és pedig az ország területén 2 iparos és 6 mezőgazdasági hachsara van. Ebben a 8 hachsarában kb. 200 ifjú képeztetik ki.

A bevándorlók és emigránsok ügyeit, akik mind csak átmenetileg tartózkodhatnak az országban, a nagyobb hitközségek területén e célra működő bizottságok intézik.

10. Lengyelország.

Lengyelországban, amint már mondottuk, a törvény előírása szerint a szociális munkát elsősorban a hitközségek bonyolítják le.

A kis hitközségek azonban csak egész jelentéktelen összeget fordíthatnak szociális tevékenységre. Igy Közép- és Keletlengyelország 600 jelentős hitközsége összesen 3,600.000 zlotit (2,200.000 pengő) fordít szociális munkára, ebből az összegből a varsói hitközségre jut 713.000 zloti (430.000 pengő), 15 legnagyobb hitközségre együttesen 3,000.000 zloti (1,800.000 pengő) és 584 hitközségre összesen 600.000 zloti (360.000 pengő) jut. Ujabban szociális tevékenységhez igénybe veszik a sechita pénzeket is, amelyek eddig a papok és metszők jövedelméül szolgáltak.

Eszerint a hitközségek által szociális célokra fordított összegek a nagy nyomort természetesen képtelenek csak kis részben is enyhíteni és épen ezért a lengyelországi zsidók segítségére jöttek a külföldi zsidó szervezetek és ezek végzik a tulajdonképeni szociális munkát.

Igy elsősorban az amerikai Joint végzi el a legfontosabb szociális tevékenységet az országban. A Joint tevékenysége elsősorban oda irányult, hogy pontos katasztert vett fel a nyomorgó tömegekről és ezáltal sikerült neki kapcsolatot találni a hontalan tömegekkel és jobban megismerni lelkületüket és szükségleteiket. De a Jointnak ez a tevékenysége megnyitotta annak a lehetőségét is, hogy a helybeli zsidó szervekkel együttműködést teremthessen.

A Joint működése három periódusra osztható: 1. a gyors, sürgős segély periódusa, 2. a rekonstrukciós munkára való átmenet, 3. a tervszerű rekonstrukció.

Az első periódus gyors munkát igényelt. Ez a tevékenység arra irányult, hogy az állandó pogromok áldozatai a leggyorsabb segítségben részesüljenek. E célból élelmezési központok, vasuti ambulanciák működnek. A pogromok áldozatainak árváit pedig azonnal gondozásba veszik, megvizsgálják egészségi állapotukat, családi és rokoni helyzetüket, gazdasági viszonyaikat, sőt azt is vizsgálat tárgyává

teszik, hogy az elárvult gyermekeknek vannak e rokonai külföldön, főleg Amerikában.

Sajnos azonban, amit a gyorssegély munkája létesített, azt az infláció és a gazdasági válság szétrombolta, úgy hogy fontos szerep jutott a második periódusnak, vagyis a rekonstrukciós munkára való átmenetnek. Itt a Joint szerepe elsősorban az volt, hogy a háború alatt tönkrement hitelszövetkezeteket ujra feltámassza, de nemcsak ezt tette, hanem kiépítette e hitelszövetkezetek egész hálózatát, úgy hogy ma 800 pénztár működik az összes nagy és kisebb városokban és ez a 800 pénztár adja az általa folyósított kamatmentes kölcsönökkel ma már az egyetlen menekvést a teljes pusztulástól.

A Joint azonban nem elégedett meg az átmeneti segítéssel, hanem olyan gazdasági kérdésekkel is foglalkozik, amelyeknél a produktivitás a probléma öncélja és ez a munka harmadik periódusa. E célból a Joint gyermekgondozási osztálya megalakított egy központi szervezetet, amely az intézmények egész hálózatát építette ki és ezen belül árvaházak, napközi otthonok, tanulóotthonok, klubok, munkahelyek, szünidei telepek, patronázsok, tanácsadók stb. egész sora létesült. Emellett állandóan figyelik a gyermekeket otthonaikban és ez a felügyelet kiterjed a csecsemő-kortól a serdülő-kor befejeztéig, tehát mindaddig, amíg a gyermek önállóvá lesz. A gyermekgondozás mellett az egészségügyi szolgálat széleskörű kiépítése is megtörtént.

A Joint ez önálló tevékenysége mellett támogatta az összes szociális és jótékonysági szervezeteket is, így támogatja a zsidó iskoláztatást, a kereskedelmi iskolákat, a különféle kultúrális intézményeket, szanatóriumokat, szünidei telepeket, a gyermekek táplálkozását stb.

A Joint 1924-ben tevékenységét Centoss név alatt folytatja. A Centoss magában tömörítette az összes gyermekvédelmi és árvagondozással foglalkozó szerveket és a munkát úgy organizálta, hogy az országot 14 kerületbe osztotta.

A Centoss nemcsak irányítója a gyermekvédelmi tevékenységnek, hanem ő képviseli az összes hasonlócélú egyesületeket, társaságokat a kormánnyal, közületekkel és a külfölddel szemben.

A Centoss hatalmas szervezetét az jellemzi, hogy 9 nagy egyesületet, 248 fiókszervezetet foglal magában.

A Centoss, amint mondottuk, a Joint munkáját folytatva, nemcsak a gyermekvédelem gondolatának propagandájával foglalkozik, hanem a fiatalok produktiv munkára való nevelésének előkészítésével és önállósításuknak elősegítésével is. Jelenleg több mint 2000 gyermeket nevel a Centoss 65 szakmában és 10 év alatt 6000 gyermek nyerte el neveltetését és lett független munkás vagy iparos.

A Joint mellett a zsidó szociális munkában tekintélyes részt vállal az Ort és pedig a lengyel zsidó lakosság iskoláztatása, ipari, kereskedelmi és földmivelési pályára való kiképzése terén, amiről egyébként már előbb szólottunk, de az Ort segítsége nem merült ki ebben, hanem műhelyeket létesített modern gépekkel és anyagokkal ,a zsidó parasztok és kertészek százainak nyújtott segítséget ,egész hálózatát létesítette a zsidó földművelési szövetkezeteknek, szövetkezeti alapon megteremtette az első zsidó mechanikai szövődét és a szövetkezeten belül a házi ipart erősen fejlesztette. Az Ort új foglalkozási ágak, új termelő munkaterületek kikutatásával állandóan foglalkozik és ez a tevékenysége lelkileg sokat segített a nyomorgó zsidó lakosságon.

Az egészség védelmét az 1922-ben e célra alakult és ugyancsak a Joint hathatós támogatását élvező társaság, a T. O. Z. végzi. Ennek a társaságnak erős küzdelmet kellett folytatni, hogy legalább érdeklődést keltsen a higiénia iránt, mert ezt azelőtt teljesen negligálta a zsidó lakósság legnagyobb része.

Ez a szervezet 119 orvosi egészségügyi intézménnyel rendelkezik, így többek között fenntart 20 tanácsadó állomást anyák és gyermekek részére, 30 ambulanciát a különféle betegségek kezelésére, 22 fogászati klinikát, 22 elektrotherapiás klinikát, 4 kórházat és szanatóriumot, 40 városban iskolaorvosi intézményt és 46 nyári szünidei egész és félnapi telepet tart fenn. A Toz felügyelete alatt 300 iskola áll 31.376 gyermekkel. Ez a szervezet volt az első ,amely felvilágosító munkát végzett az országban a tuberkulózis tekintetében. E téren 13 poliklinikát és 3 szanatóriumot létesített. A Toz az egészségügyi propaganda érdekében kiad két ujságot és pedig egy népszerűt, a Volksgesundheit-et és egy tudományosat, a Sozial Medicin-t. Ez a szerv indította meg a zsidó orvosok tudományos szervezkedését is. A Toz évi szükséglete kb. 2,000.000 zloti, mely összegnek eleinte 80 %-át a Joint fedezte, ma már csak 18%-ot, a többit tagsági díjakkal, a különféle intézmények járulékaival, gyűjtés által, egész kis hányadban pedig a községek és a kormány hozzájárulásával fedezik. A Toznak 12.000 tagja van.

A zsidó szociális munkának igen tekintélyes része a kivándorlások elősegítése. A kivándorlás fontosságáról és annak arányairól a lengyelországi zsidóság helyzetének ismertetése kapcsán már szólottunk. Itt csak megemlítjük,

hogy e téren a legnagyobb segítséget a Hicem világszervezet nyújtja, melyben helyet foglal a Hias, az Ica és az Emigdirekt és e három szervezet nevének összetétele adja a Hicem elnevezést. Ez a szervezet kivándorlók részére szembeteg klinikát is felállított. A kivándorlást támogató másik szerv a Központi Palesztina Hivatal, mely a falvakban és a városokban információkat ad a palesztinai munkalehetőségekről, ellenőrzi a jelentkezők képességeit s pénzügyi segítséget nyújt a Palesztinába való kivándorlásra. A harmadik szerv, mely a kivándorlásokat elősegíti, a Dolgozó Férfiak Kivándorlási Hivatala, amely kizárólag szakmunkások kivándoroltatásával foglalkozik. Végül ezzel kapcsolatosan meg kell említenünk, hogy ujabban Varsóban otthon létesült és pedig egy külön erre a célra épült házban, a vidékről feljövő kivándorlók részére.

A különféle szervezetek munkája kapcsán már említést tettünk a nyári szünidei telepek kérdéséről. Ez intézményeknek a lengyelországi zsidóság szempontjából igen nagy szerepük van. Ma már 1100 ilyen telep van, melyeken 40.000 gyermek nyer elhelyezést. A költségek több mint felét a Toz és a Centoss fedezi, a többit különféle alapok, hozzájárulások, tagdíjak, és csak a talmud-iskolák tartják fenn nyári telepeiket saját pénzükből.

11. Lettország.

Lettországban a zsidó szociális szolgálat ugyancsak nincs központosítva. Ezt a munkát az egyesületek egész sora végzi, amelyek különböző funkciókat töltenek be az ország különféle szociális munkaköreiben.

A zsidó egészségügyi munkát az Ose szervezet végzi és pedig 5 városban fenntart: 2 tüdőbeteg dispanzért, 3 anya- és gyermekvédelmi központot, 3 fogászati rendelőt, 3 röntgenkezelési intézetet, 3 tejcsarnokot, egy szünidei gyermektelepet és egy tanácsadót gyermekproblémák ügyében. Ezek az intézetek évente tizezernyi üggyel foglalkoznak, a nyári telepek 800 gyermeket gondoznak.

Az említett intézeteken kívül az ország területén 2 zsidó kórház van 400 ággyal, van egy árvaház 76 gyermekkel és egy iskola, nem teljesértékű gyermekek számára 82 tanulóval. Az ifjúság gondozását 25 különféle zsidó csoport végzi, amelyeknek van egy központi szervük és a szükségleteket alapítványokból fedezik.

A szegénygyámolítás meglehetősen szűkös, minthogy a zsidók a kormánytól semmiféle hozzájárulást nem kapnak. Épen ezért az ú. n. Malbis Arumim társaság anyagiak hiányában kénytelen működését arra korlátozni, hogy gyermekek és felnőttek részére télen cipőt és ruházati cikkeket osszon szét.

Érdekes, hogy az állam csakis a zsidó kolonizációs tevékenységgel törődik, valamint az Orthodox Aguda munkájával és e tekintetben a kormánnyal együttműködés folyik.

12. Litvánia.

Litvániában a zsidó szociális munka ama területén, melyet az Ose végez, megvan a centralizáció, egyébként nincs meg.

Így a szegénygyámolítást az organizációk egész sorozata külön-külön végzi és a jelentés keservesen panaszkodik a visszaélések miatt, melyek a szervezetlenségből adódnak, de panaszkodik a jelentés a koldusnevelés rendszere miatt is.

A szegényüggyel foglalkozó különféle szervek a legkülönfélébb tevékenységet fejtik ki, így egyik helyen népkonyhát tartanak fenn, másik helyen a házról-házra való koldulás kiküszöbölése céljából meg van szervezve a segélyosztás és a segélyfelajánlás, egyes helyeken egyes szervek csakis a Pészachélelmezéssel és az ingyen macesz kiosztással foglalkoznak, hét városban fenntartanak aggokházát és szeretetházat és mindezek az intézmények tulnyomórészt önkéntes adományokból tartatnak fenn.

A centralizált szociális munkát, amint mondottuk, az Ose végzi és pedig egészségügyi vonatkozásban. A központ az ország fővárosában havonta 1000 beteget kezel. Ezenfelül még 8 városban vannak ilyen egészségügyi központok felállítva. 4 városban fogászati rendelőintézetek vannak, 16 városban az iskolás gyermekek egészségügyi felügyeletét végzik. Több városban vannak zsidó kórházak, összesen 570 ággyal. Néhány évvel ezelőtt egy tüdőbetegszanatórium is létesült. Az elmebetegek felett külön társaság gyakorol felügyeletet. A gyermekgondozás munkáját az Osen kívül a Kinderheim is végzi. Összesen 7 ilyen gyermekgondozó intézmény működik és ezek 662 gyermeket gondoznak. A szünidei gyermektelep intézményeit 523 gyermek veszi igénybe.

A gyermekgondozás munkája kapcsán még megemlítendő az, hogy gondoskodás történt szegény iskolás gyer-

mekeknek reggelivel, ruhával és cipővel, könyvekkel és füzetekkel való ellátásáról is.

Az ifjúság kiképzésével és a felnőttek továbbképzésével az Ort szervezete foglalkozik. Az ipar minden ágában vannak ilyen tanfolyamok. Ennek a szervezetnek központja az ország fővárosában alapított Haus der jüdischen Arbeit. A kivándorlók részére a Hias-Ica tanácsadó irodát tart, amely az okmányok beszerzéséről és utiköltséggel való ellátásról gondoskodik. Az összes szociális szerveket lényegesen támogatja az amerikai Joint.

A gazdasági segítség során itt is nagy szerepük van a hitelpénztáraknak, amelyeket itt Gemiluth Cheszed-pénztáraknak neveznek.

13. Luxemburg.

Luxemburgban a zsidó szociális munkát főképen az Ezra bonyolítja le, de az ország területén működő összes karitativ szervek központosítva vannak és pedig olyképen, hogy szociális téren a legideálisabb együttműködés folyik. A központi irányítást az Ezra végzi és évek óta e körül csoportosulnak a többi jótékony egyesületek.

A központ az Ezra, mely a maga szükségleteit tagsági járulékokkal, az Országos Iroda szubvenciójával, a városi szociális hivatal hozzájárulásából, adományokból, persely-ezésből, gyűjtésből és a hozzája tartozó egyesületek bevételeiből fedezi. A zsidó menekültekkel kapcsolatos kiadásokhoz a Hicem is hozzájárul.

Az Ezra a várossal összhangban csak azokat a szegényeket gyámolítja, akik a közhatóságtól segélyt nem kaphatnak. A betegek gyámolítása a külön női és külön férfi betegsegélyző egyletek útján történik. Az Ezra bonyolítja le az ingyen macesz akcióját és a téli inségakciót. Az Ezra egyébként Luxemburg városának szociális tevékenységével összhangban dolgozik.

Zsidó kórház és zsidó aggokháza Luxemburgban nincs, a zsidók a közhatóság által fenntartott ilyen intézményeket veszik igénybe.

Az utolsó öt évben, amint már említettük, Luxemburg a Németországból menekültek átmeneti állomása lett és e menekültek segélyezése és továbbítása különös gondot okoz az ország zsidóságának. Ezt a munkát kizárólag önkéntes szociális munkások bonyolítják le. Az átmenetileg ott tartózkodó német menekültek közül a fiatalság kiképzést is kap és pedig főképen a konyhakertészetben. E célból a francia határon Altwiesben egy kertészeti iskola állíttatott fel, ahol 30-as csoportokban képeztetnek ki a német ifjak a Palesztinába vándorlás céljából. Ezenkívül kb. 130 német chaluc az ország területén hachsarákban van elhelyezve. A hachsarákat a luxemburgi cionista szervezet tartja fenn, a többi menekült ügyét az Ezra bonyolítja le.

14. Németország.

Németországban a zsidó szociális munka száz éves múlttal rendelkezik. A szociális munka a világháború után már modern formát öltött, minthogy a zsidóság tömegei — különösen Kelet Európából — vándoroltak be és az infláció következtében a középosztály súlyos válságba került. E két körülmény felvetette a szociális-politikai problémák egész sorozatát. A szociális munka összefoglalása és központosítása az említett okoknál fogva a háború után szükségessé vált és ekkor létesült a Németországban élő zsidók szociális gondozására a Zentralwohlfahrtsstelle der Deutschen Juden és az átmenetileg ott tartózkodók részére a Hauptstelle für Jüdische Wanderfürsorge. E két hatalmas szervezet mellett már régtől fogva működött a Hilfsverein der Juden in Deutschland, a Németországon kívül élő zsidó szükölködők felsegítésére.

Az 1933. évi események a zsidó szociális munka lényeges kiterjesztését vonták maguk után, ami által a már létesített központi szervek feladatköre és működési köre még erősebben bővült. Így alakult meg a minden zsidó szociális munkát az egész ország területén magába foglaló »Zentralausschuss für Hilfe und Aufbau«, amely szerv a leglényegesebb része a németországi zsidók legfőbb irányító szervének a »Reichsvertretung der Juden in Deutschland«-nak.

A zsidó szociális munkát végző szervezet a németországi zsidóság helyzetének folytonos rosszabbodása következtében, úgyszólván hónapról-hónapra ujabb és ujabb feladatok megvalósítása elé került, mely feladatokat egységes terv szerint különféle alosztályok teljesítik; még pedig:

a) Hauptstelle für jüdische Wanderfürsorge,
b) Jüdische Arbeitshilfe (Landwerk Neuendorf),
c) Vereinigte Zentrale für jüdische Arbeitsnachweise,
d) Zentralstelle für jüdische Wirtschaftshilfe,
e) Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland.

Nem tartozik a központ hatáskörébe, de vele szoros együttműködést fejt ki a Palesztina-Amt der Jewish Agency és a Hilfsverein der Juden in Deutschland.

Az egyes alosztályok működését a következő adatok tüntetik fel:

A legnagyobb gondot okozza a németországi zsidóság kivándoroltatása. Hogy erről képet alkothassunk magunknak, tudnunk kell, hogy Németországban, — amint már mondottuk — 1925-ben 550.000 zsidó élt, ezeknek a száma 1933-ig kétségtelenül emelkedett, ha egyébként nem, hát bevándorlások révén. Dacára ennek, néhány hónappal az 1933. évi változás után megejtett népszámlálás már csak 499.682 zsidót számlál. Ezeknek a száma 1936. április 1-ig 415.000-re csökkent. 1937 elején, tehát egy évvel ezelőtt, a németországi zsidók száma már csak 386.939 és ma legjobb esetben 360.000-re tehető a németországi zsidók száma. Eszerint öt év alatt 200.000—220.000-re tehető a németországi zsidóság számának csökkenése, mely számból egyelőre csak kisebb hányad jut a népességnek a születések elmaradásából folyó apadására, tehát a legnagyobb rész kivándorlásokra jut. A kivándorlás nagy mértékére már előbb rámutattam akkor, amikor az 1933—1935. években kivándoroltak számát hivatalos adatok alapján 60.000-ben jelöltem meg. E szám azonban korántsem tükrözi hűségesen vissza a tényleges kivándorlást, mert ezt öt év alatt legalább 150.000-re kell becsülnünk. Minthogy pedig a kivándorlók igen tekintélyes része nincstelen, elképzelhetjük azt is, hogy mit jelent a kivándorlás lebonyolításának munkája szociális feladatképen. És itt mindjárt megjegyezzük, hogy az 1935. év végéig hivatalosan jelzett 60.000 kivándorló a szociális központ támogatásával vándorolt ki és azoknak a kivándorlásáról, akik saját erejükből tették ezt, hivatalos statisztika nincs. A szociális központ egyébként a Palesztinába való kivándorlást a Palesztina Amt útján, az egyéb országokba való kivándorlást a Hilfsverein der Juden in Deutschland útján bonyolítja le, utóbbi a munkásságot különösen a tengerentúli államokba a Hicem és az Ica segítségének igénybevételével végzi. A Palesztina Amt-nak Berlinben van központja, ezenkívül 21 fiók-szervezete van az ország egyéb városaiban és jelenleg 400 bizalmival dolgozik. Meg kell még jegyeznünk, hogy a fiatalság egy része a chaluc szervezetekhez közvetlenül fordul és igen szép munkát végez az u. n. Jugend-Allijah, mely a serdülő ifjúságnak Palesztinába való telepítésével foglalkozik és pedig olyképen, hogy ezeket a fiatalokat részben már fennálló telepeken

helyezi el, részben pedig általa felállított iskolákban taníttatja.

A Jüdische Arbeitshilfe legfőbb feladatköre a foglalkozásbeli átrétegeződés, illetve az egyes foglalkozásokra való kiképzés. E téren a legnagyobb nehézségekkel kell a német zsidóságnak megküzdenie. Az u. n. gazdasági gleichschaltolás érezteti a hatását az ifjúság kiképzésében, mert amíg eredetileg a központ úgy tervezte, hogy a zsidó ifjúság számára egy évi mezőgazdasági és fél évi ipari kiképzést ad, addig a gyakorlatban a kiképzendőknek hivatalos nyilvántartásba való vétele elé is a legnagyobb akadályokat gördítik, elannyira, hogy jelenleg másfél éves a mezőgazdasági és két éves az ipari tanfolyam. Úgy a mezőgazdasági, mint az ipari kiképzés a központ által felállított mezőgazdasági telepen, illetve az általa felállított műhelyekben történik és csak kis hányadban nyernek a kiképzendők elhelyezést zsidó műhelyekben. A központ által fenntartott műhelyek felállítására csakis azzal az érvvel sikerült engedélyt kapni, hogy ezek a zsidók kivándorlását vannak hivatva elősegíteni. Azt, amit az ifjúság kiképzéséről mondottunk, áll a felnőttek átrétegezésére is, megjegyezve, hogy e téren a központnak nagy segítségére van a zsidó magángazdaság, mely az ifjúság kiképzésével kapcsolatosan említett nehézségek miatt, az akadémikusan képzettek mezőgazdasági és ipari átrétegeződését javarészt vállalta.

A Vereinigte Zentrale für Jüdische Arbeitsnachweise igen nagy szerepet tölt be a szociális munka terén. Ez az ú. n. munkaközvetítő hivatal egységes elvek szerint dolgozik fiókszervezetei útján az egész országban. Ez a hivatal irányítja tervszerűen a német zsidó fiatalságnak különféle pályákra való terelését. Ez a hivatal közvetíti a magángazdaságban az akadémikusan képzettek különféle más foglalkozási ágakba való átrétegezését s így ez a szerv nemcsak kiképző helyek közvetítésével foglalkozik, hanem állásközvetítéssel is, aminél tekintettel van a legkülönfélébb szempontokra. Így külön foglalkozik a szombattartó helyekkel, a munkanélkülieknek más foglalkozási ágakba való betanításával, munkahelyeket teremt zsidó tulajdonosok üzemeiben, közvetít háztartási alkalmazottakat zsidó háztartásba és elhelyez csökkentett munkaképességű egyéneket is. Különösen nagy szerepe volt ennek a hivatalnak a német vér és német becsület védelméről szóló törvény életbelépte után, mely törvény megtiltotta zsidó háztartásokba 45 éven felüli nemzsidó háztartási alkalmazottak alkalmazását s így háztartási alkalmazottakként a német zsidó asszo-

nyok egész tömege volt elhelyezhető. Ennek a szervnek kellett elhelyezni a kenyértelenné vált zsidó orvosok, állatorvosok, fogorvosok, gyógyszerészek és főiskolai tanárok, valamint művészek nagy tömegét, megjegyezve, hogy a művészek elhelyezésénél igen nagy segítségére volt a szervnek a német zsidók Kulturbundja, amelyről már szólottunk.

A Zentralstelle für jüdische Wirtschaftshilfe keretébe tartoznak elsősorban a hitelszövetkezetek, valamint a központ által létesített ú. n. repülő gazdasági tanácsadók, amelyek különösen a kisebb községekben áldásos munkát fejtenek ki. Két irányban fejt ki ez a szerv munkásságot és pedig ez végzi a bajbajutottak helyett a gazdaságpolitikai tárgyalásokat és ez a szerv nyújt hitelgazdasági segítséget is. Hogy ennek a szervnek a fontosságáról képet alkothassunk magunknak, csak arra kell gondolnunk, hogy pl. a a hitlerizmus óta a zsidók részére évekkel ezelőtt folyósított jelzálogkölcsönök felmondattak, zsidók általában visszaszoríttattak a gazdasági életben, a zsidók tömegei bocsáttattak el a nemzsidó vállalatokból és hogy milyen mértékű munkát fejt ki ez a szerv, annak a jellemzésére felemlítjük, hogy pl. 1935-ben ezt a hivatalt 62.000 egyén vette igénybe.

A gazdasági segítség elsősorban kölcsönök nyújtásában nyilvánul és pedig ez a szerv akkor ad kölcsönt, amikor az illető számára a kölcsönpénztárak nem nyújtanak segítséget, még pedig azért nem, mert nem rendelkeznek a kellő fedezettel. A hivatal által nyújtott kölcsönök 12—18 hónapra adatnak. Ez a szerv egyébként szoros kapcsolatot tart fenn a zsidó kölcsönpénztárakkal ,melyek az utóbbi években erősen fejlesztettek és amelyeknek van egy közös szervük is: a Zentralstelle für Jüdische Darlehenscassen. Ez utóbbit a Joint rekonstrukciós alapja erősen támogatja. Jelenleg 60 kölcsönpénztár működik. A legtöbb a hitközségek keretében, minthogy a hitközségek arra a tapasztalatra jutottak, hogy a hitelszövetkezet a szociális munka igen hathatós eszköze. A hitelszövetkezetek mindenkinek nyújtanak segítséget kölcsön formájában, aki valamely foglalkozással bír, főképen azonban kereskedőknek és iparosoknak.

A Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland keretében a következő ágazatok működnek:

a) nyilvános szegénygyámolítás,
b) intézmények ügyeinek intézése,
c) gyermekgondozás és óvódák,
d) étkeztetés,
e) egészségügyi segítség és üdültetés,

f) segítség az ifjúság számára és patronázs-munka,
g) a tanuló ifjúság segítése,
h) téli segélyakció és
i) szociális kiképzés, amelynek körébe sorozható az óvónők kiképzése, a gyermekkertésznők kiképzése, az ápolónők kiképzése, iskolagondozónők kiképzése és az ú. n. községi gondozónők kiképzése, utóbbi a kisebb községeknél bír nagy fontossággal.

A nyilvános szegénygyámolítást egységes elvek alapján a nagyobb hitközségek egyedül végzik és így a központ e téren a munkásságot főképen a nagy és kis hitközségek szegénygyámolítási munkájának megfigyelésére fordítja. A szegénygyámolítás terén a feladat évről évre súlyosabb lesz és pedig azért, mert a kivándorlás főképen a kereső-képes fiatalság köréből történt. Minthogy pedig ez az állapot sem egységes az egész országban, nagy fontossággal bír a központ munkája, amely a munkaképtelenek elosztása terén igyekszik az egyes hitközségek teherviselő képességét figyelembe venni. A német zsidóság a zsidó emberbaráti és szociális intézmények egész hálózatával rendelkezik. E téren is a munka egységesítése vált szükségessé, nemcsak az igénybevétel terén, hanem a gazdasági vezetés terén is.

Érdekesen oldották meg az étkeztetés kérdését. Nemcsak népkonyhák tartatnak fenn, hanem például Berlin egyes városrészeiben a családok egész sora, amelyek egyébként maguk is segélyre szorultak, lakásukban konyhákat tartanak fenn, ahol a szomszédos házbeliek étkeztetése bonyolíttatik le, az étkeztetés másik formája az élelmezési csomagok rendszere.

Lényeges szerepet játszik az ú. n. Winterhilfe, különösen 1935. óta, amikor a zsidó lakósság kizáratott az általános Winterhilfe-akcióból és amikor az e célra gyűjtött összegekből sem juttatott az állam semmit a zsidó szociális szervezeteknek. Azóta a kormány megengedte, hogy a zsidók állami felügyelet mellett, lebonyolíthassák saját téli inségakciójukat, egyébként ugyanolyan elvek szerint, mint amelyek alapján lebonyolíttatik az általános Winterhilfe. A zsidó Winterhilfeben nemcsak zsidók, hanem zsidó származásuak is részesítendők.

Már előbb említettük, hogy az 1936—1937. évi téli inségakcióban az ország 387.000 főnyi zsidó lakósából 83.000 részesült, tehát a zsidó lakósság 21.5%-a és az említett évben erre a célra fordított összeg 3.7 millió márka volt. Eszerint egy személy átlagosan 40 márkát kapott és pedig részben élelmezés, részben szén, részben ruházati cikkek formájá-

ban. Kiosztatott 2425 waggon szén, 68.000 személy kapott ruházatot és havonta 60.000 márka értékű élelmiszerutalvány adatott ki. Az akció néhány száz munkanélkülit alkalmazott, a különféle munkálatok lebonyolítására, az akció egyedül készíti az összes ruházati cikkeket, amely ismét néhány száz embernek juttatott kenyeret.

Ezekben ismertettük a németországi szociális munkát. Most még csak megjegyezzük, hogy az anyagi eszközöket ehhez a nagy munkához részben a hitközségek nyújtják, részben pedig önkéntes hozzájárulásokkal fedezik. Az önkéntes hozzájárulásoknak az utóbbi években igen nagy szerepük van, minthogy a nyilvános gyűjtések zsidók részére teljesen be vannak tiltva. Ezért léptették életbe az ú. n. kék adományfelajánlási lapokat, melyekbe mindenki önkéntesen beragasztja az ő havi 25 pfennigtől 5 márkáig terjedő önkéntes hozzájárulását. A befolyt összegek kétharmada a helyi szükséglet kielégítésére helyi szervezet által visszatartatik, egyharmada pedig az ú. n. kiegyenlítési alap számára a központba küldendő. Ez említett gyűjtésen kívül, amint említettük, külön gyűjtés folyik állami szisztéma szerint a téli inségakcióra és pedig főképen az ú. n. Eintopfsspendek és Pfundsammlung útján.

15. Olaszország.

Olaszországban a hitközségi szervezetről szóló királyi dekrétum a hitközségek feladatává tette az olyan zsidó intézmények fenntartását, amelyek külön szervezettel nem bírnak, de kötelességévé tette a külön szervvel bíró intézmények felett az állandó felügyeletet is. Eszerint a hitközségek vagy közvetlenül, vagy közvetve tulajdonképen intézői az egész szociális munkának.

Egyébként Olaszországban országosan nincsen központosítva a zsidó szociális munka, csak hitközségenként, az előbb említett módon.

A szociális munka egyes ágazatai részben alapítványok útján, részben adakozások útján végeztetnek. Így vannak alapítványok, amelyeknek a célja fiúk és leányok ipari kiképzése, vannak alapítványok szegénygyámolításra, aggokházára és árvaházakra. Triestben van egy zsidó kivándorlási bizottság, amely segítséget nyújt az Olaszországból Palesztinába vándorlók részére.

Az utóbbi években a Palesztina-munka kifejlődése észlelhető, így a kormány engedélyezett néhány hachsarát,

melyekben főképen Németországból menekülteket helyeztetnek el, engedélyezett a kormány egy tengerésziskolát is, melyet kizárólag Németországból menekült és Palesztinába igyekvők látogatnak.

16. Spanyolország.

Spanyolországban a zsidó szociális munka leglényegesebb részét a madridi segélyző bizottság végzi. Ez a szervezet 1933-ban alakult a Németországból érkező zsidók segítségére, majd kiterjesztette működését és minden zsidónak segélyt nyújt, aki rá van szorulva. A másik szervezet a madridi zsidó nőegylet, amely végez valamelyes szociális munkát, ezenfelül szociális munkát végez maga a madridi zsidó hitközség is.

A szociális munkát végző szervek tevékenysége egészen kisarányú, a pénzügyi fedezetet a hitközség hozzájárulásából, a nőegylet tagsági díjaiból és gyűjtésekből nyerik, a segélyzőbizottság pedig pénzügyi segélyt kapott a párisi Hicemtől.

Említésre méltó zsidó szociális munka még csak Barcelonában folyt.

Zsidó intézmények Spanyolországban nincsenek, Madridban gondoskodás történt a szegény zsidók ingyenes orvosi kezeléséről.

17. Törökország.

Törökországban a zsidó szociális munka központi szervezete ismeretlen ugyan, az utóbbi években azonban a Bné Berith társaság Istambulban, Izmirben és Edirnében tanfolyamokat tart a szociális munkában való kiképzésre és ennek köszönhető, hogy a Bné Berith társaságon belül létesült női csoportok igen szép gondozási munkát fejtenek ki.

A zsidó szociális munka terén a következő intézmények vannak:

Istambulban van egy ötven éve alapított zsidó kórház 120 ággyal, mely a modern technika minden vívmányával rendelkezik. Ezt a kórházat, mely ambulanciát és 8 ágyas anyaotthont foglal magában, gazdag zsidók adományaiból tartják fenn. Zsidó kórház van még Izmirben is, de sokkal kisebb méretű.

Az istambuli hitközség fenntart egy ambulanciát szegény zsidó betegek részére, ez a Bikur Cholim intézmény, melynek keretében az orvosok a sulyos betegeket a lakásukon is felkeresik. A Bikur Cholim gyógyszereken kivül szükség esetén hússal is ellátja a szegény betegeket és ez külön kiemelendő, minthogy a hús Törökországban nagy különlegesség.

Ilyen Bikur Cholim egyesületek Törökország más nagyobb hitközségeiben is működnek.

Az istambuli askenázi hitközség fenntart egy aggokházát és egy árvaházat, 100 árva részére. Árvaház van még Izmirben, 23 árva részére és Edirnében 10 árva részére.

Istambulban, Izmirben és Edirnében külön zsidó szervezetek működnek, amelyek az iskolás gyermekeket ebéddel és ruházattal látják el.

A segélykiosztást a három említett legnagyobb városban az ú. n. Ózér Dalim egyesületek végzik, megszüntetve a házról-házra való kolduslást.

Törökországban is egész sora működik a kölcsönpénztáraknak, a legnagyobb ezek között az istambuli ilyen pénztár, mely részvénytársasági alapon működik és amelyhez az amerikai Joint 20 éves kölcsönt nyújtott.

*

Ezekben ismertettük tizenhét európai államban élő zsidó hittestvéreink politikai helyzetét, kultúrális tevékenységét és szociális munkáját. Az előadottakból azt a tanulságot kell levonnunk, hogy a zsidóság általános súlyos helyzete folytán mindenütt előtérbe nyomul immár az igaz zsidó szociális munka szükségességének tudata. Az ismertetett jelentésekből megállapíthatjuk, hogy a gondozás munkája terén csaknem mindenütt a központosítás irányelve érvényesül, vagyis a szociális munkával foglalkozó szervek együttműködése és összefogása, és meg lehet állapítani, hogy eredményes munka csakis annak az országnak zsidóságánál tapasztalható, mely a központosítást megvalósította. E tanulmány elején már mondottam, hogy tizenhét európai állam közül tizenkét állam zsidóságánál már kisebb-nagyobb mértékben megvalósult a zsidó szociális munka központosítása, de a többi öt államban is a jelentés kifejezi azt a sürgető vágyat, hogy minél előbb itt is létesüljön az egyedül célirányos szociális központ.

Az előadottakból azt a tanulságot is levonhatjuk, hogy ma már a gondozás munkájával az e célra kiképzett szakemberek foglalkoznak, mert eredmény csak ily szakavatott működés alapján remélhető, de levonhatjuk azt a tanulságot is, hogy az igaz szociális munka főfeladata a prevenció, vagyis a szociális bajoknak a megelőzése, a megfelelő gazdasági intézkedésekkel.

Már e tanulmány bevezetésében megemlítettem, hogy a pesti izr. hitközség és a pesti chevra kadisa a pesti zsidóság szociális munkájának egységes irányítására és e munka hatályosságának biztosítására pártfogó irodát alakított, amely hivatva lesz arra, hogy a pesti izr. hitközség területén lévő felekezeti intézményekkel, autonómiájuk érintetlensége mellett, az intézményes együttműködést megvalósítsa, a szociális munkát figyelemmel kísérje, központi nyilvántartást vezessen, minden szociális irányú vonatkozásban ellenőrzést is gyakoroljon bizonyos tekintetben s a szükséghez képest intézkedő hatáskört töltsön be, főként útbaigazítás, tanácsadás, jogsegély tekintetében. A pártfogó iroda keretében a szociális feladatoknak megfelelően négy bizottság működik: még pedig: a család- és gyermekvédelmi bizottság, az ifjúsági munkával foglalkozó bizottság, az exisztenciális bizottság és a munkaképtelenek ügyeit intéző bizottság.

A pártfogó iroda célkitűzése a meglévő intézményeket fenntartani, sőt azokat a súlyos viszonyoknak megfelelően fejleszteni, de emellett főképen a zsidó törvény rendelkezései folytán előálló súlyos feladatokat a lehetőség határain belül megoldani. E cél érdekében az iroda máris munkaprogrammot dolgozott ki, mely természetesen úgyszólván napról-napra bővül, aszerint, hogy az élet milyen helyzet elé állít bennünket. E programm főszempontja a prevenció és ezért feladatul tűzte ki a zsidó iskolák fenntartását, sőt a lehetőség szerint való fejlesztését, a fiú- és leánygimnáziumban gazdasági irányú párhuzamos osztályok megnyitását, még pedig: a fiúknál vas- és fémipari, a leányoknál háztartási szakban, a napközi otthonok fenntartását és fejlesztését, a kerületi tanulóotthonok fenntartását, munkaiskolák létesítését, 11—14 éves leányok részére, a szülők pedagógiumát a központon kívül a körzetben való szervezését, nevelési tanácsadók felállítását, szülői értekezletek sűrűn való tartását, pályaválasztási tanácsadó felállítását, fiúk és leányok számára, amelynek munkája orvosi és képességvizsgálattal kapcsolatos, héber, angol, francia, olasz, spanyol és német nyelvtanfolyamok rendezését, munkaközvetítő iroda felállítását s ezen belül a IV., illetve VIII. középiskolát végzetteknek iparostanoncként való elhelyezését,

munkalehetőségek felkutatását, munka- és állásnélküliek nyilvántartását, a Magyar Izr. Kézmű- és Földművelési Egyesülettel együtt mezőgazdasági kiképzést, illetve átképzést, önálló iparosok és kereskedők, valamint alkalmazottak számára racionalizálási és vevőtoborzási (reklám) előadások rendezését, önálló iparosok és kereskedők részére tanácsadó iroda létesítését, hitelszövetkezet létesítését, az állásukat vesztettek számára ipari átképzés szervezését stb. Már is működik évek óta a Minosz ápolónői tanfolyama, valamint a Pesti Izr. Nőegylet csecsemő- és gyermekgondozónői tanfolyama, most van szervezés alatt a Pesti Izr. Nőegylet gyermekkisasszony-tanfolyama.

Mindezzel dokumentálni kívánjuk, hogy a pesti zsidóság a magyarországi izraeliták országos irodájával együtt megértette az idők szavát és nagy lendülettel hozzáfogott a szociális feladatok megvalósításához.

Ezzel a pesti zsidóság az egyedüli helyes útra lépett és reméljük, ezzel sikerülni is fog a mai rettenetes helyzetben a magyar zsidóságot átmenteni és elejét venni annak, hogy a felekezetünket fenyegető események viharzásában, mint oldott kéve, széthulljanak fennálló szociális intézményeink is, melyek egymagukban és elkülönítve nem, de összefogva talán mégis helyt tudnak állani az idők követelményeivel szemben.

Budapest. **Eppler Sándor.**

TUDOMÁNY.

A targum Onkelosz aggádikus párhuzamai.

Előszó.

Munkám célja, hogy az Onkelosz néven ismert arám tóraforditás aggádikus elemeit bemutassa.

Targumunk már korán nagy tekintélyre és népszerűségre tett szert. Érthető, hogy a tudósok figyelmét is magára vonta és hogy problémáit több szempontból vizsgálták. Van a targumunknak két önálló maszórája,[1] több kommentárja[2] és egy konkordanciája.[3] Aggádáját azonban tüzetesebben mindezideig nem kutatták. Pedig aggádájának gazdagsága arra figyelmeztet, hogy az aggáda fogalmi körébe a targumok aggádáját, így Onkeloszét is be kell vonni. Onkelosznak ily irányú vizsgálatából kitűnik, hogy vannak aggádák, melyeknek nem található párhuzama, — ezeknek O. az egyedüli reánk maradt forrása — mások pedig, amelyek különböző tannaitikus és amórai korok hagyományaival egyeznek meg. Ezen az alapon elindulva kutatható a targum kora is. Bár kétségtelen, hogy ez nagy óvatosságot igényel, mert az azonosság esetén nem lehet mindig átvételről, az aggádának Onkeloszra való hatásáról

1 *Berliner:* Die Massorah zum Targum Onkelos. Leipzig. 1877. *Landauer:* Die Massorah zum O. auf Grund neuer Quellen lexikalisch geordnet und kritisch beleuchtet. Amsterdam. 1896.

2 *Patsegen* (13. sz.) ed. N. Adler. Wilna 1876. *Jesaia Berlin:* מיני תרגומא Breslau. 1831. és Wilna 1836. *Luzzatto:* אוהב גר Philoxenus ed. I. Gräber Krako 1895. *Adler:* נתינה לגר Wilna 1876. *Schefftel:* באורי אינקלוס (ed. Perles) München. 1888. *Golomb:* תרגומנא I-IV. Varsó. 1932-1937.

3 *Brederek:* Konkordanz zum T. O. Giessen. 1906. Beiheft zur Z. A. T. W. IX.

beszélni, hanem voltak egymástól függetlenül ismert, vagy közös forrásból eredő hagyományok, amelyeket az aggáda is, O. is megőrzött.

Feladatomul a *talmudi* és *midrási* aggádikus párhuzamok bemutatását tűztem ki, sokszor azonban érdekesebb helyeknél a Szentírás egyéb fordításaira: Septuaginta, Vulgata, Hexapla is tekintettel voltam. A midrások közül azok, amelyek kétségtelenül O. után és felhasználásával keletkeztek. nem tekinthetők párhuzamoknak, hanem átvételnek. Felhasználtam a targumokról szóló régebbi és újabb tudományos irodalmat; szerzői, főleg a fordító személyével, korával, egyes fordításbeli sajátságaival foglalkoznak. Tudomásom szerint Onkelosz aggádáiról szóló ilyen speciális dolgozat nem létezik. Ki kell emelnem az irodalomból Berlinernek kiváló monográfiáját, amely az Onkeloszra vonatkozó ismeretek legteljesebb összeállítása.[4] Ő maga egy fejezetet szentelt e kérdésnek, amely azonban a munka összefoglaló jellegénél fogva nem is lehetett teljes. (Genesishez pl. 17 párhuzamot talál, mig alább közel 90-re sikerül rámutatnom.) Egyébként felismeri ilyen munka hiányát és buzdít O. aggádájának és haláchájának feldolgozására.[5]

Eredeti tervezetemben külön fejezet szólott volna Onkeloszнak azokról az aggádáiról, amelyekhez párhuzamot nem találtam, vagy ilyen nem is található. Ezeknek anyagát is összeállítottam, feldolgozását későbbi időre fenntartva.

Soha le nem róható hálával mondok köszönetet e helyen is szeretett mesteremnek dr. Heller Bernát professzor úrnak, aki munkám közben ösztönzésével és értékes tanácsaival támogatott és dolgozatom kéziratát kegyes volt átolvasni. — Hálás köszönet illeti még dr. Lőwinger Sámuel professzor urat utbaigazításaiért és szives érdeklődéséért, mellyel munkámat kísérte.

4 *Berliner*: Targum Onkelos Berlin. 1884. Ugyancsak ő készitette el O. kritikai kiadását az Editio Sabbioneta a an. 1557. alapján, amelyet szöveg gyanánt használtam. Supralinearis pontozású targumszemelvényeket adott ki Merx, Chrestomathia Targumica Berlin. 1888.

5 Az utóbbit már előbb feldolgoztam Haláchikus elemek Onkelosz tárgumában. Bp. 1938. cim alatt.

Bevezetés.

Az arám nyelv.

Az arám nyelv[1] a sémi nyelvek nyugati csoportjának északi ágához tartozik.[2] Alosztályai a *keleti arám* (szír, a babyloniai talmud nyelve, mandeus) és a *nyugati arám* (bibliai arám, Onkelosz és Jonathán próféta-targuma, a palesztinai talmud nyelve, szamaritánus, keresztény, palesztinai és nabateus).[3]

Az arám őshazája Mezopotámia lehetett, később Szíria lett a főhelye, innen az évszázadok folyásával Palesztinába terjedt át, majd Babylóniába. Chizkijjáhu király idejében az udvari hivatalnokok ezt mint idegen diplomáciai nyelvet ismerték, a nép ellenben egyáltalán nem értette.[4] Hatása később mindinkább fokozódik; arám kifejezés, illetve szerkezet behatolt a Pentateuchusba (Gen. 31, 47), behatolt Jeremiás könyvébe.[5] A nép jórészt az exiliumban tanulta meg az arám nyelvet, ahová a talmud szerint Izrael azért került, mert nyelve a héberrel a legtöbb hasonlatosságot mutatja.[6]

Az új-babylóniai uralom idején Babylóniában a köznép a tudományos körök akkád (esetleg súmer) nyelve helyett már az arámot használta; a fiatal Dániel azonban társaival együtt még az előbbit tanulhatta volna meg és így a לשון כשדים[7] megjelölés csak tévedésből mehetett át arám nyelvre.

Ezra 6, 3—12 és 7, 12—26 a perzsa királyi rendeleteket (450 körül) arám nyelven őrzi meg. Hasonló időből származnak az Elephantineben talált arám papirusok is.

1 Irodalmáról összefoglalásokat 1. Strack: Grammatik des Biblisch-Aramäischen München. 1921. p. 9-12. Torczyner, Enc. Jud. III. 128-139. Kirschner, Jüd. Lex. I. 426-428. Dán. 2, 4 és Ezra 4, 8.: ארמית, LXX. mindkét helyen Συριστί, ugyanaz a megjelölés marad meg a misnában és a talmudban.

2 V. ö. Brockelmann: Semitische Sprachwissenschaft. Berlin u. Leipzig. 1916. p. 13—48.

3. Strack: op. cit. p. 9.

4 II. Kir. 18, 26. Jezs. 36, 11.

5 V. ö. Volz, Der Prophet Jeremia Leipzig. 1922. p. 121. ad Jer. 10, 11.

6 (Pesz. 87b). רבי חנינא אמר מפני שקרוב ללשונם ללשון תורה

7 Dán. 1, 4.

A babylóniai fogság után az arám igen erősen hódít tért, a héber lassankint kiszorul a mindennapi életből és csak a vallási életben marad meg.[8]

Szentírásunk több könyve tüntet fel sűrűn arameizmusokat[9]: Jób, Cant. Cant., egyes zsoltárok (139), Kohelet. Ezek az arameizmusok részben későbbi korra, részben észak-izraeli származásra vallanak. Ezra 4, 8—6, 18; 7, 12—16; Dán. 2, 4—7, 28. teljesen arám nyelvű szövegek.

A targum.

Az arám nyelv fokozódó térhódításával[10] — fokozódik a tisztelet is iránta[11] — szükségessé vált a bibliának arám nyelvre való átültetése. Az arám bibliafordítás neve: *targum*.[12] Istentiszteleten a fordító (מתורגמן)[12a] a héber szöveget mindjárt arámra fordította, könyv nélkül mondotta rögtön a felolvasott szentírási rész után az arám fordítást, szöveget néznie nem volt szabad.[13] Eleinte nem rögzítették meg írásban a targumot, ezzel a leírt Pentateuchus szentségét a csak szájhagyományként ismert arám fordítással szemben akarták hangsúlyozni, vagy talán féltek, hogy a leírás által kánonikussá válik egy olyan szöveg, amely esetleg nem adja hűen vissza az eredetit. A targum eredete a hagyomány szerint a második szentély idejére nyúlik vissza. Kezdetét Rab amóra Ezrához fűzi: Nech. 8, 8. מפורש = תרגום.[14] E hagyománynak számos változata mind merőben az aggádának, legendának körébe tartozik és korántsem tekinthető történelemnek, amilyenül Friedmann[15] elfogadja, evvel igyekezvén bizonyítani, hogy a targum már Ezra idejében keletkezett. Kétségtelen azonban, hogy régi időre nyúlik vissza, kiinduló pontját azonban ma már nem tudjuk pontossággal megállapítani. Zunz szerint[16] a makkabeusok idején már a legtöbb könyvhöz leírt fordítás volt. I. Gamliel idejéből (I. sz. közepe) van értesülésünk, hogy létezett egy targum Jób könyvéhez.[17] Misna Jad. IV. 5. bizonyítja, hogy már tannaitikus időben kisérletek történtek egy írásos bibliafordítás elkészítésére. Dániel, Ezra, Nechemja kivételével van targumunk az egész Szentíráshoz, igaz, hogy a krónikák targuma csak a IX. vagy a X. században keletkezett.[17a]

[8] Később az arám annyira elterjedt, hogy a szentély pusztulása utáni időből már buzdítást hallunk a héber nyelv érdekében: jer. Sabbat 3c, Szifre Deut. §. 333. Palesztina tudósai az állandóan terjedő arámmal szemben a hébert követelik, jogosultságát a héber mellett csak a görögnek ismerik el, az arámét tagadják (Szóta 49b.). A babylóniaiak ezzel szemben: אמר שמואל בר נחמן אל יהי לשון סורסי קל בעיניך שבתורה ובנביאים ובכתובים הקב"ה הלק לו כבוד. B. R. 74, 14

[9] Ezeknek teljes összeállítását l. Kautzsch: Die Aramäismen im A. T. Halle. 1902.

[10] Az időszámításunk utáni első században ez volt a népnyelv, mutatják ezt az evangéliumok, amelyek egy része eredetileg arámul íródott és csak később fordították le görögre. Továbbá, amennyiben Máté 27, 46. és Márk 15, 34. Eli Eli Lama Sabaktatni *eredeti* fordítása a ψ 22, 1-nek (l. Nestle, R. E. 3. Aufl. III. p. 104. v. ö. Lagarde, Mitteilungen I. 116. IV. 18. Schreiner, ZATW. VI. 215, l.), Jézus e szavai igazolják, hogy a nép előtt a zsoltárok arámul voltak ismeretesek. Az Új-testamentum arám elemeinek összeállítását l. Kautzsch: Grammatik des biblisch-aramäischen. p 7—12.

[11] Rab úgy vélekedik, hogy az első ember arámul beszélt. Szanh. 21b. ארם הראשון בלשון ארמי נסר. Szanh 21b. és Szifre Deut. §. 343, szerint a kinyilatkoztatás négy nyelvének egyike az arám.

[12] V. ö. Bacher: Terminologie 1899. I. 204—6. Lagarde, Mitteilungen II. 177. indo-európai szónak tartja. F. Delitzsch, Assyr. HdWb. 612, 713. az assz*ir* ragâmu, beszélni; targumânu, beszélő szavaknak köszönheti eredetét. Zunz, Gesammelte Schriften II. p. 59. a רגם = szóni igével hozza kapcsolatba. Geiger, Nachgelassene Schriften Berlin. 1876. IV. p. 70: von רגם entsteinigen, gerade wie syr סקיל geglättet.

[12a] Ez a szó dragoman formájában behatolt az európai nyelvekbe.

[13] Meg. 23a הקורא בתורה . . . ולא יקרא למתורגמן יותר מפסוק אחד Rási hozzáfűzi: nehogy tévedjen, mert könyv nélkül olvas. A prófétai szövegnél szabad volt három verset egyszerre olvasni és azután a fordítást. A targum előadásmódjára l. jer. Meg. Misna IV.

[14] Meg. 3a. Ned. 37b. jer. Meg. 74d. B. R. 36. 8. Egyéb Ezrára utaló targumi hagyományok Szanh. 21b. בתחלה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקדש חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמית Szukka 20a.

[15] Onkelos und Akylas Wien. 1896. p. 58. skk.

[16] Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden ed. Brüll. Frankfurt a. M. 1892. p. 65.

[17] Sab. 115a. Tos. Sab. XV. Zuckermandel 128. jer. Sab. 15c. Szófrim V. 15. v. ö. a LXX-nak Jóbhoz való utóiratát. (l. erre vonatkozólag Bacher, das Targum zu Hiob. M. G. W. J. 1871. p. 208—223.)

[17a] Eisenberg: A Krónikák könyvének targuma Bp. 1937. p. 46.

A targum Onkelosz neve és keletkezési ideje.

A Pentateuchushoz a hivatalos targum, amelyet a babylóniai iskolákban elfogadtak és amely ott általánosan használatban volt, az Onkelosz targuma. A bab. talmudban (Kid. 49a) R. Jehuda az elfogadott targumot תרגום דידן-nak nevezi.[18] Majmuni ezt Onkeloszra vonatkoztatja.[19] A toszafisták תרגום בבלי néven idézik.[20]

Az Onkelosz név a bab. talmudban található. Főhely: bab. Megilla 3a,[21] ahol a bibliafordításokról van szó. A pal. talmud megfelelő helyén jer. Meg. 71c. azt a hagyományt találjuk, hogy a prozelita Akylas lefordította a Pentateuchust *görögre* R. Eliezer és R. Josua előtt, az ő intencióik szerint, mire ezek őt a 45. zsoltár 3. versével üdvözölték. Nincs kétség, hogy a bab. és a pal. hely ugyanegy fordításról, tehát görög fordításról szól és hogy O. nem egyéb, mint az Akylas név babylóniai módosulása. Ezek az idézett hagyományok tehát Akylas[22] görög fordítására vonatkoznak és

18 Geiger, Urschrift u. Übersetzungen der Bibel Breslau 1857. p. 46. Rosenthal בית התלמוד II. p. 278.

19 Hil. Issut VIII. 4.

20 Berliner p. 180.

21 תרגום של תורה אונקלס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע

22 Akylas görögre fordította a Szentírást, hű fordítása nagy népszerűségre tett szert a zsidók körében. A rabbinikus irodalom számos helyén idézik. (Ezeket először Azarja de Rossi gyűjtötte össze מאור עינים ed. Cassel Caput 45. l. még: Friedmann: O. u. A. p. 46. skk. Krauss, Akylas der Proselyt. Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneiders, Leipzig, 1896. p. 148—163. — Adler נתינה לגר bevezetőjében azt hiszi, hogy Akylastól származott a mi targumunk is. Ez természetesen téves. Berliner ugyan megállapítja, hogy az Azarja de Rossi óta ismert Onk.-Ak. probléma lezártnak tekinthető, de Friedmann még jóval később elfogadja azt a felfogást, hogy két külön személyről van szó. (Megcáfolja ezt Blau, J. Q. R. IX. 1897. p. 727—740.) Hausdorff pedig (M. G. W. J. 1894. p. 246. éa 289.) Adler nézetét fogadja el, mely szerint A. készített volna egy görög és egy arám fordítást is. O. és A. kapcsolatából elfogadható annyi, hogy Akylasnak a szöveghez ragaszkodó és pontos fordítása adta esetleg az ösztönzést Onkelosznak hasonló módszer alkalmazására. A kérdésre vonatkozólag v. ö. még a következő összefoglalásokat: Schürer: Geschichte des Jüd. Volkes I. 5. Auflage, Leipzig, 1920. p. 147. skk. Dalman: Grammatik des jüd. pal. Aramäisch, Leipzig, 1905. p. 11—15. Bialoblocki, Enc. Jud. 570—584. Silverstone: Aquila u. Onkelosz. Manchester. 1931. (Ism. J. Q. R. 1936/37. 287—291.)

ezeket a hagyományokat vitték át Bacher[23] szerint talmudutáni korban egy ismeretlen nevű[24] szerzőtől származó arám fordítására. A targum-Onkelosz megjelölés tehát fikció és valószínű, hogy Onkelosz nevű *arám fordító* sohasem létezett.[25] A bab. talmud és a midrás דמתרגמין formulával gyakran idéz egy targumot, amely a mi targumunkkal egyezik meg[26]

Targumunk korára nézve igen eltérőek a vélemények. Zunz[27] szerint Philo idejében keletkezett (I. sz.) Palesztinában. Adler[28] szintén az első századra helyezi. Berliner[29] a II. században keletkezettnek véli, mert szerinte aggádikus és haláchikus elemeiben Akibával, mestereivel és tanítványaival párhuzamos. Frankel[30] a III. századra helyezi és szerzőjét Rab egy tanítványának tartja.

23 Bacher, Jewish Encyclopedia XII. p, 59. — Onkelosznak, a targumfordítónak nevével – Meg. 3a kivételével, amely pszeudo-hely — csak későn, gaoni korban, találkozunk Salom gaonnál. L. Responsen-Sammlung שערי תשובה ושמעתי מפי חכמים קדמונים שענין גדול עשה הקב"ה באונקלוס הגר על שנעשה התרגום על ידו. ed. Leipzig. No. 330. p. 29.

24 II. Gamliel idejében volt egy אונקלס הגר aki a tannák közé számított. L. Sab. 31a. Gittin 56b, 57a. Ab. Zar. 11a, Tos. Mikv. VI. Zuckermandel 658. Tos. Chag. III. Zuckermandel 236. Tos. Kelim. II. Z. 392. Tos. Demaj VI. Z. 57. Tos. Sab. VII. Z. 119. (v. ö. Eskol I. 969—972.) Guttman (מפתח התלמוד II. 128.) azt hiszi, hogy Gittin 56b, 57a és Ab. Zar. 11a helyeken előforduló Onkelosz azonos a mi targumfordítónkkal. Ezzel szemben Cassutto: „de természetesen ez az Onkelosz (a bab. talmudban és a tosziftában) nem volt a targum szerzője." Enc. Jud. III. p. 34. — v. ö. még Boaz Cohen, Index of Ginzberg's Legends Philadelphia, 1938. p. 345.

25 Azok az elbeszélések, amelyek a talmud bab.-ban és a tosziftában Onkeloszról állanak, a párhuzamos jeruzsálemi helyeken Akylasról szólnak.

26 Összeállitását l. Reifmann: שדה ארם Berlin. 1875. p. 8. skk. Zunz: Gottesdienstliche Vorträge p. 67, b, c. Berliner p. 112—124.

27 Zunz: G. V. p. 66. I. Levy közlése szerint Zunz e felfogását később visszavonta. Jüd. Zeitschrift für Wiss. und Leben (ed. Geiger) V. 179.

28 נתינה לגר bevezetője Wilna 1876.

29 p. 107. — Berliner megállapítását Onkelosz és Akiba erős kapcsolatáról (p. 245.). Haláchikus elemek O. targumában c. munkámban 9—10. o. megcáfoltam. Ahhoz még azt fűzöm hozzá, hogy notárikon-on alapuló fordítások nem bizonyítanak az akibai kapcsolat mellett, ez az eljárás Jismael módszeréhez tartozott.

30 Zu dem Targum der Propheten. Breslau. 1872. p. 9.

Geiger[31] a IV., Eissfeldt[32] az V. század mellett dönt. E vélemények különbözőségéből látható, hogy mennyire bizonytalan targumunk keletkezési ideje. Ezekkel a hipotézisekkel szemben úgy vélem, hogy Onkelosz keletkezését nem korlátozhatjuk *egy* századra, hanem benne évszázadok irodalmi alkotását láthatjuk. Berlinerrel[32a] szemben úgy hiszem, hogy O. tórafordítása olyan anyagot őriz, amelynél évszázadok munkálkodtak közre.

Rappaport: Aggada und Exegese bei Flavius Josephus Wien, 1930. c. munkájában több olyan aggádát talál Josephusban, amelynek párhuzamát ő a targumban látja meg. Ebből arra a megállapításra jut, hogy Josephus látott maga előtt egy leírt targumtöredéket. Ezek a Rappaport felsorolta targumi helyek (p. XXI.) Onkelosszal megegyeznek és ezért úgy vélem, hogy a Josephus használta aram fordítás O. kezdeti formája lehetett, illetve az a fordítás, amelyből később a mai O. fejlődött. Így tehát O. rétegeződésében a terminus a quo az I. századra tehető.[33]

Onkelosz aggádikus alkotóelemeiből és párhuzamaiból kitünik, hogy az több évszázad tannáinak, amóráinak exegetikai módszerével egyezik. Lehetnek tannáktól, amóráktól származó biblia-magyarázatok, amelyek az élő hagyományból kerültek a targ. Onkeloszba.

A III. században targumunk már olyan formában volt, hogy idézni lehetett belőle és ekkor kötelezővé tették olvasását[34] nemcsak zsinagógiai istentisztelet céljaira, hanem az egyén számára is.[35] Ez természetesen nem zárja ki, hogy egyes interpolatiók késői

31 Urschrift p. 164.

32 Einleitung in das A. T. Tübingen 1934. p. 710.

32a . . . als aus einem Gusse hervorgegangen erscheinen muss. (p. 115)

33 Az anthoropomorfizmusok Philora jellemző kiküszöbölése korai időre vall. Schönfelder O. und Peschitto c. munkájában (München. 1869.) kimutatta, hogy a szir fordító ismert egy targumot és az egyezések alapján feltehető, hogy ez az az arám *fordítás* volt, amelyből később az Onkelosz néven nevezett *targum* kifejlődött.

34 Berakot 8b, R. Josua ben Lévi ajánlott a fiainak אשלימו מרשויותיכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום. U. o. 8a R. Ami ezt mindenkinek kötelezővé tette. Kodifikálva l. Tur Or. Ch. §. 285.

35 E szokás szűnőben lehetett a gaonok idejében, mert a IX. sz. közepén Natronaj gaon megfeddte azokat, akik úgy nyilatkoztak, hogy nélkülözni tudják a תרגום דרבנן-t, mivel elég számukra anyanyelvük fordítása: az arab.

amórai korban, talán a Genesis Rabba[36] szerkesztésével ugyanazon időben, ne kerültek volna beléje.[37] Így *végleges* formáját valószínűleg az V. században érte el.

Hogy O. hosszabb rétegeződés eredménye, mutatják ezt nyelvi jelenségei. Nöldeke[38] targumunk nyelvében általánosságban korai palesztinai elemeket lát és részleteiben a babylóniai befolyás nyomait véli felfedezni.

Geiger[39] és Bacher[40] felfogásával szemben úgy vélem, hogy nem Ps. Jon. gyakorolt hatást Onkeloszra, hanem ellenkezőleg a mi fordításunk a régibb.

A targum Onkelosz fordításmódja.

Fordítónk főcélja az volt, hogy az eredetinek pontos képét adja vissza. Fordítása jellemzéséül idézhető a talmud mondása: aki egy bibliai verset külső formája szerint fordít le, az téved, aki pedig hozzátold, az Istent gyalázza.[41] A jeruzsálemi targumokhoz úgy viszonylik, mint a midrás a vers való értelméhez.[42] O. csak néha magyaráz, a jer. targumok csak néha keltik a fordítás látszatát. Onkeloszná főcél a *pesat*, ott a *derus*. Onkelosz olyan

L. Müller מפתח לתשובת הגאונים Berlin, 1891. p. 106. — A IX. sz. végén vagy a X. sz. elején Juda ibn Kureis levelet küldött Fez város lakóinak és megdorgálta őket, mert elhanyagolták a targumot. — Haj gaon (megh. 1038.) szintén helytelenítette (l. Müller p. 211.), hasonlóan Sámuel Hanaggid; l. Berliner 169. skk.

36 O. és a B. R. kapcsolatáról l. Lerner: Anlage und Quellen des Bereschit Rabba. Berlin, 1882. p. 56—69.

37 Albeck, Einiges über Bereschit Rabba. Löw-Festschrift 1934. (M. G. W. J. 78.) p. 176: Für das sogenannte „Targum Jonatan" ist auch kein Zweifel möglich, dass es viele Agadot erst aus unserem Midrasch schöpfte. Aber auch für Onkelos ist die Annahme nicht abzuweisen, dass sein letzter Redaktor auch manche amoräische Deutungen in das Targum verarbeitete.

38 Mandäische Grammatik 1875. p. XXVII. és Lit. Centralb, 1877. p. 305.

39 Das nach Onk. benannte bab. Targum etc. Jüd. Zeitschrift 1871. IX. p. 104. Nachgelassene Schriften IV. 104.

40 Kritische Untersuchungen zum Propheten Targum, továbbá: Über das gegenseitige Verhältniss der pentateuchischen Targumim. Z. D. M. G. 1874. p. 1—72. — J. E. XII. p. 59—60.

41 Kid. 49a המתרגם פסוק א' כצורתו הרי זה כרואי והמוסיף עליו הרי זה מחרף ומגדף.

42 Zunz: G. V. p. 75.

fordítást akart adni[45], amely a szöveg hű értelmezésén alapszik, de a hagyományos gyakorlatot és a versnek exegetikai tradicióit is tekintetbe veszi. A fordító ezeket csodálatos ügyességgel végzi el, sokszor alig tesz valami nyelvi változtatást, csak egy szó, egy partikula betoldásával utal aggádikus vagy haláchikus kapcsolatokra. Parafrázissá a költői részeknél lesz. Ezek a szövegtől való eltérések azonban tendenciózusak és nem tulajdoníthatók más szövegváltozat felhasználásának.[44]

Igen nagy gondot fordított az anthropomorphizmus és az anthropopathia kiküszöbölésére, Istentől távol akart tartani minden testiséget és a Pentateuchusnak ilyen kifejezéseit szellemi értelemben fogta fel. Az anthropomorphizmus eltüntetésére szolgáló leggyakoribb kifejezések: מימרא = szó (logos), יקרא = fenség, שכינתא = Isten jelenléte. O. átír minden status constructust, amely Istent valamely dologgal kapcsolatba hozza, többnyire a מן קדם ה׳ kifejezéssel.[45]

Az anthropomorphizmus elleni küzdelmének tudható be, hogy általában kiküszöböli a misztikus és képes jelentésű kifejezéseket.

Az ősök életében mindig az érdemeket hangsúlyozza, ennek céljából megváltoztatja a szöveget.[46]

Minthogy ennek a dolgozatnak legfőbb célja az aggádikus elemek bemutatása, azért a fordító módszerét megvilágító e fejezetben ezt külön nem részletezem. Igen érdekes azonban megismerni Qirqisâni[47] karaita írónak Onk. aggádájáról való kritikáját.

43 L. Luzzatto: איתב נר Philoxenus. Krakó. 1895 (ed. I. Gräber) p. 1—27. Brederek: Bemerkungen über die Art der Übersetzung im Targ. Onk. (Theol. Stud. u. Krit. 1901. p. 351—377.)

44 Steuernagel: Lehrbuch der Einleitung in das A. T. Tübingen 1912. p. 63. v. ö. Sperber: The Targum Onkelos in its Relation to the Masoretic Hebrew Text. Proceedings. Vol. VI. 1934—35. p. 309—351.

45 L ezekről Maybaum: Die Anthropomorphien u. Anthropopathien bei Onkelos Breslau. 1870. c. munkáját. Ginzberger, Jahrb. für prot. Theologie 1891. p. 262—280.

46 Gen. 20, 13; 27, 13. 35. 36; 31. 19. 20. 26. 27. 30. 31. 32. 34, 13. Num 11, 12; 12, 2; 14, 9; stb.

47 Kitâb al-anwâr wal-marâqib. IV. fej. vége. Az Orosz. Arch. Társaság közleményeiben VIII. 1894. 302—303. kiadta A, Harkavy. Angolul: Leon Nemoy, H. U. C. A. VII. 1930. p. 361.

(937-ből,) „Ők olyannyira tisztelik[48] a tóra targumát, hogy azt állítják, hogy a proselyta Onkelosz Haggaj, Zecharja és Maleachi szájából hallotta.[49] Összekötik Isten tórájával és a tórával együtt olvassák verset vers után. Ez (a targum) olyan lehetetlenségeket tartalmaz, hogy szinte elképzelhetetlen. Pl. עירה Gen. 49, 11 „odaköti szamarát a szőlőtőhöz" — „városa" értelmében veszi.[50] Deut. 23, 18 t úgy értelmezi, hogy izraelbeli nő nem mehet rabszolgához, izraelbeli férfi nem vehet nőül rabszolganőt.[51] Ex. 12, 48. „körülmetéletlen ne egyék belőle" — helyett — „משומר ne egyék belőle.[52] Gen. XXVIII. 21. „akkor lesz az Úr az én Istenem" ezt így fordítja: „akkor lesz nekem az *Úr szava* Istenül." Mindezeken felül még a rabbanita felfogásnak is ellentmond nem egy helyen. Ő azt mondja, hogy Enoch meghalt, mig ők mindannyian megegyeznek abban, hogy égbeszállt és él.[53] Onk. azt mondja, hogy תורים jelentese gerlék, mig ők azt erősítik, hogy házi madarat jelent."

Igen érdekesek a karaita író e kifogásai, ő nem érti meg, e változtatások célzatosak és O. ezeken a helyeken a midrás hagyományaival egyezik.

Számos részlet targumunkban, bár a midrás stilusával megegyezik, mégsem aggáda, hanem a vers valódi értelme, a midrás ugyanis sokszor a nehezebb héber szavakat lefordítja arámra.[54]

Most pedig szólaltassuk meg az Onkelosszal párhuzamos aggádikus hagyományokat, amelyek világosan szemléltetik fordítónk aggádikus exegézisét.

48 Majmuni ugy ir Onkeloszról, mint régi exegetikus hagyományok hordozójáról és a héber-arám nyelv mesteréről. L. Bacher: Die Bibelexegese Moses Maimûni's. Strassburg. 1892. p. 38—42.

49 Qirqisâni itt tévedésből a Meg. 3a-ban Jonatán-ben Uzzielről közölt hagyományt Onkeloszról beszéli el.

50 T. Onk. aggád. párhuzamai p. 34—35.

51 L. Komlós: Halachikus elemek O. targumában p. 21.

52 Ibid. p. 11.

53 T. Onk. aggád. párhuzamai p. 20.

54 Ezeket a helyeket a felsorolásban *-gal jelölöm meg.

Genesis.

2, 7. לנפש חיה = לרוח ממללא „beszélő szellemmé." Ez annyi, mint értelmes lény, v. ö. λόγος = szó, értelem; nâtiq = beszélő, értelmes lény. A fordítót valószínűleg az a körülmény késztette változtatásra, hogy ugyanez a kifejezés előfordul az állatok teremtésénél is. (Gen. 1, 21.) De nem kétséges az sem, hogy a fordításban stoikus gondolat nyoma látható; erre Neubürger mutatott rá. (M. G. W. J. 1873. p. 567. idézve Scheiber, Mahler-Emlékkönyv, Bp. 1937. p. 500, 25. j.) A stoikusok a dolgoknak — tulajdonságaik alapján — négy osztályát különböztetik meg. A négy kategória: 1. ἕξις anorganikus lények; 2. φύσις növények; 3, ψυχὴ ἄλογος állatok; 4. ψυχὴ καὶ λόγον ἔχουσα καὶ διάνοιαν beszélő és gondolkodó lények. Onkeloszra ez utóbbi hatott és fordításában nem csak a stoikus felfogást vitte be, hanem még a sajátságos technikai kifejezést is. A stoikusok szerint a lélek lehellet (πνεῦμα) és ezen az alapon is megérthető, hogy az aram fordításban רוח áll a vele párhuzamos נפש helyett.

2, 8. מקדם = מלקדמין „kezdettől". מלקדמין itt nem hely-, hanem időjelzés és arra az aggádára utal, amelyet a hagyomány számos helyen megőriz, hogy hét dolog teremtetett a világ teremtése előtt és ezek között az éden kertje is. שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם אלו הן תורה תשובה וגן עדן. Források: Pesz. 54a, Ned. 39b, Tanh. IV. ed. Buber 17b. Midr. Mislé ad 8, 9. Egy másik nézet csak hat dologról szól: B. R. 1. 4.. Socher Tob ad ψ 93, 2. Széd. Élijjáhu R. (ed. Friedmann) p. 160. E véleményekkel szemben áll Sámuel b. Nachman B. R. 15, 3., aki szerint e hét dolog nem a világ teremtése, hanem az első ember előtti időre vonatkozik. (l. Bacher, Ag. pal. Am. I. 502). A fordítások mind az előző hagyományt őrzik meg. Ps. Jon. מקדם בריית עולם, Akylas: ἀπὸ ἀρχῆθεν. Vulgata: a principio. Ehhez Ps. Hieronymus hozzáfűzi: Ex quo manifestissime comprobatur, quod priusquam coelum et terram faceret, *paradisum ante condiderat.* (Rahmer, Quaestiones in Genesin 17. l.) V. ö.

Niedermann: A Vulgata viszonya az aggádához és a targumokhoz. Bp. 1915. p. 10.

2, 14. חדקל = דיגלת A Trigris folyó arám neve. Ugyanez előfordul Josephusnál is. (Ant. I. l. 3. Clementz I. 22.) „Diglatnak nevezik: éles és szűk." v. ö. S. Rappaport: Aggada u. Exegese bei F. Josephus Wien, 1930. p. 3. — Fell kell tennünk, hogy Josephus ismerte ennek a targumnak kezdeti formáját, amelyből Onkelosz később kialakult. (V. ö. még Ps. Jon. ad loc. ed. Ginsburger, Berlin, 1903., továbbá Kidd. 71b, Berakot 59b.) — A חדקל etimologiája az aggádában: Berakot 59b. שמימיו חדים וקלין B. R. 16, 3. שהוא חד בקולו lásd még Lev. R. 13, 5. Jalk §. 22. Siegfried חד = ὀξύ; דק = στενότης szavak összetételéből származtatja. (Z. A. T. W. 1883. p. 49.)

3, 21. כתנות עור = לבושין דיקר על משך בסרהון „drága ruhákat testük bőrére." (Igy Ps. Jon. is.) E fordításban két aggádikus magyarázat nyoma látható. P. R. E. 20. R. Eliezer nevében egy általa egyedül megőrzött magyarázatot ad, amely teljesen párhuzamos a targumunkkal: כתנות כבוד B. R. 20. 12. szerint R. Méir „tórapéldányában" כתנות אור állott, ékes ruhák, amelyek lámpásként világítottak. Egy későbbi tradens szerint (u. o.) olyanok voltak, mint a drágakövek. Ezeknek a tannaikus korú forrásoknak hatását őrzi a fordítás, de ezenkívül még egy Rab és Sámuel között e vers exegezise körül fennforgó vita nyomát is látom benne. Szota 14a Rab véleménye דבר הבא מן העור ezt Onkelosz a targum első részében használja fel, amely azt mondja el, hogy a ruha milyen *anyagból* volt. (gen. materiae.) Onkelosz kiegészíti még a fenti források alapján a דיקר-ral. Sámuel véleménye דבר שהעור נהנה מהם ez a ruha *céljáit* jelenti és a fordításban על משך בשרהון megfelelője. Ez utóbbi rész parafrasis, a maszórai szövegben nincs meg az alapja és lehet, hogy a targumba való bejutását Sámuel e mondásának köszönheti. Fényes szarubőrről szól az iszlám legendája is. l. Heller, I M. I. T. 1931. p. 96.

3, 22. הא אדם הוה יחידי בעלמא מיניה למידע טב ובישׁ = הן האדם היה כאחד ממנו וגו׳ „az ember az egyedül a földön, aki különbséget tud tenni jó és rossz között." E fordításra R. Akiba világít rá: „Isten két utat mutatott neki, a halálét meg az életét és ő a halált választotta." Mech. Jism. (ed. Horovitz-Rabin, Frankfurt a/M. 1931.) p. 112. és

Mech. S. b. J. (ed. Hoffmann, Frankfurt a/M. 1905) p. 54. Ugyanaz: B. R. 21, 5 és Sir. Ras. R. ad l. 9. Az aggáda is, Onkelosz is a vers exegesisében a szabad akarat gondolatát domborítja ki.

4, 5. ואתכבישו אפוהי = ויפלו פניו „elrejtette arcát". A nyelvhasználatra vonatkozólag l. Szanh. 19. b. כבשו פניהם בקרקע v. ö. Onk. ad Ex. 3, 6.

4, 10. קל דם זרעין דעתידין למיפק מן אחוך = קול דמי אחיך „az utódok vérének hangja, akik származhattak volna testvéredtől." A pluralis דמי indította a fordítót erre az aggádikus magyarázatra, amely teljesen megegyezik M. Szanh. 37a alatt foglaltakkal: דיני נפשות דמו ודם זרעותיו תלוין בו עד סוף העולם שבן מצינו בקין שהרג את אחיו אינו אומר דם אחיך אלא דמי אחיך דמו ודם זרעותיו. B. R. 22. 9.-ben ugyanez előfordul R. Judan nevében. V. ö. továbbá Jalk. §. 38. Ab. d. R. N. 31 (36a): דם בניו ובני בניו וכל תולדותיו. Geiger szerint (Jüd. Zeitschrift 1871. IX. p. 95) a szanhedrini misna ez idézete későbbi és a B. R.-ből való. Ez az erőszakos magyarázat minden alapot nélkülöz, mert hogyan képzelhető az el, hogy amit a késői amóra mondásához (Bacher: Ag. pal. Am. III. 250—251.) hozzáfűztek volna, az misnaként szerepeljen?

4, 16. בארעא גלי ומטלטל דהות עבידא עלוהי מלקדמין = בארץ נוד ונו'. A targum a midrás értelmében etimologizálja a városnevet. Tanch. (ed. Varsó, 1875.) 8b. כל מקום שהולך היה הארץ מודעזעת תחתיו „bárhova ment, a föld megmozdult alatta (v. ö. Gen. 4, 14.). Nem tekintette ezt tulajdonnévnek az aggáda másutt sem. Juda b. Chijja e versből bebizonyítja (Szanh. 37b), hogy a számkivetés az elkövetett bűn felére engesztelést szerez. Josua b. Lévi pedig a megtérésről vallja ezt, ugyan-e versből következtetve. Lásd: Lev. R. 10, 5. Peszikta 47. (ed. Friedmann 188b.) Jalk §. 512. Etimologizálja Symmachos, Theodotion is. Vulgata: profugus in terra. V. ö. Bernát Miklós: Az etymologia a Midrásban és a Talmudban. Bp. 1916. p. 44.

4, 23. לא נברא קטלית דבדיליה אנא סבית = איש הרגתי לפצעי וילד להברתי „nem férfit öltem én, hogy miatta kelljen büntetést elviselnem, sem ifjút nem pusztítottam el én, hogy miatta pusztuljon ki a magzatom." Lemech dalát, amely köztudomásúlag a héber poézis legelső terméke, a fordító a hagyomány szerint értelmezi. Eltűnik belőle a győztes harcból hazajövő

férjnek alakja, aki vérbosszújával dicsekszik feleségeinek, hanem — itt ellenkezőleg — Lemech bűntelenségéről és ártatlanságáról hallunk. Onkelosz kérdésnek veszi Lemech szavait és a kérdésre adandó tagadó választ fordítja. Ezt egyenesen ki is fejezi Tanch. בראשית 11: לפי אומר וכי איש הרגתי לפצעי בתמיה. A midrás szerint Lemech feleségei vonakodtak házastársi kötelességüknek férjükkel szemben eleget tenni, Jalk. §. 38. szerint azért, mert Lemech megölte Káint és az Isten igérete szerint a hétszeres bosszú majd a gyermekeiken következik be. (Ugyanott arról hallunk, hogy Lemech csak véletlenségből ölt, ehhez közel fekszik Onkelosz Lemech-igazolása.) B. R. 23, 4. Josze b. Chanina szerint a közelgő vízözön miatt vonakodtak a feleségek a nemzéstől. Ha ezeket az aggádákat háttérül képzeljük, egész világosan megértjük targumunkat.

4, 24. יקם = איתכיו „függesztessétek fel" (Gen. 4, 15 ugyanezt megtorlásnak fordítja). A fordításban a büntetésnek hét ill. hetvenhét nemzedéken át való elhalasztásáról van szó. Hasonlóan B. R. 23, 4. קין הרג ונתלה לו שבעה דורות אני שלא הרגתי אינו דין שיתלה לי שבעים ושבעה. Jalk. §. 38. szerint Lemech a véletlen gyilkolás (בשוגג) miatt kéri a megtorlás nemzedékekre való elhalasztását. A vers valódi értelme azonban nem ez, hanem a vérbosszú legszigorúbb alkalmazása. „Wer immer Kain totschlägt, das wird siebenfach gerochen, d. h. sieben aus der Familie des Mörders sollen für den Mord an dem einem Kain sterben." Gunkel: Urgeschichte u. die Patriarchen. Göttingen, 1921. p. 71.

4, 26. בכין ביומוהי חלו בני אנשא מלצלאה בשמא דה' = או הוחל לקרא בשם ה' „akkor az ő napjaiban felhagytak az emberek az Isten nevében való imádkozással." (A חלו szót Dalman a הלל gyökből (profan sein), Levy pedig a חול gyökből (erkranken) magyarázza.) A szöveg ép az ellenkezőjéről szól, hogy ugyanis Enostól kezdve indul meg a vallási kultusz. Onkelosznak a szövegtől való eltérése a midrásban találja meg a támpontját. אמר ר' סימון בני מקומות נאמר בלשון הוה לשון מרד או הוחל לקרא בשם ה'. B. R. 23, 7. Jalk. §. 38. „három helyen jelent a הוחל lázadást Isten ellen." Az Isten elleni lázadás, az Ő elhagyása abban mutatkozott, hogy a bálványokat Isten nevéről nevezték el. Ez utóbbi magyarázat már tannaikus korú forrásokra megy vissza, Szifre Deut. §. 43. R. Josze nevében אתם עשיתם מעשה

חדש וקראתם על שמי (v. ö. Mech. Jism. p. 223. B. R. 23, 7. Midr. Teh. ad 88. 6.) További hagyományokat, hogy a bálványimádás Enostól való (innen a neve is: beteg) l. Ginzberg: Legends V. 151, 54. Onkelosz bizonyosan ismerte a hagyományokat, csak az ő eufemismusra hajló törekvése miatt, amely különösen az ősök életének leírásánál nyilatkozik meg, nem viszi át ezeket teljességükben, a midrási nyom azonban világosan látható.

5, 24. וליתותי ארי אמית יתיה ה' = ואיננו כי לקח אתו אלהים. Chanoch halálát a Septuaginta, Josephus (Ant. I. 3, 4). Ben Sirach könyve 44, 16) misztikus módon írja le. Ps. Jon. szerint Ch. az égbe szállt és ott Metatron angyallá változott át. — B. R. 25, 1-ben előfordul, hogy egy „matróna" megkérdezi R. Joszet, vajjon egyáltalán meghalt-e Ch. Ugyanez a kérdés szerepel Abahunak a *minim*-mel folytatott polémiájában is. (u. o.) R. Abahu a לקח-t *természetes halál* értelmében veszi. Igy fordít Onkelosz is, eltérve a szószerinti visszadástól azért, hogy elhárítsa a csodás elem belemagyarázását. — Kahana a החיצונים הספרים-ban, Tel-Aviv תרציז I. 17. kifejti, hogy a kereszténység Ch. alakját szinte az Egyház részére lefoglalta a keresztény misztériumnak igazolására. Ezért a zsidóság elidegenedett tőle. A tannaitikus irodalomban és a két talmudban nem is találjuk Ch. nyomát. (Ez utóbbi megállapítást Kahana szószerint Ginzbergtől veszi át, Legends of the Jews V. 156, 58: In the entire Tannaitic literature and in both Talmudim no mention is made of Enoch). Onkelosz itt megtépázza a misztérium glóriáját: Ch. meghalt. — Luzzatto (Oheb Ger, Philoxenus ed. I. Gräber, Krakó, 1895. p. 30. nr. 16.) közöl egy verziót (Cod. 1411, Bechai, Chazkuni, ed. Lisbone, ed. Bomberg, 1524. és ed. Cont. 1547.) melyben לא אמית יתיה ה' van. Ez az eredeti szövegben egész bizonyosan nem állott, mert ez nem egyezik Onkelosz irányával. (Tosafot Jeb. 16a szintén a szabionetai verziót idézi.) A későbbi aggáda azonban Jalk. §. 42. Derech Erec Zutta I, 9. Jalk. Ezek. §. 367. Chanochot teljesen misztikus színben írja le, visszatér a pszeudo-jonathani Metatronnal kapcsolatos hagyomány is, ezért valószínű, hogy ennek az aggádának hatása alatt került be egyes kéziratokba a לא szó.

6, 3. ארכא יהיב להון מאה ועשרין שנה אם יתובון = והוו ימיו מאה ועשרים שנה „időt adok nekik 120 évet, hogy megtérjenek." Mech. Jism. p. 133.

שנתתי ארכה לדור המבול לעשות תשובה ולא עשו v. ö. Midr. Tan. ed. Hoffmann p. 39. További párhuzamok Ginzberg, V. 174.

6, 4. שבע שמות נקראו להם = הנפלים נבריא „hősök". B. R. 26, 4. נפלים, אמים, רפאים, גבורים וזומזים, ענקים, עוים. A szamaritánus-targum szintén hasonlóan fordítja. l. Das Sam.-Targum zum Pent. Frankfurt a/M. 1873. ed. Brüll.) LXX: γίγαντες.

6, 14. עצי גפר = דאעין דקדרוס „cédrusfa". B. R. 31, 8. közöl másik aram fordítást אעין דקידרינץ Jalk. §. 51. אעי דקדרום görögül κέδρος. Ros. Has. 23a. די מיני ארזים הן ארז קתרוס וגו' v. ö. Löw: Aramäische Pflanzennamen, Leipzig, 1881. p. továbbá Theodor jegyzeteit a B. R.-ben. p. 281.

— — קנים = מדורין „lakások". B. R. 31, 9. קילין ומדורין (κέλλα, κέλλιον, cella).

8, 4. ארמט = קרדו „Kurdistan" Ps. Jon. מטורי דקרדון (v. ö. II. Kir. 19, 37. Jes. 37, 38. Jer. 51, 27.) B. R. 33, 4. טור קרדוניא. A szír-keresztény Schatzhöhle ed. Bezold, Leipzig, 1883. p. 23. és The Book of the Bee, ed. Budge, Oxford, 1886. p. 32. hasonlóan veszik. V. ö. Jos. Ant. I. 3, 5—6. Clementz I. 27—28.

9, 27. וישכן = וישריה שכינתיה „lakozni engedi az ő dicsőségét Sem sátraiban." Joma 9b. אין השכינה שורה אלא באהלי שם l. még Midr. Peszikta Rabbati (ed. Friedmann, Wien, 1880) 35, 160a, B. R. 36, 8., Jubileumok 7, 12. Kautzsch 53. V. ö. Stein: Philo u. der Midrasch p. 22.

12, 5. ואת הנפש אשר עשו = ויית נפשתא דשעבידו לאוריתא „a lelkeket, akiket a tóra szolgálatába állítottak." B. R. 39, 14. ואת הנפש אשר עשו: אילו הגרים, ויאמר שניהם למה שעשו? אלא ללמדך שכל מי שמקרב את הגרי כילו (באילו) בראו. Szanh. 99b. Simon b. Lakis nevében, aki a barátja gyermekét tórára tanitja, olybá veszi az Irás, mintha életre hívta volna. R. Honjo szerint Ábrahám téritette meg a férfiakat, Sára pedig a nőket. Ennek a gondolatnak gazdag párhuzama van. Jalk. §. 66. Szifre Deut. §. 32. jer. Szanh. VII. 25d. Ab. d. R. N. 31b. XII. Sir Has. R ad 1, 3. Peszikta Rabbati 43, 181a. Tanch. ed. Warso, 1875. p. 20b. Mindezek az amórai források igy értelmezik e verset (a legkorábbi a III. sz. eleje), amely Onkeloszon kívül megvan mindkét jer. targumban.

13, 11. ויסע לוט מקדמיתא = ונטל ליט מקדם. A héber szövegben קדם = kelet, ezt O. máshelyütt מדינתא-val (l. Levy: Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim, Leipzig, 1867. II. 11) vagy קדום

קדמיתא-val fordítja. (u. o. II. 345.) A קדמיתא, amely nem helymeg-megjelölés, midrási nyomra enged következtetni. B. R. 43, 7. הסיע עצמו מקדמונו של עולם elpártolt a világ teremtőjétől. U. a Jalk. §. 70. Így veszi az aggáda a Gen. 11, 2-ben מקדם-t: B. R. 38, 7.

13, 13. רעים וחטאים = בישין בממונהון וחיבין בנויתהון „bűnösök pénzükkel és vétkezők testükkel". Bar. Szanh. 109a. רעים בממונם וחטאים בגופן. U. o. Rab Jehuda nevében (Bacher: Ag. Tan II. 206, jegyzet 2. Rabbi J. b. Ilajra javítja) a talmud e bűnöket fordított sorrendben hozza. V. ö. Toszifta Szanh. XIII. Zuckermandel p. 435. Ab. d. R. N. XII. 31b. és XXXVI. 37b. Jalk. §. 70.

14, 3. למישר חקליא = אל עמק השדים „a mezők völgyébe". Onk. e névben a שדה-t érzi. Így az aggáda is. B. R. 41, (42) 5: három névvel nevezték e helyet, azért שדים, mert שהיה מגדל סדינין עשוי שדים (a סדינין = a tölgy magyarázatára l. Löw, Pflanzennamen p. 73.) Theodor p. 410: שדות שדות v. ö. ott a B. R. egy másik szövegváltozatát. Midr. Ag. p. 211 בתחלה נקרא עמק השדות. Rási is ezt a hagyományt őrzi, ezért Sziddim völgye, mert sok mező van van benne. Vulgata szintén aggádikus hagyomány szellemében etimologizálja: in vallem Silvestrem.

14, 10. בארת בארת חמר = בירין מסקן חימרא „kutak, amelyek gyantát adnak". B. R. 41, (42) 7. בירון בירון מסקן חמר v. ö. Lerner: Anlage u. Quellen des Ber. Rabba, Berlin, 1882. p. 58.

14, 13. באלני ממרא = בטישרי ממרא „Mamre pihenőhelyén" (v. ö. Gen. 18, 1) Br. R. 41 (42). 8. R. Juda ugyanígy értelmezi, míg Nechemja בפלטין דממרא.

14, 18. מלך שלם = מלכא דירושלם. Sálem népetymologiai rövidítése ירושלם-nak, mely beleolvassa a szóba a שלום elemet. A ψ 76, 3-ban Cijjonnal párhuzamban fordul elő. Ismerte ezt már Josephus is. Ant. I. 10, 2. Clementz I. 42. A midrás Malki-Cedekkel kapcsolatban szintén Jeruzsálemet említ. B. R. 43, 6. ומלכי צדק אדני צדק (יהושע י״א׳) נקרית ירושלם צדק ירין בה (ישע׳ א׳ כ״א) v. ö. továbbá B. R. 56, 10. Ginzberg, M. G. W. J. 1899. p. 497. Az identifikáció előfordul mindkét jer. targumban is.

14, 22. הרמותי ידי אל ה׳ = אירמית ידי בצלו קדם ה׳ „fohászkodásomban felemeltem kezem az Ö. előtt." Ez a változtatás kétségtelenül az anthropomorphismus kiküszöbölésére szolgál. Az aggádában R. Juda úgy magyarázza, hogy itt „teruma" felajánlásáról

van szó, Nechemja szerint pedig esküről. A „Rabbanan" véleménye áll legközelebb Onkeloszhoz. B. R. 43, 9. u. a. Jalk. §. 65. v. ö. Bacher: Rabbanan p. 23. jegyz. 4. עשאן שירה היך דאת אמר אלהי אבי וארוממנהו (שמ׳ ט״ו).

15, 1. עשרה לשונות = בנבואה „próféta által" B. R. 44, 5. נבואה . . . קשה שבכולם חזון.

15, 9. ענלין תלתא = עגלה משלשת Onk. 3—3 feláldozandó állatról szól, holott a szöveg szerint משלשת = három éves. Az aggádában megtalálható Onk. felfogásának a párhuzama. B. R. 44, 14. הראה לו שלשה מיני פרים ושלשה מיני שעירים וג׳ מיני אלים l. Ginzberg V. 227, 110.

15, 19. שלמאי = הקיני „szalamiták" l. még Onk. Num. 24, 21. v. ö. H. Winckler: Keilinschriften u. das A. T. p. 151. skk. Az aggádát több helyen foglalkoztatja, hogy milyen népnevekkel identifikálhatók a Gen. 15, 9-ben említett nevek. A nevek felsorolásában az egyes források között sorrendbeli eltérések vannak és különböző szövegváltozatok. A helyes sorrend jer. Kid. 61d שמלאי (שלמיא) jer. Sebiit 36b. הקנזי = שלמיא B. R. 44, 23. שכניה נכשייה = הקנזי. Bab. Bat. Bat. 56a harmadik nevet, הקדמי-t fordítja שלמאה-val. Itt ismeretlen nevekről volt szó, látható ez azokból a találgatásokból, még pedig tannák részéről, amelyek ezek köré fonódtak és ezért cserélték fel a sorrendet. Világosan látszik azonban, hogy Onk. érintkezik tannaitikus forrásokkal. Gesenius a szó magyarázatában a שלמה-ra utal. (I. Krón. 2, 51 és 54.) v. ö. Euting: Nabatäische Inschriften, Berlin, 1885. p. 28. Ma a Cant. Cant. 1, 5. כירעות שלמה-ban is שלמה-t az arab שלמו törzsre magyarázzák.

18, 8. עמד = משמש „kiszolgál". Hasonló stiláris kifejezés Kid. 32b azzal kapcsolatban, hogy R. Gamliel kiszolgálja vendégeit. מצינו גדול ממנו ששמש אברהם גדול הדור היה וכתוב בו והוא עומד.

18, 21. דעלת לקדמי עבדו אעביד עימהון נמירא = הבאה אלי עשו כלה אם תיבין, ואם לא איתפרע מינהון „ha a szerint cselekedtek, ahogy hozzám az eljutott, akkor megbocsátást (?) gyakorolok velük, ha megtérnek, ha nem, akkor megtorlom." E szöveg alapján csak úgy értelmezhető e vers, ha a נמירא megbocsátást jelent. Így értelmezte Jákob Anatoli a „Malmad"-ban, (Malmad Hatalmidim. ed. Mekice Nirdamim. Lyck. 1866. p. 18), továbbá a Patsegen ismeretlen szerzője is Hosea 1, 3. alapján, ahol a targum a נמר magyarázatához hozzáfűzi דאם יתיבין וישתבק להון ואם לאו וגו׳ „ha megtérnek, megbocsátást nyernek" és ez párhuzam lenne a mi helyünkhöz.

A נמוא azonban nem jelent megbocsátást (l. Levy: Ch. W. B. I. 146.) ezért helyesebb a sabbionetai olvasatunk helyett más kéziratok szövege, igy ed. Velence, 1518. és Jahn kresztomatiá-ja (Wien, 1880.) אעביד עימהון נמוא ואם תיבין לא אתפרע elpusztítom őket, de ha megtérnek, akkor nem büntetek." (Hasonlóan Netter Pent. kiadása is.) Ennek teljesen megfelel a midrás párhuzama B. R. 49, 6. אמר ר' אבא בר כהנא מלמד שפתח להם הקב"ה פתחו של תשובה . . . v. ö. Jalk. §. 38. ואם לא אודיע להם מידת הדין בעולם.

18, 23. 24. הבירנו = האף „vajjon haragban". Onkelosz az אף-t nem kötőszónak, hanem főnévnek fordítja: „vajjon haragodban elpusztítod-e az igazat a bűnössel." Teljesen így az amórai midrás is. B. R. 49, 8. ר' הונא בשם ר' אחא תספה, את נדור את האף ואף לא ינדוך fékezd meg a te haragodat és ne az fékezzen téged. (Bacher: Ag. pal. Am. III. 131.) B. R. 49, 8. Józsua b. Nechemja nevében: a haraggal, amelyet te a világ fölé terjesztesz ki, elpusztítod az igazakat a gonoszakkal. U. a. Jalk. §. 83. v. ö. Bacher: Op. cit. III. 305.

18, 25. חללה = קושטא איגן דיך „igaz a te itéleted", azaz e tett nem lenne méltó a te igazságodhoz. Hasonló értelmű parafrázist alkot az aggáda is a חלילה-ból: Ab. Zar. 4a דרש ר"א בר כהנא חולין מעשות כדבר הזה.

19, 15. הנמצאת = דאשתכחנא מהימנן עמך „akik veled hűségeseknek találtattak." Onkelosz ebben a fordításban egészen közel áll a Jeb. 77a, B. Kam. 38b, B. R. 50, 10-ben látható aggádához, amely a „találtakat" a moabita Rutra és az amonita Naamara vonatkoztatja és innen származik a „hűséges" jelző. A Deut. 23, 4-ben levő szigorú ítélkezéssel szemben itt enyhébb hang szólal meg, amelyet Rut-könyve genealogiája — Dávid Moábtól származott — szólaltat meg. A hagyomány ez utóbbi tendenciát vallja és ennek megfelelően a Moábról szóló szentírási részleteken enyhíteni igyekezett. A misna Jeb. 76b például a moabiták és az ammoniták a zsidó közösségbe való felvétele eltiltását csak a férfiakra korlátozza. (l. Geiger: Urschrift u. Übersetzungen der Bibel, Breslau, 1857. p. 299.) Ennek a vázolt tendenciának a nyoma Onkeloszból világosan kitetszik. V. ö. Scheiber: Lót leányai. I. M. í. T. 1938. p. 206.

20, 13. התעו אתי אלהים מבית אבי = ויתי קריב ה' לדחלתיה מבית אבא

סעו עממיא בתר עובדי ידיהון „amikor a népek bálványaik után tévelyegtek, engem kivitt az Örökkévaló atyám házából, hogy féljem őt." A tannaitikus korú aggádában vita tárgya, hogy az itt előforduló אלהים szó az קדוש שם-e, vagy חול שם. Szofrim 4, 6-ban Chananja R. Josua szerint szent istennévnek tekinti és úgy értelmezi, „ha nem lett volna Isten velem, akkor mások téves útra vittek volna", (v. ö. Komlós: Haláchikus elemek stb. p. 14). Jer. Meg. 71d pedig közöl olyan véleményt, hogy Ábrahám történetében előforduló istennevek közül ez az egyedüli חול שם. Onkelosz a התעו szóhoz egy alanyt told be: עממיא, mert felfogása szerint a תעה kifejezés Istennel kapcsolatban káromlás lenne, és az אלהים szóból, amelyet ő קדוש שם-nak fog fel, külön mondatot alkot. A későbbi aggádában Chaninnak (Bacher: Ag. pal. Am. III. 93.) három magyarázatot tulajdonítanak, amely párhuzamos Onk. fordításával, de a második az, amely vele teljesen megegyezik. B R. 52, 11. בשעה שביקשו אומות העולם להתעות אותי, a Lekach Tob-ban csak ez a magyarázat van meg. נגלה עלי הקב"ה ואמר לי לך לך מארצך וגו' Jalk. §. 91. להתעות helyett לענות-t olvas.

20, 16. כסות עינים = כסות דיקר „drága ruha". (Ed. Lissab. 1491. כ' דיקר עיינין) B. R. 52, 12.: „Abimelech olyan drága ruhát csináltatott Sárának, hogy mindenki azt nézte és nem az ő szépségét." Teljesen párhuzamos targumunkkal Acha mondása Tanch. B. p. 102. נשל לבוש מלכות והלבישה ועשאה מטרונה „királyi ruhába öltöztette fel és matrónának tette meg." B. R. loc. cit. ez rövidebb formában mint Berachja kijelentése szerepel. V. ö. Jalk. §. 91.

22, 2. לארע פולחנא = אל ארץ המריה „arra a földre, ahol az Istent tisztelik". E hely Jeruzsálem, ahol a szentély állott. II. Krón. 3, 1. בהר המוריה = פולחן אורייתא (l. Hag. chald ed. Lagarde Lipsiae 1873. ad loc.) B. R. 57, 7. több etimológiai magyarázatot ad a szónak, מקום שהוראה יוצאה לעולם, az a hely, ahonnan a tanítás indul el. (R. Chijja) vagy מקום שיראה יוצאה לעולם, az a hely, ahonnan az istenfélelem terjed szét (R. Jannaj), másik nézet szerint אתר מרותא דעלמא a világ urának a helye. Onkelosszal a „Rabbanan" párhuzamos: מקום שהקטורת קריבה (ezt Cant. Cant. 4. 6-tal hozzák kapcsolatba), az a hely, ahol illatszereket áldoztak. Az פולחנא-ban benne rejlik az áldozattal való istentisztelet. L. Bacher: Rabbanan Bp. 1915. p. 68. és Geiger: Urschrift p. 278. — Ps. Hie-

ronymus e helyhez midrásainkhoz hasonlótartalmú régi hagyományt közöl (Rahmer, Quaestiones in Gen. p. 34.): Aiunt Hebraei, hunc montem esse, in quo postea templum conditum est in area Ornea Jebusaei etc.

