

Dr. Fenyves Katalin

*Zsidó polgárisodás a 19–20. század fordulójának Magyarországon:
a nyelvhasználat és nők helyzetének alakulása*

Habilitációs értekezés

Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem
Budapest, 2012

Bevezetés

Jelen munka a magyarországi zsidók 19–20. századi polgáriasodásának két aspektusát, a nyelvhasználat és a nők helyzetének néhány kérdését vizsgálja. A dolgozatban főként polgáriasodásról, nem pedig polgárosodásról lesz szó, azaz a vizsgálódás tárgyai elsősorban nem annyira a sokat vizsgált folyamat ideológiai-politikai-társadalmi, mint inkább kulturális-antropológiai vonatkozásai. E témakör jelöli ki a lehetséges források és az alkalmazott módszerek körét is, és a források közt is ezért szerepelnek kevésbé ismert levéltári dokumentumok és többé-kevésbé közismert 19. századi publikációk ugyanúgy, mint használati tárgyak és zsinagógaépítészeti sajátosságok. Ugyancsak ennek következménye a módszerek sokrétűsége, ezek spektruma ugyanis a névtani elemzéstől a szöveg-, illetve diskurzuselemzés több fajtáján át a hagyományos társadalomtörténet eszköztáráig, így a statisztikai adatok (újra)értelmezéséig terjed.

A dolgozat elsősorban azt firtatja, hogyan lett a hagyományos zsidó többnyelvűségből a 20. századra egynyelvűség Magyarországon, illetve hogy milyen radikális változásokon ment át a magyarországi zsidó társadalomban a nők szerepe és ezzel együtt a család funkciója, illetve maga a nőkről való beszéd módja. Ezt tükrözi a munka felépítése is, amelynek első felében a nyelv, második felében a társadalmi szerep kérdései állnak a fókuszban. Mindkét rész lezárását egy-egy angol nyelvű írás adja, amely a nemzetközi közönség szempontjaira is figyelemmel igyekszik a külföldi szakirodalom szempontjából releváns keretben elhelyezni a szóban forgó magyarországi folyamatokat.

A rideg tudományossággal megfogalmazott célkitűzések mögött azonban nagyon is személyes kíváncsiság rejtőzik: a dolgozat szerzője saját családi források és történetek híján a történeti kutatás révén próbál képet alkotni nagyszülei, dédnagyszülei, üknagyszülei (elsősorban nagyanyái, dédnagyanyái és üknagyanyái) mindennapi életéről. Mivel pedig a magyarországi zsidó emlékezet hiátusai nem nevezhetők egyéni sajátosságnak, talán az olvasók is szívesen elkísérik e múltbéli kalandozásra.

TARTALOM

Bevezetés.....2

I. A zsidó nyelvhasználat alakulásának néhány kérdése a 18. század végétől a 19–20. század fordulójáig.....6

1. Zsidó többnyelvűség..... 7

A zsidó többnyelvűség jellemzői.....7

A többségi környezet: a hungarus többnyelvűségtől a nyelvi-kulturális homogenizációig
.....8

A kiinduló helyzet 10

Az első nyelvváltás: jiddisről németre..... 11

A magyarosodás úttörői..... 13

A nyelvi magyarosodás általánossá válása..... 14

Az akkulturáció következményei..... 15

2. Változat a többnyelvűségre – Modernizáció, polgárisodás, integráció a szegedi zsidóság 19. századi történetében..... 17

3. Zsidó nyelvhasználat és zsidó néprajz Magyarországon..... 25

A zsidó néprajzkutatás helyzete Magyarországon a 19–20. század fordulóján.....25

„Ezt a zsargon leltározni kell” 29

Fókuszban a szövegfolklor..... 32

Zsargon, zsidó-német, zagyvalék, jidis, jiddis..... 33

A „zsargon-projekt” 35

„Magyar népdalok zsargon fordításban” 37

Népdal? Népies műdal? Költemény? 46

Menteni, ami még menthető?..... 48

4. Yiddish: a Source of Jewish Humour in Fin-de-siècle Hungary 52

Caricature and satire.....	53
“Dokter Kovatsh”.....	55
“Disznótor a Lipótvárosban” (Pork feast in Lipótváros).....	60
Cultural meanings of Jewish self-parody	61
II. A zsidó nők helyzetének néhány metszete a 19–20. századi Magyarországon.....	65
<i>1. A zsidó női vallásosság és családi élet alakulása Magyarországon a 19. században</i>	<i>66</i>
A zsidó női vallásosság és a zsinagógai jelenlét.....	67
Főkötő és/vagy paróka?.....	72
Karzat, rács, jog.....	75
Vallásoktatás, konfirmáció, szekularizáció.....	77
Ami változott, és ami megmaradt.....	79
A zsidó család átalakulása.....	80
Matriarchátusból partriarchátusba?.....	82
„A holnap asszonyai”.....	84
Kint és bent, szép és rút.....	87
<i>2. A magyar zsidó sajtó nőképe a 19–20. század fordulóján.....</i>	<i>89</i>
A német nyelvű zsidó polgári kultúra megnyilvánulásai Magyarországon.....	95
<i>3. Előítéletek, ha találkoznak – a nő- és zsidóellenesség és az 1920-as numerus clausus törvény.....</i>	<i>102</i>
Nők a magyarországi egyetemeken.....	106
Zsidó értelmiség és üvegplafon.....	111
A numerus clausus törvény bevezetése.....	117
A nők helyzete a felsőoktatásban a két világháború között	119

<i>4. A Successful Battle for Symbolic Space: The Numerus Clausus Law in Hungary</i>	122
The Visibility of Jews and Women in the Hungarian Dualist Era.....	122
From Marginalized Groups to Cultural Threats	123
When Cultural Capital Becomes Political Capital	129
The Quota and Its Targets	132
From the Physical and Metaphorical Spaces to the Social Space.....	134
Összefoglalás	138
FÜGGELÉK I	141
FÜGGELÉK II	144
FELHASZNÁLT IRODALOM	157

I. A zsidó nyelvhasználat alakulásának néhány kérdése a 18. század végétől a 19–20. század fordulójáig

1. Zsidó többnyelvűség

Századunkban a többnyelvűség érték: kutatók és politikusok egyaránt a társadalmak stabilitását és felvirágzását szolgáló, így támogatandó, elősegítendő, fejlesztendő jelenségnek tartják. Ám a 18. század végétől az akkoriban általános többnyelvűség az elmaradottság szimbólumává kezdett válni, a 19. század folyamán pedig írók és gondolkodók a nyelvi és kulturális homogenizációban vélték felfedezni a modernizáció, a modern nemzettelé válás kizárólagos útját. A Magyarországra a török kiűzése után a 18. századtól visszatelepülő zsidók többszörös – belső és külső – soknyelvűségben éltek, ám a modernizáció – a zsidó felvilágosodás, a haszkala, valamint a 19. század egyik uralkodó eszméje, nyelv és nemzet a reformkorban egyesülő felfogása – feltartóztathatatlanul lökte-húzta őket az egynyelvűség irányába. De a liberális nemesség által az emancipáció feltételeként megfogalmazott magyarosodás követelményének eleget tévő magyarországi zsidóság végül nagy árat fizetett a többnyelvűség feladásáért: míg a magyar kulturális és politikai nacionalizmus képviselői máig megkérdőjelezzik „magyarságteljesítményét” (hogyan ezzel az 1990-es évek elejének *Magyar Fóruma* által előszeretettel használt abszurd kifejezéssel éljünk), addig sem a nemzetközi zsidó tudományok, sem a világban élő zsidók nem tartják súlyának megfelelően számon múltját és jelenét.

A zsidó többnyelvűség jellemzői

Sok ezer éves történelmük nagyobbik részében a zsidók mind ténylegesen, mind saját önértelmezésükben többnyelvűek voltak. Mint azt a zsidó nyelvek elismert mai tudósa, Benjamin Harshav is megállapította, a zsidók már az ókorban, saját hazájukban is több nyelvet használtak, s a késő antikvitásban több szakaszban bekövetkezett szétszóródásuk a nagyvilágban újabb és újabb nyelvek megtanulását tette számukra elengedhetlenné a túléléshez.¹ Harshav háromféle – belső, külső és belsővé tett, internalizált – zsidó többnyelvűséget különböztet meg. A kelet-európai zsidóság belső többnyelvűségét a héber

¹ Benjamin Harshav: Multilingualism. In: *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Online Edition. (<http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Language/Hebrew>) Utolsó letöltés 2011. június 29.

betűs írásbeliség három nyelve adta: a héber, az arámi és a jiddis. A története során önmagában is nagyon különböző nyelvi változatokban létezett héber volt a „szent nyelv”, amely egészen a 19. század végéig csak írásban élt tovább; az idők folyamán szintén legalább három változatot megélt arámi a hébernél tovább maradt fenn beszélt formájában, de a középkortól már a „szent nyelv” részét képezve csak írásban használták, míg a mindennapi érintkezésben a jiddis vált általánossá. Így a középkortól kezdve a zsidó vallástörvény nyelve a héber volt, a vallásmagyarázaté az arámi, míg a szóbeli értelmezése és a tanulása a jiddis lett.

A külső többnyelvűség ugyancsak az ókortól kezdve jellemezte a zsidókat, ám az európai országokban történt megtelepedésüket követően a zsidók saját három nyelvük mellett a helyi dialektusokat és az országgló hatalom, tehát a kollokviális és az államnyelvet is megtanulták. Mint látni fogjuk, az önéletrajzok és visszaemlékezések tanúsága szerint a zsidók által használt nyelvek átlagos száma az új- és legújabb korban öt és hét között alakult: műveltségi szinttől függően ismerték a három zsidó nyelvet, ezen kívül annak az országnak a nyelvét vagy nyelveit, ahol éltek, valamint általában tudtak németül, nemritkán franciául, és ha világi gimnáziumba jártak, latint és görögöt is tanultak. Ennek következtében óhatatlanul az általánosnál tudatosabb, reflektáltabb volt a viszonyuk a nyelvekkel és kultúrákkal, s gyakran léptek fel e nyelvek és kultúrák közötti közvetítőkként.

A többnyelvűség sajátos a eseteként említi Harshav a jiddis belsővé tett, internalizált többnyelvűségét. Mint írja, a jiddis számos nyelv – német dialektusok, különböző szláv nyelvek, az arámi és a héber szókinésének és mondatának – elemeit használja fel és ötvözi egyetlen nyelvi rendszerbe. Ám ez a nyelvi rendszer sosem volt zárt: beszélői szabadon válogathattak az általuk ismert nyelvekből, így a vallásos ismeretekkel rendelkezők a szent nyelvből merítettek inkább, az akkulturálódott európaiak több német eredetű kifejezést használtak, míg a kelet-európaiak nyelvében több volt a szláv elem. Ezért Harshav szerint a jiddis természeténél fogva multilingvális, beszélői pedig *per definitionem* többnyelvűek.

A többségi környezet: a hungarus többnyelvűségtől a nyelvi-kulturális homogenizációig

A Magyarországon a 18. századtól gyorsuló ütemben letelepedő zsidók többnyelvűségét a 19. század első harmadáig csak erősíthette az a tény, amelyről a korabeli népleírások is

beszámolnak, nevezetesen hogy „a Magyarországon beszélt számos nyelv, hozzá kapcsolódóan a sokféle nép és vallás nem pusztán érdekesség, hanem egyedi tulajdonság, jellemző sajátosság”.² „Nincs a világon ország, ahol talán több nyelv és ugyanezen okból sokféle nép is honos, mint Magyarországon” – idézi Kósa László a magyar néprajz Kis-Európa-gondolatának történetét végigkövetve a leíró statisztika megalapozóját, Martin Schwartnert. E gondolat legfrappánsabb megfogalmazását Schwartner egyik követője, Csaplovics János adta, amikor 1820-ban napvilágot látott művében többször is hangsúlyosan leszögezte: „Magyarország Európa kitsinyben.”³

Az etnikai pluralitáshoz nyelvi pluralitás is járult: a reformkor előtt a magyar nyelvnek nem volt megkülönböztetett jelentősége. Nem élvezett különleges státust, és senkinek sem jutott eszébe, hogy a nyelvi hovatartozást tegye meg a nemzeti hovatartozás feltételének. „A magyarországi állam- és kultúrnyelv a latin lévén, a korona alattvalói (azaz anakronisztikus modernséggel szólva: az állam polgárai) számára – állampolgári minőségükben – közömbös volt, milyen nyelven szólalnak meg, s a hazai kultúra leírása során is mellőzték a nyelvi szempontokat” – írja a nyelv nemzeti örökség-funkciójáról szóló tanulmányában Margócsy István.⁴ Ezt illusztrálja Pest város magisztrátusának példája is, amelynek 10 tisztségviselőjéből 1789-ben „nyolc beszélt és fogalmazott németül, öt magyarul, egy tótul, egy illírül, nyolc latinul. A város igazgatásában és írásbeliségében a német nyelv dominált, bár használatos volt a latin és a magyar is.”⁵

Jóllehet egyes esetekben már a 18. század végén megfogalmazódott a felfogás, amely kizárólagosan a nyelv függvényében vonja meg a nemzeti közösség határait, Margócsy István megállapítása szerint az csak a 19. század közepére vált „kétségbevonhatatlan állampolgári igénnyé”. Ez a fordulat rendkívül nagy horderejű: következtében mérhetetlenül jelentőssé, ugyanakkor kizárólagossá vált a magyar nyelv szerepe, és ezzel együtt alapjaiban változott meg a magyar kultúrához való viszony is: ekkor váltotta fel a „magyarországi” (hungarus) jelzőt az anyanyelvre utaló „magyar”.⁶

² Kósa László: 1822: A „Kis-Európa”-gondolat a magyar néprajzban. In: *Villanyспенót*. (http://irodalom.elte.hu/villanyспенot/index.php/1822:_A_%E2%80%9EKis-Eur%C3%B3pa%E2%80%9D-gondolat_a_magyar_n%C3%A9prajzban.) Utolsó letöltés 2011. június 29.

³ Uo.

⁴ Margócsy István: A nyelv mint a nemzet közkinccse. In: *Kulturális képzelet – társadalmi örökség*. (Szerk. György Péter, Kiss Barbara, Monok István.) Budapest, 2005. 32.

⁵ Heiszler Vilmos: Soknyelvű ország multikulturális központja. *Budapesti Negyed*, 1994/2. (http://bfl.archivportal.hu/id-73-heiszler_vilmos_soknyelvu_orzag.html) Utolsó letöltés június 2011. 29.

⁶ Margócsy, i. h.

Nyilván nem véletlen, hogy éppen ekkortájt, 1844 májusában fogalmazta meg a *Pesti Hírlap* vezércikkében Kossuth Lajos a zsidók emancipációjának feltételeit, amelyek közül egyedül a nyelvi magyarosodás terén lát értékelhető előrehaladást: „Bár más ajkú népek is oly hajlamot tanúsítanak a nemzetiségünk előmozdítása tekintetében, mint a zsidók, kik a nevelés körül is kitűnően buzgólkodnak.”⁷ De hiába vonta kétségbe Vörösmarty már 1848-ban a zsidók nyelvi nemzet voltát („Zsidók-e ezek? Zsidóul talán minden századik tud: tehát nem nemzetiségüket féltik. Ők vallási szertartásaikat féltik.”), Trefort Ágoston még 1862-ben is elégedetlenül nyilatkozott a magyarországi zsidók nyelvi magyarosodásának üteméről.⁸ A mennyiségileg vagy minőségileg nem kielégítő magyarosodás vádja a mégoly liberálisnak vélt dualizmus végéig újra és újra ott kísért a nyilvános politikai és publicisztikai diskurzusban.⁹

A kiinduló helyzet

„Jiddisül beszélt a magyar zsidóság a maga túlnyomó egészében a 19. század közepéig, a német csak lassan szorította ki, a magyar nyelv pedig csak a 19. század utolsó negyedében jutott végső uralomra a magyar zsidóságban. Még 1843-ban is arról számol be a Századunk egyik száma, hogy a zsidók Magyarországon »zagyvalékkal élnek«” – írta Grünwald Miksa 1937-ben, a *Zsidó biedermeier* című remek monográfiájában.¹⁰ Ez a „zagyvalék” vagy „zsargon” az, amit ma nyugati jiddisnek neveznek. A 19. század első felében a Magyarországon élő zsidók három nagy csoportját lehet megkülönböztetni. Az északnyugati, nyugati – „oberlandi” területeken cseh-morva és osztrák eredetű bevándorlók éltek, az ő nyelvük volt az ajbelendisch, tehát a jiddis egy nyugati dialektusa, míg az északkeleti megyék többnyire galíciai származású zsidói a jiddis egy keleti dialektusát, az ünterlendischt beszélték. Az e kettőnél kedvezőbb gazdasági helyzetű és ezek szemében egyszerre lenézett és irigyelt harmadik csoportot az ország központi területein honos és akkorra már jelentős hányadában német vagy magyar nyelvű, később mamelandinak nevezett zsidók képezték. A század közepére a három csoportnak közel azonos volt a létszáma, ám az oberlandiak laksűrűsége, közepes és nagyméretű gyülekezeteinek száma, szervezettsége, intézményhálózata egyes községekben a kelet-európai stettlekét is megközelítette. Akkor még

⁷ Idézi Komoróczy Géza: *Zsidó nép, zsidó nemzet, zsidó nemzetiség. Élet és irodalom*, 2006. június 16.

⁸ Uo.

⁹ Például Margócsy, i. m. 36.

¹⁰ Grünwald Miksa: *Zsidó biedermeier*. Budapest, 1937. 85.

igen csekély számú szefárd zsidó is élt Magyarországon, akiknek vélhetőleg a 17. században, a törököket követve telepedtek itt le az őseik.¹¹

A magyarországi zsidók helyzetét az ausztriai zsidókra vonatkozó türelmi rendelet megjelenése után egy évvel, 1783. március 31-én kiadott *Systematica Gentis Judaicae regulatio* (Rendszabály a zsidó népre vonatkozólag) szabályozta.¹² A Rendszabály „semmissé nyilvánítás és törvényi védelem megvonásának terhe mellett” megtiltotta az ország egyes területein használatos nyelvektől eltérő nyelv alkalmazását. E célból megtiltja minden nem vallásos jellegű héber nyelvű vagy „romlott zsidó nyelven”, vagy akár pusztán csak „zsidó betűkkel” szedett könyv behozatalát az országba, és az alattvalói között mutatkozó különbségeket az oktatás révén kívánja felszámolni. Ennek érdekében elrendeli zsidó nemzeti iskolák felállítását, ugyanakkor szabaddá teszi a zsidók gyerekei számára a keresztény iskolák, középiskolák és – a teológia kivételével – az egyetemek látogatását, megtiltja a zsidó tanulók megkülönböztetését.

II. József nem „zsidóbarátságból” hozta nevezetes rendeletét. A zsidók irányában érvényesülő nagyobb türelem elsődleges célja az volt, hogy a birodalom jobb, hatékonyabb működését szolgáló, „hasznos állampolgárrá” váljanak. Ugyanakkor a zsidó felvilágosodás magyarországi képviselői maguk is a hitélet korszerű átformálására törekedtek. Egyik legfőbb céljuk az volt, „hogy a zsidó társadalmat kiemeljék kulturális elszigeteltségéből azáltal, hogy a zsidó tanítást újrafogalmazzák az európai felvilágosodás nyelvezetében.”¹³ Az erre tett első kísérlet éppen ezért egyfajta nyelvújítás: a szent nyelv, a héber „megtisztítását”, megújítását, a kor magaskultúrájának kifejezésére alkalmassá tételét – és ezzel persze világi célokra való felhasználását, szekularizálását – tűzte ki céljául. A német felvilágosodás filozófiájával és irodalmával kapcsolatba került zsidók számára a hallás után, élő nyelvként és minden nyelvtani ismeret nélkülözése mellett elsajátított héber ugyanúgy a tudatlanság, a kulturálatlanság, a kor kifejezésével élve a „sötétség”, a „zelotizmus” szimbólumává vált, mint az anyanyelv, a saját szépirodalommal nem rendelkező, „romlott”-nak, zagyvaléknak, zsargonnak tekintett jiddis.

¹¹ Haraszti György: *A magyarországi zsidóság rövid története a kezdetektől az ortodoxia és neológia szétválásáig*. PhD-disszertáció. Budapest, Országos Rabbiképző–Zsidó Egyetem. 2004. 120. (<http://www.or-zse.hu/phd/haraszti-doktori.pdf>) Utolsó letöltés 2012. március 31.

¹² A rendelet teljes szövegét közli Gonda László: *A zsidóság Magyarországon 1526–1945*. Budapest, 1992. 261–268.

¹³ Jakob Katz: *Kifelé a gettóból. A zsidó emancipáció évszázada, 1770–1870*. (Ford. Pap Mária.) Budapest 1995. 163.

Az első nyelvváltás: jiddisről németre

A századelőn általános anyanyelvi jiddis még sokáig nem számított irodalmi nyelvnek: „anyanyelvünk, a német-zsidó, amelyet ma is beszélnek a zsidók, megszokott volt a Talmud tanulásánál” – írja az oberlandi Ávrahám Munk visszaemlékezéseiben a 19. század legutolsó éveiben.¹⁴ Jövendő feleségét, Stein Sárát azonban, aki pedig ha szegény rokonként is, gazdag ember házában nőtt fel, „nem tanították semmire, se írni, se olvasni, se németül, se magyarul, még héberül olvasni se, hogy imádkozni tudott volna”.¹⁵ Azaz lánykorában csak jiddisül beszélt, de már a héber betűs német-zsidó imakönyvet sem tudta elolvasni.

Zsargonként jelenik meg a jiddis Schnitzer Ármin 1904-ben kiadott *Zsidó kultúrképek* című munkájában,¹⁶ és ugyanígy említi édesanyja kéziratos visszaemlékezéseinek összefoglalásában Ágai Adolf.¹⁷ Schnitzer szülőhelye, Hunfalva jellegzetes alakjait leírva emlékezik a Litvániából érkezett rabbira, Salamon Perlsteinre: „A nagy Talmud-tudóst és aszkétikusan jámbor férfiút megillető nimbusz kárpótolta a közösséget azért, hogy alig akadt valaki, aki litván zsargonját megértette volna. Hitszónoklataiban – már amennyire képesek voltunk felfogni – a középkor zsidó vallásfilozófusaiból vett idézetek sorjázta, anélkül hogy ő a maga részéről ezekhez bármi újat hoztatt volna, és amikor befejezte, minden esetben elhangozhatott a következő, legendássá vált párbeszéd: – Hogy milyen jó drósét tartott a rebbe máma! – Miért, mit mondott? – Óh – bis hundert und zwanzig –, hát ki érti azt?”¹⁸ Ami nemcsak annyit jelent, hogy a szepességi cipszer vidéken az 1830–40-es években Hunfalva (sokáig a Szepesség gettója: csak itt élhettek zsidók) délkeleti, lengyel jiddist beszélő tagjai nem értették, hanem hogy ha elnéző mosollyal is, de le is nézték litván – tehát északkeleti – jiddist beszélő rabbijukat: a lengyel és a litván jiddis beszélői között máig dúl a nyelvi autenticitás privilégiumáért folytatott verbális küzdelem.

A nem a zsidósághoz kötődő nyelvek közül mégsem a német, hanem a latin volt az első, amelyet a zsidók Magyarországon nyomtatásban is használtak, méghozzá attól kezdve, hogy megjelent a II. József türelmi rendeletének következtében diplomát szerzett első

¹⁴ Munk Méir Avraham: *Életem története* [1899]. Budapest, 2002. 182.

¹⁵ I. m. 230.

¹⁶ Schnitzer Ármin: *Jüdische Kulturbilder. Aus meinem Leben*. Wien, 1904.

¹⁷ Ágai Adolf: Régi naplók II. (Az én édes anyám) *IMIT-évkönyv*, 18–32.

¹⁸ Schnitzer, i. m. 7.

magyarországi zsidó orvos – Österreicher József Manes, Balatonfüred első fürdőorvosa – disszertációja. A latin azonban a zsidó szerzők tollán kizárólag az orvostudományi disszertációk nyelve maradt. Mindazonáltal a latin nyelvű orvosi értekezések mellett 1835-től már magyar nyelvű dolgozatok is nyomdába kerültek, s az 1840-es években már az is előfordul, hogy a latin cím magyar nyelvű munkát rejt.¹⁹

Ám amint azt a Szinnyei József-féle *Magyar írók élete is munkái* című írói lexikon címszavainak elemzése alapján megállapítható,²⁰ a magyarországi zsidó értelmiségiek első két publikáló nemzedéke körében már a német uralkodik: elég összesíteni az 1750 és 1810 között született két generáció 102 zsidó szerzője publikációinak nyelvét, hogy kiderüljön: a statisztika is ezt valószínűsítene. Mert míg a héberül, latinul és magyarul publikáló szerzők aránya igen hasonló – héber 25, latin 21, magyar 19 –, németül (is) ír 70. A német vezető szerepe egyértelmű, használatának gyakorisága egyedül is meghaladja a másik három nyelv együttes előfordulását.

A magyarosodás úttörői

Az 1811 és 1840 között született második értelmiségi nemzedék körében is a többnyelvűség jelenti a normát. A Szinnyei József számára önéletrajzi adatokkal szolgáló 28 szerző közül 4 számol be arról, hogy egy ideig, vagy egyáltalán nem tudott magyarul, 12 tesz említést olyan körülményekről, amelyek esetükben a jiddist valószínűsítik első nyelvként – általában azok, akik nem jártak gimnáziumba, vagy magántanulóként tettek vizsgát a gimnázium vagy a tanítóképző tananyagából. Mégis e generáció tagjai a drámai változást jelentő nyelvi magyarosodás úttörői.

Döntésük politikai, és az esetek jelentős részében az érzelmi azonosulás vezérli. Ahogyan a morvaországi születésű Löw Lipót egy 1845-ben megjelent beszédében írta: „Igenis barátim, nemcsak az anyagi haszon, hanem még inkább az értelmiség annyira kívánatos fejlődése buzdít honi nyelvünk ápolására, művelésére. Mert az elmék és az eszmék súrlódásai, a kedélyek gerjedelmei, a szívek óhajtásai és reményei – a nemzet szárnyalása és lelkesedése a magyarságban gyökeredzik, a magyarságban tükröződik. A magyar élet legszentebb kinyilatkoztatása rejtve marad előttünk, míg a magyar hang varázsába nem vagyunk beavatva.

¹⁹ Venetianer Lajos: *A magyar zsidóság története*. (1922) Budapest, 1986. 129. skk.

²⁰ Fenyves Katalin: *Képzelt asszimiláció?* Budapest, 2010.

Ellenben a magyar műveltség birtokában s a magyar szellemi élet malasztiban részesülvén, a felől is tudunk vigasztalódní, hogy még mostoha gyermekeiknek tekint minket édes anyánk, drága hazánk! Mélyen véssétek tehát kebletekbe Jesajás intését, hogy a »rebegők nyelve tisztán szólni törekedjék!«²¹ Többek között ez magyarázza e korosztály igen élénk fordítói és tankönyvírói tevékenységét. Idegen nyelvről magyarra fordított a 28 szerzőből 6, héberről németre 4. A Szinnyeiben csak magyar nyelvű publikációkkal szerepel közülük 6, csak némettel 3, több nyelven is publikált 19 – azaz a meghatározó többség, míg tízen írtak magyar nyelvű tankönyvet vagy tansegédletet. És végül, de nem utolsósorban e nemzedék rabbivá lett tagjai voltak azok, akik bevezették a magyar nyelvű hitszónoklat gyakorlatát.

A nyelvi magyarosodás általánossá válása

A következő, 1841 és 1870 között született nemzedéknek a Szinnyeiben címszóval szereplő tagjai esetében a nyelvi magyarosodás már természetes velejárója volt a felnevelkedésnek. Hiszen egy részüknek már a szülei is magyarul beszéltek és írtak – legalábbis a szélesebb nyilvánosság előtt –, és bár a szabadságharc bukása után az oktatásügyben voltak visszánémetesítő törekvések, 1859-től mindinkább a magyar vált a középiskolai oktatás nyelvévé. E generációnak a Szinnyeiben felbukkanó képviselői pedig már nemcsak rendes vagy magánúton felkészülő diákjai, de tanárai is voltak a növekvő számú magyarországi középiskolának.

Elsőként megtanult nyelvről e generáció 244 önéletrajzi adatokkal szolgáló szerzője közül 36-nál (14,7%) találni utalást vagy adatot. A ráutaló megfogalmazások alapján 21-nek volt a jiddis, 7-nek a német vagy a jiddis, 2-nek a német, 2-nek más nemzetiségi (szerb, horvát) és 2-nek külön megemlítve a magyar az elsőként megtanult nyelve. Ezzel szemben 49-nek (azaz 20%-nak) van viszont csak a magyar nyelv ismeretére bármilyen utalás a címszavában. Két nyelvre 59 esetben történik explicit utalás, háromra 21 esetben, négyre 9, ötre három esetben. A csúcstartó – több mint 11 nyelvvvel – a néprajztudós Kohlbach Bertalan, bölcséleti doktor, rabbi és a kaposvári állami főgimnázium tanára.

Az adatok azt mutatják, hogy ez a nemzedék egyszerre magyarosodott, modernizálódott és polgárosodott: míg a szerzőknek még mindig 80%-a ismert egynél több nyelvet, már nem

²¹ Kulinyi Zsigmond–Lów Immánuel: *Szegedi zsidók 1785–1885-ig*. Szeged, 1885. 179.

akadt olyan, aki azt állította volna, hogy egyáltalán nem tud magyarul. Ugrásszerűen megnőtt az idegen nyelvről magyarra fordítók száma, a csak magyarul publikálóké pedig felülmúlja a több nyelven is írókét. Figyelemre méltó a magyar nyelvű tankönyvet vagy tansegédletet írók közel egyharmados aránya (31%), annál is inkább, mert közgazdászok, pénzügyi szakértők, orvosok és más nem humán tudományágak képviselői is megtalálhatók köztük, akik tevékenyen részt vettek a magyar tudományos és szaknyelv megteremtésében. És külön érdekesség a magyarosító tevékenységét külön is megemlíti 21 (8%), illetve a publikációk között megjelenő sajátos tematika, a Magyarországot ismertető és népszerűsítő írások műfaját művelő 28 szerző (11,4%). Több visszaemlékezés is azt mutatja, hogy ebben a nemzedékben a jiddis már perifériára szorul, a magyar anyanyelvűség pedig büszkeség dolga.²² A nyelvi magyarosodás a 19. század vége felé gyorsult fel erősebben, a névmagyarosítási mozgalom is akkor vett nagyobb lendületet. A 19. század közepe és a 20. század eleje között a különböző becslések 1,7–2 millióra teszik a magyarság (nyelvi) asszimilációs nyereségét. „A Magyar Királyság területén az első világháború előestéjén számlált közel 10 milliós magyar ajkú népességnek csaknem harmadát tették ki a 18. század vége óta nyelvileg elmagyarosodott idegen eredetű családok leszármazottai.”²³ Természetesen ezek az adatok nem csupán a zsidó népességre vonatkoznak, de az 1910-es népszámlálás alkalmával a zsidók 77%-a vallotta már magát magyar anyanyelvűnek, míg mindössze 22% mondta a németet anyanyelvének. (A népszámlálás módszertani útmutatója szerint: „Az ország némely vidékén található zsidó vallású egyéneknek tehát, akik a héberrel kevert, rontott német nyelvet, az úgynevezett jargont használják, a német nyelvet kell bejegyezni.”)²⁴ Ez az arány azért különösen érdekes, mert 1900-tól a kérdőív az addigi „Mi az anyanyelve?” kérdés helyett úgy fogalmazott: „Mi az anyanyelve, vagyis az a nyelv, a melyet a magáénak vall s legjobban és legszívesebben beszél?” – azaz nem a valós helyzetet, hanem az érzelmi viszonyulást, a magyarsággal, a politikailag domináns nemzettel való érzelmi azonosulást, a „jó magyarságot” számszerűsítette.

²² Nagy József: Falusi zsidó élet Vas megyében. *IMIT-évkönyv*, 174–205; Zsengeri Samu: *Első pedagógiai észleleteim*. I–III. Előszó+ 84 kéziratoldal (kiadatlan kézirat töredék, a további oldalak hiányoznak, Lázár Magda tulajdona), 6. Idézi Fenyves, i. m. 183.

²³ Karády Viktor–Kozma István: *Név és emlékezet. Családnév-változtatás, névpolitika és nemzetiségi erőviszonyok Magyarországon a feudalizmustól a kommunizmusig*. Budapest, 2002.

²⁴ Dávid Zoltán: A magyar nemzetiségi statisztika múltja és jelene. *Valóság*, 1980/7. 87–101.

Az akkulturáció következményei

A magát önéletrajzi adataival a Szinnyeiben 45 fővel képviselő – 1871 és 1900 között született – negyedik generációban csupán egyetlenegnél találni az első nyelvére tett utalást. Nem akadt köztük egy sem, aki csupán valamilyen idegen nyelven publikált: 33 írt csak magyarul, 12 más nyelven (általában németül) is. Feltűnően kevesen foglalkoztak fordítással, és mind a 8 fordító idegen nyelvről fordított magyarra. Ugyancsak 8 írt közülük magyar nyelvű tankönyvet vagy tansegédletet. Csak a magyar nyelv ismeretére van bármilyen utalás 13-nak a címszavában, két nyelvre történik explicit utalás 9 esetben, háromra 3 esetben, négyre 1-ben. Tanulmányaik és tevékenységük alapján több mint egy nyelvet kellett ismernie további egynek, több mint kettőt további 14-nek, több mint hármat 4-nek, több mint ötöt egynek. Ötön felüli nyelvtudásról egyikük sem ad számot, ami összefügghet azzal, hogy sem rabbi, sem orientalista nincsen közöttük. A meghatározó többség még mindig legalább két nyelvet ismert. Ám ezzel a nemzedékkal megtört a többnyelvűség hagyománya. A jiddis ismerete már ekkor is ritkaságszámba ment, az I. világháborút követő békekötések nyomán pedig a még jiddis anyanyelvű közösségek a magyar határokon kívülre kerültek. A német ugyanúgy iskolai tantárggyá vált, mint a visszaemlékezők által egyöntetűen végtelenül unalmasként leírt vallásoktatás, ami a hébertudás további visszaszorulásához vezetett.

A 19. század utolsó két évtizedében elindult az a folyamat, amelynek során a magyarországi zsidóság egyre inkább elszigetelődött a többi országban élő, elsősorban németül, de még nemritkán héberül is író-olvasó és gyakran jiddisül beszélő zsidóktól, s amelynek következtében a források okozta nyelvi nehézségek miatt a nemzetközi irodalomban ma alig akad a magyar zsidósággal foglalkozó monográfia és tanulmány, az is szinte kivétel nélkül magyar származású szerző munkája. És talán ez lehet a magyarázata annak is, hogy például egy nemzetközi közönség által látogatott jiddis nyári egyetemen napjainkban már az az információ is őszinte megdöbbenést vált ki, hogy az 1910-es népszámlálás számlálóbiztosai közel 910 ezer zsidó lakost írtak össze Magyarországon: a zsidóság témájában nagyon is érdekelt, különböző európai országokból érkezett jelenlévők közül erről még senki sem hallott.

2. Változat a többnyelvűségre – Modernizáció, polgárisodás, integráció a szegedi zsidóság 19. századi történetében

Szegeden már nincsenek is zsidók? – kérdezte egy sokat idézett 1879-es cikkében Mikszáth Kálmán.²⁵ Írása mintha nem lenne más, mint az integráció magas szintű publicisztikában testet öltő megfogalmazódása. A zsidókkal szemben egyébként nem kritikátlanul elfogadó nagy magyar író a *Szegedi Híradó* egy cikke kapcsán, a város befogadási készségének méltatásáról sem megfélemlítve sorolja fel a helyi zsidók teljes társadalmi beilleszkedésének jeleit. De hogyan lesz szegedi polgár a kívülről érkező, 1781-től bevándorló zsidókból? Honnan jönnek, mi a nevük, milyen nyelven beszélnek, hol, milyen rítus alapján és milyen nyelven tisztelik istenüket, milyen tevékenységeket tartanak fontosnak asszonyaik, és milyen tudnivalókat adnak útravalóul leányaiknak? A következőkben két jól ismert forrás²⁶ újraolvasásával és részleges újraértelmezésével a polgárosodás és a magyarosodás néhány fontosabb területét vázlatosan áttekintve e kérdésekre igyekszem választ keresni.

A 19. század dereka előtt, tehát a prestatisztikus korban, a „honnan jönnek a bevándorlók” és a „mi a nevük” kérdésre adott válaszok egymást magyarázzák. Mint *A szegedi zsidókban* olvasható,

II. József 1787 július 23-ának kelt rendeletével meghagyta, hogy 1788 január elsejétől kezdve minden zsidó tartozik német állandó családnevet viselni. E rendelet foganatosított ugyan részben, azonban a gyakorlat még igen soká megtartotta a régi családneveket, melyek a családot többnyire származási helye szerint jelölték meg. E körülménynek köszönhetjük, hogy azon helységeket, melyekből az első 30 évben a bevándorlás városunkba történt, nagyobb részt ösmerjük és kimutathatjuk.²⁷

Ha tehát e régi családneveket a bevándorlás kiindulópontjának tekintjük, pontosan feltérképezhetjük, mely magyarországi régiókból érkeztek az első bevándorlók. *A szegedi zsidókban* felsorolt 50 személynévből visszakövetkeztetett helységnevet a magyarországi

²⁵ Mikszáth Kálmán: *A szegedi zsidók. Szegedi Napló*, 1897. 163. sz. július 29.

²⁶ Id. Szinnyei József: *Magyar írók élete és munkái* című életrajzi lexikonja, valamint Löw Immánuel és Kulinyi Zsigmond *A szegedi zsidók 1785-től 1885-ig* című monográfiája.

²⁷ Löw Immánuel – Kulinyi Zsigmond: *A szegedi zsidók 1785-től 1885-ig*. Szeged, 1885. 9.

megyék Karády Viktor által javasolt csoportosításával²⁸ összevetve a következő eredményre jutunk:

Közép-déli Alföld (Tisza-Maros köze): 17

Jász-Nagykun, Csongrád (9), Békés (1), Csanád, Arad (2), Temes, Torontál (6), Krassó-Szörény

Középső Alföld (Tisza-Duna köze): 16

Pest-Pilis-Solt-Kiskun (10), Bács-Bodrog (6)

Északnyugat (Nyugat-Felvidék): 11

Sopron (1), Győr, Moson, Komárom (2), Esztergom (2), Pozsony (1), Nyitra (4), Hont, Bars, Nógrád, Turóc, Zólyom, Trencsén (1), Liptó, Árva

Dunántúl: 6

Fejér (1), Veszprém, Vas, Zala (1), Somogy (1), Tolna (2), Baranya (1)

Közép-Kelet (Felső-Tisza-vidék, Kelet-Alföld): 1

Borsod (1 – Miskolc) Heves, Hajdú, Szabolcs, Szatmár, Bihar, Szilágy

Északkelet (Kelet-Felvidék és Kárpátalja): 0

Szepes, Gömör, Abaúj-Torna, Sáros, Zemplén, Ung, Bereg, Ugocsa, Máramaros

Erdély: 0

Hunyad, Kolozs, Torda-Aranyos, Alsó-Fehér, Szeben, Kis-Küküllő, Nagy-Küküllő, Fogaras, Szolnok-Dobóka, Beszterce-Naszód, Maros-Torda, Udvarhely, Brassó, Háromszék, Csík

Karády Viktor ugyanezen tanulmányának felekezeti irányultság szerinti felosztását figyelembe véve azt látjuk, hogy a szakadás, tehát 1868 után liberális dominanciájúnak tekintett megyék 36 helységéből, a vegyesnek nyilvánított megyék 10 helységéből, míg az ortodox dominanciájúnak tekintett megyék közül csupán 3 helységből érkeztek zsidók Szegedre a betelepülés első három évtizedében.

Igen hasonló eredményt mutatnak azok a Szinnyei József *Magyar írók élete és munkái* című életrajzi lexikonjából kigyűjtött adatok is,²⁹ amelyek a Szegeden született, tanult vagy

²⁸ Karády Viktor: A magyar zsidóság regionális és társadalmi rétegződéséről (1910). *Regió*, 1994/2, 45–70.

²⁹ A gyűjtés és feldolgozás módszeréhez lásd Fenyves Katalin: *Képzelt asszimiláció?* Budapest, Corvina, 2010.

dolgozott írástudók-értelmiségiek eredetére vonatkoznak. A Szinnyeiben összesen 55 olyan szerző életének és pályájának adalékairól olvashatunk, akinek zsidósága más forrásokkal összevetve igazolható. Ezen 55 szerző körül egyetlenegy külföldi (morvaországi) születésű – mégpedig nem más, mint a város leghíresebb zsidó tudósa, Löw Lipót. A többiek, akiknek születési éve 1801 és 1880 között szóródik, és akik közül 44 esetben rendelkezünk erre vonatkozó adattal, az előző felosztás értelmében a következő helyeken születtek:

Közép-déli Alföld (Tisza-Maros köze): 27; Középső Alföld (Tisza-Duna köze): 4; Északnyugat (Nyugat-Felvidék): 5; Dunántúl: 10; Budapest: 1.

A felekezeti irányultság ez esetben még szélsőségesebben egy irányba mutat: 11 fő született valamelyik vegyesnek tekintett megyében, 33 pedig a liberális dominanciájúak egyikében. Ugyanakkor egyetlen Szegeddel összefüggésbe hozható értelmiségi sem adott számot ortodox dominanciájú megyéből való származásáról.

Igazolva láthatjuk tehát más, Varga Papi László által is idézett³⁰ szerzők számadatait, amelyek szerint a szegedi bevándorlás elsősorban magából az országból, és csak csekély mértékben a határokon kívülről történt. Hozzátehetjük: amennyiben hinni lehet a fenti számoknak, jelentős részben magából a megyéből, illetve annak közvetlen és tágabb környezetéből eredt. Ráadásul jócskán – több évtizeddel – megelőzte az 1840-es évektől az országhatárok felől az ország belsejébe irányuló vándorlást: Magyarország zsidó lakosainak még 1825-ben is a határszéleken élt a 60%-a, és ez az arány még 1869-ben is megközelítette a 44%-ot.³¹ Az adatok értelmezésénél érdemes ugyanakkor eltöprengeni azon, hogy vajon honnan érkezhettek azok a szegedi vonatkozású értelmiségiek, akik a 19. század utolsó negyedében nem adták meg születési helyüket Szinnyi Józsefnek, illetve hogy mi oka lehetett annak, hogy már a 18–19. század fordulóján is a zsidó felvilágosodástól kevésbé idegenkedő régiókból érkeztek a bevándorlók Szegedre. A tény, hogy az első három évtizedben bevándoroltak nevei még a távoli Nyitra megyében is egymáshoz közel eső járásokra utalnak, arra enged következtetni, hogy már akkor és ott is érvényesült az információk átadásának az a mechanizmusa, amelynek révén elterjedhetett a híre, hogy Szegeden a korabelihez képest kifejezetten jó a zsidók fogadtatása. (Mint tudjuk, nem alaptalanul, hiszen bár a helyi rác

³⁰ Varga Papi László: „Ha egyszer Szegedet megkérdeznék...”. *Szeged*, 2001. (13. évf.) 9. szám, 6–10.

³¹ Haraszi György: *A magyarországi zsidóság rövid története a kezdetektől az ortodoxia és neológia szétválásáig*. PhD disszertáció, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Budapest, 2004. 127.

kereskedők 1795-ben és 1812-ben megpróbálták kitiltatni őket, próbálkozásuk egyszer sem járt sikerrel.)³²

De a Szegeddel kapcsolatban álló zsidó értelmiségiek névelemzése más érdekességeket is rejt, főként azért, mert több helyen apróbb-nagyobb eltéréseket mutat a Szinnyeiben található zsidó értelmiségi minta egészétől. Ha a családneveket vesszük górcső alá, azt látjuk, hogy az 55 szerző közül 34-nek van magyar (magyarosított) neve, 14-nak idegen (zömmel német), míg 7 írja idegen nevét legalább részben magyaros módon (többségük a Lów család tagja). Ez azt jelenti, hogy 42 magyaros írásmódú névvel 14 idegen írásmódú név áll szemben, azaz az arány $\frac{3}{4}$ és $\frac{1}{4}$. Különösen annak fényében tűnik nagyon magasnak a magyar hangzású és magyaros névírású nevek aránya, hogy esetünkben egy három generációt felölelő sokaságról van szó, míg a Szinnyeiben nemzedékenként vizsgált névmagyarosítás aránya csak az 1871 és 1888 között születettek körében éri el a kétharmadot. További érdekesség, hogy a szegedi mintában hárman írói munkásságuk során használnak csak magyar családnevet.

A személynevek viszont éppen fordítva térnek el a Szinnyeiben és a korszak egyetemi matrikuláiban található zsidó többségtől: míg ezekben – főként az 1840 után születettek körében – ugrásszerűen megemelkedik az úgynevezett „ősmagyar” (azaz a közös honfoglalásra utaló) nevek (Jenő, Gyula), valamint az Árpád-házi királyokat és szenteket idéző névadások (Imre, Béla, András, László) száma, addig a Szegeden született, tanult vagy dolgozott értelmiségiek személynevei között 17 német eredetűt, 17 héber, illetve bibliai, valamint 1-1 görög, latin, latin/francia, görög/latin és héber/görög/latin eredetű utónevet találunk. Az „ősmagyar” utónevek száma mindössze 4, az Árpád-háziaké 1, és csupán 1 Sándor idézi meg (véltetőleg) a 19. század nagy magyar költőjének emlékét. Mivel az utónévadás a következő generáció identitását hivatott befolyásolni, úgy tűnik, hogy a Szegeddel kapcsolatban álló, mégoly erőteljesen magyarosodó, felvilágosult zsidók nem követték a 19. század 40-es éveitől mind jobban eluralkodó ősmagyar és Árpád-házi névadási divathóbortot (amelyet egyébként sok helyütt éppen a zsidók indítottak el).³³

A szegedi zsidókban előforduló nevek ugyan kivétel nélkül érdekes tanulságokkal szolgálhatnak viselőik, illetve szüleik mentalitása tekintetében, a hely szűke miatt azonban

³² Lów Immánuel – Kulinyi Zsigmond, i. m. 28.

³³ Fenyves Katalin: Hirschlből Szarvady és Ábrahám fia, Jenő. A névválasztás mint akkulturációs stratégia. IN: *A családnév-változtatások története időben, térben, társadalomban.* (Szerk. Farkas Tamás és Kozma István.) Budapest, Gondolat, 2009. 131–146.

itt most csak egyetlen további példát elemeznék. A város zsidóságának történetét feldolgozó kötet egyedülálló forrás a női nevek tekintetében, lévén hogy az 1835-ban megalakított helyi Nőegylet egész Közép-Európában a legkorábbiak közé tartozik,³⁴ így vezetőségének névsora is ritka lehetőség a 19. századi női névadás, illetve névhasználat változásainak tanulmányozására. Az 46 alapító tag nem kevesebb, mint a fele, azaz 23 viselt jiddis (például Golde, Feigele, Fradl, Jentl, Jitl, Gitl, Hendl) vagy jiddis kicsinyítő képzővel ellátott héber nevet (Eszterl), 7 a héber/bibliai utónevek száma (így Rebekka, Malkah, Leah, Rachel), a többi német eredetű (Johanna, Kunigunda, Franciska) vagy magyar (Katalin, Júlia, Sarolta), de az utóbbiak mind magyar helyesírással.³⁵ A később, 1852-ig belépett 28 új tag között már csak 6-nak van jiddis kicsinyítő képzős neve, 6 a bibliai nevek száma, a többiek közt pedig megtalálhatunk például 2 Leonórárt és egy Eleonórárt, egy Ernesztint és egy Marit. A frissen belépett Eszter pedig már a jiddis kicsinyítő képző nélkül, magyaros írásmóddal viseli bibliai nevét. Végül az 1884-es választmány névsorában³⁶ hiába keresnénk a jiddis vagy jiddises írásmódú neveket; és bár 3 Mária és 1 Sarolta is van köztük, a többiek jórészt német eredetű, de jórészt magyaros helyesírású neveken osztoznak (például Amália, Berta, Genovefa, Selma, Hermina). Úgy tűnik tehát, hogy a leányok névadása hasonló mintát követett, mint a fiúk: viszonylag sokáig tartják magukat a jiddis nevek, majd ezeket főként német eredetűek váltják fel, de magyaros írásmóddal, és a bibliai nevek sem tűnnek el teljesen. Ám Árpád-házi szenteket (Erzsébetet, Margitot) hiába keresünk közöttük, és az ősmagyar nevek közül is csak a Sarolta jelenik meg a névsorban, de ez esetben sem lehetünk biztosak abban, hogy valóban Géza fejedelem feleségére, Saroltra utal, vagy inkább a nemzetközileg elterjedt Charlotte magyarosított megfelelője. Mindebből az a következtetés látszik levonhatónak, hogy a családnevek terén mutatkozó erős szegedi magyarosodást férfiaknál és nőknél egyaránt egy neofita divathóbortoktól mentes zsidó és kozmopolita utónévadási gyakorlat kísérte – mintha csak „az utcán légy államod polgára, otthon pedig zsidó”³⁷ közismert korabeli tézisének visszhangozná.

A nevek világát elhagyva maradjunk a szegedi nőknél, hiszen az ő helyzetük a közösségen belül és kívül egyaránt a polgárisodás és a modernizáció állásának lényeges mutatója. A

³⁴ Csak alig néhány előzte meg, köztük az 1816-ban Bécsbe létrejött hasonló szervezet, de a Pesten 1817 körül létrehozott „Weiber Chevra” is éppen csak addig működött, hogy egy világra nyitott szegedi asszony, Pollák Simonné Katalin a pesti vásárról visszatérve elvihette a hírét saját városába.

³⁵ Löw Immanuel – Kulinyi Zsigmond, i. m. 302–303.

³⁶ I. m. 305.

³⁷ Jehuda Lejb Gordon héber nyelvű versben fogalmazta meg ezt az elvet 1986-ben, lásd Hetényi Zsuzsa: Az orosz-zsidó irodalom vázlatos története (1860–1930). *Tiszatáj*, 1998. szeptember, 42–43.

Nőegylet rendkívül korai létrehozása Szegeden arra vall, hogy az 1830-as évtized közepén már elfogadott volt ez a polgári egyesületi forma, ahogyan az is elfogadott kellett legyen, hogy a nők a hagyományos jótékonykodás keretében az otthon falain kívül is tevékenykedjenek (a nőegyleti tevékenységből nőttek ki később a szociális munka különböző formái).³⁸ Bár *A szegedi zsidók* e szempontból nem szolgál részletekkel a Nőegylet létesítésének előzményeiről, egy sajátos adalék – az első zsinagóga építészeti elrendezése – mégis messzemenő következtetések levonását teszi e kérdés vonatkozásában is lehetővé.

Mint már láthattuk, a későbbi ortodoxia fellegvárainak hiányzott a képviselője a szegedi bevándorlók szülőhelyei között, ami valószínűleg azt is magyarázza, miért nem dúlták fel a helyi zsidóság életét a másutt korántsem ritka belső háborúságok. A krónikások az első zsinagóga építésének kapcsán sem jegyezték fel vitát, mi több, *A szegedi zsidók* ide vonatkozó kommentárja szerint az „egészen a régi szokás szerint berendezett kis imaház volt”.³⁹ Ha valóban ennek található az alaprajza a kötet 152. és 153. oldala közé befűzve (márpedig a székek száma erre enged következtetni), e kijelentés nem tűnik egészen megalapozottnak. A tervrajzon látható, 1803-ban engedélyezett polgárház típusú „első zsinagóga” osztatlan hosszanti belsejű, az almemor (Tóra-olvasó pult vagy bima) a „szentszekrény” előtt helyezkedik el, és a „férfitemplom”-ban egymás mögött, párhuzamosan sorakoznak a számozott ülések. (Tehát nem középen található a Tóra-olvasó pult, ahogyan az a felvilágosodást elutasító imaházakban szokás, és nem ülik azt körül az imádkozó-vitatkozó, beszélgető férfiak.) A női karzat ülőhelyeinek száma (99) pedig meghaladja a férfiakénak (129) kétharmadát, ami a 19-20. század fordulóján ugyancsak nem tekinthető általánosnak: monumentális monográfiájában Klein Rudolf erről azt írja, hogy a morvaországi hatást mutató zsinagógákban – így Bonyhádon és Stomfán – „a női tér kiemelkedően nagy”, míg ott, ahol a galíciai hatás érvényesült – például Bártfán, Huszton vagy Mádon – lényegesen kisebb.⁴⁰ (Itt érdemes megjegyezni, hogy Pesten, a Dohány-templom építésekor még 1843 után is, miután a helyi zsidó közösség megkapta az engedélyt a telekszerzésre, hosszú éveken keresztül zajlott a „rítusvita”, amelynek tétje éppen az volt, vajon központi legyen-e a bima elhelyezése, vagy a modern – például a bécsi – kultusztemplomokhoz hasonlóan hosszaház legyen-e az elrendezés.)⁴¹

³⁸ Susan Zimmermann: *Die bessere Hälfte? Frauenbewegungen und Frauenbestrebungen im Ungarn der Habsburgermonarchie 1848 bis 1918*. Promedia Verlag – Napvilág Kiadó, 1999.

³⁹ Löw Immanuel – Kulinyi Zsigmond, i. m. 154.

⁴⁰ Klein Rudolf: *Zsinagógák Magyarországon 1782–1918*. Budapest, Terc, 2011. 132–133.

⁴¹ Komárik Dénes: A Dohány utcai zsinagóga építése. *Budapesti Negyed*, 1995/2. szám, 31–40.

