הוצאת המוסד לזכרון אלכסנדר קהוט



מזכרת עמנואל

לכבוד אברהם חיים לעף זצ"ל

קבוצת מאמרים

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

נאספה ונערכה על ידי

ד"ר אלכסנדר שייבר

פרופ' בבית המדרש לרבנים בבודפשט

בודפשט,
תש"ה.

התוכן

עמוד

שמואל חיים בירנפלד (בודפשט): ברכת אברהם חיים 3

צבי בלש (בודפשט): מבוא לחקירת עקביותיה החדשים של התישבות היהודים בפנוניה 5

שלמה ודר (בודפשט): רשימת הפיוטים והשירים בין כתבי הגניזה בספרית דוד קויפמאן שבאקדימיה המדעית ההונגארית בבודאפשט. . 15

אברהם נפתלי צבי ראטה (בודפשט): „חרם הקדמונים שלא להוציא שום ספר מבית המדרש" 114

משה מונקאטשי (בודפשט): המנורה: הסמל האמתי של היהדות 125

מנחם זולאי (ירושלים): נוספות לפיוטי יניי 147

אלכסנדר שייבר (בודפשט): קטעים חדשים מספר תלמודא רבה של יוסף בן יעקב הבבלי 158

שלמה שונמי (ירושלים): ביבליוגרפיות של חכמי ישראל וסופריו שיצאו לאור בשנות תרצ"ט-תש"ז 169

שמואל חיים בירנפלד

ברכת אברהם חיים

אשל נטע לרעבי פרי עץ — חיים
בארות חפר שיזלו מים — חיים
רב ומנהיג לעדת אלהים — חיים
הון אסף מאצר תורת — חיים
מה רוב גדלתו בארצות — החיים

חסדו לצמחים ולבעלי — חיים
יורה דעה לכתו בארח — חיים
ינהלהו אשר עמו מקור — חיים
מעשיו כתובים בספר — החיים

לו יאמר כל הכתוב — לחיים
עתירתנו שיוסיפו לו שנות — חיים
פה צוה ה' את הברכה: חיים
אמן.

מקטר ומגש לשר וגדול בישראל ה"ה הגאון מורה מורנו הרב רבי אברהם חיים לעק שליט"א שהגיע היום לתשעים לשוח עוד רבות בשנים על דפי ספרי קודש והמדע לתעלת ולתפארת ישראל.

צבי בלש

מבוא לחקירת
עקבותיה החדשים של התישבות היהודים בפַּנוֹנְיָה.

תחלת תולדות יהודי הונגריה תאבד כלֵיל בערפלי ימי קדם. רק פה ושם מאיר את החשכה הזאת שביב זהר כהה ורק לעתים רחוקות נפגשים אנחנו בזכרונות, המוכיחים לעין כל, שכבר בימי קדם ולפני דורות עולמים ישבו יהודים במקומות האלה. ברם, שביבי אור אלה היו כל כך כהים והזכרונות שנתגלו היו כל כך קלושים ובלתי מספיקים, שרוב החוקרים התיאשו ממלאכתם ופנו עורף לשטחה הזה של חקירת תולדות ישראל בההויקם אותו לשטה עקר ובלתי פורה.

רק מעטים היו החוקרים, שלא הטעה אותם חסרון ההוכחות הברורות ושהאמינו באמונת קנאים, ש„לא ראיתי אינה ראיה", שבלתי דיותן של ההוכחות אינה מוכיחה כל עקר, שעל אדמת ארץ הונגריה לא היו חיים יהודיים.

בין האחרונים האלה תופש מקום בראש רבן ואבי חקירת תולדות יהודי הונגריה, הרב שמואל הכהן ז"ל. כשרונו הבלתי רגיל, האינטואיטיבי של מחבר דברי הימים, באו במיוחד לידי גלוי מלא לרגלי העקרים, שקבע בקשר עם תולדות היהודים בתקופת הרומאים. בשעת פעלתו עדין לא עמדו לרשותנו זכרונות ונתונים ממשיים מהתקופה הזאת. אבל גם בלי מסמכים מספיקים קבע בבטחון גמור: „אמת, — שכמו שכבר הערנו, — שאין בין העתיקות הרומיות הרבות, בפרט בין כתובות המצבות, אך אחת, ממוצא יהודי, או שיהי לה לכל הפחות יחס כל שהוא אל היהודים בבטחון גמור, אבל לעומת זה רבים הם מאד מצבות הזכרון ולוחות הנדרים, שהקימו בני ארץ כנען, סוריה, תדמור וערב לכבוד אלהיהם. בלי כל ספק באו יחדיו עם שכניהם היותר קרובים האלה גם יהודים אל המקומות האלה, אבל אמונתם אסרה להם אסור גמור להקים מצבות זכרון ולוחות נדרים כאלה לאלהיהם. ובכן גם חסרון כתובות יהודיות של מצבות אינו מוכיח, שבימים ההם לא היו יהודים על אדמת הונגריה".[1]

גם מכירו היותר גדול של האפיגרפיה הרומית, ט. מומסן, אינו מכיר עדין זכרונות, שיהי להם יחס ישר וברור אל היהדות, ובכל זאת קובע הוא במכתבו אל המר שמואל הכהן: „בין אותם האנשים, שמצבותיהם אינן מזכירות את אמונת בעליהן, אפשר ואפשר, שרבים היו היהודים, אף על פי, שאין הכתובות מזכירות את זה כלל".[2]

הדברים האלה נאמרו, כמו שהזכרנו, עוד בזמן, שבו שום זכר וראיה לא היה להתישבות היהודים בפנוניה.

זכרונות היהודים, שבאו אחר כך לעתים רחוקות לאור יום, כלם חזקו ואמתו את השערתו של מומסן. מצבתה של מריה ספטימה,[8] שרק זכרונה נשאר, לוה הנדרים של קוסמוס מפנטלה,[4] המצבה מאלברט־אירשה,[5] וכתובת המצבה, שפוענחה באסתרגום,[6] מראים סמנים מובהקים ואפיניים ביותר של היהדות, שמקורם ומוצאם היהודי הוא נעלה מכל ספק.

נוסף לזה גלו את הגר ואת הגמה,[7] המוצגים בבית הנכאת שבסומבטהל שמקורם היהודי נכר על ידי המנורה, שעליהם.

אבל העובדה, שזכרונות פנוניה, שהיתה להם שיכות אל היהדות, היו קלושים מאד, לכאורה היתה מחלישה וסותרת את ההשערה, שבמקום הזה נמצאו ישובים עבריים גדולים וצפופים בתקופת הרומאים. בין אנשי המקצוע, שהיו עוסקים בענין הזה, נמצאו במספר תמיד יותר ויותר גדול כאלה, שטענו, שמיעוט מספר זכרונות היהודים בפנוניה מוכיח, שמספר היהודים, שהיו בין אוכלוסית עבר הדונה, היה אופס ובטל במיעוטו, וגם הם באו רק בעקבות לגיונות רומי, בתור סוחרים ורוכלים, ישר מהעיר רומי אל המושבה המרוחקה הזאת.

שמואל קראוס למשל אינו מסתפק כל עקר בקביעת העובדה הזאת, הוא מגולל אותה לפנינו בצבעים רעננים מאד, בסמכו על כח דמיונו: „התמונה הזאת מגוללת ומעבירה לפנינו את פנוניה עם האוכלוסיה הקדמונית הפראית שלה", עם לגיונות רומי, המושלים בכפה ועם היהודים הרוכלים בין שתי השכבות האלה, שכמו בכל מקום, גם פה היו נחוצים להן. בעקבות לגיונות רומי הופיעו יהודי רומי, אשר מצד אחד ספקו מזון ונוחיות לאנשי הצבא, אבל מאידך גיסא הבטיחו עושר ואולי גם תרבות והשכלה לילידי הארץ",[8] בדעה הזאת התזיקו בוכלער[9] ובזמן האחרון גם נראף.[10]

ואותה עובדה עצמה, שפוענחו זכרונות בעלי אופי יהודי בולט, שסמלים, או בטויים עבריים ברורים ואפיניים נמצאו עליהם, הוליכה את החקירה הנוספת בבון בלתי נכון, נשתכחה השערתו של שמואל הכהן ושל מומסן, שלפיה, גם בהעדר סמלים עבריים והתואר „יהודי" אפשר ואפשר, שזכרונות ידועים הם בני מקור עברי.

על יסוד דוגמת העתיקות היהודיות, שנמצאו בפנוניה ובשאר מושבות ממלכת רומי, קבע אוהלר ובעקבותיו גם נראף את רשימת הסמנים, שעל פיהם אפשר לקבע את מוצאו היהודי של כל חפץ וחפץ שנשארו לנו מתקופת הרומאים.

א.) אם אנו מוצאים על הכתובת אצל השם גם את התואר „יודעום".

ב.) אם צורת המנורה בעלת שבעת הקנים חרושה על האבן.

ג.) אם אנו קוראים עליה את המלים היוניות „εἷς θεος" „ה" אחד".

ד.) אם נמצא איזה בטוי או רמז על הכתובת, המוסבים על עניני אמונת או הסתדרויות היהודים, שעל פיהם אפשר להכריע את השתיכות אותו זכרון.[11]

מאחר, שרק זכרונות אחדים התאימו לדרישות המופרזות האלה, החקירה הנוספת הגיעה לסמטה חסומה, ודמתה לאבן, שאין לה הופכין. אנשי המדע הסכימו לדעה המשבשת: שהיהודים מתי מספר הגרו לעבר הדונה מהעיר רומי בעקבות הלגיונות.

בשעה שעל כל הזכרונות בקשו סמלים או תוארים יהודיים ברורים ובולטים, לא התחשבו כלל עם העובדה, שבמאות הראשונות לתאריך הנוצרים, יהדות בת מאה פרצופים היתה בגולה. אנו מוצאים סונכרטיזמוס גמור ושלם. היהדות היתה מעורבת כליל עם כתות שונות לאין מספר. אפילו בארץ המולדת, בארץ ישראל, מן הנמנע הוא לדבר על אודות יהדות אחידה בימים ההם. תקופת נביטת, בצבוץ ושגשוג חנצרות היתה תקופת המהפכה בנוגע לרגש היותר מסתורי בנפש האדם, בנוגע לרגש האמונה והדת בדברי ימי העולם. העדר וחסרון כל יציבות, קפאון ועמידה, ערבוביה ותוהו ווהו של עקרים וסמלים, התערבותה, התבוללותה והתחלפותה של יהדות, תרבות יונית ועבודת אלילים של הברברים מאפינים ביותר את החיים הדתיים והרוחניים של התקופה הזאת.

דעותיו של ר' יוסטר נכונות הן מאד. „התלמוד, — אומר הוא, — הוא מקור מוסמך ונאמן רק בנוגע ליהדות בבל וארץ ישראל. אפשר ואפשר, שבארצות הגלות היתה ׳ יהדות אחרת לגמרה.״[12] בין יהדות הגלות ובין חלקי ויסודות עמים אחרים, בפרט אלה, שנדלו על שדי התרבות היונית, — וכאן מדברים אנחנו בשורה ראשונה על הנצרות הקדומה, — עדין לא היו גבולות נכרים ובולטים. בלאו, בנתחו את הבורו של יוסטר, מעיר על יסוד נטין ר' מ"נ ב' ז' „שמות היהודים שבחוצה לארץ דומים לשמות העמים״.[13] אפילו בנוגע למלבושם, — קובע יוסטר, הם אינם נבדלים במאומה ממלבושה של הסביבה היונית — רומית — אלילית.[14]

אנו יכולים להוכיח על ידי שורה שלמה של דוגמאות את השתמשותם הסונקרטית הנמורה של אותות וסמלים שונים. לראשונה מזכירים אנחנו את כתובת מצבת ספטימה מריה, שתתחיל באותיות DM.[15] אפינית כמוה גם הכתובת, שנלוה ברומי, על זאת רואים אנו משלבת המשיח, ואחר הנוסחא, שאינה מנלה לנו את השתיכותו הדתית של „הנפטר׳ רואים אנו בתור קשוטי מצבות את תמונת אלעזר בכוך הקבר, את המנורה בעלת שבעת הקנים, את ארון הברית וצורת דגים.[16] גם בית הנכאת שבותיקן שומר מצבה אחת, שפוענחה ברומי:[17]

DMD
ELI P ASA
SORICIO

המומחים עדין לא יכלו להכריע מה הוראת הסמל, הנראה באמצע. לפי דעתו של פריי אפשר, שהוא צלב,[18] מיוכי מחזיק אותו למנורה,[19] דיעהל סובר, שזוהיא מצבתו של איזה נר צדק[20] ולפי מחזיק אותו למשלבת המשיח.[21] העובדה בעצמה שכל כך קשה להכריע את השתיכותה של המצבה הזאת, מאמתת ומחזקת את השערתנו. היהדות והנצרות במאות הראשונות של תאריכנו חיו חיים משתפים לנמרי, ובכן גם את הסמלים לא היה אפשר להבדיל זה מזה. ואם אנו מביאים עוד בחשבון את קרבתם המוהלטת של שני הכוונים הרוחניים אל המקור המשתף, אין לנו שום סבה ויסוד להשתומם על זה.

אבל עדין אין אנו הסרים דוגמאות. מצבה אחת, שנמצאה בגולה, נושאת את הכתובת הבאה:[22]

+ HIC REQVIESCIT IN SOMNO PACIS
BONITUS FILIO STAVRACI DF
IVL DIES XXV. ID V.
כי נר מצוה ותורה אור

גם הכתובת הזאת תתחיל בסמל הצלב ותסתים בפסוק עברי, המובא מספר המשלים (ו, כ"ג).

אבל לא רק הזכרונות בעלי הכתובות מוכיחים את סינכרטיסטיותם של הסמלים, שעליהם ושל עקרי הדת של הימים הדם, על ידי נתוח של זכרונותיה האמנותיים ושרידי הבנינים של התקופה הזאת באים אנו גם כן לידי תוצאות שוות. מקום מוצאם של זכרונות אמנותיים כאלה הוא דוקא פנוניה. לרגלי החפירות, שהתנהלו בעבר הדונה, נתגלו קשוטי תבות וארונות מעשה מקשה, המכילים ציורים ותמונות תנכיים ושל הברית החדשה בזמן אחד.[23]

אפיניים הם ביותר ותומכים בכל את השערותינו קשוטי התבות, שנמצאו באולציזיה קסטרה (Szt. Endre) ובכפר צסר. כוה בטוים האמנותי מעיד על מוצאם המזרחי. את העובדה הזאת עוד מזכירים אנחנו בקשר עם כוון ואופני הגירת היהודים אל המדינה הזאת. תבליטי התבות שבסט. אנדרה[24] מתארים את דניאל בגוב האריות, את החית בתו של יאיר יהדיו עם צורות מתולוגיות שונות. על משכיה אחת רואים אנו את תמונת הרקולס, עומד ומביט ימינה ועל משכיה אחרת מפוחין (פחין = trébelni) יופיטר, היושב על כסא רם ונשא, שגם גבו גבה מאד. גופו העליון ערום ובימינו מהזיק הוא ויקטוריה בעלת הכנפים העומדת על כדור הארץ.

על קשוטי התבות שמצסר[25] שוב מופיעות התמונות: דניאל בגוב האריות, הרועה הנאמן, יוסף מקבל את אחיו ועקדת יצחק, אבל אצל התמונות התנכיות ושל הברית החדשה תופשים מקום גם השמש, הירח, המאדים, הכוכב, הצדק והנגה כמו סמלי ימי השבוע וכו'.

דעתו של ל. נאד, הקובע: "התערבותן הסינכרטיסטית של התמונות הנוצריות עם המתולוגיה האלילית והפקידם הגדול של האפוטרופיונים מוכיחים על מציאותם ופריחתם של היים דתיים נוצריים בחלקה הצפוני של הפרוווינציה",[26] נכונה מאד. רק יש להעיר ולהוסיף על דבריו, שבין "התמונות הנוצריות" נמצאות במספר הגון כאלה, ששיכותן אל היהדות קרובה לודאי ושה "היים הנוצריים" לא היו אחידים ונוצריים לגמרם ואולי היו הם היים יהודיים וחיי הכתות הרבות והשונות, אשר, בפרט בימים ההם ובזמן הזה מהלציה של היהדות יצאו ועל ברכיה נולדו.

המר נאד קובע במקום הזה חוץ מזה: "...בדיקתן האמנותית של התאורים המתולוגיים מוכיחה על ההפשטותה הרבה של האמנות ההללניסטית־מזרחית במדינת פנוניה", ודבריו אלה מעידים על נכונות השערתנו.[27]

גם זכרונות הבנינים, שפענחו במרוצת הזמן, מראים ומוכיחים לעין כל, שבתקופה הזאת עדין אי אפשר להבדיל בקו נכר וכלט בין יהדות הנולה והנוצרות הקדומה וישהסמלים ועקרי הדת של שני כווני הדוח האלה עדין משתמשים בערבוביה. כיום הוא למעלה מכל ספק בעיני כל חוקרי קדמוניות, שאת מוצאם ומקורם של בניני הבסיליקה של הנוצרות העתיקה יש לבקש בארצות בני קדם,[28] צורת ותמונת

סוגי הבנין האלה משקפים את צורתם וסגנונם של שרידי בתי הכנסיות, שנתגלו לרגלי החפירות, שהתנהלו בגליל.

„שרידי (מחפורת) בתי הכנסיות המאחרים, שבגליל, מיצגים לפנינו סוג אחר וחדש של בית האלהים, אשר דוגמתן ותבניתן היה יסוד לבסיליקות הנוצריות".[29] ובאמת קשה מאד לקבע ולהכריע משרידי הבנינים ד׳אלה, אם הם של בסיליקה נוצרית, או של בית תפלת היהודים.

לדוגמה אזכיר כאן את שרידי הבנין בעל צורת בסיליקה, שפענחו בשטוב[30] ושאי אפשר להכריע בבטחון גמור, אם בית תפלת הנוצרים הקדמונים או היהודים הוא. הראיה היחידה המכרעת היא „עמוד הזכרון", שנמצא שם, והמדבר בפרוש מבית הכנסת.[31] אבל למרות לראיות ברורות וחותכות כאלה, טוען ליטצמן, שהבנין היה מקום עבודתם של הנוצרים הקדמונים, שהיה אמנם בנוי על גבי הרבותיו של בית הכנסת אחד, או שהביאו את העמוד הנדון ממקום אחר מן המוכן אל המקום הזה וקבעוהו בבנין הזה, והשתמשו בו תשמיש שני.[32] כעת, על יסוד חקירת שמואל קלין, יכולים אנו כבר לקבע בבטחון גמור, שחרבות שטוב, הם שרידי בית הכנסת קדמון.[33]

הדוגמאות, שהזכרנו כאן, כלן כאחת מעידות ומוכיחות, שבשעת חקירת עקבותיהם של יהודי פנוניה, אין אנו רשאים להחזיק בהוראות או״הלר, ואם אנו מחזיקים בצורות המקבלות ואם אין אנו רוצים להחליט ולהכריע על מקורם היהודי של זכרונות התקופה הזאת, כי אם אך ורק על יסוד אותות, סיסמאות וסמלים המקבלים ומכרים על ידי כל, אז בטח הולכים אנו בדרך בלתי נכונה ומוטעית. יותר מכל העובדות, שהזכרנו כאן, מוכיחות ומאמתות את אמתת הדעה וההשערה הזאת מצבות הקטקומבה שברומי. אם אנו בודקין בדיקה יסודית אך ורק את מצבות הקטקומבה יהודית שבמונטה ורדה, מיד מוצאים אנו שורה שלמה של כתובות, שאין בהן שום אות ומופת, שום סמל וסיסמה, המעיד על מוצאן ומקורן היהודי,[34] לעמת זאת רבות הן המצבות, המראות בכתובותיהן יסודות ספולכרליים אליליים.[35] לדוגמה רוצה אני להראת לקוראים את המצבה מספר ד׳, שהיא היותר אפינית בכלן.

בהלקה העליון של המצבה חרות גלגל החמה המכנף באופן פרימיטיבי תחת קמרון סורי, תחתיהם נמצאת הכתובת:

DMS
SITTIAE FORTVN
I QVAE VIXIT AN
NIS QVINQVAG
INTA QVINQVE
POSVIT EI SITTIV
S IANVARIVS
BENEMERENTI
MATRI.

מוללה, בנתחו את הכתובת, מעיר: „אי אפשר להכריע, אם הכתובת הזאת היא יהודית, או אלילית".[36] יש לנו זכות ויסוד לשאל: אלמלא מצאו את הכתובת הזאת בבית העולם היהודי שבמונטה ורדה, מי בין החוקרים היה מחזיק אותה ליהודית? במקרה זה רק מקום מציאתה משוה עליה אופי יהודי.

מסכים בכל ובלי תנאי להשערה: שהיהודים באו בעקבות לגיונות רומי אל אדמת מדינתנו ודוקא מצד איטליה. על העמוד ה 241 הוא כבר יותר קרוב אל האמת בקבעו, שאת הגדודים בני סוריה, שהיו שומרים את גבולות המדינה לאורך נהר הדונה, בודאי לוו גם יהודים במספר הגון.

[11] Id. p. 240. אבל אחרי מנית הסמנים הוא הזכיר מצבה אחת, שהיא מחסרת כל הסמנים, ובכל זאת יש להחזיקה לבת מוצא יהודי.

[12] J. Juster: Les Juifs dans l'empire romain, leur condition juridique economique et sociale (Paris 1914) I. p. 357.

[13] Blau L.: A zsidók a római birodalomban. M. ZS. SZ. 1918. p. 109.

[14] J. Juster: Ibid. II. p. 215.

[15] ראה למעלה, הערה מספר 3. כתובות מצבות רבות דומות לזו מכירים אנחנו CIL. VI. No. 29760, VIII. No. 7530. add XIII. No. 2074, 2076, f. 35, הערה

[16] Rossi: Inser. chr. Róm. I. 489. add. p. 577. — CIL. XV. 3552.— Diehl, 4942, מעיר: „Titulus est iudacius christianus" De Rossi ibid. מעיר: „Monumentum sui patuis generis, quam unde communis aliqua lex et norma peti possit."

[17] Museo del Vaticano XXX. 27.

[18] Frey CII. p. 583. No. 85.

[19] Marucchi, Elements d' Archeologie chretienne I. Notions generales II. הוצאה (Paris — Roma 1905.) p. 220.

[20] Diehl, II. p. 305. no. 3908/a „Si minus iudaicus est titulus proselytae certe videtur fuisse."

[21] Lupi: Dissertazioni e lettere filologiche antiquarie (Arezzo 1753) בהוצאת: P. Gort S. J. Lettera XV. p. 84.

[22] Frey CII. p. 585. No. 88.

[23] את נתוחם המפורט ועבודם האמנותי־הסטטורי ראה למטה.

[24] Nagy L.: Pannonia Sacra (Szt. István emlékkönyv) p. 67.— 33, 34, נאד מכיר בחשיבותם מבחינת הסונכרטיזמום, כשמעיר: „ראוי לתשומת לב, ציור 35. שפה נפנשות התמונות הנוצריות, המתולוגיה האלילית ותמונות קרבות עם זכרונות עבודת ופולחן הקיסרים". (Ibid. p. 70.)

[25] Hampel: AÉ. XXII. (1902) p. 38. 17. תמונה Supka: Römische Quartalschrift 27. (1913) p. 168. I. תמונה Nagy L.: Pannonia Sacra p. 88. 53. 54. תמונה. Kádár Z.: Pannonia őskeresztény emlékeinek ikonográfiája (Bpest, 1939.) p. 21. 19. תמונה

פה מזכירים אנחנו את הסרכופג היהודי, שמונקצי מביא אותו בספרו: „יומן רומאי" (Bpest. p. 33.) „בחלקו העליון, במסגרת מקושטת יפה בגירלנדים רואים אנו צורת מנורה מעבדת באמנות גמורה עם צנתרות השמן. את המנורה מחזיקים אמורים משולבים איש באחיו הנושאים כלים מלאי פרות". לפי דעתו של מונקצי גם זה „מעיד על עמיצות וחוזק היחסים והקשרים, שהיו קימים בין התרבות היהודית ובין העולם הנוצרית והאלילית שבסביבותיה." (Ibid. p. 33.)

[26] Nagy L.: Pannonia Sacra p. 139.

[27] Ibid.

[28] V. (1940) p. 121. בשאלה הזאת היתי עוסק במאמרי, שהופיע ב „לבנון" „Ókori zsidó freskók".

[29] A Reifenberg: Denkmäler der jüdischen Antike (Berlin, 1937) p. 36.

[30] Petrovie: Starimar 7. (1932) p. 81—86, את תוצאות החפירות מפרסם 135—136.

[31] Frey: CII. No. 694.

[32] Lietzman: ZNW. 32, (1933) p. 94.

[33] *Klein S.*: Neues zum Fremdenhaus der Synagoge. MGWJ. 77. (1933) p. 81—84. לדעה הזאת מסכים גם הפרופ' סוקניק Ancient Synagogues in Pal. and Greace.

[34] *Müller-Bees*: Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom (Leipzig, 1919) No. 7. 9. 16. 17. 20. 21. 22. 24. 26. 34. 40. 42. 51. 52. 57. 65. 73. 76. 84. 85 86. 91. 92. 95. 96. 97. 99. 106. 109. 112. 114. 115. וכו'

[35] Ibid. No. 4. 43. 100. 101. 103. 104. 105. את הנוסחה האלילית הזאת מוצאים אנו גם על מצבות הנוצרים: Cf.: *F. Becker*: Die heidnische Weiheformel DM. auf altchristlichen Grabsteinen. (Gera 1881.) — G. Greeven: Die Siglen DM. auf altchristlichen Grabschriften und ihre Bedeutung (Rheidt 1897). מונקצי בדברו על אודות הקטקומבות, מעיר: „ביהדות המתבוללת לא היה די כוח לעמד כנגד מנהגי החברה האלילית שבסביבתה ועל ציוני קברותיה, בעל כרחה, נותנת היא מקום לתאור צלמי בני אדם ולשאר יסודות האמנות האלילית". (יומן רומי p. 29)

[36] Ibid. p. 7.

[37] Nagy T.: A pannóniai kereszténység története a római védőrendszer összeomlásáig (Bpest. 1939.) p. 20—21.

[38] Paulovics I. A dunapentelei római telep (Arch. Hungarica II. Bpest. 1927.) p. 35.

[39] Rivista Istorica Romana II. (1932.) p. 262.

[40] Pauly — Vissowa: Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft (Stuttgart, 1905) IV. col. 295.

[41] Nagy L.: Pannonia Sacra, p. 54.

[42] ב„מעשי השליחים" י"ז קוראים אנו, שהשליה שאול (פאולוס) הפיץ את עקרי הדת החדשה בטסלוניקי, בבערעה ובאטין בבתי הכנסיות של היהודים Cf.: W. Staerk: Neutestamentliche Zeitgeschichte I. (Leipzig 1907) p. 128.

[43] *M. Friedländer* מוצא „dass alle Elemente des späteren christlichen Gnosticismus bereits vollständig in ihm (jüdischer Hellenismus) enthalten, und das es war, der dem Christentum und insbesondere dem paulinischen den Weg bereitet hatte." (Synagoge und Kirche in ihren Anfängen. Berlin, 1908.) p. 21.

גם ט. נאד מכיר את תפקידה של הגולה מבחינת המסטיו הנוצרית. הוא כותב: „הנוצרות, שיצאה מארץ ישראל, כמובן, פנתה אל הגולה היהודית, אל החברה היותר קרובה אליה, אשר בימים ההם התפזרה בכל חלקי ים התיכון ועמדה תחת חסותם של קיסרי רומי, אשר מבחינה דתית היתה אמנם סוגרת ומסוגרת כלפי העמים עובדי אלילים, אבל מבחינת השכלתה ותרבותה היתה מתידדת ומתחברת עם ההלניזמום, הנצרות באה בקשר עם שכבות העמים האליליים בעזרת ובאמצעות נרי הצדק של הגולה היהודית". (Nagy T.: Op. cit.) p. 8.

[44] Nagy L.: Pann. Sacra. p. 139.

[45] Jos. Ant. XVIII. 135; XX. 139.

ספרייה אגודת חסידי תב"ד
אחל יוסף יצחק
ליובאוויטש
ארה"ב – U.S.A.

שלמה וַיְר

רשימת הפיוטים והשירים בין כתבי הגניזה בספרית דוד קויפמאן שבאקדימיה המדעית ההונגארית בבודאפשט

שאלת כתבי היד של הגניזה המצרית עוד לא מצאה פתרונה באופן מניח את הדעת. אין לך כמעט מוסד מדעי בעל שם בעולם — בית נכאת או ספריה — שלא ימצאו בין אוצרותיה שרידים מן הגניזה. אבל רובו הגדול של ההזמר החשוב הזה בלתי ידוע הוא לפי תכנו ורק ליחידי סגולה היושבים במקום המוסד נתן ההזדמנות לחטט בין הדפים: התלושים האלה. זה עשרים שנה שהמנוח בן־ציון הלפר עורר את עולם המדע העברי בענין הגניזה וכתב[1]: „מוטב היה אלו היתה לנו האפשרות להוציא לאור את כל הכתבים האלה". מאז הופיעו הוצאות חשובות שהתעסקו בהזמר הגניזה, שלשת הכרכים של גנזי שכטר והוצאות אחרות העשירו את הספרות העברית באוצרות אין ערוך להם, אבל סקירה מפורטת על כל הרכוש העתיק הזה חסרה לנו עד עתה והדברים אשר כתב הלפר לפני כ' שנה: „מה שנחוץ לנו עתה לכל הפחות, הוא לפרסם רשימה מפרטת מכל קטעי הגניזה הנמצאים בכל אוצרות הספרים בכל הארצות" הדברים האלה עד היום מן הענין הם, כי זולת רשימת הלפר מן הקטעים שבדרופסי קולינ' בפילאדלפיה[2] עוד לא נתפרסמה רשימה מפורטת אחרת, ואנשי המדע ממששים בחשכת הספק מחסרון ידיעה מה נמצא בין אלפי השרידים בקמברינ' או איפה מונה הכ"י שהם מבקשים והם מוכרחים לנסוע למרחקים „לחפש בגניזה" מה שאפשר רק למעטים. ההפסד היוצא מן מצב הדברים הזה מוכח מן שתי דוגמאות הבאות. מנחם זולאי חוקר הפיוט המפורסם אפף כתבי יד של פיוטי יניי מכל הלקי העולם והוציאם לאור בהוצאה משובחה[3] ולא ידע שפה בבודאפשט נמצאים כמה פיוטי יניי (נתפרסמו על ידי בספר היובל לד' הלר) — לוי גינצבורג הוציא לאור בהוצאה מעולה שרידי הירושלמי[4] וכתב במבוא הספר: „יגעתי ומצאתי כמעט כל שרידי הירושלמי אשר הובאו מהגניזה לאוצרי הספרים אשר באירופא ובאמעריקא מלבד איזה עלים באוצר הספרים אשר לקיסר רוסיא בפטרסבורג ובאוצר הספרים של איש אחד פרטי בלונדן" (שם V) ולא נודע לו שבין שרידי הגניזה פה נמצא קטע מן הירושלמי המכיל כמעט חציה של אותה מסכתא שחסרה בספרו, היא מס' מכות. וגם מבהינה אחרת יש לרשימות ערך מדעי. לפי תכונת הגניזה טבעי הוא

---

[1] עלים בלים, התקופה יט, 261.

[2] B. Z. Halper: Descriptive Catalogue of Genizah Fragments in Philadelphia 1924.

[3] מ. זולאי: פיוטי יניי ברלין תרצ"ח.

[4] נויארק תרס"ט.

שרק קטעים, ספרים נפסדים, מהברות קרועות, בקצור: „שמות" הושלכו שמה ולא ספרים שלמים, ומי שמטפל ב„שמות" הללו, בפסוס ניר וחתיחות קלף, יודע היטב שנורל ההומר הזה להקרע ולהתפזר לארבע כנפות הארץ: מר זולאי בעצמו מצא בספרית העיר של פרנקפורט דמיין דף אחד השיך לכ"י בקמבריג[5]. אבל בעזרת רשימות מפורטות לא קשה יהיה למצוא את חלקי כתבי היד השיכים זה לזה וכך ישתלמו הקטעים ליצירות שלמות. ובכן מסתבר התועלת היוצאה מן רשימה כזו. לכן קבלתי על עצמי לערוך רשימת כתבי הגניזה המונחים פה בעירנו בודאפשט. אמנם טורח גדול הוא וסבלנות יתירה נחוצה לקרוא ולפענח חדות האותיות המטושטשות על דפים בלים ושברי קלפים מקופלים ומלוכלכים ותוצאת היגיעה היא שורה אחת בתוך הרשימה. אבל שכר העבודה בצדה מונח: נעשה עזר למדע העברי.

בין הראשונים שרכשו להם משרידי הגניזה המצרית, היה ר' דוד קויפמאן וכאשר נילה שכטר את בן סירה העברי בין העלים שהיו ברכוש הגבירות ניבסון ואח"כ „חרף את נפשו לרדת מצרימה" והביא משם „כעשר תבות גדולות ומלאות" לקמבריג, אז הודיע קויפמאן את הבשורה המשמחת לקוראים העברים והסביר פרשת הגניזה על דפי „השלוח" במאמר[6] מלא התלהבות וגיל ואנב הזכיר גם „החבילות המעטות אשר באו לאחזתו ולצל קורתו מגניזת פוסטאט" והראה על הרכוש הגדול שבו העשירה או יותר נכון עתיד להעשיר הגניזה הקמה לתחיה את כל ענפי המדע העברי. חבל שהוא בעצמו לא זכה להנות מהבילות הכתבים ש„אסף אל ביתו" ועלה בידו לפרסם רק כ"י אחד — שירו של יהודה הלוי. מיתה חטופה הפסיקה את עבודה המדעית של החכם הנלהב הזה והוא טרם ידע איזה אוצרות טמונים בחבילות שרכש. מי יגלה עפר מעיניך ר' דוד קויפמאן וראית בין השרידים האלה שיר נעלם זה שבע מאות שנה, הוא שירו של נבירול שכה התעמקת בפילוסופיה שלו, והתעננת בצמד הדף הגדול של קלף ועליו כתובות קרובות של יניי בנקוד עליון בבלי... אוסף כתבי היד והספרים יקרי ערך של קויפמאן עבר על פי פקודת אלמנתו לרכוש האקדימיה המדעית ההונגארית בבודאפשט ובין כ"הי היו נמצאות גם קופסאות מלאות בשרידי הגניזה המצרית, ידידי הנגיד ד"ר מאיר צבי וויס, תלמידו של קויפמאן ערך קטאלוג הספריה הזאת[7] ובמספרים 593 ,594 נרשמים שרידים העבריים של הגניזה. שני המספרים האלה מורים על שתי הקופסאות שבהן היו מונחים הקטעים בערבוביה בלי סדר. מן הקופסאות האלה העלה וויס קטעים ופרסם אותם ברבעון ההונגארי Magyar Zsidó Szemle ובההוספה שלו: הצופה לחכמת ישראל, וגם ערך הוצאה מיוחדת בשם: שרידים מהגניזה... א. בודאפשט, תרפ"ד ושם נרשמים כ"הי שנתפרסמו מן השרידים האלה ע"י אחרים. לרגל עבודת הסדור שלי מצאתי אי אלה סימנים שכבר המנוח וויס רצה לסדר את תוכן הקופסאות אבל ע"י פטירתו הפתאומית נפסקה עבודתו על סף ההתחלה.

---

[5] זולאי: מחקרי יניי, ידיעות II ע' רלא.

[6] אור הגנוז, השלוח תרנז ע' 385.

[7] Dr. Max Weisz: Katalog der hebräischen Handschriften u. Bücher in der Bibliothek des Prof. Dr. D. Kaufmann, Frankfurt a. M. 1906.

אני סדרתי את כל החומר בשתי קבוצות, במספר 593 נמצאים קטעי פיוט ושיר ובמספר 594 נסדרו הקטעים השיכים לתורה ולמדע. ועתה אפרסם פה לכבוד פארנו זקננו, פאר המדע היהודית והפיטן העברי הנלהב, רבי עמנואל לעף את רשימת הפיוטים והשירים, היא חלק הראשון של רשימת כתבי הגניזה בבודאפשט. וזה אופן העריכה: אחר תאור כ"הי באה הגדרת הפיוט או השיר בפרטות לפי תכנו, בנינו וצורתו ואח"כ יבוא תחלת הפיוט או השיר — בכלל שני טורים הראשונים — וסוף הפיוט — בכלל חצי הטור האחרון, אם הפיוט חותם בפסוק או מובא גם חצי הטור שלפני הפסוק. יוצאים מן הכלל הזה כשאי אפשר לקרוא את כל שני הטורים הראשונים, או אסתפק גם בחצי הטור, ואם לתאור אפיו של הפיוט נחוץ טכסט יותר מן שני טורים או מובא אפילו בית שלם. אם הפיוט או השיר כבר נדפס או אציין מקום מוצאו באוצרו של דאווידזאן ואיני מסתעסק בתאורו, ואם הפיוט נדפס אחר הופעת האוצר ומלואו או נרשם המקור בפרט. בסוף המחברת יבואו מפתחות כנהוג. אנכ אעיר כאן על מפתח אחד שלא כנהוג והוא מפתח סופי הפיוטים. דאווידזון במבוא לאוצרו משעים את ערך ספרו של צונץ: ליטעראטורגעשיכטע ד. ס. פ. ... ע"י המותר של סופי הפיוטים הנמצאים בספר הזה. בודאי, להכיר ולזהות את הפיוט נוכל רק אם נודע לנו גם סופו של הפיוט, כי כל המתעסק בפיוטים יודע שלכמה פיוטים של מחברים שונים יש התחלות שוות (באוצרו של ד. נמצאית הרבה דוגמאות לזה). ובכל זאת בעל כרחנו להוכח שהמותר הזה בספרו של צונץ אינו מועיל הרבה בעבודת הגדרת הפיוטים ואינו נותן את העזר הנחוץ למי שזקוק לו. סבת האכזבה היא חסרון המפתח לסופי הפיוטים, כי בשביל סוף—פיוט אחד צריך לחפש ולעלעל בכל הספר העב ורב התוכן. ומפני שבמהלך עבודתי הרגשתי הרבה פעמים את החסרון הזה לכן החלטתי להוסיף על רשימתי גם את המפתח הזה וחושבני שלתועלת החקירה יהיה.

הקצורים

ד. = ישראל דאווידזאן: אוצר השירה והפיוט I—IV ניואָרק תרפ"ה—תרצ"ג.
ד* = מלואים חדשים לאוצר השירה והפיוט A new supplement to the „Thesaurus of mediaeval Hebrew Poetry". Cincinnati 1937—8.
ז = מ. זולאי: פיוטי יניי ברלין, תרצ"ח.
ידיעות = ידיעות המכון לחקר השירה העברית.
ספר היובל = פיוטי יניי, י"ל ע"י שלמה וִדֶר בספר היובל לפרופיסור דוב הללר
י"ל ע"י דר' אלכסנדר שייבער בודאפשט תש"א.
צ"ל = Zunz: Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Berlin 1865.
תח = תחלת הפיוט
ס = סוף הפיוט
פ = פזמון
קו (—) לפני הציטט מראה שהוא מתוך הפיוט ולא תחלתו
מדות הכ"י בצנטימטרים
כתבי היד בסומנים במספרים והפיוטים שבתוכם באותיות

1.

דף אחד ניר (14.5×20) יט—כ שורות, כתב מרובע יפה בסדר מדויק, בהרבה מקומות הכתב מטושטש, בלי סימן הפסק.

א. עמ׳ א, ששה טורים האחרונים של שיר, חרוז מבריה, ר״ת: רב מלשל.

— רבצו אמנה... ברק ושמחות
ס: להאריך שלותיך בשלום והשקט מבטחות

ב. הכתובת: ולה פיה, שיר שתכנו שבח והלל לאיש ששמעו הולך בכל המדינות. החתימה: אני מנחם בן יעקב לרבי משה בן אהרן אברהם, סוף השיר חסר, חרוז מבריה.

תח: אעיר לבבי מקט... הלל נדיבי לתנות

2.

ארבעה דפים ניר (13×17·5) טז שורות, כתב מזרחי, סימן הפסק נקודה אחת לחצי טור ושתי נקודות בתמונת צירה לטור וגם לבית, כתיב השם: י״, תבות אחדות מנוקדות. בראשי הפיוטים: „אחרת". כתב היד מכיל סליחות.

א. העמוד הראשון מתחיל בסופה של סליחה:

— והשקיפה משמימה וסלח פשעם... הבית האהרון מתחיל:
— [נקו]מה ראה בנך בכורך | משלו בו אדום ומגדי...

ב. סליחה בת חמשה בתים מרובעים, החתימה: אברהם.

תח: אחלה פני שומר אמונים | אל חי דר בשמי מעונים
ס: מעוני גאוני ואדוני | אחד ומיוחד בלי שני || ותזכור נא זבות אתנים | למענך אל מלכי וקוני
פ: [1] אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי

ג. עמ״ג. סליחה בת עשרה בתים משולשים חותמי פסוק שסופו י״, החתימה: שלמה כהן חזק.

תח: שובן בשחקים | ועושה דין עשוקים הלא [2] ממעמקים קראתיך יי
ס: קולי אשמיעה | וע׳ני אדמיעה בהתחנני [3] שמעה תפלתי יי

ד. עמ״ד. שני טורים הראשונים של סליחה.

תח: אלהינו למענך | נעלה ונורא ואיום || השקיפה ממעונך | על עמך ותן פדיום

ה. עמ״ה. סופה של סליחה, בתים בני י״ב טורים. העמוד מתחיל באמצע הבית:

— ויד נקלה במועל ויד נכבד מעולה
תחלת הבית האחרון: — אשר ליהק שרפיו למול אלף ורבוא

---

[1] תה׳ קכא, א [2] תה׳ קל, א [3] תה׳ לט, יג

ס: בכל יומו ולילו ושבתו וחולו פ: [1] אשר בידו מחקרי . . .

ו. עמ"ז. הכתובת: „אחרת אליהו". שיר אזור. חמשה בתים מרובעים. חרוז פנימי, החתימה: אברהם. תבנו: אהליבה ואהלה מנחמות זו את זו.

תה: אסירת שבי סורה וגולה | שובי אל בית מעוניך
ס: לא תוסיפי עוד לדאבה [2] כי בועליך עושיך
פ: [3] ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלהיך

ז. עמ"ה. שני בתים הראשונים של שיר אזור. תכנו כשיר הקודם. בתים מרובעים, חרוז פנימי. ההתימה: יצ[חק].

תה: יונה בגלות נשבחה | מעונה ביד צר ומדוכה
פ: [4] בנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה

3.

שני דפים נייר (13·8×12·2) בכמה מקומות מחוררים. טו־יח שורות נחלקות באמצע. כתב מזרחי. סימן הפסק נקודה אחת. קטע של קינה על מות איש חשוב ששמו יוסף אשר עזב אחריו יתומים וגם בני ארצו יבכו ויספדו אותו.

העמוד הראשון מתחיל: — | שמשל... ימים אשר חיה | ש...ל בחמה שמועתו
הטור האחרון: — יתומיך עלי מה זה | עזבתם ו[עז]בתיני

4.

שני דפים נייר (19·3×16·2) ראש הדף הראשון ת[ש]וש. נשארו מעבר מזה י"ג שורות ומעבר מזה ט"ז שורות. בדף השני י"ט שורות. כתב מזרחי. סימן הפסק נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית. כתיב השם: יו)

א. עמ' א. סופי של פיוט:

ס: וכהנה רבות כל תוכל [5] המהלך על כנפי רוח

ב. ישבח. בתים מרובעים. סימן א"ת ב"ש עד אות ה'

תה: האוגד אילי נוצצות | מהם תמיד במחיצות
הבית האחרון שנשאר. מתחיל:
— ההומל מלאכיו לדרב | כפלים לעומדי בחורב.