23, 9. מערת הכפלה = מערת כפילתא „kettős barlang". Vulgata: spelunca *duplex*. Erub. 53a מאי כפלה שכפולה בזוזות azért kettős, mert párokat helyeztek oda. V. ö. Bacher: Ag. bab. Am. p. 39, 36 és Niedermann: A Vulgata viszonya az Agádához stb. Bp. 1915. p. 14.

24, 63. לשוח = לצלאה „imádkozni". Régi hagyomány ez, hogy itt imáról van szó, számos aggádikus hely igazolja ezt. Már Philonál is találkozunk vele. A LXX. alapján, mely a לשוח-t ἀδολεσχῆσαι-al (mulatni) adja vissza, tanítja Philo, hogy Izsák magányba vonult, hogy Istennel a lélek irányítójával meghitten társaloghasson. (l. Quod. det. pot. ins. 29. v. ö. E. Stein: Philo u. der Midrasch, Giessen, 1931. p. 33. Beiheft zur Z. A. T. W. 57.) Vulgata: ad meditandum = gondolkodni, magában beszélni. B. R. 60, 14. és 68, 9. אין שיחה אלא תפלה ugyanaz: Mech. Jism. p. 92. Mech. S. b J. p. 45. Ezzel összefügg az az aggádikus hagyomány, amely Izsáknak tulajdonítja a mincha-imát: Berakot 26b יצחק תקן תפלת מנחה שנ' ויצא י לשוח ונו' v. ö. további párhuzamait: Ab. Zar. 7a, jer. Berakot 7a, Tanch. 33b és 51a, Midr. Teh. ad ψ 55 (p. 292) és ψ 102 (p. 430). Midr. Misle 22. fej. P. R. E. 16. Num. R. 2, 1. etc. etc. v. ö. Ephraem ed. Benedictus et Assemanus Romae 1737—1743 I. 173.

24, 67. שרה אמו = תקנן עובדהא כעובדי שרה אימיה „olyanok a cselekedetei, mint anyjáé, Sáráé". Onkelosz itt két midrási hagyományra akar utalni: 1. Sára őszinte vallásossága, 2. Rebeka hasonló tulajdonságai, melyek által vonzóvá válik Izsáknak. B. R. 60, 16. כל ימים שהיתה שרה קיימת היתה ברכה מושלכת בעיסה והיה הגר דולק מלילי שבת ועד ליל שבת וכיון שמתה נסקו כיון שבאת רבקה הזרו כיון שראה אותה שעושה מעשה כמעשה אמו . . . מיד ויביאה האהלה.

25, 3. אשורים ולאמים = למשירין ולשבונין ולינגן.[1] Onkelosz etimologizálja e népneveket amelyek így szinonim értelmüek és pusztai lakókat jelentenek. B. R. 61, 5. אעיג דאינן מתרגמין וכו' כולם

[1] l. Levy: Ch. W. B. II. 79 és 90.

ראשי אומות הן. Ez az idézet teljesen azonos azokkal az etimologiai feloldásokkal, amelyek Ps. Jon. e helyén előfordulnak. Ezek kapcsolatára már Hieronymus is rámutatott. (l. idézve Grätz M. G. W. J. 1854. p. 385.) Nem helyes Berliner megállapítása (Die Massorah zum Targ. O. p. 60.), hogy az אינן מתרגמין az csak a jeruzsálemi targumokra vonatkozik, valójában az aram fordításokra általában, hiszen, mint láttuk, a babylóniai targum (Onkelosz) szintén appellativumnak fogja fel és a B. R. megjegyzése reá is vonatkozik. Azonkívül minden alapot nélkülöz az a feltevés, hogy Onkelosz fordítása e vershez a Ps. Jon.-ból került ide, hiszen ez utóbbi teljesen más értelmű etimologiát hoz. L. Levy: Ch. W. B. I. 37. — אשורים ולאמים összehasonlítható I. Krón. 2, 55. תרעתים שמעתים שוכתים l. erről S. Klein M. G. W. J. 1926. 410—416.

***25, 27.** איש ידע ציד = נבר נחשירכן „vadász". Perzsa eredetű szó, erre először Ephraem mutatott rá. Etimologiájára l. Perles: Etimologische Studien, Berlin, 1871. p. 24. továbbá Krauss: Tosefet Ha-aruch, Wien, 1937. p. 278. — Tos. Bab. Kam. 92b idézi Onkeloszból e szót és Jákob Tam compositumnak tekinti a נח = nyugodt és שרך = tétlen szavakból. V. ö. még Tos. ad. B. Batra 139a. E szó előfordul a LXX-ban Jób-könyvéhez szóló toldalékban és eredetét egy szír-aram targumból nyeri, amelyet Freudenthal: Hellenistische Studien II. 141. (Breslau, 1874.) az első századra helyez.

25, 27. ישב אהלים = משמיש בית אולפנא. Itt is megtalálható az az ismert aggáda, hogy Jákob a „tanházak" lakója volt. אהל = tanház. B. R. 63, 9. שני אהלים בית מדרשו של שם ושל עבר Jalk. §. 110. u. a.

26, 10. אחד = דמיחד בעמא „aki kiváló a népben". A fordító változtat, mert a masz. szöveget dehonesztálónak tartotta az ősanyára; Rebekát csak a király kaphatta volna meg. Rási: זה המלך Szefer Hajjasar ed. Goldschmidt p. 92. אחד העם מהגדולים Egyéb párhuzamokat l. Ginzberg V. 279, 57.

26, 12. מאה שערים = על חד מאה בדשערוהי „a százszorosa annak, ahogyan megbecsülték." B. R. 64, 6. מלמד שהעמידו [שהאמידו] אותו ועשת במאה שהעמידו [שהאמידו] איתו Ez nyilván a késő héber מספקי שערים árdrágítók értelmében veendő.

26, 26. וסיעת רחמוהי ואהות מרעהו = „barátai társasága". Tel-

jesen így etimologizálja B. R. 64, 9. ר' נחמיה אמר סיעה מן רחמוי Jalk. §. 111. u. a. v. ö. Bacher: Ag. Tan. II. 249.

26, 28. בינותינו = בין אכהתנא. Értelme: a hűség esküje, amely megvolt atyáink idejéből, legyen meg közöttünk is. B. R. 64, 9. és Jalk. §. 111. ראינו מעשיך ומעשה אבותיך נאמר תהי אלה ביניתינו

27. 13. איתאמר בנביאה דלא ייתן לוטיא עלך = עלי קללתך בני „megmondatott próféta által, hogy nem jön reád átok. A Midr. Hag. e vershez (ed. Schechter, Cambridge, 1902. p. 424.) egy régi hagyományt őrzött meg, amely ugyanezt a gondolatot fejezi ki: כבר נתבשרה שהברכה ליעקב.

27, 35. במרמה = בהוכמה „bölcseséggel". Állandó vonás Onkelosznál, hogy az ősök történetét ideálizáltan adja vissza. E helyütt az aggádában is megmutatkozik ez. B. R. 67, 4. és Jalk. §. 115. ר' יוחנן אמר בחכמת תורתו u. a. Szekel Tob p. 115. és Midr. Hag. p. 424.

27, 40. כד יעיברון בנוהי על פתגמי אוריתא = כאשר תריד „ha megszegik gyermekei a tóra igéjét". B. R. 67, 7. א' ר' יוסי בר הלפתא אם ראית יעקב אחיך פורק עולה של תורה מעל צוארו גזור עליו שמדים ואת שליט בו Ha látod, hogy testvéred Jákob levetí magáról a tóra jármát, mérj rá üldözéseket és uralkodhatsz felette.

*30, 14. יברוחין = דודאים „mandragora" LXX. μῆλα μανδραγορῶν Szanh. 99b-ben Rab ugyanígy fordítja. (Bacher: Ag. bab. Am. p. 6. ezt tévesen Cnullin 91a-ról idézi, ahol ez nem fordul elő.) B. R. 72, 2. Chijja b. Abbanak tulajdonítja ugyanezt a szómagyarázatot. V. ö. Löw: Flora der Juden s. v. יברוחין.

30, 27. נסיתי = נחשתי B. R. 73, 8. נסיתי בדקתי „megpróbáltam".

*30, 37. חוטרין דלבן רשיבן ודלוז ודדלוב = מקל לבנה דה ולוז וערמון „friss nyárfa, mogyorópálca és platán". B. R. 73, 9. חוטר חוור רשיב ודלוז ודדלוב. B. R. לבנה-t melléknévnek tekinti (חוור), így a Ps. Jon. is חוטר דפרח לבן, ellenben a mi targumunkban a לבן genitivus értelmű főnév. V. ö. Löw: Ar. Pflanzennamen. (לוז) p. 49, 69. 374. (ערמון) p. 3, 60. 107.

*30, 42. העטסים = לקישיא „későnérők". Az aggádában vita van Jochannan és Res Lakis között e szó magyarázatában. Onkelosz R. Lakis nézetével egyezik: לקישייה דלבן, a későnérők Lábáné. Lev. R. 30, 3. Jicchak b. Chilkijja nevében hozza ugyanazt az értelmezést. (l. még Peszikta ed. Buber 160. 2.) ולקחתם לכם (v. ö. Bacher: Ag. pal. Am. I. p. 270.)

*31, 34. בעביטא דנמלא = בכר הגמל B. R. 74, 9. בעביטא דנמלא

31, 39. אנכי אחטנה = דהות שניא מן מנינא v. ö. Bab. Mec. 93a, továbbá Schefftel: Biure Onk. ed. Perles. München, 1885. p. 55. és Geiger: Urschrift 460.

*32, 4. מלאכים = אזגדין „követek," B. R. 75, 4. אלו לא היו אלא שלוחי בשר ודם ellentétben áll ezzel a Rabbanan, akik szerint angyalok voltak.

33, 18. שלים = שלם „sértetlenül, tökéletesen". Nem városnevet fordít, hanem utal arra a hagyományra, amely a midrás több helyén megtalálható: Sab. 33b, B. R. 79, 5. שלם בגופי שלם בממונו ושלם בתורתו v. ö. Midr. Ag. (ed. Buber) p. 86. etc. etc.

33, 19. חורפן = קשיטה „juh, bárány". LXX: ἑκατὸν ἀμνῶν, átvitt értelemben pénzt is jelent, mert a régieknél a gazdagságot a nyáj nagysága jelentette. Onk. nem „keszita" pénzegységről szól, hanem fordítása szerint a vásárolt földnek az ára 100 bárány volt. B. R. 79, 7. Abba b. Kahana a קשיטה-t abbreviaturának tekinti: ק: [אונקיות] אנאקות gr. οὐγκία l. uncia = ezüst. ש (= ם): סלעים = érmek. ט: טלאים = juhok. Látható, hogy az onkeloszi interpretáció fogalma itt is szerepel. V.ö. Szekel Tob. 188., ahol világos átvétel van Onk.-ból.

*35, 18. בר דוי = בן אוני „a fájdalom gyermeke". Onkelosz a tulajdonnévből appellativumot alkot. Így a midrás is. B. R. 82, 9. ותקרא שמו בן אוני בר צערי בלשון ארמי ואבוי קרא לו בנימין בלשון ה"ק. Vulgata: filius doloris.

36, 24. הימם = גבריא. Onkelosz hatalmas termetű pusztai lakókat értett ezeken. Chullin 7b. ימים שאימתם מוטלת על הבריות. Ez az interpretáció feltételezi: הימים = האמים v. ö. Lek. Tob ad. loc. és Ephraem I., 105. — Ps. Jon. viszont más hagyományok alapján fordítja e helyet. Ginzburger p. 67.: „Ana párosította a him és nő-vadszamarakat és egy idő után az öszvéreket találta, amelyek tőlük származtak." (B. R. 82, 14. jer. Berakot VIII. 5. (12b), b. Peszach. 54a, Szefer Hajjasar ed. Goldschmidt ad loc. Rahmer, Quaestiones p. 45. — v. ö. Bacher: Ag. pal. Am. III. 183. Rabbanan p. 54, 2.) Vulgata: aquas calidas.

37, 3. בן זקנים = בר חכים „bölcs gyermek". B. R. 84, 8. „mindazokat a haláchákat, amelyeket Sem és Eber Jákobnak adott, ő átadta Józsefnek". Az aggáda szintén ezt a megjegyzést fűzi a

a vershez, amely József tanult értelméről szól. (v. ö. Jalk. §. 140. Midr. Ag. p. 88. Midr. Hag. p. 556. Szekel Tob p. 214.) Hasonlóan fogja fel Josephus is (Ant. II. 2. 1. Clementz I. 74), Philo is. (De Josepho. ed. Cohn I. p. 158. — Kid. 32a אין זקן אלא מי שקנה חכמה. A nemszószerinti fordítást a régi hagyományok átvenniakarásán kívül az is megerősítette, hogy a tulajdonképeni בן זקנים nem József, hanem Benjámin volt, amint ezt a kérdést Tanch. B. p. 179. fel is veti.

38, 2. כנעני = תגר „kereskedő. Ez a fordítás bűntelennek akarja nyilvánítani Jehuda családját, hogy az nem kanaánita nővel, hanem kereskedőnek a lányával lépett házasságra. (Az ed. Sab.-ban nem áll תגר, de Berliner a szövegkiadványának a jegyzeteiben (p. 14.) hoz variánsokat, ahol ez szerepel.) Pesz. 50a כנעני מגלן בר נברא דאיקרי חנר דכתיב ויראו שם יהודה וגו׳ B. R. 85 (ed. Velence 1545.): תגרא [A Theodor-Albeck kiadásban ez nincs meg.] u. a. Jalk. §. 145. Szek. Tob. p. 226.

39, 11. לעשות מלאכתו = למבדק בכתבי חושבניה. Levy: Ch. W. B. II. 287: „hogy megvizsgálja az ő számlakönyveit.“ Onkelosz el akarta tüntetni a versből annak a lehetőségét, hogy Józsefet bűnös szándék vezette volna gazdája feleségéhez. Vannak ilyen hagyományok is és O. szükségesnek látta, hogy ezekkel ellenkező felfogást nyilvánítson. — B. R. 87, 7.: לעשות מלאכתו az eufemistikus kifejezője József kívánságainak. Gen. 49, 24. ותשב באיתן קשתו (ותשׁב-t olvas) is így fogja fel, hogy még idejében eltávozott tőle a bűnnek gondolata, נטחתה הקשת וחזרה, R. Matna szerint Jákob megjelent alakja által (l. B. R. ibid. jer. Horaj. 46d. Szóta 36b. Midr. Sam. 5. Erre céloz Korán 12, 24. is.) — A talmudban Szóta 36b, Sabbat 49b vita van, hogy לעשות מלאכתו hogyan értendő, vajjon מלאכתו ממש vagy לעשות צרכיו. A ממש itt szószerinti értelemben veendő és a לעשות צרכיו felel meg a testi kívánságnak. Onk. mindezekkel szemben az ő fordítói irányának megfelelően távoltartja Józseftől a bűn gondolatát. Párhuzama B. R. ibid. חוא בא הביתה לחשוב השבונותיו של רבו u. Jalk. §. 146. Midr. Ag. p. 94. — A Midr. Hag. (p. 589.), sok régi hagyomány egyedüli megőrzője, Rabnak tulajdonít egy Onkelosszal teljesen megegyező exegetikus mondást לבדוק בכתבי חשבונותיו. Szek. Tob p. 240. kibővíti Onkelosz magyarázatát annak hozzáfűzésével, miben állott Józsefnek üzleti jellegű munkája.

41, 43. אכרך = אבא למלכא „a király atyja“. A fordító e szót compositumnak tekintette az aggáda megvilágítása szerint: Bab. Bat. 4a מאי רבא ? מלכותא ! דכתיב ויקראו לפניו אברך. E szerint אברך = אבא דמלכותא Geiger: Urschrift p. 464. רבא = rex. Karlberg e szót az egyiptomi „bark“-kal azonosítja, mely ברך = térd. Más magyarázatot lásd Spiegelberg: Or. Lit.-Zeitung VI, 1903. p. 317.

41, 44. ית ידיה למיחד זין ויית רגליה למירכב על סוסיא = את ידו ואת רגלו „ne emelje fel kezét, hogy fegyvert fogjon, lábát, hogy lóra üljön. B. R. 90, 3. לא ירים איש את ידו כלידים ואת רגלו כלידים. A כלידים magyarázata nagy fejtörést okozott a kutatóknak. Krauss: Griech. u. Lat. Lehnwörter, Berlin, 1898. p. 290: „Gen. r. ist Parallelstelle zu beiden Targumin“, azaz כלידים = χλιδάριον valami fegyvernem. Löw, ibid. כלינרין-t olvas, ami zabolát jelent. Levy: Neuhebr. u. Chald. W. B. über Tal. u. Mid. Leipzig, 1879. II. 335. elfogadja a megoldást, hogy notarikonról van szó: כלי ידים. E szó okozta nehézségek ellenére sem fér kétség hozzá, hogy Onkelosz párhuzamos a B. R. aggádájával, ebben, mint láttuk, Krauss is is megerősít. V. ö. még Krauss: Tosefet Haaruch, Wien, 1937. p. 223.

41, 45. צפנת פענח = נברא דטמירן גלין ליה „a rejtett dolgok felfedője“. B. R. 90, 4. איר יוחנן צפונות מופיע וגיחות לו לומר (Bacher: Ag. pal. Am. I. 265, 6.) Igy Josephus is Ant. II. 6, 1. Clementz I. 88. és Origenes is. Hieronymus, Rahmer, Quaestiones 51, 1.: licet hebraice hoc nomen, „absconditorum repertorem“ sonet, tamen, quia ab Aegyptio ponitur, ipsius linguae debet habere rationem. V. ö. Ginzberg: M. G. W. J. 1899. p. 546. Syrohexaplaris: εἰδὼς τὰ κρύπτα V. ö. Field, Hexapla I. 59. jegyz. 37, továbbá Aptovitzer: H. U. C. A. 1924. I. p. 289. j. 86. Egyéb adatok: Neumann Ede. A muhamedán József — monda eredete és fejlődése. Bp. 1881. p. 82. jegyzet. — Mahler a צפנת פענח-t egyiptomi névnek tartja és az összes magyarázatoktól eltérően (l. ezeket Karlberg, Aegypt. Wört. i. A. T. p. 75 skk.) magyarázza. Szerinte ez egyiptomi név, amelyet héber betűkkel írtak át. Mahler szerint צפנת = az ország táplálója, פענח = életajándékozó. (Z. D. M. G. LXI. 625. skk.) Ugyanő I. M. I. T. 1905. 56. ezt úgy fordítja: „Isten szólt éljen“ (!)

41, 47. לקטצים = לאוצרין „tárházakba“. B. R. 90, 5-ben ilyen

értelemben használják e szót a bölcsek: vermekbe rakták a gabonát. Így a Pesitta is. Vulgata: in horrea. l. Bacher: Rabbanan p. 36. Másként magyarázza Jochanán: a gabonát a kézből mindjárt a malomba vitték. l. Bacher: Ag. pal. Am. I. 270. 3. j.

43, 11. קחו מזמרת הארץ = סבו מדמשבה באורעא „vegyetek olyan dolgokat, amelyeket megénekelnek a földön." B. R. 91. דברים שהם מזמרים בעולם l. Bacher Ag. pal. Am. II. 334.

45, 12. בלישנכון אנא ממלל עימכון = פי המדבר אליכם „a nyelveteken beszélek én veletek." B. R. 93, 6. בלשון הקודש. Mech. Jism. p. 15. e verset annak igazolására idézi, hogy Izrael fiai nem változtatták meg nyelvüket az egyiptomi rabság ideje alatt. Onkelosz valószínűleg azt a hagyományt akarja visszaadni, hogy bil'son kodes beszélt velük. v. ö. Tanch. p. 54a—Lev. R. 32, 5. Jalk. §. 152. és 226. etc.

45, 27. ושרת רוח קודשא על יעקב = ותחי רוח יעקב „nyugodott rajta a szentség szelleme". Amig József távol volt Jákobtól, nem volt prófétai látomása Jákobnak, mert mindig szomorú volt. אין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות אלא מתוך דבר שמחה Sab. 30b. Pesz. 117a) l. Midr. Hag. I. 672—673. Ben Szira Alphabetája (ed. Steinschneider) 13a. v. ö. Ginzberg: Legends. V. 356, 294.

48, 4. לקהל עמים = לכנשת שיבטין „törzsek gyülekezetévé". (v. ö. Onkelosz Gen. 35, 11. és Deut. 33, 3.) Horajot 5b. שנים עשר שבטים איקרו קהל.

48, 22. בצלותי ובבועתי = בחרבי ובקשתי (Cod. 1852. l. Berliner p. 248.) „imámmal és fohászommal". Mech. Jism. p. 92. חרבי זו תפלה בקשתי זו בקשה Mech. S. b. J. p. 45, Bab. Bat. 123a és Jalk. §. 157. ugyanaz.

49, 3. לך הוה חזי למיסב תרתא בכורותא, = יתר שאת ויתר עז כהונתא, ומלכותא „három örökségrész illetett volna meg téged: az elsőszülöttség, a papság és a királyság". E javakra azonban Bilha bűne által méltatlanná lett. A papságra a fordító a שאת-ban talál utalást. (נשיאת כפים), עז pedig királyság jelképe. l. Sam. 2, 10. ויתן עז למלכו. Ez az aggáda-képződés már I. Krón. 5, 1—2-ben kezdődik (Rubén kiváltságát József és Juda veszi át). B. R. 97. (שיטה חדשה): ראוי לך ליטול שלשה חלקים יתר על אחיך הבכורה הכתונה המלכות וכשחטאת ניתנה הבכורה ליוסף והכהונה ללוי והמלכות ליהודה

u. a. Tanch. B. 109b. Jalk. §. 157. v. ö. Grünbaum: Neue Beiträge zur sem. Sagenkunde. Leiden, 1893. p. 147.

49, 4. על דאולתא לקביל אפך הא כמיא ברם לא = פחז כמים אל תותר אהניתא חולק יתיר לא תיסב „mert arcod után mentél (ad normam: ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם) amely mint a víz, azért nem lesz hasznod és fölös részt nem kapsz." Tartalmilag folytatása ez az előző gondolatnak. Az aggáda פחז-t notarikonnak fogja fel és más-más módon oldja fel. Források: Sab. 55b. B. R. 98, 4, 99, 6. Tanch. p. 218. — Bacher: Ag. Tan. I. 132. áttekinthető tabellában ábrázolja a különböző felfogásokat. A notarikonok közül Onkelosz fordításának El. b. Jákob magyarázata felel meg. B. R. 98, 4. פסעת על דת חבת בבכורתך זר נעשית למתנותיך „áthágtad a vallást, vétettél elsőszülöttséged ellen és idegenné lettél adományaid számára." Rubén tettének igazolásáról, amely kedvelt tárgya az aggádának, nem őriz meg nyomot az arám fordítás, hanem valószínűleg שכיבה ממש-t értelmez, mint Eliezer és Jehosua (loc. cit.)

49, 6. תרעו שור סנאה = עקרו שור „lerombolták az ellenség falát." שור arámul תורא, míg שור = fal. B. R. 98, 5. עקרתון שורן של גרים (Albeck jegyzete p. 1256: חומותם של גרים) Midr. Hag. p. 734. שורן של גוים. Így Ps. Jon. is. Akylas és Symmachos: ἐξερρίζωσαν τεῖχας v. ö. Field, Hexapla Oxonii. 1875. I. ad. loc. Vulgata: suffoderunt murum.

49, 8. יהודה את אודיתא ולא בהיתתא בך יודון אחך = יהודה אתה יודוך אחיך „Juda te bevallottad bűnödet és nem szégyelted ezt, ezért hódolnak neked a testvéreid." Onkelosz a Támárral szemben való bűnére gondol (Gen. 38.), amelynél Juda nem szégyelt Támárnak igazat adni: צדקה ממני (26). Onkelosz is, az aggáda is, ezért méltatják Judát. B. R. 99, 8. (anonym) את הודית במעשה תמר יודוך אחיך להיות מלך עליהם v. ö. Tanch. B. p. 219. Jalk. §. 159.

49, 9. מדין קטלא ברי נפשך סליקתא = מטרף בני עלית „halálos ítélettel távoltartottad magad fiam". Juda közbevetése mentette meg Józsefet. מה בצע ונו' (Gen. 37, 26), Támárral szemben pedig úgy vallott: צדקה ממני és így megmentette őt a kivégeztetéstől. Onk. ezektől a halálos bűnöktől való megszabadulásra, mentesülésre célzott. Így az aggáda is: B. R. 98, 7. מטרפו של יוסף עלית ונתעלית מטרפו של תמר עלית ונתעלית v. ö. B. R. 97. (שיטה חדשה) és 99, 8. Jalk. §. 160.

49, 9. שפטון יהי בשיוויא ולסופא יתרכא מלכא = נזר אריה יהוי „kezdetben királyt fog adni Izraelnek, később a messiáskirály is innen lesz." Jalk. §. 160. נזר אריה יהודה זה משיח בן דוד. Ez a gondolat a következő versben teljesebb formában mutatkozik.

49, 10. לא יעדי עביר שולטן מדבית יהודה = לא יסור שבט מיהודה וני וספרא מבני בנוהי עד עלמא עד דייתי משיחא דדיליה היא מלכותא ולית ישתמעון עממיא „Nem fog távozni Juda házából az uralom birtokosa és az írástudó gyermekei közül az örökkévalóságig, míg csak el nem jő a messiás, akié az ország és neki engedelmeskednek majd a népek. E mondat a messianizmus irodalmának történetében igen nagy fejezetet ölel fel. A rabbinikus hagyomány Onkeloszon kívül a két jer. targum is a messiási gondolat szellemében adja vissza. Szanh. 98b: a messiásnak Séla lesz a neve, mert áll עד כי יבא שילה (ez a magyarázat Séla bab. amóra tanítványainak mesterük iránti hódolata volt. Bacher: Ag. bab. Am. p. 35.) u. a. Echa Rabba ed. Velence 1545. ad I. 16. és Midr. Hag. p. 737. — B. R. 97. ספרא = מחקק — לא יסור . . . זה משיח בן דוד שעתיד לידות (שיטה חדשה) B. R. 98, 8. אלו שני ספרי הדיינים v. ö. Jalk. §. 160. A későbbi midrásokban ugyanezeket találjuk, ezek a szokott módon átveszik az eredeti forrásból. Juda b. Jecheszkel pumpaditai amóra (megh. 299.) idézi ez Onkelosz parafrázisában előforduló részt, לא יעדי עביד שולטן מדבית יהודה Joma 53b, abban az imában, amelyet a főpap az engesztelő napon mondott. V. ö. Majmuni, Misnakom. ad Szóta VIII. 7. Az egyház szintén messiánisztikus értelemben fogja fel e verset és a kereszténység megalapítójára vonatkoztatja azt. A középkorban megoszlanak a vélemények, a zsidók az előbbi felfogás ellensúlyozásaként rationális értelmet adnak neki; ez ellen egyként küzdenek a keresztények és a zsidó misztikusok. Változást a XVIII. században a Clerikussal és Herderrel meginduló kutatás hoz és a hagyományos felfogás azóta mindinkább háttérbe szorul, bár még újabb időben is talál képviselőre a hagyományos (messiánisztikus) felfogás v. ö. Gressmann: Die Anfänge Israels, Göttingen, 1922. p. 176. A. Posnansky e vers exegetikájáról alapos munkát írt: Schiloh, Ein Beitrag zu Geschichte der Messias Lehre Leipzig, 1904. XXXIII. + 512. + LXXVI. v. ö továbbá B. Zimmels: Magazin für Wiss. des Judentums (ed. Berliner—Hoffmann) XVII, XIX—XX. kötet 1899, 1892—93. évekről.

49, 11. יסחר ישראל לקרתיה וני = אסרי לגפן עירה „Izrael városa

köré fogja gyüjteni, a nép felépíti templomát, jámborok lesznek körülötte és a tóra művelői tanulnak tőle" Rási helyesen magyarázza Onkelosz szavait, hogy ezek tartalmilag az előző vershez tartoznak és a Messiás működését írják le. A fordítás alkotóelemei világos aggádikus hatásokat mutatnak.

גפן / שרקה } Izrael { ψ 80, 9. נפן ממצרים תסיע / Jer. 2, 21. אנכי נטעתיך שורק } l. B.R. 99,8. Tanch. p. 59b.

עירה (vemhe) = Onk. לקרתיה (város) Tanch. loc. cit. עיר הקדש יבנו שער = בני אתנו יבנון היכליה (felépítik templomát) Tanch. loc. cit. האתון Ezek. 40, 15. a messiási szentély kapujának bejárata. Az aggáda az אתן-t az אתן-nal hozza összefüggésbe = עבדי אוריתא באיסן עמיה Midr. Hag: מחוור כבם ביין לבושו B. R. 98, 9. Tanch.: אין יין אלא תורה — Bacher: Ag. Tan. II. 251: B. R. 98, 9. (Gen. 49, 11) ist allegorisch messianisch zu deuten.

49, 15. ודישתארון בהון יהון ליה פלחין ומסקי מיסים = ויהי למס עבד „akik maradnak (az ellenségből) szolgák lesznek és adót fognak fizetni." Ez világos utalás a Sam. b. N. megőrizte aggádára: B. R. 98, 12., mely szerint Kanaán elfoglalása után Jiszachar a többi törzsekhez hasonlóan törzsterületének egy részét nem kebelezte be, hanem lakóira adót vetett ki.

49, 16, 17. A targum bő parafrázisban a Dán törzséből származó népmentő Simsont vetíti elénk, akinek az idejében majd egységesek lesznek a törzsek és aki vad erővel pusztítja a filiszteusokat. A szentírási szövegből nem tűnik ki, hogy itt Simsonról lenne szó, de az aggáda, a targumok egybehangzóan így magyarázzák. l. B. R. 98, 13. Szóta 10a, Midr. Ag. p. 112. Lekach Tob p. 236. Szekel Tob p. 316.

49, 19. מדבית גד משרית מזיון יעיברון = גד גדוד ינודנו „Gad házából a fegyveresek tábora harcba fog vonulni." Itt Gad törzsének azt az érdemét említi a fordító, hogy résztvett a honfoglaló harcokban. Ennél a versnél az aggáda is kiemeli ezt. B. R. 98, 16. בשעה שהיו ישראל מכבשין ומחלקין את הארץ היה שבט ראובן וגד עמהן B. R. 35, 3. u. a. lásd továbbá Midr. Ag. p. 113. Lekach Tob p. 238. Szekel Tob 317. Jalk. §. 161.

49, 21. נפתלי בארע טבא יתרמי עדביה אהסנתיה תהי מעבדא סירין = נ' אילה שלוחה „Naftáli sorsa jó földre vettetik, öröksége kiváló gyümölcsöt fog termelni." Ez a Genezaret földje lesz. B. R. 99, 12. זו בקעת

נעמר ישהיא ממהרת את סיחתיה כאיל. Gressmann: Die Anfänge Izraels, Göttingen, 1922. p. 178. „Naftali sass westlich vom „See" — gemeint ist der See von Genezareth." u. a. Midr. Hag. 745.

49, 26. דחמידו פהין רבדביא דמן עלמא = תאות נבעת עולם „áldások, amelyeket áhitoztak a nagyok régtől fogva." B. R. 98, 20. מה נתאוו אבות העולם (Szifre Deut. §. 353. אבות ואמהות קדוים הרים וגבעות Tanch. p. 87b. מראש צורים . . . אלו האבות ומגבעות אלו האמהות) Midr. Hag. p. 749: az az áldás, amellyel Ábrahám Izsákot megáldani, de nem tette meg Ismáel miatt, az szálljon Józsefre. Ps. Jon.: azok az áldások, amelyekre vágyakoztak Ismáel, Ézsau és Ketura fiai. Aggádikus vonások világosan kitünnek Onk. e fordításából.

49, 27. זאב יטרף = בארעיה תשרי שכינתא „földjén fog nyugodni a sechina." Igy hangzik a targum Deut. 32, 12. וכן כתיזו שכן fordításában is. A Genesisben itt előforduló באחסנתיה יתכני מקדשא eredetileg lehet, hogy megvolt a Deut.-ban is. — Zeb. 54a-ban vita van Rab és Levi között, hogy vajjon יתכני מדכתא vagy יתכני מקדשא e a helyes fordítás Deut. 32. 12-höz. Berliner (p. 113.) ezt a legrégibb citátumnak tartja Onkeloszból. Valójában a vita azt jelenti, hogy ez az aggáda akkor alakulóban volt és nem volt körülötte a vélemény egységes, Onkelosznak pedig Levi véleménye volt tetszetősebb és fordításában ezt rögzítette meg. Ez itt tiszta parafrazis és ezekről mondja Zunz (Gottesdienstliche Vorträge p. 66.), hogy javarészben későbbi hozzátoldások. Ha mi kiindulási ponttul általánosságban ezt nem is fogadjuk el, de erre a helyre találó e megjegyzés a fenti meggondolás alapján. — A szentély Benjámin területén volt. Bőven kifejtve megtalálható ez Sifre Deut. §. 352, ahol több megokolás is szerepel: 1. Benjámin szerénysége miatt, 2. a többi törzsek Palesztinán kívül születtek, ő Palesztinában, 3. a többi törzsekkel ellentétben nem vett részt József eladásában, 4. legigazibb volt a törzsek között. — B. R. 99, 1. בית המקדש נבנה בתוך חלקו . . . של מי נמשל בחית היער . . . בניימן שרתה השכינה בחלקו Mech. Jism. p. 105. Zeb. loc. cit. állandó frázisként használja, hogy az áldozati oltár az בחלקו של בנימין volt, azaz Benjámin területén. (l. még Zeb. 118b. Joma 12a. Meg. 26a). — A szentírási szövegben levő „farkas"-t Onkelosz oltárra magyarázza, annak veszi az aggáda is és következőképen hozza egymással összefüggésbe: B. R. 99, 3.

amint" ר' פנחס פתר קריא במזבח מה זאב חוטף כך היה המזבח חוטף את הקרבנות ragad a farkas, úgy nyelte el az oltár az áldozatokat." Igy B. R. 97. (שיטה חדשה). Tanch. B. p. 220. Szekel Tob p. 326. Lekach Tob p. 240. Midras Ag. p. 115. Az „oltár-farkas" identifikáció előfordul Hieronymusnál is. l. idézve Grätz, M. G. W. J. 1854. p. 430. Erre emlékeztet az apostata Bilga felkiáltása is (Szukka 56b), aki midőn a görögök behatoltak a szentélybe, cipőjével az oltárra dobbantott és igy kiáltott: עד מתי אתה לוקום לוקום (λύκος) מכלה ממונן של ישראל ואי אתה עומד עליהם השעת הדחק. B. R. 100, 9. וכלי חנחומין על ליבהון = ויבר על לבם *50, 21. דברים שמנחמים את הלב.

Exodus.

1, 22. A ליהודאי betoldás ellentétben van Szóta 12a-val על אף עמו נגו (az okát megadja Ex. R. 1.), de Ex. 2, 6-ból kitünik, hogy csak héber gyermekekre vonatkozott. Igy mondja Josephus is. Ant. II. 9, 2. Clementz I. 108. A pogány arabok az ujszülött leánygyermekeket irtották ki, Muhammed erősen küzdött ez ellen. V. ö. Korán, 81, 8.

2, 5. ואושיטת ית אמתה = ותשלח את אמתה „kinyujtotta a karját" (l. Dalman: Aram.-Neuh. Wb. p. 23.) Az aggáda is igy: kezét nyujtotta ki: Tanch. p. 64b. P. R. E. XLVIII. Jalk. §. 166. — Szóta 12b és Ex. R. I. 23. vitát közöl, vajjon szolgálóját küldötte el (Nechemja), vagy kezét nyujtotta ki. V. ö. Bacher: Ag. Tan. II. 252. és Rosmarin: Moses im Lichte der Agada, New-York, 1932. 51, 170.

3, 1. לאתר שפר רעיא = אתר המדבר „jó legelőjü helyre". Igy fordit Ps. Jon is. Josephus Ant. II. 12, 1. Clementz I. 118. és Philo szintén igy. (De vita Mosis I. §. 65. Magyarra fordította Fischer Gyula: Mózes élete Bp. 1926. p. 12. Népsz. zs. ktár.). — Egy spanyol-arab legendában szó van igen jó legelőhelyekről, ahol Mózes legeltetett. (Grünbaum: Neue Beiträge p. 282.) Sähin ligetekről beszél, ahová Mózes mint pásztor megy. (Bacher: Zwei jüdisch-persische Dichter, Strassburg, 1908. p. 165.) — טורא דאתגלי עלוהי יקרא דיה = הר האלהים Szifre Deut. §. 22. azért הר האלהים, mert שרתה עליה רוח הקדש. Az „Isten hegy" megjelölés használata a ki-

nyilatkoztatás előtt arra mutat, hogy szentnek tartották azt előtte is. V. ö Josephus Ant. III. 5. 1. Clementz I. 150. Rappaport: Aggáda u. Exegese bei J. p. 29.

6, 20. דדתו = אחת אבוהי „atyjának testvérét". A színáji kinyilatkozás előtt csak az anyai rokonságot vették figyelembe, így Amrom és Jochebed házassága megfelelt a törvénynek. Szanh. 58b מאי לאו דדתו מן האם? לא! דדתו מן האב (v. ö. Rási) l. még Lekach Tob II. 33. Szekel Tob II. 35. — Ábrahám arra hivatkozik (Gen. 20, 12.) hogy Sára, apja leánya és nem anyjáé, mely utóbbi esetben nem lehetett volna az ő felesége.

*12, 4. במנין נפשתא = במכסת נפשות Mech. S. b. J. (ed. Hoffmann) p. 9. אין מכסת אלא מנין. Pesz. 71a. אין פסה נשחט אלא למנוי

*12, 13. ואיחום = ופסחתי „meg fogok könyörülni". Mech. Jism. (ed. Horovitz-Rabin) p. 24. אין פסיחה אלא חיים. Ezt e mondás szerzője Jism. b. Elisa Jezs. 31, 5.-ből következteti. V. ö. Bacher: Ag. Tan. I. 255.

12, 22. דכמנא = אשר בסף „edényben". Mech. Jism. p. 37. Akiba mondása: אין סף אלא כלי, Jismael: אין סף אלא אסקופה (küszöb). Mech. S. b. J. p. 21. — I. kir. 7, 50. alapján — בסף כלי ולא בסף מזוזה. Onkelosz itt Akibával párhuzamos. V. ö. még e helyhez Geiger: Urschrift p. 436, Jüd. Zeitschrift, 1866. IV. 103. Frankel, M. G. W. J. 1866. p. 300.

12, 32. צלו אף עלי = וברכתם גם אתי „imádkozzatok érettem is". Mech. Jism. p. 45. התפללו עלי שתכלה ממני הפורענות, így Ps. Jon. is.

13, 19. ואסיק משה = ויקח משה „felhozta Mózes". Valószínűleg az aggádára céloz, hogy József tetemei a Nilusban voltak és az egyiptomi kivonuláskor felhozta azokat Mózes.* (l. Mech. Jism. p. 438). E magyarázatot rögziti le Ps. Jon. is. Onkelosz felfogása igazolva látszik egy másik aggáda által is. Szóta 13a és Mech. S. b. J. p. 39. בקברניטן של מלכים היה קבור (caverna). Sachs, Beiträge zur Sprach und Altertumsforschung p. 54. egy betű elváltozásával לברינט t, labirintust olvas, amely utalás lenne a labirintus mitoszára.

*14, 3. נכבים = מערבלין. Mech. Jism. p. 84. és Mech. S. b. J. p. 41. אין נכובים אלא מעורבבין egy kis hangzóváltoztatással teljes a párhuzam: ל = ב. A Ps. Jon. מיטרסין-t fordít ugyancsak Mechiltákban közölt vélemény alapján, אין נכבים אלא מטורפים. V. ö. Levy: Ch. W. B. II. 243.

*V. ö. Heller, Osiris és József koporsója. Mahler-Emlékkönyv. Bp. 1937. p. 437.

*14, 7. ושלשים = וניברין Mech. Jism. p. 89. אין שלישים אלא נבוזים Mech. S. b. J. p. 44. és Szekel Tob. II. p. 174. u. a.

14, 8. בריש גלי = ביד רמה „fedetlen fővel". Teljesen e szavakkal: Mech. Jism. p. 90, (v. ö. Onk. Num. 15, 30; 33, 3.) A fedetlen fő a szabad embert jellemzi, Babylóniában ezért fedett fővel jártak. (Kid. 51a) l. Weisz Pál: Az aggáda Jonathán ben Uzziél targumában. Bp. 1931. p. 20. és jegyzet 42.

14, 20. והוה ענגא וקבלא למצראי ולישראל נהר = ויהי הענן והחשך ויאר ונו' „felhő és sötétség környékezte az egyiptomiakat, de Izraelt világosság". Mech. Jism. p. 101. ישראל נתונין באורה ומצרים באפלה. Igy Mech. S. J. p. 49. is. Ezek anonym vélemények, de Socher Tob (ed. Buber) ad ψ 27, 1. Hosaja nevében mondja ugyanezt a gondolatot. דו פרצופין היה ונו'

*14, 27. לתוקפיה = לאיתנו. Mech. Jism. p. 110. אין איתנו אלא תקפו Mech. S. b. J. p. 53. u. a.

15, 1. נשבה ונודי = אשורה (Hasonló kifejezés Dán. 2, 23.) A pluralis R. Akiba interpretációjára utal, ő ugyanis a לאמר-ból közös énekre következtet. M. Szóta 27a. מלמד שהיו ישראל עונין שירה אחרו של משה על כל דבר ודבר. Erre a magyarázatra Onkelosz is utalni látszik. V. ö. Mech. Jism. p. 119—20; Szóta 30b. jer. Szóta 20c; Ex. R. 23. A Ps. Jon. szintén plur.-ban fordít.

— — נאה נאה = אתנאי על ניותניא „hatalmasnak mutatkozik a hatalmasok felett". Mech. Jism. p. 121. S. b. J. p. 58. מתנאה הוא על כל הנאים Chagiga 13b. שמתנאה על נאים? שירה למי Simon b. Lakis a szerzője e mondásnak és érdekes képben világítja meg e gondolatot. A vadállatok királya az oroszlán, a háziállatoké a bika, a madaraké a sas, az ember uralkodik mindezeken, de valamennyiük és az egész világ fölött Isten áll. Csekély stiláris eltéréssel megtaláljuk ezt R. Abin nevében Tanch. B. II. p. 61.

*15, 2. תקפי = עוי. Mech. S. b. J. p. 59 אין עוי אלא תקפי

— — ואבני קיה מקדש = ואנוהו „építek neki szentélyt". Mech. Jism. p. 127. אעשה לפניו בית המקדש נאה. A mondás szerzője ר' יוסי denominativumnak tekinti az אנוהו-t a נוה = szentélyből. (ψ 79, 7. Jezs. 33, 20.)

15, 7. תהרס קמיך = תברתנון לדקמו על עמך „elpusztítottad azokat, akik néped ellen támadnak." A szentírási szöveg anthropomorphizmust tartalmaz és a fordítás, amely ezt eltünteti, azon az

aggádán alapszik, hogy Isten ellen támadni annyit jelent, mint Izraelt sujtani. Mech. Jism. p. 134. נגד מי שקם נגדך ומי הם שקמו? הם שקמו נגד בניך. — Régi aggádikus vonás az is, hogy Izrael minden baja egyben Isten baja is. (l. Jezs. 63, 7.) v. ö. Heller: Mult és Jövő 1931. p. 312.

15, 8. נערמו מים = הכימו מיא „ravaszkodtak a vizek". (נערמו denominális ige az ערמה-ból = rakás halom, l. Rut 3, 7.) Mech. Jism. p. 137. נתת ערמה למים. Érdekes jelenség, hogy a természeti elemek megszemélyesítve vannak. Erre utal Koh. R. ad 1, 4. (Berechja) כל מא שברא הקב"ה באדם ברא בארץ לדונמא לי, azaz, amit Isten az emberekben megalkotott, hasonlóval megajándékozta a földet is. — Simon b. Lakis a tenger szivéről beszél. (Socher Tob ad ψ 19, 2.)

15, 25. ויורהו = ואלפיה v. ö. Mech. Jism. p. 156. הראה דברי תורה שנמשכו לעין u. a. Tanch. B. p. 65. Az אלף-ból származó אולפנא tórát is jelent (Levy: Ch. W. B. I. 34.) és így nagyon valószínű, hogy Onkelosz itt hasonló aggádára akart utalni.

*15, 27. מבועין דמין = עינת מים Mech. Jism. p. 27. Mech. S. b. J. p. 74. מבועים

17, 15. ופלח עבודתי קדם ה' דעבד ליה ניסין = ויקרא שמו ה' נסי „szolgált Isten előtt, aki csodát művelt neki". A szentírási szövegben levő נס-t zászlónak fordítják és az Istennév az a jel, amelyben Izrael az ő harcait vivja. (Baentsch: Handkom. zum A. T. Göttingen, 1903. p. 162.) Onkelosz eltünteti a versből azt, hogy Isten nevéről oltárt neveznek el, ő Isten végezte csodákról szól. Hasonlóan Mech. S. b. J. p. 84. נס זה שעשה לכם המקום בניני עשאו

18, 11. ארי בפתגמא דחשיבו מצראי למדן = כי בדבר אשר זדו עליהם ית ישראל ביה דנינון „amivel az egyiptomiak sujtották az izraelitákat (a fiúgyermekek folyóba vetése) az sujtotta őket": ők is vízben lelték halálukat. Mech. Jism. p. 19. במה שחשבו מצרים לאבד את ישראל בו בדבר נפרע מהם v. ö. Finkelstein: Studies in Tannaitic Midrashim. Proceedings 1935, p. 207. — Szóta 11a-ban R. Eliezer b. Pedot ugyanazt a gondolatot példázat formájában adja elő: בקדירה שבישלו בה נתבשלו Peszikta 82-ben Josua b. Lévi hasonlóan fűz magyarázatot e vershez: כתבשילא דבשלין בה איתבשל להון

*18. 21. שנאי בצע = דסנן לקבלא ממון Mech. Jism. p. 198.

אלו ששונאים ממון עצמם ואם ממון עצמם שונאים קל"ח ממון אחרים. Mech. S. b. J. p. 90. u. a.

19, 5 סגלה = חביבין. Mech. Jism. p. 208. תהיו הביבין עלי

20, 5. A targum a vers végén a következő betoldást hozza: כד משלמין בניא למחטי ב ת ראבהתהו „ha a gyermekek folytatják, hogy atyjuk után vétkezzenek". Szanh. 27b. כשאותן מעשה אבותיהן בידיהם u. a. Berakot 7a. — Mech. S. b. J. p. 106. בזמן שתופסין l. a targumot Jer. 32, 18.

*20, 18. (Onk. 20, 15.) וינעו = ווען. Mech. Jism. p. 236. אין נוע בכל מקום אלא זיע.

*21, 1. תישדר = תשים. Mech. Jism. p. 246. ערכם לפניהם כשלהן ערוך

21, 10. שארה = ווונה „táplálékát". Mech. Jism. p. 258. אלו מזונותיה Mech. S. b. J. p. 124. זו פרנסה. Ez volt az általános felfogás, amelyet egy baraita is megőriz: Ketubot 47b.

21, 22. מותא = אסון. Mech. Jism. p. 276. אין אסון אלא מיתה — — מטמטר דיניא = בסלים. Mech. Jism. p. 276. על פי דיינין Szanh. 111b. אין סליקה אלא דיינין.

*22, 28. בכורך = טלאתך. Mech. Jism. p. 318. אלו בכורים הניטלין מן המלא v. ö. Jalk. §. 351.

24, 5. נערי = בכורי „elsőszülötteket", A נער-t csak itt egyedül fordítja Onkelosz בכור-ral (l. Brederek p. 74.), valószínűleg azért, hogy lerögzítse ezt a hagyományt, amelyet Zeb. 112b. őriz meg: amig nem épült fel a szentély, a szolgálatot az *elsőszülöttek* végezték, l. u. a. Zeb. 116b. Tüzetesen Num. R. IV. 8.

24, 10. כמעשה לבנת הספיר = כעובד אבן טבא „mint drágakő munka". Onkelosz status constructusnak veszi a לבנת szót לבנה-ból (kő, tégla). A fordítás aggádikus hagyományokkal egyezik. Lev. R. 23, 8. „ameddig Izrael az egyiptomi rabságból nem szabadult meg, az égboltozaton egy *tégla* volt számára a szolgaság jelképe. (Bar Kappara mondása l. Bacher: Ag. Tan. II. 505.) Hasonlóan értelmezi a לבנת szót Levi b. Sziszi, továbbá Berechja (Bacher: Ag. pal. Am. III. 374.) és Séla jer. Erubin IV. 4. (17b)-ben. Az utóbbi szerző a Bábelre magyarázott ספיר אבן-t (Ezek. 1, 26.) hozza kapcsolatba az Egyiptomra vonatkoztatott לבנת הספיר-ral (Ex. 24, 10.) és ebből azt látja כשם שהאבן קשה מן הלבינה כך שעבוד בבל קשה משעבוד מצרים, amint a kő keményebb a téglánál, úgy a babyloniai szolgaság is keményebb az egyiptominál. V. ö. még

Cant. Cant. R. ad 4, 8. Tanch. B. p. 59. Vulgata is e magyarázatoknak megfelelően: quasi opus lapidis.

24, 11. דהוו חדן בקורבנינהון דאתקבלו ברעוא כאילו אכילין = ויאכלו וישתו „örültek áldozatukkal, amely szivesen fogadtatott, mintha ettek és ittak volna". Lev. R. 20: nem ettek valóságban, hanem amikor Istent nézték, táplálkozott szemük az isteni glóriából. (Tanh. B. III. p 63. közöl egy felfogást, amely eltérő a mi targumunktól és az aggádától, t. i.: אכילה ודאי valóságos evés volt.) Ps. Jon. Gen. 18, 8. ודמיה ליה כאלו אכלין, Abrahámnak úgy látszott, mintha az angyalok ettek volna. V. ö. Heller, Tobit 12, 19. הספרים החיצונים ed. Kahana II. 340, 341.

25, 5 ערת תחשים = משכי ספנונא. Onkelosz mindig így fordítja a תחשים-t. Az arám szó etimológiáját megadja a talmud Sab. 28a ספנונא שסס בנוים הרבה, azért *szaszguma* ennek az állatnak a neve, mert sokszínűségével büszkélkedik. V. ö. I. Aharoni: Ela Vetachas. Tarbic. ed. Epstein. 1937. VIII. 319—339.

27, 5. כרכב = סוביבא „foglalat", amely az oltár közepén volt elhelyezve. (Bentsch: Handkom zum A. T. p. 234.) — Zeb. 62a-ban R. Josze b. R. Juda is úgy fordít, mint Onk. כרכוב זה הסובב Middot. 3, 1. szerint ez a סובב harminc ölnyi volt.

34, 7. סלח לדהיבין לאוריתה ולדלא תיבין לא מזכי = ונקה לה ינקה „megbocsát a megtérőknek, de akik nem térnek meg, azokat nem hagyja büntetlenül." Bar. Joma 86a מנקה הוא לשבין ואינו מנקה לשאינו שבין u. a. Seb. 39a l. még Mech. Jism. p. 228. és Szifre Zutta (ed. Horovitz) p. 248.

38, 8. במחזית נשיא דאתין לצלאה = במראת הצבאת אשר צבאו „a nők tükreiből, akik jöttek, hogy imádkozzanak." Itt is régi hagyományt találunk, amelyet a Vulgata is megőrzött: „De speculis mulierum, quae excubabant in ostio tabernaculi." Rásinak Onkelosszal közös véleménye szintén régi hagyományon alapszik. (l. R. Tanchumára való hivatkozást) בנות ישראל היו בידן מראות שרואות בהן כשהן מתקשטות ונו' Izrael leányainak tükrelk voltak, amelyekben ékesítették magukat, azokat sem késtek, hogy felajánlják a hajlék számára. Igy a két jer. targum is. V. ö, Niedermann: Bp. 1915. p. 29.

Leviticus.

***9, 24.** וירנו = ושבחו „dicsőítették. Igy Szifra p. 190—191 is: פתחו פיהם ואמרו שירה . . . כיון שראו איש חדשה שורדה משמי מרום. Vulgata: *laudaverunt* dominum.

11, 17 שלך = שליונא „búvár" (l. M. I. T.) Az arám szó compositum: שלי נונא = kihúz halat és teljesen megfelel Chullin 63a etimológiájának: שלך זה השולף דגים מן הים (l. Deut. 14, 17.) v. ö. Jalk. §. 537.

***11, 18** רחם = ירקריקא. Siegfried-Stade W. B. zum A. T. p. 716. Schmutzgeier. I. M. I. T.: héja. Chullin 63a. רחם זו שרקרק, zöldessárga színű madár. (l. Deut. 14, 17. v. ö. Jalk. §. 537.)

***11, 19** חסידה = חוריתא (l. Deut. 14, 18.) Chullin 63a החסידה זו דיה לבנה, ezt teljesen átveszi Ps. Jon. דייתא חוורתא, de a mi targumunk arám kifejezésében is bennerejlik a חוורתא = fehér, amely az említett talmudi helyre utal.

11, 22. ארבה = נובא } sáskafajták. V. ö. Baenis: Handkom.
סלעם = רשונא } p. 359.
Szifra p. 210. ארבה זה נובאי סלעם זה הרשון u. a. Chullin 65a.

13, 55. בקרחתו או בנבחתו = בשחיקותיה או בחדותו „visszáján vagy színén, kopott vagy új felületén." Szifra p. 285. בקרחתו אלו השחקים בנבחתו אלו החדשים.

***16, 21.** איש עתי = גבר דומין „kirendelt férfi". Szifra p. 352. עתי שיהיה מומן u. a. Joma 66a és Keritut 14a.

17, 7. לשעירם = לישדים. Lev. R. 22. 5. és Szifra p. 365. אין שעירים אלא שדים a *szeirim* démonokat jelent, ezek bakalakú ártó szellemek, amelyek a néphit szerint romokban laknak. (v. ö. Jezs. 23, 21.) Ibn Ezra szerint azért áll שדים, שעירים helyett, mert az ember összerázkódik (שער, ha ránéz. A keresztény középkor az ördögöt bakkecske alakjában is képzelte. I. Löwinger A.: A forgószél. Blau-Emlékkönyv. Bp. 1926. p. 282. és Robertson Smith, die Religion der Semiten Freiburg. 1899. p. 85.

***19, 10.** נתרא = פרט. Dalman: Abfall. Az arám fordítást Pea 7, 3. indokolja meg: אותו פרט הנושר בשעת הבצירה

19, 32. מסני שיבה = מן קדם דסבר באוריתא „aki megérti a tant". Teljesen ilyen értelemben fogja fel a שיבה t az aggáda is. Szifra

p. 402. és Kid. 32b: azt hinném a שינה-ból, hogy a felszólítás a tudatlanra is vonatkozik, ezért áll זקן, amely megmutatja, hogy bölcset kell ezen érteni. R. Josze Hag. (ibidem) אין זקן אלא זה שקנה חכמה v. ö. Rappaport: Ag. u. Ex. bei. Jos. Wien. 1930. p. 109.

20, 2. עם הארץ = עמא בית ישראל Szifra p. 405: a törvényszék, vagy az a nép, amely elfoglalja majd a Szentföldet, ítélje halálra a Moloch kultusz követőjét. A „föld népe" a későbbi nyelvhasználatban megbélyegző jelentéssel bir, (v. ö. Venetianer: Az Am Hoórecz. I. M. I. T. Évkönyv 1903. 180—199) és ezért találjuk fordításunkban a Szifrával párhuzamos eltérést.

20, 5. ובמשפחתו = ובסעדוהי. Egyes variánsokban (l. Berliner jegyzeteit p. 36.) ובסעדוהי = segítőtársai áll és ez a helyes olvasat, mert az ed. sab.-nak nincsen értelme. Valószínűleg R. Simon kérdése indította Onkeloszt, hogy a „család" helyett „segítőt" fordítson: mit vétett a család, hogy ez a büntetés érje? Felelet: מפני שמחפין עליו, mert segitettek neki, hogy elfedje a bűnt, azaz segítőtársként (סער) működtek.

***21, 20.** יפת = חוין. Szifra p. 427. יפת זו חוויה מצרים egyiptomi var.

***— —** מרוח אשך = מרים פחתין „nyomott heréjű". Igy Szifra p. 427. és Bechorot 44b. ר' ישמעאל א' כל שנמרחו אשכיו

***22, 2.** וינורו = ויפרישון. Szifra p. 430. אין נזירה אלא דפרישה

23, 2. דתערעון יתהון מערע קדיש = אשר תקראו אתם מקראי קדש „amelyekre szent ünnepként rábnkkantok." (Levy: Ch. W, B. I. 68. fordítása.) — Num. 28, 36. מקרא קדש = מערע קדיש v. ö. még. Ex. 12, 16. Lev. 23, 4. 27. 35. 36.; Onkelosz קרא, מקרא-t nem a קרא (hív, hirdet) tőből, hanem קרה (rátalál) tőből származtatja, belső accusativusnak fogja fel és ערע (Ps. Jon. ארע)-val fordítja a tannaitikus midrások nyomán. Szifre Num. ed. Horowitz p. 194. ad Num. 28, 36. מקרא קדש: אירעו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. L. még Mech. Jism. p. 30. ad Ex. 12, 16. v. ö. Albeck: Untersuchunger über die hal. Midraschim, Berlin, 1927. p. 2.

***23, 36** עצרת היא = כנישין תהון „gyülekezzetek". Szifre Num. §. 151. אין עצירה אלא כניסה

23, 43. בסכות = במטלת ענני „felhőm oltalma alatt." Ez a felfogása Akibának is: Szifra p. 473. továbbá Mech. Jism. p. 48. ad Ex. 12, 37. és ad Ex. 13, 20. (p. 80.) Szukkot városnévvel

kapcsolatban. (ugyanaz a párhuzamos helyen a Mech. S. b. J-ban.) סכות ענני הכבוד היו. — Eliezer ezzel szemben „valóságos sátorról" beszél és a סכות városnevet Exodusban appellativumnek tekinti. Onkelosz itt Leviticusban Akibával párhuzamos, azaz, a sátornak metafórikus, szimbólikus magyarázatot ad, de az idézett két exodusi helyen a סכות-t szószerinti jelentésének megfelelően városnévnek fordítja, mint a forrásokban a „Rabbanan". A két tanna ez említett vitája előfordul a szerzők felcserélésével Szukka 11b-ben is. Adler נתינה לגר-ben ezt az olvasatot tartja helyesnek, mert Onkelosz így Eliezerrel párhuzamos és ez megerősíti azt a talmudi hagyományt, amely Eliezer és Onkelosz kapcsolatáról szól. Valójában a Mechiltában és a Szifrában megállapított szerzőségi tradició a helyes, így dönt Bacher is (Ag. Tan. I. 119.), az Eliezer-Onkelosz kapcsolatot pedig nem kell megerősíteni, ma már tudjuk, hogy Megilla 3a Akylas fordításának eredetéről őriz meg hagyományt.

***25, 23.** לצמתת = לחלוטין „véglegesen". Szifra p. 495. לחולטנית jer. Demaj V. 8. (19b) u. a.

25, 47. לארמי = לעקר „pogánynak, bálványimádónak", azaz olyannak, aki a rómaiakhoz tartozónak érzi magát. (Levy Ch. W. B. I. 65.) Szifra p. 504. לעקר זה הנמכר לעכו"ם

***26, 19.** תקיפין כברזלא = כברזל erős, mint a vas, hogy esőt ne adjon, מלאחתא מיטרא = נחשה כנחשא מלמעבד פירין és szilárd, mint az érc, hogy gyümölcsöt ne termeljen. Deut. 28, 23-ban e kép felcserélve fordul elő. Szifra szerint — Rási is átveszi — ez az itteni a súlyosabb jóslat. Szifra p. 515: Miként a vas, úgy az ég sem bocsát ki magából nedvességet, a föld pedig elveszíti gyümölcsét.

26, 25. ויתפרעון מנכון פורענותא על דעברתון = חרב נקמת נקם ברית „megtorolják rajtatok, hogy áthágtátok a tórát". Szifra p. 516: megtorlást von maga után a színáji szövetség megszegése, de annak a szövetségnek megszegése is, amely nem a Színájon adatott. Az אוריתא-ban mindkettő értendő, l. u. Lev. R. 6. Berechja nevében. Az, hogy a ברית tórát jelent: Jer. 33, 20-hoz Sabbat 33a אין ברית אלא תורה.

26, 31. ולא איקביל ברעוא קורבן כנישתבון = ולא אריח בריח ניחחכם „nem fogadom szivesen gyülekezéstek áldozatot." Ez állandó for-

dítása Onkelosznak az anthropopathia kiküszöbölésére. (l. Maybaum: Die Anthropomorph. u. Anthropopath. bei O. Breslau, 1870. p. 17.) itt többletet a כנישתכון jelent, erre valószínüleg Amosz 5, 21. לא אריח בעצרתיכם indította a fordítót, az עצרה-t (עצרת) pedig Szifre Num. §. 151. alapján (v. ö. Lev. 23, 36.) כנישה-val adja vissza.

26, 39. אתם = בישיא דאחידין בידהון „bűnök (ősöké), amelyeket utánoznak." Bar. Szanh. 27b כשאוחזין מעשי אבותיהם בידיהם Szifra p. 518.: ameddig ragaszkodnak atyáik bűnös cselekedeteihez, (תסוסי מעשי אבותם) addig elitéltetnek. V. ö. ad Ex. 20, 5.

26, 43. יען ובעין = ליסין חלף בירכן איתי עליהון „átkot hozok rájuk áldás helyett." Az aggáda a מדה כנגד מדה elvét látja e két szóban. Ps. Jon világosan kiírja ezt, de Onkelosz szavaiból is az „azonosság" gondolata csendül ki. Cselekedetük bűnös, átkos és így átkot is érdemelnek, amely helyett áldás is lehetne, ha ők maguk is úgy élnének. Bab. Bat. 88b metathezissel magyarázza e két szót: יען ובעין = עין ובעין מדה כנגד מדה Szifra p. 518. ראש בראש פרעתי. Echa R. Prooem. 21. Jochanan mondása: A יען ובעין midda k'neged midda értelmében veendő és arra utal, hogy az exilium ideje Izrael bűnössége időtartamának felel meg. Ugyanott Josze b. Chalafta: ameddig Izrael bálványimádó volt, addig tartott az exilium. Érdekes, hogy a midrás a יען városnevet (II. Sám. 24, 6.) is a fenti értelemben veszi. (Midr. Sám. XXXII. ed. Buber p. 140.) מדה כנגד מדה [יען] [יעק] דנה פנייס דנה (ירם) [יהד] בית. Hasonlóan Gen. R. 94, 9, (ed. Theodor-Albeck p. 1182.) Midr. Sám. XXX. p. 136. Jochanant nevezi meg szerzőül. ויבאו דנה (יעק) [יען] פנייס אמר רבי יוחנן וכי דנה (יעק) [יען]

Numeri.

***7, 3.** צב = מחסין „befödött". Szifre §. 45. דיא אין צב אלא מחוסים. A Ps. Jon. a Szifreben közölt másik véleményt tolmácsolja: אין צב אלא ממוקסין, szerszámmal felszerelt.

10, 31. ונבורן דאיתעבידא לנא חויתא בעיניך = והייתּ לנו לעיזים „a hatalmas dolgokat, amelyek érettünk történtek, láttad szemeddel." A fordító nem akarta szószerint visszaadni, mert úgy vélte, hogy ez a héber szöveg nem alkalmazható Jitróra. (Onk. mindig

kerüli a merészebb, képes kifejezést. V. ö. Deut. 11. 29.) Szifre §. 80. ראית הן שנתן לאבותינו במצרים

10, 33. לחור = לאתקנא „hogy elkészítsem." Ezt a kifejezést használja Szifre §. 82. az ehhez a vershez fűződő példázatban: amint a prokonsul (אנטיקיסר, Bacher: Ag. Tan. II. 238.) előremegy csapataival, hogy táborozóhelyet készítsen elő számukra, úgy a sechina is מקדמת לישראל ומתקנת להם מקום שישרו

11, 1. כד מתקפין ביש = כמתאננים רע „mintha Istennek rosszat tudnának okozni." (Levy: Ch. W. B. II. 185.) A fordító כמתאוננים-t az אנה-ból származtatta és érdekes, hogy a Szifre is §. 85. ezzel hozza összefüggésbe: lázongtak és ürügyet kerestek arra, hogy elhagyják az Istent, amint áll II. Kir. 5, 7.: מתאנה הוא לי és Bir. 14, 4: תאנה הוא מבקש

11, 8. דליש במישחא = לישד השמן „olajban gyúrt." Szifre §. 189. כלייש זה שערוך בשמן.

11, 25. ולא יספו = ופא פסקין „nem szüntek meg." Utalás, hogy Eldadnak és Médadnak adott isteni prófécia életük végéig megmarad. Tanch. B. 57—58. הזקנים פסקה נבואתן ולאו לא פסקה נבואתן Egyéb helyek: Ginzberg: Legends. VI. 88, 479.

***11, 28.** כלאם = איסרינון „tiltsd meg nekik." Szifre §. 96. אוסרם

12, 1. כשית = שפירתא „szép". Az aggáda szerint Cippóráról van szó és azért változtat a fordító, mert csökkentené Mózes tekintélyét egy etiops nővel való házasság. (l. Golomb: Targumo IV. Varsó, 1936. p. 255.) Szifre §. 99-ben megtaláljuk fordításunk párhuzamát: נאה ביפיו Tanch. Cav. 13. és Rási ad Num. 12, 1. továbbá Jalkut Machiri ad Psalm. ed. Buber 1899. VII. 6, 9. úgy magyarázzák, hogy כשית számértéke מראה יפת. Grünbaum szerint (Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagekunde p. 113.) az aggáda אשה כשית-on Cippórát érti szépsége miatt, nehogy az עין הרע sújtsa. A versben levő második לקח, amelyet O. רחק-kal ad vissza, szintén aggádikus vonást mutat: Szifre §. 99. פרש משה מפריה ורביה. Mózes távoltartotta magát feleségétől és ezért hangzott el ellene Mirjam részéről panasz. — Josephus Ant. II. 10. Clementz I. 114—116. ezt a házasságot a כשית-szal szószerint értelmezi és egy történetet beszél el, hogy Mózes hálából elvette az etiops Tharbist, akinek a besúgásaiból sikerült Mózesnek — mint a királyleány adoptált fia — az egyiptomi sereget diadalra vezetnie. Ez a legenda (Mózes

Aethiopiában) megvan a ספר הישר-ban (פרשת שמות ed. L. Goldschmidt 249—255.) és a דברי הימים של משה רבנו עיה. v. ö. Heller, Enc. Jud. I. 1025.

*13, 22. צען = טאנים „Tanis". Igy a LXX: Τάνις, hasonlóan Josephus: Bell. jud. IV. 11, 5. Clementz 465.

14, 9. סר צלם = עדא תוקפהון „eltávozott erősségük". A צל árnyék, mely menedéket nyujt. Ilyen értelemben: Jezs. 30, 2. Jer. 48, 45. ψ 17, 8. Midr. Ag. IV. p. 10. כבר מת צלם מי שהיה מגן עליהם. Rási régi hagyományt látszik megőrizni מגנם וחוסם כשרים שבהם מתו איוב pajzsuk, erősségük, a derekak közöttük meghaltak, Jób aki védte őket. Niedermann (A Vulgata viszonya stb. p. 33.) ezt tévesen Szóta 38a-ból idézi. Ott ennek nincs nyoma, ellenben Szóta 35a-ban „amidőn meghalt Jób, gyászba borult az egész világ, ehhez ott hozzáfűzi Rási שלא תגן זכותו עליהם והיינו דקאמר כלב סר צלם מעליהם Vulgata: Recessit ab eis omne praesidium.

14, 18. ונקה לא ינקה l. Ex. 20, 5. 34, 7.

15, 30. ביד רמה l. Ex. 14, 8.

15, 38. ציצת = כרוסטדין. Igy fordítja még O. Deut. 22, 12: נדלים. Ez a fordítás a Septuagintából való, ahol ציצת = κράσπεδον és ebből az a következtetés vonható le, hogy valamikor ez a vulgáris megjelölése volt a ציצת-nek. V. ö. Frankel: Über den Einfluss der pal. Exegese auf die alex. Hermeneutik, Leipzig, 1851. p. 180.

21, 14. „Az Örökkévaló harcai" c. elveszett könyvnek a kutatók előtt is rejtélyes szavait Onkelosz érdekes módon interpretálja: amint megmondatott a könyvben, dicsőséges harcot végzett az Örökkéveló a nádastengernél: קרבין עביד ה' על ימא דסוף, azaz a stat. cons.-t felbontja és a gen. מלחמת-t átviszi a mondat másik részébe acc.-nak. A סופה-t a nádastengeri átvonulásra vonatkoztatja az aggáda is. Tanch. B. p. 127: אותות ונסים בנחלי ארנון כנסים שנעשו להם בים סוף u. a. Tanch. ed Varsó, 1875. p. 82. v. ö. Jalk. §. 764. és Num. R. 19. (25). A Ps. Jon. és a Vulgata ezt a felfogást őrzi meg.

21, 15. ושפוך לנחליא = ואשד הנחלים „a völgybe ömlöttek". Ez arra az aggádára céloz, hogy amikor az emoriták a harcban vereséget szenvedtek, a hegyek között a völgyben folyt a vérük, l. Tanch. B. 127. Tanch. 82a. v. ö. Berakot 54a, b. és Ps. Jon. ad loc.

21, 19. A targum a következő betoldást hozza: ...נחתא עימהון

סלקא עימהון „lement velük és feljött velük", arra az aggádikus hagyományra utal, hogy a szikla = forrás kisérte őket pusztai vándorlásukban. Taanit 9a: a forrás Mirjám érdemében adatott, halálával eltávozott, de később ismét visszatért hozzájuk. Jalk. §. 683. הבאר . . . עשויה כמין סלע היתה מתגלגלת ובאה עמהם במסעו a forrás szikla-alakú volt és követte Izraelt vándorlásukban. (l. még Tanch. B. 127—128, Tanch. 47 és 82). A סדר עולם (ed. Ratner) 9. 10. szerint Mózes kútja jelent meg nekik. Ismerte ezt az aggádát az Új-testamentom is: I. Kor. 10, 4. v. ö. Ginzberg, Legends. VI. 21, 129. — A talmud e városneveket (18, 19.) etimologizálja és a tórára magyarázza: Ned. 54a, Erubin 54a. Onkelosz is etimologizál, ez azonban nem oly világos, mint e talmudi helyeken. Megérthető azonban az arám fordításban a „kisérő kúton" kívül a tórára való utalás is és akkor Onkelosz két hagyományt kapcsolna itt össze egymással.

*21, 33. הבשן = מתנן. Jos. Ant. IX. 8, 1. Clementz I. 573. Βαταναία. Az ש és ת, ב és מ felcserélése nyelvileg érthető.

23, 9. לבדד ישכן = בלחודיהון עתידין דיתסנון עלמא „egyedül birják majd a világot." Onkelosz ezt a messiási korra vonatkoztatja, mint Deut. 32, 12-t: בדד ינחנו l. párhuzamát Szifre Deut. §. 315. v. ö. Adler Vilmos: Onkelosz parafrázisa a biblia költői helyeihez. Bp. 1893. p. 43.

23, 21. . . . עמל . . . לא הביט און = אסתכלית ליה סלהי ניולין . . . ואף לא עבדי לאות שקר . . . „nem láttam bálványimádókat Jákob házában és olyanokat sem, akik vétkeset cselekszenek Izraelben." Ebben a szellemben fordít a Vulgata is: Non est idolum . . . non videtur *simulacrum*. Igy Ps. Jon: is. Ginzburger p. 273.

24, 7. יזל מים מדליו וזרעו במים רבים = יסני מלכא דיתרבא מבנוהי וישלוט בעממין . . . „hatalmas lesz a fiai közül való király és uralkodni fog a népeken." Szanh. 105b-ben felsorolja R. Jochanan, hogy mit akart Bileam mondani mindannak ellentétéül, amit isteni sugallatra valójában mondott. Az e vershez fűződő magyarázat párhuzamos Onkelosszal, csakhogy itt a kívánság negativ értelmű: לה יהוה להם מלך בן מלך...
לא תהא מלכותם שולטת באומות.

24, 17. דרך כוכב מיעקב = יקום מלכא מיעקב ויתרבא משיחא מישראל „király támad majd Jákobból és messiást avatnak Izraelből." Ismert tény, hogy R. Akiba ezzel üdvözölte Bar Kochbát, akiben ő messiást

látott. (l. Echa R. ad 2, 1). Tobija b. Eliezer Lekach Tob c. aggádikus pent.-kommentárjában Lévi amóra nevében — nincs okunk ezt pszeudepigrafikusnak tartanunk — egy összefüggő leírást kapunk a messiási korról, amelynek végső akkordja „Jákob csillagának felmenetele" lesz. (v. ö. Lek. T. ad Num. 24, 17.) *Acha* szerint (jer. Ned. 38a) e versből következik, hogy a messiás Jákob házából származik majd. Onkeloszból és aggádából világosan tűnik ki a messiási kép, de így értette a masz. szöveget sok zsidó és nemzsidó kutató is. Baentsch bizonyítéka Gall nevében (Handkom. zum A. T. Göttingen, 1903. T. 616.), hogy ezt a felfogást igazolná Moáb és Edom pusztulása, amelyet a próféták szintén a messiási kor egyik ismérveül állítanak oda, téves példákon alapszik, mert az általa idézett prófétai helyek (Jezs. 16, 13. skk. 25, 9—11. Ezek. 25, 12. skk. 35, 1—14. Ob. 1. ψ 137, 7. Thr. 4, 21. skk.) nem a távoli messiási korra vonatkoznak, hanem történeti időn belül bekövetkező pusztulást jövendölnek. Így értelmezi Gressmann Num. 24, 17-t is (Die Anfänge Izraels, Göttingen. 1922. p. 127.) és a *kohab, sebet* szókat Dávidra vonatkoztatja, aki elpusztította Moábot.

24, 21. הקיני l. Gen. 15, 15.

24, 23. ויחי דיחון כד יעביד אלהא ית אלין = אוי מי יהיה משמו אל „jaj a bűnösöknek, akik élni fognak, midőn az Isten megcselekszi ezeket." Szanh. 106a exegezise e vershez: jaj annak a népnek, amely akadályozóként fog akkor fellépni, amikor Isten megváltja Izraelt.

24, 24. וסיען יצטרחן מרומאי = וציים מיד כתים „csoportok gyülekeznek a rómaiaktól." Vulgata: de Italia. B. R. Gen. 10, 4: כתים = איטיליא. Hogy e versben célzást találtak Rómára, ezt már Dániel 11, 30. bizonyítja, amely Num. 24, 24-re utal és ציים כתים-nek veszi Róma hajóhadát. A Septuagintában az idézett Dániel-versben Ρωμαῖοι, a Vulgatában Romani áll, l. Bacher: Olaszország neve a hagyomány irodalmában. M. Zs. Sz. 1896. 298. skk. (Ellenben a LXX. Num. 24. 24-et כתים = רומאי még Görögországra magyarázza, l. Frankel über den Einfluss der. Exegese etc. p. 184.) כתים-t máshelyütt is Rómának fordítja a targum, l. targ. Jech. ad 27, 6. l. Krón. 1, 7. további párhuzamok: Theodor, Beresit Rabba p. 344.

* 27, 7. כן = יאות Szifre §. 134. יסה

29, 35. עצרת l. Lev. 23, 36.

31, 10. מיתתם = בית סנדתהון „bálvány-templomuk". Szifre §. 157. מקום שהיו נוטרין בית ע"ז שלהן.

32, 3. ודיבן עטרות Az ed. sab.-ban e helyhez nincsen targum és eredetileg sem lehetett, amint az Berakot 8b-ből következtethető. Ott ugyanis a targum-olvasásra való buzdításnál úgy dönt a talmud, hogy az egész parasát el kell targummal olvasni, még עטרות ודיבן-t is, amihez egyébként nincs is arám fordítás. Így vélekedik Berliner is a „Massorah"-ban (Leipzig. 1877. p. 54.) Igen sok kiadásban azonban van fordítás, sőt különböző variánsok, de ezek későbbi időben a Ps. Jon.-ból kerültek át Onk.-ba. V. ö. Luzzatto, Philonexus. p. 71, 72.

*34, 11. כנרת = נניסר „Genezáret". Megilla 4. כנרת זו ניטוסר jer. Meg. l. 1. (2a) כנרת ניטוסר

* 35, 11. והקריתם = ותומנון Szifre §. 159. אין הקרייה אלא הזמנה Hasonlóan a Vulgata: decernite. V. ö. Albeck: Untersuchungen über die hal. Midr. p. 3.

Deuteronomium.

1, 1. Onkelosz e vers exegezisében teljesen a hagyományt követi, amennyiben Mózes e „szavait" fenyítő beszédnek tartja. (Szifre Deut. §. 1. מלמד שהיו דברי תוכחות). A városnevek elemzésében, amelyek a modern kutatóknak is problémát okoznak (König, Deut. Kom. zum A. T. Leipzig. 1917. p. 60—64), szintén tannaitikus hagyományokat őriz meg. Bennük célzást vél találni Izraelnek a pusztai vándorlás alatt elkövetett vétkeire. (Ez Jehuda felfogása Szifre §. 1. Bacher: Ag. Tan. I. 394.). A Szifre ez idézett helyén megtaláljuk Onkelosz e városnevekhez fűződő magyarázatainak párhuzamait, l. még Ab. d. R. N. XXXIV. (37a).

1. במדברא Masszánál való lázongás víz miatt. (Ex. 17.)

2. במישרא Baal Peor bűne. (Num. 25.)

3. תפל ולבן (hapax leg.) = איתפכו על מנא „lázongtak a manna miatt." (Num. 25, 5.)

4. והצרת = בחצרות ארגיזו על ביסרא „hús miatt lázongtak." Ez eltérő hagyomány, mert Num. קברות התאוה-ról (11, 34) mondja el ezt, azonban lehet, hogy ez a város azelőtt חצרות volt.

5. ודי זהב = ועל דעבדו עגל דדהב „mert aranyborjút készítettek." (R. Méir, S. b. Jochai és Benaja tannák véleménye a Szifreben.) Ugyancsak az aranyborjúval hozza összefüggésbe e városnevet és egy hasonlattal is megvilágítja Jannaj iskolája (Berakot 32a, Szanh. 102a, Joma 86b) v. ö. még A. d. R. N XXXIV; מדרש תנאים ed. Hoffmann, Berlin. 1908. p. 2. A Vulgata sem tekintette helységnévnek, úgy fordítja: ubi auri est plurimum, ami megfelel a midrás exegezisének. V. ö. Bacher: Ag. pal. Am. I. 45—46.

2, 23. כפוטקאי = כפודקאי Ps. Jon: קפודקאי „Kappadokia". LXX: Οἱ καππάδοκες, οἱ ἐξελθόντες ἐκ Καππαδοκίας. Hasonlóan Philonál és Akylasnál. A talmud is ismeri e helyet: Berakot 56b. B. R. 68, 12. (I. Gen. 10, 14.)

3, 25. והלבנון זה = ובית מקדשא „szentély". Szifre §. 28. לפה נקרא שמו לבנון שמלבין עוונותיהן של ישראל Joma 39b בית המקדש a templomnak azért לבנון a neve, mert fehérré teszi Izrael vétkeit. (A fehér szín a megbocsátást jelképezi.) Erre az értelmezésre alapítja Jochanan b. Zakkai azt a jóslatát, hogy Vespasianus császár lesz, mert והלבנון באדיר יפול ואין אדיר אלא מלך ואין לבנון אלא בית המקדש (Gittin 56b.)

5, 19. ולא יסף = ולא פסק „nem szünt meg". jer. Meg. I, 5. (7a, b): a próféták és a hagiographák egyszer elveszíthetik érvényességüket, de a tóra sohasem, mert a kinyilatkoztatásnál mondatott: amely sohasem *szűnik meg*. Szanh. 17a קול נדול... דלא פסק הוא v. ö. még Szóta 10b.

7, 10. שבון דאינון עבדין קדמוהי בחייהון ונו' = ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו „jót fizet vissza a bűnösöknek azokért a jócselekedetekért, amelyeket ők tesznek életükben, hogy vesztessé tegye őket (a következő világból) és nem késik, hogy jóval fizessen a bűnösöknek azokért, amelyeket életükben tettek." Akiba hasonlóan magyarázza a ψ 36, 7-t: a gonosznak csak azért ad Isten jólétet ezen a világon a csekély jótettéért, hogy az elkövetkezendőnek ne legyen részese, l. Socher Tob ad ψ 36, 7.—Ab. d. R. N. XXXIX. 39a משלמין לרשעים ומקיפין לצדיקים a gonoszaknak fizetnek, az igaznak kölcsönképen fennmarad. Samuel Hakkatan is e szellemben magyarázza e verset ואחריו כל ישרי לב (Socher Tob ad ψ 9, 15.): az igazak jutalmazása a jövendő időben (ואחריו), a gonoszaké ezen a világon lesz a fenti ok miatt. Sam. Kat. ez utóbbit Deut. 7, 10-

MTA KÖNYVTÁRA

ből következtette. Éla (IV. század) amóra mondása: לשונאיו הוא דלא יאחר אבל יאחר לצדיקים נמורים (Erub. 22a), ehhez idézi Jósua b. Levi Deut. 7, 11-t, azaz, aki „ma" (ezen a földön) megtartja a tórát, az elnyeri „holnap" (a jövendőben) az ő jutalmát.

11, 29. את הברכה ואת הקללה = ית מברכיא... וית מלטטיא „az áldókat meg az átkozókat." Onkelosz eltér a szószerinti fordítástól, hogy utaljon arra a felfogásra, amelyet Szifre §. 55. is megőriz מה קללות בלשון אף ברכות בלשון u. a. Szóta 37b. — O. e fordításában is kerüli a merészebb fordulatot. v. ö. Lev. 26, 6.

12, 5. לבית שכינתיה תתבעון = לשכנו תדרשו. A בית-ban utalás rejlik a szentélyre. Szifre §. 62. לשכנו תדרשו במקדש

12, 9. לבית ניחא ולאחסנתא = אל המנוחה ואל הנחלה „a nyugalom házához és a birtokbavevéshez." Onkelosz itt is kiegészíti a szöveget, hogy világosabb legyen a szentélyre való utalás. Szifre §. 66. נחלה זו שילה מנוחה זו ירושלים u. a.: Zeb. 11a és Meg. 10a.

16, 1. ועביד לך ניסן בליליא = לילה „és csodákat művelt veled éjjel." A masz. szöveg e közlése szerint a kivonulás éjjel volt. Szifre §. 128. kérdi ezzel szemben, vajjon éjjel vonultak ki, hiszen áll Num. 33, 3. ממחרת הפסח, amely reggelt jelent? Felelet: *a megváltás* volt éjjel. Onkelosz a Szifre felelete szerint fordított, ez a felfogás általános lehetett, mert Berakot 9a-ban is megtaláljuk nyomát: הכל מודים בשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב

*16, 16. שלש פעמים = תלת זמנין Szifre §. 143. אין פעמים אלא זמנים

18, 11. וחבר חבר = ורטין רטן „mormogással mormoló". Hasonló stilusú kifejezés: Szóta 22a רטן מנושא ולא ידע מאי אמר, a mágus morog, a nélkül, hogy tudná, mit mond.

* 19, 13. ובערת דם הנקי = ותפלי אשדי דם זכי „pusztítsd ki azt, aki ártatlan vért ont. Igy Deut. 29, 9. Nem kétséges, hogy a masz. szöveg csak így értelmezhető, de Onkelosz a precizitás miatt szükségesnek látja a megtorlás hangsúlyozását. Hasonlóan Szifre §. 187. és §. 210. בער עושה רעות מישראל

*21, 20. וליל בסר וסבי חמר = זולל וסבא „dőzsölő a húsban és iszákos a borban." Szifre §. 219. זולל בבשר וסובא ביין. Mindkét hely a magyarázatát Prov. 23, 20-ban leli. Szanh. 70a megállapítja, hogy a mértéktelen fogyasztás milyen fokon meríti ki a זולל וסובא fogalmát.

* 23, 13. ואתר מתקן = וית „megállapított hely". Szifre §. 257.

ואין יד אלא מקום A יד szó I. Sám. 15, 12. és II. Sám. 18, 18 = jel. Itt metonymikus az értélme: יד = a jel által megállapított hely.

*23, 14. עלי זינך = עלי אזנך „fegyvered mellett". Szifre §. 257. אין אזנך אלא מקום זינך.

24, 6. ארי בהון מתעביד מזון לכל נפש = כי נפש הוא תכל „mert vele készitenek táplálékot minden élőnek." Bab. Mec. 115a: ne csak malmot és felsőmalomkövet ne vegyenek zálogba, hanem semmiféle tárgyat, amellyel táplálékot készítenek élőnek ועושין בו אכל נפש, mert áll כי נפש הוא תכל

24, 15. וליה הוא מסר ית נפשיה = ואליו הוא נשא את נפשו „miatta (a bér miatt) veszélynek teszi ki életét." Szifre §. 279: miért megy ő fel a lépcsőn és veszélynek teszi ki magát (ומסר לך את נפשו), nemde hogy megadd az ő bérét.

24, 16. אבהן על פום בנין = לא יומתו אבות על בנים. E fordítás a Szifre §. 280. és Szanh. 27b-ben közölt hagyománnyal egyezik, hogy az apák ill. a fiúk ne ölessenek meg sem egymás tanusága, sem egymás bűne miatt. A Ps. Jon. világosan állítja egymás mellé e gondolatokat.

26, 5. לבן ארמאה בעא לאובדא ית אבא = ארמי אבד אבי „az arámita Lábán el akarta pusztítani atyámat." Szifre §. 301. מלמד שלא ירד יעקב למצרים אלא לאובד ומעלה על לבן כאילו איבדו u. a. Jalk. §. 938. Midr. Tan. ed. Hoffmann 172b: לבן הארמי בקש לאבד את אבא. Vulgata: Syrus persequebatur patrem. Igy Ps. Jon. is. Ezek hatása alatt került be ez az exegezis a peszach-haggádába.

26, 17. את ה' האמרת = ית ה' חטבת „te az Örökkévalót választottad ki."

26, 18. וה' האמירך = וה' חטבך „az Örökkévaló pedig téged választott ki." (Levy: Ch. W. B. I. 200.) Eleazar b. Azarja exegezise e vershez אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם אף אני אעשה חטיבה בעולם Chagiga 3a „ti egyedüli uralkodóul választottak engem a világban (ה' אחד Deut. 6, 4.) azért én is a nemzetek egyedüli uralkodójává teszlek (נוי אחד I. Krón, 17, 21.) u. a. Berakot 6a (anonym). Num. R. 14, 223c חטיבה בעולם áll אחת nélkül. Levy: Talm. W. T. B. 37b, 38a Bacher személyes közlésére hivatkozik, hogy a חטיבה a perzsa chediwe, chidîw, arabul chataba (uralkodni) kifejezésekkel hozható kapcsolatba. Bacher ehhez Ag. Tan. I. 234-ben megjegyzi, hogy ő ezt a feltevést csak kuriózumként, nem pedig tényként említette.

A héber אמר = mondani, az arab amara = parancsolni igével hozható összefüggésbe. Az אמר hifil alakja csak egyedül itt fordul elő és ezt az aggáda עשה חטיבה-val adja vissza. Mech. Jism. p. 126. és Mech. S. b. J. p. 59. ugyanaz עשה אימרא = beszélés, dicséret tárgyává tenni. Serira gaon (idézve Abulwalid-nál ed. *Neubauer* 57, 220.) האמירך-t a talmudi אימרא = szegéllyel, חטיבה-t a hasonlóan értelmezett חטבות Prov. 7, 16. kifejezésekkel magyarázza, l. Bacher: Ag. Tan. I. 235. és 452.

32, 2. יבסם = יערף „illatozzék". Szifre §. 306. מה מטר זה יורד על האילנות ונתן בהם מטעמים. Ps. Jon. יגקף-t fordít a Szifre egy interpretációja szerint.

* — — = לקחי אולפני Szifre §. 306. אין לקחי אלא דברי תורה

32, 4. הצור התקיף = הצור תקיפא Szifre §. 307.

*32, 9. חבל = עדב „sors". Szifre §. 312. אין חבל אלא גורל

32, 10. ימצאהו = סופיק צורכיהון „kielégiti szükségüket". Szifre § 313 הכל מצוי ומחוקן ומסופק להם lehet, hogy a fordító szemei előtt Num. 11, 22. lebegett, amelyet היספקן להון-al fordít. Sperber (The Targ. Onk. in its Relation te the Masoretic Hebrew text, Proceedings. 1935. VI. p. 351.) יִמְצָאֵהוּ-tételez fel a masz. szövegben és ebből érthetőnek tartja az aram fordítást.

* — — = יבוננהו פתגמי אוריתיה „a tóra szavaira tanította őket". Szifre §. 313. יבוננהו בעשרות הדברות

32, 12. ה' בלחודיהון עתיד לאשרייתהון בעלמא דהוא עתיד = ה' בדד ינחנו „az Örökkévaló egyedül fogja lakoztatni a világon, amely megújul majd." Szifre §. 315 szintén a messiási időkre vonatkoztatja. אני עתיד להושיבכם לעתיד לבוא

32, 13.—14. E két vers az ellenség fölött kivívandó győzelemről és gazdag zsákmányszerzésről szól. A Szifreben §. 316, 317. is van ilyen vélemény ויאכל תנובות שדי אלו מלכיות. Ugyanott megtalálható a párhuzam a versek többi részéhez is.

32, 17. לא איתעסקו בהון = לא שערום „nem foglalkoztak vele". Szifre §. 318. אל תקרי לא שערום אלא שעום, a שעה tőre idézi a szerző Gen. 4, 5-t. A Szifre e szövegváltozata לא שעום egyezik Ex. 5, 9: ולא ישעו בדברי שקר, amelyet Onkelosz בפתגמין בטלין ולא יתעסקון ad vissza. (Gen. 4, 5-ben az anthropomorphizmus kiküszöbölése végett ad Onkelosz más fordítást.) Feltehető, hogy az אל תקרי egy

más szövegváltozatról ad számot, amelyben talán valóban לא שעום állott, v. ö. Friedmann: Onkelos u. Akylas Wien. 1896. p. 64.

32, 20. אסתירה פני מהם = איסליק שכנתי מנהון „elvonom isteni fenségemet tőlük." Szifre §. 320. הריני מסלק שכנתי מביניהם. Hasonlóan Jalk. §. 945. l. továbbá a targumot az Ex. 33, 5. Deut. 31, 17. 19. Jezs. 30, 20. Jer. 33, 5. Jób 34, 29.

32, 24. וקטב מריורי = וכתישי רוחן בישין „ártószellemektől való sérülések." Levy ugyan Ch. W. B. II. 212. schädliche Winde-t fordít, azonban Ps. Jon. igazít itt útba. Az utóbbi u. i. e három arám szóhoz még hozzáfűzi: לילית = ולילין (l. Bab. Bat. 73a. Erub. 18b. v. ö. Kohut, Angelologie u. Dämonologie p. 86—88. Izrael Lévi, R. E. J. 1914. LXVIII. 15—21. Ginzberg M. G. W. J. 1934. p. 18.) Ha רוחן בישין nem ártó szellemeket jelentene, akkor Ps. Jon. aki világosan így akarja fordítani, nem szószerint vette volna át Onkelosztól. Egyébként a démonok szoros összefüggésben vannak a szélvésszel. A רוח-nek megfelelő πνεῦμα János-Ev. III. 8. egymondatban fordul elő szél és szellem értelemben. Keleti népeknél elterjedt hit volt, hogy a forgószelek démonok művei, ez a zsidóságban is tért hódított. (l. M. Grünbaum: Gesammelte Schriften zur Sprach- u. Sagenkunde. Berlin. 1901. p. 102.) Szifre §. 321. שכל מי שהשד בו שהוא מריורי. Jalk. §. 945. מורר. Pesz. 111b két *keteb* nevű démont ismer, v. ö. Lőwinger A. dolgozatát e két szóról: Blau-Emlékkönyv. Bp. 1926. 279—290.

32, 26. אפאיהם = ייחול רונזי עליהון ואישיצינון „szálljon haragom rájuk és elpusztítom őket." Onkelosz ezt compositumnak tekintette. Igy Szifre §. 322. és Ex. R. 13, 2. אמרתי באפי איה הם (v. ö. Rási magyarázatát.) Vulgata szintén így: dixi: ubinam sunt?

32, 27. אנור = כגיש Szifre §. 322. אין אנור אלא כנוס

32, 28. אבר עצות = מאבדי עיצא „elveszítették a tanácsot." Onk. itt R. Jehuda véleményét fogadja el, aki szerint ezt Izraelre kell vonatkoztatni. A fordításban is kiérezhető Szifre §. 322. megállapítása: אבדו ישראל עצה טובה . . . ואין עצה אלא תורה

33, 2. אשרת = כתב ימינה מנו אישתא אוריתא ויהב לנא „jobbja tűzből való tórát ír és nekünk adta." jer. Sekalim 10d és jer. Szóta 22d Simon b. Lakis mondása Pinchasz nevében: a tóra, amelyet Isten adott, tiszta tűz volt, a pergament fehér tűzű, megírva fekete tűzzel, a tanítás maga tűz, *tűzből hasíttatott ki és tűzből adatott*

Szifre §. 343. דברי תורה נמשלו באש מה אש נתנה מן השמים כך דיית נתנו מן השמים. Jalk. §. 951. kardhoz, tűzhöz és vizhez hasonlítja a tórát. A hagyomány az אשדת-t két szónak tekinti (l. Béca 25b. Tanch. B. V. p. 55. Peszikta 200a), így a Vulgata is: in dextra eius ignea lex. — Tudomásom szerint Abu Omar ibn Jakwa bibliamagyarázó (X. század) az első, aki egy szónak magyarázza: אשדות és Deut. 3, 17-el hozza összefüggésbe. (l. Bacher: die jüd. Bibelexegese Trier. 1892. p. 21. különlenyomat Winter-Wünsche, Die jüd. Lit.-ból II. 239—339.) Az ujabb konjekturák száma igen nagy, ezek szintén egyszónak tekintik és oka valószínűleg az, hogy a דת szót perzsa eredetűnek tartják. (Scheftelowitz: Arisches im. A. T. 1903. s. v. דת. Előfordul egyébként ez a szó az Elephantine szövegekben is. (l. Stummer: Der krit. Wert der Achikartexte 1914. p. 47.) A zsidó és keresztény hagyomány ellenben Onkelosszal párhuzamosan a tűzből való tanról beszél. v. ö. Blau. Zwei dunkle Stellen im Segen Mosis. Jewish Studies in Memory of G. A. Kohut N. J. 1935. 96.

33, 6. יחי ראובן בחיי עלמא ומותא תנינא לא ימות = יחי ראובן ואל ימת „Éljen Rubén az örök életben és ne haljon meg második halállal." A יחי t Onkelosz az örök életre vonatkoztatja, mint Lev. 18, 5-t; a gondolatritmus másik része: újjáéledés után ne haljon meg, Szifre §. 347. ואל ימות לעולם הבא Szanh. 92a: éljen ezen a világon és ne haljon meg az elkövetkezendőben. A midrás B. R. 98, 4. megbocsátottnak tekinti Rubén bűnét (Gen. 35, 22.), ennek nyoma megvan Gen. 49, 4-ben, itt pedig az aggáda egész világosan látja.

33, 8. דניסיתהי והוה שלים בחנתהי . . . ואשתכח מהימן = תריבהו „megkísértetted, de hűnek és megbizhatónak találtatott." Szifre §. 349. נמצא שלם בכל נסיונותין — Kőnig: Kom. Deut. p. 224. elfogadja E. Mayer felfogását, hogy e vers Mózesről szól, mert Ex. 32, 4. skk. miatt Áronról nem mondható איש חסיד. De viszont nem fedi a valóságot (Adler N. L.), hogy Áronnak a Meriba vizénél semmi szerepe sem volt és ezért kapta e jelzőt, valójában Num. 20, 12. Isten feddése egyformán szól Mózeshez és Áronhoz. Urim és tummim-ot azonban csak Áron viselt (Ex. 28, 30.) és így e vers is róla szólt. A fordításban pedig Onkelosznak azzal a törekvésével van dolgunk, — itt tannaitikus párhuzama is van — amely az ősök cselekedetét szépíteni, érdemeiket pedig fokozni igyekszik.

33, 12. ובארעיה תשרי שכנתא = ובין כתפיו שכן „földjén lakozik Isten dicsősége." Ugyanez a fordítás Onkelosz 49, 27-hez is, l. erre vonatkozólag fejtegetéseimet. A fordító itt a Benjámin területén lévő szentélyre utal. V. ö. Zeb. 54a és 118b. Joma 12a. Meg 26a.

33, 13. וממכועון עינון ותהומין = ומתהום „vízforrások és mélyvizek". Szifre §. 353. מרובצת במעיינות

33, 18. חדי ז׳ במיפקך לאנחא קרבא = שמח זבולן בצאתך וישששכר באהליך „örvendj Zebulun, amikor ellenséged ellen csatára mész és Jiszachar, amikor ünnepek idejének megállapításáért Jeruzsálembe mész." Onk. itt a Krónikák (I. 12, 33.) megőrizte midrásszerű hagyományokat be-zéli el. Zeb. és Jisz. jellemzésében Zunz a Gottesdienst. Vortr.-ban, a Krónikák-könyvét teszi a midrás-irodalom kiinduló pontjára (p. 13–36). — Rut R. 2. לא ניתן דברי הימים אלא להדרש.

33, 21. באחסנתיה משה ספרא רבא דישראל קביר = שם חלקת מחקק ספון „ott temették el (Gád birtokán) Mózest, Izrael nagy törvényadóját." Szifre §. 355. זה קבר של משה שנתונה בחלקת גד u. a. Szóta 13b. Vulgata: in parte sua Doctor esset repositus. Deut. 32, 49. szerint Rubén területén halt meg Mózes és az aggáda szerint Gad területére, mely sirjául volt kijelölve a „sechina" szárnyain ment. l. Szifre §. 345. és Szóta 13b.

33, 25. וכימי דבאך = וכיומי עוליימותך תוקפך „erőd olyan, mint fiatalkorod napjaiban." Kőnig, Deut. Kom. p. 232. דבא-t arab szónak tartja: daba'a = nyugalom. Megmagyarázható azonban a héberből is, amennyiben דבא a זב szóval függ össze, amely a férfias erő jelképe és itt Aser ugyanazt az áldást kapja, amelyet Mózesről beszél el Deut. 34, 7.: ולא נס לחה, nem fogyott meg életnedve. (דבא = folyni, Szifra p. 509. Szifre Deut. §. 354. Lev. R. 35, 11. Jalk. §. 693.) LXX: ἡ ἰσχύς σου Akylas: ἕξις σου. Field, Hexapla I. p. 326. jegy. 39.: Aquilas transtulit corporis habitudinem. Vulgata: Sicut dies *iuventutis* tuae, ita est *senectus* tua. E fordítások mind párhuzamosak Onkelosszal, de egész pontos megfelelője a לקח טוב-ban található כימי בחרותך כך ימי זקנותך (ed. Buber V. p. 131.)

33, 28. עין יעקב = כעין ברכתא דבריכנון יעקב אבוהון „az áldás szerint ahogyan megáldotta őket Jákob apjuk." A fordító az עין szót talmudi értelemben vette: כעין (v. ö. Num. 11, 7.) Szifre §. 356. בברכה שברכם יעקב אביהם u. a. Jalk. §. 967.

Budapest. **Dr. Komlós Ottó.**

מתוק

Z'ráim rendjének sok megoldásra váró problémája között a מתוק szó jelentése is egyike azoknak, amelyet a magyarázók számának arányában mind sűrűbb homály vesz körül.

A מתוק szó a misnában a Š'víit traktatus két helyén fordul elő. A III. f. első misnája így hangzik: »Mikortól kezdve szabad (a hetedik — s'mitta — évben, amikor minden mezei munka, tehát a trágyázás is tilos, a nyolcadik év számára), a trágyát a trágyadombokba hordani? (ahonnan aztán széthordják a trágyát a földre). Mikor a (mezei) munkások beszüntetik (a munkát, — mert, ha korábban viszik ki a trágyát, akkor az a látszat, mintha a hetedik év számára akarna trágyázni). Igy r. Méir. R. J'huda mondja: mikor kiszárad a מתוק (édes) R. Joszé mondja: mikor csomósodik.«

A második hely a IX. fej. 6. misnája:

»Aki zöld füvet szed (a hetedik — s'mitta — évben, az élvezheti azokat, mint a hetedik év gazdátlan termését), míg kiszárad a מתוק« (azon túl el kell takarítani).