A kiemelkedően nagy női tér annak a jele lehetett, hogy Szegeden már 1803-ban megkezdődött a zsidó vallás polgáriasabb külsőségekkel való felruházása. Mintha az első zsinagóga építtetői arra számítanának, hogy az immár egyre nagyobb számú polgári foglalkozást választani jogosult zsidó férfiaknak nem lesz többé idejük a nap java részét egyéni (gyakran igen hangos) imádkozással és a szent szövegek megvitatásával tölteni a régebben elsődlegesen tanházként működő zsinagógában. Fontosnak tarthatták viszont, hogy a nők is jelen legyenek az addig számukra érthetetlen nyelven megtartott istentiszteleteken. Bár a német nyelvű hitszónoklat gyakorlata csak 1843-tól honosodik meg Szegeden, a sok női ülés utalhat arra is, hogy a zsinagógában a rabbi a nők által használt mindennapi nyelven, jiddisül (is) tartott beszédeket.

És nyilván az sem írható csupán a véletlen számlájára, hogy az 1843 és 1847 között Szegeden hitszónokként, rabbiként és iskolaigazgatóként működött Pillitz Dániel adta ki az első mindkét nemnek, így a nőknek (is) szánt német nyelvű imakönyvet Magyarországon.⁴²

Újabb, a mából szemlélve igen nagy jelentőségű fordulatot jelentett a szegedi zsidó nők történetében, amikor alapítása után 37 évvel a Nőegylet újabb célkitűzéssel gazdagította tevékenységének körét: 1872-ben létrehozta a szegény vagy árva leányok ingyenoktatására és kiképzésére alkotott pénzalapot. Ez szegedi illetőségű szegény vagy árva 14 éven fölüli izraelita leányok taníttatására szolgált. Ám a szokványosnak tűnő női kézimunkákon kívül – kifejezetten úttörő módon – támogatta a „minden kereskedelmi ügyekhez szükséges ismeretekben”, valamint „más célirányos hivatásban önálló keresetmódra” állami vagy a kormány által engedélyezett (tehát garantáltan megbízható) magánintézetekben történő képesítést.⁴³

A vállalkozás rendkívüli újszerűségének érzékeltetéséhez itt talán elég csupán arra utalni, hogy a *Magyar Zsidó Nő* című, 1900-ban indult női felekezeti lapnak háromnegyedévnyi megjelenése során szinte egyetlen szava sem volt a nők akkoriban már korántsem ritka – és igen gyakran a megélhetési kényszer diktálta – munkavállalásához, ahogyan az akkor már öt éve engedélyezett női egyetemjáráshoz és az ugyancsak ötödik éve működő leánygimnáziumhoz sem. De a zsidó felekezeti sajtó a századfordulón általában sem látszott

⁴² Andachtsstunden für Israeliten beiderlei Geschlechtes. Eine möglichst vollständige Sammlung von Gebeten und religiösen Betrachtungen, zum Gebrauche bei der öffentlichen sowohl, als bei der häuslichen Andacht. Pest, Heckenast, 1849. (10. kiadása: Deborach cimmel Budapest, 1895.)

⁴³ Lőw Immánuel – Kulinyi Zsigmond, i. m. 315–316.

felismerni a „nőkérdés” különböző vonatkozásainak súlyát, szerzői csupán a (nem zsidó) nevelők kártékony befolyásán és a zsidó polgárasszonyok frivol magamutogatásán (a korszón, a kávéházban és a fürdőhelyeken) köszörülték a nyelvüket. Innen nézve nem lehet eléggé nagyra értékelni a szegedi Nőegylet tevékenységét, amelynek köszönhetően *A szegedi zsidók* megjelenéséig, 1885-ig 7 tanítónő, 3 óvónő, 1 énekesnő, 10 fodrásznő, 3 szabásznő, 1 varrónő, 6 baba⁴⁴ és 1 szakácsnő kiképzése vált lehetővé.⁴⁵

E néhány kiragadott példa azt volt hivatott megmutatni, hogy a szegedi zsidók valóban a kezdetektől fogva éltek a polgárosodás és a modernizáció kínálkozó lehetőségeivel. Tehették ezt annál is inkább, mert kedvezők voltak a befogadásuk feltételei, és eleve olyanok érkeztek a városba (vagy maradtak ott a bevándorlók közül), akik jó szemmel nézték a bevezetett újításokat, netán mindjárt azok élére álltak. A fent elemzett adalékok a többes identitás megélésének egy különösen természetes, görcsöktől mentes módjára vallanak. Ennek köszönhetően alakulhatott ki a 19. század utolsó negyedére az a helyzet, amelyben Mikszáth Kálmán mosolygós iróniával még a szegedi zsidók zsidóságát is kétségbe vonhatta. Valójában persze nem a zsidóságukat vonta kétségbe, hanem a másságukat, az idegenségüket tagadta Szegeden. Abban a városban, amelynek a nagy író ugyanezen cikke szerint

legnagyobb érdeme az ő *beolvasztó ereje*, mellyel az idegent amalgamizálja, és legfőbb büszkesége az ő polgárius műveltsége; az a csodálatos rutin, mellyel a magasabb, modernebb eszmékhez hozzásimul: Szeged egy tükördarab a jövő Magyarországból, melyben meglátszik a polgári osztály majdani uralkodása.⁴⁶

Szeged a zsidóság integrációja szempontjából is lehetett volna „egy tükördarab a jövő Magyarországból” (ahogyan néhány évtizedig az is volt) – amennyiben abban a jövőben valóban a polgári osztály uralkodik. S hogy végül mégsem így történt, az nem a szegediekén – zsidókon és nem zsidókon – múlt.

⁴⁴ Ennek jelentőségéhez lásd: Szeged története III/1. (Szerk. Gaál Endre.) Szeged, Szeged megyei jogú város önkormányzata megbízásából kiadja a Somogyi-könyvtár, 1991. 546. („A város egészségügyi feladatainak végzésében fontos szerepe volt a szülésznőknek. 1858-ban még csak 16-an, 1880-ban 30-an, 1908-ban 80-an dolgoztak Szegeden. A közgyűlés először 1871-ben foglalkozott a városban létesítendő szülésznői iskola tervével, a szűkös anyagi lehetőségeket mérlegelve azonban ekkor úgy döntött, hogy a »szülészeti képezde« városi költségen történő felállítását mellőzi. Ez a döntés azért is jelentett problémát, mert főleg a külterületeken képzetlen parasztasszonyok segédkeztek a szüléseknél. Csak átmeneti megoldást jelentett, hogy 1872-ben közülük az arra alkalmasakat a pesti egyetemre küldték fél éves képzésre. A bábaképző felállítása napirenden maradt, míg végül 1884. március 14-én a Londoni körút 13. sz. alatt megnyílhatott a Szegedi m. kir. Bábaképző Intézet, amelyhez szülészeti és nőgyógyászati »kórodát« kapcsoltak.)

⁴⁵ I. m. 306.

⁴⁶ Mikszáth Kálmán: i. m.

3. Zsidó nyelvhasználat és zsidó néprajz Magyarországon

A magyarországi zsidók egykori nyelve, a jiddis a 19. század végére annyira háttérbe szorult, hogy a zsidó tudományosság művelői elérkezettnek látták maradványainak muzeális megőrzését. E magyarországi zsidó tudományosság legjelentősebb folyóirata, a *Magyar Zsidó Szemle* 1900 és 1910 között több mint hatvan jiddis vonatkozású írást közölt. Ezek tárgyai között voltak dalok, versek, közmondások és mesék, szólások és szokások, sőt egy kiadatlan bohózat és egy travesztia is akadt. A lap 1900-tól kezdett néprajzi jellegű témákkal foglalkozni, és e tematika megszűnéséig végigkísérte megjelenését: Oláh János összesen 110 idevágó publikációt számlált össze.⁴⁷ A jiddis vonatkozású közlemények tehát időben és számukat tekintve egyaránt koncentráltan jelentek meg a 20. század első évtizedében, és bár nem ismeretlenek a kérdéssel foglalkozó kutatók számára,⁴⁸ eddig még csak a közmondások közreadásának részletesebb elemzése történt meg.⁴⁹ E jiddis vonatkozású publikációknak képezi kicsiny, de számos elméleti és gyakorlati kérdést felvető, talányosságában különösen érdekes részét az a 15 tételes anyag, amely „magyar népdalok zsargon fordításban” cím alatt jelent meg 1901–1902-ben. A következőkben elsősorban e néhány dalszöveg megjelentetésének különböző kontextusait igyekszem felvázolni a *Magyar Zsidó Szemle* egy évtizedes „zsargon-projektje”, illetve a magyarországi zsidó néprajz tágabb összefüggésében.

A zsidó néprajzkutatás helyzete Magyarországon a 19–20. század fordulóján

A néprajzkutatás intézményesülése Magyarországon nemzetközi összehasonlításban is viszonylag korán megkezdődött. A Nemzeti Múzeumnak már 1872-ben volt önálló Ethnographiai Osztálya; egy bő évtizeddel a példának tekintett angliai Folklore Society megalakulását követően, de csaknem 8 éves szervezőmunka eredményeként 1889-ben létrejött a Magyarországi Néprajzi Társaság. Alapításakor ez nyolc szakosztállyal indult,

⁴⁷ Oláh János: Zsidó néprajzi írások a Magyar Zsidó Szemlében. (www.or-zse.hu/resp/.../olah-neprajz-mtud2007.htm – utolsó letöltés 2012. július 31.

⁴⁸ Oláh János: i. m.; Dr. A. First: „Folkloristische-lingvistische materialn fun ungar”. YIVO-Bleter XIV. 1939. 436–452. Lásd Vera Szabó: Yiddish Proverbs in *Magyar Zsidó Szemle* (Hungarian Jewish Review). An Empirical Study. M.A. thesis in Yiddish Studies, New York, Columbia University, 1995. 2.; Komoróczy Szonja Ráhel: *The History of Yiddish Culture in Hungary*, PhD Diss., University of Oxford, 2007.

⁴⁹ Vera Szabó: i. m.

melyek közül az első, a „népfajok szerinti” önmagában is 22 további szakosztályt foglalt magában. Mindegyikük a századvég magyarországi népeit-nemzetiségeit képviselte, ezeken belül is „a magyarok és a németek négy-négy szakosztályt kaptak (magyar, székely, csángó, palóc; illetőleg: délvidéki, dunántúli, szepesi és erdélyi német [szász])”⁵⁰ – érdemes megjegyezni, hogy a korban a román volt a legnépesebb magyarországi nemzetiség.

Nem volt viszont szakosztálya a zsidóságnak, mivel az felekezetnek számított, tagjait a népszámlálások során – az érintettek jelentős százalékának önbesorolásával összhangban – a magyarok között tartották nyilván. A mából szemlélve természetesen felmerül a kérdés, hogy az amúgy sem következetes szakosztály-besorolás nem viselte volna-e el egy zsidó szakosztály létrehozását, különös tekintettel arra, hogy a társaság megalakulásának évtizedében a magyarországi zsidók száma meghaladta a 730 ezret, a századfordulóra pedig a 846 ezret.⁵¹ Ez azonban minden bizonnyal a társaságon belül is fellobbantotta volna a társadalmi nyilvánosság más fórumain már nyíltan folytatott vitát arról, hogy vajon – az 1867-es emancipációs és az 1895-ös recepciós törvény értelmében – felekezet-e a magyarországi zsidóság, vagy pedig etnikum (a kor szóhasználatával élve faj), és ekként nem magyar. (A vallásos népelet kutatásával a magyar néprajztudomány képviselői csak jóval később, az 1930-as években kezdtek el foglalkozni, addigra azonban a zsidóság számaránya és megítélése is gyökeresen megváltozott a magyar társadalomban.) A Néprajzi Társaság nevében egyébiránt 1896-ban a Magyarországit (tehát a hungarus szelleműt) felváltotta a „modern nemzeti érzelmű” Magyar.

Ám a 19. század végén a néprajzi érdeklődésű magyarországi zsidó értelmiségiek – rabbik, tudósok, tanárok, tanítók, egyetemisták, orvosok, újságírók – nemcsak a Magyarországi, illetve Magyar Néprajzi Társaságban találhattak folklorisztikai tevékenységük gyakorlására alkalmas terepet. A németországi Hamburgban a fiatal Max Meir Grunwaldnak,⁵² a Dammtor-zsinagóga⁵³ Breslauban tanult rabbijának kezdeményezésére és a helyi filantróp cionista

⁵⁰ Kósa László: A magyar néprajz tudománytörténete. Budapest, Osiris, 2001. 66.

⁵¹ Magyar Zsidó Lexikon, 553.

⁵² A később bécsi rabbi és történész Grunwald – mint a „zsidóság kitalálása”-nak meghatározó alakja – a St. Pölten-i Institut für jüdische Geschichte Österreichs egyik folyamatban lévő kutatási projektjének tárgya. A kutatásért felelős dr. Barbara Staudinger szerint a szokványos asszimilált/ortodox szembeállítás nem engedi meg, hogy felismerjük az olyan komplex identitásokat, mint amilyen Grunwald rabbié lehetett: ő ugyanis egyfelől hagyományos orientációt követett, másfelől azonban alapvetően modern embernek tartotta önmagát. Lásd: www.injoest.ac.at/projekte/laufend/max_grunwald.

⁵³ Hamburgban ebben az időben három irányzata létezett a zsidóságnak, a Neue Dammtorsynagoge irányultsága az ortodox zsinagógaegylet és a liberális templomegyesület között helyezkedett el: a bimát a frigyszekrény előtt állították fel, a női karzatnak rács nélküli, alacsony mellvédje volt, orgonát nem építettek, de négyszólamú kórus

Gustav Tuch, valamint az általa elnökölt Henry Jones Páholy, azaz a B'nai B'rith támogatásával kétéves előkészületek után, 1898-ban létrejött a Gesellschaft für jüdische Volkskunde (Zsidó Néprajzi Társaság).⁵⁴ A társaság munkálatait és közleményeit Magyarországon is figyelemmel kísérték, annál is inkább, mivel tagjai közé nemcsak hamburgiakat vagy németeket, de a nyugat- és kelet-európai zsidóság legkülönbözőbb irányzataihoz tartozó jelentkezőket is befogadott; Löw Immánuel például 1899-ben csatlakozott hozzájuk.⁵⁵ Mindazonáltal a német néprajz intézményei között marginális volt a jelentősége, és a német liberális zsidó polgárság, illetve a Wissenschaft des Judentums, valamint a néprajz egyik-másik zsidó képviselője,⁵⁶ így az apai ágon bonyhádi felmenőkkel rendelkező, de már a szlovéniai Pozsegában született⁵⁷ Friedrich Salomon Krauss vitatta létjogosultságát – elsősorban attól tartva, hogy a zsidó különállás és a zsidó nacionalizmus fóruma lesz.⁵⁸ A néprajz univerzalizmusát valló Krauss (aki – míg határozott cionizmusellenes állásfoglalása miatti összeütközése Theodor Herzl-lel az állásába nem került – a bécsi Alliance Israélite alkalmazottjaként dolgozott)⁵⁹ egyenesen azt állította, hogy egy ilyen társaság megalapítása a középkori gettóba való visszatérést jelenti,⁶⁰ és úgy vélte, hogy a zsidó

énekelt benne. Hagyománytisztelő, ám a kor követelményeit is szem előtt tartó szellemisége talán leginkább a korabeli magyarországi status quo zsidóságával lehetett rokon. Lásd Christine Schatz: „Angewandte Volkskunde”. Die „Gesellschaft für jüdische Volkskunde” in Hamburg. In: Vokus. Volkskundlich-wissenschaftliche Schriften. 14/2004. 121–134. és <http://www1.uni-hamburg.de/rz3a035//1vonmellepark.html> – utolsó letöltés 2012. július 31.

⁵⁴ Christoph Daxelmüller: Hundert Jahre jüdische Volkskunde - Dr. Max (Me'ir) Grunwald und die "Gesellschaft für jüdische Volkskunde" ["Aschkenas - Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden"](#), Volume 9 (1) de Gruyter – Jan 1, 1999 .

⁵⁵ Gleszer Norbert – Zima András: Scheiber Sándor, a Löw-hagyaték gondozója. In: Hacofe Újfolyam, I. évf. 2. szám, <http://www.or-zse.hu/hacofe/vol2/gleszerzima-seiberlow2011.htm> – utolsó letöltés 2012. július 31.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Apja, aki 1813-ban született Bonyhádon, a számára kedves héber stúdiumok helyett volt kénytelen kereskedőként, majd kocsmárosként keresni kenyerét, ám a zsidó népeletről hosszú éveken át írt cikkeket az Allgemeine Zeitung des Judentums-ba – írja róla halála alkalmából visszaemlékezésében fia, hozzátéve, hogy szláv „népkutatásaiban” is sokat köszönhet apja tanácsainak és támogatásának. Lásd Am Ur-Quell II, Heft IV, 1891, idézi Lejla Sirbubalo: „Das Volkstum ist der Völker Jungbrunnen“ – Friedrich Salomo Krauss und die ethnographische Erforschung Bosnien-Herzegowinas. In: Jahrbuch, Zentrum für Balkanforschungen, Band 39, Akademie der Wissenschaften und Künste von Bosnien-Herzegowina, Sarajewo, 2010. 201. <http://www.anubih.ba/godisnjak/Godisnjak%2039.pdf> – utolsó letöltés 2012. július 31.

⁵⁸ Gleszer Norbert – Zima András, i. m., valamint Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Folklore, Ethnography, and Anthropology. The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe, http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Folklore_Ethnography_and_Anthropology – utolsó letöltés 2012. július 31.

⁵⁹ Lejla Sirbubalo: i. m. 215.

⁶⁰ Christoph Daxelmüller: Hundert Jahre jüdische Volkskunde. Dr. Max (Meir) Grunwald und die „Gesellschaft für jüdische Volkskunde“. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 9, 1999, S. 133-143.

folklórnak a német Volkskunde részét kell képeznie.⁶¹ A társaság változó címeiken megjelenő folyóiratában azonban ő is szívesen publikált.⁶²

Grunwald mai méltatói – így a már idézett Staudinger, Schatz és Daxelmüller – szerint a társaságtól és alapítójától mi sem állhatott volna távolabb az ilyen törekvéseknél; kortárs bírálóit inkább az zavarhatta, hogy Grunwald – későbbi, palesztinai cionista elkötelezettségét mintegy megelőlegezve – a népdalok, a népköltészet és a népszokások gyűjtésével a „népélet” és a „népszellem” felélesztését és életben tartását tekintette céljának.⁶³ A társaság munkája, és így közleményeinek java közmondások, mondák, elbeszélések és szokások gyűjtésére és közlésére irányult, a Németországban már kihálófélben lévő – és akkoriban még megvetően csak zsargonként emlegetett – jiddist, mint a népdalok és a népköltészet nyelvét, koncertelőadások formájában népszerűsítették.⁶⁴ Megalapításakor Grunwald egy kérdőívet küldött szét, amelyben felsorolta, mi mindennel kíván foglalkozni a társaság; a felsorolás tételei között mondák és mesék, nyelvjárási sajátosságok, névtan, szokások, hagyományos foglalkozások, jóslások, varázslások, viseletek és háztartási eszközök szerepeltek. A már beérkezett válaszokat a társaság közleményeinek első, az alapítás évében megjelent száma mindjárt le is közölte.⁶⁵

Alig egy évvel később jelent meg az IMIT Évkönyv 1899-es kiadása, amelyben a nyelvész Balassa József a magyarországi zsidóság néprajzára vonatkozó adatok gyűjtésére, megőrzésére és feldolgozására felszólító felhívást tett közzé *A magyar zsidóság néprajzi felvétele* címmel.⁶⁶ Az adatgyűjtéshez kérdőívet is tervezett, amelynek főbb pontjait ugyancsak közzétette. Tekintettel az évkönyv megjelenésének periodicitására, Balassának gyakorlatilag azonnal a Grunwald szerkesztette *Mitteilungen* megjelenése után (vagy még az előtt) kellett megfogalmaznia programját. Mint erről ő maga ugyanabban az évben a *Magyar Zsidó Szemlé*ben beszámolt:

„Az IMIT 1899-iki évkönyvében pendítettem meg azt az eszmét, hogy jó volna összegyűjteni s a tudomány számára értékesíteni a magyar zsidóság eredetét, életmódját, szokásait, nyelvét és költészetét megvilágító adatokat. Ma már kivesző félben van az ország legnagyobb részében a zsidóság életének majd

⁶¹ Barbara Kirshenblatt-Gimblett : i. m.

⁶² Christine Schatz, i. m. 132.

⁶³ Christine Schatz, i. m. 126.

⁶⁴ I. m. 127.

⁶⁵ I. m. 125.

⁶⁶ *IMIT Évkönyv*, 1899.

minden eredetisége és sajátossága, ép ezért most kell munkához fogni, ha meg akarjuk menteni azt, a mi még megmenthető. Talán felesleges is hangoztatni, hogy e mozgalom tisztán csak tudományos célú, menten minden társadalmi vagy politikai törekvéstől.”⁶⁷

Az idézet utolsó mondatának óvatos elhatárolódására talán elégséges magyarázatot adnak a fentebb már említett hazai és nemzetközi viták. Ám a Balassa által megszerkesztett és kiküldött kérdőívre érkezett válaszokat már nem itt, hanem a *Magyar Zsidó Szemlében* tervezte publikálni az IMIT kebelén belül az ugyancsak az 1899-es évben létrejött Folklore-bizottság.⁶⁸ Hogy miért, nem világos, talán Balassa szaktudományos hozzáállása (vagy esetleg az általa felállított fontossági sorrend) riasztotta vissza az évkönyv szerkesztőit.

Az 1894-ben megalakult Izraelita Magyar Irodalmi Társulat az izraelita (felekezetű) magyarok irodalmi társulataként jött létre, azzal a célkitűzéssel, hogy a magyar vonatkozású zsidó irodalom és tudomány művelését segítse elő. Évkönyveiben e célkitűzés keretein belül a zsidó néprajznak általában, a magyarországi zsidóság néprajzának pedig különösen is megvolt a helye. Igen alapos tanulmányában Dömötör Beáta mégis mindössze 53 e témába vágó közleményt tudott azonosítani az I. világháború előtti időszakból, és ezek egy részéről is azt írja: „önmagukban még nem lennének néprajzinak tekinthetőek, de a néprajzi kutatás számára sok érdekes adatot tartalmaznak, főleg a városi és falusi zsidó életmódról, vallási szokásokról, chaszidizmusról”.⁶⁹ A Magyar Zsidó Szemle néprajzi publikációinak sorát tehát ez az IMIT Évkönyvben megjelent felhívás és a Folklore-bizottság létrejötte előzte meg, és nem utolsósorban az a személyi egybeesés magyarázza, hogy a bizottság elnöki és a Magyar Zsidó Szemle főszerkesztői teendőit egyaránt Blau Lajos, a Rabbiképző tanára (és 1913-tól rektora) látta el.

„Ezt a zsargont leltározni kell”

A Magyar Zsidó Szemle zsidó folklórral kapcsolatos közleményeit két rövid írás vezeti be, Balassa József imént idézett, „A magyar zsidóság néprajza” című háromoldalas cikke,

⁶⁷ Balassa József: A magyar zsidóság néprajza. *Magyar Zsidó Szemle*, XVII. évf. 1900, 8.

⁶⁸ Dömötör Beáta: Az IMIT néprajzi tárgyú írásai.

www.vallasforum.hu/.../Domotor_Beata_Az_IMIT_neprajzi_targyu_irasai.pdf, 3. (Utolsó letöltés 2011.10. 04.)

⁶⁹ I. m. 2.

valamint Blau Lajos 1901-ben, a „zsargon-projekt” elindulását követően közreadott, ugyancsak rövid szerkesztői útmutatása. Míg Balassa nagyjából megismétli az IMIT Évkönyvben leírtakat arról, hogy miért volna fontos „összegyűjteni s a tudomány számára értékesíteni” a magyarországi zsidóság sajátosságaira vonatkozó adatokat, tehát felvázol egy programot, Blau Lajos alig két mai szabványoldalnak megfelelő írása első ránézésre valóban a felhívásnak eleget tenni szándékozókna szánt gyakorlati útmutatásokat tartalmazza csupán. Ám az első bekezdésben megadott formai⁷⁰ és a másodikban részletezett tartalmi⁷¹ kívánalmak után, az utolsó két bekezdésben az IMIT Folklore-bizottságának elnöke is rátér a néprajzi gyűjtés és közlés elvi kérdéseire. Előbb néhány sorban Balassa József gondolatainak drámaibb hangszerelésű parafrázisát adja („Ütött tehát a 12. óra”), majd szövegének záró bekezdésében Balassánál sarkosabban kifejti, miben is áll a vállalkozás „tisztán tudományos” jellege.⁷²

E tudományos szenvtelenséget hirdelve induló, ám a végére valóságos hitvallássá kiteljesedő bekezdés részint felszólító módban megfogalmazott állításait érdemes néhány pontban mai fogalmainkra lefordítva összefoglalni. Blau szerint tehát:

1. A zsidó néprajzi gyűjtés és közlés tudományos tevékenység, mely kívül áll mindenféle ideológiai és érzelmi pártharcon. (Mint már láthattuk és a következőkben látni fogjuk, ez a kijelentés nem egyéb retorikai fügefalevélnél, hiszen maga a néprajzi sorozat

⁷⁰ A szerzők csak a papír egyik oldalára írjanak, hagyjanak elég széles margót és sorközöket, kéziratukat a jövőben csakis magyarul adják le, mert a szerkesztőség nem vállalja németről való lefordításukat, a zsidó-német szövegek minden szava a kiejtés szerinti magyar helyesírással írandó át, németesíteni a korabeli irodalmi nyelv szerint a zsargont nem szabad. Dr. Blau Lajos: Tájékoztató. *Magyar Zsidó Szemle*, 1901. 147–148.

⁷¹ Egyelőre a fő figyelmet a közmondásokra és a zsargon dalokra fordítsák, a magyar népdalok aránylag új keletű zsargon fordításain kívül a sokkal régibb zsidó szombati és alkalmi énekek közül „természetesen csak a nép ajkán élő énekek jönnek tekintetbe, a lengyel zsargonköltőktől eredők mellőzendők”, ugyanakkor a szerkesztőség reméli, hogy a nem távoli jövőben módjában áll majd a zsidó folklór minden ágát ápolni. A Balassánál utolsó helyen megemlített nyelv és költészet a prioritási listán itt az első helyre került. Lásd uo.

⁷² „Ez a tudományos munka nem ütközik semmiféle felfogásokba és semmiféle érzelmekbe. Vallhatjuk magunkat zsidó magyaroknak vagy magyar zsidóknak, beszélhetünk magyarul jól vagy rosszul, mint a debreczeni civis vagy mint az antiszemita főúr, az mind nem változtat azon a tényen, hogy apáink részben nem beszéltek magyarul és hogy egymásközt a zsidó-német nyelvet használták. Nincs semmi okunk, hogy ezt a tényt feledésbe merítsük vagy hogy emiatt szégyenkezzünk. Ellenkezőleg, a magyarság nagy hódító erejét és a magyar zsidóság benső honszeretetét látjuk abban, hogy a magyar nyelv felekezetünk körében egy félszázad alatt teljesen otthonossá vált és a németet annyira kiszorította, hogy ezt a zsargont leltározni kell. Nem szabad tehát a »zsargon« szótól megijedni. Egyáltalában le kell szoknunk arról, hogy tevékenységünkben az antiszemitizmus lovagjaitól vezéreltessük magunkat. Német hittestvéreink épen így gondolkoznak és Hamburgban már évekkal ezelőtt alakult meg a »Gesellschaft für jüdische Volkskunde«, melynek már tekintélyes gyűjteménye is van és a mely eddig hét füzetet adott ki »Mitteilungen« cím alatt. A magyar zsidó a magyar föld produktuma és teljes megismerése a magyar haza megismerésének alkotó eleme.” Lásd uo.

elindítása, ezen belül pedig a jiddis szövegfolklor preferálása önmagában is ideológiai-identitáspolitikai elköteleződésre vall.)

2. A saját identitásválasztás szabadsága nem változtat azon a tényen, hogy a magyarországi zsidók előző nemzedéke még éppen csak megkezdte a nyelvi magyarosodást, és a zsidó-német volt a saját csoportján belüli nyelve, mely tény tudata továbbra is részét kell képezze a magyarországi zsidók különböző (zsidó magyar, magyar zsidó) identitásváltozatainak. (Blau már itt ellentmondásba keveredik előző kijelentésével, hiszen a pusztán tudományos kifejtés állást foglal a kettős identitás kétféle változatának lehetősége mellett és a teljes asszimiláció ellen.)
3. Ez annál is időszerűbb, mert a nyelvi és érzelmi magyarosodás másfél nemzedéknyi idő alatt olyan szintre jutott, hogy a korábbi anyanyelv már muzeális értékűvé vált, ezért archiválásra és feldolgozásra szorul, ennek érdekében pedig ideje feladni a haszkalának a zsidók csoportnyelvét elítélő, lekicsinylő nézeteit. (Tiszteleg a magyarság asszimiláló képessége és a zsidóság magyar patriotizmusa előtt, közben azonban a tudomány eszközeivel is megmentendőnek nyilvánítja a zsidók – szóhasználatában saját maga által sem értékesemlegesen emlegetett – anyanyelvét. A méltányosság kedvéért hozzá kell tenni, hogy német nyelvterületen létezett a 'zsargon'-nak neutrális használta,⁷³ de a magyar példák azt mutatják, ez idehaza nemigen lehetett elterjedt.)
4. A magyarországi zsidóság tevékenységében és viselkedésében törekedjen önállóságra, ne hagyja magát az antiszemitáktól vezéreltetni. (Síkra száll az érdekérvényesítés és a belülről vezérelt cselekvés mellett.)
5. Kövesse a német zsidóknak a néprajzi gyűjtés terén már elért eredményeit. (A szerző Grunwald és társasága tevékenységét jelöli meg példaként, azaz Blau Lajos elkötelezi magát a többfelől is támadott hamburgi rabbi mellett.)
6. Míg az előző megállapítások kifejezetten a zsidó olvasóközönségnek voltak címezve, a szöveg utolsó mondata már legalább ennyire szólt a nem zsidó publikumnak. Amikor Blau azt hangsúlyozza, hogy a „magyar zsidó a magyar föld produktuma”, akkor implicite nemcsak a zsidóság hazátlanságának tézisével vitatkozik, de állítása

⁷³ Neil G. Jacobs: Yiddish. A Linguistic Introduction. Cambridge, University Press, New York, 2005. 54.

Grunwaldnak azzal a – csak jóval később – publikált meggyőződésével is egybecseng, miszerint „a nem zsidó környezet befolyása a zsidó mindennapi és népelet három alkotóelemének egyike”.⁷⁴ Mondatának második fele pedig („teljes megismerése a magyar haza megismerésének alkotó eleme”) *Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képen* című, 1901-ben befejezéséhez ért monumentális könyvsorozat Rudolf trónörökös által jegyzett bevezetésének a Magyarországi Néprajzi Társaság alapítói által is magukévá tett vezérlő gondolatát,⁷⁵ a népcsoportok sajátosságainak minél alaposabb megismerésén alapuló birodalmi egység eszméjét visszhangozza:

„Mennél behatóbban vizsgáljuk az egyes népcsoportok jó tulajdonságait és sajátosságait, úgy szintén azoknak egymástól szellemi és anyagi tekintetben való kölcsönös függését, annál nagyobb mértékben fog erősbülni azon összetartozandóság érzete, melynek hazánk népeit egymással össze kell kapcsolni.”⁷⁶

Fókuszban a szövegfolklor

A magyarországi zsidóság néprajzi felvételének szentelt rovatot útjára indítva a *Magyar Zsidó Szemle* főszerkesztője elvi állásfoglalásában egyszerre látszik a Grunwald-féle önálló zsidó, illetve a Magyar Néprajzi Társaság és a neológia körében egyaránt elfogadott, birodalmi és felekezeti szellemű néprajzi törekvéseket képviselni. Gleszer Norbert és Zima András a zsidó folklore szegedi művelőivel foglalkozó alapos tanulmányában behatóan elemzi e felfogások különbözőségeit és egymás mellett élését, meggyőzően érvelve amellelt, hogy Blau „vallásilag kevésbé kényes és egyúttal a neológián kívül eső területként a jiddis szövegfolklor gyűjtésére helyezte a hangsúlyt”.⁷⁷ A szerkesztői szemlélet e fent elemzett, látszólag ellentmondásos két pillére további magyarázatot kínálhat arra, hogy az újonnan induló rovatnak miért éppen a zsargon közmondások és dalfordítások – és nem példának okáért a népszokások – lesznek a fő gyűjtési céljai. De az is gyarapíthatja a lehetséges magyarázatok számát, hogy a népszokások esetében sokkal nehezebbnek látszik meghúzni a határt az élő

⁷⁴ Max Grunwald: Det judiska folklivet. In: Markus Ehrenpreis/Alfred Jensen (hg.): Judarna (Nationernas bibliotek). Stockholm, 1920. 68–89. Idézi Christoph Daxelmüller: i. m.

⁷⁵ Gleszer Norbert – Zima András, i. m.

⁷⁶ *Az Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képen*, Budapest, 1887–1901.

<http://www.tankonyvtar.hu/konyvek/osztrak-magyar/osztrak-magyar-081204-539>

⁷⁷ Gleszer Norbert – Zima András, i. m.

hagyomány és a muzeálisnak tűnő gyakorlatok között. Meturgeman című rovatában az *Egyenlőség* fiatalon több jesivát is megjárta felelős szerkesztője, Szabolcsi Miksa az 1900-as évek elején rendszeresen legorombította a lap különböző levelezőit, mondván, hogy azok a zsidó vallási élet vagy a vallás szellemében megélt mindennapok integráns részét képező szokásokat akarják néprajzi gyűjtésre érdemesként feltüntetni. Végül praktikus szempont lehetett az is, hogy a zsidó szövegfolklor megnyilvánulásai, ezen belül is a közmondások a kezdetektől a legkézenfekvőbb gyűjtési területnek számítottak,⁷⁸ nyilván nem utolsósorban közlésük minimálisnak vélt módszertani igényei miatt: csak a transzkripciójuk mikéntjében kellett megegyezni (erre vonatkozik Blau tájékoztatójában a kiejtés szerinti magyar helyesírás követelménye, illetve a németesítés tiltása). A zsargon dalszövegek és közmondások, mint látni fogjuk, a szó legszorosabb értelmében afféle „talált tárgy”-ként bukkantak fel a lapban, értelmezésük csak akkor jelent meg és vált uralkodóvá, amikor maguk a gyűjtött szövegek már elfogytak.

Zsargon, zsidó-német, zagyvalék, jidis, jiddis

Jelen tanulmány szóhasználatában a jiddis kifejezés használata ugyanúgy értelmezés, mint – ahogyan erről később még szó lesz – a ’népdalok’ szót keretbe foglaló idézőjelek. Valójában a *Magyar Zsidó Szemle* kivétel nélkül minden alkalommal ’zsargon’-ként emlegeti a zsidó belső bilingvizmus egyik – nem szentnek tekintett és anyanyelvként, ’mameloschen’-ként becézett – nyelvét. A franciából származó zsargon (’jargon’ = a társadalom perifériáján élő csoportok tükörs nyelve, tolvajnyelv) pejoráló kifejezés. Nádasdy Ádám szerint – aki *A walesi bárdok* kéziratban fennmaradt jiddis fordítását közreadó és elemző remek tanulmányában röviden ezt a ma már alig ismert nyelvet is bemutatja – a zsargon megvetése Magyarországon abból fakadt, hogy itt, és itt is elsősorban Budapesten csak az azóta teljesen eltűnt nyugati jiddissel találkoztak, és mivel az eléggé hasonlított a némethez, nem tekintették önálló nyelvnek, hanem német dialektusnak, „rontott németnek” vélték. Mint írja, „uralkodó maradhatott az a

⁷⁸ A legkorábbiaként Abraham Moses Tendlau (1802–1878) 1860-ban megjelent jiddis közmondásgyűjteményét szokták említeni (*Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit; als Beitrag zur Volks-, Sprach- und Sprichwörter-Kunde, aufgezeichnet aus dem Munde des Volkes und nach Wort und Sinn erläutert von Abraham Tendlau*. Frankfurt a. M., H. Keller, 1860.), lásd például Steven Lowenstein: The Complicated Language Situation of German Jewry 1760–1914. In: *Speaking Jewish – Jewish Speak: Multilingualism in Western Ashkenazic Culture* (ed. Shlomo Berger, Aubry Pomerance et al.). Louvain, Peeters, 2003. 24

vélekedés – zsidó és nem zsidó körökben egyaránt –, hogy a jiddis a németnek valamiféle karikatúrája: meghitt és szeretetreméltó, de mindenképpen csúnya és nevetséges”.⁷⁹

Ez ugyan minden bizonnyal így volt, a zsargon iránti megvetés azonban korántsem korlátozódott Magyarországra. És az elítélését is sokkal komolyabb okokra vezethetjük vissza: attól kezdve, hogy a 18. század végétől már zsidók is látogathatták a nem zsidó oktatási intézményeket, elvárták tőlük, hogy hagyjanak fel a zsidó zsargonral, és az állam nyelvét használják – írja Steven Lowenstein a német zsidók nyelvi helyzetének komplexitását tárgyaló, már hivatkozott tanulmányában. A szekuláris továbbtanulás lehetőségével nagy számban élő zsidók pedig hamarosan csak megvetni tudták a korábban az egész askenázi világban előszeretettel forgatott könyveket, amelyeket e világból kilépve primitívnek, babonásnak és „szörnyű zsargonban” írottnak tartottak. Miközben a modernizálódó államokban mindenféle dialektust igyekeztek visszaszorítani az államnyelv sztenderd nyelvváltozatának javára, a zsargonban ellenfelei nemcsak a tudatlanságnak, az iskolázatlanságnak, hanem a zsidók idegenségének, az államnemzeten kívül helyezkedésének jelképét is látták. A felvilágosodott zsidó értelmiség Moses Mendelssohn példáját követve Európa-szerte minden eszközzel igyekezett fellépni a használata ellen.⁸⁰

Magyarországon még 1843-ban is arról számol be a *Századunk* egyik száma, hogy a zsidók itt „zagyvalékukkal élnek”⁸¹ – ez a zagyvalék vagy zsargon nem volt más, mint a nyugati jiddis. De a 19–20. század fordulójáról fennmaradt magyarországi zsidó értelmiségiek visszaemlékezései is arról tanúskodnak, hogy a kor tollforgatói ugyancsak „német-zsidó”⁸² nyelvként vagy zsargonként⁸³ említik gyermekkoruk hétköznapijainak idiómáját. Szabatos, szép németiséggel beszélő édesanyjáról szólva Ágai külön is kiemeli, hogy az „fázott attól a szerecseny-utczai dísztelen jargontól”, melyben leánypajtásai „egymás között karattyoltak”.⁸⁴ Igaz, kivételesen olyan visszaemlékezést is találni, melynek szerzője ’jidis’-ként említi a „rongyos zsidó” – azaz tűt, cernát, gyűszűt, szalagot, gyűrűt ruhára cserélő házaló – beszédét,

⁷⁹ Nádasdy Ádám: A walesi bárdok térfás jiddis fordítása. [Kritikai szövegkiadás, bevezetővel és jegyzetekkel], 2000, 1998/10: 47. 46-60.

⁸⁰ Steven Lowenstein: i.m.

⁸¹ Grünwald Miksa: *Zsidó biedermeier*. Budapest, 1937. 85.

⁸² „[A]nyanyelvünk, a német-zsidó, amelyet ma is beszélnek a zsidók, megszokott volt a Talmud tanulásánál”, lásd Munk Méir Avraham: *Életem története* [1899]. Budapest, Múlt és Jövő, 2002. 182.

⁸³ Schnitzer Ármin: *Jüdische Kulturbilder. Aus meinem Leben*. Wien, 1904. és Ágyai Adolf: Régi naplók II. (Az én édes anyám) *IMIT-évkönyv*, 1905, 18–32.

⁸⁴ Ágai Adolf: i. m. 26.

de ez Nagy József bezdáni tanító tollából fakad, aki egyike volt azoknak, akik az IMIT évkönyveiben néprajzi értékű visszaemlékezést publikáltak, és a Magyar Néprajzi Társaság folyóiratában, az *Etnographiában* is jelent meg írása. A 'jidis' kifejezés – a zsidók nyelve jelentésben – Max Weinrich szerint a 18. századra vált általánossá,⁸⁵ majd a 19. század második felében kelet-európai bevándorlók vitték magukkal az Egyesült Államokba. Ott került a századfordulóra a nyelv megnevezésének angolos írásmódú formája egy szótár és egy irodalomtörténet címlapjára,⁸⁶ és onnan származott vissza – immár két d-vel írva – Európába. Addigra a jiddis nyelvű kortárs irodalom jelentős, világszerte ismert írókat (Mendele Mojhér Szforim, Ichak-Lejbus Perc, Sólem Aléchem) és egy nemzetközi hírű költőt (Morris Rosenfeld) is mondhatott sajátjának, de maga a sokat gyalázott nyelv szintén felértékelődött: mint egy elveszéssel fenyegető, réges-régi hagyomány, ugyanakkor mint új, erőteljes kelet-európai kulturális-politikai mozgalmak, valamint egy sokszínű amerikai bevándorló kultúra hordozója. A lenyűgöző olvasottságú szerkesztő, Blau Lajos akár ismerhette az új megjelölést, mégis a régebbi, bevett, ám köznapi és kevésbé elismerő elnevezést használta „tisztán tudományos” vállalkozásában.

A „zsargon-projekt”

Blau Lajos elemzett írása a *Magyar Zsidó Szemle* negyedik közleménye volt az új rovatban. Balassa elvi programján kívül megelőzte még egy kora 19. századi zsargonbohózat, valamint a tulajdonképpeni tárgyunkkal kapcsolatos első publikáció, a „Két magyar népdal zsargon fordításban”. A bohózat szerzője ismert volt ugyan, ám a nyomtatásban meg nem jelent mű kézirat formában terjedt, így a lap főszerkesztője nem minden alap nélkül tekinthette folklorizálódottnak. A darab a lovasberényi születésű Moritz Gottlieb Saphirnak, a maga korában rendkívül ismert bécsi humoristának és az első főfoglalkozású újságírók egyikének ifjúkori műve. A zsidó biedermeierről írott monográfiájában Grünwald Miksa – aki pedig igen rossz véleménnyel volt Saphir lapos nyelvi bravúrjairól – a korszak egyetlen irodalmilag érdekes világi jiddis alkotásaként emlékezik meg róla. Mint írja, a mű

⁸⁵ Max Weinrich: *History of the Yiddish language*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1980. 320.

⁸⁶ Alexander Harkavy: *Dictionary of the Yiddish Language: Yiddish-English*, New York, 1898; Leo Wiener: *History of Yiddish Literature in the Nineteenth Century*, London & New York, 1899.

„bizonyos mértékben tükrözi a haladók és konzervatívok harcát az óbudai hitközségben, amelyben Saphir apjának nagyobb szerepe volt. Drasztikus erővel megírt pasquillus ez, amely a hitközség maradi és erőszakos vezetői ellen irányul. Túlzón naturalisztikus, rikító színekkel fest, *de minden előzmény nélkül a zsidó nép beszélt nyelvén* [kiemelés tőlem – F. K.] eleven, csípős, szellemes komédiát ír, amely Saphir legjobb írói alkotásai közé tartozik.”⁸⁷

A harmadik közleményt, a két magyar népdal zsargon fordítását néhány mondatos bevezető előzi meg, amely szerint

„[a]zsidók magyarosodásának általánosságát semmi sem jellemezheti mélyebben, mint az a tény, hogy a zsidó betűs magyar feliratok léteznek, mert ez arra vall, hogy a magyar szó az elmaradottakhoz is elhatott és hogy azt vallásos jellegűnek tekintik. (Példákat l. Ethnographia 1890. évfolyam 7. szám és M.-Zs. Szemle VII. 575.) A magyar élethez való simulást látunk abban is, hogy egyes népdalokat a zsargonba ültettek át. Ezek közül bemutatjuk a következő kettőt. Az első híven adja vissza a magyar szöveget, a másik átalakítja. A zsargonszavakat a kiejtés szerint írtuk le.”

A következő számban jelent meg Blau Lajos már elemzett szövege, amelyet ugyanott két közmondás-gyűjtés és két népdalközreadás követett. Népdalokat még egyszer, 1902-ben közölt a lap, a többi zsargon-közlemény 1905 végéig főként közmondásokból, néhány zsargon dalból, illetve mondókából, két meséből és Schiller *A harang* című rendkívül népszerű költeményének komikus feldolgozásából,⁸⁸ szólások és szokások, babonák ismertetéséből, valamint egy kora 18. századi forráspublikációból állt. Az évtized második felében, 1906-tól 1910-ig azonban már csupán a sok helyen sokat publikáló neológ rabbi és költő-műfordító Kiss Arnold, valamint a főként újságírói tevékenysége révén ismert Vadász Ede osztottak a rovaton: Kiss Arnold ismert és ismeretlen zsargon művek fordításával, illetve egy Morris Rosenfelről szóló tárcával, Vadász Ede pedig csekély számú szólás, közmondás és szokás bőbeszédű és igen zsurnalisztikus magyarázatával töltötte meg a rendelkezésére álló hasáboakat.⁸⁹

⁸⁷ Idézi Fenyves Katalin: *Képzelt asszimiláció?* Budapest, Corvina, 2010. 48.

⁸⁸ Schiller művének *Lied von die Kugel* címmel Amszterdamban és Hamburgban is megjelent paródiája, de *Lied von der Lokschen* címen egy további hamburgi változata is ismert. Lásd Steven Lowenstein: i. m. 23.

⁸⁹ E közlemények teljes listáját lásd FÜGGELÉK I.

Az első öt év szerzői zsidó iskolai tanítók, továbbá a Rabbiképző tanítványai és tanárai (valamint a 18. századi forrást közlő Krausz Sámuel, azaz Friedrich Salomon Krauss). Blau Lajos tehát hiába szólította fel a felekezet „minden buzgó tagját” a részvételre, a gyűjtők-közreadók köre még húsz főre sem rúgott, és 1905 végére az ő buzgóságuk is elapadt. A zsargon-projekt a közmondások gyűjtése terén érte el a leglátványosabb eredményt: öt év alatt kilenc gyűjtőtől mintegy ezer közmondás érkezett.⁹⁰ A gyűjtésben a népdalfordításokat is beküldő hármason – a lipótvári tanító Galgóczi Ábrahámon, a lapban más témákról is publikáló óbudai tanító Bató J. Lipóton és Kun Lajoson, a Bajai Izraelita Hitközség Elemi, Polgári Fiú-Lány Iskolájának igazgatóján⁹¹ – kívül rész vett még dr. Rosenberg Ede ókanizsai rabbi, Füredi Ignác „író és tanár, az Országos Izraelita Tanítóképző Intézet tanára, az első idegen szavak szótárának szerzője”,⁹² Vadász Ede és dr. Pollák Miksa soproni rabbi (az író Pap Károly apja), valamint egy névtelen és egy, írását csupán G.-ként jegyző közreadó. Nem érkezett viszont anyag Magyarország keleti területeiről, így a 20. század elején is jelentős jiddis anyanyelvű, részben haszid lakossággal rendelkező észak- és dél-keleti megyékből.⁹³ És a tekintélyes mennyiségű közmondást is hiába juttatta el Blau Lajos a zsidó proverbiumok ismert szakértőjének, Ignaz Bernsteinnak (annak kérésére) – a *Jüdische Sprichwörter und Redensarten* 1908-as varsói kiadását szemlélve szomorúan volt kénytelen megállapítani, hogy Bernstein azokat még csak meg sem említette.⁹⁴ Így tehát még ez a nagyszabásúnak tűnő gyűjtőmunka is félsikernek bizonyult csupán, a többi szöveges műfajból megjelentetett szemelvények száma pedig annyira csekély, közreadásuk módja annyira esetleges, hogy érdemi következtetések levonását nemigen teszi lehetővé.

„Magyar népdalok zsargon fordításban”

A két év alatt négy közreadónak köszönhetően megjelent 15 dalszöveg-fordítás filológiai elemzése a jiddis nyelvészet és irodalom szakértőire vár. Csupán egyetlen szövegközlést – Pollák Miksaét – kísér értelmezés; az első, Galgóczi Ábrahám által beküldött két dal már idézett bevezetésében Blau Lajos megjegyzését sejtí a mai olvasó, Kun Lajos pedig 1901-ben csupán ennyi kommentárral bocsátja a nyilvánosság elé gyűjtését:

⁹⁰ Vera Szabó: i. m. 32.

⁹¹ <http://bajaikonyvtar.hu/bek/banati/kun.htm> – utolsó letöltés 2012. július 31.

⁹² Oláh János: i. m.

⁹³ Vera Szabó: i. m. 32.

⁹⁴ Uo.

„A M.-Zs. Sz. legutóbbi számában közölt, a zsargonba átültetett magyar népdalokhoz a következők is tartoznak. Részben körülbelül 20 év előtt jegyeztem fel ezeket magamnak, ha emlékezetem nem csal, annak idején a Borsszem Jankóban jelentek meg.”

Közleményéből nem derül ki azonban, hogy a szövegek mely része származik a népszerű satirikus lap csaknem egy emberöltővel korábbi számából vagy számaiból, arról pedig, hogy a fennmaradókat honnan ismeri, még ennyit sem árul el. Bató J. Lipót sem fűz magyarázatot gyűjtéséhez, ám ő két eredeti zsargon dalt és egy kottát is közlétesz.

A Galgóczi-féle első közlés idézett bevezetője két kategóriába sorolja a fordításokat: „Az első híven adja vissza a magyar szöveget, a másik átalakítja.” Már itt felmerül azonban a kérdés, mit nevezhetünk a szöveg hű visszaadásának, hiszen stílusán, hangulatilag még azok a fordítások is „el vannak csúszva” a magyarhoz képest, ahol nem beszélhetünk „átalakítás”-ról. Ilyen – nagyjából – „hű” fordítások a következők:

Sárga csikó, sárga csikó, csengő rajta...

Az én rózsám hej! De nagyon árva.

Nem sokáig lesz már árva:

Szüret után én leszek a párja.

Gelb Fillele, gelbe Glecklech

[*Sárga csikó(cska), sárga csengő(cske)*]

Dész Mádl iz e Jószem, nebech.

Ez a kislány árva, szegény.

Nist lang werd zi zajn e Jószem

Nem sokáig lesz árva

Nóch de Wájnléz wer ich

Szüret után én leszek a vőlegénye.]⁹⁵

zajn ihr Chószem.⁹⁶

A különbség valóban nem nagy, de túl azon, hogy az eltérő szótagszám miatt a jiddis szöveggel nem könnyű elénekelni a nótát (bár a „sárga csikó” megismétlése az első sorban

⁹⁵ A jiddis fordítások visszafordításáért dr. Fényes Balázst illeti köszönet.

⁹⁶ Galgóczi, *Magyar Zsidó Szemle*, 1901/80.

valószínűleg elírás), a csikó/csengő kicsinyítő képzővel való ellátása és a 'párja' völegénykénti (erkölcsös) egyértelműsítése mégiscsak elcsúsztatják némiképpen a fordítást az eredetihez képest.

Ugyancsak csekélyek az eltérések a Bató J. Lipót által 1901-ben közölt dalok és fordításuk között, bár a szótagszám – és vele az énekelhetőség – itt is sántít, és itt is megtalálni a jiddisre oly jellemző, egész érzelmi skálát tükrözni képes kicsinyítő képzőket (rajzele/sajszele):

Kerek ez a zsemlye,	Ründig iz de zemmel,
Nem fér a zsebembe,	Gét nikszi ün mei tás erei,
Haragszik a rózsám,	Brajgez iz mei rajzele,
Nem ül az ölembe,	Ziczt nikszi in mei sajszele,
Én se az övébe.	Ich ách nikszi in íre.

*

Nem akarok meghalni,	Ich vill nist sterben,
Csak élni,	Nar lében,
Az úristent dicsérni.	Ün dén bajre sévach gében.
Ugy babám, ugy, ugy, ugy,	Ezaj nsáma, ezaj, ezaj, ezaj,
Ha te szeretsz, én is ugy. ⁹⁷	Haszt mich gern, ich ach ezaj.

A Kun Lajos által közzétett, eredetileg a *Borsszem Jankó*-ban megjelent fordítások közül egy van olyan, amely a maga töredékességében valóban szöveghű:

Három hordó borom van
Mind a 3 csapon van
Az egyik uj, másik ó
Az én gyomromba való.⁹⁸

⁹⁷ Bató J. Lipót, *Magyar Zsidó Szemle*, 1901/159.

⁹⁸ Kun Lajos, *Magyar Zsidó Szemle*, 1901/158.

Drei Fäszlach hab'ach sten

Alle drei am Zapfen gen.

Ugyanitt egy másikban szintén nem nagy az eltérés az eredetihez képest, ám az egyszerűen csak a társadalmi státust jelző 'úr' helyett a fordításban szereplő 'balbósz' a zsidó család- és háztartásfő (valamint adófizető) megnevezése, így ez az egyetlen szónyi változtatás is „áthúzza” a szöveget a zsidó kultúra térfelére.

Nini, nini, mi van ott, mi van ott,

A bokorban mi mozog, mi mozog,

Azt gondoltam, hogy egy nyúl, hogy egy nyúl

Hát egy kis lány meg egy úr, meg egy úr.⁹⁹

Kük nür hin, vúsz isz dósz, vósz isz dósz

[*Néz csak oda, mi az, mi az*

Vósz sokelt zach, dort in dem Gróz, in dem Gróz

Mi mozog ott a fűben, a fűben

Ich hab gemant esz iszt-e Hóz, dosz iszt e Hóz
nyúl

Azt hittem, hogy egy nyúl, egy

Daveil iszt esz Madl mit dem Balbósz,

Pedig egy kislány gazdurammal,

mit dem Balbósz.

gazdurammal.]