ג. עמ' ג. סופי של פיוט (לשבועות?) המדבר על גבורת הבורא. כמעט בלי חרוז אבל בריתמוס פנימי, והברים אינם שוים במספר טוריהם. הדף מתחיל:

— ועל הכרקים כי יחצצו | ועל החצים כי יתהלכו
ס: ולמעלה מכל אלה השירות והתשבחות | תתגדל ותתקדש בעבור שמך

---

[1] תה' צה, ד [2] ישעי' נד, ה [3] שם סב, ה [4] תה' סח, יד [5] תה' קד, ג

ד. המשך הפיוט הנ"ל, סימן א"ב
תח: האדיר האביר | הברור הברוך
ואח"כ עובר על "פירוש עשרה שמות אשר בם נודעתה", נשאר רק השם הראשון:
— יהי זכרו מפחיד | ושמעו מרעיד

5.

שלשה דפים ניר (17×15) שריד מסדור תפלה, כ"כא שורות, כתב מזרחי יפה, הערות באותיות זעירות, סימן הפסק שתי נקודות, כתיב השם: קי. הסופר: הצעיר יעקב ברוך אשר העתיק את התפלה מספר תפלות "הבה"י".

א. שני עמודים הראשונים מכילים סדר הפסוקים עפ"י קבלה

ב. בעמוד ג' מתחילה "תפלה לתענית לח' אלול". ראשית התפלה: רבון העולמים . . . של יעקב בר דוד פארדו (ד. III ר 315) ואח"כ: יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שלא תבא במשפט את עבדך ורצני ברחמיך המרוב.

6.

מחברת קלף בת י"א דפים (18×17) הדף החמישי והעשירי צר, כשליש של רוחב הדפים האחרים, שלשה הדפים הראשונים נפסדים מלמטה וחסר מהם בצורת משולש, כתב מרובע, כ"א שורות, סימן הפסק שתי נקודות לטור וצורת יתיב לבית, כתיב השם: יי, ,', יי, מכיל קובץ פיוטים.

א. בראש העמוד הראשון: "סדר למתן תורה", פיוט לשבועות, בתים מרובעים חותמי פסוק. בראש הבית הראשון: "וירד", ובראש הבית השני: "וידבר", ואח"כ בראש כל בית תחלת הדברה ואחריה הסימן א"ב, שתי אותיות לבית, בסוף הפיוט נמצאת בודאי חתימת המחבר, אבל דוקא ראשי הבתים האלה חסרים.
תח: וירד אומן בלי מופרד | לבטה בלי מוחרד
ס: [ת]ורת נחמדים חמוד ואז ארציך | [1] ולא יחמוד איש את ארצך

ב. עמ"ב, הכתובת: "יוצר". פיוט לסדר וישלח, בתים משולשים חותמי פסוק, סימן א"ב חוק, שתי אותיות לבית ובראש כל בית תבה מן הפרשה הראשונה של הסדרה.
תח: וישלח אהוב שלוחים לפניו לקדום
ס: זכות הורים תזכור ואנקתם תישעה | קבצם מארבע וחיש להם רועה

ג. עמ' ג'. פיוט לסדר מצרע ובראשו: "זאת תהיה" תוכן הפיוט: תורת המצורע לפי פרשה ראשונה של הסדרה, בתים משולשים חותמי פסוק מן הפרשה, סימן א"ב, שתי אותיות לבית ומסיים ב"קדוש".

---

[1] שמות לה, כד

תה: אזהרות ועונשים לנצור ולשמור | בוארו למקוטרת מור
ס: הפך לבן ונירפא ימלט מבעת | חיווי זאת קו . . .
פ: יוציאו הבהן ויבדוק דיון הצרעת

ד. פיוט לפורים לקליר

תח: אסתר ומרדכי לבם ניתך (ה. I א 6995) (כאן עד אות ד׳) בצונץ ל׳. ע׳ 45 לא נזכר הפזמון וכאן יש שני פזמונים מתחלפים
פ 1: אני ואתם | נפיל תחינה | פני שומע תפילה
פ 2: יתומה על יתומים | שאי עיניך למרומים | אולי ימלא רחמים

ד 1. בסוף העמוד נמצא נוסח אחר של פיוט הקודם לפרשת מצרע ובנינו כזה של הקודם.

תח: [ואשמים קולים וחמורים לגמור | ביאר לציר להורות למקוטרת מור
ס: רם על רמים פני קדוש].

ה. המשך משבעתא לשבת ר״ח, תחלתה בעמ׳ יד. הכתובת: ״ז׳ לשבת וחודש״. בתים משושים ע״פ א״ב כפול.

תח: [1] אשתחווה אל היכל קדשך | איתן בהפתחו בו אקדישך
ס: ורוח נחה | תקפו [2] ונסו יגון ואנחה.
הפזמון על פי הפסוק מן ההפטרה (ישע׳ סו, כב)
פ: כי כאשר השמים החדשים | חדש גזע צאן קדשים
ואז יעלו בשבתות וחדשים | להתגונן במגינת עדת קדושים.
ולאחר כל בית משתנה הטור הרביעי לפי ענין הברכה כמו: להחיות בנשם עדת קדושים — להעריצך קדוש ע״ק — וכו׳.

ו. עמ׳ ו״ה. השורות בעורך הדפים, הכתב שונה מזה שבדפים האחרים, בקצת תבות יש נגינות. פיוט למתן תורה. בתים מרובעים חותמי פסוק. הסימן: יוסף הלוי בריבי מנחם, חמש פעמים ואח״כ: יוסף הלוי מנחם מנחם.

תח: יושב תהלות צבאים | ומהולל בפי כל הברואים
ס: ומיד ליד לעיניי | [3] משה קבל תורה מסיני.
בעמוד נשאר עוד מקום חלק, ושרטי תבות הבאות: ״ופנים לפנים״ הן בודאי תחלת בית שלא נעתק.

ז. ע׳ ט. דף קטנטן ובו שני פסוקים: ישעיה סו, כב, כג שכנראה שיכים לפיוט הנ״ל בעמ׳ ה. לשבת ראש חודש.

ח. עמ׳ י חלק, עמ׳ יא פסוקים מתהלים וישעיה, העמוד חלק ברובו.

ט. עמ׳ יב. סליחה לעשרה בטבת. הכתובת: ״שמונה עשרה [לצום הע]שירי״ בתים מחומשים ע״פ א״ב, בראש הטור השלישי: ״בצום העשירי״ ובראש הטור הרביעי: ״אנא״.

תח: אף סער ברוגז חר | אויב באום הד]רך עמד והתחר

---

[1] תה׳ ה׳ ח [2] ישע׳ לה, י [3] אבות א, א

ס: תשמיעני שלום [1] ונסו יגון ואנחה.

י. עמ' יד. שבעתא למנחה של פסח. הכתובת: „ז' למנחה". בתים משולשים, סימן א"ב, בראש הטור הראשון: „בחג המצות" ובראש הטור השלישי: „בצדק".

תח: בחג המצות אימצתה ברורים | גאלתם ויצאו דהורים
ס: בצדק אושר במוסר שלום דורינו

יא. עמ' טו־יח. פיוט לשבועות. הכתובת: „סלוק לעצרת לאלעזר". מספר טורי הבתים אינו שוה. אחר הפתיחה מדבר הפיוט על מסורת תורה שבעל פה על פי אבות פ"א, מיהושע עד שמעיה ואבטליון.

תח: אלה החוקים | אשר הם נתנו משחקים
ס: מלכי בקודש | נערץ בקודש | בסוד אילי קודש ב"ב וקרא

יב. עמ' יח־כא. פיוט לשבועות. הכתובת: „סלוק חורן" (חורן = אחר, ראה ידיעות ה, קנ) פיוט על שבעה קולות שבמתן תורה כנגד שבעה קולות שאמר דוד על המים (תהלים כט) בתים בני עשרה טורים וכל בית חותם בפסוק על הקול מפרשת תהלים כט.

תח: אדון עולמים היום בהיגלות | להטות לחמד שבע מעלות
ס: ועמדה מרחוק שיח משוועה | להקדיש להעריץ לרוכב שבעה.

יג. פיוט לשבועות על עשרת הדברות. הכתובת: „רהט לעצרת" בתים מרובעים, סימן א"ב, שתי אותיות לבית, בראש הטור השלישי: „היזהר בדבור זה" ובראש הטור הרביעי: „ואל תשגה (תלמד וכו' לפי הענין) לעשות כאשר עשה" (מיכה — ירבעם — נחזי — צלפחד — אבשלום — יואב — זמרי — עכן — ציבה — אחאב).

תח: אנכי יימנתי לך שם ייחודי להמליכה | אם תמליכני עליך אותך
על כל אמליכה
ס: תבין באלה שיהיו חרפה לדורות | על אשר ביטלו עשרת הדברות.

7.

ארבעה דפים ניר (14·5×9) כתב מזרחי, ח' שורות, קצת תבות מנוקדות, גם בנקוד עליון (בבלי) סימן הפסק שתי נקודות, כתיב השם: יי).

א. עמ' א־ד. קטע של סליחה שתוכנה ספור מעשה של עשרה הרוגי מלכות לפי סדר החדשים ומזלות. בתים מרובעים, סימן א"ב, — הקטע מתחיל באות נ' — בית אחד חותם בפסוק ובית שלאחריו מתחיל בתבה האחרונה של הפסוק.

הקטע מתחיל: — וזדונו בקצח | ועברתו שמרה נצח
ס: פודה ומציל למתי תוציאני מכלא | [2] הלמתים תעשה פלא
פ: המאנו צורינו סלח לנו יוצרינו.

ב. עמ' ה־ו. קטע של קינה. בתים מרובעים, סימן א"ב. הפזמן מרומז אבל חסר. הקטע מתחיל באות ה':

---

[1] ישעיה לה, י [2] תה' פה, יא

— הייתי הגונה | למלכות נכונה ס: כי מכל אבל | כבד אבלי

ג. עמ' ז. קינה. הכתובת: „אחר", שיר אזור, בתים משולשים, סימן א"ב ונפסק באות ל'.
תח: אצילי ביד רודף אוסרו | בחירי ביד טורף נמסרו
ס: חללים בתוך מקדש בדם נביא
פ: הביטו עמי ופנו בי | [1] ראו אם יש מכאוב כמכאובי

ד. עמ"ח. תחלת סליחה — שני בתים וראשית הבית השלישי. ברים מחומשים, ההתימה: הלל.
תח: יי הנך רואני מתוך עוצב [2] וכרש | הטבעו דגלי בבוץ וטיט ורפש
תחלת הבית השלישי: — יי לכנת נטעך אשר בוצרים בצרוה | לאש אכלה חורשי
פ: יי אלהי ישראל [3] שוב מחרון אפך

8.

שריד של מחברת ניר (19×13·5) ששה דפים, שני הדפים האחרונים נקרעים וחסרים מחצים ולמטה, הניר בלה ובכמה מקומות חסר.) כתב מרובע, כג שורות. סימן הפסק נקודה, כתיב השם: ',

א. בראש העמוד הראשון סופה של סליחה
ס: נושעים ביי תשועת עולמים כ"כ [4] ישראל נושע ביי.

ב. עמ' א־ג. עבודה ליום הכפורים, הכתובת: „אחרת דר' האיי".
תח: איה אישי ואיה אשי (ד* 152) הוא הפיוט שהוציא לאור ברודי בידיעות המכון לשירה העברית כרך ג: פיוטים ושירי תהלה מרב האי גאון — פיוטי יא, יב, ויפה שיער ברודי ששניהם חלקי פיוט אחד הם כנראה מן כ"הי הזה. וכאן נמצא גם סוף הפיוט שחסר בכ"י טילור — שכטר שהדפים ברודי, וזה נוסחתו:
— ועתה יגוננו לנגדינו מוסדר | וברתוך לבנו ניתדר | כי כל זה נעדר
[5] נפשנו דאבה כי גרסה לתאבה וידוייני לנוח שבה | ובצאת ידי חובה תרפה משובה תאהב נדבה | יי הקשיבה השיבנו ונשובה | [6] השיבנו יי אליך ונשובה.

ג. עמ' ג'. סליחה. הכתובת: „אחרת". שני בתים מחומשים. ההתימה: שמואל ושלשי
תח: שגגינו כפר וזדוננו העביר תעביר | מחה בעב פשעינו וסליחה לנו הגביר
ס: יכופר בה עוננו באשר מללת כ"כ [7] ושהר.

ד. עמ' ג־ד. גאולה ליום כפור. הכתובת: „אחרת". בתים מחומשים. ההתימה: יוסף.
תח: ישענו לישעך תלויות עינינו | ישראל עמך קראנו כי תעננו

---

[1] איכה א, יב · [2] אולי צ"ל כפש במובן: רמוס [3] שמות לב, יב [4] ישע' מה, יז
[5] בכ"י: נפשאנו, ט' המעתיק [6] איכה ה, כא [7] ירמיה לג, ח

ס: דרשתיך אל תדחק ממני | יקובל ברנון לרחמני ב"נ [1] אנבי אנ..
ופסוקים אחרים.

ד. עמ' ה־ז. בראש העמוד: "רשות מליה" (הינו משובה, ראה ידיעות ה, צט) כנראה מן התוכן, פתיחה לסליחות: "סומך נופלים סמכיני בתשועה | סוד סדר סליחות בעת אשמיעה" — בתים מרובעים הותמי פסוק, וכמעט בכל בית יש פסוק מתהלים קיט, סימן א"ב כפול ארבעה.

תח: [2] אשא בנפי שחר ולסלדך אפנה [3] אלהים יי חילי אבנה
ס: תאמצי חיל ובבוה תתקיפי | [4] תהלת יי ידבר פי כ"כ (ועוד ט פסוקים)

ו. עמ' ד־ט. הכתובת: "מעמד כפור", שלשה פיוטים

א. תח: אזרחי ידעך מבל אומות (ר. IV א ,626) דודזן משייכו ע"פ קובץ שמחוני (87) לקדישת אחרי מות ושם החתימה: חדותא, וכאן: חדתי (ר' מה שכתב זולאי על הפיטן הדותא והדותא, ידיעות ה' קיא).

ז. ב. (מהיה) סימן תשרק, הרוז מבריח.

תח: תמה אשר בך ממלבת | שועה אזן ביום אסור ממלאבת
ס: אשר פצתה לבא בכל עת בלבת | [5] אל הקדש מזביתו לפרכת
כ"כ... ונ' ואחר הפסוקים: ישיל לעמוסי מעים | לטהרם בזריקת מים
... עינוי תמור לחם ומים | בטל תחי יהיינו מיומים.

ה. ג. (קדושה) סימן א"ת ב"ש, הרוז מבריח, חצי הפיוט הסר.

תח: אייולתי אקראך בגרון | תחן לשוני האזן ברון
ראוי להביא עוד טור אחד: —פתחיך הופקים אל | הדרירון |, כך מסורת בכ"י (ראה צ: ל. 499).

ט. עמ"י. קטע של פיוט בן בתים מרובעים חותמי פסוק, הקטע מתחיל:
— [6] על במותי יעמידני במרץ | כי בתחן באתי לגדור פרץ גם סוף הפיוט חסר.

י. עמ' יא. הכתובת: "מעמד אחר". בתים מרובעים הותמי פסוק. הפיוט מיוסד על מזמורי תהלים, בראש כל טור תבה או בטוי מן הפסוק ואה"כ יבוא הסימן א"ב, שתי אותיות לבית. הפיוט מתחיל במזמור ט', נשאר תחלת הפיוט ובעמוד י"ב אותיות מ־ם ממזמור ו'.

תח: למנצח אנצח בניצוח חביבך | אצחצה ציחצוח צור צדק חצוביך

9.

דף אחד של קלף (19·5×17·5) כתב מרובע כב שורות, בלי סימן הפסק, כתיב השם: ;;; וגם ;;

---

[1] ישע' נא, יב [2] תה' קלט, ט [3] חב' ג, יט [4] תה' קמה, כא
[5] ויקרא טז, ב [6] תה' יח, לד

א. סופי של פיוט „מחיה" ליום כפור, בתים מרובעים.
ס: ובטל תחיינו ובך נסביר

ב. קדושתא, המשה בתים מרובעים, סימן א"ת ב"ש עד י"ם.
תח: איש חלק מכתם | תם בלי כתם | בבטן חותמו חותם
ס: מתחננים שמעה וסלחה.

ג. תח: אות קידושך אימנתי ליחנן הכהן בן יהושע (ד. I א 2056)

ד. עמ"ב תחלת פיוט ע"פ א"ב עם החרוז: „מלך"
תח: אין ערוך למלך | בעוז גאות מלך
ס 1: שופט באחד ומי ישיב דבר אל קדוש ס 2: וסלח צדקינו לשבר פשעים וקדוש.

10.

שני דפים, נייר מחורר, כתב מרובע. צורת הכתב בדף הראשון שונה מזו שבדף השני, יח שורות, סימן הפסק שתי נקודות, כתיב השם: ,׳,. לסוף הדף האחרון תפורה התיחרת נייר כדי להמשיך עליו את הכתיבה אבל ההוספה הזאת נקרעה ורק קצה קטן נשאר.

א. עמוד א. הכתובת: „ז שיר השי" ליניי, שלשה בתים הראשונים ואח"כ שלשה בתים מסוף הקרובה (ר' זולאי: פיוטי יניי ע"קיב, הנוסח, כנראה, זה של פ"י 114 הנזכר שם) תח: אשיר אנה לידידי.

ב. עמ' ב־ג, מערבית לפסח, הכתובת: „בשם יי נע[שה] ונצלח — מעריב לפסח". בתים מרובעים, סימן א"ב, החתימה: משה.
תח: ליל שמורים איל זימנו לאהובים | בו יצואו צבאות חשובים.
ס: שדי יפרש עלינו סוכת שלומו משמי מעוניי.

ג. עמ' ג־ד, מערבית לשמיני עצרת, הכתובת: „מעריב שמיני עצ[רת] ושבת". (הכתב בלי סימני הפסק ואפילו תני ראשי תבות חסרים) בתים מרובעים, סימן א"ב, בראש הבית: ביום השמיני, ובראש הטור השני: בשבת וביום שמיני עצרת, החתימה: יוסף לוי.
תח: ביום השמיני אדרו למושיעכם | בש[בת] וביום שמי[ני] עצ[רת] בנוה שלום יושיבכם. ס: ויערב וידוים כיום שוררו עם יה צופה.

11.

קרובות יניי, יצאו לאור ע"י שלמה וֶדֶר בספר היובל לכבוד דוב הלוי, בודאפשט תש"א, ושם תאור הכ"י. ואלה הפיוטים:

א. מקום מקלט בגבול מנשה (שם ע' 33).
ב. אותותי יום הבא (שם ע' 34).
ג. מותמם אשר תם נקרא (שם).

ד. יום מובאך מי יכלכל בואו (שם ע' 35)

ה. כמום וסתום גנוז וחתום (שם)

ו. איש אשר אסופך וקראוך נקרא (שם)

ז. ... אשר בשתלו (שם 36)

ח. ובכן איש וביתו באו (שם 37)

ט. ובכן ראובן אתנן דודאיו עמו (שם) (תבת: „ובכן" נשמט שם).

12.

שריד של מחברת ניר (19×14·5) יז דפים, כתב מזרחי מרובע, יח שורות, סימן הפסק שתי נקודות, הבתים נבדלים, כתיב השם: ,', . הדף האחרון קרוע ולקוי בחסר. כ"הי מכיל סליחות ופיוטים ליום כפור.

א. עמ"א. קטע של סליחה ליום כפור. בתים משושים הותמי פסוק, סימן א"ב עד אות ו'. הקטע מתחיל בסוף הבית השלישי:

— [1] אלהי אקרא יומם ולא תענה. הבית הרביעי מתחיל:

— דיברתה על ידי חוזיך לבנות אריאל

ס: כי דבקו בך וממצותיך לא משו | [2] בך בטחו ולא בשו.

פ: בניך...

ב. עמ' ב־ג. סליחה. ששה בתים מרובעים, סימן א"ב עד אות ו'. הבתובת: ובכן [3] אנחנו החומר | ואתה יוצרינו | ומעשה ידך כולנו

תח: אומרים ולא עושים | אשמות מכוסים ס: ועליך ישברו עיני כל שני פזמונים בסרונין, פ 1: ואתה יוצרינו ומעשה ידך כולנו

פ 2: תשא לכל פשע אנחנו עפר ואפר.

ג. עמ' ד־ז. סליחה בת כ"ב בתים מרובעים ע"פ א"ב מרובע אות לכל בית. בראש כל בית פרט: „אנחנו החומר" ובסופו: „במעשנו" ובראש כל בית צבת: „ואתה" ואחריו תבה מן סימן הבית וחותם ב„תמחול ותסלח".

תח: אנחנו החומר אפר ועפר | עבק מעופר

ס: תמחה פשעינו | תמחול ותסלה (ראה כ"י 65 ב)

ד. עמ' ז־יג פיוט ליום כפור לקליר.

תח: ובכן לנורא עליהם באימה יעריצו | אל שת מאז מעונו (ד. I א 4074) ואח"כ תח: אדיר בויעודו לקליר (ד. I א 1068) וכאן נוספים שלשה בתים על מה שנדפס במבחר השירה העברית של ברודי — וינר עמ' לט. תחלת הבית הראשון הנוסף: — לובש עוז וגבורה | ועל סביביו מורא

ס: לכן אהללנו בהגיוניי | באומר [4] ברכי נפשי את יי

מכאן ואילך — עמ' יד־לד — פיוטים מיוסדים על חצאי פסוקים של תהלים קד.

---

[1] תה' כב, נ [2] תה' כב, ו [3] ישע' סד, ז [4] תה' קג, א

ה. עמ' יד־יה. הימנון, ברתים כפולי טור ע"פ א"ב אות לכל בית, הכתובת: „ובכן ברכי נפשי את יי". בראש הטור הראשון: „ברכי" ובראש הטור השני „את".

תה: ברכי [1] אַבַּרַת ואַמצַת ושימי כבוד והללי לעד

ס: את תובנך שלא יסור ולא יסוף ולא יעבר [2] ברכי נפשי את יי

ו. עמ' יט־כד. הימנון, מיוסד על הפסוק שהוא כתובת הפיוט: יי אלהי גדלת מאד. בתים כפולי טור, סימן תשר"ק, אות לכל בית. בראש הטור הראשון: „גדלת מאד מכל" ובראש הטור השני: „ואתה"

תה: גדלת מאד מכל התובנים כי המה יתכנו התחתון ועליון יבנו העליון

ס: ואתה את כל מעשיך תבלה ואתה תעמוד [3] יי אלהי גדלת מאד

ז. עמ' כה־כח. הימנון, בתים כפולי טור, סימן א"ב, אות לכל טור. בסוף הטור הראשון: „הוא ההוד" ובסוף הטור השני: „הוא ההדר". הכתובת: „ובכן הוד והדר לבשתה"

תה: ואשך הדולקת מבלתי עצים חשובים הוא ההוד

ס: הן אלה קצות דרכיך ובם נקדשתה גאה גאיתה [4] הוד והדר לבשתה

ח. עמ' כח־לא. הימנון, סימן תשר"ק, אות לכל טור, חרוז מבריח. הכתובת: „ובכן עוטה אור כשלמה"

תח: תבונתך גבהה מכל התבונות שאתה הוא מקור החכמה

ס: את כל אלה באורה לבדה ואף כי שאר בריתיך | [5] עוטה אור כשלמה

ט. עמ' לב־לד. הימנון.

תח: באהל מתחתה תקרה נטויה [ד" 857]. הפיוט נפסק באות כ'.

13.

דף אחד קלף מחורר ונפסד בקרנו העליונה הימנית (19·5×10·5) בעמוד הראשון מלמטה הכתב מטושטש. כתב מרובע מנוקד נקוד משונה: סגול במקום צירה, קמץ במקום פתח. כ"א שורות, סימן הפסק נקודה אחת לטור וצורת יתיב לבית, כתיב השם: ,י,

רשות, בתים מרובעים ע"פ א"ב משולש, הטור הרביעי אינו מן האות ובתבה האחרונה מתחיל הבית הבא ובכן בתים משורשרים, וספק אם אינו של יניי. הקטע מתחיל באות ה' — הבריק והבקיעה, ומפני החסרון לא נשאר בית שלם עד אות ט'. — טוב איילות | טעם פעמי באילות

ס: תושיעה עולמים לשבל | אז באין כל

ואח"כ שלשה פסוקים בהתחלת ונ', והפסוק הרביעי: ונ' אוחילה לאל אחלה פניו אשאלה מענה לשון אשר בקהל עם אשיר עוזו אביעה (כאן נפסק).

---

[1] כך מנוקד בכ"י [2] תה' קד, א [3] שם [4] שם [5] שם, ב

14.

שני דפים ניר (13×16) כתב מזרחי מנוקד — אותיות גדולות — י״ב שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית, כתיב השם: ׳,

א. עמ׳ א. קטע של קרובה לפסח שלפי סימניה אפשר ליחסה ליניי. סוף מהלק הראשון של „מגן״. בתים מרובעים משורשרים, סימן א״ב.

— בין עובדי אשרים | כמה לא תשעיני בקול משוררים
ס: [1] החזק מגן וצינה וקומה להגיהם | מגן אברהם

ב. עמ״ב. „מחיה״ המשך הא״ב מאות מ׳. באות ר׳ נפסק הפיוט

תח: אברהם | מעשיו אזכיר מקוצר נפשי | אל תראוני נוהמת ביד מבפישי

ג. עמ״ג. סוף מחלק ד׳ של הקרובה. בתים משולשים ומשרשרים חותמי פסוק. הקטע מתחיל: — שנת שלומו | [2] הנה מטתו שלשלמה
ס: שיר לשורר בבית אילמו | [3] שיר השירים אשר לשלמה

ד. תחלת חלק ה׳ מן הקרובה — הבית הראשון וחציו של השני — בתים כפולי טור.

תח: ובכן אל נא לעו[ולם] וג׳ בשיר השירים אשר לשלמה | שוררו לקדוש ונורא שמו.

15.

ארבעה דפים ניר (10×14), כתב מרובע יפה, טז שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית, כתיב השם: יוי.

א. עמ׳ א־ב. הכתובת: „זולת״, פיוט לפרשת עשר תעשה, המשה בתים מרובעים ומשורשרים חותמי פסוק, סימן א״ב משולש.

תח: עשר את כל אשר לך בדת וכהלכה | באסמיך לעד [4] תשרה ברכה ס: ונשורר שיר חדש ברינונים

ב. עמ׳ ב־ה. קרובה לפרשת עשר תעשה, החתימה: פנחס. הכתובת: „קדושה דעשר״ — חלקו הראשון (מגן), בתים מרובעים ע״פ א״ב עד ל׳, אות לכל טור.

תח: אזרחי נתברך בכל | ברדפו מלבים וגם יבול
ס: מגנינו בצדק אבותינו

ג. (מחיה) המשך הא״ב תח: מאכל בלי לאכול בהבקר | נתלמדתי דת להתייקר ס: החיינו בטללי מרומיך

ד. חלק ג׳ של קרובה עם החתימה, בתים מרובעים

תח: פתח את אוצרך | ורוצא את כלי זעמך על צרך
ס: ועישורי בו יוצאר (ראה זולאי, מחקרי יניי כ״י 93 ידיעות II)

---

[1] תה׳ לה, ב [2] שה״ש ג, ו [3] שם א, א [4] בכ״י תשרא

ה. חלק ד' של הקרובה. צלצול לשון הפיוט מראה על בעלותו של יניי.
תח: בית האוצר מנגן ובנו אימצוהו ונדפס בספר היובל לכב' הללר ע' 52]

ו. חלק ה' של הקרובה, נדפס בספרו של זולאי: פיוטי יניי בין המסופקים עמ' שפז, וכאן נמצא גם סוף הפיוט אותיות כ־ל.
תח: אמונים אם יתנו לך (זולאי: אמנם)
ס: כל זאת ברתו אמונה בני הגולה בשורות | מאליהם עליהם להביא את המעשרות | למנות למדוד לשקוד ולהשתבה | לאדון כל המעשים לתת הודייה ישבה

ז. פיוט בן ח' בתים משולשים, סימן א"ב, אות לכל טור. מן הבית השני ואילך יבוא בראש הטור הראשון והשלישי: "עשר". הכתובת: "ובכן [1] עשר תעשר וגו'"
תח: ארץ אשר מיתיה חיים תחילה | בחורה מכל ארצות לשם ולתהלה
ס: עשר תמיד הקדישות פ: עשר תעשר

ח. פיוט לפרשת עשר תעשר. הכתובת: "ובכן עשר תעשר" בתים משולשים חותמי פסוק, סימן א"ב, שתי אותיות לבית. הפיוט נפסק באות י'. בראש כל בית: "אם תעשר"
תח: אם תעשר את כל אשר לך בצביון | בצדק תראה בשילוש ריאיון פ: עשר תעשר.

16.

שני דפים ניר (16×12·5) כתב מזרחי, טו־טז שורות, בלי סימני הפסק, כתיב השם: ט. העמוד הראשון חלק מחציו ולמטה.

א. עמ' ב־ג. הכתובת: "אופן למילה", שיר אזור, שלשה בתים בני ח־ט טורים, החתימה: הזק.
תח: חסדי נורא עולם אשירה אמונתו אודיע | בפי אגיד לכל מעיד תהלתו להשמיע ס: וכל עמו ברוב נעמו בשמחתם ירננו
פ: [2] כי ילד יולד לנו בן נתן לנו

ב. עמ' ג. הכתובת: "אופן ולהתן" שיר אזור, שלשה בתים שאינם שוים במספר טוריהם, החתימה: לוי (המשכו בעמ' א)
תח: לאל עליון ברום חביון לבד יאתה תהלה | וכל יתרון בלי חסרון וכל מעלה מעולה
ס: בבוא עיתם עשה איתם עשה בסוף כבתחלה
פ: [3] בקול ששון וקול שמחה וקול חתן וקול כלה

17.

תשעה דפים ניר (17×13) שוני כתב מזרחי, מספר השורות משתנה מעמוד

---

[1] דב' יה, כב [2] ישע' ט, ה [3] ירמ' ז, לד

להבדיל הבתים נבדלים והשורים בסדר עד עמ' ט' מכאן ואילך נפרע הסדר. והכתב באותיות נסות, סימן הפסק נקודה אחת לסוף. כתיב השם : ', .

א. עמ' א. העמוד מתחיל בטור האחרון של פיוט
ס : ואל תשקוד אל לפקוד על רמה ותועלת — פ : [1] נפלאים מעשיך וני

ב. עמ' א־ד. הכתובת : „ולה תוכחה לחן שוכני בתי חומר"
תח : מה יתרון לאדם, ליצחק בן ניאת (ה. III מ 413)

ג. עמ"ד. הכתובת : „ולה איצא ז"ל" שלשה בתים הראשונים של פיוט ליצחק בן ניאת.
תח : לך תאות תהלה מושל גאיוני (ה. III ל. 84)

ד. עמ' ה־ו. תוכחה ליום כפור. הכתובת : „ולה איצא ז"ל". החתימה : מניאתי ובכן המחבר יצחק בן ניאת. שני בתים הראשונים משולשים וארבעה האחרונים מרובעים.
תח : מכל טומאותיכם יום צמתם וסרתם | חוקר לב יקרא בי עדין שבתם
ס : וששתם ושמחתם במי ישע שאבתם
פ : [2] וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם

ה. עמ' ז־ח. תהנה, שיר אזור, בתים מחומשים. החתימה : יצחק ומסתבר שהפיוט שיך ליצחק ניאת. תבות בודדות מנוקדות.
תח : יה רום כמקדם להמציא פדות | לעבד בחיי קץ בעול עבדות
ס : הלי עלי הלי ביום הילי
פ : צורי בצ־תי היה גואלי | ועשה ברהמיך שלום לי

ו. עמ' ט־יא. סליחה. הכתובת : „חטאנו צורנו". ששה בתים, כל בית נחלק לשני בתים מרובעים ומשורשרים חותמי פסוק, סימן א"ב עד אות ל'. הסדר נשתח, האותיות כ' ל' נמצאות בין האותיות ח' ט'. ומאחר שהסליחה נמצאת בין פיוטי יצחק ניאת אולי אפשר ליחס לו גם הפיוט הזה.
תח : אימיך נשאתי ונבערתי | ופני בסה אופל ונצמתי
ס : איך הזבידים בטוב זבד | [3] ימברו ממברת עבד

ז. עמ' יב־יג הכתובת : „סליחה". שמונה טורים עם הרה מבריה וחרוז פנימי — חוץ משני הטורים הראשונים שחרוזם הפנימי חורז עם זה של הטור האחרון. בטור הראשון אולי מרומז שם המחבר : יצחק, ובכן גם זה הפיוט שיך ליצחק ניאת.
תח : יה צדקה תחשב צעקת עם ממרומים | תחנת דל הקשב ואם עצמו אשמים ס : הוגים ברוח נושב דלים ויתומים
פ : אל מלך יושב על כסא רחמים

ח. עמ' יד. הכתובת : „למ' יהודה בן ניאת". ארבעה בתים הראשונים של שיר אזור בתים מחומשים הותמי פסוק. החתימה : „ י ה ו ד " בראש השיר : „שירה חדשו הללו יה [4] כי יעקב בחר לו יה"
תח : יעזרו מעט מחולשם | הבושלים בפחי מוקשם

---

[1] תה' קלט, יד [2] יחזק' לו, כה [3] ויקרא כה, מב [4] תה' קלה, ד

א. עמ' טו"ת. תחנה בת י"ב בתים מרובעים בלי הרוו, סימן א"ב מרובע, לאותיות ו' ל' ר' רק שני טורים והאותיות ד' מ' ק' חסרות.

תה: אשבור גאון משפיל גובה | אבוא בתחנון ללובש גאות

ס: תמחול [1] ותסלח בי חסיד אתה

18.

שריד של מחברת קטנה, נייר ישן נושן, עשרה דפים (12×8·5) העמוד הראשון כולו מזוהם, נכרות רק אותיות בודדות ובתוך המחברת הכתב מטושטש בהרבה מקומות, דפים אחדים מחוררים, הדף הט"ז ברובו חלק. כתב מזרחי, יא-יב שורות, סימן הפסק שתי נקודות לבית, מכיל סליחות.

א. עמ' ב-ד. סליחה, בתים כפולי טור, סימן א"ב, שתי אותיות לבית. מתחלת הסליחה אין להציל בית שלם. הטור הראשון השלם:

— זבחים ומנחה לבעבור לא ידענו עשות נכוחה

ס: שבועות מטות תחיש לקיימה | תעיר קשתך להרבות לנו עצמה

פ: [2] אל תפן . . .

ב. עמ' ה"ה. תחנה לר' יצחק בן מאיר.

תה: יומם עינינו תלויות (ד. II י 1997)

ג. עמ' ט"יג. סליחה, סימן א"ב כפול — חוץ מאות ג' — הרוו מבריח והרוו פנימי משולש. התתימה: יוסף

תה: אומה הראיתו והשוא ה . . תי ביגון נלאתי נשוא אומיך

ס: תעבור על פשע ותמחול כל רשע ותחיש את ישע למען תמימיך

פ: יושב שמיך ושוכן רומיך סלה נא ברחמיך פשע עמיך

ד. עמ' יג-יט. סליחה, שיר אזור, ארבעה בתים מרובעים, הרוו פנימי, התתימה: הצלן

תה: הודו בחטא סתר והשיבו גזלת נענה | כי יש לאל משמר בכל חדר ועל כל מענה

ס: ולרץ להרצותך תנה [3] לו את [4] רצון שובני סנה

פ: הטור הראשון

ה. עמ' יז-כ. סליחה ליצחק גיאת.

תה: יחיד מעט שובן (ד. II י 2575)

ו. עמ' כ. הבית הראשון המרובע של סליחה ותבה הראשונה מן הבית השני „הנמצא", וממנה אפשר ללמוד על שם המחבר: יהודה

תה: ימם כבלי בעד הבלי בחובי אשר לא נכבה | צרי אוחיל והנה חיל קל חיש מוסיף לבה

פ: [5] צדקתך כהררי אל משפטיך תהום רבה

---

[1] בכ"י ותיזלח [2] דב' ט, כז [3] בכ"י לא [4] דב' לג, טז [5] תה' לו, ז

19.

שני דפים קלף (16×13) כתב מרובע, יחד־כא שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לטור וצורת יתיב לבית, כתיב השם: ייי.

א. עמ' א־ג. סלוק לפסח. בתחלה בתים מרובעים ואח"כ נפרע הסדר וסגנונו כזה של יניי וספק אם אינו שלו. הדף מתחיל בטור השני של בית:

— [1] ידוע תדע כי גר זרעך יהיה | ועמו בצרה אהיה
ס: ולשמך וליברך אעריץ קדושה משולשת

ב. עמ' ג. קדושתא לפסח. הכתובת: „קדושת עשר תעשר ליהושע" (מגן) בתים מרובעים סימן א"ב אות לכל טור עד אות ל'.

תה: אמנם במעשר נברר בעשרה | בורר אזרח מדורות עשרה
ס: עזרתם בברוך לאל עליון

ג. (מחיה) צורת הפיוט כזה של „מגן" הא"ב נמשך מאות מ' עד ת'

תה: מלך הקח חלב וחמאה | נין הומלט במועד בפסח למאה
ס: מעשר לבית אוצר אביאה

20.

דף אחד נייר נפסד בראשו ומהודר (19×14) טור־טז שורות, כתב מרובע באותיות גדולות, כתיב השם: יי׳

עמ"א. מתחיל בסופי של סילוק — הפסוקים — ואח"כ: פתיחה לקדושת יום כפורים. בראש הפיוט: „ל", בתים כפולי טור, סימן א"ב, שלוש אותיות לבית.

תח: אתויים בחילה בבית התפלה | גדודי המולה יוחננו וירצו
ס: תושיבם בבטחה | למענך תוציאם בשמחה
פ: עליונים ותחתונים קדושת אל יפצו | [2] ואת אלהי ישראל יעריצו

21.

שני דפים קלף (19׳5×10׳5) הדף הראשון נפסד בראשו, בעמוד השני הכתב מטושטש ואין להציל אף בית אחד בשלמותו. לפי הכתובת בעמוד הראשון מכיל: „קדושת כי תשא" ובעלי של כ"הי: אלעזר בירבי אפרים נבן. כתב מרובע ברוחב הדף, מספר השורות משתנה מעמוד לחברו. סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית, כתיב השם: י׳.

א. עמ"ב. הכתובת: „שבעה כי תשא" סימן א"ב עד י".

תח: אשכול איווי תאות כל נפש (ד. I א 8069 שבעתא לשבת שקלים)

ב. עמ' ג. קטע של שבעתא לשבת כי תשא, חמשה בתים משושים חותמי פסוק

---

[1] בר' טו, יג [2] ישע' כט, כג

שבראשי: ב' או בצ', סימן א"ב שאינו מדויק לא בסדורו ולא במקומה של האות,
הקטע מתחיל: — [1] ויִמְצָא בשנה ההיא מאה שערים ‖ מי זימן זאת
בטוב טעמך אשר הקתה להצדיק
ס: תרומת קודש באוצרותיו להסביב | בצ' [2] ויבא את קדשי דניד אביו

ג. עמ"ד. בראשו: "מעריב כי תשא" ברובו בתים מרובעים ובראש כל בית בטוי אחד מפסוק ראשון של הפרשה. סימן א"ב, שלש אותיות לבית — חוץ מן הבית השלישי שיש בו רק שתי אותיות —
תח: כי תשא את ראש אמונים | בשקליהם מזומנים
ס: שובה שביתנו למען שמך | תפרוס עלינו סוכת שלומך

22.

דף אחד קלף (24×19·5) מסורגל ונחלק לשלושה עמודים, קרן השמאלית מלמטה קרועה ונפסדה, כתב מרובע מנוקד, כו שורות. כתיב השם: י,. מכיל פיוטים מקרובה ליום כפור. הפיוטים מיוסדים על הפסוק: לך י' הגדולה וגו' (דב' הי א' כט, יא־יב.)

א. העמוד מתחיל בפיוט ע"פ תשר"ק, אות לכל טור, חרוז מבריח, וכן שאר הפיוטים.
תח: [3] תולה על בלימה ארץ | שליש כל עפר הארץ
ס: [4] ברא קצות הארץ | אלהים בשמים ובארץ

ב. הכתובת: "לך י' הממלכה" סימן א"ב.
תח: אופדך אדר מלוכה | בכל גוי וממלכה
ס: תפוארך לך י' הממלכה

ג. הכתובת: "והמתנשא לכל לראש". סימן תשר"ק.
תח: תפארה לצפירת ראש | שור אמנה מראש
ס: אתה המתנשא לכל לראש

ד. הכתובת: "והעושר והכבוד מלפניך" סימן א"ב.
תח: אבקשה את פניך | בתודה נקדמה פניך
ס: תוקף העושר והכבוד מלפניך

ה. הכתובת: "ואתה מושל בכל ובידך", סימן תשר"ק.
תח: תביט תת בידך | שמים תנה הודך
ס: אתה מושל ובידך

ו. הכתובת: "ובידך כח וגבורה" סימן א"ב.
תח: אל גדול ונורא | בדברו הכל ברא
ס: שם קדשו אדברה | תהלות ובידך כח וגבורה

ז. הכתובת: "ובידך לגדל ולחזק לכל" סימן תשר"ק.
תח: תומך פועל בל | שמו נשגב בכל

---

[1] בר' כו, יב [2] מלכי א' ז, נא [3] איוב כו, ז [4] ישעיה מ, כח

ס : אז ובידך לגדל ולחזק לכל

23.

שני דפים קלף קרועי שולים ומהורדים (15×21·5) לא נשאר שום גליון, כתב מרובע צפוף ומנוקד — חוץ מעמוד האחרון שהוא בלי נקוד — כה־כט שורות, בכמה מקומות הכתב מטויט ומטושטש. סימן הפסק נקודה אחת. בסופי של כ"הי: „תמת יב ודויים לסידנא ראס אלמתיבה . . . סעדה. סעדיה נפשו עם אבינו א." ובכן אולי לסעדיה גאון, מכיל יב סליחות ע"פ א"ב ותשר"ק בסרונק, בתים כפולי טור.

א. עמ"א. סימן א"ב. תה : אתה ניהגתה המון | [1] בתוהו יליל ישימין
ס : שיחר פניך על מפלה | [2] תבענה שפתיו תהלה

ב. הכתובת : „טרדתה רבתי" (פרושו איני יודע) סימן תשר"ק.
תה : תלאובות וארץ מאפליה | [3] ששם עלו שבטים שבטי יה
ס : את פניך חילה

ג. סימן א"ב. תה : אום אשר היתה מונחה בארץ ערבה וישוחה
ס : תינה לך הלא אתה רחמן

ד. עמ' ב. הכתובת : „טרדתה רבתי" סימן א"ב.
תה : אבותינו מעלו מעל | במקדש מטה ומעל
ס : תבקש והשתרע על צואריני

ה. סימן תשר"ק תה : תועיבות אשר שניתם | שוטטנו לקנותם
ס : אוי לה לאותה בושה ולאותה כלימה | *ועד אן לא שבנו מתעוויותינו

ו. סימן א"ב. תה : את כל מצותיך עזבנו | בכלל ופרט בזבנו
ס : תאבתינו התיאתנו | והאיך אנו יכולי *ועד אן לא ש' מתעוויותינו

ז. עמ"ג. סימן תשר"ק. תה : תנואות חיפשנו | שאגנו הרשע בצדיק ול]הינצור
ס : אברינו יעידו בנו *ועד אן לא ש' מתעוויותינו

ח. סימן א"ב. תה : אוי לנו על כי חטאנו בנזרינו מחוק ונטנו
ס : תארינו באפר להנפש *ועד אן לא ש' מתעוויותינו

ט. סימן תשר"ק. תה : ת]בוסת א . . . נו אצנו תמוד | שערורית ענתה מאד
מסוף הסליחה אין להציל טור שלם

י. עמ"ד סימן א"ב. תה : אמרנו אין רואה | בכל אשר נשתא . . .
ס : תבואתך דר אופנים זה לך מלך הכבוד *ועד אן לא שבנו מתעוויותינו

יא. סימן א"ב. תה : אז בהגלות נדודה | [4] בת בבל השדודה

---

[1] דב' לב, י [2] תה' קיט, קעב [3] תה' קכב, ד *הפסוק הזה הוספה מאוחרת היא [4] תה' קלו, ח

ס: שבשפלינו תזכור חקות | תר . . . קות | [1] כ"כ הטה אלהי אזנך

יב. סימן תשרי"ק. תח: תבעך בגולה קורא | שלשה שבועים כלמוה ימים
ס: אנא הריק רחמך כ"כ הט אלי אזנ'

24.