Rambam a misna-magyarázatában a מתוק-ot az arab chantallal azonosítja, amely szerinte nem más, mint a koloqinta és mivel ez keserű, azért az »édes« elnevezést euphemizmussal magyarázza.

R. Simson (Ras) és utána több magyarázó a מתוק-on trágyát (זבל) ért, »amely érleli és édesíti a gyümölcsöt«. A IX. 6. misnában azonban מתוק-on a föld nedvességét érti.

Aruch מתזק-ot (megédesített) olvas és ennek megfelelően מבושל (érett) szóval értelmezi, tehát szintén gyümölcsre, termésre gondol és idézi r. Dániel magyarázatát, amely szerint סקועות שדה tök-féle terméssel lenne azonos.

Lőw Immánuel az »Aramäische Pflanzennamen«-ben (278. o.) a מתק ige eredeti jelentésére — beszívni, szopni — rámutatva מתזק-ot olvas és ennek megfelelően így fordít: »bis das Eingesogene — die in die Erde eingesogene Feuchtigkeit — trocknet«. Ezt az elméletét azonban a »Flora der Juden«-ban nem tartja fenn (IV. 72.), hanem Rambam értelmezését elfogadva, koloquintának minősíti a מתוק-ot.

Levy a szótárában Rambam magyarázatát fogadja el, de idézi Ras véleményét is.

Végül legujabban Chizik Baruch a Palesztinában honos uborkafélékről írt monografiájában[1] a מתוק-ot salátával (חסה — חזרת) azonosítja.

Mi az oka e nagy eltéréseknek a szó értelmezésében és magyarázatában?

[1] 94. l. צמחי הדלועים בארץ ישראל בעבר ובהווה א' תל-אביב תרצ"ו

A misnának és így a מתוק szónak is, első magyarázatát a J'rusalmiban találjuk. משיבש המתוק מקועה א"ר מנה ההן מק"עה דבקעתה משיקשר משיעשה קשרין קשרין אמר ר' חנניא מכיון שנתקשר בו קשר העליון מיד הוא יבש ותני עלה וקרובים דבריהם להיות שווין (שביעית 14 ,34c)

Rambam magyarázata nyilván a J'rusalmin alapszik, ahol a מתוק-ot a talmud מקועה-val magyarázza, ez pedig gaoni értelmezés szerint[2] az arab chantal-lal azonos, amely keserűségéről ismeretes és amely Rambam szerint azonos lévén a koloquintával — hashajtóul szolgál.[3] Rambam ugyan a הל' דעות IV:6-ban felsorolt hashajtók között nem említi a koloquintát, — csak a rokon uborkaféléket, — de a הל' שבת XXI:21-ben a לענה-ról szól, mint hashajtóról, ez pedig megfelel ebben a tekintetben az arab chantalnak, amelyet ő orvosi gyakorlatában valószínüleg használt és euphemistikusan »édes«-nek nevezett. Hű követője és magyarázója: Tanchum J'rusalmi, aki szintén orvos volt, megerősíti ezt az értelmezést és szótárában ebből az alkalomból még egyéb példával is alátámasztja az euphemismus fogalmát (L. Bacher: Tanch. J'rus. szótára 20. o.). Téves tehát Ben-Juda állítása (Millon VII: 3442), hogy az euph. magyarázat Tanchumtól származik, hisz ezt már maga Rambam mondja. És az a megjegyzése sem helytálló, hogy nincsen a gaonok idejéből erre vonatkozó magyarázatunk, hisz, amint láttuk már Rdak is említi. Ugyancsak keserű földi gyümölcsnek tartja és euphemismussal magyarázza a מתוק-ot Estori ha-Farchi (1282—1357), aki mint hashajtószert is említi (Löw: Flora IV. 215.).

R. Simson (1150—1230) nem ismerte Rambam misnamagyarázatát, de — szokása szerint — idézi a J'rusalmi megfelelő helyét és az Aruch megjegyzését és mégis trágyának fordítja a מתוק-ot. Ras nyilván a misna értelméből következteti a szó jelentését. Mert miről is van szó? Arról, hogy a trágyázás idejét megállapítsák. Az a kérdés, hogy melyik az az időpont, amikor a trágyázás már nem használhat a hetedik év termésének. Az pedig csak a nyár vége lehet, amikor — r. Méir szerint — vége a mezei munkának, r. J'huda azonban magának a trágyának nyárvégi állapotával akarja a határidőt megszabni. Ez logikus magyarázat. A IX:6. misnában előforduló מתיק-ot a misna témájának megfelelően: nedvességnek (לחלוחית) értelmezi, ami, ha nem is azonos, de rokon fogalom a trágyával, lévén annak tulajdonsága.[4] A J'rusalmi magyarázatát

[2] I. Epstein: הגאונים על ס' טהרות II. 114. o. 14. j. — R'dak a Kir. II. 4: 39-hez szóló magyarázatban ezt mondja: ומצאנו בס' הגאונים זל מקועות שדה כעין אבטיחים קשנים והם מרים . . . והוא הנקרא בלשון ישמעאל מנדל

[3] Leunis: Synopsis der Pflanzenkunde 1885: 664. o.

[4] Nem helytálló Rasnak az az érvelése, hogy מתוק azért sem jelenthet itt מקועה-t, mert hisz akkor a misna ezzel a névvel nevezhette volna ezt a

pedig úgy értelmezi, hogy r. Mana szerint a מקועה jelentése בקוע השדות a szántóföldek hasadéka, amelynek a trágya körül az a szerepe, hogy a hasadásba, az árokba folyik le a trágyalé. Tehát Ras is מקועה דבקעתה-t olvas a J'rusalmiban.

Azonban úgy Rambam, mint Ras olvasása, szófűzése nem kielégítő, mert ellenvetéseket provokál. Ha, Rambam szerint, מקועה דבקעתה a bibliai מקועה-t jelenti, mint ahogy az Aruchban r. Daniel idézi is, akkor ennek Kir. II. 4: 39. targumja szerint מקעי חקלא a neve. A völgyi koloquinta elnevezésnek továbbá csak úgy lenne jogosultsága, ha tudomásunk lenne más, pl. hegyi koloquintáról is. A látszat tehát az, hogy Rambam csak a נסרא magyarázatát fogadja el, amely szerint a מתוק azonos a מקועה-val és r. Mana értelmezését figyelmen kívül hagyja.

Ras azonban idézi r. Manat és שדות-t בקאתה-nak fordítja, holott a שדה-nak az aramban חקלא felel meg, a בקעתה—בקעה pedig az aramban épúgy, mint a héberben völgyet, síkságot jelent. A סק' דבק' szófűzés az Aruchtól származik és ő pontosan is fordítja: a völgyben levő hasadékok (סדקים שבבקעה). Igy azonban nem meggyőző, hogy miért éppen a völgy hasadékai, árkai mérvadók a trágyázás határidejére. Ez az időmeghatározás már csak azért sem célszerű, mert akkor a hegyvidék lakóinak nincs meg az ismertető jelük és tőlük távoleső területekhez kell igazodniok. R. Mana bővítő magyarázata tehát ebben az értelmezésben csak növeli a homályt.

Ez a homály azonban eloszlik, ha a J'rusalmi magyarázó szövegét máskép fűzzük. A g'mara a מתוק szót מקועה-val adja vissza, mire r. Mana félreértés elkerülése végett megjegyzi, hogy »ez a מקועה (ההן מק"עה) nem azt jelenti, ami a bibliából, vagy a misnából egyébként ismeretes, tehát nem valamely termést, hanem ez a szó a בקעתה szóval azonos, vagyis סקע = בקע, tehát hasadást jelent.[5] Ennélfogva a misna úgy értelmezendő, hogy: »mikor kiszárad a hasadás«, azaz metonimiával van dolgunk: mikor kiszárad a hasadásban levő trágyalé, az »édes«.

De a stilisztika is igazolja ezt a szófűzést. Mert ha a r. Mana a g'marabeli מקועה-t a סק' דבק'-val akarná magyarázni, akkor nincs semmi jogosultsága a ההן (Aruch: הדין) mutató névmásnak a szűkszavú J'rusalmiban. A ההן csak úgy igazolható, ha valamit jelző gyanánt ki akar emelni (mint pl. אי"ר מנה ההיא דאתא מסייע לאבא

fogalmat, mint Sabbat II: 2. Ez az érvelés saját maga ellen fordul, mert a עד שתכלה הליחה még közelebb fekvő kifejezés S'víit II: 1-ből להלחיה a misna tehát ezt a kifejezést használhatta volna.

[5] A ב~ס az aram-héberben közismert fonetikai tény pl. נדר~סנר, מרולא~ברולי, sőt témánkba beleillően סקיעין~בקיעין (l. Haolam, 1938: 459. צפרוני: חקוסי האותיות ב' ס' בסקרא (לשוננו: ה: 53) L. még (בן-צבי: צור וצדון

rázza: מכיון שנתקשר mihelyt ennek a kiszáradt trágyalének felső rétege megcsomósodik, csakhamar száraz az egész és így e meghatározás szerinti határidő közel jár r. J'huda definitiójához: משיבש המתוק.

De még e szövegmagyarázatnál is fontosabb érv Chizik föltevése ellen az az elgondolás, hogy az egész nyáron át termesztett saláta kiszáradása nem szolgálhat a trágyázás határidejéül, mert erre az esetre aztán igazán illik r. Simon érvelése: (S'viit II: 1.) נתת תורת כל אחד ואחד בידו, azaz ahány termesztő, annyiféle terminusa lenne a trágyázási tilalomnak.

A talmudi diszkussziót így tisztázva, áttérhetek dolgozatom tulajdonképeni tárgyára, hogy a מתוק = trágya feltevésre a magyar nyelvtörténetből közöljek példát és érvet.

Szarvas Gábor egyik sikeres szófejtése, (Magyar Nyelvőr XII: 155. l.), hogy a trágya szó, amely ma kizárólag az állati ganéj megjelölésére szolgál, a XVI. században a hus mellé készített édességeket jelentette. Idézi egy XVI. századból való szakácskönyvből: »... csinálj malasias trágyát alá, törj bőven gyömbért össze nádimézzel egy mozsárban, ha ezt megszörzöd, aztán trágyád leszen«. A trágya szónak vándorútját pedig így állapította meg: τραγημα nyalánkság, középkori latinsággal: tragémata, trages, mely utóbbi alak az idézett szakácskönyvben is előfordul és azonos a közismert francia dragé-vel (Gombócz, M. Nyelv. I. 254). A vulgáris latinság *e* és *i* előtti *g*-t *j*-nek vagy *gy*-nek ejtette, pl. gyehenna. Igy lett aztán a tragea-ból trágya.

Hogy mikép lett az édességet jelentő szóból a ganéj elnevezése, azt Simonyi így magyarázza: »Egyszer csak divatba jött az a tréfa, hogy valamint a húsnak, úgy a szántóföldnek is trágyával kell megadni a módját, meg kell trágyázni a földet. Mikor aztán ez a szólásmód általánosan elterjedt, természetesen restelték ugyanazt a kifejezést az ételre alkalmazni s így a régi jelentése teljesen kihalt (M. Nyelvőr 49: 65, l. még Horger: A magyar szavak története 173. l.).

Legújabban Beke Ödön közöl a M. Nyelvőrben (67: 35) a finn nyelvből hasonló adatot. A finnben ugyanis füszer a. m. höyste, a vele összefüggő höystää ige jelentése pedig: 1. würzen, 2. düngen.

Úgy a magyar, mint a finn analógia tehát megerősíti azt a feltevést, hogy a misnában előforduló מתוק trágyát jelent.

Budapest. **Widder Salamon.**

Megjegyzés: E dolgozat már rég a szerkesztő kezében volt, (1938. február), mikor a לשוננו-ban (IX: 61—64.) Efrajim Har'ubeni-nek ugyanerről a témáról szóló cikke jelent meg, amelyben a מתוק-ot a חרחבינה = eryngium creticum nevű növény édes ízével azonosítja. A botanikai bizonyítás elég meggyőző, annál kevésbbé a talmudi szöveg értelmezése. Ennélfogva fenntartom érvelésemet. **W. S.**

Adalékok a zsidók társadalmi elkülönítéséhez Maimuni koráig.

I.

A legrégibb zsinatok határozatai a zsidó lakósság elkülönítése tárgyában.

Az elvirai zsinat, **306**, hozta a legrégibb törvényeket, melyek a zsidókat el akarták különíteni a keresztény társadalomtól. Ezen zsinat Elvirában (Elbira), Andalusiában, spanyol területen folyt le. Talán nem véletlen, hogy az első elkülönítő törvények azon a területen keletkeztek, ahol Montesquieu szerint az inquisitio törekvései és a zsidóság társadalmi kiküszöbölésének eszméi oly hatalmasan kifejlődtek és egész Európára kihatottak. Már ezen elvirai zsinat négy fontos határozatot hozott a zsidók elkülönítésére:

A 16. kánon: Katholikus leányokat nem szabad zsidókkal megházasítani: »... nec ipsis catholicas dandas esse puellas; sed neque Judaeis neque haereticis dare (dari) placuit, eo quod nulla possit esse societas fideli cum infideli...«

78. kánon: Az igazhívő, aki zsidó nővel megszegi a házasságot, egyházi átok alá helyeztetik: »Si quis fidelis habens uxorem, cum Judaea vel gentili fuerit moechatus, a communione arceatur.«

Az 50. kánon: Katholikus papnak vagy laikusnak tilos az asztalközösség zsidókkal: »Si veri quis clericus vel fidelis cum Judeais cibum sumpserit, placuit eum a communione abstineri...«

A 49. kánon: Katholikus földbirtokosoknak nem szabad zsidók által felszenteltetni a termést: »Admoneri placuit possessores, ut non patiantur fructos suos..., a Judaeis benedici, ne nostrum irritam et infirmam faciant benedictionem.«

Az 50-ik kánon számítható kiindulópontnak az egyház azon törekvéseiben, amelyeknek célja a kereszténység körülbástyázása volt zsidó társadalmi és hitéleti befolyások ellen. Az eszközöket egyházi tilalmak és büntetések képezték. A legfőbb pontok, melyeket kezdettől fogva ki kellett védeni, a következők voltak: a vegyes házasság, a közös étkezés, a kedvező vélemény a zsidó vallásosságról és vallási intézményekről. A zsidó társadalmi befolyás kiküszöbölését célzó kánonok mellesleg azt bizonyítják, hogy a

zsidó és nemzsidó lakósságot a közös összetartozási érzés foglalta egybe.

Új fejezetet jelent Nagy Konstantinus császár uralkodása (312—337), aki által a keresztény vallás a római birodalomban egyenjogú (**313**), majd uralkodó vallás (**315**) lett. Az egyház mindjárt uralmának elejétől fogva távoltartotta híveit idegen, különösen zsidó befolyástól. Már 315-ben megtiltotta a császár, hogy zsidók kereszténveket saját vallásukra térítsenek, vagy kitért zsidókat üldözzenek. Különösen foglalkozott a zsidókérdéssel a niceai zsinat 325-ben. Azelőtt ugyanis sok keresztény kisázsiai községben a husvét ünneplését niszan hó 14-ikén kezdték, míg nyugati szokás szerint a niszan 14-ike utáni vasárnapon. A zsinat elhatározta, hogy a nyugati szokás követendő az egész birodalomban. A niszan hónapot is a zsidó naptártól eltérően állapították meg: niszan 14-ikének tekintették a tavaszi nap-éj-egyenlőség utáni teliholdat. Eusebius püspök hangsúlyozta az eltérés szükségességét.

A laodiceai zsinat (**343—381.** közt, pontos év ismeretlen) szigorúbban lép fel. A 7. kánon követeli többek közt a Quartodecimanusok (akik niszan 14-ikét ünnepeltek) teljes visszatérését. A 16. kánon előírja, hogy szombaton az Evangéliumból és más bibliai szövegből kell előolvasni. Ezt némelyek úgy magyarázzák, hogy ez még a zsidó istentisztelet ellen irányul. A 29. kánon előírja, hogy kereszténveknek tilos a szombatot ünnepelni, hanem akkor dolgozniok kell. A 37. kánon elrendeli, hogy zsidóktól és eretnekektől tilos ünnepi ajándékot elfogadni és az ő ünnepeiket velük ünnepelni. A 38. kánon megtiltja, hogy tőlük kovásztalan kenyeret elfogadjanak.

Nagy Konstantinus utóda, Constantius (337—361) megtiltotta a vegyesházasságot zsidókkal. I. Nagy Theodosius (379—395) **388**-ban ujra megtiltotta a vegyes házasságokat. Johannes Chrysostomus **386—388**-ban Antiochiában beszédeket tartott, melyekben inti hívőit, hogy az őszi zsidó ünnepeken ne menjenek a zsinagógákba, ne böjtöljenek a zsidókkal és ne ünnepeljenek velük. Megemlíti, hogy mindezt sokan megteszik.

Az 5. és 6. század. Az úgynevezett »Apostoli kánon«-ok.

Dionysius Exiguus, római apát, Salona-i István püspök részére 500 körül görögről latinra fordított egy kánongyűjteményt, mely részben igen régi döntéseket tartalmaz. Az első 50 kánon számít a legrégibb résznek, de a többi

közt is sok igen régi eredetű. Ezen gyűjteményben különösen érdekes a 64. kánon: büntetést szab arra a katholikus papra, illetőleg laikusra, aki zsidó templomba megy imádkozni: »Si quis clericus vel laicus ingressus fuerit synagogam Judaeorum vel Haereticorum ad orandum, ille deponatur, hic segregetur«. A 66. kánon a pap vagy laikus böjtjét tiltja szombaton vagy vasárnap: »Si quis clericus inventus fuerit die dominica vel sabbato ... ieiunans, deponatur, fuerit laicus, segregetur.« — Ebből a kánonból az tűnik ki, hogy a 6-ik században még megőrizték bizonyos tekintetben a szombat ünnepi jellegét, amennyiben megtiltották e napon a böjtöt.

A 70. kánon tiltja a püspököknek vagy más papoknak, hogy a zsidókkal böjtöljenek, vagy ünnepeljenek, vagy ünnepi ajándékot tőlük elfogadjanak: »Si quis episcopus aut alius clericus cum Judaeis ieiunet, vel dies festos agat, aut festorum munera ab ipsis accipiat, veluti azyma hisque similia, deponatur; si laicus haec fecerit, segregetur.« Hasonló a 71. kánon: »Si quis christianus ad templa Gentilium aut ad synagogas Judaeorum oleum deferat, vel in istorum festis lucernas accendat, segregetur«.

425-ben Amatius, Gallia helytartója azon utasítást kapja, hogy zsidók és pogányok II. Theodosius és III. Valentinianus rendeleteinek értelmében törvénykezésben és közigazgatásban nem kaphatnak állást, nehogy keresztény alárendeltjeik vallási kötelességeiket elhanyagolják az ő befolyásuk által. — A chalcedon-i zsinat 451-ben a vegyes házasságok ellen foglal állást (14. kánon); ezen eljárás ekkor már nem új, hiszen Constantius óta tilos volt már a vegyes házasság zsidókkal.

Vannes (Venetia) városában (Bretagne) a 465-iki zsinat elrendeli, hogy keresztény papoknak nem szabad zsidókkal étkezni (12. pont). Azonban laikusokról nincsen szó ebben a törvényben, mint az elvirai zsinatnál. Hogy papok, sőt püspökök is jó viszonyban éltek zsidókkal dacára az elkülönítő törvényeknek, azt egy levél bizonyítja, melyet 472-ben Sidonius Apollinaris, Clermont-i püspök a Tournay-i püspöknek írt és melyben házi zsidóját mint tisztességes és szorgalmas embert ajánlja. Az elkülönödés azonban mindinkább szilárdul: a 4. és 5. század zsinathatározatai mindinkább behatolnak az egyes államok törvénykönyveibe is.

500 körül Gundobald burgundi király kiadja törvény-

könyvét, a »Lex Romana Burgundiorum« címen, melyben zsidótörvények is vannak a Codex Theod. alapján. Ezen könyv értelmében tilos a vegyes házasság zsidókkal.

506-ban Agde (Agatha, Délfranciaország) városában Narbonne közelében egy zsinat volt, melyben többek közt megtiltották a közös étkezést zsidókkal nem csak papoknak, hanem laikusoknak is, tehát ép oly szigorúan, mint az elvirai zsinaton. (Can. 40).

517-ben Epaonban (Burgundia) egy zsinat elrendeli, hogy senkinek sem szabad zsidó lakomáin részt venni. Ha egy laikus mégis megteszi, nem mehet többé klerikális evésre (15. pont). További határozatok: A marseillei zsinat 533-ban elrendeli, hogy vegyes házasság katholikus férfi és zsidó nő közt, vagy fordítva, tilos. A már megkötött házasság felbontandó. (19. pont). Az orleansi zsinat pedig azon intézkedést ismétli meg 538-ban, hogy kereszténveknek tilos zsidókkal étkezni vagy házasodni (13. pont). — Ugyanezen zsinat határozatainak 30. pontja megtiltja a zsidóknak, hogy nagycsütörtöktől kezdve 4 napig keresztények közé menjenek. Ez a 30. pont jelenti a ghetto első térbeli kifejezését. Mert míg az eddigi határozatok és törvények csak láthatatlan válaszfalakat emeltek a zsidók és keresztények közt, ez a határozat — ha csak négy napra is — de legelőször a világtörténetben, térbelileg is elkülöníti a zsidókat a nemzsidó közösségtől: tehát a formális ghetto első mintaképét látjuk benne. A 4-ik orleansi zsinat, 541-ben nemcsak társadalmilag, hanem gazdaságilag is sújtja a zsidókat, amennyiben elrendeli, hogy az a zsidó, aki keresztény rabszolgát térít saját vallására, vagy keresztény rabszolganővel él, elveszti összes rabszolgáit; a zsidóságra tért és a zsidó által felszabadított rabszolga vagy rabszolganő ismét elvesztik szabadságukat (31. pont).

581-ben Guntram frank király zsinatot hívott össze Maçônban (Lyon közelében), mely 13-ik pontjában megtiltja, hogy zsidók bírók vagy adóbehajtók legyenek, a 14-ik pont szerint nagycsütörtöktől husvétig nem mehetnek zsidók keresztények közé, zsidók kötelesek keresztény papokat nyilvánosan tisztelni. A 15. pont szerint kiközösítik azt a keresztényt, aki zsidó lakomán részt vesz. A 16. pont tiltja zsidóknak keresztény rabszolga tartását.

II.

A Nyugati Gótok Birodalma 589—711.

A Nyugati Gót Birodalom viszonyát a zsidósághoz mutatják a tizenhét toledói zsinat határozatai. Az első három zsinatról, mely még arianus alapon állott, nem sokat tudnak. Ezen zsinatok egyike, 581, vagy 582-ben foglalkozik ugyan dogmai kérdésekkel, de a zsidókat nem érinti. A hatodik század általánosan nyugodtan telik el a zsidók részére. Becsülték a zsidókat, különösen mint megbízható elemeket a frankok elleni harcokban. Azonban a hetedik században fokozatosan nehezedik a zsidók igája; szenvedéseik 694-ben érik el a tetőpontot, amidőn az egész birodalom zsidóit hivatalosan rabszolgasorsba taszítja a 17-ik toledói zsinat. De érdekes, hogy a frank határ mentén lakó zsidóknak még ekkor is jobb a helyzetük, mert még mindig megbízhatók a frankok elleni harcokban.

A helyzet I. Reccared alatt lényegesen megváltozott (586—601). A király 587-ben elhagyta az arianus hitet és katholikus lett. 589-ben összehívta a 3-ik toledói zsinatot, melyben a katholicizmust győzelemre juttatta. Ezen zsinat foglalkozott a zsidókkal is. A 14-ik határozati pont kimondja: Zsidó nem élhet keresztény asszonnyal sem házasságban, sem konkubinatusban. Ilyen közösségből származó gyermekeket meg kell keresztelni. Magasabb hivatalt zsidó nem kaphat. Zsidónak tilos keresztény rabszolga tartása, vagy nemzsidó rabszolga megtérítése.

Sisebut király, 612—620, csak keresztény rabszolga tartását és térítését tiltotta meg a zsidóknak, ami a zsidó földbirtokosokat érintette; később, 613-ban, törvényt ad ki, amely szerint a zsidók kénytelenek vagy kitérni vagy az országot elhagyni. Ez a középkori zsidó-kiűzetések első példája. Utóda, Suinthila, 621—631, nagy katonai győzelmeket arat. Politikai elfoglaltsága miatt nem igen törődhetett a zsidókkal. A nemesség és papság ellene fordul. Lázadók áldozata lesz. A lázadók vezére, Sisenand, király lesz, 631—636. Egybehívta a negyedik toledói zsinatot 633-ban. A zsinat 75 kánonból álló alkotmányt adott ki: ezekből 10 kánon a zsidókra vonatkozott:

57. kánon: Ezentúl zsidókat nem szabad kényszeríteni a kereszténység felvételére, de azok, akik Sisebut alatt megkeresztelteltek, nem térhetnek vissza.

58. Papoknak és laikusoknak tilos zsidóktól megvesz-

tegetést elfogadni, (aki zs-kat védett, azt t. i. megvesztegetettnek nézték).

59. Ha kitért zsidók gyermekeiket körülmetélték, elvették a gyermekeket, rabszolgáikat ezen esetben felszabadították.

60. A zsidóktól elveendők a (megkeresztelt?) gyermekek és keresztényeknél vagy kolostorokban nevelendők. (Kétféle verzió van: az egyik szerint áll a »megkeresztelt« szó, a másik szerint nem.).

61. Kitért és megint visszatért zsidók elvesztik vagyonukat, de keresztény gyermekeik megkapják örökségüket.

62. Kitért zsidóknak nem szabad zsidókkal érintkezni.

63. Vegyes házasoknál vagy megkeresztelkedik a zsidó fél, vagy elválik és elveszik gyermekeit: akik mindig a keresztény szülőkhöz kerülnek.

64. Kitért zsidók, akik valamilyen vallási bűnt követtek el, nem léphetnek fel mint tanúk.

65. Zsidók és zsidók gyermekei nem kaphatnak nyilvános hivatalt.

66. Zsidóknak nem szabad keresztény rabszolgát tartani.

Ezen törvény a már ismert minta szerint elkülöníti a zsidókat, de azon kívül egy új fogalmat is tartalmaz: a kitért zsidók elnyomatását. A 57. kánon kimondta, hogy a már régebben erőszakkal megkeresztelt zsidók nem térhetnek vissza. Az 58. pont is éles fegyver a zsidók ellen: ha ugyanis valaki fellépett a zsidók érdekében, ráfoghatták, hogy megvesztegették a zsidók. Ezen törvény után természetesen lényegesen nehezebb volt a zsidók megvédése mint azelőtt. Az 59. pont tág teret engedett a különféle értelmezéseknek: elég, ha arra a lehetőségre utalunk, hogy kényszerrel kitért zsidók gyermekei, illetőleg kilérés előtt született gyermekek felvétele Ábrahám szövetségébe, a szülőkre nézve végzetes lehetett. A 60. pont értelmezése kétes: vagy elrendeli, hogy a gyermekeket erőszakkal és kíméletlenül elveszik a szülőktől, vagy hogy a megkeresztelt zsidó gyermeket viszik el a szülőktől. Mindkét esetben erőszakos gyermekrablásról van szó. Az erőszakos gyermekrablás kegyetlenségét nem enyhíti az a körülmény, hogy a kiskorú gyermekeket előbb megkeresztelték, természetesen szintén csak erőszakkal. A 62. pont súlyosbítja a kitért zsidók helyzetét. A »vallási vétség« ugyanis olyan tág fogalom, hogy nagyon könnyen lehetett vele kifogástalan tanukat visszautasítani. A 65. pont szintén megbélyegzi a kitért zsidók

szomorú sorsát: amennyiben ők valamennyien »zsidók gyermekei« voltak, akik nyilvános hivatalt nem kaphattak.

Chintila király, 636—640, mindjárt uralkodása elején összehívta az 5. toledoi zsinatot, hogy a papságra támaszkodva több trónkövetelővel szemben biztosítsa hatalmát. Ez a zsinat nem foglalkozik a zsidókkal, de már 638-ban a király összehívja a hatodik toledoi zsinatot, amelynek harmadik pontja így szól: »Istennek hála adatik azért, hogy Chintila király nem régen elrendelte, hogy minden zsidónak el kell hagynia Spanyolországot és hogy csak katholikusoknak szabad az országban lakni. A királlyal, a nemesekkel, stb. egyetértésben együttal elhatározták, hogy minden jövendő királynak trónralépése előtt a többi esküvel együtt arra is meg kell esküdnie, hogy nem fogja tűrni a zsidók hitetlenségét és a jelenlegi törvényeket érvényben fogja hagyni... Végül megerősítik a negyedik toledoi zsinat zsidótörvényeit«.

Chindaswinth, 642—652, polgárháború által szilárdította meg uralmát. 646-ban tartotta a hetedik toledoi zsinatot. A zsidókról itt nem volt szó, helyzetük tehát nem változott. Ellenben utóda, Receswinth, 652—672, megnehezítette a zsidók és kitért zsidók helyzetét. 653-ban összehívta a nyolcadik toledoi zsinatot. Ezen zsinat 10. kánonja kötelezi a királyt erélyes fellépésre zsidók és eretnekek ellen, a 12. kánon pedig megerősíti a Sisenand alatti (4. zsinat) zsidótörvényeket. A kitért zsidók ekkor már nagyon rosszúl érezhették magukat, mert mint Chintila korában, most, 654-ben is hűségiratot adtak le, melyben biztosítják a zsinatot hogy a keresztény vallást pontosan be fogják tartani — csak épen a disznóhús evésétől tartózkodnak. Ezen »hűségirat« csatoltatott a zsinat aktáihoz. — A kilencedik toledoi zsinat, 655-ben kimondja: A megkeresztelt zsidók kötelesek úgy a keresztények, mint a zsidók ünnepein eljönni a püspöki istentiszteletekre ellenőrzés végett. Aki ezt nem teszi, azt életkora szerint veréssel vagy bőjtöléssel bűntetik (17. kánon). A tizedik toledoi zsinat, 656-ban, annyiban hoz csak újat, hogy leszögezi azt a tényállást, mi szerint papok dacára a tilalomnak eladnak rabszolgákat zsidóknak (7. pont). Receswinth új törvénykönyvet dolgoztat ki. A »Lex Romana Visigothorum« helyett a »Lex Visigothorum« címen. A tizenkettedik fejezet a kitért zsidók ellen hoz rendszabályokat. Ezek azonban homályosságuk miatt zsidók ellen is itt-ott kihatottak.

A Wamba király, 672—680, elleni forradalomban a keresztények mellett zsidók is harcoltak. A király, és vele

a zsidóellenes irány győzött (637). Ezen harc mutatja, hogy dacára a sok elkülönítő törvénynek, még szoros kapcsolatok voltak a zsidó és nemzsidó néprétegek között. Ervig, 680—687, aki Wamba királyt megmérgezte, trónusát a papság által akarta szilárditani. Ezért mindjárt uralma elején 681-ben összehívta a tizenkettedik toledoi zsinatot. Ervig húsz törvényt ad ki a zsidók ellen, melyeket a zsinat helyesel:

1. a régi zsidóellenes törvények érvényeseknek nyilvánítatnak,
2. törvény a szentháromság csúfolói ellen,
3. a zsidóknak sem önmagukat, sem fiaikat és rabszolgáikat nem szabad visszatartani a kereszteléstől,
4. tilos nekik a pessachot ünnepelni, a circumcisio és a térítés,
5. tilos a szombat és a zsidó ünnepek tartása,
6. vasárnap tilos nekik a munka,
7. tilos az étkezési törvények betartása,
8. tilos a rokonházasság,
9. tilos a keresztény vallást támadni, a zsidót védeni, és kivándorolni külföldre,
10. tilos kereszténynek zsidótól olyan ajándékot elfogadni, ami a vallási érzést sérti,
11. zsidóknak tilos keresztények által kiközösített könyveket olvasni,
12. tilos keresztény rabszolgát tartani,
13. tilos a zsidónak keresztény rabszolgát avval a kifogással visszatartani, hogy ő (t. i. a zsidó) kitért,
14. a zsidó, aki kitér, bizonyos hit- és esküformát mond,
15. törvény a keresztényekről, akik zsidóknál voltak mint rabszolgák,
16. zsidónak nem lehet büntető joga keresztény felett, ha csak nincsen reá külön engedélye,
17. zsidók kötelesek a keresztény rabszolgákat elengedni,
18. hogy zsidó mint földbérlő vagy intéző nem lehet feljebbvalója keresztény szolgáknak,
19. hogy zsidók, akik utaznak, mindenhol jelentkezni kötelesek a püspöknél, és más püspöki ellenőrzés.

Ezen törvények keresztülvitele a zsidóság megsemmisítését jelentette volna, különösen az 1., a 4., 5. és 7. pont.

Egiza, 687—702, tovább fejlesztette elődei zsidóellenes politikáját. Megtiltja, hogy keresztények zsidókkal üzleteket kössenek. A kor romlottságát egyébként jellemzi az a tény, hogy Siebert, toledoi érsek a királyt és gyermekeit meg akarja gyilkolni, amit a 16-ik toledoi zsinat, 693-ban megállapit. Ez a zsinat a zsidók elpusztítását követeli a király kérésére. A következő évben avval vádolják a zsidókat, hogy afrikai testvéreikkel összeköttetésbe léptek az állam ellen. Erre a 17-ik toledoi zsinat, 694, a zsidók ellen fordul. A 8-ik kánon kimondja, hogy a megkeresztelt eretnek zsidók elvesztik vagyonukat és rabszolgáknak nyilváníttatnak. Gyermekeiket hét éves korban elveszik és később keresztényekkel megházasítják. Ezen határozatokat a király szentesíti. Vitiza, 702—710, ezen törvényeket állítólag enyhítette. A zsidók elpusztítását megakadályozták az arabok, akik Tarik vezetésével benyomultak Afrikából és véget vetettek a Nyugati Gót Birodalomnak, mely örökös polgárháborúk, politikai gyilkosságok és embertelen törvények által teljesen szétzüllött, úgy hogy képtelen volt komoly ellenállást kifejteni.

III.

A zsidók helyzete Kastiliában Maimuni koráig.

711. óta mindinkább megszilárdult a mohammedánok helyzete az Iberiai félszigeten. A félsziget déli és középső részén új élet kezdődött az üldözött zsidók számára is. De északon, azon kicsiny területen, ahol a keresztény uralom megmaradt, szintén megváltozott a zsidók helyzete. Kastilia, Navarra, Leon és a többi kis keresztény állam teljes erővel küzdött a létért a mohammedán túlerővel szemben. Ezen kis államok nem engedhetik meg maguknak azt a »fényüzést«, hogy polgárságunknak egy lényeges részét, a zsidókat, elnyomják, és igy elveszitsék az állam erejének szempontjából. A legjelentősebb keresztény állam, Kastilia, megadja a zsidóknak, a polgári jogoknak egy csekély részét, és a 11. században bekövetkező állami újjáéledésben hatalmas gazdasági, politikai és katonai szerepet játszanak a zsidók is. Igy pl. már **974**, március 8-án Garcia Fernandez, Kastilia grófja, elrendeli Castrojeriz városában, hogy aki zsidót megöl, az ugyanazt a váltságdijat fizeti mint aki szabad keresztény polgárt öl meg. Sőt **1015**-ben előfordul, hogy zsidók földbirtokot is vásárolnak. Érdekes, hogy **1020**-ban egy Leon-i törvény (fuero) elismeri a zsidót mint bírósági becsüst: ha a földbérlő az ő házát, mely idegen földön épült, eladja, két keresztény és két zsidó becsülje azt meg, és ezen négy vélemény alapján adassék el a ház.

Azonban a régi elkülönítő törvényeket ápolták a zsinatok: Az **1050**-iki zsinat, (Coyanza, Oviedo) megtiltja, hogy

keresztények zsidókkal egy házban legyenek, vagy velük étkezzenek. A keresztény befolyás erősebb volt Navarra és Leon államokban. **1063**-ban Sancho, Navarra királya, egy rabbinak az ingatlanát a püspöknek ajándékozza, és **1074**-ben szó van Leonban zsidóadóról, melyet Fernando király rendelt el. VI. Alfonz, Kastilia királya, 1075—1109 zsidótörvényei nem mutatnak egységes irányzatot: **1076** ban elrendeli, hogy a zsidók váltságdíja azonos a keresztények váltságával. Sőt **1101.** márc. 19-én is külön törvényt ad ki, melyben a zsidók életét hatásosan védeni akarja, de **1085**-ben Burgosban külön zsidó-adót rendel el és **1091.** márc. 31-én elrendeli Leon tartomány részére, hogy zsidó nem lehet tanu keresztény ellen.

VI. Alfonz zsidótörvényei két irány küzdelmét mutatják: egyrészt az egyházi párt zsidóellenes törekvéseit, pl. VII. Gergely pápa **1081**-ben írt a királynak, hogy ne tűrjön zsidót keresztények feljebbvalója gyanánt, és másrészt az állam létérdeke a zsidók bekapcsolását követelte az államszervezetbe.

Később a következő határozatok különítik el a zsidókat: VII. Alfonz **1118.** nov. 16-án elrendeli, hogy Toledoban zsidónak vagy újkereszténynek nem szabad hivatalos hatalmat adni keresztények felett. Egyébként hanyatlott a zsidók helyzete, amennyiben elméletben még megvan ugyan az egyenlő joguk keresztényekkel szemben, ha gyilkosságról van szó (u. itt 2. pont), de az addig tényleg megölt és kirabolt zsidók ügyében a király beszüntette az eljárást és elengedte a büntetést (4. pont). VII. Alfonz hűbéresei, Didacus és Dominicus Alvariz testvérek, Escalonában elrendelik **1130.** jan. 4-ikén, hogy zsidóknak nem lehet feljebbvalósági joguk keresztényekkel szemben. A kastiliai helyzet nem változott lényegesen a 12-ik század folyamán. Az újjáéledt birodalom nem folytathatott zsidóellenes politikát. Az uralkodók az ország összes erőforrásait az arabok ellen gyűjtötték. Tanulságos erre nézve a következő eset: III. Fernando király és a toledoi érsek III. Honorius pápához fordulnak, mentse fel országukat a zsidójel (sárga folt) törvényének keresztülvitele alól. A zsidó jel viselése ugyanis III. Ince pápa negyedik laterani zsinata által (1215) jutott be Európába. III. Honorius pápa **1219.** márc. 20-án kelt iratában feloldja Kastiliát a zsidó jel keresztülvitele alól, azon kimondott megokolással, hogy különben a zsidók átpártolnának az arabokhoz. Az újjáéledt Kastilia Maimúni korában tehát türelemmel viseltetett a zsidókkal szemben, de ez a türelem csak külső kényszer által jött létre. A legrégibb zsinatok, különösen pedig a toledoi határozatok lelkileg már régen eltávolították a zsidókat a spanyol keresztény társadalomtól. A zsidók már jó részben bele voltak kényszerítve a lelki ghettóba, így megérthető, hogy Kastilia megerősödésével a 13-ik és 14-ik században a zsidók elkülönítése mind végzetesebb mértéket öltött. Másrészt a 11-ik század végén kezdődő keresztes hadjáratok is hozzájárultak a társadalmi elkülönítés kialakulásához, ahhoz a szellemhez, mely 1215-ben a zsidók elkülönítését egész Európában rendszeressé tette. Mindezekből láthatjuk, hogy a szomorú zsidó középkor, mely általános felfogás szerint 1215-ben kezdődik, — 11 évvel Maimúni halála után — alapjában véve nem volt váratlan jelenség, hanem több évszázados elkülönítési törekvéseknek az eredménye.

Dr. Guttmann Henrik.

IRODALOM.

Alexander Bernát: Nagy emberek.

Sajtó alá rendezte Szemere Samu. Bp., 1938. Pantheon-kds. 254. l.

Alexander Bernát posthumus-kötete az elhúnyt tudósnak a Budapesti Szemlében, Pester Lloydban, a Vasárnapi Ujságban és a Népszerű Zsidó Könyvtárban megjelent tanulmányaiból ad díszes bokrétát. Michelangelóról, Shakespeare-ről, Rousseauról, Taineről, Spinózáról, Katona Józsefről, Eötvös Józsefről, Petőfiről, Madáchról, Jókairól és Mikszáthról nyújt képet az illusztris szerző. A tanulmányok, akár a Mózes szobrát elkészítő Michelangelót, akár a zsidóságból származott, de mégis zsidó Spinózát, akár a Petőfi százados ünnepére írt cikket, vagy a Mikszáth halálára írott tanulmányt tekintsük, pompásan tudják összeegyeztetni a népszerű hangot a mélyenjáró szakszerűséggel.

A tanulmányok közül terjedelmével is kiválik a Spinózáról írott. Spinóza életének tárgyalása után a nagy bölcsész bölcseletének ismertetése következik. Visszapillant a szerző a panteizmus történeti fejlődésére, majd Spinoza panteizmusával foglalkozik. Spinoza egyéniségtana s ismeretelmélete után egyes bölcseleti kérdésekben elfoglalt álláspontjáról szól és befejezi tanulmányát a spinozismus záró gondolatával, az istenismerettel és istenszeretettel.

A Pester Lloydban megjelent tanulmányokat magyar fordításban kapjuk. Ezeket a fordításokat Révészné Alexander Magda, Benedek Marcellné és Benedek Marcell készítették. Mind a négy fordítás rendkívül gondos munka, pontos és magyaros.

A sajtó alá rendezés körültekintő munkáját Szemere Samu végezte. Remélhető, hogy munkáját nem fejezte be, hanem rövidesen újabb kötetek jelennek meg a nagy filozófus hagyatékából és ezek is hozzájárulnak a magyar és az egyetemes irodalom s a bölcselet körébe vágó tanulmányokkal a magyar művelődéshez.

Budapest. **Dr. Csetényi Imre.**

Uj zsidó irodalomtörténet.

A zsidó irodalomtörténetírás régi nagy adósságát törleszti 1930. óta Meyer Waxman, a chicagói rabbiképző tudós tanára a »History of Jewish Literature« egyre vaskosabb köteteinek bankóival. Karpeles félszázada megjelent kétkötetes munkája óta — M. Erik jiddis nyelvű, tehát csak zsidó publikumra számító művén (Geschichte fün der jidischer Literatur, Warso, 1928.) kivül — első tudományos apparátussal készült irodalomtörténetünk. Mint címéből is kitünik, követi az idestova hagyományná szentesülő gyakorlatot, mely szerint a zsidó irodalom megszüntetése pillanatában már ezeréves multat tud maga mögött: ennek a gyakorlatnak értelmében reked kivül a bibliai korszak Waxman kutatásainak területén.

A legújabban érvényre jutó irodalomtudományos felfogás igen tágan értelmezi az irodalom tartalmát, a szellemi közösségek megnyilatkozásait nem szolgáltatva ki változékony esztétikai szempontoknak. Mégis, alighanem Winter és Wünsche tekintélye az oka, hogy a munkában a tudományos termelés valamennyi ága külön kapja meg-megillő, sőt talán túlméretezett helyét. Tiszteletreméltó nyugalommal, a tárgyon-felül-állás objektivitásával uralkodik Waxman az anyagon. Sehol se ragadja el a patosz, soha nem lehet lelkesedésen, vagy bármi szubjektivitáson kapni: az eddig megjelent három vaskos kötet szinte semmi közelebbit nem árul el szerzőjéről. Anyanyelve a szigorú tudományos stílus, minden mondatából a józan tudós szellemi légköre árad. Májmúninál nem zengi el a racionálizmus dicséretét, de akkor sem hajlandó meghatódni, ha messiásváró kabbalisták vizióiról vagy a »Fény« kábult rajongóinak unio mysticában fogant írásairól szól. Akárcsak a természettudós, akinek egyformán rokonszenves Newton axiómája és a Lenz-féle szabály... Tárgyilagos fejezeteket szentel a kabbalának (csak lurja-vitáli alakváltozatával végez igazságtalanul röviden) meg a chaszidizmusnak — mind Graetz, mind Buberék epiteton ornansai nélkül. E fejezetek bibliográfiájában különben Buber öt munkával is szerepel, aminek abból a szempontból van nagy

* A History of Jewish Literature from the Close of the Bible to Our Own Days by *Meyer Waxman* Ph. D., Vol. I.: From the Close of the Canon to the End of the Twelfth Century, New-York, Bloch Publishing Co. 1930. Vol. II.: From the Thirteenth Century to the Middle of the Eighteenth Century, 1933.; Vol. III.: From the Middle of the 18. Century to the Year Eighteen-Eighty, 1936. (A zsidó irodalom története a biblia lezárásától napjainkig. I. kötet: A kanonizációtól a XII. századig, 1930; II. l.: XIII. századtól a XVIII. sz. közepéig, 1933.; III. k.: a XVIII. sz. közepétől 1880-ig. 1936.).

jelentősége, hogy jelzi a hivatalos meg a céhen-kívüli tudományosság közti szakadék lassú feltöltődését.

Az exakt tárgyilagosságra való törekvés magyarázza, hogy Waxman bizalmatlan a könnyű általánosításokra ezer alkalmat nyújtó szintetizáló szemléletek legegyszerűbb formái iránt is, minden módszer megfelel számára, hogy kitérhessen csábításaik elől. Olvasunk Azarja de Rossiról, de nem mint humanistáról és még a hászkála, az aufklärung zsidó recepciója is európai háttér nélkül, önmagában és önmagáért jelenik meg. Ez az önként vállalt, tudatos és programszerű aszintétikus látásmód határozza meg Waxman munkájának egész koncepcióját: korszakok keresztmetszete helyett egy-egy irodalmi »szakma« (nem műfaj!) öt-hat évszázadnyi történetét kapjuk. Hogy a címben beigért irodalomtörténet a halácha, nyelvtudomány, exegézis, költészet stb. mellérendelt fejezeteiből tevődik össze, az egységes zsidó irodalom ok nélkül való feldarabolását jelenti. Hiszen a világirodalomtörténet sem algebrai összege ma már az egyes nemzeti irodalmak történetének, — hanem ezeknek inkább integrálja, és az irodalomtörténész által elvégzendő integráció éppen a magasabb szintézisben áll... Waxmann minden sora hangos tiltakozás az ellen az egyre diadalmasabban hódító felfogás ellen, hogy az irodalom története nem könyvek története, hanem ennél sokkal több és az irodalomtörténész feladata éppen az, hogy szerepe nem merülvén ki a könyvek regisztrálásában, a szellemi áramlatoknak a könyvek mögül kihallatszó szívverését tegye mindenki számára felfoghatóvá. A harmadik kötetben nyílt tengeren szenved hajótörést az aszintétikus elv szigorú végrehajtása, Waxman kénytelen jelentős engedményeket tenni: itt szabadítja meg magát a Winter-Wünsche-féle koncepció ballasztjaitól, innen kezdve írói biografiákat ad, sőt itt-ott irodalmi irányok halvány körvonalait is.

Semmiképen sem lehetünk döntőbírák a tudományos kutatás módszertana körül folyó forrongásban — elvben még akkor sem, ha e sorok talán a könyvismertetés szimpla műfajától veszedelmesen látszanak eltolódni a discours de la methode irányában.

Egy bizonyos: a zsidó irodalomtörténetírás szegény, mint a templom egere. Waxmanéhoz hasonló munkák nem születnek minden évtizedben. És ebből a távlatból bizony édeskeveset számít, hogy valamely mű eleget tesz-e és milyen mértékben tesz eleget az új német »szellemtörténeti« irány megszabta követelményeknek. Waxman hosszú, nagyon hosszú időre szóló érvényességgel fogalmazza meg a zsidó irodalom fejlődését és munkája igen sokáig a zsidó irodalomtörténetírás magnum opusa marad.

Budapest. **Weisz Joszéf.**

A felavatott ifjú könyve.

Irták: **Dr. Fisch Adolf és dr. Hahn István. Törökszentmiklós, 1938.**

A magyar nyelvű ifjúsági zsidó irodalom hasznos és komoly munkával gyarapodott. Tizenhat zsidó nagyságról kapunk itt képet a legnagyobbjaink közül, akik világítóként állottak egykor korukban, de akik ma is akként állanak, hogy épülést, emelkedést nyújtsanak a váltakozó korokban is az örök zsidónak és az örök embernek.

Eppinger Arthur a pesti izr. hitközség azóta elhúnyt elöljárója vállalta magára e munka kiadását, amelyet nemes önzetlenséggel a hitközségnek ajándékozott, hogy útravalóul adják ezt a vallásilag nagykorúvá lett ifjaknak. A fiatalságnak hitében való megerősítése és a zsidó kultúra megértése, megbecsülése vezette a kiadót a könyv kiadásához. Dr. Fisch Adolf és dr. Hahn István becsületesen végzik el ezt a feladatot és komolyan valósítják meg a kiadó intencióit.

Az ifjúság számára szóló ilyen irányú munka megírása nem könnyű feladat, nagy körültekintést igényel. Nem elég a tárgyi felkészültség, hanem ismerni kell az ifjúság lelkivilágát és azt a módot, amellyel az igazság leghamarább a szívéhez férkőzik és sajátjává lesz. Tudományos megállapításokról kell beszámolni anélkül, hogy a mű szárazzá válna és elveszítené népszerű jellegét.

Ez elgondolás szerint a két szerző helyesen találkozott egymással: Fisch Adolfban a gyakorlati pedagógust látom, Hahn Istvánban a komoly felkészültségű tudóst.

Legelső sorban dícsérnem kell a tárgyválasztást. A zsidó múlt nagyjainak bemutatása annak a kornak keretében, melyet ők tettek jellegzetessé, a carlyle-i hódolat a vezető tűzoszlopok iránt a legjobb erkölcsi nevelés. A Plutarchosok nagy előnye az, hogy tették állanak az előadás homlokterében és elméletek helyett az élet szólal meg, amely epikus szinességénél fogva közelebb férkőzhet hozzánk és serkenthet bennünket.

Magyar nyelven eddigelé nem kíséreltek meg ilyen irányú komoly összefoglalást. Németül vannak hasonló elgondolás alapján megírt művek: R. Kittel, Gestalten u. Gedanken c. munkája azonban csak a bibliai alakokat tárgyalja. Joachim Prinz igen népszerű »Jüdische Helden«-je szintén csak bibliai alakokra szorítkozik. Az 1880-ban itt Magyarországon megjelent Ehrenteil »Jüdisches-Familienbuch«-ja gazdag anyagot tartalmaz: 160 életrajzot ölel fel. Az elmúlt évben a »Jüdische Rundschau« J. Heller tollából Gestalten Jüdischer Vergangenheit címmel 32 pompásan megírt életrajzot közölt.

E munkában 16 zsidó héroszról kapunk hű képet. Plasztikus

elevenséggel áll előttünk: Ábrahám, Mózes, Dávid, Jesajás, Ezra, Juda Makkábi, Hillél, Rabban Jochanan ben Zakkaj, R. Akiba, Rasi, Juda Halévi, Maimonides, Káró József, Baál Sém Tov, Mendelssohn, Herzl. Utána egy fejezet szól egész röviden honi és külföldi nagyjainkról (Zunz feltétlenül megemlítendő lett volna, míg Stein Aurél nem tartozik már közénk), külön rész a Nobel-díj zsidó nyerteseiről. Az életrajzokat bibliai és talmudi szemelvények követik; a munka ünnepeink ismertetésével zárul. Ez utóbbiak csak kisebb fejezetek, a munka tengelyében az említett életrajzok állanak.

Az összeállítás általában szerencsésnek mondható. A szerzők csak a legnagyobbakat mutatták be, azokat, »akik az örökkévalóság jegyében kialakították a zsidó életet«. Így érthető, hogy több neves exegéta, középkori író, orvos stb. nem kaphatott benne helyet. A prófétizmus jellemzésére általában Jeremiást szokták bemutatni, a szerzők helyesen Jésajást választották. Jeremiás tragikus alakja egyébként is ismeretes a magyarul olvasó közönség előtt Kastein, Werfel, St. Zweig művei nyomán is. Viszont, ha a talmudi korból három életrajzot kapunk, úgy több várható el a próféták közül is. A babylóniai fogság nagy Névtelenjét még fel kellett volna venni a megváltozott korral járó megváltozott tónus jellemzéséül. Nagyjainkat nem lehet Herzl alakjával lezárni, Bialiknak sorát ejthették volna még.

Ez említett hiányolások helyet kaphatnak majd egy második kiadásban, de nem vonnak le a munka értékéből, amely így is komoly és céljának megfelel.

Az életrajzok tárgyalása méltatásánál ki kell emelnem a pontos korrajzot. A szerzők minden jellemzés kezdetén hű korrajzot adnak annak a zsidó közösségnek helyzetéről, amelyben a hős élt, általános történeti helyzetéről, néha világnézetéről. Pl. Ábrahámnál, a babylóniai primitív isten-elképzeléssel, erkölccsel és mitosszal szemben élesen emelkedik ki Ábrahám alakja, aki erkölcsöt hirdetett.

Érezhető a sorok mögül, hogy a szerzőknek küzdelmet jelentett a népszerű keret, amely megkívánta az adatszerűbb tudományos tárgyalás elhagyását. Túl nagy áldozatot hoznak azonban akkor, amikor mellőznek minden irodalmi utalást, nem ártott volna, már csak ösztönzésül is más feldolgozásokra is utalni.

A komoly munka, amely szép és vonzó olvasmány is, igen alkalmas az ifjúság nevelésére, és hasznos lenne, ha a nagyközönségnek is rendelkezésére állana.

Budapest. **Dr. Komlós Ottó.**

Egy pedagógus félszázados működése.

Irta: **Lévai Izor.** Budapest, 1935. (A szerző kiadása.)

E könyvben egy derék, szorgalmas és művelt tanférfiú mondja el életpályája történetét. Isten kegyelméből működése több, mint félszázadra terjedt. Munkáját sok ezer tanítványa örömére írta meg. Mint pedagógiai autobiografia is érdekes és hasznos olvasmány e könyv, melynek megjelenését tanítványai tették lehetővé.

Lévai 1859-ben a barsmegyei Nemeskosztolányban született, jámbor, istenfélő családból (nagyatyja, Strausz Áron, a híres zsámbokréti rabbi volt). Otthon, Zsámbokréten, majd Nagytapolcsányban tanult és a vágújhelyi izr. reáliskolának is magántanulója. Látóköre akkor bővül ki igazán, amikor a budapesti reáliskolába iratkozik be, ahol Beőthy, Alexander és Bodnár tanítják. Rendszeresen látogatja a Központi Talmud Tóra iskolát, amelynek tanárai: Deutsch Henrik, az Országos Izraelita Tanítóképző igazgatója, dr. Kaiserling, dr. Kohn és Brüll rabbik tanítják a héber ismeretekre. Leteszi a tanítóképesítő vizsgálatot és Nagytéténybe kerül tanítónak. Nemsokára az aranyosmaróti izraelita hitközség tanítója, azután Bácstopolyán működik. 1891-ben került dr. Kohn főrabbi ajánlatára a Pesti Izr. Hitközséghez, amelynek szolgálatában működik nyugalombavonulásáig.

Neves közéleti férfiak, kiváló tanügyi szakemberek és nem utolsó sorban éppen volt tanítványai egyöntetűen ügybuzgó, kiváló pedagógiai szakértelemmel bíró férfiúnak tartják, aki nemcsak alapos pedagógiai felkészültséggel bír, hanem valóságos tanítóművész. A tanulás folyamatát mindig kellemessé tudta tenni. Egész szívvel tanított és hitt abban, amit tanított. Állandóan képezte magát. Szép irodalmi működést is fejtett ki, és tankönyveivel, valamint pedagógiai cikkeivel közmegbecsülést szerzett nemcsak felettes hatóságainál, hanem szélesebb pedagógiai körökben is. A fonomimika a héber olvasás szolgálatában című tanulmánya ma is nagy haszonnal gyümölcsöztethető. Különösen feltűnt Közegészségtan című munkája, amelyet a Néptanítók Lapja is ajánlott a tanítók figyelmébe. Nagy szorgalom és odaadás jellemzi e tanférfiú egész munkásságát. Tevékenységével sokban hozzájárult ahhoz, hogy a hitoktatói rend megbecsülését emelje.

Munkatársa az Izr. Tanügyi Értesítőnek és a Reménynek is. Hosszú tapasztalatait felettes hatóságai tanácsadásra szívesen használták fel.

Érdekes Lévai műve kortörténeti szempontból is, mert meg-

tudjuk belőle, hogyan éltek a vidéki zsidók a múlt század közepe táján.

Önéletrajzában Lévai irodalmi munkásságából szemelvényeket is közöl.

Igazi hivatástudat hatotta át Lévai lelkét, aki mint tanító és mint igazgató, mint hittanár és mint szakfelügyelő a legnagyobb eréllyel és buzgólkodással nemcsak a kicsinyeket tanította, hanem társadalmi és közjótékonysági tevékenységével a felnőttek vallásos és hazafias tudását is igyekezett bővíteni. Igazi pedagógus-lélek: segítő.

Ideálja שמעון הצדיק akinek eszméit mindig megvalósítani törekedett. Isten igéjének hirdetése, buzgó kötelességteljesítés és emberszeretet gyakorlása voltak életének főfeladatai és főirányai.

Boldog az a nemzedék, amelyet ilyen ember nevelt és tanított. Olvassuk e könyvet szeretettel, bizonyára mi is sokat fogunk belőle tanulni.

Dr. Csech Arnold.

HOMILETIKA.

Harmos Sándor.

— Emlékbeszéd sírkőavatásakor, 1938. december 18-án. —

A síremlék egy különös nevét őrzi régi irodalmunk.

נפש-nek nevezték, ami a héberben lelket jelent.[1] Azt akarja a szó mondani, hogy akárhogyis, abban a néma kőben, abban a hideg márványban élet lüktet, lélek él.

Kinek a lelke él ebben a síremlékben?

A kérdésre mindannyiotok szívében felmerül a Harmos Sándor szomorú arca, szórakozott tekintete, keserű mosolya, roskatag alakja: egész elhibázott élete. A ráemlékezés e talán utolsó órájába akarjátok sűríteni most mindazt, ami róla emlék bennetek: a meleg kézszorításokat, a simogató apai szavakat és akaratlánul is ajkaitokra tolúlnak elmulasztott köszönetek, amelyeket el szeretnétek rebegni felé a csillagporos messzeségen át.

Ebben a síremlékben lélek él, a Harmos Sándor lelke.

Egy emberé, aki probléma maradt mindazoknak, akik közelítettek hozzá.

Talán csak védekezés volt ennek a csupaszív embernek zárkózottsága és bizalmatlansága is, hogy ne kutassák titkait. És megmaradt titoknak. Lelkében valami nagy fájdalommal, bánattal, vagy csalódással, amelynek gyökereit nem ismertük, csak romboló hatásának nyomait: tört lelkét, megbénított munkakedvét és erejét s hogy tévútra jutott, vagy talán nem is volt számára igaz ösvény, csak az, amelyre utoljára lépett s amelyen már nem tudott megállani többé...

Úgy lesz, ahogyan a jövőt sejdítőn maga vallotta egyszer: »Míly örvényeket nyit meg az élet! A játszi gyermek rózsákat dob bele, akiket vonz és taszít a mélység, azok megtándorodnak.«[2]

Ebben a síremlékben lélek él, a Harmos Sándor lelke.

Egy tudósé, aki önfeledten és odaadással merült rég elporladt írók lelkivilágának vizsgálatába, remekművek elemzésébe,

[1] Jer. Sekálim. II. 5. ed. Wilna. 10b—11a; Krauss; Talm. Arch. II. 491, 556.

[2] Harmos, IMIT Évkönyve. 1915. 301.

hogy megcsillogtassa értékeiket, kegyelettel az irodalom elfeledett munkásai és alkotásaik életrekeltésébe, éles elmével és élesszemüen irodalmi hatások kinyomozásába és felderítésébe.

Kutatásait, munkálkodását őrzik tanulmányai — legtöbbjük egy-egy költemény —, amelyek formai tökéletességükkel, tartalmi mélységükkel, fínom meglátásaikkal a magyar irodalomtörténet és esztétika legjobb darabjaival vetekszenek.[3]

Ebben a síremlékben lélek él, Harmos Sándor tanítványainak a lelke.

Hálás lelkük beszédes bizonyítéka s egyszersmind felelet a a sokaknál ki nem mondott, elvétve kifejezést is nyert kérdésre: Jó tanár volt-e Harmos Sándor?

A zsidó hagyomány tanítása szerint Isten szava a Színáj hegyén elhangzása pillanatában hetven nyelvre bomlott szét. R. Ismáel iskolája Jeremiás egy mondatát használja hasonlatul (XXIII. 29.): »Isten szava pöröly, mely sziklát zúz.« Amint a pöröly számtalan szikrát szór, úgy az isteni szó is a kinyilatkoztatáskor hetven nyelvre szakadt (Sabbat. 88b.). Őseink — beszéli a hagyomány tovább — Isten szavát így az oltár köveibe is hetven nyelven vésték ki emlékeztetőül.[4]

Mindez mai nyelven annyit jelent, hogy Isten szavát a föld népei különbözőkép fogták fel, különfélekép fogadták magukba.

A kép alkalmazható minden tanár szavára, alkalmazom Harmos Sándor tanári működésére is.

Harmos Sándorból mindegyik tanítványát más-más ragadhatta meg. Az egyik esztétikai értékelését sajátította el, a másik a költői alkotás tolmácsolása művészetét, a harmadik emberi közvetlenségét, a negyedik a mozdulatot, amellyel egy könyvét összecsukott. De egysem akadt tanítványai között, aki ne tanult volna tőle valamit, aki ne vitt volna valamit belőle.

És Harmos Sándor tanárságának ezeket a lélekdarabjait magukkal vitték a tanítványok városi, vidéki, falusi iskolák falai közé és továbbadták tudatosan, vagy önkénytelenül a kicsiny tanulók ezreinek és tízezreinek. Harmos Sándor lelke tehát ott él és munkál a mai magyar zsidóságban.

»... mostan szivem szerteárad,
Gátját szakítva szétömöl,«

[3] Bővebben: Irodalomtörténet. XXVII. 1938. 45.; Zsoldos, Libanon. III. 1938. 29.; Csech Arnold, Magyar Tanítóképző. LI. 1938. 71—72.; U. a., Az Orsz. Izr. Tanítóképző-Intézet Értesítője az 1937—1938. iskolai évről. Bp. 1938. 4—5.

[4] Misna Szóta. VII. 5.; Toszefta Szóta. VIII. 6. ed. Zuckermandel 310—311.; Széder Ólam Rabba. XI. ed. Ratner. 46. A midrás alapján terjedelmesen Bachja: כד הקמח ed. Ch. Breit. II. Lemberg. 1892. 17b—18a.

olvasom síremlékén is és folytatom a vele oly rokonlelkű költő sorait:

Melege, fénye széjjelomlik
Elűzve a sűrű homályt
És millió sugárra foszlik,
Hogy minden szivet járjon át.[5]

Ebben keresendő Harmos Sándor tanári és nevelő munkásságának érdeme, ebben egyúttal halhatatlansága is.

Hitt-e Harmos Sándor a halhatatlanságában, hitt-e egyáltalán a halhatatlanságban és az Istenben?

Ezzel egyszersmind megfelelnénk a második, rejtett-elejtett kérdésre, vagy támadásra: Vallásos lélek volt-e Harmos Sándor?

Bizonyára annak kellett lennie, ha nem is hirdette fennszóval. Aki úgy tudta szeretni a szépet, aki úgy tudta szeretni az embereket, aki úgy tudta szeretni a virágokat, aki oly áhitattal vette be magát a szombatos hitmártírok világába, aki olyan buzgósággal tudott elmélyedni a zsidó imakönyv legmagyarabb fordításának elsárgult lapjaiba, minden betűjébe, mint ő, annak vallásos lélekneк kellett lennie.

Különben is, Harmos Sándor egyszer leírta, nyilván alá is írta Kemény Zsigmond e sorait: »az ember akkor hisz a Gondviselésben igazán, ha kötelességéből semmit sem mulaszt.«[6]

Mi valljuk, hogy Harmos Sándor a kötelességéből semmit sem mulasztott, tehát hitt a Gondviselésben.

És én hiszem, hogy a Gondviselés csalódásoktól megsebzett lelkét örök boldogsággal fogja jutalmazni, rövidreszabott napjait pedig örökkévalósággal.

Amen.

Budapest. **Dr. Scheiber Sándor.**

[5] Komjáthy Jenő: A homályból. Második kiadás. Komárom, 1910. 5—6. ll.

[6] Harmos, IMIT Évkönyve. 1915. 310.

KRÓNIKA.

Wertheimer Adolf.

A Ferencz József Orsz. Rabbiképző Intézet vezérlőbizottsága elnökének 70-ik születésnapja örvendetes alkalmat nyújt úgy a tanári testületnek, mint a vezérlőbizottságnak, papnevelő theologiai főiskoláknak, barátainak, hallgatóinak és tanuló ifjuságának, hogy meleg szivvel ünnepeljük és hálás érzelmekkel és bensőséges elismeréssel üdvözöljük a hivatása magaslatán álló hitfelekezeti vezető egyéniséget, az ügybuzgó, kötelességhü és lankadatlan tevékenységü elnököt, aki báró Hatvany József és Székely Ferenc örökében kiemelkedő jelentőségü müködést fejtett ki évek hosszu soran,

Wertheimer Adolfot.

Legyenek e szerény sorok elismerésünk és hálánk — teljességre igényt nem tartó és a szerzett érdemeket meg nem közelitő — csöndes szavú, de őszinte meggyőződés sugallta tolmácsai.

Wertheimer Adolf hitközségünkben, annak vezető testületeiben áldásdus tevékenységet fejtett ki, aminek irányitója mély vallásos érzülete és közéleti komolysága volt. Nagy ügyszeretettel müködött, mint az Izr. Magyar Irodalmi Társulat elnöke és mint az Izr. Múzeum elnöke. Az irodalom jelentőségét a lélekképzés szempontjából behatóan értékelte és szivén viselte úgy a magyar zsidó irók, mint a magyar zsidó tudományos és szépirodalmi termelés, a magyar zsidó könyv ügyét. Lelki fájdalmat okozott neki, hogy nem állanak rendelkezésre kellő anyagi eszközök és aránylag kevés megfelelő könyv lát napvilágot, mert nincs, aki az irókat méltó módon támogassa.

Mint a muzeum elnöke finom muzeális tudással szentelte magát föladatainak.

Azon kevesek közé tartozott és tartozik, akik ideális célokat föl tudnak fogni és meg tudnak érteni. Gyakorlati életpályán szerzett képességeit és tapasztalatait, körültekintő, de kitartó akarását és kivitelre alkalmas eljárási módszereit örömmel szentelte magasztos feladatoknak. És a siker embere volt. Eredményeket tudott elérni. Érintkezése a külvilággal, a hivatalos körökkel, az oktatásügyi magas kormányzati és hatósági közegekkel, mindig bölcs, megfontolt, tapintatos és öntudatos volt, a cél fontosságának és magasztosságának nemes öntudata hatotta át. A sikerek elérésében mindig erős támasza volt jelleme, az a tény, hogy tiszta jelleme és előkelő gondolkozása mindenütt tisztelettel és megbecsüléssel találkozott.

Az Országos Rabbiképző Intézet élén kifejtett müködése hervadhatatlan érdemek sorozata. Tanuskodnak erről intézetünk aktái, jegyzőkönyvei és Annalesei De ezen a polcon is hü maradt elvi álláspontjához és a gyakorlati viszonyok mellett erkölcsi és szellemi amelioráció elérésére is törekedett a papnevelés messze kiható és óriási jelentőségü etikai és kulturális lélekneveiő célkitüzéseiben.

Érdemeinek sorozatában kiemelkedő helyen van az uj bibliafordítás lehetővé tétele és a magyar zsidó Kútfők két hatalmas kötetének kiadása. Mindkettő az IMIT ügykörében. Mindkettő óriási anyagi nehézségek leküzdésével járó föladat. Az előbbi az Angol Chief rabbi dr. Hercz kommentárjait is adja magyar nyelven a bibliafordítás (Mózes öt könyve) magyar szövege mellett

Ez a könyv hivatva van arra, hogy új vallási erőt, hitéleti lendületet vigyen a magyar zsidóság lelkébe. Az utóbbi méltó módon egészíti ki a már előbb megjelent első kötetet és bő forrást nyit a magyar zsidóság multjának, küzdelmeinek, a magyar nemzettel való összeforrásának és együttes szenvedéseinek megitélésére.

Wertheimer Adolf nemcsak akkor tudott bizó hittel dolgozni, mikor mosolygott fölöttünk az ég, hanem akkor is mikor megváltozott az idők járása fölöttünk, mikor sötét felhők bo-

rongtak és gomolyogtak a magyar zsidóság egén. Ő nem vesztette el bátorságát. Oly nagy a bizodalma az igazságban és oly nagy a hite az eszményi célok szentségében, hogy a legkomorabb viszontagságok között is fáradhatatlan erővel és törhetetlen reménységgel dolgozik és új célokat tűz ki maga elé.

Ebben nyilatkozik meg az ő lelki nagysága. Hetvenedik születése napján meleg hálaérzéssel, nagyrabecsüléssel és tisztelettel, mélységes elismeréssel köszöntjük. Kisérje tevékeny és érdemekben gazdag életének utján theologiai karunk áldása! Legyen véle Isten és az Ő kegyelme jutalmazza nemes munkáját és törekvéseit! Adassék meg néki, hogy lássa magyar hazánk teljes felvirágzását, a magyar zsidóság igazának felsugárzását, sorsának jobbrafordulását, saját nemes buzgalma magvetésének virágfakadását, életteli kalászbaérését és gazdag aratását!

Dr. Hevesi Simon.

Dr. Hevesi Simon.

A magyar zsidóság a kiválasztottakat megillető hódoló tisztelettel köszönti hetvenedik születésnapján legnagyobb lelkipásztorát és meghatott, hálás örömmel ünnepli a Rabbit, mindannyiunk Mesterét. Egyenjogosításunk éve ajándékozta nekünk Hevesi Simont és hetven év elmultával a zsidótörvény sötét árnyékában vigaszt találunk az ő nagyságában, mert hisszük és tudjuk, hogy az a közösség, amely egy Hevesi Simont termelt ki magából, nincs elveszve.

Dr. Hevesi Simon hetven esztendeje a magyar Izráel legnagyszerűbb szellemi fellendülésének és tragikus lehanyatlásának korszakát foglalja magában. Úgy érezzük, hogy ennek a korszaknak a recepciótól a világháborúig terjedő ragyogó két évtizede Hevesi Simon hatalmas ingéniuma nélkül sokkalta szegényesebb és színtelenebb lett volna és most, kitagadottságunk gyászos idejében sokkalta nehezebb volna a mi életünk, ha nem meríthetnénk reménységet a mi nagy főpapunknak a csüggedő lelkeket felemelő, hiterősítő szavai forrásából.

Lehetetlen volna e rövid megemlékezés keretében kellően méltatni Hevesi Simon életművét, amely egy sok-

prizmájú, mesteri csiszolású drágakő káprázatos fényében tündöklik és világít az idők messzeségébe. Talán egy szóval lehetne kifejezni vagy megközelíteni az ő egyéniségét és ez a szó az univerzálitás. Benne a magyar zsidó szellemiség a legegyetemesebb, legtökéletesebb módon nyilatkozik meg. Az ihletett szónak és a mélyenjáró gondolatnak, a tudománynak és a gyakorlati lelkigondozásnak, a bölcseszetnek és a költészetnek olyan rendkívüli szintézise egyesül a Hevesi Simon egyedülvaló egyéniségében, amelyre manapság nagyon kevés példa mutatkozik. Az ősidők kezdetlegességében a pap egy személyben tudós, költő és művész volt; a mi főpapunk a modern élet félelmetesen bonyolult világában csodálatraméltó módon egyesíti magában az élő szó művészi készségét, az Istenhitet igazoló tudományosságot, a kinyilatkoztatott vallás örök igazságait védelmező bölcsész logikáját.

Hevesi Simonban a magyar zsidóság történelmi hivatottságú lelki vezérét tiszteli, aki felekezetünk minden életmegnyilvánulásában nagyot és maradandót alkotott. Ő volt az, aki a századeleji feltörekvő, de lelki irányítás nélkül szükölködő nemzedék szellemi egybefoglalása céljából életrehívta az OMIKÉ-t, amely a magyar nemzeti és zsidó vallásos kultúra ápolását tűzte ki feladatául. Ő volt az, aki a zsidó patronázs megteremtésével sokezer drága gyermeklelket mentett meg a zsidóságnak és a társadalomnak. Mint a Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet homiletikai és vallásbölcsészeti tanára, a magyar Izráel fiatal papjait nevelte szent szolgálatukra. A pesti nagytemplom szószékéről szellemének és szavának áhítatos erejével a hívek tízezreinek lelkét emelte fel a küzdelmes hétköznapi élet sivárságából a hitnek vigasztaló és boldogító régióiba.

És e szerteágazó lelkipásztori, kultúrális, vallástársadalmi, tanári és közírói tevékenység mellett csodálatos módon arra is volt ideje Hevesi Simonnak (nagy embereknek mindenre jut idejük), hogy a magyar zsidó teológiai és filozófiai irodalmat úttörő tudományos művekkel gyarapítsa. Harmincat meghaladó önálló munkái közül ehelyütt csak a Jób könyvéről és a Kant Immánuelről szólókat és

Majmuni Mózes örök időkre érvényes, hatalmas munkáját ismertető könyvét említem meg.

Mint a nagy Rambam, akivel való lelki rokonsága számos vonatkozásban megnyilvánul, Hevesi Simon is azt a célt tűzte maga elé, hogy vallást és tudományt, művészetet és erkölcsöt az Istenhit egységében összefoglalva és kiegyenlítve, korának tévelygő emberét az igaz útra vezesse.

Az isteni Gondviselés iránti hálával eltelve a hetven éves Hevesi Simonról méltán elmondhatjuk a zsoltárverset: »Az igaz, mint a pálma virul, mint cédrus a Libánonban nagyra nő. Elültetve az Örökkévaló házában, Istenünk udvaraiban viritanak, még gyümölcsöt teremnek öregségükben, üdék és zöldelők maradnak.«

Mindannyiunk szívből fakadó kívánsága, hogy a Mindenható Hevesi Simont, a nagy papot, erőben, egészségben az évek hosszú során át tartsa meg vigasztalásunkra, örömünkre és dicsőségünkre!

Dr. Bakonyi László.

Dr. Bernstein Béla.

A magyar rabbikar egyik legkiválóbb értéke dr. Bernstein Béla nyiregyházai főrabbi, a közel multban fejezte be Isten segítségével tevékeny és áldásos életének hetedik évtizedét.

A veszprémmegyei Várpalotán született 1868 január 7-én és a budapesti rabbiképző intézet nagy triászának, Bloch, Bacher és Kaufmann tanároknak volt hüséges tanítványa. Huszonnégy éves korában a szombathelyi tekintélyes hitközségnek lett papja, majd 17 év multán Nyiregyházába nyert meghivást.

Az életbe induló ifjúnak lelke — misnai hasonlattal élve — olyan mint a tiszta papirlap; amit arra irnak, az eltörölhetetlenül rajta marad. Bernstein Béla eddig 47 esztendős közmunkálkodása is magán viseli azt az irányitást, amelyet ifjú korában nyert nagy mestereitől.

Bloch Mózes tanítványa szeret buvárkodni a talmud és hagyományos irodalom végtelen tengerében. Egyéni hajlamosságán túl is egész vallási világszemlélete magán viseli a Bloch-

féle művelt konzervativizmust, amely minden időkben távol tartotta őt a felekezeti szélsőségektől és a vallási tradiciók meggyőződéses őrtállójává avatta.

Bacher Vilmos tanítványa rajongója a Szentirásnak. Isten igéjét közel kell vinni az ifjakhoz, akik egykoron alkotói lesznek a zsidó gyülekezeteknek. Ezért már korán arra törekedett, hogy a héber szöveg megbecsülése érdekében jó magyar fordítást adjunk az ifjuság és a nagyközönség kezébe. Az általa készitett Tóra-fordítást, amely hüségesen hozzá simul a szent szöveghez, de mégis úgy, hogy a magyar nyelvérzék sehol sem ütközik bele, az Izr. Magy. Irodalmi Társulat Szentirás kiadásának alapjául fogadta el. Felért ez egy akadémiai kitüntetéssel.

Kaufmann Dávid tanítványát a históriai kutatás vágya ösztönzi. Többek között megirja a zsidók részvételét a negyvennyolcas magyar szabadságharcban — e tárgykörnek ő legalaposabb ismerője —, a vasmegyei zsidók történetét, az Orsz. Rabbiegyesület negyedszázados történetét és még több kisebb-nagyobb históriai tanulmányát. Történetirása mindvégig a kézzelfogható realitások terén mozog, a fantáziát sohasem fogadja el történeti kútforrásul és éppen ezért ténymegállapitásai feltétlenül megbizhatók.

Egyéni adottságaihoz tartozik a felekezeti tanügy iránt érzett buzgalma, a kartársi összetartás és megbecsülés ápolása, valamint a minden ténykedésében megmutatkozó lelkiismeretes pontosság.

Hitoktatásunk régi hibája az egyöntetűség hiánya. Szinte ahány rabbi az országban, annyi a hitoktatási módszer és tananyag. Bernstein még szombathelyi papsága idején, majd két évtized múltán ujból egyetemes hittani tantervet készit és akar e téren harmoniát teremteni. A gyakorlati hitoktató is megmutatkozik benne, amidőn több vallástani tankönyvet ir, amelynek alapján az ország sok iskolájában folyik a tanítás. Az általa jól összeválogatott tantestülettel hitközsége iskoláját, középiskolai hitoktatását és az ifjusági istentiszteleteket mintaszerűvé fejlesztette.

A kartársi összetartás és a papi tekintély emelésére 1897-ben alakult Dunántúli Rabbiegyesület tisztikarának aktiv tagja volt. Aktivitását átvitte az 1906-ban alakult Országos Rabbi-

egyesületbe is, amelynek két évtized óta egyik ügybuzgó alelnöke. Résztvesz az egyesület minden megmozdulásában, legtöbb ülésére a vidékről eljön a fővárosba és segít kiküzdeni és megóvni a magyar rabbikarnak kijáró erkölcsi és anyagi jogokat.

Nyomtatásban megjelent prédikációi az igaz lelkipásztort mutatják, aki szivén viseli híveinek gondját és az összzsidóság problémáit. Beszédei tradicionális formában tárgyalják a meg nem álló idő kérdéseit, hogy visszavezesse Izráel gyülekezetét a zsidóság ősforrásaihoz.

Jelen igénytelen sorokkal csak vázolni kivántuk Bernstein Béla széles sugaru ténykedését. A kiváló pap, pedagógus, historikus fáradhatatlanságától, férfias lendületétől joggal vár még sokat a magyar zsidóság.

Budapest. *Dr. Groszmann Zsigmond.*

Munkácsi Bernát.

A múlt század 70-es és 80-as éveiben az összehasonlító magyar nyelvtudomány soha nem sejtett virágzásnak indult. A magyar nyelvtudomány nagy mesterének, Budenz Józsefnek, vezetése alatt a kiváló tehetséggel megáldott fiatal tudósok egész gárdája nagy lelkesedéssel fordult e tudományág felé. Ezekben az évtizedekben lép fel Simonyi Zsigmond, Szinnyei József, Halász Ignác, Szilasi Móric, Munkácsi Bernát, Kúnos Ignác, Balassa József, Zolnai Gyula, Kardos Albert.

Budenz a maga erejének javát nyelvünk legközelebbi rokonainak, a finnugor nyelveknek, szentelte, de ez a hatalmas elme átkutatta az e nyelvekkel távolabbi rokonságot tartó többi ural-altáji nyelvet is. Tanulmányainak egy része (Simonyi, Balassa, Zolnai, Kardos) a szorosabb értelemben vett magyar nyelvtudomány művelését tette meg élete céljának, mások (Szinnyei, Halász, Szilasi) a finnugor nyelvtudománynak lettek elismert mesterei, Kúnos a turkológiának lett jeles művelője; az egyetlen, ki tanítómesterét tudományos munkásságának valamennyi ural-altáji nyelvre kiter-

jedő irányában követte, Munkácsi Bernát, a most elhúnyt nagy nyelvtudós volt.

Munkácsi Bernát régi zsidó családból származott — családfáját egészen a XVI. századig tudta visszavinni —, olyan családból, mely számos kiváló és híres rabbit adott a zsidóságnak. A zsidóságnak szeretetét, mély vallásosságot és vallásunk forró szeretetét örökölte és magába szívta a szülői házban Munkácsi Bernát is; ez nem homályosodott el benne sem nagyváradi középiskolai diák korában, sem budapesti egyetemi évei alatt; ezek az érzései csak még mélyebbek lettek, mikor az egyetem elvégzése után teljesen a tudománynak szenteli életét, mikor rendkívüli fáradalmakkal és veszélyekkel egybekötött tanulmányutakat végez oroszországi finnugor népek között, és élete munkájának jutalmát látja abban, hogy a pesti izr. hitközség Goldziher Ignác ajánlatára meghívja tanfelügyelőjének és ő 40 éven át szent buzgalommal, igazi hivatottsággal vezetheti, irányíthatja ennek a hitközségnek vallásoktatását. Hitoktatásunk szilárd alapjai maradnak azok az elvek, melyeket Tantervében hirdetett, mikor a vallás-erkölcsi nevelés alapjává a Szentírást tette meg és a vallásoktatás egyik célját a Szentírás legfontosabb részeinek az eredeti héber nyelven való megismertetésében és megértésében jelölte meg.

Áldásos munkásságának ezt az ágát bámulatos munkabírással és munkakedvvel össze tudta egyeztetni életének tudományos célkitűzésével, nyelvtudományi munkásságával.

Szinte páratlanul gazdag tevékenységet fejtett ki a nyelvtudomány terén. Hogy csak legfontosabb munkáit említsük: votják szótára, votják népköltési gyüjteménye, vogul tanulmányútjának gazdag eredményei, nevezetesen a vogul nyelvjárások nyelvtana, a Vogul Népköltési Gyüjtemény és kéziratban maradt nagy szótára, továbbá a magyar nyelv eredeti és idegen elemeinek felderítése terén végzett kutatásai és ezeken a tanulmányain alapuló néprajzi és őstörténeti nyomozásai a legkiválóbb magyar nyelvtudósok sorába emelték.

Kivételes érdemeinek elismeréséül kivételes kitüntetések érték: a Magy. Tudományos Akadémiának rendes tagja volt, több akadémiai jutalmat nyert, köztük a legnagyobbat: az akadémiai nagy-jutalmat, a helsinki-i Finnugor Társaságnak és sok más hazai és külföldi tudományos társaságnak tiszteleti tagja volt. De

nemcsak nagy tudománya, hanem nemes emberi tulajdonságai miatt is általános tisztelet vette körül.

Hogy Munkácsi Bernát külföldi tudósok körében is mily nagy tekintélynek és tiszteletnek örvendett, arra talán példának elég, ha csak azt az egy levelet idézzük, melyet a legtekintélyesebb finn tudományos testületnek, a Finnugor Társaságnak elnöke, Kannisto Artúr, intézett Munkácsi halála alkalmából az Országos Néptanulmányi Egyesülethez. (Ennek az Egyesületnek Munkácsi tiszteleti tagja volt, és az Egyesületnek ma egyetlen élő tiszteleti tagja a kiváló finn tudós: Kannisto). A levél így szól: »Mély megdöbbenéssel és szomorúsággal vettem tudomásul, hogy a híres tudós és szeretett barátom, Dr. Munkácsi Bernát, elhúnyt. E gyászhír váratlan és meglepő volt, hiszen nekem magamnak is alkalmam volt még a nyár elején találkozni vele, midőn még teljes erőben és egészségben végezte fontos tudományos munkáit. Teljes szívből reméltem, hogy a nagy kutatónak sikerül sajátkezűleg befejezni mindnyájunkra nézve oly nagyértékű műveit. Azonban a sors másként határozott.

Munkácsi Bernát egyike volt tudományunk legbuzgóbb és legszerényebb munkásainak, kinek tevékenységéből számtalan szép és bizonyára maradandó eredmény származott. A tudományok iránt érzett forró szeretete annál is dicséretesebb volt, mert teljesen önzetlenül és minden anyagi előnytől mentesen végezte kutatásait. Szerény és őszinte személye már találkozásunk első pillanatában meghódított. Ezért érzek most oly mély gyászt melegszívű barátom elhúnytán.

A magyar tudományos világ kétségtelenül mindent el fog követni, hogy az elhúnyt tudós értékes anyaggyűjteményei napvilágot lássanak. Azonban finn barátai is, főképpen a Finnugor Társaság által, készek lesznek segítő kezet nyujtani ezen fontos munka elvégzésében.

Fogadják őszinte részvétnyilvánításomat azon gyász alkalmából, amely Munkácsi Bernát halálával az Országos Néptanulmányi Egyesületet is érte. Legmélyebb tisztelettel Kannisto Artúr s. k., az Ország. Néptanulm. Egyes. tiszteletbeli tagja.«

Munkácsi Bernát életéből, 1860. március 12-től 1937. szeptember 21-ig terjedő 77 évéből, 58 év a tudományé volt, a tudomány dicsősége volt. Emlékét kegyelettel őrzi a magyar tudományos világ, de hálás kegyelettel őrzi emlékét a magyar zsidóság is, melynek büszkesége, egyik legnemesebb alakja volt.

Fokos-Fuchs Dávid.

Dr. Barna Károly
1871—1938.

Súlyos veszteség érte a magyar zsidóságot dr. Barna Károly elhúnytával. Nem kísérelhetjük meg, hogy e rövid megemlékezés keretében részletesen ismertessük azt a hatalmas, átfogó kultúrális munkásságot, amelyet az elhúnyt a Pesti Izraelita Hitközség kultúrális intézményeinek létrehozása és fejlesztése körül kifejtett. Csak a legfontosabbakat említjük meg.

Nagy lelkesedéssel és hozzáértéssel megalapította a Magyar-Zsidó Szabadegyetemet, amely a zsidó kultúra egyik legkiemelkedőbb központi szerve lett a fővárosban. A zsidó közélet legkiemelkedőbb reprezentánsai hirdetik a Szabadegyetem katedrájáról hitünk alapeszméit, felekezetünk szerepét a magyar kultúrában, a zsidó vallás hatását a világ kultúrális fejlődésére. Az ő nevéhez fűződik többek között még a Szülők pedagógiumának létrehozása, továbbá az ifjúsági csoportok megszervezése és kultúrális, valamint szociális programjának megalapozása. Nagy figyelemmel kísérte a magyar-zsidó cserkészmozgalmat és fáradhatatlan munkásságával megteremtette a főváros és a vidéki cserkészszervezetek együttműködési lehetőségét. Amellett, hogy a Pesti Izraelita Hitközség kultúrszociális és alapítványi ügyosztályát vezette, időt szakított magának arra, hogy az országos intézmények vezetésében is tevékenyen résztvegyen. Tagja volt hosszú éveken keresztül az Országos Izraelita Tanítóképző Intézet igazgató-tanácsának, élete utolsó hónapjaiban pedig az elnöki teendőket is ellátta. Rabbiképző Intézetünk hallgatóit segélyző Éc Chájim Egye-

sület választmányi tagja volt. Mindkét intézmény ügyeivel szeretettel és odaadással foglalkozott.

A közélet terén elért eredményes munkássága méltányolásaképen a Kormányzó Úr Őfőméltósága a magyar királyi kormányfőtanácsosi címmel tüntette ki.

Kevés közéleti szereplő akad, aki hozzá hasonló zsidó lelkesedéssel és szeretetreméltósággal foglalkozott volna a zsidóság ügyeivel. Ősrégi elismert konzervatív családból származott; fiatalon, de tudásban gazdagon került a Rabbiképző Intézetbe, ahol teológiai ismereteit gyarapította és ámbár világi pályán működött, — az Első Magyar Dunagőzhajózási Társaság ügyésze és igazgatója volt — igyekezett később is zsidó műveltségét bővíteni és fejleszteni.

Mint embert nem kell bemutatnunk azoknak, akiknek sikerült együttműködni vagy akárcsak futó érintkezésbe kerülni vele. Nyájasságával, vonzó egyéniségével mindenkit megnyert az ügynek, amelyet képviselt.

Áldásos és érdemdús munkásélet eredményeivel tért örök nyugovóra 1938. szeptember 9-én. Tisztelőinek százai kísérték utolsó útjára; gyászbeszédek egész sora méltatta érdemeit, de az ő jámbor lelke bizonyára legbüszkébben azokra az intézményekre tekint vissza, amelyeknek fejlesztése érdekében életének értékes évtizedeit áldozta.

Legyen síri álma békés és áldott. Emlékét az egész magyar zsidóság kegyelettel fogja őrizni.

Budapest. **Dr. Löwinger Sámuel.**

TÁRSADALOM.

Dr. Hevesi Simon amerikai díszdoktorátusa.

Az elmult évben dr. Hevesi Simon pesti vezető főrabbi amerikai látogatása alkalmát felhasználták az amerikai zsidóság vezetői, hogy kifejezésre juttassák azt a hódoló tiszteletet, amellyel személye és irodalmi munkássága iránt viseltetnek. Az amerikai zsidóság vezető testületei és irányító szellemei kihasználva azt a néhány hetet, amennyit dr. Hevesi Simon Amerikában töltött, egymásután rendezték tiszteletére a különböző összejöveteleket és estélyeket. Többek között Lehmann, New-York állam zsidóhitű kormányzója is fogadást rendezett tiszteletére, de a legnagyobb megtiszteltetés, amiben Amerikában része volt, az, hogy az amerikai nagyszeminárium a The Jewish Theological Seminary of America »díszdoktorává« avatta és a »Doctor of Hebrew Letters« címmel tüntette ki. Ennek a kitüntetésnek nagyságát csak úgy értékelhetjük kellőképen, ha tekintetbe vesszük, hogy ez a hatalmas amerikai kultúrintézmény mindössze néhány nem amerikai zsidó szellemi nagyságot méltatott erre a nem mindennapi kitüntetésre. Chajjim N. Bialik, a jelenkor legnagyobb héber költője és Agnon, a hírneves zsidó írón kívül, akik Palesztinában éltek, a következő európai zsidó tudósokat ért ez a kitüntetés: dr. Löw Immánuel szegedi főrabbi (aki egyébként még két másik amerikai szemináriumnak is díszdoktora); dr. Büchler Adolf, a nemrég elhúnyt londoni szemináriumi rektor, aki a pesti Rabbiképző Intézet növendéke; a szintén magyar származású dr. Ismar Elbogen, volt berlini szemináriumi professzor; dr. Israel Lévi Franciaország volt országos főrabbija; dr. Schorr varsói főrabbi, egyetemi tanár. Dr. Hevesi Simonnal együtt, amint láthatjuk, a hat európai díszdoktor közül négy magyar zsidó. Ez a tény egyben beszédes tanuságot tesz arról az előkelő szerepről, amelyet a magyar zsidóság az egyetemes zsidóság

körében betölt. Nem mulaszthatjuk el annak megemlítését, hogy a fentnevezett intézet a megboldogult Blau Lajos rektort is díszdoktorává készült avatni 75. születésnapja alkalmából. Éppen, amikor a hivatalos lépéseket meg akarták tenni az illetékes fórumoknál, értesültek közbejött haláláról.

Annak a nagy népszerűségnek és meleg fogadtatásnak illusztrálására, amelyben dr. Hevesi Simonnak Amerikában része volt, közreadunk itt néhányat a levelek tömegéből, amelyeket hozzá vagy fiához, az Amerikában élő dr. Hevesi Jenő konzulhoz, illetve a Pesti Izr. Hitk. elnökségéhez intéztek.

Magas kitüntetése alkalmából e folyóirat hasábjairól is köszöntjük őt és kívánjuk neki, hogy még sok hasonló jogos elismerésben legyen része, mind a magyar, mind a külföldi zsidóság részéről és hogy teljes testi és szellemi egészségben folytathassa áldásthozó, az egész magyar zsidóságnak dicsőséget szerző munkásságát.

Budapest. **Dr. Löwinger Sámuel.**

Dr. Cyrus Adler, a The Jewish Theologikal Seminary és az Amerikai Zsidó Szövetség elnökének leveleiből.

(Dr. Hevesi Jenőhöz intézett levele.)

May 1, 1939.

Dear Mr. Hevesi:

I have much pleasure in informing you that the Faculty of the Jewish Theological Seminary of America has voted to confer the honorary degree of Doctor of Hebrew Letters upon your Father and I am sending you the letter to him because I judged when I saw you that your Father was intending to come to America. Of course if he did not come, then the letter could be forwarded to him in Budapest, but I am very anxious to know what his plans are.

Believe me, with personal regard,

Very sincerely yours
CYRUS ADLER
President.

(Dr. Hevesi Simonhoz intézett levele.)

May 1, 1939.

Dear Doctor Hevesi:

It gives me great pleasure to inform you that by the unanimous recommendation of the Faculty of this Seminary, approved by its Board of Directors, I have been authorized to tender you the degree of Doctor of Hebrew Letters, to be conferred at the Convocation which will be held in the quadrangle of this Seminary on Sunday, June 4th, at four o'clock. I trust that you will be able to accept.

Faitfully yours,
CYRUS ADLER
President.

(Dr. Hevesi elutazása alkalmából hozzá intézett leveléből.)

Dear Doctor Hevesi,

I have just received your letter of June 9 and I want to tell you how deeply I appreciate it. I am so glad that it was possible for you to be with us in person and that you now have become a member of our Seminary.

I send my good wishes for yourself and your wife on your return to your home in Budapest, and also my warmest wishes for the welfare of your congregation.

Mrs. Adler joins me in all these sentiments to your wife.

Faitfully yours,
CYRUS ADLER.

Louis Rittenbergnek, az Universal Jewish Encyclopedia magyar származású szerkesztőjének levele dr. Hevesi Jenőhöz.

May 24, 1939.

Dear Hevesi:

A few hours ago I sent you a letter with some enclosures that speak for themselves. A few minutes ago I received a telephone call from Governor Lehmann to say that he is in town for a few hours and, if it were not that this is a holiday, he would have invited your esteemed father to visit him today.

As it is, he is pleased te know that Dr. Hevesi will not leave this country until later on June, as he definitely desires to find an opportunity to have an informal chat with him. He promised to contact him directly,

or through me, immediately to arrange a mutually convenient time.

Sincerely yours,

LOUIS RITTENBERG.

Stephen S. Wise, new-yorki főrabbi levele Stern Samuhoz, a Pesti Izr. Hitk. elnökéhez.

November 20, 1939.

My dear Hofrath Stern:

I feel it my duty to call to your attention and to that of the Cultusgemeinde of Budapest, the fact that while Chief Rabbi Simon Hevesi was in Newyork, I offered him the post of associate to myself in the rabbinate of the Free Synagogue. I did because I felt that he might wish to live with his son, who as you know up to recent days was associated with the Hungarian Legation as commercial attacché.

I feel I ought to tell you that even though it would have meant for Chief Rabbi Dr. Hevesi respite from all the labor and worry of his important place as Chief Rabbi, and comfort for his declining years; he would not accept the invitation of the Free Synagogue, because as he put it, he felt his duty was to remain with his people and not to desert them in thime of need and crisis.

I call this to your attention that you may have another proof of the deep Loyalty and devotion to his community of the honored Chief Rabbi of Budapest, whom we his colleagues hold in highest reverence and affection.

I am my dearest Hofrath Stern, with every good wish for you and your community, and with very special greetings to Chief Rabbi Hevesi,

faithfully yours

STEPHEN S. WISE.

A Pesti Izr. Hitk. válasza.

Your Reverency,

We read your letter with profound emotion as expression of the worthy esteem against our most honourable Chief-Rabbi Dr. Simon Hevesi.

We pervaded into the very depth of our soul by the consciousness that he is the most distinguished and noble value of ours, beeing our very spiritual

adviser, to whom we are looking up with deep respect, as to the priest and the scholar, as to the artist of the Word and the Letter, who is lifting up the masses of his Congregation with the warmth of his heart to the hights of faith.

Newertheless we had learned with great pleasure that also you are esteeming his extraordinary qualities and his true affection to his Community.

We feel that the distinction which came to him from your part is also concerning us and therefore we feel it our duty to thank you heartfully for that great honor.

We passed your beautiful letter to our Chief-Rabbi, who noted its tenor with sincere emotion.

Thanking you repeatedly, we are your Reverency's truly and faitfully

Ministers of the Jewish Community of Pesth:

S. EPPLER, Secretary General.

S. STERN, President.

Dr. Büchler Sándor.

1870—1940.

»A mi esztendeink sora: hetven év, ha jó erőben, nyolcvan év; ha büszkeségünk volt is: csupa baj és fáradság, mert gyorsan elillan és mi tovaszállunk«, mondja a zsoltáros (90, 10). Már ezért is nevezetes határ a hetven év minden halandónál, mennyivel inkább oly férfiúnál, ki a köznek kiváló munkása. Annál, akinek joga van arra, hogy némi büszkeséggel tekintsen vissza a hetven év határán elért eredményeire, habár abban a tudatban, hogy mindaz csak mulandó és gyorsan elillan, ha gazdája tovaszáll működése teréről.

Ezért nemcsak jogunk, de kötelességünk, hogy megállítsuk az óraművet pár pillanatra, hogy megrögzítsük a befejezett időnek fordulóját és értékéhez mérten ünnepeljük, ha a legnagyobb csendben is. Ezt akarjuk megtenni a címben kitett név viselőjével, Dr. Büchler Sándorral, ki 1870. szeptember 24-én született Füleken (Nógrád m.) és 1897. óta Keszthely hitközségének rabbija. De nem csak papi hivatásának volt mindenkor szolgája, hanem egyidejüleg a zsidó tudománynak egyik kiváló munkása, ki épp

tudományos működése alapján a Budapesti Pázmány Tudományegyetem magántanára is lett.

Dr. Büchler a tudomány szeretetét magával vitte a szülői házból, a jónevű moóri rabbi családjából, mikor 1884-ben belépett az Országos Rabbiképző Intézetbe, hol 1895. elején nyert rabbiképesítést.

Már tanulmánya idején kezdte bontogatni írói tehetsége szárnyait és pedig azon a téren, melyet hajlama választott: a történetírás terén. Rabbivizsgája előtt való évben több értékes dolgozata jelent meg a Magyar Zsidó Szemle folyóiratában, mind történeti érdekességű.

»A kuruc idők« címen teljesen tárgyilagosan adja elő a zsidók viszonyát a nevezetes mozgalommal szemben. »A pesti hitközség első rabbija« cikkében bebizonyítja, hogy nem Wahrmann Izráel volt az első rabbi Pesten, hanem Boskovits Farkas. Különösen figyelemre méltó mind tárgya, mind kidolgozása révén értekezése: »A magyarországi zsidó iskolák múltjából«. Teljes mértékben érvényesül itt történeti érzéke és komoly bíráló tehetsége, mely a múlt tanulságait le tudja vonni minden tekintetben. Igazolja cikkének levéltári adataival, hogy »nemcsak a tisztelet, a tudomány és annak művelői iránt jellemző a zsidóságra, hanem az áldozatkészség is, melyet az ifjúság oktatására szánt. Mikor a tankötelezettség másutt még csak elméleti probléma volt, nálunk már a gyakorlatban is érvényesült«. Bizonyítékot is hoz állítására, mikor a levéltári adatok ügyes felhasználásával kimutatja, hogy az 1735—38. zsidó összeírás szerint 30 megyében és 7 sz. kir. városban, hol összesen 2498 család élt, 203 tanító volt alkalmazásban, vagyis 12 családra jutott 1. Egyuttal összeállítja a névleg feljegyzett tanítók igen érdekes táblázatát.

Már e dolgozatában megnyilatkozik kiváló képessége, mely a történeti kútforrásokat éles szemmel feltalálja és a legjobban használja fel és tárgyának szorosan vett köre mellett mindig az általános magyarországi zsidó történet szempontja vezérli. Ez a dicséretes törekvése nyilvánult meg nagy munkájában is, melyet keszthelyi hivataloskodása első idejében dolgozott ki és mely az IMIT kiadásában, a Tencer-pályadíjjal jutalmazott mű gyanánt jelent meg 1901-ben: »A zsidók története Budapesten. A legrégibb időktől 1867-ig.«

Ez a hatalmas munka, mely egyik bírálója szerint »valóságos standard work«, a Budapest területén lévő budai, ó-budai és pesti hitközségek sokalmondó történetét adja,

oly sorrendben, amint azt »az események egymást követő sora, a fejlődés rendje határozza meg«. Eredeti fogalmazásban nemcsak a budapesti hitközségek történetét nyújtotta, hanem minden alkalommal kitért az általános magyarországi zsidó történetre, amint az a kútfők tanulmányozása közben kínálkozott neki. Bírálói kívánságára azonban ki kellett azt a részt hagyni, hogy szorosabban ragaszkodjék a pályadíj feltételei szerint a budapesti hitközségek történetének előadásához.