Az eredetit „átalakító” fordításokat további alcsoportokba oszthatjuk. Bár mindegyik esetben arról van szó, hogy a magyar szöveg kulturális referenciáit átváltják a zsidó hétköznapi kulturális referenciáira, különbségeket állapíthatunk meg az eltérések jellegében, mértékében és feltételezhető szándékában. E szempontból a Galgóczi-féle közlés második dalfordítása tűnik a legegyszerűbb esetnek: a zsidó élettől idegen reáliákat és fordulatokat cseréli fel a zsidó életben megszokottakra.

Komámasszony, ne mondja meg az uramnak

⁹⁹ Uo.

Hogy eladtam a kakasom a zsidónak.

Ha megtudja, jól megver,

Úgy köszönt majd jó reggel,

Komámasszony.

Balbószlében, thün ze majn Món nist zógen [*Gazduram, ne mondja meg az uramnak*

Dasz ech ho verkáft den Genzekrógen *Hogy eladtam a libanyakat*

Wenn er frégt, gebn ze Tsüwe keck, *Ha kérdezi, bátran vágja rá*

Dasz der Kélev hot e wek – e wek getrógen.¹⁰⁰ *Hogy a kutya vitte el.]*

A magyar folklór állandó szereplőjét, a komámasszonyt a már ismerős 'balbósz', azaz zsidó családfő váltja fel, a magyar kakast a jellegzetes magyarországi zsidó étel, a töltött libanyak. Míg a dalban megszólaló magyar asszony a zsidónak adta el a kakast, a jiddis változatban nem derül ki, a libanyaknak ki volt a vevője (a zsidó közegbe helyezett beszédhelyzetben nyilván aligha lehetett más, mint egy másik zsidó). A verés fenyegető veszélye pedig eltűnt a fordításban – Szabó Vera szerint azért, mert a családon belüli erőszak nem volt összeegyeztethető a zsidó családfelfogással.¹⁰¹ A 19. század elejére vonatkozó visszaemlékezésekben van ugyan példa az ellenkezőjére (igaz, nem asszonyverésre, hanem gyermekbántalmazásra),¹⁰² de valóban úgy tűnik, hogy a század végén az erőszakmentesség volt a norma.

Bató J. Lipót 1902-ben közzétett fordításszövege a nem nagy szövegszerű eltérés dacára csak a dal ironikus alaphangját tartja meg, kulturálisan azonban lényeges különbség rejlik a téma kétféle fogalmazásában.

Mit, mit cselekszem?

Szép lányt elveszem.

Feleségem küldöm a dologba

¹⁰⁰ Galgóczi, *Magyar Zsidó Szemle*, 1901/80.

¹⁰¹ Vera Szabó: i. m. 24.

¹⁰² Fenyves Katalin: i. m. 119.

És én lefekszem.

Vóz ach tü, ün vóz ach mách?	[<i>Mit csinállok, és mit cselekszem?</i>
Vóz iz af dea velt de beste zách?	<i>Mi a legjobb dolog ezen a világon?</i>
E sé jüng madele mit fil geld	<i>Egy szép fiatal lány sok pénzzel</i>
Iz da greszta tachlesz fün dea velt.	<i>Ez a legnagyobb cél a világon.]</i>

A jiddis fordításban megszólaló férfi nem beszél arról, hogy „a dologba” küldi szép, fiatal feleségét – ebben ugyanis a 19. század nagyobbik részében nem lett volna semmi rendkívüli: minél hagyománytisztelőbb volt egy család, annál nagyobb volt az esély arra, hogy a férfiak a szent szövegek otthoni vagy tanházbeli tanulmányozásával töltsék az idejüket, míg az asszonyok álltak a boltban.¹⁰³ És bármennyire gúnyolódásnak tűnjék is, ezzel a vallásos felfogással – ha nem a szó szoros értelmében, de közvetve annál inkább – nagyon is összeegyeztethető az a kijelentés, hogy nincs fontosabb cél a világon egy szép, fiatal és gazdag feleségnél: nála jobban ugyanis senki sem vihet közelebb minden vallásos zsidó férfi legfontosabb törekvéséhez, a vallási könyvekben való elmélyedéshez.

Ezen a ponton mindenképpen fel kell tenni azt a kérdést, hogy e fordításokban ki beszél és kihez. Ahhoz ugyanis, hogy értelmezni tudjuk a jiddis szövegeket, elengedhetetlen volna tudnunk, milyen közegben jöttek létre, kik fordították le a dalokat, és milyen célból. A fenti dalszöveg fordítása esetében mindezen válaszok hiányában nem tudhatjuk, kire-kikre irányulnak az irónia nyilai – még az is előfordulhat, hogy a nemritkán paradox talmudi humor megnyilvánulását fedezhetjük fel benne, ahogyan az sem kizárt, hogy éppen e paradox gondolkodás kigúnyolását.

Különösen érvényesek e kérdések a *Borsszem Jankó*ból kimásolt dalok esetében. Már Szabó Vera is felvetette a *Magyar Zsidó Szemlé*ben megjelent közmondásokat feldolgozó dolgozatában, hogy a Kun Lajos-féle anyag eredete kérdéses.¹⁰⁴ Eredeti megjelenésük helye több mint valószínűvé teszi, hogy a fordítások eleve szatirikus célzattal íródtak, és teljesen

¹⁰³ Lásd például Vámbéry Ármin vagy Siegmund Mayer visszaemlékezéseinek szüleitől szóló részét, Fenyves Katalin: i. m. 123–124.

¹⁰⁴ Vera Szabó: i. m. 25.

akkulturálódott városi értelmiségieket kell gyanítanunk a szerzőik között. Amint Nádasdy Ádám a már idézett tréfás jiddis balladafordítás elemzésében megállapítja:

„Magyarországon nem volt hagyománya a nem-ironikus, nem-tréfás jiddis írásnak. A jiddis nem különült el a „jidlitől”, attól, amikor az alapvetően német (később akár magyar) szövegbe a poén kedvéért jiddises elemeket, jiddis kiejtést szőnek bele”.¹⁰⁵

Éppen a *Borsszem Jankó* főszerkesztőjét, Ágai Adolfot marasztalja el – minden rokonszenve és nagybecsülése dacára – Komlós Aladár a magyarországi zsidó irodalomnak szentelt átfogó munkájában, amiért a jidliző zsidó alakját „feltalálta” és divatba hozta, sőt a jidlizést a lap „többi zsidó alakjára is átvitte, és még 1900 után is élt vele, oly korban, mikor ennek a valóságban már igazán nem volt semmi alapja”.¹⁰⁶ A tudatos nevetetésre látszanak utalni a jellegzetesen zsidó tárgyakra (kapedli) és italokra (bor, slivovica – szemben az eredetiben szereplő sörrel), vallásgyakorlási kellékekre (cidákli, talesz), speciálisan zsidó közösségre (kile) való utalások. Bár ahogyan Nádasdy Ádám is emlékeztet rá, a reáliák lefordítása igen régi fordítói hagyományra vezethető vissza, a 20. század elejére már idejélműlttá vált, így óhatatlanul komikus hatást keltett. Mivel azonban nem tudjuk, mikor keletkeztek a szóban forgó fordítások, még az is lehet, hogy azokra mindez nem érvényes.

A Kun Lajos által közölt és a *Borsszem Jankó*ból származó dalszövegek is a zsidó mindennapok közegébe ágyazzák be a magyar dalok mondanivalóját, valójában tehát ezek is inkább adaptációk, mint fordítások.

Kalapom, kalapom csurgóra,
Bort innám, sört innám, ha volna.
Akár iszom, akár nem,
Mégis csak korhely lesz a nevem.

Mein Käpele, mein Käpele isz se nasz gevan [*A kapedlim, a kapedlim*

¹⁰⁵ Nádasdy Ádám: i. m. 47.

¹⁰⁶ Komlós Aladár: *Magyar–zsidó szellemtörténet a reformkortól a holokausztig. Bevezetés a magyar zsidó irodalomba II.* Budapest, Múlt és Jövő, 1997. 173.

nagyon vizes lett

Vein trink ach, Sligovicz vosz ach kann *Bort iszom én, slivovict, amit tudok*
Éb ach Vein trink, aba nix, *Akár bort iszom, akár nem*
Ach beküm fün mein Veib e güit Vix. *Úgy is jól kikapok a feleségemtől]*

*

Hej, gazd' uram, adja ki a bérem,
A jószágát tovább nem őrizem.
Szép Mariskát oda adta másnak,
Viselje a gondját a jószágnak.

Balbószleben, ze van ma sajn verczajen *[Gazduram, bocsásson meg*
Aber ach kan nicht bei inen bleiben *De nem maradhatok magánál*
Verdüngen hab ach mach in e andere Kile *Elszegődtem egy másik*
hitközségbe
Mesoresh bin ich, mesoresh bei ereb Smüle. *Szolgáló vagyok, szolgáló Reb*
Smülnél.

Majse majn Zün, ach dach aba sen béten *Majse fiacskám, szépen kérlek*
Ach va dir e greszeren Lohn geben *Adok neked magasabb bért*
Dú krigszte e czidakl ün e najen talesz *Kapsz egy cidáklit és egy új taleszt*
Majse, mein Zün, verlasz mach *Majse fiacskám, ne hagyj itt a*
nicht in dalesz. *szükségben.*

Balbószleben, ze van ma sajn verczajen *Gazduram, bocsásson meg*
Aber ach kan nicht bei inen bleiben *De nem maradhatok magánál*

De Marjem haben ze en andern hingegeben

Mirjamot odaadta másnak

Zoll en andere Inen de Vatsaft firen.¹⁰⁷

Vezesse magának más

a gazdaságot.]

Ennek a kulturális adaptációnak sajátos esetét képezik azok a dalok, illetve dalfordítások, amelyeket Pollák Miksa soproni rabbi és történész adott közre. Az ő közleménye, ellentétben az eddig említettekkel, értelmezést, magyarázatot is tartalmaz. Elsőként a „Szól a kakas már” című ismert dal szövegét közli, amely annál is érdekesebb, mert csak a két utolsó versszaka tartalmaz egy-egy héber nyelvű sort, jiddis változata pedig nincs is. Pollák Miska a nyírkállói csodarabbival összefüggésben emlegetett költeményt (vagy ő írta, vagy a kedvenc éneke volt) elsősorban üzenete, „tendenciája” miatt tartja jellemzőnek, ez pedig nem más, mint „a messiás eljövetele utáni sóvárgás, mely a zsidó népdalok legnagyobb részében újra meg újra más és más formában előbukkan”. Ám ott, ahol a zsargon dalfordítások első előfordulását bevezető rövidke (véltetőleg Blau Lajos megfogalmazta) bekezdés a „zsidók magyarosodásának általánosságát”, a „magyar élethez való simulást” – azaz az akkulturációt vagy asszimilációt – véli e fordítások létrejöttének hátterében felfedezni, a soproni rabbi a kulturális szimbiózist látja. Bár a Szól a kakassal kapcsolatban állapítja meg, hogy „e költemény hazáját csak ott kereshetjük, ahol a zsidók már régóta tősgyökeres magyarok, mert ilyen igazi magyar-zsidó dal csak ott fakadhatott a nép lelkéből”, illetve hogy az „szépen mutatja, hogyan tud a zsidó néplélek a magyar nép költészetével harmonikus formában egyesülni”, mindkét kijelentését ugyanúgy vonatkoztathatjuk az általa közölt többi zsargon-fordításra is.

Ma kéthete vagy már három,

Hogy a számadómat várom,

Amott látom számárháton,

Az lesz talán a mint látom.

Hait' zwai Wochen oder drei,

[Ma két hete vagy három

¹⁰⁷ Kun Lajos, *Magyar Zsidó Szemle*, 1901/157–158.

Erheben dé Juden é grajsz Geschraj.

Hallatnak a zsidók egy nagy kiáltást.

Se sehen ainen auf'm Esel reiten,
lovagolni,

Látnak valakit számaron

Geb' Gott, Meschiach kümm in ünseren Zeiten.

Adja I-ten, Moschiach,

jöjj el a mi időnkben.]

Pollák Miksa szerint a dalt azt teszi különösen érdekessé, hogy benne „a számarháton ülő juhászbojtár (Petőfi óta egyébként a műköltészetnek is állandó alakja) összetalálkozik a zsidó néphitnek kedvenc alakjával”. A következő, világi szerelemről szóló magyar dal ugyancsak vallásos értelmezést kap a jiddis fordításban:

Erdő, erdő, de magas vagy,

Kedves rózsám de messze vagy!

Ha az erdőt levághatnám,

Kedves rózsám megláthatnám.

Goesz, goesz wie grajsz bist dü,

[Száműzetés, száműzetés, milyen nagy vagy te

S'chine, s'chine, wie weit bist dü!

I-teni jelenlét, I-teni jelenlét milyen messze vagy te

Wär des goesz nit saj grajsz gewesen,

Ha a goesz nem lenne ilyen nagy

Wär de s'chine nit saj weit gewesen.¹⁰⁸

A Schine sem lenne ilyen messze.]

A többi dalszöveg ugyancsak besorolható e három kategóriába, és zömükben nem fordítások, hanem vagy világi, vagy vallási jellegű adaptációk. A magyarosodás, a többségi kultúrához simulás helyett sokkal inkább arról látszanak tanúskodni, hogy a jiddis kultúra – sok

¹⁰⁸ Dr. Pollák Miksa, *Magyar Zsidó Szemle*, 1901/286–288.

évszázados történetéhez híven és saját leglényegének megfelelően – maga felé hajlítja, magába olvasztja környezetének kulturális elemeit.

Népdal? Népies műdal? Költemény?

A *Magyar Zsidó Szemle* néprajzi rovatában megjelentetett közleményekben következetesen népdalokról van szó. Mai ismereteink szerint azonban az azonosítható szövegek közt akad olyan, amely népies műdalként szerepel.¹⁰⁹ Ám olyan is, amelyiknek megtalálható variánsa „Élő táncmuzika”-ként,¹¹⁰ vagy mint Erdélyi János gyűjtésének egyik darabja,¹¹¹ énekelték 2007-ben a kétbodonyi dudástáborban (bár nem biztos, hogy Pollák Miksa ebben a szövegváltozatban is a zsidó néplélek és a magyar nép költészetének harmonikus egyesülését látná);¹¹² találni olyat, amelyik Vikár Béla szegvári gyűjtéséből való;¹¹³ egy másik Eger környéki boros nótaként, Fajcsák Attila gyűjtése nyomán él tovább,¹¹⁴ esetleg újszerű kisambitusú népdalként szerepel a *Magyar népdaltípusok példatárában*,¹¹⁵ mindjárt három pedig az Ortutay Gyula–Katona Imre által kiadott *Magyar népdalok* közt;¹¹⁶ de előfordul

¹⁰⁹ Mi, mi, mi, mi..., lásd Bodor Anikó: Népzenei hagyomány.

http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/telepulesek_ertekei/Mako_monografia_sorozat/pages/monografia_3/014_a_nepzene.htm – utolsó letöltés 2012. július 31.

¹¹⁰ Túl a Tiszán innen is (mint Túl a hegyen, innen is), lásd <http://www.fono.hu/?action=event&eventid=396>

¹¹¹ Erdő, erdő, de magas vagy, lásd Erdélyi János: Népdalok és mondák, Magyar népköltési gyűjtemény, II. Pest, 1847 kötet, 225. http://hu.wikisource.org/wiki/Erd%C5%91,_erd%C5%91,_de_magas_vagy – utolsó letöltés 2012. július 31.

¹¹² Ma kéthete, vagy már három, lásd

<http://members.chello.hu/nemethmik/GalgaDudazenekar/tunes/dudatabor2007.pdf> – utolsó letöltés 2012. július 31.

A szövegváltozat a következő:
„Ma két hete vagy tán három, hogy a számadómat várom,
Amott jön már amint látom, káromkodik ahogy hallom.
Isten jó nap' kis bojtárom, ha jól látom nincsen károm,
Nincsen károm, de nem is lesz,
Még ez a nyáj kezemen lesz.
Hej de hogy nincs de már is van, hát a két ártányom hol van,
Kit elittam, kit eladtam, kit a menyecskékre adtam.
Hozz bort zsidó, ne vizeset, hogy hiába ne fizessek,
Minek ez a sok rongy bankó, nesze zsidó neked való.
Esteledik, alkonyodik minden falka takarodik,
Mind a három bojtár iszik, a számadó káromkodik.
Egyik iszik Cserepesbe, a másik meg a Meggyesbe',
A harmadik a Rongyosba' gulya ménes csavargója.”

¹¹³ Kerek ez a zsemle, lásd Régi magyar népdaltípusok, CD-ROM. Főszerkesztő: Pávai István; szerkesztő: Richter Pál és Sebő Ferenc. KFKI-ISYS - MTA Zenetudományi Intézete - Néprajzi Múzeum. Budapest, 1996. http://www.folkradio.hu/szoveg/nepdal_show.php?id=351 – utolsó letöltés 2012. július 31.

¹¹⁴ Három hordó borom van, lásd Gajdos-együttes: Világ közepén legyek. Etnofon Records, 2001.

¹¹⁵ Hallod-e te kőrösi lány, <http://nepzeneipeldatar.hu/bongesztes/?tid=4803> – utolsó letöltés 2012. július 31.

Hofbauer Ignác egy szerzeménye is,¹¹⁷ és van néhány olyan, amelyet a *Magyar Zsidó Szemlében* közölt szövegváltozata alapján nem sikerült megtalálni.

Híven reprezentálják tehát azt, amit a századforduló népdalközlései népdalnak neveztek. E közlések ugyanis – csakúgy, mint a *Magyar Zsidó Szemle* – nem tettek különbséget az úgynevezett művészi népdal és az igazi, „naiv” népdal között.¹¹⁸ Blau Lajos lapja abban sem tért el a kor népdalkiadványainak gyakorlatától, hogy – amint azt a Kisfaludy Társaság hasonló publikációiról a népzene gyűjtői tevékenységében Bartókot és Kodályt is megelőző zenetörténész és folklórkutató Seprődi János néhány évvel később, éppen a „zsargon-projekt” kifulladásának idején, 1906-ban rosszállóan megállapította – a szövegek közlései dallam nélküliek, nem tudni, hányadkézből származnak, hiányzik a lejegyzés helyének, idejének feltüntetése, és figyelmen kívül hagyja a tájnyelvi sajátosságokat.¹¹⁹

Ám 1901–1902-ben méltánytalanság is lett volna mást várni a laptól vagy a kor folkloristáitól: ugyanezekben az években – csakúgy, mint előző évszázadbéli elődei – „a pályakezdő Bartók is a magyar nótákat tekintette példának a nemzeti zenestílus megteremtéséhez”.¹²⁰ Első népdalfeldolgozása csak 1905-ben jelent meg Székely népdal címmel, s az előző évben még így írt húgának:

„Most új tervem van: a magyar népdalok legszebbjeit összegyűjtöm és a lehető legjobb zongorakísérettel mintegy a műdal nivójára emelem. Ez arra volna jó, hogy a külföld ilyen gyűjteményből megismerhesse a magyar népzeneét. Jó magyarjainknak persze ilyesmi nem való. Ezek irtóznak minden komoly dologtól.”¹²¹

A *Magyar Zsidó Szemle* zsargonfordítás-közreadói közül egyedül Pollák Miksa használja mintegy szinonimaként a költemény kifejezést a népdalokról szólva, vélhetőleg a szövegek

¹¹⁶ Csicsónénak három lánya, lásd Ortutay Gyula–Katona Imre: *Magyar népdalok*, Neumann kht., 200.

<http://mek.niif.hu/06200/06234/html/nepdalok0010150046.html>; Kalapom, kalapom csurgóra, lásd i. m.

<http://mek.niif.hu/06200/06234/html/nepdalok0010120038.html>; Komámasszony, meg ne mondja az uramnak (egy kissé eltérő szövegváltozatban, mint Kincses, kedves komámasszony meg ne mondja az uramnak), lásd <http://mek.niif.hu/06200/06234/html/nepdalok0010150171.html> – utolsó letöltés 2012. július 31.

¹¹⁷ Hej, gazduram, lásd Vende Ernő: *Irodalom, tudomány és művészet*. In: Borovszky Samu: *Magyarország vármegyéi és városai*. Szatmár vármegye. <http://mek.oszk.hu/09500/09536/html/index.html> – utolsó letöltés 2012. július 31.

¹¹⁸ Horváth János: *A magyar irodalmi népiesség Faluditól Petőfigig*. Budapest, 1927. 141.

¹¹⁹ Seprődi János: *Emlékirat a magyar zene ügyében*. Budapest, 1906, 165. Idézi Vargyas Lajos: *A magyar népdalkutatás története*. In: *Magyar Néprajz V.* (Szerk. Paládi-Kovács Attila). *Folklór 1. Magyar népköltészet*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988–2002. 423. <http://mek.niif.hu/02100/02152/html/index.html> – utolsó letöltés 2012. július 31.

¹²⁰ Lampert Vera: *Bartók és a népies műdal: egy korai dalciklus forrásairól*. *Muzsika*, 2006. március, 49. évfolyam, 3. szám, 25.

¹²¹ Uo.

irodalmi értékének hangsúlyozása céljából. Az elsősorban történelemmel és irodalomtörténettel foglalkozó tudós rabbi a népdalokra is minden bizonnyal inkább a romantika szellemében tekintett – ezt tanúsítják a magyar és a zsidó néplélekről írott lelkesült szavai, és alighanem ennek folytán jelenik meg kommentárjában a Messiás-váró zsargon dalszöveg és Petőfi ismert versének párhuzama. Pedig 1900-ra már Arany János volt osztálytársa, az irodalomtörténész, nyelvész akadémikus Imre Sándor is a népköltészet hanyatlásáról ír.¹²² A harmincas évek derekáról visszatekintve pedig az akkor még igen fiatal zenetudós Bartha Dénes a századforduló pozitivistá népköltészet-kutatását a romantika közvetlen örökösékként kárhóztatva úgy látja, hogy „a millennium évtizedében a népköltés kutatásának ügye szinte teljesen elveszti kapcsolatát az irodalomtudománnyal és jóformán kizárólag a leíró néprajznak egy ágává lesz”.¹²³ Úgy tűnik, a *Magyar Zsidó Szemle* vállalkozása e tekintetben sem jelentett kivételt.

Menteni, ami még menthető?

Minek tekinthetjük, hogyan értelmezhetjük tehát a Magyar Zsidó Szemle zsargon-projektjét? Tudományos vállalkozásként, mint láthattuk, nem maradt el sem a kor nemzetközi zsidó néprajzi, sem magyar népdalkutatói követelményeitől. Ám így sem tekinthető sikeresnek, hiszen az összegyűjtött anyaggal nem történt semmi, és még a jelentősnek mondható közmondásgyűjtés sem került be a nemzetközi zsidó tudományosság főáramába. A zsargon népdalokat és közmondásokat beküldő három felekezeti iskolai tanítón kívül csak a Rabbiképző közvetlen szellemi körét tudta együttműködésre bírni, 1905 után pedig már ők sem jelentkeztek újabb közleményekkel – széles körű visszhangot tehát semmiképpen sem váltott ki. A téma 1906-tól Kiss Arnold és Vadász Ede kizárólagos „hitbizományává” vált, Kiss Arnold munkásságában pedig a kultúraközvetítésnek is megfordult az iránya: ő csak jiddisből magyarra fordított szövegeket közölt, a magyar nyelvű közönséggel igyekezett a jiddis nyelvű kultúra virágait megismertetni. (Szabó Vera annak az óvatos gyanújának is hangot ad, hogy a Kiss Arnold magyar fordításában megjelent zsargon dalszövegek mögött talán nincs is jiddis eredeti.)¹²⁴ Abban is a kudarc jelét vélhetjük felfedezni, hogy az egész vállalkozást kezdeményező Balassa József mind a néprajzi kutatásból, mind a

¹²² Imre Sándor: A népköltészetéről és népdalról. Budapest, Franklin Társulat, 1900.

¹²³ Bartha Dénes: A népköltés kutatásának új feladatai. *Budapesti Szemle*, 1934. 227.

¹²⁴ Vera Szabó: i. m. 26.

zsidóságtudományból „kivonult”, és a továbbiakban csak a magyar nyelvészet terén gyümölcsöztette kiváló képességeit.

Mind Balassa József, mind Blau Lajos említett elvi-elméleti állásfoglalásaiból kitűnik azonban, hogy messze nem a tudományosság volt a gyűjtés és publikálás egyetlen célja. Ahogyan a német és a többi zsidó néprajzi társaság, valamint a szerte Európában akkoriban alakuló zsidó múzeumok, a *Magyar Zsidó Szemle* köre is abban reménykedve törekedett egy eltűnőben lévő életmód dokumentálására, hogy a hagyományok szépségét felmutatva hozzájárulhat azok életben tartásához, és ezzel feltartóztathatja a teljes beolvadást. A kettős – akár magyar zsidó, akár zsidó magyar – identitás fenntartása, továbbéltetése volt a tét, erre vallanak az olyan drámai fordulatok is, mint Balassánál a „menteni, a mi még menthető”, Blaunál pedig az „ütött tehát a 12. óra”.

A fogalmazás drámaisága távolról sem volt alaptalan. A századforduló tíz évében – 1895 és 1905 között – Európa zsidóságát mindenütt válaszút elé állították a modernizáció külső és belső kihívásai. Magyarországon tovább bonyolította a helyzetet az 1895-ben elfogadott, látszólag teljes egyenlőséget biztosító recepciós törvény, amelynek következtében azonban nemcsak a (bár igen csekély számban, és inkább csak zsidók által választott) felekezetenkívüliség, hanem a kitérést elkerülhetővé tevő vegyes (polgári) házasság is lehetővé vált, ez pedig tovább erősítette a szekularizációt. A bevett vallássá válás paradox módon csöppet sem segítette elő az egyre nagyobb számú közép- és felsőfokú végzettségű magyarországi zsidó társadalmi integrációját,¹²⁵ miközben a millenniumi mámor és a Bánffy-kormány (1895–1899) erőszakos magyarosítási politikája, illetve az annak megvalósítását szolgáló nemzeti – valamint a részben spontán kulturális – homogenizáció is egyre inkább aláásta a kettős identitás alapjait.

A szűken vett századforduló – a 19. század legutolsó és a 20. század legelső – éveiben a magyarországi neológia a kulturális-felekezeti élet három területén is megpróbálkozott a

¹²⁵ 1910-es népszámlálás adatai szerint is a bírának mindössze 0,04%-a, az ügyészeknek 1,2%-a, a vármegyei tisztviselőknek 2,5%-a, a főiskolai tanároknak 4%-a és az állami tisztviselőknek 5,5%-a volt zsidó. A tisztviselők és egyéb közzolgálati alkalmazottak összlétszámához képest így arányuk – a rendkívül népes elemi iskolai tanítóságot is beleértve – 5,26 %-ot tett ki. Míg azonban ez az arány csaknem megegyezik a zsidóságnak az összlakosságban való 5%-os részesedésével, messze elmarad a zsidó egyetemisták hasonlíthatatlanul magasabb számától. A zsidó hallgatók aránya ugyanis már az 1873–1874-es tanévben is 12%-a volt, majd folyamatos emelkedés után 1903–1904-ben 30,3%-on tetőzött – igaz, ezután némiképp csökkent. Lásd Kovács Alajos: *A zsidóság térfoglalása Magyarországon*. Budapest, 1922. 13., idézi Hajdu Tibor: A diplomások létszámnövekedésének szerepe az antiszemitizmus alakulásában. In *A holokauszt Magyarországon európai perspektívában* (szerk. Molnár Judit). Budapest, Balassi, 2005. 58.

kettős identitás megerősítésével. A *Magyar Zsidó Szemle* folklóre rovatának létrehívásán kívül ezt mutatja, hogy 1900-ban – Kiss Arnold szellemi védnöksége mellett – elindult a *Magyar Zsidó Nő* című „társadalmi és szépirodalmi hetilap, a hazai izraelita nőegyesületek közlönye”, amely a szekularizáció rohamléptű előretöréséért felelőssé tett zsidó anyákat próbálta a vallás (és ezzel a teljes zsidó hagyomány) fennmaradásának letéteményeseivé megtenni. Ugyanebben az időben a felekezeti sajtóban is nagy terjedelemben tárgyalt, késhegyig menő viták folytak a héberoktatás jelenéről és kívánatos jövőjéről.¹²⁶

A túlnyomórészt férfiak által írott női hetilap azonban még egy évet sem élt meg – ami arra való különös tekintettel, hogy a büntudatébresztésen és feladatkirováson kívül nem sokat tudott nyújtani nőolvasóinak, meglepőnek nem nagyon nevezhető –, a héberoktatás siralmasként leírt jelenét pedig ugyancsak nem követte fényesebb jövő.

Az új évszázad első évtizedében Budapesten a felére, 1,6%-ra csökkent a magyarul egyáltalán nem – tehát csak németül és/vagy jiddisül – beszélő zsidók száma, míg 31% már nem is ismert más nyelvet a magyaron kívül.¹²⁷ A valós problémáik érdemi kezelésére felekezetük körében hiába váró dolgozó zsidó nők 1904-től a Feministák Egyesületében vagy 1905-től a Magyarországi Munkásnők Egyesületében kereshettek érdekvédelmi tevékenységük számára megfelelő terepet. A budapesti közönséget addig jiddis–német–magyar nyelven szórakoztató varieté csillagai 1899-től Budapesti Orpheumgesellschaft néven fokozatosan a nagy létszámú kelet-európai zsidó bevándorlónak otthont adó Bécsbe tették át a székhelyüket, 1907-ben megnyílt Nagy Endre immár csak magyar nyelven játszó kabaréja, 1908-ban pedig a legtehetségesebb zsidó származású írók közreműködésével elindult a *Nyugat*. A kettős identitás megerősítését szolgáló mindhárom kísérlet homokba fulladt. Zsidóság és magyarság együttes és nyilvános megélésére csak a következő évtized – 1911-től a Patai József és felesége, Patai Edit *Múlt és Jövő* című folyóirata által képviselt kultúracionizmus – kínált új mintát. A *Magyar Zsidó Szemle* pedig a századfordulót követő első évtized közepétől színes, eleven, közéletileg is érdekes folyóiratból mindinkább szigorúan szaktudományos közlönyé szikárodott.

¹²⁶ *Egyenlőség*, 1900. június 24. 3–4. Szabolcsi Miklós: Megjegyzések egy előtrjesztésre; Neuschlosz Marcell: Előterjesztés [a héberoktatás megszüntetésére]; október 21. 5. Adler Simon: A hitoktatás kérdése; november 11. Melléklet 1–5. Autonómia és hitoktatás; november 18. 5–8. [Német/Héber]; november 25. Melléklet 4–5. [az előbbi vita folytatása: Héber]; december 2. Melléklet 2–3. [a vita folytatása és vége].

¹²⁷ Kovács I. Gábor: "Törzsökös" és "asszimilált" magyarok. *Korall*, 2002, december, 9. szám, 7. tábla, 230.

4. *Yiddish: a Source of Jewish Humour in Fin-de-siècle Hungary*

Jewish humour in Hungary can be traced back as far as the Jewish enlightenment, that means the beginning of the 19th century, when Jewish young men formerly confined to the sole world of the yeshiva were able to attend non-Jewish institutions of higher education and engage in non-traditional Jewish occupations. This opportunity put them to some distance from their world of origin and allowed them to cast on it a new look. To stand with one foot outside their community but still being part of it made it possible for them to caricature and to satirize customs and habits seen as lopsided or backward and thus led to a plethora of manifestations of Jewish humour.

This newly emerging vision of all things “Jewish” expressed itself in Yiddish, the common language and mother tongue of the great majority of Ashkenazi (Central and Eastern European) Jews. Its earliest manifestations can be found in folkloric jokes and anecdotes, in satirical plays, and in literary travesties. Towards the end of the century these typical genres were complemented by vaudeville character sketches, presented in the music halls, these popular places of entertainment for the urban crowd. As these infamous establishments evolved into more respectable venues, their language owed less and less to the much despised “Jargon”, as Yiddish was called for the greater part of the 19th century. Having been considered as a bastardized version of German, Yiddish gained wider acceptance and respectability during the 1860s only, when different forms of cultural and political Jewish Renaissance established its linguistic autonomy and endowed it with a modern literature, theatre, and press. Due to the ongoing acculturation of the Jewish population and to the very insistent Magyarizing efforts on the part of Hungarian authorities as well as of some baton armed nationalist protesters, the Yiddish of these places was superseded first by a “purer” German, then increasingly by Hungarian. By 1907 this process eventually led to the creation of the first exclusively Hungarian speaking cabaret in Budapest.

Another expression of Jewish humour in 19th century Hungary was the sharp wit of the satirical newspaper *Borsszem Jankó*, launched with governmental support shortly after the 1897 Compromise. Many redactors and writers—even if not all of them were Jewish—of the best satirical publication of the time were prominent representatives of an acculturated, urban,

intellectual group of professionals and bourgeoisie sporting a hyphenated (Jewish-Hungarian) identity. Even though, the newspaper was published until 1938, after the death of its founder, Adolf Ágai and the outbreak of WWI it sustained increasing losses in quality as well as in circulation.

Except for the jokes addressing such eternal topics of human nature as mothers, marriage, and mothers-in-law, envy, rivalry, and jealousy, small-mindedness and the like, other such manifestations of Jewish humour as irony or satire were mostly caricatures of the oddities rooted in the traditional customs, or satires of the way of life characteristic of the assimilated parvenus.

Caricature and satire

The caricature of Jewish jokes and anecdotes often addresses such anomalies as the frequent misuse of generosity prescribed by religious law and represented by the character of the *shnorrer*, or the endless lies told by the matchmaker of arranged marriages, the *shadchen*. Still what is at issue in a considerable number of these jokes and anecdotes is the very Jewish way of thinking. In these stories rabbis, chasids, yeshiva bochers or simpletons from the city of Chlem (Yiddish: Khelem; Polish: [Chelm](#)) make use of the only knowledge they ever had access to, the wisdom of the Talmud: the more learned astutely, ignoramuses with “relentless misapplication”. ([Kirshenblatt-Gimblett–Wex](#), 2010)

Recent research has shown that Jewish men of pre-modern times were not only ignorant of secular knowledge, but the religious knowledge of the great majority was also lacking depth and real understanding. (Stampfer, 2010) Most of them did not master the Hebrew language, only few of them continued their studies after their *bar mitzvah*, and even yeshiva education was often mostly based on learning by rote. In contrast, women, since they were not forbidden from secular and vernacular readings, were often well versed in secular culture and the ways of everyday life. (Parush, 2004) That is one of the reasons why the men of these jokes and anecdotes can be sources of humour: more or less at home in Talmudic exegesis they are often at odds with empirical reality. But here comes into play the phenomenon called “super-climax”, introduced by the most famous collector of these stories, Immanuel Olsvanger, who differentiated between Jewish and non Jewish jokes in the following way:

The significance of the Jewish version lies in the “super-climax” that renders the original conclusion of the story of mere “pseudo-climax.” I regard such “pseudo-climaxes” and “superclimaxes” as typical of the Jewish way of storytelling. The teller enjoys teasing his audience, and when it laughs at the pseudo-climax he is at his happiest, and is able to say, “Fools, why the laughter? The real joke is yet to come!” (Olsvanger, 1965: xi, cited by [Kirshenblatt-Gimblett–Wex](#), 2010)

This super-climax very often proves the strange or convoluted logic of the story right, as we will see in the analysis of one of Olsvangers anecdotes later. And even if the super-climax fails to come, the incongruence of the reasoning questions self-evident truths, and casts a new light on the seemingly *meshugge* characters of the stories: “Though this be madness, yet there is method in 't.”

If the deep-rootedness of Jewish tradition is the source of humour in many jokes and anecdotes, it is also the target of biting Jewish satire from the early days on: Moritz Gottlieb Saphir, the famous Austrian humorist born and living until his early twenties in Hungary, wrote two Yiddish plays of this genre around 1820: *Der falsche Kastan* (The False Kastan) and *Die falsche Catalani* (The False Catalani). Both plays circulated only in handwritten copies until the end of the 19th century, but their popularity was so great that their memory survived. The first – eventually published in 1900 by *Magyar Zsidó Szemle*, the scientific review of the Rabbinical Seminary in Budapest – delivered a fierce attack on the leaders of the Jewish community of Pest for their backwardness and aggressiveness, while the second was a full-scale verbal assault on the bad taste and the ridiculous attitudes of tradition-bound Jews in Vienna (Fenyves, 2010: 48). Some 40 years later the barbs of the satire changed direction: a Yiddish poem mocked “the Neolog Jews of Hungary, and their assimilation and acculturation in 35 verses, touching upon almost all aspects of religious life, including clothes, education, language, sermons, prayers, religious observance” (Komoróczy, 2007: 223), and was followed by a long line of works written in similar intention.

As far as we can establish, considering that most of the manuscripts are missing, the vaudeville sketches castigated Jewish ways in general: too much of them as well as not enough. But with the creation of an exclusively Hungarian cabaret a new generation of

authors entered the scene in 1907. By then, backward orthodoxy was outmoded in artistic and intellectual Budapest circles: still fought against by Neologue newspapers, for the writers of the Hungarian speaking cabaret it had lost its humorous appeal. The main target of satire for these young authors became the assimilated parvenu, the *nouveau riche*. The particular Jewish way of thinking with its surprising twists and turns lived on as a source of humour not only in the still productive tradition of jokes, but even in the literary sketches of the younger generation.

The following analyses of a folkloristic anecdote and of a series of sketches written by Ferenc Molnár, master of the genre and internationally acclaimed playwright of the interwar period, should highlight some important aspects of the manifestations of Jewish humour in Hungary at the turn of the century as described above.

“Dokter Kovatsh”

This truly amusing Yiddish anecdote is telling for several reasons. First, I met three of its different versions – and we can assume with reasonable certitude that there are more –, which provide a rich basis for pointing out characteristic differences. Second, this single anecdote addresses both the above discussed issues simultaneously: the peculiar way of thinking of its main character, a *chasid*, and his appreciation of assimilation. Third, the narrative structure, which, for the most part, can be seen as an inner monologue, is not only a testimony of Jewish dialogical thinking, but also a literary form heralding the sketches of vaudeville and cabaret.

The folklorist and Hebrew translator Immanuel Olsvanger (1888–1961) was born in Poland, and an active Zionist, he immigrated in 1933 to Israel. He published Yiddish proverbs and anecdotes, collected in his native country, in two volumes with Latin print: *Rōyte pomerantsen* (1947) and *L'chayim!* (1949). Present anecdote can be read in *L'chayim!* (Olsvanger, 1949: 20-22), but I am using the somewhat different transliteration following the YIVO norm, executed by Ádám Nádasdy (Nádasdy, 1992: 21-22). There is another version published by Rabbi Leo Abrami (2003) in which the protagonists are travelling by train from Odessa to Moscow, but whose title character is still an attorney from Budapest. In the third version the scene and the characters are all Galician, and the attorney's name is Ostrowski (Safrin, 1989:187-188, cited by Farkas, 2003:156).

In the Yiddish version published by Olsvanger a chasid from the small Hungarian “*shtetl* Marmarash”¹²⁸ was returning from Budapest to his home town by train and in the second class wagon met another Jew, “but a modern one, with a cigar in his mouth.” When the ticket controller came in to check the tickets, the chasid realized that the other passenger was also heading towards Sighet. He started to wonder who the other could be and what his business could be.

First he thought that the well dressed young man smoking a cigar and reading a “*goyische*” (printed with non Hebrew letters) newspaper could be a guest at the local doctors wedding, but he remembered that there were still two weeks until the wedding and the well-dressed young man could not possibly busy himself for so long in his small town. “If not for the wedding of the doctor, he could be coming to find a suitable match for himself,” thought the chasid, but once again he was prompt to screen all the available girls and to realize that there was no girl that could be a possible match for the young stranger.

Intrigued by this strange matter and curious about the reason that led the young gentleman to Sighet, the chasid went on speculating. His next guess went to the well-to-do businessman Motl Kon (Mordechai Kohn), who declared bankruptcy just a few weeks earlier. But the untroubled young man reading his newspaper and smiling to himself did not seem to be one of the creditors in despair, so the chasid continued guessing. He remembered having heard that the bankrupted Kohn sent word to Budapest asking for an attorney, but even if he was quite sure that the gentleman was an attorney from Budapest, the chasid still wondered who he could be. Such a devious businessman as Kohn certainly would not confide in an attorney if not of his kin, so the young man definitely must have been family. Would he be the son of Kohn’s sister? But the stranger looked too old for that, as Kohn’s sister married 26 years ago, while he looked about 35. And on that thought, the chasid suddenly remembered – while calling himself names: “*Thipesh du eyner! Shoyte-ben-pik’holts!* (What a fool you are! Son of a woodpecker!) – that Kohn’s brother married 36 earlier, on the 15th day of the month Cheshvan, in the small synagogue of the guesthouse for transient Jews. “That’s it!” he thought, “he is the attorney Kohn, who has earned a doctorate from university: Dr. Kohn from Budapest!” But here the chasid paused for a moment – an attorney with a doctorate would not

¹²⁸ Máramarossziget, also known as Sighet, now Sighetu Marmației, Romania, was an important centre of Chassidic life in pre-1918 Hungary.

let call himself Kohn: “*A nar vet er zayn?*” (Should he be a fool?) He certainly would have had his name changed into something Hungarian, like Kovács (=Smith). “That has to be it, no doubt,” said the chasid to himself, and asked the gentleman courteously: “Would you mind, *pani dokter Kovatsh*, if I open the window?” The other acquiesced good-naturedly, but asked perplexed how his fellow passenger came to know him. Whereupon the chasid only smiled and said: “I figured it out!”

The version published by Rabbi Leo Abrami is not only shorter, but a lot more straightforward, missing large parts of the inner dialogue as well as the famous “super-climax”:

“But, if he comes from Budapest, a city where anti-Semitism is rampant, he must have changed his name. What would be the Hungarian equivalent of Cohen? It must be Kovacs. But it is well known that not everyone is allowed to change his name in Hungary, and if he was able to do so, it must be for a good reason: he must have some special status. And what could that be? Obviously, this fellow Alexander Cohen must have earned a doctorate from the University.

At this point, our Talmudic scholar turns to the young man and says, ‘How do you do, Dr. Kovacs?’

‘Very well thank you, sir,’ answers the startled passenger. ‘But, please tell me, how is it that you know my name?’

‘Oh,’ replies the Talmudist, ‘it’s so obvious; I knew you had to be Dr. Kovacs.’”(Abrami, 2003)

This version makes the name change only a symptom of the “rampant anti-Semitism” of the Hungarian capital, and allows no space for the possibility of a voluntary assimilation. The Talmudist excuses the anti-Semitism induced name change and thus the assimilation, while the ruminations of the village shopkeeper in the third, Galician version, does not lack some spite as he concludes that the smartly dressed passenger, formerly called Oster, a financial advisor of the National Bank in Warsaw would by then certainly changed his name to the very Polish Ostrowski.

Even though the name change was forbidden by the decision of a rabbinical council from 1865, the chasid of the Sighet-version expresses no acrimony against name change and

assimilation. He sounds neutral or rather sympathetic when he remarks that a Jewish attorney in Budapest would be no fool by calling himself Kohn, notwithstanding the fact that the name he is attributing to the other passenger reveals an intention of total assimilation: to call oneself Kovács (Smith) is to want to disappear within the non-Jewish crowd. According to Viktor Karády's electronic database (Farkas, 2010: 21), Jewish name changers choose considerably more often this family name than non-Jewish ones; an earlier study (Forgács, 1990) states that out of 2512 cases the most frequently chosen name by Jews was Kovács, in 54 cases. There were, however, other options than hiding behind a very common surname: out of the 411 Jewish authors from the literary lexicon of József Szinnyi (1914), who changed their name, only three choose Kovács (Fenyves, 2010: 136-137). Admittedly, the fact that it is not too original and practical for an author to call himself Kovács, probably explains the more creative choices of the writers. But there were other people as well who by the turn of the century chose Hungarian names which were clearly preferred by Jews, and made by this a double statement: they feel Hungarian but they still feel Jewish (Kozma, 2010). Without knowing any of this statistics, the chasid was right in his assessment of the degree of assimilation of his fellow passenger.

But more interestingly the chasid from the Sighet-anecdote can also be considered to be a natural born semiologist and deconstructionist as far as he is considering the whole world as a text: he immediately discerns the relevant signs – a well dressed young man heading towards Sighet smoking a cigar and reading a *goyische* newspaper – and constructs several different hypothetical contexts before he eventually finds the fitting one. In doing so, he is aided by his habit to examine a text from several points of view and by his excellent memory imperative for his religious reading. The comic effect stems from the painstaking efforts he makes to go through every possible venture the young man can be involved in, and from the prodigiously accurate memories he keeps from utterly inconsequential matters. The conclusion seems to be self-evident: the Sighet-version is the most elaborate and the most nuanced of the three as far as to its content as to its form.

By summarizing the anecdote I tried to be true to its narrative structure, which is, for the most part, an inner monologue. However, there is no room here to do justice to the generous use of all the savoury psycho-ostensive expressions (Matisoff, 2000) like “*Avade!*” (Of course!) or “*Sha! Tipesht du eyner!*” (Hush! What a fool you are!) that make all the charm of Yiddish

conversation for many, or to the several questions the chasid asks himself in the process of solving his self-imposed enigma. In his book, *A Rhetorical Conversation. Jewish Discourse in Modern Yiddish Literature*, Jordan D. Finkin comes to the conclusion that not only this seemingly monological narrative form is in fact rather dialogical, but the very language of these stories is also framed in a dialogical context, going back to the experience common to all Jewish men, the study of the Talmud.

Not only was the central text (the Talmud) a collection of disputes, arguments, and conversational refinements, but the very mode of studying it – *bekhavruse* – was argumentative (in a forensic sense) and conversational. [...] This dialogical context itself becomes part of the linguistic code. [...] The point is that because of its manipulation and juxtaposition of sources, set within a ‘dialogical’ framework that asks questions, poses problems, etc. about those sources, Jewish discursive patterns present [...] polyphony. (Finkin, 2010: 35; 47)

From polyphony it is not far to go to a real dialogue involving two people, and this was exactly what vaudeville and cabaret authors did. The vaudeville theatres and music halls in the Hungarian capital of the late 19th century were mostly Jargon theatres, where even the most famous non Jewish actors learned Yiddish, or rather talked a Viennese dialect interspersed with Yiddishisms (Wacks, 2005: 40). Around the turn of the century Hungarian performances took an even greater part of the spectacles, and in 1907 the first exclusively Hungarian speaking cabaret opened its doors. But its authors, young people in their twenties, still used Yiddish intonations, gestures, and expressions to make their – mostly Jewish – public laugh (Molnár Gál, 2001; Konrád, 2008). As Szonja Ráhel Komoróczy summarises the process, they spoke

Judeo-Hungarian, the Hungarian which has been used by urban Jewish communities long after their full linguistic assimilation, and which is still observable today. [...] They had competence in two different Hungarians, between which they switched freely. One was the language of the surrounding society, which they would use at school, at work, in everyday life. The other was their intra-group language, which they would use mainly among themselves, in Jewish circles. This latter language, although more close to standard Hungarian than that of their fathers, still retained certain traces of Yiddish in vocabulary as well. (Komoróczy, 2007: 254)

The ferocious satires of the young authors were written and performed in this Judeo-Hungarian. To understand the barbs, the public had to be not necessarily Jewish, but at least well acquainted with the Jewish ways of life. The parvenu-biting was mostly an intra-group matter, appearing at its best in Ferenc Molnár's sketches staged in the newly opened cabaret.

“Disznótor a Lipótvárosban” (Pork feast in Lipótváros)

As Lipótváros was the district of the rich Jewish Budapest bourgeoisie, the title of Molnár's series of eight sketches is a blasphemy in itself. Everybody knew then that Jews are not allowed to eat pork and even the less religious avoided to show open disrespect for the Jewish dietary laws. Hence, the outrage was obvious from the very start, and although not all sketches show the same exceptional satirical force than the title, this cabaret piece can be considered to be the epitome of the genre.

A manager of several banks, former Member of Parliament and future peer and his wife, having recently converted to Catholicism, want to finally organize the big soirée they have been planning for a long time. But there are not too many original ideas left: Lipótváros has already seen everything on offer, even Hungarian peasant-balls, not to mention the anti-Semitic balls which became a quasi must-to-have. After careful consideration the husband finally comes up with a grandiose idea: they will organize the first genuine Hungarian pork feast in Lipótváros, on the first floor of a Nádor Street building. They order a true Yorkshire pig worth a thousand crowns from England; they let him build a mahogany stall, and the husband plans to shoot the pig himself. At this point, however, the couple starts to argue as none of them knows the true Hungarian way too kill a pig. Eventually they agree to have it put out under anaesthetic by a professor of the Budapest medical school in front of the five hundred invited guests – plenty of counts and baronets – with a French singer singing a song entitled *Petit Cochon* (Little Piggy). They also decide to stage a theatrical performance expressly written for this occasion and to hire a baron specialized in cigar smashing: he will hug the guests who have filled their pockets with cigars so long until all the cigars are smashed. When the pig arrives from England, they first send it to the Hotel Royal for overnight, then to Lajos Márk, the most fashionable painter of Lipótváros, so he could

decorate it with some historical and allegorical paintings. At the crucial moment, however, outdoing even the planned professorial intervention, one of the guests, the “composer and delicate soul” Tristan Deutsch fires six shots of his Browning at the pig and all the present “sportsmen” follow suit. The cadaver is carried out under the tunes of a well-known chorus song from a Hungarian national opera and the spectacle starts. At the end, nobody is happy, all have taken offence, especially a major-general and a canon, godfather of the family’s children, because the invited ladies, not sufficiently well versed in non-Jewish habits and customs, used inappropriate expressions to address them. (Molnár, 1911: 198-245)

This being only the rough frame of the plot, it is probably not difficult to imagine that the text abounds in a profusion of gags, and performed on stage was certainly largely complemented by (stereo)typical inflexions and gestures. The comic stems here from the outrageous starting idea, the many blasphemies, and the clash of cultures as well as from the incongruence of language and behaviour of the – mostly – recently converted and ennobled characters. The snobbism of this society is not only social but also artistic: the well-known painter is doing in mass production of curvaceous Lipótváros Jewesses, and the composer and delicate soul Tristan Deutsch, a standard character of Molnár’s, laments in another sketch, because he can hardly keep up with the ever changing fashions these ladies expect him to follow.

Don’t call me Tristan. At that time there was a Wagner-mania and I was Tristan Deutsch. Then came a Wilde-mania and I became Dorian Deutsch. [...] That was followed by a Richard Strauss-mania and my name was Jokanaan Deutsch. Now, there is an Apache-mania, and I’m your Eugene, you old maid and Ladyship. (Molnár, 1911: 6)

As we can see, even the proper names are a source of humour in these sketches as Molnár and his colleagues make an extensive use of the possibilities they can offer (Tamás, 2010; Farkas, 2012). All these elements contribute to a merciless parvenu-bashing, and make the public laugh out loud even today. Nobody questions their comic qualities. The only question which surfaces for later generations is “the cultural meaning of Jewish self-parody” (Gluck, 2004). Should the ruthless satire of the assimilated be interpreted as a sign of Jewish self-hatred or are there other interpretations to it?

Cultural meanings of Jewish self-parody

After WWI and the following revolutions, the situation of the Jews – assimilated or not – considerably worsened in many parts of Central and Eastern Europe. And it is no wonder that in the years when Jewish Laws were implemented and a new, even more horrible war was under way, some of the leading Jewish intellectuals – as for instance Aladár Komlós, the well known historian of Hungarian Jewish literature – could only see a proof of profoundly felt self-hatred in the Jewish self-parody. But as Mary Gluck notices: “[a]lthough Komlós’s tragic view of Jewish humor is no longer widely held, no acceptable alternate theory of the cultural meaning of Jewish self-parody has emerged among historians” (Gluck, 2004: 16). In the same article she proposes to examine the phenomenon in the context of urban modernity, considering the caricatures of the satirical newspaper *Borsszem Jankó* as “urban allegories” and concludes:

In their very exaggeration of difference, they helped to neutralize the anxiety of the attempt to conform to nonachievable standards of national identity. Humor and popular culture challenged the very ideal of a unitary and essentialist public sphere by providing a vision of self that was based on difference rather than uniformity. (Gluck, 2004: 18)

In his already mentioned article, which examines the relationship of vaudeville, music hall, and Jewish identity in Fin-de-siècle Budapest, Miklós Konrád comes to a similar conclusion. In his opinion, the performances of the music halls offered their public a possibility to reduce the conscious and unconscious tensions due to minority existence; still not with scorn but gentle irony. (Konrád, 2008: 368)

Both Gluck and Konrád suggest that in the increasingly nationalist atmosphere of turn-of-the-century Hungary there was only one way to articulate otherness: through the means of humour. Going one step further, I would argue that humour was also the means to gauge what seemed to be the right – acceptable/desirable – measure of assimilation for a mostly Jewish audience, that is, the healthy balance between tradition and assimilation. Laughter – self-

parody, caricature, and satire – were trustworthy indicators of what was considered as too Jewish, or not enough.

References

- Abrami, L., 2003, “Wit, Wisdom, Humor”,
www.myjewishlearning.com/culture/2/Humor/What_is_Jewish_Humor/Defining_Jewish_Humor/Sources.shtml.
- Farkas, T., 2003, “Név és névváltoztatás – vicc és valóság”, *Névtani Értesítő*, 25: 153-160.
- Farkas, T., 2010, “A -fi végű magyar csalládnevek típusai és törtnete”, *Névtani értesítő*, 32: 9-30.
- Farkas, T., 2012, „Names and Humour”, [in] T. Litovkina Anna, Sollosy Judith, Medgyes Péter, Chłopicki Władisław (eds): *Hungarian Humour. Humor and Culture 3*. Cracow: Tertium Society for the Promotion of Language Studies, 2012.
- Fenyves, K., 2010, *Képzelt asszimiláció*, Budapest: Corvina.
- Finkin, J. D., 2010, *A Rhetorical Conversation. Jewish Discourse in Modern Yiddish Literature*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Forgács, K., 1990, *Zsidó névmagyarosítás*, Diss., Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Gluck, M., 2004, „The Budapest Flâneur: Urban Modernity, Popular Culture, and the “Jewish Question” in Fin-de-Siècle Hungary”, *Jewish Social Studies* 10: 1-22.
- [Kirshenblatt-Gimblett](#), B. – [Wex](#), M., 2010, „Humor. Oral tradition”, [in] *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, www.yivoencyclopedia.org – utolsó letöltés 2012. július 31.
- Komoróczy, Sz., R., 2007, *The History of Yiddish Culture in Hungary Volume I*, PhD Diss., University of Oxford.