מחברת ניר בת י"ד דפים (13x9) כתב קרוב למרובע, כ"ד שורות, בעמוד הראשון והאחרון הכתב משושטש ואין להציל רק תבות בודדות. סימן הפסק שתי נקודות. כתיב השם: [2] י'. מכיל תפלות וסליחות וברובו פסוקים ושברי פסוקים ע"פ קבלה. בין התפלות והפסוקים הערות ערביות.

א. עמ' א־ז. פסוקים לתפלות חג הסוכות. עמ' ז־יא. פסוקים לתפלות שמיני עצרת.

ב. עמ' יא־יד. תפלה וקנה על חורבן בית המקדש
תח: וברוב עוונינו ועונות אבותינו בית קדש הקדשים מקום ארון וכפרת וכרובים

ג. עמ' יד־יח. הכתובת: "רחמים ליום כפור" (פסוקים) "בלחן אשרי תבחר"

ד. עמ' יט־כב. סליחה. תח: זכור אהבת אברהם אוהבך (ד. II ז 105)

ה. עמ' כג־כד. הכתובת: "בשם י' השכבה" בתים משולשים חותמי פסוק. ראשי תבות של הבתים הראשונים: אשמנו.
תח: אחינו המיוגעים במחלה . . . המתעוננים בינו והצריכים משפטי שוכן מעונים
ס: אשריו ואשרי בניו אחריו ואשרי קרוביו במועל

ו. עמ' כה. שנים עשר בתים מרובעים חותמי פסוק מתהלים מ"ט סימן א' ב' עד אות מ', אות לכל בית — חוץ מן הבית השני שיש בו שלש אותיות — כעין המשך להשכבה הנ"ל. הכתובת: "פתיחה".
תח: איך יתגאה אנוש קצר ימים | ואחריתו לבית עולמים
ס: ואדם ביקר בל ילין ונדמה ידמו | נמשל כבהמות נדמו

ז. עמ' כד־כח. פסוקים מספר שופטים ז'.

25.

מחברת בת שלש עשרה דפים, ניר ישן נושן ובלה (19x13) מלמטה הדפים קרועים ונפסדים, קצת דפים מחוררים. כתב מזרחי מרובע, יד־יט שורות. סימן הפסק שתי נקודות. כתיב השם: י'. בהעמודים טז־יז הכתב מנוקד. מכיל פיוטים מקרובות לתלת דפורענותא ובראש כל פיוט כתוב: "אחר"

א. עמ' א' מתחיל באמצע פיוט על שריפת ההיכל:

---

[1] דנ' ט' יח [2] שני יודין על נבי שני יודין [3] תה' טט, כא

— קשתו ופרחי כהונה ס : או כי נשחטו חתנים וכלות

ב. תח : אעשרה מספר כתנים, לבנימין בן יהודה (ד. I א 7087)

ג. עמ' ב. פיוט, תוכנו הקש בין משה לירמיה. בתים כפולי טור, סימן א"ב עד אות י"
תח : אומן נהג ארבעים ובו קט | ואשר בענתות בדור ארבעים נקט
ס : וזה לקינה מ . . . עד [1] בלילה בכה תבכה

ד. עמ' ג. פיוט כנ"ל מעין נוסחה אחרת של הפיוט. שני בתים מרובעים והבית השלישי בן שני טורים ומסומן כפזמון. סימן א"ב עד אות ד' בשני בתים הראשונים
תח : אומן נשאני כיונק שנית ארבעים | ואשר בענתות מלטלני שנית ארבעים
ס : לכן יוחם בבתות | [2] מן הבהנים אשר בענתות

ה. עמ' ג־ד. פיוט לתלת דפרענותא ליני, שנדפס בז. ע' שעו אבל כאן נמצא רק עד אות ל' תח : מן הבהנים האומרים יברכך

ו. עמ' ד. פיוט כנ"ל. תח : או כי אוסרתי בזקים ובחבל (ד. I א 1712)

ז. עמ' ה־ו. פיוט כנ"ל ובו ירמיה הנביא מדבר. בתים משולשים, סימן א"ב עד ו'.
תח : אולת נכוחות | בפה ובלב מושכות
ס : ועל מי נתאבלתי
ס : [3] ארור היום אשר יולדתי בו | כי כל הנביאים מתנבאים למובה ואני לרעה

ח. עמ' ו. פיוט כנ"ל, ברתים מרובעים. הסימן : מנחם הלוי
תח : אמרר כי הומר למר שעמי | ואשובה ריקם ואתאבל בעגמי
ס : יקוד אש שם [ב]שרי וגדל שברי

ט. עמ' ו־ז. תח : [דברי] תעתוע תוך תעב תעבנו ליני, נדפס בספר היובל לכבי העלר עמ' 74.

י. עמ' ה. פיוט לפרשת פנחם ליני. תח : איזור חלציו כמו גבר (ז. ע' רכ"א)

יא. עמ' ח־ט. פיוט כעין המשך לזה שלפניו. החלק הראשון קרוע ונפסד ואין להציל מור שלם רק ניכר שהפיוט כתוב ע"ם א"ב עד אות ז'.
ס : כחרש לא שומיע ולא מדבר, ואח"כ מתחיל ענין ירמיה, בתים משולשים סימן א"ב עד אות ט'.
תח : דברי אימות חימות העירו | בלבבם רעות ביערו
ס : חולץ לחיים מרשתו | [4] טוב אחרית דבר מראשיתו

יב. עמ' ט־י. פיוט כנ"ל. בתים כפולי טור, סימן א"ב עד אות י' אות לכל בית
תח : אלי ונהי [5] קינים והגה והי | ברת גלים צהלי קולך
ס : יולל בבכי ליצוק | [6] במצור ובמצוק

---

[1] איכה א, ב [2] ירמיה א, א [3] ירמיה כ, יד [4] קהלת ז, ח [5] יחז' ב, י
[6] דב' כח, נג

ס : [1] צהלי קולך בת גלים | הקשיבי לישע ענידה ענתות

יג. פיוט כנ"ל. בתים מרובעים. החתימה : מנחם הלוי, סופו מטושטש.

תח : מרוב עוונך מבובד ענשך | נשארת כאלמנה וגרושה מאישך
ס : אום מעלמות סיגלתי | בבנפי נשרים אורתה נשאתי | גם אויביה
באפי טרפתי | כי אין בי עול אמר ק'.

יד. עמ' יא. פיוט לפרשת מטות. הכתובת : ובכן [2] וידבר משה אל ראשי ונ' מתחיל בבית מרובע ואח"כ יא טורים קצרים בחרוז מבריח.

תח : מחמורות וקלות פלשו יודעי בינות | כי [3] דברי חכמים בדרבונות
ס : פרנסתו מוטה | בשבר לחם מטה

טו. עמ' יא. פיוט כנ"ל כעין המשך. שלשה בתים מרובעים, סימן א"ב עד אות ו'. ובבית הרביעי — בן ששה טורים — חתום : יהודה. הכתובת : "ובכן איש כי ידור נדר ונ' לחן אדני אדמה היו ונ' "

תח : אומן אומר איש כי ידור | פרץ אשר פרץ וידור
ס : והורה ולומד לשבט ביני | פירוש [4] איש כי ידור נדר ליי

טז. המשך לפיוט הנ"ל וגם סימן הא"ב נמשך מאות ז' עד י'. הכתובת : "לחן אויילו חיילים".

תח : זמימות גזירות וחרמים | לובדים לרוגניהם בבחרמים

יז. עמ' יב־יג. פיוט שתחלתו בסוף העמוד ובכן קרוע. מסופו של הפיוט בעמ' יג נראה שנבנה מבתים מרובעים ע"פ א"ב עד אות ו' ותכנו כבפיוטים הנ"ל

ס : וצור מעמו ידרשו | [5] שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו

יח. עמ' יג. פיוט כנ"ל. בתים מרובעים, בשני בתים הראשונים סימן א"ב מאות כ' עד נ' ובבית השלישי חתום : יהודה. חרוז מבריח.

תח : כל איש אשר בעשרו יחסה | ורצון יוצרו בו יעשה. סופו חסר.

יט. עמ' יג־יד. פיוט בן שמונה טורים, חרוז מבריח. מתחלתו נשארו רק שלש תבות

תח : אוני קרא שמנים]
ס : עגומיו בנחמו | [6] כי לא יטוש יי את עמו

כ. עמ' יד. פיוט לנ' דפורענותא. בתים מרובעים ומשורשרים. החתימה : יוסף חזן.

תח : יגון אנוחי | ודון השיחי סופו נפסד.

כא. עמ' יד־יט קדושתא לשבת דברי, חלק זו של קרובה ליניי, מנוקד נקוד משונה (תימני)

I. תח : . . . עם על לבבי נדפס בס' היובל לכב' העללר ע' 48.
II. תח : וישלח דברו הנצב בשמים (שם) III. תח : ויעמוד ויקום דברו (שם 49) IV. תח : גלוי וידוע לפניך (שם) V. תח : אזכירה ימים עם ימים (שם 51, ראה : ז. רצה, וגם ב"י 28א) VI. תח : בדיבור באומר בקיבול

---

[1] ישע' י, ל [2] במ' ל, ב [3] קהלת יב, יא [4] במ' ל, ג [5] משלי כא, כג
[6] תה' צה, יד

איזנתה קהלילך (שם 50, ראה כ"י 28 ב)

כב. עמ' יט־כ. שבעתא לשבת דברי, הכתובת: „תמאם אלשבעה" תחלת הפיוט נשחת ומבנהו אינו ניכר רק זאת נראה שבחלקו הראשון מדבר על דברי משה ובחלקו השני על דברי ירמיה.

תח: דברי זאת נבא בתוכחות (ראה כ"י 28ד)

ס: נהיית השקט אהבה בתענוגים

כג. עמ' כ. המשך מן הפיוט הנ"ל, נשאר בשלמותו רק הבית הראשון המחומש.

תח: דברי מוכיח לרב וצעיר | זעפו בבוא אותו להגעיר

כד. עמ' כא. סופו של פיוט לתלת דפרענותא. בתים מרובעים. הקטע מתחיל: —

ויללו וקוננו באנחות

ס: ועד אן לא נפקדה | לשברך מי ינודה | [1] כי גלתה יהודה

פ: גזירה קשה עליהם נגזרה

כה. פיוט כנ"ל בסוף העמוד ובכן נשחת. הכתובת: „ל' אומן נהג וני"

תח: שמעו איתנים מוסדי ארץ (ד. IV. ש 8)

כו. עמ' כב. פיוט כנ"ל, בתים משולשים

תח: אומן מליצה לכם אסבר | גאות צורר מכם אשבר

ס: [2] שמעו כי נגידים אדבר

כז. עמ' כ"נ־כ"ד. פיוט לשבת בראשית, תכנו: סיפור מעשה בריאת האדם ומונה מספר התחנות בבריאת האדם והתפתחותו. בתים משולשים, סימן א"ב, הבית הראשון בקטע מתחיל באות י' ונפסק באות ק'.

— יומנו ברביעית ויבלו וסיימו | ובחמישית הרקימו | ובששית הקימו

ס: אין כמדת בשר ודם

כח. עמ' כ"ה. תוכחה לנ' דפורענותא. הכתובת: „ל' החזיקו בהם". בתים כפולי טור, הרוב מבריה.

תח: אנכי הוא לא אמרתם | עין ואבן המלוכתם

ס: ועל מה בטחתם | כי כרה פעלתם | ובקולי לא שמעתם

כט. פיוט כנ"ל לשבת שמעו. בתים מרובעים חותמי פסוק, סימן א"ב, באות ז' נפסק. הכתובת: „ל' אב הנהיני".

תח: אותי שכחתם גם נושה דוק והדום | בי מריתם ניני הלעיט אדום

ל. עמ' כז. פיוט לנ' דפורענותא (שמעו?) ליניי. הכתובת: „ל' דברי תועה"

תח: שמע אשמה און אליל אצנו ושמענו. נדפס בס' היובל לכבי העללר ע' 51

---

[1] איכה א, נ [2] משלי ח, ו

26.

מחברת בת ט״ו דפים, ניר ישן ובלה (16·5x14) הדף הראשון והאחרון קרוע ונפסד, הדפים האחרים מחוררים ונפסדים במקצת, כתב מרובע, טוריח שורות. בדפים הראשונים הכתב יפה ומסודר ואח״כ האותיות נעשות נסות. בדף הראשון נקיד עליון (בבלי) שלם ואח״כ בסרונין, סימן הפסק שתי נקודות, בדפים האחרונים אין סימן הפסק, כתיב השם . ״. מכיל פיוטים לעבודה של יום כפור.

א. עמ׳ א־כב. בתים מרובעים ומשורשרים, סימן א״ב עשרה בתים לכל אות, הקטע מתחיל באות ה׳, הבית השלם הראשון הוא הבית האחרון של אות ו׳ — ויקרא שמות לכל יצורו | מפני דעת ותבונה יוצרו, אותיות ח׳ ט׳ י׳ חסרות

ס : בשמחה אומרים בקול גדול | מה נהדר כהן גדול

ב. פיוט ״מה נהדר״ הכתובת : ״חוק ת . . . י בר שמואל״ בתים מרובעים, סימן א״ב עד אות ה׳, בראש כל בית ״מה נהדר״ ובראש הטור השלישי : ״ועתה למה לי מה נהדר כי . . .״

תח : מה נהדר כארז לו בהר מבין ארזים | שהיו בימי ישראל נביאים וחוזים

ס : כי בטלו סגני כהונה | והיתי לשמה ולשנינה

ג. עמ׳ כד. פיוט ״אשריך״ סימן א״ב, אות לכל טור בלי חרוז.

תח : אשרך אהרון שזה כבודיך | בניך וצאצאיך משרתים לאל חי

ס : תהלה ותפארת אומרים למלכים

ד. עמ׳ כה. פיוט ״אשרי עין״ סימן א״ב עד אות ז׳.

תח : אשרי עין ראתה ארמון תיוסד על פינות [1] ובית זבול כתיתן בהיתו

ס : זבחים ועולות כחכם מבין עלילות | הלא למשמע אוזן דאבה נפשינו

ה. עמ׳ כז. אבל זכרון דברים היא ס[לי]חתינו, בנוסחה קצרה

ו. עמ׳ כז. ועתה אלהינו הרב מקדשינו וכו׳

ס : מאז חסרנו כל אלה — ארך אפיים אתה וכו׳

ז. הכתובת : ״ברכת כוהנים״. בתים כפולי טור, סימן א״ב, אות לכל בית.

תח : [א]הל [מו]עד למתועד | הנבו כמו אן . . יודע ועד

ס : שלום שלום תשים על ישראל

ח. עמ׳ ל. תחלת פיוט. בתים מרובעים, סימן א״ב.

תח : אמצתה שחקים | בורא מוצה חוקים

27.

שני דפים ניר (14×19) כתב קרוב למרובע, כ׳ שורות בסדר יפה, הבתים נבדלים וגם השורים נחלקים ע״י רווח, כתיב השם : ׳, שריד מקובץ סליחות.

---

[1] בכ״י : ובת

א. עמ' א. סליחה בת המשה בתים מרובעים, שיר אזור. הסימן: עולה חזק
תח: עמדי כמלאך עטופה בלילות | ותני בנועם שפה תהלות
ס: ומה ידבר ואלה הנקודים [1] שלחני כי עלה השחר
פ: עמדי בהורה . . . | בך [2] זאת הנשקפה כמו שחר

ב. עמ' ב. סליחה, בראשה: "לי ישתבח". ארבעה בתים, הראשון מהומש ושלשה בתים משושים, שיר אזור, הסימן: עולה
תח: עזוזך תם וזך יספרו ויהודו | ולמבונך ולמעונך יתחברו ויתועדו
ס: ושים שלום ימי עילום להם ואל ייראו
פ: עליונים ותחתונים כולם בפה יקראו | [3] יהללו את שם יי כי הוא צוה ונבראו

ג. עמ' ג. סליחה. הכתובת: "לי לא בקשתי", ששה בתים מרובעים, שיר אזור, הסימן: עולה חזק.
תח: עיניך יאירו לנוכח ועפעפיך | נגדך יישירו גם יתמכון כפיך
ס: אז כוחך לא יענה ובל יכצר ימיך פ: [4] כי אל קנא יי אלהיך

28.

ארבעה דפים ניר (16×11·5) כתב מזרחי, י"ג—ט"ו שורות, סימן הפסק שתי נקודות, הבתים נבדלים, תבות בודדות מנוקדות. מכיל הלקי קדושתא והלקי שבעתא לשבת דברי.

א. העמוד הראשון מתחיל בסופו של סלוק לשבת דברי, ספק אם אינו של יניי. הבית האחרון בן ז' טורים משורשר עם הבית שלפניו, ההלתו:
— פה אשב במקהלות קדושים | ואבחר בזרע מקודשים

ב. קדושתא לשבת דברי ליניי. תח: בדיבור בכח בקיבול איזנתה קהליך (נדפס בס' היובל לד' העללר ע' 50)

ג. עמ' ג. חלק של קרובה ליניי. תח: אזכירה ימים עם ימים, נדפס שם, ראה ז. רצה, וראה גם כ"י 25 כא.

ד. עמ' ד—ח. חלק משבעתא לשבת דברי. צמדי בתים מרובעים, ומשורשרים. בראש הבית: "דברי" ואח"כ יבוא הסימן א"ב מאות ז' עד ת', והחלק השני לא מן הסימן ר"ת: חנן הכהן בי רב.
תה: דברי זאת ניבא בתוכחות | נביא אשר הוקם מתוך אחות (ר' כ"י 25 כב)
ס: רחום עד ישוב להושיעם | בכן [5] ישאו הרים שלום לעם

ה. הכתובת: [6] "ברכת כהנים" לאותו שבת, חרוז מבריה, החתימה: יוסף אלברדא[ני]
תח: [7] יתומים היינו ואין אב ומנחמים | ולא דורש ושואל מה לכם יתומים, שני טורים האחרונים הסרים.

---

[1] ברא' לג, כז [2] שה"ש ו, י [3] תה' קמה, ה [4] דב' ה, מו
[5] תה' עב, ג [6] בכ"י: ברכה [7] איכה ה, ג

29.

שני דפים נייר (16×13·5) כתב מרובע, כ־כב שורות, הדף הראשון מנוקד, בלי סימן הפסק מפני שהשורה מכילה חצי בית, כתיב השם: ,',.

א. עמ' א. פיוט לשבת בהעלותך. בתים מרובעים, סימן א"ב עד אות ל', הקטע מתחיל:

— דלות עין ראותה | האיר על עבר פניה דמותה

ס: לאהרן צוה בהעלותך | להאירה [1] אל מול פני המנורה

ב. פיוט לשבת בהעלותך. בתים מרובעים, סימן א"ב, אותיות ק' ר' ש' חסרות.

תח: אשרי אדם שומע רצויים | באורה ליאור עם נחויים

ס: צורי ומעודדי אתה מדריכי | [2] תאיר נרי יי אלהי יניה חשכי

ג. עמ' ב. פיוט לש' בהעלותך. הכתובת: "ובכן [3] קח את הלויים" בשולי הגליון: "ל' אתקרי" בתים משושים, סימן א"ב, וסימן הפזמון: דוסא על.

תח: את הלוים לקחת | בכלל ופרט: הינחתה

ס: כי אשב בחשך ויאר לי

ס: דיברתה לקהלתם | וכה תעשה לטהרתם

ד. פיוט כנ"ל. בתים מרובעים, סימן א"ב מאות מ' וסימן הפזמון: דוסא על. הכתובת: "ובכן [4] זה מעשה המנורה" בשולי הגליון: "ל' יוסף"

תח: מקשה זהב נעשית מנורה | נצורה ברורה כאבן יקרה

ס: רוממו יפצחו תחית המתים | [5] ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזתים

ס: דומה בקומתה | וגביעיה לעומתה:

ה. עמ' ג. פיוט לשבת שלח לך. הכתובת: "ובכן כחומץ לשינים וכעשן לעינים וגו'" בשולי הגליון. "ל' יקחו זאת". בתים כפולי טור ומשולשים, סימן א"ב עד אות ל'.

תח: את שלוחו של אדם כמוהו מוכיחיו | במו צנת שלג ציר נאמן לשולחיו

ס: לצים מוכבשים | נארשים ומוקשים

ס: [6] כחומץ לשינים וכעשן לעינים כן העצל לשלוחים

ו. המשך לפיוט הנ"ל מאות מ'. בתים מרובעים. סימן הפזמון: דוסא עלי. הכתובת: [7] "שלח לך אנשים". בשולי הגליון: "יענו"

תח: מתיך שלח | ודרך תצלח ס: תלמידי משה בפיקודים ישרים

ס: דברו נשלח | ונועצו לשלח.

ז. חלק ז¹ של קרובה לפרשת שלח לך ליניי.

תח: שלח לך אנשי חיל גבורים נדפס בס' היובל הנ"ל עמ' 53

ח. חלק ז² של הקרובה. תח: וישלח אותם כולם אנשים (שם 54)

---

[1] במ' ח, ב [2] תה' יח, כט [3] במ' ח, ו [4] במ' ח: ד
[5] זכריה יד, ד [6] משלי י, כו [7] במ' יג, ב

30.

דף אחד ניר (17·5×13) כתב מזרחי, יד שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לשור ושתי נקודות לבית. כתיב השם: ,,,.

א. עמ' א. קטע של פיוט (בקשה), בתים מרובעים, שיר אזור. החתימה: הבר אלוף. הקטע מתחיל: — חשכני משואת רשעים כי תבוא ואת | נפשי פדה כי [1]ביראת יי היא תתהלל

ס: וקנאתי וקדשתי | את שמי המחולל

ב. עמ' ב. שבח, שיר אזור. הכתובת: „אחרת ל' עם ערום". שלשה בתים, הבית הראשון מרובע וסימנו: אהרן ושני הבתים האחרים מחומשים והסימן גם כן: אהרן.

חת: איתיו הלומים זה פעמים | הכינו לבב ושפתים

ס: [2]נשא לבבנו אל כפים

31.

ארבעה דפים ניר (19·2×16) מלמעלה ומלמטה חסרות שולי הגליונות. כתב מרובע מנוקד (נקוד משוגה: סַלִיחות, יַגונות, חָרוֹן, תָּמִיד). יג—יד שורות, סימן הפסק שתי נקודות, שריד של קובץ קינות שבראשן כתוב: „קנה אחרת" ובסופן: „תמת".

א. עמ' א. סופה של קינה ע"פ א"ב. בתים כפולי טור. הקטע מתחיל בסופה של אות ה':

— אהגה על ענומה | כי במאד נפלה ואין לה תקומה

ס: תאות נפשי יציאי מעי | [3]תנוני חנוני אתם רעי

ב. עמ' ב־ד. קינה, בתים כפולי טור, סימן: א"ב ונפסק באות ש', חרוז מבריח.

חת: אני הוא אשר מאנתי לקבל תוכחות | אל אל איך אשוע בתבע סליחות

ס: בני בכו עלי והגדילו צווחות

ג. עמ' ה. סופה של קינה. בתים כפולי טור ע"פ א"ב. לאות ש' יש חמשה בתים המתחילים: שנה על שנה אבלי יתחדש. הקטע מתחיל באות ס'.

— סבבוני בחמה אויבים כלם | ערערו יסודות המקדש והאולם אויה לי

ס: בחי מתישות ונפשי מדיבות ס: [4]אויה לי

ד. עמ' ו. קינה. בתים מרובעים, סימן א"ב עד אות כ'.

חת: מבתינו אנושה | ולא הבשה | על כן תמיד קינתנו חדשה | אויה לי

ס: וסך בענן | מעבר תחנות ס: אויה לי

ה. עמ' ז' קינה. בתים מרובעים ומשורשרים חותמי פסוק.

חת: אשקד בצפור על גג לבדו | בשורי במקדשי

ס: כמה בשרי למאסרו | [5]נפשי יצאה בדברו

---

[1] משלי לא, ל [2] איכה ג, מא [3] איוב יט, כא [4] הה' קכ, ה [5] ש' הש ה, ו

פ : [1] אשירה נא לידידי שירת וגו'

ו. עמ' ח. תחלת קינה. בראשה : „תקאל פי עשרה בטבת". בתים כפולי טור, סימן א"ב.

תח : אזכרה ואזכירה כאבי בכל יום | נבואת בן אדם [2] כתב לך
את שם היום

פ : [3] קוה לשלום ואין טוב לעת מרפא והנה בעתה

32.

שני דפים קלף (19·5×14·5), כתב מרובע, טז שורות, בקצת מקומות ממושטש, סימן הפסק נקודה אחת.

א. עמ' א. סיפה של סליחת „חטאנו" סימן א"ב

ס : שומע תפלות חט' | תקוף בעלמות חט'

ב. תיכף אחריה בלי סימן הבדל מתחלת „חטאנו" אחרת, סימן א"ב ארבעה טורים לאות.

תח : אביר ישראל חט' | אלהי הרוחות לכל בשר חט'

ס : תולה על בלימה חטאנו לפניך רחם עלינו

ג. עמ' ג־ד. סליחה. תח : אל רחום שמך | אל חנון שמך . . . | מלא זכיות שמך | בנו נקרא שמך ואח"כ „עשה למען" ע"פ א"ב בן תבה אחת

תח : עשה למען אמתך | ע"ל בריתך

ס : עשה למען תורתך | עשה למען משיח צדקך

ד. „עשה למען" בן תבות הרבה, ע"פ א"ב. הסליחה נפסקה באות צ'

תח : עשה למען אהביך שוכני עפר | ע"ל בריתך שלא תופר

33.

שני דפים ניר (14×24) שוני כתב, הדף הראשון נחלק ברחבו לשנים, בחלק הראשון בכתב מרובע : „עכרתני בפירודך" ואח"כ בכתב מזרחי : אלדי אעלם בה חצרה | מולאי וסידי וסכדי | אל מלאך אלמחצרם. בחלק השני כתב ערבי. מעבר לדף החלק העליון חלק ובחלק התחתון :

א. רשות לנשמת. שני בתים, הראשון משולש והשני כפל טור

תח : כמה עוד בגלות תשבי ענייה באין פה

ס : והשיבי זמרך לאל אשר כל ברך | לי תכרע ולשמו נשמת כל חי תברך

ב. הדף השני נפסד בראשו. כתב מזרחי, סימן הפסק נקודה אחת, כתיב השם : „.

עמ' ג. בראשו : „קציד" שיר חופה מוקדש לאיש ששמו נתנאל. חרוז מבריח.

תח : למה חרדו צבא מרום . . . | ולקראת מי אזי יצאו בעצמה

ס : הדה ושמה ורוה | ומעונגה [4] ובת מלך פנימה

---

[1] ישע' ה, א [2] יחז' כד, ב [3] ירמ' ח, טו [4] תה' מה, יד

ג. שיר חופה, הכתובת: „קול מלחן", לכבוד „השר ראובן" שיר אזור, בתים מחומשים, חרוז פנימי. החתימה: נמליאל חזק.

תח: גשה לגנה | בה כל צמחים | על מי אמונה פורים ופורחים
ס: לעד ואדמת אח שים לשמה פ: הופע לחופה הופה נעימה

ד. עמ' ד. הכתובת: „גירה להתן", שיר אזור, בתים משושים חותמי פסוק, החתימה: שעדיה חזק.

תח: עדיו צניפך שתה | צורי... עיטרתה | ובהודך הופעת
ס: ויאמרו כל [1] מי כמוכה | עם נושע ביי
פ: [2] שבע רצון ומלא

34.

שני דפים ניר (13×17·5) הדף השני נפסד בשולי הגליון הפנימיות, כתב מזרחי קרוב למרובע, טו־טז, סימן הפסק נקודה אחת.

א. פיוט למתן תורה, בתים כפולי טור, חרוז מבריח. החתימה: עמרם חזן ובשלשה טורים האחרונים: עמרם.

תח: עשרה דברים חק להם עליון כנגלה עליהם | מנחילה לבני בניהם
ס: מקול יצאו נפשיותיהם | וירד משה מן ההר אליהם

ב. פיוט למתן תורה, בית אחד מחומש ובראשו: „לחן", הפזמון בנוסח מתוקן על הגליון.

תח: תאיר עיני בקבוץ המוני | לבית ועד מעדני
ס: כנגליתה בסיני | ושימעתה באזני
פ: וירד איש מוקרן פנים | בדבר אל עמם פנים בפנים

ג. עמ' ב. פיוט למתן תורה, בראשו: „אחר", חרוז מבריח, החתימה: יוסף ברדאני, אות לכל טור. הפיוט מתחיל בבית מרובע כעין פתיחה בסימן א"ב עד אות ד'.

תח: אומץ אותותיו | וכוח מפעליו ס: ומיהר ועשה מאמר אל
מושיעם | וירד משה מן ההר אל העם פ: [2] ויט שמים וירד

ד. עמ' ג־ד. קטע מפיוט הבנוי על עשרת הדברות, לכל דברה פיוט מיוחד, הקטע מתחיל בפיוט על: לא תרצח. סימן א"ב, חרוז מבריח. בראשי הטורים: „לא תרצח" ו„פן" בסרונין והבית האחרון מקשר את הפיוט עם הבא אחריו, הקטע מתחיל באות מ': —לא תרצח מרוקם בצלם דמותי | פן תנקש במידת אלתי
ס: פן תתחיב בנע ונד במילתי | במילתי שמור מאף | חדל מאשת שאף

ה. פיוט כנ"ל על: לא תנאף, סימן תשר"ק עד אות מ', בראשי הטורים: „לא תנאף" ו„חדל" בסרונין, חרוז מבריח.

תח: לא תנאף תועיבה חנונה | חדל מ'שאיפת אשה זונה
ס: חדל ממצודים וחרמים כל... | שאונה אל תעזוב | יגיע כפיך תתנוב

ו. פיוט כנ"ל על: לא תגנוב. בראשי הטורים: „לא תגנוב" ו„רוץ מ..." בסרונין.

---

[1] דב' לג, כט [2] דב' לג, כג [3] תה' יח, י

חרוז מבריה, סימן הא"ב נמשך מן הפיוט שלפניו מן האות ל' ובבית השני נפסק.
תח: לא תגנוב לעמל כל בן אדם | רוץ מבלמה ובושה פן תתאדם

35.

דף אחד ניר (13×19) כתב מזרחי קרוב למרובע מנוקד. יא שורות, סימן הפסק שתי נקודות.

א. קטע של פיוט (לשבת נהמו?) שיר אזור, בתים מרובעים ומשורשרים — חמשה בתים וחצי בית — ההתימה: שמריה חזק. הקטע מתחיל.
— ועמו חיש תשבי | לנחם שבויה
ס: וכל עם ישראל | ושרם אליהו

ב. כעין סליחה: בראשה בכתב ערבי: "גירה" ששה בתים כפולי טור, חרוז מבריה, החתימה: מבורך חזק
תח: מלכי וצור ישעי | קומה והושיעה בחסדך
ס: הנית זבול קדשך | תכונן ותציעה

ג. תחלת פיוט, בראשו: "אחר לחן עפיף"
תח: סבים אשר נותרו | שמה נטרו

36.

שני דפים, ניר מחורר (13×18) כתב מרובע מנוקד, י"ד שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית, כתיב השם: יי.

א. קטע של קינה. בתים משולשים, סימן א"ב, בראשי הבתים: "אדר" [=אדרינוס] ו"נבוכ" [= נבוכנצר] בסרוגין, שני פזמונים מתחלפים. הקטע מתחיל באות ח' ונפסק באות ל'. —אדר' חילל כהן ובהנת מחמדי עין | וישימם ללעג ולאין
ס: מיתת הנק במים ושריפה בנחשתים
פז: [1] זכור יי לבני אדום פפ: [2] זכור יי מה היה לנו

ב. קינה. בתים משולשים, סימן א"ב הנפסק באות ו'. בראשי הטורים: זה.. וזה.. ואני והטור הרביעי: [3] עד ישקיף ויראַ
תח: אותי זה מירא | וזה בי הין יורה | ואני עיני אל אל בורא
פ: יעצו בי גורי | חזיר וגם פרא | יום יום להתגרה

ג. קטע של קינה. בתים כפולי טור, סימן א"ב, אות לכל טור, הקטע מתחיל באות ג': — גלומה היזילו בטילטול | דת הקדומה השביתו בביטול
ס: תמיר בן ישולח נסתר בנחל כרית פ: מבלי הוגים בדתי

ד. קינה לקליר. תח: אם תעירו תלונותיהם (ד. 1 א 5542)

---

[1] תה' קלו, ז [2] איכה ה, א [3] איכה ג, נ

37.

מחברת בת ששה דפים (19×13·5), נייר בלה ומחורר, מלמטה הדפים נפסדים, כתב מרובע, יט שורות, סימן הפסק נקודה אחת, כתיב השם: ,י. מכיל סופו של סדר סליחות (נוסח תימן)

א. עמ' א. מתחיל: [1]ואל]תעלם אזנך לרווחתינו לשועתינו ואח"כ פסוקים משורשרים

ב. פסוקי דרחמים: [2]האזינה יי תפלתינו ואח"כ שני פסוקים שנמצאה בהם מלת „פנה" ואח"כ פסוקים שיש בהם מלת „פה"

ג. עמ' ב. [3]אני קראתיך כי תענני אל ואח"כ פסוקים המתחילים במלת „אני" או „ואני"

ד. [4]אשתחוה אל היכל קדשך ואח"כ פסוקים שיש בהם מלת: השתחוה

ה. עמ' ג. [5]יי אלהי אתה ארוממך אודה שמך ואח"כ פסוקים עם מלות הודיה.

ו. לא בחסד ולא במעשים באנו לפניך.. כאביונים כבזוים.. וכן הלאה ע"פ א"ב.

ז. עמ' ה"ו. מה נאמר לפניך יושב במרום | ומה נספר לפניך שוכן שחקים ואח"כ ע"פ א"ב, ובראשי הטורים „מה נאמר" „ומה נספר" בסרונין (ד. III מ 535)

ח. עמ' ז. אלהינו בשנו במעשנו וכבלמנו בעונותינו (ד. א 4798) ואח"כ פסוקים שבהם מלת „צדק"

ט. עמ' ז"ה. יי לנו בשת הפנים למלכנו לשרינו ולאבותינו אשר חטאנו לך כי פשענו... ואח"כ פסוקים שבהם מלת: פשענו... עונותינו... למה... אין כמוך ומסים ב„מי אל כמוך"

י. עמ' ט. אתאנו על שמך יי עשה למען שמך ואח"כ בסימן א"ב (ד. I א 8641) תה: [6]אתאנו... כי אל גדול וגבור שמך ס: כי אל תקיף ותמים שמך

יא. עמ' י. תה: [7]אתאנו על שמך רחם על קדושת שמך כי וכו' בעבור שמך כי אל הנון ורחום שמך ס: ענה מבקשי שמך

יב. תה: רחום וחנון זכור לנו ברית שלש עש"ה מידות ורחם עלינו

יג. עמ' יג. [8]ויעבור יי על פניו וג' עם תרגום ארמי

יד. תה: סלח לנו אבינו כי חטאנו לך — אל ארך אפים אתה ובעל הרחמים...

38.

שריד של מחברת, ששה דפים (14·5×9·5) נטל שולים, נייר בלה, כתב מרובע, אותיות נסוח, ב־רבה מקומות מטושטש, יג־טו שורות, תבות בודדות מנוקדות נקוד משונה (שנֵי, איתֵני) סימן הפסד שתי נקודות, כתיב השם: יי) מכיל יצרות

---

[1] איכה ג, נו [2] תה' פו, ו [3] תה' יז, ו [4] תה' ה, ח [5] ישע' כה, א
[6] בכ"י: אתנו [7] בכ"י: אתנו [8] שמות לד, ו

א. עמ' א. יוצר לשבת וי"ח. שלשה בתים מרובעים חותמי פסוק, הסימן: אהב.
תח: אמר יעקב אל יוסף | [1] אל ישדי נראה אלי | [פת]חתי דברי להודיעך
ס: מדוברות ומשועשעות קדוש

ב. עמ' א־ב. הכתובת: „אופן", שני בתים מרובעים, סימן א"ב עד אות ע' שתי אותיות לטור.
תח: אדירי שחק בשמות בבדים | גבירי אל ומיכאל ברקים כלפידים
ס: שרפי מעלה רעדו עת צעקו אראלם

ג. עמ' ב־ג. פיוט „והחיות" בראשו: „והחיות הקדש" בתים מרובעים חותמי פסוק, סימן הבית הראשון: קלר, סופו מטושטש.
תח: קול השמעת שמע נאמי | להביא לי מרומי ומנוחמי

ד. עמ' ג־ה. הכתובת: „אופן" פיוט לפסח. בתים משולשים. רוב הכתב מטושטש.
תח: סלדו לראשון ואחרון
ס: תחיש חזיון תעורר אהבת ציון

ה. עמ' ה. פיוט לפסח, בראשו: „אמת". סימן א"ב מאות ק' עד ת' אות לכל טור, חרוז מבריח
תח: קוו קיותי בני עם לחזות קץ הפלאות | מתי חזות נכם ניאות
ס: תקבץ נדוחי ונשורר על זאת

ו. עמ' ז. הכתובת: „אמת" כנ"ל. בתים מרובעים.
תח: ואהללה גדול שמך | דרך בסבך לטובה אות
ס: לעולם ועד יעש עמנו

ז. עמ' ח. קטע של פיוט לפרשת נח. הבית הראשון בן שבעה טורים
תח: ישמח אדום עם אב הולה | אסבעך ברכות במימה

ח. עמ' ט. סופו של פיוט לפסח. בתים מרובעים חותמי פסוק ע"פ א"ב. הקטע מתחיל באות ע' ונפסק באות צ'. החתימה: שלמה, שתי פעמים. סופו נשחת.
— על במות אויביכם ידריך בעלכם | פל . . . מעגל יושר ידריככם

ט. עמ' י־יא. פיוט לשבת שמות. בראשו: „ואלה שמות". בתים משולשים חותמי פסוק, סימן א"ב עד אות ו', ואח"כ החתימה: אבן (אולי זה הפיוט הנזכר בצונץ: ריטוס ע' 49. ד. IV א 640)
תח: אחד עשר שבטים כהואל | באו למצרים כדבר אל
ס: שעשה מפליא פלאות קדוש

י. עמ' יב. הכתובת: „אופן", בתים משולשים, סימן א"ב עד אות ל' ואח"כ אותיות ק־ת
תח: אגודות מלאכים | . . . מצרים הולכים | גדלו ממליכים
ס: תמיד תושיעני מכל פני | [2] באהבתי אתכם אמר יי

יא. עמ' יד. נאולה, בתים מרובעים חותמי פסוק, סימן א"ב ונפסק באות מ'
תח: אמת תן ליעקב | ברית כרותה לרגלי יעקב

---

[1] בר' מח, נ [2] מלאכי א, ב

39.

שלשה דפים, ניר מחורר (10×12) כתב מרובע, הדי שורות, סימן הפסק שתי נקודות.

א. עמ' א־ב, קטע של קינה. בתים כפולי טור ע"פ א"ב, בסופי הטורים: „אללי לי". הקטע מתחיל באות ד' ונפסק באות כ'.

— דמינו כשכורה ולא מיין [1] אללי לי | [2] וכגבר עברו יין אללי לי

ב. עמ' ג, שני טורים האחרונים של קינה:

ס: תשלכום לאומרי נרשה לנו נרשה | תרא אויבתי ותכסה בושה

ג. הכתובת: „קינה" בתים כפולי טור, שיר אזור, ע"פ א"ב, ונפסק באות ז' מפני שחסר הדף הבא אחריו, ונמשך הא"ב אח"כ באמצע אות ע' עד סופו.

תח: על ישרים סופדים פעמים עשר | על שדי המד על גפן פוריה

ס: במשול גוי בעזרה ובאבן שתיה

40.

שני דפים ניר מחורר (14·5×19·5) כתב מזרחי מרובע למרובע, יח שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית, הבתים נבדלים. כתיב השם: ', מכיל פיוטים ליום כפור.

א. עמ' א. קטע של פיוט, בתים כפולי טור הותמי פסוק, סימן א"ב, בראש כל בית: יי, הקטע מתחיל באות מ':

— יי מנוסי מפניו ואליו ביום חרדי | [3] יי מגן בעדי

ס: יי תמים בלי חסר ואין לפניו משא ומקח | [4] יי תפלתי יקח

ב. עמ' ב. שלשה בתים הראשונים של פיוט על שם הניה. בתים מרובעים חותמי פסוק המסים ב„אחד", הטור החמישי: [5] „יי אחד ושמו אחד" סימן א"ב, שתי אותיות לבית ונפסק באות ה', שיר אזור. הפתיחה:

ובכן אבאר שמו בלי כחד | ואפאר תעצימו והוא באחד

ארבעה חלקי הפסוק הזה מקיפים את הבתים המרובעים באופן כזה: בראש הבית הראשון: אבאר שם ובסופו: בלי כחד — בראש הבית השני: ואפאר תעצומו, ובסופו: והוא באחד. תח: אבאר שם אדיר שמותיו | נוראים וסודותם ובקדושה ובטהרה (אולי זה החלק השמיני של הפיוט: וארץ אכף ליצחק ניאת ד. Ia 74, III 66)

ג. קטע של פיוט, בתים משולשים ומשורשרים ע"פ א"ב, אות לכל בית עד אות ל'. הקטע מתחיל בטור האחרון של אות ד':

— ועל סביבותיו שב הרוח | הרוח לנכחו תהיה נתונה ס: ליום הבא בעתדך ס: כי נפש כל חי בידך | ואתה חי לבדך | לבדך נקראתה

---

[1] מיכה ז, א [2] ירמ' כג, ט [3] תה' ג, ד [4] תה' ו, י [5] זכריה יד, ט

ד. עמ' ד. תהלת הפיוט: ובכן [1] „אין כמוך באלהים י׳ ואין כמעשיך" מעשה אלהינו, שלשה בתים מחומשים הותמי פסוק, סימן א״ב, אות לכל טור ונפסק באות ע׳ בראש כל בית „מעשה אלהינו" ו„מעשה אנוש" בסרוגין, בסוף הבית: „לכן יתנאה" ו„איך יתנאה" בסרוגין.

תח: אל עליון על כל נעלה | בלב עלה ומעין נפלא

41.

שני דפים (21·5×14·5) נייר מחורר קרוע ונפסד, כתב מרובע מנוקד, אותיות נדולות, י״ב שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית. מכיל קטע של קינה, בתים מרובעים, סימן א״ב, אות לכל בית ונפסק באות נ׳.

תח: אני עבטתי בדבור סרה | נודעו מיני יריעות עשר במאסי דברות עשרה

42.

דף אחד (16×24) נייר מחורר, כתב מרובע מנוקד, יה שורות מסודרות יפה, הבתים נבדלים והשורות חלוקות באמצע.

א. הדף מתחיל בשני בתים מחומשים האחרונים של סליחה, שיר אזור, החתימה:

[אבר]הם. — האר נא נתיבותם צו[ך] עזרם ומגינם

ס: ומבלימם יכלם | ויעטו מעטה תהלה פ: אל המקום . . .

ב. סליחה ליצחק ניאת (בשולי הגליון המספר כ״ז) הכתובת: „לבן ניאת ז״ל". שיר אזור בן חמשה בתים, הראשון משולש ושאר הבתים מרובעים, בבית השני הסימן: יצה ובבית האחרון: חזק, הפתיחה: [2] המה אלהי אזנך שמעה | הפק [רצונ]ך להוכי ישועה

תח: יה קשוב תחנות קשוב נא שועינו | צור [כוב]ש עונות מחול נא פשעינו

ס: כול מבשר מהר ומכל גבעה ס: [3] האר פניך ונושעה

43.