Ez a jelentős mű azt a jogos reményt keltette bennünk, hogy Büchler Sándor meg fogja írni Dr. Kohn Sámuel, A zsidók története Magyarországon, a legrégibb időktől a mohácsi vészig terjedő, 1884-ben kiadott kötetének folytatását, a mohácsi vésztől a jelenkorig, oly méltó módon, amint azt tőle joggal várhattuk.

Tudomásom szerint dolgozik is Dr. Büchler e fontos munkán, de bizony eddig, legnagyobb sajnálatunkra, nem készült az el. Csak értékes történeti cikkei jelentek meg különböző folyóiratokban és emlék- vagy évkönyvekben az említett tárgykörből. A mai szomorú viszonyok között nem igen van kilátás rá, hogy sajtó alá kerüljön a nagyszabású mű. Pedig itt volna az ideje, hogy a rég óhajtott történeti munka bemutassa a magyarországi zsidók történetének rendkívül nevezetes és eseménydús korszakát, a mohácsi vésztől napjainkig. Ez a munka elsősorban Dr. Büchlerre vár, aki bebizonyította dolgozataival, hogy hivatott erre, mert nemcsak fel tudja kutatni a kútforrásokat, de szigorú bírálattal és történetírói készséggel fel is tudja kellően dolgozni.

Amikor 70 éves születési évfordulóján örömmel tekintünk vissza érdemes munkásságára, azt kívánjuk, adja ő nekünk születésnapi ajándék gyanánt tehetsége érett gyümölcsét, a fent említett történeti munkát. Mi nem adhatunk neki ajándékul mást, mint szerencsekívánatainkat és azt a hő óhajtást, engedje meg neki a Mindenható a 70 éven tul következő évek során át, hogy teljes munkaerővel és lelkes munkakedvvel végezze el a rá váró munkákat. Végezze el mindazt, amit tőle remélhetünk, nemcsak hitközsége és a felekezeti ügyek gondozásában, hanem az értékes irodalmi működésben is, mely neki örök érdemet, nekünk pedig maradandó kincset jelent.

Nyiregyháza. **Dr. Bernstein Béla.**

KISS ARNOLD
1869—1940

Nagy gyásza van a magyar zsidóságnak: Kiss Arnold budai vezető főrabbi meghalt. Negyvenöt évig hirdette az igét, negyven esztendeig állott az ország második hitközségének élén. Ezek az évtizedek az igének avatott szóval és tollal való szakadatlan szolgálatát jelentik.

Kiss Arnold hitszónoki működése jelentős fejezet a magyar zsidó homiletika történetében. Sok beszéde jelent meg nyomtatásban, de talán senki másra nem érvényes olyan mértékben, mint reá, hogy a szónoklat akusztikus műfaj: az ő igazi szónoki jelentőségét az ismeri, aki hallotta őt. Örökre elcsendült szavai egyre zengenek-bongnak még hívei emlékezetében. Micsoda szavak voltak ezek, milyen zengések pompás csodái! Ki felejtheti el azt a zenélő, komor, hatalmas hangot, amely úgy meg tudott csendesülni a megindultság szelíd, rebbenő perceiben; a szavaknak azt a zuhogását, bőséges, morajló áradását, ősi erejű partjaszakadását. Az érzelem, a hangulat, az indulat megrendítő viharai váltakoztak rhétori szavában a leglágyabb hangzatokkal. A nyelvnek csodálatos gazdagsága, pazar szépsége, párját ritkító magyarossága pompázóvá tette e beszédeket. De ez a nyelv igazi magyarságát nem abból nyerte, hogy Kiss Arnold nevén tudta nevezni a mező apró virágait, hogy kimeríthetetlen volt szavainak kincstára, hanem a hangsúlynak, a kimondott szó zenéjének és a mondat ütemének eltanulhatatlan magyar voltából. Tündöklelés tűzijátékhoz hasonlított ez a prédikálás, győngyöző, kibomló szikrák játékos, tékozló szépségéhez. De hallottuk őt mintegy prózában is, szellemes, maró, gúnyos bírálatot mondani a közélet, a hitélet, az egyéni élet visszásságairól. Hallottuk hitvallomását a magyar nyelvhez és földhöz való hűségéről: ő ama szabad Nagymagyarország fia volt, sokszor tanított minket a régi ép ország szeretetére. És senki olyan erővel nem tudta kimondani a másik hitvallomást: »Zsidó vagyok én és az Egek Istenét félem én.«

Felekezeti költészetünket az olvadó rímes sorok temérdek, káprázató bőségével gazdagította. Imakönyvei, főkép a Mirjam, imádkozni tanítottak. Ha semmi más lelkipásztori érdeme nem volna Kiss Arnoldnak, mint a

Mirjam, az is elég lenne egy papi élet értelmének. Asszonyok ezreit juttatta áhítathoz, valóságos új Techinó-ja lett az imádságos könyv a magyar zsidó nőknek. Irodalmi művéből ki kell emelni azokat az időálló, éles tollal írt elbeszéléseket, amelyekben a zsidó élet tűnő-múló vonásait és alakjait cum ira et studio — annyi haraggal, maró szatirával és annyi bölcs szeretettel rajzolgatta.

Hadd jegyezzük fel azt is, hogy egy szomorú péntek estén az egész magyar zsidóság az ő imádságából nyert erőt és vigasztalást.

Kiss Arnold szónoki szavát, imakönyvének áhitatát, költeményeinek szenvedélyét, prózai írásainak éles jellemzéseit és iróniáját, erős egyéniségének jellegzetes vonásait nem felejti el híveinek tábora és a magyar zsidóság.

Budapest. **Dr. Benoschofsky Imre.**

Dr. Büchler Adolf
1867—1939

Ha egy nagy Tanító-Mester hal meg Izráelben, — mondják bölcseink a Talmudban — mindenki úgy tekintse magát, mintha rokona lenne és gyászolja őt, mintha egy tóratekercs égett volna el. (Móéd katan 25a.) A zsidóság, de különösen az angol zsidóság egyik legnagyobb zsidó tudósát vesztette el, a legnagyobbat azok közül, akikben az akadémikus felkészültség és mély tudás egyaránt párosultak. Ilyennek ismerték őt Európában és Amerikában és nem egy azok közül, akik most tanári pozíciót foglalnak el a zsidó theológiai főiskolákon, tanárukként és mesterükként tisztelték őt. Mert Büchler tényleg a héber tudomány minden ágának mestere volt. A talmudtudományok körében még a keleteurópai jesivákból kikerült kiválóságoknak is el kellett ismerniök nagy jártasságát a babilóniai és palesztinai talmudban, midrásban és a törvénykönyvekben, a modern tudósok meg az ujabb kutatások minden ágában jártas enciklopédikus ismeretekkel biró tudóst csodáltak benne. Bár az igazi területe a zsidó történelem volt és különösképen a keresztény éra első két évszázadának történelme volt, de ő grammatikai, nyelvészeti és matematikai tudásával is kitünt. Szaktekintély volt a zsidó liturgiában is, de igen sok keresztény tudós kérte ki a véleményét az új-tes-

tamentumra vonatkozó kérdésekben is. A tanulás és a tanítás volt életének legfőbb célja s mindaz, aki tudásra vágyott, vagy tudományos kutató munkát akart végezni, mindig oly szívesen segítségre kész embert talált benne. Ez a készsége odáig ment, hogy minden hallgatójából nagy tudóst és kimagasló szakembert akart faragni és ezért volt türelmetlen, ha tudatlanságot, vagy jóakarathiányt tapasztalt részükről a tanulás vagy a munka terén. Önmagával szemben igen szigorú volt és másoktól is elvárta, hogy ép oly pontosak és tántoríthatatlanok legyenek elhatározásaikban, mint ő maga volt. Reggelenként pont 7 óra 53-kor indult lakásából a kollégium felé — nekem, akinek pár éven át kijutott az a megtiszteltetés, hogy szomszédságában élhessek, alkalmam volt ezt megfigyelni — és napi programmja óraszerkezetként volt elrendezve, precizen és pontosan, ami nem volt mindig inyére a diákok hanyagabb rétegének.

Soha nem ment előadásra a nélkül, hogy gondosan fel ne készült volna. Maga az előadási módja is külön studium volt. Megtanulhatták hallgatói, hogy miként lehet életre kelteni a történelem évezredekkel ezelőtt elhúnyt hőseit régi okmányok száraz lapjairól, hogyan kell a bibliai és talmudi nehéz szövegrészleteket interpretálni. Rendkívüli képességei, különösen kiváló emlékező tehetsége híressé tették már kora ifjúságában és sok évvel azután, hogy elhagyta a breslaui szemináriumot, — amikor én hallgatója lettem ennek az intézetnek — még mindig büszkén emlegették nevét tanárai s példaképen állították a hallgatóság elé. A budapesti szeminárium elvégzése után azonnal a Dohány utcai templomban választották meg rabbinak, ott, ahol Dr. M. Kayserling volt főrabbi. Nemsokkal azután elfogadta az ujonnan alapított bécsi szeminárium meghívását és tizenkét évre rá — 1906-ban — fogadta el a Jewish College meghívását, ahol a rektori székbe került.

Legnagyobb része a műveinek és a különböző folyóiratokban megjelent cikkeinek a zsidó történelemmel foglalkozik, a keresztény korszak első két évszázadában: »Oniaden und Tobaiden«, »Das Synhedrion«, »Der Galiläische Am-Ha-Arez«, »Types of Palestinian Piety«, »Economie conditions in Judea« stb. Csupa kiváló munka és biztosan állíthatjuk, hogy a zsidó irodalomban található összes adatokat feldolgozzák. Egyszer mesélte nekem, hogy amidőn egy bizonyos témához anyagot gyűjtött, végigolvasta mind a nyolcvan kötetét a Monatsschrift-nek, valamint a Revue des Etudes Juives és a Jewish Quarterly

Review köteteit és egy sereg más folyóiratot. Sohasem elégedett meg azzal, hogy egy bibliai verset a Concordanciából idézzen vagy egy talmudit az Aruchból, hanem minden verset és idézetet az illető helyen maga vizsgálta meg. Valóban nagy tudós dőlt ki benne Izráelből. A Ferenc József Orsz. Rabbiképző Intézet ötven éves jubileuma alkalmából Dr. Goldberger Izidor tatai főrabbi írt róla szép tanulmányt. (M. Zs. Sz., 1927. 322—324.)

Bár nem voltam ténylegesen a tanítványa, mégis tanítómnak, mesteremnek és barátomnak tekintettem őt.

Legyen emléke áldott!

London, Ádár 5699. **Dr. Duschinsky Károly.**

Búcsu Mandl Bernáttól

1852—1940

A temetésen elmondotta: **Wertheimer Adolf,** az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat elnöke.

Engedtessék meg nekem, hogy az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat nevében megemlékezzem arról a férfiuról, aki most e ravatalon várja, hogy egy hosszú élet után örök nyugalomra térhessen.

Nagyon kevesen vannak, kiknek olyan jogcímük van a végső pihenésre, mint a mi drága emberünknek, a mi szeretett Mandl Bernátunknak. Egész élete munkában folyt le. Munkában mondom és nem küzdelemben, mert a munka neki nem jelentett harcot a létért, hanem kielégülést, egy hasznos élet magasztos céljainak elérését, alig felbecsülhető érdemeknek megjutalmazását. A valóban nagy emberek szerénységével dolgozott kizárólag azzal a céllal, hogy alkosson, teremtsen, földi zarándoklásának maradandó nyomaként.

A magyar zsidó kulturának sok elágazásában szeretettel szentelt időt és fáradságot, de annyit egyiknek sem, mint az Izraelita Magyar Irodalmi Társulatnak, melynek valósággal szerelmese volt.

Miután a Társulat csaknem félszázados munkájában mint felolvasó, mint Évkönyvének nagyon megbecsült munkatársa és

múzeumának egyik irányító és alapvető tényezője buzgón részt vett, hetvenötödik esztendején túl fogott életének azon csúcsteljesítményéhez, mely századokra elismerést és dicsőséget biztosít Társulatunknak és saját magának: a Magyar Zsidó Oklevéltár második és harmadik kötetének megszerkesztéséhez. Hetvenötödik és nyolcvanötödik életéve között tíz hosszú éven át járt fel naponta jó és rossz időben egyaránt, fáradságot és testi gyötrődést nem kímélve a budai levéltárakba, hogy más irányú kutatásaival egyetemben létrehozza azt a munkát, amely a magyar zsidóság multjának megörökítésével ékes bizonysága lett ama érdemeknek, melyeket a magyar zsidóság hazánk körül szerzett és annak a tökéletes összeforrásnak, mely a magyar zsidóságot a magyar nemzettel minden időkre egyesítette.

Bennünket az Izraelita Magyar Irodalmi Társulatot ez örök hálára kötelez vele szemben és biztosít neki a magyar zsidóság krónikásának dicső emléket Társulatunk történelmében. Példaadó lesz ő azok részére, kik hozzá hasonlóan önzetlen, köszönetet nem váró és csak belső megelégedettséget nyujtó áldozatos munkában keresik és találják meg életcéljaikat.

Mandl Bernát! Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat és a magyar zsidóság fájdalmasan, de büszkén és mélységes tisztelettel hajtják meg előtted zászlajukat.

Nyugodjál békében!

TUDOMÁNY.

Majmonidesz-nyomok a magyar irodalomban.

Három időpont szellemi hullámverése sodorta magyar földre Majmonidesz teremtő létezésének tudatát: 1. a skolasztika, amely benne talált el teológiai gondolatformáinak arisztoteleszi forrásához, 2. a protestáns humanizmus, amely a racionalizmus eszménye révén érezte magához közel s 3. közvetett úton a romantika, amely a történetszemlélet fogalmának tisztázásával a tudományos múlt rendszerezésére kötelezte a XVIII—XIX. századforduló magyar irodalmát is.

1. A magyar középkor bibliával érintkező és a hazai kolostori élet igényeihez mért irodalma abban a pillanatban lépte át az ország nyugati határát, amikor adódott magyar író, aki korlátlan fegyelemmel állította tudásának szolgálatába a keresztény teológia minden tárgyi összetevőjét s szellemi apparátusának egész anyagi motívumkészletét. A magyarországi skolasztika — amelynek Temesvári Pelbárt az utolsó és egyben legnagyobb neve — mint a keresztény teológia zöngétlen visszhangja a magyar ferencrendi szerzetes szellemi tájékozódásának pontjait is az egyetemes középkori vallástudomány forrásvidékein jelölte ki. Örökség és hagyomány munkásságának minden alkotó eleme s gondolatainak függősége egyenes vonalon vezethető vissza az antik filozófusok és a skolasztikusok munkáira. Mivel a középkor és a középkor legnagyobb zsidó filozófusának világszemlélete között Aristoteles vállalta a közvetítés funkcióját, a skolasztika és benne közvetve-közvetlenül Temesvári Pelbárt is szellemi érintkezésbe került Majmonidesszel.

Amikor Temesvári Pelbárt Jézus menybemeneteléről szóló prédikációjában az ég és föld mérhetetlen űrközét áthidaló csodás erőről elmélkedik, Majmonidesz More Nevuchimjának csillagászati gondolatait is bizonyító kitételeinek sodrába állítja. Idézi »Rabbi Moyses« számbeli adatait, minő távolság választja el a föld középpontját a Saturnus szférájának homorulatától. Majmonidesz 8700 évtartamban jelöli meg a két végpont útvonalát. Temesvári Pelbárt némileg eltér ettől az időmennyiségtől: »tantum spacium quantum de via plana aliquis iret in septem milibus septingentis annis.« A napi egységek meghatározásában azonban

egyezik a két író adata. Majmonidesznél: »A mindennapi út negyven mérföldet tesz«, Temesvári Pelbártnál: »iter cuiuslibet diei esset quadraginta miliarium«.[1]

2. A XVI—XVII. század katolikus és protestáns vallásirodalma tudatos lendülettel aknázta ki a bibliát, de mintha idegenkedéssel fordult volna el a biblia utáni zsidó tudományos irodalomtól. Talán csak Josephus és Philo kapott korlátlan polgárjogot, s talán csak Rasi és Ibn Ezra előtt tört meg következetesebben a hagyomány visszautasító mozdulata. A Majmonidesz felé fordulás XVI. századi ritka mozzanatát Laskai Csókás Monedulatus Péter rögzíti meg. Művében[2] a lélektudomány gondolatai adnak egymásnak találkozót. Plato és Aristoteles, Mózes és Philo (egyik leggyakrabban idézett szellemi hátvédje Philo s egyik legérdekesebb zsidóvonatkozású kérdése a ruach, nefes, hajim és nisma összefüggése), az egyházatyák és a skolasztikusok, Marsilius Ficinus és Pico della Mirandola, Reuchlin és Luther, a kabbalisták és a talmudisták tanításainak közvetlen és közvetett visszhangjából kerekednek ki a protestáns író munkájának problémái: a lélek szubstanciája s principiumai, a lélek és a test kölcsönhatása, a lélek halhatatlansága s helye a testben és a halál után, a lélekvándorlás, stb. Laskai Péter igazoló és cáfoló tételeinek hullámzásában sorát ejti, hogy másodkézből ugyan, gondolatmenetének adatai közé iktassa Rabbi Salamon kijelentését. Rabbi Salamon neve mögött Majmonidesz szellemi nagysága húzódik meg. Jacob Guttmann megállapítása szerint Nicolaus Cusanus, a XV—XVI. századforduló skolasztikus filozófusa, négy ízben használta forrásul Majmonidesz More Nevuchimját és a skolasztikusok előtt kellemetlen hangzású Rabbi Mózes helyett háromszor R. Salamon néven idézi Majmonideszt.[3] Laskai Péter is azt mondja: »R. Salamonem tradere omnes patrum iustorum et regum animas, ter in Hebdomade ante adventum Christi, ad montem Garizim ubi benedictones factae erant convenisse et orasse pro adventu Messiae« (308 l.).

A XVII. században a múlt merevsége alól való fölszabadulásban jelentős része van a hollandiai egyetemek kultúrlevegőjének. Erdély református teológusai számára ugyanis Groningen

[1] Pomerium. De sanctis. Hegenau. 1499. Sermo LXXXIX. In Ascensione Domini s. IV. F.; More Nevuchim III. 14. Majm.-Klein M.: A tévelygők útmutatója. Nagybecskerek, 1890. III. 68. l. V. ö. Horváth Cyrill: Temesvári Pelbárt és beszédei. Bp. 1889. 24. l.

[2] De homine Magno illo in rerum natura miracalo et partibus eius essentialibus. Wittenberg, 1585.

[3] Der Einfluss maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, W. Bacher-M. Brann-D. Simonsen: Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. Leipzig, 1908. I. 210. ll.

Leiden, Utrecht, Amsterdam jelentette a közvetlen kapcsolatot a nyugati kultúrával és a zsidó tudománnyal. Itt került szellemi érintkezésbe Philoval, Majmonidesszel, Menasse ben Izraellel Apáti Miklós debreceni református teológus, aki Vita triumphans című moralfilozófiai művében Majmonideszt »Celeberrimus et doctissimus Rabbinorum«-nak nevezi[4] és idézi a More Nevuchimot, amikor a szábeusok természetszemléletének motívumaira utal s felemlíti, hogy a szábeusok szerint nincs más isten, mint a nap, hold és csillagok, hogy a nap mint legfőbb isten kormányozza a felső és alsó világot, hogy már Ábrahám harcolt a maga istenhívő érveivel e pogány nép csillagkultusza ellen.[4a] Ugyanebből a szellemi forrásból szívta magába a zsidó nyelv és a zsidó tudomány iránti lelkesedését Apáczai Csere János is. Apáczai Csere Majmonidesz-értékelése nem volt kizárólagosan közvetlen élményének eredménye. Tanulmányainak hatása alatt is megerősödött benne a zsidó filozófus szellemi nagyságának tudata. Tudós pályájának kezdetén Fortius Joachimtól kapott ösztönzést, tőle tanulta, hogy az ékesszólás és a tudomány benső összefüggésében rejlik a maradandóság legfőbb kelléke. Mert egyébként »Ki volna az araboknál Koszus? Ki Sebhen Vajel? Ki a zsidóknál Esaiás? Ki a Majmonides? Ki Rabbi Dávid Kimchi? Az ő csergedező patak módon folyó ékes írások tette azt, hogy másoknál, kik dologgal rajtok nem alábbvalók, sokkal nagyobb méltóságba s kedvességbe legyenek«.[5] Empereur Constantinus hasonló irányban jelölte ki számára az érdeklődés útját: az ó-testamentum tartalmi lényegéhez a rabbinikus nyelven és irodalmon keresztül visz el az út. Apáczai Empereur De legibus Habraeorum forensibus c. művéből vetíti kortársai elé ezeket a sorokat: »Bizonyára csak az egy Majmonidesz is azon könyvében, melynek címe יד הזקה (Jad chazóka) a régiségek leírásával a szentkönyv megvilágítására oly fáklyát gyujtott, hogy csak ő maga is a rabbinus nyelv tanulmányozására serkentheti azoknak lelkét, kik csak megizelítették egynéhány kéziratát«.[6] Apáczai szerint Majmonidesz műveinek ismerete hozzátartozik a XVII. század kultúremberének szellemi állományához. Mint pedagógus az iskolából távozó tanítványokkal útravalóul megismertetné azokat a jeles írókat és bölcseket, akik a nagyság jogán követelik, hogy műveiket a kollégium falain túl is különös figyelemmel tanulmányozzák: »az én ítéletem szerint kiváltképen megérdemlik,

[4] L. Turóczi-Trostler József: Magyar Cartesianusok. Bp., 1933.: 17. l.

[4a] Vita triumphans... Amsterdam, 1688. 137. l.; Majm.-Klein: i. m. 161—168. l.

[5] Hegedüs István: Apáczai Csere János pedagógiai munkái. Bp., 1899. 53. l.

[6] U. o. 99. l.

hogy az ő bötsös könyveik olvastassanak... a Zsidók közzül: Abenezra, Rabbi Meir, mind a két Talmud. Az Arabjaiak közzül: Avicenna, R. Mózes, Avveroes, Algazel, Scharestanius sat«.[7] Apáczai hódoló magasztalással könyveli el az arabok felbecsülhetetlen szellemi teljesítményét, amellyel a görög filozófiát átmentették a nyugati kultúra ismerettudásába. A közvetítők seregszemléjében sorát ejti a zsidó filozófus értékelésének is: »Nem hozom föl ama nagy bölcsészt, jogászt és orvost R. Majmonidest, kinek, hogy mit köszön az arab irodalom, kleanthesi virrasztás alatt írt, bámulatos tudománytól duzzadó műve: Mórech hannebhókhim tanusítja«.[8]

Apáti Miklós és Apáczai Csere János szellemi leszármazottja volt Csécsi János, a sárospataki főiskola teológia-filozófia tanára. A zsidó történeti-művelődési-irodalmi régiségekről szóló rövid rendszerezésében lexikonszerűen tárgyalja a zsidó vallás téves hitelveit is. S ezek között a zsidók messiáshitét. De mintegy mentségükre felhozza, hogy álláspontjuk vállalásában nem következetesek. Ingadozásukat Majmonidesz igazolja: »Nec sibi constare Judaeos quidnam circa Messiam credant? ut patet vel ex solo Maimonide«. Csécsi pontos adatelemekből összeállítja a Szentföld szentségének tizenegy fokozatát is. A sorrendet a legáltalánosabb tétel vezeti be: a zsidók földje szentebb minden más földnél és az egyre kisebb körre szűkülő menetet a szentek szentélyére vonatkozó tilalom zárja be. Ebben az osztályozásban a talmud, Káró József és Majmonidesz áll ismeretadó forrásként mögötte. Úgyancsak Majmonidesz nyomán ismerteti a Jeruzsálem városára érvényes vallási rendelkezéseket, a zsinagógák építésének, lebontásának, látogatásának szabályait, a zsidó királyok családi, politikai, hadúri jogait s a főpapok hivatali kötelességeit. Néha közelebbről is megjelöli anyagának származásvidékét: »Maimonid: in Beth Hebechira Cap. I.« vagy »Maimonides in Cele Hammikdasch«.[9]

3. A magyar kultúrfolytonosság multjának a XIX. századba forduló pillanata Budai Ezsajás tudományos jóvoltából szinte hiánytalanul kínálta föl az irodalmi érdeklődés számára Majmonidesz közvetett megismerésének lehetőségét. Budai a tárgyilagosság osztómértékével közeledik a zsidó filozófus felé, hogy mint a debreceni ref. főiskolán a hittudomány és történelem tanára biztos pilléreken hidalhassa át hallgatóival a jelen időpontjának és a régi világnak távolát. Egyéni hozzászólás nélkül közli forrásainak megállapításait. De ha csak tényeket fűz is tényekhez s állít adatot

[7] Magyar Encyclopaedia. Győr, 1803. XXVI. l.

[8] Hegedüs i. m. 89. l.

[9] Csécsi János ifj.: Aphorismi in quibus antiquitates veterum Hebraeorum brevissime exhibentur. Bern. 1726. 43., 85., 87., 89., 91. l.

adat mellé, Majmonidesz-ismertetéséből kiérzik, hogy a felhasznált közhelyek magasztaló tartalmával egyetért: »R. Mosche (azaz Móses) Ben Majmon vagy a név kezdő betűi szerint megrövidítve Rambam, legismertebb neve szerint pedig Majmonides« Cordubában született, az arab Averroes tanítványa volt. Hitsorsosainak irigysége elől Egyiptomba menekült és ott Saladin szultán udvari orvosa lett. Alexandriában iskolát alapított s Kairóban halt meg 1205-ben. »Minden Sidó Tudósok között elsőnek lehet tenni, kihez fogható sem az előtt, sem azutánn nem vólt.« Anyanyelvén kívül chaldeai, török, méd és görög nyelven beszélt. Jártas volt a mathematicában, a peripatetikus filozófiában, az orvosi tudományban és a talmudban. »Innen van, hogy a Sidók, magasztalni akarván nyelvekenn Nagy Sasnak, Napkelet Ditsőségének és Napnyúgat Világának hívják... Ezenkívül azt mondják, hogy hozzá hasonló ember, Mósestől fogva nem volt a Világon.« E rövid életrajzi vázlat után Budai Majmonidesz tudományos munkájának eredményeit veszi számba és legjelentősebb műveinek néhány mondatba sűrített tartalmi kivonatát adja: 1. Világosítások (Commentarii 5). Ebben összeszedte és szabadon megitélte mindazt a tudományos állítást, amiket a misnára és a talmudra vonatkozólag írtak. 2. Jadchasaca vagy Erős kéz, máskép Mischne Torah vagyis második törvény. Ez tulajdonképen a talmud summás veleje. Azzal vádolták meg a zsidók, hogy benne a zsidó vallásról többet nyilvánított ki a keresztények előtt, mint kellett volna. 3. Moreh nevochim, deákul Doktor perlexorum. »Arról való tanítás, miképpen kelljen a Bibliában lévő szólás formáit, Parabolákat sat. mellyeket betü szerint nem vehetni, érteni és magyarázni. Mellesleg vagynak benne Theologiai és Philosophiai értekezések is. Irta Arabs nyelvenn, de Sidóra is, még életében megforditódott. Eleinte nagy lármát tsinált, de azutánn közönségesenn bévették a Sidók. Deákra Buxtorf forditotta.« 4. Sepher Hamnizvoth. Ebben a törvényparancsolatokat világosítja meg. 5. Aphorismorum medicinalium libri XXV, Galenustól. 6. De tuenda valetudine; Diaetetica. Ezt arab nyelven az egyiptomi szultán számára írta. Vannak egyéb munkái is, így arab és zsidó nyelven írt levelei.[10] Budai Ezsaiás Majmonideszen kívül hasonló részletességgel tájékoztat a többi zsidó tudósról is. Ép ezért munkáját kortársai a forrásértékek vonalán tartották számon. Varga István pl. bővebb ismeretszerzés végett Budai könyvére utalja olvasóit, amikor Ibn Ezra, Kimchi Dávid, R. Salamon Izsák Jarchi (Rasi), R. Levi Ben Gerson, R. Moses Ben Nachmann és Don Isac Abarbanel írásmagyarázó tevékenységét világítja meg.

A XVIII—XIX. századforduló időpontjában a magyar filozó-

[10] Budai Ezsaiás: Régi tudós világ históriája, Debrecen, 1802. 656. l.

fiai irodalom egyrészt vállalta az elmúlt évszázadok tartozásának kiegyenlítését: hozzáfogott a filozófiai elméletek történetének rendszeres feldolgozásához, másrészt lépést tartott az európai szellemi áramlatokkal és tudomást vett minden újabb jelenségről. Filozófiai íróink hosszabb-rövidebb átnézetekben összefoglalták a bölcselettudomány korszakait és szükségszerű követelményként útbaejtették a zsidó filozófia eredményeit is.

Ruszek József a zsidó irodalom filozófiai tartalmú műveitől megtagadja a bölcseleti jelleget, mert ha felfedezhetők is mélyebb gondolati elemek a biblia egyes könyveiben, igazi filozófiai rendszerre nem akadni bennük. Egyébként is: bibliai filozófusokról beszélni valójában csak fikció. A kaldeusok asztudománya hasonlóképen szűk szellemkörben mozog. S a bölcselet területét lényegében csak a csillagjóslás mestersége súrolja. A kaldeai csillagászok Cyrus hódításai nyomán perzsa tudósokkal érintkeztek, Nagy Sándor földrajzi és szellemi térfoglalásai révén pedig a görögök közé vegyültek és még Mahomet idejében is elevenen élt a tudományörökségük, de ekkor már szabiánusoknak nevezték őket. Ruszek »Majmonidesz tudós Rabinus More Neorchim«-jának gondolataival támogatja a maga kijelentéseit és a zsidó filozófus művének a szábeusok csillagkultuszával foglalkozó fejezeteire hivatkozik.[11]

Rozgonyi József a rendszerző tudós figyelmével köt ki Majmonidesz tudományos emlékének közelében. Filozófiatörténeti művében szinte maradék nélkül érinti a zsidó bölcselet jelenségeit. Ismerteti a ferizeusok, szadduceusok és esszénusok tanításait, részletezi Philo munkásságát, széles kedvvel mélyed el a kabbalizmus magyarázatába. A Jézus születése utáni zsidó filozófiának kettős ágát jelöli meg: az ezoterikus és az exoterikus irányt. Majmonidesz filozófiájának exoterikus jelleget tulajdonít: »Exotericam Judaeorum philosophiam discimus e scriptis seculi 12-mi, Judaei Moysis Majmonidis Medici et Philosophi subtilissimi, praesertim ex opere eius laudatissimo More Nevochim (Doktor perplexorum).« Rozgonyi ugyan szűk keretek között érinti a zsidó gondolkodó életének mozzanatit és mutat rá filozófiájának vezető eszméire, de még így is figyelemébresztő nyomatékkal közvetítette a magyar filozófiai-irodalmi köztudatba Majmonidesz alkotó nagyságának történeti szerepét: »Moyses Majmonides (Mosche ben Maimon) Judaeus, Cordubae in Hispania initio seculi 12-mi natus, Thophaili at Averrois discipulus. Muhamedanismi suspectus, in Urbem Aegypti Cajro transiit ibique in Aulam Sultani qua Medicus Aulicus receptus, invidia quorundam et Aulam et Scholam, in qua docuit Alexandrinam deserere coactus. Inter opera eius

[11] Ruszek József: A filozófiának rövid históriája. Veszprém, 1811. 17. l.

maxime celebratur: More Nevochim (Doctor perplexorum). Naturalem Theologiam pro summa habuit scientia, In Naturali Theologia a se scripta demonstravit Unitatem dei, docuit eius existentiam successione, praeterito et futuro carere, qualem existentiam exemplo formicae et horninis, huius, funem quemdam simul totum, istius, funem successive cernentis, illustravit. Deo attributa simplicitatis et puri amoris tribuit. Omnia Dei attributa negative concepit; in Malis nihil praeter negationem consideravit, quae proinde, cum Deus nonnisi realia producat, Deum auctorem habere nequeunt; inter reliqua affirmavit, summam Bonorum in Mundo summa Malorum esse maiorem«.[12] Rozgonyi József tudatosan iktathatta Majmonidesz ismertetésének végére a zsidó filozófus gondolatát a legfőbb jó és a legfőbb rossz viszonyáról, hogy ezzel mintegy rámutasson a majmonideszi szemlélet és a leibnizi Theodicea racionalista-optimista világképének belső összefüggésére.

Apáczai Csere János óta alig volt irodalmunkban elfogulatlanabb rajongója a héber költészetnek, mint Varga István, a debreceni ref. kollégium exegesis tanára. A vallástudomány hatalmas építményének minden szellemi és tárgyi összetevőjét ismeri, apparátusa meglepő gazdagsággal tájékoztat a hazai és a külföldi irodalom eredményeiről. A zsidó emlékekben nemcsak vallási adatgyűjteményt lát a hittudományi problémák tisztázására, hanem világirodalmi alkotásokat, amelyekben a vallási elem hangsúlyozottsága mellett a költői és esztétikai motivumok felismerése adja meg a tájékozódás irányát: »Aesthesist is lehet látni az Ó-Testamentomi Szent Irásokban. A természet nem tsak a Görög vagy Deák nyelvenn szép, hanem szép az a Zsidónn is; és, ha a Zsidó Poeta a természetet jól lefesti, miért ne volna a szinte oly szép, mint a Görögé vagy Deáké? Mutasson bár akármely pallérozott Nemzet az Ó-Testamentombann lévő Hymnusoknál, Énekeknél szebbeket, Felségesebbeket«.[13] Ennek a gondolatnak a hatása alatt közeledik a biblia könyvei felé s veti mérlegre a tudomány álláspontjának érveit. Gyakorlati életre mutató kitételekkel ugyan nem hajlítja el tudományos műveinek tartalmát és tárgyi kötöttségénél fogva nem kényszerül a zsidóság sorsát érintő kijelentésekre, mégis ott érezni munkáinak szellemi hátterében a zsidóságnak kijáró erkölcsi elismerést: »... akármely elvettetett állapotbann legyenek is a mai Sidók: de az Érdemes Nemzetek sorábann voltak ezek régenn; a legérdemesebbek voltak pedig azért, mert a tiszta Vallás, az egy Isten tiszteletét tanították«.[14] A zsidó eredetű mono-

[12] Rozgonyi József: Aphorismi Historiae philosophiae. Sárospatak, 1821. 97. 114. l.

[13] Varga István: Exegética Theologia. Debrecen. 1807. X. 1.

[14] Varga István: Az izraeliták régi rendtartásai és szokásai. Debrecen, 1818. IV. 1.

teisztikus vallástudat és az esztétikai bibliaszemlélet iránytűje mellett vetíti a tudomány színvonalára a zsidó irodalom tartalmát és történetét. Ismerettudásának bősége gátolja egyéni látásának erejét. Kiegyenlítés, kompromisszum helyett inkább a teológiai irodalom eredményeinek elfogulatlan és hiánytalan számontartását választja. Enciklopédikus anyaghalmozásában nevek kerülnek nevek mellé s hipotézisek állnak szemben tekintélyi érvekkel. Természetesen a források, idézetek, ráutalások özöne magával sodorja Majmonideszt is: »R. Mózes Ben Maimon, az első betűkből Rambamnak, másképpen Maimonidesnek neveződik. Ilyen munkájában: Doctor Perplexorum, Morah Nebocim, a Grammaticára is hallagatott, ámbár a Metaphisicai subtilitásokat is igen gyakrann bévitte a Bibliába. A XII. Százbann született Cordubábann.«[15] Varga István nemcsak a zsidó tudósok sorában tartja számon Majmonideszt. A zsidó filozófus átfogó értékeinek kisebb területén is rámutat egyetemes hatásának jelentőségére: A zsidó régiségtudomány rendszerének kiépítésében jelentékeny része volt, mert ez a tudomány-ág tárgyi tartalmában »készítődött az Ó és Ujj Testamentomi Szent Irásokból, az Apocryphus könyvekből, a Josef és Philó Sidó irók munkáiból, a Thalmudból, a Maimonides és egyébb Sidók Ritualis Irásaikból.«[16] Varga szerint a bibliai könyvek keletkezésének időpontját nehéz megállapítani, mivel a szövegek kézirati régisége nem határozható meg. A régmúlt századokból nem maradtak fenn kéziratok, egyrészt mert a talmud rendelkezése szerint az elnyütt példányokat meg kellett semmisíteni, másrészt mert a zsidó könyvtárak számára nemigen iratták le a szövegeket. A XII. század azonban új korszakot nyit: »... tudós Sidók állottak elő, úgymint: Aben Esra, Jarchi, Maimonides, Kimchi. A Keresztyének is részt vettek a Sidó Literáturábann, mely ezen Rabbik által kezdett virágozni...«[17] A zsidó tudomány európai fellendülése végső fokon az arabok ellenséges magatartására vezethető vissza. A XI. század közepén a keleti zsidók egyrésze nyugat felé szivárgása útján spanyol földön telepedett meg »mely ország azólta hazájává lett az Ó Testamentom Kritikai Tudományának és a legcorrigáltabb Ó Testamentomi Manuscriptumoknak. Innen által ment ez a tudomány azután Német és Olasz országba is. Majmonides Cordubából való, ki azután Egyiptomba lakott. 1201 vagy 1205. Salamon Jarchi Trierből való, 1180, vagy 1211. és Dávid Kimchi. 1240. mint

[15] Varga István: Az új testamentomi szent írásoknak critica históriája... Debrecen, 1816. 211. l.

[16] Varga István: Az izraeliták régi rendtartásai és szokásai. Debrecen, 1818. 12. l.

[17] Varga István: Exegética Theologia... Debrecen, 1807. 144. l.

tudós és Kritikus esmérői a Bibliának elő állottak.«[18] A külső kapcsolatokon kívül Varga rendszerezése egyhelyütt Majmonidesz More Nevuchimjának tartalmával is érintkezésbe kerül. Találkozásuk pontja: a tammuz hónap nevének magyarázata. A magyar iró hivatkozik Ezékielre (8, 14.): a próféta könyvében Tamuz a szivek bálványa, akit az asszonyok sírással és kiáltással tiszteltek; felemlíti Hieronymust: az egyházatya Tamuzt Adonis-szal azonosítja, mert a féniciai eredetű adon szó jelentése az úr fogalmát fedi és szerinte azért nevezték el június havát tammuznak, mivel Adonis ünnepe erre a hónapra esett. A forráshelyek sorát Majmuni zárja be: »Mózes Majmonides, a Sábiusok Traditziója szerént, a Thammuzt Bálvány Papnak tartja, a kit a Királyja megöletett azért, mert az Égi testek tiszteletét tanitotta.«[19] A Majmonideszre való utalás világosan céloz a zsidó filozófus More Nevuchimjának III. 29. fejezetére, melyben részletesen tárgyalja az Ali Ibn Vachschija szerkesztette műnek, a Nabbatäusok földmivelése c. munkának pogány vallási hagyományait.[20]

A magyarországi katolikus hittudomány Horváth János veszprémi kanonok szerkesztette folyóirata, az Egyházi Értekezések és Tudosítások, a vallástudományi problémák fejtegetése során állandó érintkezést tart fenn a zsidó irodalommal. A házasság egyházjogi kérdéséről szóló tanulmány szerzője Mózestől Rabbi Schaman Bar Abbaig (in Gemara Babylon ad lit. Sanhedrin c. 2.) és Gamaliéltől Philon át Majmonideszig szóhoz juttatja a zsidó tudomány minden fontosabb vonatkozó művét. A válólevélről fennmaradt egyházjogi rendelkezések ismertetését Mózes törvényén kezdi. Mózes a nő elbocsátását csupán »jervath dábbár«-ért, a Vulgata szerint propter aliquam foeditatem, Káldi szerint pedig rútságáért engedte meg. A szentírási törvény értelméből kiviláglik, hogy Mózes intézkedésével a férfiak önkényét akarta korlátozni. Mivel a Septuaginta és Tertullianus megjelölése homályos, leghelyesebb nyomozni a kifejezés fogalmi tartalmát. A herváth szó 29-szer fordul elő Mózes könyveiben és 27-szer tisztátalan, a szemérmetességgel ellenkező cselekedetet jelent. Ugyanerre az értelmezésre vezet a szó gyökere is, mert »herváth a hera in Pihel gyökérszóból származik« és annyit tesz, mint megmeztelenítvén, felfödözvén. Innen hervath dabhar nem egyéb, mint: a házasságtörés utálatosságában találtatott. Ezért mondja Rabbi Jochanan

[18] U. o. 168. l.

[19] Varga István: Az izraeliták régi rendtartásai és szokásai. Debrecen, 1818. 317. l. V. ö. Bod Péter: Szent Irás értelmére vezérlő Magyar Leksikon... Győr, 1746. 270. l.

[20] Majmonidesz—Klein Mór: A tévelygők útmutatója. III. Nagybecskerek, 1890. 173. l.

(Gittin cap. 9. halac. ult.), hogy válólevelet csak paráználkodásért szabad adni »amiben vele Maimonides is (in Gerushim cap. 10) és Eliezer (in Gitten) az első feleségre nézve megegyeznek.«[21] Sztrókay Antal is a házassági törvényekről és szertartásokról szóló elmélettörténeti értekezésében úgy tekinti »a zsidó írókat... mint a régi bölcselkedésnek kútfejeit«. Mózes, Rabbi Gerson, Hillél, Sammaj, Josephus Flavius, Majmonidesz házassági viszonyokat szabályozó véleményével igazolja, »mikép vették által s hozták gyakorlatba a zsidóktól, noha módosítva, az utónemzetek a házassági törvények, szertartások és viszonyok eszméit.« Pl. »Majmon Mózes a válásokról írt munkája második részének negyedik fejezetében a most szokásban lévő válólevél írszerének mintáját... adja elő«.[21a] Majmonidesz prófécia-elméletének érdekes visszhangját kell felfedeznünk a Vallási és Egyházi Tár egyik, A jövendölésekről általában c. cikkének gondolati tartalmában. A szerző megállapítása szerint a próféták beszédmódja költészeti, s főleg a keleti, különösen pedig a zsidó költészet szabályait követi. A prófétálás fokozatai: az isteni megszólítás, a jövendő látomásszerű feltünése, az álom, égi szózat, belső isteni megnyilatkozás... A prófétai jelképes cselekedetek értelmezésében a tudósok felfogása eltérő. Majmonidesz azok sorában foglal helyet, akik paraboláknak minősítik a próféták szimbolikus cselekedeteit.[22]

A magyar orvostudomány sem hagyta figyelmen kívül Majmonidesz műveit. Böhm Károly egyetemi tanár A népességről szóló tanulmányában megállapítja, hogy a terhes asszonyok iránt megnyilvánuló kiméle általános jelenség volt minden időben. A zsidó felfogás is erről a rendkívüli tiszteletről tanuskodik, mivel »a Zsidók még a disznóhússal való élést is megengedték terheseiknek, amint ezt Majmonidesnél olvashatni«. Népegészségügyi szempontból szükségesnek tartja, hogy az államhatalom gondoskodjék a lakosság élelmezéséről, az élelmiszerek mértékéről, áráról, a gabona tartalékolásáról. Ez a követelmény már a legrégibb időben is fennállott. A zsidó törvények megállapították a tilalmas ételeket. A tiltott eledelekről rendelkező 28 törvény Mózes könyveiben olvasható. »Mi módon büntettettek pedig ezeknél az eledelhamisitók? Majmonides irja le.«[23]

A magyar Majmonidesz-vonatkozások átnézete Eötvös József irodalmi munkásságával is tart fenn kapcsolatot. A nagy magyar

[21] Egyházi Értekezések és Tudósítások. 1822. 112. l.

[21a] A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei. V. kötet. 1838—1840. II. Buda, 1842. 322. l.

[22] Vallási és Egyházi Tár. 1839. XIII. 76. l. — More Nev. II. XXXVIII—XLVI.

[23] Tudományos Gyüjtemény. 1834. XI. 67., XII. 70. l.

író és államférfi A zsidók emancipátió-járól szóló tanulmányában többször említi a zsidó filozófust, jóllehet Majmonidesz-ismeretét csak kerülővel hódította meg: adatai és forrásidézetei között jut hanghoz egy-egy Majmonidesz-kitétel. Idézi Anton Theodor Hartmann emancipációellenes művét, amelyben a szerző Majmonideszre hivatkozva, bélyegzi meg a zsidóknak a polgári társadalomban »elfogadhatatlan« vallási nézeteit; közli Creuzenach állitását: Majmonidesz More Nevuchim-jában a talmud ellenzőjének mutatkozik; s felhasználja Jost nyilatkozatát: Majmonidesz munkái is igazolják a talmud helyes értékelésének formáját.[24] Almási Balogh Sámuel is közvetett úton érinti Majmonidesz szellemi világát. H. C. W. Sigwart: Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert mit Beziehung auf ältere und neuere Ansichten (Tubingen, 1839) c. művének ismertetésében kiemeli, hogy a szerző a kabbala, Majmonidesz és az új-platonizmus hatását igyekszik kimutatni Spinoza filozófiájában.[25]

A múlt század negyvenes éveiben meginduló magyarnyelvű zsidó irodalom területén a szellemi és tárgyi mozzanatok önként adódó követelményére egyre sűrűbben bukkan föl Majmonidesz neve.[26] Magyar-zsidó íróink közül Bloch Móric idézte elsőnek magyar nyelven a zsidó filozófus emlékét. A zsidókról c. emancipációs iratában visszapillant a zsidó tudományok multjára. S a cordovai spanyol-arab korszak nagy zsidó gondolkodóját így jellemzi: »A tudományokat akkor időben dicsőitő férfiak között Avaroës halhatlan tanítványát Maimonidest leg és legelől kell neveznünk. A hittanban és bölcselkedésben egyaránt kitünő, a kettő összehangoztatását megkisértette és e törekvést a »Tébolygók kalauza« című munkájában az utókornak megtartotta.« A hatása rendkívüli volt: »Majmonides körül számtalan tudósok csoportoztak«, akik héber és arab nyelven íriák műveiket. A zsidó hitelvek rendezése terén nagy érdemeket szerzett: Amint a hittudósok előtt a vallás gyarapítását kivánták, úgy később a hittételek kevesbítésén fáradoztak. »Ugyanis Maimonides és Albo az első 13 a másik 3 alaphitcikkelyt állapitván meg, a fontos és nem fontos, a lényeges és nem lényeges közti választhatás eszméjét hatalmasan megpendítették«.[27] Schwab Arsz'án A zsidók c. röpirat-kiadványának szövege is Bloch Móric nyelvén szólalt meg magyarul. A könyv több ízben hívja segítségül Majmonidesz tekintélyét: A messiáshit nem tartozik a zsidó vallás alaptételeihez. »Még

[24] Budapesti Szemle. 1840. II. 136., 142., 143. l.

[25] Tudománytár. Literatura. 1841. 31. l.

[26] Bloch Móric: Mózes öt könyve. Buda, 1840—1841. A bibliafordítás szövegmagyarázó jegyzeteiben.

[27] A zsidókról. Pest, 1840. 29.

Majmonides is megvallja, hogy e hit cikkeknél sok tetszet szerinti, sok személyeges csuszott be, az egésznél pedig nem a világi birodalom helyre állítása van kitűzve, hanem Isten országának megalapítása...« A talmudban nincsenek keresztény-gyűlölő kijelentések: »... ezért tanítja Majmonides is az ő Jad-Hachazakah-jában: hol mint tudva van, nem saját véleményét s nézeteit, hanem egyedül a Thalmudnak tiszta eredményét állítja föl szabályos rendszerben, hogy olly (a hét noachidi parancsolatot megtartó) Ger Tósev a jámborok s hívőkhez tartozik, kik az örök boldogságban részesülendők (Hilchut Melachim 8. 11. Issure Biah 14. 7.).« A talmud nem csalhatatlan forrás. Benne különböző korok vegyes szellemi terméke halmozódik föl. Tudományos kérdésekben el is térhettek tőle: »Mi gondos hüséggel tartja magát a hires Majmonides Jad-hachazákah czimü munkájában, mellyben az egyházi szertartásokat fejtegeti, a Thalmudból származtatott eredményekhez és mennyire Moreh Nebuchim czimü munkájában, hol a Mosaicus hittudomány legfontosb tárgyait, alapelveit kutatja.«[28] Rosenthal Móric csak egy pillanatra áll meg Majmonidesz öröksége mellett. Kiméletlen követeléssel sürgeti az emancipáció felé közeledő zsidó nemzedék vallási életének átalakítását. A zsinagógai szokásformák módosításától várja, hogy a templomi hangulat átszineződjék: »A meimonidesi törvénykivonat, ezen czim alatt: »Jad hachasakka« az az: erős hatalom, minden tekintetben ritka mesterm ű, s a »Corpus Juris«-nál nem alább való; hanem abbul tárgyakat kiválasztani, s az egész szónoklat alatt a felől nyilvánosan értekezni... igen háládatlan s igen czélszerűtlen munka«.[28a]

*

Majmonidesz magyarországi életének új fejezetét vezeti be az 1834. esztendő. Ez az év a zsidó filozófus magyar nyelvű jelentkezésének legkorábbi időpontja. Csakhogy: a hazai szólásformák nem vallásfilozófiai művének hangját oldották meg, hanem csak hitigazságokat rendszerező elvei elől távolították el a megismerés akadályait. Majmonidesz a Szanhedrin traktusához írt misna-kommentárjának Chelek szakaszában rakta le a zsidó vallás 13 hitcikkének alapjait. S ezek a hitszabályok Buxtorf egyik

[28] Schwab Arszlán. A zsidók. Magyarúl közlötte Bloch Móritz. Buda, 1840. 18., 35., 43., 49. l.

[28a] A zsidó és a korszellem Európában. Pest, 1841. 69. l.

függetlenül, minden rabbii bilincstől megszabadulva okoskodik ő

művének fordításában jelentek meg először magyarul. A könyv a zsidók titkos szertartásait ismerteti s a talmudból közölt részletek támogatása mellett a kuriozumok irányába élezi ki és hajlítja el a zsidó szokások bemutatását. Ebből a sivár környezetből szinte társtalan komolysággal emelkedik ki Majmonidesz nevének említése nélkül a 13 pont: »Egy igaz és tökéletes hitnél fogva hiszem, hogy az Isten minden teremtmény alkotója, igazgatója és megtartója, hogy ő mindég munkás volt, most is az és örökké az fog maradni...«[29] Rövidesen zsidó liturgiánk rendszerének kegyelméből zsidó hangok szomszédságában is megszólalt a Majmoni hitelvek magyar szövegmása a Rosenthal—Bloch-féle első magyar-fordításos imakönyv lapjain.[30] És mintha a magyar zsidóság kultúrtörekvéseinek küszöbén Majmonidesz tekintélyének ajánló segítségét vette volna igénybe: az első magyar-zsidó naptár és évkönyv is tartalmi keretébe iktatta a 13 hitcikket. Ebben a kiadványban Szegfy Mór verses formájú átköltése segítette magyar múlthoz Majmonidesz tanításait.[31]

Budapest. **Dr. Zsoldos Jenő.**

---

[29] A Zsidó Nemzet történetei és ritka szokásai magyarosítva. Pest, 1834. 102. l. — Egy-két Majmonidesz-idézet magyar nyelvű fordítása már előbb is megjelent: A Zsidóknak szokási és szertartási, melyeket ugyan a zsidóságból megtért doktor Medicei Pál olasz nyelven kiadott, és azon nyelvből deákra fordított első Remete Sz. Pál szerzetesbéli T. P. Rosthy Miklós. Mostan pedig Magyar nyelvre által-tette és a zsidó talmudból és egyebünnen kiszedegetett némely szép toldalékkal megbővitette egy Pétsi Püspöki Megyéből való Pap. Pécsett, 1783. — A More Nevuchim első magyar fordítását Bauer Márkfi Hermann akarta kiadni. Erre vall a következő aláírási felszólítás: »... a lelkes és szorgalmas szerzőnél kéziratban és munkában vannak Job és Salamon mondásainak Maimonicles (így!) híres művének: »Moze (így!) Nebukim« fordításai, mellyeknek kiadását a közönség részvététől feltételezi.« Hirnök. 1840. 97. sz.

[30] Izrael könyörgései. Fordította Rosenthal Móric. Kijavította Bloch Móric. Pozsony, 1841. I. 173. l.

[31] Első magyar zsidó naptár és évkönyv. 1848-ik szökőévre. Pest, 1848. 94. l.

A zsidók köz- és magánjoga Magyarországon a honfoglalástól napjainkig.

Szt. István[1] — Magyarországnak ezeréves alkotmányát megalapozó első keresztény királya — a zsidók köz- és magánjogát Magyarországon tudatosan és szándékosan nem korlátozta, tudatosan és szándékosan nem tiltotta el a zsidó vallás szabad gyakorlatát;[2] — a szentistváni alkotmánynak ezt a negatív, de alapvető tételét Szt. István utódai[3] is tiszteletben tartották és meg is valósították.

Szt. István halála után[4] 23 éven át Magyarország külföldi hadak és belföldi egyenetlenségek okozta elkeseredett harcok színtere volt. A pártoskodás és gyűlölet, testvérharc és uralomvágy gyakran tultette magát törvényen, jogon, de a zsidók köz- és magánjogát, a zsidó vallás szabad gyakorlatát még e harcok alatt sem korlátozták.

A Corpus Juris Hungarici ennek megcáfolhatatlan bizonyítékát szolgáltatja. Szt. István dekrétomait ugyanis a Corpus Juris Hungariciban

I. Endre »parancsolatja, vagy rendelései«

követik, aki megparancsolta, hogy

> **»minden magyar, vagy jövevény Magyarországon, aki a scythiai pogány szokást el nem hagyja, Jézus Krisztus igaz vallására vissza nem tér és nem hallgat a szent törvényekre, melyet a dicsőséges István király adott vala, feje és jószága vesztével bűnhődjék.«**

A legsúlyosabb büntetéssel sújtotta tehát I. Endre azokat, akik az ősi (pogány) valláshoz ragaszkodtak, vagy abba visszaestek, de nem érinti, szóval sem említi a zsidókat, a zsidó vallás szabad gyakorlatát; holott — I. Endre 1046-tól 1060-ig uralkodott — az ő uralkodása alatt Európaszerte még csak fokozódott a

[1] Géza fejedelem és Sarolta fia, született 977. évben, meghalt 1038. aug. 15.

[2] L. Dr. Stein Artúr: Szt. István és a zsidók.

[3] Péter (1038—1041), Aba Sámuel (1041—1044), Péter másodszor (1044—1046), I. Endre (1046—1060), I. Béla (1060—1063), Salamon (1063—1074), Géza (1075—1077).

[4] 1038. évben halt meg.

zsidóüldözés és a zsidók köz- és magánjogát Európaszerte mindinkább korlátozták. Ha ennek ellenére sem hozott törvényt a Magyarországon nagy számban élt zsidók ellen; sőt annak ellenére sem, hogy az ősi (pogány) vallás követését a legszigorúbb büntetéssel sújtotta: nyilvánvaló, hogy I. Endre — híven Szt. Istvánhoz — ugyancsak tudatosan és szándékosan nem tiltotta a zsidó vallás szabad gyakorlatát, nem korlátozta a zsidók köz- és magánjogát.

Sőt, adat van arra, hogy Szt. István és utódai alatt a zsidók jogkorlátozás helyett kiváltságos helyzetben voltak; így, a zsidó hitközségeknek vallási ügyekben autonóm jog- és hatáskörük lehetett. Dr. Kohn Sámuel[5] részletesen elmondja[6] és közli az esetre vonatkozó bizonyítékokat: 1050. táján történt, hogy külföldi keresekedők péntek este oly időben érkeztek a Duna melletti városba, — valószínűleg Esztergomba — amikor már a szombat beállott volt. A szombati istentiszteleten nem vehettek részt; majd a szombat elmúltával összeült a zsidó bíróság, hogy ítélkezzék felettük a szombat megszegésének súlyos bűncselekménye miatt. Vádlottak azzal védekeztek, hogy a kocsi rúdja eltörött és ez okozta azt, hogy szombat beállta után érkeztek a városba. A bíróság nem állapíthatta meg a szándékosságot, a védekezést enyhítő körülményként mérlegelte és ezért enyhén, de még így is elég súlyos büntetéssel sújtotta őket.

Ebből az esetből megállapíthatónak látszik, hogy vallási ügyekben autonóm jog- és hatáskörrel rendelkeztek a zsidók Szt. István és közvetlen utódai alatt és ezen autonómián belül megillette őket a bíráskodási jog is, sőt büntetést is szabhattak ki. Hogy ez jelentős kiváltság, ennek bizonyítására elegendő arra hivatkozni, hogy pl. ma az elismert és bevett izraelita hitfelekezetnek nincs joga büntetést kiszabni még vallási ügyekben sem a hitfelekezet tagjaira.

Egyes történetírók szerint ugyan már I. Béla korlátozta volna a zsidók jogát. Szerintük I. Béla zsidóellenes és jogkorlátozó tendenciával helyezte volna át vasárnapról a vásárokat szombati napra. Ezt Fessler[7] a következőképen adja elő: Der innere Handel wurde durch zahlreiche Märkte befördert; denn nicht nur königliche Burgen, Städte und Marktflecken hatten jährlich eine Anzahl grösserer Märkte, sondern auch Abteyen von Königen Marktberechtigkeit verliehen. So der Pécs-Várader Abtey vom

[5] A pesti izr. hitk. főrabbija volt.

[6] A zsidók története Magyarországon c. művében.

[7] Dr. I. A. Fessler: Die Geschichten der Ungern und ihrer Landsassen I. 609. o.

Könige Stephan zwey Mal in der Woche, des Sonntags und Mitwochs.[a] Den ansehnlichsten Gewinn von dem innern und auswärtigen Handel zogen die Juden und die Ismaeliten, oder asiatische Bulgaren, der Lehre Mohameds anhängend, desswegen auch Sarazenen genannt[c] um die Ersten wenigstens in dem Besitze des Innern Handels zu beschränken, verlegte König Béla alle Märkte des Landes von dem Sonntage auf den Sonnabend.[b] Ladislaw und Coloman fanden noch wichtigere Einschränkungen für bejde Handelsleute und mehrere Verfügungen über den Handel im Allgemeinen nöthig.«

Átveszi ezt nagy tudósunk, Hóman Bálint is, de tudva, hogy ez a zsidóellenes tendencia objective nem helytálló, a következőként egészíti ki: »I. Béla a vasárnapi vásárt a vasárnapi munkaszünet biztosítására és a zsidó kereskedők távoltartása végett szombatra tette át.« (Magyar Történet, 257. o.).

Azonban I. Béla ezen intézkedésének tévesen tulajdonítanak zsidóellenes tendenciát. Mert ahhoz, hogy a vásárnak vasárnapról szombatra való áttételében zsidóellenes tendenciát láthassunk: két előfeltételnek kellett volna fennforogni. Először is annak, hogy minden zsidó kereskedő szombattartó lett légyen; és másodszor: minden vásárt — nemcsak a vasárnapit — kellett volna szombatra áthelyezni I. Bélának. Mert, ha I. Béla idejében voltak szombatot nem tartó zsidó kereskedők is, — hiszen voltak vegyesházasságban élt zsidók, bizonyára akadtak szombatszegő zsidók is — úgy ez esetben ez az intézkedés csak a szombattartó zsidók ellen irányulhatott, mert a szombatot nem tartó zsidó kereskedőket ez az intézkedés nem akadályozta meg abban, hogy a szombati vásáron résztvegyenek ezután is. Ami azonban még fontosabb: I. Béla csak a vasárnapi vásárt helyezte át szombatra, de a szerdai vásárt változatlanul meghagyta. Már pedig, hogy a vasárnapon kívül más napon is voltak vásárok, bizonyítja a pécsváradi apátságnak vasárnapi és szerdai vásári engedélye, amit fentebbi idézetében Fessler is megemlít. Eszerint I. Béla intézkedésének két része volt. Az egyik, hogy a vasárnapi vásárt áthelyezte, a másik, hogy szombati napra helyezte át. De sem az egyikből, sem a másikból nem lehet zsidóellenes tendenciára következtetni. Mert abból, hogy csak a vasárnapi vásárt helyezte át más napra, csak az a következtetés vonható le, hogy ennek az intézkedésnek csak a vasárnapi munkaszünet biztosítása volt a célja, nem pedig zsidók

a) Turotz P. II. c. 45.

b) Stiftungsurkunde bey Koller hist. Episcopat Quinqe eccles. T. I. p. 78.

c) Engel: Geschichte des Ungr. Reiches Thl. I. S. 253. ff.

jogának korlátozása. Annak pedig, hogy szombati napra helyezte át a vasárnapi vásárt, szintén nem tulajdonítható zsidóellenesség. És pedig azért, mert a hét közepén — szerdai napon — volt az egyik vásár, tehát logikus volt, vagy a hét elejére, vagy a hét végére helyezni a második vásári napot; miután pedig a vasárnapi vásárt I. Béla mindenképen meg akarta szüntetni a vasárnapi munkaszünet biztosítására, ezért a hétvégi napra — ezen a napon van a hangsúly és nem a zsidók munkaszüneti napján, a szombaton — helyezte át a vasárnapi vásárt. És végül: ha I. Bélának valóban az lett volna a szándéka és célja, hogy a zsidó kereskedőket távoltartsa a vásároktól, ugyan miért ne tiltotta és ne tilthatta volna el nyiltan és kifejezetten a zsidókat a vásároktól?

Miért is legfeljebb csak arról lehet szó, hogy I. Béla nem gondolt, vagy nem volt tekintettel arra, hogy a vasárnapi vásárnak szombatra való áthelyezése miatt a szombati vásárokon a szombattartó zsidók nem vehettek részt.

I. Béla ezen intézkedésébe tehát zsidóellenes tendencia nem magyarázható. Ez az intézkedés megfelelt Szt. Ágoston Civitas Dei-jében a középkori keresztény államok részére megállapított szabálynak, hogy vasárnap (és ünnepnapokon) árulni nem szabad. Deák Farkas »A nemzetgazdaság története« c. művében írja: »tévedést követne el azonban, ki régi történetünkben a mostan divatos nemzetgazdasági elvek uralkodását keresné, mintha például őseink egy része phisiocrata lett volna, másrésze a merkantilizmus elvét vallotta volna.« Így vagyunk a zsidóellenes tendenciával is: a korszellemnek megfelelően ott is belemagyaráznák, ahol ennek mi alapja sincs.

Mert sem Szt. István, sem közvetlen utódai 1092-ig a zsidók köz- és magánjogát nem korlátozták, a zsidó vallás szabad gyakorlatát nem akadályozták.

II.

1092-ig nem is fordul elő a »zsidó« szó a Corpus Juris Hungariciban; 1092-ig nincs is semmi jogkorlátozó intézkedés a magyar törvénytárban a zsidókkal szemben. Szt. László[8] dekrétomainak három könyve közül az elsőben van először szó zsidókról és a dekrétom első könyve két fejezetben tartalmaz intézkedést a zsidókra vonatkozólag. E két fejezeten kívül Szt. László dekrétomainak három könyvében sincs többé szó zsidókról.

Szt. László dekrétomainak első könyve bevezetésében elmondja, hogy az 1092. évben

[8] Szt. László 1046 táján született Lengyelországban és 1077-től 1095-ben bekövetkezett haláláig uralkodott, I. Béla fia volt.

»május hava 20. napján lőn szent zsinat Szabolcs városában,[9] melyet a magyarok nagy keresztyén királya László, ült vala országának valamennyi főpapjával és apáturával és minden jobbjaival mind az egész papság és a nép jelenlétében. Amely zsinat szerze törvény szerint és dicséretesen ily végzéseket.«

E bevezetés után az első könyv 42 fejezetben tartalmazza a végzéseket. E 42 fejezet közül kettő: a 10. és 26. intézkedik a zsidókról.

Szól pedig a 10. fejezet

»A zsidókról, ha keresztyén asszonyt vesznek társul magukhoz«

és intézkedik ekként:

»Ha zsidó keresztyén asszonyt veszen társul magához, vagy valamely keresztyén személyt szolgaságban tart az ő házánál, vegyék el tőle és adják vissza annak szabadságát, aki pedig eladta volt, attól az árát vegyék el és legyen az a püspök jövedelme.«

A 26. fejezet pedig szól

»Arról, ha zsidó ünnepnapon dolgozik«

és intézkedik ekként

»Ha valaki vasárnap vagy nagyobb ünnepen zsidót talál munkában, tehát, hogy a keresztyénség meg ne botránkozzék, valamely szerszámmal a zsidó dolgozott, azt veszítse el.«

A 10. fejezet ezek szerint kettős intézkedést tartalmaz a zsidókra vonatkozólag: az első elrendeli, hogy, ha zsidó (férfi) keresztyén[10] asszonyt veszen társul magához, vegyék azt el tőle;

[9] Szabolcs est urbicola in regione Nyir, ultra Tibiscum: ab ea nomen comitatui. (Péterffy: Sacra concilia I. 14.) — »Sämtliche Bischöfe, Aebte und Magnaten mussten sich daher auf des Königs Geheiss am linken Theissufer, eine Meile oberhalb Tokaj, auf der Szaboleser Burg, die jetzt in Ruinen liegt, einstellen...« (Dr. I. A. Fessler: Die Geschichten Ungern und Ihrer Landsassen. I. 491. o.)

[10] A Corpus Juris Hungarici fordítása »keresztyén«-nek írja, ezért írom én is így; ott, ahol az általam idézettek »keresztény«-t írnak, természetesen én is így idézem.

a másik pedig, hogy ha zsidó valamely keresztyén személyt szolgaságban tart az ő házánál, adják vissza annak szabadságát.

Ami az elsőt illeti: a latin szöveg szerint kétségtelenül feleségről van szó (Si judaei uxores christianas sibi associaverint), míg a magyar fordítás: Ha zsidó keresztyén asszonyt veszen társul magához — nem ilyen szabatos. Annál inkább feltűnő ez az eltérés, mert Szt. László dekrétomainak ugyanezen első könyve a 2. fejezetben szól a papokról, akik szolgálólányt vesznek feleségül és ott az »uxores .... associaverint« kitételt így fordítja: »vette társul magához feleség gyanánt«, tehát az uxort itt helyesen fordítja »feleség«-nek. — Amint később látni fogjuk, ezen helytelen fordításból téves következtetéseket vontak le.

III.

Szembetűnő és magyarázatra szorul az is: miért, hogy Szt. László csak arról az esetről intézkedik, amikor zsidó (férfi) keresztyén asszonyt veszen feleségül és miért nem arról is, ha keresztyén férfi vesz el zsidó nőt feleségül? Miért tiltja az egyiket kifejezetten és miért mellőzi elhallgatással a másikat?

A válasz egyszerűnek és kézenfekvőnek látszik: voltak keresztyén egyházi zsinatok, amelyek ekként intézkedtek — tiltották keresztyén nőnek pogány és szakadár férfiúval való házasságát, de szóval sem említették azt az esetet, ha keresztyén férfi vesz feleségül pogány vagy szakadár nőt —: Szt. László pedig ezen keresztyén zsinatok határozatát tartotta szem előtt és intézkedett ezeknek megfelelően csak arról az esetről, ha zsidó férfi keresztyén nőt veszen társul magához.

Ez a válasz és magyarázat azonban történeti és egyházjogi szempontból nem kielégítő. Ugyanis: csak az első századok keresztyén zsinatai hoztak ilyen felemás határozatokat, azonban a zsidó-keresztyén házasságok tilalmát — az egy elviraitól[11] kivéve — még csak szóval sem érintik ezek a zsinatok sem. Egyébként is: ez a magyarázat sem ad végleges választ a felvetett kérdésre, legfeljebb csak Szt. Lászlóról áthárítja a kérdést az első keresztyén zsinatokra: miért, hogy az első századok zsinatai csak a keresztyén nő ilyen házasságáról intézkednek kifejezetten és miért mellőzik a keresztyén férfi ilyen házasságát hallgatással, különösen pedig a zsidókkal való házasságát még ebben a felemás formában is? És mert mindez egyébként is csak az első keresztyén zsinatokra vonatkozik, a későbbi — de még mindig Szt. László előtti — zsinatok pedig már mindkét nembeli keresztyénekre

[11] Az elvirai zsinatot a IV. században tartották.

vonatkozólag mondják ki a tilalmat, marad az a kérdés is: miért, hogy Szt. László a tőle időben távolabb eső keresztyén zsinatok határozatait tartotta szem előtt és miért nem a hozzá időben közelebbi zsinatoknak férfiakra és nőkre egyaránt vonatkozó, amellett a zsidókra is kiterjedő tilalmát vette figyelembe akkor, amikor a zsidó-keresztyén házasságokról intézkedni szükségesnek tartotta?

IV.

És itt már megállapítandónak mutatkozik, hogy Jézus a hagyományhű (talmudi) zsidó állásponttal szemben a házasságot felbonthatatlannak jelentette ki:[12] »Megmondatott régen az: valaki elbocsátja az ő feleségét, adjon neki elválásáról bizonyságlevelet. Én pedig azt mondom néktek: aki elbocsátandja feleségét — paráznaság okán kívül — paráznává teszi azt.« Idetartozik Máté 19. 3—9 és Márk 10, 4 is, ahol el van mondva, hogy a farizeusok[13] azon kérdésére, hogy Mózes megengedte a válást,[14] Jézus azt válaszolta: »A ti szivetek keménységéért írta Mózes nektek a parancsolatokat. A teremtésnek pedig kezdetiben férfit és asszonyt teremtett az Isten. Annak okáért elhagyja az ember apját és anyját és ragaszkodik feleségéhez.[15] És akik ketten voltak, egy test lésznek. Azért ezek nem kettők többé, hanem egy test. Amit azért Isten egybeszerkesztett, azt ember el ne válassza«.[16]

A zsidóságnak a házasságra vonatkozó egyéb szabályait azonban Jézus nem érintette. »Az első keresztyén egyház e részben tökéletes szabadsággal bírt, mert erre nézve sem a keresztyén vallás alapítója, sem annak első hírdetői semmi bizonyosat nem határoztak. És csakugyan, annak, hogy a házasságnak egyházilag kellene köttetnie s hogy a házasság érvényessége az egyházi férfiak általi összeadást feltételezné, az egész új szövetségben semmi nyomára sem akadunk« — »írta Egy pap 1871. évben« Az egyház és a házasság c. füzetében. Holott ez természetes, mert ie tekintetben a zsidók előírásait ismerték el kötelezőknek.

12 Máté 5, 31.

13 A rabbinizmus hívei.

14 Ótestamentum V. 24. 1—4.

15 Ótestamentum I. 1, 27. 2, 21.

16 Jézus ezen tanítása teljesen azonos Sammaj iskolájának álláspontjával, amelyet a Talmud Gitin traktátusának utolsó misnája ismertet, csak az ótestamentumi versidézet más, amelyből azt a következtetést levonják, hogy csak paráznaság okából adható válólevél a feleségnek: »Sammaj iskolája tanítja: ne váljon el a férj feleségétől csak paráznaság okából, mert írva vagyon (Mózes V. 24. 1.): »Ha talál benne paráznaságra valló

tehát felesleges volt erről intézkedni. És, mert Jézus idejében és ezt követőleg is, az ő hívei zsidóknak tudták-valották magukat, akik a zsidóság szabályait a talmudi értelmezésben — a Jézus hírdette eltérésekkel — betartották: bizonyos, hogy eleinte az Ótestamentumnak a házasságra vonatkozó intézkedéseit, beleértve a házassági tilalmakat is, a hagyományhű zsidóság értelmezésében, a legszigorúbban betartották. Következik ebből, hogy az első keresztyének Jézus alatt és közvetlenül utána is, csak zsidókkal és később pogányokból lett zsidókkal kötöttek házasságot. E tekintetben döntő jelentőségű volt az első (jeruzsálemi, vagy apostoli) zsinat,[17] amely lehetővé tette a házasságot oly keresztyénekké lett pogányokkal is, akik nem lettek előzetesen zsidókká, hanem csak négy ótestamentumi parancs, illetve tilalom megtartására kötelezték magukat.[18] Döntő jelentőségű ez a zsinat azért, mert ettől kezdve a zsidók elzárkóztak a keresztyénekkel való házasságkötés elől, mivelhogy nem tudhatták: ki származik közülük zsidóvá nem lett pogánytól. A jeruzsálemi zsinattól kezdve tehát az a helyzet, hogy a keresztyének az Ótestamentum szabványainak hagyományhű (talmudi) értelmezésében tartották meg az Ótestamentum házassági szabályait a Jézus hírdette fenti eltéréssel, de most már azzal a további lényeges eltéréssel is, hogy a megkeresztelkedett pogánynak nem kellett előzetesen zsidóvá lenni.

Ezek szerint az első keresztyének házassági tilalma a meg nem keresztelkedett pogányokra és szakadárokra szorítkozott. A zsidókkal való házasságkötés tilalmazott nem lehetett, hiszen ekkor még a keresztyénség is ótestamentumi alapon állott, nem is kötöttek mással házasságot csak zsidókkal. A zsidók azonban már ekkor elzárkóztak a keresztyénekkel való házasságkötés elől. Annak, hogy a zsidók az első apostoli (jeruzsálemi) zsinat határozata miatt mereven elzárkóztak a keresztyének elől, ezzel szemben annál eredményesebben terjedt a pogányok, különösen rómaiak, között a keresztyénség: az lett a következménye, hogy a keresztyénség is mindinkább odahuzott, ahol terjeszkedési lehetősége volt, és eltávolodott azoktól, akik elzárkóztak előle, és további következménye lett, hogy mind több és több intézkedést vettek át a római jogból, egyben mind több és többet változtattak azon, amit a zsidóságtól vettek át. A római pogányokból lett keresztyének magukkal vitték a keresztyénségbe a zsidók elleni gyűlöletet is, azt terjesztették, — hiszen a római házassági jog a[19] zsi-

17 Apostolok cselekedetei, 15. fejezet.

18 Tartózkodás a bálványoknak áldozott dolgoktól, a vértől, a fullasztottól és a paráznaságtól. (Ap. csel. 15, 29.)

19 Cod. Just. de Judaeis c. 6.

dókkal való házasságkötést házasságtörésszerűen tiltotta, — így a keresztyénség mindjobban eltávolodott a zsidóságtól, mind több és több kapocs lazult meg közöttük, mind több és több szál szakadt el; a rómaiakból lett keresztyének hatása alatt mindjobban tért hódított a keresztyének között is a zsidók elleni gyűlölet és mikor már majdnem minden kapocs, majdnem minden szál elszakadt, a zsidók elleni gyűlölet is mélyen gyökeret vert: terjesztették ki a pogányok és szakadárok elleni határozatokat és házassági tiltó rendelkezéseket a zsidókra is. Ezért nem említik eleinte és nem tiltják a keresztyén-zsidó házasságokat a keresztyénség első századaiban, sőt — az elvirai zsinatot kivéve —, még csak meg sem említik a zsidókat, amikor a házassági tilalmakat mondják ki a pogányokkal és eretnekekkel szemben.

Ugyanez a IV. században tartott elvirai zsinat az, amely csak a keresztyén nőknek tiltja a házasságot eretnekekkel, de megemlíti a zsidókat is (c. 16.): »Haereticis, si se transferre noluerint ad Ecclesiam catholicam, nec ipsis dandas esse catholicas p u e l l a s, sed neque i u d a e i s, neque haereticis dare placuit, eo quod nulla possit esse societas cum infidelio.« A 314. évben tartott arlesi zsinat II. kanonja is csak a nőkre vonatkozik: ». . . . de p u e l l i s fidelibus, que gentilibus iuguntur, placuit, ut aliquanto tempore a communione separatentur . . .« Itt azonban nincs szó zsidókról.

De már az ugyancsak a IV. században tartott laodiceai zsinat (31. kanon »... v e l d a r e f i l i o s a u t f i l i a s ...«) már mindkét nembelire vonatkozólag adja ki a tilalmat. És nem jelent visszaesést a 451.-ben tartott calcedoni zsinat 10. kanonja, amely szerint: »Quoniam in quibusdam provinciis concessum est l e c t o r i b u s e t p s a l m i s t i s uxores ducere, statuit s. synodus, non licere quiquam ex his accipere sectae alterius uxorem« — mert itt azért van csak nőkről szó, mert a papok házasságáról történt intézkedés és így a dolog természeténél fogva is csak a nőkre vonatkozhatott az intézkedés.

Amint ebből látható, a zsinatok — az egy elvirai kivételével — a zsidókról még csak említést sem tesznek. Úgy, hogy ha Szt. László intézkedéseinek forrását keressük, azt a zsinatot, amelyen csak a keresztyén nők házassági tilalmát hangsúlyozták ki és amely a zsidókra is vonatkoztatta a tilalmát: úgy azt csak a IV. századbeli elvirai zsinat határozában találhatjuk fel. Ezért jogos a kérdés: miért, hogy a XI. század második felében uralkodott Szt. László ezt a tőle időben távolabbi egyetlen zsinatot ragadta ki és ennek határozatát találta megfelelőnek és nem az időben hozzá közelebb álló zsinatok mindkét nembelire egyaránt vonatkozó döntését tartotta szem előtt akkor, amikor a zsidó-keresztyén házasságot tilalmazta?

V.

Dr. Lőrincz Gyula[20] »A vegyes házasságok különös tekintettel Magyarországra« c. művében foglalkozik ezzel a kérdéssel is és szószerint ezt írja művének 61. oldalán: »Hogy miért egyoldalulag nőknek tiltotta meg a pogányokkali házasságot, annak okát abban látjuk, mert tekintettel van a nők ingatag gyenge természetére, akik tehát már csak azért is, mert többen vannak, könnyen rávehetők a vegyes házasságra, mint a férfiak«. Dr. Lőrincz Gyula tehát a nők jellemében és többségében látja a zsinat egyoldalu határozatának indokát. Csakhogy: a nők ingatag természete a későbbi években sem változott, aminthogy nem romlott le a férfiaké sem; de a nők arányszáma sem változott és íme, mégis: az ugyanazon században tartott és különösen a következő századok zsinatai már m i n d k é t nembelire vonatkozólag adják ki a tiltó határozatot. A Dr. Lőrincz adta magyarázat tehát nem kielégítő és marad továbbra is a kérdés: mi oka lehetett annak, hogy a később mindkét nembelire egyaránt vonatkoztatott tilalmát eleinte kifejezetten mégis csak a nőkre hozták meg?

Huszár Elemér, zuglói plébános, a kiváló egyházjogász, is érinti De potestate Ecclesiae circa matrimonium de iure matrimoniali hungarico c. dolgozatában ezt a kérdést, hozzám intézett levelében pedig erre vonatkozólag ezt írja: »Szt. László idejében a valláskülönbséget, mint bontó akadályt, az egyetemes egyház még nem ismerte, hanem csak egyes partikuláris zsinatok, mint tiltó akadályt. Nem tehető fel tehát, hogy Szt. László ezt az akadályt ebben a felemás formában akarta volna behozni. Abból, hogy a házasság és a szolgaság a dekrétomban összeköttetnek, azt tartom valószínűnek, hogy Szt. László csak azt akarta dekretálni, hogy ha keresztény szülő leányát zsidónak adta feleségül, vagy szolgálóul, vegyék el tőle és helyeztessék szabadlábra, az eladó pedig veszítse el a vételárat.« Ez a szellemes magyarázat azon alapszik, hogy Szt. László csak a belső (házi) keresztyén cseléd tartását tiltotta a zsidóknak (apud se), már pedig a belső (házi) cseléd: nő és, mert az ezek szerint a cselédre vonatkozott intézkedésével Szt. László a keresztyén nőt védte, ezért a házastársak közül is csak a n ő t ragadta ki. Ezt a szellemes magyarázatot alátámasztja az is, hogy a »personam christianam« nőnemű; de alátámasztani lehetne még azzal is, hogy Szt. László általában számos intézkedésében különösen tekintettel volt a nőkre, és, mert — az akkori lovagias felfogásnak megfelelően — magas piedesz-

[20] Dr. Lőrincz Gyula történet tanárom volt a nagyszombati érseki katholikus főgimnáziumban.

tálra emelte a nőt, ezért egyes intézkedéseiben kivételezte őket, egyesekben pedig, épp a női méltóság védelmére, szigorúbban bírálta el őket, mint a férfiakat.

Mégsem látszik elfogadhatónak ez a szellemes magyarázat sem. És pedig azért, mert a Huszár-féle értelmezés szerint az intézkedés főcélja a keresztyén női cseléd lett volna és a feleségre vonatkozó csak olyan másodlagos, utánakövetkező. Ezzel szemben nemcsak, hogy első helyen a feleségre vonatkozó intézkedés szerepel a dekrétomban, de sőt a fejezet címe is kizárólag csakis »a zsidókról, ha keresztyén asszonyt vesznek társul magukhoz« szól és címében még csak meg sem említi az állítólagos főcélt: a keresztyén cselédet. E szerint tehát — a címnek is megfelelően — a lényeges a feleségre vonatkozó intézkedés volt és a cseléd a másodrendű. Ez esetben pedig nem látszik elfogadhatónak, hogy a másodrendű, a cselédre vonatkozó rendelkezés bármi tekintetben is befolyásolhatta volna az elsődlegeset. Egyébként is, ha az »apud se« alatt a belső cseléd értendő is, de belső cseléd lehet férfiszemély is; és a nőnemben használt »alienam personam christianam« azért nem bizonyít a női cseléd mellett, mert a »persona« nem azért van nőnemben, hogy alatta női személyt értsünk. A »persona« szó ugyanis a latinban nem jelentésénél, hanem tövénél fogva nőnemű és így férfiszemélyt is jelenthet. A »persona« szó a latinban nőnemű, anélkül azonban, hogy egyben annak nőneműségét is jelentené, akire vonatkozik. A persona, mint nőnemű, jelzőjét is nőnemű alakban vonzza, de megint csak azért, mert maga a szó tövénél fogva nőnemű, anélkül azonban, hogy ilyen összetételben is annak női voltát jelezné, akire vonatkozik.

Kérdéssel fordultam, magyarázatot kértem erre legnagyobb katholikus egyházjogászunktól, Serédi Jusztinián dr., Magyarország bíboros hercegprimásától; dr. Madarász István, kassai püspöktől, aki a kultuszminisztérumban a katholikus ügyosztály vezetője volt és a gyakorlati egyházjog legalaposabb ismerője; és történetünk nagy tudósától, Hóman Bálinttól.

Őeminenciája levelében ezt írja: »Szt. László azért tiltja kifejezetten, hogy zsidó férfi keresztény nőt vegyen házastársul, mert bár a hit védelme szempontjából a fordítottja is tilos volt, de alig fordult elő.«

Dr. Madarász István, kassai püspök, válasza: »A kánonjog szerint teljesen mindegy, hogy a zsidó-keresztény házasságokban melyik fél a zsidó és melyik a keresztény. Szt. Pál idejében s most is, ha két zsidó házastárs közül az egyik megkeresztelkedik, a házasság érvénye nem szünik meg. A keresztény fél élhet a Privilegium Paulinummal. Zsidó-keresztény házasság az Apostoli Szentszék engedélyével köthető. Hogy Szt. László miért tett különbséget ilyen házasságok, a zsidó-keresztény házasságok és a zsidó-keresztény házastársak között, annak kánonjogi oka nem lehet. Ez csak politikai lehet.«

Hóman Bálint szerint: »A középkori törvények sehol sem intézkednek arról az esetről, amikor keresztény férfi vesz zsidó nőt feleségül, mert ilyen eset nem fordult elő. Az egyházjogi törvények értelmében ugyanis keresztény nem házasodhat össze zsidóval. Épp ezért tilalmazzák a törvények, hogy zsidó férfiak ne vehessenek társul magukhoz keresztény nőt, ami a keresztény egyház felfogása szerint egyébként is csak ágyasság lett volna és nem házasság.«

Amint azonban fentebb már közöltem, a IV. századbeli elvirai zsinat az első, de ezt követőleg majd két évszázadon át továbbra is az egyetlen, amely a keresztyén-zsidó házasság tilalmát megemlíti; a IV. századbeli elvirai zsinatig nincs szó sehol és soha keresztyén-zsidó házasság elleni tilalomról; — és az elvirai zsinatot követőleg további két évszázadon át ismét csak keresztyéneknek pogányokkal és eretnekekkel való összeházasodását tiltják a zsinatok, de megint nem esik szó a zsidókról. Viszont: a VI. századtól kezdve a zsinatok már mindkét nembelire, férfire és nőre egyaránt, kimondják a tilalmat és nemcsak nőkre, majd utóbb már a zsidókra is vonatkoztatják a tilalmat.

Az, hogy keresztyén férfiúnak házassága nem keresztyén nővel nem fordult elő, vagy csak ritkán, felemlítik ugyan egyházjogi írók,[21] de nem a zsidókkal, hanem a pogányokkal és eretnekekkel kapcsolatban; és minden bizonnyal ezt applikálták utóbb a zsidókra is. De ez egyébként is csak a IV. századig akceptálható, mert ettől kezdve mindkét nembelire egyaránt kifejezetten vonatkoztatják a zsinatok a tiltó határozatokat, amiből az következnék, hogy ebben az időben már gyakran fordultak elő oly esetek is, amikor keresztyén férfi vett el zsidó nőt! De akár gyakran fordultak elő, akár ritkán: a tény az, hogy a VI. századtól fogva a zsinatok mindkét esetet kifejezetten tiltották már és ezért fennáll továbbra is a kérdés: miért nem a VI. századtól fogva hozott zsinati határozatokhoz tartotta magát a XI. században élt Szt. László és miért a IV. századbeli és ezek közül is éppen az elvirai zsinatnak megfelelően azt a felemás határozatot iktatta törvénybe, amely szerint zsidó férfi nem vehet el keresztyén nőt?!

21 Göschel: Versuch einer Histor. Darstellung der Kirchlich christr. Ehegesetze 37. o.

VI.

A keresztyén zsinatoknak ezen előbb egyik, utóbb mindkét nembelire kiterjesztett kifejezett tilalma már az Ótestamentumban is ugyanígy megvan. Az Ótestamentum II. könyv, 34. fej. 16. verse csak egyoldalú tilalmat tartalmaz: »És veszel leányai közül fiadnak és gyermekeid isteneik után paráználkodnak.« Az Ótestamentum V. könyve, 7. fejezet 3. versében azonban már mindkét nembelire vonatkozik a tilalom: »Leányodat ne add fiának és leányát ne vedd fiadnak feleségül.«

Nem lehet kétséges, hogy az Ótestamentum a zsidók érdekében tilalmazta, hogy zsidó férfi pogány nőt vegyen feleségül; aminthogy bizonyos az is, hogy a keresztyén zsinatok is keresztyének érdekében tiltották, hogy keresztyén nő nemkeresztyén férfiúhoz menjen feleségül. Csakhogy: míg az Ótestamentum a zsidók védelmét a nemzsidó nő elleni tilalomban látta, addig a keresztyén zsinat a nemkeresztyén férfi elleni kifejezett tilalomban; ezek szerint az Ótestamentum a nemzsidó nőben, a keresztyén zsinat a zsidó férfiban látta a veszélyt.

Nézetem szerint a keresztyén zsinatoknak ez a tilalma, a tilalom ilyetén beállítása a zsidó-keresztyén kapcsolatnak további megszakítását célozta és a római jog behatására vezethető vissza; ez az indoka és magyarázata az intézkedésnek.

Az Ótestamentum szerint ugyanis házassági szempontból a jelentősebb fél a házasságban: a nő. Ő adja meg annak jellegét, tőle függ annak tisztasága és a jövő generáció nevelésének feladata is az ő hivatása. Az Ótestamentum I. könyve a 2. fej. 24. versében ki is mondja: »Ezért elhagyja a férfi az ő apját és anyját és ragaszkodik a feleségéhez...« és ezért félti, hogy zsidó férfiúnak pogány nőtől született gyermekét a nő oda fogja téríteni a maga bálványaihoz. Nemcsak azért emeli ki tehát a nőt, mert mater semper certa est, hanem: mert az anya adja meg a zsidó család jellegét és szellemét, irányát és belső tartalmát. A zsidó családi jog egyik alapvető tétele: havlad holéch achar hoém, a gyermek anyja faját-vallását követi.

Eleinte a keresztyénség is ezen az álláspónton volt. Amikor azonban a zsidók mind merevebben elzárkóztak előlük az első (jeruzsálemi apostoli) zsinat azon határozata folytán, hogy körülmetéletlen pogány is lehet keresztyén, holott ezt megelőzőleg csak zsidót, vagy zsidóvá lett pogányt vettek fel gyülekezetükbe; és mert a keresztyénség a pogányok — különösen rómaiak — körében terjeszkedett: mindinkább elfordultak a zsidóságtól, mind több és több szálat téptek el, amelyek a zsidósággal összefűzték; egyben mind több és több köz- és magánjogi intézkedést vettek át a római jogból. És miután a római jogban a pater familias, az apa volt a jelentősebb, ő volt a mindenható családfő, a férfi adta meg kifelé a család jellegét; ami egyházi vonatkozásban annál inkább megfelelt, mert ellentétben volt a zsidósággal a feleségre, az anyára alapított alapelvével: ezért a zsidósággal szakítani akaró keresztyénség magáévá tette ezt a római állásontot, — a keresztyén családot immár kifelé a férfi képviselte, ő adta meg annak jellegét. A befelé élő zsidó család lényeges személye a nő, a kifelé érvényesülő római családé a férfi, és utóbb ezt vette át a keresztyénség is.

Ez az oka annak, hogy a feleség után igazodó zsidó vallás arra fektet elsősorban súlyt, hogy az anya zsidó legyen; ezzel szemben a keresztyén egyház a férfire alapított családban a férfi keresztyénségére. Ez a magyarázata annak, hogy az Ótestamentum elsősorban azt tiltja, hogy a feleség, az anya ne legyen más, mint zsidó; ami azonban nem jelenti azt, hogy a zsidóknál meg lett volna engedve zsidó nőnek nemzsidó férfivel való házassága; ezzel csak a lényegeset, az alapvetőt kívánta kiemelni az Ótestamentum. Nehogy ez az egyoldalú tilalom félremagyarázásra adhasson alkalmat, tiltja egy másik helyen az Ótestamentum mindkét nembelire nézve a vegyes házasságot. Ugyanígy: a keresztyén egyházban a család jellegét a férfi adván meg, elsősorban arra fektetnek súlyt, hogy a férfi legyen keresztyén. Utóbb félreértések elkerülése végett a tilalmat kifejezetten mindkét nembelire kimondták.

A fentiek megadják a magyarázatát annak, hogy miért nem tiltották kifejezetten a zsidókkal való házasságkötést az első századok zsinatai; mert akkor még szoros kapcsok fűzték össze a keresztyénséget a zsidósággal. Minél kevesebb lett az érintkezési pont, annál határozottabb lett a tilalom és annál inkább azonosították a zsidókat a pogányokkal és eretnekekkel. És a fentiek magyarázatát adják annak is, hogy miért tiltották elsősorban keresztyén nőnek zsidó férfiúval való házasságát.

VII.

Ami már most azt a kérdést illeti: miért, hogy Szt. László a tőle időben távolabbi elvirai zsinat határozatát tartotta szem előtt és nem a hozzá időben közelebb állókét, ennek magyarázatát adhatja az, hogy Szt. László hozzátartozói közül is többen vegyes házasságot kötöttek, sőt dr. Lőrincz Gyula »A vegyes házasságok, különös tekintettel Magyarországra« c. művének 77. oldalán azt írja: »Szt. László orosz fejedelemnőt vett el.«[22]

[22] Szószerint ezt írja dr. Lőrincz: »Mielőtt azonban a reformatiót követő századokat ismertetnénk, néhány szóval meg kell emlékeznünk az azt megelőző századokról is, mert hiszen nálunk a régi keletű speciális nemzetiségi

Hangsúlyozottan ki kell emelni, hogy Szt. László idejében a keresztyén egyház törvényei szempontjából e vegyes házasságok kifogásolhatók egyáltalán nem voltak. Keresztyéneknek nemkeresztyénekkel való házasságkötése ugyanis Szt. László idejében még nem volt egyetemesen eltiltva, ily tilalmat csak partikuláris zsinatokban hoztak. Már pedig a partikuláris zsinatokon hozott tilalmi határozatok csakis a zsinat hatáskörébe tartozó területen voltak hatályosak. Ilyen, Magyarország területére is kiható, tilalmi határozat azonban Szt. László idejében még nem volt érvényben. Az első Magyarországon tartott egyházi zsinat az ú. n. első esztergomi zsinat volt; ez azonban keresztyéneknek nemkeresztyénekkel kötendő házasságára vonatkozó tilalmat egyáltalán nem hozott. Sőt, még a zsidókkal szemben sem, noha egyébként két artikulusban is foglalkozott zsidók elleni tilalmakkal. Így a 63. artikulusban tiltja: »Judeos servos ancillos neque proprios, neque venales, neque mercennarios christianos habere audeant«; a 64. artikulus pedig kimondja: »Nullus christianus carnes ab eis spredos emere persumat.« Amint tehát látjuk, ez az esztergomi zsinat hozott a zsidókkal szemben tilalmi határozatokat, de feltűnő, hogy házassági tilalmat még az elvirai zsinat felemás formájában sem hozott ellenök.

Kétségtelen tehát, hogy speciálisan Magyarországon keresztyéneknek nemkeresztyénekkel kötött házasságára vonatkozó tilalom nem volt érvényben és így Szt. László idejében keresztyéneknek nemkeresztyénekkel kötött házassága egyházi jogszabályba nem ütközött. Minél fogva Szt. László családjában előfordult vegyes házasságok egyházi szempontból semmiképen sem voltak kifogásolhatók.

Azonban, ha egyházi szempontból kifogástalanok voltak is ezek a házasságkötések, de minden bizonnyal érthetővé teszik azt, hogy 1092. évben a szabolcsi zsinaton — intézkedvén keresztyéneknek nemkeresztyénekkel kötendő házasságáról — e tilalom legenyhébb formáját keresték ki és különösen mellőzték azt az esetet a tilalmi határozatban, amikor keresztyén férfi nemkeresztyén nővel köt házasságot. Amit annál is inkább megtehettek, mert hiszen: a IV. századbeli elvirai zsinat is ugyanilyen határozatot hozott, tiltván, hogy keresztyén nő nemkeresztyén férfiúhoz menjen feleségül, anélkül, hogy ezt a tilalmat a keresztyén férfiúnak nemkeresztyén nővel való házasságára is kiterjesztette volna.

Lehet az is, hogy a Magyarországon tartott első egyházi

s vallási viszonyok már ekkor is többször, mint szórványosan hozták létre a vegyes házasságokat. Így mindjárt a nemzet európai életének első századaiban akadunk egyes példákra. Szt. László orosz fejedelemnőt vett el...«

zsinat ép ezért mellőzött bármiféle házassági tilalmi határozatot, mert tekintettel volt a királyi családban előfordult vegyes házasságkötésekre, — felemás határozatot pedig egyházi zsinat ebben az időben már nem hozhatott.

És ha a fentiek elfogadhatók, úgy ez bizonyíték volna arra vonatkozólag is, hogy az első esztergomi zsinat Szt. László idejében — talán még a szabolcsi zsinat előtt — volt, ami megerősítené és alátámasztaná Pauler Gyulának erre vonatkozó álláspontját.

Mindez magyarázatát adná annak, hogy miért nem mondott ki házassági tilalmat az első esztergomi zsinat és miért vette fel dekrétomai közé Szt. László az elvirai zsinat határozatának megfelelően a zsidók elleni házassági tilalmat.

VIII.

A kérdéssel foglalkozni akarók figyelmét felhívom arra, hogy Kálmán Király Dekrétomainak első könyve a 48. fejezetben, amely az izmaeliták házasságáról szól, kimondja: »Az izmaeliták közül pedig senki se merje az ő lányát valakihez a maga nemzetéből házastársul adni, hanem csak a mi nemzetünkből való emberhez.« Ismét egy házassági tilalom a Corpus Juris Hungariciban, amely csak a nőkre vonatkozik.

És, hogy a keresztyén zsinati határozatok a zsidókkal való házasságkötés és cselédtartás tekintetében összevethetők legyenek a szabolcsi zsinat határozatával és a fentebb közöltekkel, felhívom a figyelmet Péterffy Károlynak Sacra concilia ecclesiae Romano Catholicae in regno Hungariae celebrato ab anno Christo 1016. accedunt regum Hungariae et sedis Apostolicae legatorum constitutiones ecclesiasti cae ex M. S. S. potissimum eruit collegit illustravit Carolus Péterffy c. művének 19. és 20. oldalán közöltekre.

IX.

A Corpus Juris Hungaricinak a zsidókra vonatkozó első és Szt. László által hozott intézkedései tehát a következők:

1. Zsidó férfi nem vehet keresztyén nőt feleségül, zsidó nem tarthat keresztény cselédet.
2. Zsidó nem dolgozhat vasárnap.

Amint ezekből látható, Szt. László rendelkezései mind negativ természetűek és a keresztyén egyház által megkívánt korlátozásoknak csak legminimálisabbjait tartalmazták, hiszen még az első esztergomi (egyházi) zsinat tilalmait sem vette fel teljes egészük-

ben. Pozitive pedig a zsidók jogállására vonatkozó szabályozást egyáltalán nem tartalmaznak.

ad. 1. Ami az első korlátozó intézkedést illeti, ismételten rá kell mutatni arra az eltérésre, amely a latin szöveg és a magyar fordítás között kétségtelenül fennforog. A latin szöveg ugyanis így szól: »... uxores christianas sibi associaverint«, ami kifejezetten azt jelenti, hogy keresztyén nőt vesz magának feleségül, míg a magyar fordítás: »Ha zsidó keresztyén asszonyt veszen társul magához«, nem hű, nem világos és nem szabatos. Amint hogy ez a fordítás valóban helytelen következtetésekre adott alkalmat. Mert minden bizonnyal ez a téves magyar fordítás késztethette Pauler Gyulát annak feltételezésére, hogy a törvény a zsidó férfi és keresztyén nő ágyassági viszonyát tiltotta, — szerinte a keresztyén egyház zsidónak keresztyén nővel való kapcsolatát házasságnak nem ismerte el — ezt az álláspontot egyébként nagy történettudósunk, Hóman Bálint, is magáévá tenni látszik hozzám intézett és fentebb közölt levelében.

Ez azonban nyilvánvalóan téves. Mindenekelőtt azért, mert a keresztyén egyház az ágyassági viszonyt nemcsak zsidók és keresztyének között tiltja, hanem keresztyének között sem tekinti megengedettnek. Egyébként is: a törvény hiteles szövegének a latin tekintendő, már pedig az abban előforduló »uxor« kétségtelenül hites feleséget jelent. Kitűnik ez abból is, hogy Szt. László dekrétomai ugyanezen első könyvének második fejezete a papok házasságáról szól és ott is az »uxores... associaverint« kitételt használja a törvény, már pedig fel sem tételezhető, hogy Szt. László e törvényben a papok ágyassági viszonyát kívánta volna rendezni. Annak pedig semmi alapja sincsen, hogy a dekrétom ugyanezen első könyvének második fejezetében az uxores associaverint kitételt feleségnek fordítsuk, az ugyanezen könyv 10. fejezetében pedig ágyastársnak.

E mellett szól az is, hogy sem egyházi, sem egyházjogi szempontból nem fogadható el Pauler álláspontja. Nincs ugyanis alapja annak, hogy a keresztyének és zsidók közötti házasságot Szt. László idejében ágyassági viszonynak tekintették volna, mert — amint Huszár Elemér fentebb közölt levelében helyesen emeli ki — ebben az időben a keresztyén-zsidó házasságok még nem ütköztek bontó akadályokba, sőt mint tiltó akadályok is csak partikuláris zsinati határozatokban érvényesültek. Ily körülmények között nincs annak sem egyházi, sem egyházjogi alapja, hogy Szt. László idejében a zsidó és keresztyén közötti házasságot, ágyasságnak minősítették volna; és így annak sincs alapja, hogy Szt. László intézkedését ily ágyassági viszonyra vonatkoztassuk. Pauler Gyula minden bizonnyal nem az eredeti latin szöveget nézte, amikor ezt az álláspontot elfoglalta, hanem a magyar fordítást, amely »társul veszen magához« kitétele miatt alapot nyújt annak feltevéséhez, hogy Szt. László ezt nem házasságnak, hanem ágyasságnak tekintette. Miután azonban nem a magyar fordítás, hanem a latin szöveg a hiteles, nyilvánvaló, hogy Pauler álláspontja téves.