Konrád, M., 2008, „Orfeum és zsidó identitás Budapesten a századfordulón”, *Budapesti Negyed*, 2: 351-368.

Kozma, I., 2010, „Közeledés, vagy az elkülönülés reprodukálása másként? Zsidó és keresztény névválasztás a századfordulón (1897-1908)”, [in] Farkas, T., Kozma, I. (eds), *A családnév-változtatások történetei időben, térben, társadalomban*, Budapest: Gondolat–Magyar Nyelvtudományi Társaság.

Molnár Gál, P., 2001, *A pesti mulatók. Előszó egy színháztörténethez*, Budapest: Helikon.

Molnár, F., 1911, *Hétágú síp*, Budapest: Franklin: 198-245.

Nádasdy, Á., „Doktor Kovatsh”, *Bevezetés a jiddis filológiába*, Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem, 21-22.

Olsvanger, I., 1965, *Röyte Pomerantsen: Jewish Folk Humor*, New York: Schocken.

Parush, I., 2004, *Reading Jewish Women: Marginality and Modernization in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society*, Waltham, MA: Brandeis University Press.

Safrin, H., 1989, *Sábeszgyertyák mellett*, Budapest: Garabonciás.

Stampfer, S., 2010, *Families, Rabbis and Education. Traditional Jewish Society in Nineteenth-Century Eastern Europe*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.

Szinnyei, J., 1914, *Magyar írók élete és munkái* (Life and Works of Hungarian Authors). mek.oszk.hu/03600/03630/html – utolsó letöltés 2012. július 31.

Tamás, Á. 2010, „Magyar élclapok nem magyar nemzetiségű szereplőinek nevei a 19. század második felében”, *Névtani Értesítő*, 32:79-92.

Wacks, G., 2002, *Die Budapester Orpheumgesellschaft – Ein Varieté in Wien 1889–1919*. Wien: Verlag Holzhausen.

II. A zsidó nők helyzetének néhány metszete a 19–20. századi Magyarországon

1. A zsidó női vallásosság és családi élet alakulása Magyarországon a 19. században

A 613 hagyományos zsidó vallási előírás közül mindössze három (a *chala*: az étkezési előírások, a kasrut betartása; a *nida*: a rituális fürdő, a mikve használata, a zsidó családi élet szabályainak tiszteletben tartása; a *hadlaka*: a gyertyagyújtás, a szombat megtartása) vonatkozik a nőkre. Ám azt nyomon követni, hogy ezen előírásokon kívül mi volt a Magyarországon élő zsidó nők vallásosságának tartalma és az hogyan változott az idők folyamán, rendkívül nehéz. A folyamatnak csupán a végeredménye látszik (az is csak egy bizonyos fénytörésben, a felekezeti sajtó megvilágításában), míg kezdeti és korai szakaszairól inkább csak közvetett jelekből, illetve a német nyelvű felekezeti sajtó közleményeiből és a „gendered Judaism” szépen gyarapodó nemzetközi irodalmából szerezhetünk tudomást.¹²⁹ Ilyen közvetett jel például az 1840-es makói per a nők „fedetlen hajjukkal” való megjelenése miatt,¹³⁰ és ilyenek a női imakönyvek.¹³¹ De e változások korábbi szakaszaira utal a női karzatok mérete a 19. század elejétől kezdve, valamint az e karzatok, mellvédek és rácsok építésének kérdését részletesen taglaló, úgynevezett Gitter-per: Löw Lipótnak a losonci zsidók ezzel kapcsolatos kérdésére közölt válasza a *Ben Chananjában*, illetve más rabbik állásfoglalásai és Löw vitazárója. Ugyancsak a *Ben Chananjában* jelentette meg Löw egyik legtöbbször becsült, hozzá hasonlóan „fontolva haladó” rabbitársának, Joseph Kahn trieri főrabbinak egy írását az özvegyek adójáról, amely a nőnek a zsidó községeen belüli helyéről fogalmaz meg Magyarországon ritka véleményt. Szintén erre enged következtetni, hogy férfiak vagy nők töltötték be az egyes városok nőegyleteinek vezető funkcióit, valamint a lányok vallásoktatásának és „konfirmációjának” kérdései, továbbá a néhány rendelkezésre álló 19. századi visszaemlékezés és önéletrajz egy-egy apró utalása. Mindezek alapján

¹²⁹ Itt szeretném megköszönni Larissza Hrotkónak, hogy erre az irodalomra felhívta a figyelmemet.

¹³⁰ Urbancsok Zsolt: A Pulitzer-család stratégiái a 18–19. században. In: *Zsidó vallási néprajzi tanulmányok*. (Szerk. Glässer Norbert – Zima András.) Szegedi Tudományegyetem – Bölcsészettudományi Kar Szegedi Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. (Megjelenés alatt.)

¹³¹ Frauhammer Krisztina: Mirjamok és Debórák. Imakönyvek a modernizálódó zsidó nők szolgálatában. In: *Hagyományláncolat és modernitás. 2 Zsidó vallási néprajzi tanulmányok*. (Szerk. Glässer Norbert – Zima András.) Szegedi Tudományegyetem – Bölcsészettudományi Kar Szegedi Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. (Megjelenés alatt.)

megpróbálhatjuk rekonstruálni a korszak női zsidó vallásosságának alakulását; a következőkben kronologikusan haladva erre teszünk kísérletet.

A zsidó női vallásosság és a zsinagógai jelenlét

A nőknek sehol sem írja elő a Talmud, hogy zsinagógába járjanak, ez legfeljebb csak megengedett, de semmiképp sem kötelező. Így a legutóbbi időkig csupán férjezett nők éltek ezzel a lehetőséggel, mostanra azonban a számuk nem egy községben meghaladja az erre kötelezett férfiakét¹³² – írja a *Ben Chananjában* megjelent cikkében Joseph Kahn trieri főrabbi. Hasonló jelenségről számol be az amerikai zsidóság vonatkozásában Karla Goldman, csak hogy ő már a 19. század kezdetétől láthatónak mondja a folyamatot, amelynek során a „férfizsinagóga” padsorai mindinkább elnéptelenednek.¹³³ A zsidó férfiaknak már a zsidók különböző időpontokban bekövetkezett emancipációja¹³⁴ előtt is több helyen módja nyílt a hagyományostól eltérő foglalkozásokat választani és egyetemi tanulmányokat végezni, így csökkent azoknak a száma, akik – önálló kereskedőként vagy a zsidó község alkalmazottjaiként – maguk osztották be az idejüket. Egyre kevesebben voltak tehát azok, akik a nap számottevő részét a tanházban tölthették. (A nők minden nyilvános zsinagógai aktusból való kizárásának egyik indokaként éppen a rájuk háruló házi kötelezettségeket szokás felhozni, mint amelyek megakadályozzák őket a megadott időben elvégzendő imák és hosszadalmas szertartások elvégzésében.)

A nők zsinagógai távolléte elsőként Amerikában vált előbb láthatóvá, majd elfogadhatatlanná a judaizmus külső megítélése szempontjából. Nem utolsósorban a protestáns polgári vallásosság templomjáró nőideáljának következtében az amerikai zsidó nőknek is meg kellett jelenniük a zsinagógában – írja Goldman –, amihez érdemes hozzátenni, hogy erre minden bizonnyal saját igényük is lehetett. Amerikában ugyanúgy, mint Európában a választható polgári foglalkozások megsokszorozódásának társadalomtörténeti jelensége és a polgári tiszteletreméltóságnak ez a kulturális követelménye változtatta meg a zsinagógák belső tereosztását. A női karzatok megnagyobbodása Magyarországon is e folyamat kifejezetten

¹³² Joseph Kahn: Ueber Bestreuerung. *Ben Chananja*, VII. 1864. 37. szám, 740–741.

¹³³ Karla Goldman: *Beyond the Synagogue Gallery: Finding a Place for Women in American Judaism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. 3–4.

¹³⁴ Egyesült Államok 1783, Franciaország 1791, Hollandia 1796, Anglia 1859, a német államok 1848 és 1869 között, Olaszország 1870, Ausztria és Magyarország 1867 – lásd Kérészy Zoltán: *Katolikus egyházi jog*. Danubia, 1927. 265–267.

korán elkezdődő fizikai megtestesülése. A morvaországi hatást mutató zsinagógákban (így Bonyhádon és Stomfán) „a női tér kiemelkedően nagy”, míg ott, ahol a galíciai hatás érvényesült (például Bártfán, Huszton vagy Mádon) lényegesen kisebb – írja a magyarországi zsinagógáknak szentelt monumentális monográfiájában Klein Rudolf.¹³⁵ Az 1795-ben épült bonyhádi zsinagóga női része csupán 15%-kal kisebb a férfiakénál,¹³⁶ a pesti zsidó közösség Dohány utcai templomában pedig a nők számára fenntartott helyek száma már szinte eléri a férfiakét: a kor legnagyobb európai zsinagójában ma 1492 férfi és 1472 női ülőhely található.¹³⁷ Egyértelmű – ha nem is lineáris – összefüggés mutatkozik tehát az egyes közösségek modernizációja, és így értelemszerűen a férfiak foglalkozási szerkezete, illetve a zsinagógákban a nők számára biztosított tér között.

Ám nemcsak külső szempontok befolyásolták a nők zsinagógai megjelenését. A premodern időkben az imaház tanház is egyben, ahol a férfiak a szent nyelven, azaz héberül imádkoznak és „tanulnak”: olvassák és megbeszélik a héber nyelvű szent szövegeket. De éppen a 19. század elejétől jelennek meg egyre inkább a zsinagógában is a helyi nyelvek, azaz Magyarországon előbb a német, majd a magyar. Változik a zsinagógában elhangzó beszédek jellege is: míg korábban évente kétszer, a nagy ünnepekkor tartott a rabbi – jiddis nyelven – zsinagógai beszédet, a 19. század első harmadától mind több helyen alkalmaznak német és bécsi mintára hitszónokot, aki immár németül szól rendszeresen a zsinagógában megjelentekhez. Németül pedig az asszonyok is értettek, és mivel ezek a hitszónoklatok nemcsak a hetiszakasz magyarázatára szorítkoztak, akár kedvüket is lelhatték a lélekemelő és erkölcsnemesítő szózatokban, amelyektől akkoriban elvárták, hogy „mély emberismeret, az érzület nemessége, a természetes és mesterkéletlen egyszerűség és emelkedettség” hassa át őket.¹³⁸ A vallásgyakorlat súlypontja tehát a 19. század folyamán a vallási parancsok követéséről mindinkább áthelyeződött a vallási érzületre, a zsidóság körében korábban nevén sem nevezett hitre, valamint az esztétikumra és az erkölcsiségre. Mindezen értékek képviselőjében pedig még a leginkább hagyományhű német rabbik szerint is a nők jártak az

¹³⁵Klein Rudolf: *Zsinagógák Magyarországon 1782–1918*. Budapest, Terc, 2011.

¹³⁶ Klein Rudolf szíves személyes közlése.

¹³⁷ Komoróczy Géza: *A zsidók története Magyarországon I–II*. Pozsony, Kalligram, 2012. II. 47. oldalán minden bizonnyal elírás az „1464 férfi és 1480 női ülőhely” – Csorba László tanulmánya szerint némi átalakítást követően ma 1492 férfi és 1472 női ülőhelyet találhatunk a zsinagógában. Lásd Csorba László: *Jakob háza, Izrael sátra. Budapesti Negyed*, 1995. 2. szám, 41–56.

¹³⁸ Hochmuth Ábrahám, idézi Fenyves Katalin: *Képzelt asszimiláció?* Budapest, Corvina, 2010. 56–57.

élén,¹³⁹ és lévén hogy a magyarországi zsidóság jelentős része a század nagyobbik felében a német mintát követte, ha hallgatólagosan is, de – amint azt az Orczy-ház kultusztemplomában megtartott női istentiszteletek¹⁴⁰ vagy a Dohány utcai templom ülés kiosztása mutatja – itt is teret nyertek, láthatóbbá lettek.

Imakönyvek

A zsidó női vallásgyakorlás hagyományosan női terepéről, az imádságokról, illetve az azok alapjául szolgáló női imakönyvekről Frauhammer Krisztina írt árnyalt és alapos tanulmányt.¹⁴¹ Mint ebből is kitűnik, a zsidó nők imádkozásának rendje nagymértékben eltért a férfiakétól. Míg a férfiaknak naponta háromszor és a zsidó naptár megszabta időben kellett héber nyelvű imádságaikat elvégezniük, és az imádságok jelentős részét a többi férfival együtt, csoportosan, azaz nyilvánosan mondták el, a női imának nem volt megszabott rendje: elmondható volt otthon, vagy a zsinagógában, tartalmában és helyében egyaránt a helyzethez alkalmazkodva. A jiddis nyelvű *thineszt* elsősorban a (héberül nem tudó) nők számára írták, de élhettek velük a (héberben nem elég jártas) férfiak is. Ezek az imádságok a hétköznapi és az ünnepek különböző alkalmaihoz kapcsolódtak, és nem egy közülük nemcsak a női élet sajátosságairól szólt, de a szerzője is nő volt.¹⁴²

Hogy pontosan mikor váltották fel a szerte Közép-Európában sok kiadást megélt jiddis nyelvű imádságkönyveket a német nyelvűek, nem tudjuk. A 19. század Magyarországra visszaemlékező férfiak közül egyedül a bécsi kereskedővé lett pozsonyi születésű Sigmund Mayer tesz említést egy imakönyvről, maga is elcsodálkozva azon, hogy nagyanyjának – még a pozsonyi gettó megszűnését megelőző időkben – mindössze két könyv volt az asztalán: a *szidur* (az imakönyv) és „különösképpen egy Schiller-kötet: a *Haramiák* és az *Ármány és szerelem*. És ahogyan a szidurt, ezt a két színdarabot is egész életén keresztül újra és újra elolvasta, elejétől végig.”¹⁴³ Ma már semmilyen lehetőségünk sincs arra, hogy megtudjuk,

¹³⁹ Benjamin Maria Baader: *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800–1870*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2006.

¹⁴⁰ Csorba, i. m.

¹⁴¹ Frauhammer, i. m.

¹⁴² Weissler Chava: *Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women*. Boston, Beacon Press, 1998. xi.

¹⁴³ Fenyves, i. m. 114.

vajon valóban férfiaknak szánt imakönyvet, vagy női imakönyvet forgatott-e egész életében a pozsonyi polgárosszony, ahogyan azt sem tudhatjuk, milyen nyelvű volt a két kötet: Schiller ismertebb darabjait ugyanis jiddisre is lefordították, a *Haramiák* jiddis fordításának reprintje mindmáig kapható.

De nagyon is lehet, hogy Meyer nagyanyja már németül olvasott. A visszaemlékező szerző semmilyen utalást sem tesz arra, hogy ne így lett volna, ám akkoriban senki sem büszkélkedett azzal, hogy jiddis volt az anyanyelve. Még a 19. század egyetlen héber nyelvű visszaemlékezésének szerzője, az akadémikus Munkácsi Bernát ortodox édesapja, Munk Méir Avraham is rosszállóan említi meg, hogy feleségét, Stein Sárát (aki gazdag ember házában nőtt fel szegény rokonként) „nem tanították semmire, se írni, se olvasni, se németül, se magyarul, még héberül olvasni se, hogy imádkozni tudott volna”.¹⁴⁴ Azaz lánykorában csak jiddisül beszélt, de már a héber betűs német-zsidó imakönyvet sem tudta elolvasni.

Aki azonban tudott héber betűs német vagy német imakönyvet olvasni, annak volt is mit. A Magyarországon is tanítóskodott Peter Beer már 1815-ben kiadott Prágában egy *jüdisch-deutsch*, azaz héber betűs német nyelvű imakönyvet, amelynek a pusztá címe is magában foglalta a zsidó felvilágosodás teljes programját: *Gebetbuch für gebildete Frauenzimmer mosaischer Religion: Zum Gebrauche bei der öffentlichen als auch häuslichen Gottesverehrung* (Imakönyv Mózes-vallású művelt nőszemélyek számára: nyilvános és házi használatra).¹⁴⁵ Ezt az 1830-as évek során több, ugyancsak héber betűs thinesz-gyűjtemény követte, de ugyanakkor több, mindkét nemnek szánt német nyelvű imakönyv is napvilágot látott. Pozsonyban például 1831-ben a pozsonyi izraelita leányiskola tanítója, Horowitz Lipót adott ki egy olyan vallástankönyvet leányiskolák számára, amelynek függelékében a napi imák is szerepeltek,¹⁴⁶ és ez annyira népszerű lehetett, hogy 1844-ben második, javított kiadásban is megjelent.¹⁴⁷

Németországban a harmincas években (1833–34) két württembergi rabbi és tanár – Isaak Heß és Samson Wolf Rosenfeld – kiadta a korszak rendkívül népszerű protestáns imakönyve, a magdeburgi teológus Heinrich Zschokke *Stunden der Andacht zur Beförderung wahren Chrstenthums und häuslicher Gottesverehrung* (Az áhítat órái az igaz kereszténység és a házi

¹⁴⁴ Munk Méir Avraham: *Életem történetei* [1899]. Budapest, Múlt és Jövő, 2002. 182.

¹⁴⁵ Baader, i. m. 106.

¹⁴⁶ Szinnyei József, id.: *Magyar írók élete és munkái*. Budapest, Hornyánszky Viktor, 1891–1914..

¹⁴⁷ Uo.

istentisztelet elősegítésére) című művének zsidó párdarabját: *Stunden der Andacht für Israeliten* (Az áhítat órái izraeliták számára).¹⁴⁸ A protestáns eredetihez hasonlóan ez is az otthont tekinti az erkölcsi jobbulás, az anyaság és a házasság szentsége, a személyes erények, a barátság és a hazafiság megkülönböztetett terepének, és a következő évtizedekben számos Magyarországon megjelent imakönyvnek is mintájául szolgált.

A negyvenes évek elejére aztán már eleve a nők számára, németül írt imakönyvek is napvilágot láttak. Így például Max Emanuel Stern kötete, a *Die fromme Zionstochter: Andachtsbuch für Israels Frauen und Mädchen zur öffentlichen und häuslichen Gottesverehrung an allen Wochen-, Fest- und Bußetagen und für alle Verhältnisse des Lebens* (Cion hívő leánya: az áhítat könyve Izrael asszonyai és leányai számára minden hétköz-, ünnep- és bűnbánati napra a nyilvános és házi isteni tiszteletre) 1843-ban, Bécsben. Ennek magyar fordítására sem kellett sokáig várni: *Stern Emánuel Miksa imádságai izraelita hölgyek számára* Pesten került ki a nyomdából P. D. (Pillitz Dániel) magyarításában, 1848-ban.¹⁴⁹ Egy évvel később, ugyancsak Pesten Pillitz immár saját – német nyelvű – imakönyvvel áll elő: az *Andachtsstunden für Israeliten beiderlei Geschlechtes. Eine möglichst vollständige Sammlung von Gebeten und religiösen Betrachtungen, zum Gebrauche bei der öffentlichen sowohl, als bei der häuslichen Andacht* (Az áhítat órái mindkét nembeli izraeliták számára. Imádságok és vallási elmélkedések lehető legteljesebb gyűjteménye mind nyilvános, mind házi áhítatos használatra) a mindkét nemnek szánt kötetek közé tartozik. Nem úgy Mannheim József bajai néptanító és volt honvéd 1861-ben Pápán megjelent és kifejezetten a nőknek szóló munkája, az *Áhítatosság órái. Imakönyv izraelita hölgyek számára*. Ugyancsak leányiskolák számára írta imakönyvét Rosenberg Henrik 1866-ban; az *Ujholdi és szombati muszaf-imakönyv a pesti izraelita hitközség leányiskola számára* olyan szempontból különleges, hogy bár 1866-ban jelent meg Pesten, szövege Szinnyei szerint „zsidó-magyar” – ami vélhetőleg azt jelenti, hogy a kötetben két nyelven, jiddisül és magyarul szerepeltek az imák. Ezt követte 1876-ban, Budapesten Pillitz Dánielnek Frauhammer Krisztina által is elemezett, *Deborah: Andachtsstunden für Israels Frauen. Sammlung von Gebeten und religiösen Betrachtungen* (Debóra: az áhítat órái Izrael asszonyai számára. Imádságok és vallási elmélkedések gyűjteménye) című női imakönyve,¹⁵⁰ majd Bak Izrael hittanár, a

¹⁴⁸ Baader, i. m. 114–115. Mint Baader megjegyzi, Fanny Neuda igen népszerű zsidó női imakönyve csak a címét vette át e nem kifejezetten nőknek szánt műnek.

¹⁴⁹ Venetianer Lajos: *A magyar zsidóság története*. [1922.] Budapest, Könyvértékesítő Vállalat, 1986. 178.

¹⁵⁰ Köszönöm Frauhammer Krisztinának, hogy megosztotta velem zsidó forrásait.

leányok konfirmációjának magyarországi meghonosítója *Imádságos könyv zsidó hajadonoknak* című kötete, amely a szerző halála után a pedagógus és ismert felekezeti író Sebestyén Károly kiadásában jelent meg Budapesten, 1884-ben.¹⁵¹ Mindezen mára jórészt feledésbe merült és a könyvtárakban sem igen fellelhető próbálkozások után következett Kiss Arnold számtalan kiadást megélt *Miriamja*, valamint a leányoknak szánt – és kevésbé sikeres – *Noémi*.

A Magyarországon a női imakönyvek meghonosításának terén érdemeket szerzett Pillitz Dániel személyéhez fűződik egyébként a nők szerepére tett egyik ritka közvetett utalás is a 19. századi zsidó közösségek krónikáiban. Pillitz, aki 1843 és 1847 között Szegeden rabbiként, hitszónokként és iskolaigazgatóként működött, Theodor Bürger (azaz Istenadta Polgár) álneven *Der Talmud und die Perfectibilität des Mosaismus vom Standpunkte der Reform* (A Talmud és a mózesi vallás tökéletesíthetősége a reform szemszögéből) címmel röpiratot jelentett meg, amelyet a szakértőként felkért tekintélyes rabbik elítéltek, a szerzőt pedig a rabbihivatal viselésére alkalmatlannak minősítették.¹⁵² Mint azonban *A szegedi zsidók 1785-től 1885-ig* című kötetben Löw Immánuel megjegyzi: „Mind e lépések oly élénk és heves küzdelmeket hoztak létre, hogy a község kebelében két elkeseredett ellenséges tábor állott egymással szemben és még az egyes családok békéje is hihetetlen módon megzavartatott, mert a küzdelemben fanatizált nők is részt vettek.”¹⁵³ Ha másképpen nem is történik róluk említés, a haladók és a maradni vágyók összecsapásába e szerint a nők nagyon is szenvedélyes módon avatkoztak bele – kár, hogy a krónikás arra már nem érdemesítette őket, hogy többet is eláruljon róluk.

Főkötő és/vagy paróka?

Magukról a heves konfliktust kiváltó nőkről annak a még sokáig nevezetes¹⁵⁴ esetnek a kapcsán sem tudhatunk meg sokat, amelyet Urbancsok Zsolt az amerikai sajtót forradalmasító makói származású Pulitzer József családjának stratégiájáról szóló igen érdekes

¹⁵¹ Valamennyi imakönyv adatai a Szinnyei-féle írói lexikonból származnak (saját gyűjtés).

¹⁵² Magyar Zsidó Lexikon; Löw Immánuel–Kulinyi Zsigmond: *A szegedi zsidók 1785-től 1885-ig*. Szeged, 1885. 171.

¹⁵³ Löw–Kulinyi, i. m. 171.

¹⁵⁴ Leopold Löw: *Zur neueren Geschichte der Juden in Ungarn*. Budapest, Ludwig Aigner, 1874. 158.

tanulmányában is megemlített.¹⁵⁵ A csanádi püspök-földesúr felügyelete alatt álló makói zsidó község életét 1826-tól erős kézzel irányító Ullman Salamon főrabbi – akit községe határozott vezetését megelégtelve 1858-ban visszavonulásra készített – két egymást követő évben is kitiltotta az „ön szabad hajakkal magukat mutogató asszonyokat” a zsinagógából. Az első esetben, 1839 májusában két idegenről volt szó, akik panaszt tettek a szolgabírónál, mire az elrendelte, hogy senkit „tsupán azon okból, hogy haját le nem nyirja, hanem tulajdonát hordja, az utcán, nyilvános helyeken, vagy főképpen ottan a’ hol isteni szolgálatot végzi”¹⁵⁶ megsérteni (azaz onnan kitiltani) 25 pálcaütlegek terhe mellett ne merjenek. Ám a következő év pünkösdjének első napján a zsidó község két elöljárójának családtagjai – Friedman Baruch két lánya és Polyák Lőrincz menyé – a rabbi által az előző évben közhírré tett „erősen tilalmazó hirdetményi parantsolatot” jól ismerve mégis követték az idegen asszonyok példáját. Erre föl pedig Ullman Salamon megtiltotta nekik, hogy a zsinagógában megjelenjenek. Férfirokonaiak szerint a három fiatalasszony – akik közül az egyik héthónapos terhes volt, és csupán az istentiszteleten részt venni jött Makóra – nem „födetlen fejjel”, hanem főköttővel a fején jelent meg a templomban. Végül az egyik nő magához Lonovics József püspökhöz fordult, ő pedig utasította az uradalom ügyvédjét – akihez a rabbi és a község őt támogató tagjai, illetve a két férfirokon panaszait intézte –, hogy közölje a zsidóság elöljáróival, hagyjanak fel a „panaszkodó asszony iránt minden további gyűlölködés”-sel. Bár az iratokból kirajzolódó konfliktusban a rabbi és a községi elöljárók, illetve a földesúr közötti hatalmi vetélkedés tűnik meghatározóbbnak, mint a vallási parancs betartásának kérdése (mely összeütközésekben a nem zsidó hatalom gyakran állt a vallási parancsokat áthágó újítók oldalára), látni fogjuk, hogy a nők „fejékesége” (amint Lonovics püspök nevezi) fontos halachikus probléma, amely a női karzatok mellvédjével és rácsával összefüggésben még negyedszázaddal később is vita tárgyát képezi majd.

Ami azonban a női vallásosság és a nők községen belüli helyzetének kérdését illeti, ebben a történetben a legfeltűnőbb, hogy a női szereplőknek nincs nevük. Még annak az asszonynak sem, aki személyesen járt Lonovics püspöknél („E levelemet átadó Izraelitáné”). Ugyancsak figyelemre méltó az a „süketek párbeszéde”, amely a rabbi és a két elöljáró között zajlik a tekintetben, fedetlen, avagy fedett fejjel jelentek-e meg a fiatal nők a templomban. Mindkét fél úgy tesz, mintha nem értené, miről beszél a másik: a rabbi következetesen azt írja, a nők

¹⁵⁵ Urbancsok Zsolt, i. m. Ez úton is köszönöm Urbancsok Zsoltnak, hogy az eset iratanyagát hozzáférhetővé tette számomra.

¹⁵⁶ CSML ML CSP Szóbeli perek 1840/76.

mindkét esetben „ön szabad hajakkal” mutogatták magukat – és ezzel nemcsak lehetetlenné tették a férfiak imádkozását, de a női karzatot is megbotránkoztatták, tehát megbontották a rendet –, míg a két előljáró felháborodottan utasítja vissza a vádat, hiszen az asszonyok főkötőt viseltek. Egyedül az 1839-es ügyben eljáró szolgabíró fogalmaz egyértelműen, és szavaiból kihallatszik az ingerültség a számára érthetetlen, és így önkényesnek tűnő szokás láttán: csak azért, mert „hajaikat nem úgy hordják, mint talán itt helyben divatban vagy rendelve vagy” – azaz nem parókát hordanak – szerinte nem lehet az asszonyokat kitiltani a templomból.

A *casus belli* tehát egyértelműen a paróka hiánya. Ez pedig az 1840-es években még eléggé újszerű jelenség lehetett, amint ezt Körner András, a *Kóstoló a múltból*¹⁵⁷ című kiváló történeti antropológiai mű szerzője *Hogyan éltek?* című, régi fotókat mint életmód-dokumentumokat felhasználó újabb könyvkéziratában részletesebben is kifejti.

Az 1890-es évek előtt készült fényképeken a legtöbb férjzett zsidó nő valamilyen főkötőt visel. Ez nem volt különleges dolog, mert akkoriban otthonán kívül minden asszony befedte a fejét, nem csak a zsidók. A vallásos zsidó asszonyoknál azonban ez több volt szokásnál, hiszen a Talmud szerint a „nő haja meztelenség”, a Misna szerint pedig akár válóok is lehet, ha férjzett nő kibontott hajjal közlekedik az utcán. (Talmud, Beráhot 24a és Misna, Ketubot VII, 6. Idézi például Oláh János a *Nők fejének befedése* című esszéjében.) Sok ortodox nő Magyarországon és Kelet-Európa más askenázi zsidó közösségeiben ennél is tovább ment: hajukat esküvőjük alkalmával lenyírták, s azontúl parókát hordtak. (...)

A főkötők, amelyek a 19. század első felében szinte teljesen befedték a nők haját, többnyire rávarrt selyemvirágokkal díszített fehér tüllből készültek, a főkötő oldaláról hosszú, széles selyem- vagy tüllszalagok lógtak, amint azt a Kauders Júliáról, körmendi szépanyámról 1840-ben készült festmény is mutatja. A valamivel később divatba jött és csak a fejtetőt takaró főkötők a haj egy részét is látni engedték, amit jól illusztrál a Kauders Katarináról, Kauders Júlia lányáról 1852-ben készült festmény s az ugyancsak őt ábrázoló, kb. 1870-es fénykép. (...) Kauders, született Hohenzollner Júliáról (1782–1854) a J. R. monogramos festő által Körmenden 1840-ben készített festmény. (...) Díszes főkötője alatt fekete sapkát visel, valószínűleg azért, mert házasságakor levágatta a haját. Ez inkább az ortodox zsidó asszonyok szokása volt, mégis valószínű, hogy Júlia és férje nem voltak ortodoxok, mivel az ugyanakkor készült festmény Ábrahám szépapámat fedetlen fővel ábrázolja. (...) Mélyen vallásos ükanyám a magyar zsidóság neológ ágához tartozott. Bár ő már nem vágta le a haját, mint azt a 18. században született édesanyja tette, a korábbi szokás csökevényeként még vendéghaját tett fel.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Körner András: *Kóstoló a múltból. Egy XIX. századi magyar zsidó háziasszony mindennapjai és konyhája*. Budapest, Vince Kiadó, 2007.

¹⁵⁸ Körner András: *Hogyan éltek?* Kézirat, 2009. 25–26.

Valószínű, hogy a makói fiatal nők főkötői „szinte teljesen befedték” viselőjük haját – de csak szinte. És biztosan nem volt alattuk sem sapka, sem vendéghaj. Mint Körner András családjának képi ábrázolásain is nyomon követhető, a 19. századi női fejfedés módozatai a vallásos érzület megannyi árnyalatát voltak képesek tükrözni. Ullman Sámuel rabbi vélhetőleg jól olvasta a főkötők jelbeszédét: viselőik letértek a hagyomány betű szerinti követésének útjáról.

Karzat, rács, jog

E fent idézett talmudi szakaszra és a nők mind esetlegesebb szabálykövetésére hivatkozik a losonci zsinagóga női karzatának mellvédje körül kipattant vitában a német neo-ortodoxia későbbi meghatározó személyisége, dr. Azriel Hildesheimer kismartoni főrabbi is:

A Talmud alapján (Berachot 24) a semá-ima elmondása, a zsinagógai istentisztelet egyik legfontosabb része, egy nő hajának fedetlenül hagyása esetén (mint ismeretes, az izraelita nők elrejtik hajukat) szigorúan tilos. Manapság azonban igen általánosan elterjedt ezen szigorú tilalommal szembeni közönyösség, és bizonyára ott, Losoncon is nyomatékos példákkal képviselteti magát. Ilyen körülmények között, amelyek azonban a női zsinagóga takaratlanul hagyása mellett teljességgel elkerülhetetlenek, a semá-ima elmondása, mint említettük, kifejezetten tilalom alá esik.¹⁵⁹

A Magyar Zsidó Lexikon által „Gitter[rács]-per”-nek nevezett vitában a losonci közösség néhány tagja a *Ben Chananja*-ban megjelentett kérdései útján igyekezett talmudi tekintélyeket maga mellé állítani Koppel Paks néven „fanatizmusáról ismert” rabbijával,¹⁶⁰ Jakob Singerrel szemben, aki az új zsinagóga női karzatát több láb magas mellvérttel és ráccsal kívánta „elcsúfítani”. A vita több számon átívelt,¹⁶¹ és ma is élvezetes olvasmány: egyrészt mint az öntelt tekintélyelvűség ellenállhatatlanul – és szándékolatlanul – komikus iskolapéldája (Singer rabbi minden valódi érvet nélkülöző, jiddis szórendekkel és magánhangzókkal tarkított, botladozó németségű episztolája nem vet túl jó fényt a kialakulóban lévő

¹⁵⁹ Azriel Hildesheimer, *Ben Chananja*, IX. 1866. 10. szám, 198–202.

¹⁶⁰ Kempelen Béla: *Magyar zsidó családok*. Budapest, Makkabi Kiadó, 1999. III. 55.

¹⁶¹ *Ben Chananja* 1864. 33. szám, 667–678; 37. szám, 749–754; 1866. 10. szám, 197–204.

magyarországi ortodoxiára), másrészt mert fényes tanúságát adja Löw Lipót briliáns stílusának, elsöprően lendületes, tudományos érvelésének. A *Ben Chananja* szerkesztőjének még sajátos, szarkasztikus humora is megcsillan benne: Löw szerint ugyanis, ha a földszinten tartózkodó férfiakat zavarja az imádkozásban a karzaton helyet foglaló nők látványa, az csupán azért fordulhat elő, mert nem imádkoznak. Ezt ugyanis keletre nézve, lehajtott fejjel kellene tenniük, márpedig a nőket csak akkor pillanthatják meg, ha felemelt fejüket elfordítva felfelé néznek. Így hát a Hildesheimer által is felhozott talmudi helynek a vitában nincs jelentősége, kifejezetten a mellvédre és a rácsra vonatkozó törvény pedig egyáltalán nem létezik. Löw vitazáróját azzal fejezi be, hogy ahogyan az illendőség egészen mást takar már, mint korábban (véltetőleg ezzel a fejfedőkre utalva), úgy a nők istentiszteleti részvétele – különösen a prédikációk alatt – sem hasonlítható a régebbi korokéhoz. A jövőt tekintve pedig kifejezetten optimista: „A haladást nem tartóztathatja fel sem egy fanatikus rabbi, sem egy zsidó-teológiai dolgokban rosszul tájékozott alispán.”¹⁶²

Nyilván az sem véletlen, hogy a vita második körét tartalmazó számban hozta le Löw a trieri főrabbi, Joseph Kahn írását az özvegyek adójáról.¹⁶³ A látszólag egyszerű *responsum*ról ugyanis már az első hasáb végére kiderül, hogy égető – és azóta is sok helyen megoldatlan – zsidó közösségi kérdést érint: a jogok és kötelességek bántó diszkrpanciáját. Az egyébként korántsem elszánt reformer¹⁶⁴ Kahn főrabbi kifejti, hogy a nők sohasem voltak integráns részei a zsidó istentiszteletnek, és ha abból ki nem is voltak zárva, látogatását mindig is önként, saját indíttatásból tették, ráadásul a legutóbbi időkig csakis a férjezettek. Argumentációját pedig számos rabbinikus szöveg felvonultatása után a polgári világból vett párhuzammal zárja:

Mert bármennyire épülésére szolgáljon is női nemünknek az istenházának látogatása, és ha mi mindent meg is teszünk azért, hogy az szorgalmasan látogassa az istentiszteletet, mégis be kell vallanunk, hogy az istentisztelet minden megjavítása ellenére szinte mindenütt fennmaradt a nőket a rabszolgák és gyermekek kategóriájába visszavető és őket kizáró keleties úzus. Csak hogyha ezt megszüntettük, és nőinket e téren teljesen emancipáltuk, akkor vagyok én az egyenlő adóztatásuk mellett. Itt is érvényes

¹⁶² Leopold Löw, *Ben Chananja*, IX. 1866. 10. szám, 204.

¹⁶³ Joseph Kahn, *Ben Chananja*, VII. 1864. 37. szám, 740–741.

¹⁶⁴ Willi Körtels: *Der Trierer Oberrabbiner Joseph Kahn: 1809 - 1875 ; eine biographische Skizze*. Konz. Förderverein Synagoge Könen, 2010. 38.

az az elv, amelyet magunkra nézvést oly gyakran látunk megsértve: ahol azonos a kötelesség, legyen azonos a jog is!¹⁶⁵

Talán felesleges is megjegyezni, hogy a trieri főrabbi – az 1844–1846 között megtartott három frankfurti rabbigyűlés eszméit tükröző¹⁶⁶ – általános megállapításainak nem lett túl nagy foganatja Magyarországon, ahogy egyébként Németországban sem jutott tovább a nők zsidó községen belüli emancipációja a nőegyletek vezetőségénél. Ott azonban – a zsidó női vallásosság egyetlen nyilvános terepén – már az 1870-es éveket megelőzően is férfiúi beavatkozás nélkül látták el a vezetést. A magyarországi nőegyletek tekintetében elvégzésre vár a vezető testületek nemek szerinti vizsgálata, mindenesetre az úttörők közé tartozó, 1835-os alapítású Szegedi Izraelita Nőegylet vezetősége 1885-ig kizárólag nőkből állt, és mindenkor gazdasági vezetői (pénztárosai) is nők voltak,¹⁶⁷ amint a Pesti Izraelita Nőegylet főpénztárnoki teendőit is a (női) alelnök látta el.¹⁶⁸ Ám éppen a továbbiakban még részleteselemzendő felekezeti női lap, a *Magyar Zsidó Nő* a legjobb példa arra, hogy a nőkről szólva a századfordulón csakis a kötelességeket tartották fontosnak emlegetni a publikáló rabbik és más szerzők, a jogokról viszont hallgattak.

Vallásoktatás, konfirmáció, szekularizáció

Amint az imakönyvek listája is mutatja, a nőknek szánt vallási irodalom egy része az izraelita leányiskolák tanítóinak tollából származik, és eleve oktatási célokat is szolgált. A vallásoktatás a női vallásosság szempontjából új helyzetet teremtett. Korábban ugyanis a nők, héberül nem tanulhattak, a Tórát nem olvashatták, mert a talmud szerint ez erkölcsstelségnek számított,¹⁶⁹ azzal kapcsolatos ismereteiket a jiddis nyelvű *Cenerénéből* merítették, a szokásokat pedig otthon, a családi minta alapján sajátították el. A 19. század második harmadától kezdve azonban nemcsak bibliai ismereteket tanultak az iskolában, hanem a korszellemnek megfelelően erkölcsi tanításokban is részesültek, imádságoskönyveik pedig „áhitat”-ra buzdították őket. Amikor pedig – akkoriban általában még igen hamar – kikerültek

¹⁶⁵ Kahn, i. m. 746.

¹⁶⁶ Baader, i. m. 64–73.

¹⁶⁷ Lőw–Kulinyi, i. m. 302–305.

¹⁶⁸ Lendvai Mária: A pesti Izraelita Nőegylet megalakulása és szociális intézményrendszerének kiépülése (1866–1943). In: *A zsidó nő*. (Szerk. Toronyi Zsuzsa.) Budapest, Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, 2002. 56.

¹⁶⁹ mSzota 3: 4.

az iskolából, nagy bőségben állt rendelkezésükre a hitbuzgalmi irodalom, hiszen a 19. században még a teljes askenázi zsidó világból származó jiddis, zsidó-német vagy német kiadványok is eljutottak Magyarországra.

A modern, polgáriasult vallásgyakorlás jeleként a konfirmáció, a fiatalok vallási nagykorúságát jelző ceremónia már a 19. század legelején megjelent Németországban: az elsőt Dessauban tartották 1803-ban, természetesen csak fiúk számára. A század közepére azonban mindkét nem körében általánossá vált, és a hagyományú rabbik sem idegenkedtek tőle. Magyarországon viszont csak az 1869-től Pesten működő Bak Izrael vezette be, és hogy még 1894-ben bekövetkezett halálának pillanatában is mennyire vitatott volt e próbálkozása, jól mutatja a neológiai hivatalos lapjának számító *Egyenlőség*ben megjelent búcsúztatásának egy – a korabeli szokásokhoz („a halottakról vagy jó, vagy semmit”) képest legalábbis meglepőnek tűnő, megütközéskeltésre alkalmas – részlete, a nála 25 évvel fiatalabb Haber Samu írása:

Az alig behantol sír előtt nincs helye a kritikának, de ha volna is, csöndes lakójáról bizvást mondhatjuk elismeréssel, hogy ha a rituálék terén volt is egy-két, a kísérlet természetéből fakadó tévedése az, amit ő leányain vallásos nevelése terén inicziált és teremtett, s az eredmények, melyekre halálos ágyán visszatekinthetett – mindenkorra feledhetetlenné teszi a nevét.¹⁷⁰

Az érdemdús elhunyt kritizálása annál is különösebb, mert ugyanennek az írásnak az elején Haber Samu – a teljes korabeli felekezeti sajtóval összhangban – azt panaszolja fel, hogy

Régi viszonyaink természetes fejlődése folytán nagyon elhanyagolt leányaink vallásos nevelése. Iskola, templom, közösségi élet nekik nem nyújtott szerepet, hozzájuk nem fűzött várakozásokat. Azelőtt, míg a zsidónak egész világa otthona volt, ezek hátrányai nem voltak érezhetőek. (...) A nőnevelésben azért a vallásos irányt kell kidomborítani, és a sok francia meg a zongorázás keservei ellen a hit bizodalját, enyhítő forrását kell a lélekben fakasztani.¹⁷¹

Mintegy két emberöltőnyi intézményesült vallásoktatás után tehát a neológia közírói a nők „elhanyagolt” vallási nevelésének (és a „sok francia meg a zongorázás”, azaz a nem vallásos

¹⁷⁰ *Egyenlőség*, 1894. január 19. 5–6.

¹⁷¹ Uo.

ismeretszerzés drámaian megnövekedett igényének) tulajdonítják a vallástalanodás előretörését, vagy ami számukra talán még ijesztőbb, a kitérések számának emelkedését. Szabolcsi Miksa, az *Egyenlőség* főszerkesztője alig öt évvel a polgári házasságot megengedő törvény életbe lépése után, az 1900. év derekán ugyanebben a szellemben kommentálja a budapesti házasságok alakulásáról kiadott statisztikát: „A zsidó vallású leánynevelés hiányának, ime, ez egyik legszembeszökőbb tanúsága.”¹⁷² Felháborodását az váltotta ki, hogy a fővárosi adatok szerint a vőlegények 6,3%-a vett el más vallású nőt, míg a menyasszonyok közül 7,8% ment más vallású vőlegényhez, és a vegyes házasságot kötők ötéves átlagában a férfiak 5,2%-os részesedésén több mint fél százalékkal tett túl a nők 5,8%-os aránya. A komoly talmudikus műveltségű főszerkesztő figyelemét elkerülni látszik, hogy a zsidó leányok a századfordulón nem saját szeszélyből mentek férjhez, és hogy a 7,8%-nyi kiházásodott zsidó menyasszony mögött ugyanannyi zsidó családapát kell elképzelnünk.

Ami változott, és ami megmaradt

Talán e vázlatos áttekintés is meggyőzően mutatja, hogy a női vallásosság terén – mint a világ más részein, elsősorban Németországban, úgy Magyarországon is – igen jelentős változások mentek végbe a 19. század folyamán. A vallási parancsolatok helyett a hit, az erkölcs és a vallásos érzés került előtérbe, a vallási „tréning” helyét felváltotta a vallásoktatás. A tóratanulás és a héber nyelv mindenképp jelentősége csökkent, s ezzel együtt felértékelődött a korábban nőiesnek tartott meghitt, házi imádságok gyakorlata, mi több, a század végére a férfiak a nőket tették meg a vallás letéteményeseinek. A nők jelenléte gyakoribbá és elvárttá vált a zsinagógában, a számukra is érthető nyelven tartott prédikációknak egyre inkább ők képezték a közönségét. A hajadonok is megjelentek a zsinagógában, és a leányok is részt vehettek a vallási nagykorúságukat jelző – ha nem is a fiúk bár micvójához hasonlóan egyéni, hanem kollektív – ceremónián.

A nőket illető hagyományos zsidó vallási előírások tekintetében is sok minden megváltozott. A *nida* (a családi élet tisztasági követelményeinek tiszteletben tartása, amely gyakorlatilag a női havi ciklus legtermékenyebb időszakát tekinti csak a házaseset szempontjából

¹⁷² *Egyenlőség*, 1900, július 29. 8.

megengedettnek) még utalás szintjén sem jelenik meg a *Magyar Zsidó Nő* lapjain. A zsidó lakosság természetes szaporodásának 1870-től kezdve megfigyelhető folyamatos csökkenése,¹⁷³ a családok gyerekszámának radikális visszaesése talán ennek indirekt jelzéseként (is) felfogható. A *chala*, azaz a kóser háztartásvezetés tekintetében pedig az e kérdésben évezredek óta meghatározó rabbini tekintélyt lassan felváltották a – nők által írott – zsidó szakácskönyvek: főleg a városi nők a kóserági kérdésekben megelégedtek azzal, amit erről a címükben hirdetve is megbízhatóan kóser szakácskönyvek előírtak.¹⁷⁴ A gyertyagyújtás maradt az egyetlen olyan női vallási parancsolat, amelyet még a városi, más vonatkozásokban már erősen szekularizálódott nők is szinte változatlan formában megtartottak, akár az I. világháborún is jóval túl.

Nem változott viszont a jogok és kötelességek Kahn rabbi által már 1864-ben szóvá tett egyenlőtlensége, sőt a nők a régebbiek mellé újabb feladatokat kaptak. Miközben a vallásgyakorlás legfontosabb zsinagógai aktusaiból és a zsidó közösség szervezeteinek munkájából nem vehették ki a részüket, mindinkább rájuk hárult a zsidóság továbbélésének biológiai és spirituális terhe – pedig a *Kicur Sulchan Aruch* szerint az asszonyt nem kötelezi a sokasodás és szaporodás parancsa.¹⁷⁵ A felekezeti sajtó által egyszerre agyonmagasztalva és folyamatosan kárhoztatva a vallásos zsidó nő nem lehetett könnyű helyzetben a század végére. Erről azonban a szokásos történetkutatói módszerek révén aligha tudhatunk meg bármit, hiszen az imént áttekintett forrásokban is inkább férfiak, mint nők a cselekvők. Még a női (felekezeti) sajtót is döntően férfiak írták, és alig néhány – a férfiak értékeivel azonosuló – nő. Minden fentebb elemzett forrás azt mutatja, hogy a nők (kívánatos) vallásosságáról az egész évszázad során minden változás ellenére a férfiak e kérdéssel kapcsolatos felfogása döntött.

¹⁷³ Kovács Alajos: *A zsidóság térfoglalása Magyarországon*. Budapest, a szerző kiadása, 1922.

<http://www.angelfire.com/zine2/judeolog/cikkek/zst1.htm> – utolsó letöltés 2012. július 31.

¹⁷⁴ Ruth Abusch-Magder: *Kulinarische Bildung. Jüdische Kochbücher als Medien der Verbürgerlichung*. In: *Deutsch-Jüdische geschichte als Geschlechtergeschichte*. (Hrsg. Kirsten Heinsohn, Stefanie Schüler-Springorum) Göttingen, Wallstein, 2006. 161.

¹⁷⁵ 145:5.

(http://www.zsido.com/konyv/302/3518/Zsido_Tudomanyok_Szabadegyeteme_1_kotet_Hazassag/Rabbi_Slomo_Ganzfried_A_Sulchan_Aruch_kivonata – utolsó letöltés: 2012. július 3.)

A zsidó család átalakulása

A diaszpórában élő zsidók számára mindig és mindenhol kiemelt jelentőséggel bírt a lakóhelyükön érvényesülő politikai hatalom, illetve annak a zsidókkal kapcsolatos törvényhozása. Ez a magyarországi zsidók történetében is meghatározó: a 19. században a lakhatás, a tulajdonszerzés, a név- és nyelvhasználat, az iskoláztatás és a továbbtanulás, valamint a szakmagyakorlás, végül az állampolgári jogok gyakorlásának szabadsága mellett az élet számtalan vonatkozását szabályozta – s mivel zömmel a szekularizáció irányába mutatott, általában az egyén személyes lehetőségeit bővítette, és a zsidó közösség autonómiáját csorbította.

A családok életét a legközvetlenebbül azok a törvények befolyásolták, amelyek a házasság, a válás és az örökbefogadás feltételeit érintették. Ám éppen a családdal kapcsolatos kérdésekben (házasság, válás, asszony- és gyerektartás, örökbefogadás) ügyében a tárgyalt időszak, azaz a 19. század során váltották fel a kizárólag vallási szabályozást az állami jogrendszer normái. Noha II. József Magyarországon 1786. március 6-án kiadott *Ehepatentjével* kísérletet tett a valamennyi felekezet tagjainak házassági ügyeire kiterjedő, egységes állami házassági jogot érvényesítő bíraskodás bevezetésére (a házasság polgári szerződésnek minősített, ezért az ebből származó perek kizárólag a polgári törvényszékek hatáskörébe utaltattak), ezt a halála után visszavonták. Így zsidó házasság a 19. század közepéig névleg ugyan a katolikus szentszék jogszolgáltatása alá tartozott, de egészen 1853-ig a rabbinikus bíróságok döntöttek a válás kérdéseiben, ahogyan a házasságkötés érvényes módját tekintve is a *halacha* előírásai voltak érvényben. (Ezeknek értelmében a házasságkötés elengedhetetlen feltétele volt a *ketuba*, azaz házassági szerződés, ám a házasulandó feleket bárki arra érdemesnek talált és azzal megbízott személy összeadhatta, azaz nem kellett hozzá rabbi jelenléte.) 1853-ban Magyarországon is életbe léptették az osztrák polgári törvénykönyvet, amelynek 113-136. paragrafusa szabályozta a zsidók házassági jogát, majd 1861-ben újból a régi magyar törvények váltak hatályossá, ezek azonban a zsidók tekintetében semmiféle rendelkezést nem tartalmaztak. Az így kialakult helyzet orvoslására adták ki 1863-ban azt a „csupán a törvényes gyakorlat által legalizált és fenntartott” udvari kancelláriai rendeletet, amely a „joghézagot áthidalva megerősítette a világi hatóságok és bíróság jurisdikcióját zsidó házassági ügyekben, ekként a válóperekben is”,¹⁷⁶ és amely azután

¹⁷⁶ Nagy Sándor: *A házasság felbontása Budapesten (Pest-Budán) a 19. században*. ELTE, Történelemtudományok Doktori Iskola, Budapest, 2012. (Kézirat) 71.

egészen a polgári házasságkötést és az egységes, szekularizált házassági jogot bevezető 1894. XXXI. törvénycikk hatályba lépéséig érvényben maradt.

Jó okkal feltételezhetjük tehát, hogy nyilván nemcsak 1863-ban, hanem később is elmondható volt: „nem ritkák azon esetek, midőn házasságok az egyházi szertartások teljes mellőzésével, egyszerű polgári személyek közbejöttével, titkon kötöttek s elválasztatnak”.¹⁷⁷ Amint azt a 19. századi fővárosi válások monográfiája, Nagy Sándor megállapította, az állami szabályozással „szembeszegülő, kizárólag a tradicionális (rituális) gyakorlatot folytató zsidó polgárok valószínűleg [felekezetiük városi, vagyonos képviselőinél] jóval nagyobb, bár a 19. század második felében egyre olvadó tömege vidéken élhetett. Az 1880-as évekig még a fővárosban is mindennaposnak számíthatott az állami jogszabályok kijátszása vagy jóhiszemű figyelmen kívül hagyása.”¹⁷⁸

A családi élet kérdéseiben tehát a század nagyobbik részében a vallási előírások voltak meghatározók. Ezek megszegését pedig nem az állam bírósága, hanem a helyi közösség szankcionálta – még az 1840-es években is nemcsak a zsinagóga előtt felállított kalodába zárással, hanem olyan macskazenével, amilyenről Schnitzer Ármin komáromi rabbi, a sokáig a Szepesség gettójának tartott Hunfalva szülötte adott számot: gyermekkorában látta, hogy egy nő férfit, aki egy özvegyel folytatott szerelmi viszonyt, fejjel az állat fara felé nézve szamárhátára ültettek, és így kergették végig az utcákon, miközben a körülállók fémtárgyak ütögetésével és kiabálásukkal éktelen lármát keltettek.¹⁷⁹ Ám a polgári házasság (és válás) bevezetése nemcsak a zsidó közösségek autonómiáját korlátozta, de a vegyes házasságot is lehetővé tette, s ezzel szabad utat biztosított a magyarországi zsidók további szekularizációjának.

¹⁷⁷ Gróf Andrássy György jelentése Forgách Antal udvari kancellárnak Meisel Farkas Alajos pesti főrabbinál történet tájékozódása alapján, idézi Nagy Sándor, uo.

¹⁷⁸ Nagy Sándor, uo.