שני דפים קלף (13×14) הכתב רק על עמוד אחד, כתב מזרחי, סימן הפסק נקודה אחת, י״ז שורות. פיוט לקדושת יום כפור, חרוז מבריח. בראשי הטורים: „צבאות ישראל" ובסופם: „וצבא השמים לך משתחוים" חוץ מטור הראשון שבסופו: „ושמך השמ׳ לך מש׳"

---

[1] תה׳ פו, ה [2] דנ׳ טו, יח [3] תה׳ פ, כ

תח: צ[באות] ישׂ[ראל] שמך מכבדים ומהללים ומונים ושמך השמו[ם]
לך מש[תחוים]
ס: צ' יש' טהרה וסליחה וכפרה היום קווים וצבא השמ'

44.

שני דפים ניר (16×20) שוני כתב מזרחי בדף הראשון ט"ז שורות ובדף השני לא שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית, כתיב השם: יי.

א. עמ' א־ב. קטע של פיוט: „מי אל כמוך" ליום כפור, סימן א"ת ב"ש עד אות כ' ששם פונשות האותיות. הקטע מתחיל:

— גבורות רחמיך דיין קרב [1] מי אל כמוך | הוציא צדקינו והמציא פדותינו מי א' כ'
ס: כבוש למו כעסך ויאמרו מ' א' כ'

ב. סוף שבעתא למוסף יום כפור, הכתובת: „תמאס אל שבעה". ארבעה בתים מחומשים, בראש הבתים תבה אחת מן הפסוק: „ארך אפים ורב חסד" ואח"כ יבוא הסימן א"ב מאות מ"ת, החתימה: יוחנן. בראש הטור השלישי: „למען" ובראש הטור החמישי: „סלח נא". תח: ארך מידת טובך תעיר ממעונות | נחות בצדק צמים: להתענות
ס: נועם שלומם תשפת מאיליך, ואח"כ פסוקים, והסיום: לחיים טובים תכתבינו
ס: אתם בולכם היום דביקי באלהים חיים

ג. עמ' ב. „היום תאמצינו", סימן א"ב, כל האותיות (ד. II 500)

ד. עמ' ג. סופו של פיוט למוסף של יום כפור, בתים כפולי טור, סימן א"ב, שתי אותיות לטור, שני פזמונים מתחלפים: „אנא" ו„אמור". הקטע מתחיל באות מ'.

— מיחליך לעד נורא עלילה | סוב למו עשור מחילה
ס: תשיגם במוסף סליחה וכפרה

ה. פיוט למוסף של יום כפור, הכתובת: „ובכן יי צבאות אלהינו", בתים מרובעים ומשורשרים חותמי פסוק, סימן א"ב שתי פעמים בכל בית־חוץ מאותיות ה' ו' ז' המתחלקים לשלשה בתים, בראש הטור השלישי: „במוסף" ו„בצהרים" בסרוגין, נפסק באות צ'.

תח: אלהינו בקול מר | זעקה [2] דמתה לתמר
ס: ערב ובקר וצהרים נרנן בשמך | [3] כי שמך נקרא על עירך ועל עמך

45.

שריד של דף אחד, קלף מחורה, חלקו התחתון קרוע וחסר, רחבו 15 צ"מ, כתב מרובע, סימני הפסק: שתי נקודות לטור וצורת יתיב לבית, כתיב השם: יי.

---

[1] מיכה ז, יח. [2] ש' הש ז, ח. [3] דנ' ט, יט

א. פיוט לתפלת טל. בתים מרובעים חותמי פסוק, בראש הטור השני: „בטל", סימן א״ב, אות לכל בית, מאות ט״-עד כ׳ נשארו רק קטעים ומכאן עד אות ס׳ חסר לגמרי.

תח: אודה יי בסוד ישרים | בטל יאמץ מ . . . ום מישרים
ס: תשורו ניטיו בשליחות אלייה | [1] כל הנשמה תהלל יה

ב. מעבר לדף תחלת פיוט לתפלת טל. בתים מרובעים חותמי פסוק, סימן א״ב, ואפילו בית אחד אין להציל בשלמותו.

תח: אקרא לאל טוב בעדי יגמור | כבבת עין אוהביו ישמור

46.

שני דפים, ניר מחורר (14·5×20), כתב קרוב למרובע, כד־כה שורות, חציו של העמוד השלישי והעמוד האחרון כולו חלק. הדפים היו מודבקים ובהפרידם נקלף הניר בחלק העליון של העמוד השלישי ובכן נשחת הכתב, וגם במקומות אחרים מטושטש הכתב. סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית, כתיב השם: ׳,.

א. הכתובת: „יוצר אח[רי] וקדושים", בתים משולשים חותמי פסוק, סימן א״ב, ברובו של הפיוט אות לכל טור. שני בתים־אותיות ו׳ ל׳ — חותמים בתבת „קדוש".

תח: אמנם עולם שבולו שבת | בבוא הריב . . . יק יושבת
ס: תחינה ימציא לו ולביתו ולקהלו | [2] [והקריב אהרן] את פר החטאת אשר לו

ב. עמ׳ ב, הכתובת: „זולת" בתים מרובעים חותמי פסוק מן ההשטרה, יחזקאל כ״ב. סימן א״ב, אות לכל טור ואחר כל בית מרובע יבוא בית כפול טור חותם בפסוק ומשורשר עם הבית שלפניו, ובבתים כפולי טור חתימת המחבר־מרומזה ע״י ציון־פרחון, והחתימה נשנית בבית האחרון, בסוף הפיוט ראשי תבות: „חזק"

תח: אמת מלבי וקדושי | באו לדרוש מישישי
ס: פניתי רודים חופפתי ונשאתי המוניכם לרשת [3] כי אני יי אלהיכם

47.

שני דפים ניר (14·5×10·5) שוני כתב קרוב למרובע מנוקד, מספר השורות משתנה מעמוד לחברו, סימן הפסק שתי נקודות לטור, טורי הדף הראשון מסודרים, הבתים נבדלים, כתיב השם: יי׳.

א. עמ׳ א־ב. בראש העמוד: „מן קול רבי זכריה רחמין" ובראש הפיוט: „בשמך רחמנא אל רחמין חבור רבנו זכריה יבוא בימיו אליהו" סליחה, שיר אזור, הפתיחה בית

---

[1] תה׳ קג, ו [2] ויק׳ טז, יא [3] שמות ו, ז

משולש, הבית הראשון מרובע ויתר הבתים מחומשים. הפיוט נפסק בטור השלישי של הבית החמישי, החתימה: זכריה.

הפתיחה: אתויים בקהל בדמעה נערפת | להיכל מסקל נסיב אום נחרפת

תח: זהירים בחוק אל מחקים קץ ישועה | מהרה להראל תשובון בתרועה

ס: [1] והיה יחזקאל לכם למופת

ב. עמ' נ. פיוט ל"ברוך שאמר". שיר אזור, בתים מרובעים. העמוד מתחיל בסוף הפיוט וחתום בו: הלוי.

— זה יום מנוחה נכבד ונשמר | ונגיל ונשמח ונרבה ונשמח

ס: יתנו בקולם כי אמר ושכללם | והיה העולם ברוך שאמ־

ג. עמ' ד. הכתובת: "על נשמת ליהודה הלוי זצ"ל" שיר אזור, בתים מח משים. החתימה: יהודה בן אהרון אל רומי, סוף השיר נכתב על ד־גליון הצר.

תח: ידבר פי שבחי לצור יצו יחכימך

ס: מסלדים משמיעים קדושה באמירה | ירימון בגיל מר . . . רה

48.

דף אחד נייר (13×17) כתב מזרחי מנוקד, י"ד שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית, כתיב השם: יי.

א. פיוט ל"חיות" הדף מתחיל בטור האחרון של בית ואחריו יבוא הבית האחרון של הפיוט, מחברו כמוכח מן הפיוט הבא אחריו: יצחק. הבית האחרון בן שמונה טורים מתחיל: — קדוש מקורא ומשרתיו קדושים | טהורי עצם כעצם תרשישים

ס: ויחד מקדישים בתוך היכלך | יי אלהי ציון [2] אין ערוך אליך

ב. הכתובת: "ולה אופן", שיר אזור, שני בתים שלמים וחמשה טורים מן הבית השלישי הבית הראשון מחומש והשני בן ששה טורים, השור נחלק לשלשה חלקים בחרוז פנימי, החתימה: יצחק.

תח: יקר הודך | לרם ודך | לשון פלאך יודיע || ופי יגיד | לכל מעיד | תהלתך להשמיע

ס: [3] אל מסתתר אלהי ישראל מושיע

---

[1] יחז' כד, כד [2] תה' מ, ו [3] ישע' מ"ה, טו

49.

שני דפים ניר (17×13) הדף השני נפסד בשוליו, כתב מזרחי, יח־יט שורות, סימן הפסק נקודה אחת, כתיב השם: יי.

א. עמ' א־ב. בראש הדף: „ל' קינה ללרב בן אל כנזי ז"ל". שיר אזור, בתים מרובעים חתמי פסוק, סימן א־ב, אות לכל בית ונפסק באות ס'.

תח: איך גלה כבוד אצילי בני אצל | וצבי עדים הפשט להתנצל
ס: אוי כי בניא חזיון בצע שדי אמרתו | אוי כי באהל בת ציון
[1] שפך כאש חמתו

ב. עמ' ג. סופה של קינה. העמוד מתחיל:

— לאמר צדיק אתה ורבו משובותינו | מנעירנו ועד עתה גם אנחנו
נם אבותינו
ס: ואיך דברך ימוש מקרבם | [2] וינחם אתם וידבר על לבם

ג. קינה לאברהם אבן עזרא, הכתובת: „אחרת ל' איך קול כחולה"
תח: אמרה ציון איך יצאוני בני (ד. 1א 5832)

50.

ארבעה דפים ניר (16·5×12·5), כתב מרובע מנוקד, אותיות גדולות, יא—יג שירות בלי סימני הפסק, כתיב השם: יְי.

א. עמ' א־ב. קטע של סליחה. בתים כפולי טור, בסוף הטור הראשון: „ראה יי" ובסוף הטור השני: „רצה יי". ההתימה: [א]ני יצחק כנז[י]. הקטע מתחיל:

— נפוצים במרחקים ראה יי | [3] על כן הם צועקים רצה יי
ס: ייפן בעניינו (אולי זו היא הסליחה הנרשמת בה. II 153: יבן בעניינו ואת לחצנו יי יראה)

ב. עמ' ג־ד. קטע של סליחה, חרוז מבריח, הטור חלוק לשלשה חלקים בחרוז פנימי ובסוף הטור: נוכח יי. החתימה: רבי שמואל הספ[ר]די (אולי יצחק בן ש' הספרדי, עי' צ. ל. 262) ונפסק בטור האחרון של אות האחרון מן הסימן. הקטע מתחיל:

— לבית אל עצורות נוכח יי | רחשו בניכם | אמרי תהלות | בדעות
קצורות נוכח יי

ג. עמ' ה־ו. קטע של תוכחה. שיר אזור, בתים מרובעים, הטור בן שלשה חלקים. החרוז מראה על מבטא משונה: ישקד — יסד — חסד — בסד. שני סומנים מתחלפים „סלה נא" — „אל ארך אפים". הקטע מתחיל:

— כסבל מה הוא אם לא יקובל || ומחר גויו יחובל | ואז בשחת

---

[1] איכה ב, ד [2] בר' נ, כא [3] שמות ה, ח

יומבל | [1] והוא לקברות יובל

ד. עמ' ז. סופה של סליחה.

ס: בתתי נעים שירי וברור במללי | יה [2] הט אזנך לי שמע אמרתי

ס: [2] כי על כן באו וג'

ה. עמ' ד־ח. "עשה למען שמך" סימן א"ב שלם — אות ב' חסר — שתי תבות לאות.

51.

שני דפים נייר (11×16) שולי הדפים מלמטה קרועים ונפסדים, כתב מרובע, שלשה עמודים הראשונים מנוקדים. הדף הראשון מכיל תרגום אונקלוס לס' דברים לג, ט־מז ועמוד השלישי תרגום לשמות יט: טו־כא, בדף הראשון ט"ז שורות, בעמוד השלישי י"ח שורות, כתיב השם: יְיָ בעמוד צורת הכתב שונה מזו של העמודים הקודמים. כעט של פיוט לפסח (?), בראשו: "בשם ייי, בתים משולשים ע"פ א"ב שלש אותיות לבית ובאות לי' נפסק.

תח: אמצני וחזקני | בימינו חיבקני | גאלני וחיבבני

ס: לכן בנעמת קולי וג'

52.

דף אחד נייר (13×20) כתב מזרחי, בעמוד הראשון מנוקד נקוד משונה (לְהָאֲרִיךְ הָהִיא). הפסוקים ונוסח התפלה בכתב מרובע, יד־יח שורות.

א. הדף מתחיל בסופו של סליחה ליום כפור, ארבעה בתים מרובעים וחצי בית. התחתימה: "י' חזק" הקטע מתחיל:

— שמרנו בריתך חכם הרזים | כמעט בהבלי השוא היינו אחוזים

ס: אל תוכיחינו בחמת קצפיך | כי דרכך אלהים להאריך אפך

ב. סליחה: הכתובת: "תמאם סדר פיסוקין" שלשה בתים כפולי טור, הסימן: ס"ע ק"ר ש"ת ואחר כל בית פסוק.

תח: סליחה עמך היא סלח לנו ונעמוד | עונות אם תשמור אין בנו כח לעמוד

ס: תחן תפלתינו הקשיבה ועשה

ג. "מי אל כמוך" ע"פ א"ב עד אות ל'.

תח: שמע תפלה והמציא מ[חיל]ה [4] מי אל כמוך

ס: כבוש למו כעסך ויאמרו מי אל כמוך

---

[1] איוב כא, לב [2] משלי יז, ו [3] בר' יט, ח [4] מיכה ז, יח

53.

שני דפים ניר (18×13) קצת מחורר, בדף הראשון הכתב קרוב למרובע ובדף השני כתב מורחי, יד־טו שורות, סימן הפסק נקודה אחת ובעמוד האחרון אין שום סימן הפסק, כתיב השם: יי או ׳,.

א. עמ׳ א. סליחה: יי עשה למען שמך וכו׳ בטה בעיני מבקשי שמך ומכאן ואילך ע״פ א״ב, בראש הטור: בעבור שמך ובסוף הטור: שמך, כך הסדר עד אות י׳ ואח״כ הסיום: למען שמך ס: תשכיף עלינו ברחמים ממרומך בעבור שמך וג׳. שמך נקרא עלינו יי אלהינו אל תשכחינו ואל תעזבינו.

ב. עמ׳ ב. תחנה ע״פ א״ב.

תח: לא בהסד ולא במעשים באנו אליך | כדלים כרשים דפקנו דלתיך ואח״כ יבוא הסימן א״ב ונפסק באות ע׳ (ד. III ל 20?)

ג. סופה של בקשה ארמית ס: רח׳ קדמאי ובתראי על ויעבר סמיכין רח׳

ד. סליחה. ארבעה בתים מרובעים. בראש כל בית „רחום וחנון זכור ברית״ ובסופו „ותן לנו״ . . . ובראש השטור השלישי „בצדקו״

תח: רחום וחנון זכור ברית ואל תפר בריתך | והבט לברית ואל תבטל ברית

ס: ותמחול ותסלח לכל חטאתם

ה. עמ׳ ד. תחנה. בתים משולשים הותמי פסוק שבסופו מלת: „צרה״

תח: [1] יי עזי ומעוזי ומנוסי ביום צרה | שגב עם נגדך רועך מפחדך | [2] משגב לדך משגב לעיתות בצרה

ס: ולא תקום פעמים צרה | הייתי שחוק [3] למה יי תעמוד | [4] תעלים לעתות בצרה

ו. סליחה לדויד בר אלעזר [אבן בקודה] תח: יי דבאוני הממוני זרים (ד. Ia 792)

54.

שני דפים ניר (19×12·5) למטה מצד שמאול נחתך הגליון, העמוד השני חלק (תרנילי כתיבה) כתב מורחי, מספר השורות משתנה מעמוד לחברו, כתיב השם: י׳ סימן הפסק שתי נקודות.

א. עמ׳ א. סופו של פיוט לשביעי של פסח, בתים מרובעים חותמי פסוק, רק הבית האחרון נשאר בשלמותו, הקטע מתחיל בחלקו השני של הפזמון: תנין שוטה. מי יי יבטא | בושה יעטה | וכלימה יתעטה. (הפזמון נמצא בשלמותו

---

[1] ירמ׳ טז, יט [2] תה׳ ט, י [3] איכה ג, יד [4] תה׳ ט, י

בגנזי שעכטער .III 101, ושם הנוסחא : סיטה.) הבית האחרון : עז במשלו בעם יי
ניאץ [1] מי יי | חיפסתי בא לי פקדיני [2] לא ידעתי את יי | זורמוהו
זידוני ולא לרצון שילח עדני | וביצאה בו יד יי נם [3] צדיק הוא יי
ומענין הוא שאין לפזמן הזה שום קשר עם הפיוט שם בנ"ש, כעוד שבקטע הזה
בולט הקשר בין הפיוט להפזמון ע"י החרוז : יי. ואפשר שכאן הוא מקומו העקרי
של הפיוט (ראה : ידיעות ה, קסב)

ב. תחלת פיוט לשביעי של פסח. הכתובת : „ובכן [4] וידבר דויד ליי את דברי השירה
וני לי תח : אפפוני : גזרי ים : בפרץ | חבלי גבורות מים

ג. קטע של תחנה. בתים מרובעים חותמי פסוק, סימן א"ב, שלש אותיות לבית.
בראש הטור הרביעי : „שמע הפלתי כתפלת". הקטע מתחיל :
— עשר שירות אשנן במעני ואתודה | כושל ושנין וחולי אל יהדפני
לדדה
ס : תישר אמרי מלכי ואלופי | [5] ולרצון יהיו אמרי פי כבית

ד. עמ' ד. פיוט לשביעי של פסח, הכתובת : „מעמד". בתים מרובעים, סימן א"ב,
אות לכל טור. הפיוט נפסק באות ז'.
תח : אופן מרכבותיו אסר ממאן לשלח | בשוט ומתג ורסן עדיו לפלח

55.

מחברת ניר בת ששה דפים (19·5×14·5) כתב צפוף קרוב למרובע, תבות
בודדות מנוקדות, לא־לב שורות, כמעט בלי שולים. סימני הפסק : נקודה לטור ולפיוטים
צורת יתיב או עגיל. כתיב השם : י'. הקובץ מכיל פיוטים, תפלות, סגולות.

א. עמ' א. הכתובת : „יוצר לראש חדש". בתים מרובעים, סימן א"ב, אות לכל טור.
תח : חדש אמרות | בנועם זמירות
ס : שוב לה להדשה | תש־עה חדשה

ב. יוצר לפסח. בתים משולשים, סימן א"ב עד אות ז'. הטור הראשון פסוק משיר
השירים ובראש הטור השני : „אנא". הפיוט מתחיל באות נ' — בית מרובע —
והמקום הפנוי לפניו—לשלש שורות—מעיד שכונת המעתיק היתה להעתיק גם
הסימנים ההסרים. — [6] גן נעול אחותי | אל נקדש בעדתי
ס : שלום עליה ידובר ואנא] משים שלו[ם

ג. הכתובת : „זולת". בתים מרובעים, סימן א"ב, שתי אותיות לבית, בבית האחרון
החתימה : שלמה.
תח : אך אני השובה | בא־מנה עלובה

---

[1] שמות ה, ב [2] שם [3] איכה א, יח [4] שמואל ב' כב, א
[5] תה' יט, טו [6] ש'הש יד, ב

ס: הים נם ממבת נואל | [1] אז ישיר משה ובני ישראל

ד. קדיש בן ריז תבות (עד: בחייכון)

ה. עמ' ב. פיוט לשמונה עשרה (של חול המועד?) הכתובת: „יח", טור לכל ברכה. חוץ מברכת את צמח שאין לה פיוט. סימן א"ב. אות לכל טור ויתר האותיות בטור האחרון. חרוז מבריח.

חח: תאמץ חילינו אלוה מגיננו

ס: תציל במשוש קרית רגלינו | ותשפונם תעצים שלומנו

ו. עמ' ב־ד. רפואות וסגולות ופסוקים לכל מיני סכנה. הראשון: אם יפגע לקראתך שונא או חייה רעה או נחש עמוד במקומך וקרא זה מזמור מראש עד סוף [2] אלי אלי למה עזבתני עד סוף מזמור שלשה פעמים

ז. עמ' ד. הכתובת: „מעריב שבת". בתים מרובעים, סימן א"ב. אות לכל טור. בבית האחרון החתימה: יעקב.

תח: אנעים שיר ואהללה | ביום נופש הבחור בגדולה

ס: העת תשמיעם בכפם שלום שלים | כנמתה [3] וישב עמי בנוות שלוה

ח. שבעתה לשבת. הכתובת: „ז' שבת" פיוט על ששה סדרי משנה, כנראה לכבוד הסיום. בתים משושים לכל ברכה וגלוו עליהם בתים מרובעים משורשרים ורובם חותמי פסוק. סימן א"ב. שני טורים לכל אות, האותיות מ' נ' ס' מבולבלות.

תח: אדון דיודע ועד | אמונים לשמו ויעד

ס: תכונות בששת סדרי הלכות | [4] כי ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו

ט. עמ' ה. פיוט לערב ראש השנה. הכתובת: „יח". הפיוט מיוסד על התרת נדרים, בתים משולשים חותמי פסוק, בית לכל ברכה — חוץ מברכת „את צמח" שאין לה פיוט. הברכה הארבע עשרה: „ב. אלהי דויד". בראש כל בית בטוי אחד מן ה„כל נדרים" — כולו בלשון עברית —. בכתב היד יש הרבה תקונים. סימן א"ב. ברובו שני טורים לאות עד אות פ'.

תח: כל נדרים אשר נדרנו בהוגן ושלא כהוגן | אדון סלח נא ועלינו תגן

ס: [5] ונסלח לכל עדת בני ישראל בטוב טעם | כנמתה [6] ישאו הרים שלום לעם

י. עמ' ו. הכתובת: „שבעה שמיני לבני מנשה" כלומר שבעתא ליום שבת של חנוכה שחל בו ברית מילה, רמז על המדרש: [7] וביום השמיני ימול זה שאמר הכתוב תן חלק לשבעה וגם לשמונה, לשבעה אלו ימי הנדה וגם לשמונה אלו ימי המילה

---

[1] שמות טו, א [2] תה' כב, ב [3] ישע' לב, יח [4] תה' פה, ט
[5] במ' טו, כו [6] תה' עב, ג [7] ויקרא יב, ג

ר' סימן פתר קרייא בנשיאים, [1] תן חלק לשבעה, [2] ביום השביעי נשיא לבני אפרים ונם לשמונה [3] ביום השמיני נשיא לבני מנשה (ילקוט שמעוני תקמז, פסיקתא באבער קצב) שבעה בתים בני שבעה טורים לשבע ברכות ע"פ א"ב שני טורים לאות, הבית הראשון: ביום השמיני אות ברית אומן | אז מאז לחותם ברית הזמן | בו תחילה יחיד הואמן | בן שמונה למילה יומן | נאון עוז כחונך שמיני היה ראש זמן | בחנוכת גיל נחת יזמן | בנר פתח יגונן כי לא אלמן — וכן נבנה כל הפיוט, בטור החמישי: שמיני... ראש. בראש הטור הששי: בחנוכת, ובראש הטור האחרון: בנר

ס: בנר תוקף שלומך תברכינו הצור

יא. עמ' ו־ח. הכתובת: "יח זאת הברכה דר' אלעזר" קרובה לימי החול אחר פ' וזאת הברכה הינו לפני שבת בראשית. יח בתים מחומשים, סימן א"ב, שלשה טורים לאות, הטור השלישי והחמישי הוא פסוק. הברכה הארבע עשרה: "ב' אלהי דוד", הברכה השש עש"ה: שא[ותך].

תח: אבואה אל מזבח אלהים | אומרה ילכו חזו מפעלות אלהים

ס: ראש לכל דורות שמר ועשה | ... לנו שלום אל רם ונשא

יב. עמ' ח. הכתובת: "ז' זאת הברכה" כלומר שבעתא לפרשת וזאת הברכה. בתים מרובעים, סימן א"ב עד אות ז' אות לכל בית, דו"שיח בין משה להקב"ה ויש לפיוט שני פזמונים אחד לדברי משה ואחד לדברי הקב"ה.

תח: [5] אחת דברתי לא אענה | איך חומר לפני יוצרו יענה

ס: זה בידך נשמת מתים וחיים | זכור יה נפשי בצרור החיים

ס: אעברנה ארץ והצל וגנון | [6] ההר הטוב הזה והלבנון | פץ לו...

יג. שבעתא לשמיני עצרת שחל בשבת. הכתובת: "ז' שמיני עצרת קילר לשבת" ששה בתים מחומשים ובראשי הבתים תבות מן הפסוק: תן חלק וגו' (קה' יא, ב) החתימה אלעזר ומסתבר שהמחבר הוא קליר.

תח: תן חלק אתנן לנעצרים | אתויי לשקוד חצרים

ס: הוד מנוחת נוחה שלום שאנן מובטחה

יד. בית ראשון — מרובע — של שבעתא לסכות שחל להיות בשבת. הכתובת: "ז' שבת וסוכה קילר"

תח: וישמחו כל אסופי אמונים | אסופים... יף זמנים

טו. עמ' ט. סופה של קדושתא: גואלו נורא שמו | בשלוש קדושה יוקדש שמו | נאה לשמו ונאה לו שמו | נערץ בהדומו | מפואר בעמו | נגעים קדושה לשמו כ"כ

טז. הכתובת: "שבח", סימן א"ב, אות לכל טור שבראשו: "ברוך", חרוז מבריה.

תח: ברוך אדיר בשחק רומה בבורא רוח ויוצר נשמה

---

[1] קהלת יא, ב [2] במ' ז, מח [3] שם נד [4] תה' מו, ט
[5] איוב מ, ה [6] דב' ג, כה

ס : ברוך תמים דעות ועימו חכמה

יז. בקשה. בתים מחומשים, סימן א"ב, אות לכל טור.

תח : אהללה שמך אל מקשיב ועונה | בעמדי להתחנן לפניך ולבקש מענה

ס : תפארתך בכל פה ולשון תהלתך [1] לאדם מערכי לב ומיי מענה לשון

יח. ודוי. בתים מרובעים, סימן א"ב עד אות כ', שתי אותיות לבית, חרוז מבריח.

תח : אשמנו לך שוכן מעונים | על לב לא שמנו יקרה מפנינים

ס : כל ימינו בוכים ומקוננים | כי בעוונותינו אלו ממושלכים]

יט. עמ' י. הכתובת : "יח מנחה". בתים כפולי טור ע"פ א"ב עד אות צ', אות לכל בית ובית לכל ברכה — חוץ מברכת את צמח — בראש הטור השני : "למען". חרוז מבריח. הברכה הט"ז : שא[תך].

תח : אדון גוננינו והמציא לנו רווחה | למען יחידו קרב ל . . . ה

ס : למען אות בא' בצ' שאר כל הצדיקים והנביאים וההסידים שעמדו [2] באם הבנים שמחה

כ. עמ' י"א. הכתובת : "יח לחול". קרובה לעשרת ימי תשובה. בתים כפולי טור, סימן א"ב עד אות צ', אות לכל בית ובית לכל ברכה—חוץ מברכת את צמח,

תח : אזוריך כמו לחליץ דביקה | ובימין צדקך הגן וחזקה

ס : יחד האמת והשלום דוד הנשיקה

כא. עמ' יא. תחנה. הבית הראשון מרובע ושאר הבתים כפולי טור, סימן א"ב מאות מ' עד ת', אות לכל בית.

תח : ממושכנים לנו רעות מכינים | מדור לדור לעבדים אנו נקנים

ס : תזכור לנו ברית ראשונ ם | ואל תזכור לנו עוונות ראשונים

כב. ודוי. בתים מחומשים חותמי פסוק, סימן א"ב, אות לכל טור.

תח : אשמות הקיפוני וחרב מקדשי | בשתי וגם נכלמתי ובטלו קרבנות אשי

ס : תזכור לי ברית הורי ותעשה מבוקשי | [3] חושה לעזרתי יי תשועתי

כג. עמ' יב. תחנה. בתים מחומשים חותמי פסוק, סימן א"ב, אות לכל טור.

תח : אדון בטה משמיך | בלחץ מבקשי שמך

ס : שמע שוועתינו ועלינו חוסה | תפדינו [4] כל אשר חפץ יי עשה

כד. תחנה. בתים מרובעים, סימן תשר"ק, אות לכל טור, כל בית חותם ב"ענינו כשעניתה"

תח : תוספת ברכה שלישייה | שיתנו בקרב נטייה

ס : אלהים ענינו כשעניתה לדניאל מבור עריות

---

[1] משלי טז, א [2] תה' קיג, ט [3] תה' לח, כג [4] תה' קלה, ו

56.

דף אחד ניר (15×22) קרוע ומחורר ושוליו נפסדים, כתב יפה קרוב למרובע, י"ח שורות, סימן הפסק נקודה אחת, הבתים נבדלים, כתיב השם: יי.

א. קטע של סליחה: „חטאנו". שיר אזור, ארבעה בתים מרובעים משורשרים, החתימה: [אב]רם, הקטע מתחיל:

— ראש איך ארים לשובן מעונה | ואשמתי בפני מעידה
ס: פשע כפר לי ולעמך ישראל | והראינו בבנין אריאל | [1] ובא לציון גואל | ולשבי פשע

ב. עמ' א־כ: סליחה. הכתובת: „ולה איצא ל' אנא בקראינו". בתים כפולי טור, טור אחד חתם „בשמך יי" והטור השני ב„זכור יי". סופו של הסליחה חסר, החתימה: אברהם ח[זק].

תח: אדוני האדונים שמך יי | ישרת איתנים זכור יי.
ס: צבאות אראלים כקול ישמיעו

57.

שני דפים (11×17) ניר מחורר. כתב מזרחי, טו"ש שורות, סימן הפסק שתי נקודות. מכיל שירים שבראש כל אחד כתוב: „אחר"

א. עמ' א. העמוד מתחיל בשבעה טורים האחרונים של שיר תהלה על איש. הסימן: תאבת. שני טורים לאות, חרוז מבריח.

ס: תורת חסדיו צפונה לא מקופחת | תלך לפניו [זע]ם עברה ותוכחת

ב. הכתובת: „אחר ללפיומי ז"ל", שיר ידידות בן י"א טורים, חרוז מבריח, הסימן: סעדיה בן יו[סף]

תח: סמכיני כי לסמכך אין זולת | עובש ידי רואה כי אזלת
ס: [2] פרת תפרה ותגל אף גילת

ג. ע' ב. קינה י"ב טורים הראשונים, חרוז מבריח. הסימן: סהל ברי, שני טורים לאות

תח: סגולה בקראך איומה ואוימה | סערתה בכל הלך וקמה ורעמה

ד. עמ' ג. העמוד מתחיל בטור האחרון של פיוט: כ"כ [3] קומי אורי וג'

ה. פיוט לשבת (נחמו?). חרוז מבריח, החתימה: עמרם בן פינחש. שני טורים לאות

תח: עורי במו קדם והתעוררי | כפל בחטא שתיתה לא תשברי
ס: שימי לאלה לב והשתמ־י | [ב]יטי בציונים ושו[הר] מהרי

ו. עמ' ד. חמשה טורים הראשונים של שיר, חרוז מבריח. הסימן: הלילה

---

[1] ישע' נט, כ [2] ישע' לה, ב [3] ישע' ס, א

תח: הוגי תעודה הללו צור כי לצרים ניחרים | לאל המוני רחמיו
על נחלתו זוהרים

58.

שני דפים ניר (14×9). כתב מזרחי קרוב למהיבע, קצת מנוקד (נקוד משונה: נָם, כָּעָם) יד־טו שורות, סימני הפסק: קו אחד זקוף לשור ושני קוים זקופים לבית כתיב השם: י.

א. קטע של תחנה, בתים כפולי טור, הקטע מתחיל:
— [1] נבזה והדל אישים | ול... לאדוני חכמה ודעת קדושים
ס: הצועקים בלבות נדאבים | [2] יי צבאות אלהי ישראל יושב הכרובים

ב. עמ' ב־ד. תחנה על קבר שמואל הנביא, הבתים אינם שוים במספר טוריהם. הסוף חסר.
תח: אנא יי אלהי ואלהי אבותי | בוחן לבי וכליותי וצופה כל
מחשבותי

59.

שני דפים ניר (21×14·5) כתב מזרחי, יד־טו שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות וצורת יתיב לבית. מכיל רהיטים, בראש כל אחד: „רהט אחרת"

א. עמ' א. תח: שדי אשר יקשיב לנביראל (ד. III ש 369)

ב. פיוט לפורים, בתים מרובעים, חרוז מבריח. הסימן: סהלאן, אות ל בית.
תח: סעו אשה פה [3] אדלו | סחו וגם לא פעלו
ס: נודע זמן בו נקהלו | נדון וגם הם יצהלו

ג. עמ' ב. פיוט לשבועות. הכתובת: „אחרת רהט לעצרת". בתים מרובעים, סימן א"ב. אות לטור, באות ו' נפסק הפיוט.
תח: א־לני פרות | בגדי תפארות | וגפנים ופריות

ד. עמ' ג. סיפוי של פיוט, בתים מרובעים, הטור הרביעי חורז עם הפזמון: [4] תחת הנעצוץ יעלה ברוש, ההתימה: יהושע. הקטע מתחיל:
— ילד בליעל קין וחוח | על גורל צדיקים לא ינוח
ס: ובכל מום ושמץ אותו ידרוש

ה. פיוט לברית מילה, הכתובת: „ללמילה". בתים כפולי טור, חרוז מחלף, הסימן: מבשר חזק.

---

[1] ישע' נג, ג [2] ישע' לו, טז [3] אולי צ"ל אזלו [4] ישע' נה, יג

תח: מצהל מקהל מרניני רנן | מהלל מפלל שבח דר מרומים
ס: קונו קטנו יעצים | בזכות כסיסות דמים כ״כ

60.

ארבעה דפים ניר (12·5×8·5) העמוד האחרון חלק, כתב מרובע מנוקד (נקוד משונה: תַּחֲרִישׁ, עֲקֵה, בְּמַרָץ, רַשַּׁע, יַשַּׁע) ז׳ שורות, אותיות נסות, סימן הפסק לבית חצי ענול. מכיל קטע של תחנה, שיר אזור, בתים מרובעים ע״פ א״ב. הקטע מתחיל באות כ׳, האות פ׳ חסרה:

— כמה אל תחריש | לצפעוני יפריש | ועקיר גם השריש | נטעי כרמיך
ס: תעבור על פשע | ותמחול כל רשע | ותחיש עת ישע | למען תמימיך

61.

שני דפים ניר (10·5×14) הדפים מחוררים לארכם באמצע, כתב מזרחי, מספר השורות שונה מעמוד לעמוד. בדף הראשון אין סימן הפסק לטור רק הבתים נבדלים, בדף השני סימן הפסק שתי נקודות.

א. עמ׳ א. שיר אזור בן ארבעה בתים מחוברים, הבית הראשון כפול טור והטור השני הוא הפזמון.

תח: בעלות בת נדיבה אל מכון השתיה | גיל תעורר ההדוה אהבתה רצויה
ס: אם לעפרי אהובה אם לעיני צביה

ב. עמ׳ ב. קטע של שיר תהלה. בראש השיר: „נירה״ שיר אזור, שלשה בתים מרובעים הראשונים. החתימה: אברה[ם]. הבית הראשון כפול טור והוא הפזמון

תח: ברוך אלהים עונים | בפחד כולם תמידים
ס: כל [א]דיר בעוזו וכל מחולל | כל הנשמה לשמו תהלל

ג. עמ׳ ג. שיר אזור לחתן שתחלתו חסר, נשארו ששה בתים מרובעים, הסימן: שבבי, הקטע מתחיל:

— ימות היהודים | שבע מהדרה | ועוצם יקרה והאיר באורה
ס: יברך מקורך | [מא]שת נערך | אשר האמירך | ותרבו ילדים ||
ויפדה ויפקוד | פזורים ויסעוד . . | יה ידיהם כו[ב]דים

ד. עמ׳ ד. שירו של שלמה אבן גבירול ובו מעליב את שמואל הנגיד, חרוז מבריח. ורק שני מורים האחרונים של השיר נודעו עד עכשיו ע״י משה אבן עזרא בספרו כתאב אל מאצרה ואל מדאכרה [את השיר בלוית מאמר שלחתי ל„העולם״ בשנת תרצ״ט, ומפני הפסק הקשרים עם הארץ איני יודע אם נתפרסם] השיר נדפס ב„העולם״ תש״א ע׳ 397.

תח: שפת מזרק מנשקת שפתי | כשמש זרחה על כף עמיתי
ס: כמו שירת שמואל הקדתי

62.

שני דפים ניר (21×15) קצת מחרר, כתב מזרחי, ט"ז שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית. שריד של קובץ פיוטים שבראש כל אחד כתוב: אחר ושמספרם נרשם בשולי הגליון, כתיב השם: יי

א. עמ' א. העמוד מתחיל בסופו של פיוט (לשבת נחמו?) הבית האחרון — מחומש — מתחיל: — שולמית מה לך תצרי | על לבך ותשתוממי

ס: הן עתה יבוא גו[א]ל[י] כי [1] דגלו ע[לי] אהבה

ב. פיוט (מספר ס') לפרשת וישב. שיר אזור, בתים מחומשים. החרוז מעיד על מבטא משונה: סלי—ויכלה. הסימן: יפת חזק.

תח: לבני אדום ודומה גלה | ולקץ פלאות אלוה גלה (הטור הזה גם הסזמן). הבית הראשון מתחיל:

תח: יתק־ימו דבריך אל | ינעמו בני ישראל

ס: הנני מהודה לך ומצלה הודך אבל אפסים מלא

ג. עמ' ב. (מספר ס"א) תחלתו של פיוט — בית מרובע וחצי בית — לתלת דפורענותא (?)

תח: יקיר משכתו בעבות אהבה בחבלי הידידות | עינו ונפשו דואבות ילאה נשוא יגון ועבדות

ד. עמ' ג־ד. פיוט (מספר ג') לתלת דפורענותא. שיר אזור, בתים מרובעים. בראש חשיר "לי יונה לראנתך" (ד. II 2034 [?]). המחתמת: יהודה.

תח: יוסר כאב מיסר מנפש בנתעה | כצח תהא לבוסר על הרי נטועה

ס: אשלח צרי תעלה ואמיב השמועה.

ה. עמ' ד. שני בתים הראשונים של שיר תהלה (מספר ע"א) לאיש משבט לוי ששמו משה. שיר אזור, בתים מרובעים, בראש השיר בית כמול מור והוא הסומן.

ס: האל דר מעונים בחסדו ובגדלו | חדש הששונים בעמו ומקהלו

תח: כציץ בין הבנים פרח נעים שתילו | מטע נעמנים חלק טוב וחבלו

63.

שני דפים (18×13·5) הניר קרוע ונפסד, בהרבה מקומות הכתב נמחק, כתב מזרחי קרוב למרובע, י"ח שורות, סימן הפסק נקודה אחת. השירים נבדלים ע"י הכתובות.

א. עמ' א. הכתובת: "לה איצא" שיר לנבריאל.

תח: הלא תראי חבצלת (ד. II 673) לפי נוסח מיכוייער

---

[1] שיהש ב, ד

ב. הכתובת: „... פילל ולקלס" שיר לגבירול. תח: וערום מבלי מרבוש (ד. II 472) ב„כל שירי שב נבירול" (הוצאת ביאליק ורבניצקי) I 167, השיר הרביעי הוא השנות של השור השני ובכ"י זה הנוסח: והוא הורג כחץ שנין באדבו

ג. הכתובת: „ולה איצא" שיר לגבירול. תח: אלהים שא עונותי (ד. I 352)

ד. הכתובת: „ימדח שמואל הנגיד" שיר לגבירול.
תח: זמני [מה לך] תחרוש בגבי (ד. II 255)

ה. הכתובת: „ולה פי אם חכמה" ובכן שירו של גבירול. תהלת השיר נשחת ורק התבה הראשונה ניצל: „מוריה" השיר — ט"ו טורים בחרוז מברית — מדבר על אשת אהובים — כנסת ישראל — אשר פרשה מצודתה עליו והעלתו „עלי פרדם חבצלת שרוניה" סוף הקטע: אבל לבי יגון נפשי אשר יזכיר עיניה | והוא פוקד חטאיה והיא מעלה עוניה | ולא תמצא מנוחה לד ולא שינה לעיניה

ו. עמ' ב. מתחיל בשני טורים האחרונים של שיר שאין להציל מכנו כמעט כלום ואח"כ יבוא שיר, בית אחד מחומש שבראשו כתוב: „אחר". רוב הנוסח כטושטש.
תח: אני כוסף ומשתאה ס: תשגבני והשב לי גמור נעים ושבר

ז. הכתובת: „אחר", שיר בן שמונה טורים בחרוז מברית. השיר מדבר על אהבת אשה לאיש תח: שחור צדעיו בלילי | וזיו להיון כאורי
ס: אגיל ואשמח כחתן | אשיש אכהן פארי

ח. הכתובת: „אחר מושה". רוב השיר על העמוד הרביעי נשחת
תח: איך יעמוד לבבי | ובעין צבי ארמוני

64.

שני דפים ניר (13×17), כתב מרובע, יב—טז שורות, סימן הפסק שתי נקודות, הבתים נבדלים

א. עמ' א. שני בתים מרובעים האחרונים של סליחה. שיר אזור.
ס: נשע נאמן | ישורר שיר עלי נבל

ב. עמ' כ. הכתובת: „אחר לאברם ז"ל"
תח: יחד יודו פני אדמות (ד. II 2436)

ג. עמ' ג. הכתובת: „אחר ליוסף ז"ל", קינה. שיר אזור. בתים מרובעים. החתימה: יוסף. בראש השיר בית כפול מזר והשור השני הוא הסזמן.
הפתיחה: יונה איך תהני לאל יחלי | קומי לך ובראש גוים צהלי
תח: יונתי מה לך כי תתמוגגי | בנעים אהבתי ובחשקי שגי
ס: היו לרצון אמרי פי והגיון | לבי לפניך וגואלי

ד. עמ' ד' הכתובת: „נירה". שיר אזור. הפתיחה בית כפול מזר:

הראיתם ברק בו מעוני | לחיו ירח הוא אדני
הח: על לבי מצליח בעלותך (כאן נפסק)

65.

שני דפים ניר (12·5×16·5), כתב מזרחי קרוב למרובע, טו״ח שורות בסדר יפה סימן הפסק נקודה אחת לטור, הבתים נבדלים. בעמוד האחרון ארבע שורות מנוקדות, כתיב חשם: ,׳,.

א. עמ׳ א. סופה של סליחה, בתים משולשים, סימן א״ב עד אות ו׳. הקטע מתחיל:
— הולכים בעקשות רב | הוגי רעות ב־ב הבית האחרון:
— ויודיע ועד ורם על כל | ויוצר ובורא הבל | ואליך ישברו עיני כל
פ: [1] ואתה יוצרינו וגו׳ פ: תשא וגו׳

ב. סליחה. תח: ובבן אנחנו החומר אפר ועפר עד אות נ׳. עיין כ״י 12ג ושם הסליחה נמצאת בשלמותה.