De még ennél is kevesebb alapja van dr. Kohn Sámuel azon nézetének,[23] hogy Szt. László ezen intézkedése korlátozottan csakis a honfoglaló magyarokkal nyolcadik törzsként idekerült kabar törzsbeli zsidókra vonatkozott. Szerinte ugyanis — a kabar törzsön kívül — zsidók nem házasodtak össze keresztyénekkel és a keresztyének is csak a honfoglalásban velük résztvett kabar törzsbeli zsidókkal házasodtak össze, akiket egyenrangúaknak és egyenjogúaknak tekintettek. Amiből azt következteti, hogy Szt. Lászlónak ezen házassági tilalma csakis a honfoglalási érdemeik miatt különleges jogállást elfoglalt kabar törzsi zsidókra vonatkozhatott. Ha ez tényként elfogadható volna, úgy ez kétségtelen bizonyítékát szolgáltatná annak, hogy a honfoglalásban résztvett nyolcadik törzs zsidó volt. Csakhogy éppen ez az, ami további bizonyításra szorul.[24] Hiszen történetünk nagy tudósa, Hóman Bálint, fentebb közölt levele szerint szintén nem fogadja el a honfoglaló nyolcadik törzs zsidóságát és erre vonatkozólag ezeket írta nekem: »Amidőn így eleget tettem ügyvéd úr óhajának, nem mulaszthatom el szóvátenni, hogy egyik tanulmányában fel méltóztatott eleveníteni azt a régen megcáfolt állítást, mintha a honfoglaló magyarokhoz nyolcadik törzsként csatlakozott kazár kabar törzs népe zsidó lett volna. Ennek az elsőizben — úgy emlékszem — Kohn Sámueltől felvetett feltevésnek semmi alapja nincs. A magyarokhoz csatlakozott kazár törzs pusztai katonanép volt s a Don vidékén élt, szemben a Volga torkolatánál a kazár fővárosban és környékén élő városlakó zsidóhitű kazárokkal és bevándorolt zsidókkal.«

Ha pedig a kabarok zsidósága ezek szerint legalább is kétséges, úgy önmagától elesik Kohnnak feltevése. De ettől eltekintve: ezt a megszorító értelmezést már csak azért sem lehet elfogadni, mert hiszen Szt. László ugyanezen dekrétomának 26. fejezete »zsidóké«-nak tiltja el a vasár- és ünnepnapi munkát, már pedig aligha vonatkoztatható a vasárnapi munkatilalom csakis a kabar törzsbeli zsidókra, ami azt jelentené, hogy a kabar törzsön kívüli zsidók vasárnapon és ünnepnapon dolgozhattak volna. Az pedig semmiképen sem fogadható el, hogy a 10. fejezetben »zsidók«

[23] Dr. Kohn Sámuel: A zsidók története Magyarországon.

[24] Stein M. Miksa, nagyszombati főrabbi történeti jegyzetéből: »A kabar törzs zsidósága, bármily komoly adatok is támasztják alá, még mindig nem bizonyosság, hanem csak feltevés. Már pedig egy feltevésre újabb feltevést építeni nem lehet.«

alatt csak kabar törzsbeli zsidókat értsünk, a 26. fejezetben pedig »zsidók« alatt a kabar törzsbeli zsidókon kívüli zsidókat is.

Amiből következik, hogy a Szt. László törvényeiben szereplő »zsidók« alatt az országban lakott összes zsidókat kell érteni, tekintet nélkül arra, hogy kabar törzsbeliek voltak-e vagy sem, minél fogva Szt. Lászlónak házassági, cselédtartási és vasárnapi munkatilalma az ország összes zsidó lakosságára vonatkozott.

Foglalkozni kell még Pauler Gyulának és Helmár Antalnak azon nézetével, hogy Szt. László azért tiltotta el a keresztyén nőcseléd tartását zsidóknak, mert ezzel akarta megszüntetni a zsidók által űzött keresztyén leánykereskedelmet. Ez a nézet azonban az alábbiak szerint tarthatatlan és elfogadhatatlan.

Szt. László ugyanis e törvényben kifejezetten kimondja, hogy »apud se« nem tarthat a zsidó keresztyén cselédet; ami azt jelenti, hogy házánál és így nyilván házi, belső cseléd értendő ez alatt. Azonban abból, hogy a törvényben »personam christianam« nőnemben szerepel, egyáltalán nem következtethető az, — amint erre már fentebb rámutattam — hogy a tilalom csak női cseléd tartására vonatkozott volna, mert a »christianam« nem azért szerepel itt nőnemben jelzőként, hogy ezzel jelezze, hogy női személyről van szó, hanem azért nőnemű a jelző, mert főneve, a »persona« szó, a latinban tövénél fogva nőnemű és ezért vesz fel a latin nyelvtani szabályok szerint jelzője is nőnemű alakot. A »personam christianam« alatt tehát az apud se-re való tekintettel belső házi cseléd lehet éppúgy nő, mint férfi is. Ha pedig a belső cseléd lehetett férfi is, úgy önmagától elesik a Pauler—Helmár-féle intentió a zsidók keresztyén leánykereskedelmére vonatkozólag.

A Pauler—Helmár értelmezésből az következnék, hogy keresztyén férficselédet zsidó tarthatott volna. Holott Szt. László egész törvényhozásának intenciójából csak az a következtetés vonható le, hogy Szt. László a keresztyének felsőbbségének bizonyítására és biztosítására tiltotta meg zsidóknak — nemre való tekintet nélkül — a keresztyén cseléd tartását. Ezt erősíti meg az is, hogy Kálmán törvényeiben kifejezetten benne van az, hogy csak pogány cselédekkel dolgoztathatnak a zsidók, tehát sem férfi, sem női keresztyén cselédet nem tarthattak. Ha pedig mindkét nembeli keresztyén cselédre vonatkozott a tilalom: nincs alapja a leánykereskedelmi indoknak.

De abból, hogy a törvény kiemeli, hogy »apud se«, a zsidó az »ő házánál« nem tarthat keresztyén cselédet szolgaságban, következik, hogy a házán kívül, tehát pl. a gazdaságban tarthatott keresztyén személyt, — férfit, nőt egyaránt. Már pedig: ha a leánykereskedelem miatt hozta volna Szt. László ezt a törvényt, úgy kétségtelen, hogy a gazdaságban még inkább eltiltotta volna keresztyén nőszemélynek cselédként való alkalmazását. De van

egyéb érv is a Pauler—Helmár-féle értelmezés ellen. És pedig az, hogy ha a leánykereskedelem eltiltása lett volna a cél, úgy ebben az esetben aligha elégedett volna meg Szt. László a tilalom megszegőjének azon büntetésével, hogy a keresztyén szolgát vegyék el a zsidótól és adják vissza szabadságát, hanem minden bizonnyal valamelyes, sőt bizonyára súlyos b ü n t e t é s t is szabott volna ki; aminthogy abban az esetben, ha már a keresztyén szolgát a tilalom ellenére eladta volna a zsidó, úgy nem elégedett volna meg azzal, hogy az eladási árát vegyék el tőle és azt a püspöknek adják oda, hanem súlyosan meg is büntették volna, e súlyos tilalom megszegőjét. Ha minden büntetés mellőzésével csak a szabadságát adták vissza a zsidóknál szolgáló keresztyénnek, avagy pedig eladás esetén csak az eladási vételárat juttatták a püspöknek: úgy nyilvánvaló, hogy Szt. László ezen intézkedésének semmi kapcsolata nem volt a leánykereskedelemmel és csak a keresztyénségnek a felsőbbségét kívánta érvényrejuttatni ebben az intézkedésében is.

Erdélyi László (Magyar Történet I. 45. o.) szerint a tilalmat »hitveszély miatt« hozták. De ez esetben generális lett volna ezen intézkedés és nem »apud se«-re korlátozott, mert a »hitveszély« csak úgy fennforgott a mezőgazdaságban foglalkoztatottakkal szemben is. Erdélyi László ezek szerint nem fogadja el a Pauler—Helmár-féle álláspontot a leánykereskedelmet illetőleg, különben vele szemben is fennáll a kérdés: a »hitveszély« miért csak a nőket fenyegette volna és miért nem a férfiakat is?!

Az, hogy az eladási árat a püspöknek juttatták, különösebb jelentőséggel azért nem bír, mert Szt. László ugyanezen könyvének második fejezete ugyancsak a püspöknek juttatta a (keresztyén) pap szolgálóleányának eladási árát is. Ennek tehát nem lehet más jelentőséget tulajdonítani, mint azt, hogy Szt. László is azon volt, hogy minél több jövedelmet juttasson a püspöknek.

Hogy miért nem tiltotta Szt. László az akciót (hogy t. i. zsidó férfi keresztyén nőt vegyen feleségül és tartson keresztyén cselédet) és miért bünteti ennek csak következményét (hogy t. i. zsidó férfi keresztyén felesége és keresztyén cselédje szabadon bocsájtandó), — ezt és az alábbi kérdéseket nagyajtai Cserey Ödön vetette fel — enne oka és magyarázata szerintem az, hogy Szt. László idejében nagyon elszaporodhattak már a zsidó-keresztyén házasságok és e már fennállott házasságok ellen sürgettek intézkedést. Praeventiv tiltó intézkedésként mit sem értek volna ily határozattal, mert az csak pro futuro éreztette volna hatását, miután abban az időben a tiltó intézkedésnek visszaható erővel való felruházását még nem ismerték és az egyház szigorúan tartotta magát a kánonjogi szabályhoz: nec ante legem ulla rei damnatio est, sed ex lege; sőt jellemző e tekintetben a katholikus egyház azon álláspontja, hogy ha két zsidó házastárs közül az egyik megkeresztelkedik, a zsidó

rítus szerint kötött házasság érvénye azért nem szünik meg. Mindebből pedig az következik, hogy praeventiv jellegű tiltó rendelkezésnek csak akkor lett volna értelme, ha zsidó-keresztyén házasság még csak gyéren fordult volna elő és az ily pro futuro szóló tilalommal a jövőben ilyen házasságok elszaporodását kívánták volna megakadályozni, de a már elszaporodott zsidó-keresztyén házasságokkal szemben azonban már repressziv intézkedés látszott indokoltnak és ezt a törvény ilyetén intézkedésével vélte Szt. László elérhetőnek és keresztülvihetőnek.

Szt. László ezen repressziv intézkedése bizonyítéka annak is, hogy ez időben nagy számban fordultak már elő zsidó-keresztyén házasságok. Amiből viszont joggal vonható le azon további következtetés, hogy Szt. László idejében mind számban, mind positióban jelentős zsidók laktak az országban.

Cserey Ödön további kérdésével kapcsolatban megkockáztatom még azt a véleményemet is, hogy a felszabadítás ténye vonatkozott mind a feleségre, mind a cselédre, az eladás azonban már csak a cselédre. Alátámasztom ezt azzal, hogy a törvény latin — hiteles — szövege »venditoribus e i u s« egyes számban szól, holott a latin kettőnél — feleség és cseléd — már többesszámot használ. Érezte ezt a Thuróczi Codex is és valóban, hogy e kérdésnek és az ilyetén értelmezésnek elejét vegye, ennek megfelelően a »venditoribus eorum« kitételt használja, tehát többesszámban. A tény azonban az, hogy a törvény egyesszámot használ, miért is az eladás esete nem vonatkoztatható a zsidó férfi keresztyén feleségére, arra csak a szabadság visszaadása vonatkozik. Ami újabb érv a Pauler—Helmár-féle leánykereskedelmi váddal szemben.

Az bizonyosra vehető, hogy zsidó-keresztyén házasság csak szabad akaratból volt köthető és így a szabad akaratból kötött viszonynak nem a felek akaratából, hanem törvénynek erejéből való felbontása valójában nehezen mondható »felszabadítás«-nak, amint azt Cserey meg is jegyzi hozzám intézett levelében. De csak a házasság szempontjából; mert egyházi szempontból bizonyára lelki felszabadításnak tekintették. Már pedig Szt. László ezen törvénye nem a felek érzelmét, hanem az egyházi szempontot tartotta szem előtt.

Ad. 2. A 26. fejezetben intézkedik Szt. László arról is, hogy ha zsidó vasárnapon, vagy más nagyobb ünnepen dolgozik, úgy ez esetben azzal bünteti a zsidót, hogy: azt a szerszámot, amivel dolgozott, veszítse el.

Kiemelendőnek mutatkozik itt az, hogy a vasárnapon kívül az ünnepek közül a zsidóknak csak a n a g y o b b ünnepeken való dolgozást tiltja el, míg a keresztyéneknek a 25. fejezetben általában véve az ünnepnapokon való dolgozást tiltja, — kiváltság, amelyet bizonyos részig Szt. László továbbra is meghagyott a zsidóknak.

Rá kell mutatni itt arra, hogy a vasárnapi munkaszünet tilalmát már Szt. István elrendelte dekrétomainak II. könyv VII. fejezetében, ahol azonban zsidókról egyáltalán nincs szó. Miután pedig Szt. László azzal az indokolással tartotta szükségesnek a zsidóknak vasárnapi és csakis a nagyobb ünnepeken való munkatilalmát elrendelni, hogy a »keresztyénség meg ne botránkozzék«; ebből nyilvánvalólag az következik, hogy Szt. István a zsidóknak vasárnapokon és más nagyobb keresztyén ünnepeken való munkáját nem tiltotta el és Szt. Lászlónak ezen tilalmáig a zsidók vasárnapon és keresztyén ünnepnapokon dolgozhattak, ez a tilalom rájuk nem vonatkozott és így e tekintetben kiváltságosak voltak a zsidók, sőt bizonyos tekintetben maradtak még Szt. László tilalma után is.

A zsidóknak Szt. István alatt és után élvezett ezen kivételes elbánását szüntette meg jórészt Szt. László, azonban még ő sem egyenlősítette a munkatilalom szempontjából teljesen a zsidókat a keresztyénekkel, mert a zsidók munkatilalmát a vasárnapon kívül csak a nagyobb ünnepekre korlátozta.

Ugyancsak rá kell mutatni arra is, hogy Szt. László a vasárnapon és nagyobb keresztyén ünnepnapon dolgozó zsidóra e n y h é b b büntetést szabott, mint Szt. István a munkatilalmat megszegő keresztyénekre. Mert Szt. István nemcsak azon szerszámok elkobzásával büntette meg a vasárnapot megszegő keresztyént, amellyel dologban találták, hanem ruháit is elvenni rendelte, amit azonban megválthatott teste vereségével, vagyis vesszőztetés által, — ezzel szemben Szt. László csak a szerszámok elkobzását rendelte el a munkatilalmat megszegő zsidókkal szemben. Szt. László a vasárnap és ünnepnap dolgozó keresztyénekkel szemben általában meghagyta Szt. István büntetéseit, de egyes esetekben külön intézkedett. Így a

12. fejezet:
A mondott ünnepnapok megtartásáról.
Ha valaki e napokon vadászni talál, vegyék el ebeit, és a lovát, de lovát ökrön válthassa meg.
1. §. Ha pedig pap vagy egyházi személy vadászna, veszítse el egyházi rendjét, miglen eleget teend vétkeért.

16. fejezet:
»A vasárnap megszegéséről.
A szent zsinat parancsolja, hogy aki vasárnap vásárt üt, bontsa el sátorát, amint állitotta.
1. §. Ha pedig ellenkezik, ötvenöt pénzt fizessen.«

25. fejezet:
Az ünnepek megszegéséről és a hívek holttestének eltakarításáról. Aki meg nem szenteli a vasárnapot és az ünnepnapokat meg nem tartja, vagy a kántornapokon és ünnepek estin nem böjtöl, avagy nem a templom mellé temeti az ő halottjait, tíz napon át vezekeljen kenyéren és vizen, kalodába zárva.

Ezek az intézkedések a zsidókra nem vonatkoztak.

X.

Amint a fentiekből megállapíthatjuk: Szt. László volt az első az Árpádházi királyok közül, aki törvényeiben a zsidókról is intézkedett. Törvényei azonban nem tekinthetők jogkorlátozóknak a zsidókkal szeben, hanem kiváltságmegszüntetőknek.

Ilyen kiváltságot, kivételes helyzetet jelentett a zsidókra nézve Szt. Lászlóig az ,hogy zsidók és keresztyének összeházasodhattak; ezt a kiváltságot részben megszüntette Szt. László, amennyiben eltiltotta azt, hogy a zsidó férfi keresztyén nőt vegyen feleségül. Ugyancsak kivételes jogállást szüntetett meg a zsidóknál azzal, hogy a vasárnapi és nagyobb keresztyén ünnepnapokon való munkát eltiltotta. Ugy, hogy végeredményben csak egy — részleges — jogkorlátozó intézkedést tartalmaznak Szt. László törvényei, éspedig, azt, hogy zsidó *az ő házánál* keresztyén (belső) csefédet nem tarthatott; de egyebütt igen.

És, hogy valóban kiváltságos, kivételes helyzetben voltak a zsidók az Árpádházi királyok alatt és az intézkedések nem zsidóellenesek, nem is jogkorlátozók, hanem kiváltságszüntető jellegüek voltak, erre megdönthetetlen bizonyítékot nyújt Werbőczy Tripartituma a III. rész 36. címben. E címben közli ugyanis: Werbőczy »Annak az eskünek a mintáját, melyet a zsidóknak a keresztyének ellenében kell tenniök« és az esküminta előtti bevezetésében szószerint ezt írja Werbőczy: »Továbbá jóllehet nem célom, hogy a zsidókról írjak, minthogy a zsidóknak az ő jogaikra nézve többféle és különböző és több helyen az üdvösséggel ellenkező *kiváltságaik* vannak ...« A latin szövegben a kiváltságok: privilegia.

Tehát még Werbőczy idejében (1514) is »többféle és különböző ... kiváltságaik« voltak a zsidóknak.

Ami azt bizonyitja, hogy a honfoglalástól Szt. Lászlóig, tehát az ősi magyar alkotmányban, a zsidóknak »többféle és különböző kiváltságaik« voltak. Szt. László alatt 1092. évben kezdődött a kiváltságok »leépitése«, de kizárólag csak azért, hogy »a keresztyénség meg ne botránkozzék« és erre való tekintettel csak jelentéktelen részben; úgy, hogy a zsidók jogegyenlőségét köz- és magánjogi tekintetben miben sem érintette, s a zsidó vallás szabad gyakorlatát miben sem korlátozta, sőt kiváltságaik jelentékeny részét továbbra is változatlanul meghagyta Szt. László, az ősi magyar alkotmánynak és a szt. istváni elgondolásnak megfelelően.

Mohammed a régebbi zsidóság megítélésében

ELŐSZÓ*)

„Wir wissen zu viel von Mohammed, um ihn zu idealisieren, zu wenig, um ihm ganz gerecht werden zu können".[1]) Ezekkel a szavakkal tárja fel Becker a kutató kételyét, aki a próféta életének és általa teremtett hitének mélységeiben járva bár, nem tud igaz választ adni azokra a kérdésekre, amelyek megoldásáért a kutatást vállalta. De addig is, amíg valahonnan megkapjuk a feleletet azokra a problémákra, amelyeket Mohammed személye és a világtörténelemben oly nagy jelentőséget nyerő vallása dobott a felszínre, keresnünk kell a vizsgálódás újabb ösvényeit. Mohammed alakjának és jellemének képe hullámzik a történelemben. Jelen dolgozat nem vállalkozhatik arra, hogy a vallástudománynak ezt a jelentős vitás kérdését eldöntse. Az értekezés csak arra szorítkozik, hogy feltüntesse, miként tükröződik Mohammed képe a zsidóságnak ítéletében, hitvita-irodalmában és alkalmi ítélkezéseiben. Ez a feladat talán már azért is figyelemreméltó, mert Mohammed maga azt hirdette, hogy az ő tanítása voltakép csak megújítja a „din Ibrahim"-ot, Ábrahám vallását, tehát, szerinte, az igaz zsidóságot. Az az alak azonban, amely olyan emberek szava után fog megéledni előttünk, akik a Mohammed által megkínzott és üldözött arab zsidók vértestvérei, akik a próféta által csak politikumból elismert, de valóságban háttérbe szorított zsidó monotheizmus lelkes rajongói,

[1]) C. H. Becker: Christentum und Islam. Religionsgeschichtliche Volksbücher II. Reihe 8. Heft.

*) Részlet a Pázmány Péter Tudományegyetemen 1939-ben elfogadott doktori értekezésemből.

csak egyoldalú beállítás eredménye. Ez a tény azonban nem gátol abban, hogy az elfogult megnyilatkozásokból is kiválaszthassuk azokat az adatokat, amelyek hiteles tényekre látszanak visszatekinteni. S nem mondhatjuk, hogy történelmi tájékozatlanság az, amely talán kissé torz tükörben jelenteti meg a próféta alakját, hiszen nem volt egy vallásalapító sem, akinek élete annyira a nyilvánosság előtt játszódott volna le, mint Mohammedé. A zsidóságot és kereszténységet azonban saját hitük erkölcsi tisztaságának és Istentől való rendeltségének tudata méltán jogosította fel arra, hogy a számukra szinte érthetetlen gyorsasággal emelkedő mohammedánizmust elkeseredett és büszke lenézéssel illessék. Mert ha tagadjuk is isteni küldetését, — ami egyébként a „könyv népeinek" természetes álláspontja volt, — akkor is nagy egyéniségnek kellett lennie a gyarlóságtól oly kevéssé ment embernek, hogy ilyen sikereket érhetett el. Az ígéret szavával sok hívőt lehet szerezni és valóban rablóhadjáratainak zsákmánya bíztató ígéret lehetett az új vallásnak hódoló beduinok szemében, de hogy értsük meg akkor az önfeláldozást, amellyel sokan, vagyonuk javát elhagyva vállalták az emigráció szenvedéseit? Sprenger[2]) az Izlámot a korszellem szükségszerű szüleményének, a keresztény és zsidó kalmárok által elvetett mag termésének tartja. Valóban azonban nem sokkal nehezebb egy egyénnek korszellem eredőjévé lenni, mint egy ellenszenves korszellemet diadalra vinni. Ha nem is megoldást, de általánosságában találó útmutatást ad C. Snouck Hurgronje:[3]) „Mohammed különös jelentőségének abban kellett állnia, ami őt a többi hisztériástól elválasztotta és nem abban a beteges állapotban, amelyben közös volt velük". Azok a tulajdonságok, amelyekkel a történelem legtöbb nagy alakja rendelkezett, nem voltak meg az Izlám alapítójában, így talán, bármily paradoxonnak is lássék állításunk, gyengeségében kell keresnünk erősségét. Ámde minden jellemvizsgálat, jó és rossz tulajdoságainak elemzése után is még homály takarja Allah küldöttjének csak látszólag világos, de a mélyen oly sok titkot rejtő életét.

[2]) A. S. III. Vorrede XV.

[3]) C. Snouck Hurgronje: Islamisme et Parsisme.

Miként ítélték meg Mohammed prófétai küldetését.

Ibn Hisam ad hírt arról a hiedelemről, miszerint a zsidók már régen tudtak egy arab prófétának, Isten küldöttének eljöveteléről.[1]) E legenda keletkezésének hátterében az araboknak az a törekvése rejlik, hogy vallásalapítójuk életét mennél hasonlóbbá tegyék a Mózeséhez. Izráel nagy prófétájának eljövetelét ugyanis a hagyomány szerint az egyiptomi jósok előre kiolvasták a csillagokból, ezért költ tehát az arab Hadit is hasonló motivumot Mohammed életébe.[2]) Sőt *Ibn Saad* Vakidyt használván forrásul, úgy tudja, hogy ezt a valószínűleg szándékosan terjesztett hitet maga Mohammed is megerősítette. Ő ugyanis azt beszélte híveinek, hogy amikor egyszer gyermekkorában Medinában volt, az uccán elment mellette egy zsidó és azt mondotta: „ez a fiú prófétája lesz e népnek és ebbe a városba fog menekülni".[3])

Ámde nemcsak mohammedán részről tudtak erről az elképzelésről, hanem ennek a hitnek a nyomát véljük fellelni egy Mohammedről szóló héber legendában is.[4]) Mielőtt azonban ennek a szövegnek tárgyalásába kezdenénk, bele kell kapcsolnunk fejtegetésünkbe egy másik, Mohammed próféta voltával szorosan összefüggő, nagyon elterjedt hitet. Ez pedig, hogy Mohammed egy álmot látott, amelyben prófétai küldetését tudatta vele Allah. Az idézett héber szerző így mondja el az álmot: A próféta egy nagy erdőben volt álmában, körülötte, jobbról és balról növényzet burjánzott. Egyszerre csak baltenyeréből egy mandulafa nő ki, tizenkét fonatból áll törzse és tizenkettő ágainak száma, gyökere azonban gyenge. A fán fészket ver minden madár és szárnyas, alatta pedig a mező vada tanyázik. Nyolc nap és tizennyolc óráig volt tenyerén e fa, akkor Isten tüze csapott le az égből és megemésztette. A próféta elmesélte álmát egy zsidó álomtudó kalmárnak, aki így szólt magában: „Jaj nekünk, mert eljött a leszámolás órája". Tehát látjuk, hogy az álomfejtőben azonnal tudatra ébredt valami régi, félénk sejtés egy, a a zsidóság számára vészthozó prófétáról. Azonnal közölte — mondja tovább a legenda — testvéreivel a megfejtést, amely

[1]) ספר הובך למלאות המישים שנה לבית מדרש : ישוע אלאכבר : העלפר הרבנים בבודאפשט, א — יד

Véleménye szerint azonban ez csak profécia ex eventunak tekintendő.

[2]) A. S. I. 174. l.

[3]) Ibid 146. l.

[4]) B. C.

szerint az álombeli napok számának megfelelően, mintegy 900 évig fog uralkodni Mohammed hite, erősen fog állani a fa, amelynek törzsét 12 fonat, Ismael 12 törzse erősíti, 12 ágát pedig Ketura 12 fia alkotja. A mező vadjai, a világ népei pedig árnyékában keresnek védelmet. Majd a prófétával is közli az isteni küldetést hirdető megfejtést, egyúttal pedig úgy tervezi a zsidó közösség, hogy ők fogják irányítani az elhivatottság tudatára ébredő Mohammed életútját.. Céljukat azonban nem érték el, mert miután naggyá lett a próféta, ügyes fordulattal ekként vonta őket felelősségre: „Ti magatok tanuskodtatok amellett, hogy tanításom az égből ered és az igaz tan másolata. Akkor pedig miért keményítitek meg nyakatokat, miért nem hallgattok szavamra és vonakodtok elfogadni intelmeimet mindmáig?" A Mohammed környezetében élő zsidók, akik a közösség megmentése érdekében felvették az Izlámot, erre azt mondották, hogy majd fel fogják ismerni a zsidók is mindnyájan az ő hitének üdvösségét, eljönnek hozzá és leborulnak előtte. Mire a próféta így adta ki a rendelkezést híveinek: „Ha nem hisz bennem Izrael 900 év mulva, úgy ölessenek meg, vagyonuk pedig prédává legyen".

Eddig tudósít bennünket e középkori forrás és most vizsgáljuk meg, hol találunk további megerősítést arra nézve, hogy Mohammednek álomban nyilatkozott meg prófétai küldetése. *Chajim Vital*[5]) a Biblia hamis prófétáról szóló fejezetének magyarázata kapcsán (Deut. 12, 2—6.) megemlíti Mohamedet is „az ismaeliták prófétáját, aki azt álmodta, hogy tenyerében egy hatalmas fa nőtt és ezért feladatának hitte, hogy tévelygésbe vigye Izraelt. Álmát ugyanis elmesélte egy zsidónak, aki ezt akként értelmezte, hogy ő, t. i. Mohammed király lesz. Így értendő tehát a szövegben lévő כי יקום נביא מקרבך a közzüled származó által lett ő prófétává". Valószínű, hogy ez a hit elterjedt lehetett, mert közbeszúrja a כנודע szót, vagyis szerinte „ez különben is ismeretes". Hasonlóképpen tudósít bennünket a mohammedán hitet felvett *Samaual ben Jachja al Magribi*[6]) az Ifham al-yahud (= a zsidók kioktatása) c. munkájában, hogy Mohammed megálmodta hatalomrajutását. „A próféta kereskedelmi útjain találkozott zsidó tanult emberekkel, akik előre látták jövendő sorsát" — ismételt bizonyíték a fentebb tárgyalt legendának hiteléhez. A prófétai elhivatottságot hirdető álomnak legendája eljutott és fellelhető mohammedán forrásokban is. Így egy *siita monda* említi,[7]) hogy Mohammed nagyapja azt álmodta,

[5]) Ch. V. פרשת ראה

[6]) Martin Schreiner: Samauel b. Jachja al Magribi M. G. W. J. XLII.

hogy egy hatalmas fa nőtt ki a hátából, csúcsa az égig ért, ágai keletre és nyugatra terjeszkedtek. Majd fény lövellt ki belőle, amely hétszer olyan erős volt, mint a napé. Perzsák és arabok egyaránt imádták e lángot. Egy jós úgy fejtette meg az álmot, hogy utódai között egy férfi fog támadni, aki a világnak ura, az emberiségnek prófétája lesz. Még a prófétai küldetéssel kapcsolatos álmok közé sorozhatjuk azt is, ami szintén a fentebb idézett héber legendában nyer említést. Egy zsidó bölcs mondotta el Mohammednek következő álmát: „Isten angyala emberi alakban a földre szállt, szárnyára vette a prófétát és felvitte Isten trónusához. Az Ur pedig Mohemmed fejére tette kezét, mondván: az egész világ ömiatta teremtetett, mert Isten választottja ő". Ez az adat természetesen nem tarthat igényt hitelességre már csak azért sem, mert a szöveg felfogása szerint is csak azért mondotta ezt ez a zsidó bölcs Mohammednek, hogy hízelegjen neki, másrészt ezáltal is elősegítse a prófétai hivatásnak a zsidók hatása alatt történő felismerését. Ez azonban nem akadályozta meg a prófétát, hogy ő maga is hasonló csodát költsön, amint azt később látni fogjuk.

Mohammedet azért fogadták el oly sokan prófétának, mert abban az időben már megérett népének lelkülete a monotheizmus elfogadására és messiás-várás hangulata kerítette hatalmába Kelet népeit — mondja néhány kutató. Ennek ellenére, bár a messiás-remény örök foglyai, a zsidók most sem gondolkozhattak másképen, mégsem lelték fel a prófétát és messiást Mohammedben. Ennek pedig legelső okát abban lelhetjük fel, hogy Izrael népének hitében a vezető embernek, annál inkább Isten küldöttének az erkölcsi tisztaság emberi mértéken felüli tökéletességével kellett rendelkeznie. Így érthető, hogy Arábia zsidó törzsei, eltekintve a prófétáik által ígért messiás helyzeti és származási adottságától, minden gyülölséget levetkőzve sem tisztelhettek egy jellemében kifogásolható embert. Így az etikai alapon álló és elfogulatlan lélekkel író tudós szavait látjuk *Aron ben Elija* fejtegetéseiben.[8]) „A prófétának lelki tulajdonságaiban tökéletesnek kell lennie, hogyan jöhetne hát Isten küldötteként a lélek tökéletessé tételének szükségességét hirdetni az, aki előtt ez ismeretlen? Ezért nem lehet elismerni az erre a hitásra „alkalmatlan" (פסול) Mohammed tanát, mert alapítója híjával volt a lelki tökéletességnek". *Ábrahám bar Chija* szerint,[9]) a csillagok akkori állása is amellett tanúskodik, hogy „próféciája hamis hirdetés és hazug szavak", majd „ez a

[7]) Al Qummi: Kitab Ramal al-din Teheran; T. A.

[8]) Aron ben Elija aus Nikomedien: עין חיים Leipzig 1841. 163. l.

[9]) A. Ch. I. שער ה' 141. l.

próféta az összes népek előtt és a bölcsek szemében megrögzött hazug", végül jellemére utalva azt mondja, hogy „emberek alja, saját népe megvetettje". *Duran*[10]) negatív oldalról fogja meg Mohammed prófétai küldetésének kérdését és azt mondja, hogy a mohammedánoknak nincs semmi megcáfolhatatlan bizonyítékuk Mohammed próféta volta mellett. Állandóan foglalkoztatta ez a kérdés a zsidókat, hiszen az Izlam térhódítása annak létjogosultságát látszott bizonyítani. Érdekesen fogja fel Mohammed prófétaságát egy szerzőnk,[11]) mintegy a sok évszázaddal későbbi igaz messiást váró, de csak hamisat találó zsidó lélekben elképzelt חבלי משיח periódus szükségszerű átélésének tudata, vetítődik vissza szavaiban. „Azt mondották bölcseink, hogy ez az ismaelita (t. i. Mohammed) csak azért jött, hogy egyengesse a messiás-király útját, akinek kezében a tűztan van". *Nathanel ibn Jeshaya*[12]) szerint pedig Mohammed csak eszköz volt a büntető Isten kezében. „Minthogy nem fogadták el az intelmet az Ur prófétájától, jön egy „bolond", magának követeli a prófétaságot és pusztulást hoz Izrael népére".

Mohammed próféta voltának legerőteljesebb visszautasítása ellenére elismerőbben nyilatkoznak a zsidó kútfők, ha a kereszténységgel szemben akarják kiemelni az Izlam fontosságát. A keresztes hadjáratok idején oly sok üldözéstől gyötört zsidóság Jézus vallásának gyengeségét vélte igazolva látni abban, hogy a mohammedánizmus a föld egy nagy részét megnyerte hitének. Szinte hálásan emlékeznek meg, visszatekintve a régmultra, Mohammedről, a „prófétáról", aki mintegy Isten bosszúját állta a zsidóságot ért sok üldöztetésért. Azért, mert a keresztények szorongatták Izraelt, küldötte az Örökkévaló ellenük az ismaelitákat, akik háborút indítottak Izrael megsegítésére".[13]) Más helyen pedig, „Isten támasztott ellenük egy akarata szerinti prófétát, aki elfoglalta országukat".[14]) Hasonlóképen hajlik Mohammed prófétai elhivatásának elismerése felé *Farissol*,[15]) amikor úgy tünteti fel Mohammedet, mint aki „a nazarenus messias-voltát" tagadta. (Mohammed valóban ezt sohasem tette meg.) Így láthatjuk, hogy merev tagadásukból annyiban engedtek a

[10]) S. D. I. 4. l.

[11]) יחיאל משה הלוי kiegészítő megjegyzései Khalaf b. Dávid at-Tavili kéziratához. (H. B. XIII. 60. l.)

[12]) L. S. magyarázata Gen. 18-hoz על פני כל אחיו נפל hasonlóan Gen 16, 12-höz. והוא יהיה פרא אדם

[13]) S. J. I.

[14]) S. J. II.

[15]) A. F. סוף פרק י"ט (דף להי ע"ב)

zsidó szerzők, amennyiben evvel Jézus messias voltát látták gyengítve.

Mert hogyan is bizonyosodhatnék be az ember, hogy ő próféta — veti fel a kérdést *Duran*. Isteni küldetésének kétségbevonhatósága mellett tanúskodik az a tény is, hogy prófétaságát nem erősítette meg semmilyen csodával, amint tették ezt legalább is azok a próféták, akiknek a zsidó népi, vagy vallási élet új irányokba való terelése volt a céljuk. S ha már az Izlám alapítójában a későbbi próféták mély és tiszta erkölcsi érzéke, Istennek a régi tradiciók vonalán haladó imádata nem is volt meg, ha az Izrael-taposta ösvényről le is tért, akkor legalább csodákkal kellett volna bizonyítania eme újítások meghozatalára való jogosultságát. Mohammed azonban nem vállalkozott csodatételre, sőt egyszer ravaszul azt mondotta, hogy ne is kérjék ezt tőle, mert a csodákkal igazolt hirdetésének el nem ismerése örök kárhozatot jelentene tévelygő nénének. Mindezek ellenére későbbi életírói rengeteg csodát tulajdonítanak neki, így a zsidó polémia nem is annyira Mohammed, mint a hagyományos irodalomban koholt csodatevő próféta ellen irányul. Hogy csak a legismertebb állítólagos csodát említsem meg, Mohammed kettéhasította a Holdat. Vannak azonban már saját hívői között is, akik ezt nem megtörténtként értelmezik és csak a feltámadás napjaira várják a bekövetkezését. A csodák számát 3000-re növelte az arab fanatizmus.[16]) Egy másik, balulsikerült csodatételről ad hírt Duran.[17]) A próféta egy beteg hívének Allah nevében mézet ajánlott. A beteg azonban még rosszabbul lett, mire fívére azt mondotta, hogy nem bizonyult igaznak az ő Istene. Mire Mohammed: „Allah igaz, hasad a hamis". Duran általában nem fogadja el az utólag költött csodatételek létezésének hitét, de ha még lettek volna, akkor is véleménye szerint csak egyszerű bűvészet, varázslat, vagy asztrológia segítségével csinálta azokat. Hasonló véleményt alkotott a veneziai apologeta *R. Jákob* is,[18]) amikor vitatja, hogy Mohammed prófétai voltát tanusítanák csodái. „Azok a csodák és jelek, amelyeket ő végrehajtott, kezének munkája és szemfényvesztés volt, a csodajeleket csalárdsággal és fondorlattal végezte". *Vital*[19]) is szükségesnek

[16]) Fertur infideles postulasse a Legato Dei signum et scissa est Luna. Alii dicunt significari per haec verba, scindendam esse Lunam in die Resurrectionis (Maraccius 609 a). Más helyen: Miracula . . . . . creverint ad tria millia (Maracius, Prodromi pars II. 30 b.).

[17]) S. D. I. 7. l.

[18]) J. V.

[19]) Ch. V. פרשת ראה

látta, hogy tiltakozzék az Izlam alapítójának tulajdonított csodák bizonyító ereje ellen. Hivatkozik arra a bibliai tételre, hogy ha egy hamis próféta csodát, vagy jelt tesz, akkor sem kell hinni neki. Úgy látszik tehát, hogy ő maga nem vitatja a csodák megtörténtét, csak tagadja, hogy ez Mohammed isteni küldetésének igazolásával lenne egyenlő. *Jefet ben Ali* karaita exegeta[20]) is kifejezi kételyét a prófétai csodák felől, mert azok szerinte nem Istentől származnak, pusztán emberi ügyeskedések eredményei. Mohammed egyik legcsodálatosabb tettének az arabok az ő égbeszállását tartották, amely talán egyszerre történt egy másik csodájával, az általa terjesztett csodás éjtszakai jeruzsálemi utazásával.[21]) Ugyanerről kapunk hírt egy zsidó szerzőnél is. *Jákob ben Reubén*[22]) exegetikai fejtegetései kapcsán Dán. 7, 25-t Mohammedre vonatkoztatja, „aki azt mondja magáról: felszálltam az égbe és az Isten az ölébe ültetett.

Említenünk sem kell, hogy ha még jámbor és üldözött vallás-prédikáló korában fel is merült volna Mohammed prófétai elismerésének gondolata, akkor is kiábrándító lett volna Arábia zsidó törzsei előtt a hatalomra jutott Mohammed viselkedése. Erőszakos, kegyetlenségre hajló volt a győztes próféta és ebben élesen különbözött a zsidóság ideáljában élő jámbor messiástól. Igy természetszerűleg a legmerevebben elzárkóztak a prófétai elhivatottság semmi külső vagy lelki jegyét nem viselő Mohammed elismerése elől.

A Korán.

Amikor Mohammed hatalma teljében és hite jövendő nagyságának jogos reményében éles kritikával kísérte a zsidóság és kereszténység életformáit és tanait, akkor is ott érezhetjük szavaiban a tiszteletet, amint „a könyv népeinek" nevezi őket. A könyv, az isteni törvények eme kerete, az Ó- és az Uj-Testamentum, önmagában biztosította az erkölcsi alapot, támasza és hitele volt e két vallásnak. Ugyanígy Mohammed sohasem érhetett volna el olyan eredményeket, az Izlam nem hódított volna olyan tömegeket, ha nem lett volna a Korán. Ez ugyanis egyrészt, ha nem is eredeti, de mégis emelkedett szellemű etikai parancsolataival, másrészt erőteljesen szép stílusával magával ragadta a sivatag népeinek

[20]) Jes. 47, 9; J. F. H. 132. l.

[21]) V. ö. A. A. Bevan: Mohammed's Ascension to Heaven. Karl: Marti: Wellhausen Festschrift. Giessen 1914. 51—61. l.

[22]) J. R.

lelkét. Ezt a tényállást nagyon jól felismerték a mohammedánizmus későbbi harcosai és tudták, mennél nagyobb szentséget tulajdonítanak a Koránnak s mennél jobban kitartanak annak isteni eredete mellett, annál erősebben tartják kezükben a Kelet hívő népeinek tömegét. Ugyanez a felismerés vezette a zsidókat is, amikor egyik legkedveltebb támadási pontjukul a Koránt választották, hogy ennek leértékelése révén alapjában rendítsék meg az Izlam theológiájának épületét.

Nemcsak az isteni eredetének nimbuszától fosztja meg a zsidó apológia a Koránt, hanem elveszi a szerzőségét is a prófétától és 10 zsidó tudós alkotásaként állítja be az új hit eme szent könyvét. Mielőtt azonban az erről tárgyaló kútfőt vennők boncolás alá, meg kell említenünk, hogy már a legrégibb időben is találunk célzást erre a hiedelemre. Igy *Theophanes Confessor*[1]) byzanci keresztény krónikás említi, hogy „a zsidók tévedésükben Mohammedet fellépésének elején az általuk várt prófétának hitték, úgyhogy legtekintélyesebbeik közül is néhányan elmentek hozzá és felvették hitét, elhagyván Isten látnokának, Mózesnek tanát. Akik pedig ezt tették, számszerint tizen voltak". Itt nem egyszerű renegátokról kapunk hírt, hiszen ezek a zsidók hithűsége mellett is sokkal nagyobb számban voltak, hanem — úgy látszik — Theophanes is tud tíz zsidónak különösebben fontos és a próféta fejlődésében nagy hatással bíró szerepéről. Pontosabb, bár még mindég homályos célzást találunk *Abul Faradzs Furkan ben Asad* híres karaita tudós Deut. 32, 28-hoz (אובד עצות) fűzött kommentárjában. Itt említ 10 embert, akikről azt állítják, hogy ők szerkesztették a „könyvet".

Most pedig, miután látjuk, hogy már az Izlam legelső századaiban is felmerült ez az új hitet alapjában megrendítő hiedelem, nézzük meg a *J. Mann által kiadott zsidó forrást*, amely nem legendárikus kiszínezéssel, hanem határozott tényként emeli ki a Korán zsidó eredetét. Két variánsa is van ennek a mondának, az egyik héber,[2]) a másik héber-arab

[1]) תרגין מ' שובה: Theofanes Confessor Chronikája II. 74—90. l.; H. H. 193—194. Theofanes szerint egy Sergius nevű istentelen szerzetes erősítette meg Mohammed feleségét férje prófétaságába vetett hitében. Azt mondta ugyanis: Ha Mohammed angyalt látott álmában, akkor ő bizonyára próféta. Ezt a szerzetest azonosítják Bahirával (l. a Mohammed jelleméről és életéről szóló fejezetet).

[2]) J. M. II. A forrásanyag címe és szerzője ismeretlen. Korára nézve nincs pontos adatunk, csak feltevések nyujthatnak útbaigazítást. Idézi ugyanis (f. 8. b. 3—4. sor) Abu Hashim-ot és Jubhajt. Hashim 933-ban halt meg, így szerzőnk is a X. században élhetett. Általában stilusa is arra mutat, hogy ez a szöveg egyike a legré-

szöveg.[3]) A héber variáns: „(Az esemény, amely történt) a 10 vénnel, Ábrahámmal, aki כעב אל אחבאר -nak neveztetett, Absalommal, akinek עבר אללה בן סלאם lett a neve, Jákobbal, aki עמר אל שהיד nevet kapta és Jochanannal, akit אלמנהום אלי אלענה nak neveztek és társaikkal, kiki neve és mellékneve szerint. Ezek elmentek hozzá (t. i. Mohammedhez) és készítették neki a Koránt (אוכ) הקלון és beírták nevüket mindnyájan, mert így van írva a „Tehén" szurában (בחיף ני"ן הפ"ה): ככה יעצו „חכמי ישראל לאלם הרשע. Igy tanácsolták Izrael bölcsei a gonosz némának". Mindezt csak azért tették, hogy megmentsék Isten népét és ne tegyen kárt bennük fondorlataival".[4]) Héber szavakkal tűzdelt magyar fordításban sikerült csak visszaadnom ezt a szöveget; ennek néhány nyelvi és tárgyi nehézségét kell még megtárgyalnunk. Csak látszólagos akadálya a megértésnek a חיף ני"ן, mert megfejtése egyszerű.[5]) E négy betű ugyanis az אית ב"ש szórejtési módszer szerint צ=ה, נ=ר, ם=ו, ח=ם vagyis e forrás szerint a „Tehén" feliratot viselő második „szurába" csempészték be a Mohammed számára oly kompromittáló mondatot. Bármily hiteles Korán-kiadást is néznénk azonban meg, sehol sincs nyoma ilyen betoldásnak. Van ugyan a Library of the Jewish Theological Seminary in New-York birtokában egy kézirat (Ms. Adler 2541), amelynek szerzője azt állítja, hogy ő Korán-versek kezdőbetűiből kialakította ezt a mondatot. Ezt a különben sem értékes bejelentést, — hiszen a hatalmas Korán verseinek kezdőbetűiből nem lenne nehéz összeszedni egy ilyen mondatot — nem váltotta valóra. Egyrészt a ישראל szó nem teljes, másrészt pedig a versek nincsenek a Koránban. Valószínűleg tehát a Korán kifejezés alá az egész arab hagyományos irodalmat vonta, viszont a Hadit-irodalom végtelen területén szükségtelen, de lehetetlen is lenne őt nyomon követni. Igy e sikertelen kísérletet semmiképen sem fogadhatjuk el a fölvetett kérdés megoldásának és tovább kell keresnünk a feleletet: hol van a második szurára jelzett betoldás. A szura elején való-

gibb forrásainknak. Minden valószínűség szerint a szerző Babyloniában vagy Perzsiában élt, mert támadása az ottani „separatisták" ellen irányult. A Mann által kiadott szöveg csak egy töredéke a műnek.

[3]) J. L. Ez a héber-arab szöveg függeléke a „Chronológia könyvének" (כתאב אלתאריך). Ilyen címen írt Saadja gaon, de a cím nem olyan jellegzetes, amely kizárná több ilyen mű létezését. De feltételezve a mű saadjai szerzőségét még akkor is fennáll kételyünk a függeléket illetőleg. Igy ezt a forrást is anonymnak kell tekinteni.

[4]) J. M. I., J. M. II.

[5]) ע. צ. מלמר fejtette meg תרביץ II. 81. l. 1. jegyzet.

ban van 3 betű: א'ל'ם; ezekhez hasonló többé-kevésbbé sikeresen megfejtett, látszólag azonban értelmetlen betűk más szurák elején is vannak. E három betű adott alkalmat J. Mann-nak egy talán szellemes, de mindenképen bizarr magyarázatra. Szerinte a חיף ני"ן csoport egy permutációs kulcs éspedig a חיף két betűjének egymáshoz való viszonya megfelel az ב=כ, א=י stb. a ני"ן pedig az ב=ם, א=ע stb. rendszernek. Ha most már az אלם szó első két betűjét a חיף kulcs szerint véve ל=ש, א=י vagyis יש=אל, a harmadik betű ני"ן módszer szerint מ=ו átértékeljük, úgy יש=אלם Igy a 10 zsidó fondorlata az lett volna, hogy a kereszténység alapítójának nevét iktatták volna a második szura elejére. Erre vél Mann támaszt találni abban, hogy (אוכ) הקלון áll = szégyenjel. Akkor pedig az állítólag beszúrt mondatban szereplő אלם is = ישו vagyis = ככה יעצו חכמי ישראל לישו הרשע. Nem találom szükségesnek a nagyon is bonyolult szórejtési módszerre kitérni, mert annak valószínűtlenségére első pillanatra rájövünk. Utólagos bizonyítékaival kapcsolatban azonban meg kell jegyeznünk, hogy a קלון itt nem szoros értelemben fordítandó, vagyis = szégyen, hanem — amint azt későbbi tárgyalásunk folyamán nagyon sok párhuzam meg fogja erősíteni, — így nevezték gúnyosan a Koránt, vagyis קלון feltétlenül = קוראן. Ami az אות szót illeti, az ottani különben is romlott szövegben nagyon érthető lenne az את-re való javítás. Végül pedig a betoldott mondatnak átszövegezésével csak rontott az érthetőségen, mert — bizonyságul egyik későbbi fejezet fog szolgálni — ahogy קלון = קוראן úgy אלם = מחמד. A megoldásokat tehát vissza kellett utasítani anélkül, hogy módunkban lenne a különben hitelesnek látszó szöveg által fölmerült kérdésre megnyugtató választ adni. Valószínű, hogyha ugyan valaha benne volt valamely legősibb Korán-kéziratban ez az inkriminált mondat, úgy azt a legelső Korán-hagyományok gyüjtésénél eltávolították onnan.

A következő, szintén fontossággal bíró feladatunk a Korán állítólagos szerzőinek, a 10 zsidó nevének rekonstruálása. Az idézett héber szöveg כעב אל אכבאר עבד אללה בן סלאם, עמר אל שהיד, אלמנהום אלי אלענה neveket említette; a héber-arab szöveg még 7 nevet említ, úgy hogy összesen 11 szerző nevével van dolgunk. Az új nevek a következők: Antiochiai Akiba, áttérése utáni neve אלעזר פי אלענה, Eliezer, aki צאחב אלעזא -nak neveztetett, Jiftach, új nevén אלמקתול פי חב אלנבי, Semaja, aki מורד אלנבי אלי אלבית -nak neveztetett, Baruch, akinek neve חפץ אבי הנקרא כתן אלנבי lett, Asael és végül אלמקתול פי סביל אללה צפיה נאריה אלנבי (נאר?). Ami כעב-t illeti, ő nem ismerhette Mohammedet, mert csak Abu Bekr idején jött Medinába és itt vette fel az új hitet. Igen nagy lehetett a tudása, amiért melléknevét is nyerte (החבר = אל אחבאר) és az Iz-

lamnak egyik egyházatyja lett. Régi zsidó neve Abu Ishak Ibn Matii volt. A mindkét szövegben előforduló עבד אללה בן סלאם -nak nagyon fontos szerep jutott a próféta életében, valószínűleg a Hedzsira után csatlakozott hozzá, oktatta a zsidó tudományokra és azt hirdette, hogy Mohammed a „Taurat"-ban megjövendölt próféta. *Samaual ibn Jachja*[6]) szerint a zsidók maguk adták őt a próféta kísérőjéül. Ő azonban félrevezette Mohammedet az egyik törvény magyarázatában. Azt mondotta ugyanis, hogy az elvált asszonynak csak akkor szabad visszatérnie férjéhez, ha közben másnak a felesége volt. (A helyes értelmezés éppen az ellenkezője.) Evvel az volt a célja, hogy a muzlimok ממזרים legyenek. Ómár „a tanú" עמר אלשהוד J. Mann szerint azonos egy Abu Umair ibn Tayyahan nevű Medinában élő szíriai zsidóval, aki megjósolta Mohammed prófétaságát. A többi névről nincsenek adataink, de még feladatunk, hogy a fölösleges 11-ik nevet kiküszöböljük. A két utolsó személyt ugyanis egynek gondolják. T. i. Asael „a próféta apósának neveztetik", Chefec pedig Mohammed zsidó feleségének, Safiyának apja, így a két név egy embert takarna. Csakhogy Safiya apjaként Huyayy szerepel máshol, amely talán a genizai töredékben[7]) előforduló Hunnai-al azonos. Az ő bekapcsolása azonban még bonyolultabbá teszi a helyzetet, mert Safiya apja soha nem vette fel az új hitet, sőt politikai ellenfele maradt vejének. Ezért Mann szövegjavítással oldja meg e gordiusi csomót és אבי helyett אחי-t olvas. „Thus Ashael was the prophet's brother in law, viz. Safiyah's brother bearing also the name of Hefes". De még így sincs eltüntetve a כתן אלנבי a próféta apósa (?) S. Ganz:[8]) „Ashael, called the father in law of the prophet, guardian (and) father of Safiya, the wife of the prophet". Ő tehát חפץ helyett חאפס -ot olvas teljesen önkényesen. Láthatóan mint forrásanyag, nagyon fontos ez a szöveg, de már több pontjában vár filológiai nehézségeinek megoldására.

Az a kis mag, amelyet e X. századbeli krónikás a zsidóság és mohammedánizmus vitamezején elvetett, terebélyes, de nem éppen nemes gyümölcsöket hozó fává növekedett egy szintén bizonytalan korú, de mindenesetre több századdal később élő legendaköltő művében. Ez az elbeszélés,[9]) amelynek

[6]) Martin Schreiner idézett cikke (l. prófétai küldetés 6. jegyzet.)

[7]) H. Hirschfeld: The arabic portion of the Cairo-genizah at Cambridge J. Q. R. XV. 167—181.

[8]) S. Gandz: Notes on Mr. Leeven's Article J. Q. R. XVII. 235. l.

[9]) B. C. A legenda szerzőjének korát nem ismerjük. Semmi olyan jellegzetes nincs benne, amely kétségtelen útmutatással szolgálna. A kiadó a 17. századra teszi keletkezési korát, helyét pedig Itáliába. Ámde Asmodaj szerepeltetésének keresztény hatás-

héber a nyelve, nagyon terjedelmes, így ezen a helyen csak a Koránra vonatkozó részét fogom röviden ismertetni. Mohammed egy álmot látott (más helyen erről részletesen beszámoltam) és elmondta egy zsidónak. Az álomfejtő megérti ebből, hogy Mohammed próféta lesz és üldözni fogja a zsidókat. Összehívja népét és tanácskoznak, miképen háríthatnák el maguk felől a megjósolt vészt. Végül az a terv alakul ki, hogy még mielőtt Mohammed elhivatottságának tudatára ébredne, már észrevétlenül a zsidó szellem légkörébe kellene kerülnie, hogy így elszakíthatatlan kapcsolatok alakuljanak ki a zsidóság és az új vallás között. Kiválasztottak tehát 10 embert, tudományban jártasakat és ezek a mit sem sejtő próféta-jelöltnek állandóan a zsidó őstörténetről beszéltek. Így elmondták a vízözön történetét, beszéltek az ősatyákról, Szodoma és Amora pusztulásáról, József eladásáról, stb. Megtanították a noachida törvényekre, felvilágosították a Gyehenna és Éden fogalmáról és kifejtették előtte, hogy Isten cselekedetei és útja szerint jutalmazza az embert. Majd pedig titkon az egész tant gyönyörű nyelvezettel felvésték 60 faragott kőtáblára. Sikerült megnyerniök Asmodajt, aki kérésük szerint megjelent Mohamednek álmában és így szólt: „Eljöttem hozzád és tudomásodra adom, hogy általad fogja adni Isten az ő szövetségének könyvét. Már most hirdetem a jövendőre, hogy az összes emberek között csak benned lelte kedvét". Mohammed tétovázik, vajjon hihet-e elhivatottságában, de zsidó barátai erősítgetik hitét. Tényleg a következő éjtszaka újra megjelenik neki Asmodaj és e szavakat mondja: „Le fog szállni számodra az éjjeli sötétségben, amidőn elborul a hold fénye, 60 faragott kőtábla, rajta Isten ujjának írása; tanítsd azt népednek". Mikor az álomban ígért éjtszaka következett, a zsidók odavitték ajtajához a már elkészített kőtáblákat és letették a két ajtófélfához. A próféta a következő reggel álmának beteljesülését látta a táblákban. A csoda hírére odagyülekeztek mindenfelől a népek, leírták mindazt, ami rajta volt és már elhangzott a parancs, hogy senki se merészkedjék változtatni mindazon, ami e szövetség könyvében van. Eddig a szavak, amelyekben a Korán keletkezésének egy másik legendáját kapjuk. Ha a legendán kritikát akarnánk gyakorolni, úgy csak az lenne a megjegyzésünk, hogy az még misztikusabb hittel övezi a Korán keletkezését, mint ahogy a mohammedán theológia teszi. Maga a kútfő indokolja meg szinte az embereknek a Korán isteni eredetében való hitét, hiszen tényleg álomban megígért istenai adományként mutatja be a Koránt. Ennek pedig Asmodaj

ként való értelmezését megengedve, további döntőbb bizonyítékokra lenne szükség a kor meghatározása céljából.

csalására való átmagyarázása még a nem hívőre sem meggyőző. Ma már vitathatatlan tény a zsidó szellem szinte mérhetetlen hatása a Korán egészére, így teljesen felesleges a fantáziát venni igénybe ennek bebizonyítására. A szerző, ha ugyan nem népi legendával állunk szemben, a kétségtelenül létező történeti magvakat helytelen burkolattal látja el. Mindezek ellenére megerősít minket abban a feltevésben, hogy Mohammed közvetlen környezetében saját népük érdekeiért áttért zsidók voltak. Ezeknek pedig nemcsak a mohammedán hitelvek kialakításában, hanem magának a szent könyvnek megszerkesztésében is feltétlen nagy szerepük volt.

Amint a J. Mann által kiadott szöveg vizsgálatánál már megemlítettem, a zsidó íróknál a Korán állandó gúnyneve volt a szójáték útján képzett קלון = gyalázat kifejezés. Így *Abraham bar Chija*[10]) beszél a קלון-ról, a tanról, amelyet csalárdsággal és hazugsággal készítettek. Majmuni[11]) szerint „amit a קלון állít, hogy annak a „megszállottnak" (= Mohammednek) eljövetele már a Tórában meg van jósolva, maguk az arabok sem hiszik". Kevésbbé világos ennek a jelzőnek a használata egy homiletikai munka szerzőjénél *(Saadja ben Marzuk?)*, ahol ezt találjuk:[12]) יש לישמעאלים בית קלון לשעותם ; a בית szó nagyon nehézkessé teszi e hely megértését. *Jefet ben Ali* karaita exegeta[13]) mélyebben hatol a Korán vizsgálatába, amikor így ír róla: „Minden szavuk és „gyalázatuk könyve" (al Korán) hazugság, nincs semmi alapja. Ugy keletkezett hogy „a szellem embere" (Mohammed) és társai minden nép tanából összegyüjtöttek valamit és leírták „gyalázatuk könyvébe" (ספר קלונם). Majd azt állították, hogy Gabriel angyal mondotta ezeket Isten szájából a prófétának: pusztítson el az Ur minden hazug ajkat". Az Idzsaz al Kuran (= a Korán elgyengítő ereje) ugyanis elengedhetetlen sarktétele volt az Izlam theológiájának. A Korán isteni eredete — magyarázzák — olyan fenséges tulajdonság, amelynek felismerésében minden földi lény, nem tudván ilyent alkotni, gyengévé, alávetetté válik. Természetesen ez ellen a hit ellen a zsidó írók és apológéták a leghevesebben fellépnek. Igy legelőször is *Duran* erélyesen visszautasítja a Korán isteni eredetéről alkotott hiedelmet,[14]) majd pedig kifejti, hogy a mohammedánok csak azért küzdenek saját meggyőződésük ellenére is a szent könyv égi származásának hi-

[10]) A Ch. I. שער ד׳ 9. l.

[11]) M. M. I.

[12]) M. Kayserling: Homiletisches und literarisches Beiblatt II. melléklet 34. l.

[13]) J. A. Jes 47, 9-hez; J. F. 132. l.

[14]) S. D. I. 4. l.

téért, hogy egyenlő értékre emelhessék a Bibliával.[15]) „Ami azonban a tökéletességet illeti, Mózes tana tökéletes; emez azonban hiányos és ami benne a tökéletesség látszatát keltené, az Mózes tanának egyszerű utánzása". Több helyen foglalkozik a Korán és a Tóra viszonyával.[16]) „Amennyiben hasonlóságot vélnek fellelni e koholt könyv és a Tóra között, az csak olyan, ahogy a majom hasonlít az emberhez". A Korán stílusáról és szerkezetéről is nyilatkozik: „Zavaros írásmű, se keze se lába".[17]) Ugyancsak ő hívja fel a figyelmünket azokra a kronológiai lehetetlenségekre, amelyek nagy számban találhatók a Koránban és csakis a próféta tudatlanságával okolhatók és érthetők meg. Felemlíti, hogy a Korán szerint Mózes perlekedett Hámánnal. Majd pedig felhozza a Korán szerkesztőjének egyik legnagyobb tévedését, hogy t. i. Jézus anyját, Máriát azonosítja Amram leányával, Áron és Mózes nővérével, Mirjammal (Szura 66, 12).[18]) Érdekes jelenség, hogy csak egy apológéta akadt, aki ennyire világos és gyűlölségtől mentes érvekkel támadja meg a Koránt. Pedig csak ezek nyujtanak az objektív kutatónak valóban lehetőséget tényleges értékelésre és ezek mutatnak rá helyesen az Izlam szent könyvének nagy fogyatékosságaira. *Ábrahám ibn Ezra*[19]) egy arab asztronómiai munka fordításához fűzött előszavában így ír: „Az ősidőkben nem volt sem bölcsességük, sem hitük a sátortlakó ismaelitáknak, amíg fel nem lépett a Korán szerzője és lelkéből koholt új hitet adott nekik, majd utána bölcsszívű emberek (?) törvénykönyvet szerkesztettek.[20]) Ábrahám ibn Ezra is vitatja tehát, hogy a Korán Mohammed kinyilatkoztatásainak lenne az összefoglaló könyve. *Mózes ibn Ezra*[21]) azonban irodalomtörténeti munkájában teljes elismerést ad a Koránnak, mint az arab irodalom egyik remekének. Több mondást idéz, „amely az arabok Koránjának szép versei között található".

[15]) ibid. 13. l.

[16]) ibid. 27. l.

[17]) ibid. 4. l.

[18]) ibid. 4. l.

[19]) M. Steinschneider: Zur Geschichte der Übersetzungen aus dem Jüdischen ins Arabische. Z. D. M. G. XXIV. 356. l.

[20]) A fordítás már több javítást tételez fel, az eredeti szöveg ugyanis így szól: „ ועד שקם הקרא ונתן להם מלבו דת חדשה itt קרא mellől valószínűleg elmaradt az abbreviatura jele, vagyis egyenlő הקראן és ki kell egészíteni בעל vagy מחבר szóval. Steinschneider további javítást is akar eszközölni és מלבו helyett מלכם -t olvas.

[21]) M. E. 95., 98., 155. l., a 98. oldalon ugyan קרבאן áll, de az világosan tévedés.

Az idézett forrásokból igyekeztem megállapítani a zsidó szerzők véleményét a Koránt, mint könyvet illetőleg. Láthatjuk, hogy a régebbi zsidók a legteljesebb tagadás álláspontját foglalták el és sem a mohammedán elnyomás kényszerében, sem az Izlam békepolitikájának virágzó korában nem merült fel az a gondolat, hogy a Koránt, mint esetleges másodrangú szent könyvet elfogadják. Mint minden hitelvükben, úgy ezen a téren is a zsidók Isten tanának csak egyszeri kinyilatkozásában hittek és a későbbieket csak utánzatként fogadták. Így tartotta magát azután az hit is, hogy Mohammed szent könyvét a zsidók szerkesztették és így emberi kéz munkája lévén, szentség jellegére igényt nem tarthat.

Milyennek látták Mohammed életét és jellemét.

Ha a próféta életét végig akarnók követni a zsidó források nyomán, úgy csak töredékes mozaikdarabokat kapnók e nagyon is mozgalmas életnek változatos és nem is ritkán diszharmónikus színekből összetett képéből. Nem találunk olyan zsidó kútfőt, amely pusztán mint történeti személyt krónikája tárgyául választotta volna a prófétát. Általában inkább csak életének egyes fázisairól emlékeznek meg, leggyakrabban apológetikai célt tartva szem előtt. Mindenesetre azonban azok a megjegyzések is, amelyekkel a zsidók a próféta életének egyes mozzanatait kísérték, elegendő anyagot nyujtanak számunkra.

A legelső dolog, amelyről bizonyos fölényes gúnnyal emlékeznek meg a régebbi zsidó kútfők, a próféta alacsony származása. Talán az idegen nép vezére is tiszteletet szerezhetett volna Izrael szemében, ha előkelő, fejedelmi származása révén méltónak találták volna népe vezetésére. „Ez a férfi azonban népének megvetettje, családjának selejtje és alja" — mondja *Abraham bar Chija*.[1]) A fentebb tárgyalt *héber legenda*[2]) szerzője úgy is tünteti fel Mohammedet, mint aki tudatában volt annak, hogy alacsony származása nem igazolja és nem teszi őt jogosulttá arra a szerepre, amelyre elhivatva érzi magát. Mikor ugyanis megfejti neki álmát az álomfejtő zsidó kalmár és kinyilvánítja előtte prófétai jövőjét, ő így szól: „Ki vagyok én, atyám törzsének legfiatalabbika, hogy Isten fővé és vezetővé tegyen a mai nap". E szavak nagyon hasonlítanak azokhoz, amelyekkel Isten több

[1]) A. Ch. I. שער ה׳ 140. l.
[2]) B. C.

kiválasztott férfia szabadkozott a nagy feladat elvállalása ellen. Feltéve, hogy e zsidó szerző arab hagyományok nyomán tulajdonítja e kijelentést Mohammednek, újabb adatunk lenne azoknak a szavaknak és cselekedeteknek láncolatához, amellyel Mohammed fellépésének körülményeit és életét a nagy zsidó prófétákhoz akarták hasonlóvá tenni. Sőt maga Mohammed is pásztorkodásának korszakát, mint elhivatottsága hozzátartozóját fogja fel. *Ibn Saad* őrzi egyik nyilatkozatát.[3]) A próféta azt mondotta: „Isten sohasem küldött prófétát, aki nyáját nem őrzött volna." Ezzel kétségtelenül Mózesre és Dávidra akart főként utalni, ha ugyan ismeretei kiterjedtek ennyire. A pásztorkodás azonban a zsidóknál nem volt lenézett életforma, a próféták jövőt sejtő elképzeléseiben mindig mint a puszta pásztorkodó, tiszta erkölcsű népe él Izrael. Az araboknál ellenben megvetett foglalkozás volt ez, így Antar, hogy teljes megalázottságát kifejezze, így szól: „Bizony szolgád és nyájad pásztora vagyok". Így Izrael prófétáinak a nyáj mellől való elhívása nem enged összehasonlítást Mohammednek valóban alacsony származásából érthetődő foglalkozásával. Lenéző hangon ír a *középkori krónikás*[4]) az új vallás híveiről, akik a „juhpásztorral" léptek fel. A zsidók szemében fokozottabb mértékben válik gyűlöletessé éppen emiatt Mohammed féktelen uralomvágya. Pedig „Mohammed nem származott népe nagyjaiból, s nem volt métló hozzá az uralom, azért nem is kapta meg a királyi díszt, ő azonban magához ragadta a hatalmat ármánnyal, csalással és hízelkedéssel."[5])

Mohammed alacsony származásával kapcsolatos az a fogyatékossága, amit hitének theológusai is elismernek, hogy t. i. nem tudott olvasni. A zsidók természetesen nem mulasztották el, hogy szemére vessék ezt a prófétának. *Jákob*, a veneziai apológéta[6]) mondja: „az Örökkévaló összezavarta nyelvét és nem ismerte a könyvet". *Abrahám bar Chija* szerint[7]) Mohammed „üres minden bölcsességtől és értelem híján volt, sem írni, sem olvasni nem tudott". Az események kiszínezésében első helyen álló *legenda, amelyet Boaz Cohen*[8]) adott ki, egész kis történetet hoz arról, hogyan tanították meg a

[3]) Ibn Saad f. 23; A. S. 148. l.
[4]) J. M. H.; Peter der Ehrwürdige von Cluny: Gegen die abscheuliche Ketzerei der Sekte Sarazener c. munkájában említi, hogy Mohammedet mindig kinevették tudatlanságáért és gúnyolták az egykori szamár- és tevehajcsárt.
[5]) A. Ch. I. שער ד׳ 95—96. l.
[6]) J. V.
[7]) A. Ch. I. שער ה׳ 140. l.
[8]) B. C.

zsidók Mohammedet az arab írásra. Mikor ugyanis sikerült elhitetniök a prófétával, hogy azok a kövek, amelyekre ők különböző törvényeket vésték, az égből erednek, nem volt senki, aki el tudta volna olvasni azokat. A próféta zsidó tanácsadói ekkor ráírtak egy kőtáblára 27 arab betűt, átadták Asmodajnak, ez pedig az éj leple alatt bevitte a próféta szobájába. Reggel Mohammed ott találja az ismét isteni eredetűnek hitt táblát, mire a bölcsek örömmel tudatják, hogy ez az isteni kőtáblák betűkulcsa. Majd pedig egymáshoz illesztették a két táblát és azt mondták: „ez *alif*, ez *ba*" és így elolvasták az egészet, megtanítva rá Mohammedet és híveit is. Ezt az elbeszélést azonban a többi hagyomány cáfolja, mert Mohammed élete végéig nem tudott olvasni. Végül evvel a témával kapcsolatban szólaltassuk meg magát a prófétát, aki érezte gyengeségét eme fogyatékossága miatt. Allahnak a következő nyilatkozatot tulajdonítja:[9]) „Te ne olvass ezelőtt (t. i. a Korán előtt) semmi könyvet, sem pedig jobbodal ne írj; mert ha nem így lenne, akkor elleneid kétségbevonhatnák (tanaidat)". Természetesen végtelenül gyenge és átlátszó védekezés ez és örökké kiábrándító valóság lesz ez a tény a próféta nagyságában hívőknek is.

R. Jákobnak fentebb idézett helye bűnéül rója fel Mohammednek, hogy erkölcstelen életű volt (נואף אשה). Evvel a próféta jellemének egy másik óriási fogyatékosságához érünk el, amely sokat foglalkoztatta tiszta életű híveit. A próféta e kérdés megoldásaképen kinyilatkoztatta, hogy Allah küldöttének házaséletére nem vonatkoznak azok a megkötések, amelyek az egyszerű hívőre kötelezők. Ez a prófétai jellemhez nem illő következetlenség nem szolgált azonban olyan támadó visszhangra, mint ahogy valóban megérdemelte volna. *Abrahám ibn Ezra*[10]) mindössze annyit jegyez meg, hogy „szerette az asszonyokat". A szép zsidó lányok nem maradtak hatás nélkül Mohammedre, így a próféta zsidó feleségéről több idegen adaton kívül megerősítést hoz az egyik zsidó forrás is:[11]) „Elvett egyet feleségül Izrael leányai közül és nagyon szerette. A leány apjának és családjának felmentő levelet írt, hogy nem kell az ő uralma alatt adót fizetniök". Névszerint a Targum egyik helyéről[12]) ismerjük meg Mohammed feleségének nevét, ahol עדישא és

[9]) Szura 29, 47.
[10]) A. E. Daniel 11., 31
[11]) B. C.
[12]) Gen 21. 21. ונסיב איתא ית עדישא ותרכה ונסיבת ליה אימיה ית פסימא elvette (t. i. Ismael) Adisat feleségül, de elküldte, mire anyja Fatimat vette el számára. Adisa a próféta felesége, Fatima pedig leánya, Ali hitvese.

פסימא szerepel, mint Ismael felesége, természetesen csak Mohammed korának az ősatyára való visszavetítése ez. Ugyanilyen módon nyujt adatot Pseudo-Jonathan ugyanezen helye.[13]) Az itt szereplő név Ajsara, Abu Bekr leányára, Mohammed legkedveltebb feleségére akar utalni. Ennél a két helynél világosabb formában nem kapunk értesítést Mohammed feleségeinek és főleg a zsidó feleségének nevéről. Még ezen tárgyalás keretén belül kell megemlíteni egy meglehetősen súlyos vádat, amely fajtalansággal vádolja a prófétát.[14]) Természetesen kétségünk van, mennyire kell hitelt adni e vádnak.

A hit terjesztésének erőszakos módja teljesen ismeretlen és szinte elképzelhetetlen volt a zsidók szemében. S bár legtöbb szerzőnk ismerte ezt a módszert a kereszteshábórúk idejéből, ők mégis csak tudták, hogy e vallás alapítójának szelíd jelleme sohasem kívánta, hogy késői ál-apostolok vashoz nyúljanak meggyőző szavak helyett. Mohammednél azonban nem tételezhetjük fel az erőszakos térítést, mint a vallás parancsának félremagyarázását, mert maga a próféta volt az, aki kegyetlenül keresztülgázolt mindenkin. Így Majmonides,[15]) amikor a két vallásról beszél, Jézus hitének tárgyalása után így tér át Mohammed hitére: „Azután fellépett ez a „bolond" (Mohammed), aki az ő (t. i. Jézus) útjain járt, ő nyitott számára utat. Mohammednél azonban új dolog az, hogy a maga részére kívánta a királyságot és uralmat, mert ő azt akarta, hogy csakis neki szolgáljanak". A zsidók megértették bizonyos mértékig, hogy annak a sok küzdelemnek, amely árán is csak élete végén jutott el céljához Mohammed, meg kellett szülnie a visszahatást. Így *Abrahám bar Chija*[16]) említi, hogy az uralomrajutása élete végéig késlekedett, de „céljához a harc ereje, a kard és a dárda hatalma segítette". Majd ugyancsak ő így emlékszik meg a prófétáról egy másik helyen.[17]) „Az a megvetett bolond (משוגע הגבוה), aki fondorlattal és hazugsággal, kard és háború erejével ragadta magához az uralmat". „Túlzott elbizakodottságában harcra kelt a népekkel"[18]) — olvassuk máshol — és háborút viselt mindazokkal a nemzetekkel, akik nem hallgattak a szavára, mert pusztítás volt szívében. Harcolt a szomszédos népekkel, nagyon elnyomta őket és erős kézzel ragadta azokat

[13]) Pseudo—Jonathan. Gen. 21, 21, és ילקוט f. 25. §. 95.
שלח ישמעאל ולקח לו אשה מבנות מואב ועשויה היה שמה
[14]) B. C. ויקרב אל אתונו ויבא אליה
[15]) M. M. I
[16]) A. Ch. I. שער ה׳ 140. l.
[17]) A. Ch. I. שער ה׳ 145. l.
[18]) B. C.

magához. Sokan hittek tanaiban, mert rettegés fogta el a népeket".

Ezeken a kisebb megjegyzéseken kívül egészen részletes történelmi adatokat is kapunk a héber forrásokban Mohammed háborúiról. Előre is meg kell azonban jegyeznünk, hogy ez mind anakronizmus, mert a próféta csak belső harcokat folytatott. 622-ben a Hedzsira idején ninestelen menekülő volt és 632-ben már meghalt, így e 10 esztendő önmagában alig volt elegendő idő az arab törzsek és városok meghódítására. A dánieli vers[19]) homályos történeti célzását egy seregnek és a szövetséges fejedelemnek a vereségéről, használja fel *Ábrahám bár Chija*,[20]) hogy párhuzamot vonjon belőle az Izlam belső harcaira, amelyben a vers által említett szövetséges Izrael Mohammed-ellenes fiai voltak. A zsidók ekkor nagyon hatalmasak, egy ideig mintegy 12 város felett parancsoltak a próféta tartománya közelében. Mikor pedig Mohammed ellen megindult az arab törzsek egyesült támadása, a zsidók is csatlakoztak ehhez. Azonban dögvész támadt, úgy hogy Mohammed legyőzte és elpusztította az egész hadat. Ez az adat hasznos bizonyítékául szolgál az arábiai zsidó törzseknek már eddig is, de idegen forrásokból ismert történetéhez. Akikről Ábrahám bar Chija szól, a *Banu Kuraiza* törzsbeliek lehettek, mert egyedül őket tudta rábírni a próféta-ellenes párt, hogy hozzájuk csatlakozva, szakadjon el eredeti szándéka ellenére a prófétától. A *Banu Kainuka* és a *Banu Nadir* törzsek, akik még ezelőtt kerültek szembe Mohameddel és hazájukat elhagyni kényszerültek, külön-külön vívták meg balvégzetű küzdelmüket. Sorsuk aránylag nem volt annyira súlyos, mint az elpártoló *Banu Kuraizaké*, akiken véres bosszút állott a próféta és akik közül mintegy 600—800 embert felakasztatott. *Majmuni*[21]) idéz egy ismeretlen szerzőt, akinek az állítása szerint Mohammed 52.000 zsidót ölt volna meg. A szám talán kissé túlzott, valószínű azonban, hogy a zsidókkal folytatott harcok folyamán több ezren estek áldozatul a bosszúra szomjas prófétának. Ugyancsak megemlékszik az arab félsziget zsidó törzseinek, mint az elveszett tíz törzs egyik csoportjának pusztulásáról *Nathanal ibn Jeshaya*.[22]) Az ő tudomása szerint Mohammed minden zsidót megölt, városaikat elpusztította, akik pedig megmenekültek, Jémenben leltek menedéket. Később azonban arab csapatok mentek oda és újra nagy pusztítást végeztek közöttük. Egy nagyarányú arab lázadás krónikása *Dávid*

[19]) Daniel 11, 21—22.
[20]) A. Ch. l. שער ד' 95—96.
[21]) M. M. II. 2. b.
[22]) L. S. Gen 25, 18 és Deut. 6, 27-hez.

Gans.[23]) Az eseményeket, amelyeket röviden a következőkben foglalok össze, 4574-re (T.), vagyis Kr. u. 614-re teszi. Afrikában fellázadtak az arab csapatok Róma ellen. Ebben az időben élt Arábiában egy nagyon gazdag és bölcs ember, Mohammed volt a neve. Amikor hírét vette a lázadásnak, azonnal hozzájuk csatlakozott és elfoglalta a rómaiaktól egész Egyiptomot. Majd הרוקליס császárt és fiát, akik hatalmas sereggel jöttek ellene, legyőzi egy rettenetes csatában. Mintegy 150.000 ember esett el e napon — mondja a szerző. A császár a Káspi-tóig futott és szégyenkezve tért vissza Konstantinápolyba. Mohammed pedig elfoglalta Antiochiát, Siriát, Örményországot, a Szentföldet és egész Kis-Ázsiát. Minden keresztényt, aki nem tért át, karddal megölt, úgy hogy egy sem maradt közülük. Egyedül Jeruzsálem városa maradt Róma kezén, de azt is elfoglalta később Omár 4397-ben (T.), azaz 637-ben. „Így kezdődött Mohammed prófétájuk uralma, Rómának akadályára, gátlására és a megbotlás kövévé mind a mai napig" — fejezi be elbeszélését Arábia történetének eme szakaszáról. Fölösleges lenne ezen eseményeket akár meg is kísérelni Mohammed korára beállítani, mert világos, hogy későbbi eseményeket vetít vissza a próféta korára. Ugyancsak egy külföldi katonai vállalkozásról számol be *Abravanel*.[24]) Exegetikai fejtegetés közben tér ki a történelmi eseményekre. Isten ugyanis a ברית בין הבתרים-nál megmutatta Ábrahámnak az ארבע מלכיות-t. Mikor azután נבל és שמעאל uralomeseréjéről magyaráz, a következőket mondja: „Történt, amikor fellépett Mohammed, az ismaeliták prófétája, már uralma kezdetén hatalmas sereggel ment Arábiából Bábelba és az összes babilóniaiak felvették hitét és vallását". Majd később azt mondja: „Ismeretes, hogy az arabok elfoglalták az „országot" is (t. i. Palesztinát) a rómaiaktól, amikor Mohammed prófétájuk hite keletkezett és kezükben tartották 471 évig". Egy Mohammed idejében viselt hadjáratra találunk utalást abban a kis elbeszélésben, amely a veneziai *R. Jákob*[25]) apologetikai munkájának keretében talált helyet. Maga az elbeszélés, amely lényegében nem tartozik szorosan ide, tanulságos és meglehetősen kedvező színben tünteti fel a próféta egyébként eléggé hiányos erkölcsi érzékét. A történetet úgy közli a szerző, mint amely „írva van a csaló Mohammednek, Asmodaj társának krónikájában". Az esetet a következőkben ismertetem röviden. A prófétának volt egy barátja מחיא הנוצרי מכת אכזרי, akire Abu Bekr[26]) nagyon fél-

[23]) D. G. II. 25. a-b.
[24]) J. A. 10. l.
[25]) J. V.
[26]) Abu Bekrt illetőleg azt mondja R. Jakob, hogy „fia volt a

keny volt. Mikor egyszer Mohammed eme kedvelt barátja mindkettőjüket meghívta egy lakomára, ahol lerészegedtek, Abu Bekr a próféta kardjával leszúrta vetélytársát. Mikor Mohammed felébredt mámorából, megdöbbenve látta, hogy leghűségesebb híve halott, felháborodva kiáltott: „Hát illik rosszal fizetni a jó helyett? Aki embert ölt, ember által ontassék vére!" De nem tudták ki követte el, esetleg bűnös mámorában a gyilkosságot. Abu Bekr azt ajánlotta, hogy nézzék meg mindenik kardját és akinek véres a fegyvere, az a tettes. Természetes hát, hogy a próféta találtatott a bűnösnek, mire megátkozta a napot és őszinte vezeklést fogadott. Később azonban rájött a fondorlatra és elkergette magától Abu Bekrt. Ez pedig, hogy újra megnyerje a próféta kegyét, 60 várost térített Perzsiában Mohammed hitére.

Mohammed életéről és jelleméről tárgyalva, még egy pár szórványos adat álljon e helyen. *Dávid Gans*[27]) szerint Mohammed Róma felett aratott nagy győzelme után népének nevét שרים -re változtatta שרה -nak Ábrahám főfeleségének neve után, hogy ne neveztessék többé הגרים -nek Hágárnak, a szolgálónak neve után. Egy középkori *karaita utazó*[28]) keleti útja folyamán felkereste Jeruzsálemben Dávid király sírját. Az akkor mohammedán kézben lévő szent városban egy sejk kalauzolta a szent helyre. Ez a sejk a következő érdekes nyilatkozatot tette a karaita hívőnek: „Mi jobban szeretünk benneteket, mint a rabbanitákat" רבני azért is engedünk be ide. A mi prófétánk engedélyt adott nektek, hogy Jeruzsálemben lakhassatok, sőt földet is juttatott, hogy házakat építsetek. A rabbanitáknak azonban nem adott, mert különbséget tett a ti tanotok és az ő tanításuk között". Bármilyen érzéssel olvassuk e tudósítást, akár a karaita szerző koholta bizonyságot és támaszt akarván szerezni saját hitének, akár a sejk tudatlansága miatt tett ilyen kijelentést, de az mindenképen anakronizmus. A karaita eszme ugyanis Mohammed felléptekor legjobb esetben is csak néhány öntudatlan hívővel rendelkezett. Végül, hogy a fejezet befejezéséül egy kedvezőbb véleményt is említsünk a prófétáról, lássunk egy szamaritánus szerzőt, aki bizonyos mértékig szintén idetartozik. *Abulfaradj ben Ishak ben Ketharnak* Vilmar által kiadott krónikája párizsi kéziratában a következőt olvassuk:[29]) מחמד גבר טוב מהימן באלה מישב לבל עבראי Itt azonban nem vagyunk bizonyosak, hogy a Mohammed név feltétlenül a prófétára utalna.

galut vezetőjének (ראש הגולה) Amidőn látta, hogy Mohammed milyen hatalomra tett szert, megijedt, hogy őt le fogja tenni rangjáról. Ezért levetette tiszta ruháit és szennyes ruhát öltött, azaz áttért a mohammedán hitre".

[27]) D. G. H. 25. b.

[28]) G. J. (תמה — תקמו) ספר המסעות של כיר בנימין ירושלמי ביר אליהו

Végigtekintve az adatok során, úgy érezzük, hogyha nem is a kívánt teljességgel, de azért kapunk utalásokat Mohammed életére és jellemére.. Bár korántsem csodálkozhatunk, ha a vélemények elítélőek, mert éppen a próféta jellembeli fogyatkozásai az a kínos pont, amely még igaz hívőit is állandóan nyugtalanította.

Mohammed hitelveinek megitélése.

Amint már a bevezető sorokban is jeleztem, nem tettem feladatommá, hogy a mohammedánizmusról, mint hitről és hitelveinek összességéről tárgyaljak. Itt is csak annyira szándékszom kitérni az Izlamra, mint hitre, amennyiben az elválaszthatatlan tartozéka, sőt bizonyos mértékig a próféta életének megvilágítója. Más szavakkal nem a muzulmán theológiáról, hanem Mohammednek, mint érdeklődésünk gyujtópontjában álló személynek hirdetésében elhangzott és követelt életelvek eredetének vizsgálatáról lesz szó. Ezt a témakört bizonyos mértékig érintettem a Korán tárgyalásánál, ott azonban igyekeztem elhatárolni kizárólag a szent könyvre vonatkozó adatokat és így mintegy annak a fejezetnek kiegészítésül szolgál ez a részlet. Az a kétkedő szellem, amely a Korán szerzőjeként 10 zsidót említ, szülte meg és terjesztette méltán azt a felfogást, hogy az általános előírások meghatározásában is külső erők gyakoroltak hatást Mohammedre. S ha az idegen befolyásnak elmosódó körvonalait élesebbé akarnók tenni, ha az általánosságban mozgó hiedelmeket egy személyben akarnók összpontosítani, úgy ez *Bahira*, a rahib (= szerzetes, aszkéta) személye lenne. Kronológiai szempont vezet, amikor a feltevés részletes tárgyalásába bocsátkozva *Jakob Mann*[1]) *szövegét* idézem először: והיה מעשה עם הנזיר אשר היה במקום הנקרא בלקן על העמוד הנודע אות השמש vagyis a prófétának bizonyos názirral való kapcsolatára céloz itt a szerző; ez a nazir valószínűleg azonos az előbb említett Babhirával. A Mann szövege szerint Bahira בלקן-ban (בלקן a Jordánon túl, délfelé fekvő kikötő) lakott. *Sprenger*[2]) munkájában két hagyományt említ, a szerzetes tartóz-

[29]) Geiger: Neuere Mittheilungen über die Samaritaner VII. Z. D. M. G. XXII. 532. l.

[1]) J. M. II.

[2]) A. S. I. 189. l. 2. jegyzet.

kodási helyét illetőleg. Az egyik ugyanez, amit Mann szövege hoz, a másik azonban Kofays falut (hat mérföldre Bocrától) jelöli ki Bahira tartózkodási helyéül. Utóbbit erősíti meg *Ibn Saad*[3]) is, aki szintén Bocrába teszi a próféta és Bahira találkozásának színhelyét. Ami magát a Bahira szót illeti, J. Mann a héber בחור vagy בחור szóból származtatja. Eredetileg zsidó származású volt és amikor áttért a keresztény hitre, fölvette a Georgius vagy Sergius nevet. A szöveg azután azt mondja, hogy ez a Bahira egy oszlop tetején szokott tartózkodni, amelynek neve a „Nap jele" volt. Ennek a motívumnak bekapcsolásával Bahira alakja egybeolvad Józsua Stilitissel, aki egy oszlopról (στήλη) kapta melléknevét. Természetesen e néhány filológiai- és részletkérdés letárgyalása után arra szeretnők választ kapni, hogy miben nyilvánul meg Bahira hatása a prófétára. Sajnos azonban a zsidó források nagyon szűkszavúak ezen a ponton. Egyéb adatokból azonban megtudjuk, hogy e zsidó-keresztény szerzetes, aki felismerte Mohammedben az elhivatott prófétát, minden vallási kérdésben oktatója lett. Semmiképen sem szabad kevésre becsülni ezt a hatást, mert Mohammed tanítómesterében olyan emberre akadt, aki egyformán tisztában lehetett a zsidóság és a kereszténység hitelveivel és tanaival.

Egy egész „bűnlajstromot" állít össze *Prophiat Duran*[5]) azokról a szokásokról és parancsolatokról, amelyeket az új hit alapítója a zsidóktól vett át. A tények manapság nem tünnek fel újszerűnek, de teljesség kedvéért meg kell említenünk. Csak röviden fogom ismertetni a polemikus mű idevonatkozó részletét. A szerző szerint Mohammed látta Mózes tökéletes tanát és utánozni akarta, de még túl is akart tenni azon. Igy tudta, hogy az imára és megtérésre legalkalmasabb napon, a יום הכפורים -kor öt imája van a zsidó istentiszteletnek, ezért elrendelte a mindennapi ötszöri imádkozást. Minthogy pedig aznap böjt is van, innen ered a mohammedánok harminc (30 napi?) böjtje. A zsidóknál tilos részegen imádkozni, ezért tiltotta el örökre híveinek a részegítő ital élvezését. A disznó és a vér utálat Izrael népének,[6]) ez volt az indító oka annak, hogy a disznóhús élvezete tilos az új vallás

[3]) A. S. 199. l. Ibn. Saad azt írja Bahiráról, hogy a keresztény tudományokban jártas volt. Ez a szerzetes Mohammed két válla között fellelte a prófétaság jelét. Egy másik karavánúton is találkozik a próféta egy Nestur nevű szerzetessel.

[4]) V. ö. Korán 1. jegyzet.

[5]) S. D. I.

[6]) Több keresztény szerzőnél találjuk meg azt a hiedelmet, hogy Mohammedet, mikor egyszer lerészegedett, disznók falták fel. „Természetes, hát, hogy a mohammedánok nem isznak bort és

híveinek is, s a táplálkozás céljait szolgáló állatok levágása a vér miatt szertartásokhoz volt kötve. Látta továbbá, hogy Izrael gazdagjai vagyonukból tizedet és adományokat adtak Isten szolgáinak, elrendelte hát, hogy hívei is adakozzanak 40 : 1 arányban, ahogyan azt a zsidóknál a bővebbkezűek tették. Az ünnepek közül meghagyta a פסח -t azt fűzte hozzá, hogy ez emlékezés az עקידה -ra, Izsák feláldozására, így összetévesztette ezt az ünnepet az emlékezés napjával, a ראש השנה -val. „De nem az igazi értelmét követte a parancsnak a próféta — mondja tovább a szerző —, amikor a vallási boszszúnak rendeletei közé való beiktatása alkalmával indokul ezt a bibliai igét használta fel: „Ne hagyj életben egy pogány lelket sem, nehogy bűnbe csábítson ellenem". A próféta meghagyta híveinek a circumcisiót, mert az arabok kitartottak e szokás mellett Ábrahám óta. Durán felfogása szerint legjobban így jellemezhetők a próféta vallási rendeletei: „Ami meg van engedve Izrael fiainak, az megengedett az araboknak is".

E néhány részlet felsorolása után visszatérek a fentebb jelzett források ismertetésére, amelyek általánosságban a próféta tanainak idegen eredetét vallják. *Ábrahám bar Chija*[7]) a próféta törvényeinek erkölcsi értékét vonja kétségbe: „A mohammedánizmus gonosz tanokon épült fel és az erőszak törvényein, amelyektől az igazság és jámborság távol van". Már a legkorábbi időkben is tudták, hogy Mohammed hittételei több vallásból nyerték eredetüket. S feltéve, hogy a *Jákob ben Reubén*[8]) exegetikai magyarázatánál használt עכו"ם kifejezés nem a kereszténységre értelmezett szokatlan és nem is megfelelő szó, hanem valóban a pogányokat kell értenünk rajta, úgy újszerű megvilágítását kapjuk a mohammedán vallásnak. Az exegeta ugyanis tudatára jöhetett — ami természetesen mai kutatók szemében már kétségtelen tény, — hogy mennyire rányomta bélyegét Mohammed hitére az ősi arab pogányság, amelynek oly sok engedményt adott a próféta fellépése elején. A szöveg, ahogyan ránk maradt, így szól: אמנם קרן זעירא אשר לקחו מדתות העכו"ם מן דינא דמ"... ומן העכו"ם ומן היהודים Tekintettel arra, hogy a felsorolás egyik tagja romlott szövegű, valószínűleg ez lehetett a kereszténységet jelentő szó. Igy a két uralkodó vallás között, mint hatással bíró tényezőnek, a pogányságnak is szerepet juttat az Izlam kialakításában. S hogy mennyire a monotheizmussal már egyáltalán össze nem egyeztethető mértékben volt kitéve

nem esznek disznóhúst". Pierre Martino: Mahomet en France au XVII.-e et XVIII.-e siècle.

[7]) A. Ch. I. שער ה' 140. l.

[8]) J. R. Zech. 6., 7.

Mohammed hite a pogány arabok befolyásának, arra legjobban Mekka és a Kába-kő szerepe vet világot. Amikor Mohammed engedett a Kába tiszteletéhez és Mekka szent-város jellegéhez ragaszkodó arab törzseknek, már akkor kaput nyitott a pogány hatások előtt. A mekkai kereskedők kalmár gondolkodása pusztán azért nem tette eleinte magáévá az új hitet, mert akkor megszünt volna a zarándoklás és evvel súlyos veszteség érte volna a beduinok látogatására számító mekkai kereskedelmet. Igy Mekka csak látszólag eltüntetett, de valóban tovább is fennmaradó bálványaival az igaz monotheizmusban élő zsidó lelkében méltán bizonyította az új hit tisztátlanságát. Mert még *Ábrahám ibn Ezra*[9]) idejében is „Mercuriust imádta ott minden arab, kelettől nyugatig" és az e kultuszhoz tartozó „kődobálást" végezték. „Mekka telve van utálatos pogány szertartásokkal" — hangzik a felháborodott ítélet. *Duran*[10]) említi, hogy egy ünnepet ülnek Mekkában, amely olyanszerű, mint a zsidó zarándokünnep, célja azonban Mercurius hitének ápolása. A szertartás szerinte is kődobálásból állott. Peor (פעור) kultusza is helyet talált az Izlam monotheizmusában. Imádásánál „fejüket a földre hajtották, hátuljukat pedig felemelték". De evvel még nem fejezte be az apológéta az ő idejében már hatalmas vallás bálványkultuszainak felsorolását, mert szerinte Kemost is tisztelték „varratlan ruhában és fedetlen fővel". „Es ilyen gonosz dolgok megengedettek nekik nyilvánosan" — fejezi be megdöbbentő tudósítását Durán. A Kemos-tiszteletről már csak mint megszünőben lévő pogány kultuszról beszél a jóval Duran előtt élő *Tobia ben Eliezer*.[11]) Szerinte כמוש egy nőalakú fekete kő, eredetileg a Moabiták bálványa volt, majd pedig átültették Mekkába. Ugyanesak bizonyos Mekkában lévő két kőről tesz említést *Jakob ben Reubén*.[12]) A sok exegetikai magyarázatra alkalmat adó dánieli fejezetben (11, 38) ולאלוה מעוזים értelmezésénél mondja el, hogy Mekkában van két kő, az egyik neve אל את , a másiké אל עזי .[13]) Ha már most áttekintjük a zsidó forrásokban említett és Mohammed

[9]) S. D. I. 15. l.

[11]) Tobia ben Eliezer: לקח טוב Deut. 21, 29. והוא בלשון ישמעאל מכה עבודה זרה שהיא במדבר והולכים אליה עמים רבים ואחד מאלף אין חזורין וכבר התחיל להבטל

[12]) J. R. Dan. 11., 38.

[13]) Ugy gondolom, hogy אלאת = Athar. Délarábiai pogány isten volt. Ennek bizonyításául szolgál egyrészt, hogy a név előfordul ilyen csonkább formájában is pl. Karibatht (= Atht áld) Hammatht (= Atht az após). Másrészt H. G. 31. l. szerint Athtar mellékneve (Hadzsar (= a kő) amely kétségtelenül igazolja, hogy egykor kőalakban imádták. Csakhogy Aththar himnemű istenség,

hitében helyet találó bálványkultusznak megnyilvánulásait, egy közös motívumot észlelhettünk és ez: a kő. Akár ennek dobálása keretében, akár pedig az isteni alakot megjelenítő minőségében, alkotó eleme a kultusznak. Mercurius és Kemos tisztelete a kőkultusz jegyében folyt le, ami nagyon érdekes, de nehezen érthető jelenség. Felmerül a kérdés, vajjon mi kapcsolta egybe az arabok istenfogalmát a kővel, mint olyannal. Még égetőbbé és megoldásra váróbbá válik a felvetett kérdés, ha arra gondolunk, hogy az Izlam legnagyobb ereklyéje, a Kába is semmi egyéb, mint egy meteorkő. Vajjon a Kába tiszteletének hatása alatt keresték-e a többi istenek imádásának kifejező eszközét a kőben? Ez nem valószínű, mert bálványaikat más népektől vették át. Vagy éppen a kőnek a szertartásba való bekapcsolása idézte volna elő, hogy egy meteorkő iránt oly mérhetetlen tisztelet ébredhetett a puszta fiaiban? Ez azért gyenge feltevés, mivel a Kába tiszteletе régi multakba megy vissza. Nemcsak az eddig felsorolt források, hanem a még ezután felemlítésre kerülők is mindig a kőről beszélnek, mint a bálványkultusz anyagáról. Igy *Juda Halevi*[14]) azt mondja a mohammedánokról, hogy „magasztalják a követ" (vagy felemelik? אשר הם מרוממים את האבן). Itt már valószínűleg a Kábára, mint katexochen „kőre" történik a célzás.[15]) Már egészen világosan említi a Kábát *Eldad Hadani*,[16]) aki beszámolva az elveszett törzsekről, Efrájim és Menasse fél törzsének lakhelyét a hegyvidékre teszi,

itt pedig istennőről lehet szó. A szó külső alakját tekintve kínálkoznék az azonosítás Allat-tal, akit Grimme az ó-arab istenek között sorol fel (39. l.) és akit különösen a mekkaiak tiszteltek. Allat istennő mellett tisztelték Al-Azza istennőt, aki szövegünkben אל עזי néven szerepel. Igy hát a döntés dolga nehéz, mert Aththarral való azonosítás mellett döntene a kifejezés hasonlóságán kívül még az a tény is, hogy a kultusza hasonló, másrészt azonban a két istennőnek egymás mellett való szerepeltetése a második megoldást tenné valószínűvé.

[14]) J. H. IV. 11.

[15]) Itt — mellesleg — megemlékezhetünk a kőkultusz néhány állítólagos bibliai nyomáról is. Bírák 6, 19—20-ban Gideon a levest és a lepényt a sziklára teszi és abból csap ki Isten lángja. Tehát valami szakralis jellegének kellett lennie akkor is a kőnek. Andrea I. Sam. 6, 15-t is a kőkultusz nyomaként tekinti. A vers így szól: A leviták levitték Isten ládáját... és letették „a nagy kőre". Bész-Semes lakói pedig égő és vágó áldozatokat mutattak be. A szövegből azonban nem lehet megállapitani, hogy az áldozatot a „nagy kövön" mutatták-e be.

[16]) E. H.; B. H. II.

az ismaeliták prófétájának tartománya, vagyis Mekka felé, „amely az ő nyelvükön Kábának neveztetik. ובלשונם נקרא קיאבי A nyelvezet homályossága e helyen kétségessé teszi szemünkben, vajjon tisztában volt-e egyáltalán a szerző a Kába fogalmával. Ugyancsak ő[17]) nevezi Mekkát az arabok „tévekő- és bálványimádásra.

Áttekintve ebben a fejezetben feldolgozott forrásanyagot, a régebbi zsidóság ítélete szerint az Izlam törvénykomplexuma két részből áll: úgymint átvettből és eredetiből. Az első csoport azonban nem viseli magán más népek rendelkezései bölcs és helyes átvételének jellegét, mert a kölcsönvett törvények átültetésük után újabb virágzás helyett a tapasztalatlan kertész keze alatt elsorvadtak. A második csoportban pedig nem érvényesül a népi őserőnek tisztulásra vezető szelleme, mert nem volt képes levetni pogányságát. Ezért véleményük szerint az ősi törzs a beléoltott nemes hajtás ellenére, csak vad gyümölcsöt érlelt a mohammedánizmus nagy kertjében.

Dr. FRIED DEZSŐ

[17]) E. H.; B. H. III.

Ábrahám ibn Ezra világi költészete

(Gondolatai és verselése)

A költő élete.*)

Ábrahám Ibn Ezra Toledóban vagy Tudelaban született 1092-ben, meghalt 1167 jan. 23.[1] Bár mindig Kordovát tekintette hazájának, azt a várost, melynek oly nagy szellemek, mint Samuel Ibn Nagéla, Mózes Ibn Gikattila és Abulvalid is szülöttei voltak. Élete első feléről nincs sok adatunk, csak annyit tudunk, hogy már fiatal korában eljegyezte magát a könyvvel és muzsával. Ezt ő maga írja le egy versében, a נדוד הסיר אוני kezdetűben (Rosin: Nr. 58.), ahol panaszkodva adja elő: לפנים בנעורים הכניתי שדים Amikor daloltam, még csak ifjú voltam. Bár már akkor is foglalkozott prózai írásművekkel, mint folytatja ugyanebben a versében:

בכל מקום נרתי
ספרים הבריתי
יסודות בארתי

Később sok ellensége akadt, akik miatt el kellett hagynia hazáját. Talán Északafrikába Kairuvánba, vagy Egyiptomba megy. Kétséges, hogy mint egyesek állítják, — Palesztinában és Babilóniában is élt volna és hogy Indiába is eljutott volna, szintén valószínűtlen. Egy bizonyos, mikor elhagyja hazáját, új élete kezdődik telve csapással, szenvedéssel, megpróbáltatással. Ómaga így ír erről: נלגל ומולות במעמדם נשו במהלכם למולדתי. Szerencsétlen pillanatban született, rossz csillagjárás idején. Ráillett a bolygó jelző, hisz majdnem az egész akkor ismert világot bebarangolta. Száműzetése után, melyről nem tudjuk biztosan, mikor kezdődött, először Rómában tünik fel, hogy addig hol járt, nem tudjuk. Rómában minden szenvedése ellenére dolgozik. 1140-ben több bibliakommentárt ír. Négy évvel később Luccában[2] találjuk. Egy-

*) Részlet a Pázmány Péter Tudományegyetemen 1939-ben elfogadott doktori értekezésemből.