¹⁷⁹ Schnitzer Ármin(1904): *Jüdische Kulturbilder. Aus meinem Leben.* Wien, L. Beck u. Sohn. 6. Idézi Fenyves Katalin: *Képzelt asszimiláció?* Corvina, Budapest, 2010. 127–128.

Matriarchátusból patriarchátusba?

A Magyarországon élő zsidók ezeknek a jogi feltételeknek köszönhetően hajthatták végre a 19. század közepétől a nagy ugrást a középkorból a polgári modernitásba. A század első felében a zsidó vallásosságnak még a törvények betartása volt a legfőbb tartalma, a törvények közül is kiváltképp a „*lernen*” – ami jiddisül nem a szekuláris tanulást, hanem a szent szövegek tanulmányozását jelentette. A szent nyelvet, a hébert csak fiúk tanulhatták, a közös imádkozás színhelyét is csak a nagy ünnepekkor kereshették fel a nők. Őket a máig felhozott magyarázat szerint azért zárták ki a vallásgyakorlás e formáiból, mert azok elvégzése túl időigényes lévén, mellette nem lett volna módjuk a háztartás vezetésére és a család ellátására. Ennek következtében fordulhatott elő, hogy nemcsak a háztartást vezették, hanem míg férjük éjt nappallá téve a fölfiánsokat bújta, olykor a család létfenntartásáról is ők gondoskodtak.

A szakirodalomban vita folyik arról, hogy ez a gyakorlat hol és mennyire lehetett jellemző (többnyire talán inkább Lengyelországban, és elsősorban a vallási elit körében),¹⁸⁰ ám a magyarországi memoárirodalom több példával is szolgál a köztes változatokra. Vámbéry Ármin visszaemlékezésében szinte tisztán jelenik meg a kelet-európai modell,¹⁸¹ jóllehet apja németországi, anyja morvaországi származású volt. Mégis ő az egyetlen, aki arról számol be, hogy talmudtudós édesapja rabbikinevezéshez nem jutván 1830 körül egy ideig kereskedésből próbálta fenntartani családját, de egyik kudarca a másikat érte; „az élet szükségleteit gyakorlatiasabb érzéssel felismerő anyám belátta végre, hogy jobb lesz, ha békén hagyja urát a fölfiánsai közt és a ház egész gondját inkább magára veszi. Anyám ily körülmények közt maga vette kezébe a vezetést. Ő volt az, aki a világgal az érintkezést fenntartotta, atyám pedig a tanulószobájában ülve, őrizte a házat.”¹⁸² Sigmund Mayer szerint Pozsonyban, az 1830–40-es években a csodájára jártak édesanyjának, Tony Mayernek, aki a lelke volt férje sikeres textilkereskedésének. Az ismert pedagógus és Pestalozzi-fordító Zsengeri Samu édesanyja női divatáruval kereskedett 1846-ban, 32 éves korában bekövetkezett hirtelen haláláig; a zsidó néprajz korai művelőinek egyike, Nagy József édesanyja pedig az 1860-70-es években járt a közeli Körmentre kóser vaját és túrót árulni – ezeknek az asszonyoknak a munkája nélkül családjaik vagy egyáltalán nem tudtak volna megélni, vagy sokkal szűkösebb körülmények

¹⁸⁰ Moshe Rosman: Poland: Early Modern (1500-1795). *Jewish Women's Archive: Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia*. (<http://jwa.org/encyclopedia/article/poland-early-modern-1500-1795>, utolsó letöltés: 2012. július 31.)

¹⁸¹ Uo.

¹⁸² Vámbéry Ármin: *Küzdelmeim*. (Fordította Balla Mihály.) Liliium Aurum, Dunaszerdahely, 2001. 4.

között lettek volna kénytelenek életüket tengetni.¹⁸³ Ha matriarchátusról esetükben nem is beszélhetünk,¹⁸⁴ ahhoz nem fér kétség, hogy a külvilággal inkább ők tartották a kapcsolatot – ezt azért is teheték, mert nekik nem volt tilos az ország nyelvét és még néhány más idegen nyelvet megtanulniuk, ahogyan a nem zsidó világ dolgaiban is járatosabbak voltak, mint a férjeik.

Am attól kezdve, hogy a zsidó férfiak számára 1840-től, de kiváltképp 1867-től megnyíltak az addig elzárt pályák, és immár nem csupán a közösség alkalmazottaiként, kereskedőként és esetleg orvosként kereshették kenyerüket, az ő idejüket is a munka osztotta be. És miközben már eleget kerestek ahhoz, hogy eltartsák feleségüket és gyermekeiket, mind kevésbé adódott alkalmuk napjában többször is együtt imádkozni a zsinagógában a többiekkel, éjjelente pedig velük együtt, vagy otthonuk magányában szent szövegeket olvasni. Ezzel a családi munkamegosztás is megfordult: immár a nőknek volt ideje a vallás dolgaival foglalkozni, így mint látni fogjuk, a századforduló felekezeti sajtójának tanúsága szerint egyenesen tőlük várták el, hogy ne csak a zsidóság biológiai, hanem – a gyermeknevelés révén – spirituális továbbéltetéséről is gondoskodjanak.

A századvég polgári zsidó családjai nem sokban különböztek a nem zsidó családoktól. Hacsak annyiban nem, hogy a zsidó családokban a nők évszázadok óta olvashattak (mert megtanulhattak olvasni, és mert nem tiltották el őket a világi olvasmányoktól),¹⁸⁵ és gyakran részt vettek a családi gazdaság házon kívüli működtetésében. Ennélfogva a nem zsidó nőknél nagyobb hagyománya volt köztük a család köreit meghaladó aktivitásnak – ez lehet az egyik oka annak, miért volt olyan nagy a zsidó lányok részaránya elsősorban a leánypolgárikban, de a felső leányiskolákban, majd 1895-től az előttük is megnyíló egyetemi karokon, illetve az 1896-ban alapított leánygimnáziumban.¹⁸⁶

De a századforduló zsidó véleményformáló férfiúi ugyanúgy a család papnőjének szerették volna látni asszonyaikat, mint nem zsidó kortársaik. A polgári zsidó asszonyok egyedül elismert házon kívüli tevékenysége így a jótékonykodás maradt. Bár ebből egyes helyeken

¹⁸³ Erről részletesebben Fenyves Katalin: *Képzelt asszimiláció?* Corvina, Budapest, 2010.

¹⁸⁴ Shaul Stampfer: Was the Traditional East European Jewish Family in the Recent Past Patriarchal? In: *Families, Rabbis and Education*. The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2010. 122–141.

¹⁸⁵ Iris Parush: *Reading Jewish Women*. Brandeis University Press, Waltham, MA, 2004.

¹⁸⁶ Karády Viktor Felekezetsajtós középiskolázási esélyek és a zsidó túlliskolázás mérlege. In: *Zsidóság és társadalmi egyenlőtlenségek (1867–1945)*. Budapest, Osiris, 2000.; Nagy Péter Tibor: A középfokú nőoktatás huszadik századi történetéhez. *Iskolakultúra*, 2003. 3. szám; Kereszty Orsolya: *Nőnevelés és nemzetépítés Magyarországon 1867-1918*. Sopron, Novum, 2010.; Uő.: *"A Nő és a Társadalom" a nők művelődéséért (1907-1913)*. Budapest, Magyar Tudománytörténeti Intézet, 2011.

már igen korán, Magyarország egyes vidéki városaiban az 1830-as évektől kezdve kivették a részüket,¹⁸⁷ a jelek szerint bőven maradt idejük és energiájuk egymás és a kávéházak, színházak, koncertek, fürdők, üzletek látogatására. A századforduló sajtója nem győzte ezért ostorozni őket, és csak mintegy száz év múltán szolgáltatott közvetve nekik is igazságot Marion Kaplan, a németországi zsidó középosztály neves kutatója, amikor részletesen leírta, hogy a polgáriasság elengedhetetlen kellékeiről – az ízlésesen berendezett polgári otthonról, a gyerekek megfelelő neveltetéséről és öltöztetéséről, a házon belüli és házon kívüli reprezentációról – a zsidó férfiak egymagukban aligha tudtak volna gondoskodni.¹⁸⁸

„A holnap asszonyai”

A polgári családokban a nőnek nem illett dolgoznia – ez nemcsak rá, de a férje pénzügyeire sem vetett volna jó fényt. A századfordulóra azonban igen népessé vált azoknak a nőknek a tábora, akik különböző okoknál fogva nem mehettek férjhez, megözvegyültek, vagy elváltak.¹⁸⁹ Az ő számukra létszükséglet volt, hogy munkát vállaljanak – és valóban, a korabeli válóperes és árvaszéki iratok, vagy a tanácsokhoz segélyért folyamodók kérvényei mind azt mutatják, hogy nem kevés nő folytatott kereső tevékenységet. A századfordulót megelőző évtized alatt a gazdaság szinte minden terén megjelentek a nők,¹⁹⁰ s talán nem tévedünk nagyot, ha feltételezzük, hogy a kereskedelem, valamint a pénz-, hitel- és biztosításügy terén ténykedő önállók, tisztviselők és egyéb segédszemélyzet soraiban a zsidó nők létszáma messze nagyobb volt, mint az ország teljes női lakosságában elfoglalt arányuk.

Vélhetőleg az önálló megélhetés lehetősége is hozzájárult ahhoz, hogy a század utolsó negyedében a zsidó nők mind bátrabban éltek a válás – a zsidó vallástörvények által mindig is megengedett, de addig inkább a férfiak érdekeit szolgáló – intézményével. Amint azt Nagy Sándor, a már idézett monográfia szerzője megállapítja: „úgy tűnik, a rosszul sikerült

¹⁸⁷ Julia Richers: *Jüdisches Budapest. Kulturelle Topographien einer Stadtgemeinde im 19. Jahrhundert*. Köln, Weimar, Wien, Böhlau, 2009.

¹⁸⁸ Marion A. Kaplan: *The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family, and Identity in Imperial Germany*. New York, Oxford University Press, 1991.

¹⁸⁹ Harkányi Ede: *A holnap asszonyai*. Budapest, Politzer Zsigmond és fia, 1905. 117–121.

¹⁹⁰ I. m. 142.

házasságot legkevésbé a zsidó felek viselték el”.¹⁹¹ Adatai szerint az 1860-as évek közepétől Pesten az összes (protestáns és zsidó) válásokon belül 1871-ig évente 50–90% között ingadozott a zsidó válások aránya, 1895-ig 41% körül alakult, 1896 és 1910 között (amikor már a katolikusok is elválhattak) viszont 32%-ra esett vissza.¹⁹² Ez azonban korántsem azt jelentette, hogy a zsidó házaspárok a polgári válás lehetőségének bevezetésével ritkábban váltak (sőt), csak a többi felekezethez képest lett kiegyenlítettebb az általuk indított bontóperek aránya. Ugyanakkor e kutatások eredménye azt mutatja, hogy „a 20. század elején bármely felekezet budapesti tagjai gyakrabban folyamodtak a házasság felbontásához, mint vidéki sorstársaik”, azaz e téren különösen meggyőzőnek tűnik a nagyvárosi szekularizáció hatása.¹⁹³

Ugyancsak a szekularizáció számlájára írható az is, hogy a zsidók körében az összehozott házasságok korábban szinte kizárólagosnak tekinthető gyakorlatát fokozatosan felváltotta az egyéni vonzalmon (vagy legalábbis a házasulandó felek saját akaratán) alapuló házasságkötés. A századforduló zsidó felekezeti sajtójában a cikkírók gyakran bizonygatják, hogy a zsidó házasság több egyszerű adásvételi szerződénél, igyekeznek annak spirituális tartalmát előtérbe helyezni, és keményen bírálják az anyagi szempontok gyakran leplezetlen érvényesülését.¹⁹⁴ Mind ritkábban fordult elő, hogy a jövőző házasok az eljegyzés napján találkoztak először, és a házasságközvetítő, a *sadchen* szolgálatait is ritkábban vették igénybe – neki az 1800-as évek vége felé már az újságok apróhirdetéseivel is fel kellett vennie a versenyt.¹⁹⁵ Érdekes módon azonban éppen a század első harmadában született visszaemlékezők között akad kettő is (Ágai József és Munkácsi Bernát édesapja), akit a házasságkötésben csak az érzelmei vezéreltek – egyikük ráadásul az ortodox Meir Ávrahám Munk. A zsidó hagyománytól idegennek vélt „szerelmi szenvedély” létezésének bizonyítékaként a jiddis népdalokat szokták felhozni, és ezt a következtetést valószínűsítik a *Magyar Zsidó Szemlében* a századfordulón megjelentetett, jiddisre fordított magyar népdalok is.¹⁹⁶ Ám hiába váltak elfogadottá az egyéni

¹⁹¹ Nagy Sándor: *A házasság felbontása Budapesten (Pest-Budán) a 19. században*. ELTE, Történelemtudományok Doktori Iskola, Budapest, 2012. (Kézirat) 45.

¹⁹² Nagy Sándor: *A házasság felbontása Budapesten (Pest-Budán) a 19. században*. ELTE, Történelemtudományok Doktori Iskola, Budapest, 2012. (Kézirat) 27–30.

¹⁹³ I. m. 31.

¹⁹⁴ Lásd az 1900 áprilisa és 1901 januárja között megjelent *Magyar Zsidó Nő* című hetilap számait, például: Lucían: A hozomány, 1900. május 11. 5–6. oldal; Serény Aladár: Házasságok a modern zsidó családokban, uo. 9. oldal; Krasznainé F. Mari: Házasságok a modern zsidó családokban, május 25. 3–4. oldal.

¹⁹⁵ Balogh János Mátyás: Apró hirdetések és apróhirdetések Magyarországon 1850–1900. *Médiakutató*, 2005. tél. (http://www.mediakutato.hu/cikk/2005_04_tel/04_apro/04.html, utolsó letöltés: 2012. július 31.)

¹⁹⁶ Shaul Stampfer: Love and Family. In: *Families, Rabbis and Education*. The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2010. 34., illetve jelen munka vonatkozó fejezete.

érzelmei, az endogámia a megváltozott körülmények között, a vegyes házasság lehetővé válása ellenére is meghatározó maradt, és a századfordulón sem volt ritka eset, hogy a házasulandó felek – kivált, ha már nem a legfiatalabbak közé tartoztak, vagy hogyha megözvegyültek vagy elváltak – a rokonság körében, a sógorok-sógornők, unokatestvérek között találtak párta.

Végül a hagyománnyal való szakítás egyik leglátványosabb megnyilvánulásaként a századforduló környékén a jómódú polgári családok egyetlen nemzedékváltás során drasztikusan csökkentették a gyermekeik számát. A 20. század több vezető magyarországi értelmiségi családjának (Polányiak, Ferenczi Sándor) történetéből is tudhatjuk, hogy a 19. század második felének művelt, számottevő kulturális igényekkel élő anyái a jobb életkörülmények hatására már akár 8-12 gyermeket is felneveltek, majd a következő nemzedék tagjai ezt a gyerekszámot hirtelen és nagyon radikálisan csökkentették.¹⁹⁷ Többek közt az így létrejött lényegesen kedvezőbb anyagi és pszichológiai feltételek is magyarázhatják, hogy a 1910/11-ben érettségizett lányok 38 százaléka (míg a fiúknak csupán 21,2 százaléka) és a budapesti egyetemen a nők egyetemjárásának engedélyezését követő tíz évben a nőhallgatók közel fele (míg a fiúknak csak közel egyharmada) zsidó családból származott.¹⁹⁸ De ez ad valamelyes magyarázatot arra is, vajon miért vonták olyan határozottan kétségbe az 1900-as évek elején – akár liberális – értelmiségi férfiak (egyetemi tanárok, újságírók, írók), hogy a nők valaha is összeegyeztethetik anyai és értelmiségi hivatásukat: vélhetőleg senki sem tudta elképzelni, hogy ilyen hamar bekövetkezik majd a gyerekszám drasztikus csökkenése. Márpedig 8-10 gyerek mellett a legnépesebb személyzet segédletével sem lehetett volna alkotó értelmiségi pályát befutni – még akkor sem, ha e pályautak már készen állnak, és nem éppen akkor kellett volna ezeket kitaposni.

Kint és bent, szép és rút

Mindeme átalakulások egyik sajátos következményeként a kint és bent, a privát és a nyilvános tér, a szent és a profán érzékelésében és megítélésben ugyanúgy jelentős változások

¹⁹⁷ Békés Vera: *A Polányi család és a pszichoanalízis kezdetei*. (http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/Bekes_Vera_Polanyi_csalad_es_a_pszichoanalizis.pdf, utolsó letöltés: 2012. július 31.)

¹⁹⁸ Karády Viktor: *Nők a modern iskolázás korai fázisában*. In: Karády Viktor: *A felekezeti viszonyok és*

következtek be, mint abban, hogy mit tartottak a zsidó férfi és női szépségideálnak. A premodern időszak „bent”-je a zsidó közösség gyakran vastag láncsal is kijelölt térbeli határain és a zsidó nyelvek szimbolikus nyelvi korlátain belül volt található. Ezen túlra sokáig inkább a nők merészkedhettek csak, őket viszont a zsidó szent nyelv, a héber kultúrájából rekesztették ki – amelyből egyébként a héberül csak alig megtanult egyszerű férfiak is kiszorultak.¹⁹⁹ A zsidóság megélésének presztízzsel bíró terepe még a 19. század első felének Magyarországon is a *schul*, azaz a tanház volt, ahol a férfiakat felhívták a Tórához, ám a polgáriásodás előrehaladtával e tekintetben mindinkább a zsidó felvilágosodás jeles képviselője, Jehuda Lejb Gordon egyik 1865-ben írt héber versének megfogalmazása vált irányadóvá: „Az utcán légy államod polgára, zsidó pedig legyél otthon.”²⁰⁰ Egyes kutatók egyenesen a judaizmus, illetve a zsidó identitás domesztikálásáról,²⁰¹ míg mások a zsidó vallás 19. századi „elnőiesedéséről” beszélnek,²⁰² ami alatt azt értik, hogy a törvények betartása és a szent szövegek tanulmányozása a kor és a polgárság vallásos eszményeinek megfelelően mindinkább átadta a helyét a szívbeli áhítatnak, az alkalmakhoz kötődő, világi nyelvű egyéni imádkozásnak, a vallás esztétizálásának, az etika hangsúlyozásának.

Ezzel párhuzamosan változott a mindkét nembeli zsidó szépségéskönyv. A század elején a sápadt szobatudós jelentette a nők számára is vonzó zsidó férfiideált.²⁰³ Mint visszaemlékezésében Vámbéry írja, bár apja „félszeg és ügyetlen volt az emberekkel való érintkezésben s mikor leánynézőbe ment anyám szülei házába, a morvaországi Lundenburgba, láttára halkán összenevettek a Malawan család leánysarjadékai (...) anyám – festeni való tizenhét éves szép leány volt – csakhamar kedvét lelte az elfogódott fiatal tudósban, kit szerencsésen ajánlottak be hozzá tüzes szemepárja és arcának kellemes vonásai”.²⁰⁴ A századfordulóra azonban, amikor az erősödő antiszemitizmus irodalmi képviselői újra és újra összemenni igyekeztek a zsidó és a nő jellemzőit, Max Nordau, a cionizmus egyik atyja, a

¹⁹⁹ Iris Parush: *Reading Jewish Women*. Brandeis University Press, Waltham, MA, 2004.; Moshe Rosman: Poland: Early Modern (1500-1795). *Jewish Women's Archive: Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia*. (<http://jwa.org/encyclopedia/article/poland-early-modern-1500-1795> – utolsó letöltés: 2012. július 31.)

²⁰⁰ Hetényi Zsuzsa: Az orosz-zsidó irodalom vázlatos története (1860–1930). *Tiszatáj* 1998. 9. szám, 42–43.

²⁰¹ Dianne Ashton: *Rebecca Gratz: Women and Judaism in Antebellum America*. Wayne State University Press, Detroit, 1997. 22–23.; *Jews at Home: The Domestication of Identity*. (ed. Simon J. Bronner) The Littman Library of Jewish Civilization, 2009.

²⁰² Benjamin Maria Baader: *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800–1870*. Indiana University Press, 2006.

²⁰³ David Boyarin: Goyim Naches, or, Modernity and the Manlines of the Mentsch. In: *Modernity, Culture and 'the Jew'*. (Ed. Bryan Cheyette and Laura Marcus) Polity Press, Cambridge, 1998. 91–104.

²⁰⁴ Vámbéry Ármin: *Küzdelmek*. Dunaszerdahely, Lilium Aurum, 2001. 8–9.

talmudzsídó szerinte szálnalmas alakjával tudatosan szembefordulva teremtette meg az erős, izmos, kétkezi munkát végző „izomzsídó” ideálját.²⁰⁵

A premodern zsidó család ideális asszonya tudós férjével ellentétben erős volt és kicsattanóan egészséges – máskülönbem nem bírta volna a nagyon erős fizikai igénybevételt. A 19. század Magyarországnában vélhetőleg nemcsak az újonnan bevándorolt galíciaiak asszonyai közelítették meg ezt az szépségisményt, hanem többek közt azok a zsidó nők is, akik mint Nagy József édesanyja, a városba vitték eladni a kóser vaját, túróat vagy libát. Ám a századfordulón már zsidók és nem zsidók egyaránt csak gúnyolódni, jó esetben élcelődni tudtak a nagyfenekű, dúskeblű, harsányan öltözködő és felékszerezett polgárasszonyokon, akiknek minden igyekezetük dacára sem sikerült megfelelniük a polgári tiszteletreméltóság követelményeinek – nem lett belőlük karcsú és elegáns „úri” hölgy.

A 20. század elejére mintha helyet cserélt volna kint és bent, férfias és nőies, erős és gyenge, kövér és sovány, sápadt és napbarnított. Ennek láttán talán nincs is mit csodálkoznunk azon, hogy az 1900-as év zsidó húsvétján elindított *Magyar Zsidó Nő* első számának egyik szerzője, a nagybecskereki dr. Klein Mór rabbi ezekkel a szavakkal bízatta rövid köszöntőjének végén olvasóit: „Mert a 'Magyar Zsidó Nő' nem volt, hanem lesz!”²⁰⁶

²⁰⁵ Újvári Hedvig: Testi (sz)épség: Az "izomzsídó" fogalma Max Nordaunál a fin de siècle kontextusában, *Századok*, 2009. 1. szám, 143–160.

²⁰⁶ *Magyar Zsidó Nő*, 1900. április 20. 4.

2. A magyar zsidó sajtó nőképe a 19–20. század fordulóján

„Ó ha majd kiveszett az, a ki utolsó,

Hitben erős, igaz, őseinek hive:

Ha bezárul rajta a deszkakoporsó,

Ha megtört egy végső dobbanással szive;

Hogy ha el akarják majd temetni véle

Ezt az egész népet – kételkedvén, él-e,

Ha már az utolsó harcos elfogyott:

Akkor érkezett el a ti hivatástok,

Én édes leányom, akkor néz le reátok

Bizó bizalommal, a ki alkotott!”

(Sebestyén Károly: *Leányomnak*)²⁰⁷

Számos frappáns idézet közül válogathat az, aki a magyarországi zsidó sajtó nőképét kívánná néhány sorban megragadni a 19–20. század fordulóján. Mintha a legutolsó pillanatban, a 24. órában igyekeznének a megszólalók – túlnyomórészt zsidó férfiak – a szavak mágikus erejében bízva rávenni asszonyaikat, leányaikat: vállalnák magukra a zsidó vallás, a zsidó felekezet, a zsidó nép továbbéltetését. Kiss Arnold, a hatalmas sikerű női imakönyvek szerzője, akkoriban még fiatal veszprémi főrabbi is varázslatról beszél, amikor 1900 áprilisában ajánlásával útjára indítja a jórészt az ő kezdeményezésére létrejött *Magyar Zsidó Nő* című „társadalmi és szépirodalmi hetilap”-ot: „Ha valahogyan vissza tudnók varázsolni a zsidó nőnek egykori áhítatos buzgóságát ... akkor biztos gyógyulás reményével éltetne bennünket a mi betegünk, s csakhamar uj erőre kapna a zsidóság minden tagja: férfi és ifjú,

²⁰⁷ IMIT-évkönyv, 1899. 101.

vezér és közkatona²⁰⁸ – írja a lap első számában, de soraiban a 'ha' jól jelzi az aggályokat, a 'valahogyan' pedig a tanácstalanságot. „A háznak igazi papnője a nő” – állapítja meg ugyanő ugyanott, de ugyane gondolatot visszhangozza nyíregyházi rabbitársa, dr. Kelemen Adolf is, aki szerint a nők „Izrael papnői, házi tűzhelyünk őrei”.²⁰⁹

Ám mindeme magasztalásoknak a vádaskodás is kitartó kísérője. „Tenni kell itt gyorsan, bátran, lelkesen. Családi hajlékunk nekünk csakugyan a várunk. Falait megvédtük eddigé mi férfiak. Majd csak megvédjük valahogyan jövőre is. *De belső árulás ellen nincsen mentség.* [Kiemelés tőlem – F.K.]”²¹⁰ – kongatja meg a vészharangot Perls Ármin pécsi főrabbi (miközben az ő tollán is ott árulkodik a 'valahogyan' a bizonytalanságról). Dr. Schwarz Gyula hitközségi képviselő pedig már a pesti izraelita hitközség 1898-as közgyűlésén is nyilvánosan „felpanaszolta a magyar zsidó asszonyok közönyösségét vallásuk iránt”,²¹¹ de ugyanebben a szellemben íródott a korszak nőkkel foglalkozó felekezeti írásainak jelentős része, mindenekelőtt az oly jellemző satírák.

A zsidó nő az, aki kitérésre csábítja férjét, idegen országbeli, keresztény nevelőnőre (*gubernántra*) bízza gyermekeit, aki a kávéházban, a korzón és a fürdőhelyeken mutogatja magát. És ha mégis elmegy a zsinagógába, hát csak azért, hogy megsétáltassa legújabb toalettjét és még újabb kalapját – sorolják a vádpontokat a felekezeti lapok hasábjain az írók és a férfiak értékrendjével tökéletesen azonosuló írónők. *A témát elsősorban a magyar neológia „hivatalos lapjának” tekintett Egyenlőség tartja napirenden.* Az 1900-as évben például háromrészes sorozatot közöl A gubernántok címmel Strausz Adolf egyetemi tanár tollából,²¹² de ezzel egy időben megjelennek satirikus cikkek A távozóknak,²¹³ A purimi tánc,²¹⁴ Völegény-fogás,²¹⁵ A haditerv,²¹⁶ A pászkagombóc²¹⁷ és A hitehagyott²¹⁸ beszédes címen is, illetve az olvasók több komolyabb, tanulmányszámra menő írásból is tájékozódhattak a zsidó vallás oszlopairól, a pesti izraelita nőegyesületről, az asszony szerepéről a talmudi jogban, vagy éppen az ókori zsidók házi és társas életéről.

²⁰⁸ *Magyar Zsidó Nő*, 1900. április 20. 9–10.

²⁰⁹ Uo.

²¹⁰ Uo.

²¹¹ *Országos Hirlap*, 1898. április 4. 4–5.

²¹² *Egyenlőség*, 1900. február 11. 5–6; február 25. 5–6; március 25. 3–4.

²¹³ *Egyenlőség*, 1900. január 7. 10–11.

²¹⁴ *Egyenlőség*, 1900. márc. 11. Melléklet, 2–3.

²¹⁵ Uo.

²¹⁶ *Egyenlőség*, 1900. ápr. 15. Melléklet 5–6.

²¹⁷ *Egyenlőség*, 1900. ápr. 15. Második melléklet, 1–2.

²¹⁸ *Egyenlőség*, 1900. aug. 26. Melléklet, 2-3.

Lényegében igen hasonló módon foglalkozik a századfordulón a többi neológ felekezeti kiadvány is – az *Izraelita Tanügyi Értesítő*től az *Izraelita Családi Naptár*on és *A Jövő* című „társadalmi és tudományos felekezeti hetilap”-on át egészen a *Magyar Zsidó Szemléig* vagy az *IMIT-évkönyvekig* – a nők helyének és szerepének kérdésével. Témáik közé tartoznak a női példaképek, azaz az Ószövetség asszonyai, a női jótékonyosság, a zsidó nő és a zsidó kultúra, a kisdédováás és a felsőbb leánynevelés. A ’gimnázium’ szót ugyanakkor hiába is keressük bennük, a nők egyetemjárásával és a női *numerus clausus* követelésével kapcsolatos vitáknak pedig csak kései és halovány visszfénye jelenik meg az 1908-as *IMIT-évkönyv*ben. (Akkor is Asszonyi dolgokról címen, és „kivételesen hallgassanak meg egy nőt” felkiáltással.)²¹⁹ Amikor lediplomázott, a *Magyar Zsidó Nő* címlapján közölte az első Magyarországon végzett orvosnő, dr. Steinberger Sarolta fényképét, az eskütételéről szóló tudósítás pedig önfeledten ünnepelte az ifjú hölgyet, aki „Steinberger Lipótnak, egy jótékony, nemes gondolkodású tiszta-ujlaki földbirtokosnak a leánya, aki a szabadságharcban is részt vett” és akit „a mi felekezetünk vallja magáénak”. Mégis csalódhattak mindazok, akik a tudósítás harmadik bekezdésének olvastán elégedetten állapították meg, hogy a magyar zsidó nők lapja minden látszat ellenére mégiscsak érzékeny a nők munkavállalásával és tudományos pályájával kapcsolatos vitákra, és ezekben a női érdekeket képviseli. E bekezdésben ugyanis ez áll:

Mi úgy látjuk, hogy ez az eset frappáns bizonyíték azok ellen, a kik a női nem képességeit csak a család körében ismerik el és csak a család körére óhajtanák megszorítani. Ime: Steinberger Sarolta dr. tudorrá avatása pozdorjává zúzza ezt a csökönyös föltevést és fényes elégtételt szolgáltat a női társadalomnak.²²⁰

Ám alig néhány sorral lejjebb a cikk csupán szignóval jelölt szerzője már azt fejtegeti, hogy az orvosi hivatás „még áldásosabbra fog válni, ha a női nemből is lesznek apostolai”, hiszen „szeretni igazán csak nő képes; szenvedéseket és fájdalmakat enyhíteni kiválóan a nőnek hivatása”. A szenvedés és a fájdalom enyhítése ezek szerint – a többi segítő foglalkozással együtt – „női” tevékenység. Nőként tehát az első Magyarországon végzett orvosnő kiváló teljesítménye ellenére sem egyenrangú, egyenjogúságra méltó társa a férfinak, hanem a két nem közti különbségből meríti „szent” feladatát, s így belül maradt a jótékony egyesületek és nőegyletek „anyai keretén” és „különbségdiskurzusán”.²²¹

²¹⁹ Sebestyén Károlyné: Asszonyi dolgokról. *IMIT-évkönyv*, 1908. 256–268.

²²⁰ *MZsN*, 1900. június 15. 3.

Más egyetemista nőről nem is esik említés a lap háromnegyed éves fennállása alatt, hacsak a Filozopter álnéven publikáló fiatalember két humorosnak szánt írását ide nem számítjuk. Az egyikben a nők egyetemi jelenétének zavarba hozó voltán élcelődik a szerző (hiszen akár mellette, akár ellene foglal állást, mindenképpen rosszul jár),²²² míg a másikban az albérletéből való kiakolbólitásáról számol be: e történet ellenszenves főszereplője Thusnelda kisasszony néven hallgat állatorvostant.²²³

Sajátos módon a *Magyar Zsidó Nő* egyetlen olyan kérdést sem tárgyal érdemben, amely akár a kor társadalmi folyamatai felől szemlélve, akár visszatekintve lényegesnek látszana. A legégetőbb nőkkel kapcsolatos problémák közül egyetlen szerkesztői üzenetben bukkan fel csupán a cselédkérdés, miközben a dolgozó zsidó nők jelentős része házicselédként kereste kenyerét:

Méltóztassék csak egy fiatal zsidó lányt fogadni s némi türelemmel – no meg egy kis szeretettel oktatni a házi teendőkre s majd meglátja milyen kitünő cselédet nyer benne. Fájdalom, a mostani zsidó cselédek tényleg olyanok, mint a minőknek Kegyed jellemezte, de – ismételjük – nem egészen az ő hibájukból.²²⁴

És csupán az Egyről-másról címmel megjelenő, szintén kisbetűvel szedett „színes” rovatban találtak helyet egy másik – és a zsidó lányokat ugyancsak nagy számban érintő – gondról, a prostitúcióról. Fehér rabszolgák címmel közöl tudósítást a lap a londoni National Vigilance Association küldöttének budapesti előadásáról, amelynek eredményeként „nyomban megalakult a humánus célú támogató óhajtó magyar bizottság”, tagjai között a magyar arisztokrácia ismert tagjaival. Az előadást Vámbéry Ármin vezette be, aki hangsúlyozta, hogy

nekünk, magyaroknak, különös okunk van, hogy a humánus egyesülethez csatlakozzunk, mert, sajnos, a lelketlen lélekkufárok talán sehonnan sem szednek annyi áldozatot, mint Magyarországról, mely világszerte híres szép nőiről. ... Jellemző, hogy Dél-Amerikában már csak *hungara*-nak nevezik az ilyen szerencsétlen teremtéseket.²²⁵

²²¹ Pető Andrea–Szapor Judit: A női esélyegyenlőségre vonatkozó női felfogás hatása a magyar választójogi gondolkodásra 1848–1990. (http://www.phil-inst.hu/recepcio/htm/7/705_belso.htm – utolsó letöltés 2012. július 29.)

²²² *MZsN*, 1900. november 23. 4.

²²³ *MZsN*, 1900. november 30.

²²⁴ *MZsN*, május 25. 7.

²²⁵ *MZsN*, december 14. 7.

Míg ugyanezen, gyakran egzotikus érdekességek között a szerkesztők egyaránt fontosnak tartják röviden hírt adni az első párizsi ügyvédnőről, az európai és ázsiai orvosnők gyarapodó számáról, a dán asztalosnőkről és az amerikai könyvtárosnőkről, sőt a cári Oroszország közhivatalnoknőiről is, a női munkavégzés kérdése – és így a sok telefonoskisasszony, mind több bolti lány, sőt munkásnő – csak közvetve, minden tény vagy adat ismertetése nélkül jelentik meg a lapban. Egy Serény Aladár álnevű szerző *Leányok a hivatalban* című publicisztikájában megállapítja: „szomorú tapasztalat, hogy éppen zsidó családokban az utóbbi időkben a serdülő leányokat hivatalnoknak nevelik”. Ám ebből csupán annyi tanulságot von le, hogy ez rendkívül ártalmas az egészségükre és az erkölceikre nézve, ráadásul nem keresnek annyit, mint amennyit anyáik az otthon végzett varrással, és ha már mindenáron dolgozniuk kell, akkor a „magasabb” hivatásokra, a női alkatnak jobban megfelelő „tanárnői, nevelőnői, zene- vagy nyelvtanítónői” foglalkozások betöltésére kellene inkább törekedniük.²²⁶

De még ha a cím – *A zsidó nőkérdés* – azzal kecsegtet is, hogy végre érdemi kérdésekkel foglalkozik a nőknek szánt újság, az írást jegyző főszerkesztő itt újfent elkerüli, hogy közvetlenül tárgyalja a témát. A mindössze másfél hasábnyi cikk szerint „Németországban a felekezeti sajtó az utóbbi időben sokat foglalkozott ezzel a fontos társadalmi kérdéssel”. Anélkül azonban, hogy a sajtóvita bármilyen konkrét adatát megemlítené, Ötvösné Weisz Sarolta egyetlen hozzászólás, egy „jurista ember” pontokba szedett nézeteit ismerteti, vélhetőleg azt is inkább csak azok konklúziója miatt, amely így szól:

Mint a nők általában – a zsidó nők is határozottan túlbecsülik a sikert s így előítélettel viseltetnek minden iránt. A legszivesebben a többség táborához hajlanak és ezzel felekezetünk gyöngítőivé lesznek, míg más felekezetek asszonyai hitük támaszát – erősségét képezik. És ebben csucsosodik ki tulajdonképp az egész zsidó nőkérdés.

Ezt a következtetést a főszerkesztő még megfejeli egy további tanulsággal, miszerint „szellemi felszabadításunk” – azaz feltételezhetően a többség táborával szemben a kisebbség erősítésének választása – az a „nagyfontosságú kulturkérdés”, amely mellett a gazdasági kérdések „csaknem eltörpülnek és csak alárendelt szerepet játszanak”. Hiszen mint írja,

²²⁶ *MZsN*, május 4. 10 oldal.

ez utóbbiak ma már nagy részben kielégítők, a mennyiben a kereseti foglalkozásban lévő, illetve kenyérkereső zsidó nők aránylag nagyobb számban vannak képviselve, mint a többi nők összessége.²²⁷

Amikor pedig a lapban – egyetlen alkalommal – valóban a kenyérkereső zsidó nők kérdésével foglalkoznak (Vállaljanak-e asszonyaink hivatást?), hamar kiderül, hogy a *Magyar Zsidó Nő* egy közelebről meg nem nevezett „laptárs” körkérdésének válaszait használja fel arra, hogy saját felfogását érvényre juttassa. A nyolc megjelentetett olvasói véleményből ugyanis hat foglalt állást a mellett, hogy a nő „fokozza le igényeit” – azaz érje be kevesebbrel, akkor nem lesz szükség az ő fizetésére is ahhoz, hogy a család elfogadható szinten megéljen, és mindössze kettő vélte úgy, hogy a tanulás egyfajta biztosítás, amely akkor is biztosíthatja a megélhetést, ha a nő egyedül kénytelen fenntartani önmagát.²²⁸ Ám még ennek az érvnek az erejét is aláásta a következő számban a lap egyik állandó külső munkatársa, a nagyváradi újságíró Krasznai F. Mari levele, amelyben azt írja: „hagyják nyugton szegény hivatalnoknőket – nem akarnak tolakodni ... csupán csak élni”, hiszen nem motiválja őket más, mint hogy nem tudtak férjhez menni.²²⁹

Hasonló álláspontot képviselt a keresztényszocialista konzervatív nőeszmény egyik legismertebb képviselője, Geöcze Sarolta, akinek egy kongresszusi beszédét közölte minden kommentár és az elhangzás helye és ideje nélkül a *Magyar Zsidó Nő* 26. száma. A magyar nő feladata címet viselő beszéd a magyar középosztály nőinek feladatait sorolja fel, és ezen belül semmiféle említést sem tesz a zsidó nőkről vagy a zsidóságról általában. A lap szerkesztői alighanem azért hozták le ezt a beszédet, mert ha annak alábbi részletében a magyar úri leányt kicseréljük zsidó úri leányra, a szövegrész szó szerint megjelenhetett volna bármelyik zsidó lapban – illetve pontosan ilyen megfogalmazások jelentek meg azokban is rendszeresen.

A magyar úri leány nevelését jött-ment idegen guvernántra bizták, a ki a magyar viszonyokat nem is ismerte, kinek e nemzet küzdelmeiről, törekvéseiről fogalma sem volt. Hogy tudta volna az növendéke szívét nemes kötelességérzettel megtölteni, faji öntudatát kifejleszteni? Hogy tudta volna a rá váró föladatak teljesítésére előkészíteni? A magyar gentry-leány megtanult 3-4 nyelvet, tanult egy kis zenét, társaságban

²²⁷ *MZsN*, július 6. 4. oldal.

²²⁸ *MZsN*, május 25. 10–11.

²²⁹ *MZsN*, június 1. 4.

ügyesen mozogni; de nem ismerte sem nemzete irodalmát, sem történetét, sem hazája földjét, sem népének viszonyait.²³⁰

De akkor sem tévedt ismeretlen terepre a korabeli zsidó olvasó, ha a református felekezeti lapokat forgatta. Amint az ezek nőképéről szóló cikkében Sári Szabó Katalin megállapítja, a református sajtóban a szűken vett századfordulón

a nő a vallásmegtartó, az egyház jövőjét építő szerepe emelkedett ki és vált egyre fontosabbá, annak következményeként, hogy a férfiak tömegesen otthonukon kívül vállaltak munkát és ebből kifolyólag egyre „világiabbakká” váltak. Az otthon maradó nő a családi élet és vallás megtartójaként egyre nagyobb jelentőséggel bírt.²³¹

A 19. század Magyarországon megmutatkozó női zsidó vallásosság változásainak tanulmányozása hasonló következtetések levonását teszi lehetővé. Úgy tűnik, hogy a látszólagos konszenzuson belül az egyes felekezetek nőképét illetően inkább az érvek és hangsúlyok különbségei lehetnek magyarázó erejűek.

A német nyelvű zsidó polgári kultúra megnyilvánulásai Magyarországon

A magyarországi zsidó felekezeti diskurzus nőkkel szembeni elvárásai alapvetően a német zsidóság különböző irányzatainak sajtóját követték, amelyben az 1810-es évek végétől egy vallási tartalommal feltöltött értékkatalógus kikristályosodása követhető nyomon. Simone Lässig szerint, aki ezen elvárásokat hatalmas monográfiában összegezte, a német nyelvű zsidó véleményformálók a következőképpen határozták meg a nő feladatait:

1. A háztartás rendes vezetése, a férj nehéz munkájának támogatása – takarékos gazdálkodás és mérsékelt felhasználás, pontosság, szorgalom, dolgoosság. A háztartást a nő vezesse luxus nélkül, de legyen érzéke az ízléshez és szépséghez, hogy kellemes és kényelmes otthont hozzon létre, amely a nyugalom szigete a munkáját jól végző férfinak.

²³⁰ *MZsN*, október 19. 2–4.

²³¹ *Uo.*

2. Intimitás – melegség, érzelem, meghittség szemben a hideg üzleti, pénz- és versenytársi kapcsolatokkal. A nő legyen mindig derűs, az istennek tetsző család az apa körül csoportosul, és mindenki a képességeinek megfelelően járul hozzá az otthon felvirágoztatásához
3. A nő legyen szerény, visszafogott és gyakoroljon lemondást – még hozzá nemcsak a luxustárgyak terén, hanem az egyéni boldogság tekintetében is. Az a nő, aki a házon kívül keresi a szórakozást, nem erősíti férjét, hanem hozzájárul az ő és családja romlásához. A nő ne adja meg magát a sorsának, hanem szenvedéllyel lássa el hivatását.
4. A nők legfőbb feladata a gyermekek művelődését biztosítani, ezért ők maguk csak annyira művelődjenek, hogy ezt a feladatot el tudják látni és férjüket illő módon el tudják szórakoztatni. A női műveltség egy sor olyan külső kötelezettséghez is elengedhetetlen, amely a férfi házon kívüli presztízsét növeli.
5. Mindezen feladatok fölött áll azonban a nő mint az otthon papnőjének szerepe. Míg a férfiaknál a reformerek még tudomásul vették a vallásgyakorlat alábbhagyását, a nőknél ugyanezt már a vallás fennmaradása szempontjából elfogadhatatlannak tartották.²³²

Ennek – a nem zsidó polgárságétól nem sokban különböző – értékkatalógusnak első három pontja tekintetében egyetértés mutatkozott a magyarországi neológ és ortodox sajtóban. A vallásos zsidó nőideált legszemléletesebben megragadó halálhírek méltatásaiban nemigen találni nagyobb különbséget a két irányzat újságjai között – hacsak annyit nem, hogy a neológia nem *expressis verbis* „*ésesz chájilként*, derék asszonyként mutatta be az eltávozottakat”. Gläser Norbert a rabbiné és a zsidó nő képét a magyar nyelvű budapesti ortodox zsidó sajtóban vizsgálva idézi például a pozsonyi főrabbi, Avraham Smuel Binjomin Szofer (1815–1871) özvegyének és az akkori pozsonyi főrabbi édesanyjának 1892-es méltatását: „A megboldogult azonban ritka nemeslelkűsége, nagy jámborsága által tünt ki és mintaképe volt a zsidó asszonyoknak a szó legnemesebb értelmében.”²³³ E megemlékezés

²³² Simone Lässig: *Jüdische Wege ins Bürgertum*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004. 350.

²³³ Hírek – Sirkőállítás. *Zsidó Híradó*, 1892. szept. 1., 10. Idézi: Gläser Norbert: Tórájának fele... A rabbiné és a zsidó nő imagológiája a magyar nyelvű budapesti orthodox zsidó sajtóban a 19. század végén és 20. század elején Filkó Veronika - Köhalmi Nóra - Smid Bernadett (szerk.): *Voigtloristica Tanulmányok a 70 éves Voigt Vilmos tiszteletére. Folcloristica 11*. ELTE - BTK Folklore Tanszék, Budapest, 2010. 289.

ugyanazt a hagyományos nőképet tükrözi, mint az a gyászbeszéd, amelyet dr. Kohn Sámuel, a pesti izraelita hitközség főrabbi tartott alig pár évvel később Bischitz Dávidné, a pesti izraelita nőegylet általánosan nagyra becsült és köztiszteltben álló elnökasszonya temetésén.

Ecsetelte a boldogultat mint a bibliai asszonynak a megtestesülését, aki házában gondos és takarékos, ügyel házanépére, szeretete mellett erélyes is tud lenni gyermekei és unokái irányában, a társaságban szerény, nem hivalkodik, nem keresi a megtiszteltetések és kitüntetések, a szegények körében mint Isten angyala jelenik meg. A nyilvános szereplés sohasem feledtette vele családi tűzhelyét, előkelő állása nem tette elbizakodottá, egyik legszorgalmasabb látogatója volt templomának.²³⁴

Ugyancsak fontos eleme a neológ lapok halálozási híreinek az elhaltak genealógiája (a „jichus”, ki kinek a lánya, leszármazottja, felesége, anyja), ennyiben szintén közös platformon álltak az ortodoxokkal: a múlt zsidó nőjét és zsidó családjait a neológia és az ortodoxia egyaránt idillinek akarta látni. Míg azonban a neológ sajtó diskurzusa szerint a nők a szekularizáció terjesztői, a kitérések és vegyes házasságok kiprovokálói, addig az ortodoxok Gläser Norbert és Zima András egy tanulmánya²³⁵ szerint a vallási közöny családon belüli terjedéséért nem csak a nőket teszik felelőssé. Az ortodox sajtó egyik lapja a századfordulón explicite az apát nevezi meg mint a zsidóság továbbadásának letéteményesét, mintha még érvényben volna a Sulchán Áruchnak az a része,²³⁶ amely szerint „tanító csak házas férfi lehet, nő pedig egyáltalán nem lehet tanító”.

Ahol az apa nem taníthatja gyermekét a vallás ismeretére és tudományra, ott taníttassa más hozzáértővel, de nem olyannal, aki csak elméletet hirdet, de maga vallásilag tilos utakon jár, hanem igazi vallásosság áthatotta férfiúval. Ne csak a gyermek elméjét képezzék, hanem szivét is.²³⁷

²³⁴ *A Jövő*, 1898. április 1. 2–3.

²³⁵ Gläser Norbert–Zima András: „A világosság örök forrása”. A hagyomány fogalma a zsidó felekezeti oktatás sajtóvitáiban a 20. század első felének magyar nyelvű budapesti zsidó hetilapjaiban. *Ethnographia*, 20009 (4) 333–354.

²³⁶ Even Ha-Ezer, XXII. szakasz, 20. paragrafus, Guttman Mihály nyomán idézi Frojimovics Kinga: *Szétszakadt történelem*. Balassi Kiadó, Budapest, 2008. 88.

²³⁷ Tanév előtt. *Zsidó Híradó*, 1900. aug. 30. 1–2. Idézi Gläser Norbert Az opera tündérei vagy a sábesz angyalai? A szocializációs minták vitái a budapesti magyar nyelvű orthodox sajtóban. In: *Zsidó vallási néprajzi tanulmányok*. (Szerk. Gläser Norbert – Zima András.) Szegedi Tudományegyetem – Bölcsészettudományi Kar Szegedi Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. (Megjelenés alatt.)

Ám a neológia számára ez addigra már csak holt betű; e felfogás nyomaira a korabeli neológ sajtóban egyetlen példát sem találni. Épp ellenkezőleg, a szekularizáció feltartóztatására a megoldást Schwartz Gyula a pesti izraelita hitközség 1898-as közgyűlésén elhangzott és már idézett felszólalásában az izraelita tanítónőképző létesítésének napirendre tűzésében látta:

A baj kutforrása a vallásos szellemben képzett tanítónők és nevelők hiányában keresendő s azért indítványozza, állítson fel a hitközség Budapesten egy izraelita tanítónőképző intézetet. (Zajos helyeslés.)²³⁸

A tanítónőképző létesítésének gondolata az egybegyűltek „meleg támogatásával” találkozott ugyan (Szabolcsi Miksa az *Egyenlőség* hasábjain minden alkalmat megragadott, hogy egyre erősödő szarkazmussal tegye szóvá az intézmény hiányát), ám Schweiger Márton, az eljáróság tagja féleérthetetlenül adta mindenki tudtára, hogy „más irányú feladatok teljesítése annyi terhet ró” a hitközségre, „hogy a felvetett eszme kivitelére csak évek múltán lehet gondolni”.²³⁹

A zsidó tanítónőképző hiánya többszörösen is szimbolikus kérdése volt a felekezeti nőpolitikának. Egyfelől az utókor mindent-jobban-tudásával nehéz nem megmosolyogni a „más irányú feladatok” teljesítésében a prioritást: e feladatok legsürgetőbbje és legköltségesebbje nem más volt ugyanis, mint a monumentális Belvárosi zsinagóga füstbe ment terve.²⁴⁰ Miközben pedig az egyetlen, csak férfihallgatók által látogatott izraelita tanítóképző végzettjeinek száma messze elmaradt a VKM által megállapított munkaerő-szükséglet szintjétől, a zsidó felekezeti tanintézményekben akkoriban még amúgy sem alkalmazott lányok a nem zsidó (állami, római és görög katolikus, valamint református) tanítóképzőkben szereztek diplomát. Ám így is csak nehezen tudtak elhelyezkedni: jóllehet a nők aránya 1899-től egyszer sem volt alacsonyabb az összes végzettek 40%-ánál, a valóban tanítónőként dolgozók részesedése az 1900 körüli évek 20%-a után csak mintegy 10 év múlva érte el a 30%-ot, majd az I. világháború kitörése után a 40%-ot.²⁴¹ De hiába volt sok az

²³⁸ *Országos Hirlap*, 1898. április 4. 5.

²³⁹ Uo.

²⁴⁰ Az első pályázat kiírása az *Egyenlőség* 1898. február 20-i számában jelent meg, a beadás határideje november 15. volt, a templomnak – amelybe 1800 férfi és ugyanannyi női ülést terveztek – a fővárossal megkötött szerződés értelmében 1903. március 7-ig kellett volna elkészülnie, ami valóban igen számottevő anyagi megterhelést jelentett volna a közösségnek. Lásd Gábor Eszter: A lipótvárosi zsinagóga pályázata (*Budapesti Negyed*, 1997/4–1998/1. <http://epa.oszk.hu/00000/00003/00015/gabor.htm>, – utolsó letöltés 2011. december 5.)

²⁴¹ Donáth Péter–Preska Gáborné: Oklevél-kibocsátás a magyarországi tanító(nő)képzőkben és a tanítói utánpótlás biztosítása a dualizmus korában (adalékok, kérdések). *Neveléstörténet*, 2007. 1–2. szám, 5-30.

állástalan diplomás tanítónő, a felekezeti sajtóban, így az *Egyenlőség*ben is csak rendkívül ritkán kerestek a családok zsidó nevelőnőt, vagy a zsidó intézmények női alkalmazottat – az 1900-as évben mindössze hármat, illetve kettőt. Jó okkal írhatta tehát egyik szerkesztői üzenetében Szabolcsi Miksa egy ungvári levelezőnek:

A zsidó tanítónőképző tervbe sincs véve még. Ami az állami női praeparandiát illeti, oda protégé-je talán bejuthat, de ha olyan szegény, miből fog megélni?²⁴²

Ám úgy tűnik, a neológ tanítónőképző ügye sem csupán a pénzügyi prioritások miatt szenvedett halasztást: a lányok a leánygimnáziumok alapítása és elterjedése előtt azok helyett látogatták a „praeparandiát”, amely olyan tudással vértette fel végzettjeit, amely meghaladta a felekezeti diskurzusban megszabott elvárások szintjét. (Az *Egyenlőség* eljegyzési és házassági híreiben egyébként éppen ezekben a századfordulós években, azaz 1900–1901-ben rögzül a menyasszony leírásában – a leszármazása mellett – a „bájos és művelt” állandó jelzőpár, korábban a ’művelt’ inkább kivételnek számított.) A zsidó tanítónőképző kérdésére végül (a Sulchán Áruich idézett passzusát immár tevőlegesen, és nem csupán hallgatólagosan megszegve) az ortodoxia adott pozitív választ – igaz, jóval az I. világháború után, teljesen megváltozott körülmények között: az első és egyetlen izraelita tanítónőképző 1928-ban, Miskolcon kezdte meg működését.

Több mint százöt év távlatából szinte felfoghatatlan, vajon miért éppen a zsidó tanítónőképző hiányát tette meg a neológ véleményformáló értelmiség a női szekularizáció fő okának, ahogyan az sem könnyen érthető, miért beszél a neológia sajtója mintegy 40 évnyi iskolai zsidó hittanoktatás és számtalan hittankönyv (valamint hitbuzgalmi kiadvány) kiadása után a nőnemű ifjúság hiányos vallási neveléséről. (Azt a gyakran emlegetett és Karády Viktor kutatásai alapján megcáfolt vádat, hogy a kitértek és a vegyes házasságot kötők közt több a férfi, mint a nő, csak annyiban érdemes megemlíteni, hogy Paula Hyman szerint a németországi neológia is ezt hangoztatta, ugyanígy alaptalanul.)²⁴³

Nyilván valami egészen mást értettek ez alatt, mint a mai olvasó. Valami olyasmit talán, mint az ortodoxok, amikor a neológokról beszéltek – azaz hogy nem „zsidó”-ként élnek. (Mint a

(http://www.kjf.hu/nevelestortenet/index.php?rovat_mod=archiv&act=menu_tart&eid=35&rid=1&id=258)

²⁴² *Egyenlőség*, 1900. augusztus 26. 7.