ג. עמ׳ ג. בית האחרון של סליחה:
ס: תבשרם סליחה | תוציאם בשמחה | תושיעם בבטחה למענך | ולא יחצו

ד. הכתובת: „אל נא״, סליחה ליום כפור, בתים מרובעים חותמי פסוק, סימן א״ת ב״ש עד ו״ם. ראה כ״י 66ח
תח: אשורנו לא תמעד בצום הזה | ועניו נפשנו תחזה
ס: כי [2] אתה אלוה סליחות | חי וקים מרום נורא וקדוש

ה. עמ׳ ד. הכתובת: „קיקלר״ סליחה ליום כפור, שני ברים הראשונים, משולשים סימן א״ב. ראה כ״י 66ט. תח: איש קורא בגרון | בעד חבצלת השרון

66.

ארבעה עשר דפים (15×9·5) ניר ישן נושן ובלה בלי שולים, כתב מזרחי, טו־יח שורות, סימן הפסק שתי נקודות, כתיב השם: ,׳,. מכיל פיוטים ליום כפור.

א. עמ׳ א. „מי כמוך״ ליום כפור, בתים מרובעים: סימן א״ב עד אות ס׳, אות לכל טור, והפסוקים: מי כמוך, אין כמוך, מי דומה לך וגו׳ מתחלפים.
תח: כי כמוך אדון . . . אלהי הועזתנו | ביום כפור מאזין שיחות
באות ח׳ נפסק הסימן ובין ח׳ וט׳ נבלע פיוט אחר המתחיל:
מי כמוך רוגע הים | ומי דומה לך אל גוער בים
ס: ומחסורם תמלא [3] | [4] נורא תהלות עושה פלא

---

[1] ישע׳ סד, ז׳ [2] נחמיה ט, יז [3] בכ״י: תמלה, פלה. [4] שמות פו, יא

ב. עמ' ב' בתים מרובעים ומחומשים. החתימה: סולימן

תח: סברנו ותו[חלנו]... עינינו תלויות לך | שים עיניך עלינו ואל נאבד למולך

ס: נושעים [1] ביי תשועת עולמים

ג. עמ' ד. הכתובת: "מעמד". הפיוט הראשון (מגן) נוסד על י"ז מזמורי תהלים הראשונים. בתים מרובעים, בראש כל טור תבה או צמוי מן המזמור ואח"כ יבוא הסימן א"ב וחותם בפסוק מן המזמור, ובכלות הא"ב מתחיל בתשר"ק.

תח: אשרי אנוש נשוי פשעי[ם] |... היך דבריו נשמעים

ס: למענך היום יחד נסלחים | היום כי ש[מ]ש ומגן יי אלהים

ד. עמ' יא. (מחיה) תח: על תהלוך דר המור צג מסטין להריע

ס: (החתימה: יזכה): כהחיותך בתשבחות העצמות היבשות

ה. עמ' יג. (קדושתא) תח: עצת איש תם יושב אהלים | אימצת וחיזקת וקיימת ברכת מילולים

ס: אני לבבתיך לשורר כמשרת בהדש (?) קדש לאמר [2] בואת [יבא] אהרן אל הקדש

ו. עמ' טו. תח: אתה אל אלוה אדון אדונים ליניי, נדפס בס' היובל לכ' העלליער ע' 55

ז. עמ' יח. תח: היושב באדר מרום פלאי משא ליניי נדפס שם ע' 56

ח. עמ' יט. סליחה. אל נא" מחובר אל הפיוט שלפניו שסופו: יישב תהלות ישראל. בתים כפולי טור חותמי פסוק או מעין הפסוק, סימן א"ת ב"ש עד ה"צ (עי' 65ד אותה הסליחה בשנויי נוסחאות)

תח: אשורנו לא תמעד בצום הכזה | ועינינו סליחה... תתים עוניגו ולישעך נחזה

ס: ופשעינו כעב למחות | כי אתה נורא מרום וקדוש

ט. עמ' כא. סליחה. בתים משולשים חותמי פסוק מפרשת אחרי מות, סימן א"ב עד אות ל' (ראה 65ה)

תח: איש קורא בגרון | בעד חבצלת השרון

ס: ועל חטאות ועונות יכופר | [3] ולקח מדם הפר

ס: יום כפור אפציח בנעימות | וצום העשור להוגי תעלומות

י. עמ' כג. המשך הפיוט שלפניו, בתים מרובעים חותמי פסוק כנ"ל סימן א"ב עד אות ד'.

תח: וידבר אחת הושחתו | אחים אשר באש הוצתו

ס: דיצת שמונה בהתלבשם | [4] ורחץ במים את בשרו ולבשם

יא. סליחה. בתים כפולי טור, סימן א"ב עד אות ו.

תח: אין פתחון רב בגרון | אחרי מית"ת בני אהרן

ס: אחרי מיתת רב ויהמם ס: שבו הוריהם והורידו דמעיהם הם וגו' (?) אל עמהם

---

[1] ישע' מה, יז [2] ויקרא טז, ג [3] ויקרא טז, יד [4] ויקרא טז, ד

יב. עמ' כד. סליחה. בתים משולשים ומשורשרים הותמי פסוק, סימן א"ב.
תח: אלה אזכרה ותדמע עיני | בהיות בהן גדול מכפר עוני
ס: תואר פנידם להתאיר | כי [1]אסלח לאשר אשאיר
פ: שפרינו נשלמה תמור שי | כקרבן אהרן וערכי אשי | נא
[2]כתפלת דויד בן ישי

יג. עמ' כז. סליחה לקליר. תח: אידת הקטורת בבף מעשיר (ד* 151, עי' כ"י 108ב)

יד. עמ' כח. בית מרובע ראשון של פיוט.
תח: אצילים אשר מלא את ידם | [3]איך נשרפו מלהזות דם

67.

דף אחד (15·5×10·5) ניר מחורר ונפסד. כתב מרובע יפה, יו שורות, כתיב השם: ,,'. הדף מסומן במספר יא.

א. סופו של פיוט, בתים כפולי טור שבראשם: „לך". סימן א"ב, חרוז מבריח. הקטע מתחיל: — ובה צח ואדום דיגולך | לך רחמים רבים מכל בריות מפעלך
ס: לך תחת ומעל וקודם לזה הייתה נמלך | ור . . . ה אצלך

ב. בתים כפולי טור, סימן א"ב. בסוף הטור הראשון: „שמך יי" ובסוף הטור השני: „יי" הכ"י נפסק באות ש'.
תח: ובכן [4]ולך יי הגדולזה והגבורה | אות אחת . . יך עושה צבאות בכל שמך יי

68.

שני דפים ניר (16×12) נפרדים ומלוכלכים, כתב מרובע, יג־יד שורות בלי סימני הפסק, רק הבתים נבדלים ע"י סימן הפזמון, כתיב השם: ,'.

א. עמ' א. קטע של תחנה ליום כפור, שלשה בתים האחרונים שמספר טוריהם שונה מארבעה עד ששה. שיר אזור, הטורים בני שלשה חלקים, חרוז פנימי.
הקטע מתחיל: — וכל קומה מאד רמה לך כורעה ונכנעת
ס: ואל תשקוד ואל לפקוד עלי רמה ותולעת
פ: [5]נפלאים מעשיך ונפשי מאד יודעת

ב. עמ' ב. תחנה ליום כפור, חמשה בתים הראשונים שמספר טוריהם שונה מארבעה עד ששה. שיר אזור.

---

[1] ירמ' נ, כ [2] תה' עב, כ [3] בכ"י טעות המעתיק: אין [4] ד' הי א' כט, יא [5] תה' קלט, יד

תח: מוסר מכיל עולם ומקום לא יכילנו | ולי אות כל מהלל ואם לא יועילנו
ס: [1] אודה יי מאד בפי ובתוך רבים אהללנו

69.

שני דפים ניר (15×9·5) כתב מרובע, יא שורות, סימני הפסק: נקודה אחת למור ושתי נקודות לבית, כתיב השם: יי״).

א. עמ׳ א. תחלת פיוט לשבת ולא ברור לאיזה שבת. שני בתים הראשונים חותמי פסוק, הבית הראשון בן שמונה טורים וסימנו: יהוסף, והבית השני משולש.
תח: אלה כנגד אלה בדת סודיך | [2] טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח ידיך|

ב. עמ׳ ג. סוף של פיוט, בתים כפולי טור והותמי פסוק. העמוד מתחיל:
— ויוז מנחה טהורה יורידו ס: אמן כן יעשה יי לאיומה בזואה כלואה | [3] יי כגבור יצא כאיש מלחמות יעיר קנאה

ג. הכתובת: ״שבעה לשבת בראשית״, תחלת הפיוט, בית מחומש ושני מורים מן הבית השני. תח: בראשית יצר אלהים את ח ג ה . . . קדם | היום המסור לגלגל חמה האדדם

70.

שני דפים ניר (15×11) קצת מחורר, כתב מרובע, יג שורות, בלי סימן הפסק, כתיב השם: יי״.

א. קטע של פיוט לשבת בראשית בתים כפולי טור, סימן א״ב, כל בית מסים בתבת ״משפט״ ובטור הראשון של הבית אין חרוז. הקטע מתחיל בטור השני של אות ז׳:
— ויצוה עד פה תבוא וישם לו חק ומשפט הפיוט נפסק באות כ׳:
— רוחי לא ידון בהם כי השחיתו דרכיהם

ב. עמ׳ ג. קטע מפיוט לשבת בשלח, בתים כפולי טור, כל בית חותם בתבת ״טוב״. הסימן: קמן חזק [כ]ור משה. תחלת הקטע:
— ושם פתר חלמות חבריו [4] וירא [שר האופ]ים כי טוב
ס: הצליל רודפיהם בתוך הים וכל בואיכם יאמרו אים | ל[כן] אדה, לאל חי וקיים [5] הודו ליי כי טוב

ג. הכתובת: ״גירהא״. שני טורים הראשונים של פיוט ע״ם א״ב.
תח: ארוממך [מ]אד [נ]ורא | אדיר נאור בגבורה

---

[1] תה׳ קט, ל [2] קהלת ז, יח [3] ישע׳ מב, יג [4] ברא. מ, מז [5] תה׳ קו, א

71.

דף אחד ניר (15·5×10·5) כתב מרובע בהיר, רובו מנוקד, טז שורות, סימן הפסק נקודה אחת. קטע מעבודה ליום כפור, חרוז מבריח. הקטע מתחיל:

— בחורב הקצפנו ובמדבר מרדנו | וביד סיחון ועוג לא נתתנו סוף הקטע.
— ואין תמיד שחר לשהרך אלהינו

72.

שני דפים נפרדים (19·5×14) ניר קצת מחורר, כתב מזרחי קרוב למרובע, כד שורות שריד מקובץ שירים בראשי השירים כתובות ערביות.

א. עמ' א. העמוד מתחיל בסופו של שיר
ס: לך לא חטאה נפשי ואם כן | חטאתי לך מאין צדיה || כמו תכה
ימין אדם לעינו | והיא לא עשתה זאת לו רמיה

ב. שיר פרידה בן בית אחד מחומש.
תח: [ח] רחתני באש שירך ידידי | והלהבתי לבבי המעופף
ס: אני אשכח ימי ידי אנופף

ג. שיר בן אחד עשר טורים, חרוז מבריח „לאבי סלימן דאוד בן קברן באל אנדלס"
תח: ידידיך לך דויד מיהלים | באלו את בנו דויד משיחם
ס: אזי גדל עליהם א' ז' בך שבחם (הציונים על „אז" אולי מראים למחוק את התבה)

ד. שיר בן שלשה עשר טורים „לאבי איוב סלימן בן דאוד [באל אנד]לס" חרוז מבריח.
תח: נשיא עמי אהוב נפש ורחומו | רצוי א[חיו] ידי רב שלמה
ס: וגם ירבה בחיל הים שלומו.

ה. עמ' ב. שיר בן אחד עשר טורים, ליוסף פלנה, חרוז מבריח, הכתובת: „פי אלקצידה".
תח: לבבי קץ בכל גנזי [1] בדומים | ולא סר אל יפי בעלת נזמים
ס: אבלה את שנותי בנעימים

ו. עמ' ג. סופה של קינה על מות איש מפורסם
ס: וכן אהיה עדי אמות ואגוע | כמו גוע נשיא עמי נדיבי

ז. הכתובת: „וקאל איצא פיה", קינה בת בית משולש.
תח: וליום מת נשיא עמי אבקש | היות עיני כמו מטר מצאתים
ס: ובם אחי בדמעה לא בכיתם.

ח. הכתובת: „וקאל איצא פיה" קינה בת בית משולש.
תח: יריבוני מידעי | וכל מי שברית נטר ס: נשיא עמי אשר נפטר

---

[1] אולי צ"ל: קדומים

מ. הכתובת: „וקאל איצא פיה" קינה בת בית מרובע.
תה: ביום נאסף נשיא עמי | בבל לשון יהי ארור
ס: פניהם קבצו פארור

י. הכתובת: „וקאל איצא פיה" קינה בת בית בן ששה טורים.
תה: ביום גוע נשיא עמי | לבבי נע ברב שבר
ס: יהי לי שם מעט שבר

יא. הכתובת: „וקאל איצא פיה ומאדחא לבניה" בית משולש.
תח: אומרים מת נשיא עמי ונשבה | שיבותים (?) הלא הנה ילדיו
ס: ואם ימות יחיוהו חסדיו

יב. עמ' ד. הכתובת: „וקאל פי אלמעני מעזי לא ולאדת" בית מרובע.
תח: . . . לאנוש ראה אסיפת | נביא האל אשר לא קם כמותו
ס: ולא אבל ולא קרע כסותו

יג. שיר לשבה „אבא סלימאן דאוד באבשאד", בית מרובע.
תח: מתי מיסר ומדעי ואחי וכל | איש לב מאד יעל עשנו
ס: אשר הוא כטל נוזל עלי עשב רצונו

73.

שני דפים ניר (18×14) בכ' שולים. כתב מרובע, כא שורות. סימן הפסק רק לבתים: שתי נקודות, כתיב השם: יי.

קטע מפיוט לשביעי של פסח או לשבת חול המועד של פסח. הפיוט מיוסד על פסוקי שיר השירים. שלשה בתים מרובעים ובית אחד משולש־כולם חותמי פסוק — מצטרפים ליחידה ומחוברים ע"י החרוז. בראשי הבתים תחלת פסוק משיהש כסדר והבית המשולש מתחיל בתבה האחרונה של הבית הקודם. סימני הפיוט א"ב ותשר"ק בסרוגין. הקטע מתחיל בסופו של בית ואח"כ פרק ד' משיהש:
— הנך יפה כלולה בהזהרות ועגשים | יונים עיניך הם הנביאים המורשים
הקטע נפסק בפסוק י' של פרק ה': — דודי חסדו לי צח ומגיה

74.

ארבעה דפים ניר (19·5×14·5) העמוד האחרון חלק, כתב מרובע, טז"י שורות בלי סימן הפסק מפני שכל טור נבדל.

א. קטע של אגרת בחרוזים — חרוז מבריח — ני"ב טורים. הקטע מתחיל בתאור אשה יפה: — והגבות כמו קשת עליהם כאלו היא בעט סופר רשומה, וכללות התאור אומר: „ודע כי טוב לך מאהבת זאת תספר את שבח גבור בחכמה" וממשיך בתהלתו: „שמו אברם ואברהם ואביו כאלעזר מחטא דם בהמה". הכותב: „תלמידו בדת נקראת תמימה". ושואל שלומו ליוודו ים ומבקשו שהוא „יכתוב

לדניאל משרתו ביום רדתו אלי עיר און בימה | ללות את בלכתו אל ספרד ואת עבדו אלי סין שבימה".

ס: שמן קדוש וברוך לעדי עד בפה עמו ודברי כל לאומה

ב. עמ' 3. תחלת אגרת בחרוזים — חרוז מבריה — בטור הששי נפסק הקטע. הכתובת: „עלי אל בדיה סאעה כתבת הדה אל חריף עלי מסב אלדאלה"

תח: אדוני אינני מבקש ממך לא מחיר חלף שירי ורוח ושברים, הוא רק ידרוש ממנו „תמור שירו שירים" ויכתוב „וישלח לו ספרים ונירים"

75.

שני דפים ניר (14·5×10) הארן השמאלית העליונה תלושה. כתב מרובע, כ־כד שורות, קצת תבות מנוקדות. בכ"י יש הרבה תקונים — ואולי כתב ידו של המחבר הוא — סימן הפסק שתי נקודות.

א. קטע של מקאמה המדבר בשבח איש ששמו משה בן לוי ובסיו שבח התורה והלמוד, נזכר גם „בפר אהד מערי מצרים והנה הוא מרפא לעינים" „מאבק עדן בנויה שמה קליוב גברת המדינות" הקטע מתחיל: — וכל פרי אשר יפרה בכציר וגם קיץ והורף

ב. במקאמה נמצא שיר בן בית אחד מחומש.

תח: אדון עולם ובורא היצורים | לך אודה נשפים עם שחרים

ס: ובך שמתי מנוחה לנפשי ואצא ביום הששי

76.

שבעה דפים (24×15) ניר ישן ובלה, הלק העליון של שני הדפים הראשונים קרוע ונפסד ובאמצע הכ"י במקום הקפול האותיות נפסדות ובראש הדף האחרון חור גדול. כתב מרובע, תבות בודדות מנוקדות לרוב. שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לשור וצורת יתיב לבית, כתיב השם: ,'. שריד של קובץ קינות.

א. עמ' א־ג. שריד של קינה שנבנתה מצמדי בתים ומסגרת כפולה יש לבתים, הבית הראשון בן ששה טורים מתחיל בתבה מפסוק בירמיה י, כ וכלות הפסוק תבואנה תבות מראשי הפסוקים באיכה ה' מן הפסוק י"ד (זקנים) התבה השניה בבית היא מן ראשי הפסוקים באיכה א' והסימן א"ב כפול ששה. הבית השני גם כן בן ששה טורים ובראש הבית תבה ראשונה מן פסוק י' באיכה ה'. הבית שבראשו תבה מן איכה ה' המתחיל: „זקנים אדירי" הוא הבית „המקשר" שנזכר באוצר ד.II 1083 ומן הבית הזה ואילך הבתים משורשרים. הבית השלם הראשון בקטע מתחיל: — נוטה ידו להנחית ענושים | ישבו . . . וע [1] כנדו אנושים

[1] או' צ'ל: נגדו

ס: בית מושב זקנים וסוף הקינה: תם עוונך תבישר ... לבשריגו בי שלמה קינות

ואח"כ יבוא הבית המקשר עם קינה הבאה אהריה: קינות לי בטה... עת כי שכחתי מחוללי (נ"א: נוחי) בקינות שלנו יבוא הבית הזה בסוף הקינה: „איכה אלי קוננו" ונוסחתה: אותות לבטה (אולי זאת הקינה הנזכרת בצ'. ל. 48. ומתחלת: לו אלה נעונו)

ב. עמ' נ. קינה. אהלי איכה גילו קדישים (צ. שם: קדושים) (ד. וא 1429)
ס: לולינום ופפים נהרגו באדר (צ. שם: בחמשה באדר)

ג. עמ' ד. קינה. שלשה בתים מרובעים המקשרים עם הקינה הבאה אהריה. הסימן: אלעזר. תה: אדר גרם עוני | בנאסף מחמד עיני
הבית השני מתחיל: לוי אלה געוני (ד. III 537)
ס: רוטשתי לחשבונם ארבעים ... אהלי

ד. קינה. תח: אהלי אני עבטתי (ד. וא 1431)

ה. עמ' ה בית המקשר.
תח: תישן ואני יושבת [1] בפני אלי | ומשיה צדקי נמסר לחלי
ס: וקוננו עליו איכה אילי

ו. על הגליון בתור בית מקשר עם הקינה: „אהלי איכה הומאם"
תח: מיריחו לוכד קהלי | עד ה... בבית אהלי

ז. קינה לקליר. תח: איכה אלי קוננו (ד. וא 2871)

ח. בקינות שלנו יש במקום הזה בית המקשר עם הקינה: „אהלי אשר תאבת" וכאן נוסה של הבית המקשר
תח: אותות בנחקק בי מעשיי לעבור | ותעיתי כהתעות שיכור

מ. עמ' ו"ח. קינה. הבית הראשון מחומש וסימנו: אלעזר וחותם בתבת „זכור" וכה מתחיל הבית השני, מכאן ואילך הבתים מרובעים וכל בית שלישי חותם בתבת „זכור", ובו מתחיל הבית שלאחריו. כל בית שלישי חותם במשפט מן קהלת נ. ב"ח (עת ללדת וגו') ובתבה האחרונה מתחיל הבית שלאחריו. בבתים שבראשם „זכור" ובסופם „עת ל..." הסימן א"ב משולש. אחר „זכור" באה תבה מראשי הפסוקים של איכה א', השור השני מתחיל בראשי פסוקים מן איכה ב' והשור השלישי מתחיל בראשי פסוקים מן איכה א' וזה הסדר גם בבית השני
תח: איכה הניע כשבור | להקת נקובי בן בבור
ס: ותאמר שאלו שלום כי פסה | ע[ו]ת מלחמה נו[ע]ת שלום

י. בית מקשר. תח: שלום קוותי ... כל בנהפך | בלהות עליי הודהף

יא. קטע של קינה: „איכה אצת באפך" לקליר (ד. וא 2875) (עד: רנש רכב. ויש כאן נוסחאות שונות וטובות מבדפוסים שלנו)

---

[1] בכ"י: בפי [2] קה' ג, ה

יב. עמ' מ. העמוד מתחיל בסופו של קינה. ס : ואשובה אל מקומי הראשון

יג. קינה. תח : אתה אמרת היטב איטיב עמך (ד. IV.א 8700)

יד. בסוף העמוד מ' נמצאת לאורך העמוד סופה של קינה — אולי בתור המשך מן הדף החסר כאן — שבתיה מתחילים בתבת „איכה". הקטע מתחיל :

— וכבה [נר]ינו עת תזריח אורינו [ת]איר נירינו
ס : עד תקרב ותגאלינו צורינו וגואלינו

טו. תח : אהלי איכה הומאם (ד. I.א 1430)

טז. הכתובת : „חורן" (= אחר ע"פ זולאי, ידיעות ה. קנ) קינה.
תח : איכה ישבה חבצלת השרון (ד. I.א 2904) ויש כאן לקינה הזאת פזמון:
ס : [1] מי יתן ראשי מים | [2] עיני עיני יורדה מים | על חורבני פעמים |
[3] עד ישקיף ויראו משמים

יז. עמ' יב. הכתובת : „חורן". קינה. בתים כפולי טור. סימן א"ב. שני פזמונים בסרונין.
תח : אֵיל שחל רוב המון | בואו ונחריב ארמון
ס : תלויה לערוך בהגד
פ[1] : [4] כי אין האיש בביתו פ[2] : [5] הלך בדרך מרחוק

יח. הכתובת : „מקף" (= בית מקשר) בית מרובע.
תח : בביתו קול נדי נשמע | איה אלהיך צר כשיומע

יט. הכתובת : „מקף". בית מרובע
תח : מקדשך השמים הפים בנירות | בהשיבך סידור מנורות

כ. הכתובת : „סנטליה" (בית מקשר ?) בית מרובע.
תח : לנו כילה צר באף וחרון | ושכבה חימה וניגנז הארון
ס : ונמתי איכה אפו החציף ביום חרון

כא. קינה על חורבן ההיכל, בתים משולשים, סימן א"ב, אות לכל בית.
תח : [איכה אפו] | החניף ביום חרון | נבלי שמים ב . . . ה בלי רון
הבית האחרון מתחיל : תקרא תחרות כנמת. סוף הקינה וגם הבית המקשר נשחת בכ"י.

כב. תח : איכה יועם אור אווי ליניי נדפס בס' היובל של הללר 57.

כג. תח : ראה תוקף תל תלפיות ליניי שם 59.

77.

שני דפים ניר (14×10) כתב מרובע, קצת תבות מנוקדות, י"נ שורות, סימן הפסק נקודה אחת למטה, הבתים נבדלים, כתיב השם : ,י,

---

[1] ירמ' ח, כג. [2] איכה א, טז. [3] איכה ג, נ. [4] משלי ז, יט. [5] שם.

א. שני בתים מרובעים האחרונים של סליחה. הבית הראשון מתחיל:
— קול כלוא אשר יהמה מלאו ולא ידמה
ס: [1] בדרכם לא ירעבו ולא יצמאו ס: [2] ויאמר שלום לכם

ב. עמ' ב. קטע של תחנה, בית אחד מרובע ושור ראשון של הבית השני לאהרן בן עמאני, על הגליון מספר השיר: צוֹח
תח: אל רחמיך פתוח שרשי (ראה מונטשריפט 40: 422, באוצר של ד. ליתא)

ג. עמ' ג. חמשה בתים מרובעים האחרונים של סליחה, סימן א"ב עד אות נ', שתי אותיות לבית. הקטע מתחיל:
— הלא אתה הודעתנו במחזה הרימות [3] ידך על כל חוזה
ס: נאקתך אשמע בהזכירך בשינון ו [4] יי אל רחום וחנון
ס: יי אלהים

78.

דף אחד ניר (17·5×15·5) כתב מרובע יפה, י"ט שורות, בעמוד הראשון הכתב נכסף מאוד, סימני הפסק: נקודה אחת לטור וצורת יתיב לבית, כתיב השם: ,'.

א. קטע מקרובה למנחה של תשעה באב, החתימה קליר. ארבעה בתים. לברכות: אוהב צדקה ומשפט, מכניע זדים, מבטח לצדיקים, אלהי דויד. הבית בן שני חלקים, החלק הראשון מחומש וחותם בפסוק של נחמה, והחלק השני משולש וחותם במלות הברכה. הקטע מתחיל:
— ישראל במעוז ינחמינו ו אף ועברה לה...
ס: מכונו יכונן בית דויד אלהי דויד

ב. פיוט לברכת נחמו של תשעה באב, מסתבר שמחברו קליר. הקטע מכיל ארבעה בתים מרובעים תחלת הבית החמישי, סימן א"ב מאות ס'. הכתובת: וכבן [5] נחמו נחמו עמי
תח: נחמו נחמו סובא רובע ריווי תנחומים ו ממעיני ישע ישאבי מנחמים

79.

דף אחד (16×12) ניר מחורר ונפסד בכמה מקומות, כתב מזרחי קרוב למרובע, י"ג שורות. מכיל תחלת מקאמה המדבר על משתה יין עם חבורה מבני נוא אמן וכפתור. תח: דבר עזראל בן יוסף כליתני לשמוע המית נבלים

---

[1] ישע' מט, י [2] בר' מג, כג [3] בכ"י: הרימותי [4] שמות לד, ו
[5] ישע' נ, א

80.

דף אחד נייר (12·5×12·5) חלקו העליון קרוע ובאמצעו נפסד, כתב קרוב למרובע, בלי סימן הפסק.

א. קטע מפיוט ל„אמת" של פרשת וינש, הדף מתחיל:
— דודים אפשיע | שרש יהודה לגבר אופיע

ב. המשך לפיוט הנ"ל, בתים מרובעים, סימן א"ב, אות לכל טור.
תח: אהים מוכרי את בנעליהם | בנדזם כתנתו אז בטבליהם
ס: תולם זמן נפדו מנוף ובים דלגו | [1] כל יושבי כנען נמוגו
ס: אוי לכם מדין הוסף | חוסף אמר להם יוסף

81.

חתיכת נייר ארוך (19×40) על עבר אחד כתוב כלו לארכו ולרחבו ועל עבר השני רק כשליש, כתב מזרחי בלי סימן הפסק. מכיל קינות על מות איש חשוב, כנראה ממחבר אהד — אולי כתב ידו — ושמו חתום בקינה הראשי באמצע הדף: אני רפיה בר יהודה, כהן חזק.

א. בתים מרובעים, בראש הקינה: „לחן אדירים אישים".
תח: אשה קינה ונהימה בשיחי על כי אפל שמשי וירחי | ועל
[2] פטירת דודי ואהי אדברה בצר רוחי ס: ותהי זאת נחמתי

ב. חרוז מבריח. תח: שבי דומיה במר ואניה סגורה שביה בתוך
מסגרת ס: פדוים בצרור חיים תהי נצררת

ג. בתים כפולי טור, חרוז מבריח.
תח: שטה מעל... מתלה אביריו וחש לשרת לדלי עם עשיריו
ס: ושלום רב נא לאדיר גביר תוכף וחכם מנעוריו

ד. תפלת השכבה, סימן א"ב. תח: אדון עולם ברחמיו העצומים ירחם נוותו
ס: תהי תקמתו בקרוב ובעגלה עמידתו

ה. מעבר לדף קינה, חרוז מבריח.
תח: חובה לבבות וצרך הכות כף וארו... לעולם קינות
ס: על ספר הזברונות

82.

שני דפים נייר (13×18), בדף הראשון בשויים עבריים מתורגמים ערבית, בעמוד הראשון של הדף השני לארכו בכתב מזרחי, קינה על מות אשה הרה — רוב העמוד

---

[1] שמות טו, טו [2] בכ"י פתירת

וגם העמוד האחרון חלק — בלי סימן הפסק, סימן א״ב, חרוז מבריח, אות לכל טור.
ת״ח: אשא קינה ביללה על אשה מהוללה | אשת חיל אומללה בפתע פתאום נשללה ס: תנוח עם ישיני מכפלה

83.

דף אחד ניר (13×18) נפסד באמצע, כתב מרובע, אותיות נפות, בעמוד הראשון י״ז שורות ובעמוד השני ד׳ שורות, סימן הפסק שתי נקודות, כתיב השם: יי) העמוד השני ברובו חלק.

א. העמוד מתחיל בסופה של קינה:
ס: רודפה הדפה והיא מר לה ברטניה | נתש ונתץ וגם הבה וכלה לכל פרחי סגניה

ב. הכתובת: „צדוק הדין" מתחיל: [1] והוא באחד ומי ישיבנו וכו׳ ואח״כ שלש בתים מרובעים חותמי פסוק שסופו: „יי"
ת״ח: אצדיק דין אל גדול ונורא | אדיר יוצר כל נצור בדבורה
ס: כל דרכיו אמת וצדק בלי כחד [2] חסד ואמת כל ארחות יי

84.

דף אחד ניר (9×14·5) שוליו קרועים ונפסדים וכמעט אין להציל שורה שלמה. כתב קרוב למרובע, ט״ז שורות, סימן הפסק שתי נקודות. קטע מסיום ליום כפור (ודוי)
העמוד הראשון מתחיל: — אשמה | גנבנו גזלנו נעלנו גנזי ערמה
העמוד השני מתחיל: — באש זרה דחפם ממכון עיון זו | דוחפו חפני ופינחם בחמת רגזו

85.

דף אחד ניר (9×12·5) החלק התחתון חסר, כתב מרובע, אותיות גדולות, יג-טו שורות, סימן הפסק שתי נקודות.
קינה על מות תלמיד חכם. בתים מרובעים חותמי פסוק, סימן א״ב, נפסק באות ז׳. הכתובת: „הצדיק הושיע"
ת״ח: אצדיק דין אלהינו השוכן מעונים | במו פי אתחנן לו בעם נבונים
סוף הקטע: — וכבידינו נפלח ונצדיק (נכ״י: ונסדיק)

---

[1] איוב כג, יג [2] תה׳ כה, י

86.

דף אחד ניר (17·5×13·5) באמצע נפסד קצת, כתב מזרחי קרוב למרובע, כ״ג שורות, סימן הפסק נקודה אחת לטור ובין הבתים רווח, כתיב השם: ,,. מעבר לדף חמש שורות ערביות בכתב עברי.

א. הדף מתחיל בבית האחרון המשולש של שיר ע״פ א״ב עד אות ל׳
— ירד על הר סיני ונתן לה תורה | כלולה בכתב ומצוה מהורה
ס: לעד היא ערובה ושמורה. שירה לים

ב. הכתובת: „נירה ליהודה בן עבאס״, זמר לשבת ובו שבת על ימי השבוע, שמונה בתים מרובעים, לשני הטורים הראשונים הרוח מיוחד והטור השלישי חורז עם הפזמון. תה: שבת לישראל מנחה שלוחה | [1] ברוך יי אשר נתן מנוחה
ס: עד אל יביאימו אל המנוחה פ: ברוך יי אשר נתן מנוחה

87.

דף אחד (17×13) ניר מחורר, כתב מרובע, נקוד עליון בבלי, בקצת מקומות ממושמש, ט״ו שורות, סימן הפסק נקודה אחת לטור, הבתים נבדלים. מכיל קטע של סליחה, חמשה בתים מרובעים, התחימה: יצחק ק
תח: יצור כשחל ויגאה אויב מתנקם וגאה | לבנך הנכפה והנכאה עד בכפו נכפה ונלאה
הבית האחרון מתחיל: — קה עמי והגיון לחשם ארצה כניחוה ואשם
פ: [2] קנה אותנו . . .

88.

דף אחד ניר (23×15) צדו הימין קרוע וגם באמצע נפסד וחסר, כתב קרוב למרובע, י״ט שורות, כתיב השם: ,,. מכיל „גאולה״ עשירה מאד.

ס: קיים עלינו יי אלהינו מלכותו וכבודו גדלו ותפארתו קדושתו וקדושת שמו הגדול הוא יי אלהינו [ירח]ם עלינו וירויה לנו מצרתינו ויגאלינו גאולה שלמה קרובה לפניך וימלך עלינו מהרה לעולם ועד ב א יי גאל ישראל. ואח״כ: תם יקף יצלי שמנה עשרה . . . עד: בעל נבורות

89.

שריד של דף (15×14·5) ניר ישן מחורר, כתב קרוב למרובע, מנוקד נקוד שונה (נצח, עזרו) סימני הפסק: נקודה אחת לטור וצורת יתיב לבית.

---

[1] מל׳ א׳ ח, נו [2] בר׳ מה, יט

א. קטע מפיוט לפרשת בראשית או הקדמה לעבודה של יום כפור, תכנו: מעשה נרוש מנן עדן. בתים כפולי טור בלי חרוז. הדף מתחיל: — והפילה רבים ו והרגה עצומים, ואח"כ עוד חמשה בתים, וסוף הבית החמישי: — והוכן נקיק סלע ו בי[ת] מכון למו (כאן נפסק)

ב. עמ' ב. המשך לפיוט הנ"ל, בתים מרובעים. העמוד מתחיל: — ויוצר החיש ו תאות יצורו ו והרגיל עזרו ו לרבע תשוקתו, ועוד ארבעה בתים בלי חרוז.

90.

דף אחד נייר (13·5×9) כתיב קרוב למרובע, אותיות נדולות, י' שורות בלי סימן הפסק רק הטורים נבדלים ובין הבתים רווח, כתיב השם: י).

א. קטע של סליחה, שני בתים משולשים, החתימה: [אבר]הם, בסוף העמוד: "נירה" העמוד מתחיל בטור האחרון של בית: — ורוחו ישב בכובד זעמו, והבית שלאחריו מתחיל:

— השובבים בלבות תמהים ו והם נצבים נגד אלהים
ס: ואדע כי כן תסלה אשמים

ב. תחלתה של סליחה, שלשה בתים כפולי טור, החתימה: אברה[ם]

תח: [1] יי שמעה בקולי ו [2] ראה עניי ועמלי ו בשפכי לפניו צעקי ו לרצותך צור חזקי הטור הראשון הוא הסזמון

91.

שני דפים, קלף מסורנל ומחרה, הדף הראשון קטנטן (10×7·5) ורחוב השני 15·5. כתב מרובע, י"א שורות, בקצת מקומות הכתב נמחק, סימן הפסק נקודה אחת לטור ובין הבתים רווח.

א. עמ' א. סופו של שבח. בתים כפולי טור. סימן א"ב מאות ל'. הבית הראשון השלם: — בר[וך] סובל וסומך לעמים כולם ו [3] סמוכים לעד לעולם

ב. עמ' ב. הכתובת: "שבח" בתים כפולי טור, סימן א"ב, בבית השני נפסק.

תח: ברוך [4] אלהי האלהים ואדוני האדונים ו [5] שמעו מלכים והאזינו רוזנים

ג. עמ' נ. שבח. בסוף כל טור: "לילה". סימן א"ב כפול. הקטע מתחיל באות ח': — חי עולמים לא תינום ולא תישן שומר עמך בלילה.
הטור האחרון השלם:

---

[1] תה' קל, ז [2] תה' כה, יח [3] תה' קיא, ה [4] דב' י, יז
[5] שום' ח, ג

—קדמתה עשית זכר נפלאותיך עת תעורר מתים מקבר כמשנת לילה

92.

שבעה דפים ניר (15·5×11) שני דפים הראשונים ודף האחרון מחוררים, כתב יפה קרוב למרובע, י״ב שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית ורווח בין הבתים. הפסוקים בסוף הבתים מסומנים ע״י נקודות והפסוקים בסוף המחרוזת כתובים באותיות גדולות. כתיב השם: י)

א. עמ׳ א. סופו של פיוט: שיר השירים אסלסל בפצח רנני לשמואל השלישי (ד. III ש 945)

ב. עמ׳ י. תח: יודע ועד וסומך כל סועד ליוסף אלברדני (ד. II י 1550)

ג. עמ׳ יא. תח: מוליך לימין משה זרוע עוזו ליוסף אלברדני (ד. III מ 772)

ד. עמ׳ יג. תח: כסיסרא כקישון כיבין בקלשון ובלע רישון לשלמה יוכ.. (ד. II כ 506)

93.

שני דפים ניר (15×11·5) כתב מרובע מנוקד, י״ב שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית, הבתים נבדלים, כתיב השם: ׳,.

א. ודוי, חמשה בתים, הבית הראשון מרובע וארבעה בתים האחרונים מחומשים, הטור הרביעי חורז עם החמישי שהוא הפזמון; החתימה: אברהם. העמוד הראשון מתחיל בבית כפול טור (או חצי בית מרובע) והטור השני הפזמון:

— סכות פוצחים שבחך צור יוצר הכל | [1]טוב יי לכל ורחמיו על כל תחלת הבית הראשון: — אשמי עצמי שפו כי הסכלתי סכול ס: ומהר נא לקה לקחו ורהשו [2]רב מחולל כל

ב. עמ׳ נ. על הגליון מספר דשיר: לט. תח: אלהים שיהדתיך ליהודה הלוי, שלשה בתים הראשונים (ד. I א 4788).

94.

דף אחד ניר (13×9) כתב מרובע, ט״ז שורות, בלי סימן הפסק, כתיב השם: ׳,.

א. סופו של פיוט לפסח. שלשה בתים מרובעים חותמי פסוק, סימן א״ב עד אות כ׳. שלש אותיות לבית. בראש הטור הראשון והשלישי תבה ראשונה של פסוק

---

[1] תה׳ קמה, ט [2] משלי כו, י

משהש ג. הקטע מתחיל: — כלם דצים עשות רצון מילולו
ס: שניך כהנים גדולים שוטחי כפים | [1] הללו את יי מן השמים
פ: [2] כלם אחוזי

ב. הכתובת: „אחר" תח: מה דודך מדוד איומה נאוה לקדשו, — הבית הראשון לבנימין בן שמואל (ד. IIIום 311)

95.

דף אחד ניר (20×14·5) קצת מחורר, כתב מזרחי קרוב למרובע, מנוקד (קצת בנקוד משונה: עַלִיוֹן, שָׁבָע) י"נ שורות, סיטני הפסק: נקודה אחת לטור וצורת יתיב לבית.

א. סופה של סליחה, שלשה בתים מרובעים, סימן תשר"ק, את לכל טור הקטע מתחיל בסופו של בית: — [3] כהמם דונג מפני אש. תחלת הבית שלאחריו:
— יזם לאהליבה אכלה מחמדיך | טועתי אחרי דודים בעשות דדיך
ס: אשא אליך כפי על עוללי | [4] אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי

ב. תח: אויה לי כי נלשתו נסבנות — שני בתים — לר' סעדיה נאון (ד. Iא 1788)

96.

ארבעה דפים ניר (16×13·5) קרועים באמצע, כתב מזרחי קרוב למרובע, שני דפים הראשונים מנוקדים נקוד משונה (ונקיון, מפלצת) העמודים נחלקים לשנים, טז שורות. שני דפים האחרונים בלי נקוד ובלי סימן הפסק, הפסקאות גבדלות, יב—יג שורות. בסוף הכ"י: תם חזק וארבע תבות בכתב ערבי. כתיב השם: יי.

א. סופה של אזהרה לשלמה נבירול: שמור לבי מענה (ד. IIIש 1482) הקטע מתחיל: — והבויעל ארמית, ויש כאן שנויי נוסחאות. בסוף הפיוט כתיב: „זה הדפתר לנתנאל בר אלעזר יחיה ויזכה לתורה ולמעשים טובים ויקים עליהם מק' שבת' [5] המלאך הגואל אותי מכל רע יברך תם חזק אמן"

ב. עמ' ה. הכתובת: „לר' שלמה הכהן בר יצחק ז"ל" קרובה לשבועות עד הקדושה, החתימה: שלמה כהן חזק. 1. (מגן) שני בתים מרובעים ואחר כל בית פסוקים (ככת' וכת') ובתבה האחרונה של הפסוק האחרון אחר הבית השני מתחיל הבית השלישי המשולש.
תח: שיהרתי פניך ואסלדה בחילה | לבקש ממך תרופה ותעלה
ס: ועל אוהביך תניף של חמלה כשל תרמון יחיו מתיך
2. (מחיה) שני בתים מרובעים חותמי פסוק, אחר הבית הראשון יבואו פסוקים

---

[1] תה' קמח, א [2] שהש ג, ה [3] תה' סח, ג [4] תה' נו, ג [5] ברא' מח, טז בכ"י: המלך

ובשתי תבות האחרונות של הפסוק האחרון מתחיל הבית השני.
תח: חיילי מרומים לפניך בקרבי | זרזתני לקחת קדומה ואמרו להתעיבי
ס: סובל הכל יערץ ויוקדש בזה ובבא | [1] אל נערץ בסוד קדושים רבה.

97.

דף אחד ניר מחורר (13·5×17·5) כתב מזרחי קרוב למרובע, ט"ז שורות, בלי סימן הפסק, כתיב השם: י׳.

א. קטע של סליחה, שלשה בתים האחרונים בני שבעה טורים. הקטע מתחיל:
— אני חוטא בנבראים ובין רעים וחטאים | ואין לי פה ולא מצח להרים ראש כמו גאים
ס: והטמא להטהר בתוך מים ואש יבא ס: [2] השיבנו יי אליך ונשובה.

ב. תהלתה של סליחה — הבית הראשון ושור אחד מן הבית השני — ליצחק גיאת
תח: יה שימה פדיום מעול מריב (ד. II 1134).

98.

ארבעה דפים ניר (13·5×18) כתב מרובע מנוקד. קובץ קינות לר׳ סעדיה גאון

א. עמ׳ א. סופה של קינה: אויה לי כי נלטשו נסכנות (ד. Ia 1788, ראה כ"י 95ב) הקטע מתחיל: — ואומר מי יתן לי ניעון בחרבה גבעון

ב. תח: איכה מעביר כפי (ד. Ia 2911)

ג. עמ׳ ד. תח: [3] תקרא ישפתי קינה (ד. IIIa 509)

ד. עמ׳ ז. תח: אני הגבר מנעורי . . . עד: ולו תהיג (ד. Ia 6643)

99.

דף אחד ניר קצת מחורר (14·5×20) כתב מזרחי קרוב למרובע, מנוקד, י"ג שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לטור וצורת יתיב לבית.

א. סופה של סליחה, שלשה בתים מרובעים האחרונים, בטור האחרון של הבית נשנית תבה אחת. הקטע מתחיל: — לא הותיר בלשכת הותיר
ס: תאמר שויתי רוממתי עזר על רוממתי עזר פ: על זה וני

ב. תח: איכה רחובות עיר לר׳ סעדיה גאון, עד: נהי דבור אל אפניו (ד. Ia 2920).

---

[1] תה׳ פט, ח [2] איכה ה, כא [3] בכ"י תקכא

100.

שבעה דפים (17×13) ניר ישן נושן, כתב מזרחי קרוב למרובע, הדיו נכסף מאד ובעמוד הראשון והאחרון יש מקומות שאי אפשר לקרוא את הכתב. י"ב שורות, שורה לטור, סימן הפסק להצי הטור צורת יתיב והבתים נבדלים. כתיב השם: יי. שריד של קובץ פיוטים לימים נוראים.