[1]) Encyklopedia Judaica. VIII. k. 326 o. Nem tudjuk, hol halt meg Ibn Ezra. (l. Marx: Essays and studies).

[2]) Lukkai irodalmi működéséről l. Fleischer: Ábrahám ibn Ezra irodalmi tevékenysége Lucca városában, Blau emlékkönyv, Budapest, 1938.

másután írta munkáit. Sefat Jeter és egy grammatikai munkát: Hajetod.[3] A következő évben befejezi a Jezsajás kommentárját, majd még ugyanebben az évben Mantuában találjuk. Itt egy másik grammatikai munkát ír: Sahot címen.

Általában nincs könnyű sorsa Itáliában. Az ott élő zsidók tanulmányaikat kizárólag a talmud tanulására korlátozták; a biblia exegézisével és grammatikával nem igen törődtek. Bebolyongja egész Itáliát és (בארצות אדום) Edom országaiban, tehát a keresztény országokban élő zsidóknál szellemes és bátor fejtegetője a héber tudományos nyelvnek.[4] Az 1145—1155. közötti éveket barangolással tölti, bejárja az itáliai községeket és provinciákat, prózai és költői műveket ír. Egyesek szerint ekkor jut el Egyiptomba és Afrika más országaiba, sőt Indiába is. Közben vallásüldözéseket él át, melyeknek embertelenségét, kegyetlenségét megírja.[5] Bármerre ment, sehol nem talált mecaenásra; kesernyés gúnnyal, szinte szarkazmussal ír:

[6] אשכים בבית השר אומרים כבר רכב
אבא לעת ערב אומרים כבר שכב
או יעלה מרכב או יעלה משכב
אויה לאיש עני נולד בלי כוכב

Bárkihez fordul segítségért, elutasítják, ostoba kifogással rázzák le a nyakukról az alkalmatlankodót. „Ha korán megyek a nagy férfiú házába, azt mondják, már kilovagolt, ha este megyek, már lefeküdt, elutazott vagy ágyában van. Jaj a szegénynek, ki szerencsétlen csillagzat alatt született!" Tehát ismét szerencsétlen csillagzatáról ír, amely akkor teljesedik be, amikor egyetlen fiát elveszíti és siratja: תוכלתי נכזבה (Rosin: Nr. 56.) és mikor három év mulva megtudja teljes bizonyossággal, hogy fia a mohamedán vallásra tért át, gyászbaborult apai szíve.[7] (Rosin: Nr. 55.) A munka azonban felejteti vele a csapásokat. 1148-ban két asztrológiai munkát ír, Szefer Haolam és Machberet ha-Mescharetim-t,

[3]) Bacher: Ibn Ezra mint grammatikus.

[4]) Erről így ír Jehuda ibn Tibbon:
ויהי בידם לאות למשמרת ולמזכרת עד אשר בא החכם ר' אברהם בן עזרא באי־צותם ועזר להם גם הוא בענין הזה בחיבורים קצרים, כלל בהם דברים נחמדים ויקרים

[5]) L. Diwan 169.

[6]) Rosin: Nr. 60.

[7]) Jehuda Charisi: Tachkemoni Wien, 1854. 7. b. o. szerint:
ויצחק בנו גם הוא ממקור השיר שאב, ועל שירי הבן מעיד האב אך בבואו לארצות מזרח כבוד היו עליו [לא] זרח, והסיר מעליו מעילי הדת היקרים ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים A — לא szót Luzatto szurta be egy birtokában levő kézirat nyomán.

melyeket mások anyagi segítségével tud elkészíteni. Sokat kell mindenesetre dolgoznia. Néhol, Bernfeld[8] és mások állítása szerint, kántorszerű állást (שלית ציבור) tölt be. Ez azonban egyáltalán nem bizonyos, bár a pijut költészete erre szolgálna esetleg bizonyítékul, mert általános szokású volt akkoriban a ש"ץ-ok körében a pijut szerzés.[9] 1155-ben Provenceba megy. Nagy tisztelettel fogadják. — az akkor már munkái révén mindenki előtt ismert tudóst. Itt Béziersben írja a Sefer Hasemet, melyet két mecénásának ajánl: *Ábrahám b. Chájim*-nak és *Izsák b. Jehudá*-nak. Ugyanebben az évben Rodezbe megy, hol Dánielhez, a Zsoltárokhoz, a 12 kisprófétához írt kommentárjait fejezi be. Súlyosan megbetegszik és felgyógyulása után az 1157-ben befejezett pentateuchus kommentárját, betegsége idején iránta tanusított jóságáért hálából *R. Mose ben Meirnek* ajánlja. Ezt 64 éves korában[10] kezdte el írni. Rövid idő mulva Északafrikába megy, ahol Jakob ben Meir Támnak hódoló verset ír. Némely kutató szerint még Kiddusin traktátusához is írt volna kommentárt.

1158-ban Londonba megy, ahol június-július hónapokban a Jesod Morat írja. Ugyanezen év telén ír a szombat szentségéről, melyben *R' Simon b. Méirral* polemizál. 1160-ban Narbonne-ben van és asztrológiai tanulmányokat folytat. A Sefer Halluch-ot írja meg. Majd Rómában találjuk. Halálozása évében, 1167-ben rövid pentateuchus kommentárt ír még. Megadatott neki, hogy fogadalmát teljesítse, mielőtt visszaadta sokat szenvedett, nemes lelkét a Teremtőnek. Csupa baj, csupa szenvedés volt az élete. Se otthona, se rokona nem volt és ez a hazátlanság és a sorscsapások végigkísérik az egész életét, átvonulnak az egész költészetén. Ugyanakkor azonban a törhetetlen hit erőt adott neki a megpróbáltatások elviselésére, miként erről szintén állandóan hangot ad költészetében.

Ibn Ezrát és sokoldalú munkásságát már sokan feldolgozták. Magyar ember, *Bacher*, írt grammatikai munkásságáról; bölcseleti világszemléletéről Rosin értekezett. Feldolgozták matematikai műveit. Bibliamagyarázatában betöltött jeles szerepe is számos tudósnak adott hálás témát. Költeményeit is összegyüjtötték és kiadták. Az egyik nagy gyüjtemény kiadója *Egers* volt, majd az ő alapján *Rosin* adta közre

[8]) Bernfeld: האסיף 1893. évf.

[9]) A szefárd imakönyvekben ma is általános egy pijutja אנדלה אל אלהי כל נשמה kezdetű, melyet a ברכו ima előtt imádkoznak.

[10]) ומספר שני היו שמונה על שמונה Rosin: R. u. G. Nr. 33. ugyanekkor fogadalmat tett a tóra kommentálására: Két variációt ír: ברוח משפט és ברוח באר

jelesebb költeményeit, de mint költőt, tudtom szerint senki sem méltatta behatóbban.

A jelen értekezés célja rövid áttekintést nyujtani Ibn Ezra költészetéről, ennek irányáról és értékéről.

Most azonban csak két kérdést tárgyalok, éspedig Ibn Ezra világi költészetét és verselését.

Ábrahám ibn Ezra költészetéről általában.

Ibn Ezra szellemes és a tanítás átérzése által ösztönző egyénisége kortársai szívét viharzásba hozta, de kíméletlen ítéletei miatt irigyei és ellenzői, sőt elkeseredett ellenségei is akadtak. Sok olvasó azonban még ma is csodálja lényének és alkotásainak átütő képességét. Egyben azonban barát és ellenség, dicsérő és ócsárló, egyetértenek: tudása jelentőségében és működése tiszteletreméltóságában. Ezért a zsidó irodalom majd minden művelője őt, mint népének egyik legünnepeltebb gondolkodóját és költőjét említi. Már korán elterjedt a legenda az ő és Juda Halevi romantikus barátságáról. A fellendülő zsidó költészetről írt tudományos tanulmányok és munkák a mult évszázad 30-as éveitől kezdve fordultak Ibn Ezra felé több-kevesebb figyelemmel. Kezdték megvitatni élete történetét, munkái tartalmát és szellemét és a napvilágra került kéziratok nyomán kisebb-nagyobb gyüjtemények jelentek meg. Kezdetleges, illetve hiányos munkák[11] után később értékes és alapos munkák is jelentek meg költőnkről; azonban ezek sem teljesek még, minthogy még ma is előkerül egy-egy lappangó munkája, vagy verse.[12]

Ibn Ezra nem volt önmagába zárkózó személy, de nem volt kiegyensúlyozott sem. Ide-oda hullámzott a hit és a kíméletlen kritika és szabadszelleműség között. Ezért szinte lehetetlen műveiről általános, egyöntető benyomást nyerni. Szellemes, a tréfa és kritika mesgyéi között csapong. A tudomány minden ágában rendkívüli volt tudása és felkészültsége, de nem sikerült neki elődei örökségét bővítenie és továbbfejlesztenie. Amit írásai nyujtanak, nagyrészben nem új. Nyelvészeti munkáiban azokat a tanításokat és eredményeket adja elő, melyeket Chajjug, Gannach és Gikatilla

[11]) pl.: I. Spitz בכורי העתים VII. 490.
[12]) Tarbiz. 1938 évf.

megalapozott.[13] Önálló munkákat a bibliaexegézis terén alkotott. Ebben és a kritikai és filológiai alapokon nyugvó egyéb írásaiban úttörő volt. Stílusa kommentáraiban klasszikusan elegáns; de sok esetben mégsem tud világos képet nyujtani nekünk felfogásáról. Gyakran egy-egy kitérése van témájában, mely nem feltétlenül tartozik a tárgyhoz. Exegésise asztrológiával és matematikával színezett. A homályos helyeket asztrológiai és misztikus titkokkal kísérli megvilágítani. Mindezt azonban csak röviden érinti, mert kortársai szerinte nem voltak elég érettek azokat megérteni. Szörnyű nincstelensége, szegénysége kényszerítette írni; s hogy mégis ilyen nagy jelentősége van a középkorban, ennek magyarázata abban rejlik, hogy a nem arab államokban a gazdag arabnyelvű zsidó irodalom eredményeit munkái révén tette hozzáférhetővé az ott élő zsidóság részére.

Gabirol, Juda Halevi és Mózes ibn Ezra mellett ő a legnagyobb középkori zsidó költő. Költészetében adatokat találunk saját életéről, műveiről, hitéről és gondolatairól. Két nagyobb gyüjteményben találhatjuk meg Ibn Ezra költeményeit. Az egyik *Egers:* Diwan, Berlin, 1886. E gyüjtemény azonban nem teljes, 106 vers hiányzik belőle, ezeket Luzatto: שדל תהלה[14] cím alatt adta ki. A másik gyüjtemény *Rosin:* Reime und Gedichte. Ebben összegyüjtötte az istentiszteleten kívül álló verseket és még számos kevésbé ismert vagy ellenkezőleg, különösen fontos istentiszteleti költeményt csatolt hozzá. Minden ismert kéziratot összehasonlított és kritikai szemmel átnézett. A héber szöveghez hű és a költemény hangulatához igazodó fordítást fűz; amennyiben szükségesnek látja, megjegyzéseivel magyarázza azokat.

Rosin munkáját két részre osztotta. Az első rész a nem istentiszteleti versek gyüjteményét tartalmazza, vagyis azokat a költeményeket tárgyalja, melyeket Ibn Ezra valamely irodalmi munkája elején, vagy annak végén írt és ezekben vagy a munka tartalmára van utalása, vagy az illető írásmű keletkezésének idejéről nyilatkozik. Természetesen így a versek időrendi adatai alapján sokszor nem állapítható meg minden kétséget kizáróan azok keletkezésének ideje. Ilyen bevezető verseket a pentateuchus kommentárja mindkét változatához írt. Ezekben Ibn Ezra egy kritikai átnézetet nyujt a különböző bibliai exegétikus módszerekről, majd az Exodus hetiszakaszaihoz fűz verses kommentárt.

Érdekesebb Rosin gyüjteményének 58. verse, mely saját koráról valóságos kis irodalomtörténetet nyujt.

[13]) Bacher: Ábrahám Ibn Ezra mint grammatikus.
[14]) Magazin VII. hebr. I. 9—11., de még ez a versjegyzet is hiányos, Luzatto szerint 20 vers hiányzik.

Rosin munkájának második csoportja: költemények személyekről vagy személyekhez, melyekben vagy személyes ismerőseiről ír Ibn Ezra, vagy kora legjelentősebb alakjait rajzolja meg.

Rosin gyüjteményének utolsó részében Ibn Ezrának oly verseit találjuk, melyekben Ibn Ezra saját életét, szenvedéseit írja le, továbbá kortársai életét és működését bírálja.

Ibn Ezra költői munkái.

Ibn Ezra életbölcselete újplatónikus irányú. Szerinte a szellem vágyakozik Isten után, mint ősprincipium után, melyből származott. Platon szerint is a lélek menekülni igyekszik börtönéből, a testből, hogy egyesüljön alkotójával. Ibn Ezra is úgy vélekedik költeményeiben. Költeményei nem annyira a képzelet és érzés szülöttei, mint inkább a kutató és lelki elmélyültség munkái. Egyéni sajátosság csillan meg Ibn Ezra költeményeiben. Szellemileg kiegyensúlyozott kutatóként látjuk őt, aki előtt megnyilvánult minden dísze a teremtésnek és ezért világszemléletében általános képet rajzol elénk. Nincs itt lélekviharzás és szív lelkesülése, csak logika és elmélyedés.[15] Minthogy pedig a lélek az alkotó után vágyakozik, megveti a bölcsességet és tudományt, nem fél az élet elenyészésétől, amelynek megszünése csak szabadulás a léleknek a súlyos, sűrű anyagi világból.[16]

Ibn Ezra világszemlélete szerint a lélek saját testét elhagyva, egyesül a כלל היצירה-val, a lélek felemelkedik a súlyos anyagi világból, kilép az individuálitásból és egyesül a Mindenséggel.[17]

A filozófia a Kelet országaiban nagyon szegény volt. Irreális gondolkodókká lettek a keleti népek, pl. a hinduk. Képzeletük az irreális világban csapong, elvont dolgok determinálása a fővágyuk és mintegy álomvilágban élnek. Ibn Ezra kutatásai az efféle elmélkedést messze fölülmúlják, mert az ilyen gondolatoktól ment volt. És bár a kabbalisták benne találták ezt az eszmekört, melyben éltek s nem Majmuniban, ez még nem bizonyíték irreális gondolkodása mellett, mert Ibn Ezra sohasem bízta magát a csapongó gondolatvilágra, hanem kutatásaiban a hideg értelmet követte; mindig józanul a földön járt, sohsem a képzelet szárnyain a magasságokban.

[15]) Diwan: Nr. 21.
[16]) u. o. Nr. 3.
[17]) u. o. Nr. 53.

Szerinte a léleknek a földön a helye, ha már egyszer itt van — bár nem a földi lét a lélek végső célja, de a lélek megtisztulását és felemelkedését ő nem akarja önsanyargatással elérni. Hisz a lélek megtisztulásának el kell jönnie minden önsanyargatás nélkül is és ez nemcsak a halállal következik be, amikor a נשמה כללית-szal egyesül, hanem már a földi életben is, csak le kell győzni a testi vágyakat és ragaszkodni az Istenhez, akkor olyannyira felemelkedhetik, hogy kívüljut a természet törvényein és uralkodik önmagán. Az ilyirányú filozófiát világosan megalapozta Ibn Ezra szép, elmélkedő költeményeiben.[18]

A lélek és a test viszonyának kapcsolatáról vallott felfogását tükröztetik vissza ezek a költemények. Nem a testi önkínzás a fontos, hanem a test alárendelése a léleknek, amiképen a lélek is bizonyos szempontból a test törvényeinek engedelmeskedik. Tehát a kettő viszonyát ki kell egyensúlyozni, nem lehet az egész életet a lélek törvényeinek alávetni, hisz elvégre anyagi világban élünk; viszont a testi vágyak kielégítése se semmisítse meg a lélek kívánságait teljesen. Ebben a tekintetben Ibn Ezra az általános zsidó felfogást tükrözteti vissza a lélek és test viszonyáról.

Más szempontból mély értelemmel rajzolja a költő az örök kérdés feleletét: Honnan a lélek ereje s miben nyilvánul az meg?

És ha meg is nyilvánul a lélek ereje, nemde megmarad a kérdés: hogyan befolyásolja erejével a testet és az érzéket? Honnan származik a tudat-érzet? A lélek értelme a tudatban nyilvánul meg, de vajjon hol a híd, mely a lélek érzéseiből és értelméből átvezet a mi értelmünkhöz és érzelmünkhöz? Ibn Ezra úgy próbálta megoldani ezt a problémát, hogy a lelket (נפש) és a szellemet (רוח) összekötő kapocsnak tartja az isteni szikra-lélek (נשמה) és a test (גוף) között. Minthogy azonban érzi, hogy megoldása nem teljes, azzal nyugtatja meg magát, hogy a lélek a természet csodás erejének anyagiakba oltott szellemi megnyilvánulása. Isten csodás törvénye, hogy az ember szívébe ültette a lelket és annak erejét.[19]

A spanyol bölcsek szívében egyre jobban elmélyült a Szentföld szeretete és az utána való vágy. Súlyos gyászként nehezedett reájuk a nép szétszóródottsága és a Város pusztulása; de remény is élt a szívükben, ahogy a zsoltáros is mondja: כי לא יזנח לעולם אדוני „Nem tart örökké az Ur haragja!“ (Thren. III. 31.) Az ebben a korban élő héber költők mindegyikénél megtaláljuk e vágy kifejezését költemé-

[18]) u. o. Nr. 68.
[19]) u. o. Nr. 75.

nyeikben. Izrael népének jajszavát tolmácsolja a költő, a gyász és zokogás hangja sír a költeményben a letűnt dicsőség miatt, a szótszóratás, a szegénység napjai miatt, hisz emberemlékezet óta mindig csak keserűség és szenvedés a nép sorsa. Amikor Spanyolországban pl. az arab uralom idején jó volt a zsidóság élete, az is csak talmi fény volt, mert legtöbbször egy király vagy uralkodó egy zsidót szeretett meg, kinek személye révén csak ideiglenes nyugalmat találtak a zsidók, amit ismét pusztulás és megsemmisülés évei követtek. És a szenvedők csak emlékezhettek az elmult dicső korra, mikor még apáik egyenlő jogúak és egyenlő kötelességű fiai voltak a hazának és belőle meríthettek erőt a jelen igájának, a ma szenvedéseinek elviselésére, hogy talán megszünik egyszer az elnyomatás és igazságot szolgáltatnak nekik. És ez a vágy élő tűzként parázslott lelkükben. Isten ne álljon bosszút népe szenvedéseiért, hanem sebeit gyógyítsa meg és ítélkezzék a nemzet felett, mely fiait sanyargatta. Így ír Juda Halevi is az arabokhoz, Ismael fiaihoz, kik sanyargatták testvéreiket, Izrael gyermekeit.[20]

Ebben a vágyban bennfoglaltatik a zsidó megújhódás gondolata is. Mindig imádkoztak Cion dicső feltámadásáért; böjtöltek érte csütörtökönkint; imádkoztak érte hétköznapon, ünnepen egyaránt. És szinte kiöntötték erős vágyakozásukat az ősök földje után szívből jött gyönyörű dalaikban, költeményeikben.

Ibn Ezra költői lendülete nem volt élénken csapongó, mint halhatatlan kortársaié, mégsem értéktelenek ezirányú művei sem, mert mindegyik költeményében mély értelmet, Isten-keresést találunk, általános világszemléletében pedig összes kortársait felülmúlja. Igaz kutató szemmel értelmezi Izrael népe hivatását: Izrael örökké fog élni a népek között egyedül; és mindig hű fog maradni ősi törvényeihez és tanaihoz.

שתעמוד זאת האומה לבדה ולא תתערב אם אחרת מתגברת עליה לעזוב תורתה כאשר עשו כל האומות (Ibn Ezra: Bibl. Com. IV. M. 23, 9.)

Izrael nem veszhet el, a szenvedések kora csak megedzi, nemesíti és azután Isten egyenesen megparancsolja népének a szabadságot és megváltást. (Rosin: Nr. 2.)

Échó kommentárját is a nép jobb jövőjébe vetett hittel fejezte be:

Ó irgalmában kegyelmezzen meg nekünk	והוא ברחמיו ירחם עלינו
És a szenvedőknek;	ועל האמללים
Vígasztalja meg a gyászolókat,	וינחם את האבלים
És rendelje Michael arkangyalt,	ויעמיד השר מיכאל

[20]) Bernfeld: 44. o.: אמרו לבן הגר .... תתן לך כל נאות, תבוש ותחפיר מאשר זממת

Hogy oltalmazza Izraelt,	להציץ טוב על ישראל
És jöjjön el Cion megváltója.	ובא לציון גואל

(Rosin: Nr. 5.)

Rendíthetetlenül hiszi, hogy Izrael és Juda össze fognak még találkozni a nagy feltámadás napján és együtt mennek fel a megőrzöttek, Isten házába.

עד עמוד נאל שמורים
ועלו בית י עם יהודה ובנימין
וישראל חברים

(Rosin: Nr. 78.)

Ibn Ezra is, mint minden szefard költő, lyrikus volt, csak szíve sugallatát írta meg, ellentétben az askenazi pijutistákkal, kik mintegy epikai hitelt kerestek és találtak a midras irodalomban műveikhez. A szefardok költeményei a nép életéről szóltak; ezért Ibn Ezra dalai is népdalok, átitatva népies szellemmel, még az elmélkedő költészetében is szívét Izrael népe szellemében és törvényszemléletében önti ki Isten előtt. És említésreméltó az is, hogy a szefard költők ember, lélek és Isten között vonnak párhuzamot, míg az askenázok Izrael népe és Isten között. Ez a bölcselkedő gondolatirány szinte természeti törvény volt, melynek igazságos voltán nem kell gondolkodni.

Ibn Ezra sajátmagáról sohasem ír bús hangon, de felcsendül a zokogása, költői művészettel siratja költeményeiben, amelyeket Izrael népi egysége emlékezetére írt, az isteni irgalom megszünését.

Gyászolja Ciont és a szentélyt:	אם אזכרה שבי
(Bernfeld: 115. o.)	יל כטל בכי

Mózes ibn Ezra is hasonlóan siratja a szentélyt gyászdalában.

נלאה להלל על שברנו
(Bernfeld: 46. o.) ואלו יללה מלא פינו

Összetört Izrael, nincs többé; ezért telik meg szánk zokogással. Ezzel szemben Ábrahám ibn Ezra így ír:

איה נבואות נביאים קדומים
(Bernfeld: 46. o.) לעם הוא מפחד בן העמים

Hol vannak a lángleikűek, hol a próféták, kik fölemeljék szavaikkal a porban ülőket, a gyászolókat? De vígaszt is merít a Szentírásból:

אם אויבי יאמרו רע לי מטה רגלי
(Bernfeld: 46. o.) אלהי אברהם אלי ופחד יצחק היה לי

Ha az ellenségek mondják is, hogy jaj nekem, nem rettegek, mert minden szenvedéskehely egyszer megtelik és eljön a várva-várva megváltás.

Egyik szép költeményében Izrael népe és Isten közötti kapcsolatról is: (Bernfeld: 48. o.).

אילת על דוד ענבה יום יום לראותו תאבה

Ibn Ezra költői festő erejének szinte tökéletes kifejezője néhány költemény, alkalmi vers, gyönyörű belső tartalommal. Ezekben egész élete elénk tárul. Két értékes dalban gyászolja fiát: (Rosin: 56, 9. sor.) הילד איננו ואני אנה בא Ki lesz neki segítsége, hova fusson fájdalmával, hogy vigaszt találjon. A másik vers (Rosin: Nr. 55.) אבי הבן קרב לספוד „Jöjj, sirasd apa egyetlen fiadat" kezdetű. De ugyanilyen mély érzés tükröződik abban a versében is, melyet eltávozott barátja emlékének szentel. (Rosin: Nr. 68.) איך ישליו קרבי בליבי. De vidám hangot is meg tud ütni, amikor gondtalanul borozgat barátai körében, *Josef b. Amrám* tiszteletére. A szellemes gúnyolódásnak, a finom túlzásnak is nagymestere, egy bájos kis esküvői versét így kezdi: הנה פני תבל מחודשה (Rosin: Nr. 72.) שמלת שמחות היא מלבשה

Saját sorsa nagyon elkeserítette, hisz szerinte senki sem szenvedett annyit, mint ő. (Bernfeld: 53. o.) מה לי ולתנואות ימים וליליות. De filozófusi nyugalommal törődik bele a rossz sorsba jó bor mellett, baráti körben megvígasztalódik, sőt vidám dalt dalol:

אם הנדוד חלקי מכל עמל נפשי
(Diwan: Nr. 194.) אשמח ב... כי צריי בתודשי

Egy hosszú versében (Diwan: Nr. 169.), említ városokat, ahonnan száműzték a zsidókat; és ahol szombaton sokat megöltek közülük:

ביום שבת בן אם הבת שפכו דמם כמים;

ez az esemény talán 1146-ban játszódott le Spanyolországban, Afrikában és Franciaországban az Almullahidák idejében; Graetz szerint 1140—1138-ban.[21]

Ibn Ezra úgymint pl. Juda Halevi — pijutokat is írt. Vallásos költeményeinek stílusa kellemes és szép, szinte egyenrangú Juda Halevi stílusával. Egyik pijutjában Izrael kiválasztottságáról ír. Kezdetben egyenessé, gerincessé teremtette Isten az embert, de az megromlott és ivadékai eltértek az ösvénytől, melyet számukra Isten kijelölt, míg Jákobot és gyermekeit ki nem választotta az emberiség köréből, hogy az isteni tan első hirdetőivé legyenek. Ezt a költemé-

[21]) Graetz VI. 170. o.

nyét Juda ben Rav Nissim Hanagid esküvőjére szerzette.[22]

Ismételten visszatér gondolatban hazájába, honnan ugyan el kellett menekülnie, de mindig, mindig visszvágy és a távollét olyan fájdalmat okoz neki, mint amilyenek a szülő nőt kínozzák.

ובאה לו צרה
כצרת מבכירה
(Rosin: Nr. 3.) אשר על אבנים

De ez a fájdalom nemcsak rövid ideig tartó, hanem sohasem szűnik; öregségében is szomorúan ír erről. Mint fészkéből kiűzött, bolyongó madár, olyan az ő élete is.

(Rosin: Nr. 20.) ואברהם זקן, כעוף נודד מקן

És erre a honvágyra nincs balzsam (Rosin: Nr. 1.), emésztő tűz lángol lelkében és elsorvasztja, egyetlen segítő a munka, de csak úgy, ha Istentől segítséget kap, hozzá könyörög, mert különben eleped a lelke a száműzetésben, keservei közepette.

אל חי לך אתחננה
עוד לבן עודה תנה
(Rosin: Nr. 22.) נפשו בגלות נענה

Bevezető s befejező rímek és versek Ibn Ezra irodalmi munkáiban.

Igen sokszor találkozunk, még napjainkban is, nemcsak a héber irodalomban, hanem a világirodalomban is azzal, hogy egyes tudósok műveiket rímes bevezetővel, illetőleg befejezéssel látják el; ezeknek a verseknek a terjedelme a legkülönbözőbb szokott lenni, a kétsoros rímtől a hosszú bölcselő költeményig. Hasonlóképen tartalmuk is igen változatos; a sziporkázóan szellemes néhánysoros ajánlósoroktól kezdve, szinte ódai fenségig felemelkedhetnek, különösen, ha Isten segítségét kéri az illető tudós vagy művész munkája kezdetén, vagy hálát ad a Legfelsőbbnek az irgalomért, hogy munkáját befejezhette. Ugyanis az Ábrahám ibn Ezra korabeli tudósokat egytől-egyig a mély hit és vallásosság jellemezte. Sok bevezető verse az illető írásmű kivonatát tartalmazza, vagy vitatkozik az olyan tudósokkal, kik más álláspontra he-

[22]) Diwan 229. ugyanilyen stílusu: 224—239, 241—243.

lyezkedtek ugyanannak a tudományos kérdésnek megoldásában. Némely munkát valamely nagy tudósnak vagy maecenásnak ajánlott szerzője bevezető versében, sokszor azonban egyéni érzelmeket árul el, saját életéről ír, hogy mi történt vele munkája megírása idején, esetleg mi késztette erre, mi adta a tollat a kezébe, vagy miért választotta éppen azt a témát; néha szenvedéseit, örömeit, legbelsőbb lelki életét szinte lírai hangon ismerteti meg olvasójával.

Ennek, a részben szép és kedves, részben — a néha túlzottan hízelkedő ajánlóversek miatt — disszonáns szokásnak buzgó művelője, szinte nagymestere volt költeményeiben Ibn Ezra is. Majd minden munkáját verses bevezetéssel, illetőleg befejezéssel látta el, a legkülönbözőbb célzattal, tartalommal és felépítéssel.

Kohelet kommentárja elején (Rosin: Nr. 1.) ír saját életéről, száműzetéséről, hogy Rómába került, ahol munkában keres vígaszt és gyógyírt; felejthetetlen hazája iránti emésztő sóvárgását így próbálja enyhíteni, illetőleg úgy mondhatnók, a hazaszeretet energiáit munkává oldja fel.[23]

Az Echó-kommentár bevezetőjében arról filozófál, hogy mindennek megvan a maga értéke, a haza szintén életeleme az embernek, nélküle olyan, mint a fa gyökér nélkül, de ha már elvesztették az ősök az Igéret Földjét, a régi hazát, legalább oly értékes hazát adtak helyébe nekünk, késő ivadékoknak: a szellemi hazát, tanításaikat. (Rosin: Nr. 4.) כך דבריהם כזהב וככסף שבעתים מזוקקים ezek ezüst és aranyként kiállják a tűzpróbát.

Tóra kommentárjának bevezetése (Rosin: Nr. 15.) hosszú bölcselővers. Benne az eddigi bibliamagyarázók módszereivel polemizál. Ezek — szerinte — az egész Szentírást félreértik, helytelenül magyarázzák és tanítják. Az arab birodalomban élő tudósok bibliamagyarázata rendszertelen, hosszadalmas, szószátyár. Egy másik irányzat művelői kínos, indokolatlan aprólékossággal magyarázzák a szent szöveg minden pontját és betűjét, — különleges jelentőséget tulajdonítva annak. Ismét mások mindenütt titokzatosságot keresnek a világos értelem mögött. S ha elő is fordul egy-egy szövegrész, melynek egyszerű jelentésén kívül elvont, vagy mélyebb értelme is van, csak kivétel ez és nem praecedens az általánosításra. Végül a negyedik irányzat (a דרש), mely főleg a keresztény országokban élő zsidók között volt népszerű, nem egyéb gyermeki naivitással költött, meseszerű magyarázatnál. Leghelyesebb az ő módszere. Mindent nyelvtani alapon kell magyarázni a maga eredeti értelmében és

[23]) Moznajim bevezetőjében 10. sor: ובאה לו צרה Rosin: Nr. 3.

pedig azon a helyen, ahol legelőször előfordul a szövegben.[24]

64 éves korában (Rosin: Nr. 33.) súlyos beteg volt Ibn Ezra. Fogadalmat tett, ha meggyógyul, ismét kommentálja a bibliát a nyelvtan szabályai alapján. Művét *Mose ben Méir*nek ajánlja, ki betegsége folyamán istápolója volt. Ez a műve, talán úgy mondhatnók mai nyelven, az előbbinek javított és bővített, második kiadása. Bevezetőjében ismét kitér a bibliamagyarázók irányelveire, most azonban nemcsak a zsidó irányzatok ellen fordul, hanem a keresztények és karaiták ellen is. A keresztény magyarázók szerint az Irás rejtelmeket és példázatokat tartalmaz, melyek Jézus eljövetelét jelzik. A karaiták pedig még a kifejezések alapjelentését sem ismerik.[25] A gaonok pedig bőbeszédűek, tárgytól eltérő témát tárgyalnak. Leghelyesebb még az agadisták felfogása, akik maguk is tudják, hogy nem kell magyarázataikat szószerint venni. Ők szép mesékbe és példázatokba öntötték mondandóikat tanítás céljából. Ibn Ezra maga pedig az ősök bölcs tanításainak tiszteletben tartása mellett minden verset egyszerű értelme (a פשט) és a nyelvtan szabályai szerint magyaráz.

Külön említésreméltó ebben a fejezetben az אגרת שבת.[26]

A megszemélyesített szombat így beszél: „A szombat az örök törvények közül az egyik, — az Igék között a negyedik; öröm, pihenés, nyugalom napja mindennek, embernek-állatnak egyaránt; megszünik a gyász szombaton. A tanulás hétköznapi gondoktól mentes, az elmék éle százszoros. Ékessége, dísze a teremtésnek a szombat, a pihenés".

Lirai költészete.

Ibn Ezra is — mint minden igazi költő — megénekelte érzelmeit. Szinte magának dalolt és ha fájdalom érte, versben keresett vígaszt; ha szenvedett, ha megbántották az emberek, ismét a költészet műszájához menekült, hogy sebzett lelke begyógyuljon. Sajnos, neki kevés öröm jutott osztályrészül, majd egész élete csalódásokkal és gyötrődésekkel teli volt, ifjúsága idejétől kezdve. Érzékeny, szeizmografszerű volt a lelke. Mindenre reagált és minden tövist hagyott benne. S hogy mégis el tudta viselni az élet igáját s nem keseredett el, nem lett sötétenlátó pesszimistává, annak oka rend-

[24]) Rabbi Jismael mondása: כי שבעים פנים לתורה (Sab. 88. b) alapján volt szokásos a sokféle bibliamagyarázat.

[25]) Ben Suta: Rosin: Nr. 33., 135.

[26]) Steinschneider, Handschriftverzeichniss 56. Nr. 6.

kívül mély Istenhite, vallásossága, mely az utolsó pillanatban is mindig feléje nyujtott egy kis szalmaszálat, amelybe kapaszkodva megtalálta életcélját s hivatását. Igy aztán lelke lecsendesedett, belenyugodott az Ur végzésébe.

Lírai költeményeit három csoportba oszthatjuk. Az első csoportba komolyhangú panaszdalai tartoznak. Ezek között legszebb az, amelyben egyetlen fia, Izsák elvesztését siratja. Igy kezdi:

אבי הבן קרב לספוד כי אל ממך רחק
(Rosin: Nr. 55.) את בנך יחידך אשר אהבת את יצחק

Nem lázadozik a sors ellen: nem átkozódik, hogy egyetlen fiát, sorsüldözött élete minden reménységét, öregsége támaszát elvesztette, hogy éppen az ő fia hagyta el az ősi tanok útját és Mohammed hitét vette fel. Emésztő tűz égeti szívét, lelkét, ונפשי אל בני תכלה (Rosin: Nr. 56.); végül mint patak fog ő is kiszáradni אזי היתה לחרבה (u. o.). De legjobban az fáj neki, hogy bár fia bölcs és jámbor volt, (Rosin: Nr. 69.) יהד לחכמות תקועות במקום נאמן, mégis elkövette a legfájdalmasabbat: árulóvá lett.

De nemcsak a családi élete szerencsétlenségének súlyát érzi, hanem a közéleti tisztaság megromlása is ránehezedik lelkére. A zsidók között sok a gyűlölködő. Gőgösek, pöffeszkedők, üresek és sokszor (Rosin: N. 5.) בגלות תוך גלות, számüzetést jelentenek a számüzetés közepette, mivel elnyomja a testvér a testvért. De mindennek ellenére közben akad egy-egy pompás, igazságos, bölcs és jámbor férfi is, miut amilyen rabbi Eljakim. Igaz szeretetéről biztosítja őt keleti ember szővirágával, nyugatos hízelkedéssel magasztalja, majd úgymond: שפתיו ספירים, אמריו יקרים, ajkai drágakövek, mondásai értékesek; boldog lehet, ki hallhatja őt (u. o.).

Ellenben a gőgös görög יוני (Rosin: Nr. 58.) csak szégyenére van Izraelnek, mint valaha Simi volt, ki Dávid királyt szidalmazta.[27-28]

Ugyancsak komoly hangon korholja, kemény gúnnyal illeti Izraelt, kinek vezetői olyanok, mint Juda, kinek élvhajhászás élete miden célja: חזיר בנות שיניו, ואכלו בשוקים
(u. o.) תנו לו שם ילדה לאישה בת המדה

[27]) II. Sam. 16. 5.

[28]) Ibn Ezra שקוץ -nak nevezi a 108. sorban: Kaufmann: Gött. gel. Anzeigen, 88. oldalon ilyen megoldást ajánl: שקוץ = 496, שמעיה יוני =501, mindössze öt számjegy az eltérés a kettő között, tehát oly név, mely e számjegyek értékét megközelíti, ko abeliek bizonyára tudták, hogy kiről van szó.

Rázza le Izrael magáról a közöny porát, haladjon a törvények örök útján.

Minthogy Ibn Ezra lírai érzelmeket pendít meg a barátság és szerelem költészetében, tehát azokat is ebben a fejezetben kell tárgyalnunk. Felejthetetlen barátja, Juda Halevi eljött hozzá álmában. Reméli, hogy egyszer találkoznak, addig is nyugodjék csendesen, mert neki, Ibn Ezrának, még nem teljesedett be élete küldetése.

(Rosin: Nr. 65.) אחי יהודה שוב שכב, כי אל מאן לתתי להלוך עמך

Jóval későbbi az a verse, melyet egy ifjú költőhöz, Baruch ben Gawhoz írt. Ibn Ezra öreg, beteg ember már, de ha eljuthatna az ifjú költő közelébe és rátekinthetne a gazellára, melytől a hold is elpirul, megifjulna a gyönyörűségtől és a szeretet sugaraitól, amelyet maga körül áraszt.[29]

Ibn Ezra egész élete zarándoklás (Diwan: Nr. 194.) (אם הנדוד הלקו) és szenvedés; de elfelejtkezik mindenről egy pillanatra és örömmel üríti poharát barátja, Jedaja egészségére, ki olyan, mint a bibliai József. Tökéletes, szép.

Nem lenne teljes Ibn Ezra lírája, ha a szerelemről nem énekelne. Mesteri módon írja le szerelmes vágyódását, sóvárgását távollevő szerelmese után:

כוכבי זבול יקנאו אותכה
כי חמדו היות אורם ככה
הנה בך אדמה מלכה
(Rosin: Nr. 66.) קום הצבי עלה גם הצלה והדרך צלה

Az égitestek, nap és hold elhalványulnak fénye mellett, szeme nyilai imádói szívét megölik, ragyogását a csillagok is irigylik, ajkai mézédesek, — Isten alkotása, illata almavirágé. Ilyen hangon folytatja tovább. Minden bizonnyal kitünik ebből a verséből is, hogy jól ismerhette a korabeli arab szerelmi költészetet.

Ibn Ezra természet- és életképei.

Igen érdekesek Ibn Ezra természet- és életképei. Mesteri módon megeleveníti a dolgokat, pl. az évszakokat. Mint élő-

[29]) Minthogy e vers 37. sorában ברוך -t mint élő embert szerepelteti, világos, hogy általánosan használta Ibn Ezra nevek költését ilyirányú verseiben. L. Berliner Magazin 1887. 113. o. Ő a Diwan kézirat alapján: ומנור לבן סדיה vagy ומנור לסדיה -t hoz és így Rosin a versmérték és értelem kedvéért לעזור לסדיה -t ír a Nr.: 71. 18. sorában.

lények perbe szállnak a telhetetlen emberrel, vagy egymással. Legtöbbször a költő kel az emberiség pártjára, hogy azt megvédje a vádakkal szemben, bár sokszor magában a vádaskodónak ad igazat bizonyos szempontból. Szép képekkel, hasonlatokkal, böles fordulatokkal bővelkednek ily irányú versei. Egyik versében (Rosin: Nr. 63.) tengeri vihart ír le. A tenger párbeszéde a költővel szellemes és bölcselkedő. A tengeri vihar lenyügöző voltának, borzalmas erejének leírását várjuk, — mint ahogy annyiszor látjuk ezt a világirodalomban — helyette azonban a tenger elpanaszolja a megriadt költőnek, hogy mennyit kell elszenvednie a széltől, a hajóásta hullámoktól, az embertől, ki bűnös nagyravágyásában nem elégszik meg a szárazfölddel, hanem bilincsbe veri őt is. A költő azzal védekezik, hogy az ő sorsa sem különb. בהכינו שמים שם אני : Ahol az ég, ott van ő is, mert az ő sorsa is bolyongás a földkerekségen. És ha meg is támadja őt a tenger, ha Isten úgy rendeli, megmenekül haragja elől.

Egy másik versében az évszakok: a nyár és a tél vitatkoznak. A nyár szerint a tél gyalázatos, (Diwan: Nr. 122.) (מחרפה שם החורף נקרא) mindent elpusztít, lekoppasztja a fákat, elnémítja a madarakat. Elpusztult ország a tél, kietlen és meddő, mint egy öregasszony (u. o.): נחרצות כזקנה אלמנה אביונה

De ő, t. i. a nyár, életet fakaszt, meleget áraszt s boldogságot. A nyár sem jobb, válaszolta tél, elemészti irtózatos forróságával a növényeket, minden élőlény — embertől állatig — hűs árnyékban keres előle menedéket. A költő eldönti vitájukat: Isten alkotta mindegyiket.

(U. o.) טוב ורע עתד לבא צופה : jó, rossz tőle ered, s minden helyes, amit az Ur elhatároz.

Életképeit egész egyszerű kifejezésekkel írta meg, oly találóan festi kortársai hiúságát, gőgjét, hogy még ma is eleven erővel hatnak. Mások gőgösek, ő maga szerény:

אני הוא המקום והמקום אתי [30]
(Rosin: Nr. 124.) והמה המקום ימלא חסרונם

Ugy látszik, hosszú évszázados multra tekinthet vissza az anyóstréfa. Már Ibn Ezra is tanácsolja a menyeknek, hogy csak a férjüknek éljenek és ha anyósuk pöröl velük, fordítsanak neki hátat. (Rosin: Nr. 125.)[31]

Nagyon értékesek megfigyelései. Bolyongásaiban kiterjedt figyelme az egyes népek népdalaira is. Az arab nép szerelemről énekel, a keresztények harcról, megtorlásról; a

[30]) Talmudi gondolatok: Berachot 16. b.

[31]) Ruth 1., 14. Bővebb magyarázat l. szójátékoknál.

görögök értelemről, bölcsességről; a hinduk hasonlatban és rejtvényekben keresik az élet célját és arról énekelnek, a zsidók pedig Istent dicsőítik dalaikban:

הישמעאלים שוריהם באהבים ועגבים
והאדומים במלחמות ונקמות
והיונים בחכמות ומזמות
וההודיים במשלים וחידות
והישראלים בשירות ותשבחות
(Rosin: Nr. 126.) ליי צבאות

Alkalmi költészete.

Igaz szeretettel, bár kissé magasról tekintve le, üdvözli versében a boldog jegyeseket házasságkötésük alkalmából. (Diwan: Nr. 2.) הנה פני תבל מחודשה : íme még a világ képe is átalakult. Dícséri, — bár nem troubadouri hangon — a völegényt: (Diwan: Nr. 16.) ארי בן ארי: pompás, mint az oroszlán.

Salomo ibn Almoallimhoz hódoló verset írt,[32] amikor ez a vezéri méltóságot nyert el. (Diwan: Nr. 95.) ואשמעה אחד קדוש מדבר. Isten csodás erőt ad neki, a szenvedőket meggyógyítja, ezért szentnek tartják őt.

Kissé könnyed stílusú pohárköszöntőt ír *rabbi József ibn Amram* tiszteletére: (Rosin: Nr. 76.) ברוך טעמך בן רחב ; áldott a bor íze, mely szókincsét szaporítja és képessé teszi őt, József ibn Amram dicsőségének és nagyságának magasztalására. (U. o.) נר מערב אשר לא יכבה.: Nyugat égő gyertyája ő, apja méltó fia tudásban, jámborságban.

Majd egy másik versében ismét dicsőíti és a legjobb kívánságokkal halmozza el: legyen élete Édenkert és sikerüljön neki minden lépése. (Rosin: Nr. 77.)

Szellemes versben hódol *Rabbi Menahemnek* és fiának, *Mózesnek*. Az érzékszervek vitatkoznak egymás között, hogy melyikök a legfontosabb. Mindegyik magának követeli az elsőség jogát. Végül Isten dönti el a vitát, szózat hangzik az égből: Menjenek el Menahemhez. Boldog a szem, mely láthatja őt, a fül, mely hallja tanításait és a nyelv, mely beszélhet jámbor tetteiről:

[32]) Munk: Archives Izraélites 1851. 326. o.: Abu Ajub ben Almoallam, híres szevillai orvos volt Juszuf ben Tosfin marokkói szultán udvarában.

לכו אל רב מנחם המנחם נפשיכם עד ישובם לפנים
ואשרי עין אנוש רואה חדרו ואזן תאזין מפי אמרים
(Rosin: Nr. 78.) וכל לישון תספר מהללין ונלאו להכילם ספרים

Végre Ibn Ezra is benne találta bőkezű maecenását, aki boldog, hogy — ahogy örökölte — mindenkivel jót cselekedhet, szíve sugallata szerint:

ולא אותי בהון קנה ואולם
(Rosin: Nr. 79.) יחלני ירשה מאבותיו

Samuel b. Jakob ibn G'amit, a bírót rendkívüli mértékben magasztalja verseiben. Isteni fény ő. Mint próféta látja látomásaiban Istent: הלא הוא כנביא ואת מחזה אל
(Diwan: Nr. 51.) לנגות ימהר . . .

Majd (Diwan: Nr. 52.) מטה אלהים הוא — írja róla — Isten (igazságos) vesszeje. Ajkai igazság: (u. o.) צדקו שפתיו Nevének puszta említésére megvigasztalódnak a gyászolók.

Rímes levelet ír *Samuel ibn G'amihoz*. Szerinte isteni magaslatokig emelkedett; Jákobhoz hasonló férfiú. Már a neve is csodás, mintegy jelzi nagyságát. A legnagyszerűbb férfi, akin a tóra fényessége ragyog: (Rosin: Nr. 52.) בפר תורה יהי עטרת פז לראשך. S ahogyan Saultól eltávozott az isteni dicsfény, midőn Samuel[33] elhagyta őt, hasonlóan, ahol nincs jelen Samuel, onnan eltávozik a fény, sőt még a világító csillagképek (Juppiter, Mars, stb.) is elhalványulnak fénye mellett: (u. o.) כללו של דבר הכוכבים ככה אורם מזהר תמונתו
Isten őrizze őt is és családját is, hisz mindannyiuknak neve az Irásban is feltalálható,[34] amelynek tanításai szerint élnek, hogy sokszor írhasson még nekik, mert bármerre barangol, örömére és vígaszul van, hogy írhat Samuelnek, a drágakőnek.[35] Békesség legyen velük is, ivadékaival is és a tan szelleme éljen bennük mindörökké.

Váltakozó fa-alakú versei rabbi Jakob Tam dicsőítésére. Ezerszer is leborulva ad hálát Istennek, hogy megláthatta a nagyszerű férfit, kivel megáldotta a világot: (Rosin: Nr. 84.) אלף פעמים אכרעה לאל יום אחוה חכם כאיתיאל.[36] Még a nap is elhalványul tanító szelleme mellett, mely bevilágítja a sötét világot. Izrael édes gyümölcsként szereti hallani tanításait, melyek felemelik őt a hétköznapi élet rútságaiból egy tisztultabb szellemvilág magaslatára.

[33]) A neve שמואל בן יעקב = תורה = 611 számérték, azaz lángol benne a tóra szent heve.

[34]) Samuel név betűi I. M. 1, 1. בראשית ברא אלהים את השמים ואת ; fia, Jakob II. M. 1, 1; Juda II. M. 1, 2; Mózes III. M. 1 ,1.

[35]) שמואל = לשם = drágakő 246. sor. u. o.

[36]) Első sor balról a faágban.

Gúnyversei.

Ibn Ezra életsorsából természetszerűleg következik a gúny. Hiszen annyi sok méltatlan bántalomban részesült, hogy egyáltalán nem kell csodálkoznunk, ha azokat a gúny fegyverével védte ki, vagy keserűségében élesen megtámadta őket. Igen sűrűn szarkazmussá erősödik a gúnyolódása. Gúnyversei között a legegyénibb az a verse, melyben a fukarsággal évődik.[37]

Böjt után betért a fukar házába és ételt kért tőle. Persze kenyere nem volt, bort is a szomszédból kért, jó savanyút. Mire a költőt a düh elöntötte s ha tőr lett volna nála, megölte volna ő Abelként Kaint:

חשתי וישכתי בשולחנו מלא קנאה ולו היה בידי זין
בטעם ברוב חמה וחרי הרג באותו יום להבל קין
(Rosin: Nr. 85.)

A fukar pedig kedveskedve — olvadozó nyájassággal szólította fel, hogy egyék. Ekkor azonban véglegesen elhagyta türelme, fölugrott és rákiáltott, hogy mit? Hát ott a hagyma és a kenyér! — válaszolta a fösvény. Mire felelet nélkül faképnél hagyta és azóta is valahányszor erre az esetre gondol, rohanási vágy fogja el: (u. o.) ועוד אברח בעת אזכור דמותו. Nagyon gyűlöli őt azóta. Szegény ősei, kiknek ő, az ostoba, az örököse! De várnak már rá a nevető örökösök, (u. o.) (ירוש מלא חפנים), kik elherdálják azt a vagyont, amelyet ő megőrzött, de nem élvezett. Az ilyen ember életét bizony nem irigyli és nem is akarja látni; egész durván mondja, hogy nyavalya törje ki inkább: (u. o.) (צירים אהזוני וקדחת) , ha mégegyszer az ő házába belép; inkább elvándorol olyan földre, amely nem tűri meg a hátán az ilyen embert: (u. o.) (אברח בארץ רחבת ידים)

Egy másik gúnyversét szójátékra alapítja. Ismét fösvény helyre kerül. Az egész város fukar: (Rosin: Nr. 86.) הקנקן רקן בלי יין, והנבינה גניבה בלי דו.[38] Üres náluk a borospalack, a sajthoz sincs kés, a város összes lakói Kain testvérei: (u. o.) (ואנשי המקום אחי קין) Olyan szívtelenek, hogy a Morah név helyett megérdemlik az Amorah nevet és legyenek is azzá, de — teszi hozzá humorosan — csak ha már ő nem lesz közöttük: (u. o.)[39] (אם אין אני דר שם, אשים בראשה העין)

[37]) Rosin: Nr. 85. Címe: שיר לאברהם ספרדי A cambridgei codexben így találta Rosin; ugyanez a parmai codexben: תרוזם לרי אברהם בן עזרא אשר נתאכסן בבית קמצי וכצאתו מביתו נטל ממנו זה רשומו

[38]) Dukes: Litbl des Orients 1850. 686. o.

[39]) מרה elé tesz egy ע -t és így lesz עמרה, a gonoszság városa (I. M. 19. 24).

Nemcsak a kimondottan gúnyverseiben gúnyolódik, hanem másirányú költeményeiben is lesujtó kritikát gyakorol egyes kortársai fölött, kiket a nép tömjénez nagy tudásuk miatt, de belül ép ezek üresek, gőgösek, tudománytalanok. Sokszor szójátékkal fűszerezi a kipellengérezést. *Samuel b. Chofni* markában szélt gyüjt, azaz üres ember: בן חפני אסף רוח בחפניו.[40] Egész keserű a hangulata és lelkivilága, midőn *Rabbi Eljahimnak* panaszkodik a mellőztetése miatt: (Rosin: Nr. 58.) אני מלא דעים, holott ő egész életét tanulással töltötte; míg az elismert tudósok, kiknek hangja nagy, sőt felhőkig ér, még az atyák böles mondását sem tudják, ami pedig a legegyszerűbb és amit már a gyermekek is megtanulnak. Azt hitték róluk, hogy az isteni tan szent frigyládája, — ám lehet, hogy az — de belül üres: (u. o. 145. sor)

וצעקותיו רבות — חשבנותו ארון
ונגעו עד עבות — ובבית חסרון
ולא ידע אבות

Másról így ír: Tudós, de csak az eszem-iszombau. És Izrael az ilyeneknek hisz, bennük bízik, kik elhízottak a tudatlanságuk miatt: (u. o.)

ומאכל גם משתה — ובאלוה שמו
תנו אל רם עקה — לבבכם יאמו

Olyanok is akadnak, akik (u. o. 260. sor. עפר רגליו נישקן) hízelkedők s még a lábuk porát is csókolnák. A fájdalom kelt benne ilyen gonoszkodó, csípkelődő hangulatot. Van azonban érzéke az enyhe humor iránt is, sőt kedvesen tud élcelődni, tréfálkozni. Így vidáman jegyzi meg a lakodalom közepette, szinte hallani, ahogy hirtelen felkiált: (Rosin: Nr. 72.) הנה פני תבל מחדשה Ime a föld is átöltözött örömében, az ifjú pár esküvője alkalmából, s még a föld is megremeg izgalmában: (u. o.) (התנאשה ארץ ורעשה).

Tanító költészet.

A nagy vándortanítótól el is várjuk, hogy tanítson is bennünket költészete útján. Ilyen tartalmú alkotásait azonban helyesebb verseknek, mint költeményeknek neveznünk. Ibn Ezra ugyanis a költőiségből nagyobbára csak a külső formát tartotta meg, míg maguk a versek belső tartalmukat tekintve, nem egyebek bölcselkedésnél, gyakorlati tanács-

[40]) חפני összefügg חפן -nal, ami markot jelent.
[41]) Ismét szójátékot használ: עבות és אבות

adásnál, orvosi étrendnél, vagy életbölcselete rímbeszedésénél. Ugy látszik, foglalkozott orvostudománnyal is. Ez a korabeli tudósoknál általános volt és épen az lett volna meglepő, ha Ibn Ezra az ő univerzális tudását nem terjeszti ki az orvostudományra is.

Van egy hosszú verse, mely orvosi tanácsokat tartalmaz, hogyan étkezzünk, mely élelemfajta hasznos, illetőleg káros a szervezetre az év valamely szakában. Egyik-másik megállapítását ma is megszívlelhetjük: ilyen, hogy Niszánban, a tavaszi rügyfakadás idejével együtt jár a torokfájás, megfázás, s ennek egyetlen gyógyszere — a mai orvostudomány álláspontja szerint is — az izzasztás, erős szívűeknek a gőzfürdő:

ניסן הוא מועד הצמחונים
באריץ גם מועד שושנים
בו ירבו הסנוחות והשחינים
בבשר ונגעים בנרגים

(Rosin: Nr. 87., 70. sor)

Egy másik versében a sakkjátékot dícséri: (Diwan: Nr. 147) az elmét élesíti ez a játék, melyben nyolcszor nyolc kockán eldől egy-egy nemzet sorsa. Az akkori világ szembenálló hatalmasainak megfelelően a figurák pirosak és feketék: (u. o.)

[42] ואדם יתנה איתם רנושים
ידמה כי אדומים הם וכושים

Vérnélküli a harc, melyben hol egyik, hol a másik fél a győztes.

Ibn Ezra korában a mai futó helyett elefánt (פיל) volt, mely három mezőt léphetett csak: (u. o. 38. sor.) לזה יתרן לסה שהוא משלש. Egyébként ugyanazok voltak a sakkjáték szabályai, mint ma.

Legnagyobb tanítóköltéménye a *Hai ben Mekis*. (Rosin: Nr. 90.) Ez vallásfilozófiai munka; a költő világnézetét írja le rím- és versmérték nélkül. Michael arkangyal vezetésével bejárja a Mindenséget. Michael egy szent jeruzsálemi férfi, Hai ben Mekis alakjában. Találkozik az emberi lélekkel és hivatásának tartja az Isten-ismeret elhintését. Ebben az érdekes témájú és poetikusan szép költeményében Ibn Ezra tanításokat és szemléleteket nyujt a psychológia, ethika, kosmológia és theológia köréből. Hatással volt rá Avicenna (Ibn Sina) arabnyelvű prózai munkája — mint egyes tudósok állítják[43] —, melyet teljes szabadossággal és eredetiséggel használ fel Ibn Ezra, kihagy belőle, hozzáfűz, átalakít, ahogy épen költői ihlete megkívánja. Hai ben Mekis egyesek sze-

[42]) אדום = veres; a keresztes vitézek vörös keresztje: כוש = Arábia. Az arab államok.
[43]) Steinschneider állítja, Egers Diwan 117. o.-n.

rint" az olvasó, vagy a költő — szinte így mondhatnók — szellemi vezetője. A költő apja, aki a tanítója, szintén nem aludta át az életét, mint a neve is mutatja, יקטאן egyenlő מקץ -el, ami azt jelenti: éber, azaz a világ folyásának éber figyelője. האי szintén történeti hebraizálás az arabból. Ibn Sinna szerint az arab האי „vád"-at jelent, mint a héber חי.[45]

Megjelent a költőnek egy csodás termetű, agg létére is fiatal, királyi megjelenésű férfi: (u. o.) דמותו כדמות המלכים aki kérte, hogy az életen vezesse végig és az öreg megtanította őt arra, hogy: barátoknak, ellenségeknek, hazugság, gyűlölet minden mozdulatuk, gondolatuk. Ne haladjon az ő utukon, mert ez a pusztulás ösvénye. Járjon a Hái ben Mekis mutatta úton, amely helyes, Istennek tetsző. El is indul és hűségesen követi az öreget. Először bejárja vele a Földet. De a fáradságok elviselésére erő kell, tehát iszik az életforrásból: (u. o. 212. sor) (ואשתה ממימי החיים) ; ez a kép a világirodalomban általános: a hős iszik az életforrásból, új életre támad, vagy legyőzhetetlenné lesz.[46] Ekként megerősödve elindul vándorútjára. A Föld ura lesz az ember. Meszszire esett Alkotójától. A Gonosz uralmát fogadta el, mely felöklel mindent, mi útjába kerül: (u. o.)

ושם קרני השטן גבוהים ורמים
בהם ינגח עמים ולאמים

Az ember kényelmére van minden a földön. Övé az állatvilág, a madaraktól a halakig. Neki terem a föld dús növényeket, édes gyümölcsöket. Az emberé az aranytól a drágakőig, vasig minden. Az embert szolgálja a határai közé szorított víz, mely csak nagyritkán rázhatja le igáját, ritkán áradhat ki. A harmadik elem a Földön és a vizen kívül, a víznél hatalmasabb tenger, a levegőóceán, amely tulajdonképen szülőanyja a víznek. Ott keletkeznek a viharok és a csapadékok. A negyedik elem az irtózatos erejű tűz (u. o. 371. sor). Ez mindent megemészt, sziklák olvadnak el tőle. Megborzongott s ájulás környékezte a látvány miatt. Vezetője azonban megnyugtatta, sőt a lángok közé vezette, mégis ép maradt (u. o. 393. sor).

Majd elhagyták a Földet és a szférák világába vitte vezetője (u. o. 414. sor). Nincs rossz, nincs bánat, betegség köreikben, mind az örök világosság hazája. Nyolc szféra van.[47]

[44]) Moses Frankfurt: צל העולם előszavában 23. b. old.

[45]) l. Buber: Jubelschrift für Prof. Graetz. 14. old. Samuel ibn G'ami: Einleitung zum Aruch.

[46]) V. ö. Petőfi János-vitézét.

[47]) A nyolc szféra: Hold, Merkur, Venus, Nap, Mars, Juppiter, Saturnus és az állócsillagok.

Lakóik elütők az emberektől. Magasabbrendűek. Az egyiken hidegtipusúak, a másikon forróvérűek, egészségesek, betegesek, gyengék vagy erősek, bölcsek és gondolkodók, vagy harciasak laknak, aszerint, amelyik csillagzat az otthonuk. Ezek fölött van a csillagtalan szféravilág, mely hatalmas s mozgatja a csillagok rendjét. Ennek közvetlen szomszédságában van az angyalok és emberi lelkek világa, amely ment minden földi gyarlóságtól. S ekkor megkérdezte vezetőjét (u. o. 633. sor) (אמרתי לו היש לאדוני עוד דבר), van-e még, amit nem látott? Igen, válaszolta az öreg: még van egy, melynek nincs párja, sem hozzáfogható: Isten! (u. o. 635. sor.) És itt a költő bölcselkedő hangja tónust változtat, szinte észrevétlenül himnuszba kezd. Istent dicsőíti oly hévvel, költői ihlettel, hogy ebben méltó párja legnagyobb kortársainak is. Imaszerűvé lett hasonlatai, a maguk egyszerűségükben és keresetlenségükben tárják elénk a Teremtő irgalmát, atyai jóságát, szeretetét; az isteni bölcsesség, igazság és kegyelem végtelen nagyságát:

צדק ומשפט דתיו
וחסד ואמת מדותיו
היושר מעגליו
וכל יש מפעליו
אין תם חוץ מתמו
ואין רום מבלעדי רוממו
ואין שלום זולתי שלומו (u. o. 670. sor.)

Eljutott hát a Legmagasztosabb megismeréséig. Mielőtt a költő visszatér, adjon neki útirányt, melyen haladjon (u. o. 687. sor): Rendíthetetlen hittel ragaszkodjék Istenhez, maradéktalanul járjon az útjain, akkor megismeri Istent és olyan lesz élete, amilyennek lennie kell.

Rejtvényköltészet.

Minden nép költészetében találkozunk az úgynevezett rejtvényköltészettel. Ennek a műfajnak az a tulajdonsága, hogy az illető nyelv sajátságain alapszik; ami természetszerűleg magával hozza, hogy idegen nyelvre fordítva, elvész az eredeti zamatja; csakis magyarázatokkal lehet megérteni a költő szellemének csillogását. Ezt a ma már kevésbbé előkelőnek tekintett költői műfajt nagy előszeretettel művelte Ibn Ezra is. Rövidebb versei megfelelnek a magyar találós kérdéseknek. Néhány vers valamilyen nevet, többnyire az ősatyák nevét rejtegette magában, míg a hosszabb lélekze-

tűek különböző dolgokat tárgyalnak. Néhány érdekesebb példa álljon itt mutatóban:

לא הוא שמו (היה) אהרן ולא ראשון
כי אם למבראשונה בלי לישן
(Rosin: Nr. 109.)

„Eleinte nem ez volt a neve, de nem is utoljára viselte. Ha a nyelvet elveszed, nevét rögtön megleled". Bizonyára így nincs sok értelme, hanem így kell értelmezni: a kezdettől a nyelvet elvenni, vagyis למבראשונה -ból a לישן -t elvenni, marad מבראה ; ha pedig a betüket más rendbe hozzuk, אברהם -t kapjuk; eleinte אברם volt az ősatya neve, de nem is utolsónak viselte, hisz azóta sok Ábrahám élt, sőt költőnk neve is az.

Ugyancsak ez a megfejtése a következő versnek is:

Fordítsd meg a Pele szót,
Utána tégy béth hangzót,
Ötszáz után jön a hat,
S végére tégy nyolcvanat.
(Rosin: Nr. 114.)

פלא שמו פל(א) בראשיתו
אכן הבאיהו אלי ביתו
אחרין חמש מאות ואחרין שש
מספר שמונים שים באחריתו

Ennek megfejtése: 1) פלא fordítva אלף (א), 2) béth hangzó (ב), 3) 500 = רש (ר), 4) 6 = הא (ה), 5) 80 = מם (ם), tehát אברהם.

Az Ábrahám, illetőleg Ábrám szó rejtvényével még több versében foglalkozik (Rosin: Nr. 98; 112.). Érdekes megfigyelni, hogy Izsák nevével mindössze egyetlen versében találkozunk (Rosin: Nr. 115.). És ez sem oly szellemes, mint amilyenek pl. az Ábrahámról szóló versei. Annál szívesebben foglalkozik Jákob, József, Mózes és Áron személyével.

אמור מה שם צבי נכבד
אשר חציו חצי חציו
ועוד בשמו חצי נוסף
ורואיו יאמרו עין
(Rosin: Nr. 95; 92.)

„Név, amelynek egyik fele, a fele osztva kettővel és a másik fele a נוסף fele". Tehát a megoldás a következő: יוסף első fele י osztva kettővel; vagyis $\frac{\text{יוד} + \text{ו}}{2} = \frac{20 + 12}{2} = 16 =$ יו másik fele סף , tehát a név יוסף. , Józsefről is több rejtvényverse van. (Rosin: Nr. 105.) Mózesről így ír:

A nevét könnyen megtudod,
Ha az egyet belőle levágod.
(Rosin: Nr. 104.)

אם תרצה שמו לידע
גרע לך משמו אחד

Értelme egyszerű. (שמו) a „nevét" szó számértékéből egyet akként veszek el, hogy a benne levő vav helyébe hé-t írok: משה , betűcsere után megkapjuk a rejtvény értelmét: משה

Egész komoly számtani feladat Aharon nevének egyik rejtvénye.

אמור מה שם אשר יש בו תכונה
רביעית היא רביעית השלישית
והשנית עשירית הרביעית
והראשה לשנית היא חמישית
(Rosin: Nr. 94.)

„A negyedik betű ¼-e a harmadiknak; a második $^1/_{10}$ a negyediknek és az első $^1/_5$-e a másodiknak". Megoldása: a negyedik betű ד ez $\frac{\text{ר}}{4} = 50$. A harmadik betű az utána következő négyszerese, tehát $4 \times$ נ $= 200 =$ ר ; az első א ennek ötszöröse ה, tehát אהרן

Álljon itt még egy érdekes példa:

[49] ומה שם בן אשר הוא אב לאביו
ושם אחר אשר הוא בן לאחיו
(Rosin: Nr. 115.)

„Mi a fiú neve, ki atyja az atyjának, s a másiké, ki fia fivérének?" Az első megfejtése אבנר בן נר , azaz azt jelenti ez szóról szóra: Fény atyja Fény fia. A másik megfejtése אחאב amelynek a magyar fordítása a testvér atyja.

De néha komolyabb célzattal is írt Ibn Ezra ilyen irányú verseket. Valóságos kis tudományos értekezést írt az אי"ה betűk rejtélyéről. (Rosin: Nr. 119.) Ezek a hangzók nem lágyak s nem kemények, egyszer hangzanak, máskor nem.[50] Az א a hangzók elsőszülöttje; ellensúlyozásul, hogy el ne bízza magát, nem hangzik. A négy testvérhangzó közül az א generis communis, pl.: אשמר , a ה gen, fem. (תורה), a gen. masc. (אמרו) és a י szó elején masc. (ישמור) a szó végén fem. jelentésű (תשמרי) Jéhu[51] Izrael királyának a neve is ugyanezekből a hangzókból van. Az א hat hangzó után hangzótlan és pedig: שורק és חירק חולם, סגל, צרי, קמץ ; míg a פתח után tiszta magánhangzóként szerepel.[52] A ה-t a סגל, צרי, קמץ

[49]) I. Sam. 26, 5.

[50]) דבר מה נורה szavakban nem hangzanak, 8. sor.

[51]) Jéhu, II. Kir. 92.

[52]) צחות 12. o.-on Ibn Ezra a א -t patach után rendes magánhangzónak veszi (Mantua) 1145, ebből is következik, hogy ezt a versét később írta.

után kiejtik, de שורק és חולם után csak a ו jelzésére szolgál. A ו hangzótlan חולם és שורק, a "ֽ „hangzótlan צרי és חירק után: pl. אלהים ברא ביום אדם תולדות ספר זה[53] Érdekes az אהוי betűcsoport számértéke is 22; ez ugyanaz, mint a héber betűk száma. Külső alakja az אהוי betűknek: alef emberi test alakú; ה-nak két alakja van; ו olyan mint a nád. י félkör-ívszerű.

Egyéb rejtvényeiben a nyelvről, az írótollról, a holdról ír hasonló szellemességgel és ügyességgel.

Isten dicsőítése Ibn Ezra költeményeiben.

Bármily irányú is Ibn Ezra költészete, igen sok gondolatot, vagy eszmét találunk verseiben, mely a szerző egyéni sajátságát, felfogását tükrözteti vissza. Ezek a gondolatok általános érvényűek és átvonulnak egész költészetén. Ibn Ezrának egyik legjellegzetesebb tulajdonsága — mit már előbb is említettünk — rendíthetetlen hite. A legtöbb munkáját, a nagy, komoly prózai irodalmi alkotástól, a legkisebb kétsoros ajánló- vagy bevezető sorig át- és áthatja az Isten-hit, a vallásos érzelem, Isten neve a legkülönbözőbb jelzővel ellátva szerepel nála. Lényét kifejezi hihetetlen nagy szókincse számtalan körülírásában. A Kohelet kommentárja elején így ír: (Rosin: Nr. 1, 19. sor)

אל אל מתחנן, ולו התוחלת, להרבות לו עצמה, והוא יתן חכמה ויכלה כל אשמה

Isten irgalmas, reménytadó, alkotóerőt, bölcsességet nyujt és megbocsájtó. Majd ugyanennek a munkájának a végén ezeket írja:

בעזרת אל עולם, מלמד כל דעה ורוב הודות לשמו, וכל חסד עמו, יצוה אל עמו נאלה וישועה

„A világ Ura segítségével, kitől a tudás, dicsőség nevének, kegyelem vele, ki megváltást, segítést rendel népének". Majd a Moznajim elején ezt írja egyik sorában: הבינו אל חכמה[54] Isten adja, küldi a bőcsességet; szerénység és alázat szavai ezek.

Az irodalmi bevezető, illetőleg befejező versei közül, melyek mindegyikében Istennek hálálkodik, vagy Isten valamely tulajdonságát domborítja ki, legszebbek a tóra kommentárt bevezető költeményének kezdősorai, melyekben nemcsak Isten, mint leghatalmasabb segítségét kéri munkájához, hanem külső szempontból is tekintve, nagyszerű, szellemes szójátéka és időszerűen alkalmazott muziv stílusa teszik az olvasó előtt kiválóan kedvessé.

בשם האל הגדול והנורא	ויהי פתח דבריך מאיר
אחל לפרש את התורה	לעבדך בן עבדך מאיר
אנה אלהי אבי אלהי אברהם	ומישועת פניך תבא עזרה
עשה חסד עם עבדך אברהם	לבן אמתך הנקרא בן עזרה

(Rosin: Nr. 15.)

Mindegyik versét azonban felülmúlja szépség, költői ihlettség, magasszárnyalás szempontjából, szinte túlnövi sajátmagát, midőn Hai ben Mekis című bölcselő versében a szférákon túlemelkedve, eljut Istenhez. Ódaszerűen fenséges a szózata, melyben Isten megmérhetetlen nagyságának leírását kísérli meg. Isten téren és időn felüli, nincs nyelv és nincs mester, ki le tudná Őt írni; dicsőség, nagyság, uralom és örökkévalóság.

Igazság és jog a törvénye,	צדק ומשפט דתיו
Kegyelem, s hűség a mértéke,	וחסד ואמת מדותיו
Ő a tökéletesség,	אין תום חוץ מתומו
Ő az isteni fenség	ואין רום מבלעדי רומו
S az örök békesség.	ואין שלום בלתי שלומו

(Rosin: Nr. 90.)

Dr. SINGER ÖDÖN

[53]) I. M. 5, 1.

[54]) u. o.: 16 sor helytelen הבינו a הבינו helyett

[55]) l. Zunz véleményét Ibn Ezráról.

[56]) Metrikus írók: Sekel Hakodes: דרכי נעים ; Szadjah ibn Dunan.

[57]) Kämpf: Die ersten Makamen 15—46. o.

Dr. Schwadron autograf- és portrégyűjteménye.

מחלקת האוטוגרפים והפורטריטים — אוסף דר' אברהם שבדרון

Háromszáz éve annak, hogy Antoine Lomènie de Brienne, aki IV. Henrik udvarában élt, megvetette a rendszeres autografgyűjtés alapját. Gyűjteményét a párizsi Nemzeti Muzeum fejleszti tovább. A 18. század második felében már Angliában is felbukkan a híres emberek kézírásainak rendszeres megőrzése és gondozása. Majd Németországba is átterjed és nyomában megindul az autografkereskedés is.

A kizárólag zsidó autografok gyűjtése és ápolása sokáig váratott magára. Voltak ugyan kisebb-nagyobb gyűjtemények, de azok sohasem jutottak tovább az egyéni vállalkozásnál. Említésre méltó elsősorban Darmstätteré, amelyet a porosz nemzeti könyvtárnak ajándékozott. Stefan Zweig is buzgón gyűjti a zsidó autografokat és portrékat.

Dr. Ábrahám Schwadron (azóta már Scharonra hebraizálta a nevét) az első, aki ezen a téren komoly eredményeket ért el. Az ő gyűjteménye is egyéni, amatőr vállalkozásból sarjadt, de negyven évi megfeszített munka és még nagyobb akaraterő eredményeként nagyjelentőségű intézménnyé nőtte ki magát.

1896-ban, fiatal kémikus korában, hozzászólt egy zsidó kultúrtörténeti vitához és ezzel kapcsolatban levelet kapott Güdemanntól, a nagynevű bécsi zsidó tudóstól. Erre a levélre olyan büszke volt, hogy ereklyeként őrizte. Majd elkezdett különböző ürügyek alatt leveleket küldözgetni híres zsidó kortársainak, hogy ilyen módon megszerezze azoknak a kézírásait. Mikor már jónéhánynak a birtokába jutott, elhatározta, hogy megalapítja az első zsidó autografgyűjteményt. Nagy nehézségekkel kellett megküzdenie. Kelet-Európában nem ismerték a zsidók az autografgyűjtés fogalmát. A nagy rebbek kézírásait vagy képeit, ha egyáltalán fellelhetők voltak, talizmán gyanánt őrizték és semmi pénzért sem adták volna el azokat. A nyugati zsidók viszont már nagyon is jól tudták, hogy mit ér egy-egy ilyen dokumentum és horribilis összegeket kivántak értük. (Lord Beaconsfield és Rachel von Wahrhagen egy-egy leveléért 5 dollárt fizetett, ami annak idején hatalmas összeg volt).

Azonban alig, hogy megkezdte a gyűjtést, 1900-ban szülei házával együtt elégett a padláson berendezett kis muzeum. Mindent újra kellett kezdenie. A világháborúban ujabb veszély környékezte a gyűjteményt, a galiciai falvakban pusztító orosz katonák miatt. Nagynehezen sikerült mindent átmenteni Bécsbe. Két évtizeddel később, 1927-ben ajándékozta a jeruzsálemi egyetemi könyvtárnak, amelynek keretében külön intézményként működik az ő vezetése alatt.

Eddigi fáradhatatlan munkájának gyümölcse: több mint 3500 autograf és 2500 portré. Ezek között sok olyan dokumentum van, amely akármelyik nagy múzeumnak büszkeségére válnék. Itt őrzik Einstein relativitás elméletének eredti kéziratát. Magyar szempontból is értékes Freudnak Ferenczi Sándorhoz írt levele. A kultúrtörténeti kuriózumok közé tartozik Sammenhofnak, az eszperantó megteremtőjének orosz nyelven írt héber nyelvtana, Schalom Alechem latinbetűs jiddis levele. Itt találhatók meg Heinenek Moserhez intézett híres sorai kitérésével kapcsolatban. („Sajnálom, hogy kitértem. Nem látom hasznát. Nem különös-e, hogy alig hogy megkeresztelkedtem, máris elkezdtek zsidózni . . .“). Az érdekességek közé sorolhatjuk még Mendelssohn magán levelezését. Klasszikus német nyelven írt — héber idiómákkal.

Tudományos kutatásnak már eddig is nagy szolgálatot tett Dr. Scharon gyűjteménye. Nem egy esetben sikerült az eredeti kézjegyek összehasonlítása alapján ismeretlen szerzőket kideriteni, tévedéseket vagy kétes eseteket tisztázni és hamisitásokat leleplezni. Különösen a portrék, főleg a rebbekről elterjedt fényképek és rajzok között volt sok hamisítvány, amit nyilván üzleti szempontból készitettek. Ezek a hamisitványok sokszor bizonytalanná tették a biografiai kutatást és félrevezették az életrajzírókat hőseik ábrázolásában is. Dr. Scharon ezen a téren is igyekszik rendet teremteni.

A zsidó biografusok különben is bő forrásokra találhatnak a gyűjteményben. Ugyancsak feltétlenül értékes anyagot tartogat a gyűjtemény a] még megteremtőjére váró héber grafológia részére.

Többször hangoztatott gondolata Scharonnak, hogy fel kellene állitani egy ikonografiai intézetet, amelynek alapja az ő portrégyűjteménye lenne. Ajánlatosnak tartja még a zsidó bibliografiai

központ létesítését is. Ezekkel az intézményekkel gazdagodva az egyre fejlődő zsidó tudományos kutatás a legmodernebb tudományos kutatás színvonalára emelkedne.

Budapest. *Teszler Herman.*

Púrim-játék Csekén 1839-ben.

A magyar zsidó folklore meglehetősen szegényes anyaggyüjtése váratlan oldalról jutott becses adalékhoz. Irodalmunk nem egy értékes kéziratos emlékének szerencséskezű felfedezője, illetőleg kiadója, Kozocsa Sándor, Kölcsey Ferenc halálának százéves fordulóján a költő emlékének avval áldozott, hogy a Magyar Nemzeti Muzeum Levéltárában őrzött kéziratból, csinos külsőben, meleghangú bevezető tanulmánnyal kisérve, közzétette Kölcsey közvetlen környezetének megható emlékét, unokahugának, *Kölcsey Antóniának a naplóját.* Ebben a naplóban olvassuk 1839. március 1-ről keltezve a következő bejegyzést:

„A' 'sidók ma Hámán ünnepét ülték, vagy inkább futották meg. Minden 'sidó nagy vigalomba vala 's jó napot csinált magának. Néhányan pásztoroknak öltözködének, 'siros gubák- 's bundákba, és egy lovag 'sidót kisérének, ki mindenféle rongyokkal beaggatva vala; örömrivalgásokkal futottak utánna a' 'sidó gyermekek is. E' különös menet végig járá a' falut, 's minden Abrahám unokája háza előtt megállott, hol kész lakoma várá őt. Ők mindnyájan boldogok voltak ma, boldogabbak, mint bár milly örömittas úr a' velenczei, vagy római Carnevalba . . ."

A biedermeier sajátosan magyar — nemesi — változatát eleven szinekkel képviselő naplóban számot tarthat érdeklődésünkre a folklorisztikus tudósításhoz fűzött rövid elmélkedés is, mert megvilágítja, miképen itélték meg a zsidóságot a reformkor magyar nemesi kúriáiban „Ők még mindig meg tudák tartani nemzetiségöket, 's olly sok száz évek után híven őrzék azt. Sok 'sidó inkább vesztené éltét mint sem nemzetisége béllyegiről lemondjon. És ezt ők olly hazákba teszik, hol létöket is drágán kell fizetniök. Mindég megindulást 's mozgalmat érzek keblemben, midőn 'sidót szenvedni látok, 's örömet akkor, ha boldognak vélem őt lenni. Ma is, midőn

hallám vidámságokat ez embereknek, részvét könnye szököt szemembe."

Magának a folklorisztikus adatnak a hitelességéhez kétség sem fér. A feljegyzés arról számol be, amit Kölcsey Antónia a saját szemével látott. Az ünnepség történeti okát már pontatlanabbul adja elő, szerinte Hámán „egy *egyiptomi* királynak volt udvarnoka." De ez az elírás semmit sem vonhat le a közölt népszokás hiteléből: a magyar zsidó folklore kutatói mint megbízható, s e mellett földrajzilag (Cseke, Szatmár-vármegye) és időbelileg (1839) pontosan rögzíthető adattal számolhatnak vele. A magam részéről ez adatnak egy általánosabb jelentőségére szeretnék mindjárt rámutatni.

Más összefüggésben volt már alkalmam részletesebben szólni azokról a vallástörténeti tényezőkről, melyek érthetővé teszik a pásztorok szerepét a legkülönbözőbb „jó fordulat" emlékét megújító népi alakoskodásokban (*Pásztori Magyar Vergilius*, 1938. 63—74 ll.) Most a μεταβολὴ εἰς τὸ βέλτιον („ellenséges támadás, vagy polgárháború, bűn vagy járvány elmulása, békesség vagy megtisztulás") egyik jellegzetesen zsidó megünneplésével kapcsolatban ismét a faluban házról-házra járó, pásztornak öltözött alakoskodókkal találkozunk. Természetesen, a környezet hatásával számolnunk kell itt is, mint a zsidó folklore annyi más mozzanatánál. Mégis jellemzőnek tartom, hogy a „pásztorjárás" általános európai szokása, melynek pl. a betlehemezés csak egyik változata a sok közül, alkalmasnak tetszett a Púrim jelentésének kifejezésére is, holott a Púrim „aetiologiai legendája", az Eszter könyve, pásztorokról éppenséggel semmi említést nem tesz. Ez is mutatja, hogy a pásztorok elsősorban idillikus lényegük szerint, s legfeljebb másodlagosan a pásztorokról is regélő mitikus *aitia* folytán vannak jelen a népszokásban.

Budapest. **Waldapfel Imre.**

Himnusz az olasz zsidók emancipációja alkalmából.

Guttmann Mihály az Országos Rabbiképző Intézet rektora, a Magyar Zsidó Szemle 56. évfolyamában Gattinara József casalei rabbi művét *hatalmud vhachérusz* — A Talmud és a kulturális élet szabad fejlődése — címmel közreadta. Gattinara, ez a kiváló itáliai rabbi, aki Luzatto Samuel Dávid kortársa és barátja volt, a piemontei zsidók emancipációja alkalmából egy szárnyaló tartalmú himnuszt írt, amelyet 1858. március 29-én a casalei templomban ő maga el is „recitált". Itt igyekszünk első ízben magyar nyelven visszaadni az olasz és héber nyelven írt himnusz tartalmát és legyen szabad megjegyezni, hogy Magyarországon talán nekünk van birtokunkban a himnusz egyetlen egy példánya, amely Biellában 1858-ban jelent meg.

Külön érdekességgel bírhat ez a költemény a mi napjainkban, amikor, hogy Guttmann professor szavaival éljek, az európai zsidóság számára, ha talán nem is örök, de valószínűleg hosszú időre lezárulnak az emancipációs kor kapui.

1.

Tekintsetek csak fel a felhős égre
Ahonnan felénk száll a szeretet követe.
Villámgyorsan száguld,
Majd megáll ott az Alpesek lábainál.
És azok akik eddig a föld alázatosai és szegényei voltak
Az isteni szóra hirtelen felébrednek.
Az isteni kéz életre írja azokat,
Akik eddig szolgák voltak és most szabadok.
Hirdessétek a segítő Isten igazságos tetteit,
Ma új Peszach virágzik számodra óh Izrael!

2.

Neked, aki a föld élő népeinek legelseje vagy,
Csodálatosan sokat kellett szenvedned.
Valóban ez a te dicsőséged és ragyogásod.

Ez által váltál népek útmutatójává.
Te, ki szolgának vagy fia neked egy az Istened
Akihez nincs hasonló
Abrahámnak fia, ki tiszteled égi Atyádat
És nem fordúltál semmiségek, hiuságok felé!
Ős idők óta egy Istent, atyád Istenét szolgáltad,
Aki előtt gáncstalanul jártál.

3.

Bár rabláncra fűztek, üldöztek,
De te mégsem buktál el gyáván
Egyiptomi rabságban is hittél rendületlenül Istenedben
Nem féltél sem embertől, sem tettétől.
Istened mint világító fénysugár ragyogott fel
Előtted sivatagban és kietlenségben.
Megsegített téged a neked felajánlott Tórával
És amikor az felragyogott a Sinai ormán
Megtelt a föld világossággal.

4.

Megragadtad jobboddal a zászlót,
Azzal aztán bizton jártál,
Majd harcoltál és győztél vele
És uralkodtál a szent Cion felett.
Nemsokára ellenség támadt reád
Aki elpusztította Cion díszét,
Város város után hullott el
Te Izrael pedig fogságba jutottál,
De ott is hű maradtál az élő Isten tanához.

5.

Azoknak, kik fogságba hurcoltak feltártad törvényeidet
És amikor azt meghallották a népek
Szégyenükben elnémultak.
Majd békében akartak élni veled
Szemükben tiszteleted, tekintélyed növekedett.

Visszatértél országodba,
Hol dicsőséget díszt szereztél.
Majd testvérid is harcoltak ellened
Az ellenség sokasodott
Végül reád sötétség, reájuk pedig fény borult.

6.

Szétszóráttál a föld széléig
Népek, nemzetek között bolyongtál
Sok bút és bánatot láttál
Bizony nagy volt a szenvedésed!
De hősiesen kitartottál az ősi szövetségben
Hűséggel ragaszkodtál régi mesteridhez,
Nem féltél fagytól, éhségtől,
Sem nem, háborútól vértől.
Hanem hű maradtál zászlódhoz,
Aki zászlóhordozója vagy és voltál
Igaz és dicső népeknek.

7.

Örvendj, ujjongj! Mert Teremtőd véget vet szenvedésidnek
És ki fog sarjadni üdvösséged
És megszűnik gyalázatod és szégyened.

Dr. Wolf József.

IRODALOM

Dr. Vidor Pál: A zsidó cserkész első próbája.
(Szerző kiadása. Budapest, 1938. 32 l. 8°.)

Az ujonnan meginduló magyar zsidó cserkész-irodalom üdvös gyarapodása e nagy lelkesedéssel megírt könyvecske, melynek szerzője — a gödöllői világjambore tábori lelkésze — a vallásos zsidó cserkész-nevelésről szóló cikkeivel már eddig is tanuságot tett hozzáértéséről és szakavatottságáról. Ebben az úttörő munkában összeállította mindazt, amit az »egypróbás« cserkésznek a vallási ismeretek köréből tudnia kell, ismerteti a Tízigét, a Hitvallomást, a Tóra elbeszéléseit, az imakönyvet, az ünnepeket, végül a zsinagógai naptárt. Rendszeres előadás, rövid tárgyi egységek világos összefoglalása, a középiskoláinkban ijesztően elharapódzó verbalizmussal szemben az érzületi nevelésre szánt anyag kidomborítása, nem utolsó sorban pedig a serdülő ifjúság számára is élvezetes stílus, — mindez együttvéve jelzi a mű használhatóságát és értékét. Dr. Vidor sohasem téveszti szem elől a cserkész-szempontokat s az egyes részekben ügyesen aknázza ki a vallás tanításainak a cserkész-lélekkel rokon mozanatait. Ebbeli törekvésének sikerét igazolja a könyv hangulatos fejezete: Péntek este a táborban...

Bíráló megjegyzésünk alig akad. »A muszaf imarend gerince ismét a sömauneh eszréh« — olvassuk a szombati szakaszban. Feltéve, hogy a teológus-szerző magáévá teszi a népies »muszaf — sömauneh eszréh« elnevezést, az olvasó könnyen eshet abba a tévedésbe, hogy a szombati muszáfba a hétköznapi sömauneh eszréh-t kell beiktatnia, mivel ebben a fejezetben (17. l.) sehol nincs szó a szombati főimáról, amelyet a hétköznapi tizennyolc áldásmondattól jobb volna »tőfilász sevá« néven világosan megkülönböztetni. Hadd jegyezzük meg azt is, hogy a héber szavak átírását ifjúsági művekben nem látjuk szívesen, mert az olvasót elidegeníti az ősi héber betűktől; ha mégis alkalmazzuk, akkor legyünk következetesek (szerzőnknél pl. az engesztelőnapi záróima neve a 15. lapon neila, a 26-on már nőiloch; a délutáni ima hétköznap mincha, szombaton minchóh (15—17. l.); v. ö. még vőádár — veádár, stb.)!

E néhány kritikai észrevétel természetesen nem érinti a kitünő munka vitathatatlan értékét. Hisszük, hogy e legujabb zsidó cserkész-könyv az »első próbát« ugyancsak megállja!

Devecser. **Dr. Deutsch Gábor.**

HOMILETIKA

A tulsóparti ember.

*תרננה שפתי כי אומרה לך[1] »dalolnak ajkaink, hogy dalolhatunk Néked Istenünk.« A zsoltáros szavai kívánkoznak ajkainkra, midőn életünk eme ünnepélyesen nagyszerű percéhez elérkeztünk. A vágytól a beteljesülésig nagy az út. A tíz évvel ezelőtt belépett kis diák szemének káprázat volt az avatás ünnepe. Mennyi álom, mennyi vágy támadt az első élmény nyomán. Álmok és vágyak serkentették és buzdították az ifjút tovább, tovább; ezen az úton nincs megállás, nincs megtorpanás, csak előre van, előre. Hová, meddig? A végtelenségig, mert a Tóra útjain álló jelzőtáblákról csak azt olvashatjuk, tovább, egyre tökéletesebbé válni: a cél valahol messze, távol, tulnan van. A cél tulnan van, az ideák világában, a végtelenség valóságában, az örökkévalóságban. A cél מעבר a tulsó parton van. Az út, amely odáig vezet, hosszú, nehéz, küzdelmes, de megéri a fáradságot. Kőtáblás igehirdetőnek lenni, magasztos feladat. Isten papjának lenni, nagyszerű hivatás. Minden zajló idők hullámverése felett is könyvet szorongatni, a Tant tanulmányozni, eszményi cél. Az erőt pedig magából a Tanból merítjük. Elvonul előttünk tíz éves tanulmányunk folyamán tanult próféták egész sora. Lelkünk megtelik gyönyörűséggel, mert érezzük, hogy a tudomány, felfedte valóságok mindig szebbek, mint az ábrándok, amelyeket eloszlatnak. Alaktalan és homályos képzetekkel léptünk be ide, s most, hogy búcsúzni jöttünk az alma matertől, érezzük, hogy a bölcs, hírneves professzorok és tanárok vezetése mellett szebbnek látjuk a Bibliát is, mert látjuk benne mintegy rétegeződve a zsidóság és az emberiség minden törekvését és áhítását, minden imádságát, a legmagasabb vallásos tudatnak, amely valaha megnyilvánult, az eszméknek, a

[1] Zsolt 71/23

* Elmondottam a Rabbiképző templomában 1939. márc. 1-i rabbiavatáson.

tanításoknak legmagasabb ideáljait. A bibliai alakok, isteni férfiak és nők alakjai villóznak most át agyunkon és szemünk megakad Jónah próféta. Jónah, a vívódó próféta, akinek lelkében nagy harcok dúlnak, aki látja a prófétai feladat felelősségét és félelmetes nagyszerűségét, parabólikus kifejezője a hivatás belső kényszerének. Amikor a lélek lesz úrrá a testen és gondolaton, viszi az egész embert, hogy vele szárnyaljon. Földi nehézkedési határokon tulra emeli, tul a földi igazságtalanságok és ádáz küzdelmek nehézkedési területein, az igazság fényes szférájába, ahonnan a földi hiúságokat megfelelő értékükre becsülhetjük és így a lélek makulátlan maradhat, ha a tulsó oldalról szemléli a világot. Jónah próféta gyöngének érzi magát az isteni feladat teljesítésére, menekülni akar Isten és a hivatás elől, de nem szabadulhat belső hevülésének melegétől, mert מלאך הדבר בי folyton vele van. A מלאך הדבר בי mint tanultuk, nem jelenti a prófétához beszélő angyalt, de jelenti a próféta lelkében élő és serkentő buzgalmat és türelmetlenséget, jelenti a tanítani akarást, igehirdetést, természetes jóságot és emberi fájdalmakat megértő és gyógyító substilis érzést.

Jónah próféta hajóra menekül, hogy elrejtőzzék Isten elől. Ring a hullámokon a hajó, a próféta elgondolkodik és mintha a lelkében dúló viharok és a tenger félelmetes hullámzása egyszerre indulna meg, villanó gondolatok cikkáznak át agyán és csodás látomás jelenik meg előtte. A vívódó próféta előtt a könyv, »a könyv«, a Szentírás merül föl: belekap a szél a könyv szélébe és a próféta előtt egy név válik egyre láthatóbbá: Ábrahám. Az Istenkereső emberek atyja. Az első עברי ivri. Az első tulsóparti. Az első, akinek el kellett hagynia szülőföldjét, mert ő עברי ivri volt, egy tulsó parti világból való, aki szembetalálta magát egy gyülölködő és istentelen, erkölcstelen világrenddel. És Ábrahám elindult. Ment. Ábrahám tudta, hogy az a világ az igazi, amit ő hirdet. Az a valódi, abszolut erkölcs, amit ő él és gyakorol. Egész világgal szembeszállott, büszkén, öntudatosan. Az Ábrahám hirdette erkölcsi világrend egy új világnak alapjait képezik. És ebben a hatalmas munkában Ábrahám nem volt egyedül[2] ויאמר עודנו עומד לפני ד Mindig Isten előtt állott ő. Ez a gondolat sohasem hagyta el és talán innen van az, hogy ezt az idézett helyet bölcseink eredetileg így

[2] I. M. 18/22

olvasták — ill. eredetileg így is volt — ד' עודנו עומד לפני אברהם És Isten ott állott mindig Ábrahám előtt. Amíg Ábrahám Isten előtt áll, amíg az ivri, az Istent kereső ember, az igehirdető pap életét és tetteit Isten szelleme lengi át, addig mindig mellette áll Isten.

Belekap a szél a könyvbe és egy másik név ragyog feléje, nem kézzel írt betűkkel, isteni fénysugarakkal: משה Mózes. Már érzi a szemlélő próféta, hogy a fejlődés egészen magas csúcsán áll, ahol már tiszta a levegő, ahonnan már nyilvánvaló a cél. Továbbadni a tanítást. Tovább kell adni a tant, amelyről azt olvassuk, hogy אש דת tűztörvények azok. De ez a tűz nem emésztő tűz, ez a tűz világosság, nem gyújt, hanem fényt szór. Világító szövétnek a hitbuzgóság, világító szövétnek, nem gyújtó csóva, nem máglyának kanóca, nem robbanó aknának gyújtó lángja. A Tórának tüze nemcsak fényt ád, de meleget is. Az Ige szavaival vigasztaljuk majd a gyászolót, erősítjük az élet elesettjeit, melengetjük azokat, akik fázósak az emberi szív ridegsége miatt. Az Ige melegével törjük le a konok emberi szívek jégkérgeit, akik elzárkóznak Isten és ember elől. És lelkesítjük a hit tanításaival az új életre indulókat. A konok makacsság nem riaszt majd vissza, hanem mint Mózes, tízszer is, százszor is, számtalanszor mindig megjelenünk a nép előtt, akkor is szeretettel, amikor azok követ szorongatnak kezükben, hogy megkövezzenek. Mi tudjuk, hogy, amint az acéltömböt a gépkalapács ütései tömörebbé, ellenállóbbá teszik, úgy erősítik a sors csapásai hitünk világát. Megyünk tehát férfias elhatározással, küzdve és harcolva, lelki bátorsággal, hogy munkánk nyomán terjedjen majd a világosság, a szeretet a testvérek és a haza minden polgára között. Dolgozni és tanítani, ez Mózes tanítása, dolgozni a nemesért, szolgálni az igazat, ez a tűz szimbóluma, mert a tűz természeténél fogva olyan, hogy másért van, hogy másokat szolgáljon: a papi, prófétai lelkesedés mottója: szolgálni az Istent, szolgálni az embert, szolgálni a hazát.

És most mintha elcsendesednék a vihar, a fáradt levegő hullámzásától mégegyszer fordulnak a lapok és Jesája, a nagy vigasztaló, a מנחם הנדול alakja emelkedik a látókörbe:[3] במדבר פני דרך ה' קול קורא Egy hang hív, a pusztában egyengessétek Isten ösvényeit. Ha úgy véljük, hogy sivárrá válik az élet körülöttünk, ha úgy érezzük, mintha

[3] Jes. 40/3

mostanság fagyos kezek ragadnák meg az élet viruló virágait és hervasztanák el azokat, ha úgy érezzük, hogy szomorú sorsforduló század pusztaságában indul el a mi életünk, mi tudjuk, hogy a cél az Igéret földjébe torkollik. Mi a mulandóért sohasem fogjuk felcserélni az örökkévalót, a földiért sohasem fogjuk felcserélni az égit.

Jónah próféta elől eltünik a látomás és már ott látjuk Ninivé városában. Dolgozik, tanít, prédikál. Mi, Izráel új őrállói, szomorú idők súlyos perceiben lettünk papokká. Mi láttuk a sorsot és nem torpantunk meg, tanultunk és fogunk is tanulni, tanítani, mert ez életelemünk. Erősítjük munkás kezeinket, hogy majd egy napon Isten segítségével rá tehessük kezünket az eke szarvára, hogy a lelkek földjén új barázdát szakítsunk és a barázdába áldott magot hintsünk, mely nem csalja meg a magvetőt, amely, terem százszor annyit, mert Isten mennyei harmattal öntözi azt. Mi papok lettünk olyan időben, amikor a felületes szemlélők, a sötéten látók reménytelennek hiszik a zsidóság jövőjét. Mi, akik ennek az intézetnek 10 esztendeig voltunk tanítványai, itt nemcsak tudást és ismereteket szereztünk, de megtanultuk szeretni a kultúrát, a tudományt, megtanultuk, hogyan kell tájékozódni a zsidó tudományok széles tengerén és megtanultuk értékelni és szeretni ezt a fenköltan magas magyar kultúrát. Mi hisszük, hogy a magyar kultúrát sugalló magyar Génius szelleme fogja átlengeni ezt az országot kelettől nyugatig és északtól délig még nagyobb és tágasabb, eredeti istenadta régi, szép határai között.

Főtisztelendő és tekintetes Tanári kar! Amidőn egy מסכת-t befejeztünk, mindig elmondottuk Rabbi נתוניא בן הקנא imáját. Imával búcsúzunk most is. Az ima szövegében elmondottuk הם עמלים ők fáradoznak és ואנו עמלים mi fáradozunk. A világ most zsidó problémákkal foglalkozik és mi is zsidó problémákkal foglalkozunk. A mulandó külső világ mulandó törvényeket hozhat, amelyek nem dönthetik le az örökkévaló erkölcsi törvényeket, a zsidóság erkölcsi életének örökké irányadó színáji igéit. Mi most is csak imádkozni tudunk, hogy a színáji világosság, amely egyszer nyilvánult meg Izráel előtt, hassa át a sötétségben járókat, imádkozni tudunk, hogy a színáji világosság az isteni szeretet melegének e gátszakadása érjen el a földi térek legszélső határáig. Mi munkálkodni fogunk akkor is, ha jelen sorsunk még sanyarú, prófétai sorsnál is keserűbb. Ha a jelen percben kilátástalannak tünik sorsunk, hiszünk

az élet jobbrafordulásában és hisszük, hogy hit, szent akarat, igaz zsidó ügyszeretet, nemes, hazafias lelkesedés megkapja majd jutalmát.

De nem mehetünk el addig, amíg kegyelettel meg nem emlékezünk az Intézet elhúnyt, nagynevű és szerte e világban hires rektoráról, Blau Lajosról, akinek bölcseségét, mély tudását mi már tradicióként kaptuk. Kegyelettel emlékezünk meg dr. Weiss Miksa professor úrról, akinek történelmi szemlélete a mi tanításunkat is irányítja. Dr. Edelstein Bertalan tanár úr mélyen derűs életszemlélete örök utitársunk. Érezzük, velünk vannak ők most is, legyen emlékük áldott.

Köszönet és hála főtisztelendő és tekintetes tanári karnak, hogy annyi szeretettel és megértéssel állottak mellettünk nemcsak tanulmányainkban, de életproblémáink számos fordulójában is.

Köszönet a szülőknek, akik annyi féltő aggodalommal és szeretettel vettek körül és akiknek öröme ma egybeolvad a mi örömünkkel.

Most pedig Főtisztelendő vizsgálóbizottsági Elnök úr, főtisztelendő professzor urak, alázatosan kérjük, adják ránk papi áldásukat és helyezzék fejünkre a papi koronát. Mi tudjuk, hogy a koronán a felirat קדש לה' Mi életünkkel, tanításainkkal, lelkesedésünkkel e korona viselésére sohasem leszünk méltatlanok.

Budapest. **Dr. Klein Miklós.**

MTA KÖNYVTÁRA
SCHEIBER
GYÜJTEMÉNY

☞ Kérjük a T. előfizetőket, hogy az előfizetési összegeket beküldeni sziveskedjenek, nehogy a folyóirat pontos szétküldése fennakadást szenvedjen. Előfizetés egész évre 24 pengő. Rabbiknak, tanároknak, tanitóknak 10 pengő.