²⁴³ Paula Hyman: *The Modern Jewish Family: Image and Reality*. In: *Jewish Family. Metaphor and Memory*. (Ed. David Kraemer) Oxford University Press, New York–Oxford, 1989; Karády Viktor: *A vegyes házasságok Budapesten 1950 előtt. Néhány kutatási eredményről. Múlt és Jövő*, 1993. 3. szám, 82–84.

nem zsidók, vagy annál is szabadosabban.) Csak éppen a saját diskurzusukban ezt nehéz lett volna így artikulálniuk, hiszen a neológia egyik *differentia specificája* éppen az életmódváltás felcserélése a felkezetiséggel. Kiss Arnold a *Magyar Zsidó Nő*ből már idézett írásában felsorolja, mi mindent kellene „visszavarázsolni” ahhoz, hogy visszatérjen a vallásosság a zsidó otthonokba:

[...] a zsidóság beteg szervezetének szive a nő. Ha valahogyan vissza tudnók varázsolni a zsidó nőnek egykori áhitatos buzgóságát, szent szerelmét Isten és hit iránt, könnyet indító jámborságát, amelylyel megszentelte házát, magasztos lelkiszárnyalását, amelylyel az egy Isten hitére nevelte gyermekét, szombati gyertyáinak ragyogását, hófehér ünneplő aszalteritőit, csöndes imáit a meghatottság óráin, s a szertefoszlott ünnepi hangulatot családjainkban – akkor biztos gyógyulás reményével éltetne bennünket a mi betegünk, s csakhamar uj erőre kapna a zsidóság minden tagja: férfi és ifjú, vezér és közkatona. Erősítsük hát a szívnek dobogását, nyerjük meg szent ügyünknek a zsidó nőket!²⁴⁴

A Sulchán Áruach hagyományos 3 parancsolata közül azonban csak a gyertyagyújtást említi (*szombati gyertyáinak ragyogását*), az étkezési-háztartásvezetési előírások betartását legfeljebb odaképzeltjük a *hófehér ünneplő aszalteritők* képe mögé, a nidát, a családi élet tisztaságára vonatkozó parancsolatot pedig ugyanúgy hiába keresnénk cikkében, mint bármi erre vonatkozó utalást a lap egészében, vagy akár a többi felekezeti sajtótermékben. Egy jóval későbbi, 1933-as ortodox újságcikk szerint:

A gyermeknevelés vallásos szelleme (...) szoros összefüggésben van a családi tisztaság törvényeivel. A mikvó-intezmény fontosságának hangoztatása e szent gyülekezetben – úgymond – felesleges. (...) »Ugy mint a mikvó megtisztítja a tisztátalanokat, oly módon tisztítja meg Izraelt a Mindenható. « (...) Igenis, »*mikvó* metaher esz hatemeim«, a mikvó és kizárólag a kóser *mikvó* tisztítja meg Izraelt!²⁴⁵

Amint Gläser Norbert az e cikket idéző tanulmányában megállapítja, az 1930-as évek ortodox sajtója kiemelt figyelmet szentelt e három vallási parancsolatnak, ezen belül is a családi élet tisztaságának. Ám míg a „vidéki rabbik és a budapesti orthodox rabbinátus nőket

²⁴⁴ *Magyar Zsidó Nő*, I. 1900. 2. szám, 11. (Melléklet)

²⁴⁵ Orthodox olvasmányokat az ifjaknak! A pesti uj orth. mikvó és a „repedezett ciszternák”, *Zsidó Ujság*, 1930. október 6. 6. oldal – idézi Gläser Norbert: Ateresz z’kénim. A vallási szocializáció családképe a két világháború közötti budapesti orthodox zsidó sajtó diskurzusában. In: *PLÉROMA 1947-2012*. (Rokay Zoltán emlékkönyv, megjelenés előtt.) 87–88.

megcélzó cikkei, tárcái és közreadott felhívásai a gyereknevelés viszonylatában elsősorban az első két problémával [a nival, a női havi tisztálansággal és a c'nijesszel, a szemérmesség vagy szégyenérzet kérdésével] foglalkoztak”,²⁴⁶ a neológia általam áttekintett sajtója már a szűken vett századforduló idején is csak a szombattartásra és a kóserságra koncentrált (ez utóbbira sem túl expliciten).

A magyarországi neológia nőikkel kapcsolatos sajtódiskurzusa tehát alapvetően abban tért el a többiek – katolikusok, reformátusok és zsidó ortodoxok – felekezeti beszédmódjától, hogy elsődlegesen a nőket tette felelőssé a szekularizáció terjedéséért, miközben a zsidóság fennmaradásának terhét is rájuk ruházta: angyalnak és ördögnek látta és láttatta őket egyszerre. A zsidóság és a női szerep összefüggéseit vizsgáló Paula Hyman egy korai cikkében²⁴⁷ oldalakon keresztül sorolja a példákat arra, hogy már a 19. század közepétől nemcsak a német, hanem az angol és a francia zsidó sajtó is a nőket tette meg mind a vallás letéteményeseinek, mind a vallástalanodás fő felelőseinek. Szerinte azáltal, hogy a zsidó kultúra átadásának kudarcát a zsidó anyáknak tulajdonították, a közösség vezetői rájuk vetíthették saját büntudatukat, amiért nem voltak képesek határokat szabni az asszimilációnak.

Közel 20 évvel későbbi, már említett monográfiájában Simone Lässig a zsidóság értékrendjének változásait nem a keresztény külvilághoz való alkalmazkodásra, hanem a polgárisodás belső kényszerére vezette vissza. Úgy véli, e polgárisodás ára a zsidóságon belül érvényesülő nemi munkamegosztás és presztízs a nők javára történt radikális átrendeződése volt, s ezt az árat a zsidó férfiaknak kellett megfizetniük. E gondolatmenetet folytatva gondolhatjuk úgy, hogy a diskurzus ambivalenciáját a zsidó férfiak presztízscsökkenése indokolja. Tehetjük ezt annál is inkább, mert ahol ez a fajta polgárisodás nem következett be, azaz Kelet-Európában, ott a nők statisztikailag nagyobb arányú kitérése és kiházasodása sem vonta maga után a felekezeti diskurzus ambivalenssé válását: a kelet-európai zsidó értelmiségiek nem a nőket okolták a társadalmi változások miatt.²⁴⁸

A magyarországi megosztott zsidóság nőképe a századfordulón e kérdésben is egyszerre mutat nyugatias és keleties változatokat – nyilvánvalóan szoros összefüggésben irányzatainak

²⁴⁶ Gläser, i. m. 86.

²⁴⁷ Paula Hyman: *The Modern Jewish Family: Image and Reality*. In: *Jewish Family. Metaphor and Memory*. (Ed. David Kraemer) Oxford University Press, New York–Oxford, 1989. 187–190.

²⁴⁸ Paula Hyman: *Gender and Assimilation in Modern Jewish History*. University of Washington Press, Seattle–London, 1995. 81–83.

földrajzi, társadalmi, gazdasági és kulturális helyzetével. A neológia nőképében különösen a társadalmi valóság, a dolgozó és tanuló, illetve a dolgozni és tanulni vágyó nők egyre gyarapodó táborának ignorálása figyelemre méltó. Mintha a neológ rabbik és a neológ sajtó valamennyi lapjában publikáló újságírók kis csapata teljesen értetlenül állna a tény előtt, hogy habár a zsidó férfiak a legfontosabb vallási parancsolatot, a Tóra tanulmányozását háttérbe szorítva családjuk gazdasági és társadalmi boldogulását helyezték életük középpontjába, a korábbi gazdasági tevékenységeik alól felmentett modern asszonyok, feleségek és anyák nem hajlandók magukra venni a vallás továbbéltetésének látszólag biológiai és kulturális, ám végső soron spirituális terheit.

3. Előítéletek, ha találkoznak – a nő- és zsidóellenesség és az 1920-as *numerus clausus* törvény

Amikor Magyarországon 1920 szeptemberében az egyetemre felvehető hallgatók számának korlátozását törvénybe foglalták, nőket már közel egy éve egyáltalán nem vettek fel orvostanhallgatónak a budapesti orvosi karra. Miközben a *numerus clausus* törvénytervezet országgyűlési vitájában az eredetileg világnézetileg semleges előterjesztés a szélsőjobboldali diáktüntetések és zsidóverések hatására egyértelműen zsidóellenes irányt vett, a legnagyobb és legjelentősebb magyarországi felsőoktatási intézmény, a budapesti Pázmány Péter Egyetem orvoscara saját hatáskörében, de minisztériumi jóváhagyással megvalósította régi célját, a női *numerus nullust*. A következőkben igyekszem a nyilvános és magándiskurzusok, az országgyűlési felszólalások, a korabeli sajtó és a publicisztikai irodalom, illetve visszaemlékezések segítségével megmutatni, hogy a zsidó- és nőellenesség e találkozása több évtizedes előzményekre nyúlik vissza, és hogy a kétféle kisebbség visszaszorításának szándéka egyaránt a férfiúi, nemzeti, keresztény konzervatív hegemonia érvényesítését szolgálta.

A nevezetes *numerus clausus*-törvény, az 1920:XXV. tc. mindmáig mint a magyarországi zsidó állampolgárok diplomaszerezési lehetőségeinek korlátozása jelenik meg a publicisztikai és tudományos közleményekben. Világnézettől függően értékelik vagy mint a zsidók értelmiségi felülreprezentációjának korrekcióját szolgáló „arányosítást”, vagy mint a polgári emancipáció visszavételét szolgáló zsidótörvények, netán az Auschwitz felé vezető út első állomását. Az értelmiségi munkanélküliség és az egyetemi túlszűfolttság két bukott forradalom és a trianoni békeszerződés sokkja után különösen élesen felvetődő problémájának érvényességét elismerve azonban a tágabb kontextust is érdemes megvizsgálni.

Bár az egyetemi felvételi létszámok szabályozásának zsidóellenessége mellett nőellenes vonatkozásait is alapvető monográfiában elemezte immár közel negyedszázada a jogtörténész N. Szegvári Katalin,²⁴⁹ elbeszélése a rutinszerű hivatkozások ellenére sem talált utat a törvénnyel és az annak kapcsán meghozott rendelkezésekkel foglalkozó mainstream narratívába. Az 1920-as *numerus clausus* törvény, előzményeivel és következményeivel

²⁴⁹ N. Szegvári Katalin: *Numerus Clausus rendelkezések az ellenforradalmi Magyarországon*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988.

együtt ugyanis annak a társadalompolitikai célkitűzésnek a törvényerőre emelését jelentette, amely már a századforduló környékén egyesítette Németországban és az Osztrák–Magyar Monarchia országaiban a nőellenességet a zsidóellenességgel. Az úgynevezett zsidókérdésről és a nőemancipációról a századforduló környékén folytatott évtizedes vitákban a magyar konzervatív közvélemény formálói semmiféle kétséget sem hagytak arra nézvést, hogy csakis keresztény magyar férfiak hivatottak az országot irányítani és középosztályának utánpótlását biztosítani. E célkitűzés nemzeti és keresztény konzervatív képviselői egymásra átválthatónak tekintették a nemi és a faji előítéleteket: a nemzet és az erkölcs védelmére hivatkozva, az antiszemitizmus és az antifeminizmus jegyében igyekeztek korlátozni a zsidók és a nők arányát az értelmiségi pályákon. Már a magyarországi zsidóság aranykorának nevezett dualizmus idején, az 1867-tel megkezdődött „liberális érában” is megvoltak a technikai annak, hogyan tartsák távol a zsidókat a hatalmi elitből, illetve a közhivatalokból, a nőket pedig az értelmiségi pályákról egyáltalán. Míg azonban a zsidók egyetemi felvételét korlátozó 1920-as szabályozás antiszemita narratívája a későbbi zsidótörvényekkel és a magyarországi zsidóság túlnyomó részének kiirtásával összefüggésben megmaradt a magán- és közmelegzetben, a nők egyetemjárásának korlátozásáról maguk az érintettek sem tudtak, vagy ha igen, az teljesen kihullott az emlékezetükből. Mivel pedig Magyarországon nincsen „gendered memory”, a *numerus clausus* törvény sem úgy szerepel a közmelegzetben, mint a zsidó- és nőellenesség találkozásának egyedülállóan szimbolikus pillanata.

A 19. század utolsó harmadában Magyarországon – Németországhoz és Ausztriához hasonlóan – a hagyományos antijudaizmus mellett egyre erőteljesebben jelentkezett a modern antiszemitizmus. Az antifeminizmus és az antiszemitizmus összefüggéseire Peter Pulzer már 1964-ben rámutatott,²⁵⁰ az ezzel foglalkozó különböző eszmetörténeti és pszichonaltikus ihletésű tanulmányoknak általában Otto Weininger²⁵¹ 1903-as *Nem és jellem* című, a maga korában rendkívül nagy hatású műve szolgál modellként. De az utóbbi években Werner Sombart antikapitalista és nőellenes gondolati elemeit is kimutatták, és ha csak utalásszerűen,

²⁵⁰ Peter Pulzer: *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*. New York, Wiley, 1964.

²⁵¹ Az 1880-ban zsidó családban született Otto Weininger osztrák filozófus 1902-ig a bécsi egyetem diákja volt, ahol filozófiai és pszichológiai tanulmányai mellett természettudományi és orvosi előadásokat is hallgatott. *Nem és jellem* című művében biológiai mintára kétféle pszichológiai típust határozott meg. Szerinte az ösztönös, improduktív női típust a puszta szexualitás határozza meg, aki a szexuális aktussal elrabolja a férfi alkotóerejét, és ezáltal tönkre is teszi a kreatív, szellemi férfit. E dichotómia meghaladására tett javaslata a nemiség megtagadása. Elméletét a népekre is kiterjesztve Weininger a [zsidóságot](#) tekintette a női típus megvalósulásának. 1903-ban elkövetett öngyilkossága hitelesítette írásának radikalizmusát, könyvét halála után számos nyelvre lefordították, korának egyik igen népszerű értelmiségi olvasmánya lett.

összefüggésbe hozták antiszemitizmusával.²⁵² A két kérdéskör összefonódását Shulamit Volkov²⁵³ és Ute Planert²⁵⁴ tekintette át alaposabban, Magyarországon pedig N. Szegvári Katalin *Numerus clausus rendelkezések az ellenforradalmi Magyarországon* című, már említett monográfiája,²⁵⁵ újabban pedig Gerő András *Se nő, se zsidó* című könyve tárgyalta, különös tekintettel a századforduló Ausztriájában virágzó, a zsidót és a nőt alsóbbrendűnek és ellenségnek tekintő nagynémet faji irracionálisra.²⁵⁶

Az újabb szakirodalom a nőellenesség több különböző fajtáját is megkülönbözteti, így a *mizogíniát* (a nő ontológiai alacsonyabbrendűségének elméletét), az *általános nőellenességet* (olyan tudatos cselekvések és praxisok összességét, amelyeknek célja a nők diszkriminációját a gyakorlatban is megvalósítani) és az *antifeminizmust* (a női egyenjogúsági igényekre adott közvetlen választ). A századforduló környékén jelentkező magyarországi nőellenesség megnyilvánulásai között mindhárom kategória érvényesülésére találni példát. E nőellenesség legmarkánsabb képviselői, elsősorban a Katolikus Néppárt hangadói ugyanolyan határozottan elleneztek a zsidók egyenjogúságát és a nők értelmiségi pályára lépését, de mint látni fogjuk, a kormánypárti liberálisok fellépése is gyakran mutatott ugyanebbe az irányba. A konzervatív katolikus mozgalom hangadói és publicistái munkásságában gyakran találni mindkét kisebbséggel szembeni fellépésre példát. Egyik ma is gyakran hivatkozott és vitatott ideológusa, Prohászka Ottokár püspök nemcsak azt követelte, hogy a törvényhozás korlátozza a zsidók társadalmi mozgásterét,²⁵⁷ de a legjelentősebb konzervatív nőszervezet, a Szociális Missziótársulat 1908-as létrehozásában is igen aktívan részt vett. A SZMT a nők szociális helyzetének javítását és lelki gondozásukat tekintette céljának, és nyíltan elhatárolta magát az interkonfesszionális és nemzetközi jellegű egyéb nőszervezetektől.²⁵⁸

²⁵² Friedrich Lenger: *Werner Sombart 1863–1941: eine Biographie*. München, C.H. Beck, 1994. 10.

²⁵³ Shulamit Volkov: *Antisemitismus und Antifeminismus. Soziale Norm oder kultureller Code*. In: dies.: *Das jüdische Projekt der Moderne*. München, C. H. Beck Verlag, 2011.

²⁵⁴ Ute Planert: *Antifeminismus im Kaiserreich. Diskurs, soziale Formation und politische Mentalität*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

²⁵⁵ N. Szegvári, i. m.

²⁵⁶ Gerő András: *Se nő, se zsidó*. Előítéletek találkozása a századforduló Monarchiájában. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2009.

²⁵⁷ Prohászka Ottokár: A zsidó recepció a morális szempontjából. *Magyar Sion*, 1893. In: *Összegyűjtött munkái*. (Sajtó alá rendezte: Schütz Antal. XXII. Budapest: Szent István Társulat, 1929.) ; Fazekas Csaba: Prohászka Ottokár zsidóellenességéről. *Egyháztörténeti Szemle*, 9. évfolyam, 2008. 4. szám (<http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/fazekas-prohaszka.htm> – utolsó letöltés 2012. július 31.)

²⁵⁸ Susan Zimmermann: *Die bessere Hälfte? Frauenbewegungen und Frauenbestrebungen im Ungarn der Habsburgermonarchie 1848 bis 1918* (Nőmozgalmak és törekvések a Habsburg Monarchia Magyarországon 1948 és 1918 között), Promedia Verlag – Napvilág Kiadó, 1999.

E konzervatív irányzat híveit a magyarországi nőmozgalmak monográfusa, Susan Zimmermann *Die bessere Hälfte* címmel 1999-ben Magyarországon németül megjelent, és magyarra máig le nem fordított könyvében hierarchikus társadalmi struktúrákban gondolkodó integracionistáknak nevezi, míg az 1904-ben megalakult Feministák Egyesületének követőit individualista modernistákként jellemzi. A hierarchikus integracionisták elfogadják a fennálló társadalmi berendezkedésben a nők számára kijelölt alacsonyabb pozíció és a különleges női hivatás eszméjét, míg az individualista modernisták radikális egyenlőségpártiak, akik a társadalom minden terén egyenlő jogokat követelnek a férfiakkal. A zsidóknak és a politikai nézeteikben a polgári radikálisokhoz közel álló, származásukat tekintve nemritkán zsidó feministáknak a katolikus teológusok egyaránt azt vetették szemükre, hogy csak a saját érdekeik mozgatják őket. Így például 1911-ben, a nők egyetemi tanulmányainak korlátozását célzó eredménytelen indítványában az egyházjog professzora, Natter Antal azzal érvelt, hogy „teljesen individualisztikus álláspontból indulnak ki, és a nők egyetemi tanulását főképp a nők saját egyéni érdeke s nem a közérdek szempontjából nézik”.²⁵⁹ De az antiszemita diskurzusnak is visszatérő eleme volt a követelés, hogy a zsidók gyakoroljanak „önmérsékletet”: ne menjenek annyian egyetemre, ne vegyék el a helyet a keresztény fiatalok elől.

Figyelemre méltó módon a többségi álláspont képviselői mindkét kisebbség esetében térmetaforákat használnak: a zsidók térfoglalásáról, a nők egyetemre tódulásáról, az egyetemek elözönléséről beszélnek. Ez különösen annak fényében érdekes, hogy az abszolút számok az első világháborút megelőzően mind a zsidók, mind a nők esetében igen alacsonyak. De még az 1920-as népszámlálás adatai szerint is csak 17 554 (10,5%) a közszolgálatban álló és szabadfoglalkozású zsidó diplomások összlétszáma, míg ugyanezen népszámlálás adatainak alapján ezek közül mindössze 4361 a nő. (Tíz évvel később, 1930-ban a numerus clausus hatására ez az összlétszám kerekén 200 fővel alacsonyabb: 122 férfival és 78 nővel kevesebb. A százalékarányok természetesen ilyen kis sokaság mellett jóval látványosabbak: a zsidó férfiak aránya a közszolgálatban álló és szabadfoglalkozású diplomások közt 11,5%-ról 9,6%-ra, a nőké 8,3%-ról 7,2%-ra csökkent..) ²⁶⁰

²⁵⁹ N. Szegvári, i. m. 72.

²⁶⁰ Felsőházi irományok, 1935. VII. kötet, 314–325., V. sz. A zsidó keresők számának és arányának változása 1920 tói 1930-ig foglalkozási főcsoportok szerint. (http://www3.arcanum.hu/onap/pics/a.pdf?v=pdf&a=pdf&p=PDF&id=FI-1935_7/FI-1935_7%20456&no=0 – utolsó letöltés 2012. július 31.)

Amikor tehát 1919 nyarán a budapesti orvostudományi kar vezetése úgy dönt, hogy nem vesz fel nőket, és ezt a *numerus clausus* előkészítésén dolgozó minisztérium jóváhagyja, az értelmiségi állástalanság és az egyetemi túlszűfoeltség nagyon is valós társadalmi problémáira elsődlegesen szimbolikus választ adnak: az egyik legrangosabb értelmiségi elitképző intézményben a férfiúi, nemzeti, keresztény és konzervatív hegemoniát kívánják biztosítani. Érdeemes tehát áttekinteni ezen intézkedés előzményeit, a nők és a zsidók egyetemjárásának történetét, s felidézni azokat a véleményeket, amelyeket a közvélemény formálói ezek hatására megfogalmaztak.

Nők a magyarországi egyetemeken

Magyarországon az értelmiségivé válni kívánó nők megjelenése távolról sem volt tömeges társadalmi jelenség. Bár a nők házon kívüli munkavállalása a 19. század második felében gyakoribbá vált, az elsődlegesen férfihangon megszólaló közvélemény számára ez még a 20. század első évtizedeiben sem tűnt természetesnek. Hosszú évtizedekbe telt, míg a nők középfokú oktatásának gondolata polgárjogot nyert, és még így is hamarabb mehettek egyetemre, mint hogy állami gimnáziumok nyíltak volna számukra, ahol a fiúkkal megegyező tananyagot tanulhattak. A kiegyezés, azaz 1867 és az első világháború vége között újra és újra vitákat váltott ki a nők továbbtanulása és házon kívüli munkavállalása. Ezek alakulását és a háttérükben munkáló demográfiai folyamatokat áttekintve azt láthatjuk, hogy a női munkavállalás minden bizonnyal legalább annyira volt kényszer, mint a nők önmegvalósításának terepe.

Az évszázad utolsó évtizedeire ugyanis nemcsak számottevő nőtöbblet alakult ki, de több tényező következtében mind nagyobb lett a férjezetlen, és így dolgozni kénytelen nők aránya. Miközben az 1867-es kiegyezés és az első világháború között az ország lakossága 13,6 millióról 18,3 millióra nőtt, mintegy 1,2 milliónyian emigráltak a tengerentúlra, főként férfiak. Magyarország egyes vidékein felborult a nemek közötti egyensúly. A fiúgyerekek magasabb halálozási aránya, a városokban a női házicselések nagy száma csak tovább növelte ezt az aránytalanságot. A századvégtől kezdve fokozatosan csökkent a házasságkötések aránya, egyre romlottak a nők kilátásai a férjhezmenésre. Ugyanakkor a halálozások és az

1895 óta törvényesített válás miatt a felbomlott házasságok száma is egyre nőtt. 1900-ra a 14 éven felüli nők jó egyharmada nem élt házasságban, ez pedig azt jelentette, hogy az esetek többségében maguknak kellett gondoskodniuk a megélhetésükről.²⁶¹

Az 1880 után nagyobb számban nem házicselédként munkába álló nőket leginkább a vegyi, élelmiszeriparban üzemek és a nyomdák foglalkoztatták, vagy a szolgáltatások terén találtak munkát. A technikai fejlődés és a városiasodás, illetve az alsó és középfokú leánynevelés kiépülése hatására növekedni kezdett a gépirónők, postás- és telefonoskisasszonyok, titkárnők, áruházi eladók aránya. A női keresők száma 1890 és 1900 között 14 százalékkal, azaz 264 190 fővel emelkedett, így 1900-ban már meghaladta az összes keresők egynegyedét. Míg Magyarországon 25,4, ugyanekkor Ausztriában 47,4,²⁶² Norvégiában 29,4, Belgiumban 29,2, Svájcban 28,8, Svédországban 28,3, az Egyesült Államokban alig 14,3, Spanyolországban pedig 14,2 százalék volt a női dolgozók aránya. A Magyarországon dolgozó nők túlnyomó többsége hajadon volt vagy özvegy, mindössze 36,6 százalékuk volt férjhez. A nők túlnyomó hányadát azonban még a századfordulón is eltartották: 1900-ban 6,3 milliós, 1910-ben 7,37 milliós volt a táboruk. A munkavállalók gyakran el is várták a nőktől, hogy amint férjhez mennek, hagyják el az állásukat: egyrészt hogy teljesítsék női és anyai hivatásukat, másrészt hogy ne vegyék el a munkahelyet a férfiak elől. A diplomás nőknek még a húszas évek végén is küzdenie kellett az úgynevezett „női cölibátus” munkaadói programja és gyakorlata ellen.²⁶³

A szellemi – azaz nem fizikai – foglalkozású nők összlétszáma a magyar korona országainak egész területén (Horvátországot és Szlavóniát is ideértve) 1890-ben 26 792 volt, a férfiaké 155 850. Ez a női lakosság 0,3%-ának felelt meg, de az adat annyiban félrevezető, hogy idesorolták a mintegy 10 ezer szülésznőt és parasztbábát, valamint a jórészt külföldről érkezett nevelőnőket. Tíz évvel később a kereső nők 1,5 százaléka, azaz 33 873 fő dolgozott szellemi pályán, 1910-ben pedig 3 százalék, vagyis 54 726 fő. Számarányuk tehát a 4, 6 vagy 8 középiskolai osztályt végzettekével együtt látványosan növekedett. Ambrus Attiláné dr. Kéri Katalin a fenti statisztikai adatokat is tartalmazó doktori disszertációja szerint a nők megítélését illetően a sajtóban a magyar liberalizmus dualizmuskori kormányzati képviselője

²⁶¹ Kéri Katalin: *Hölgyek napernyővel. Nők a dualizmus kori Magyarországon 1867–1914*. Pécs, Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, 2008.

²⁶² Uo.

²⁶³ Papp Barbara: *Diplomás nők a Horthy-korszakban: A Magyar Női Szemle (1935–1940)*. Szakdolgozat, Budapest, ELTE, 2004.

idején is mindvégig a konzervatívnak nevezhető írások voltak túlsúlyban. És bár kisebb mértékben, de egészen a 20. század elejéig ugyanez volt jellemző a nagyszámú kiadott könyvre is.

Ez a konzervatív közhangulat magyarázza, hogy amikor Zürichben szerzett orvosi diplomáját 1882-ben honosítani akarta, az első magyar orvosnőnek, gróf Hugonnai Vilmának személy szerint a vallási és közoktatásügyi miniszterrel gyűlt meg a baja. Trefort Ágoston állásfoglalást kért az orvoskartól a precedens értékű eljárás kérdésében, amelynek kedvező elbírálása szabaddá tette volna a nők előtt az orvosi pályát. És bár a hétagú bizottság öt tagja a honosítás mellett szavazott, Trefort a fennálló törvényekre való hivatkozással megtagadta a kérelem teljesítését. Mint Hugonnai maga írja, hiába próbált a miniszterhez fordulni: „Mind a két audientzián, melyekben a kegyelmes Urnál részesültem hangsúlyoztatta, hogy: »a nők felforgatnák az államot, ha a tudományos téren egyenjogósíthatnának a férfiakkal« például Oroszországot hozván fel...” – és azt ajánlotta a grófnőnek, végezze el a bábatanfolyamot.²⁶⁴

A nők egyetemjárását Magyarországon végül nem törvény, hanem egy 1985-ös miniszteri rendelet tette lehetővé – a liberális miniszter, Wlassics Gyula a kedvezőtlen kimeneteltől tartva nem bocsátotta képviselőházi vitára a kérdést. És érzékelve az ellenállást, eredeti szándékával ellentétben nem minden világi karon és a műegyetemen, hanem csak a bölcsészeti, az orvosi és a gyógyszerészeti karon tette lehetővé a nők külön eljáráshoz, esetről esetre adható engedélyhez kötött felvételét. Az engedélyezett szakok közül mindenekelőtt a közigazgatásban és a közszerpek betöltésében Magyarországon hagyományosan a legnagyobb jelentőségű jogi tanulmányok folytatásának lehetősége hiányzott.²⁶⁵

A nők egyetemlátogatásának engedélyezése a lánygimnáziumok létrehozásának kérdését is elodázhatalanná tette. Miközben ugyanis a kultuskormányzat a nők előtt megnyitotta a három – a „női hivatáshoz” legközelebb állónak vélt – egyetemi kar kapuit, az azokra felkészítő leánygimnáziumok létrehozásáról nem gondoskodott. Bár a lányok 1883 óta magántanulóként folytathattak gimnáziumi tanulmányokat, és a fiúk gimnáziumaiban – a fiúktól elkülönítve – az érettségi vizsgát is letehették, ezzel a lehetőséggel alig néhány tucatnyi lány élt évente. A nők egyetemjárásának engedélyezését követően 1896-ban megnyílt első leánygimnáziumot sem a kormányzat hozta létre, hanem a Veres Pálné vezetése alatt álló

²⁶⁴ Jobst Ágnes: Emancipáció és orvoslás. *Lege artis medicinae*, 2000. 2. szám, 171–174.

²⁶⁵ N. Szegvári, i. m. 68.

Országos Nőképző Egylet. Az iskolatípus – éppen egyetemre felkészítő jellege miatt – rendkívül éles támadások keresztjében állt.

Az első világháborút megelőző évtizedekben a nők gimnáziumi és egyetemi tanulmányainak kérdése a képviselőházban is rendszeresen felmerült. A leánygimnázium ellenzői ragaszkodtak a tradicionális „női hivatás” továbbéltetéséhez, amellyel a magasabb ismeretek megszerzése ugyanúgy nem fért össze, mint a nemritkán kényszerű munkavállalás. A leánygimnázium helyzetével foglalkozó 1901-es országgyűlési hozzászólásában Madarász Imre református lelkész – a karcagi választókerület Jókai Mórt megelőzve mandátumot szerzett függetlenségi párti képviselője – rendkívül érzékletesen fogalmazta meg, miért félti a haza leányait az intézményesített művelődéstől:

Én a nőt, a család szentélyében valami magasabb, mondhatnám, gondviselésszerű őrszemnek a gyermekek s a férj boldogítójának, az egyházban – a családot, mint az egyház tagjait tekintve – a vallás-erkölcsi élet melengetőjének, ápolgatójának s felszentelt papjának, és a hazában – a család tagjait, mint a haza fiait nézve – a hazaszeretet hasonlíthatatlan hirdetőjének, tanítójának, lánglelkű apostolának tartottam és tartom. Kérem tehát, hogy ezen nagy, dicső és magasztos női hivatásának akkor felel-e meg inkább a nő, hogyha diplomájával kezében egyik, vagy másik pályán keresi kenyerét, vagy akkor, ha mint nő, mint édes anya minden idejét, minden gondját, minden szeretetét és egész életét az ő családjának, kedves övéinek szenteli? (..) [m]ondom, csakis azt akarom mondani, hogyha már ezen a téren, úgyszólván szembekötve odáig haladtunk, hogy, a mint egy lap megjegyzi, ma már Magyarországon még az anyáknak is diplomát kívánunk; s hogyha szegénységünk folytán oda jutottunk, hogy a megélhetésért, a kenyérkeresetért már egész kedélyvilágunkat, a családi élet minden idilljét, minden poézisát, csendjét, boldogságát fel kell áldoznunk: akkor annyit már csak mégis tudnunk kellene, hogy vajjon mi lesz ezekkel a leánygimnáziumokkal, vagy mondjuk ezekkel a gimnázium jellegű felsőbb leányiskolákkal, amelyek a nőket már kicsiny koruktól kiragadják igazi hivatásuk helyéről, a családból?²⁶⁶

A budapesti bölcsészettudományi kar 1903. szeptemberi kari ülésén még a liberálisként ismert oktatók is úgy vélték, hogy a nők diplomaszerzési törekvéseit a „divat hatalma” diktálja, és javasolták az Egyetemi Tanácsnak, hogy szorgalmazza a nők egyetemi felvételének megszigorítását. És bár az illetékes miniszter az előterjesztésre 1904-ben adott válaszában „ez

²⁶⁶ Idézi Kereszty Orsolya: *Nőnevelés és nemzetépítés Magyarországon 1867–1918*. Budapest, Novum–Eco, 2010. 204.

idő szerint” nem tartotta szükségesnek a nők felvételére vonatkozó rendelkezések módosítását, a 20. század második feléig egyedülálló módon a jeles érettségitől tette függővé a nők egyetemre bocsátását. Ezzel szemben a férfiak tanulmányi eredménye még a legszigorúbb korlátozások idején sem jelentett elsődleges szempontot.²⁶⁷

A nők egyetemi tanulmányainak ügye 1906–1907-ben az értelmiségi túltermelés kérdésével összefüggésben már a képviselőházban is napirendre került. Az egyik kormánypárti képviselő „ragályként terjedő áramlat”-nak nevezte a feminizmust, és óvott mindazon „perverzus áramlattól”, amely az egyenlősítés címén elidegeníti a nőt „igazi boldogságától”. Ebben a képviselőházi vitában hangzott el az ugyancsak kormánypárti jogászprofesszor Kmety Károlynak az a hírhedt beszéde is, amelyben „női szörnyetegek”-nek titulálta a tanulni vágyó nőket.²⁶⁸ A jogtudós a női hallgatók 6-ról 200-ra emelkedett számát tartotta aggasztónak – utóbb a sajtóban sokat vitatott kijelentését úgy próbálta magyarázni, hogy azt nem az egyetemi hallgatókra, hanem a feministákra értette. A budapesti egyetem jogi karán a nők nemcsak, hogy 1945-ig nem szerezhettek diplomát, de 1910 áprilisában még a jogi előadások látogatásától is eltiltották őket.

Az első világháború azután nemcsak a női munkavállalók számában hozott ugrásszerű emelkedést – az iparban dolgozó nők aránya egy becslés szerint a háború előtti mintegy egyötödről egyharmadra ment fel²⁶⁹ –, de 1916 és 1918 között Budapesten három új leánygimnázium létesült, ahol már a tanárok többsége is nő volt.²⁷⁰ És miközben a háborús években a fővárosi egyetemisták létszáma csökkent, a nőhallgatóké folyamatosan nőtt, így az arányuk is egyre nagyobb lett: az utolsó háborús évben a budapesti tudományegyetemet 1377 nő látogatta, az összes hallgató 40,7 százaléka – arányuk ekkor a bölcsészeti karon már 52,3 százalékot tett ki.²⁷¹

A nők létszámának és arányának növekedése az egyetemeken nem csekély ellenállást váltott ki. Így 1917-ben, a még meglévő bölcsészkarri korlátozások eltörlésének kérését tárgyaló professzori bizottság vitáján már elhangzott a megállapítás: „Az egyetem elsősorban férfi tanintézet (...) másképp a *numerus clausus* intézményét kellene behozni.”²⁷²

²⁶⁷ N. Szegvári, i. m. 163.

²⁶⁸ I. m. 71.

²⁶⁹ Kéri, i. m.

²⁷⁰ Bihari Péter: *Lövészárkok a hátországban. Középosztály, zsidókérdés, antiszemitizmus az első világháború Magyarországon*. Budapest, Napvilág, 2008. 131.

²⁷¹ I. m. 133.

²⁷² I. m. 134.

A nők előtt csak a háború vége után, a polgári demokratikus Károlyi-kormány vallás- és közoktatásügyi miniszterének, Lovászy Mártonnak 1918. december 7-én megjelent, minden felvételi korlátozást eltörlő rendelete alapján nyílt meg az összes egyetem kapuja. Jelentkezhetek a műegyetemre és a jogi karra, és a férfiakkal megegyező feltételek mellett kérhették felvételüket a felsőfokú tanintézetekbe. A rendeletet azonban az egyetemek nem mindenütt tartották be – így például a Műegyetem sem –, és alig év múltán, 1919 decemberében a minisztérium úgy ítélte meg, hogy mivel azt „a törvényes jogrend [azaz a Magyar Királyság] helyreállításával” – nem erősítették meg, hatályát veszítette. A nők felvételének megszorítását 1919 augusztusában indítványozó budapesti orvoskari bizottság egyfelől hangsúlyozta, hogy „a nők elfoglalták ... a hadbavonultak helyeit, tanársegédek, gyakornokok lettek, s ezzel férfikollégáik elé kerültek”, másfelől megállapította: „A nőknek az orvosi pályára bocsátása különben is általános csalódást keltett. Egy részük testileg, némelyik morálisan is tönkrement. Húsz év alatt egy sem vált közülük igazán kiváló orvossá.”²⁷³

A budapesti professzorok állásfoglalása nem rítt ki az első világháborút követő nemzetközi gyakorlatból: a háború utáni általános munkanélküliség mindenütt különösen a hadbavonult férfiak helyére álló nőket sújtotta. Minél több nő dolgozott már a háború előtt is, annál nagyobb volt köztük az elbocsátottak és a rövidített munkaidőben dolgozók száma. Az érvelés sajátossága ideologikus, sztereotipizáló, bűnbakkereső jellege. A térmetaforák – elfoglalták a hadbavonultak helyeit, férfikollégáik elé kerültek – jól mutatják, hogy az orvoskari bizottság és az ugyanezt a retorikát visszhangzó sajtó zéró összegű játszmának látta az értelmiségi pályák betöltésének lehetőségét. Úgy vélték, ha bármely – női vagy zsidó – kisebbség képviselője e pályákon növekszik, az csak a keresztény férfiak kárára történhet. E vélekedést pedig a nők esetében leginkább ugyanúgy, mint a zsidók kapcsán szakmai, erkölcsi és nemzeti alkalmatlanságuk hangsúlyozásával gondolták a nyilatkozók meggyőzően alátámaszthatni.

Zsidó értelmiség és üvegplafon

Míg a nők egyetemi felvételét csak 1895-től engedélyezték, a magyarországi zsidó férfiak 1867-től, a kiegyezés évében elfogadott emancipációs törvény értelmében szereshettek minden világi karon diplomát. Ellentétben azonban az 1793-as francia jakobinus vagy az

²⁷³ N. Szegvári, i. m. 105–106.

amerikai alkotmánnyal, a törvény nem mondta ki a hivatalviselés függetlenségét a vallástól. Így állhatott elő az a helyzet, hogy a zsidók nagyarányú magyarországi felsőoktatási részvétele dacára az 1910-es népszámlálás adatai szerint az egyes köztisztviselői állásokban látványosan kevés volt a zsidó: a bírácoknak mindössze 0,04 százaléka, az ügyészeknek 1,2 százaléka, a vármegyei tisztviselőknek 2,5 százaléka, a főiskolai tanároknak 4 százaléka és az állami tisztviselőknek 5,5 százaléka.²⁷⁴ A tisztviselők és egyéb közszolgálati alkalmazottak 73 012 fős összlétszámához képest így – a rendkívül népes elemi iskolai tanítóságot is beleértve – 3841 főt, azaz 5,26 százalékot tett ki az arányuk. Jóllehet ez csaknem megegyezik a 909 500 főt kitevő zsidóságnak az összlakosságban való 5 százalékos részvételével, messze elmarad a zsidó egyetemisták hasonlíthatatlanul magasabb számától. A zsidó hallgatók aránya ugyanis már az 1873–74-es tanévben is 12 százalék volt, majd folyamatos emelkedés után 1903–4-ben 30,3 százalékon tetőzött – igaz, ezután némiképpen csökkent.²⁷⁵

Az emancipáció társadalmi mérlegét a tiszzaeszlári per kapcsán, 1883-ban megvonva ifj. Neumann Ármin így írt az asszimiláns magyar zsidóság hetilapjában, az *Egyenlőség*ben: „a zsidók minden oly téren mellőzöttek, melyen eredménnyel csak az állami és közhatalosi adminisztráció gyámolításával lehet haladni”. Hiába teszik ki a zsidók az ország lakosságának 4,5 százalékát, a felsőházban nincsenek képviselve, és a képviselőházban is csupán 5 zsidó képviselő található, pedig az összlakosságban elfoglalt arányuknak megfelelően 18 képviselőjüknek kellene lennie. „A minisztériumokban számokban ki sem fejezhető csekély létszámban dolgoznak zsidók, hasonló állapotok jellemzik a közigazgatást, hiszen az országban nincs zsidó főispán, főjegyző, főügyész, alispán, szolgabíró és polgármester.” Az írás ennél is rosszabb arányokat mutatott ki a fővárosban, ahol a lakosság 19,6 százaléka volt izraelita, ennek ellenére a városi tanácsnak nem volt zsidó tagja. De nem talált zsidó tudóst a szerző a Budapesti és a Kolozsvári Egyetem „rendes tanárai” között sem.²⁷⁶

A kortársaknak az első világháborút követően megjelent, vagy még azon túl is sokáig kéziratban maradt visszaemlékezései – amelyekben a szerzők nem igyekeznek magukat is meggyőzni beilleszkedésük sikerességéről –, többek közt arra is fényt vetnek, hogyan lett ennyire alacsony a köz szolgálatában álló zsidók aránya.

²⁷⁴ N. Szegvári, i. m. 52.

²⁷⁵ Hajdu Tibor: A diplomások létszámnövekedésének szerepe az antiszemitizmus alakulásában. In: *A holokauszt Magyarországon európai perspektívában.* (Szerk. Molnár Judit.) Budapest, Balassi, 2005. 58.

²⁷⁶ Idézi Prepuk Anikó: A neológ sajtó a zsidóság társadalmi befogadásáért. *Budapesti Negyed*, 2008, nyár, 195–196.

Mint a visszaemlékezésekből kiderül, az érintettek már az 1870-es években is meg voltak győződve arról, hogy zsidó azért nem kerülhet állami iskolához igazgatónak – de még tanárnak sem nagyon, illetve azért nem nevezetik ki egyetemi tanárnak –, mert a liberális kultuszminiszter Trefort ezt nem akarja. A világhírű tudós, Goldziher Ignác naplójában egyenesen mint a „magyar zsidóság Antiochus Epiphanesét”,²⁷⁷ a „gonoszság papját” emlegeti a minisztert, „ki zsidó fiatalok tucatjait vonszolta a keresztelődmedencéhez”, az ő egyetemi tanári kinevezését pedig tudatosan megghiúsította.²⁷⁸ De ezt alátámasztandó meséli el saját iskolaigazgatóvá való ki nem nevezését kézíratos visszaemlékezéseiben Zsengeri Samu, Pestalozzi első magyar fordítója is. Az 1840-ben született – tehát már sem nagyon fiatal, sem naivnak nem tekinthető Zsengeri – 1885-ben, a felnőtt fejjel letett bölcsészdoktori vizsgával a háta mögött, az országos kiállításon találkozott Berecz Antallal, a besztecebányai felsőbb leányiskola főigazgatójával, aki megkérdezte tőle, elvállalná-e az iskola igazgatói állását. Mivel Zsengeri csak mosolygott, Berecz megkérdezte, miért mosolyog. „Hisz jól tudja, hogy én zsidó vagyok, miért üz belőlem gúnyt, minek kérdez ilyesmit tőlem?” – felelte Zsengeri. Ám Berecz azt válaszolta, nem azt kérdezte, zsidó-e, hanem hogy elvállalja-e az állást. Amikor Zsengeri megbeszélte a feleségével a kérdést,²⁷⁹ egy egész napon keresztül küldözgették egyik közhivatalból a másikba, míg végül egy miniszteri osztálytanácsos elárulta neki, hogy arra vár, nyújtsa át a keresztlevéllel felszerelt pályázatát. Zsengeri visszautasította a kitérés gondolatát, ám amikor a történetről beszámolt a neki igazgatói állást ajánló főigazgatónak, az csak annyit mondott: „Önnek tudnia kellett, hogy Trefort minister mint zsidót ki nem nevezi.”²⁸⁰ A jelenség legfrappánsabb megfogalmazása azonban Munkácsi Bernát akadémikustól származik, aki 1925-ben, az *Izraelita Tanügyi Értesítő*ben így emlékezett vissza pályája kezdetére:

Mert hiába volt a kitűnő tanári képesítés, a doktori oklevél, hiába a tudományos sikerek: ott, ahol a tanári állást osztogatták, keresztlevelet követeltek. A »rendezetlen vallási viszonyok« jellemző kifejezése Trefort minisztersége óta jött divatba. A zsidó tanárjelöltnek, hogy állami alkalmazáshoz jusson, előbb »rendeznie« kellett a religióját; ezt a »rendezést« azonban, melyet keresztény jóakaróim mint természetes, egyszerű kívánalmat előbb ártatlan képpel, majd bosszúsággal vegyest fényes

²⁷⁷ Antiochus Epiphanes szeleukida uralkodó volt, aki i. e. 168-ban Zeusz szobrát felállította a jeruzsálemi templomban.

²⁷⁸ Goldziher Ignác: *Napló*. (Vál., sajtó alá rend., előszó, jegyz.: Schreiber Sándor, ford. Schreiber Sándorné, Bernáth Mária.) Budapest, Magvető, 1984, 136.

²⁷⁹ A korszak mintegy tucatnyi visszaemlékezője közül egyedül Zsengeri tesz említést arról, hogy ilyen fontos ügyekben a felesége véleményét is kikérte.

²⁸⁰ Fenyves, i. m. 193–194.

ígéretekkel ajánlgattak, szívet-lelket hasogató szörnyű becstelenségnek tartottam, melynek elkövetését még az egész életen át tartó nyomorgásnak lehetősége sem igazolta. Több kísérletem a társadalmi elhelyezkedésre eredménytelen volt, s még 1890. május havában is, midőn a M. Tudományos Akadémia taggá választott, Vikár Béla barátom a Borsszem Jankóban ez alkalommal közölt humoros versében azzal jellemezte helyzetemet, hogy »ülése« van, de »állása« nincs.²⁸¹

Munkácsi visszaemlékezéseit támasztják alá az 1929-ben megjelent Magyar Zsidó Lexikon azon adatai is, amelyek szerint a Magyar Tudományos Akadémia 1840 és 1917 között tagjai közé választott összesen 49 zsidó vallású vagy származású tudós közül 22 – azaz 45 százalék – volt a „kitért”. Úgy tűnik, hogy ebben a foglalkozási kategóriában félreismerhetetlen nyomás érvényesült a vallási asszimiláció irányában.

Az „üvegplafon”, azaz a jogegyenlőség ellenére, informálisan alkalmazott diszkrimináció tehát a jelek szerint Eötvös halálát követően már a liberális éra Magyarországon is létezett. Ezt még a liberális minisztereket elítélő antiliberális sajtó is így látta, amely szerint „míg Trefort volt a közoktatásügyi miniszter, az alatt a zsidók nem tudtak olyan szabadon mozogni... Csáky Albin miniszterségével azonban felderült a zsidók ege... Wlassics miniszter bizonyos tekintetben még Csáky is túltett.”²⁸²

Mint láthattuk, a visszaemlékezések példái Trefort miniszterségének idejéből származnak. Ám a pedagógusok között a zsidók aránya még 1910-ben, Trefort halála után több mint 20 évvel sem volt több az elemi iskolai tanítók körében, mint nem egészen 5 százalék, a felsőbb leányiskolai tanárok között nem egészen 6 százalék, a polgári iskolai tanároknál 12,4 százalék, a középiskolai tanárok esetében 6,4 százalék, a főiskolai tanároknál pedig 4 százalék.²⁸³ És bár a „vallási viszonyok rendezetlensége” kifejezés a zsidó vallás egyenjogúsításának meg nem történte utalt, a zsidó diplomások helyzete 1895, a recepciós törvény, azaz vallásuk egyenjogúsítása után sem lett jobb. Addigra ugyanis a tradicionális vallási antijudaizmus mellett mind virulensebbé vált a faji jellegű, modern antiszemitizmus.

Korábbi kutatások alapján tudjuk, hogy hozzávetőlegesen 1905 körül is már relatív értelmiségi túltermelésről lehetett beszélni.²⁸⁴ A nők egyetemi tanulmányairól folytatott, már

²⁸¹ I. m. 195.

²⁸² Petrássevich, Géza, *Magyarország és a zsidóság*. Budapest: Szent Gellért. 1899. 161. (Trefort 1872-től 1888-ig, Csáky Albin 1888-tól 1894-ig, Wlassics Gyula 1895-től 1903-ig volt miniszter.)

²⁸³ N. Szegvári, i. m. 52.

²⁸⁴ I. m. 62.

említett képviselőházi vitának ugyancsak ez állt a háttérben. Különböző ismert közszereplők életrajza azt mutatja, hogy akkoriban már az olyan jó családi kapcsolatokkal rendelkező, vagyonos és nemesített családok zsidó felekezetű fiai sem juthattak közhivatalhoz, mint például Lukács György. Ifjúkori barátja, a Thália Társaságot vele együtt megalapító Bánóczi László rendező írta neki 1907 nyarán a következőket:

A fogalmazói állás nagyon csábító, különösen ha a szabadságot is megkapnád. (...) De tanácsnok abszolúte nem lehetsz, mert keresztény, főképpen katolikus dolgokra volna befolyásod. A városnál egy zsidó sincs, tudtommal egy kitért sem, Körössy²⁸⁵ (sic!) már úgyszólván világhírű volt, mikor igazgató lett, és az egyetlen volt.²⁸⁶

Lukács, aki a nagyhírű fasori Evangélikus Gimnázium tanulója volt, nem sokkal Bánóczi levélének kézhez vétele után, 1907 szeptemberében evangélikus hitre tért, ahhoz azonban, hogy egyetemi pályát futhasson be, addigra már ez sem volt elegendő. Ahogyan az 1910-es évekre a Lukácsnál öt évvel idősebb, ugyancsak keresztény hitre tért Hatvany Lajos, a Nyugat egyik alapítója és mecénása esetében sem volt már elég a bárói cím a politikai pályafutáshoz, annak ellenére, hogy apját, Hatvany-Deutsch Sándort 1903-ban még főrendiházi tagsággal tüntette ki az uralkodó.

Bár az 1890-es évek közepén fellépő új konzervatív irány legjelentősebb képviselőjének, a már említett Katolikus Néppártnak programja elsősorban a katolikus egyháznak kívánt nagyobb politikai és gazdasági hatalmat biztosítani, publicisztikájában hamar megjelent a követelés, hogy korlátozzák a zsidók „hajmeresztő invázió”-ját. Egyik ismert hírlapírója, Petrássevich Géza a budapesti zsidó egyetemisták számát és arányát a századfordulón táblázatban közölve és az 1867–68-as adatokat (összesen 1885 egyetemi hallgató közül 335) az 1894–95-ös számokkal (4006-ból 1255) összevetve így fogalmaz: „*Elrettentően mutatja ez a táblázat azt az aránytalan inváziót, melylyel a zsidók tódulnak erre a szerencsétlen egyetemre.*”²⁸⁷

Egy 1907-ben, Debrecenben megjelent munka ugyancsak a magyarországi zsidók statisztikájából kívánja levezetni visszaszorításuk szükségességét. A közszolgálatban betöltött

²⁸⁵ Helyesen Körösy József akadémikus, a Fővárosi Statisztikai Hivatal első igazgatója.

²⁸⁶ Bendl Júlia: *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig*. Budapest, Scentia Humana, 1994. 75–76.

²⁸⁷ Petrássevich, i. m. 161. (Kiemelések tőlem – F. K.)

állásaik alacsony számát ifj. Veszprémi Kálmán²⁸⁸ nem a diszkriminációval, hanem a zsidók pénzhétségével magyarázza:

A bíró, ügyész, közjegyző, bírósági tisztviselő, hiába, csak beamter valamennyi. A közjegyzőt kivéve mind csak a fixfizetéséből nyomorog, a közjegyzőségre meg sok a protekciós főka – akarom mondani eszkimó. Nincs mit csodálni, hogy ezeken a pályákon csodálatosan kevés a zsidó. De van az igazságszolgáltatásnak egy másik ága, az, ahol szemesnek áll a világ, ahol a jövedelmet csak az korlátozza, hogy egy-egy emberről csak egy bőrt lehet lefejtetni, mert nincs több (legalább egyszerre, mert apródonként a bőr is vissza nő és újra lenyúzható, persze okkal móddal és ügyesen!). Ez a foglalkozási ág az ügyvédi kar, amelynek hihetetlen szaporodásával egy kissé részletesebben kell foglalkoznunk.²⁸⁹

Ő is a budapesti tudományegyetem számait ismerteti, és Petrássevichhez hasonló következtetésre jutva ugyanazt a riasztó jövőképet állítja olvasói elé:

Hencz Károly országgyűlési képviselő az idejének költségvetési vita folyamán, az egyetemeken kontingentálni kívánta a zsidók számát, épen erre a horribilis számarányra hivatkozva. Ez indítvány szerint tehát az egyetemekre csak bizonyos – előre megállapított számú – zsidó volna felvehető. Ha ezt a kis táblázatot nézem: valóban el kell mosolyodni a Hencz Károly numerus claususán. Legyen Hencz Károly nyugodt. Eljön annak magától is az ideje. Akkor, mikor – 100%-nál már nem lehet tovább menni. 50 esztendő is elég lesz hozzá, bizonyosan!²⁹⁰

A „boldog békeidők” egzisztenciális félelmeit a háborús években felváltotta a külsejükben is „civilizálatlannak” tűnő galíciai zsidó menekültek megjelenésére és a zsidó hadimilliomosok tisztességtelen üzleteire hivatkozó zsidógyűlölet. 1916-tól a képviselőházban is nyíltan napirenden volt a zsidókérdés. Állandósult a vád, hogy a zsidók „lógósok”, többen vannak a hátszágban, mint ahányan a fronton harcolnak, s ezt látszott alátámasztani a zsidó hallgatónak az 1917–18-as tanévig valóban növekvő aránya.²⁹¹ Csakhogy az egyetemi hallgatóság körében ugyanezekben az években emelkedett meg látványosan a nők száma is,

²⁸⁸ A műve kiadásának évében – 33 éves korában – meghalt szerző Bihar megye tiszteletbeli levéltárnoka volt, aki pár évvel korábban a fővárosban működött mint hírlapíró.