א. עמ' א. סופו של פיוט לר"ה. שני בתים מרובעים. הקטע מתחיל:
— אמונותי חדשים כבירים | שער עם הבל השים ונזהרים
ס: היום אשרי יודעי תרועה פ: כיום . . :

ב. הכתובת: „אחרת לר"ה" תח: אלהי צבאות ובוֹעל הפלאות] לאלעזר הכהן (ד. Iא 4420)

ג. עמ' ה. הכתובת: „אחרת" תח: יי מה אדם הלא בשר ודם לנבירול (ד. Iא 886)

ד. עמ' ט. הכתובת: „אחרת לנעילה" תח: אשר לו כל תפלה (ד. Iא 8301)

ה. עמ' יד. תח: יונה זמירך הרבי ושיריך למשה בן עזרא (ד. IIו 2016)

101.

שני דפים (16·5×13) ניר מחורר, השולים קרועים, כתב מזרחי, ט"ו שורות, בלי סימן הפסק, הבתים נבדלים.

א. עמ' א. אלים ביום מהוסן לקליר, ששה בתים הראשונים (ד. Iא 5126)

ב. עמ' ג. סופו של פיוט לפסח־שני בתים מרובעים — ע"ם א"ב עד אות ו'
הקטע מתחיל: — גבורות לדבר קיץ בדעה | יופי דבריו להודיעה
ס: ובו תבורך מרום ומתחת | מבורכת תהום רובצת תחת
פ: מצה ומרור וכ'

ג. תח: אהליבה הבנויה לר' היי נאון (ד* 78)

ד. עמ' ד. הכתובת: „ל' הקור יובטל" הבית הראשון של הפיוט: אזור נא גבורות לקליר (ד.* 126)

102.

שני דפים ניר (14×9) הדף הראשון בכתב מרובע, י"נ שורות, סימן הפסק שתי נקודות, כתיב השם: „", והדף השני בכתב מזרחי, אותיות נסות, ט"ו שורות סימן הפסק נקודה אחת.

א. עמ' א. סוף „שופרות": כל יושבי תבל — עד: ועל זכחי שלמים

ב. עמ' ב. פיוט לזכרונות בר"ה שהל להיות בשבת. בתים מרובעים, סימן א"ב, שתי אותיות לבית. הקטע מתחיל באות מ' נמשך עד אות ת'. בראש כל בית תבת

„מלך", הטור השני מתחיל בתבות „משפט אם", הטור השלישי בתבת „זכור" והרביעי באות ל', הבית האחרון מחומש ובו אין זה הסדר. הקטע מתחיל:

— מ[לך] מושבך בשמים | משפט אם תעלה חיינו מיומים

ס: ועוברי כחד ב . . . שירה מחדשים

103.

שני דפים ניר (17×12·5) באמצע העמוד הראשון נשחת הכתב במקום הקפול, כתב מזרחי, קצת תבות מנוקדות, טז־יז שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית, כתיב השם: ',

א. עמ' א. תחנה. תח: יערוני רעיוני — שלשה בתים הראשונים — ליהודה הלוי (ד. II 3155)

ב. עמ' ב. סליחה. תח: יום באתם לחלות פני אל רמים — ששה בתים — ליצחק כנזי (ד. II 1633)

ג. עמ' ג. תח: אל חי יקרא המקרה במים עליות לאברהם בן עזרא (ד 214)

ד. סליחה. שני בתים מרובעים הראשונים

תח: שדי יתרצה עבד בתחנונים לרבו | ויתיחד העובד עם מלך במסבו

ס: לחזות . . .

104.

שני דפים ניר (17×13·3) כתב מזרחי, יז שורות, חציו של עמוד השלישי והעמוד הרביעי נחלקים לשנים. סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לפסוק, כתיב השם: יָ.

א. עמ' א. חמשה טורים האחרונים של סליחה, החרוז „ישראל" ואחריו הטורים חותמים בבטוי „אלהי ישראל" הקטע מתחיל: — אל תנח שבטי ישראל אלהי ישראל

ס: ושמע תפלות עמך ישראל ואח"כ פסוקים מן הענין

ב. עמ' ג. ודוי, סימן א"ב, חרוז מבריח

תח: לך יי הצדקה ולנו בושת הפנים כהיום הזה | במעשינו הרעים באות נפשינו

ס: בשגגותינו ובזדונותינו | בתשומת יד וגזל

והמשכו ע"פ א"ב בלי חרוז

תח: בארבנו דם | בבגדנו בך ס: בשנוי מעשים | בתעותינו מא[לי]ך

ואח"כ אלהינו בושנו ונכלמנו

105.

דף אחד ניר מחורר (14×20) כתב מזרחי קרוב למרובע, כ״ב שורות, סימן הפסק נקודה אחת לטור ולחצי טור, לשירים כתובות ערביות באיתיות עבריות.

א. תח: אם הנדור מכל שכם שבמי ליהודה הלוי (ד. Iא 5305)

ב. תח: שיבה פני השחרות חומדת ליהודה בן אבון (ד. IIIש 883)

ג. שיר ידידות — תשעה טורים הראשונים — ליהודה בן אבון, הרוז מבריה
תח: נפש לשלום אותך פקודת על שערי אהבתך שוקדת

106.

שתי מחברות ניר שונות צורה ושונות כתב, מחוברות.

1. ארבעה דפים (10·3×14·2) כתב מזרחי קרוב למרובע, קצת תבות מנוקדות, יא—יב שורות, סימן הפסק שתי נקודות, כתיב השם: ,׳, העמוד האחרון חלק.

א. עמ׳ א. הכתובת: „יוצר מחזון לנער״ (תבת „לנער״ הוספה מאוחרת היא) ארבעה בתים מרובעים חותמי פסוק, שיר על ארבע תחיות.
תח: אמנם ארבע תחיות ברא אהיה אשר אהיה | שלש לשעבר ורביעית לעתיד תהיה
ס: יבולע המות לעד בל יוטעמון | [1]יחיו מתיך נבילתו יקומון

ב. עמ׳ ג. הכתובת: „ל׳ אל נערין״ תח: גזרי הלבבות הומים במר לאבידם ליהודה הלוי (ד. IIג 137)

2. שני דפים (10·5×19) כתב קרוב למרובע, מנוקד, ט״ז שורות, סימן הפסק שתי נקודות.

ג. עמ׳ ז. הכתובת: „אופן״ תח: יחידתי תברור להתעופף כדרור ליצחק ניאת (ד. IVי 252)

ד. עמ׳ ח. הכתובת: „אהבה״, טור אחד: אהלה לאהליבה כתבה עלי מגולה (ד. Iא 1436 ?)

ה. עמ׳ ט. תח: יודעי יגוני יספו כאש לבי כידוד (ד. IIי 1569)

107.

שני דפים ניר (12·7×17·4) העמוד הראשון חלק, כתב קרוב למרובע, יד—טו שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לחצי טור ושתי נקודות לטור, הכתובת: „מאורות ליהודה הלוי״ על הגליון מספר השיר: נט.

---

[1] ישע׳ כו, יט

תח: יזכרו פלאך צבא מרום על גלילי זבול (ד. II 2413)
בעמוד האחרון תרגילי כתיבה ובתוכם שב: חנניה בר אלעזר הלוי הזקן.

108.

שני דפים נייר לקויי ראש (15×25) כתב מרובע, יז יח שורות הבתים נבדלים, כתיב השם: ',.

א. עמ' א. סופו של פיוט ליום כפור. הקטע מתחיל בשני טורים האחרונים של בית משולש ואח"כ תבוא המחרוזת האחרונה: שלשה בתים משולשים חותמי פסוק והבית השלישי מתחיל בתבה האחרונה של הבית השני. סימן א"ב. המחרוזת מתחילה:
— קנינו לטוב יהיה באחרונית | רשע ועון לא יה־ה כבורישונית
ס: זאת קשיבני קדושי | [1] יי אלהי קדושי פ: שפתינו . . .

ב. תח: אידת קטורה בבף מעטיר לקליר (ד 151) ראה כ"י 66 יד.

ג. טור ראשון של הפיוט: ובכן אמרו לאלהים אל שוכן שחקים ביטה משחקים (ד 247)

ד. שבעה בתים האחרונים של הפיוט: מעשה אלהינו אדיר בוויעודו לקליר (ד. 1א 1068) כאן נמצאים שלשה בתים נוספים על מה שנדפס ב„מבחר השירה". לברודי וינר ע' 39. הבית האחרון המקשר עם הפיוט שלאחריו:
— גולי עמק יצפיני | ויודעי רזי חביוני | בדתו יהאיר עיני | והשפיל קרן מעני | לכן יתגאה [2] ברכי נפשי את יי

ה. תחלת פיוט ליום כפור, שני בתים ראשונים כפולי טור, סימן א"ב כפול.
תח: ובכן ברכי נפשי את־יי | ברכי אברת ואמצת ושימי כבוד והללי לעד, ראה כ"י 12 ה.

109.

דף אחד נייר (13×18·5) כתב מרובע, קצת תבות מנוקדות, ט"ז שורות, הבתים נבדלים, כתיב השם: ',, הכתובת: „מעמד יום כפור" שמונה ברתים הראשונים מן הפיוט: וארץ אשפיל ואפיל תחנתי לגבירול (ד. II 69)

110.

דף אחד נייר (12×16·8) כתב מזרחי קרוב למרובע, מנוקד, י"ב שורות, סימני הפסק: נקודה אחת לחצי טור ושתי נקודות לטור ורווח באמצע השור, כתיב השם: ',.

---

[1] הבק' א, יב [2] תה' קג, א

א. קטע של קינה — ט"ז טורים — חרוז מבריח, הקטע מתחיל:
לחרבן היכל ומקדש רמים | ארכו בגלות שנים וימים
ס: וקמה אלומת מצוה לאומים | להראות[1] כי בו בחר יי

ב. קינה, הכתובת: „אחרת", חמשה טורים הראשונים.
תה: שמם נתיב גלגל לשמריהו בן אהרן הכהן (ד. III ש 1631)

111.

ששה דפים ניר (20×14·3) כתב מרובע, י"ז שורות, סימן הפסק שתי נקודות, כתב היד מלא שבושים כאלו המעתיק לא הבין מה שהוא כותב.

א. סופו של הפיוט לשבועות: אוהרת ראשית, הקטע מתחיל:
עולמים | תורה תמימה נתתי לכם, ואח"כ אז שש מאות ושלש עשרה מצוות (ד. I א 2186)

ב. הכתובת: „והדא מא יקאל תאני יום", רשות לאוהרות ליצחק בר ראובן
תה: עלה משה לראש הר סיני (ד. III ע 612)

ג. עמ' ב. אוהרות. תח: אתה הנחלת תורה לעמך, עד: יכבד אותה כמשפט הבנות, נפשו (ד. I א 8783)

112.

שני דפים ניר (17×13·6) דף הראשון למטה מצד שמאל קרוע, כתב מרובע, י"ג שורות, סימן הפסק שתי נקודות לבית.

א. עמ' א. קטע של שיר שתכנו: שבח לשר יצחק, שלשה בתים משושים. הקטע מתחיל: — מחרכי הוד הציצה | מבעד אשנב הדר אור לכל עין הפיצה
ס: אך כאורה בבלי צמה יהיה אור רקמה

ב. עמ' ב. תח: אחות נגע תורך לשום תורך לאברהם בן עזרא (ד. I א 2449)

ג. עמ' ג. סופה של „אהבה" שתחלתה: אל אל ושובו לאברהם בן עזרא (ד. I א 3374)

ד. הכתובת: „לה איצא מאורת". תח: אומרה יום יום בראותי תוחלתי תמשך לאברהם בן עזרא (ד. IV א 517)

113.

שני דפים (23×16) ניר מחורר, צלעותיו של דף הראשון קרועות, כתב מזרחי קרוב למרובע, סימני הפסק: נקודה אחת ושתי נקודות. כתיב השם: יו

---

[1] דב' יח, ה

א. עמ' א. תהלים ק"ז, י—לא עם תרגום ערבי

ב. עמ' ג. שמע"מ מן: מאדך

ג. עמ' ד. תח: אמת אמונתך בשביעי קימת לר' סעדיה גאון (ד. .Iא 86 5)
תח: נשכבה בחסדך ונקיצה לר' סעדיה גאון (ד. IIIנ 640)

114.

דף אחד ניר (14·8×11·2) כתב מרובע מנוקד, י"ג שורות, סימן הפסק נקודה אחת לטור, הבתים נבדלים, כתיב השם: ,',.
תח: אמרה גולה וסורה — ששה בתים מן ל־פ לנבידול (ד. Iא 5823)

115.

חמשה דפים ניר (14×9) כתב מרובע יפה, מנוקד, (נקוד משונה אֲזהבת, יָחָד אַמַת) י"א שורות, סימן הפסק שתי נקודות, כתיב השם: ,',. הערות ערביות.

א. קטע מן הפיוט לשבועות: אזהרת ראשית. הקטע מתחיל בסוף פיוט:
— הוא ואין זולתו ס: אמור לבחירי הצדק בואו בני קבלו אמרי ואח"כ

ב. אזהרת ראשית ומסים: אז שש מאות — עשרת הדברות, יהיו לרצון (ד. Iא 2186, ר' כ"י 111א)

116.

שני דפים (20·5×15·5) ניר מחורר, קרוע וחסר באמצע, כתב מרובע, בכמה מקומות בלה הכתב, כב־כד שורות בלי סימן הפסק, כתיב השם: יי, ',.
תפלת השחר לר' סעדיה גאון, תח: אתה הוא יי לבדך אחד מתנשא לכל לראש — עד [לאשר נדמו ב] תוך ההפכה לנרים (ד. Iא 8755)

117.

שני דפים ניר (11×8·5) דף הראשון חלק, כתב מרובע, י—יא שורות, סימן הפסק שתי נקודות בצורת ציורה לביה, כתיב השם: יי.
בקשה. תח: אברך את שם יי הנעלם מכל נמצא — עד: נורא עלילה סומך נפלים עונה (ד. Iא 366)

118.

שני דפים ניר (15·8×12) כתב מזרחי קרוב למרובע, קצת תבות מנוקדות, י"ד שורות סימן הפסק נקודה אחת.

א. עמ' א. ששה טורים האחרונים משירו של שמואל הנגיד, מתחיל:
דכל היום נסיה והניה (ד. II ה 605)

ב. הכתובת: „ולה אלי צדיק לה נואבא"
תח: הנה יהידתי בלילה (בהוצ' ששון: בנילה) לשמואל הנגיד (ד. II ה 861)

ג. שלשה עשר טורים האהרונים משירו של שמואל הנגיד, המתחיל:
ידידיך בך ירבו ששונים (ד. II ו 567)

ד. הכתובת: „ול שמואל ז"ל מדה אלי צדיק אלה"
תח: שירה בפי תמיד מסודרת לשמואל הנגיד, עד: הוא בלא מנעול ומסגרת (ד. III ש 1014)

119.

שני דפים נייר (15.3×18) כתב מרובע יפה, דף הראשון מחזור והכתב נכסף, השורה האחרונה הסרה, כ' שורות בלי סימן הפסק, כתיב השם: ,י,.

א. תפלת השהר לר' סעדיה גאון הקטע מתחיל: — הברוך בבודו ממקימו (ד. I א 8755)

ב. עמ' ד. הכתובת: „ודוים", ארבע שורות הראשונות.
תח: אלהי ישר' רחם עלי ברחמיך הרבים והנחילי היים טובים

120.

שני דפים (13×17.5) נייר מחזור, כתב מרובע, הדף הראשון מנוקד כלו והשני בסרוגין (נקוד משונה: אַתמול, עַלבונה) י"ג שורות, סימן הפסק שתי נקודות.

א. הכתובת: „בש[למה] רחמ", סליחה לתענית אסתר.
תח: אז בגורי בצר מלכי פרס (ה. I א 209)

ב. עמ' ב. סליחה לצום אסתר לר' סעדיה גאון
תח: רחלעותי ביום צומי אספרה (ד. III ת 278)

121.

קרובות ינוי יצאו לאור בספר היובל של הלללה, שם תאורו של כ"ה, ואלה הפיוטים:

א. לא להמיר טוב ברע או רע בטוב (שם עמ' 39)

ב. אמת איתך אוצר נפשות (שם, ע' 40)

ג. כי לך כל הנפשות (שם)

ד. מעריבים ונערבים תמיד (שם ע' 41)

ה. אוהבי נכבדות מדובר (שם)

ו. מנויך דרשתה למנות (שם ע׳ 42)

ז. ישושום צייה ומדבר (שם)

ה. . . . כי עז כמדבר היסעתה (שם ע׳ 43)

ט. אל הכבוד היושב בסתר (שם)

י. וידבר אלהים המדבר בצדקה (שם ע׳ 44)

יא. לאמור אהבת אהובים אשר אהבתה אותם (שם ע׳ 45)

יב. תתנם תוקף תלוי ראש (שם ע׳ 46)

122.

דף אחד נייר (23×28·5) כתב מזרחי, מעבר מזה שיר ערבי ומעבר מזה לארכו ולרחבו בלי סדר תרגילי חרוזים. בסוף העמוד הערבי מתחיל שיר שהמשכו נמצא בצד שמאלו של הדף אבל חצין של השורות חסרות מפני שהנייר נקרע.

א. שיר בן חמשה בתים מרובעים ורק הבית הראשון שלם.

תה: יקרב ויבוא דברך חקוק בדברי נביאים | משכיל מוהר . . . עך לעין כל הברואים

ב. בית מרובע. תה: זמן תדע בעת יהיה משנאי | ואוד ישים בתוך לבי חבואים

ג. תרגילי חקוי לשירים הנרשמים ב ד. II ח 486—489

תח: חצות ליל קמתי להודות לך | ועל משפטי צדקיך

ד. שלשה טורים הראשונים משירו של נגירול: שפל כח שפל ברך (ד. III ש 2103)

ה. בית מחומש. תח: עלי לוח לבב עבדך בנועם | זמירתך וכן על כל ברואים

ו. שיר תהלה בן שני בתים, הבית הראשון מחומש והשני מרובע.

תח: לאברהם וגם אבין מישה | אשר חבר וגם הפליא פלאים

ס: בשם האל שר וטוב אבות קדושים

ז. שיר תהלה, שני בתים, הבית הראשון מחומש והשני מרובע

תח: עמדו שרים ושאו בשירים קולכם ס: ושיר ישמח בעת

123.

מחברת של עשרה דפים נייר (8×13) לוח הקביעות—ערבי עברי,—כתב מרובע, העמודים ט״ו, י״ט חלקים, בעמודים י״ז י״ח ובעמוד האחרון תרגילי כתיבה. הלוח מתחיל: אל סנה אל ט׳ מנה דתתקמ: י) ליצירה אתק לשטרות. בעמוד האחרון: „קוביע

ישועה בירבי דניאל המלמד ס״ט. בין תרנילי הכתיבה נמצא שיר קטן זה:
אנסה הקולמוס | אם רק אם אמום | אנסה הדיו | לדע יפיו[1]

124.

דף אחד ניר שחלקו העליון קרוע וחסר ומה שנשאר הרי מדתו: (19·5×15)
כתב מרובע, סימן הפסק שתי נקידות, כתיב השם: יי.
מעבר מזה סופו של מכתב ומעבר מזה חלק רק בקרן השמאלית העליונה כתובה תחלת אזהרה: „וכל מי שיבוא״. חתימת המכתב: כתב תלמידך | יצחק הלוי והחזן בר אברהם רוב שלום. האגרת נכתבה אל איש שהיה לו שני בנים: אברהם ויוסף והאחרון הוא רבו של הכותב. צורת המכתב: שיר בן בתים כפולי טור משורשרים הקטע מכיל שמונה בתים ומתחיל:

— ישגבך ות... כרעים ואחים | וגם בבניך שני אחים
ס: לעד שלום לך להתמיד | ונחך יי תמיד | תמיד ברכתי תהי עליך | ושקט ושלוה באהליך

125.

שני דפים (22×15·5) ניר מחורר, כתב מזרחי, יח״כ שורות בלי סימן הפסק. השירים מנוקדים ומובלטים בצורתם. מכיל שירים מספר הענק של משה אבן עזרא עם הפירוש הערבי אחר כל בית. ואלה הבתים:

עמ׳ א. לתועה בעשון ליל — בזכרו ירדו הים — אמרו לכל חכם
עמ׳ ב. קול העבירו לכל איש — הן הזמן השר (ברודי, משה אבן עזרא: שירי החול, שכ״ד—ה)
עמ׳ ג. תוך ידך השר — כמו אומן בחק
עמ׳ ד. אם בחסידים הזמן שלח — אמת עב ימינו (שם שכז)

126.

דף אחד ניר (12×8) כתב מרובע, י״ז שורות, בלי סימן הפסק. השירים כתובים בסדר יפה ובסופם: כמל ושלום.

א. הדף מתחיל: בסופו של שיר: — את חרונו כיום לאמץ את איש ימינו | וביום חנותם בין ים והירות.

ב. הכתובת: „אהבה לפוריס״. תח: ישרה מענלי ליהודה הלוי. ברודי, דיואן יהודה הלוי III 163. שם הבית השני בסופו לוקה בחסר וכאן שלם וזה נוסחתו:

---

[1] בכ״י: לאדע

בוזי גם שוללי עד שרוך מנעלי אתאבה

ג. הכתובת: „אהבה למ אברהם בן עזרה (?) נ׳ ע״
תח: אפוא בני עליון נפלו ולא קמו (ד. וא 3105)

127.

גליון של קלף (35×15) מקופל, קרוע ומחורר ולקוי בחסר בהרבה מקומות. כתב מרובע, הדיו נכסף ובכמה מקומות כמעט שאי אפשר לקרוא את הכתוב. סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית כתיב השם: יי. מכיל פיוטים לחנוכה ולשבת ראש חודש.

א. הגליון מתחיל בסופו של פיוט, ה„מגן" של תפלת י״ח.
ס: . . . רב לו ידיו | וגבר ונתמנה ראש לידידיו | גזע נחשון בן עמינדיו,
ואח״כ שני פסוקים בהתהלת ונ׳.

ב. פיוט לחנוכה. תח: נר חנוכה אורו יהי מיופה (ד* 1062) ראה: ידיעות 1 164 עם נוסחאות אחרות. שני בתים האחרונים עם חתימת המחבר, פנחס, חסרים כאן.

ג. הכתובת: „סלוק" בתים מרובעים ע״פ א״ב, אות לכל טור ובסיפו החתימה: שלמה פנואל. תח: א . . . המלכות שלישית | בזה שלוה יד בתבואת ראשית
ס: וננעים זמר קידושו | להעריצו ולהקדישו כ״כ וקרא.

ד. פיוט לשמונה עשרה, מתחיל בברכת האל הקדוש, בתים מרובעים ע״פ א״ב־ מן אות נ־ אות לכל בית שתי פעמים — בטור הראשון והשלישי — בראש הבית תבת „נר" ובראש הטור השלישי תבת „בחנוכת". לברכת את צמח אין פיוט. בטור האחרון אולי מרומז שם המחבר: שלמה.
תח: נר ניהתינו יוגבר ויותלל | ועוד לא . . . ולא יתחלל
ס: בהנוכת רבתי שמע תקוה לעם זה | [1] כי שלום אמת אתן לכם במקום הזה

ה. פיוט לסוף קדושה על שבע חנוכות „נצחו אכתיר בשבע חנוכות" הכתובת: „פעמים", בתים מחומשים — חוץ מן הבית הראשון שהוא בן ששה טורים, — סימן א״ב, אות לכל טור ואח״כ החתימה: חנניה בר יוסף חאקו הלוי
תח: אסלסל למען הברכות | באום עיניה ברכות
ס: והוא היה והוא עתיד [2] להיות לכם לא[להים]

ו. הכתובת: „י מלכנו לשבת החדש" הכתב מטושטש ולקוי בחסר ואין להציל אף בית שלם אחד. תח: חוקי חדשי ושמחתם
ס: כארץ תחדש והשמים החדשים כ״כ.

---

[1] ירמ׳ יד, יג [2] במ׳ טו, מא

ז. צורת הכתב שונה מזו של הקודמת. פיוט (?) הטורים אינם מצטרפים לבית ע"י חרוז וברובם הם פסוקי תנ"ך בשנוי סגנון.

תח: מעוני ... מגר למעניו משובח | יצוה אלוה על פרחי ויוגברו
הטור השלם האחרון: — אל צורי ומגן בעדי

128.

שריד מגליון ניר גדול (34×24·5) שראשו נקרע והסר ובתוכו שלשה הורים גדולים הגליון מקופל כאגרת וכתוב רק על עבר אחד, כתב מרובע מזרחי. מהדור הכתב ומסדורו היפה אפשר להסיק שכתב יד מקורי הוא. סימן הפסק נקודה אחת. תכנו שיר תהלה בחרוז מבריח שלוח לחג הפורים אל "הנגיד" אשר "ינוצל ממגורת ואסונות" ואחולי הכותב ש"בלכתו יזכהו ראותו | לדווהו בזקנותו ששונות" "ואת אויביו ירוה מלענות" הטור השלם הראשון: — הדם ריחו ומור שיחו ופצחו | וכשבתו יט יכון הלשונות ס: ויטיב לו ... כהטיב לנפש | פור וגורלות נבונות. בטור האחרון הזה נמצאת החתימה: כלפון, שם ידידו הידוע של שמואל הנגיד, ואח"כ שש שורות בלשון ערבית.

129.

דף אחד ניר (20×28·5) נטל שולים ובתוכו שלשה הורים גדולים. מעבר מזה שיר בכתב מרובע ומעבר מזה אגרת בכתב מזרחי קרוב למרובע.

א. קינה על מות איש חשוב אשר בו "דעה חכמה יחד". השיר נהלק לשנים, טורי החלק הראשון מחוברים ע"י חרוז מבריח.

תה: [ו]מה אומר | ולבי המרמר | ובשרי סמר
ס: מלך הצפון עם מלך הנגב יתמרמר החלק השני נבנה מבתים מרובעים.
תח: על היום הקשה כי גבר | ונפלה העטרת והפאר נשבר
ס: אקרא שלומך כל ימי עודי עלי הלד | שני הבלי והלד

ב. בראש העמוד בכוון הפך כתוב בצורת הכתב שמעבר לדף: "ירצה לפני אדירינו זקינינו כנ"ק מ' רב חלפון המכונה אבו עזר בן[יר שלמ]ה הנצבה"
ומעבר לדף מכתב: "מאליה הכהן א' בית דין של ישראל" בענין נשואין של רב אברהם התלמיד ביר יצחק התלמיד תנצבה" שנחשד שנשא אשה באשקלון. המכתב נערך אל "כנק מ' ר ... המכונה אבי סעד ביר שלמה הנצבה"

130.

שריד ממחברת ניר בת ששה דפים. המחברת נקרעה באמצע לארכה (14 צ"מ) ומה שנשאר מרחבה מדתה 4 צ"מ. כתב מרובע, י"ג שורות סימן הפסק נקודה אחת

מכיל קרובה לחול המועד של סכות, ואף טור אחד אינו שלם. השריד מתחיל בברכת קדושה: תח: לאלי זה שיח

131.

דף אחד קלף (20×13.5) נהתך מגליון גדול ובו טכסט ערבי בכתב מרובע, מעבר לדף בשמאלו: „יצל אלי מדינה סקליה אלי משה בר יהודה הנודע בן אבוכרובה" ומפני הכתובת הזאת שהמעתיק הפין לכסותה הדביק עליה רצועה של ניר ברוחב 4 צ"מ לכל אורך העמוד כדי להמשיך עליה הכתיבה, אבל הניר ברובו נהיה למאכל מקק ובכן נשארו על הקלף רק שברי טורים. כתב מרובע. סימני הפסק: נקודה אחת לטור ושתי נקודות לבית, כתיב השם ,'.

א. בקשה. שיר אזור בן ארבעה בתים מרובעים.
תח: יחיד ואין לו שני | הנני צורי וגואלי
ס: מעוני ברצוני כי לא תהללי

ב. שבח. שיר אזור בן ארבעה בתים מרובעים
תח: אמר מלאך יי רנו וצהלו שמחה לו . . .
ס: ובבית יראי יי הודו וגדלו

———

מכאן ואילך נרשמים השירים והפיוטים שהוצאו לאור מתוך כתבי היד של הגניזה ע"י אחרים, ברובם הגדול ע"י מאיר צבי וויס. תאור כתבי היד נמצא במקום ההוצאה.

132.

א. תח: עדה גאון והוד נזם והליה ליהודה הלוי. הו"ל ע"י דוד קויפמאן במונטס־שריפט 40: 417 (ד. II ע 96)

ב. תח: . . . ותוך שתידן וביניהן. קטע מאופן: יחו לשון הו"ל ע"י ד' קויפמאן שם (ד. II י 2474)

133.

תח: הדרך גאוני וראה למצליח נאון, מאיר צבי וויס: שרידים מהגניזה א בודאפשט ר"רפ"ד ע' 9. באוצר השירה לדודזון לא נרשם, מפני שהאגרת הזאת נכתבה בחרוזים, חושבני שמקומה במדור הזה

134.

תח: שמועה שמעתי לשלמה בר' אליהו הדיין. שרידים 13 (ד. II ש 1473)

135.

אגרת למר יעקב בר׳ משה. רובה של האגרת נכתב בחרוזים על כן מקומה בין השירים, ב״אוצר״ לא נרשם תח: ליקרת הוד הדר אדירינו כבירנו אהל התורה שר׳ 15

136.

אגרת בחרוזים אל שר יצחק תח: מאל עולם ב״אוצר״ ליתא. שר׳ 18

137.

תח: עשה למען שרידים 41 (ד. IIIוע 969, 970)

138.

א. יוצר ללך־לך. תח: יוסף לפני אל גבור שר׳ 52 (ד. I: 2153)
ב. ״מי כמוך״ תח: שם עולם נתן לברים שר׳ 53 (ד. IIIש 1449)
ג. ״י׳ מלכנו״ רתח: שמונת בתרי תיך שר׳ 53 (ד. IIIש 1471)
ד. יוצר לפ׳ וירא. תח: אב בנם שמיני שר׳ 53 (ד. Iא 20)
ה. אופן. תח: אלים רצים ושבים שר׳ 55 (ד. Iא 5129)
ו. מאורות. תח: סמוך גם תמוך שר׳ 57 ד. ליתא
ז. אהבה. תח: קבעת בנין עולם שר׳ 56 בד. ליתא
ח. זולת. תח: אשרי כל ירא אל שר׳ 56 (ד. Iא 8409)
ט. מי כמוך. תח: שלשה מלאכים שילחתה שר׳ 58 (ד. IIIש 1402)
י. לפ׳ חיי שרה. תח: אשת מן תמכה ונשתבחה שר׳ 58 (ד. Iא 8466)
יא. אופן. תח: אל האלהים הרוח תשוב שר׳ 60 (ד. Iא 3563)
יב. מאורות. תח: ספו חיינו ביגון שר׳ 61 ד. ליתא
יג. אהבה. תח: קום בל תקים עלינו שר׳ 61 בד. ליתא
יד. זולת. תח: והמלך אות נפשו מצא שר׳ 61 (ד. IIו 163)
טו. מי כמוך. תח: שלטונך בכל שר׳ 63 (ד. IIIש 1356)
טז. י׳ מלכנו. תח: שוינו למיתי אשמנים שר׳ 63 (ד. IIIש 573)
יז. לפ׳ ואלה תולדות. תח: איתן שלשים משפחות הוציא שר׳ 63 (ד. Iא 3208)
יח. אופן. תח: אלוה נוראות עקרות פוקד שר׳ 65 (ד. Iא 4315)
יט. מאורות. תח: סנסן צדק נודע מבטן שר׳ 66 בד. ליתא
כ. אהבת. תח: קלוט עקב שנא שר׳ 66 בד. ליתא
כא. זולת. תח: משא אמרי נועם שר׳ 66 (ד. IIIמ 2515)
כב. מי כמוך. תח: שופך בוז על בוז שר׳ 67 (ד. IIIש 716)

כג. י' מלכנו. תח: שיספונו הידים — שר' 67 (ד. IIIש 1991)
כד. לפ' ויצא יעקב. תח: אפנון שנות הלק — שר' 67 (ד. וא 7138)
כה. אופן. תח: תרשישים אשר באש סלולם — שר' 70 (ד. IIIת 536)
כו. מאורות. תח: חניטי איש תם — שר' 70 בד. ליתא
כז. אהבה. תח: . . . כונן וביב — שר' 71 בד. ליתא
כח. זולת. תח: אני ידעתי אפרים — שר' 61 (ד. וא 6695)
כט. מי כמוך. תח: שומר בפנים ובחוץ — שר' 72 (ד. IIIש 668)
ל. י' מלכנו. תח: שבטך רעווי — שר' 72 (ד. IIIש 266)
לא. לפ' וישלח יעקב. תח: אפשר למעין לרפוש — שר' 73 (ד. וא 7187)
לב. אופן. תח: תלולי דוק — שר' 75 (ד. IIIת 279)
לג. מאורות. תח: חמם אח יכסה — שר' ליתא בד. ליתא
לד. זולת. תח: אימתנית לבלע — שר' 75 (ד. וא 6091)
לה. מי כמוך. תח: שולה מלאך עם מקדם — שר' 76 (ד. IIIש 638)
לו. י' מלכנו. תח: שאון קמיך עד אנה — שר' 77 (ד. IIIש 56)
לז. לפ' וישב יעקב. תח: אמת כל זמן שהרשעים — שר' 77 (ד. וא 6049)
לח. אופן. תח: אדרו לנורא עלילות — שר' 79 (ד. וא 1216)
לט. אהבה. תח: קנאת ביתך אכלתני — שר' 80 בד. ליתא
מ. זולת. תח: כה אבו לעוות — שר' 80 (ד. IIכ 105)
מא. מי כמוך. תח: שבה שבחי שבחים — שר' 80 (ד. IIIש 232)
מב. י' מלכנו. תח: שביב אשינו לא גה — שר' 81 (ד. IIIש 270)
מג. לפ' מקץ. תח: אין שכחה לפני זוכר — שר' 82 (ד. וא 3090)

נ ו ס פ י ם.

139.

בשריד כ"י שמכיל קטע ממדרש אותיות דר' עקיבא וקטע ממס' סנהדרין (ראה רשימת כתבי הגניזה ב' 21) נמצאות בעמוד האחרון חדות של יהודה הלוי

א. תח: ומה מת על פני ארץ משולח — (ד. IIו 364)
ב. תח: ומה בוכה בלי עין ועפעף — (ד. IIו 342)
ג. תח: כלי מכיל לעין — (ד. IIכ 416)
ד. תח: בשבעים אב משרת (רק השור הראשון) (ד. IIב 1780)

140.

בשריד כ"י שמכיל: סימני לוח, משניות ממס' מגילה, מלון עברי ערבי למשנה

וקטע ממדרש אותיות דר' עקיבא (ראה רשימת כתבי הגניזה ב 9.) נמצא בעמוד הראשון מלמטה תחת הקו באותיות זעירות קטע של פיוט (סליחה ?) ששה בתים מרובעים, חרוז מבריח וחרוז פנימי. הקטע מתחיל: — חסרהו ומ.. ימיך ומדבריך, וסופו: — וצרידהו צור ידיק | ויטביעם ביאורים

מפתחות

א. התחלות הפיוטים
ב. סופי הפיוטים
ג. פזמונים
ד. לחנים
ה. פיוטנים
ו. שמות וענינים
ז. מיני הפיוטים
ח. פיוטים לשבתות למועדים ולימי החול

התחלת הפיוטים

(סימן הכוכב * מאיר על פיוטים שכבר נתפרסמו ומובאים לרוב באוצר של הדרון וקו תחת המספר מאיר שנדפס מתוך הכתב־יד הזה)

אב בנם שמיני 138ד
אבאר שם אדיר 40ב
אבאר שמו בלי כהד 40ב
אבואה אל מזבחך 55יא
אבותינו מעלו מעל 23ד
אביר ישראל הטאנו 32ב
אבל זכרון דברים 26ה
אבקשה את פניך 22ד
אברהם מעשיו אזכיר 14ב
*אברך את שם יי הנעלם 117
אגודות מלאכים במצרים 38י
אדון ביטה משמיך 55כג
אדון גוננינו והמציא לנו 55יט
אדון היודע ועד 55ח
אדון עולם ברחמיו 81ד
אדון עולם היום 6יב
אדון עולם ובורא 75ב
אדוני אינני מבקש 74ב
יי אלהי אתה ארוממך 37ה
*יי דכאוני המוני 53ו
אדוני האדונים שמך 56ב
יי הנך רואני 7ד
*יי לכנת נטעך 7ד
יי לנו בושת הפנים 37ט
*יי מה אדם הלא 100ג
יי מנוסי מפניו 40א
יי עשה למען שמך 53א
*אדיר ביעודו 12ה, 108ד
אדירי שחק בשמות 8ב
אדרינום גרם עוני 76ג
— אדרינום חילל כהן 36ג
אדרו למושיעכם 10ג
*אדרו לנורא עלילות 138לח
— אהגה על ענומה 31א
*אהלה לאהליבה כתבה 106ד
*אהלי איכה נילו 76ב
*אהלי איכה הומאם 76טו
* אהלי אני עבטתי 76ד
*אהליבה הבניה 101ג
אהללה שמך אל 55יז
אהל מועד למהועד 26ז
א... המלכות שלישית 127ג
אודה יי בסוד ישרים 45א
אוהבי נכבדות מהובר 121ה
אוחילה לאל אחלה 13
*אוי כי אוסרתי בזקים 25ו
אוי לנו על כי הטאנו 23ה
*אויה לי כי נלטשו 95ב, 98א
אולת נכוחות בפה 25ז
אום אשר היתה 23ג
אומה הראיתו והשיא 18ג
אומן אומר איש 25טו
אומן מליצה לכם 25כו
אומן נהג ארבעים 25ג
אומן נשאני כיונק 25ד
אומץ אותותיו וכח 34ג

*אומרה יום יום 112ד
אומרים ולא עושים 12ב
אומרים מת נשיא 72יא
אוני קרא שמים 25יט
אופן מרכבותיו אסר 54ד
אופרך אדר מלוכה 22ב
אות אמת... עושה 67ב
*אות קידושך אימנתי 9נ
אותות בנחקק בי 76ה
אותותי יום הבא 11ב
אותי זה מירא 36ב
אותי שכחתם נם 25כט
*אז בנורי בצל 120א
אז בהנלות נדודה 23יא
*אז שש מאות 111א, 115ב
אזהרות ועונשים לנצור 6נ
*אזהרת ראשית 111א, 115
*אזור נא נבורות 101ד
אזורך כמו לחליץ 55כ
אזכרה ואזכירה כאבי 31ו
*אזכירה ימים עם 25כא ,v. 28נ
אזרחי ידעך מכל 8ו
אזרחי נתברך בכל 15ב
אחד עשר שבטים 38ט
*אחות נגע תורך 112ב
אחים מיכרי אה 80ב
אחינו המיונעים במחלה 24ה
אחלה פני שומר אמונים 2ב
אחת דברתי לא אענה 55יב
*אידת הקטורת בכף 66יד ,108ב
*איה אישי ואיה אשי 8ב
איזור חלציו כמו 25י
אייולתי אקראך בנרון 8ה
אייל שחל רוב 76יז
איך גלה כבוד 49א
איך יעמוד לבבי 63ה
איך יתנאה אנוש 24ו
*איכה אלי קוננו 76ז
איכה אפו הכניף 76כא
*איכה אצת באפך 76יא
איכה הניע כשכור 76ט
*איכה יועם אור 76כב
*איכה ישבה חבצלת 76טז
*איכה מעביר כפי 98ב
*איכה רחובות עיר 99ב
אילני פירות בנדי 59נ
אימיך נשאתי ונבעתי 17ו
*אימתניות לבלע 138לד
אין כמוך ... מעשה אלהינו 40ד
אין ערוך למלך 9ד
אין פתחון רב 86יא
*אין שכחה לפני זוכר 138מנ
*איש אשר אסופך 11ו
*איש ואשתו אתו 11ה
איש וביתו באו 118
איש הלק מכתם 9ב
איש קורא בנרון 65ה, 66ט
איתיו הלומים זה 30ב
*איתן שלשים משפחות 138יז
אך אני חשובה 55נ
*אל אל וטיבו 112נ
אל נדול ונורא 22ו
*אל האלהים הרוח 138יא
*אל הכבוד היושב 121ט
*אל חי יקרא 103נ
אל עליון על כל 40ד
— אל צורי ומנן 127ז
אל רחום שמך 32נ
*אל רחמיך פתוח 77ב
*אל שת מאז מאונו 12ד
— אל תנח שבטי ישרי 104א
אלה אזכרה ותדמע 66יג
אלה החוקים אשר 6יא
אלה כנגד אלה 69א
—אלהי אקרא יומם 12א
אלהי ישראל רחם 119ב
אלהי צבאות ובעל 100ב
*אלהים המדבר בצדקה 121י
*אלהים שא עונותי 63נ
*אלהים שחרתיך 93ב
אלהינו בקול מר 44ה
אלהינו בושנו ונכלמנו 104ב
אלהינו בשנו במעשנו 37ח
אלהינו למענך נעלה 2ד
*אלוה נוראות עקרות 138יח
אלי ונהי קינים 25יב
*אלים ביום מהוסן 101א
*אלים רצים ושבים 138ה
*אם הנדוד מכל 105א
אם יפנע לקראתך 55ו
*אם תעירו תלונותיכם 36ד
אם תעשר את כל 15ח — אמונותי חדשים כבירים 100א
*אמונים אם יתנו לך 15ו
אמנם ארבע תחיות 106א
אמנם במעשר נברר 19ב
אמנם עולם שכולו 46א
אמצני וחזקני בימינו 51
אמצת שחקים בורא 26ח
אמר יעקב אל יוסף 38א
אמר מלאף יי 131ב
*אמרה נולה וסורה 114
*אמרה ציון איך 49א
אמרנו אין רואה 23י
אמרר כי הומר 25ה
*אמת איתך אוסף 121ב
*אמת אמונתך בשביעי 113נ
*אמת כל זמן 138ז

אמת מלכי וקדושי 46ב
אמת קוו קיוותי 38ה
אמת שלה משמים 66יב
אמת תן ליעקב 38יא
אנא יי אלהי 58ב
אנחנו ההזמר אפר 12ג, 65ב
*אני הגבר מנעורי 98ד
אני הוא אשר מאנתי 31ב
— אני חוטא בנבראים 97א
*אני ידעתי אפרים 138כח
אני כוסף ומשתאה 63ו
אני עבטתי בדבור 41
אני קראתיך כי 37ג
אנכי הוא לא אמרתם 25כח
אנכי יימנתי לך 6יג
אנסה הקולטוס 123
אנעים שיר ואהללה 55ז
אסירת שבי סורה 2ו
אסלסל למען הברכות 127ג
*אסתר ומרדכי לבם 6ד
אעיר לבבי מקט.. 1ב
*אעשה מספד כתנים 25ב
אפוא בני עליון 126ג
*אפנון שנות חלק 138כד
אף סער ב־ונז 6ט
אספוני נזרי ים 54ב
אפר ועפר אבק 12ג
*אפשר למעין לרפוש 138לא
אצדיק דין אל 83ב
אצדיק דין אלהינו 85
אצילי ביד רודף 7ג
אצילים אשר מילא 66טו
אקרא לאל טוב 45ב
ארוממך מאד נורא 70ג
ארך מדת טובך 44ב
ארץ אשר מיתיה 15ז
אשא כנפי שחר 8ה
אשא קינה ביללה 82
אשא קינה ונהי 81א