TARTALOM

Társadalom

	Oldal
Dr. Löwinger Sámuel: Dr. Hevesi Simon amerikai disztoktorátusa	145
Dr. Bernstein Béla: Dr. Büchler Sándor	149
Dr. Benoschofsky Imre: Dr. Kiss Arnold	152
Dr. Duschinsky Károly: Dr. Büchler Adolf	153
Wertheimer Adolf: Búcsu Mandl Bernáttól	155

Tudomány

Dr. Zsoldos Jenő: Maimonidesz-nyomok a magyar irodalomban	157
Dr. Stein Artur: A zsidók köz- és magánjoga Magyarországon a honfoglalástól napjainkig	170
Dr. Fried Dezső: Mohammed a régebbi zsidóság megitélésében	193
Dr. Singer Ödön: Ábrahám ibn Ezra világi költészete	221
Teszler Herman: Dr. Schwadron autograf- és portrégyüjteménye	245
Waldapfel Imre: Pürim-játék Csekén 1839-ben	250
Dr. Wolf József: Himnusz az olasz zsidók emancipációja alkalmából	252

Irodalom

Dr. Deutsch Gábor: Dr. Vidor Pál: A zsidó cserkész első próbája	255

Homiletika

Dr. Klein Miklós: A tulsóparti ember	255

Héber rész.

Dr. Guttmann Mihály: A Talmud és idegen környezete	5
Dr. Heller Bernát: Egyszerüség Hoffer életében, tanitásában, irásában — összhangzásban a régi zsidó hagyománnyal az egyszerü értelmezésről	8
Dr. Goldberger Izidor: Talmudi témák	15
Dr. Hevesi Ferenc: A próféciáról	22
Dr. Löwinger Sámuel: A Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet kéziratairól	28
Dr. Scheiber Sándor: „Válljóslás". — Egy talányos jóslásmód megfejtése	52

A Magyar Zsidó Szemlét illető minden küldemény „Dr. Löwinger Sámuel Budapest, VIII. Rökk Szilárd-utca 26" cimzendő.
Kéziratok, tudományos tartalmuakat kivéve, vissza nem küldetnek.

Neuwald Illés Utódai könyvnyomda, Budapest, VIII., Üllői-út 48.
Felelős szerkesztő Dr. Löwinger Sámuel. Felelős kiadó Dr. Hevesi Ferenc.

MTA KÖNYVTÁRA
SCHEIBER
GYÜJTEMÉNY

התלמוד וסביבתו.

סקירה כללית

מאת

יחיאל מיכל הכהן גוטמן

השורות האלה מוקדשות הן לשנת השבעים להולדת חברי וידידי היקר פרופיסור אברהם האפפער נ"י ובחרתי אותן משורת של הרצאות, בחיותן מכולות רעיונות החביבים עלי ובלי ספק גם עליך מנוער הלדנו וראויים להעיר זכר ימי הנוער לאנשים שכמונו שעם היות פניהם מועדות לפנים, לימים ושנים שהשם יתי יביא עלינו לטובה ולברכה, בכל זאת אוהבים אנחנו גם זכר הימים שעברו, — עוד הפעם אני מברך אותך ידידי וחברי היקר, בשוב ובנעימים, בשנות זקנה ושיבה טובה ורעננה, אכזיר.

אין שום ספק בדבר שאנשי התלמוד הכירו היטב את העולם הגדול שמסביבם, את שכניהם הקרובים והרחוקים, או בכלה אחת: את גוייהם, ידעו אותם על ידי משא ומתן בלתי ממוצע, ידעו מעלותיהם ומגרעותיהם, והיתה בהם גם היכולת וגם הרצון לחדון עליהם משפט אובייקטיבי בלי משוא פנים, ונוכל ללמוד גם אנחנו מחכמי התלמוד בבחינה זו הרבה מאד, מרחק קרוב לאלפים שנה מפסיק בינם לבינינו; סגנון לשונם עתיק הוא ופשוט מאד, אמנם דוקא מפני שדבריהם תמימים הם ופשוטים ואין בהם עיבוד מכוון כלפי חוץ וניחוץ ספרותי העשוי לשחד הקורא ולרכוש את לבבו, רק דברים כחוויתם הם מספרים לנו כפי שהמאורעות הלידום בסתרי נפשם, דוקא מפני זה יש להם ערך של דוקומנטים ממדרגה הראשונה, וביחוד מעידים הרבה בשכלול התמונות והציורים המבליטים לנו חיי יום יום של העולם העתיק.

דוקומנטים ועובדות של אלפי שנה נצטברו ונאספו באלפי דפי התלמוד, הדוקומנטים האלה לא ממין אחד הם, ומיועדים לבתי מדרש של מקצועות שונים, וביחוד מוכשרים הם להביא תועלת לחורשי פתרון בפינקסאות של העולם העתיק, להיסטוריונים וארכיולוגים אבל אינם מתבקשים לפסק דינם של שופטי זמננו, ז"א אין לשופט שבזמננו יסוד מוסרי לתבוע את התלמוד לפני כס משפטי ולהושיבו על ספסל הנאשמים, ואפילו אותם הדוקומנטים שאינם מוצאים חן בעינינו, מאיזה טעם שיהיה, מחכים להתבוננותו של ההיסטוריונים או לעיבודם המחקרי של חכמי לב, אבל לא למר דינו של השופט, וזה מכמה טעמים.

ראשית כל אין התלמוד ובפרט החלק ההיסטורי שבו מבוע בחומתם אחד ואינו הולך על פי ששה אחת, אבל הוא בית גנזאת של אמונות ודעות, איזות וקבלות, משלים ומליצות, ציורים ותמונות מחיי תקופות שלפני חתימת התלמוד, תקופות שנמשכות והולכות לאחור עד לכדי אלף שנה ויותר, קרוב לשלשים דורות משתתפים בחומר העצום שנצבר בו, כל דור ודור מדבר כפי רוח זמנו ושעתו בלי כחל ופוכוס, והמעתיקים

MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE

ZSIDÓ LAP

Zsidó tudományos és teológiai folyóirat

Ötvenhetedik évfolyam **1940 ápr.—dec.**

Dr. HEVESI SIMON

TÁMOGATÁSÁVAL SZERKESZTIK:

Dr. GUTTMANN MIHÁLY **Dr. LŐWINGER SÁMUEL**

Dr. HEVESI FERENC **Dr. FRIEDMAN DÉNES**

BUDAPEST 1940.

KIADJA: A FERENC JÓZSEF ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ INTÉZET

האחרונים החזיקו לחוב קדוש שלא לשנות מן המטבע שטבעו ראשונים, לא במטבע ולא בסגנון, ובכן שכבות שונות לפנינו מומים שונים וארצות שונות: מורי התורה ותלמידיהם, חכמי מדע ואמני מעשה ומלאכה, פילוסופים מעמיקי חקר בפלאות הבריאה, ואנשים פשוטים מהמין העם עומדים צפופים זה בצד זה בלי סדר זמנים ומקומות, ובכן גם התלמוד יש לו הרשות לתבוע שלא ינהגו בו לא מנהג הפקר ולא קלות ראש, רק שיחקר במסגרת ההיסטוריא ולאור הגר של דרישה רצינית והרעמקות מדעית.

ושנית יש לו לתלמוד — וזה עיקר גדול למי שמתנשא להיות שופט רמים — גם צד שכנגדו שהוה לו עמו דין ודברים ולכן אין לדון על התלמוד בפני עצמו, עד שנכיר הכרה ברורה את הצד שכנגדו, את „בעל דבבא" שלו — דמו בנפשכם מצב שכזה, שהנכם עדים לחזיון דרמטי נורא מאד, אבל עיניכם אינן רואות את במת החזיון ואזניכם אינן שומעות רק את א ח ד הגבורים שבחזיון, רק קולו של איש אחד מגיע לאזניכם, כמה מזה צדו החיצוני של דמיון כזה, אותו דאיש, שנשאר יחודי על הבימה, מדבר פעם במנחת לב ופעם בהתרגשות סוערת, פעם רוח חן שפוך על כל הנה היוצא מפיו? פעם משתפכת נפשו במלים קשים ומרים, — דבריו ומעשיו של גבור כזה, שכל משחקו מתפעל ושופע לכאורה ביחידות בודאי חידות הן בעיניכם המחכות לפתרון ויש גם מי שרואה בגבור כזה איש בליעל ומשתגע.

חידות כאלה ישנן בלי ספק למדי גם בתלמוד, דברים שלא לכבוד עצמם נאמרו ונדרשו, דברים שאין להם מעמד בפני עצמם, דברים שצריך להכניסם מקודם למסגרתם ההיסטורית ולצייר מסביב להם את הסביבה המקורית ורק אחרי כן מובנים הם מעצמם אפי' בלי שום פירוש, — איפוא אפשר למשל למצוא יסוד מוסרי שכזה המרשה את השופט שבומנו להעיד לפני כם משפטו איש כמי שמעון בן יוחי שנדף בשעתו עד נפש, לפי שדבר קשה על הרומי שבימיו, שהיה אז לא רק שבט זעם ליהודה אבל גם שבט העמים והגועים בכל מקום שידו היתה מגעת, — ורשב"י עדיין ראה את רומי בכל עריצותו ותקפו והסתתר מפני פרדיושי יב שנה במערה עם בנו, ובשלמי כל הסערה הזאת? לפי שחשד את הרומים שהשוקים והמרחצאות שתקנו לצורך עצמם תקנו ולצורך הנאתם (שבת לג, בי שבי פ"ט ה"א; ברי"ר פע"ט, ושו"ת תלים פ"ו פסדר"כ פה, ב) סוף כל סוף ההשקפה מצד עצמה נכונה היא ואין ההיסטוריא המודרנית מטילה ספק בעיקר העובדא, — ואדרבה מוסיפה היא על נסיוני רשב"י כהנה וכהנה, —

לא ולא! אפילו במקום שקדמונינו מדברים קשות על בני נכר, לא למר דיננו הם נוקקים רק להתבוננותנו הפכחנית ולאהבת האמת החיסטורית הם צריכים, — צריכים אנחנו לצייר בנפשינו תמונות נשגבות כר' עקיבא וחביריו, אנשי צורה כאלה שבחייהם דרשו: „חביב אדם שנברא בצלם אלהים" והכניסו את כל תוכן מוסרו של הודדות בכלל נחול ומקוח של „מה דסאני לך לחברך לא העביד" צריכים אנחנו להעלות בדמיוננו תמונתו של ר"ע ברגעיו האחרונים בעת שיצאה נשמתו באחה שאפילו בשעה שסרקו את בשרו במסרקות של ברזל לא הוציא מפיו אף בטוי אחד של מסטמה ושנאה להמין האנושי ורק מצוה אחת העסיקה, קבלת עול מלכות שמים אפילו בשעה שהוא נוטל את נפשך!

אם בכל אלה נתבונן, נוכח לדעת שקדושי עליון לפנינו דורשי בשבחה של אחדות המין האנושי ולא שנאני בני האדם ועוד יותר מזה אנחנו רואים שאפילו

הגויים שבימיהם הרגישו שאינם מהיהודים על פי האמת, על הגוגא בן תרדיון מסופר (ע"ז ו, ב) שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וס"ת הוה בחיקו הביאוהו וכרכוהו בס"ת שלו, והביאו ספינין של צמר ושמום בטים והניחום על לבו כדי שלא יצא נשמתו במהרה, אמרה לו בתו: אבא, בכך אני זקוק לראותך! א"ל, אלמלא אני נשרף לבדי היה הדבר קשה, עכשיו שאני נשרף וס"ת עמי מי שמבקש עלבונה של ס"ת הוא יבקש את עלבוני אמרו לו תלמידיו רבי, מה אתה רואה? א"ל, גליונות נשרפין ואותיות פורחין: אף אתה פתח פיך והכנס בך האש! א"ל, מוטב שישלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו, א"ל, קלצטונרי (אולי Quaestionarius: רבי, אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספינין של צמר מעל לבך, אתה מביאני לחיי העולם הבא? א"ל הן, — השבע לי! — נשבע לו, — מיד הרבה בשלהבת וכו' יצתה נשמתו במהרה, אף הוא קפץ ונפל לתוך האור, יצתה בת קול ואמרה: ר' הגינא בן תרדיון וקלצטונרי מזומנין הן לחיי העוה"ב. . . .

באגדה הנפלאה הזאת מעניינת מאד תמונתו של הקלצטונרי, ז"א תמונתו של הפקיד הרומי אשר אומנותו בכך, להרוג מי שנמסר בידו משעם המלכות במיתה המבוקשת, איש כזה בודאי אינו סנטימנטלי ואינו מרחשב הרבה במלוי רשפקידו ולכן כפולה היא ההתענינות בהפסיכולוגיא שלו — טעמו של הקלצטונרי מבואר בדברי עצמו על הצד היותר מספיק הפקיד הרומי לא ראה בר"ח בן תרדיון איש שראוי להענש מצד פשעיו בחטא משפט מות, רק אדרבה ראה בו איש אלהים, קדוש עליון, אשר בידו המפתח לאושר הנצחי, נפשו של הפקיד הרומי הרגישה, שאם רחב"ת רוצה הרי יש לו היכולת להביאו לחיי העוה"ב, הרגשתו זו של נפש איש רומי מאנשי המלכות היא עדות יקרה לכמה וכמה ענינים: ראשית כל אנו רואים, שהיהודים ובפרט החכמים מכובדים היו בעיני הרבה גויים, ואולי היתה זו אחת הסיבות לדדיפת היהודים מצד המלכות. — באותו הדף בעצמו, איזו שורות קודם סיפורו ע"ד מיתתו של רחב"ת נמצא גם הסיפור על אדות חברו של רחב"ת והוא ר' אלעזר בן פרטא, אחד מחטאיו של האיש הזה היה, שבעבורו נמסר למלכות היה, ששחרר את עבדו ועשה אותו בן חורין, האגדה מספרת שר"א בן פרטא ניצול מקובלנא זו לפי שבא אליהו ונדמה לאחד מחשובי המלכות והנין עליו.

הנה בין אם נקח דברי האגדה כפשוטם, בין אם נבאר אותם באופן אחר, הציור הנקלט בדמיוננו לשמע הסיפור הזה הוא, שחשובי רומי השתדלו לטובת ישראל, התאמצו להסיר מהן את הגזירות הקשות שהמלכות היתה גוזרת עליהן, וחפץ כזה בודאי לא היה נולד מעולם בלב חשובי רומי, לוא היו היהודים באמת שנואי נפשם של הרומים, ולוא היו הגויים באמת שנואי נפשם של היהודים.

האגדה היהודית יודעת גם מחשובי רומי שמסרו את נפשם על הצלת יהודים, כמו הסיפור על דבר קטיעא בר שלום שהנין על ישראל לפני קיסר רומי ונהרג על כך (ע"ז ו, ב). — על שאר פרטים בגידון זה אין פה המקום להאריך, אבל די להעיר שרבבות גרים ניתוספו על כנסת ישראל ורבבות יראי השם שהיו גם כן מוקירים את היהדות, אף שלא דבקו בהם כנרי צדק, מעידים עדות שאי אפשר להכחישה, שהיחס שבין ישראל לעמים היה בתקופת רומי העתיקה יחס של נגיעות תכופות, יחס של קרבת הדעת, כל עוד שסבות חיצוניות מצד המלכות או מצד הכנסיה לא השפיעה לרעה על היחס הזה, הנגי' בתור נגי' לא היה שנוא ומשוקץ בעיני היהודי, אף כי אין

לכתה, שהיו ביניהם גם גויים כאלה, שהיו שנואי נפש ליהודים, אבל לא מפני שהיו גויים בלבד, רק מפני שהיו מציקים לישראל והראו להם את התנגדותם במעשים שנואים, — אמנם סתם גוי לא היה מצד עצמו לא שונא לישראל וגם הישראל לא היה שונא לו, וכמה פעמים היה גם קשר של ידידות ביניהם, וכמה חסידי אומות העולם היו יהודים לשבח בכל דור ודור, ועי' ספרי על היהדות והעולם שמסביב לה (Das Judentum und seine Umwelt).

פשט, פשיטותא, פשטא דקרא.

מאת

דוב העללער

ידיד נפשי, אברהם האפפער, אלוף נעורי, ועד זקנה ועד שיבה חברי, רעי, אהובי, חביבי, הנה אתה ככל עת בשלום ובמישור הלכת, בדרך ישרה. ישר ופשוט היית בחייך, ישר ופשוט בלמודיך, הן אם לָמַדְתָּ, הן אם לִמַּדְתָּ, הן אם קראת, הן אם שנית, הן אם דרשת, הן אם כתבת; דרשת בלשון פשוט, כתבת בעט פשוט של סופר מהיר. לכן גם אנכי בהקריבי לך מנחת שי ליום מלאת לך שבעים שנה של חיי ברכה, אקריב לך מנחת עני, שבח הפשט והפשיטות.

(א). חיים ישרים ופשוטים.

חיך פשוטים כשורה ישרה. מימי ילדותך הנכו אותך הוריך ומוריך על פי הדרך אשר לא סרת ממנה ימין או שמאול. בבית אבותיך ראית וקיימת את מנהגי ישראל הנעימים והנכונים. עוד רך ועונג היית לפני אמך ואביך, נ"ע, כאשר נהלו אותך אל הדר הזראה, אל ישיבת ר' אלעזר פירסט, אב הזראה, אשר זכרונו שמרת בתודת נפש עד היום הזה. כמה פעמים ספרת לי איך השכמת בבוקר ללכת אל בית המדרש ואיך אחרת בנשף לשוב לבית אבותיך, פתילת נר ביד אביך להאיר לך בדרך חושך ואפילה, יומם ולילה הגית בתורה שבכתב ובפרט בתורה שבעל פה עד כדי כמעט לא נשאר לך פנאי לחכמות החיצונות, למדעי הניסיון, כי אם בין השמשות, לא יום ולא לילה, וכבל ואת בכבל בקורת ונסיון עמדת והצטיינת. רוב חיום עמלת בתורה, לא היה פסק פומך מגירסא, יגעת ומצאת, קנית גירסא דינקותא. כן עברו כל ימי ילדותך בעיר דינדוש מקום תורה ויראה, לא הזרקת מכלי אל כלי, על כן עמד לך טעם המקום ויהיו לא נמר, אשרי ילדותך שלא בישה וקנוחך.

מישיבת ר' אלעזר פירסט עלית בשנת 1885 אל בית מדרש הרבנים בבודאפעשט. כמעט שעברת על מפתן בית המדרש, מורנו ורבנו משה ארוה בלאך ראה והבין את מדותיך ומעלותיך ויחד אותך לשיעורו על המדרגה העלונה, וכאשר נם לי נפשתו שעורי השיעור העליון, לא נתתו דמי לך עד אשר פירשת וביארת לי סוגיות השים עם ראשונים ואחרונים. בתודה נצחת זכרתי לך חסד נעוריו.

כמעט שהשנת את התרת הזראה, מיד עלית על כסא הרבנות של סענטש בשנת 1897, משם על כסא הרבנות של זעספרעם בשנת 1902. עודך עובד עבודת הקודש בזעספרעם, עלית פעם פעמים בשבוע אל הבירה בודאפעשט להזדות בבית מדרש הרבנים את הפוסקים עם נושאי כליהם, ששיטותיהן ושקלא וטריא שלהם שטורים בפיך כמו תפלת שמע בפיו. ובשנת 1928 קבעת דירתך בבודאפעשט הבירה וקבלת על שכמך עול כפול: עול עבודה ועול תורה, עול עבודה בבית הכנסת ברחוב טשאקי ועול התורה להזדות בבית מדרש הרבנים שיח ופוסקים ושאלות ותשובות. זריז אתה במלאכתך ונאמן בעבודתך, מפלת חיך עולה תמיד, אורח חיים למעלה למשכיל.

כמו בבית המדרש ובבית הכנסת, כן חיך ישרים ופשוטים בביתך, במשפחתך, בתודה, בחבה, באמונה דבקת באבותיך. ואחר אשר הכונת בחון מלאכתך ועתדת לך שדה עבודה בקודש, מצאת לך אשת נעורים, מנשים באוהל תבורך, ברוך טעמה, ברוך חסדה, ברוך זכרה, ועל ברכיך מנדלים בנים ובני בנים לשמחתך לשלותך.

(ב). למודים ישרים ופשוטים

ישרים ופשוטים חיך, כמו כן ישרים ופשוטים למודיך וכתובך, מעשי מלאכת מחשבתך. מלאכתך הראשונה A Szentírás hermeneutikus normáiról בודאפעשט 1894 הקדשת למדות שהתורה נדרשת בהן: חקרת את שבע המדות שדרש הלל הזקן לפני בני בתירה, את בייתא דיי"ג מדות של ר' ישמעאל ואת ל"ב מדות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי. אמנם כח להראות לעינים שמדות הלל הן מדות התורה, מדות המחשבה הישרה והפשוטה, אבל קצת הבאים אחריו עותו את הישר, בבקשם חשבונות רבים. מדות ר' ישמעאל המכוונות לקבוע הלכה למעשה הם פשוטות יותר ממדות ר' עקיבא (רבי ומיעוט) הראויות יותר למדרש אגדות. גם כן לאגדות תקן ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי את ל"ב מדותיו.

כאשר התחיל הצופה (הצופה מארץ הגר ואחר כן מוסב שמו הצופה לחכמת ישראל) לצאת לאור, חשית שכמך לעבודת הספרות. ויהי ראשית מלאכתך "פירוש על שם בן י"ב ובן מ"ב ובן ע"ב אותיות" וכאת אל המסקנא שהשם בן י"ב אותיות [illegible] לוקח מפסוק הראשון של קריאת שמע, שלשה שמות הראשונים ואלו הם: "אל יהוה אלהינו"; אם נצרף לשם הזה את הכתוב ומסור אחריו: "יהוה אחד ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" נולד השם של מ"ב אותיות; והשם של ע"ב אותיות נמצא בשלוש עשרה מדות (הצופה II, 127-132). בתוספותיו למהדורה השנית של ספרו על אגדת האמוראים הבבליים אמיר בנימין זאב באבער מ"ב מוכיח על הקודמך הזאת.

על דרך הפשט הראית איך נשתנה ונשתבשה הנוסחא הנכונה העיקרית "אנה ה' הושיעה נא" לנוסחא משובשת: "אנו והו הושיעה נא" (IV, 142-146).

בדרך הזה הישרה והפשוטה חקרת "יסודו ומקורו של יום מיתת האב והאם מדי שנה ושנה," הצלחת להוכיח מבריית (נדרים י"ב ע"א ושבועות כ' ע"א) שמנהג קדמון הוא למנע את עצמו מבשר ומין, אולי כלל מאכולה ושתיה, בכל שנה ושנה (יאהרצייט) בערת חייה בשחור יום מיתת האם או האב (X, 116-121). כזה נגעת בענין מצות כבוד אב ואם, מצוה שקיימת תמיד בלב נאמן, בתורת אהבה, ונם כן נגעת

בדבר הלכה למעשה גם בזה גם כאשר חקרת «אם סמכינן אנן מדינא דש"ס ופוסקים להשיא אשת איש לעלמא על מכתבי תעודתם של ערכאות דהצבא המעידים מת אחד במלחמה» (ספר היובל למלאת חמשים שנה לבית מדרש הרבנים בבודאפעשט ל"ט-נ"ד).

תירוץ פשוט וגאה מצאת כאשר חקרת «יסודו ומקורו של כוס אליהו הנביא בלילי פסחים.» ארבע כוסות תיקנו כנגד והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי; כוס הרביעי על הלל המצרי, אם כן לא נשאר עוד כוס להלל הגדול. כבר בימי בעלי התוספות נהגו למלאות כוס חמישי והפיוט לשבח הגדול «אבוא בחיל להתיצבה» נותן טעם לדבר: «לומר בחמישי הלל הגדול ישתנם» (ישתנם = יזדרז) (תוספות פסחים ק"ו ע"ב ד"ה רביעי אומר עליו הלל הגדול) ומשום שהדין שלא לשתות אחר כוס הרביעי, אע"פ שיומנו את הכוס החמישי, לא שרו ממנו אלא הניחו אותו על השולחן «עד שיבוא אליהו»: הגאולה עתידה להיות בפסח של עתיד, אם כן גם אליהו הנביא יבוא בפסח ויכריע אם שותין עוד כוס חמישי (הצופה 211-213 ,XI). לפירושך הנאה והפשוט הסכים גם הרב ישראל ליפ מ"כ ראש הרבנות בצרפת.

דברים נכוחים כאלה כתבת גם על «שמות ששה סדרי משנה.» הנה השאלה נתונה: למה חמשה סדרי המשנה נקראים בשם במספר רבים (זרעים, נשים, נזיקין, קדשים, טהרות) ורק הסדר השני נקרא בלשון יחיד: מועד. נכונה הקושיא וגם כן נכון התירוץ שנתת לה. השם «מועד» במספר רבים פעמים «מועדים» פעמים «מועדות»: «מועדים» הם הימים הטובים עצמם, «מועדות» הם ימי חול המועד, אם כן «מועדים» ממעט חולו של מועד, «מועדות» ממעט את יום טוב עצמו; בשביל שלא רצו למעט לא את אלה ולא את אלה, הוצרכו לקרוא את סדר המשנה בלשון יחיד «מועד» שהוא כולל הן אלה הן אלה. (זכרון יהודה 156—153).

אם כן הוברר הדבר שאתה אוהב ודורש את דרך הישרה של פשט ופשטות בחקירה ובהוראה. גם אני הנני מתכוון להגיש לך מנחת שי, דוגמאות (לא כולן אף לא רובן) להוכיח שכבר חכמינו העתיקים טעמו טעם הפשט וכמה וכמה פעמים השתמשו בו לא רק לקבוע את ההלכה על פי דין התורה אלא גם במדרש אגדתם.

(ג) פשטא דכרא

ממדות שהתורה נדרשת בהן קצתן הן מדות פשט גמור. ממדות הלל הקל וחומר. מדת גזירה שוה אינה פשוטה כל כך, לפיכך גזרו: אין אדם דן ג"ש מעצמו (פסחים ס"ו ע"א). ממדות ר' ישמעאל ק"ו ודבר הלמד מענינו, מל"ב מדות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי: ק"ו, יד) דבר הנתלה בקטן ממני להשמיע את האזן מה שיכולה לשמוע, כיצד: יערף כמטר לקחי (דברים ל"ב ב'), כב) דבר שחבירו מוכיח עליו, כיצד: מתן בסתר יכפר אף ושחד בחיק (יכפר) חמה עזה (= מושך עצמו ואחר עמו), כג) מחלוף האותיות, כיצד: לב קמי (ירמיה נ"א א') בא"ת ב"ש כשדים, ששך (ירמ' כ"ה כ"ו) הוא בבל. לא, לב מוקדם.

יותר מ מ ד ו ת ר' ישמעאל כ ל י ו מסוגלים בפשיטותם, כזה כלל העיקר: דברה תורה כלשון בני אדם, ובן זוגו דרך ארץ דברה תורה, ויש רגלים לדבר

שגם הכלל אין מוקדם ומאוחר בתורה מבית מדרשו של ר' ישמעאל יצא (Bacher, Agada der Tan. I, 245-245 [2], 236-238).

המדרשים הקדמונים משתמשים במה פעמים בפשט, גם בזה הביב הביב קודם, דוגמאות.

מכילתא דר' ישמעאל, אל תאכלו ממנו נא (שמות י"ב ט') אין נא אלא חי (מסכתא דפסחא פרשה 6). — נבכים הם בארץ (י"ד ז') אין נבוכים אלא מטורפים שני מה נאנחה בהמה, נבוכו עדרי בקר (יואל א' יח) ד"א נבוכים אין נבוכין אלא מעורכבין שני. . . (אסתר ג' ט"ו) והעיר שושן נבוכה (מסכתא דויהי פר' א' וכן מכילתא דרשב"י). ויישב הים לפנות בקר לאיתנו (שמות י"ד כ"ז) אין איתנו אלא תקפו שני, איתן מושבך (במדבר כ"ד כ"א). ר' נתן אומר אין איתן אלא ישן וקשה שני (ירמ' ה' ט"ו) גי איתן הוא גוי מעולם הוא (מס' דויהי פר' ו'). דוגמאות נכונות לאין מוקדם ומאוחר בתורה (מס' ויהי פר' ז, אמר איב, כמו כן במכילתא דרשב"י). — לא תבנה אתכן גזית (כ' כ"ה) אין גזית אלא גזוזה, שהגזע עליהם ברזל (מסכתא דבחדש פר' י"א).

מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי אל תאכלו ממנו נא (י"ב ט') אין נא אלא שלא בשל כל צרכו. — ואכלתם אותו בחפזון (י"ב י"א) בבהילות יוצאי דרכים. — עונות מצות (י"ב ל"ט) אין עונה אלא הדרה כעניין שנא' (בראשית י"ח ו') לושי ועשי עוגות. — ולא נחם אלהים (י"ג י"ז) אין נחום אלא ניהום כמה דאת אמר (תהלים ע"ז כ"א) נהית בצאן עמך. — אז ישיר משה (ט"ו א') יש אז לשעבר ויש עז לעתיד לבא עם כמה דוגמאות נכונות, (זה כן במכילתא דר' ישמעאל). עז (ט"ו ב') אין עז אלא תקפי שני (ירמ' י"ו י"ט) ה' עזי ומעזי ואומר (תה' כ"ח ז') עזי ומגני בו בטח לבי ונעזרתי. שארה (כ"א כ') זו פרנסה כענין שנא' (מיכה ג' ג') אשר אכלו שאר עמי, כסותה, זו כסותה, עונתה, זו דרך ארץ.

ספרא מלא הלכות והלכות כמה וכמה פעמים נדרשות על פי הפשט, אבל גם בדברי אגדה רגיל הוא. דוגמאות: אלילים, זה אחד מעשרה שמות מנוים שנתנגה בהם עבודה זרה (פשט מעשיה, אלילים על שם שהם חלולים, פסל על שם שהם נפסלים, מסכה על שם שהם ניסוכים, מצבה על שם שהם עומדים, עצבים על שם שנעשים פרקים פרקים, תרפים על שם שהם מרקיבים, גלולים על שם שהם מגועלים, שיקוצים על שם שהם משוקצים, חמנים על שם שהם עומדים בחמה, אשרים על שם שהם מאשרים מאחרים). (פרשת קדושים, דף פ"ה א'). — לא תשא פני דל (י"ט ט"ו) שלא תאמר עני הוא זה, והואיל אני והעשיר הזה חייבים לפרנסה, אזכנו ונמצא מתפרנס בנקיות. (שם, כמו כן בספרי דברים פיסקא י"ו) ולא תהדר פני גדול שלא תאמר עשיר הוא זה בן גדולים הוא זה לא אביישנו וארא בבושתו (פרשת קדושים דף פ"ט א'). וכן האגדה הידועה, מה בין לא תקום ולא תטור, הולכת בדרך הפשט (שם פ"ט ב'). — וינזרו מקדשי בני ישראל (ויקרא כ"ב ב') ואין נזירה אלא הפרשה וכן הוא אומר (יהזקאל י"ד ז') וינזר מאחרי ויעל גילולין, (פר' אמור, דף צ"ז א'). לא העבוד בו בעבודה עבד (ויקרא כ"ה י"ט) שלא ישול אחריך בלנשיא ולא ישול לפניך כלים במרחץ (פר' בהר, ק"ט ג'), והשינ לכם דיש את בציר (ויקרא כ"ו ה') שתהי עסוקים בדיש עד שיניע בציר, ובציר ישיג את זרע, שתהו עסוקים בבציר עד שתגיע הזרע, (פר' בחוקותי קי, קיא), ויישן מפני חדש תוציאו (ויקרא כ"ו י') שיהיו

נרנות מליאות הדש והאוצרות מליאות ישן, ואתם מקפידים היך נוציא ישן מפני חדש (פר' בחוקותי, קי"א א'). — ואבדתם בגוים (ויקרא כ"ו ל"ח) ר"ע אומר אילו עשרה שבטים שגלו למדי, אחרים אומרים . . . אין אובדים אלא גולה. — ודקח אתכם קול עלה נדף (כ"ו ל"ו) א"ר יהושע בן קרחה פעם אחת היינו יושבים בין האילנות ונשבה הרוח והטיחה העלים זה בזה ועמדנו ורצנו ואמרנו אוי לנו שמא יבוק בנו הפרישה, לאחר זמן נפנינו אחרינו וראינו שאין בריה וישבנו במקומינו ובבינו ואמרנו אוי לנו שעלינו נתקיים הפסוק ודקף אתכם קול עלה נדף . . . (פר' בחוקותי, קיב ב').

ספרי במדבר למעול מעל (במדבר ה' ו') אין מעילה בכל מקום אלא שיקור וכן הוא אומר (ד"ה א' ה' כ"ה) וימעלו באלהי אבותיהם (פיסקא ב', כמה דוגמאות נכונות הובאו שם). — דברה תורה שתי לשונות, כיוצא בו אתה אומר שחיטה היא זביחה וזביחה היא שחיטה, קמיצה היה הרמה הרמה היא קמיצה, עמוקה היא שפלה שפלה היא עמוקה, אות הוא מופת מופת הוא אות אלא שדברה תורה שתי לשונות (פיסקא כ"ג). — יזיר (במדבר ו' ג') אין נזירה בכל מקום אלא פרישה וכן הוא אומר (ויקרא כ"ב ב') ונזרו מקדשי בני ישראל ואומר (שם כ"ה ו') את ספיח קציך לא תקצור ואת ענבי נזיריך לא תבצור ואומר (הושע ט' י') המה באו בעל פעור וינזרו לבושת ואומר (זכריה ז' ג') האבכה בחודש החמישי הנזר, הא אין נזירה בכל מקום אלא פרישה, (פיסקא כ"ג). — כמתאוננים (במדבר י"ב א') אין מתואננים אלא מתרעמים (פיסקא ס"ה). — והקריחם (במדבר ל"ה י') אין הקרייה אלא הזמנה (פיסקא קנ"ט).

ספרי זוטא ישא ה' פניו אליך: יעביר בעסו ממך ויהפוך פניו כלפי אצלך, לא דומה אדם שואל שלום חברו בתוך פניו כשואל שלומו מן הצדדין (נשא כ"ו). — ספרי זוטא בהעלתך י"ב מאסף את הדוגמאות לתקון סופרים "שכינה הכתוב", — רגום ירגמו אותו באבנים כל העדה (במדבר ט"ו ל"ה) במעמד כל העדה. — וגלוו עליך (במדבר י"ה ד') ישפלו עליך (קרח ד').

ספרי דברים דרש ר' יהודה משא דבר ה' בארץ חדרך ודמשק מנוחתו (זכריה ט' א') זה משיח שחר לאומות העולם ורך לישראל, אמר לו ר' יוסי בן דורמסקית לר' יהודה למה אתה מעוות עלינו את הכתובים, מעידני עלי שמים וארץ שאני מדמשק ויש שם מקום ושמו חדרך (סוף פיסקא א'). ערים גדולות ובצורות בשמים (דברים א' כ"ח; ט' א') רשב"א אומר דברה תורה בלשון הבאי (פיסקא כ"ה). לא תתגודדו (דברים י"ד א') לא תתגודדו כדרך שאחרים מתגודדין שנ' (מלכים א' י"ח כ"ח) ויתגודדו כמישפטם בחרבות (פיסקא צ"ו). מעונן ומנחש (דברים י"ח י') מעונן ר' ישמעאל אומר זה המעביר על העין וחכ"א אלו אוחזי עינים ר"ע אומר אלו נותני העתים . . . ומנחש, איזהו מנחש כגון האומר נפלה פתו מפיו, נפלה מקלי מידי, נחש מימיני וישועל משמאלי ופסק זגבו את הדרך לפני והאומר אל תתחיל בו שחרי ראש חדש הוא ערב שבת ומוצאי שבת היא (פיסקא קע"א). אל נחל איתן (דברים כ"א ד') כ מ ש מ ע ו קשה (פיסקא ר"ח). ועישתה את צפרניה (דברים כ"א י"ב) מביא הדוגמא ומפיכושת בן שאול יורד לקראת דוד המלך לא עשה רגליו ולא עשה שפמו (שמואל ב' י"ט כ"ה) (פיסקא רי"ב). — איש האלהים (ל"ג א') "זה אחד מעשרה שנקראו איש אלוהים" וכולם נמנו (פיסקא שמ"ב). — עבד ה' (דברים ל"ד ה') לא בנגותו של משה הכתוב מדבר אלא בשבחו שכן מצינו בנביאים הראשונים שנקראו עבדים שנ' (עמוס ג' ד') כי לא יעשה ה' אלוהים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים (פיסקא שנ"ז).

כל אלה אינן אלא דוגמאות אחדות לדרישות פשוטות ממדרש התנאים, הראיה הגדולה והמכריעה, שהם הכירו את עיקר הפשט, הלא הוא ההבדל הגדול שהבדילו בין מ ש מ ע הכתוב זבין ז כ ר לדבר או ר מ ז לדבר, באמרם כמה פעמים אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר, אמ"ר בנימין זאב באבער קובע מ"ה דוגמאות לזכר לדבר, (Terminologie I, 51-55) ויש להוסיף ממכילתא דרשב"י על שמות כ"ב כ"ב אם טרף יטרף זה ערך דברי ר' יאשיהו אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר: כה אמר ה' באשר יציל הרועה מפי הארי שני כרעים או בדל אוזן (עמוס ג' י"ב), כמה פעמים הרמז הוא קרוב מאוד למה שלנו נראה פשטא דקרא.

ראוי לשים לב שבספרות התנאים לא נמצא השם "מ ש ט", במקומו התנאים משתמשים בלשון "מ ש מ ע" (Bacher, Terminologie I, 190-191 II, 173). רק מדוקות האמוראים נמסר לנו הכלל המפורסם: א י ן מ ק ר א י ו צ א מ ד י מ ש ו ט ו, וגם ראוי לשים לב איך נמסר לנו הכלל הזה, פלונתא אם מותר לצאת בשבת עם כלי זיין, כלומר אם הם תכשיטין או משא; מי שאומר שמותר, סומך על הכתוב בתהלים (מ"ח ה') הגר תרכב על ירך גבור הודך והדרך, ר' כהנה סבר שהפסוק הזה בדברי תודה כתיב, על זה מר בריה דרבינא נעד ברב כהנה: "אין מקרא יוצא מדי פשוטו," ר' כהנה משתומם ומודה: כך הוינא בר תמני סרי והוה נמירנא ליה לכולה השים ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מדי פשוטו" (שבת ס"ג א'), כמה פעמים האמוראים שואלים: "פשיטה דקרא במאי כתוב" (כל הדוגמאות נרשמו Terminologie II, 173) אבל התשובה על השאלה הזאת בעינינו מפשט נמור רחוק כרחוק צפון מדרום, התשובות האלה רובן מאביי שלא הבין עיקר הפשט, הוא אביי שהקים את הכלל: "מקרא אחד יוצא לכמה טעמים ואין טעם אחד יוצא מכמה מקראות" (סנהדרין ל"ד א'), הכלל הזה מתנגד לכל מה שאנחנו רואים היום, בעל פלוגתא דאביי, רבא, קרוב יותר למה שאנחנו קוראים היום "פשט" בהשתמשי בכלל אחר: "הכא מענינא דקרא והתם מענינא דקרא" — (דוגמאות Terminologie II, 152).

גם האמוראים הטיבו להבין שיש הבדל אדיר בין פשט ובין דרש, זה מוכח ממה שאמרו כמה פעמים: יקרא א ס מ כ ת א בעלמא," "א ס מ כ ת א" בלשון האמוראים הוא כמו "ז כ ר" או "ר מ ז" בלשון התנאים (Bacher, Terminologie I, 55 II, 13). פעמים גם האמוראים דורשים פשט נמור, כגון ר' חנינא: "מאי דכתיב ברוח בבריל יחד ואיש יחד פני רעהו (משלי כ"ז י"ז) מה ברזל זה מחדד את חברו, אף שני תלמידי חכמים מהדדין זה את זה בהלכה" (תענית ז' א'), ועוד דוגמא אחרונה ממדרש מאוחר על הפסוק: שבעה אלה עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ (זכריה ד' י') נאמר בבמדבר רבה ט"ו ז': כנגד שבעה כוכבים שמשוטטין; גם בימינו החכם Gunkel סבר ששבעה עינים האלה הם שבעה כוכבי לכת ואפשר שהדין עמו.

כמה פעמים החוקרים החשובים בימינו, חוקרי ספרי קדשנו, הורכים בעקבות מדרשנו העתיק, כגון בפירושו של קוהלת י"ב: כבר בעלי האגדה הקדמונה הכירו שקוהלת מתאר את נוף האדם, את איברי הגוף, את פעולות האיברים בדמיונות ובמשלים נכונים (בבלי שבת קנא ע"ב, קוהלת רבה).

והראיה היותר מכריעה שהכמינו הקדמונים, גם תנאים גם אמוראים, הוקרו את חקירת הפשט הוא הכבוד שמהלקין לתרגומים העתיקים, לתרגום על התורה שנקרא (שלא כדין) תרגום אונקלוס ולתרגום על הנביאים שנסד ע"י יונתן בן עוזיאל תלמידו

של הלל הזקן. „תרגום אונקלס" רובא פשטא דקרא, מעוטא הוא מדרש אגדה כמו שהוברר גם ע"י החקירה הנמרצה של תלמידנו Komlós Ottó, A Targum Onkelosz aggádikus párhuzamai.

ועל אודות תרגום יונתן בן עוזיאל די לנו להביא את ההנמאות שהובאו בתלמוד. את הפסוק: יען כי מאס העם הזה את מי השלוח ההולכים לאט ומשוש את רצין ובן רמליהו (ישעיה ח' ו') יונתן בן עוזיאל מתרגמו: חלף דקין עמא הדין במלכותא ובן רמליהו. דבית דוד דמדבר להון בניה כמי שלוחא דעדין בניה ואתרעיאו ברצין ובר רמליה. — האמורא ר' יוסף מעיד: אלמלא תרגומא דהאי קרא, לא ידענא מאי קאמר (סנהדרין צ"ד ב'), באמת גם היום קצת המפרשים סוברים שמי השלוח הם משל למלכות בית דוד. — ועוד הפסוק: ביום ההוא יגדל המספד בירושלם כמספד הדדרמון בבקעת מגדו (זכריה י"ב י"א), יונתן בן עוזיאל מתרגם: „וכמספד יאשיה בר אמון די קטל יתיה פרעה חגירא בבקעת מגדון", גם על זה מעיד ר' יוסף: אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר (מגלה ג' א'), גם קצת המפרשים סברו שהכתוב רומז על מיתת יאשיהו במלחמת מגדו.

סוף דבר, עוד הפעם, חביב חביב קודם, הקדמונים, הראשונים טעמו טעם הפשט וכל מי שהולך בעקבותיהם יש לו על מה שיסמוך. גם אתה, ידיד נפשי, אינך סר מאורחות הקדמונים ומן השמים נבקש רחמים שעוד הרבה ימים ושנים על הדרך הזאת תדריך בעז ובגבורה, ברוח והצלחה, בשלום ובשלוה.

דברי יְשַׁעְיָהוּ

א.) הלכה וקדמות המלה. ב.) רבנן דבי רב אשי. ג.) למפרע. ד.) ספרים שנאבדו. ה.) חשבון מופלג.

א.) הלכה [קדמות המלה]

במאמרי זה באתי להראות שהמלה הלכה היא עתיקה, והיא קצור של הפתגם הארוך „הלכה לפי בית המדרש". ולהבליט את הענין אני צריך לנגוע גם בשאר דברים.

בספר „זכרון יהודה" (מוקדש לאמו"ר ר' בלוי ז"ל) צד 152 אמרתי שבהזדמנות עוד אכתוב על זאת שענינים אחדים (כן בהגדה כן בהלכה) על עלים נפרדים היינו דפים שלמים מצאו מקומם בדרך אגב בשני התלמודים, למשל הנוכה בשבת כ"א ע"ב עד כ"ג ע"א.

ואף שכבעת אין לי פנאי להסביר את כל הענין כראוי וכצרכו, רוצה אני להזכיר כי מעשה חנוכה בודאי היה נכתב באריכות לפני מאות שנים קודם סדור הגמרא בספרים בפני עצמם, והחשוב שביניהם שנשאר לנו לפליטה עד היום הוא מעשה ידיו של יוסף פלביוס, ומן הספר הזה או מן הספרים האלו או מן הספרים שהיו על לשון העם, באה על ידי צנורות שונות הזכרת מעשה חנוכה בגמרא על ידי הברייתא „שנכנסו יוונים להיכל וגו'."

כן הוא הדבר במסכת מגילה, שמדרש שלם באריכות נמצא שם בחציו השני של פרק ראשון, אשר גם כן קרוב הדבר שכל הדברים שמובאים שם כבר היו נכתבים על ספר במדרש שנאבד, וקצתם באה בתוך הגמרא. וכן הצנתי לפני הקוראים שם למשל שגם הפתגם „רבנן דקיסרין" אפשר שהדעת על ספר שנאבד.

וכן הוא גם הענין על אנטונינוס ורבי.[1] כי לחינם טרחו עצמם חכמי המחקר למצוא את פתרון הדבר מי היה האיש, הקיסר הזה ובאיזה זמן חי אנטונינוס הזה [אנציקלופדיא יודאיקא ב' 1119], קרוב הדבר שרק מחבר אחד בדה [או מחברים אחדים בדו] זאת מלבו [או מלבם] ולקט [או לקטו] ספורים ושיחות שונות ושם [או שמו] אותם על פיהם של רבי ואנטונינוס כדרך הפיטנים[2] כאשר שמו בפיו של אלכסנדר מוקדון[3] [אנצ. יוד' ב' 206] שיחות והידות ומשלים, מהם היו על הספר, מהם חיו על לשון העם. וכן הוא עם מאמרי רבה בר בר חנה, אשר היו

---

[1] עיין גוטמן, מפתח התלמוד ג' 226.

[2] ובספורים האלו „רבי" הוא רק סמל typus של איש יהודי חשוב ומכובד ביותר, „אנטונינוס" איש רומי חשוב ומכובד ביותר. ויען שמן רבי סתם נהיה לאחר זמן רבי יהודה הנשיא על כן מן אנטונינוס עשו אנטונינוס קיסר, כי דרך הספורים לעלות על המדרגה העליונה.

[3] עיין גוטמן, מפתח התלמוד ג' 67.

כולם בלקוטים על פה או בספרים שונים, ובצורות שונות אשר לא נתגלו לנו עד עתה, פתגמים ומאמרים אחדים באו בעין כפף שחור, ולא ידענו איך נתן באמתחת הגמרא. כי שני התלמודים והמדרשים מהרבה ספרים נלקטו. ומלקוטת דברים רבים במשך זמן ארוך נעשה הגמרא חשיכה אחת. כאשר היא עתה בידינו מעורבות הלכה ואגדה.

ועשו זאת שלקטו מן מה שבא אצלם, אם יש מה ללמוד מהם. ואוכיר מה שנמצא בדבורו של רבי אל אנטונינוס [סנהדרין צ"א ע"ב] "הקב"ה מביא נשמה וזורקה בגוף ורן אותם כאחד". — הנה הנפש קשורה בגוף עד יציאת הנשמה. ולרוב אין להפריד פעולתם הן במילי דעלמא הן במצות והוקים. למשל שמירת השבת על ידי גופו של אדם קשורה בוכירת יום הקדוש בעוגן הנשמה, ענוי הגוף בשבת שבתון דבוק בענוי הנפש ביום כפור, וכך הוא הדבר בהרבה ענינים אחרים, כי ישנן מצות בגופו של אדם, ויישנן מצות בנפשו של אדם באותו הענין, ושניהם קדושים הם כמו שאמרו חז"ל הרגל אין בעי הוא אזל לבתי טרטסיאות ולבתי קרקסיות ואין בעי הוא אזל לבתי כנסיות ולבתי מדרשיות [בראשית רבה ס"ז ג' הוצאת חורב צד קמ"ג].

הנה הרבה מאמרים השובים וספרים נכבדים נכתבו על ענין הלכה, כמו שימצא אותם הקורא נרשמים בערך הלכה באנציקל' יוד' [ד' 847], ובאוצר ישראל כתב [ד' 146]: הלכה [היא] פסק הדין ע"פ דברי התלמוד וגו' הלכה שישראל מהלכים בה, כאשר תאמר בלשון ישמעאל אלסירה [ערוך השלם ח' ר"ח].

ולפרש הענין ולהבליט עוד יותר אני פותח ומביא מה שנזכר באבות [ה' י"ד] ארבע מדות בהולכי לבית המדרש הולך ואינו עושה שכר הלכה בידו.

הנה מצאנו מן המשנה הזה שיש שכר מן מצוה בנוף על ידי הלכה ל פ י ת המדרש, ובגדה יש מצוה בנשמה על ידי הלכה ל פ י בית המדרש, רצוני לאמר, שפתגם הזה כבר בשנים קדמוניות על פה אבותינו לומדי התורה וקראו יציאת הלומד מן דיוקו עד אשר הגיע למקום קבוע של בית המדרש בשם "הלכה", והיא עבודת הקב"ה בנוף, וכנגד זאת עבודתו בנפש היינו הגהנתו ל פ י מה שדרשו ולמדו בבית המדרש קראו גם כן "הלכה", היינו על עבודת הנוף אמרו "הלכה לבית המדרש", ועל עבודת הנפש אמרו "הלכה ל פ י בית המדרש". ובמשך הזמנים קצרו את הפתגם ואמרו רק "הלכה", והכל היו יודעים שמחשבת האומרים מלה זאת על ההלכה ל פ י בית המדרש היא, וזה פרוש נכון מה שקראו פסק הדין על פי דברי התלמוד "הלכה", וגרסינן [ברכות כ"ח ע"ב] הלכה בי מדרשא, הלכה תלויה בבית המדרש.

ויש חלוק בין הלכה שבאה אצלם על ידי הלמוד בדרך שקלא וטריא, ובין הלכה שקבלו הבנים מן האבות או התלמידים[4] מן רבם מן דורי דורות, הראשונה נקראה בפתגם דארוך "הלכה ל פ י בית המדרש" והשניה בפתגם הקצור "הלכה למשה מסיני" ובפתגם הארוך "הלכה שנאמרה [נמסרה] למשה מסיני", היינו שאת

[4] במאמרי על תלמיד חכם [מאנאטסשריפט שנה ס"ה 216] לא הזכרתי את "תלמיד בקי" [זוהר צו כ"ז].

ההלכות שהוכרתי באהרונה לא למדו על דרך דרש מן התורה, אלא שקבלו אותן מן דורי דורות, לפי דעתם הנכונה עד משה מסיני.

הבטוים הלכה ודרשה כבר היו תואמים במקרא כמו שמצאנו: ותלך לדרש את ה' [בראשית כ"ה כ"ב] בלכתי לדרוש א' [שמואל א' ט' ט'] ואלכה אליה ואדרישה בה [שם כ"ה ז'] לכו דרשו בבעל זבוב [מלכים ב' א' ב'] לכו דרשו את ה' [שם כ"ב י"ג] ואשר הלכו אחריהם ואשר דרשום [דמוחו ח' ב'] ללכת לפניו לדרש א' [דברי הימים א' כ"א ל'] לכו דרשו את ה' [שם ב' ל"ד כ"א].

ויש לנו ראיות שלפני זמן חבור המשנה כבר נצמח הפתגם הלכה ל פ י הדרשה או הלכה ל פ י המדרש, ובקצור הלכה [סתם]. לחזנא הלכה כדבריו [פאה ג' ו', שביעית ט' ה', יבמות ד' י"ג] הכלה . . . . כדברי המרובין [עדיות א' ה']. וכבר התנאים הראשונים משתמשים במלה הלכה, למשל רבי אלעזר המודעי אומר המגלה פנים בתורה שלא כהלכה [אבות ג' י"א] רבי אליעזר [בן] חסמא אומר קינן ופתחו נדה הן הן גופי הלכות [שם שם י"ח] איזו היא משנה רבי מאיר אומר הלכות [קדושין מ"ט סוף ע"א] ואפשר לומר שגם בבא בן בוטא שחי בזמן סוף הבית כבר משתמש במלה הלכה [ביצה כ' סוף ע"א, ירושלמי שם כ' ד' הוצאת חורב 1286], ואם כן אף שאין לנו ראיה, מופת חותך שכבר בזמן כתבי הקודש היה המלה הלכה,[5] אבל בין הזמן הזה ובין חבור המשנה כבר היתה שגורה על הלשון, ואם כן המלה הלכה עתיקה היא מאד מאות בשנים לפני חיי רבי יהודה הנשיא, עיין ערך הלכה בקונקרדנציא של המשנה וגם הדבור "הלכה למשה מסיני" נמצאה במשנה [למשל פאה ב' ו', עדיות ח' ג', ידים ד' ג'].

אנחנו מוצאים שהאגדה מספרת ההלכה אצל רבקה [בראשית כ"ה כ"א] לבית מדרשם של שם ועבר, תרגום אונקלוס כתב: ואזלת למיתבע אולפן מן קדם ה', יונתן בן עוזיאל תרגם: ואזלת לבי מדרשא רבא לתבעיה רחמין מן קדם ה', הירושלמי תרגם: ואזלת למתבוע רחמין קדם ה' בבית מדרשו דשם רבא, ובבראשית רבה [פ"ג ז'] אמרו: ותלך לדרש את ה', וכי בתי כנסיות ובתי מדרשות היו באותן הימים? לא הלכה אלא למדרשו של שם ועבר, שניהם [יעקב ועשו] הולכים לבית הספר . . . . זה [יעקב] הלך לבתי מדרשות [שם ס"ג י"ד] רב נחמן אמר כל הלכות שמסרו שם ועבר ליעקב מסרן לו [ליוסף, ובמאמרי ערך שם באוצר ישראל י' 142 נפלה בדפוס הסימן פ"ד ח'].

ואין כאן המקום להאריך עוד ביותר, כי הקורא כבר רואה שהבטוי "הלכה" כעין מצוה על שני אופנים: א. הלכה לבית המדרש, ב. הלכה לפי בית המדרש, והמושג האחרון נתגשם בקצור בשם הלכה [סתם].

וכנגד זאת מנוגה היא ההלכה לבתי טרטסיאות ולבתי קרקסיות, ויותר מנוגה היא ההלכה לפי בתי טרטסיאות ולפי בתי קרקסיות, ואשרינו שאנו לדברי תורה לא לדברים בטלים, ואנו עמלים ומקבלים שכר בהי"ת.

[5] אבל אפשר שהפסוק ציפיה הָלְכוֹת [כתיב, הַלִּיכוֹת קרי] ביתה [משלי ל"א כ"ז] קו וב לה. הלך בעצת רשעים [תהילים א' א'].

ב) רבנן דבי רב אשי

על גליון ספרו של ר"א היימן תולדות תנאים ואמוראים שתחת ידי רשמתי קרוב לאלף תקונים והערות, וביניהם על צד 1096 ערך רבנן שלא הזכיר המחבר רבנן דבי רב אשי, וכן הוא ברשימת האמוראים באשכול [אנציקלופדיא יודאיקא ב' 845 — 892, ובהוצאה האשכנזית ב' 643 — 686] רשמתי כמה מאות תקונים והערות, וביניהם גם כן שלא נזכרו רבנן דבי רב אשי.

ועל שאלתי השיב לי חברי הגדול רמ"י גוטמן בעל מחבר מפתח התלמוד נרי"ו שפעמים אחדות נזכרו רבנן דבי רב אשי בגמרא [שבת מ"א ע"א, פסחים ק"ה ע"א, תענית י"ב ע"ב, סוכה מ"ו ע"א, ניטין ל"ו ע"א, מנחות ס"ה ע"ב, סנהדרין ל' ע"א]. ואחרי עיון באתי לידי ההשערה שכמו בפתגם "רבנן דקיסרין" צריכים אנחנו לאמר שהוא ספר שנאבד, כן הוא גם כאן שהפתגם "רבנן דבי רב אשי" הוא ספר שנאבד, כי אי אפשר או קשה מאד לאמר ששני אנשים או יותר יקחו בפעם אחת על לשונם אותן התבות או גם לדבות מאמר שלם מלה במלה.

רק זאת היא תעלה על דעת שאחרי שקלא וטריא חבריו שישבו ולמדו בבית מדרשו של רב אשי או תלמידיו לוקחי אמרותיו באו לידי הסכמה אחת, ותמצית עיונם או דעתם מובאה בפתחון היינו בהקדמה מלות "רבנן דבי רב אשי אמרי". ואפשר שנלקטו, נקבצו מאמריהם בספר בפני עצמו שנקרא בשם "רבנן דבי רב אשי" או דומה לזה או במחברת קטנה, אפשר רק דפים אחדים על עלים נפרדים, אבל רוב מאמריהם נאבדו במשך הזמנים ורק מעט מזער מהם נשארו בדיו על הנייר או היו על פיהם של הזקן במוחם.

ומצאנו שרבנן מפלגים על רב אשי [ברכות כ"א ע"א]. ואפשר שפעמים אחדות תחת רב אשי אמר צריכים אנחנו לגרוס רבנן דבי רב אשי אמרי, ותחת אמר רב אשי צריכים אנחנו לגרוס אמרי רבנן דבי רב אשי, כי בסדור הגמרא עם רב אשי לקחו חלקם גם לרבות רבנן דבי רב אשי, היינו חבריו ותלמידיו של רב אשי, ומאמרי אשי [אנציקלופדיא יודאיקא ג' 355] צריך תקון לפי מאמרי זה.

ושני אופנים הם: א) רבנן דבי רב אשי הם חכמים, ב) הוא ספר [או מחברת], ועוד הדבר צריכה בדיקה גדולה לפרטיה. כי הפתגם "רבנן דבי רב אשי" סובל שני פרושים: א) שהרבנן הנזכרים ישבו ולמדו בבית מדרשו של רב אשי בחייו, ב) וסובל גם הפרוש אחר פשיטתו, כי קרוב הדבר שאחרי מותו עוד גם כן רבות בשנים נקרא בית המדרש שיסד [או הנהיג] רב אשי אחרי שמו, ובפרט שבנו מר בר רב אשי, רב טביומי עמד בראש בית המדרש שיסד או לכל הפחות הנהיג אביו, וכולם לקחו חלקם בסדור הגמרא.

ואם כנים הם דברי, את הפתגם רבנן דבי רב אשי אמרי צריכים אנחנו פעמים אחדות לתרגם בספר [או במחברת] רבנן דבי רב אשי כתוב: וכאשר במערבא נקרא ספר אחד [או מחברת אחת] בשם "רבנן דקיסרין", נקרא בכבל ספר אחד [או מחברת אחת] בשם "רבנן דבי רב אשי". ושניהם נאבדו בצוק העתים, ורק מעט מזער מן הספרים [או מחברות] האלו נשאר לנו לפלטה.

ג) למפרע

הקורא את המגילה למפרע לא יצא ונו' עד שתהא כתובה אשורית [מגילה ס"ב מ"א] בבלי [שם י"ז ע"א] מביא את התוספתא [שם ס"ב מ"א] הקורא את המגילה למפרע לא יצא וכן בהלל וכן בתפלה וכן בקריאת שמע ונו' ועוד שם בתוספתא, מעשה ברבי מאיר שהלך לאסיא לעבר את השנה ולא מצא שם מגילה כתובה עברית כתבה מסיו והזר וקראה מתוכה, רשי' [ברכות י"ג ע"א ד"ה מדברים] פירש: למפרע כנון ובשעריך ביתך ומזוזות.

להסביר את פירושו אזכור, כי כתבי הקודש בזמן המשנה והתלמודים ונם לפני זמן זה היו נכתבים בארבעה טיפוסים א) כתב אשורית ולשון עברי, ב) כתב אשורית ולשון לעז, ג) כתב לעז ולשון עברי, ד) כתב לעז ולשון לעז [ירושלמי מגילה ס"ב ה"א, הוצאת הורב צד 1384], והנה ידעתי שלא בפירוש נזכרו ארבעה טיפוסים אלו בירוש', אבל מצאנו הדבר זה בקדמוניות עמנו ונם חוץ לגבול ישראל כמו אוריגנס עשה זאת בהעקספלא.

וקרוב הדבר שכל מלה ומלה היתה נכתבה בפני עצמה נם בכתב לעז [לרוב יונית] מזוזות ביתך ובשעריך, ויען שכתב אשורית נכתב מימין לשמאל, וכתב לעז [יונית] משמאול לימין יצאה מזאת שמי שהרגיל לקרוא מימין לשמאל קרא להיפך ובשעריך ביתך מזוזות, וזאת פירושו של רש"י למפרע.

כי היו מקומות אשר לא רק את המגילה קראו בכתב או בלשון לעז אלא נם את שמע כאשר נזכר בירוש' [סוטה ז' א' 216] רבי לזי בר חיתה אזל לקיסרין שמע קלן קריין שמע אלונסתין, ואפשר שכן היה הדבר בהלל ובתפלה, וכן היתה בזמן הבנים שרוב חכמינו בארץ ספרד כתבו דבריהם בכתב אשורית ולשון ערב, בישני הלשונות אלו הכתב מימין לשמאל, ובאשכנז נם כן כתבו בכתב אשורית ובלשון אשכנז או יידיש-דייטש, ולהיפך יש עתון בארץ ישראל בלשון עברית ובכתב רומית [טיפוס לטין].

ד) ספרים שנאבדו

במשך זמן נדול של נליותנו המרה הרבה לקושים, קבוצים, ספרים נאבדו ונם שמם לא בא אלנו, ורק על ידי החקירה היותר עמוקה נתנלה לנו לפלטה, למשל נשכח שבעת חכמי הנמרא היה ספר אשר שמו היה "רבנן דקיסרין" [עיין מה שכתבתי על ענין זה בזכרון יהודה בלוי צד 151, בודפשט תרחי"ן], ואמוראים שונים נזכרו שאמרו, שהביאו דברי הספר הזה, ולקט הקבוץ הנזכר מאמרי חכמים אחדים בקרבו [תוספות תנאים ואמוראים צד 1096], בנידן דנן אין שום הילוק אם היה הספר כתוב בדיו על הקלף או על הנייר למראה עיני הקורא, או אם היה במוחו של התנא, הנקרא בעת ההיא נם מתורנמן, והתלמידים, תלמידי חכמים שמעו את דברי הלקוט באזניהם מפיו של המשמיע בבית המדרש.

הנה במאמרי שהזכרתי למעלה הבאתי השערתי זאת רק על "רבנן דקיסרין", ועתה צריך אני לצעוד פסיעה אחת להלאה, יען שבא בזכרוני מה שנמצא על רבי כהן, האמורא הזה שמע בבית המדרש מן המתורנמן או קרא בספר "רבנן דקיסרין"

ואמר דבר בשם אומרו [הייגו בשם הספר] כראוי. ופעמים אחדות נשאר לנו זאת בירושלמי, למשל דמאי פ"ז ה"ח [הוצאת הורב צד] 243 רבי כהן בשם רבנן דקיסרין, כתבות ד' ד' 332 רבי כהן בשם רבנן דקיסרין, קידושין ב' נ' 706 ר' כהן בשם רבנן דקיסרין, וקרוב הדבר בעיני שאף כאן אמת שיותר ממה שקראתי בגמרא היה כתוב על רבי כהן בשם "רבנן דקיסרין" ורק במשך הזמנים נאבדו או שלא נצרכו להרשם.

ויען שדרכם של האמוראים היתה — כאן במה שיש לפנינו, דרכו של רבי כהן — להזכיר ספר — כאן רבנן דקיסרין — כן היה גם דרכם להזכיר "רבנן דתמן", עיין למשל שבת י"ז ו' 732 רבי כהן בשם רבנן דתמן, ועל כן לפי דעתי באתי להשערתי שגם "רבנן דתמן" היה שם ספר או קבוץ מאמרים, אפשר שבבריתא שנאבדה, אשר ממנו שאבו דבריהם חז"ל, למשל נזיר ה' נ' 497 ר' אבין ורבי יוסי בי ר' בון בשם רבנן דתמן [וגם שבת י"ט נ' 737].

ואפשר שכן הוא הדבר שהיו עוד ספרים אחרים א) ספר רבנן דאגדתא, ב) ספר רבנן דטבריא, ג) ספר רבנן דציפורי, ד) ספר רבנן דנוה, ה) ספר רבנן דוסמיא, ו) ספר רבנו דהכא [עיין, מראה המקומות במאמרי זכרון יהודה 151 וחזרתי בענין זה מה שכתבתי שם.] אבל הפתגם חזרין רבנן דטבריא למינהוג כרבנן דציפורי [תענית ד' נ' 1350] וכדומה לו, הוא על דרך אחר.

ואם ישאל השואל מי גרם שנאבדו הספרים האלו עד שגם שמם כמעט נשכחו עד היום הזה? הנני מזכיר שכן הוא גם בספרות לשונות עמים אחרים, כי כתבי ידים הרבה נשחתו, נבלעו, נעקרו מן העולם, נטרפו, נשרפו בצוק העתים ולפני המצאת הדפוס היו ספרים אשר רק אחד היה בעיר ושנים במשפחה, ורק אשר להם היה צורך לדור נשארו, וגם לרבות אפשר שכן היה הגורל לספרים היותר נכבדים שנאבדו כמאמר הזוהר [נשא קל"ד] הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל. ואבקש מן הקורא שיאבה נא במתינות לעיין בדברי שלא יאמר עלי לפום חורפא שבשתא אני משער.

כי אין לתמוה על שנאבדו, אדרבא הפלא ופלא הוא אשר המשנה והתלמוד והמדרשים נשארו. יען שדרך גם הוא זאת לנו, כי הפשו רדפו אחריהם אויבנו, לקחו אותם מאבותנו ביד חזקה, קרעו אותם הרבה פעמים שרפום. גם הוא השארת שני הגמרות, וגם מהם נאבדו קטעים רבים, וכן הדבר במדרשים וגם בתוך גם הוא שבתלמוד נשארו שמות הספרים שהזכרנו למעלה: והשאלה היא מתי ימצאו הספרים בעצמם ומי יזכנו בהם? בין הספרים שנאבדו אזכור גם "הלכות רופאין" [הילכת הרופאים, ספרי דברים כ"ג ב. מדרש תנאים 44[24]].

ה) השבון מופלג

השען על דברי חז"ל [חולין ז' ריש ע"א] גם אני אומר שמקום הניח לי להתגדר בו הרב יהודה ברנמן על מאמר הנכבד בענין המספרים בדרך נזמא [עירובין ב' ע"ב] חשבון מופלג ולאו דוקא [קיצור כללי הגמרא ברכות ס"ח ע"ב הוצאת הורב, ק"נ ע"א הוצעת וויען] יעל מאמרם [חולין צ' ע"ב] דברו נביאים, חכמים לשון הבאי בימאנאטשריפט [M G W I 82] שנה פ"ב 362—376. הנה

דבריו נכתבו בחכמה גדולה ובעיון נמרץ, אבל לא שאב את כל המים משעני ים המקרא, התלמודים, והמדרשים, ובודאי על כן קצר במילותיו, כי קטן היה הגלוין בהעתון שהזכרתי.

וגם אני אלך בעקבותיו, כי אין אנכי רוצה להאריך, רק זאת אבקש מן הקורא הנכבד המעיין בדברי שיאבה נא להביט בעיון נדול בקונקורדנציא של מאנדעלקערן ושם יראה שעל דברי יהודה ברנמן יש ויש להוסיף בכתבי הקודש וגם בתלמוד על ידי רשימת הולדות אהרן על הש"ס, למשל במקראות נדולות הוצאת ווילנא תרנ"ט, והם בסכום רבים מאד, ואלו הם: מאנדעלקערן היכל הקדש [ליפסיא תרנ"ה] המספרים שבע, שבעים, שבע ושבעים צד 1141 והלאה, המספר שלש עשרה 1184, ארבעה ועשרים 1071, ארבעים 1071, ששים 1235, שלש מאות 1184, ארבע מאות 1070, אלף 99, רבבה 1068. וגם יש לעיין בשאר המספרים שלא הזכיר ברנמן, כי אצל אחדים מהם יש למצוא דברים שיש בהם קצת נזמא, הבאי, וחשבון מופלג. אבל אין להכחיש שאצל מספרים אחדים ישנן דעות נפרדות אם המספר הוא בדיוק דוקא או מופלג. ועיין ערוך השלם נזמא הבאי.

שאלת הנבואה

מאת

אפרים העוזעשי

שאלה נדרשת כמה פעמים על ידי ההיסטוריה וחכמת האלהות היהודית — שאלה מעניינת מאוד מאוד — שאלת הנבואה: מה הם נביאי ישראל, מה סוד אפיים ושיבם, מה הכח הרזי שבחרם ומשח אותם לא רק למנדי עתידות העם כי אם לבונים, איך נוכל להבין את־אפיים, את־עולמם הנפשי, ומה מכלל רעיונותיהם? שאלות משאלות שונות ורבות השאלות האלה אשר מבקשי פתרונן רבים גם הם, לא רק אנשי מדע המקרא, האקסגזים ופירוש הכתובים, התיאולוגיה ודברי ימי היהדות — כל־המדעים הדתיים — אבל גם הכמות אחרות חצוניות כמו תורת הנפש, פסיכולוגיה לאומית והמונית וגם חכמת הרפואה בתוכן.

בספרות הפילוסופיה היהודית רבים הם המטפלים בשאלת הנבואה, חכמי הש"ס מדברים במקומות מפוזרים ושונים על ענין השראת רוח האלהים על הנביא בכלל בקשר עם שאלת התהוות הספרים, תוכן רעיוני הגמרא שהנביא הוא איש אשר שרתה עליו רוח האלהים, רוח הקדש בלשונם, הוא שליח האלהים ובחירו שעליו מוטל החוב להגיד אמיתת הדת האלהית.

ר' משה בן מימון עוסק בחלק נדול של ספרו מורה נבוכים במהות הנבואה ופירושה, וזה דבר טבעי, כי תפיסת היהדות היא, שהמושג „נבואה" כולל בעצמו כל־חכמת האלהות המקראית וזה החלק הכי חשוב והכי נדול במדעי הדת האלהית.

הדורשים והחוקרים הנוצרים שהיו בתחלת הדור החדש אחרי ימי הבינים שינקו משדי חכמות ההומניסטיות, חשבו שהנביא דומה למנדי עתידות היונים העתיקים, לידעונים הרומיים או לדורשי העתים הכשדיים, וגם באמת חלק נדול מנאומי הנביאים אינו כי אם הנדת הבאות, נילוי עתידותיה של היהדות או של אומות העולם, ומפני זה כתב החוקר המצוין הנרמני הפרוטסטנטי *Jahn* ששורש המלה נביא אינו כי אם מלת „נבח" והנוכ דבריו במה שאמר הנביא „ציפיו עורים כלם לא ידעו כלם כלבים אלמים לא יוכלו לנבח". לפי דברי ישעיה הנביא הוא שומר בית ישראל הרואה כל־האסונות ואת־כל המקרים הנוראים, את־השוד והשבר המתרנשים ובאים על האומה הנדדמת והובה עליו להעיר אותם משנתם ולהניד להם בקול רם את־הבאות. הנביא לפי שטת Jahn מניד האותיות או מניד מראשות אחרית לעם ישראל, ורק זאת היא משמרתו ופעולתו.

אמנם אף אם יש בזה מן האמת אין זה כל האמת, כי אין לדמות את הנביא להוברי העמים. נביאי ישראל מעולם לא נתנבאו ע"י פריחת הצפרים כמו ה*augur* הרומי ולא דרשו סדות ממעי הבהמות והקרבנות כאשר עשו החוזים בכבד (בלע"ז haruspex); הנביא בישראל לא היה חוקר בכוכבים ולא התעסק בדברים נסתרים קודם נאומו ונם לא היה נצרך לספסל של שלש רנלים כמו הסיבילה במערת דעלהי המלאה עשן כחול, ולא נצרך לברבר ולחקוד במחול כדי שתשרה רוח הנבואה עליו. הנביא בישראל מניד עתידות לא מתוך מסתורים כאלה, ולא ע"י דברי סוד, דברי שוא ומדוחים, אלא מאורעות בני אדם ומעשי בני ישראל,

ומפעולות האנושיות, ולפיכך לעולם אין דבריו צבועים וכפלי לשון ואינם דברים שבלב ולב. אין סנונו של הנביא בעל שתי פנים כמו הדבים הידועים Ibis redibis ואין דבריו מעורפלים אלא תוכן דבריהם הוא האור האמיתי והאמונה הרמה וכלתי משתנה.

חוקרי המקרא החדישים הולכים בעקבי החכמן החוטא האומר: „אויל הנביא משנע איש הרוח" כמו שנזכר בהושע, ואלה החוקרים רצונם להראות לנו את הנביא כמו איש חולה עצבים או חלה הנפש, הם נשענים על מעשים אחדים המסופרים בספרי הנביאים הראשונים כמו שכתוב בשמואל א' י"ח י': „ויהי ממחרת ותצלח רוח אלהים רעה על שאול ויתנבא". ועל שאול ידענו שהוה חולה רוח, ורוח אלהים רעה, היא רוח עוינת שהפעילה והכשירה והתקינה את נפש המלך להסתער במשנע, ומלת ויתנבא מציינת כאן מצב מחלת הנפש. במקום אחר כתוב: „ויא את להקת הנביאים נבאים ושמואל עומד עליהם" ויתנבאו גם המה, זאת מראה לנו שרוח הנבואה מתפצלת ונפוצה כמו מחלה מתדבקת כמין מנפה, לפי דעת אלה הסופרים המדעיים, סימן כללי של המחלה הזאת מתואר במעשי שמואל שעליו נאמר: „ופנעת חבל נביאים יורדים מן הבמה ולפניהם נבל ותף וחליל וכנור והמה מתנבאים וצלחה עליך רוח ד' והתנבאת עמם ונהפכת לאיש אחר".

„ונהפכת לאיש אחר" בביטוי זה מוצאים החוקרים החדישים ובראשם Hölscher פתרון סוד הנבואה, הם מסתעים באיזה ממשיות מוזרות הנמצאות בטבע כגון הַמָּקְאִים הנקראים medium בלע"ז ומהם רבים ביותר חולי העצבים המוכים במחלה הנקראת היסטריה, כשהם בתדמת ההיפנוזה שקבלו עזרת רוח אחרת המשונה מאפיים הכללי ותכונתם הנורמלית.

זה הוא פירוש הענין המתמיה הנשאר מימי הבינים עד היום הזה, חזיון הנקרא בימים הראשונים ונם היום אצל המאמינים בהבלי השוא: בניסת הישד או ביאת רוח רעה בנוף האדם, זהו נם פירוש חזונות הספיריטיזמוס אשר שם המסאי מתלבש בתכונת אנשים מתים או מקבל אפיים של רוחות יחידים, זה נם פתרון של סיד זמנינו סוד המוזבים דם מכפות ידיהם ורנליהם.

ובאמן כזה מסבירים החוקרים הפרטסטנטים החדישים נם את־חזיון הנבואה. לחזק את־ששתם הם מביאים ראיה ששם, בהצלחת רוח הנבואה על שמואל, הדבר ננמר על ידי הרישמים השירי, ע"י קול התפס הכנורות הנבלים והחלילים, ע"י הזמר והמהול שאין זה כי אם הכנת האדם הלקוי בחלי־הנפש לקבלת הרוח האחרת, רוח הנבואה, ונם מסתיעים מאלישע הנביא שכתוב בו: „ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ד'". אבל זאת אינה ראיה כי הזמר והשיר אין תכליתם להביא את הרוח האחרת את trance, כמו שאומרים בלע"ז, על הנביא, אבל הם רק לתת לויה נגונית לנאומים הפיוטים, בדברי הימים א' כ"ה א' נקראים שמות מקהלות השיר המשרתים ומשוררים בבית המקדש והם בני אסף, הימן, ידותון ובני ועליהם נאמר שם שהם נבאים בכנורות בנבלים ובמצלתים ונאמר על ידותון שהוא נבא על הודות והלל לד', מזאת נראה בבירור שמובן המלה נבא בראשונה היה לנגן על כלי שיר ולומר תודות של הימנן לד' בלויית כלי השיר. ענין הנבואה היה בראשונה הרצאת שירים ונאומים בלויית הזמר, להקות

הנביאים הראשונים, בני הנביאים, היו פיטנים, כותבי מזמורים, וגם דרשנים שאצלם החזון השיר עם הנאום, כח הדבור יופי הזמר. וסיכת הדבר הזה היתה שצורת השירה העברית בימיהם היתה צורה פראותית, צורת שירה חפשית והצורה הזאת היתה ראויה ומסוגלת שיתפתח ממנה בימים הבאים אחרי שהפשיטו ממנה כל דבר מיותר — הנאום הנביאי שהיה רק דבור בלי הוספת שיר או נגן ואשר תבליטו היתה לא לענג האזן בנעימות השיר כי אם התוכן המיסרי בלבד.

הראיה השנית לחזק הסברה הזאת נקשרה אל בלעם בן־בעור של אומות עובדי אלילים ואל יחזקאל הנביא הגדול בבבל המכונה אצל מבקרי המקרא הנביא הסופר. הנביאים האלה נראים לנו כמו באיזה מצב חולים נכפים, בלעג שתום העין יחזה מחזה שדי נופל ונלוי עינים יחזקאל ישכב דומם ימים וחדשים. אבל גם זאת אינה ראיה, כי בלעם היה נביא עכו"ם אשר אצלם היה דבר רגיל להבין את־האומם באופן מסתורי, באיזה דבר ממעל לשבע ולפי הרוב בחיל ורעדה וקרירות הגוף מלאכותית דומה למיתה, בשרנס קָאטָאלֶפְּסִי כאשר יאמר היום. ומעשה יחזקאל אם גם נניח ששכיבתו על צדו האחד היתה מחלת נכפה (זאת לפי סברתנו אינה אמת) אין זו ראיה שזה רק מעשה יהודי ואין לנו רשות להביא ראיה מן הפרט על הכלל, ממעשה נביא אחד לכל הנביאים. מספר הנביאים הנקראים בשם בכתבי הקדש כמו עשרים וחמשה ואם היה בהם אחד חלה העצבים זאת אינה יכולה לשנות את־האמת שרובם הגדול היו בריאי נפש ובריאי הגוף. ואין דרך מדעית להביא ראיה מן הפרט על הכלל, וגם המעשה הזה אינו מסגל להוות ראיה כי זה מעשה סימבולי ואינו מורה מעולם שיחזקאל היה אלם או חולה. לא ולא, אבל הוא עשה כך ברצון להעסיק ולענין את לבב שומעיו לנאומיו ולדבריו. מזר מעט המעשה הסימבולי הזה אבל אין לנו לשכח שהוא חי בבבל ושם היה המון יהודים ואובות והם השפיעו על צורת מעשיו הסימבולים. ואני חושב להחק, כי ספר יחזקאל מעיד שהוא היה איש בריא בנפש, חזק ברצונו, בעל תבונה עורמית, חדי חיי רוח טבעיים מחשבותיו בהירות וגלויות, רק מעשה המעיל אשר היא מלבישו, הוא לבד סודי, והנביא משתמש בה רק כצורה פיוטית או נאומית.

ולפי זאת נוכל לקום ששיטת Hölscher בגויה על יסודות נרקבים ורעועים. אלה הַפְּסִיכּוֹלוֹגִים אינם יודעים בכמה וכמה פנים דעתם דומה לסברת השטרנים הקתולים בעלי הכמת הנסתר שהם מפרשים הנבואה בענין העומד למעלה מן הטבע ולמעלה מן האדם. לפי דבריהם הנבואה קשר מסתרי בין הנביא ובין האלהים, השראת הרוח בדרך בלתי מובן על נפש הנביא, הוזק רצון אחר בנפש וברצון הנביא. יש צורות ומדרגות משונות להאצלה כזאת. יש הצלחת הרוח בדרך השמע ויש השראת שכינת על לנפש הנביא בדרך הראיה, ויש שמיעת דברים סִפְּקְטִיִּים עיי הדבור, ואפשר שיבא החזון בשני דרכים: בהקיץ או בחלום. ויש התפעלות "enthusiasmus" בלעיז, אשר ענינו שרוח האלהים תכנס אל תוך הנביא, ויש "extasis" אשר נפש הנביא העופף ממקומה ותפרח למעלה אל האלהים ושם מתאחדת עמו: אלה מישני חכמות הנסתר והם נמצאים לפי דעתם לא רק אצל הנביא אלא גם בחיי קדוש וקדושות הקתולים ותוארם דומה בכל אפן למצבים עצביים שנקראו בחכמת הרפואה בשמותם כמו שמיעות או מראות הסונסתיה: hallucinaciones, או חזיונות visiones, טרם היסטרי,

תרדימת החיפנטיה, חליפת אפי שנוי תכונה, מצב עצבי של הנפש.

טעות של שתי שיטות האלה: שיטה השכלתנית ושיטה המסתורית, כי הם רואים את־החזיונות הצדדיים כמי יסודיים. אלה החזיונות המסתוריים אינם הכי חשובים בנביא, כמו כן אין דבר חשוב בלבד שהנביא מניד העתודות או שהוא עושה נסים, כי הדבר החשוב הוא תוכן הנבואה. אין דברים כאלה מתארים את־הנביא, כי אם תורתו מתארת אותו, אל נביט אל הצורה החצונית כי אל זה ותוכן דבריהם. ושאין אמת בתפיסה הנזכרה לעיל ישאין שום קשר בין הנביא ובין מלאכת החן זאת חוברה לנו בחברה בזוגה מאוחרת התורה האומרת: „לא תלמד לעשות כתועבות הגוים לא ימצא בך קסם קסמים ומעונן ומנחש ומכשף וחבר חבר וישאל אב או ידעוני ודרש אל המתים". ונאמר „תמים תהיה עם ד' אלהיך". התמימות הזאת מרחיקה את־האדם מלהאמין בדברים כאלה. ונוד הסכלות הזאת כונת הכתוב: ובמקום אלה „נביא אקים להם מקרב אחיהם . . . ונתתי דברי בפיו ודבר עליהם את־כל אשר אצונו". ולפי זה נראה שהנביא הוא המליץ בין האלהים ובין ישראל, אמצעי להניד רצון עליון לעם, ויראה לדבר מעשה אחד, משה היה כבד פה ועיל שפה ולפי זה לא קבל שלוחות מאלהים אל פיהו, והקביזה נותן שלוחותו לאהרן וכן באמרו למשה: „ואהרן אחיך יהיה נביאך", זאת אומרת המליץ ביני ובין פרעה. הנביא הוא מליץ אלהים, מנד דצונו לאדם. וכך נבין מדוע נקרא גם אברהם נביא, שהוא הראשון שהפיץ ידיעת הצורא ואת־שם ד' בין אומות העולם.

ולכן הנביא בודאי איש אתר אבל לא במובן סודי וגם לא במובן פְּסִיכּוֹטִי רק באופן שהוא איש בעל שכל מזוכך וזוהי מעולה במדרגת המיומת מיסרית. איש אשר לבו מלאה אהבת הצדק האמת והחסד ופיו יביע דעת אלהים.

החכם Auerbach, סופר ג־מני ידען במדע המקרא הוציא לאור ספר מענין מאוד וכו מתעסק בבעיה הזאת. שם ספרו „Die Prophetie" הוא נשען על עיוני הפסיכאנליזים החדישה, לחוד על המושג שיצר Freud מושג הבלתי ידוע, מושג השמון תחת התכוה העצמית, או תכוה המדמדמת, (Unterbewusstsein). לפי ההנחה הזאת שתי שכבות יש בנפש האדם (זאת מחשבה עתיקה בהיסטוריה של הפילוסופיה). שכבה האחת שכבת התכוה הברורה הגלויה המשתנה בכל רגע וזמן כי תמיד יבאו רעיונות חדשים ומחשבות אחרות לתוך זוג התכוה, והשנית שכבת התכוה המדמדמת ששם נאספים ונקבצים הרעיונות הנשכחים, הצורות הנעלמות רק ההזדמנות חסרה להם להביא אותם אל חצר הידיעה בצורותם כמו: זכרונות, מחשבות, רעיונות. לפעמים יבאבעו פתאום אלה הרעיונות הנשכחים מעמק הנפש ואין האדם יודע מאין באו, כמו זר נחשבו לו, כאלו באו מן החוץ ממקום אחר, במצב המאני הדבה פעמים יקרה שהמטאים אומרים דברים חזקים משכלם ומאפן עיונם ולפי ראית הרגע הם כאלו הוה זרה מדבקת בהם. כאשר נראה ונשמע האכרה מביעה דברים מסופרים העתיקים בלשון יוני וזימו והכובסת כותבת מלות עבריות בלי יכולת לקרא אותן — כל אלו כמו נסים בעינינו ואנם כי אם גלוי העולם המדמדמת בנפש: זכרון ישן אבד בערפלי הבלתי ידוע — כתובת של בית תפלה קטן שראתי המסא העתיד פעם אחת או קטכזמה אחת שבה נכתבו המלות „אלי אלי למה שבקתני" גם באותיות עבריות

ואחרי כן ברתיחת עצבים במצב חרגום, על מדרגה חכי גבוהה של התנשאות הנפש פתאום נגלה אליו כאיזה סוד, כמין מטעי החדות, כאיזה גלוי רוח אחרת באור החכמה הברורה.

ולפי ששת Auerbach כך חדבר גם עם הנביא. כבר במעי אמו ירש האדם סגולות נפשיות שמתגלים בומנים הבאים, בימי חיל ורעדה בתוך מאורעות מבהילים, בעת הפחד והחרדה, בעת ש־שי האדם תוקפים אותו ומתחזקים עליו וכן חדבר בנוגע לזכרונות ימי הילדות הנצברים תחת סף הכרתו של הילד, שהם תלמוד האב ותורתו על ענין האלהים וחמוסר וסדר העולם. ובאשר יבאו עתים הנוראים, עתות הצרה, שוד ושבר על עם ישראל או יצעק לב הנביא צעקה גדולה ומרה, לבו יסלא מרוחות על מצב עמו ובשעת הפלצות הקיצונות הזאת ברעדת ויאת עתידות הלאום יבקעו פצעי לב הנביא ונקרע סגור הנפש המדמדמת ואז כמו דם יקר, דם שופע, משתפך ממנו הדעוך, הדבוק, חצדק, והנביא עומד שם כנגד גלוי לבו וחישב: וכי ממני מקרבי ובלויתי יצאה האמת המיוקה, העיות הרמה הזאת? וכי אני מקורה? אי אפשר זאת, שאין אני זוכר אלה הדברים, כך לא הגיתי ולא דברתי מעודי, הצורה הגבוהה האמונה החזקה המראה הנורא הזה אינו שלי; זאת צווי ודבור האלהים!

כך סברת Auerbach, עין יפה בצבע האמת, שיוכל כל אדם לקבל, איש דתי כמו בן בלי דת. ומפני זה גם סברה מעולה שמקרבת ענין הנבואה גם לאלה שהם רחוקים מרוח הנבואה. אבל אינה מתישבת לדעת היהדות. כי היהדות רואה בנביא לא רק את־האדם, אבל האדם התמים. ולפי סברת הכמיני דל יש באדם יכולת לעלות מעלות מעלות למדרגת תשמות המוסרית, למדרגת הנבואה. כשם שמוכא בשם ר' פנחס בן יאיר: «תורה מביאה לידי זהירות זהירות לידי זריזות זריזות לידי נקיות נקיות לידי פרישות ופרישות מביאה לידי טהרה טהרה לידי ענוה וענוה לידי יראת החטא ויראת החטא מביאה לידי רוח הקודש, רוח הקי השרויה על־הנביא וכך נאמר בפיקי אבות בשם ר' יהושע בן לוי «מי שעוסק בתורה הרי זה מתעלה שנאמר וממתנה נחליאל וממחליאל במות' ריל ממתנת התורה למדינה שהם תהיה הדת האלהית כמו נחלת האדם ומשם לבמות למדינה עילאה של התמשות. וכך סוברים הפילוסופים היהודים רק בשוחם שונות ואין הבדל בין אם נאמר עם האפלטונים החדשים שרוח נבואה אינה כי אם שפע אלהים על שכל אדם נבון תמים וכין אם נאמר עם הרמבים שזה גלוי השכל בפועל של האדם המתקדם ביותר לתכלית תמשות מן האנושי — בכל אופן נראו הנביאים כאנשים בהמדרגה הרמה של ההתקדמות המוסרית והקשר ביניהם וכין האלהים קשר אינטלקטואלי, קשר שכלי, קשר הבנת אלהים והבנת צווי ורצונו.

וכך נכין שהם מדברים בדרך סימבלי על הקשר הזה, שהם מאמינים באמונה שלימה שרעיונותיהם ומחשבותיהם הם מן האלהים אבל לא מפני שאלה המחשבות זרות ואינן ידועות אצלם כי אם להפך בעבור שיש במחשבותיהם קרבת עניני האלהות הם כמי מים חיים הנשאבים ממקור האלהות מבאר מים חיים. ומעתה מאד איך נדמה סברה זאת לסברת הפילוסוף William James שגם Bergson הלך בעקבותיו, הוא אומר שהאלהים מדבר עם האדם על דרך בלתי ידוע וכך יגלה הוא לנביאים. הגלוים הנובעים מעמק נפש הנביא הם אינם וכחונות

עולים מעמקן הנפש המדמדמת כי אם דברי העליון, והשטה הזאת היא הקרובה לסברת היהדות מכל השטות, ומפני שכך הרגשת הנביא ואמונתו הוא גם מרגיש בעין הכרה המביאו לידי נבואה, בלבו בועדת איש הצדק והוא צריך להנבא: «פתחתי ד' ואפת הזקתני ותוכל לי' — כך צועק הנביא — וגם רצונו למאן ואינו יכול: «ואמרתי לא אזכירנו ולא אדבר עוד בשמו והיה בלבי כאש בוערת עצור בעצמותי ונלאתי כלכל לא אוכלי. הצדק מרתיח לב הנביא והחום הפנימי מכריחו לדבר, להגיד לעמו פשעם ולבית יעקב חטאתם, לספר גבורות השם וגדולתו ואת מיסר החזדות הנשגב, ומפני זה הנביא הוא עבד ד', עבד שאין לו רצון אחר כי אם לעבוד את־קונו בלב שלם: «אלהים פתח לי אזן — כך אמר ישעיה — לשמוע כלמודים ואנכי לא מריתי אחור לא נסוגותי . . . והוא מתנבא בלי חרדה ובלי יראה, בלי רעדה ואינו מתירא מהחמון המתרעם אבל עושה שלחותו בלב שלם ובנפש חפצה, וגם אם אורח חיין הוא נתיב מסוע בקוץ וחרדה, אורח המרורים ועצב, ואף על פי שדוא מילל ומקונן בלב מר: «אי לי אמי כי ילידתני איש ריב ומדון — בכל זאת הוא איש מאושר כי שם ד' נקרא עליו ושמחת לבו בתורת אלהיו.

כתבי יד שבספריית בית המדרש לרבנים בבודפשט

מאת

ד"ר ד' ש' לאוויגר

עד הנה עוד לא הופיעה רשימה על כתבי היד שבבית המדרש לרבנים בבודפשט. לא לבד תוכנם אלא גם מספרם לא היה ידוע להקרים, למשל לפי ה־Jewish Encicl. ערך Manuscripts כרך שמיני עמוד 315 (שנמנו שם כתבי היד שבארצות שונות) היו לבית מדרשנו שנים עשר כתבי יד, ובאמת גם בעת הופעת הערך הנ"ל (1904) היה מספרם כבר יותר גדול משנים עשר. מאז רכשה הנהלת הספריה עוד כ"י רבים[1] ועתה יש בידינו שלש מאות ארבעים וחמשה. נוסף לזה יש ברשותנו אוסף המכתבים של המנוח פרופ' ד"ר ב' ז' באכר ז"ל המכיל בששת אלפים מכתבים מגדולי המדע בארצנו ובכל הפזורות הרבה. אינו יודע אם יתאפשר לי בקרוב לפרסם את הרשימה השלמה של כל כה"י, בכל אופן לפרקים ולעתים מזומנות אשתדל להוציא לאור חלקים ממנה כדי לצאת ידי חובתי שקבלתי על עצמי לכל הפחות במדה האפשרית. בין כה"י שאדבר עליהם במאמר הזה ישנם אחדים שהיו כבר לפני עיני החוקרים ובינתיים נעלמו, ולרובם יש שיכות מה לרמב"ם ז"ל.

א.

I.

דרושים ושו"ת לר' משה ן' חביב.

כ"י מספר 307. נייר עב. 15 : 22 צ"מ. 355 דף (288 דף דרושים, 67 דף שו"ת) 30-29 שורות בעמוד. כתוב בקורסיבה ספרדית. מהמאה הי"ח. הדף הראשון מקולקל וחסר למעלה. מקולקלים כמו כן מחמת הרטיבות והעש הדף קצ"ט ודף ר'.

[1] עיין מאמרי Recherches sur l'oevre apologétique d'Abraham Farissol [הערה 15. R. E. J. V. (CV.) 25] ומה שכתבתי בהצופה שנה י"ב עמוד 278 הערה 11, ושם שנה י"ג עמוד 186 ; וע"ע מאמרו של המנוח פרופ' ד"ר מרדכי קליין Magyar Zsidó Szemle כ XXXIV. (1917) עמוד 195.

[2] עיין מאמרי Lettres of Moses Gaster to Wilhelm Bacher (Gaster Anniversary Volume, London 1936. 386) ; וע"ע מאמרי בדין והשבון של בית מדרשנו משנת הלימודים 1934/35 עמוד 25-27.

המחבר הוה ראש בית דין בירושלים בסוף המאה הי"ח, עד עכשיו נדפסו ממנו הספרים : נם פשוט, עזרת נשים, שמות בארץ (יום תרועה, תוספת יום הכפורים, כפות תמרים) ותשובות אחדות בקובצים שונים של מחברים אחרים. נם ספר "עין הדעת" מיוחס לו.[3] חוץ מספריו הנזכרים היה בידי הר' חיד"א ז"ל בכ"י "ספר תשובותיו ומעיר "שעיקר תשובותיו נשבעו בים"[4] ומוסיף עוד שר"אה נם "דרשותיו בכ"י". אולם בעל הערך "משה ן' חביב" בה—Encic'. Jud. כרך התישי עמוד 135, יסר פרושקין (תולדות חכמי ירושלים ח"ב עמוד 89-90) אינם מזכירים שבשנת תרס"ז נדפס כבר ח"א מרתשובותיו של הר' משה ן' חביב בשם "קול גדול" (עי' עליו בקרתו של נרינהוט ZiHB שנה י"ג עמוד 36-37 וספרו של פרום בועז הכהן "קונטרס התשובות" סימן 1063). על שער הספר "קול גדול" הנזכר מעיד המוציא לאור שדודים לו חמשה קובצים של שו"ת החבר הנמצאים בכ"י. אחד מהם הנדפס על ידו בשם "קול גדול", והאחר מהם הגיע לידי החכם ר' אברהם ביק ז"ל בפרסבורג אשר קנה אותו בבואו לארץ, (ע"ע רשימתי[5] של ר' אברהם ביק דף ג' סימן ו/ ומכנו בא לספריית בית מדרשנו.

הכ"י שלפנינו מתחלק לשני חלקים. החלק הא' מדף א' עד דף רפ"ה מכיל דרשות על כל התורה, והחלק השני מדף א' עד דף ס"ו ע"ב כולל "שאלות ותשובות"[6] מהר"מ ן' חביב ז"ל ומדף ס"ו ע"ב עד דף ס"ז ע"ב שתי שו"ת מבן בתו, הר' יעקב כולי ז"ל.[7] בכ"י נמצאות נ"ב הערות אחדות מאת ר' יהודה ור' יצחק שהיו נ"כ ממשפחתו.[8] החלק השני של הכ"י — מלבד שתי השו"ת האחרונות — הוא בלי ספק מעשה ידי הר"מ ן' חביב, כי כמעט בסוף כל תשיבה הרשום שמו : "משה ן' חביב". בנוגע לחלק הראשון אין לנו סימנים מובהקים כאלה, כי הדף הראשון מקולקל ואי אפשר לקבוע ממנו לא את שם הספר ולא שם מחברו. סיומו של הספר נ"כ אינו מצדיר לנו בלום בנוגע לזה. בכל זאת נוכל להוכיח בשתי דרכים, כי נם את הדרשות כתב הר"מ ן' חביב.

א) בראש הרבה מדרשותיו נרשם נם הזמן, מתי נאמרה והשם, על מי נאמרה הדרשה. הזמן מתאים נכון לתקופת ימי חייו, ונם את השמות הנזכרים נוכל על־פי רוב לזהות עם שמות מכיריו, מיודעיו וקרוביו של המחבר. מבחינה זאת חשובים ביחוד שני מקומות הנמצאים בדף ר"ה ע"ב ודף ר"ט ע"א. הראשון הוא : "להספד הצדקת אשת מורי הרב חמי תנצב"ה" (דף ר"ה ע"ב) ובאותה הדרשה בדף הסמוך (ר"ט ע"א) : "כי יש לה זכות מתת דרכים שחולקת חלק בחלק בזכות תת דרכים אשר הרבי מורי הרב כמה"ר יעקב האניז נר"ו וידוע כי הר' יעקב האניז הזה נישו וחמיו השני של

[3] עיין פריעדבערג, בית עקד הספרים 31/701.

[4] עיין ספר "שם הגדולים" להחיד"א ערך מהר"ם ן' חביב.

[5] "רשימת הספרים הנמצאים אתי עתיקים וחדשים, אברהם ביק, פה פרעסבורג בשנת תרנ"ז לפ"ק," הרשימה מכולה 112 דפים, ונרשמו בה 23 כ"י, 2111 ספרים נדפסים.

[6] ע"ע ישישכר יואל, רשימת כתבי היד העבריים הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסטאי בירושלים, ירושלים תרצ"ה, מספר 232.

[7] עיין שם מספר 115.

[8] ישנן בכ"י הערות אחדות החתומות בשם יהודא נגאר סי"ט (דרשות דף ס"ח ע"ב ודף קמ"ו ע"ב).

תרי"ם ן' חביב.[9] השני נמצא בדף ר"ש ע"א: "להספר אשת חרב חמי כמהרי"ח נר"ו (ר"ח = רבי עקב האניז). וא"כ הרי שני המקומות הנזכרים מוכיחים ומעידים שהרי"ם ן' חביב הוא מחבר הדרשות.

ב) בחלק השו"ת נרמז שתי פעמים על הדרשות. 1) בדף כ"ו ע"ב בסוף תשובה מ': "ועיין בס' הדרושים פ' תצוה דרוש א' ועשו בגדי קדש לאהרן אחיך באורך". ובשני המקומות האלה כלומר בתשובה מ' ובדרוש א' לפ' תצוה נישא ונותן המחבר על אותו הענין. זה מראה בבירור כי מחבר אחד לשניהם. 2) בדף נ"א ע"ב על הגליון יש הערה, בכ"א מר' יצחק שוכרנוהו: "עיין מ"ש המחבר ז"ל בדרשותיו לפ' וישלח דרוש ב'" ובסוף דרוש ב' לפ' וישלח נמצאת הערה: "עי' בשו"ת המחבר שאלה ע"ז". (זו שבדף נ"א ע"ב).

אתן פה את הכתובות המעניינות מן הדרשות ואח"כ את מפתח השאלות ותשובות.

דף י"א ע"ב דרוש ג' לפ' נח ישמות למעלה פינסי יש' ולהספר החכם הר"ח פרימו.
" י"ד " " א' " וי"א להספר הרבנית אל' הרב כמהר"י בנבנשתי. ז"ל.
" מ"ה " " " " יישב שרירשתי בתשלום שנת הרבנית הזקנה שרה תנצב"ה אם הרב מורי חמי זלה"ה.
" צ"ב " " ד' " בשלה לפטורת הרבנית שרה תנצב"ה אמו של הרב מו"ח נרו.
" צ"ו ע"א " א' " משפטים שבת שקלים ש' התל.
" ק"ב ע"ב " ב " " ש' התל"א.
" ק"ה ע"א " ג' " " להספר הגבן כהר"ר יאודה בר יוסף נ"ע.
" ק"ט ע"ב " ב' " תרומה להספר הח' הגע' הר"ש טאליט.
" ק"כ ע"ב " א' " ויקהל ופקודי והוא פ' פרה ש' התל.
" ק"כ "ט " ב' " פקודי והוא שבת שקלים ש' התכ"ט.
" קמ"ב " " ב' " ויקרא הספר לחודי הגביר הר' י"ט נוטא ז"ל ודודתי הרבנית. שרה ז"ל.
" קמ"ו ע"א " ג' " ויקרא להספר דודתי.
" קנ"ג " " ג' " תוריע על הספר תשלום השנה של הח' הש' הדין המצוין כמהר"י בנימין זלה"ה.
" קנ"ו ע"ב " ב' " תוריע להספר החכם השלם החסיד ועטו מהר"י מולכו ז"ל.
" " ק"ע " " א' " אחרי מות דרוש להספר החכם השלם המקובל כמהר"ר יעקב חיים צמח ז"ל.
" קע"ד ע"א " ב' " אחרי מות לשבת הגדול שנת התכ"ט.
" קע"ז " " ג' " " להספר דודי הרב הדין נוטא ז"ל.
" קפ"ט ע"ב " ב' " אמור לחג הסוכות ש' התל"ב.
" רל"ב ע"א דרוש לפ' פינחס תשלום שנת הגביר דודי כמהרי"ט נוטא ז"ל והספר נסו הגביר הרי"ט ן' פולקאר נ"ע.
" רמ"ו ע"ב " " מסעי להספר הרב הגדול במהר"ר אור שרגא זלה"ה.
" רס"ד ע"א דרוש ב' לפ' נצבים לתשלום השנה של האשה החשובה מ' איסטרוגא תנצב"ה.