²⁸⁹ Veszprémi Kálmán: *Magyarország és a zsidók*. I. kötet. Debreczen, 1907. 81.

²⁹⁰ Veszprémi, i. m. 74.

²⁹¹ Kovács Alajos: *A zsidóság térfoglalása Magyarországon*. Budapest, 1922. 13.

így a zsidók fenyegetőként értékelt aránya valójában nem csekély mértékben a zsidó nők – női mivoltukban ugyancsak fenyegetőként megélt – arányát jelentette.

Mint azonban már láthattuk, a valós számok önmagukban nem sokat számítottak e félelmek kialakulása szempontjából. Kereszty Orsolya *Nőnevelés és nemzetépítés Magyarországon 1867–1918* című könyve címlapján a konzervatív keresztény *Új Idők* folyóirat egy 1896. december 20-i, a szerző által nem kommentált karikatúrája található. Ennek címe A leánygimnázium felavatása, a képen pedig egy, a zsidóság negatív testi megjelenítésének elemeiben bővelkedő férfiú látható – nagyon görbe, nagyon hosszú orr, égnék álló fekete haj, hosszú libanyak, hatalmas fülek – fekete frakkban és fehér csokornyakkendőben, aki karonfogva és szemlátomást igen büszkén vezet egy bájos és szendén lesütött szemű leányzót egy ajtó irányába, amelynek felirata „Leány gymnasium”. Még meg sem kezdődött tehát a leánygimnáziumi oktatás, amikor a konzervatív folyóirat már azon élcelődött, hogy oda úgylis a gazdag zsidók viszik majd a lányukat. A folyamatot megelőlegező közvélekedés annyiban nem tévedett, hogy az első, diplomájukat Magyarországon szerzett nők az orvosi, a gyógyszerészi és az ügyvédi pályán – dr. Sternberg Sarolta, Légrády Eszter és dr. Vági Józsefné dr. Ungár Margit – egyaránt zsidó felekezetűek voltak.

A numerus clausus törvény bevezetése

Miközben a budapesti tudományegyetem tanácsa a nőhallgatók felvehetőségének kérdését tárgyalta, az egyetemi padokba immár valóban nem fértek be a katonai szolgálatból visszatért egyetemisták és az elcsatolt területekről érkező menekült értelmiségiek és hivatalnokok gyerekei. A budapesti egyetemeken a hallgatók száma az 1918/19-es tanévben megközelítette a 17 ezret, ebből 1672 volt a nő.²⁹² A *numerus clausus* bevezetése elodázhatatlannak tűnt, ám kezdeményezői azt eredetileg a szellemi alkalmasság, nem pedig a faji, nemzetiségi vagy nemi hovatartozás alapján kívánták alkalmazni. Amikor kormányprogramjában Teleki Pál miniszterelnök 1920 júliusában a *numerus clausus* törvény megalkotását bejelentette, indoklásában csupán a túlszűfoeltságra és a szellemi proletariátus termelése elleni védekezésre hivatkozott. Ám a nemzetgyűlés ülészakán néhány nap múlva Budaváry László képviselő a tulajdonjog, a hivatalviselés és a hivatásválasztás, valamint a politikai jogok gyakorlásának

²⁹² Király Sándor: *Az egyetemi hallgatóság arculata Magyarországon a két világháború között*. Bölcsészdoktori értekezés, Debreceni Egyetem, 2009. 13; 46.

korlátozását javasolva indítványt tett a „magyarországi zsidókérdés intézményes sürgős megoldása tárgyában”.²⁹³ Ettől kezdve a zsidókérdés a nemzetgyűlési vita napirendjén szerepelt, és az „ébredő magyarok” új és radikális jobboldali politikai mozgalma folyamatosan az érdeklődés középpontjában tartotta. A *numerus clausus* törvény előterjesztésében már a zsidóság értelmiségi pályákon való térhódítása és egyetemi számaránya is az érvelés részét képezte, és az előterjesztő miniszter „természetes”-nek nevezte a zártszám zsidókat korlátozó alkalmazását.²⁹⁴

Az elfogadott törvény egyébként szövegszerűen nem említi a zsidókat. A felvételük szempontjából meghatározó harmadik paragrafus azt mondja ki, hogy

Az engedély megadásánál a nemzethűség és az erkölcsi megbízhatóság követelményei mellett egyfelől a felvételt kérők szellemi képességeire, másfelől arra is figyelemmel kell lenni, hogy az ország területén lakó egyes népfajokhoz és nemzetiségekhez tartozó ifjak arányszáma a hallgatók közt lehetőleg elérje az illető népfaj vagy nemzetiség országos arányszámát, de legalább kitegye annak kilenctizedrészét.²⁹⁵

Azaz első helyen említi a nemzethűséget és az erkölcsi megbízhatóságot, továbbá a népfajok és nemzetiségek arányszámáról beszél, miközben Magyarországon a zsidók az 1867-es emancipációs törvény óta felekezeti szinten voltak nyilvántartva. Mégsem lehetett senkinek sem kétsége arról, miről van szó. A törvényjavaslat vitájában több felszólaló is hivatkozott Prohászkanak egy abban az évben Hágában angolul megjelent művére. Ebben a püspök azt írja, hogy az ország nem volt felkészülve a zsidók befogadására, és mint már előtte annyian, riasztónak nevezi a megelőző harminc év során ügyvédi és orvosi pályára került zsidók számát. Mindebből azt a következtetést vonja le, hogy a helyzet a nemzeti kultúra védelmének szempontjából tűrhetetlen, s hogy Magyarországnak igenis joga saját nemzeti önazonosságának hangsúlyozása, valamint az, hogy kordában tartsa mindazt, ami tőle idegen.²⁹⁶ Kornis Gyula piarista filozófus pedig, aki még 1925-ben is szükségesnek tartott óvni a nők egyetemjárásának divatjától,²⁹⁷ 1921-ben megjelent könyvében a nemzet intelligenciájának visszamagyarosítását, eljudaizálódásával szembeni hungarizálását nevezte az ország előtt álló legfontosabb három feladat egyikének. Mivel pedig szerinte ezt a

²⁹³ Idézi N. Szegvári, i. m. 116.

²⁹⁴ I. m. 120.

²⁹⁵ 1920. évi XXV. tc. 3. §.

²⁹⁶ Idézi N. Szegvári, i. m. 115–116.

²⁹⁷ Kornis Gyula: *Nők az egyetemen*, Budapest, 1925.

szellemet „a keresztény morál tartalmazza a legteljesebb mértékben és a leghatásosabb módon, a nemzeti politikai nevelés csak úgy lehet biztosítva, ha keresztény vallásos érzület hatja át.”²⁹⁸

A törvény javaslatában és az elfogadott szövegben semmilyen említés sem történt a nőkről. A nemzetgyűlési vitában szóba került ugyan egyetemi tanulmányaik ügye, de a képviselők igen kevés figyelmet szenteltek a kérdésnek. Soraikban – a magyar országgyűlések történetében először – egyetlen nő foglalt helyet: a Keresztény Nemzeti Egyesülés Pártja színeiben a budapesti I. kerületben szerzett mandátumával Schlachta Margit, a már említett hierarchikus integracionista Szociális Missziótársulat egyik vezetője, a *Keresztény nő* című folyóirat szerkesztője. Vajon mire gondolhatott, amikor a vitában az egyetemek jogfosztó gyakorlatát egyedülként leleplező nemzeti szabadelvű Ugron Gáborral szemben Kovács Emil képviselő kifejtette, mi lehet a nők szerepe az 1920-as év Magyarországon?

Majd, ha a mi leányaink és asszonyaink, ha bizonyos tereken körültekintés után is, de a fonóhoz és orsóhoz visszatérnek, ki fog sülni, hogy nemcsak kenyér megszerzésében, de a ruházat megszerzésében is még visszavesszük Magyarországon azt a jó magyar nevet, amely híres volt arról, hogy olyan szöveteket, ruházatokat csinált, amelyek a perzsaszőnyeggel vetekednek tartósságban és csináltak nizzai selymek nélkül olyan díszmagyart, amelyet még nem látott a világ.²⁹⁹

Ugyanez a képviselő tette egyértelművé mindazok számára, akik esetleg nem tudták volna helyesen értelmezni a törvény szövegét: „aki nem nyugszik keresztény valláserkölcsei alapokon, azoknak isteni és erkölcsi törvények szerint nincs egyenjogúsága egy keresztény társadalomban”. Szabóky Jenő képviselő pedig egyszerűen bekiabált: „Főzőkanalat nekik!”³⁰⁰ Végül azonban a nemzetgyűlés nem tartotta lényegesnek a női hallgatók kérdését törvényi úton rendezni, annál is inkább, mert ezt a legnagyobb és legfontosabb – budapesti – egyetem saját hatáskörében már megtette.

²⁹⁸ Kornis Gyula: *Kultúrpolitikánk irányelvei*. Budapest, 1921. 21.

²⁹⁹ Országgyűlési Napló, 1920. szeptember 21. (http://www3.arcanum.hu/onap/pics/a.pdf?v=pdf&a=pdf&p=PDF&id=KN-1920_5/KN-1920_5%20463&no=0 – utolsó letöltés 2012. július 31.)

³⁰⁰ Uo.

A nők helyzete a felsőoktatásban a két világháború között

Míg a részben új alapítású – pontosabban az elcsatolt területekről, Pozsonyból és Kolozsvárról Pécsre, illetve Szegedre költöztetett – vidéki egyetemek, amelyeknek működésük fenntartásához szükségük volt hallgatókra, sokkal megengedőbbnek bizonyultak a nők felvételének kérdésében, az elől 1919 után egy ideig a budapesti tudományegyetem minden kara mereven elzárkózott. Az 1916–17-es tanév 16,1 százalékos (1187 fő) országos női egyetemi és főiskolai csúcsaránya 1920–21-re 6,7 százalékra (674 fő) esett vissza.³⁰¹ Csak a – részben a kormányzathoz kifejezetten közel álló – nőszervezetek kérvényének hatására, 1923-tól következett be némi enyhülés, és érte el az országos arányuk a 9 százalékot. Majd 1927-ben megjelent a nők főiskolai felvételét szabályozó rendelet, amely egyes karokon korlátozás nélkül, másokon korlátozások mellett engedélyezte a nők továbbtanulását. Ettől az évtől kezdve 1943-ig, míg Magyarországot is el nem érte a második világháború, országos arányuk 15 százalék alatt maradt.³⁰²

Bár az 1927-es rendelet megnyitotta a nők előtt a református és evangélikus teológiai képzést, változatlanul zárva hagyta a jogi pályát. Korlátozás nélküli felvételt hirdetett a gyógyszerészeti tanfolyamokon, ugyanakkor a vegyészmérnöki és a gépészmérnöki képzést elzárta. A műegyetem közgazdasági osztályára korlátozás nélkül beiratkozhattak, az építészeti szakon viszont csak akkor, ha „a felvehető hallgatóság mindenkori létszámát a férfiak nem töltik be”, és csupán a felvehetők összlétszámának 5 százaléka erejéig. A közgazdaságtudományi karon a mezőgazdasági és kereskedelmi szakra korlátozás nélkül, a kereskedelmi iskolai tanárképzőbe korlátozott számban nyerhettek felvételt. És ugyan a rendelet értelmében az orvostudományi karokra a nők látszólagos vívmányként a megállapított létszámkereten belül ugyanúgy minden korlátozás nélkül felvehetőek voltak, mint a bölcsészettudományi kar valamennyi szakára, az orvoskari felvételi bizottság 1929–30-as írásbeli jelentéséhez mellékelte magánlevelekből kiderül: „hogya a jeles érettségivel jelentkezők mind felvételnének, bekerülne 43% zsidó és 57% keresztény, körülbelül ugyanez az arány állna elő a jelesek és jók felvétele esetén”.³⁰³ A jelentésben szereplő adatok szerint a felvétel szempontjából figyelembe vehető eredményt 36 női jelentkező tudott felmutatni, a felvételi bizottság elnökének levele értelmében ezek közül azonban csak alig néhányat vettek fel.

³⁰¹ Király, i. m. 47.

³⁰² Uo.

³⁰³ N. Szegvári, i. m. 162–163.

A gazdasági világválság következtében a viszonyok rohamos romlására és az egyetemi jelentkezők magas számára való tekintettel a minisztérium 1934-ben újabb korlátozó rendeletet adott ki, amely az orvosi és a bölcsészettudományi fakultáson legfeljebb 30, a gyógyszerészeti tanfolyamon 50, a közgazdasági és kereskedelmi szakosztályokon 30 százalékban szabta meg a nők felvételi részarányát.³⁰⁴ Ezt követően a nők felvételével kapcsolatban a második világháború végéig újabb szabályozás nem történt.

A nők aránya 1943-ig a bölcsészkarokon volt a legnagyobb, ezt a gyógyszerészeti és az orvostudományi kar követte (a háborús években a harmadik helyet a közgazdaságtudományi kar, illetve osztály vette át). Néhány nőhallgató járt a – református és evangélikus – hittudományi karokra, a jogtudományi karokra, illetve a műegyetem mérnök szakjaira, de a létszámuk meg sem közelítette a férfiakét.³⁰⁵ Csak a művészeti főiskolákon, a Zeneakadémián (40 százalék), a Színművészeti Akadémián (50 százalék felett) és az Iparművészeti Iskolán (30–40 százalék) volt az egész időszakon keresztül magas az arányuk. Így még 1941-ben is összesen csak 12 696 felsőfokú végzettséggel rendelkező nő élt Magyarországon.³⁰⁶

Ugyan az 1895 és 1945 között eltelt fél évszázadban a nők sokat ledolgoztak műveltségi hátrányukból, Karády Viktor vizsgálatai azt mutatják, hogy a nemek iskoláztatásában az 1940-es évek végéig megmaradt az egyenlőtlenség.³⁰⁷ A férfiakhoz képest a nők minden társadalmi rétegben aluliskolázottak voltak, a nőoktatás minősége csak fokozatosan érte el a férfiakét, a nők hátrányban voltak az egyetemi felvételeknél, az egyetemi hallgató nők magasabb társadalmi rétegekből származtak és jobb volt az érettségi eredményük; a nőiskolázás bázisát pedig a viszonylag túliskolázott rétegek – zsidók, evangélikusok, unitáriusok; német anyanyelvűek; fővárosiak és egyéb városiak – jelentették. És noha ebben az időszakban a diplomás nők munkaerőpiaci helyzete ha lassan is, de javult, többségük továbbra is csak a hagyományos női szerepekhez kapcsolódó munkakörökben dolgozhatott.

³⁰⁴ I. m. 182.

³⁰⁵ Király, i. m. 48–57.

³⁰⁶ Valuch Tibor: Család, háztartás, a női tevékenységszerkezet és a szerepfelfogás változásai 1945 után. Rubicon, 2009. 4. szám.

(http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/csalad_haztartas_a_noi_tevékenységszerkezet_es_a_szerepfelfogás_valt_ozasai_1945_utan/ – utolsó letöltés 2012. július 31.)

³⁰⁷ Karády Viktor: A nők felsőbb iskolázásának kérdései. In: *A zsidó nő.* (A Magyar Zsidó Múzeum kiállítási katalógusa, szerk. Toronyi Zsuzsanna.) Budapest, 2002.

Bár a *numerus clausus* törvény sikeresen szorította vissza a zsidó egyetemi hallgatók arányát, távolról sem oldotta meg hirdetett célját, az „arányosan” keresztény nemzeti középosztály megerősítésének problémáját. Annál nagyobb volt viszont a szimbolikus jelentősége abban, hogy mint láttuk, „természetesként” tüntette fel a zsidó állampolgárok jogainak korlátozását, s ennyiben valóban a harmincas évek végétől bevezetett zsidótörvények előzményének tekinthető. Az első világháborút követően érvényesülő egyetemi nőpolitika pedig messze a második világháborút meghaladó érvénnyel jelölte ki a nők helyét és szerepét a magyar társadalomban. Míg azonban a zsidók egyetemi felvételének 1920-ben megszavazott korlátozása, tehát a *numerus clausus* antiszemita narratívája a későbbi zsidótörvényekkel és a magyarországi zsidóság túlnyomó részének kiirtásával összefüggésben megmaradt a magán- és közemlékezetben, a nők egyetemjárásának korlátozásáról maguk az érintettek sem tudtak, vagy ha igen, teljesen kihullott az emlékezetükből. 1918-ban született anyámmal és kortársaival a kilencvenes években folytatott beszélgetéseinkből az derült ki, hogy bármennyire jó tanulók voltak, környezetükben senkinek sem jutott eszébe, hogy akár egyetemre is mehetnének. Felsőkereskedelmiben érettségizett és országos tanulmányi versenyt nyert anyám, aki tanár szeretett volna lenni, a *numerus clausus* tulajdonította, hogy meg sem fordult a fejében, hogy felvételét kérje az egyetemre, miközben két bátyja elvégezte a jogot – igaz, az egyik az orvosi egyetem helyett, mert oda a *numerus clausus* miatt nem vették fel. Egy hasonló korú, négygyermekes szobrásznő pedig élete alkonyán sem múltó keserűséggel mesélte, hogy szülei szerényebb képességű öccsét gimnáziumba járatták, őt viszont nem engedték továbbtanulni. Egyikük sem látszott tudni arról, hogy e pragmatikus döntések valójában nemcsak a *numerus clausus*, hanem a húszas-harmincas évek nőpolitikájának a következményei lehettek. Talán a magán- és kollektív emlékezet e hiátusai magyarázzák azt is, miért nem épültek be N. Szegvári Katalin 1988-as kiváló monográfiájának eredményei a *mainstream* történelmi elbeszélésbe: a magyarországi nőknek máig nincsen megírva a története.

4. A Successful Battle for Symbolic Space: The Numerus Clausus Law in Hungary

For many conservatives and even numerous liberals the physical, mental and moral inferiority of Jews and women became a shared assumption in fin-de-siècle Europe, especially in German speaking areas and in Hungary. (Volkov 2006, Planert 1998) Bringing together widespread ideas about femininity and Jewishness, Otto Weininger, a young Viennese Jew succeeded in creating an “associative merger” in his book, *Geschlecht und Charakter* published in 1903. For him, the struggle against women and the struggle against Jews were two sides of the same coin. In the first, larger part of his book based on his doctoral thesis, he brought together and surveyed contemporary antifeminist theories, including medical and psychological ones. Only in the last three chapters, which was not part of his original doctoral thesis, did he make an associative link between the inferiority of the two eternal “Others”, Jew and Woman. According to the vision of Weininger and his followers, both “Jew” and “Woman” show a lack of creativity, of intellectual and physical strength. As both women and Jews were generally viewed as pacifists and cosmopolites, Weininger characterized them as selfish and unable to comprehend such transcendental ideas as “state” and “nation”. Hence, according to Weininger, Jews and women must also lack any loyalty towards the nation. These pseudo-scientifically underpinned beliefs were perfectly able to produce new sexist and anti-Semitic ideas and reinforce age old fears. After 1867, in Hungary under a liberal government, similar beliefs were the basis of both a “glass ceiling” for Jews who wished to work in public offices, and for women who were completely excluded from higher education until 1895.

The Visibility of Jews and Women in the Hungarian Dualist Era

The fast growing visibility of Jews and women, especially in places like higher education where they were never expected to appear, only made sexist and anti-Semitic beliefs and fears worsen around the turn of the century. The number of Jews was high in urban spaces, especially in bigger towns and cities – above all in Budapest – and they were often highly concentrated in specific neighborhoods. While the urban population of Hungary made up only 20.4 percent of the overall population in 1910, more than the half, 50.9 percent of Jews (of the total number of 911,227) lived in urban centers, making up 1/8 of the total number of city population. (Kovács 1922) At the same time, Jews started to appear in such segments of

society, which were preserved exclusively for Christian men and from where Jews had been completely absent before, like in such liberal professions as lawyers, scientists, journalists, comedians and artists, and even in politics, in the Lower and Upper House.

For the second half of the 19th century, women, similarly to Jews, suddenly seemed to be everywhere. In the years following the Compromise of 1867, due to waves of emigration, the proportion of women compared to the number of men increased first to 1020/1000 in the 1870s, then to 1035/1000 in the 1880s. Even though at the beginning of the 20th century this proportion became more balanced (1005/1000 in 1900, 1007/1000 in 1910), the war propelled the number of women to 1062/1000 by 1920. (Polónyi 2002, 31) From the late 19th century the marriage rate decreased and the legalization of divorce in 1895 also contributed to the growing percentage of unmarried women resulting in that by 1900 more than one third of Hungarian women over the age of 14 were unmarried. Since most of these women had to take care of themselves on their own, between 1890 and 1900, the number of female earners sharply increased and made up 14 percent of the total number of wage earners. (Kéri 2008) Hence, women, like Jews did, appeared in social spaces, from where they were completely excluded before. They showed up in coffee houses, refusing to be relegated to the back rooms and sitting wherever they pleased, in the streets, demonstrating for their civil rights or simply running errands, on the benches of universities and finally in such professions as teachers, medical doctors, journalists and artists. While women stood out literally because of their attires of fashionable huge hats and long skirts, acculturated Jews, even though they were dressed like everyone else, were recognizable by their German sounding or conspicuously Magyarized [Hungarianized] names.

From Marginalized Groups to Cultural Threats

Having been legally emancipated in the year of the Austro-Hungarian Compromise of 1867, Hungarian Jews underwent a tremendous geographical and social mobility. Although Jews were hampered by a glass ceiling and were underrepresented in some sectors of public service, they occupied very important economical positions as bankers, industrialists, landowners and leasers of landed estates. The medical profession was one of those associated

with Jews for centuries. In Hungary the first Jewish medical doctor having graduated in higher education started his career in 1782 and was followed by several others. For the beginning of the 20th century Jewish doctors constituted nearly half of the whole medical body. Common people had to get used to dealing with Jewish doctors as well as with Jewish lawyers, whether they liked it or not. Even though Jewish lawyers had to fight bitterly to obtain their license even in the 1860s, for the end of the century Jewish lawyers made up around 34% of the professional body. From 1900, there was an ongoing discussion concerning the introduction of a *numerus clausus* for lawyers, especially for those “mercantile” lawyers, who were considered to be all Jewish by the public. (N. Szegvári 1988, 70) Legal experts of Jewish descent played a major role in the codification of criminal and civil law and in the creation of Hungarian legal language, while, more generally, Jewish professionals, including medical doctors, economists, philosophers, all of whom had grown up in bilingual family and were often active translators, participated in the elaboration of the language of different sciences and in economic or industrial activities.

The visibility of Jews was even higher in different sectors of culture, such as the press, publishing, theatre, cinema or the arts, even though the journalists, editors, actors, directors, painters and sculptors of Jewish descent who participated in the great cultural buzz of the turn of the century did not see themselves as Jews, but as true Hungarians. A number of them joined contemporary artistic and intellectual trends of the time and strived to contribute to the renewal of Hungarian art and intellectual life considered largely worn out by the late 19th century. Although not all Jewish artists and intellectuals advocated modernity, since as everywhere else in Europe the members of the modernist avant-garde were only a handful, having lined up behind Endre Ady, the most talented and at the same time the most controversial non-Jewish Hungarian poet of his time, this small group of modernist Jewish artists and intellectuals found themselves at the forefront of the quarrel between Ancients and Moderns at the turn of the century. The first modernist literary weekly, *A Hét* (The Week) was founded in 1890 by József Kiss, a Jewish-Hungarian poet, who belonged to a generation for which religion was still important, and who exhibited a double, Jewish and Hungarian identity, yet his journal was far from being denominational. For about 20 years *A Hét* was home to all modernist literary figures and ideas, regardless of their religion producing an almost equal proportion of Jewish and non-Jewish contribution (though with a slight Jewish dominance). The younger editors of *A Hét* decided to publish a new literary review even more

up to date, which was to become the flagship of Hungarian literary modernism. This review was an answer to contemporary ideological attempts trying to situate Hungary and to anchor its national identity in a mythical Orient. In 1908, the editors of this new review proclaimed their orientation by calling their monthly literary review *Nyugat* (Occident), hence the journal the very name of which has become a synonym for quality in the Hungarian literary canon was born.

Similar stories could be told about Hungarian modernity in the fine arts, where *plein air* and later expressionist and cubist painting was taken up and represented by numerous Jewish as well as non-Jewish Hungarian artists. There is no need to emphasize the importance of Jewish owners, actors and directors in cinema and theatre, or in publishing and music. What is most important, however, to stress again is that - except the Zionists, a marginal minority organized in Hungary from 1897 -, not even religious Jews participating in Hungarian cultural life identified themselves as ethnic Jews. At the turn of the century there was no separate Hungarian speaking Jewish subculture, and until the creation of the first Zionist review *Múlt és Jövő* (Past and Future) in 1911 there was no publicly articulated intention to create a specific modern Jewish culture in Hungary either. Even denominational publications emphasized in general the strong Hungarian identification of their contributors and of the Hungarian Jews and regarded themselves programmatically as Jewish Hungarians. It is another question, beyond the scope of this study, how much the Jewish members of the public, especially collectors and patrons of art developed their cultural affinities according to what they considered to be proper for members of the “*Besitz- und Bildungsbürgertum*”, that is, how much their artistic tastes were meant to be proofs of their cultural assimilation.

All efforts of Hungarian Jews for proving the success of their assimilation failed considering the reactions of some of their contemporaries and the works of a small number of present scholars (Gyurgyák 2001, 18, Kerekes 2005, 83–94). From as early as 1911, the “Jewish” press in general, as well as the *Nyugat* in particular, was under constant ferocious attack because of their supposed use of “impure” Hungarian language. According to the adversaries of Jewish press, including János Horváth, the most distinguished literary critic of the time, the collaborators of these journals and especially *Nyugat* mutilated the Hungarian language with their style “reeking of asphalt”. In the eyes of their opponents, modern literature, theatres and movies were hotbeds of immorality, extreme eroticism and decadence, hence completely alien

to Hungarian soul, that is, Jewish. It goes without saying that conservative and nationalist artistic productions, often verging on or being plain kitsch especially in popular culture, were just as often created and financed by Jewish owned institutions and consumed by a large Jewish public as by non-Jewish Hungarians. However, non-Jewish Hungarian public opinion was unwavering about Jews in culture as for instance the painter Aladár Körösfői Kriesch, leader of the Hungarian followers of Ruskin and the Pre-Raphaelites stated in 1917: “In culture Jews do not create, only convey diverse foreign ideas.” A women writer and philosopher, Emma Ritoók, erstwhile friend to Georg Lukács, Béla Balázs and Ernst Bloch, also said on the same occasion, answering an inquiry about the “Jewish question” for the sociological review *Huszadik Század* (Twentieth Century): “The language of Jews is un-Hungarian, and they write about characters that have nothing in common with Hungarians.” (Kerekes 2005, 180.) Even if we don’t consider these opinions as proofs of a “failed assimilation”, they still indicate a misunderstanding. Intellectuals of Jewish descent, who were mostly rather secular and often converts, strived to embrace modern culture, a modern lifestyle, and modern ethics, including free love, planned childbirth and divorce, yet by doing so they only managed to move away from the conservative mainstream of Hungarian society. Their influence, however, in all sectors of cultural life was indubitable and their presence was perceived as threatening often due to their sheer number in some specific spaces long before the revolutions following WWI.

Women, by contrast to Jews, did not have all civil rights before 1918 in Hungary. Even though women constituted – as we have seen – a steady, albeit varyingly strong majority in the population from the very beginning of the dualist era, they were marginalized in public life. Many women had to work out of necessity. Nearly two-third of economically active women were unmarried, yet even as members of the labor force they were often assigned to indoor occupations only, most of them working as domestic help, hence remaining invisible in public life. From the 1880s women started to work in the food and chemical industries and in civil services as well and the number of women typists, post office clerks, switchboard operators, secretaries and shop clerks started to rapidly increase due to the generalization of primary and lower secondary education and to technical development. In 1896 the first girls’ high school was opened in Budapest following such examples as that of Prague (1890),

Vienna (1892) or Berlin (1894), only a year before women were granted access to higher education. It is significant that even this was carried out only by a ministerial decree, because Gyula Wlassics, the liberal Minister of Education at that time, did not want to take political risks by bringing the question before the two Houses of Parliament. However, women's access to higher education was limited and controlled in so far as they could only study at faculties of philosophy and in medical schools and - unlike male applicants-, women's applications were evaluated by an individual process of admission on a case by case basis. Most significantly, however, they were excluded from legal studies, that is, from the habitual path to public services and political career. Less than a decade later, female applicants were also bound to satisfy criteria of excellence in order to be admissible, while in the case of their male colleagues the simple fact of having graduated from secondary school sufficed. This new admission policy meant that from 1904 girls, who according to public and academic opinion were only studying out of whim and for following the newest trends, had to have excellent grades if they wanted to be admitted to any higher educational institution.

The question of women in higher education surfaced nonetheless in the debates of the Hungarian Parliament during the parliamentary session of 1906-1907. Facing the problem of academic overproduction, representatives expressed their serious concerns about witnessing the "endemic stream" of women entering Hungarian universities. Representative Károly Kmety, a professor of law, went even as far as to call them "female monsters", but since his speech was immediately picked up by the press, he had to correct his blunder by explaining that he "only" referred to feminists. At the time of representative Kmety's infamous speech, the number of female students in higher education was only 200 and their proportion less than 2 percent. (N. Szegvári 1988, 71-72) Nevertheless, the number of female university students started to increase steadily and on the eve of WWI, their proportion reached 4.5 percent, lagging a mere half percent behind the proportion of women in higher education in Germany and about a more substantial 2.5 percent behind the Austrian figure. (Király 2009, Freidenreich 2002)

When professor Kmety raged against "female monsters" and subsequently tried to excuse himself by restraining the scope of his allegations to the feminists, either unknowingly or knowingly he gave a good example of what I called above "associative merger". I would argue that when he expressed his disgust with feminists, he was very likely to think of Jews.

The first feminist organization in Hungary was the *Feministák egyesülete* (Association of Feminists), founded in 1904. Its leaders and most prominent members were indeed Jews, or rather women of Jewish descent, but they considered this biographical fact just as unimportant as did other Jewish representatives of literary and artistic modernity. The main concern of these women was to campaign for women suffrage and to advise and help women in all kind of matters. Even though they tried to keep their independence in party politics, they were close to those circles, which later in 1914 organized the Bourgeois Radical Party, denounced only four years later based on allegations of having served Jewish interests. According to Susan Zimmermann, the only monographer of the history of Hungarian women's movement, their organization followed a twofold pattern. She characterized Hungarian feminists and women in the Social Democratic Party as "individualistic modernists", while members of conservative organizations as "hierarchical integrationists", because they accepted traditional gender differences. The primary aim of Hungarian feminists was to fight for the legal and social (for the Socialists: the social and legal) emancipation of women, whereas the objective of the conservatives was to tend to womanly issues, that is, social, occupational and educational, from a perspective of difference, and represent womanly interests, while remaining within the traditional "maternal framework".

While the most important conservative women's organizations had a strong Christian background as well as a strong nationalistic orientation, Hungarian feminists and women socialists were still associated with Jews partly because of their individualism, their modernism, their internationalism and later their pacifism and partly because, as we have seen, feminists and women socialist were often of Jewish descent. Similarly to them, female students and even girls with secondary education were also tended to be from Jewish origin. Far from being a specific Hungarian phenomenon, however, this development was common in the Central European region.

Recent scholars have attributed the overrepresentation of Jewish women in the student body to a variety of factors, both socioeconomic and cultural... A high proportion of Central European Jews belonged to the "well-situated" middle class, which could afford the luxury of educating their daughters, as well as their sons. Claudia Huerkamp hypothesizes that a lower Jewish birthrate that had begun in the late nineteenth century resulted in fewer sons to educate and therefore more money to spend on the education of daughters. (Freidenreich 2002, 17)

Andrea Pető goes even further by claiming that at the turn of the century first born daughters of Hungarian Jewish families were educated as if they were sons. (Pető 2002, 77-87) Paradoxically, as research in Jewish social history from Jacob Katz to Shaul Stampfer and Iris Parush has shown, even in religious families Jewish girls and women were less secluded as their Christian peers or their male relatives. In the 18th and 19th century, the more religious a Jewish family was, the less its men mingled with Christians and young Jewish girls and women of all ages were more likely to acquire secular knowledge, learn the local languages, read European literature than their fathers, brothers or husbands. Moreover, Jewish women were also more likely to work outside the home as primary breadwinners or partners in business, because on the one hand the most important occupation for men was the ongoing religious study and on the other hand, Jewish women had more secular knowledge than Jewish men, which made them more apt to conduct business with a Christian clientele. Memoirs of Jewish intellectuals born in Hungary during the early 19th century such as Ármin Vámbéry, Sigmund Mayer, Adolf Ágai or József Nagy offer ample support of these findings. (Fenyves 2010, 75-80, 127-137, 191-198) The effect of these peculiarities of the history of Jewish women on their social skills was two-fold. On the one hand, they were more accustomed to move around and work in public surroundings than their Christian counterparts, and on the other, they could follow an uninterrupted tradition of several generations of their reading and studying female predecessors. Conclusively, all the above could make their decision to study and work easier, to step outside their home less exceptional, in other words, make them more probable to build what Bourdieu would call “cultural capital”.

When Cultural Capital Becomes Political Capital

As we have seen, even if public irritation provoked by the presence of women and Jews in Hungarian cultural spaces started earlier, its decisive turn was brought about by the years of WWI and the turmoil of the following revolutions. The public did not fail to notice the tremendous changes in the visibility of both groups. Most of the resentful declarations cited above were made in 1917, in the historical moment when public spirit was at its lowest all over Europe, and even Hungarian bourgeois radicals considered an intellectual debate of the

“Jewish question” necessary and inevitable. In fact, by that time, Jews were perceived to be underrepresented on the battlefield and overrepresented among the universally hated military millionaires in Hungary as well as in other countries, especially in Germany.

As there is an ever growing body of literature on the question of the role of Jews in WWI, let me consider here their situation in higher education during the war. In the beginning of the 20th century in Hungary, the proportion of Jews among university students was already high and continued to increase until following WWI it nearly reached the proportion of the most important denominational group, Catholics, which at that time made up 48.7 percent of the whole Hungarian population. Between 1914/15 and 1918/19 the percentage of Jewish students increased from 37.1 percent to 40.2 percent at the Pázmány Péter University of Budapest, the leading university of the country. After a considerable initial increase in the first two years of the war, the proportion of Catholics fell to 40.7 percent in 1917/18 and then rose slightly again to 41.8 percent in 1918/19. The most critical year, however, for the anti-Semitic part of the public had to be 1917 with its 40.7 percent of Catholic and 39.9 percent of Jewish students at the University of Budapest (originally of Catholic foundation). These figures, however, had to be even more alarming for those who also considered the absolute numbers, according to which not only the total number of students increased rapidly during the years of WWI but also by 1918/19 the number of Catholic students only amounted to 5059, while the number of Jewish students to 4911. (Király 2009) It has to be remembered, however, that according to the census of 1910 the total number of highly educated Jews employed in the public services did not reach 4000.

After the Compromise there was a silent consensus in Hungarian politics asserting that since Jews are full citizens and their Jewishness is only a religious and not an ethnic affiliation, thus they should not have any specific interests, there is no need for a special Jewish representation. In the 19th century, when Jewish personalities were elected as members of Parliament, they represented the great bourgeoisie in the Lower and different professional bodies in the Upper House. These Jewish representatives only occasionally took up a clearly Jewish stance, for instance when they opposed the then marginal anti-Semitic party, and even then they acted in accordance with the actual governing liberal majority. Representatives of Jewish descent never protested in Parliament against the occupational glass ceiling or other disadvantages concerning Jews as these issues were considered to be no more than minor

problems that should disappear with time. This attitude, however, started to change when a new Jewish generation entered the scene, born after the Compromise and socialized in the midst of the political battles surrounding the Tiszaeszlár blood-libel trial. This new generation of young Jewish men started their political career at the local level, in the Budapest City Council. Therefore, a so-called “Jewish Party” did indeed exist if not in Parliament, then in the Budapest City Council, even if it was only ironically or deprecatingly labeled as such. (Welker 2006) Their existence, however, was not surprising in a city where by 1910 more than 23 percent of the population was Jewish.

Unlike their father’s generation in Parliament these young Jewish members of the Budapest City Council were not rich as they often came from modest origins, but benefited from university education. Vilmos Vázsonyi for instance, who was trained as a lawyer and later became a representative of the Terézváros district of the capital and leader of the Democratic Party, was the son of a schoolteacher. In 1917 he became the first minister of Jewish faith in Hungary who did not convert similarly to the lawyer Ferenc Heltai, the lord mayor of Budapest for a short time, who was elected in February 1913, but passed away only six months later. In contrast to the former political elite of noble, rich, and highly educated Hungarians, these two men and their generation, including for instance Samu Hazai, defense minister between 1910 and 1917 and József Szerényi, minister of commerce in January 1918, both converts, had only educational assets. Yet they still got access to the highest positions in the political arena without even being members of the economic elite.

The new political class emerging after the dissolution of the Austro-Hungarian Monarchy in 1918 was staffed with a great number of highly educated people of Jewish descent. More than half of the members of the two democratic governments, both of the National Council and of the leading political bodies during the Hungarian Soviet Republic were considered to be Jews by everyone, except themselves. The visibility of a minority formerly considered to be politically insignificant became extremely high as a number of professionals and intellectuals of Jewish descent started to occupy positions of high responsibility in different offices and in the dreaded political police. There was no doubt among friend and foe that this young new generation of intellectuals of Jewish descent succeeded in converting their cultural capital into a political one.

The situation of women was rather different as compared to Jews, even if women's public visibility was slightly less spectacular. During WWI, women on the one hand had to fill up many positions left vacant in the labor force by the men enlisted in the army, and on the other, their number in higher education increased spectacularly. (Karády 1994) In the first year of WWI the proportion of female students in Hungarian universities was 8.5 percent and for 1916/17 it reached its peak with 16.5 percent. There was a severe decrease in the next year to 7.4 percent before a slight increase to 8.1 percent in 1918/19, only to fall back again to 6.7 percent in 1919/20. However, as we have seen, the percentages are misleading in so far as the total number of students in higher education rocketed in this period and consequently the number of women students also increased drastically from 725 in 1914/15 to 1672 in 1918/19.

During the two Hungarian revolutions after WWI women gained full civil emancipation and full access to every kind of higher studies, including law schools. However, they did not have the opportunity to take full advantage of their newly granted rights as the revolutions were over before they could vote or be elected and in the fall of 1919 several faculties refused, as earlier, to let them enroll. But, by then "the damage has already been done" as during the war women came to discover that they are able to do everything men do. If they were said to be highly visible before WWI, during and immediately after it women indeed were everywhere where according to traditional norms they did not belong.

The Quota and Its Targets

"Because the university is first and foremost a male educational establishment [...] we need to introduce the institution of the *numerus clausus*" stated a professor of the Faculty of Philosophy in Budapest during a discussion about the still existing restrictions on women's access in 1917 (Bihari 2008, 130) As early as 1903, the Faculty of Philosophy already requested from the Ministry of Education to prevent women from "thronging" into the universities, but at that time the Ministry carefully avoided any open action that would lead to overt legal discrimination and instead, as we have seen, issued a policy that dealt with women's applications by an individual process of admission and on case by case basis. Furthermore, under this policy, female applicants could only be admitted with excellent school leaving examination grades, while the grades of male applicants were not considered

before the *Numerus Clausus* law of 1920. Yet, despite the Ministry's policy, the Faculty of Philosophy in Budapest already considered introducing a *numerus clausus* for women in 1916 as a reaction to the growing number of students of both sexes and in order to maintain the quality of education.

After WWI and the two failed revolutions, the medical school of Budapest in August 1919 was the first to propose the introduction of a quota that would maximize the total number of students at 400, calling it *numerus clausus*. The proposed policy was intended to rule out all those who participated in the revolutionary movements and to severely restrict women's admission. The proposal was forwarded to and circulated between other faculties, but it was the dean of the Faculty of Theology who gave it an openly religious and racial turn. According to his version, applicants should satisfy moral and spiritual criteria and the policy should set a quota of the maximum number of applicants of each denomination to be admissible, which should represent the proportion of the specific denomination in the Hungarian population. Faculties also should consider in admission processes the religion, educational record and race of the candidates. By the time the other faculties decided upon the proposal, some accepting and some rejecting it, registrations for the new academic year had begun, which later became infamous of Jew-bashings and constant scandals. (N. Szegvári 1988, 153)

The Numerus Clausus bill, proposed to Parliament in 1920, did not mention women in any implicit or explicit way as members of the Parliament were too busy to debate the negative influence of Jews in recent political developments. If the bill was indeed intended only to solve the gravest issues of Hungarian education in 1919/20, the problems of overcrowded universities and the overproduction of highly educated youth, the introduction of a quota linked to achievement, as proposed by the referee of the Faculty of Philosophy, would have proven more than efficient. However, the very first two sections of the law already emphasize the importance of the political loyalty of candidates, implicitly ruling out political adversaries, while the third section states that the number of young people belonging to the individual races and minorities of the country among university students should correspond to the proportion of these races and nationalities within Hungary. Therefore, even if implicitly, the law was aimed against candidates of Jewish denominations, since their group was considered as the most overrepresented in universities. The law remained silent about women, leaving a

legal gap and allowing faculties to decide about women's admission or exclusion at their own discretion, which effectively meant that university-level policies could freely curtail women's rights.

Katalin N. Szegvári and Mária M. Kovács in their excellent legal and political analyses discuss the ramifications and the contexts of the Numerus Clausus law. However, in this paper I only want to make some remarks concerning its symbolic significations. The first section of the law concerning political loyalty is seldom mentioned, yet it can be considered as a milestone in Hungarian history in so far as it is the first, but not the last time that access to higher education is explicitly made a function of politics. When between 1948 and 1980 universities demanded from their applicants a recommendation from the communist youth organization, they followed the same logic. Furthermore, the requirement of proportionality is a classical act of symbolic violence. By talking about race and nationality but meaning Jews the law is re-naming "Hungarian citizens of Mosaic faith". Calling them an ethnic group or race instead of a denomination assigns them an identity category they consequently tried to avoid for more than fifty years. At the same time, the law authorizes to think of Jewish citizens in terms of race and sets the tone of public discourse. This requirement of proportionality is also formulated as if it would serve social justice by giving each "race and nationality" fair educational opportunities, but, in fact, it serves only to curtail the opportunities of one minority. Once again the same logic was at work between 1948 and 1963 when children of "class enemies", that is, members of the former social elite, another re-named group were banned from higher education under the pretext of social justice. Social justice was indeed lacking, yet the above solution was certainly ill-equipped to bring equality about.

The silence of the law on women amount to legal abuse and at the same time demonstrates how little importance was ascribed to them. To relegate the question of total or partial exclusion of women to a lower, local level as a mere technicality not regulated by law, suggests that their access to university is not a right but a mere possibility to be granted or denied.

From the Physical and Metaphorical Spaces to the Social Space

The most striking characteristic of sexist and anti-Semitic discourses is the excessive use of spatial metaphors. From the very beginnings of their increased visibility, both women and Jews were accused of flooding, rushing, thronging into and occupying both physical and symbolic spaces like coffee-houses, university benches, middle classes or sacred Hungarian soil. Their physical presence in these spaces seemed to cause a disruption in the perception of order and eventually resulted in a discursive backlash aiming to force both women and Jews back and keep them at bay both metaphorically and physically. That is, for the public opinion to re-establish order they had to be put back and confined to what was considered as “their” spaces.

What was considered to be the proper place for Jews, however, is explicit only in case of the most radical anti-Semites: out of the country. Still, at least, as long as the proper place for Jews was out of the country and only spatial metaphors were used in anti-Semitic discourses, the idea of their eradication did not surface – as it could only be born with the eventual appearance of biological metaphors. Such metaphors appeared as early as the end of the 1880s in Hungarian anti-Semitic discourses, but they only became dominant in the 1920s, not surprisingly in the very historic moment when Professor Lajos Méhely, eminent physiologist-zoologist, became the director of the most important racist review, *A Cél* (The Objective). (Gyurgyák 2001, 387-397)

Social spaces considered to be proper for women were restricted to those domains that were associated to traditional female roles such as caring, teaching, nursing or potion mixing. For 1920, policies concerning women’s admission to universities were designed either to completely exclude women from certain areas of higher education, like medical schools, or restrict their access to faculties associated with traditional female roles. Women could not study Catholic theology, and less in line with the above logic economics, engineering, law. Even after 1927, when women’s access to universities was finally regulated by law and their number stabilized between 1264 and 1550 per annum, that is, between 11.8 and 14.2 percent, they were not allowed to hold prestigious or otherwise important positions. Although women were allowed to enter faculties formerly inaccessible to them, albeit not in every university, and from 1928 on they could apply to pass the examination leading to the position of private lecturer [Hungarian: *magántanár*], in 1938 there were still only 4 women bearing this title, 4

assistant lecturers [Hungarian: *adjunktus*] and 29 assistants [Hungarian: *tanársegéd*] in the whole country. (Papp 2004, 46) Still by 1941 the number of women in the labor force was higher than in 1920. The “Modern Woman” (as the New Woman was called in Hungary) was an omnipresent character entering and occupying the popular press and culture, especially the women’s magazines and the new media, the film. However, this modern woman was only modern in her appearance, because the accomplished women on the screens, while smoking, driving, wearing tailor made ensembles, and playing tennis had only womanly concerns. At best, she was an actress, an artist, or a secretary and never had anything on her mind other than the men in her life. Enjoying a limited right to vote and a limited access to study, she was kept far away from power and politics and in blissful ignorance of the fact that she was everything but emancipated.

Conclusively, after 1920 the battle was won, the place was clean and order, e.i. male Christian hegemony, was reestablished. However, if we consider the process starting in 1938, it was obviously not the perception of an important majority. Even though no immediate connections can be established between the *Numerus Clausus* law and the Hungarian Anti-Jewish Acts of the 1930s, the symbolical signification of this measure can hardly be emphasized enough. There are sometimes even minor historical events, which cast a “long shadow”. The passing of the *Numerus Clausus* law in Hungarian Parliament in 1920 is a decisive case in point.

References

Bihari Péter: *Lövészárkok a háttországban. Középosztály, zsidókérdés, antiszemitizmus az első világháború Magyarországon*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2008.

Pierre Bourdieu: "Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital" in *Soziale Ungleichheiten* (Soziale Welt, Sonderheft 2), edited by Reinhard Kreckel. Otto Schartz & Co., Goettingen, 1983, pp. 183-98.

Harriet Pass Freidenreich: *Female, Jewish, and Educated: The Lives of Central European University Women*. Indiana University Press, Bloomington, 2002.

Jacob Katz: *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1973.

Karády Viktor: A nők felsőbb iskolázásának kérdései. In: *Férfiuralom*. (szerk. Hadas Miklós) Replika Kör, Budapest, 1994, pp. 176-195.

Janet Kerekes. *Masked Ball at the White Cross Cafe: The Failure of Jewish Assimilation*. University Press of America, Lanham, Maryland, 2005.

Kéri Katalin: *Hölgyek napernyővel — Nők a dualizmus kori Magyarországon 1867–1914*. Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, Pécs, 2008.

Király Sándor: Az egyetemi hallgatóság társadalmi arculata a két világháború között. PhD thesis, Debreceni Egyetem, Történelmi és néprajzi doktori iskola, 2009.

Maria M. Kovács: „Ambiguities of emancipation: women and the ethnic question in Hungary”, *Women's History Review* (1996) 5: 4, 487-495.

Maria M. Kovács: "The Case of the Teleki Statue: New Debates on the History of the Numerus Clausus in Hungary", in *CEU Jewish Studies Yearbook* (ed. András Kovács), 2006, 191-209.

Papp Barbara: *Diplomás nők a Horthy-korszakban: A Magyar Női Szemle (1935-1940)*. MA thesis, ELTE BTK Gazdaság- és Társadalomtörténeti Tanszék, Budapest, 2004.

Iris Parush: *Reading Jewish Women*. Brandeis University Press, 2004.

Pető Andrea: A "fiúnak nevelt lányok" és a tikkum olam szerepe a magyarországi zsidó nők politikai szerepvállalásában. In: *A zsidó nő*. A Magyar Zsidó Múzeum azonos című kiállításának katalógusa. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, Budapest, 2002, pp. 77-87.

Ute Planert: *Antifeminismus im Kaiserreich, Diskurs, soziale Formation und Mentalität*. Vandenhoeck&Rupert, Göttingen, 1998.

Polónyi István: *Az oktatás gazdaságtana*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.

Árpád Welker: "Wahrmann a magyar országgyűlésben." In *Honszeretet és felekezeti hűség: Wahrmann Mór 1831–1892* (ed. Tibor Frank), Argumentum, Budapest, 2006, pp. 111–170.

Shaul Stampfer: *Families, Rabbis and Education: Traditional Jewish Society in Nineteenth-Century Eastern Europe*. The Littmann Library of Jewish Civilization, Oxford, 2010.

N. Szegvári Katalin: *Numerus clausus rendelkezések az ellenforradalmi Magyarországon. A zsidó és nőhallgatók főiskolai felvételéről*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1998.

Összefoglalás

Ahhoz aligha férhet kétség, hogy a nyelvi magyarosodás, és ezzel együtt az egynyelvűsödési tendencia végigkísérte a 19. század második felét, és a 20. század első évtizedeiben tovább erősödött. Ez annak ellenére nyilvánvaló, hogy a magán-nyelvhasználatban továbbra is fennmaradt a német, Magyarország egyes vidékein tovább élt az anyanyelvi jiddis, és hogy a zsidó vallás nyelveként az iskolai hittanórákon változatlanul tanították a hébert. Ám amint láttuk, a jiddis presztízsét a századforduló tudományos törekvései éppoly kevésbé tudták helyreállítani, mint e nyelv új keletű színvonalas szépirodalma, a héberoktatás elemi iskolai eltörlése pedig már a századforduló évére még az elismert zsidó polgárok, iskolaszéki tagok szemében is időszerűnek látszott.

E folyamatot mai szemmel értékelve első látásra úgy tűnhet, hogy a magyarországi zsidók csak veszítettek rajta: az egynyelvűsödés egyben elszegényedést is jelentett. Csorbította az identitástudatot, hiszen mind a jiddis, mind a héber nyelv fontos alkotóelemét képezte a zsidóság tartalmának, és mindenképpen elszigetelődéssel járt a világ – elsősorban persze Európa – többi diaszpórában élő zsidójától, akikkel az öntudatosan magyarosodott zsidó honpolgároknak immár nem volt közös beszélt nyelve. Legalább részben negatívnak tűnik a mérleg a magyarországi többségi társadalom szempontjából is, hiszen annak prominens képviselői közül nem kevesen kifogásolták a magyarországi zsidók nyelvi magyarosodásának fokát és minőségét – elég itt csupán a kiváló irodalomtörténész Horváth Jánosra utalni, akinek a *Nyugat* „magyartalanságai” ellen intézett támadása alig leplezett módon irányult a lap zsidó származású szerkesztőinek és munkatársainak magyar nyelvi stílusa ellen.

Ha azonban azt vesszük figyelembe, hogy „ott és akkor”, azaz a dualizmus évtizedeiben mit jelentett az egynyelvűsödés felé haladás a magyarországi zsidók számára, azt látjuk, hogy ennek révén részt vettek a modernizáció egyik folyamatában, a nemzeti homogenizáció kialakításában. Méghozzá nem csupán alkalmazkodva, hanem aktívan, tevékenyen hozzájárulva a nemzeti nyelv és a nemzeti kánon létrejöttéhez – hogy e dolgozat témakörénél maradjunk: például egyes tudományágak nyelvének és a magyar nyelvű kabaré megteremtésének terén. És végül, de korántsem utolsósorban úgy érezhették, hogy meghatározó módon hozzájárultak a magyar nyelv és kultúra többségivé válásához a még mindig soknemzetiségű és soknyelvű királyi Magyarországon.

Bármennyire tudománytalannak látsszon is kérdés, érdemes azt is felvetni, mi lett volna abban az esetben, ha a magyarországi zsidók ragaszkodnak a jiddishez, vagy a polgári tiszteletreméltóság szempontjából elfogadhatóbb némethez. Minden bizonnyal hasonlíthatatlanul nagyobb feszültség közepett lettek volna kénytelenek élni, és a magyarra való áttérés elutasítása kétségkívül számottevően visszavetette volna gazdasági és társadalmi érvényesülésüket – mindazt, ami miatt a dualizmus időszakát (egyébként csak részben jogosan) a magyarországi zsidóság „aranykorának” volt szokás nevezni.

Ennél is ellenmondásosabb azonban a helyzet, ha a nők és a család megváltozott szerepét vesszük szemügyre. Itt ugyanis sokkal nagyobb a diszkrépancia a felekezeti diskurzus és a társadalmi gyakorlat között. Miközben ugyanis a zsidó felekezeti sajtó (elsősorban a neológia e dolgozatban említett lapjai) a nők szerepének és a család helyzetének kérdésében ugyancsak a nemzeti homogenizáció irányába tartva csatlakozott más felekezetek e tárgyú diskurzusához, a zsidó nők egy sor hosszú távú és valódi modernizációs törekvés élharcosaiként jelentek meg kortársaik és az utókor szemében. Vagy mint új munkakörök betöltői, mint gimnazisták, egyetemisták, vagy akár a felső kereskedelmi iskolák diákjai, vagy mint a válási statisztikák alanyai, vagy éppen a családtervezés tényét kétségtelenné tevő házas termékenység csökkenésének meghatározó felelősei. Mindeme területeken nem élvezhették felekezetük hangadóinak és sajtójának támogatását, ezért akarva-akaratlanul azon kívül keresték érdekeik érvényesítésének lehetőségét. Mivel azonban a közvélemény a kifejezetten szekuláris feministák céljaiban is csak a zsidó individualizmus megtestesülését látta, semmi sem állhatott útjába annak, hogy Magyarországon éppúgy összemosódjon a partikuláris érdekeihez ragaszkodó zsidók és nők rémképe, mint Németországban vagy Ausztriában.