אשבור נאון משפיל 17ט
אשורנו לא תמעד 65ד, 66ה
*אשיר אנה לידידי 10א
*אשכול איווי תאות 21א
אשמות הקיפוני וחרב 55כב
— אשמי עצמי שפו 93א
אשמים קלים וחמורים 7ה
אשמנו לך שוכן 55יח
אשקד כצפור על גג 31ה
*אשר לו כל תפילה 100ד
אשרי אדם שומע 29ב
אשרי אנוש נשוי 66ג
*אשרי כל ירא אל 138ח
אשרי עין ראתה 26ד
אשרך אהרן שזה 26ג
*אשת חן תמכה 138ו
אשתחוה אל היכל קדשך 37ד
אשתחוה אל היכל קדשך איתון 6ה
את הלוים לקחת 29ג
— את חרונו כיום 126א
את כל מצותיך עזבנו 123ו
*את מנשה ואת אפרים 11א
את שלוחו של אדם 29ה
אתאנו כי אל גדול 37י
אתאנו על שמך 37י
אתאנו על שמך רחם 37יא
אתם אל אלוה 66ז
*אתה אמרת היטב 76יג
*אתה הוא יי לבדך 116
*אתה הנחלת תורה 111ג
אתה נהגת המון 23א
אתויים בחילה בבית 20

בארבנו דם בבגדנו בך 104ב

באש זרה דחפם 84
בביתו קול נהי נשמע 76יח
*בדבור באומר בקבול 25כא VI
*בדבור בכח בקבול 28ב
בחג המצות אמצתה 6י
בחורב הקצפנו ובמדבר 71
ביום נוע נשיא 72י
ביום השמיני אדרו 10ג
ביום השמיני אות 55י
ביום נאסף נשיא 72ט
*בית האוצר מנגן 15ה
— בית מכון למו 89א
בראשית יצר אלהים 69א
ברוך אדיר בשחק 55טז
ברוך אלהי האלהים 91ב
ברוך אלהים עונים 61ב
— בריך סובל וסומך 91א
ברכי אברת ואמצת 12ה, 108ה
*בשבעים אב משרת 139ד
בשיר השירים אשר 14ד

*ג... אשר כשתלו 11ז
— גבורות לדבר קיץ 101ב
—גבורות רחמוך דיין 44א
גדלת מאד מכל 12ו
— גילי עמק יצפוני 108ד
*גזרי הלבבות הומים 106ב
גלוי וידוע לפניך 25כא IV
— גלומה היזילו במילטוול 36ג
גן נעול אחותי 55ב
— גנבנו גזלנו נעלנו 84
גשת לגנה בה 33ד

דבר עזראל בן יוסף 79
דברי אימות הימות 25יא

דברי זאת ניבא 25כב, 28ד
דברי מוכיה לרב 25כג
*דברי תעתוע תוך 25ט
— דודי חסדו לי צח 73
—דודים אפשיע 80א
— דיברתה על יד חוזיך 12א
— דלות עין ראותה 29א
— דמינו כשכורה ולא מיין 39א

הָאדיר האביר הברור 4ד
האונך אילי נוצצות 4ב
האזינה יי תפלתינו 37ב
— האר נא נתיבותם 42א
*הברוך כבודו ממקומו 119א
— הדס ריחו ומור 128
*הדרך נאוני וראה 133
הוא ואין זולתי 115א
הוני תעודה הללו 57ה
הודו בחטא סתר 18ד
— ההומל מלאכיו להרב 4ב
— הולכים בעקשות לב 65א
הטה אלהי אזנך 42ב
— היבהיק והבקיעה 13
— היה נצח יקוד 92א
*היום תאמצינו 44ג
*היושב באדר מרום 66ז
— הייתי הנונה למלכות 7ב
*הכל היום נסיעה 118א
— הלא אתה הודעתנו 77ג
*הלא תראי הבצלת 63א
*המדבר בצדקה לנוי 121יא
*הנה יחידתי בלילה 118ב
— הנך יפה כלולה 73
הראיתם ברק בו 64ד

השובבים בלבות תמהים 90א

— ואומר מי יתן לי 98א
ואהללה נדול שמך 38ו
— ואין תמיד שחר 71
*ואריץ אשפיל ואפיל 109
ואשך הדולקת מבלתי 12ז
— ובה צח ואדום 67א
ובידך כח וגבורה 22ו
*ובכן איש וביתו 11ח
*ובכן אמרו לאלהים 108ג
ובכן אנחנו החומר 65ב
ובכן לך יי הגדולה 67ב
*ובכן ראובן אתנן דודאיו 11ט
וברוב עונינו ועונות 24ב
*והבועל ארמית 96א
— והגבעות כמו קשת 74
והוא באחד ומי ישיבנו 83ב
*והמלך אות נפשו 138יד
— והפילה רבים והרנה 89א
— והשקיפה משמימה וסלח 2א
— וזדונו כקצח ועברתו 7א
— ויד נקלה במועל 2ה
וידבר אחר הושחתו 66י
— ויזו מנחה טהורה 69ב
— ויוצר החיש תאות 89ב
— ויטביעם ביאורים 140
— ויללו וקוננו באנחות 25כד
ויעבור יי על פניו 37יג
*ויעמוד ויקום דברו 25כא 111
— ויצוה עד פה תבוא 70א
— ויקרא שמות לכל 26א
וירד אומן בלי 6א

וישלח אהוב שלוחים 6ב
*וישלח אותם כולם 29ח
*ויישלח דברו הנצב 25כא 11
ויישמחו כל אסופי 55יד
— וכבה נרינו עת 76יד
— וכל פרי אשר 75א
— וכל קומה מאד 63א
וליום מת נשיא 72ז
ומה אומר ולבי 129א
*ומה בוכה בלי עין 139ב
*ומה מת על 135א
— ועל סביבותיו שב 40ג
— ועמו חיש תשבי 35א
*ועורום מבלי מלבוש 63ב
ועתה אלהינו הרב 15ד, 26ו
ורוחו ישב בכובד 90א
ושיר ישמח בעת 122ח
— ושם פתר חלומות 70ב

— זבחים ומנחה לבעבור 18א
— זה יום מנוחה 47ב
זהירים בחוק אל 47א
זכור אהבת אברהם 24ד
זמימות נזירות והרמים 25מז
זמן חדש בעת 122ב
*זמני מה לך 63ד
*זקנים אדירי 76א

חדש אמרות בנועם 55א
— חוקי חדשי ושמחתם 127ו
— חי עולמים לא תינם 91ג
חיילי מרומים לפניך 96ג
— חללים בתוך מקדש 7ג
*חמס אה יחסה 138לג
*חניטי איש תם 138כו

חסדי נורא עולם 16א
— חסריהו ומ . . . ך 140
חצות ליל קמתי 122ג
חרחתני באש שירך 72ב
— חשכני משואת רשעים 30א

— טוב איילות טעם 13

יגון אנוחי ודון 25ב
ידבר פי שבחי 47ג
— ידוע תדע כי 19א
*ידידיך בך ירבו 118ג
ידידיך לך היד 72ג
יה צדקה תחשב 17ז
יה קושב נחנות 42ב
יה רום כמקדם 17ה
*יה שימה פדיום 97ב
יהי זכרו מפחיד 4ג
יהי רצון... שלא תבוא 25ב
*יודע ועד וסומך 92ב
*יודעי ינוני יספו 106ה
*יום באתם לחלות 103ב
* יום מובאך מי 11ד
*יומם עינינו תליות 18ב
יונה בגלות נשכחה 2ז
*יונה זמירך הרבי 100ה
יונתי מה לך 64ג
*יוסף לפני אל 138א
יוסר כאב מיסר 62ד
יושב אוהלים נדר 19ב
*יזכרו פלאך צבא 107
— יזם לאהליבה אכלה 95א
*יחד יודו פני 64ב
*יחו לשון 132ב
יחיד אשר בו 122ה
יחיד ואין לו שני 131א
*יחיך מעד שוכן 18ה
*יחידתי תברור להתעוסף 106ג
— יימנו ברביעית ויבלו 25כז
— ילד בליעל קוץ 59ד
— ימות היהודים שבע 61ג
ימם כבלי בעד 18ו
יעזרו מעט מחולשם 17ה
*יערוני רעיוני 103א
יצור כשחל וינאה 87
יקיר משכתו בעבות 62ג
יקר הודך להם 48ב
יקרב ויבוא דברך 122ג
— ירד על הר סיני 86א
יריבוני מידעי וכל מי 72ה
— ישגבך ות... כרעים 124
*ישושום צייה ומדבר 121ז
ישמח אדום עם אב 38ז
ישענו לישעך תלויות 8ד
— ישראל במעוז ינחמינו 78א
*ישרד מענלי 126ב
יתומים היינו ואין אב 28ה
יתקיימו דבריך אל 62ב

כאביונים כבזוים 37ו
*כאהל מתחתה תקרה 12ט
כארז לו בחר 26ב
*כה אבו לעוות 138מ
— כהמם דונג מפני 95א
— *כונן וביב 138כז
*כי לך כל הנפשות 121ג
*כי עז כמדבר 121ח
כי תשא את ראש 21ג
כל איש אשר 25יח
כל נדרים אשר 55ט
*כלי מכיל לעין 139ג
כליתי לשמוע המית 79
— כלם דצים עשות 94א
— כמה אל תחריש 60
כמה עוד בגלות 33א
*כמוס וסתום גנוז 11ה
— כסבל מה הוא 50ג
*כסיסרה כקישון כיבין 92ד
כציץ בין הבנים 62ה

*לא בחסד ולא במעשים 37ו, 53ב
לאברהם וגם אביו 122ז
— לא הותיר בלשכת 99א
*לא להמיר טוב 121ו א
לא תגנוב לעמל 34ו
לא תנאף תועיבה 34ה
— לא תרצח מרוקם 34ד
לאל עליון ברום 16ב
לאלי זה שיח 30ו
*לאמר אהבת אהובים 121יא
— לאמר צדיק אתה 49ב
— לאנוש ראה אסיפת 72יב
לבבי קץ בכל 72ה
— לבית אל עצורות 50ב
*לו אלה נעוני 76ג
לובש עוז וגבורה 12ד
— לחרבן היכל ומקדש 110א
— ליום הבא באתדך 40ג
ליף שמורים איל 10ב
*ליקרת הוד הדר 135
לך יי הצדקה 104ב
*לך תאות תהלה 17ג
למה חרדו צבא 33ג
למנצח אנצח בנצוח 8י
לנו כילה צר 76ב
*לנורא עליהם באימה 12ד

מאכל בלי לאכול 15ג
*מאל עולם 136
*מה דודך מדוד 94ב

*מה יתרון לאדם 17ב
מה נאמר לפניך 37ז
מה נהדר כארז 26ב
*מוליך לימין משה 92ג
מוסר מכיל עולם 68ב
מוריה 63ה
*מותמם אשר תם 111ג
מחמורות וקלות פילשו 25יד
— מחרכי הוד הציצה 112א
מי יי יבמא 54א
מי אל כמוך 44א, 52ג
מי זימן זאת 21ב
מי כמוך אדון 66א
מי כמוך רנע 66א
— מייחליך לעד נורא 44ד
מיריתו לוכד אהלי 76ו
מכל מזמאותיכם יום 17ד
מכתינו אנושה ולא תבשה 31ד
מלך הקח חלב 19ג
— מלך מושבך בשמים 102ב
— מלכי וצור ישעי 35ב
ממושכנים לנו רעות 55כא
*מן הכהנים האומרים 25ה
*מנייך דרשתה למנות 121ו
מעוני... מגר למעניו 127ז
*מעריכים ונערכים תמיד 121ד
מעשה אלהינו אל 40ד
מצהל מקהל מרניני 59ה
מקדשך השמם חפים 76יט
מקשה זהב נעשית 29ד
מרוב עוונך מכובד 25יג
*משא אמרי נועם 138כא
מתחננים שמעה וסלחה 9ב
מתי מוסר ומדעי 72יג
מתיך שלח ודרך 29ו

נבזה וחדל אישים 58א
נוטה ידו להנחית 76א
נחמו נחמו סובא 78ב
נפוצים במרחקים ראה 50א
נפש לשלום אותך 105ג
נר ניהתינו יונבר 127ד
*נר חנוכה אורו 127ב
*נשכבה בחסדך ונקיצה 113ד
נשיא עמי אהוב 72ד

סבבוני בחמה אויבים 31ג
סברנו ותוחלנו עינינו 66ב
סגולה בקראך איומה 57ג
סכים אשר נותרו 35ג
סלדו לראשון ואחרון 38ד
סלח לנו אבינו 37יד
סליחה עמך היא 52ב
*סמוך גם תמוך 138ו
סמכיני כי לסמכך 57ב
*סנסן צדק נודע 138יט
סעו אשה פה 59ב
*ספו חיינו ביגון 138יב

*עדה נאון והוד 132א
עדיו צניפך שתה 33ה
עדר בטוב חסד 122ה
עורי כמו קדם 57ד
עזוזך תם וזך 27ב
עיניך יאירו לנכח 27ג
עכרתני בפירודך 33א
— על במות אויביכם 38ח
— על במותי יעמידני 8ט
על היום הקשה 129א
על לבי מצליח 64ד
על תהלוך הר המור 66ד
על שרים סופדים 39ג
*עלה משה לראש 111ב
עלי לוח לבב 122ו
עמדו שרים ושאו 122ה
עמדי כמלאך עטופה 27א
— *עם על לבי 25כא ו
עצת איש תם 66ה
*עשה למען 137
עשה למען 32ג, ד, 50ה
עשר את כל אשר לך 15א
עשרה דברים חק 34א
— עשר שירות אשנן 54ג

— פה אשב במקהלות 28א
*פתח את אוצרך 15ד

צבאות ישראל שמך 43
צהלי קולך בת גלים 25יב

*קבעת בנין עולם 138ז
קדוש מקוראי ומשרתיו 48א
— קדמתא עשית זכר 91ג
קוו קיותי בני עם 38ה
קול כשמעת שמע 38ג
— קול כלוא אשר 77א
*קום בל תקים 138יג
— קומה ראה בנך 2א
— קח עמי והניון 87
*קלוט עקב שנא 138כ
קינות לי בטה 76א
*קנאת ביתך אכלתני 138לט
— קנינו לטוב יהיה 108א
—קשתו ופרחי כהונה 25א

*ראה תוקף תל 76כג
— ראש איך ארים 56א
*רבון העולמים 5ב

— רבצו אמנה... ברק 1א
— רוחי לא ידון בהם 70א
רחום וחנון זכור ברית 53ד
— רחום וחנון זכור לנו 37יב

*שאון קמיך עד אנה 138לו
*שבח שבחי שבחים 138מא
*שבטך רעווי 138ל
*שביב אישינו לא 138מב
שבי דומיה במר 81ב
שבת לישראל מנחה 86ב
שגב עם נגדך 53ה
שנגינו כפר וחדוננו 8ג
*שדי אשר יקשיב 59א
שדי יפרוש עלינו 10ב
שדי יתרצה עבד 103ד
*שוינו למיתי אשמנים 138טז
שוכן בשחקים ועושה 2ג
*שולה מלאך עם 138לה
— שולמית מה לך 62א
*שומר בפנים ובחוץ 138כט
*שופך בוז על בז 138כב

שחור צדעיו בלילי 63ז
שטה מעל... מתלה 81ג
*שיבה פני השחרות 105ב
שיחרתי פניך ואסלדה 96ב
*שיספונו הידים 138כג
*שירה בפי תמיד 118ד
שיר השירים אסלסל 92א
שלום קיוותי ...כנהפך 76י
שלום שלום תשים 26ז
*שלח לך אנשי חיל 29ז
*שלטונך בכל 138טו
*שלשה מלאכים שילחתה 138ט
*שמונת בתרי תוך 138ג
שמועה שמעתי 134
*שמם נתיב גלגל 110ב
*שם עולם נתן 138ב
שמע אשמה און 25ל
שמע תפלה והמציא 52ג
*שמעו איתנים מוסדי 25כה
— שמרנו בריתך חכם 52א
— שמש לימים ...אשר 3ג
— שנת שלמה הנה 14ג
שפת מזרק מנשקת 61ד

תאיר עיני בקבוץ 34ב
תאמץ חילינו אלוה 55ה
תבונתך גבהה מכל 12ח

תבוסת א...נו אצנו 23ט
תביט תת בידך 22ה
תבעך בנולה קורא 23יב
תהי חובה לבכות 81ה
תולה על בלימה 22א
תומך פועל כל 22ז
תוספת ברכה שלישית 55כד
תועיבות אשר ...ניתם 23ה
— תורה תמימה נתתי 111א
תישן ואני יושבת 76ה
תלעובות וארץ מאפליה 23ב
*תלולי דוק 138לב
תלעותי ביום צומי 120ב
המה אשר בך 8ז
תן חלק אתנן 55יג
תנועות חפשנו 23ז
— תעלים אונך לרווהתינו 37א
תפארת לצפירת ראש 22ג
תקפו ונסו יגון 6ה
*תקרא שפת קינה 98ג
*תרשישים אשר באיש 138כה
*תתנם תוקף תלוי 121יב

ב. סופי הפיוטים

כשהפיוט חורתם בפסוק או מובא חצי הטור או המשפט שלפני הפסוק

אבל אפסים מלא 62ב
אבלה את שנותי בנעימים 72ה
אברינו יעידו בנו 23ז
וי אלהי ציון אין ערוך אליך 48א
וי תמים בלי חסר 40א

אוי כי נשחטו החנים וכלות 25א
אז באין כל 13
אז בך שבתם 72ג
אח שים לשמה 33ג
אחד ומיוחד בלי שני 2ב
אחרי מיתת רב ויהמם 66יא

איך הזבודים בטוב זבד 17ו
אלהים בשמים ובארץ 22א
אל תשכחנו ואל תעזבינו 53א
אלהים בשמים ובארץ 22א
אמת וצדק בלי כחד 83ב
אנא משים שלום 55ב

אנא הרק רחמיך 23יב
אשא אליך כפי על
עוללי 95א
אשיש אכהן פארי 63ו
אשלח צרי תעלה ואטיב
השמועה 62ד
אתאנו כי אל תקיף 37י
אתה המתנשא לכל
לראש 22נ
אתה מושל ובידך 22ה

בהתחנני שמעה תפלתי
" 2נ
בואו בני קבלו אמרי 115א
בזכות כסיסות דמים 59ה
ביטי בציונים וש...
מהרי 57ד
בית מושב זקנים 76א
בכל יומו ולילו שבתו
וחולו 2ה
בכן ישאו הרים שלום
לעם 28ד
בלכת אל הקודש מבית
לפרכת 8ז
במוסר שלום דורינו 6י
בעזרה ובאבן שתיה 39נ
בצרור חיים תהי נצררת
81ב
ברוב נעמו בשמחתם
ירננו 16א
ברוך תמים דעות ועימו
חכמה 55טז
בשנוי מעשים בתעותינו
104ב
בשלום השקט מבטחות 1א
בשם האל שר וטוב 122
בתוך מים ואש יבא 97א
בתשומת יד ונזל 104ב

גביר תוכף וחכם מנעוריו
81נ
גזע נחשון בן עמינדב 127א

דיצת שמונה בהתלבשם
66י

האמת והשלום דוד
הנשיקה 55כ
החזק מגן וצנה וקומה
להגיהם 14א
החיינו בטללי מרומיך 15א
החציף ביום חרון 76כ
היו לרצון אמרי פי 64נ
היום אשרי יודעי תרועה
100א
היום כי שמש ומגן
" אלהים 66נ
הים נס ממכת גואל 55נ
המהלך על כנפי רוח 4א
העת תשמיעם בכפם
שלום שלום 55ז
הפך לבן וגרפא ימלט
מבערת 6נ
הצועקים בלבות נדאבים
58א
הצליח רודפיהם בתוך
הים 70ב
התערבתה עם משיחיך
76טו

ואבחר בזרע מקודשים 28א
ואדם ביקר בל ילין
ונדמה ידמו 24ו
ואדע כי כן תסלח
אשמים 90א
ואיך דברך ימוש מקרבם
49ב

ואין לפניו משא ומקח
40א
ואל תזכור לנו עונות
ראשונים 55כא
ואליך ישברו עיני כל 65א
ואם ימות יחיוהו חסדיו 72יא
ואף כי שאר בריותיך 12ח
ואצא ביום הששי 75ב
ואשובה אל מקומי
הראשון. 76יב
ואשרי קרובין במועל 24ה
ואתה תעמוד 12ו
ובבית יראי " הוד
ונדלו 131ב
ובטל תחיינו וכך נסביר 9א
ובכל מום ושמץ אותו
ידרוש 59ד
ובל יקצר ימיך 27נ
ובם אחי בדמעה לא
בכיתם 72ז
ובם נקדשת נאה נאיתה
12ז
ובענלה עמידתו 18ד
ובקולי לא שמעתם 25כח
וגם ירבו כחול הים
שלומו 72ד
ודברי כל לאומה 74א
והוא עתיד להיות
להם 127ה
והורה ולומד לשבט
כיני 25טו
והיא לא עשתה זאת
לו רמיה 72א
והיה העולם ברוך
שאמר 47ב
והיתי לשמה ולשנינה 26ב
והראינו בבנין אריאל 56א
והניה לי אפילת נרות 76יט
ויאמרו כל מי כמ' ועם
נ"ביי 33ד

ויאמר שלום לכם 77א
וכבידינו נפלה ונסדיק 85
וכל עם ישראל ושרם
אליהו 35א
ולא אבל ולא קרע
כסותו 72יב
ולא יסוף ולא יעבר 12ה
ולא תקום פעמים צרה 53ה
ולזכרך אעריץ קדושה
משולשת 19ב
וליום מת נשיא עמי
אבקש 72ז
ולמעלה מכל אלה
השירות והתשבחות 4נ
ולרצון יהיו אמרי פי 54נ
ולשמו נשמת כל חי
תברך 33ב
ומה ידבר ואלה הנקודים
27א
ומיהר ועשה מאמר אל
מושיעם 34נ
ומחסרונם תמלא נורא
תה' ע' פ' 66א
וממצותיך לא משו 12א
ונעעים זמר קדושו 127נ
ונסאתי המוניכם לרשת
46ב
ונסלח ל' ע' ב' י' בטוב
טעם 55ט
ונשורר שיר חדש
ברינונים 15א
וסך בענן מעבר תחנות 31ד
ועוברי כהד ב.. שירה
מחדשים 102ב
ועל הברקים כי יחצנו 4נ
ועל חטאות ועונות יכופר
66ט
ועל עמי נתאבלתי 25ז
ועליך ישברו עיני כל 12ב
ועשה לנו שלום אל
ר' ונ' 55יא
ועשורי בו יואצר 15ד
ועתה יונונו לנגדינו
מוסדר 8ב
וצור מעמו ידרשו 25יז
וקדשתי את שמי
המחולל 30א
וקודם לזה הייתה נמלך
67א
וקוננו עליו איכה אילי 76ה
ורחשו רב מהולל כל 93א
ושמחתם במי ישע
שאבתם 17ד
ושמע תפלת עמך
ישראל 104א
ושם פתר הלומות
חביריו 70ב
ושקט ושלום באהליך 124
ותאמר שאלו שלום
כי פסה 76ט
ותהי זאת נחמתי 81א
ותחיש עת ישע למען
תמימיך 18נ, 60
ותמחול ותסלח לכל
חטאתם 53ד
ותשפונם תעצים
שלומנו 55ה

זאת השיבני קדושי
יי אלי ק' 108א
זכור יה נפשי בצרור
החיים 55יב

הדל מאשת שאף 34ד
חולץ מחיים מרשתו 25יא
חופפתי ונסאתי המוניכם 46ד
חי וקים מרום נורא
וקדוש 65ד
חלי ביום חילי 17ה

חללים בחוך מקדש בדם
נבזיא 7נ
חנית זבול קדשך הכונן
ותציעה 35ב
חצות ליל אקום להודות
לך 122נ

טהרה וסליחה וכפרה
היום קווים 43

יגיע כפיך תתנוב 34ה
ידי אנופף 72ב
יהיה אור רקמה 112א
יהי ידיהם כבדים 61נ
יהי לי שם מעט שבר 72י
יוערין ויוקדש בזה ובבא
96א
יושב תהלות צבאים 6ו
יחיו מתיך ונבלתי יקומון
106א
יכופר בה עוונו כאשר
מללת 8נ
ימי עילום להם ואל
יראו 27ב
יעש עמנו לטובה אות
38נ
יקובל ברנון לרחמני 8ד
יקוד אש שם בשרי
ונדל שברי 25ח
ירימון בגיל מ..רה 47נ
ישולח נסתר בנחל
כרית 36נ
ישורר שיר עלי נבל 64א
יתומיך עלי מה זה
עזבתם 3

כאלו אדבר עמך פנים
בפנים 118נ

כארץ תחדש והשמים חדשים 127ו
כבוש למו כעסך ויאמרו מ'א'כ' 52א
כהחיותך בתשבחות העצמות היבשות 66ד
כהנים נדולים שוטחי כפים 94א
כחד ב.. שירה מתחדשים 102ב
כחי מחישות ונפשי מדיבות 31ג
כחכם מבין עלילות 26ד
כחרש לא שומיע ולא מדבר 25יא
כטל הרמון יחיו מתיך 96ב
כטל נוזל עלי עשב רצונו 72יג
כי אשב בחשך ויאר. לי 29ב
כי אתה נורא מרום וקדוש 66ה
כי בעוונותינו אלה ממושכים 55יה
כי דגלו עלי אהבה 62א
כי דרכך אלהים להאריך אפך 52א
כי לחיי עולם אלה 66ב
כי מכל אבל כבד אבלי 7ב
כל יושבי כנען נמוגו 80ב
כמו נוע נשיא עמי נדיב 72ו
כמו שירת שמואל הקדתי 61ד
כמשרת בהר הקדש 66ה
כנגליתה בסיני ושימעתה באזני 34ב
כשעניתה לדניאל מבור עריות כד55

לאיומה בזואה כלואה 69ב
לא ירעבו ולא יצמאו 77א
לאל חי וקים 70ב
לא תוסיפי עוד לדאבה 2ו
לבשרני כי שלמו קינות 76א
לגדל ולחזק לכל 22ג
להאירה אל מול פני המנורה 29א
להקדיש ולהעריץ לרוכב שבעה 6יב
להראות כי בו בחר יי 110א
להרבות לנו עצמה 18א
ליצוק במצור ובמצוק 25יב
לכל פרחי סגניה 83ב
לכן אהללנו בהניוניי 12ד
לכן יוחם בבתות 25ד
למול אלף ורבוא 2ה
למען אות בא' בצ' 55יט
למענך אל מלכי וקוני 2ב
למענך תוציאם בשמחה 20
לנו שלום אל רם ונשא 55יא
לעד היא ערוכה ושמורה 86א
לעד ואדמת אח שים לשמה 33ג
לצים מוכבשים נארשים ומוקשים 29ה
לשברך מי ינודה כי גלתה יהודה 25כד
לתת הודיה ושבח 15ו
למתי תוציאיני מכלא 7א

מאז חסרנו כל אלה 26ו
מבורכת תהום רובצת תחת 101ב
מנינו בצדק אבותינו 15ב
מדוברות ומשועות כנם קדוש 38א
מה נהדר כהן נדול 26ב
מיתת חנק במים ושריפה בנחושתים 36א
מכונו יכונן בית דויד 78א
מלך הצפון עם מלך הנגב יתמרמר 129א
מלכי בקודש נערץ בק' כסוד... 6יא
מעונגה ובת מלך פנימה 33ג
מעוני כרצוני כי לא תהללי 131א
מעשר לבית אוצר אביאה 19ד
מקול יצאו נפשותיהם 34א
משה קבל תורה מסיני 6ו

נדון וגם הם יצהלו 59ב
נווה שלום שאנן מבטחה 55יג
נועם שלומם תפשת מאליך 44ב
נושב דלים ויתומים 17ז
נושעים ביי תשועת עולמים 8א, 66ב
נחיית השקט אהבה בתענונים 25 כב
נם צדיק הוא יי 54א
נגעים קדושה לשמו 55מו
נגעים שירי וברור במללי 50ד
נעקתך אשמע בהזכירך בשינון 77ג
נפשי יצאה בדברו 31ה
נשיא עמי אשר נפטר 72ח

עגומיו בנחמו 25יט

עד אל יביאימו אל המנוחה 86ב
עד בלילה בכה תבכה 25ג
עד תקרב ותנאלינו צורינו וגואלנו 76יד
עודך בטל כזרע ומצא 19ג
עזרתם בברוך לאל עליון 19ב
עטה מעטה תהלה 42א
על אשר בטלו עשרת הדברות 6יג
עלי עשב רצונו 72יג
על ספר הזכרונות 81ה
על רמה ותולעת 17א, 68א
עני מבקשי שמך 37יא
עשה בסוף כבתחלה 16ב
עשר תמיד הקדישות 15ז

פור וגורלות נכונות 128
פניהם קפצו פארור 72ט
פרח תפרח ותגל אף נילת 57ב
פרנסתו מוטה בשבר לחם משה 25יד

צורי ומעודדי אתה מדריכי 29ב

קבצם מארבע וחיש להם רועה 6ב
קדמאי ובתראי על ויעבר סמיכין 53ג
קול מבשר מהר ומכל גבעה 42ב
קיים עלינו יי אלהינו מלכותו 88

ראה עניי ועמלי 90א
רוטשתי לחשבונם ארבעים 76ג
רוממו יפצחו תחית המתים 29ד
רוממתי עזר על רוממתי עזר 99א
רם על כל רמים 6ד
רעדו עת צעקו אראלם 38ב

שבשפלינו תזכור חקות 23יג
שוב ליי לחדישה תשועה חדשה 55א
שוררו עם יה צופה 10ג
שיחר פניך על מפלה 23א
שיר לשורר בבית אולמו 14ג
שלומך תברכנו הצור 55י
שמע תקוה לעם זה 127ד
שני הבלי וחלד 129א
שעמדו באם הבנים שמחה 55יט
שעשה מפליא פלאות קדוש 38ט

תאבתינו החטיאתנו 23ו
תאות נפשי יציאי מעי 31א
תאמצי חיל ובכוה תתקיפי 8ה
תאירינו באפר להנפש 23ח
תבואתך דר אופנים 23י
תהלה ותפארת אומרים למלכים 26ג
תהלות ובידך כח וגבורה 22ו
תהלתך לאדם מערכי לב 55יז
תואר פניהם להתאיר 66יג
תולה ארץ על בלימה חט'... 32ב
תוקף העושר והכבוד מלפניך 22ד
תורת נחמדים חמוד ואז ארציך 6א
תושיעם בבטחה למענך ולא יחצו 65ג
רזכרו לי ברית הורי ותעשה מבוקשי 55כב
תחינה ימציא לו ולביתו ולקהלו 46א
תחן תפלתינו הקשב ועשה 52ב
תינה לך הלא אתה רחמן 23ג
תכונות בששת סדרי הלכות 55ח
תכף ותשתרע על צוארינו 23ד
תלויה לערוך בהגד 76יז
תלך לפניו זעם עברה ותוכחת 57א
תלמידי משה בפיקודים ישרים 29ו
תמחה פשענו תמחל ותסלח 12ג
תמחול ותסלח כי חסיד אתה 17ט
תמיד תושיעני מכל פני 38י
רתנה לו את רצון שוכני סנה 18ד
תנוח עם ישיני מכפלה 82
תעורר אהבת ציון 38ד
תפואר לך יי המלכה 22ב
תפדינו כל אשר חפץ יי עשה 55כג
תקבץ נדוחיי ונשורר על זאת 38ה
תקוף בעולמות חטאנו 32א

תקפו ונסו ינון ואנחה 6ה
תקרא תחרות כנמת 76כא
תרא אויבתי ותכסה
בושה 39ב
תראה בעניינו תמחה
פשעינו 12ג
תרומות קודש באוצרותיו
להסביב 21ב
תשנבני והשב לי נמול
נעים 63ה
תשורו ניטיו בשליחת
אלייה 45א
תשינם במוסף סליחה
וכפרה 44ד
תשמיענו שלום ונסו ינון
ואנחה 66ט

ג. פזמונים

י אלהי יש׳ שוב מחרון
אפיך 7ד
י אלהים... 77ג
י שמעה בקולי 90א
אודה י מעוד בפי... 68ב
אוי כי בניא חזיון 49א
אויה לי 31ג, ד
אוי לכם מדין תוסף 80ב
אום מעלמות סינלתי 25ג
אין כמדת בשר ודם 25כז
אל המקום... 2ג׳א
אל מלך יושב ע׳כ׳ד׳ 17ז
אל מסתתר אלהי י׳ מ׳ 48ב
אל רפון... 18א
אמור... 44ד
אנא... 44ד
אנא הבט ממרומיך 66יב
אנחנו החומר ואתה
יוצרינו 12ב
אני ואתם נפיל תחינה 6ד
אעברנה ארץ והצל
וגנון 55יב
ארור היום אשר יולדתי
בו 25ז
אשא עיני אל ההרים 2ב
אשירה נא לידידי 10א
אשר בידו מחקרי... 2ה
אתויים בקהל בדמעה 47א
בני בכו עלי והגדילו
צוחות 31ב
בניך... 12א
בעלות בת נדיבה 61א
בקול ששון וקול
שמחה... 16ב
ברוך י אשר נתן מנוחה
86ב
גזירה קשה עליהם
ננזרה 25כד
גיל תעורר בחדוה 61א
דברו נשלח ונועצו
לשלח 29ו
דומה בקומתה ונביעיה
לעומתה 29ד
דיברתה לקהלתם וכה
תעשה לטהרתם 29ג
האל דר מעונים בחסדו
ובנדלו... 62ה
האר פניך ונושעה 42ב
הביטו עמי ופנו בי 7ג
הוסע לחופה... 33ג
הלך בדרך מרחוק 76יז
השיבו י אליך ונשובה 97א
ואתה יוצרנו... 65א
ואתה יוצרינו ומעשה
ידך כולנו 12ב
והיה יחזקאל לכם
למופת 47א
וזרקתי עליכם מים
טהורים 7ו׳ד
ויט שמים וירד 34ג
וירד איש מוקרן פנים 34ב
ומשוש חתן על כלה 2ו
וסלח צדקינו לשבר
פשעים וקדוש 9ד
זכור י לבני אדום 36א
זכור י מה היה לנו 36א
חטאנו צורינו ס׳לי׳ 7א
יום כפור אפציח
בנעימות 66ט
יונה איך תהני לאל
יחלי 64ג
יוציאו הכהן ויבדוק 6ג
יושב שמיך ושוכן רומיך
18ג
ייפן בעניינו... 50א
יעצו בי נודי חזיר וגם

ישבו הוריהם והורידו
דמעיהם 66יא
יתומה על יתומים... 6ד

כחומץ לשנים... 29ה
כי אין האיש בביתו 76יז
כי אל קנא יי אלהיך 27ג
כיום... 100א
כי כאשר השמים... 6ה
כי נפש כל חי בידך 40ג
כי על כן באו... 50ד
כל אדיר בעוזו... 61ב
כלם אחזוי... 94א
כנפי יונה נחפה בכסף 2ז

לבני אדום ודומה גלה 62ב
לחזות... 103ד
לכן בנעמת קולי... 51

מבלי הונים בדתי 36ג
מי יתן ראשי מים 76טז
מצה ומרור... 101ב

נאמן ועניו אל תוסף
לדבר 55יב
נפלאים מעשיך...
68א ,17א
נשא לבבנו אל כפים 30ב

סכות פוצחים שבחך 93א

עושה מלאכיו רוחות 4ב
על זה... 99א
עליונים ותחתונים כולם
בפה יקראו 27ב
עליונים ותחתונים קדושת
אל יפצו 20
עמדי בחורה... 27א
ערב ובקר וצהרים נרנן
בשמך 44ה

צבאות אראלים בקול
ישמיעו 56ב
צדקתך כהררי אל 18ו
צורי בצרתי היה גואלי 17ה

קוה לשלום ואין טוב 31ו
קנה אותנו... 87

רוח אפינו משיח יי 76טו

שבע רצון ומלא 33ד
שוכני סנה שופט בצדק
חבל 64א
שופט באחד ומי ישיב
דבר 9ד
שירה חדשה הללויה... 17ח
שמעו כי נגידים אדבר
25כו
שפתינו נשלמה תמור שי
66יג

תחת הנעצוץ יעלה
בראש 59ד
תנין שוטה... 54א
תשא לכל פשע 12ב, 65א

ד. לחנים

אב הנהינ 25כט
אדירים אישים 81א
אדני אדמה היו 25טו
אויילו חיילים 25טז
אומן נהג 25כה
איך קול כחולה 49ג
אל נערץ 106ב
אנא בקראינו 56ב
אשרי הבחר 24ג
אתקרי 29ג

דברי תועה 25ל
דחזיקו בהם 25כח
הקור יובטל 101ד

ויאת אויב 25ט

יונה לדאנחך 62ד
יוסף 29ד
יענו 29ו
יקחו זאת 29ה
ישתבח 27א

לא בקשתי 27ג

מים אדירים 25יח

עטיף 35ג
עם ערום 30ב

ה. פיטנים

אבון 38ט
אבי איוב סלימן בן דאוד 72ד
אברהם 2ב, ה, 42א, 56ב, 61ב, 90א, ב, 93א,
אברהם אבן עזרא 49ג, 103ג, 112ב, ג, ד, 126ג
אברם 56א, 64ב
אהרן 30ב
אהרן בן עמאני 77ב
אלעזר 6יא, 55יא
אלעזר בירבי קליר 6ד, 12ד, 36ד, 55יג, יד 65יד, 76ג, ז, ט, יא, 78, 101א, ד, 108ב, ד
אלעזר הכהן 100ב

בנימין בן יהודה 25ב
בנימין בן שמואל 94ב
בר משה 70ב

גבירול ראה שלמה
גמליאל 33ד

דויד בן אלעזר 53ו
דוסא עלי 29ג' ד, ו

דאי גאון 8ב, 101ג
הלוי 47ב
הלל 7ד
הצלן 18ד

זכריה רחמין 47א

חבר אלוף 30א
חדתי 8ו
חנן הכהן 28ד
חנניה בן יוסף חאקו הלוי 127ה

יהודה 18ו, 25טו, יח, 62ד
יהודה בן אבון 105ב, ג
יהודה בן אהרן אלרומי 47ג
יהודה בן ניאת 17ח
יהודה בן עבאס 86ב
יהודה הלוי 47ג, 93ב, 103א, 105א, 106ב, ה, 107, 126ב, 132א 139א, ב, ג, ד
יהוסף 69א
יהושע 19ב, 59ד
יוחנן 44ב
יוחנן הכהן בן יהושע 9ג, 65ב
יוסף 3, 8ד, 18ו, 64ג
יוסף אלברדאני 28ה, 34ג, 92ב, ג
יוסף חזן 25ב
יוסף הלוי 7א, 10ג
יוסף הלוי בי רבי מנחם 6ו
יזכה 66ד
יניי 10א, 11א־ט, 15ה, ו, 25ה, ט, י, כא, ל, 28א־ד, 29ו, ח, 66ו, ז, 76כב, כג 121א־יב
מסופקים: 13, 14, 19א
יעקב 55ז
יעקב פארדו 5ב
יפת 62ב
יצחק 2ז, 48א, ב, 87
יצחק בן ניאת 17ב־ד, 18ה, 40ב, 42ב, 97ב, 106ג
יצחק בן מאיר 18ב
יצחק בר ראובן 111ב
יצחק הלוי והחזן בר אברהם 124
יצחק כנזי 50א, 103ב
ישבב בן שלמה 43

לוי 16ב
לרב בן אלכנזי 49א

מבורך 35ב
מבשר 59ה
מנחם בן יעקב 1ב
מנחם הלוי 25ח, יג
מצליח נאון 133
משה 10ב
משה בן עזרא 100ה, 125
משה הלוי 62ה

סהל 57ג
סהלאן 59ב
סולימן 66ב
סעדיה נאון 23, 57ב, 95ב, 98א־ד, 113ג, ד, 116, 119א, 120ב

עולה 27א, ג
עמרם בן פינחס 57ה
עמרם חזן 34א

פנחס 15ב, 127ב
פרחון 46ב

קילר 15יג, יד
קליר, ראה אלעזר
קלר 38ג

רפיה בר יהודה כהן 81

שבבי 61ג
שלמה 38ה, 55ג, 92ד
שלמה בן נבירול 59א,
61ה, 63א־ד, 96א, 100ג,
109, 114, 122ד
שלמה בר אליהו הדיין 134
שלמה יזכ... 92ד
שלמה כהן 2ג
שלמה הכהן בר יצחק 96ב
שלמה פנואל 127ג, ד
שמואל החבר 138א
שמואל הנגיד 118א־ה, 128
שמואל הספרדי 50ב
שמואל הרביעי 92א
שמואל השלישי 8ג
שמריה 35א
שמריה בן אהרן הכהן 110ב
שעדיה 33ה
ת...י בר שמואל 26ב

ו. שמות וענינים

אבו כלימאן דאוד באבשאד 72ג
אבטליון 6יא
אבי איוב סלימן בן דאוד 72ד
אבי סלימן דאוד בן קברן 72ג
אבי סעד ביר שלמה 129ב
אברהם 74א, 2ו
אהליבה ואהלה 2ו
אליה 2ו
אליהו הכהן 129ב
אלעזר בירבי אפרים נבן 21
אשקלון 129ב

בן אבוכרובה 131
בר שמואל 26ב

דניאל 74א

ההדירון 8ה

חלפון אבו עזר בירבי שלמה 129א
חנניה בן אלעזר הלוי הזקן 107
יהושע 6יא
יוסף 3
יוסף פלנה 72ה
יעקב ברוך 5
יעקב בר משה 135
יצחק השר 112א, 136

כלפון 128
כפתור 79

מלשל 1א
משה 62ה
משה בן אהרן אברהם 1ב
משה בר יהודה 131
משה בן לוי 75

נוא אמון 79
נקוד עליון 26, 87, 121
נתנאל 33ג
נתנאל בר אלעזר 96א

סנולות 55ו

עזראל בן יוסף 79
ענק ספר 125

קדיש 55ד

ראובן השר 33ג
רפואות 55ו

שמואל הנביא 58ב
שמואל הנגיד 61ה, 63ג, 128
שמעיה 6יא

תרגום ערבי של תהלים 113א

ז. מיני הפיוטים

אגרת 74א, ב, 133, 135, 136
יי מלכנו 127, 138ג, טז, כא, ל, לו, מב
אהבה 106ה, 126ב, ג, 138ו, יג, כ, כז, לט
אופן 16א, ב, 25כא, 28ב, 38ב, ד, י, 48ב, 106ג, 132ב, 138ה, יא, יח, כה לב, לח
אזהרות 96א, 111א־ג, 115
אל נא 65ד, 66ח
אמת 38ה, ו, 80
אשרי עין 26ד

בקשה 30א, 53ג, 55יז, 117, 131א
ברוך שאמר 47ב
ברכת כהנים 26ז, 28ה

גאולה 8ד׳, 38יא, 88

דימנון 12ה־ט
דשכבה 24ה, ו, 81ד

ודוי 55יח, כב, 84, 93א, 104ב, 119ב
והחיות 38ג, 48א

זולת 15א, 46ב, 55ג, 138ה, יד, כא, כח, לה, מ
זכרונות 102ב
זמר לשבת 86ב

חדות 139א־ד
חטאנו 71ו, 32א, ב, 56א
להתן 16ב, 33ה, 61ג

טל 45א, ב
טרדתה רבתי 23ב, ד

יוצר 6ב, 38, 46א, 55א, ב, 138א, ד

מאורה 107, 112ג, 138ו, יב, יט, כו, לג
מאקאמה 75א, ב, 79
מגן 14א, 15ב, 19ב, 66ג, 96ב, 127א
מדה נהדר 26ב
מושח 63ז
מחיה 8ו, 9א, 14ב, 15ג, 19ג, 66ד, 96ג
מי אל כמוך 44א, 52ג
מי כמוך 66א, 138ב, טו, טז, כב, כט, לה, מא
למילה 16א, 55י, 59ה
מנחה 6י, 55כ, 78
מעמד 8ו, י, 54ד, 96ג, 109
מעריב 10ב, ג, 21ג, 55ז
מקף 76יח, יט

נעילה 100ד
נשמת 47ג, 33א

סדר הפסוקים 5א, 52ב
סלוק 6יא, יב, 19א, 28א, 127ג
סליחה 2א־ה, 6ט, 7א, ד, 8א, ג, 12א, ג, 17ו, ז, 18א, ג־ו, 23, 24ד, 27א־ג, 32ב, 35ב, 37, 42א, ב, 47א, 50א, ב, ד, 52א, ב, 53א, ד, ו, 56א, ב, 64א, 65א־ד, 66ח־יד, 77א, ג, 87, 90א, ב, 95א, 97א, ב, 99א, 103ב, ד, 104א, 120א, ב
סנטליה 76כ

עבודה 8ב, 26, 71
עשה למען 32ג, ד, 50ה, 137
עשרה הרוגי מלכות 7א

פסוקי דרחמים 5א, 52ב, 37ב
פעמים 127ה

צדוק הדין 83ב

קדושתא 18ח, 29ב, 15ב, 19ב, 20, 21, 25כא, 28ב, 43, 55טו, 66ה, 127ה
קדיש 55ד
קינה 3, 7ב, ג, 24ב, 31א־ו, 36א־ד, 39א־ג, 41, 49א־ג, 57ג, 64ג, 72ו־יב, 76א־יו, כ־כג, 81, 82, 83א, 85, 98, 110א, ב, 129א
קיקלר 65ה
קציד 33ג, 72ה

קרובה 11, 14, 15ב, 22, 25, 28, 29ז, ח, 55ט, 78א, 96ב, 121, 130

רחט 6יג, 59
רחמים 24ג
רשות 8ה, 13, 33א, 111ב

שבח 1ב, 55טז, 91א־ג, 131ב
שבעתה 6ה, י, 10א, 21א, ב, 25כב, 28ה, 44ב, 55, ה, י, יב־יד, 69א
שיר אזור 2ו, ז, 16א, ב, 17ה, ז, 27א־ג, 30א, ב, 33ג, ד, 35א, 39ג, 40ב, 42א, ב, 47א־ג, 48ב, 49א, 50ג, 56א, 60, 61א־ג, 62ב, ד, ה, 64א, ג, ד, 68א, ב, 126ג, 131א
שיר חופה 33ב, ג
שיר ידידות 105ג
שיר פרידה 72ב
שיר תהלה 57א, 61ב, 62ה, 112א, 122ז, ח, 128
ששה סדרי משנה, פיוט על 55ח
תוכחה 17ב, ד, 25כח, כט, 50ג
תחנה 17ה, ט, 18ב, 53ב, ה, 54ג, 55כא, כג, כד, 58א, ב, 60, 68א, ב, 77ב, 103א
תפלת יח, פיוטים ל־ 5ב, 6ט, 55ה, ט, יא, יט, כ, 127א, ב
תפלת השחר 116, 119א

ח. פיוטים לשבתות למועדים ולימי החול

לשבת 6ה, 55ג, ח, 69א, ג, 70א, ב, 86ב
לשבת וראש חדש 6ה, ז, 127ו
לשבת חנוכה 55י, 127
לשבת בראשית 25כה, 55יא, 69ג, 70א, 89א, ב
" נח 38ז
" לך־לך 138א
" וירא 138ד
" חיי שרה 138י
" תולדות 138יז
" ויצא 138כד
" וישלח 6ב, 138לא
" וישב 62ב, 138לז
" מקץ 138מג
" ויגש 80א
" ויחי 11א, 38א
" שמות 11ח, 38ט
" בשלח 70א, 92א
" כי תשא 21
" מצורע 6ג, ד
לשבת אחרי מות 8ו
" אחרי־קדושים 46א
" בחקתי 121א־ד
" במדבר 121ה
" בהעלותך 29 א־ג
" שלח לך 29ה־ז
" מטות 25יד, כב, 28א
" מסעי 25כט
" ג' דפורענותא 25כד, כו, כח, 62ג, ד
" ואתחנן 35א, 57ה, 62א
" ראה (עשר) 15א־ד, 19ב
" נצבים 114
" והאת הברכה 55יא, יב
לפסח 6י, 10א, ב, 14א־ד, 19א, ב, 38ה, ו, ח, 45א, 51א, 54א־ד, 55ב, 73, 92א, 94א, 101ב
לשבועות 4ג, 6א, ו, יא־יג, 34, 59ג, 96ב, 111, 115
לסכות 34א, 55יד, 130
לשמיני עצרת 10ג, 24א, 55יג,
לערב ראש השנה 55ט
לראש השנה 100א, ב, 102
ליום כפור 8ב־ו, 9א, 12א, ד, 17ה, 20, 22, 23, 24ג, 26, 40, 43, 44, 52, 65ד, ה, 66א, ט, 68א, ב, 71, 84, 100ד, 108, 109
לראש חדש 55א
לפורים 6ה, 59ב, 126ב, 128
לתענית אסתר 120
" ט' באב 76, 78, 98, 110א
" חדש אלול 5ב
" עשרה בטבת 9ט, 31ו
לעשרת ימי תשובה 55כ

[הערה: ב' נוסחאות של עבודה ליום כפור מנגוי קויפמן נדפסו כבר בספרו של אלבאנן Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes ברלין, 1907. עמ' 103 - 111 — עמ' 44 סי' 34 ד, ה: מחברו של הפיוטים לא תרצה, לא תנאף הוא סעדיה נאון. עי' סדור רב סעדיה נאון י"ל ע"י ישראל דודזון ז"ל, שמחה אסף, יששכר יואל, ירושלים, תש"א. עמ' שפ"ו — שפ"ז, בנוסחת כ"י קויפמן במקום חנונה צריך לתקן וחנונה. — שייבר.]