[9] עיין פרומקן, תולדות חכמי ירושלים ח"ב 89-91.

מפתח של השו"ת השייכות להרמב"ם ח"א

מאת

ר' משה ן' חביב ז"ל

שאלה א' הרמב"ם ח' ת"ת פ"ו דין א' למה פסק כרבי הגלולי ואם הוכרח משום איסי ן' יאודה וכו'.

שאלה ב' לעיין מ"ש הרמב"ם פסו"ו מה' ע"ז הנוטע אילן וכו' מה שהקשה עליו הכ"מ והראב"ד ז"ל. ושכמ"ה.

שאלה ג' הרמב"ם פ"ו מה' ע"ז דין ח"י. דין המדחין דק' דבמשנה הזכירו ג' טעמים והרמב"ם זכר ב' וכו'.

שאלה ד' הרמב"ם ה' תפילין פ"ב דין ב' כתב דס"ת דחסר אות א' פסול. צ"ע לתרץ בימרת רשב"ץ בחניוקן ס"ת שחסר יהועה א' אין קורין בו וכו'.

שאלה ה' לעיין מ"ש הרמב"ם פ"ד דתפלין דין ט"ו מה שהקשה עליו מרן הכ"מ והראב"ד ז"ל. ושכמ"ה.

שאלה ו' לעיין מ"ש הרמב"ם ה' מ"לה פ"ב דין ח' מקום שדרכן לרחוץ מה שהקש' שם מרן הכ"מ דלמה פסק כרבא אחר שהוא עצמו חש להחמיר וכו'.

שאלה ז' לתרץ מה שהקשה הרמ"ך על מ"ש הרמב"ם פ"ג דשבת דין ח"י מדין עבר ושיהה ושכמ"ה.

שאלה ח' לעיין מ"ש הרמב"ם פ"ד מה' שבת דין ט' מה שהשיג עליו הראב"ד ושכמ"ה.

שאלה ט' לעיין מ"ש הרמב"ם פכ"ה מה' שבת דין כ"ד מה שהקשה הז"ה והכ"מ בשם המור דאיכא בזה כמה תיובי ושכמ"ה.

שאלה י' לעיין מ"ש הרמב"ם ז"ל פכ"ו מה' שבת דין י"א מה שהקשה הז"ה ומרן ז"ל ושכמ"ה.

שאלה י"א בהרמב"ם פ"ח דה' חמץ פסק דאין בדכת חזבה פושר את ברכת הפסח וכו' והיינו כר"ע וכפ"ב מה' פסולי המוקדשין פסק כרי"ש וכו'.

שאלה י"ב לעיין ולבדר מ"ש הראב"ד פ"ב דשקלים שפת יתר הוא ואין דרך המשנה כן ושכמ"ה.

שאלה י"ג במ"ש הרמב"ם פ"ג דשקלים דין י"ב שנר' שהשנת הראב"ד כדין ומרן ז"ל לא כתב כלום וכו'.

שאלה י"ד במ"ש הרמב"ם פ"ד דשקלים מת כ"ג ולא מינו אחר תחתיו מקריבין את החביתין מתרומת הלשכה מה שהקשה שם מרן הכ"מ דפסק כרי"ש ובה' תמידין פ"ג פסק כר' יהודא והוא תימא ותירוצו דחוק ושכמ"ה.

שאלה ט"ו לעיין מ"ש הרמב"ם פ"ד דקדושי החודש דין י"ד מ"ש שם הרי אלו מקדשין את החדש משמע אפי' לכתחלה וכו'.

שאלה י"ו לעיין מ"ש הרמב"ם ה' ציצית דין ח' טלית ארוכה וכו' לעיין הדין הלז ובפרט בסוף דינא מ"ש הותה כולה תכלת מ"ש מרן ז"ל כי דבריו אינם מספיקים ושכמ"ה.

שאלה י"ז לעיין מ"ש מרן הכ"מ פ"ב מה' מילה במ"ש הרמב"ם הכותי

לא ימול ואם מל אינ לחזור למול שדבריו אינם נראים בפשט השמועה וכו'.

שאלה ח"י ח' שבת פ"ב דף כ"ב ד"ה המהלך וכו' השנת הראב"ד מה הוא ודברי הי"ה אינם מספיקים ושכמ"ה.

שאלה י"ט לברר סברת הר"ח והרמב"ם בהא דמגילה מצוה בעשרה אי לעיכוב או למצוה ודברי הראב"ד ז"ל עלו ומ"ש הי"ה ז"ל מה דעתו ושכמ"ה.

שאלה כ' לעיין מ"ש הרמב"ם ה' סוטה פ"ג דין ט' מה שהקשה מרן ז"ל בעיא דלא איפשיטא ואינו יודע למה פסק לקולא וכו'.

שאלה כ"א כתב הרמב"ם ז"ל פ"ב מה' איסורי ביאה אבל יש' הבא על הבוהות וכו' ואפי' הי"ה קטן בן ט' שנים ויום א' כיון שבא על הבוהות בזדון הי' נהרגת מפני שבא ליש' תקלה על ידה וכו'.

שאלה כ"ב על פסוק לא תבשל גדי לברר דברי הרמב"ם בכריתות על משנת יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ב' חטאות ואשם א' וכו'.

שאלה כ"ג לעיין מ"ש הרמב"ם פ"א מה' מ"א דין ה' מה שהקשה שם הי"ה ז"ל דהאיך מנה התאי בכלל חיה וכתב דשור הבר מין בהמה הוא ושכמ"ה.

שאלה כ"ד ה' מ"א פ"י דין י"א מ"ש מרן ז"ל ועדיין יש לדקדק ויישב דבחי"ל אפי' ודאי ערלה שרי וכו'.

שאלה כ"ה לעיין מ"ש הרמב"ם פ"ג מה' נדרים דין ב' מ"ש שראב והבעל עוקר הנדר מעיקרו וזה הוסף סוגיות הגמ' דבעל מינו ניזו וכן מ"ש בדין מ"ו יע"ש ושכמ"ה.

שאלה כ"ו לעיין בה' נזירות פ"ב דין הפר לעבדו יצא לחירות השנת הראב"ד גם שם מחלוקת ר"מ ור' יוסי שהרב כתב שנרסת הרמב"ם בהפך ובפי' במשנה לא משמע הכי ושכמ"ה.

שאלה ז"ך לעיין מ"ש הרמב"ם פ"ד דערכין דין כ"ב ומה שהשיג עליו הראב"ד ממה שהקשה עליו מרן הכ"מ ז"ל ושכמ"ה.

שאלה כ"ח פ"ק דכלאים דין ד'. מה שנתקשה שם מרן ז"ל ואי"ת הא בפ' אלו טרפות בעי רבינא תרכיב ב' דשאים וכו'.

שאלה כ"ט לעיין מ"ש הרמב"ם פ"ג דה' תרומות דין י"ו מה יתרץ להשנת הראב"ד ולהבין מה שיתרץ מרן הכ"מ ז"ל כי דבריו סתומים ושכמ"ה.

שאלה ל' לברר דברי הרמב"ם דסתרי אהדדי ממ"ש פ"ו מה' מע"ש דין י"ט שע"מ הוא שור וכו' בכורים פ"ט דין י"א לגבי המתנות כתב שהאומר ע"מ אינו שיור וכו'.

שאלה ל"א לעיין מ"ש הרמב"ם פ"ד דמעשר ב' דין י"ד מ"ש שהוה עומד בטבריא וכו' מה שהשיג הראב"ד דדינו של הרמב"ם הוא היפך גמ' שלנו ושכמ"ה.

שאלה ל"ב הבוסר של ישראל שלא הבאיש שהוא לייבש וצריך שתהא חומצתו בו אם חייב במעשר או נימא בפי' האדמה מקרי וצריך מעשר כיון שעתה עושים ממנו למאכלות ושכמ"ה.

שאלה ל"ג לעיין מ"ש הרמב"ם ה' בכורים פ"ב דין ט' הגדל בעציון וכו' אבל מביא מן הגדל בגג ובחרבה ע"ש. השנת הראב"ד וק' מובא מאי דעתיה דהראב"ד כיון דבדין ב' פסק בפי' כרי' וכו'.

שאלה ל"ד בחולין פ' הזורע דף קל"ג ובהרמב"ם ה' בכורים פ"ט דין

י"ד מה שהקשה השור להרמב"ם הביאו מרן ז"ל בב"י שם במ"ש צריך שורשים והוריץ מרן לא בחר דלשון עמהם משמע לכרן ולזכרי שהוכר וכו'.

שאלה ל"ה פ"ד דה' שמשה ויכל דין ב"ה שהקשה מרן הב"מ ז"ל ושכמ"ה.

שאלה ל"ו הרמב"ם פ"ב מה' שמיטה כתב שבתי ערי חומה אינה נגאלת בקריבים והראים ז"ל בפ' ובכל ארץ אחוזתכם הקשה דבנמ' אפקו לה בקשיא האי סברא וכו'.

שאלה ל"ז לעיין מ"ש הרמב"ם פ"ב מה' שמיטה דין ט"ו ויו בענין החומה אעפ"י שאין לה עכשיו דבנמ' משמע דהיינו בזמ"ד קדושה ראשונה קדושה לשעתה וקדושה לעיל וכו'.

שאלה ל"ח ה' כלי מקדש פ"א דין י' חולק הרמב"ם בין נותן לסך ובנראה שנם הראב"ד מודה לו רק חולק חלוק אחר ואני בעני נ"ל שכוון שפי' אשר יתן וכו'.

שאלה ל"ט לעיין ולתרץ מה שהקשה מרן הב"מ במ"ש הרמב"ם פ"ג מה' כלי מקדש דין ז' גם במה שהקשה מרן שם בדין ט' ושכמ"ה.

שאלה מ' הרמב"ם פ"ה מה' כלי מקדש דין י"א ויב ענין בגדי כהונה לברר סברת הרמב"ם והראב"ד עפ"י ההלכה ושכמ"ה.

שאלה מ"א לברר ס' הרמב"ם פ' מה' כלי מקדש דין ט' ולהבין מה שהשיגו הראב"ד ז"ל ושכמ"ה.

שאלה מ"ב לברר במ"ש הרמב"ם פ"ד דה' ביאת מקדש דין י"ג גירסת הרמב"ם ורש"י בענין שיעור מים שבכור ושכמ"ה.

שאלה מ"ג לעיין מ"ש הרמב"ם פ"ה מה' בית הבחירה דין ה' מ"ש עליו מרן הכ"מ גם לעיין בדין ט' השנת הראב"ד והכ"מ ושכמ"ה.

שאלה מ"ד הרמב"ם ז"ל ה' איסורי מזבח פ"א דין ז' אבל בזמן הזה אעפ"י שעובר בל"ת אינו לוקה דמהתלמוד משמע בפ' דאפי' איסורא ליכא וכו'.

שאלה מ"ה לעיין מ"ש הרמב"ם ז"ל פ"א מאיסורי מזבח דין ז' מה שהקשה עליו בל"מ ז"ל ושכמ"ה.

שאלה מ"ו לעיין מ"ש הרמב"ם פ"ו ממעשה הקרבנות דין ב' וז"ל נדר עולה מן הכבשים או מן האלים והביא פלגם הז' ספק אם יצא ידי נדרו או לא וכו'.

שאלה מ"ז לעיין מ"ש הרמב"ם והראב"ד פ"ז מה' מעשה הקרבנות דין ט' ושכמ"ה.

שאלה מ"ח כתב הרמב"ם פ"ה ממעשה הקרבנות וז"ל נגב וקדיש וכו' לתרץ קושי' מרן ז"ל ושכמ"ה.

שאלה מ"ט במ"ש הרמב"ם בפ"ה מה' תמידין ומוספין דכתג השבועות מקריבין מוסף הקרבנות האמורות בחומש הפקודים וחם מוסף היום ועוד מביאין הקרבנות האמורות בחומש ויקרא וכו'.

שאלה נ' לעיין מ"ש הרמב"ן ה' תמידין דהדלקת נרות בשחרית לכתחלה בזר הוא דבר תמוה ושיחוה ההטבה נדולה מההדלקה ומאי חילוי דהטבה ומניל מהתלמוד ושכמ"ה.

שאלה נ"א בסוף ה' עבודת יהיך כתב מת א' מהם וכו' פסק דהב' מן השנים יזעה עד שיפול בו מים ובה' קים פיד פסק דקריב אינה מהם שורצה. ותירוצי מהרי קורקוס הרב ליש דהאם.

שאלה ב"ן במיש הרמב"ם ה' קרבן פסח פיד דין ב' והרוצה להחמיר על עצמו הרי משובח ויביא פסח ב' לחשיב השנת הראביד וכו'.

שאלה נ"ן ה' קים פיט דין ז' המאכיל לנכרי ולגר תושב וכו' פלפל בחכמה הרב לחים וחניה הכל בציע, ולעיד יש לישב ועל דברי מרן זיל דהיכי אמרי בגמ' דתושב ושכור איתר ואימא דקרא דגר תושב אתו לחיובי למאכיל וציע ושכמ"ה.

שאלה ד"ן בגמ' פסחים דף צ"ו דפסח ב' לא בעי ביקור ד' ימים ורואה אנכי דהרמב"ם בסוף ה' קים לא הביאו ואינו גלול במיש מקרו מבעשור כי ביקור לחוד ומקרו בעשור לחוד וכו'.

שאלה נ"ה לחליץ בעד מיש הרמב"ם ה' בכורות דין י"ו כל המומין הראויים לבא בידי אדם הרועה עליהם וכו' בר"א בשחוה הרועה ישראל דאינא תרי לישני בגמ' וכו'.

שאלה נ"ו לעיין כ"ש הרמב"ם פפ"ג מה' בכורות האורג טלא הסוס מה שהקשה עליו מרן זיל אמאי לא חולק בין עבד מוה עפרתא ללא עבד ותירוצי מרן לא ישארו בעיני ושכמ"ה.

שאלה נ"ז לעיין מיש הרמב"ם ה' פרה דין נ' שחטה ע"מ לאכול מבשרה וכו' דברי מרן זיל ציע במיש ואע"ג דמסיים בה וכו' גם מיש ר' לפי שלא נאמר בה דיה ניחוה ציע עיין בתיט זיל ושכמ"ה.

שאלה נ"ח ה' פרה פיד דין ז' ח' להבין השנת הראביד זיל ומיש והם דברי ראביי ותו למה לא הביא רישא דתוספתא ניתו בידו כשהוא מזה ושכמ"ה.

שאלה נ"ט לעיין בהרמב"ם פפ"א דפרה מה שפסק בענין בפרים ובשעירים טהור בן אדם בין אוכלים וכו' שנראה שפסק כריש ושבק דברי חכמים ור"ע ודברי ריש וכו'.

שאלה ס' לעיין מיש הרמב"ם פ"ו דפרה דין י" מה שהקשה מרן הכ"מ ולתרץ בעד הרמב"ם כי דברי מרן הכ"מ בפיט דה' מקואות הם דחוקים ביותר ושכמ"ה.

שאלה ס"א ה' פרה פ"ו דין נ' המטלא באי מודיו מחלוקת הראביד והרמב"ם אי תליא מלתא בחסה דעת או במלאכה כי מן התלמוד משמע כהראביד ושכמ"ה.

שאלה ס"ב פ"י מה' פרה דין ה' ליישב דעת רבנו בפ' השמועה במיש ששקלין במשקל כי נר' פ' החוק לפי פ' מרן זיל גם בפ' השמועה הזק שאינו ניכר צריך להתבונן ושכמ"ה.

שאלה ס"ג להבין מיש הרמב"ם בפ"י דה' פרה צלוחית שפיה צר ומה שהשיג עליו הראביד ושכמ"ה.

שאלה ס"ד לעיין מיש הרמב"ם פי"א דפרה דין ד' מה שהקשו מהריו קורקוס ומיש מרן זיל. עוד שם באוב דתרומה טמאה יעויש דברי מרן ולא ידעתי למה לא למדנו באוב חולין טמא ושכמ"ה.

שאלה ס"ה לעיין מיש הרמב"ם פיד דה' פרה דין י' מה שהקשה מרן בשם ריש והרי קורקוס ותירוץ מהרי קורקוס אינו מספיק ושכמ"ה.

שאלה ס"ו אמרתי אחכמה והיא החוקה בני בדקדוק דיני פרה אדומה לעיין מיש הרמב"ם פפ"ו דה' פרה דין א' בענין הענוג דהרמב"ם סיל דמטמא בנדים רשיי בפי' התוטש סיל דאינו מטמא בנדים וקרא לכאורה מסייע לרשיי. וכו'.

שאלה ס"ז בפיט מה' טומאת צרעת דין ב' במיש שאפי' שוטה ומשתע הפך התלמוד דקאמר דמסברו ליה וסבר ודברי מרן והראיש זיל דשוטה קרי מי שאינו הכם מה דוחק נדול ויש לישב ושכמ"ה.

שאלה ס"ח לעיין מה שכתב פיא מה' משכב ומושב דין ז' נגע הוא עצמי בלובן ואודם שראה היו חייב על ביאת מקדש מה שהשיג עליו הראביד ומיש מרן בכיט ושכמ"ה.

שו"ת השייכות להרמב"ם חי"ד

שאלה ס"ט לענין מיש הרמב"ם זיל פי' מה' רוצח דין ו' מה שהביא מרן זיל ההיא קושיא דשאלו להרשב"א ומה שתירץ מרן לפום ריהטא נראה דוחק לחדש מה שלא נאמר בגמ' דבגמ' משמע דמאן דס"ל דמחיים נאפרו גם נמצא ההורג אחר ירידתה אסורה יעויש ושכמ"ה.

שאלה ע' לעיין מיש הרמב"ם פיא מה' נחלות שאינו יורש את אשתו החרשת אפי' שנתפקחה קשה דלפי מיש הזה זיל בפכ"ב מה' אישות שהטעם שאינו יורש את אשתו חרשת משום שאין לה כתובה וכו'.

שאלה ע"א לכבוד אבינו רועינו רועה ישי' לעיין דין ז' מפ"ג מה' שכירות מיש והיה יכול לו ושרפה דחוקים בעיני דבנו גם רע עלי בדין ח' רועה שנכנס וכו'.

שאלה ע"ב הרמב"ם ה' עבדים פיד דין י"ג כתב המקדש את בתו פסק דהאב מכר את בתו אחר יעוד ובפיק דקדושין דף חי' משמע שזהו דוקא למיד דמעות הראשונים לא לקדושין נותנו וכו'.

שאלה ע"ג ה' סנהדרין פיב דין א' אין מעמידין בסנהדרין אלא מיוחסין קי מרן יעויש ותירוצו אינו עילה כי בגמ' בספיק דסנהדרין על הא דאמר אם הסנהדרין הם ע' או ע"א וכו'.

שאלה ע"ד לעיין מיש הרמב"ם פיב מה' אבל דין י"ד והשנת הראביד זיל ושכמ"ה.

שאלה ע"ה שלחו מתם לברר וללבן ס' הרמב"ם פי"ו דה' אבל דין ה' אם מיש מותר לארס ולכנוס מיד היינו תוך ז' כמיש מרן זיל וכו'.

שאלה ע"ו לעיין מיש הרמב"ם פיח מה' מלכים דין ט' מיש מרן הכ"מ והניחו בצ"ע גם ק' מוכא דברים סתרי אהדדי ממיש לעיל פי"ו דין ד' ושכמ"ה.

שאלה ע"ז לעיין מה שמשמע מדברי הרמב"ם זיל פיש ממלכים דין י"ד דהדינים שנעשנו בני נח היינו להושיב דיינים דוקא וכו'.

שאלה ע"ח לעיין לשון הרמב"ם פיט מה' מלכים דין נ' בענין ברכת

ה' דבן נח חייב על הכינויים מה שהגיה מרן הכ"מ בציע שיש תירוץ נכון וכו'.

שאלה ע"ט סי' מה' מלכים דין א' רבינו משים חילוק בין שוגג דחשב סנויה והיתה א"א לשוגג דאימר מותר. ובגמ' מ' מכות דף ט' ע"א משווה להו מדאמרו ואודו לטעמייהו וכו'.

שו"ת על קצת לשונות בטור א"ח.

שאלה פ' לעיין בטור א"ח סי' שפ"א על ענין ביטול רשות שכתב שרש"י פירש שצריך שיחזיק משתחשך והיא סברא הפוכה שאדרבא יותר טוב הוא שההזקה תהיה מבע"י ושכמ"ה.

שאלה פ"א כתב הטור א"ח סי' תמ"ג מעשה שקנתה שפחה שאין ראיתו של ר"ת ראיה לפי סי' השמיעה לחתור לעצמו אעפ"י שהוא תופס את דמזו. תו ע"ש בטור סי' תל"ג אפי' אם בדקן ביום י"ד וכו' שנתקשה מרן ושאר מפרשים בפירושו ושכמ"ה.

שאלה פ"ב מ"ש הטור סי' תקנ"א ולפ"ז הא דאמר אם היה כותלו נוהה וכו' ופי' בכותל התנות וכו' דק' לכאורה דאם בכותל הוא דבר שאין בו סכנה וכו'.

(תשובה לא מצאתי חבל על דאבדין).

שאלה פ"ג טור סי' תקנ"ג מה שהביא שם שתמה על הרמב"ן ודבר תימה הוא וכי' דמה זו תמיהא כיון דת"ק ס"ל הכי ופשט דברי ת"ק הם דברי הרמב"ן וכו'.

שאלה פ"ד מ"ש הרא"ש והטור סי' תקפ"ו דע"ז של גוי צריך שיתכוין שלא לזכות בו דאל"כ הו"ל ע"ז של ישראל צל"ע וכו'.

שאלה פ"ה במא"ח סי' תקצ"א להבין מ"ש שם עם מ"ש סי' קכ"ד אם הלכה כר"ג או כרבנן דנר' דסתרי פסקי השור אהדדי ולהבין היטב מחלוקת ר"ג ורבנן לכל א' מהפוסקים ושכמ"ה.

שאלה פ"ו לעיין מ"ש בט"אה סי' ת"ר בשם תשו' רש"י לענין זמן וכו' דהא מיום ב' מונין ובגמ' פ"ק דביצה לא פי' כן. גם למה בקידוש או זמן ובשופר שהוא מדאורייתא אין בו זמן ושכמ"ה.

שאלה פ"ז טור סי' תרמ"ג כתב דמברכין זמן קודם לפי שהזמן חוזר על הקידוש ועל הסוכה וק' דהוי טעם מחודש דבגמ' לא אמרו אלא משום חיוב דיומא עדיף וכו'.

שאלה פ"ח לעיין תשו' מהר"ם הביאה המרדכי סי"פ כל הנשבעים פסק מהר"ם על ראובן שמת וכו' מלבד הסתירה שיש בדבריו עם מ"ש בפ' נערה שכבר נשאלה שאלה זו בבית מדרשינו י"ב עתה נתקשיתי בגופה של תשובה זו וכו'.

שאלה פ"ט אליבא דמרן ז"ל דפסק בשלחנו הטהור א"ה סי' ש"ך ס"א דכל הפרות מותר לסוחטן א"כ בס"ז לגבי כבשים ושלקות למה אסר בצריך למיתיהן דהא מגרע גרע כמ"ש רש"י גבי כבשים בפ' חבית וכו'.

שאלה צ' בענין אין טוענין למסית כל מה שיש לדקדק דס"ם למה לא

א"ל מה זאת עשית הן אמת שאין טוענין אבל אין סותמין פיו שלא ישען וכן יש הרבה דקדוקים הבל יר' השב ושכמ"ה.

שאלה צ"א חושן התלויים בכנף כלי נדיל מה דינם ואם צריך שיהיה נוטף הציצית על הקרן באלכסון ושכמ"ה.

שאלה צ"ב הנוהגים שכא להסתפר עד ערב שבועות. ואח"כ נתחדש מכתבי האר"י ז"ל שאין ראוי להמתין עד ערב שבועות אלא ביום מ"ח מסתפרין. עתה בשנה הזו אם יסתפרו ביום זו שהוא מ"ז לספירה או עד יום א' ושכמ"ה.

שאלה צ"ג לברר לנו כונת רשי' והתוס' בפ"ק דפסחים דף ז' ד"ה ונרות מנר דהם סתומים וקשים להבין ושכמ"ה.

שאלה צ"ד ביבמות דף ק"ח על מ"ש סימנין דאורייתא שם דיבור תוס' וא"ל דכמציעא וכו' סוף הדיבור צל"ע שהלקו מדרבנן לדאורייתא ואח"כ חזרו והקשו וכפי דבריהם לא יש קושיא ושכמ"ה.

שאלה צ"ה במ"ש רש"י והוא מתיב בענין זך כתית למאור יע"ש והקושיות ידועות דס"ם לשתוק מכתית מנחות ומוכרח אני לומר דכתית אינו פסול למנחות וכו'.

שאלה צ"ו לעיין פ"ק מה' איסורי ביאה דין י"ג מ"ש והנבעלת ספק חללה אם דין זה הוא ג"כ בכהן הזקה שבזמן הזה שאין להם ס' היחס, וכתבו רבינו פה לו' שאפי' בנדון זה שהוא על פיו והייתי אומר דאפי' ספק לא הוי קמ"ל דאפי"ה ספקא הויא וכו'.

עוד מ"כ שתי שאלות מהר"ב יעקב כולי זלה"ה וז"ל בעהי"ת ובישועתו נעשה ונצליח אכי"ר אתחיל לכתוב שאלות ותשובות כאשר יורוני מן השמים.

שאלה א' לעיין מ"ש הר"ב לח"מ פ"א מה' ק"פ דין ה' דהרמב"ם פוסק דהתראת ס' לא שמה התראה ובפ"י מה' סנהדרין דין ד' כתב הר"ם במ"ל וכו'.

שאלה ב' מהה' יהודה הנ' לעיין במ"ש הר"ב קריית ספר פ"ב מה' איסורי ביאה ו"ל וא' ז' אומות וא' כל האומות באיסור זה וכו'.

II.

ס' מקוה ישראל לר' ישראל נאגארה.

כ"י מספר 309 נייר עב 14-5 : 21 צ"מ, 233 דף (מתוכם 8 דפים מפתחות) 33-32, שורות בעמוד. כתיבה ספרדית רבנית מהמאה הט"ז.

גם כ"י זה הגיע לבית מדרשנו על ידי החכם המנוח ר' אברהם ביק ז"ל (ע' רשימתו הנ"ל עמוד 3 מספר 11). ספר זה לא נדפס כנראה עד הנה. בתוך הכ"י מצאתי שלשים עמודים נדפסים (אבל בלתי מכורכים) מספר הזה, המכילים ב' דרושים וחצי של השלישי. לפי זה התהל' החכם הנזכר להדפיסו (בשנת תר"ן) אבל לא עלה בידו להשלימו. (ע"ע ספרו "ספר ברכה משלשת" עמוד 25-31 . זה מיכה גם מרשימתו

שהוציעה בשנת תרנ"ה, שנם שם לא נזכר שבועתיים כבר נדפס על ידו כ"י זה.[10]

אתן פה את השער שלפני העלים הנדפסים שזכרתי:

„ספר מקוה ישראל כולל מי דרושים ונקראים מ' סאה, ליי"ג משמרות ערב ראש חדש אשר ב"י בארצות הקדם דורשים בו ומתפללים ומתענים ולומנים ומועדים, ולהחסדים ונישואין ומילה וכיוצא, הברו הרב הגדול הסידא קדישא דמי לבר אלהין, מרה ישראל נאנארה זצ"ל שהיה מו"ץ בעזה ובכתיבת החבור היה בדמשק אתרי' דמר אביו מהר"ר משה זי"ל שהי' מרבניה הוא הרב נעים זמירות ישראל אשר כל ב"י בארצות הקדם יהללו ה' בזמירותיו ופיוטיו אשר רק אחד מהם נתפשט בינינו האשכנזים והוא פיוט „יה רבון עלם". והאר"י זצ"ל אמר כי שידותיו השובות בשמים כמ"ש בשם הגדולים ערך „זמירות ישראל". ספר הזה הכתוב בכ"י המחבר הקדוש זצ"ל כנראה מתוכו היה טמון אצל החכם המרומם סופר סת"ם ירא ה' נסים היי"ו בן כהר"ר עזרא עטיי' זי"ל בארם צובה יע"א. וברוך הוא לה' שזכני בזה הספר גם ברוך המעריכו מכ"י הספרדי למען דפוס אותו לפני ב"י, ידידי החכם המרומם שאול היי"ו בן החכם השלם נעים זמירות ישראל כמהר"ר יוסף הזוך הכהן זי"ל שהיה שו"ב בארם צובה יע"א, והוא יושב באהלי ומעתיקו בטורח רב. הנהתיו כפי כחי והדפסתיו בבית דפוסי אשר חנני ה' אברהם במוהר"ר יעקב ביק, בפרעסבורג שנת תר"ן."

תחלתו: „שתים עשרה עינות ממים חיים הקדמה אשוה כי מים שאובים פיסלים את המקוה: אמר הצעיר והקטן ישראל בן לאדוני אבי הרב השלם כמהר"ר משה נאנארה זלה"ה בן להחכם הנעלה כמהר"ר לוי נאנארה תנצב"ה. מים חיים את ה' תורת אמת תורת ה' תמימה היתה אצלי אמן אמן פדנג אמן מוצנע אמן מכוסה יום או יומים אלפים שנה קודם שנברא העולם עמו בשמיה שם לשעשועים, ומשחקת לפניו בשמי מעונו, ואמר ברעיונו, פתח אותה לעם אמוניו זרע איתניו, ולהנחיל לבני פקודיו נאמנו, על יד ציר נאמן ועני, דבור דבור על אפניו, כי רצה לזכותם במכמניו, ולהנחילם גן עדניו, לאור באור החיים."

סופי (דף 225 ע"א): „. . . כי לא מצא דקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום שנאמר ה' עוז לעמי יתן ה' יברך את עמו בשלום. עושה שלום במרומיו הוא ברחמיו יעשה שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ונאמר אמן."

III.

ס' מנחת קנאות לר' אברהם קונקי.

כ"י מספר 300, נייר 11·5 : 17 צ"מ, 26 דף, 23-25 שורות בעמוד, כתיבה קורסיבה ספרדית מהמאה הי"ח.

ספר זה לא נדפס עד עתה. המחבר עצמו הזכירו בספרו אבק סופרים (ע' מיכל, אור החיים 154/62: „והרב מו"ה חיד"א בקו' מדבר קדמות אשר בס' יעיר אוזן מערכת ח' סי' ט"ו מעתיק ממנו"). אכספלר זה שהוא בידינו היה בידי הר' חיד"א כמו

[10] גם לחתנו של המנוח, החכם הנכבד ד"ר יוסף נימן נר"ו אבד"ק אובן ישן אין שום ידיעה אם נדפס הספר הזה בשלמותו אם לא. הוא העיריני בשובו שבספר ב ר כ ה מ ש ו ל ש ל ת לחותנו זל מבואות דונמאות אחדות מס' מקוה ישראל; ע"ע מאמרו של פרופ' אלבנגר מארכם A New Collection of Manuscripts (Proceedings IV. 1932-33, 167).

שנראה מן ההערה הנמצאת בראש הספר: „מנחת קנאות להרב במוהר"א קונקי זלה"ה בעל אבק סופרים. ואת היתה לי הצעיר חיד"א ס"ט".[11]

תחלתי (דף 1 ע"א): „אמר המחבר הנה שמעתי כי יש שבר. בהתחבר עצם אל עצמו. המבין מעצמו. כי זה עצם מעצמי. והנה ארצו לפניו. אף שמיו. ומהלך באשמיו. אם פעם בחוץ. והוא נחוץ. יכחידנה תחת לשונו. ישלחנו תחת שנו. שם בסתר בחדרי לבו. לא יחדל באבו. יורה יורה ובכרכי ישים אורבו. והחתים בשרו מוטבו. חזקה אין אדם מעיז לפני בעל חובו. בראותם כל הדברים אשר לו עלו במחשבה. יצאו נדודים. במדה במשקל ובמשורה מדודים. במדה שאדם מודד. השודד שודד. והבודד בודד. כמעט אחד העם עמד ימיודד. והגבואה עודד. לא נביא ולא בן נביא. ולא קבלתי אותה מרבי. כי דעיוני הלכו שבי. וכל הנאצל ממני. הרשו חורשים על גבי. ואחרי שובי. דברתי אני אל לבי. ובאנה ואדלנה ותמלאנה הברכה אחת היא לך אבי. התיצב והכן לך בן זוני. בספי וזהבי. חדשי חני ומועדי. וכל שובי. קבל תשורתי. אבני קלע ואבני בלסטראות תקלע מליצתי בניבי. אם תוכל שאתם או ברה דודי ורמה לך לצבי."

סופי (דף 26 ע"א): „. . . . א"ה [= אמר החכם] מה נמלצו אמרי יושר. בדעת ובכושר. אני אברך ברוך החונן לאדם דעת. ישליטנו האלהים עושר. ואקוד ואשתחוה לאלהי אדוני אברהם בדרך נחני. ועד כה ברכני. לחזות בנועם מילך. אשרי אדם שומע לקולך. ונטה את שפירוי באהלך. מי יתנני אחד מתלמידיו של אברהם אבינו. כאשר היום הזה ראינו. עמודא דנורא חוצב להבות. פיקה עורים עושה ארובות. אבל בקושטא צוותין בסימא ואחא דחיקא. ונפשי הומיה היא. . . . על פירידה שובה אבלא ומדקא. רעיוני ולבי הלכו שבי ויסעו ממתי"ה. ודלת ראשי לכוף באמיץ. ברך תברכני נפשך ברכת אברהם אב המון.

א"א. [= אמר אברהם] הברכה יורדת מלמעלה . . . מן ההדיוט אני לברך. אלקים עמך בכל אשר אתה עושה והיית אך שמח בכל המצטרך. ארח לצדיק מישרים. וישת לו הדרים. ויתן לך אלהים אל עילום. החיים והשלום."

IV.

כ"י מספר 52, נייר עב, 15 : 21 צ"מ, 250 דף, 29-30 שורות בעמוד, כתיבה רבנית איטלקית מהמאה הט"ו-ט"ז.

א) פירוש על ספר מצוות גדול להר' משה מקוצי. לא נודע למי.

הפרוש מכיל 106 דף, מדף 1 ע"א עד דף 106 ע"א. תחלת הפירוש חסרה. דף 1 ע"א של הכ"י, שלפנינו מתחיל במצוה כ"ב באמצעיתה, אולם גם החלק הנשאר ממנה מטושטש, ולכן אעתיק — במקום תחלת הספר — את המצוה הכ"ג.

תחלתו (דף 5 ע"ב): מ צ ו ה כ " ג,[12] פ ר ש' ש מ ע ו פ ר ש'

[11] עוד פעם אחת נמצאת החתימת שמו של הרב חיד"א („הצעיר חיד"א") בדף 25 ע"ב על הגליון.

[12] השתמשתי בסמ"ג, הוצאת ר' משה חיים מק"ק קליינוארדיין (מונקאטש תרס"ה).

והיה אם שמוע מעכבין פי' אם אין לו אלא פרשה אחת לא יאמר אקבע פרשה זו במזוזת ביתי, כי כיון שאין פרשה אחרת עמה לא יכ[13] לקבוע זאת הפרשה[14] בביתו. דמסקינן שעולה לנו מתוך ההלכה. התם פי' לשם. וכתבתם וכתבתם פי' שבשתי פרשיות. שרטוט. פי' לעשות קון בין שטה לשטה. באגרת. בכתב. שלוחים[15], פי' שאדם שלח לקרובו דדרוש בשלומו. ישנן[16] פי' הם כבר כמו שלוחים. אלא הא, פי' רק זה, מהו למכתב תרתין, וכי יכולין לכתוב שנים. או תלת מילין, או שלש מלות. מן פסוק א[17] מן לשון הפסוק. אין צריך[18] עבוד ל שמה. פי' אין צריך שיאמר בעת עבודו הריני עושה ומתכן את הקלף הזה לשם קדושת מצות מזוזה. ראית, פי' ראיה סיוע והזק לדבריו. מדאמרינן[19] ממה שאנו אומרי. בין הכתובין, פי' כי התורה נחלקה לני הלקים תורה נביאים וכתובים. אטבא דסופרי[20] פי' בהלכות תפילין. ושמא, ואולי. כדי לגלוי הקיף, פרשתי גם זו בהלכו' תפלין שדי". הפסד, פי' הפסד המצוה או עברה משום שני לא תוסיף עליו. על האדרין, פי' הוא פסוק. איכי דאמרי, יש שאומרים. שטה, פי' שורה. חזינא, ראיתי דבריך. לי, פי' שהוה גולל המזוזה. מאחד וכו', פי' מראשו לסופה. ומסיק, ועלה לנו מן ההלכה. ואי עבדינהו, ואם היינו עושים אותם. שפיר דמי[21], היה טוב. ופשטו שפיר דאמי, טוב דאמי. לפי שאין[22] הפרשיות סמוכות, פי' זו אחר זו. בתורה, פי' בספר התורה. להכרע[23] בעלמ, פי' זה אינו רק כדי שנתפוס הדרך אמצעי. שקביעתה, פי' שמעמידה בדרך קביעות. שומרין, פי' לשו' שמשה והפי' מבוא' לפניך. תקרה, מלשון המקרה בבתים עליותיו, פי' עליה. תנא[24] קמא, ראשון. ו' שערים בית התבן, פי' שמכניסין בו תבן. בית האוצרות, שמכניסין בו אוצרי תבואה. שאינו מקורה, פי' מכוסה. פ"א, פי' פרק אלף. בית שער, פי' יש למגדל ב' שערים זה לפנים מזה (שורה מטושטשת). אכסדרה, פי' אחר שמעתי והוא בעין מערה. יכול, פי' שאלה היא, ת"ל, תלמוד לומ', סימן מכאן תלמוד. אכסדרה, פי' היא פתוחה מד'

[13] בכ"י: יאכל.
[14] על הגליון מוסיף: לבדה.
[15] בדפוס: שלומים.
[16] בדפוס: ישנו.
[17] בדפוס: מן פסוק.
[18] בדפוס: אינה צריכה.
[19] בדפוס: מדאמר.
[20] בדפוס: דספרי.
[21] בכ"י: דאמי.
[22] בדפוס מוסיף: שתי.
[23] בדפוס: להכירא.
[24] בדפוס: בפרק.

רוהוטיה ויש בה לסאות מסודרות. ומרפסת, היא החלל אשר בחומה אחת על פני כל אורך החומה ובעובי החומה ההוא פתוח פתח אחד ולהלבה כדרך ארובה פתוחים לתוך החלל, הרבה פרחים מבתים. מיוחד[25] לדירה, מזומן בכל עת, לדירה, פי' לדור ולגור שם בני אדם. בית הבורסקי, פי' מקום שמעבדין שם העורות. לשכוה, הוא בית מיוחד לישיבת הסנהדרין ונקראת לשכת הגזית. ואמרינן, ואני אומ'. נמי, נ"כ. התם, לשם. והא, והלא. ההוא פתחא, פתח. דהוה, שהיה. עיול, נכנס. לבי מדרשא, לבית המדרש. והויא ליה[26], פי' והוה לו מזוזה. שאני מרבה, פי' בחיוב מזוזה. ומתרין ההוא רגיל, פי' מבוא' לפניך. אמרינן התם, פי' אמרנו לשם. ימין ושמאל, פי' בשתיהם. בשתי מזוזות, אחת עבור הפרצה הפתוח לחצר ואחת לפתח על הבתים הפתוח לבית שער. נמי, נ"כ. דרגיל בה, פי' הוא לבדו. וכעוקר[27], כשעוקר. אינישא, אדם. כרעיה, רגליו. דימינא, של ימין. עקר ברישא, מגביה בתחלה. ציר הדלת, פי' אותו ברזל שהוא בתוך ציר הפתח והוא ברזל עשוי כעין כף פשוטה כזה. ך. הוא נקרא ציר ובדלת יש בראש אחר והוא יש לו בית קבול פי' שזה הברזל אשר בציר הפתח נכנס בו וסובב בו בנבה. בנהאב, פי' מכאן תלמיד על שאר מקומות שנא' בהם מזוזה אם הוא אל"ף או בי"ת של יד ובגובהה של ראש אף וכתבתם בגובהה של הדל"ת. . . ."

בדף 65 ע"ב נמצאת הערה:

„נשלם פי' ספר עשה של הרי"ם מקוצי ועתה אתחיל פי' ז' מצות דרבנן לנוי."

בדף 83 ע"א:

„תם ונשלם תהלה לאל עולם. בעזרת אל עזור ומחסה אחל ביאו' מצות ל"ת."

סופו (דף 106 ע"א): „... מצוה שסיד דהאי להודיה קאי, פי' שזה עומד לבדו. דמשמע ליה, פי' שמובן לו.

לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו כי כללתי בזה כל הלשון של התלמוד ואם במצוה אחת לפעמים [תבקש] ולא תמצא ביאור כל מלה ומלה תמצא המלה ההיא בשאר המקומות כמה פעמים כפולה ומכופלת פי' של המלה ההיא[28] זה תחלתי לבאר לך כ"ב מצות ראשו' קצת חיבור השטה של הספר הזה אף אם לא היה בתנאי ושוב פסקתי מלבאר השטה ולא באתי רק המלה לפעמים לפי קבלתי ולפעמים מן הערוך

[25] בדפוס: מיוחדה.
[26] בדפוס: והוה ביה.
[27] בדפוס: וכי עקה, וצ"ל עקר.
[28] זה . . . . בתנאי. קשה מאוד להבין את המשפט הזה. אולי היו המלים האלו לפני המעתיק על הגליון והוא הכניסן למקום שאינן שייכות לשם. כוונתן העיקרית היתה לאמר שעכשיו יבואו הביאורים על הכ"ב מצוות הראשונות החסרים בכ"י זה, והמעתיק העתיק את ההערה הזאת מבלי להעתיק גם את הכ"ב מצוות החסרות. או אולי היה לפני המעתיק „כב" [= בביאור] במקום כ"ב.

ולפעמים כתבתי במצוה זו פי' זה ובמצוה האחרת בביאור אחר או בשינוי קצת מן הלשון לא היה זה מן השכחה אך מפני צורך ביאור השטה של שני עניינים דהם, תם ונשלם תהלה לעל ברוך נותן ליעף כח ולאין אוני עי' והוחה השלמתו כ"ג לחדש מרחשון שנת הד"כ.[29]

ב) פירוש על ספר מצוות קטן[30] לר' יצחק מקורבייל מאת ר' אברהם מויאן.

תחלתו (דף 106 ע"ב): «עמי עשו» פי' ס"ה בקצרי של ר' אברהם מויאן.

לידע כי אותו שברא שמים וארץ הוא לבדו משל וכו' עד כדכתי' אנכי ה' אלהיך וגו' וכתי' וידעת היום והשבות על לבבך וכו'. ותמהתי מאד על זה המאמר איך מוכח מאנכי הש' אלהיך וגו' הוא אותו כביכול שברא שמים וארץ וכי היא מישל למעלה ולמטה ובד' רוחות העולם. דאף מקרא דוידעת היום והשבות אל לבבך וגו' (לא אמ' לשם וידעת היום והשבות וגו') לא אמ' לשם וידעת היום והשבות אל לבבך כי הש' הברוא שמים וארץ הוא האלהים וגו' וכבי מקראי לא אמ' כן וזה לשונו: להאמין כי אותו שנתן לנו את התורה בהר סיני ע"י משה רב' הוא השם אלהינו שהוציאנו מארץ מצרים וזהו מה שאמ' בשעה שנתן לנו את התורה אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך וגו' עכ"ל. ולפי זה מביא ראיה טובה מהפסוק הזה למה שאמר. אך על פי' זה קיק מה בא להשמיענו כי יש לדקדק כי אותו וכי' פישמי לי' אותו דהתחלת הדברים אמ' אנכי הש' אלהיך אשר הוצאתיך מ"מ ומיד אמר לא יהיה לך וגו' ומי' זה נוכל לישב כי לא רצה להשמיענו הדיש רק רצה לומ' דאע"פ דהוא פשוט יש לנו שכר מצות עשה להאמין. אך מה שהקשיתי קשה לעיל. האמנם אקשה קושיא אחרת ובישובה תתישב הראשונה. והיא שקשה לי מפני מה לא נאמ' בהתחלת הדברות אנכי הוא אלהיך אשר בראתי שמים וארץ ואשר הוצאתיך מ"מ ולמה לא הזכיר הפלא הגדול תחלה אשר הוא החדוש והמתין להזכיר עד שאמ' זכור ולקדי שבת הזכירו שאמ' ששת ימים תעבוד וגו' ויום השביעי שבת לה' אלהיך וגו' כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ ולבסוף אמר על כן ברך ה' את יום השבת[31] ויקדשהו. ואיכ יראה מכאן שלא הזכיר שם בריאת שמים וארץ ולקדושת שבת ולא לפלא. וגיל כי הענין הוא כך כי אע"פ שהיו ישראל מקובלים מחדוש העולם מ"מ לא היו יודעים את הדבר במופת אמיתי רק בדרך קבלה מפני (כי ה') כי החדוש הוא שינוי הטבע והזה קשה או בעיניהם להאמין שינוי הטבע עד שראו נסים שנעשו לאבותינו במצרים ועל הים ככל אותם המכות שהיו בשינוי הטבע ממש. ויציאת מצרים שהותה בכח שינוי המערכת באשר ידוע לחכמים או נתאמת אליהם אמונת החדוש במופת אמיתי ולכן לא נעשו ישראל בשבת ממצרים כמו שנעשתה בקדוש החדש, דכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים, מפני כי השבת מורה על החדוש ועדיין לא נתאמת להם מכל וכל עד אחרי קריעת ים סוף ולזה נתן להם את השבת

[29] אולי הזה לפני המעתיק שנת הד"ם. (עיין לקמן התאריך ושד"י «המ"ר לי מאוד».

[30] השתמשתי בספ"ק הוצאת הר' דוד הארפענים מקליוועבוזע (סאטמאר תרצ"ה).

[31] כדפים: השטים.

במרה ומפני זה לא הזדרך להזכיר במתן תורה רק המופת האמיתי שראו בעיניהם המורה על חדוש העולם ולזה אמר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך וגו' והזכיר זה דישי מפני שהיא שם העצם מה שכל הכחות כל וכול ומחדוש הכל ברצונו בין בעליונים כן בתחתונים ובורא חדשות אף בשטי הטבע ושאר כל השמות שנאמרו בו אינם רק תאיבם. וזה השי' בי"ה בורא שמים וארץ וע"כ אמר לידע כי אותו שברא שמים וארץ הוא לבדו משל וגו' כדכתי' אנכי ה' אלהיך שהוא המחדש והוא המושל למעלה למטה ובד' רוחות העולם. והשבות אל לבבך כי ה' שם העצם הוא האלהים בשמים ממעל וגו'. עוד כתי' בספ' ואפ' באויר פי' ואפי' באויר דשכוחי שדים ורוחות שבהם עושים המבשפים כשפים אפי' הכי בידו בי"ה לבטל זה מוכיח מדאמר הפסוק אין עוד אחרי אשר הוכיר כבר השש קצוות וכן אמר' בפ"ק דחולין הדיא אתתא דרהוה מהדרא למשקל עפרא מתותי כרעיה דר' חנינא אמ' לה שקיל לא מסתייעא מלתיה אין עוד מלבדו כתי' פי' אותה האשה הוחה כשפנית והיתה מחזרת ליטול עפר מתחת רגלי של ר' חנינא לעשות לו כישוף ואמר לה טולי כמה שתרצה כי אין פי' בו השש כי הבי"ה מבטל הכל עכ"ל.

לידע לאפוקי מן הפילוסופים שאמ' שהעולם נוהג מאליו וכו'. פילוסופי" הוא מלה יונית שאמ' פלוסופי' או פילוסוף ולא אמ' פלוסוף אלהי הם המאמינים שהעולם קדמון הוא,הלילה והיא מתגלגל מעצמו מבלי מניח ואינם מאמינים בחדוש העולם ואף קריעת ים סוף ויציאת מצרים וכל הנפלאו' במופ' היו וסימים כי יש לנו להאמין כי שקר הם דוברים וכו' עכ"ל...»

סופו (דף 204 ע"ב): (דיני מקוה) «... אמ' וגל שנת 5 ש. פי' שנתלש מן הים. מטבילין בראשונ, פי' בראש הגל הנופל לארץ במקום הראש המגיע לארץ לשם יכול לטבול מטעם שהוא כמים. אבל לא בכיפין, פי' כיפין שעושה הגל שהוא גבול מן הקרקע ויש אויר תחתיו אע"פ שהמים עוברים מעליו אין יכול לטבול לפי שאין מטבילין באויר כי בכל פעם שהגל יוצא מן הים עושה כיפה ואויר תחתיה. אמ' ולעולם נמדדבתחלה[32] פי' בכל אלו הספקות ציל שידע מתחלה קודם שבא הספק שיהה נמדד וידע בודאי שהוה בו מ' סאה וזהו בחזקת שלם בשע' שנולד הספק משום דהעמד מקוה על חזקתו שהיה שלם ואיכ אדרבה נאמ' דהעמד ממא על חזקתו שהיה ואימ' לא מבל דוה אינו כי "גם איכי" למימ' כיון דמקוה הדכו להיות חסר ואתאי ריל אינו מתחסר בבת אחת אלא מעט מעט אינא למימ' השתא הוא דחסר. אבל בשמא ליכא למימ' הכי ויש לנו לתלות כי בשעה ששבל היה שלם וטהור הוא.

נשלם פי' סה"ק תל"ח ע"י לי' (?) מנאל כהן הקטן
ליל ג' ו' לחנוכה שנת ושדי המ"ר לי מאד,

על הלקה ממני כתר ראשי בני הגדול מכאל ולהיה חש' למען שמי יאמר לצרותי די אוי"ר.»

[32] לא מצאתי בספ"ק.

(דף 205 ע"א)

ואלה הבת"י עשאם המפרש הר"ר אברהם מויאן.

אהלל אל בכל כחי ואיזי — בכל עתי היותי על אדמה
בקהל רב אספר את שבחיו — ולא אתן לעפעפי תנומה
רננות שבחות נם תהלות — אזין בנוייה ונשמה
הכי נמל לעבד טוב לבאר — בספר מצוות כל העלומה
מנת חלקי וכוסי הוא אלהי — ירני הנת תורה תמימה.

תם

מי הוא ה' אברהם מויאן? שני אברהם מצאתי שיש להם שיכות להסמ"ק .1) ר' אברהם הזקוני חבר פירוש על הסמ"ק, ונמצא בכ"י די רוסי מספר 65. (עיין רשימתו של די רוסי ובן יעקב, אוצר הספרים 471/478). 2) ר' אברהם מצורך (?) (עיין ד"רים ע"זקים קונטרס שני, עמוד 10): "הנהות בסמ"ק יסד ו' פרין, והנהות שסביב הסמ"ק יסד ר' אברהם מצוריך" אבל לפי רוב החוקרים צ"ל במקום ר' אברהם ר' משה. (ע"ע מאמרו של שניאור זקש: "סמ"ק חדש לא נודע עד כה", רשימות ספרים כתבי יד הנמצאים בבית עקד הספרים של הר"ר יחזל ניעצבורג, הכרמל תרצ"ו, ע"ע שונמי, מפתח המפרשות, ירושלים תרצ"ו, סי' 2032).

אמנם לפי השערתי אין לפירושו של ר' אברהם מויאן שלנו שום שיכות לאלו המפרשים שזכרנו. קרוב לודאי שר' אברהם מויאן שלנו הוא ר' אברהם קלויזנר הנודע. (עיין עליו מבואו של הר' ח' י' עהרענרייך לספר מנהגים לר' אברהם קלויזנר[33] ועיש העתותיו של פרופ' ד"ר שמואל קרוים XIII-XV, והערותיו של ד"ר צ' י' צימלס, שם XVI).

באמת נזכר כמה פעמים הר' אברהם קלויזנר סתם בשם ר' אברהם מויינא אצל תלמידו הר' יעקב מולין (מהרי"ל). למשל במהרי"ל דף צ"ח ע"ב (דפוס קרימונה): "ומהרי"סגל השיב בתשובת דרבו מה"ר אברהם מויינא אמר לי' דנוהגים להזהר...", ובספר שאלות ותשובות מהרי"ל (קראקא תרמ"ח) סי' ל"ג: "ומהר"א [= אברהם] מויינא כתב בנימוקו, וישם בסי' ק"א: "וזמנא הדא הוו לן פרתמן פה קמיה דמהר"א [= אברהם] ז"ל בוויינא", ועוד[34]. בנוגע לשם המקום "ויאן" הנזכר בכ"י שלנו, צריכים אנו להעיר על שתי אפשרויות: 1) או שהוא Wien בגרמניה[35] או, 2) Wienne בצרפת[36] ואם נניח שר' אברהם שלנו הוא ר' אברהם קלויזנר או מובן מאליו שיאן הוא Wien.

כשיתאפשר לי בעה"ח להוציא לאור את כל הפירוש אדבר בפרטות על יחסו

[33] דעוזא, תרפ"ט.

[34] עיין פרופ' קרוים, ש. Die Wiener Geserah vom Jahre 1421, Wien u. Leipzig, 1920. 47-48.

[35] עיין Brann — Elbogen — Freimann — Tykocinsky, Germania Judaica בערך Wien, שלפיי Wien בעבריית: ווין, ווינא, ווינה, וויען, ויאנא, וויאנה, וינא, ויינאה, וינא,

[36] עיין Gross, Gallia Judaica בערך Vienne, שלפיי Vienne בעבריית: ויאנה ויאינה, ויאינה, ויאין, וייאינא, ועוד.

לספר מנהגים של מהברנו, ואולי על ידי החשוואה הפרשיה, יעלה בידי לזהות את מחברו של הפירוש הזה בוודאות מוחלטה.

ג) פירושים על הסמ"ק, לא נודע למי.

תחלתו (דף 205 ע"א): "כללא דמלתא כל עשה דוחה לא תעשה"...

סופו (דף 205 ע"ב): "...לבטל עשה ולא תעשה דהיה ר"ל בקום ועבור אבל לא מקרי דחייה ואל תעשה."

באורזו עמוד נמצאת הערה: "קצת פירוש שמצאתי בסמ"ק ולקטתים".

בדף 210 ע"א: "לא מצאתי מזה הפירוש יותר".

בדף 210 ע"ב: "עו' זה מצאתי מפי' סמ"ק".

סופו (דף 216 ע"ב): "...ובגמ' דאמר לא קאמר לא תעשה לאו הבא מכלל עשה דאין ליזקן עליו דהא לא חשיב גמקרי לאו, כן נראה לדקדק ממדות דר"ש קנג."

(דף 217 ע"א נשאר חלק).

ד) חדושים על ספרי הרמב"ם ז"ל וסמ"ג. לא נודע למי.

תחלתו (דף 217 ע"ב): "במדרש ע"ה תקנו בתפלה לומ' מודים ולא משתחוים כי מודים בעומ' עולה מאה".

סופו (דף 250 ע"ב) מטושטש.

V.

כ"י מספר 262, נייר, 13·5 : 19·5 צ"מ, 35 דף, 24-31 שורות בעמוד, כתיבה קורסיבה אישלקית מהמאה הי"ח-י"ט.

א) פירושים למלות רש"י על התורה. לא נודע למי.

תחלתו (דף 1 ע"ב): "בראשית, חפושית[37] בייאטול"ה בלע"ז. זה מקום ללצים לדרדות[38], פי' לרדות אותנו ולמצוא תשובה להשיב לנו והוא מענין רדה. קנדס ועכבות[39] פי' מיני קוצים..."

סופו (דף 10 ע"ב): "...אינפיקונוץ[40] ר' יהודה אומ' בשמן זית שלא הביא שליש ולמה סכן בו שמשור את השיער ומעדן את הבשר. לבונם[41] לבונקוס בו, בויך המקום אשר הצילני מחולי וצרה וסיעני להשלים מלות רש"י

[37] עיין רש"י על בראשית א' כ' שם בדפוס: חיפושים.

[38] " " " " " א' כ"ו ד"ה נעשה אדם: "ויש מקום לאפיקורסים לרדות."

[39] " " " " " נ' י"ה ד"ה זקוין.

[40] " " " " " דברים ל"ד כ"ד ד"ה יהי רצוי אחוי.

[41] " " " " " ל"ד י' " אשר ידעו ד' פנים אל פנים.

על כל התורה יקבל כל תינוקי ותפלותי בקרבן אשה היה כ ע ו ר [42a] המלות רבינו משה."

ב) ביאורים על מלות שבמשנה תורה. לא נודע למי.

תחלתו (דף 10 ע"ב): „ספר המדע, הלכות דעות, ל י ד ע י ש ש ם מ צ ו י, פי' שם מציאה. ע ו ר ף, פי' פירוש, ע פ ו י, הוא מנורת ועפו בכתף פלשתים, ר"ל יהדפו אותם בכתף בהדבקם בהם. . . ."

סופו (דף 21 ע"ב): „. . . ע ד ש ה ד ל י ק ו ב מ ק ו מ ו, פי' דהדלקה עישה מצווה ולא הנחה. על פתח ביתו, כוליה משום פרסומי ניסא, ופי' המזוזה לא ברישות הרבים אלא בהצדות שבבתיהן שהן פרוחין לחצר."

אחר כך ישנם דפים אחדים המכילים פרושים ל„משנה מסדר זרעים מברכות" (מדף 21 ע"ב עד דף 24 ע"א) בסופם הערה: „לא מצאתי יותר בהעתק". על דף 24 ע"ב כ"ד מתנות כהונה, ועל הדף האחרון לקושים ממדרש תלים (מזמור ל"לב).

VI.

כ"י מספר 221, קלף, 14 : 17 צ"מ, 129 דף, 28-29 שורות בעמוד. כתובה רבנית אשכנזית מהמאה הט"ו.

א) סדרי עניני תשובה לרי אלעזר מגרמיישא.

בכ"י שלנו אינם נמצאים רק שני עמודים וחצי, תוכנם מקביל בכללו לספר „החזקה" של מחברנו (השתמשתי בדפוס זאלקאווא) „הלכות תשובה" „עניני תשובה ווידוין" (רדב"ב, דף ט' ע"ב־י' ע"א).

תחלתו (דף 1 ע"א): „מתביישים [אתם לעשות תשובה] הגני שב וגו' אעפ"כ שאין בו חטא ולא סרחון אומר הגני שב, בני אדם על אחת כמה וכמה שצריכים לעשות תשובה. . . ."

סופו (דף 2 ע"א): „. . . ובקריעת לבבי יקרעו שטרי חובותי וחוב נחמותי יחמו רחמיך עלי וחטוותי המה יגללו מדותיך להנני תפלתי תקבל עם תפילת בנך בני בחוניך יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ד' צורי וגואלי. סליק סדרי עניני תשובה כאשר חברם הגאון הר' אלעזר מגרמיישא כאשר קיבל מרבינו יהודא חסיד זצ"ל".

עיין אנציקלופדיה ישראלית II, 697: „הלכות תשובה של ר"א מגרמיזא, נדפסו, לדברי שטיינשניידער, בכמה פנים, מהם נעתקו מתוך ס' החזקה עצמו כמו „דיני התשובה" בסוף שו"ת מהרי"ם מלשנבורג, „עניני תשובה" או „סדר תשובה" הנדפסים ברסלוי מנהג ספרד שנת שמ"ד".

ב) הלכות האמנה לר"א מגרמיישא.

תחלתו (דף 2 ע"א): „ואלה הלכות האמנה. הבורא הוא הכל וברא הכל לכבודו ד' שמו וכל בריאי אין שויים לבורא, וכל מיני ניוונין אין בו ואין לו נף ואיברים

[42] צ"ל: באורי.

וגבול והיקף לכך תורגם ידאי (!) מהא מן קדם ד' ותחת רגלוי, ותחות כורסיה יקדוה, על פי ד', על מימרא דד' באוזי ד', קדם ד' והדושין לאלה. אלו דברי רבינו סעדיה."

סופו (דף 6 ע"א): „. . . כי הבורא ד' שמו הוה ומראה כבוד הדו כאשר שוב לפניו אני ד' עישה כל על כן כל הנעשה תהלל יה הללו יה יהי שם ד' מבורך מעתה ועד עולם בריך ד' לעולם אמן ואמן סליק."

ספר זה נמצא עוד בכ"י מינכן מספר 81/8. וע"ע ספרו של ר' קאמעלהאר (רישא תרי"ן): „רבנו אלעזר מגרמיזא ה„ריקח" עמוד ס"ט כ"ד „סדו רזיא". יש להעיר כי תוכן החלק הראשון של החבור הקטן הזה, מקביל אל תוכן החלק הראשון של „שערי הסוד והיחוד והאמונה" למחברנו, שפרסם החכם יעלינעק ב„כוכבי יצחק" מהברת כ"ו, על פי כ"י מינכן 52, ומקור שניהם הוא ספר „אמונות ודעות" לר' סעדיה גאון (קראקא תרס"ב) מאמר שני עמוד 67 וכו'. ולא רק השורות הראשונות המסתימות ב„אלו דברי רבינו סעדיה" לקוחות ממנו, אלא גם חלקים גדולים הבאים אחריהן מישאלים כמעט מלה במלה מס' אמונות ודעות.[42a] אולי אפשר שמחברנו השתמש בתרגומו העיני של הספר הזה, שלא נדפס עד הנה.[43] העתקה אחת של תרגום זה נמצאת בספריית בית המדרש הרבנים בברסלויי, ושמה „ספר האמונות" (בכתבי יד אחרים מכונה „פתרון ספר האמונות"). מעניין מאוד שכ"י זה (רשימת לאזינגר־ווינריב [עודנה בכ"י מספר 288), שתחלתו חסרה, מתחיל בשורות המובאות בהלכות האמנה שלנו: „. . . הממשים ואין כיוצרו בכל הנמצאים לפיכך תרגם הספרים הכנויים עיד היקר והכבוד והעזוז כמו הגה יד ד' הויה" הא מהא מן קדם ד', תחת רגליו, ותחות כורסיה יקריה. על פי ד', על מימרא דד'. באזני ד', קדם ד'. ויאוי אף שאפרש קצת מן הכינויים הנמצאים בדברי החזנים כגון כבוד ישועה ברא ש. . . ."

כ"י זה היה ברשותו של ר' זאלף הירזענהיים ז"ל כנראה מהערתו שבסוף הכ"י: „אמר הירזענהיים, כאשר התבוננתי בספר האמונות ודעות לר' סעדיה גאון ז"ל דהוא מסכים בכל מאמריו מתחלתו ועד סופו עם ספר האמונות מהעתקת אבן תבון הנמצא בידינו בדפוס אלא שהוא נבדל ממנו בטליצותיו ובמלותיו לחיותו מהעתקת חכם אחד לא ידעני שמו ונתברר לנו כי העתקה הזאת היא אשר נדמנה להחכם בעל שור החזוד ועליו יסד שרותיו". שטיינשניידער בספרו Hebr. Üb. 440 מרמז שאינו יודע היכן הוא כ"י זה.

בהזדמנות זאת ראוי להזכיר שהספר „דרך השכל" לר' יעקב בן יוסף נבישון שערות ותשובות למתנגדים לספר מורה הנבוכים להרמב"ם ז"ל, שמזכר כמה פעמים אצל בנו ר' אברהם נבישון בספרו עומר השכחה (ע' אוצר הספרים לבן יעקב 119/475) שלפי ידיעת החוקרים נאבד[44], נמצא גם כן בספריית בית המדרש לרבנים ברסלוי (ברשימתנו הנ"ל מספר 289 I.). תחלתו: „אנא ד' הישיעה נא, אנא ד' הצליחה נא.

[42a] כמה דברים מספר זה לקוחים מספר רזיאל.

[43] ע"ע שטיינשניידער, רשימת כתבי יד מינכן, מספר 81/8.

[44] עיין Encicl. Jud. VII, 112 : „Jakob b. Josef G. ist Verfasser eines nicht mehr erhaltenen Werkes gegen die gegner Maimonides' u. d. T. *Derech ha-Sechel*"

הצליחה נא לעבדך היום, ותנהו לרחמים אדם טועה מדרך השכל בקהל רפאים ינוח

ספר דרך השכל שחבר החכם הפילוסוף האלהי הר' יעקב גבישון ז"ל בן החכם השלם הר' יוסף גבישון ז"ל מעיר גרנטה.

אמר יעקב הסבה העצמית אשר הניעתני להעתיק ספר דרך מוסר [?] השכל שחברתי בלשון ערבי ללשון עברי הוא אהבת החברים ובפרט אהבת הדדת החבר הנאמן הרב שלמה המכונה שימון ממחז מכאבריש כי אהבתיהו כנפשי וראיתיו נפשי השלמה. . . .

ג ספר שערי תשובה לר' יונה בן אברהם גירונדי.

תחלתו (דף 6 ע"ב): "שער הראשון בבאור מצוות הראשו' התשובה ועיקריה. מן התשובות אשר השיב השם עם בריאיו כי הבין להם הדרך לעלות מתוך פחת מעשיהם ולנים מתוך פשעיהם. . .".

סופו (דף 65 ע"ב): ". . .ואמ' ז"ל המורה ע"ז שכל המודה בה כופר בכל התורה כולה, ואמ' כי המשומד לע"ז משומד לכל התורה כולה, וכאשר תשים [לבך] למאמרם ז"ל תמצא לו כמה. סליקו לה נאנו תשובות, ברכות והצלחות ינוחו על ישובות סליק."

בדפוס ווארשא תרפ"ז עמוד קכ"ג שורה י"ד מוסיף: "תמצא לו כמה שרשים וכמה פנים" מכאן ואילך חסר בכ"י שלנו. יש בכ"י שלפנינו חלופי נוסאות מעניינות אבל אין פה המקום לרשום אותם.

ד ספר בעלי נפש לר' אברהם בן דוד. (שער הקדושה).

תחלתו (דף 65 ע"ב): "אמר ר' אברהם בן דוד ז"ל המחבר העיר השם הנכבד והנורא את רוחי. . . .".

סופו (דף 79 ע"א): ". . . שנזכה לימות המשיח ולחיי העולם הבא חברים כל ישראל ונאמר אמן נשלם שער הקדושה. ועתה נתחיל שער הפרישה."

ה [ליקוטים מס' חכמת הנפש לר' אלעזר מגרמייזא].

תחלתו (דף 79 ע"א): ". . . אבל האוהב את המצוות ואוהב את התוכחות ומכנים אוהבים בביתו. . . .".

סופו (דף 79 ע"ב): ". . . .נבלה יחבר הרי מן הפה האילת והחכמה בהילו נרו עלי ראשי. . . .".

ו [פסיקתא רבתי, פרשת תשובה].

תחלתו (דף 80 ע"א): "אמ' קחו עמכם דברים ונו' הוא הפה שאמר כפרה סורה סרה[45] ישר' וחזר נאמ' ונשלמה פרים שפתינו. . . .".

סופו (דף 82 ע"ב): ". . . .תשוב תרחמנו תכבוש עוניותנו ותשליך במצולות ים כל חטאתינו. סליק פר' תשובה".

[45] בכ"י: סדרתי את, עיין פסיקתא רבתי וארשא תרע"ג (עמוד 316 ש רה 16).

ז ספר בעלי הנפש להר' אברהם בן דוד. (שער הפרישה)

תחלתו (דף 83 ע"א): "ראיתי לפרש בו זמני הפרישה אשר האדם חייב. . . .".

סופו (דף 95 ע"ב): ". . . .ויודיענו אורח חיים שובע שמחות את פנים. רם שער הפרישה. שבה לבורא עולם בששה".

ואחר זה נמצאת הערה זאת:

"לא מצאתי יותר מזה הספר הנקרא בעלי הנפש זולתי שער הקדושה והפרישה ודין הנפש ופרק שובה וחסר לנו שער תקון הווסות ושער הכתמים ושער הבדיקה והספירה ושער הטבילה ושער המים. והשם למענו יזה עלינו מים טהורים ונטהר".

לפי הערה זאת סבר המעתיק ששני החלקים השייכים לספר חכמת הנפש ולפסיקתא רבתי, לקוחים משער הפרישה להראב"ד, והוא מכנה את הראשון (לקוחים מס' חכמת הנפש) בשם "דין הנפש" ואת השני (הפרק מן הפסיקתא רבתי) בשם "פרק שובה". זה מוכח גם ממה שכתב אחר השלמת שער הקדושה: "נשלם שער הקדושה ועתה נתחיל שער הפרישה" והתחיל להעתיק את הליקוטים מס' חכמת הנפש [אחר זה פרק התשובה מהפסיקתא בלי שום הערה מיוחדת כאילו היו שייכים פרקים אלו ל"בעל הנפש" להראב"ד. רק בסופו של פרק התשובה כתב: "סליק פר' שובה" ואחר כך התחיל להעתיק תחלתו של שער הפרישה: ראיתי לפרש וכו'. כנראה היה לפני מעתיקנו כ"י הדומה לאותו שנרשם אצל שוורץ Die hebr. Handschriften der Nationalbibliothek in Wien מספר 66, 4-7.

ח קיצור חובת הלבבות לר' יעקב בן אברהם הכהן.

תחלתו (דף 96 ע"א): "ברוך השם אשר בחר בנו לאהבתו וקראנו עם סגלתו ונתן לנו את תורתו. . . .".

סופו (דף 128 ע"ב): ". . .בכל שעה ובכל רגע לאלהים יתברך כמו שאמ' רבו' שוב יום אחד לפני מיתתך ואו' בכל עת יהי' בגדיך לבנים."

על דף האחרון נמצאות הערות שונות.

לדאבוני לא היה בידי נוסח נדפס מספר זה וע"כ לא יכלתי להשוותם. ראוי להזכיר מה שכתוב פה בהקדמתו "ע"י זקינינו הר' החסיד והחכם ר' משולם בר יעקב ז"ל" (ע' שטיינשניידער Bibl. Bodl. 782/16).

VII.

ס' מורה נבוכים להרמב"ם ז"ל.

כ"י מספר 271, נייר עב 14·5 : 21·5 צ"מ, 66 דף, 29-30 שורות בעמוד, כתיבה רבנית אשלקנית מהמאה הי"ד-ט"ו.

תחלתו חסרה ומתחיל: ". . .הוא חכמת אלהית ובארנו אמרם ולא במרכבה ביחוד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו מוסרים לו ראשי פרקים. . .".

סופי דף 66 ע"ב: „. . . כמו שיברא האדם ויחלה ומקרים ישינוהו מצד צורתו כתמהון האדם שחקו בחמרי הנשמים המורכבים הרכבה אחורנים I?! שונה מאוד."

השיחי פרקים אחדים אל הצארתו החדשה המנוקדה של ד"ר קיפמן ראיתי שכ"י שלנו מקולקל בכמה מקומות אבל בכל זאת נמצאים בו חלופי נוסאות השובות.

VIII.

ספר בגד פשתים לר' יצחק הכהן. (חדושים על משנה תורה להרמב"ם).

כ"י מספר 41, נייר, 22 : 30 צ"מ, 66 דף, כתיבה קורסיבה ספרדית מאוחרת, מהמאה הי"ח־י"ט.

הספר לא נשלם על ידי מחברו, ומכיל הערות מפוזרות, רוב הדפים נשאר חלק. ישנם עוד כ"י אחדים בספריתנו ממחבר זה, ולא נגמר אף אחד מהם.

IX.

תוספות על חולין מדף מ"ג עד דף נ"ז.

כ"י מספר 158, קלף 17 : 23·5 צ"מ, 7 דף, 40-41 שורות בעמוד, כתיבה רבנית אשכנזית, מהמאה הי"ג־י"ד. העמודים הראשונים מטושטשים קצת. על המעטפה שהוא נייר חדש נמצאת ההערה, כנראה מידי מוכר ספרים: „ה"ק אביעזר היבש מפ"ב [פרעסבורג]: מאנוסקריפט מהבעלי תוספות מחולין דף מ"ג תוס' קסבר עולא שורה י"ד בד"ה מספק עד דף נ"ז ע"ב בד"ה ודלמא." ישנם בו שנויים קלים כלפי הנוסחה הנדפסת בדפוסים שלנו.

X.

כתאב אלמרשד אלכאפי לרבי תנחום בן יוסף הירושלמי.

כ"י מספר I/1-VII. הכ"י נעתק באותיות ערביות בהשוואת כ"י אחרים על ידי החכם נייבויער ז"ל על התיכות נייר בעלות 16·5 : 21 צ"מ בערך והדביקן על נייר גדול בעל 28 : 37 צ"מ. תחתיהן על התיכות נייר בפני עצמן נרשמו המקורות ע"י החכם המנוח פרופ' אברהם ביכלר ומדובקות נ"כ על הנייר הגדול.

כ ר ך ר א ש ו ן: מדף 1 עד 24 ההקדמה, מדף 1 עד 56 אב — אתרוג.
" ש נ י: " 1 " 68 באר — דלדל.
" ש ל י ש י: " 69 " 212 דלת — כסת.
" ר ב י ע י: " 213 " 304 כפף — נוף.
" ח מ י ש י: " 305 " 444 נוף — ערב.
" ש ש י: " 445 " 584 ערד — קנב.
" ש ב י ע י: " 585 " 723 קנבס — תתרן.

אחר שלשולים רבים הגיע כ"י זה לבית מדרשנו. נדולי ספרותנו המדעית עסקו בהוצאתו ולא עלה בידם לגמר את המלאכה מסבות שונות. החכם המנוח פרופ' באכר ז"ל בספרו Aus dem Wörterbuche Tanchum Jerusalmis Budapest)

1903) עסק בפרטות בכ"י זה והוציא לאור ממנו דוגמאות. כתור הוספה לספרו הנ"ל בשם: „לקושים מספר המספיק הוא אשר חברו בלשון ערב ר' תנחום בן יוסף הירושלמי וקרא את שמו כתאב אלמרשד אלכאפי".

בשנת תרס"ו קבלתי עלי יחד עם הרב ד"ר דוד צבי פריעדמאן להוציא לאור את המלון הזה עפ"י כה"י הנמצאים ממנו,[46] בתפקידו של „הקרן לזכרון אלכסנדר קהוט"[47] אבל גם לנו לא עלה להשלים את המלאכה מסבות חמריות, אולי בעתיד נוכל עוד בע"ה למלאות את התחייבותנו. הלקוח אחדים הופיעו טב"י זה על ידי תלמידי בית מדרשנו בתור דיסרטציות ואלו הן:

1) Weisz, Tanchumi Hierosolymi Liber Almursid Alkafi Lexicon in Mosis Majmun Mischne Thoram (Bpest 1904 נב—נמר).
2) Reschofszki, A.: Tanchumi etc. (Bpest 1917 אב—אשם)
3) Nebel, A.: Tanchumi etc. (Bpest. 1917 לאש—לעש).
4) Elbogen, J.: Tanchumi etc. (Bpest 1918 באר—בקע).
5) Stark, L.: Tanchum Jerusalmi Al-Muršid Al-Kâfi c. szótárának צ betüje (Bpest 1938 צאה—צרצר).

---

[46] ע"ע מאמרו של פרופ' אלכסנדר מארכס. A New Collection of Manuscripts. (Proceedings. Vol. IV. 1932-33, 164).

[47] עיין מאמרו של המנוח פרופ' בלוי ז"ל Alexander Kohut Gedächtnisstiftung VI., VIII. (Festschrift zum 50. jährigen Bestehen der Franz-Josef Landesrabbiner-Schule in Budapest. 1927).

חכמת הכתף

— פתרון אופן נחוש בלה"י מפורש —

מאת

ד"ר אלכסנדר שיבער.

I.

את ספר של דונש אבן תמים הקירואני (בראשית המאה העשירית) על הכלשנות המשוה עברית־ערבית יש לחשוב עד היום הזה כחמדה נגוזה. רק מן צטטים אחדים שנשתמרו בספרי הסופרים שלאחריו אפשר לרכוש אי־אלה פרטים על טיבו של הספר הזה.[1] משה אבן עזרא (נולד בשנת 1070) בספרו הערבי על השירה והמליצה העברית מביא מתוכו את השורות הלהלן: „ואמר דונש בן תמים הקירואני שהפסוק ‚ועפו בכתף פלשתים ימה'[2] כוונתו ‚יקסמו בחכמת הכתף'[3]. והבאור הזה יותר רחוק ואין לו שום ערך".[4]

ב. הלפר, שתרגם לעברית את ספרו של משה אבן עזרא מן הכתב יד אשר באוכספורד[5], מלוה את הכתוי „יקסמו בחכמת הכתף" בהערה הבאה: „קשה לדעת לאיזו חכמה כוון המחבר".[6] ובאמת ההודעה הקצרה הזאת של דונש אבן תמים אין בה כדי להטיל אור על אופן הנחוש המוזר הזה אבל המאמר הבא שמצאתי מגלה דברים יותר ממנו.

ר' אברהם בר חייא הספרדי (בחציה הראשונה של המאה הי"ב)[7] כתב אגרת

[1] עיין ש. א. פאנאנסקי בעתון ZfHB כרך I. 1896/97. עמ' 30; ש. עפנשטיין בהשקפה הצרפתית REJ כרך XLI. 1900. עמ' 237 הע' 1; באכר בעתון ZDMG כרך LXI. 1907. עמ' 700—704; פאנאנסקי, אנשי קירואן בקובץ זכרון לאברהם אליהו . . . לכבוד הרב החכם המפואר . . . אברהם אליהו הרכבי, פטרבורג, תרס"ט, בחלק העברי עמ' 190—192.

[2] ישעיה י"א י"ד.

[3] בכתב יד של המקור הערבי שבאוכספורד הוא: „אי יתעיפון פי עלם אלכתף".

[4] ספר שירת ישראל (כתאב אלמחאצרה ואלמדאכרה) לר' משה בן יעקב אבן עזרא מתרגם לעברית עם מבוא והערות מאת בן־ציון הלפר. ליפסיה, תרפ"ה. עמ' נ'.

[5] עי' רשימתו של נייבויער Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library. I. Oxford. 1886. 668. סי' 1974.

[6] ספר שירת ישראל, שם, הע' 4.

[7] בשנת 1136 כבר לא חי, בכתב יד של ס' השבון המהלכות (השבון מהלכות הכוכבים) שלו שברשות Alliance Israélite בפאריס נמצאת ההערה (סי' 5 עמ' 81):

לר' יהודה בר ברזילי הברצלוני על דבר הנחוש של הכלדיים ובה אנו קוראים את השורות האלה:[8] „ויש מלאכות אחרות כמוהם ואם אינם ראויות להקרא חכמה הם נקראות מלאכה וערמה והכתוב קרא אותן או רוכן קסמים . . . והתרפים הוו צורות ותמונות כגון מראות וכוכבית על דמיונות רבות שהוו מסתכלין בהם בכל עת שהוו נמלכים לעשות דבר לראות אם טוב הוא ואם מוטב ומה שהיו רואים במראה ההוא היו סומכים עליו,[9] ואתה מוצא בארצות האלה מה שהוא דומה לתרפים כגון אלו שמביטין בזכוכית מלאה מים מונחת על דבר אדום ומסתכלין בה ואין מרימין עפעפיהם ממנה עד שיראה להם בתוך המים אשר בזכוכית דמות הדבר אשר הם שואלים,[10] וכמוהו המביט בצפרניים[11] או בכתף . . ."

„נשלם הספר הזה והוא חשבון המהלך לנשיאנו הנדול לר' אברהם צאחב אלשרטה זק"ל בן הנשיא ר' זצ"ל במדינת ברצלונה שנת תתצ"ו". עיין ב. שאפירא בהשקפה הצרפתית REJ כרך CV. 1940. עמ' 61. השיבותה בולטת גם מתוך העובדה שבשנת 1136 ראשי התיבות ז"ל אחר שמו נמצאים גם בכ"י אחר. עי' מאמרו של פרופ' מארכס באוסף Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller נויארק, 1938. עמ' 132 הע' 48.

[8] אגרת ר' אברהם בי"ר חייא הנשיא שכתב לר' יהודה בי"ר ברזילי על שאלה בכלדיים הוציאה לאור וכרי' שוארין במאסף Festschrift Adolf Schwarz zum siebzigsten Geburtstage. Berlin und Wien. 1917. בחלק העברי עמ' 33. מי. מ. גוטמן נעלם (Enc. Jud. כרך I. 1928. עמ' 431, 434) שהאגרת נדפסה כבר בשלימותה.

[9] ביחוד יש להזכיר על אודות נחוש זה את מחקריו המצויינים של G. Róheim בספרו Spiegelzauber. Leipzig und Wien. 1919. עמ' 34-162. על אופן הנחוש מן המראה יש ידיעה כבר בספרות המדרשית (מכילתא יתרו חוצ' האספמאנן עמ' 90; תוצ' האראוויטץ־רבין עמ' 198). הח' לעף מפרש את זה על ענין אחר במאמרו בשם אספקלריא בספר־היובל לפרופיסור שמואל קרויס. ירושלים תרצ"ו, עמ' 14, אבל ראה דעתו של י. ברנמן המתנגדת לזו והנראה להיות יותר קרוב לאמת בירחון MGWJ כרך LXXXI. 1937. עמ' 478—479; כרך LXXXII. 1938. עמ' 57—58.

[10] צורת הנחוש הזה נודעה בשם hydromantia או kyathomantia או lekano-mantia. עי' F. Lenormant בספרו Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer. Jena. 1878. עמ' 463-464; עי' נ"כ את ספרו של Th. Hopfner: Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber כרך II. ליפסיה. 1924. עמ' 170 בערך Lekanomantie. ראיות מרובות כתובות מעידות על מוצאו מכבל עי' Th. Hopfner שם, כרך II. עמ' 114-115 ס' 230-232. אופן הנחוש הזה ידוע בארבע רוחות העולם עי' Róheim בספרו Spiegelzauber עמ' 16, 17, 18, 20, 35-45, 123-128, 169. משתמשים למטרה זו גם בנוגע אדום, שם, עמ' 52. לפי חות דעתו של פריוז כבר בכתבי הקדש, אצל גביעת־יוסף (בראשית מ"ד ה', ט"ו), יש לחשוב על נחוש כזה עי' בספרו Folk-Lore in the Old Testament. Abridged edition. לונדון, 1923 עמ' 258—262.

[11] את הנחוש מתוך הצפרנים מזכיר הרד"ק במאה הי"ג בפרושו ליחזקאל

פה אנו מוצאים איפוא הגבלה יותר ברורה המדברת בעליל על הבטה בכתף, המנוה זכרי שווארץ מוציאו לאור בפעם הראשונה של נוסח דאגדת השלם מעיר בנוגע למבטא האחרון: „בספרי תולדות הכשפים לא מצאתי אלא הכנסת הראש בין הברכים בלבד".[12]

אני חושב שבעבודתי הנוכחית יעלה בידי לפתור את מהות האופן של הנחוש המעורפל הזה ולברר אותו.

באותו הזמן שהיהודי דוגש אבן תמים בצפון־אפריקא פירש שהפסוק בישעיה מדבר על חכמת הכתף, כתב הסופר הביזנטי Michael Psellos (1018—1079) בקושטנטינה מסכת על דרך הנחוש ע"י הבטה בכתף ובעופות,[13] המסכת הזאת נותנת בפי סוקרטס את התשובה הבאה: „אתה שואל איזו היא דרך הנחוש מן הבטה בכתף (*τί ποτέ ἐστι τὸ τῆς ὠμοπλατοσκοπίας χρηστήριον*) ומה כחה, כי ברצונך לדעת את הסבות הטבעיות והנסתרות על אודות העתיד, שנית: יכול אדם לבחון מתוך התעניות יתירה את חכמת הכתף, הגם שהיא ברברית ובלתי הגיונית (*βάρβαρον μὲν καὶ ἀλλόκοτον*) היות ובידה היכולת — כפי הנראה בעיני המשתמשים בה — להניד מראש את העתידות, החפצים לנחש בזה האופן, אחרי אשר בחרו להם בצאן או בשה מן העדה, ראשית מעלים בנפשם או גם מבטאים בשפתם את הדבר שעליו הם שואלים. אחרי כן הם שוחטים אותו ומוציאים מתוך גופו את הכתף שהוא האבר המיועד לנחוש (*ὡς μαντεύματος ὄργανον*). בשרפם (מלה במלה: בהקשיבם) על נחלים ובהקרחם מבשרו הם מקבלים סימנים על תוצאות שאלותיהם, אמנם הם מתנבאים גם מרוח שאר אברים, את השאלה להיים או למות פותרים מתוך ראש הוט השדרה (*ἐν τῇ ἐξοχῇ τῆς ῥάχεως*). אם החלק הזה הוא לבן ובהיר על שני צדדיו זה סימן לחיים ואם הוא עכור רמז למות יש בו, על פי החלק האמצעי של הכתף דנים על התוספות שבאוירה (זאת אומרת: שאלות מיטיאורולוגיות). במקרה ששני העורות (?)

(כ' ב'): „וכל זה ממעשי הקסם . . . והוא שמחדדין ומלטשין פני ברזל החין עד שיהיה בהיר מאד והואין בו בעלי הקסם כמו שרואים בבוהן היד בצפורן לבדיוחת הציפורן וכן רואים בסיף וכן במראה וכן רואים בכבד שיש לו בחיוחת". יש למצוא אותו גם בקודקס אחד (ס' 315) שבאוסף נסטיר: „ומשה צפורנו ומצחו בשמן זית זך ויסתכל הנער הטב בצפורנו", ש. דייכס פירסמו בראשונה בספרו Babylonian Oil Magic in the Talmud and in the later Jewish Literature (College Publications No. 5. לונדון 1913. עמ' 14 ס' 1. לפני זמן לא רב ביאר בזה הנחוש את המנהג להבים בצפרנים במוצאי שבת הח' פיינגער במאמרו The Custom of Looking at the Fingernails at the Outgoing of the Sabbath בקובץ HUCA כרך XIII-XII. 1937-1938. עמ' 364. הנמאות להרחבת הנחוש הזה יש למצוא אצל Róheim בספרו Spiegelzauber עמ' 21-24.

[12] ע"י בספר היובל לאריה שווארץ עמ' 33 הע' 9.

[13] הוציאו לאור R. Hercher בשם Michaelis Pselli *ΠΕΡΙ ΩΜΟΠΛΑΤΟ-ΣΚΟΠΙΑΣ ΚΑΙ ΟΙΩΝΟΣΚΟΠΙΑΣ* ex codice Vindobonensi. Philologus בערך VIII. 1853. עמ' 166-168. התרגום הדמדוק של המלה הוא עצם־השכם.

שעל החלק האמצעי של הכתף בהביט בהם משני צדדי הוט השדרה — נראים לבנים וכהירים סימן למצב חדישי באויהה, ואם הם מכוערים אז מתנבאים על החסך, אם מי שהוא מתעניין לדעת על דבר המלחמה, או אם על צד הימין של הכתף נראה כתם אדום דומה לענן או קו ממושך שחור על הצד שכנגד, תדע שתהיה מלחמה גדולה; אבל אם תראה ששני הצדדים הם מצבע לבן טבעי משמעי שלום בעתיד. ובדרך כלל בכל שאלה הכתמים האדומים והשחורים והמכוערים יותר הם סימני המצב הרע יותר בעוד שחלופיהם מסמנים את הטוב יותר".

קודקס ממאה השלש עשרה הנמצא בספריה הלאומית באתינה (Cod. bibl. nat. Athen. 1493. עמ' 155b) עלול להרחיב את שדה ידיעתנו בפרטים אחדים ביחס לחכמת הכתף. כ"ה הזה מכיל בין השאר את המסכת הבאה: „ספר מקובל במסורה מן התורקים וכרבריים המלה את העתידות לבוא בעזרת הסימנים המתראים על הכתף" (*Βιβλίον παραδοθὲν ἐκ τῆ Τούρκων καὶ Βαρβάρων προδηλωτικὸν τῶν ἐσομένων*) [*ἐκ τῶν*][14] *ἐν τῷ ὠμοπλάτῃ φαινομένων τεκμηρίων*). מפה בולט שע"י אופן הנחוש הזה ניתן לדעת את הבאות בנוגע למזג האויר, נצחון או מפלה במלחמה, עניני מסחר, נסיעה, סכנות נפשות, אורך־חיים והצלחה בפעולות שונות. אין לנו ידיעה מספיקה על דרך הנחוש עצמו כי חסר הדף שלאחריו מתוך הכ"י אבל השורות שבראש הענין מעידות שפה מדובר על אופן נחוש דומה לזה שהבאנו לעיל מאת Michael Psellos. בהמשך המאמר הוא מזכיר סימנים יותר הרבה נותנים תשובות שונות על שאלות יותר הרבה מאלה שעליהן דברנו לעיל. את הכ"י בחן G. A. Megas בחינה מדוקדקה[15] אבל למרות השתדלותי הרבה לא עלה בידי לרכוש את העתק אשר בו הוסיף מאמרו. אני מצטער מאד על זה בפרט בקראי את דברי בקרת של Gustav Soyter האומר[16]: „Megas hat in seinem Aufsatz diese Kunst so eingehend in Wort und Bild (3 Tafeln mit Schulterblattknochen!) geschildert, dass ein aufmerksamer Leser in den Stand gesetzt wird, sich jederzeit selbst die Zukunft aus solchen Knochen herauszulesen."

יש לקבוע את הדברים:

א). הבטוי „הסביט בכתף" מתאים בכל למיוחד הוגני[17] *ὠμοπλατοσκοπία* שפרושו גם כן הבטה בכתף.

ב). דוגש אבן תמים מזכיהו כאופן נחוש זר (פליטתי?) ולפי אברהם בר חייא

[14] ע"י A. Delatte בספרו Anecdota Atheniensia כרך I. 1927. עמ' 206 והלאה.

[15] בעתון היוני *Λαογραφία* כרך IX. 1926. עמ' 3-51.

[16] ע"י Philologische Wochenschrift כרך XLVII. 1927. עמ' 1087.

[17] ע"י ביחוד מה שכתב Th. Hopfner, Pauly-Wissowa-Kroll: Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft כרך XVIII חלק 1. Stuttgart. 1939. בערך Omoplatoskopia עמ' 382-383. כבר השתמשנו לעיל במסקנות המאמר החשוב הזה.

משתמשים בו הכלדיים[18] והערבים. גם זה מתאים למקורות הבלתי יהודיים בדבר חכמת הכתף: Michael Psellos אומר שזה הוא מנהג ברברי (ואת אומרת לא יוני) ובלתי רגיל ולפי הכ"י מאתינה מצאו מתורגים וברברים (ואת אומרת לא מיונים), אמנם אם אינו יוני היכן שרשו? קרוב לודאי שגם המקרה שלפנינו הוא אופן נחוש ממוצא כלדי־בבלי,[19] דרך הנחוש מתוך האברים הפנימיים של הבהמה הנקרבת היתה נהוגה בתחלה אצל הכלדיים, הסימנים הנוכרים בנוסחאות היוניות דלעיל דומים בכל לאלה אשר המקורות הכלדיים מזכירים אותם בתור סימני הנחוש ע"י המעיים והכבד.[20]

C. Michael Psellos דן באותו מקום יחד עם ההבטה בכתף גם על ה*οἰωνοσκοπία* שהוא אופן הנחוש ע"י הבטה בעופות, מעניין מאד שמשה אבן עזרא באותו העמוד אשר בו הוא מביא את חכמת הכתף בשם דונש אבן תמים בשורות אחדות לפניו הוא מזכיר גם את הנחוש בעופות: «אחד המומחים בדברי הימים אמר שלאחדים מן השבטים הערבים היו זכרון טוב ודמיון חזק לדברים שחלפו ולקורות שעברו, משום שלשונם היתה צחה ודבורם רך. הם התעסקו בכשוף ובחכמות נסתרות . . . והם היו קוסמים במעוף הצפרים».[21] גם אברהם בר חייא אחרי התעסקו בהבטה בכתף מזכיר את אופן הנחוש הזה: «ואלה הם המדברים על מאורעות העולם מן האותות הנמצאים בכוכבים ובחיות ובעופות».[22] אף בחקירתנו אחרי מוצאו של אופן הנחוש הזה העקבות מובילים אותנו אל הכלדיים־בבליים. ישנן לנו ראיות מתוך כתובות שהכלדיים ידעו את הנחוש מתוך מעוף הצפרים וצפצופי קולן וגם השתמשו בו,[23] גם המקורות העבריים הקדומים ברצונם להראות את גודל חכמת הכלדיים־בבליים מציינים שידם רבה להם בידיעת המזלות ובנחוש ע"י העופות, על הפסוק «ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם» (מ"א ה' י') דורשת הפסיקתא: «מה היתה חכמתן של בני קדם, שהיו יודעים במזל, ועזומים בטייר . . .».[24] פרושו של «בני קדם» במקום הזה הוא כלדיים־בבליים כי החלק השני של הפסוק מדבר על המצרים, התנדה שבקהלת רבה באילו מנסה לתרגם את המונה היוני *οἰωνοσκοπία* שהוא הבטה בעופות (על קהלת ז' כ"ג): «מה היתה חכמתן של בני קדם שהיו יודעין במזל וקוסמין בעופות ובקיאין בטייר». ההנדה משתמשת פה בשורש ק ס ם אשר הקידה

[18] על הכלדיים אצל אברהם בר חייא ע"י הח' מארכס בקובץ HUCA כרך III. 1926. עמ' 312-313. עוד עיין I. Efros ברבעון האנגלי JQR שורה חדשה כרך XX. 1930-1929. עמ' 128-130.

[19] לתורקים אין פה כי אם תפקיד התווך.

[20] ע"י מה שכתב התוכר Lenormant בספרו Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer עמ' 452-453.

[21] ספר שירת ישראל עמ' נ.

[22] ע"י הנוסח בספר היובל לאריה שוואריץ עמ' 34.

[23] ע"י Lenormant בספרו הנזכר עמ' 449-451.

[24] פסיקתא . . . לרב כהנא הוצאת באבער ל"נ ע"ב והתקבלות המובאות בהערתו, ע"י עוד הח' בלוי בספרו Das altjüdische Zauberwesen הוצ' ב'. Berlin 1914. עמ' 38.

של דיוקם מקרבת לודאי שמשמעו אופן נחוש ע"י הבטה על איזה דבר,[25] בפרוש לתודה של ר' בחיי בן אשר (בשנת 1291) אנו מוצאים את המתאים ביותר למונה היוני: «יש שפירש ומנחש[26] זה ה מ כ י ט ב ע ו פ ו ת בכנפיהם או בצפצוף».[27]

II.

אני מנצל את ההזדמנות כדי לפרש בקשר עם חכמת הכתף גם אופן נחוש אחר: נחוש מתוך בית השחי הראוי להזכר בזה המקום גם מהסבה שיש קרוב־מקום בין הכתף והשחי. . .

הנוסחאות של התנאים בדברן על «אוב» מזכירות אופן נחוש שלא נפרש עוד במדה מספיקה:

א. משנה (סנהדרין ז' ו'): בעל אוב, זה פיתום המדבר משחיו.[28]

ב. ספרא (סוף קדושים הוצ' הוסיאשין, תרס"ח, עמ' 414): אוב זה פיתום המדבר משחיו.

ג. ספרי (דברים סי' קע"ב הוצ' מאיר איש שלום ק' ע"ב): ושואל אוב זה פיתום המדבר משחיו.

ד. תוספתא (סנהדרי' ר' ז' הוצ' צוקערמאנדל עמ' 430 שורה 25): בעל אוב זה הפיתום המדבר בין פרקיו ומכין אצילי ידיו.

ה. בריימתא (סנהדרי' דף ס"ה ע"ב): ת"ר בעל אוב זה המדבר בין הפרקים ומכין אצילי ידיו.

את המלה *πύθων* מתרגמים לרוב למדבר מתוך הבטן (Bauchredner).[29] אולם משמעו המקורי אצל הכלדיים־בבליים הוא רוח המת אשר לפיהם היא נמצאה במדבר מתוך הבטן[30] ואצל היונים הרוח שהשמיעה קול מתוך המנחש,[31] גם אוב שבכתבי הקדש משמעו הראשון הוא רוח המת העצורה במנחש ומתנבאת מקרבו.[32]

[25] ע"י מאמרו בשם "Die Bedeutung von קסם" בקובץ Festschrift zum siebzigsten Geburtstage David Hoffmann's בברלין, 1914. עמ' 87-91.

[26] דברים י"ח י'.

[27] רבינו בחיי ביאור על התורה הוצ' קראקא 1643. רכ"ג ע"ד.

[28] הנוסח בהעתקת המשנה שבקמבריד הוצאת לו הוא בטעות (סנהדרי' ז' י"ד): «ובעל אוב זה הפיתום (!) והמדבר משחיו», ע' המשנה אשר עליה נוסד התלמוד הירושלמי, קמבריד, 1883. עמ' 127a.

[29] עיין לזי במלונו התלמודי כרך IV. עמ' 43; ערוך השלם הוצ' ב'. כרך VI. עמ' 466; קרויס בLehnwörter שלו כרך II. עמ' 453.

[30] ע"י Lenormant בספרו Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer עמ' 514, 516.

[31] ע"י Th. Hopfner בספרו Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber כרך II. עמ' 133. סי' 276.

[32] השוה שמואל א' כ"ח ז', ח'; ישעיה ח' י"ט, ע"י עוד Trude Weiss Rosmarin בהשקפה הצרפתית REJ כרך XCVIII. 1934. עמ' 95—99.

MTA KÖNYVTÁRA
SCHEIBER
GYÜJTEMÉNY

הפרוש המקובל הזה של המלה פיתום עזר לנו לברר את מושג הנחוש משחי שנגלה לנו תודה לאברהם בן שלמה. בפרושו של אברהם בן שלמה (במחצית השניה של המאה הי"ד)[33] לנביאים ראשונים מצאתי את הטקסט הבא שבו הוא מבאר — בלי ספק על יסוד מסורה קדומה ונאמנה — את המושג אוב (שופטים י"ח י"ט: לאב) וי"ל (בכ"י של מוזיאום הבריטי[34] סי' Or. 2387 עמ' 70a ובכ"י הנמצא בספרייתו של דוד ששון[35] סי' 80 עמ' 132): „נא[36] אוב מפשטן עור האדם[37] ונפתח אותו ומקטירין לפניו קטרת ידועה[38] ומכין באצילי ידיו על מקום צלעותיו ונשמע קול מדבר עם השואל". ע"ז זה מאיר ומשלים אברהם בן שלמה את הפרוש הדחוק והקצר של רש"י (סנהדרי דף ס"ה ע"א ד"ה פיתום): „מעלה את המת מן הארץ ומושיב לו בשחיו תחת זרועיתיו ומדבר משחי אישיילה בלעז".[39] מזה נראה שמקור משורש הוה לשניהם.

מדוע משים האוב את המת דוקא תחת אצילי ידיו?

השיבות גדולה לשחי[40] כמו לכתף[41] בענייני מאגיה ומנטיקה. כמה מינים של דברי קסם נהוגים בשחי, בשיויזרה מבוטים בבית השחי הימין להעלות נגסים. בית השחי הוא מקום שחייה אהוב על השדים.[42]

מורי הרב אברהם האפפער בפעולתו המדעית התעסק גם בשאלה הנוגעת בענייני הכשוף העברי (ע' מאמרו בשם פירוש על שם בן י"ב ובן מ"ב ובן ע"ב אותיות, בחצופה כרך II. 1912. עמ' 127-132), הייתי חפץ שכבודו יקבל את עבודתי בשדה המדע הזה בתוך ספרייהובל שלו בסבר פנים יפות.

[33] ע' על אודותיו רמ"ש בעתון HB כרך XIX. 1879. עמ' 131-136. כרך XX. 1880. עמ' 7-12, 39-42; 61-65; וכספרו Die arabische Literatur der Juden ספרד"ם. 1902. עמ' 248. סי' 194.

[34] ע' G. Margoliouth: Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum. I. London. 1899. 167a/b. סי' 226.

[35] ע' רשימתו של דוד ששון (Ohel Dawid). אהל דוד Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library, London. I. Oxford-London. 1932. עמ' 57a-61a.

[36] בכ"י ששון: פא.

[37] בכ"י ששון: אדם.

[38] בכ"י ששון חסר.

[39] ע' Aisselie בס' Darmesteter-Blondheim Les Gloses françaises dans les Commentaires talmudiques de Raschi כרך I. פאריס. 1929. עמ' 4. סי' 23; כרך II. פאריס. 1937. עמ' 71-72.

[40] ע' Róheim בספרו Spiegelzauber עמ' 155 הע' 1.

[41] ע' Róheim בספרו הנ"ל עמ' 57, 148, 169, 171, 172, 176, 177.

[42] ע' Stemplinger באנציקלופידיה Hwb. des deutschen Aberglaubens כרך I. 1927. עמ' 152, 153.