E kétféle rémkép egymásbajátszhatóságának Magyarországon a *numerus clausus* bevezetésének folyamata adja a legmeggyőzőbb bizonyítékát. Az eredetileg a nők egyetemjárását korlátozni készülő intézkedést végül úgy fordították a zsidók ellen, hogy azért a nők is a kárvallottjai legyenek. Hiába tanúsítottak tehát ügyükben a zsidó felekezet véleményformálói a többségi fősodortól még árnyalataiban is alig különböző magatartást, a modernizációs deficittel küszködő Magyarországon ez nem volt elég ahhoz, hogy a zsidó lakosság egészét ne tartsák – a nőkhöz hasonlóan – a keresztény konzervatív férfiszupremácia útjában álló akadálnak.

Mind a zsidó soknyelvűség és annak következményei, mind a nőikkel kapcsolatos zsidó felekezeti diskurzus kérdése máig megőrizte aktualitását. A német nyelvű zsidó sajtó magyarországi története ugyanúgy feldolgozásra vár még, mint a magyarországi zsidó nők történetének megannyi további fejezete. De talán e dolgozat is egyike lehet a magyarországi zsidó nők emlékének szentelt kavicsoknak.

FÜGGELÉK I.

A Magyar Zsidó Szemle „zsargon-projektje”

A megjelent közlemények teljes listája

Évszám	Szerző	Cím	Oldalszám
1900	Balassa József	<i>A magyar zsidóság néprajza</i>	328–341.
	Ben Eliezer	<i>Saphir kiadatlan bohózata: Der falsche Kaschtan</i>	8–10.
1901	Galgóczi Ábrahám	<i>Két magyar népdal zsargon fordításban</i>	80.
	Dr. Blau Lajos	<i>Tájékoztatásul</i>	146–148.
	Bató J. Lipót	<i>Zsidó közmondások</i>	148–154.
	Dr. Rosenberg Ede	<i>Zsidó közmondások</i>	155–156.
	Kun Lajos	<i>Magyar népdalok zsargon fordításban</i>	157–158.
	Bató J. Lipót	<i>Magyar népdalok zsargon fordításban</i>	158–159.
	Bató J. Lipót	<i>Apróságok</i>	160–161.
	Dr. Pollák Miksa	<i>Zsidó dalok</i>	286–288.
	Kun Lajos	<i>Wiegenlied+Zsargondal</i>	289–290.
	Bató J. Lipót	<i>Purim vers egy szakasza</i>	291.
1902	Kun Lajos	<i>Zsidó közmondások</i>	99–100.
	Füredi Ignác; G.; Bató J. Lipót	<i>Zsidó közmondások</i>	161–167.
	Bató J. Lipót	<i>Az "avóda" mint lakodalmi dal</i>	167–170.

	Bató J. Lipót	<i>Népdalok</i>	170.
	Kun Lajos	<i>Szokások és babonák, szállóigék</i>	171.
	Bató J. Lipót; Kun Lajos; Vadász Ede	<i>Zsidó közmondások</i>	243–250.
	Dr. Pollák Miksa	<i>Néphit, babona</i>	250–261.
	Feigl H. L.	<i>Zsidó szokások magyarázata</i>	250–261.
	Szoffer Jenő	<i>Megjegyzés</i>	250–261.
1903	Urbach Henrik	<i>Rabbi Akiba és ennek mostohaanyja</i>	57–64.
	Urbach Henrik	<i>Abuha di Sámuel (csodarabbi elbeszélése)</i>	157–165.
1904	Vadász Ede	<i>A chászidok eldorádója</i>	46–47.
	Dr. Friedlieber Ignác	<i>Dusz lid vim kingely. Paródia, Schiller "das Lied von der Glocke"-je után</i>	167–169.
	Dr. Silberfeld Jakab	<i>De czvá brider</i>	170–171.
1905	Füredi Ignác	<i>Zsidó közmondások</i>	66–73.
	Galgóczi Ábrahám	<i>Dal a doktorról</i>	73–75.
	Krausz Sámuel	<i>Magyarországi útleírás 1719-ből</i>	155–157.
	Vadász Ede	<i>Zsidó szólamok (zsargon szólamok magyarázata)</i>	158–163.
	Galgóczi Ábrahám	<i>Rímes talányok zsargonban</i>	163.
	Galgóczi Ábrahám	<i>Tréfás asztali mondás zsargonban</i>	164.
	Galgóczi Ábrahám	<i>A koldus gyermek purimkor</i>	164.
	Vadász Ede	<i>Zsidó szólamok</i>	254–257.
	Dr. Richtmann Mózes	<i>Zsargondal a zsidó katonáról</i>	257.
	Bató J. Lipót	<i>Zsargon bordal (kottával)</i>	353–354.

1906	Vadász Ede	<i>Zsargon szólások</i>	50–52.
	Vadász Ede	<i>Zsidó szokások, közmondások és szólamok</i>	162-
	V. E.	<i>Pótlások 1-2.</i>	362–363.
	B. L.	<i>3 műmpec</i>	362–363.
1907	V. E.	<i>Zsidó szokások és szólamok</i>	54–57.
	Kiss Arnold	<i>Morris Rosenfeld fordítások</i>	81–87.
	Vadász Ede	<i>Zsidó szokások és mondások</i>	167–173. ³⁰⁸
	Vadász Ede	<i>Zsidó szokások és mondások</i>	367-370.
1908	Dr. Kiss Arnold	<i>Morris Rosenfeldről (tárca)</i>	30-45.
	Vadász Ede	<i>Zsidó szólamok</i>	171-173.
	Kiss Arnold	<i>Az anya és gyermeke (jargondal a pogrom idejéből)</i>	193-194.
	Vadász Ede	<i>Szükesz</i>	378-380.
	Vadász Ede	<i>Születés körüli szokások</i>	381-386.
	Kiss Arnold	<i>Az örök vándorok</i>	397-399.
	Kiss Arnold	<i>Judit</i>	400-402.
1909	Vadász Ede	<i>Kümpöt-Tévalach (toldás a születés körüli szokásokhoz)</i>	42-43.
	Vadász Ede	<i>Zsidó szokások és szólamok</i>	44-48.
1910	Vadász Ede	<i>Zsidó szokások és szólamok</i>	368-370. ³⁰⁹

³⁰⁸ Nincs benne zsargon.

³⁰⁹ Nincs benne zsargon.

FÜGGELÉK II.

A zsargon „népdal”-fordításokkal kapcsolatos közlemények teljes, betűhív átírásban közölt szövege

1901/80.

KÉT MAGYAR NÉPDAL ZSARGON FORDÍTÁSBAN

A zsidók magyarosodásának általánosságát semmi sem jellemezheti mélyebben, mint az a tény, hogy a zsidó betűs magyar feliratok léteznek, mert ez arra vall, hogy a magyar szó az elmaradottakhoz is elhatott és hogy azt vallásos jellegűnek tekintik. (Példákat l. Ethnographia 1890. évfolyam 7. szám és M.-Zs. Szemle VII. 575.) A magyar élethez való simulást látunk abban is, hogy egyes népdalokat a zsargonba ültettek át. Ezek közül bemutatjuk a következő kettőt. Az első híven adja vissza a magyar szöveget, a másik átalakítja. A zsargonszavakat a kiejtés szerint írtuk le.

I.

Sárga csikó, sárga csikó, csengő rajta...

Az én rózsám hej! De nagyon árva.

Nem sokáig lesz már árva:

Szüret után én leszek a párja.

Gelb Fillele, gelbe Glecklech

Dész Mádl iz e Jószem, nebech.

Nist lang werd zi zajn e Józsem
Nóch de Wájnlez wer ich zajn ihr Chószem.

2.

Komámasszony, de mondja meg az uramnak
Hogy eladtam a kakasom a zsidónak.
Ha megtudja, jól megver,
Úgy köszönt majd jó reggel,
Komámasszony.

Balbószlében, thün ze majn Món nist zógen
Dasz ech ho verkáft den Genzekrógen
Wenn er frégt, gebn ze Tsüwe keck,
Dasz der Kélev hot e wek – e wek getrógen.

1901/146–148.

TÁJÉKOZTATÁSUL.

Örömmel konstatalom, hogy a mult számunkban adott példa nem maradt hatás nélkül és igaz köszönetet mondok mindazoknak, kik felszólításomra készséggel állottak a honi folklore szolgálatába. A munkakörről és a módszerről legközelebb egy külön füzetben szándékozunk kimerítőbben szólni, azonban addig is szükségesnek tartom, hogy a tisztelt munkatársaknak a felesleges munka elkerülése végett a következőket szives figyelmükbe ajánljam:

Németnyelvű dolgozatok lefordítására jövőben nem kötelezzük magunkat. A feljegyzések a papírosnak csak egyik oldalára irandók és ezen is széles margó hagyandó. A héber szavak nem curziv, hanem négyzetes (nyomtatott) betűkkel irandók, vagy legalább hely hagyandó az átírásra. A zsidó-német nyelvű szövegek leírásánál zsinórmértékül a következő szabály szolgál: *Minden szó a kiejtés szerint magyar helyesírással irandó át.* A német orthographia csak oly esetekben alkalmazható, midőn a szó felismerése céljából indicaltnak mutatkozik. Németesíteni (a mai irodalmi nyelv szerint) a zsargont nem szabad. A héber kitételek természetesen nem esnek a felállított szabály alá. De ha ezek mint zsargonszavak használatnak, vagyis magyar betűkkel átíratnak, akkor nem képeznek kivételt. A kezelhetőség és felhasználhatóság szempontjából mindenesetre kívánatos, hogy a lapszámon kívül még a sorok is szélesek legyenek.

Ezeken a külsőségeken kívül, melyeknek szives figyelembe vételét nyomatékosan ajánljuk, még arra kérjük munkatársainkat, hogy gyűjtéseiknél egyelőre a főfigyelmet a közmondásokra és a zsargon dalokra fordítsák. Minden közmondást magyarra kell fordítani és megszámozni. A magyar népdalok zsargon fordításain kívül, melyek aránylag ujkeletűek, léteznek még zsidó szombati és alkalmi énekek (pl. bölcsődalok stb.), melyek sokkal régiebbek. Természetesen csak a nép ajkán élő énekek jönnek tekintetbe, a lengyel zsargonköltőktől eredők mellőzendők. Ezeket szeretnők először összegyűjteni és ezekre már most is elég tér áll rendelkezésünkre. Alapos reményünk van azonban arra is, hogy nem távoli időben módunkban lesz a zsidó folklór minden ágát ápolhatni.

Kívánatos tehát, hogy a nyersanyag összegyűjtése már most megkezdődjék, hogy alkalmas időben feldolgozható legyen. A szerkesztőségünknek már most beküldött és az ezután beérkező feljegyzéseket megőrizzük és annak idején a gyűjtők felemlítésével közzétesszük. Erre a munkára ezennel felszólítjuk felekezetünk minden buzgó tagját és arra kérjük a hozzáértőket, hogy ne várjanak más felszólításra, mert egyrészt nincs időnk a sok levélírára, másrészt nem tudjuk, hogy ki kíván a munkában részt venni.

Nem szabad lekicsinyelni semmit, a mi a néplelkének és jellemének biztos megismeréséhez vezet. A magyar zsidóság rohamos átalakulása folytán nemcsak a vallásos életmód pusztul, hanem a régi népélet is sajátos szokásaival és gondolkodásmódjával. A zsargon évről-évre veszít teréből és ma-holnap feledésbe merül. Ütött tehát a 12. óra, hogy eleink képét erről az oldalról is megfessük és utódainknak átadjuk.

Ez a tudományos munka nem ütközik semmiféle felfogásokba és semmiféle érzelmekbe. Vallhatjuk magunkat zsidó magyaroknak vagy magyar zsidóknak, beszélhetünk magyarul jól vagy rosszul, mint a debreczeni civis vagy mint az antiszemita főúr, az mind nem változtat

azon a tényen, hogy apáink észben nem beszéltek magyarul és hogy egymásközt a zsidó-német nyelvet használták. Nincs semmi okunk, hogy ezt a tényt feledésbe merítsük vagy hogy emiatt szégyenkezzünk. Ellenkezőleg, a magyarság nagy hódító erejét és a magyar zsidóság benső honszeretetét látjuk abban, hogy a magyar nyelv felekezetünk körében egy félszázad alatt teljesen otthonossá vált és a németet annyira kiszorította, hogy ezt a zsargont leltározni kell. Nem szabad tehát a »zsargon« szótól megijedni. Egyáltalában le kell szoknunk arról, hogy tevékenységünkben az antiszemitizmus lovagjaitól vezéreltessük magunkat. Német hittestvéreink épen így gondolkoznak és Hamburgban már évekkel ezelőtt alakult meg a »Gesellschaft für jüdische Volkskunde«, melynek már tekintélyes gyűjteménye is van és a mely eddig hét füzetet adott ki »Mitteilungen« cím alatt. A magyar zsidó a magyar föld produktuma és teljes megismerése a magyar haza megismerésének alkotó eleme.

Budapest.

DR. BLAU LAJOS

1901/157-158.

MAGYAR NÉPDALOK ZSARGON FORDÍTÁSBAN

A M.-Zs. Sz. legutóbbi számában közölt, a zsargonba átültetett magyar népdalokhoz a következők is tartoznak. Részben körülbelül 20 év előtt jegyeztem fel ezeket magamnak, ha emlékezetem nem csal, annak idején a Borsszem Jankóban jelentek meg.

I.

Fap mach nicht, thü mach nix e rüm fapen

Dú vajszt dach, vie gern ijach dach thü hoben.

Ven de dach aba taj gevesen haszt in majnem trajen Hacz

Fagesz mach nur, fagesz mach nur, mein lieba Satz.

Ne csalj meg, ne csalogass engemet ;

Hisz tudd, hogy mily forrón szeretlek.

De ha talán csalatkoznál kedves rózsám, szivemben,

Felejts el, áldjon meg a jó Isten!

II.

Mein Käpele, mein Käpele isz se nasz gevan

Vein trink ach, Sligovicz vosz ach kann

Éb ach Vein trink, aba nix,

Ach beküm fün mein Veib e güit Vix.

Kalapom, kalapom csurgóra,

Bort innám, sört innám, ha volna.

Akár iszom, akár nem,

Mégis csak korhely lesz a nevem.

III.

Balbószleben, ze van ma sajn verczajen

Aber ach kan nicht bei inen bleiben

Verdüngen hab ach mach in e andere Kile

Mesoresz bin ich, mesoresz bei ereb Smüle.

Majse majn Zün, ach dach aba sen béten

Ach va dir e greszeren Lohn geben

Dú krigsz e czidakl ün e najen talesz

Majse, mein Zün, verlasz mach nicht in dalesz.

Balbószleben, ze van ma sajn verczajen

Aber ach kan nicht bei inen bleiben

De Marjem haben ze en andern hingegeben

Zoll en andere Inen de Vatsaft firen.

Hej, gazd' uram, adja ki a bérem,

A jószágát tovább nem őrizem.

Szép Mariskát oda adta másnak,

Viselje a gondját a jószágnak.

IV.

Csicsóné hat zieben Tachter

Zall ach leben, ka Gelachter

Csicsónének 3 lánya

Mind a 3 egy szoknyába

Csicsóné galambon [sic]

Be illik rád a csókom.

V.

Hersd dü nor dü Köröser Mad, dü Köröser Mad, dü Köröser

Mad

Farvósz haszt dü ka Falten af dein Klad, ka Falten af dein

Klad, ka Falten af dein Klad

Haj jaj jaj, vósz far e Lad, dasz das Madl af dem Kladl kane Falten hat.

Hallod-e te kőrösi lány, te kőrösi lány, te kőrösi lány,

A te szoknyád fodros-e már, fodros-e már, fodros-e már,

Jaj jaj jaj, az az átkozott, úgy szeretett, majd megevett, mégis elhagyott.

VI.

Kük nür hin, vúsz isz dósz, vósz isz dósz

Vósz sokelt zach, dort in dem Gróz, in dem Gróz

Ich hab gemant esz iszt-e Hóz, dosz iszt e Hóz

Daveil iszt esz Madl mit dem Balbósz, mit dem Balbósz.

Nini, nini, mi van ott, mi van ott,

A bokorban mi mozog, mi mozog,

Azt gondoltam, hogy egy nyúl, hogy egy nyúl

Hát egy kis lány meg egy úr, meg egy úr.

VII.

Drei Fäszlach hab'ach sten

Alle drei am Zapfen gen.

Három hordó borom van
Mind a 3 csapon van
Az egyik uj, másik ó
Az én gyomromba való.

KUN LAJOS

1901/159.

I.

Kerek ez a zsemlye,
Nem fér a zsebembe,
Haragszik a rózsám,
Nem ül az ölembe,
Én se az övébe.

Ründig iz de zimmel,
Gét niksz ün mei tás erei,
Brajgez iz mei rajzele,
Ziczt niksz in mei sajszele,
Ich ách niksz in íre.

II.

Nem akarok meghalni,
Csak élni,
Az úristent dicsérni.
Ugy babám, ugy, ugy, ugy,

Ha te szeretsz, én is ugy.

Ich vill nist sterben,

Nar lében,

Ün dén bajre sévach gében.

Ezaj nsáma, ezaj, ezaj, ezaj,

Haszt mich gern, ich ach ezaj.

[kotta]

III.

Szombatesti dal (Havdála után).

Gott Ávrróhom, Jicchak ün JákaJV,

Kal Jiszróel in deinen lajb.

Der Sábbesz kajdes gét e hin,

De vach zall ünz kümmeN :

Czü gezünd ün czü frümmeN,

Czü mazel ün czü bróche,

Czü lében ün czü parnósze,

Czü ajser ün czü kóved,

Ómen, Ómen szeló.

BATÓ J. LIPÓT

1901/286-288.

ZSIDÓ DALOK

Szól a kakas...

Szól a kakas már	Micsoda madár?
Majd megvirrad már!	Sárga lába,
Zöld erdőben sík mezőben	Zöld a szárnya,
Sétál egy madár	Engem oda vár.

Várj szívem várj!
Majd megvirrad már!
Ha az Isten néked rendelt,
Tied leszek már.

Szól a kakas már,	Várj lelkem várj!
Megvirrad-e már?	Majd megvirrad már!
<i>V'olu mósiim b'harlispót eszhár</i>	<i>Jibneh hamikdos ir Zijon t'malle</i>
Bárcsak volna már!	Jaj csak jönne már!

Ezen költeményt, mely szépen mutatja, hogy hogyan tud a zsidó néplélek a magyar nép költészetével harmonikus formában egyesülni, a hagyomány a híres nyirkállói csudarabbinak tulajdonítja. Állítólag ő írta, mások szerint csak kedvencz éneke volt. Biznyos, hogy zsidó

mulatságokon még mai napság is sűrűn énekelik. Tendenciája: a messiás eljövetele utáni sóvárgás, mely zsidó népdalok legnagyobb részében újra meg újra más és más formában előbukkan. Nem csuda. A szenvedések mindig felújították e hitet, és a lélek sóvárgásának új táplálékot adtak. Az is bizonyos, hogy e költemény hazáját csak ott kereshetjük, ahol a zsidók már régóta tősgyökeres magyarok, mert ilyen igazi magyar-zsidó dal csak ott fakadhatott a nép lelkéből. Az egyik héber vers Obadja próféta 1. fej. 21. verse mely teljesen így hangzik מושיעים ועלו מושיעים צון ובהר לשפוט בהר צון»És fel fognak szállani megszabadítók Zion hegyére, hogy ítéljenek Ezsau hegye fölött, és Istené lesz az uralom!« Ezt a verset a nép egyébként is jól ismeri az imakönyvből a hétköznapi reggeli imából, a másikat pedig amely annyit jelent, hogy »épüljön fel a szentély, Zion városát töltsd meg« a szombati étkezés utáni énekből. Magát, ezt az éneket is étkezés után, az ima előtt, szokták még a legjámborabb zsidók is énekelni, akik egyébként valamely világi dalt semmi áron sem vennének ajkukra.

Ma kéthete...

Ma kéthete vagy már három,
Hogy a számadómat várom,
Amott látom számárháton,
Az lesz talán a mint látom.

Hait' zwai Wochen oder drei,
Erheben dé Juden é grajsz Geschraj.
Se sehen ainen auf'm Esel reiten,
Geb' Gott, Meschiach kümm in ünseren Zeiten.

Ez a kis költemény szintén a messiásra vonatkozik. A mi különösen érdekessé teszi, az az, hogy a magyra népköltészet egyik kedvenc alakja: a számárháton ülő juhászbojtár (Petőfi óta egyébként a műköltészetnek is állandó alakja) összetalálkozik a zsidó néphitnek kedvenc alakjával. Ugyanis a zsidó néphit kiindulva Zecharja próféta 9. fej. 9. verséből, a mely így szól: *»Örvendj nagon Zion lánya, ujjongj Jeruzsálem lánya, íme királyod eljön hozzád, igazságos és szabadító ő, »szegény és számárháton ül és nőstény számárnak vehén«.*

Ugy képzelte a messiást, hogy számárháton ülve fog eljönni az elnyomottak megszabadítására. Ezen néphit nyert ezen népdalban költői kifejezést.

Erdő erdő...

Erdő, erdő, de magas vagy,
Kedves rózsám de messze vagy!
Ha az erdőt levághatnám,
Kedves rózsám megláthatnám.

Golesz, golesz³¹⁰ wie grajsz bist dű,
S'chine, s'chine, wie weit bist dű!
Wär des golesz nit saj grajsz gewesen,
Wär de s'chine nit saj weit gewesen.

Tul a Tiszán...

Tul a Tiszán innen is
Áldjon meg az Isten is,
Engem rózsám, téged is,
Még a ki fel nevelt is.

³¹⁰ A »golesz« exiliumot, a »schine« isteni dicsfényt, tágabb értelemben szabadulást jelent.

Auf der Seit Theiss auf de andere Seit Bort,
Sall üns alle bentschen der liebe Gott.
Mich meine Brüder enk alle dort,
Ün de üns erzogen bensch' der liebe Gott!

DR. POLLÁK MIKSA

1902/170.

Népdalok.

I.

Mit, mit cselekszem?

Szép lányt elveszem.

Feleségem küldöm a dologba

És én lefekszem.

Vóz ach tü, ün vóz ach mách?

Vóz iz af dea velt de beste zách?

E sé jüng madele mit fil geld

Iz da greszta tachlesz fün dea velt.

II.

Madl vilszt da lád dalében?

Nem da na é mó.

Vaszte da e ... trógen

Fün ajben biz eró.

Budapest, Ó-Buda.

BATÓ J. LIPÓT

FELHASZNÁLT IRODALOM

ASHTON, Dianne: *Rebecca Gratz: Women and Judaism in Antebellum America*. Wayne State University Press, Detroit, 1997.

Az Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képben, Budapest, 1887–1901.
<http://www.tankonyvtar.hu/konyvek/osztrak-magyar/osztrak-magyar-081204-539>

BAADER, Benjamin Maria: *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800–1870*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2006.

BENDL Júlia: *Lukács Görgy élete a századfordulótól 1918-ig*. Budapest, Scientia Humana, 1994.

BIHARI Péter: *Lövészárkok a hátszágban. Középosztály, zsidókérdés, antiszemitizmus az első világháború Magyarországnán*. Budapest, Napvilág, 2008.

FENYVES Katalin: *Képzelt asszimiláció?* Budapest, Corvina, 2010.

FINKIN, J. D.: *A Rhetorical Conversation. Jewish Discourse in Modern Yiddish Literature*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2010.

FORGÁCS Krisztina: *Zsidó névmagyarosítás*, Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem, 1990. (Egyetemi doktori értekezés.)

FREIDENREICH, Harriet Pass: *Female, Jewish, and Educated: The Lives of Central European University Women*. Indiana University Press, Bloomington, 2002.

FROJIMOVICS Kinga: *Szétszakadt történelem*. Budapest, Balassi Kiadó, 2008.

GERŐ András: *Se nő, se zsidó*. Előítéletek találkozása a századforduló Monarchiájában. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2009.

GOLDMAN, Karla: *Beyond the Synagogue Gallery: Finding a Place for Women in American Judaism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

GONDA László: *A zsidóság Magyarországon 1526–1945*. Budapest, 1992.

GRÜNWARD Miksa: *Zsidó biedermeier*. Budapest, 1937.

HARASZTI György: *A magyarországi zsidóság rövid története a kezdetektől az ortodoxia és neológia szétválásáig*. Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Bölcsészdoktori értekezés, Budapest, 2004.

HARKÁNYI Ede: *A holnap asszonyai*. Budapest, Politzer Zsigmond és fia, 1905.

HARKAVY, Alexander: *Dictionary of the Yiddish Language: Yiddish-English*, New York, 1898.

HORVÁTH János: *A magyar irodalmi népiesség Faluditól Petőfigig*. Budapest, 1927.

- HYMAN, Paula: *Gender and Assimilation in Modern Jewish History*. Seattle–London, University of Washington Press, 1995.
- IMRE Sándor: *A népköltészetéről és népdalról*. Franklin Társulat, Budapest, 1900.
- JACOBS, Neil G.: *Yiddish. A Linguistic Introduction*. Cambridge, University Press, New York, 2005.
- Jews at Home: The Domestication of Identity*. (ed. Simon J. BRONNER) The Littman Library of Jewish Civilization, 2009.
- KAPLAN, Marion A.: *The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family, and Identity in Imperial Germany*. New York, Oxford University Press, 1991.
- KARÁDY Viktor–KOZMA István: *Név és emlékezet. Családnév-változtatás, névpolitika és nemzetiségi erőviszonyok Magyarországon a feudalizmustól a kommunizmusig*. Budapest, Osiris, 2002.
- KATZ, Jacob: *Kifelé a gettóból. A zsidó emancipáció évszázada, 1770–1870*. (Ford. Pap Mária.)
- KATZ, Jacob: *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1973.
- KEMPELEN Béla: *Magyar zsidó családok*. Budapest, Makkabi Kiadó, 1999.
- KEREKES, Janet: *Masked Ball at the White Cross Cafe: The Failure of Jewish Assimilation*. Lanham, Maryland, University Press of America, 2005.
- KERESZTY Orsolya: *"A Nő és a Társadalom" a nők művelődéséért (1907-1913)*. Budapest, Magyar Tudománytörténeti Intézet, 2011.
- KERESZTY Orsolya: *Nőnevelés és nemzetépítés Magyarországon 1867-1918*. Sopron, Novum, 2010.
- KÉRI Katalin: *Hölgyek napernyővel. Nők a dualizmus kori Magyarországon 1867–1914*. Pécs,
- KIRÁLY Sándor: *Az egyetemi hallgatóság arculata Magyarországon a két világháború között*. Bölcsészdoktori értekezés, Debreceni Egyetem, 2009.
- KLEIN Rudolf: *Zsinagógák Magyarországon 1782–1918*. Terc, Budapest, 2011.
- KOMLÓS Aladár: *Magyar–zsidó szellemtörténet a reformkortól a holokausztig. Bevezetés a magyar zsidó irodalomba II. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 1997*.
- KOMORÓCZY Géza: *A zsidók története Magyarországon I–II*. Pozsony, Kalligram, 2012.
- KOMORÓCZY Szonja Ráhel: *The History of Yiddish Culture in Hungary*, PhD Diss., University of Oxford, 2007.
- KORNIS Gyula: *Kultúrpolitikánk irányelvei*. Budapest, 1921.
- KORNIS Gyula: *Nők az egyetemen*, Budapest, 1925.
- KÓSA László: *A magyar néprajz tudománytörténete*. Osiris, Budapest, 2001.

KOVÁCS Alajos: *A zsidóság térfoglalása Magyarországon*. Budapest, a szerző kiadása, 1922.
<http://www.angelfire.com/zine2/judeolog/cikkek/zst1.htm><http://www.angelfire.com/zine2/judeolog/cikkek/zst1.htm>, utolsó letöltés: 2012. július 31.

KÖRNER András: *Hogyan éltek?* Kézirat, 2009.

KÖRNER András: *Kóstoló a múltból. Egy XIX. századi magyar zsidó háziasszony mindennapjai és konyhája*. Budapest, Vince Kiadó, 2007.

KÖRTELS, Willi: *Der Trierer Oberrabbiner Joseph Kahn: 1809 - 1875; eine biographische Skizze*. Konz. Förderverein Synagoge Könen, 2010.

KULINYI Zsigmond–LÖW Immanuel: *Szegedi zsidók 1785–1885-ig*. Szeged, 1885.

LÄSSIG, Simone: *Jüdische Wege ins Bürgertum*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

LENGER, Friedrich: *Werner Sombart 1863–1941: eine Biographie*. München, C.H. Beck, 1994.

LÖW, Leopold: *Zur neueren Geschichte der Juden in Ungarn*. Budapest, Ludwig Aigner, 1874.

MOLNÁR Ferenc: *Hétágú síp*. Budapest, Franklin, 1911.

MOLNÁR GÁL Péter: *A pesti mulatók. Előszó egy színháztörténethez*, Budapest, Helikon, 2001.
MUNK MÉIR Avraham: *Életem történetei* [1899]. Budapest, Múlt és Jövő, 2002.

N. SZEGVÁRI Katalin: *Numerus Clausus rendelkezések az ellenforradalmi Magyarországon*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988.

NAGY Sándor: *A házasság felbontása Budapesten (Pest-Budán) a 19. században*. ELTE, Történelemtudományok Doktori Iskola, Budapest, 2012. (Kézirat)

OLSVANGER, Imanuel: *Röyte Pomerantsen: Jewish Folk Humor*. New York Schocken, 1965.

PAPP Barbara: *Diplomás nők a Horthy-korszakban: A Magyar Női Szemle (1935–1940)*. Szakdolgozat, Budapest, ELTE, 2004.

PARUSH, Iris: *Reading Jewish Women*. Brandeis University Press, Waltham, MA, 2004.

PETRÁSSSEVICH Géza, *Magyarország és a zsidóság*. Budapest: Szent Gellért. 1899.

PLANERT, Ute: *Antifeminismus im Kaiserreich. Diskurs, soziale Formation und politische Mentalität*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

POLÓNYI István: *Az oktatás gazdaságtana*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.

PULZER, Peter: *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*. New York, Wiley, 1964.

RICHERS, Julia: *Jüdisches Budapest. Kulturelle Topographien einer Stadtgemeinde im 19. Jahrhundert*. Köln, Weimar, Wien, Böhlau, 2009.

SAFRIN, Horacy.: *Sábeszgyertyák mellett*. Budapest, Garabonciás, 1989.

SCHNITZER Ármin: *Jüdische Kulturbilder. Aus meinem Leben*. Wien, 1904.

SEPRÓDI János: *Emlékirat a magyar zene ügyében*. Budapest, 1906.

STAMPFER, Shaul: *Families, Rabbis and Education*. The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2010.

SZABÓ, Vera: Yiddish Proverbs in *Magyar Zsidó Szemle* (Hungarian Jewish Review). An Empirical Study. M.A. thesis in Yiddish Studies, Columbia University, New York, 1995.

Szeged története III/1. (Szerk. GAÁL Endre.) Szeged, Szeged megyei jogú város önkormányzata megbízásából kiadja a Somogyi-könyvtár, 1991.

SZINNYEI József, id.: *Magyar írók élete és munkái*. Budapest, Hornyánszky Viktor, 1891–1914.

VÁMBÉRY Ármin: *Küzdelmeim*. (Fordította Balla Mihály.) Dunaszerdahely, Lilium Aurum, 2001.

VENETIANER Lajos: *A magyar zsidóság története*. [1922.] Budapest, Könyvértékesítő Vállalat, 1986.

VESZPRÉMI Kálmán: *Magyarország és a zsidók*. I. kötet. Debrecen, 1907.

WACKS, Georg: *Die Budapester Orpheumgesellschaft – Ein Varieté in Wien 1889–1919*. Wien, Verlag Holzhausen, 2002.

WEINRICH, Max: *History of the Yiddish language*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1980.

WEISSLER, Chava: *Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women*. Boston, Beacon Press, 1998.

WIENER, Leo: *History of Yiddish Literature in the Nineteenth Century*, London & New York, 1899.

ZIMMERMANN, Susan: *Die bessere Hälfte?: Frauenbewegungen und Frauenbestrebungen im Ungarn der Habsburgermonarchie 1848 bis 1918*. Promedia Verlag – Napvilág Kiadó, 1999.

Cikkek tanulmányok

ABRAMI, Leo M.: “Wit, Wisdom, Humor”, 2003, (www.myjewishlearning.com/culture/2/Humor/What_is_Jewish_Humor/Defining_Jewish_Humor/Sources.shtmlwww.myjewishlearning.com/culture/2/Humor/What_is_Jewish_Humor/Defining_Jewish_Humor/Sources.shtml – utolsó letöltés 2012. július 29.)

ABUSCH-MAGDER, Ruth: Kulinarische Bildung. Jüdische Kochbücher als Medien der Verbürgerlichung. In: *Deutsch-Jüdische geschichte als Geschlechtergeschichte*. (Hrsg. Kirsten Heinsohn, Stefanie Schüler-Springorum) Göttingen, Wallstein, 2006.

ÁGAI Adolf: Régi naplók II. (Az én édes anyám) *IMIT-évkönyv*, Budapest, 1905. 18–32.

BALASSA József: A magyar zsidóság néprajza. *MZsSz*, XVII. évf. 1900, 8.

BALOGH János Mátyás: Apró hirdetések és apróhirdetések Magyarországon 1850–1900. *Médiakutató*, 2005. tél.

(http://www.mediakutato.hu/cikk/2005_04_tel/04_apro/04.htmlhttp://www.mediakutato.hu/cikk/2005_04_tel/04_apro/04.html – utolsó letöltés: 2012. július 31.)

BÉKÉS Vera: *A Polányi család és a pszichoanalízis kezdetei*. (http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/Bekes_Vera_Polanyi_csalad_es_a_pszichoanalizis.pdf, utolsó letöltés: 2012. július 31.)

BODOR Anikó: Népzenei hagyomány. (http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/telepulesek_ertekei/Mako_monografia_sorozat/pages/monografia_3/014_a_nepzene.htmhttp://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/telepulesek_ertekei/Mako_monografia_sorozat/pages/monografia_3/014_a_nepzene.htm – utolsó letöltés 2012. július 31.)

BOURDIEU, Pierre: "Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital". In: *Soziale Ungleichheiten* (Soziale Welt, Sonderheft 2) (edited by Reinhard Kreckel. Otto Schartz & Co.), Göttingen, 1983. 183-198.

BOYARIN, David: Goyim Naches, or, Modernity and the Manlines of the Mensch. In: *Modernity, Culture and 'the Jew'*. (Ed. Bryan Cheyette and Laura Marcus) Polity Press, Cambridge, 1998. 91–104.

CSORBA László: Jákob háza, Izrael sátra. *Budapesti Negyed*, 1995. 2. szám, 41–56.

DAVID Zoltán: A magyar nemzetiségi statisztika múltja és jelene. *Valóság*, 1980/7. 87–101.

DAXELMÜLLER, Christoph: Hundert Jahre jüdische Volkskunde - Dr. Max (Me'ir) Grunwald und die "Gesellschaft für jüdische Volkskunde" [Aschkenas - Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden](#) [Aschkenas - Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden](#) , Volume 9 (1) de Gruyter – Jan 1, 1999.

DONÁTH Péter–PRESKA Gáborné: Oklevél-kibocsátás a magyarországi tanító(nő)képzőkben és a tanítói utánpótlás biztosítása a dualizmus korában (adalékok, kérdések). *Neveléstörténet*, 2007. 1–2. szám, 5-30. (http://www.kjf.hu/nevelestortenet/index.php?rovat_mod=archiv&act=menu_tart&eid=35&rid=1&id=258http://www.kjf.hu/nevelestortenet/index.php?rovat_mod=archiv&act=menu_tart&eid=35&rid=1&id=258 – utolsó letöltés 2012. július 31.)

DÖMÖTÖR Beáta: Az IMIT néprajzi tárgyú írásai. (www.vallasforum.hu/.../Domotor_Beata_Az_IMIT_neprajzi_targyu_irasai.pdfwww.vallasforum.hu/.../Domotor_Beata_Az_IMIT_neprajzi_targyu_irasai.pdf, 3. – utolsó letöltés 2011. október 4.)

Dr. BLAU Lajos: Tájékoztató. *Magyar Zsidó Szemle*, 1901. 147–148.

FARKAS Tamás: „A -fi végű magyar csalládnevek típusai és törtnete”, *Névtani értesítő*, 2010. 32: 9-30.

FARKAS Tamás: „Names and Humour”, [in] T. Litovkina Anna, Sollosy Judith, Medgyes Péter, Chłopicki Władisław (eds): *Hungarian Humour*. Humor and Culture 3. Cracow: Tertium Society for the Promotion of Language Studies, 2012.

FARKAS Tamás: „Név és névváltoztatás – vicc és valóság”, *Névtani Értesítő*, 2003, 25: 153-160.

FAZEKAS Csaba: Prohászka Ottokár zsidóellenességéről. Egyháztörténeti Szemle, 9. évfolyam, 2008. 4. szám (<http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/fazekas-prohaszka.htm> – utolsó letöltés 2012. július 31.)

Felsőházi irományok, 1935. VII. kötet, 314–325., V. sz. A zsidó keresők számának és arányának változása 1920-tól 1930-ig foglalkozási főcsoportok szerint. (http://www3.arcanum.hu/onap/pics/a.pdf?v=pdf&a=pdf&p=PDF&id=FI-1935_7/FI-1935_7%20456&no=0http://www3.arcanum.hu/onap/pics/a.pdf?v=pdf&a=pdf&p=PDF&id=FI-1935_7/FI-1935_7%20456&no=0 – utolsó letöltés 2012. július 31.)

FENYVES Katalin: Hirschből Szarvady és Ábrahám fia, Jenő. A névválasztás mint akkulturációs stratégia. In: *A családnév-változtatások története időben, térben, társadalomban.* (Szerk. Farkas Tamás és Kozma István.) Gondolat, 2009. 131–146.

FRAUHAMMER Krisztina: Mirjamok és Debórák. Imakönyvek a modernizálódó zsidó nők szolgálatában. In: *Hagyományláncolat és modernitás. 2 Zsidó vallási néprajzi tanulmányok.* (Szerk. Glässer Norbert – Zima András.) Szegedi Tudományegyetem – Bölcsészettudományi Kar Szegedi Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. (Megjelenés alatt.)

GÁBOR Eszter: A lipótvárosi zsinagóga pályázata (*Budapesti Negyed*, 1997/4–1998/1. <http://epa.oszk.hu/00000/00003/00015/gabor.htm><http://epa.oszk.hu/00000/00003/00015/gabor.htm>, – utolsó letöltés 2011. december 5.)

GLÄSSER Norbert – Zima András.) Szegedi Tudományegyetem – Bölcsészettudományi Kar Szegedi Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. (Megjelenés alatt.)

GLÄSZER Norbert Az opera tündérei vagy a sábesz angyalai? A szocializációs minták vitái a budapesti magyar nyelvű orthodox sajtóban. In: *Zsidó vallási néprajzi tanulmányok.* (Szerk. Gläser Norbert: Ateresz z'kénim. A vallási szocializáció családképe a két világháború közötti budapesti orthodox zsidó sajtó diskurzusaiban. In: *PLÉROMA 1947-2012.* (Rokay Zoltán emlékkönyv, megjelenés előtt.) 87–88.

GLÄSZER Norbert–ZIMA András: „A világosság örök forrása”. A hagyomány fogalma a zsidó felekezeti oktatás sajtóvitáiban a 20. század első felének magyar nyelvű budapesti zsidó hetilapjaiban. *Ethnographia*, 2009 (4) 333–354.

GLÄSZER Norbert – ZIMA András: Scheiber Sándor, a Löw-hagyaték gondozója. In: *Hacofe Újfolyam*, I. évf. 2. szám, <http://www.or-zse.hu/hacofe/vol2/gleszerzima-seiberlow2011.htm><http://www.or-zse.hu/hacofe/vol2/gleszerzima-seiberlow2011.htm> – utolsó letöltés 2012. július 31.

GLÄSZER Norbert: Tórájának fele... A rabbiné és a zsidó nő imagológiája a magyar nyelvű budapesti orthodox zsidó sajtóban a 19. század végén és 20. század elején Filkó Veronika - Kóhalmy Nóra - Smid Bernadett (szerk.): *Voigtloristica Tanulmányok a 70 éves Voigt Vilmos tiszteletére. Folcloristica 11.* ELTE - BTK Folklore Tanszék, Budapest, 2010.

GLUCK, Mary: „The Budapest Flâneur: Urban Modernity, Popular Culture, and the “Jewish Question” in Fin-de-Siècle Hungary”, *Jewish Social Studies* 2004, 10: 1-22.

GRUNWALD, Max: Det judiska folklivet. In: Markus Ehrenpreis/Alfred Jensen (hg.): *Judarna* (Nationernas bibliotek). Stockholm, 1920. 68–89.

- HAJDU Tibor: A diplomások létszámnövekedésének szerepe az antiszemitizmus alakulásában. In: *A holokauszt Magyarországon európai perspektívában.* (Szerk. Molnár Judit.) Budapest, Balassi, 2005.
- HAJDU Tibor: A diplomások létszámnövekedésének szerepe az antiszemitizmus alakulásában. In: *A holokauszt Magyarországon európai perspektívában.* (Szerk. Molnár Judit.) Budapest, Balassi, 2005. 58.
- HARSHAV, Benjamin: Multilingualism. In: *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe.* Online Edition. (<http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Language/Hebrew> – <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Language/Hebrew> – utolsó letöltés 2011. június 29.)
- HEISZLER Vilmos: Soknyelvű ország multikulturális központja. *Budapesti Negyed*, 1994/2. (http://bfl.archivportal.hu/id-73-heiszler_vilmos_soknyelvu_orzag.htmlhttp://bfl.archivportal.hu/id-73-heiszler_vilmos_soknyelvu_orzag.html – utolsó letöltés június 2011. 29.)
- HETÉNYI ZSUZSA: Az orosz-zsidó irodalom vázlatos története (1860–1930). *Tiszatáj* 1998. 9. szám, 42–43.
- HETÉNYI ZSUZSA: Az orosz-zsidó irodalom vázlatos története (1860–1930). *Tiszatáj*, 1998. szeptember, 42–43.
- HYMAN, Paula: The Modern Jewish Family: Image and Reality. In: *Jewish Family. Metaphor and Memory.* (Ed. David Kraemer) Oxford University Press, New York–Oxford, 1989.
- JOBST Ágnes: Emancipáció és orvoslás. *Lege artis medicinae*, 2000. 2. szám, 171–174.
- KAHN, Joseph: Ueber Bestreuerung. *Ben Chananja*, VII. 1864. 37. szám, 740–741.
- KARÁDY Viktor: Felekezetsajátos középiskolázási esélyek és a zsidó túlliskolázás mérlege. In: *Zsidóság és társadalmi egyenlőtlenségek (1867–1945).* Budapest, Osiris, 2000.
- KARÁDY Viktor: A magyar zsidóság regionális és társadalmi rétegződéséről (1910). *Regió*, 1994/2, 45–70.
- KARÁDY Viktor: A nők felsőbb iskolázásának kérdései. In: *A zsidó nő.* (A Magyar Zsidó Múzeum kiállítási katalógusa, szerk. Toronyi Zsuzsanna.) Budapest, 2002.
- KARÁDY Viktor: A nők felsőbb iskolázásának kérdései. In: *Férfiuralom.* (szerk. Hadas Miklós) Replika Kör, Budapest, 1994, pp. 176-195.
- KARÁDY Viktor: A vegyes házasságok Budapesten 1950 előtt. Néhány kutatási eredményről. *Múlt és Jövő*, 1993. 3. szám, 82–84.
- KARÁDY Viktor: Nők a modern iskolázás korai fázisában. In: Karády Viktor: *A felekezeti viszonyok és iskolázási egyenlőtlenségek Magyarországon.* Replika Kör, Budapest, 1997. 59.
- KÉRI Katalin: *Hölgyek napernyővel. Nők a dualizmus kori Magyarországon 1867–1914.* Pécs,

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara – WEX, Michael: „Humor. Oral tradition”. *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. (www.yivoencyclopedia.org – utolsó letöltés 2012. július 31.)

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara: Folklore, Ethnography, and Anthropology. *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*.
(http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Folklore_Ethnography_and_Anthropology
http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Folklore_Ethnography_and_Anthropology – utolsó letöltés 2012. július 31.)

KOMÁRIK Dénes: A Dohány utcai zsinagóga építése. *Budapesti Negyed*, 1995/2. szám, 31–40.

KOMORÓCZY Géza: Zsidó nép, zsidó nemzet, zsidó nemzetiség. *Élet és irodalom*, 2006. június 16.

KONRÁD Miklós: „Orfeum és zsidó identitás Budapesten a századfordulón”, *Budapesti Negyed*, 2008. 2: 351-368.

KÓSA László: 1822: A „Kis-Európa”-gondolat a magyar néprajzban. In: *Villanyspenót*.
(http://irodalom.elte.hu/villanyspenot/index.php/1822:_A_%E2%80%9EKis-Eur%C3%B3pa%E2%80%9D-gondolat_a_magyar_n%C3%A9prajzban
http://irodalom.elte.hu/villanyspenot/index.php/1822:_A_%E2%80%9EKis-Eur%C3%B3pa%E2%80%9D-gondolat_a_magyar_n%C3%A9prajzban – utolsó letöltés 2011. június 29.)

KOVÁCS I. Gábor: "Törzsökös" és "asszimilált" magyarok. *Korall*, 2002, december, 9. szám, 193–232.

KOVÁCS, Maria M.: "The Case of the Teleki Statue: New Debates on the History of the Numerus Clausus in Hungary". In: *CEU Jewish Studies Yearbook* (ed. András Kovács), Budapest, 2006, 191-209.

KOVÁCS, Maria M. „Ambiguities of emancipation: women and the ethnic question in Hungary”, *Women's History Review* (1996) 5: 4, 487-495.

KOZMA István: „Közeledés, vagy az elkülönülés reprodukálása másként? Zsidó és keresztény névválasztás a századfordulón (1897–1908)”. In: *A családnév-változtatások történetei időben, térben, társadalomban*. (Szerk. Farkas Tamás és Kozma István.) Budapest, Gondolat–Magyar Nyelvtudományi Társaság, 2009.

LAMPERT Vera: Bartók és a népies műdal: egy korai dalciklus forrásairól. *Muzsika*, 2006. március, 49. évfolyam, 3. szám, 25.

LENDVAI Mária: A pesti Izraelita Nőegylet megalakulása és szociális intézményrendszerének kiépülése (1866–1943). In: *A zsidó nő*. (Szerk. Toronyi Zsuzsa.) Budapest, Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, 2002. 56.

LOWENSTEIN, Steven: The Complicated Language Situation oft German Jewry 1760–1914. In: *Speaking Jewish – Jewish Speak: Multilingualism in Western Ashkenazic Culture* (ed. Shlomo Berger, Aubry Pomerance et al.). Peeters, Louvain, 2003.

MARGÓCSY István: A nyelv mint a nemzet közkinccse. In: *Kulturális képzelet – társadalmi örökség*. (Szerk. György Péter, Kiss Barbara, Monok István.) Budapest, 2005. 32.

- MIKSZÁTH Kálmán: A szegedi zsidók. *Szegedi Napló*, 1897. 163. sz. július 29.
- NÁDASDY Ádám: „Doktor Kovatsh”, *Bevezetés a jiddis filológiába*, Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem, é. n. 21–22.
- NÁDASDY Ádám: A walesi bárdok térfás jiddis fordítása. [Kritikai szövegkiadás, bevezetővel és jegyzetekkel], *2000*, 1998/10: 47. 46-60.
- NAGY József: Falusi zsidó élet Vas megyében. *IMIT-évkönyv*, Budapest, 1904. 174–205
- NAGY Péter Tibor: A középfokú nőoktatás huszadik századi történetéhez. *Iskolakultúra*, 2003. 3. szám.
- OLÁH János: Zsidó néprajzi írások a Magyar Zsidó Szemlében. (www.or-zse.hu/resp/.../olah-neprajz-mtud2007.htm – utolsó letöltés 2012 www.or-zse.hu/resp/.../olah-neprajz-mtud2007.htm – utolsó letöltés 2012 . július 31.)
- ORTUTAY Gyula–KATONA Imre: Magyar népdalok,. Neumann kht., 2000.
- PETŐ Andrea–Szapor Judit: A női esélyegyenlőségre vonatkozó női felfogás hatása a magyar választójogi gondolkodásra 1848–1990. (http://www.phil-inst.hu/recepcio/hm/7/705_belső.htm – utolsó letöltés 2012. július 29.)
- PETŐ Andrea: A „fiúnak nevelt lányok” és a tikkum olam szerepe a magyarországi zsidó nők politikai szerepvállalásában. In: *A zsidó nő*. A Magyar Zsidó Múzeum azonos című kiállításának katalógusa. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, Budapest, 2002, pp. 77-87.
- PREPUK Anikó: A neológ sajtó a zsidóság társadalmi befogadásáért. *Budapesti Negyed*, 2008, nyár, 195–196., Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, 2008.
- PROHÁSZKA Ottokár: A zsidó recepció a morális szempontjából. *Magyar Sion*, 1893. In: *Összegyűjtött munkái*. (Sajtó alá rendezte: Schütz Antal.) XXII. Budapest: Szent István Társulat, 1929.
- ROSMAN, Moshe Poland: Early Modern (1500-1795). *Jewish Women's Archive: Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia*. (<http://jwa.org/encyclopedia/article/poland-early-modern-1500-1795><http://jwa.org/encyclopedia/article/poland-early-modern-1500-1795> – utolsó letöltés: 2012. július 31.)
- SCHATZ, Christine: „Angewandte Volkskunde”. Die „Gesellschaft für jüdische Volkskunde” in Hamburg. In: *Vokus. Volkskundlich-wissenschaftliche Schriften*. 14/2004. 121–134. és <http://www1.uni-hamburg.de/rz3a035//1vonmellepark.html><http://www1.uni-hamburg.de/rz3a035//1vonmellepark.html> – utolsó letöltés 2012. július 31.
- SEBESTYÉN Károlyné: Asszonyi dolgokról. *IMIT-évkönyv*, 1908. 256–268.
- SIRBUBALO, Lejla: „Das Volkstum ist der Völker Jungbrunnen“ – Friedrich Salomo Krauss und die ethnographische Erforschung Bosnien-Herzegowinas. In: *Jahrbuch, Zentrum für Balkanforschungen*, Band 39, Akademie der Wissenschaften und Künste von Bosnien-Herzegowina, Sarajewo, 2010. (<http://www.anubih.ba/godisnjak/Godisnjak>

<http://www.anubih.ba/godisnjak/Godisnjak%2039.pdf> – utolsó letöltés 2012. július 31.)

TAMÁS Ágnes: „Magyar élclapok nem magyar nemzetiségű szereplőinek nevei a 19. század második felében”, *Névtani Értesítő*, 2010. 32:79–92.

ÚJVÁRI Hedvig: Testi (sz)épség: Az "izomzsidó" fogalma Max Nordaunál a fin de siècle kontextusában, *Századok*, 2009. 1. szám, 143–160.

URBANCSOK Zsolt: A Pulitzer-család stratégiái a 18–19. században. In: *Zsidó vallási néprajzi tanulmányok*. (Szerk. Glässer Norbert – Zima András.) Szegedi Tudományegyetem – Bölcsészettudományi Kar Szegedi Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged. (Megjelenés alatt.)

VALUCH Tibor: Család, háztartás, a női tevékenységszerkezet és a szerepfelfogás változásai 1945 után. *Rubicon*, 2009. 4. szám.

(http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/csalad_haztartas_a_noi_tevekenyszerszerkezet_es_a_szerepfelfogas_valtozasai_1945_utant/http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/csalad_haztartas_a_noi_tevekenyszerszerkezet_es_a_szerepfelfogas_valtozasai_1945_utant/ – utolsó letöltés 2012. július 31.)

VARGA PAPI László: „Ha egyszer Szegedet megkérdeznék...”. *Szeged*, 2001. (13. évf.) 9. szám, 6–10.

VARGYAS Lajos: A magyar népdalkutatás története. In: *Magyar Néprajz V.* (Szerk. Paládi-Kovács Attila). *Folklór 1. Magyar népköltészet*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988–2002. (<http://mek.niif.hu/02100/02152/html/index.html><http://mek.niif.hu/02100/02152/html/index.html> – utolsó letöltés 2012. július 31.)

VENDE Ernő: Irodalom, tudomány és művészet. In: Borovszky Samu: *Magyarország vármegyéi és városai. Szatmár vármegye*. (<http://mek.oszk.hu/09500/09536/html/index.html><http://mek.oszk.hu/09500/09536/html/index.html> – utolsó letöltés 2012. július 31.)

VOLKOV, Shulamit: *Antisemitismus und Antifeminismus. Soziale Norm oder kultureller Code*. In: uő.: *Das jüdische Projekt der Moderne*. München, C. H. Beck Verlag, 2011.

WELKER Árpád: „Wahrmann a magyar országgyűlésben.” In: *Honszeretet és felekezeti hűség: Wahrmann Mór 1831–1892*. (Szerk. Frank Tibor.) Budapest, Argumentum, 2006. 111–170.