אברהם נפתלי צבי ראטה

„חרם הקדמונים שלא להוציא שום ספר מבית המדרש".

זה שלש שנים עברו עלינו מיום באו הגרמנים הנה (יום י"ט לחי מרץ שנת 1944 למספרם), יום גבר האויב והתנפל על מדינת הונגריה בכלל ועל יהודי המדינה בפרט. מי יכול לפרט את השוד ואת השבר אשר בא לרגלם על אחינו בני ישראל יושבי המדינה. הלא תקצר היריעה מהכילם גם גויל אלו רקיעי. מקול שועת אחינו האומללים תצילנה אזנינו, וקול דמי הרבה מאות אלפי אחינו הנשפכים על לא דבר ארצה צועקים מן האדמה להעלות נקם בעד דמם הנשפך כמים.

בית מדרשנו אשר הפיץ את אור התורה והמדע זה שבעים שנה נעשה למחרת יום בואם הנה למקום מאסר היהודים ולמרכז גולתם. וכעבור זמן מה נעשה הבית לבית „בעלי חצים". הלא המה כת הרוצחים אשר שמו להם את תמונת צלב־חצים לאות[1]. אלה בראותם כי קרוב יום אידם וחילי הרוסים ממטירים על העיר פצצות בלא הפסק, החביאו מקלעה בגג הבית כתכסים מלחמתיהם, מכוון ממעל לספריה, ומשם רבו בעלי חצים על אוירוני הרוסים ועל חילם. בתחבולתם זאת שמו אמנם את בית מדרשנו למטרת האוירונים ונפצע הבית. הספריה המכילה בקרבה ספרים כארבעים אלף כרכים במדה נדולה נחרבה וספרים רבים והשובי ערך הלכו לאבוד. ויהי כאשר נברה יד הרוסים על הגרמנים והעיר שקטה ממלחמה, ואני שובר בחומת הספריה המפורצת ומשתדל להציל את הספרים מתחת המפולת, אנה ד' ספר אחד לידי ועל דף השער שלו מכתב פתוחי חותם בזה הלשון:

„חרם הקדמונים שלא להוציא שום ספר מבית המדרש".

כמדומני כי כל איש אשר למד בישיבה וישב באהלי תורה בבתי מדרש זכור יזכור שכמעט בכל עיר ועיר נמצא טופס הגיל כתוב באותיות נדולות על לוח הדבוק בכותל בית המדרש סמוך לארנזי הספרים, להזהיר נדולים וקטנים לבל תעלה מחשבת פגול בלבם להוציא איזה ספר מספרי בתי מדרש.

ואיש אמת הגיד לי בתורת עד מפי עד, כי בקהלות פולניה, אשר גם שם נשתרבב מנהג זה, משונה נוסחת החרם בצורה ובתוכן, ואזהרתם היא בזה הלשון: חרם הקדמונים שלא להוציא שום ספר מביהמ"ד, חוץ מן בית הרב, טעמם ונמוקם במה שהוציאו את הרב מן הכלל הוא, כי למודו של הרב הוא צורך הצבור, היות

---

[1] משונה מצלב הנרמנים שהוא צלב־ווים, צורת צלב־ווים ישנה היא מאוד, וכבר השתמשו בה ההודיים הישנים לפני שנים אלפים וחצי בערך לפני התאריך הרגיל, ראה: Helmuth v. Glasenapp: Die Religionen Indiens Stuttgart, 1943 עמודים 44—45 ובמקומות הרמוזים שם צד 370 בהערה 15. וראה עוד A. Grotte, MGWJ. LXVI. 1922. 1—9; H. Vorwahl, ibid 9—11.

עי"ז יש לו אפשרות לפתור את השאלות הנשאלות לפניו, ולכן מתירים לרב העיר להוציא מבית המדרש את הספרים הנחוצים לו לעתים מזומנות בביתו.

פה במדינת הונגריה לא הוציאו את הרב מן הכלל בפרוש, ועם כל זה ראיתי ונוכחתי לדעת, כי יש רבנים אשר אין מדקדקים בחרם הזה, ובודאי מטעם האמור, ואף אם לא ידעו את מנהג מדינת פולניה בענין זה, ואת נוסחה הנ"ל אינהו לא חזו, מזלייהו חזו.

והנה בתי מדרש שבכפרים ועיירות עוד היום פתוחים על פי רוב לכל אשר נפשו חשקה לשקוד על דלתי בתי מדרש ולרוות את צמאונו במימי התורה והחכמה, ואין שומר את הספרים שמירה הגונה, בכן אין ספק כי אלמלא האזהרה הנ"ל היו ספרים רבים וחשובים הולכים לאבוד, וספרי בתי מדרש לאט לאט היו פותחים והולכים מפני רוב נגבי ישראל, ואף גם הכשרים, ז"א בעלי תורה אשר נפשם חשקה ללמוד בביתם או רוצים לעיין לפעמים באיזה ספר מחוץ לכותלי בית המדרש, בלתי האזהרה הנ"ל היו מורים היתר לעצמם ללקט מספרי בתי מדרש ולהוליכם לבתיהם בדרך שאלה עכ"פ, והלקט מביא אמנם לידי שכחה מלהחזירם, ואף אם יחזירום אחר עבור ימים וחדשים, יש הפסד נדול במעשם, במה שאין איש אחר יכול להשתמש בספרים האלה במשך זמן ה"שאלה". והיות כי יהודי ימי הבינים עד תקופת מנדלסון [2] בכלל, וגם בימינו אלה היהודים החרדים בפרט יותר יראים לנפשם להלכד במצודת החרם מלעבור על לא תנגוב שבעשרת הדברים, כמובן האזהרה הנ"ל נעשתה ל"שומר הספרים" אשר בבתי מדרש הנם, והתועלת היוצאת מחרם האמור ערכה רבה מאוד.

אמנם אם אין אנו רוצים להיות דשים כסומא בעקבות אחרים, עלינו לברר האם באמת נעשה חרם כזה בימי הקדמונים, כי אולי אף שנתן להאמר עם כל זה לא נאמר, ואפשר שבימי הבינים לא היה צורך להנן בעד ספרי בתי מדרש בעזרת החרם, כי נם בלא זה היו נשמרים באיזה אופן בל יוציאום ממקומם, או לא פחדו פחד מן הנגבים ומן השואלים שלא מדעת הצבור.

ומקודם שנחקור על אדות מקור החרם הנזכר נדניש, שאף אם אולי לא נמצא את החרם כתוב מפורש באיזה ספר מספרי הקדמונים, אין זאת אומרת שבאמת לא היה חרם כזה. לא ראינו אינה ראיה: אפשר שנוסחת החרם נשמטה מספרי הקדמונים על ידי טעות המעתיקים או מחמת סבה אחרת לא נודעה. בהשואות הקבוצות השונות המכילות בקרבן את החרמים השונים אשר נעשו במשך זמן רב, נוכל להוכיח על נקלה שכמעט כל קבוצה משונה מחברתה במה שנשמטו ממנה ענינים ידועים, השמטות אלה נעשו על ידי המחברים בעצמם או על ידי טעות המעתיקים ועל ידי סבות אחרות שונות, ולכן אינו מן הנמנע שנם החרם האמור בדבר הוצאת הספרים מבית המדרש נאבד זכרונו מספרי הקדמונים.

ודונמה נזכיר: בשו"ת מהר"ם בר ברוך סי' קנ"ג יש קבוצת חרמים שונים בשם "תקנות שתקן ר"ת באגודת בני צרפת". בקבוצה זאת נמצא נם ענין איסור רבוי

---

[2] ראה Samuel Holdheim: Ueber die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe. Schwerin, 1843. צד 3 ובהערה 4 שם.

נשים, ושאין להתיר את החרם אשר מקבלים עליהם האיש והאשה לאחר תשומת יד רק על ידי מאה אנשים, גם שצריך לקיים כל תשומת יד או להתירה על ידי שלשים איש. קבוצה זאת נאמרה ונשנתה אחר סי' תתרכ"ב בסוף הספר הנזכר, כמעט מלה במלה, ואחר השנות הקבוצה פעמים נמצאת עוד קבוצת חרמים, התחלתה בדבור „ציץ המטה". בחלק זה האחרון באמצע הדבור נשנו תקנות ר"ת הנ"ל [3] עוד הפעם, בלתי הזכרת שמו עליהן, אמנם של שה ענינים האמורים חסרים; וכן, בסוף הקבוצות אשר דברנו עליהן בראשונה יש תקנה אחת, ותוכנה, שאם יש מנין מצטצם בבית הכנסת והתחיל החזן להתפלל אין אחד רשאי לבטל המנין ולצאת עד שינמור החזן את תפלתו, ועוד אמרו שם שלא לבטל את התפלה בשבת וביום טוב בשביל תביעה שיש לאדם על חברו אא"כ בטל את התפלה קודם לכן שלשה פעמים, וגם שני אלה חדברים חסרים מהלק „ציץ המטה" [4]! ויש דוגמה גם להיפך: בחלק „ציץ המטה" נמצאת בין החרמים הנשנים שם תקנה החסרה מן מקומה הנכון, מן הקבוצה הנזכרה לעיל בראשונה, וזאת נוסחת התקנה: וכל נדרים שאדם נודר בבית הכנסת שיתפלל שם ישלם באותה ביהכ"נ כמנהג אנשי המקום ותקנתם אם יש קהל קבוע באותה ביהכ"נ [5], וקרוב לודאי כי מקבוצת „תקנית רבינו תם" נשמטו הרבה תקנות, כמו איסור גרושין בעל כרחה וענינים רבים אחרים מן אותם הנפרטים בדבור „ציץ המטה" מתחלת הדבור עד המקים אשר נשנו שם תקנות ר"ת [6], או מחמת איזו סבה אולי נאבד מקבוצת תקנות ר"ת חלק אחד כלו, חלק אשר ראוי להתיצב בראש הקבוצה אשר היא בידינו, וכמו כן חסרה לנו איזו הקדמה ומבוא מראש הקבוצה.

---

[3] ראה במהר"ם בר ברוך הוצאת ר' משה אריה בלאך, בודפשט תרנ"ה צד קנ"ט עמוד א', ובדפוס פראג צד קי"ב ע"ב מן „ובמקום שיש שם חרם בית דין" עד סוף הענין.

[4] ומענין מאד, כי שתי אלה ההשמטות אשר נשמטו אחת מראש סי' קנ"ג והשניה מסוף הסי' הוצבו לבדנה ונעשו לקרובות אחר חלק ציץ המטה בד"ה חרם תקנת הקהלות (בהוצאת בלאך צד הנ"ל עמוד ג', ובדפים פראג צד הנ"ל עמוד ד'), על ידי מבקר אחד אשר ראה והבין שנשמטו אלה הדברים, ובדבר השמטת ענין רבוי נשים ראה השערתי במאמרי: לתולדות המונונמיה אצל היהודים (בספר הזכרון לנוטמן) צד 106 הערה 104.

[5] במהר"ם הוצאת בלאך צד הנ"ל ע"ב, ובדפוס פראג צד הנ"ל עמוד ג', ובקודקס מינכן שהוציא לאור החכם שטראק (Talmud Babylonicum codi- cis 95 etc. II. Leiden, 1912) צד 575b הנוסחה: „אם יש להם מנהג קבוע". ומשם יש לראות, כי תקנה זאת אינה תקנה בפני עצמה לנמרי, רק יש לה קצת יחס וקשר פנימי עם החרם האמור סמוך לה לפניה, המדבר על אדות הנחת הנרות של יום הכפורים בבית הכנסת, וכן נראה מדברי מהר"ם בר ברוך דפוס פראג צד הנ"ל. ל' פינקלשטיין בספרו Jewish Self - Government in the Middle Ages. New-York, 1924. צד 123 הצינה לסעיף בפני עצמו.

[6] ראה לעיל הערה 3.

מכל זה נוכל לבוא לידי החלטה גמורה, כי גם אם לא נמצא בפירוש את החרם אשר הוא נושא מאמרנו, עוד אין מזה ראיה שלא נאמר החרם כלל, אלא עלינו להאמין בשלשלת הקבלה שנעשה חרם כזה בימי הקדמונים.

אמנם אם נמצא את החרם מפורש באיזה ספר מספרי הקדמונים, עלינו לחפש ולבדוק עד מקום שידינו מגיעות האם דומה צורת החרם הנמצאת במקורות העתיקים אל הנוסחה אשר אנו משתמשים בה. ובאם נמצא איזה שנוי צורה או שתתגלינה לעינינו נוסחאות שונות במקורות אלה, אז החוב מוטל עלינו לברר וללבן בעין יפה ודקדוק רב איזו נוסחה מהן היא האמתית או קרובה לכל הפחות אל הצורה המקורית של התקנה וראויה אפוא להשתמש בה.

בהקדמת אלה הדברים נחפש ונחקור את מקור החרם הנזכר: בשו"ת מהר"ם בר ברוך, מקור אשר נקבצו לתיכו חרמים רבים ושונים [7], לא נמצא דבר בענין זה. אמנם בכל בו סי' קי"ו מובא חרם אחד בזה הלשון: ושלא להוציא טלית או מחזור מבית הכנסת בלא רשות בעלים. גם בקודקס מינכן שהוציא לאור החכם שטראק, נמצאה תקנה זאת, ונקבעה מקומה בקבוצת התקנות המיוחסות לרבינו תם [8]. פינקלשטיין הקל את המשא מעלי והציג בספרו [9] את הנוסחאות השונות בדבר תקנה זאת מקבילות זו לזו כפי מה שנמצאו בכל בו, במהרי"ל [10] ובקודקס מינכן, בנוגע לחרם זה אין בסגנון הנוסחאות חילוק ממשי, והילך צורותיו:

קודקס מינכן	מהרי"ל	כל בו
שלא להוציא טלית ומחזור מבית הכנסת שלא ברשות הבעלים.	שלא יוציא טלית או מחזור מבית הכנסת שלא ברשות בעל הבית (בעלים).	ושלא להוציא טלית או מחזור מבית הכנסת בלא רשות בעלים.

בסקירה ראשונה יש לראות מסגנון החרם, כי החרם לא נעשה כדי לנעול דלת בפני הגנבים, ועל זה לא הצריכו תקנה כלל. התקנה נעשה בעיקרה רק נגד האנשים הרוצים להוליך לבתיהם את טלית ואת מחזור חבריהם לצורך התפלה דוקא ובדעתם להחזירם לבית הכנסת אחר שנמרו את מצותם. ופרושו של החרם הוא באופן זה: הגם דאמרינן "ניחא ליה לאינש דליעבד מצוה בממוניה", עכ"ז אסור להוציא את החפצים האלה להשתמש בהם מחוץ לבית הכנסת, כי הבעלים מקפידים שלא לטלטלם מרשות לרשות, בחשבם פן ישכח חמטלטל להחזירם, או

---

[7] ראה שם בסי' קנ"ג, ומן ססי' תתרכ"ב עד חלק דרכי תשובה (בהוצאת בלאך עמודים קנ"ח—ק"ס, ובדפוס פ"אנ עמודים קי"א—קי"נ).

[8] חלק ב' צד 576a. וזה לשון הכתב יד: אלו תקנות רבנו יעקב שנקרא רבנו תם, ולקמן יבואר, כי תקנה זאת נמצאה בין תקנות ר"נ מאוהי"נ. ראה לקמן הערה 19—20, ובספרו של פינקלשטיין הנ"ל צד 210.

[9] ראה ספרו הנזכר צד 177.

[10] על פי המקורות הרמוזים בספרו הנ"ל צד 171.

לא יחזירם בעוד מועד. על כל זה העיר גם פינקלשטיין בספרו הנ"ל[11]. והיות שכן הוא תוכן התקנה, יש להשתמש בתקנה זאת גם בענינו, בדבר הוצאת הספרים מבתי מדרש, בזה האופן: הן אמת כי כל איש ואיש יכול להשתמש בספרי בתי מדרש (ראשית כל כי גם לו חלק ונחלה בם, ואף אם הוא מבני קהלה אחרת, עכ"ז הלא ניחא לבני כל קהלה שילמדו מספריהם גם אחרים, בני קהלה אחרת), עם כל זה אסור להוציא את הספרים מבית המדרש ולחוץ אף אם בדעת המוציאם להחזירם אחר עבור זמן מה, יען כי השותפים והבעלים, זאת אומרת בני הקהלה מקפידים שלא להוציאם מחוץ לכותלי בתי מדרש, כי אולי לא יחזירום כלל או לא ישיבום בעוד מועד על כל פנים. ובכן מקור החרם אשר אנו מטפלים בו נמצא מפורש, כי באמת יש חרם מאת הקדמונים שלא להוציא שום ספר מבית המדרש[12], ואף כי סגנון החרם משונה במה שנאמר להגן בעד היחידים, עם כל זה ראוי הוא להשתמש בו גם לתועלת הצבור, כי הלא טעם אחד לשניהם. ואפשר שלכך לא נאמר החרם בימי הקדמונים נוזרי הגזירה בפירוש גם על אדות ספרי בתי מדרש, כי אולי בזמנם ובמקומם לא היתה כלל ספריה בבתי מדרש[13], ורק יחידים אצרו ספרים לעצמם. ובמשך הזמן אחר שנעשה למנהג להיות ספריה בכל בית מדרש, השתמשו בחרם הנעשה בעיקרו לתועלת היחידים, כמובן החרם קבל צורה חדשה שיהא ראוי להשתמש בו גם לצרכי צבור, וכתבו במקום טלית ומחזור "ספרים", "בית הכנסת" מותר לעשותו "בית המדרש", ואת סוף נוסחת החרם, תבות "שלא ברשות בעלים" השמיטו לגמרי, כי בתשמישי קדושה של צבור אין איש אשר יכול לתת רשות להוציאם.

---

[11] צד 186 הערה ב'. ובטעות נרשם שם למקור ענין ניחא ליה לאינש וכו' בבא קמא דף כ"ט, וצריך להיות: בבא מציעא, כי שם מקומו.

[12] ואף שנשנית הענין בקבוצת "תקנות" רבנו יעקב, בכל זאת יש לחשבו לחרם היות התקנות נעשו בימי הבינים בדרך כלל בתור חרם, כנראה במקום מוצא התקנות הנ"ל, גם אין סדר בדבר, פעם השתמשו במלת חרם, ופעם בתקנה, ראה לקמן הערה 19, ולקמן יבואר עוד, שענין זה נמצא גם בין "חרמות" קדמוניות לרבינו גרשון מאוה"נ, וראה עוד מאמרו של גוטמן: A tórabeli és rabbinikus intézmények meghatározása köréből. Magyar Izrael. IX. 1916. 6—20.

[13] ואף שאין ראיה לדבר, זכר לדבר מה שנמצא בס' חסידים סי' תתע"ב (דפוס בולוגנא 1538), המחבר נותן שם טעם למנהג אנשי מדינתו הכותבים מן התלמוד סדר אחד כלו בכרך אחד, ולא כל מסכתא לבדה, וכתב שם בזה הלשון: ומה שבמלכות הזה קושרים יחד סדר כי צריכים לעיין בבית המדרש ממסכתא אחרת ואיך יבא כל מסכתא עמו, וכנראה שלא היו אוצרות ספרים בבתי מדרש לעיין בהם לעת הצורך. דברי ספר חסידים הנ"ל מצטטים גם בספרו של נידמן: Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Frankreich und Deutschland. Wien, 1880. צד 191.

אך רבות יש להעיר בענין זה:

א' מדוע לא החרימו בפירוש גם על דבר הוצאת ספרי הצבור מבתי מדרש? והתרוץ שהשבנו, שלא היתה ספרית צבור במקומם ובזמנם, אינו ברור ומחלט כלל, ושאלה זאת צריכה דרישה וחקירה רבה[14].

ב' מי הוא זה הרוצה להוציא את השלית או את המחזור מבית הכנסת להתפלל בו מחוץ לבית הכנסת? אם הוא מבני קהלה אחרת ואין אתו טלית ומחזור, מדוע רוצה להוציאם דוקא מבית הכנסת ואינו מתפלל שם, הלא מצוה להתפלל במקום שהצבור מתפללים[15]? ואם הוא מבני הקהלה ורוצה להוליך את הטלית ואת המחזור לאחד מבני משפחתו המטל על ערש דוי, מדוע רוצה להוליך חפצי איש אחר דוקא ולא את חפצים שלו או חפצי החולה? וידעתי אנכי כי אפשר לשער גם מצב כזה אשר מחמת איזו סבה יש צורך להשתמש בטלית או במחזור של איש אחר דוקא, אמנם אופן זה הוא מן יקר־המציאות, ובכן הכי בשביל מלתא דלא שכיחא כזאת נזרו הקדמונים את החרם?

ג' בשו"ת מהר"ם בר ברוך סי' תשכ"ג נמצאת תשובה בזה הלשון: והלכתא שואל שלא מדעת גולן הוי, וכבר נעשה מעשה שבחור אחד לקח תפילות מבית הכנסת בלא ידיעת הבעלים והחזירם בלא ידיעתם ונאבדו ומורי חייבו לשלם כי אמר שואל שלא מדעת גולן הוי וקי"ל כר"ע (בבא מציעא מ"א.) דבעינן דעת בעלים עכ"ל. מדברים אלה מובה שגם בלא תקנה וחרם אסור להוציא חפצי איש אחר ממקום שהם מונחים שם, ואף שמותר להשתמש בהם במקומם, כגון טלית

---

[14] בספרד היו „ספרי הקדש" כבר בימי הרשב"א, כמבואר בשו"ת שלו חלק ז' סימן תקט"ו, אך אפשר שלא קנו את ספרי הקדש האלה לצורך הצבור ללמוד מהם בבתי מדרש, רק הקדישו אותם על מנת שילמדו מתוכם בני העניים בבתי ספר, ובשו"ת הרא"ש כלל ו, סי' כ"ה מבואר שהיו „ספרים של קהל' שילמדו מהם עניי עירם כי ננאי גדול היה להם שילכו העניים בטלים מחסרון הספרים, וראה עוד שמחה אסף, מקורות לתולדות החנוך בישראל כרך שני תל־אביב תרצ"א צד ס"א מעשה בא' שצוה (בסוף מאת י"ג בערך) ליסד מדרש לצורך יהודים עניים והקדיש על זה את ביתו והרבה ספרים.

ובנוגע לקהלות אשר מחוץ לספרד הנה ראה את תכניתו של בעל „חקי התורה" חק רביעי שיש לנבות מכל ישראל י"ב פשיטים בשנה לעבודת המדרש... לפרנס התלמידים ולפרוע הרבנים והמתרגמנים ולקנות ספרים; ראה מ' גידמן בספרו הנזכר צד 258; ש' אסף, מקורות וכו' כרך ראשון תל־אביב תרפ"ה צד י', ועל אדות מקום וזמן המחבר חקי התורה, גם בדבר הנשמת תכניתו, לך נא ראה: גידמן בספרו הנזכר, עמודים 92—93; 264—266; אסף בספרו הנ"ל, עמודים ו'—ט', ומחמת הריסת הספריה וחס־ון הספרים כאומן בלא כלים הנני, ואין בידי כעת לפתור את השאלה באופן ברור.

[15] ראה שלחן ערוך אורח חיים סי' צ' ס"ט וסעיף י"א.

ותפילות, וכל העובר על זה נקרא נזלן, ולפי זה אפוא החרם הנאמר בענין זה הוא אך למותר, וכאשר יפה העיר בזה גם פינקלשטיין בספרו הנ"ל [16].

ד' ועוד אחת יש להעיר, מדוע הזכירו מתקני החרם טלית ומחזור דוקא והשמיטו תשמישי מצוה אחרים, כמו סדור (סדר) תפלה וספר? ואף אם נאמר כי בשם מחזור נכלל גם סדור תפלה, ושם מחזור וסדור אינם מושגים שונים לגמרי, וכמו שנקרא למשל סדר רב עמרם גאון בשם מחזור רב עמרם ברוקח סי' רפ"ג ובסי' הכריתות צד ס' [17], בכל זאת צריך ביאור מדוע לא הזכירו את איסור הוצאת ספר על כל פנים?

על פי אלה הדברים מוכרחים אנחנו לבוא לידי מסקנה שנוסחת החרם אשר היא בידינו נוסחה משבשת היא ואין להשתמש בה, כי נשתנתה ממטבע שתבעוה חכמים, ועלינו לחפש נוסחה אחרת הראויה יותר להתקבל על הלב. ואם נוסחת החרם תקבל צורה חדשה, כמובן גם הטעם שאמרנו על אדות החרם הזה ישתנה לטעם אחר לשבח.

הודות למלאכתו הכבירה של פינקלשטיין יש לאל ידי להשתמש גם במקורות אשר היו צפונים וגנוזים מלפני עד עתה, ואי לאו דדלא לי חספא לא אשכחת מרגניתא תיתיה, החכם הנזכר מעתיק בספרו על פי כתבי יד שונים [18] קבוצת חרמות ותקנות [19], קבוצה זאת מיוחסת לרבינו גרשון מאור הגולה [20]. בין אלה החרמות והתקנות נמצאה תקנה אחת הכי חשובה בנוגע למאמרנו, והילך צורותיה [21].

---

[16] צד 186 הערה 2.

[17] ראה: L. Zunz: Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, geschichtlich entwickelt. Berlin, 1859. צד 20 הערה c, וראה עוד: Ismar Elbogen: Der jüdische Gottesdienst in seiner gesch. Entwickelung. Leipzig, 1931. צד 7, ובהערה לצד 6, ולסי' 43 ס' 4.

[18] I. Ms. British Museum, Cat. Margoliouth 1081 (Add. 27129); II. Merzbacher, Cat. Rabinowitz 135; III. Br. Mus. Cat. Margoliouth 569 (Or. 1083). ראה ספרו הנזכר, צד 204.

[19] בכתב יד הראשון כתוב בזה הלשון: הילך "חרמות" קדמוניות מרבינו גרשון מאור הגולה נ"ע, ובשני: "תקנות" רבינו גרשון מאור הגולה. ראה ספר הנזכר, צד 205.

[20] במהרי"ם בר ברוך סי' קנ"ג נפרטו תקנות רבות בשם ר' תם וכלן נמצאו גם בין תקנות וחרמות אלה המיוחסות לרבנו גרשון, והנכון בזה, שרובן נתקנו על ידי הר"ג ונשנו הדברים על ידי הר"ת, ובעבור זה נקראו גם על שמו, וסעד לדברינו אלה, כי במקומות רבים נמצא את הר"ת בתור מחזק תקנות ישנות, או כמוסיף עליהן, ראה מהרי"ם בר ברוך סי' הנ"ל בענין לעכב ספרים הנפקדים, וספרו של פינלקשטיין הנ"ל צד 177, ו210 בדבר המכה את חברו, ובצד 133 הערה 1.

[21] ראה שם צד 210.

נוסחה א'	נוסחה ב' וג'
שלא יוציא איש טלית או תפלה או ספר מבית הכנסת בשביל שום תביעה שיש לו עליו [22] שלא ברשות בעלים.	שלא יוציא איש שום טלית מחזור או ספר מבית הכנסת בשביל שום מענה שיש לו עליו [22] שלא ברשות בעלים.

אין ספק כי זה החרם הוא אותו החרם בעצמו האמור לעיל בשם רבינו תם, ועד נאמן על זה גם קביעת מקום החרם הזה. החרם המצטט לעיל מקודקס מינכן ומספר כל בו מקומו במקורות אלה סמוך מיד אחר חרם הנעשה בדבר מעשר ולפני חרם הנעשה בדבר המכה את חברו [23]. וגם חרם זה הנמצא בקבוצת חרמות ותקנות של רבינו גרשון מקומו בין שני החרמים האלה. בכל זאת כמה שונה החרם המובא לעיל בשם ר"ת מן החרם המצטט פה בשם רבינו גרשון, הן בסגנון והן בתוכן פנים חדשות לנמרי באו לכאן!

בנוסחאות אלה החרם כבר מפורש גם בדבר הוצאת ספרים מ„בית הכנסת", ולא טלית ומחזור דוקא אמרו, והזכירו גם איסור הוצאת תפלה (לפי הנוסח הא'), וכשאמרו „תפלה" זו לא על תפילין נתכוונו, כמו שאמרו למשל: סח בין תפילה לתפילה חזור ומברך [24]. דאין דרך להשתמש במלת תפלה (לשון יחיד) במובן תפילין [25], ובפרט אם מדברים מן הזוג כלו ולא מן תפלה שבראש או מן תפלה שביד לחוד כההוא דמנחות לעיל, אלא כוונתם: סדור תפלה. כי כן המנהג לקרוא לסדור תפלה בשם תפלה [26] (והנוסח הא' כולל את ספרי תפלות בשם תפלה, ושאר הנוסחאות כוללות אותם בשם מחזור, כי אין אחד מתנגד להברו, וכמו שאמרנו

---

[22] אין הסנגון עולה יפה, ומלת „עליו" יש לפרשו בשני פנים: א' מוסב על בעל החפץ, והטענה איננה בשביל הטלית דוקא, ב' מוסב על הטלית, כלומר בשביל הטלית, והראשון מסתבר. ובמובן זה השתמשתי בנוסחתי התקנה: אמנם גם לפי פירוש השני יעלו דברינו כהוגן באופן שנעשה החרם נגד העושים דין לעצמם ותופסים בזרוע את הטלית בשביל שיש להם תביעה על הבעלים בדבר הטלית.

[23] ראה פינקלשטיין בספרו הנ"ל, עמודים 177, 210. במהרי"ם בר ברוך בסוף הספר בד"ה חרם תקנת הקהלות נמצאו גם כן שני אלה החרמים סמוכים זה לזה, אך החרם התיכוני הנעשה בדבר הוצאת הספרים מבית הכנסת חסר מן התוך, ראה הוצאת בלאך צד קנ"ט עמוד ד', ובדפוס פראג צד קי"ג ע"א.

[24] מנחות ל"ו ע"א. וכן: „סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו וחזור עליה מערכי המלחמה" שם, וראה עוד במס' מקואות פרק י' משנה ד'.

[25] ראה Jacob Levy: Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch. Leipzig, 1889. IV. ערך תפלה, וערוך השלם וינא ח"ח ערך תפל.

[26] ראה: עלבונן הנ"ל, צד 6. וקרוב בעיני שנם דברי מהרי"ם בר ברוך סי' תשכ"ג הנ"ל בדבר בחור אחד שלקח תפילות מביהכ"נ, פירושו: סדור תפלות, כי אין מדרכי המהרי"ם לכנות את התפילין בשם תפילות, אך סדורי תפלות לפעמים נם בשם „תפלות" יכנו, ראה: צונץ הנ"ל, צד 133, והערה h שם.

לעיל. אמנם החרם לא נעשה כלל בדבר האנשים הרוצים להוליך לבתיהם תשמישי מצוה וקדושה של איש אחר בלא ידיעת הבעלים כדי להשתמש בהם ולהחזירם אחרי כן למקומם. בענין זה אין צורך בתקנה ובחרם, כי איסורו ממילא דהוי שואל שלא מדעת ולגזלן יחשב, כמבואר בשו"ת מהר"ם בר ברוך הנזכר. החרם נאמר בעיקרו בדבר האנשים הרוצים להוליך לבתיהם מבית הכנסת תשמישי מצוה של איש אחר ומטרתם לרכוש בזרוע את החפצים האלה לגמרי עבור טענה ותביעה שיש להם על בעלי החפצים. או שרוצים לכוף את הבעלים על ידי תפיסה זאת שישלמו את מה שחייבים, ולא להשתמש בהזדמנות זו מטרתם.

בדברי ריבות שבין אדם לחברו פעמים כאור השמש ברור שהדין עם התובע, ואין מקום כלל לנשת אל המשפט. ויש שכבר דנו בית דין בדבר הריב ויצא הנתבע חייב, ועם כל זה אינו משלם את חובו. כמובן, גם בענין כזה אין ראוי לאדם לעשות דין לעצמו, אך יש לפעמים תועלת בתפיסת התובע [27]. ואף בתפיסת ספק הדין לפעמים דאי תפס לא מפקינן מניה וכל דאלים גבר [28]. והחרימו הקדמונים ז"ל שאף אם ברור כאור השמש כי הדין עם התובע, בכל זאת אסור לו לעשות תפיסה בתשמישי מצוה של הנתבע המונחים בבית הכנסת כדי להשתמש בהם לעת הצורך אם לא ברשות הבעלים. והטעם שאסרו לעשות כל תפיסה בזרוע בחפצים המונחים בבית הכנסת, כי חכמי הדור רצו שכל אחד מבני הקהלה אשר רוצה להשאיר את תשמישי מצוה שלו בבית הכנסת כדי שיהיו מזמנים לו שם תמיד לעת הצורך, יהי לבו נכון ובטוח שלא יוציאום משם בזרוע בשביל טענה ותביעה עליהם. ואלמלא החרם היו הבעלים מפחדים ודואגים להשאיר שם חפצי מצוה שלהם, יען כי בבית הכנסת אפשר לעשות תפיסה על נקלה, בפרט כשאין שם איש אשר יפקח על הסדר. בתי כנסיות נעשו על ידי חרם זה למקום מקלט ולמקום של חוץ לארץ, ויש להם אבטונומיה בדבר תשמישי מצוה המונחים שם להשתמש בהם לצורך מצוה!

כמובן, תקנה זאת גרמה במדה גדולה שלילת זכות של העושים דין לעצמם. הופעה זאת לא נכריה היא אמנם בסדור דרכי החיים של יהודי ימי הבינים, אדרבה ראויה היא להתאם אל תקנה אחרת הנעשתה נגד העושים דין לעצמם, ונודעת בשער בת רבים בשם "חרם של עיקול", ותוכנה: שכל איש אשר יש אצלו ספרים או מטלטלין אחרים הנתנים לו בדרך שאלה או שהפקדו אצלו, אין לו לשואל ולנפקד רשות לעכבם בשביל תביעה שיש לו על המשאיל ועל המפקיד [29].

---

[27] ראה למשל סנהדרין נ' ע"א בתוספות ד"ה שלא תנעול דלת וכו'.

[28] ראה למשל כתובות דף כ' ע"א ברש"י ד"ה ואוקי ממונא, ובתוספות שם. וכללי דיני תפיסה וכל דאלים גבר, ראה: טור אבן העזר סי' צ"ג ובית יוסף שם. מור חושן משפט סי' ס"ד, שו"ת הריב"ש סי' שצ"ב, וכללי דיני תפיסה מהגאון מהרו"ך בעל המחבר דרישה ופרישה, הנדפס בטור חו"מ סוף חלק א' (דפוס ווילנא תרס צד 165).

[29] גם אין לנפקד לעכב ספרים הנפקדים אצלו בשביל שום תביעה שבעולם

תמצית דברינו, כי באמת היתה תקנה וחרם מאת הקדמונים שלא להוציא תשמישי מצוה מבית הכנסת, וגם ספרים בכלל וכתבום אף בפירוש בנוסחאות הנ"ל, אמנם החרם לא נאמר בדבר שאילה שלא מדעת הבעלים, ועל מנת להחזירם אחר תשמישם — כי ענין זה גם בלא תקנה וחרם לגולה יחשב—, החרם נאמר דוקא בדבר מוציאי חפצי מצוה של איש אחר מבית הכנסת בהולכה שלא על מנת להחזיר, בשביל תביעה שיש להם על בעלי החפצים.

בהיות מצב הדברים כן, סרו כל התלונות שהזכרנו לעיל בדבר חרם ר' תם, באופן זה:

א' מתקני החרם לא הזכירו בפירוש את חפצי צבור, כספרי בתי מדרש למשל, כי הלא אין מקום כלל לתפוס בזרוע בחפצי צבור, היות הצבור דרכו לשלם כל תביעה אמתית אש־ יש עליו.

ב' המוציא טלית או מחזור שדברו על אדותו מתקני החרם, אין ברצונו להשתמש בהם מיד לצורך מצוה בביתו, אלא רוצה לרכושם לחלוטין או שרוצה לכוף על ידי תפיסה זו את הבעלים שישלמו את מה שחייבים.

ג' אין צורך בתקנה ובחרם בדבר שאילה שלא מדעת הבעלים, כי בלא זה לגולה יחשב, והחרם באמת לא בענין כזה נאמר.

ד' בנוסחה המקורית של החרם הוכירו באמת גם שאר חפצי מצוה כספרים, וכן הזכירו לפי הנוסחה האחת סדורי תפלה, ולא טלית ומחזור דוקא.

במשך הזמן ובהעתקה מוטעת נשכחה מהות החרם וטעמו פג ועברה צורתו, ולא נשתייר לנו רק פתגם קטוע, פסוק חצוי ורעיון מקפח, סוף דברי החרם (תבות "בשביל תביעה שיש לו על הבעלים") נשמט כמעט מכל נוסחה, ולא נשתייר ממנו רק קטע הראשון, שלא להוציא טלית או מחזור שלא ברשות הבעלים, ובהיות עיקר חסר מן הספר, חשבו בטעות, כי החרם נאמר בדבר איסור הוצאת חפצי מצוה של איש אחר מבית הכנסת כדי להשתמש בהם ולהחזירם אחרי כן למקומם, וכראותם מנהיגי הקהלות וחכמיהן כי ראוי להשתמש בחרם זה להנן גם בעד ספרי בתי מדרש, ובפרט אחרי ראותם שבנוסחאות ישנות הזכירו בפירוש גם איסור הוצאת ספרים מבית הכנסת, כתבו בטעות את אזהרתם, כי חרם הקדמונים שלא להוציא שום ספר מבית המדרש, ובהוצאה על מנת להחזירם אחרי השתמשות בהם החרם מדבר. והאמת היא, כי בדבר זה לא נאמר חרם בימי הקדמונים — אמנם איסורו ברור ממילא — ושגגה יצאה מלפני השליטים!

אינו מתפקידנו לחקור האם נעשתה תקנה באיזו קהלה או חברה ידועה שלא

שיש לו על המפקיד מפני חרם של עיקול שתקנו ונזרו הגאונים באלה ובנדוי ובשמתא על כל איש שישאל מאחרים הן ספרים והן מטלטלין ויש לו לשאול על המשאיל ועל זה תקנו רבותינו שאין יכול לעכבם בחובו הואיל ובתורת שאלה באו לידו, ראה פינקלשטיין בספרו הנ"ל, צד 126. בתחלה היתה התקנה רק בדבר עכבת ספרים, "ורבינו יעקב הוסיף שלא לעכב כל פקדונות", ראה מהרי"ם בר ברוך סי' קנ"ג, ובסוף הספר שם בד"ה תקנות שתקן ר"ת וכו', ובספרו של פינקל־ שטיין הנ"ל, עמודים 133—134; 121—122 ובהערה 1 שם.

להוציא ספר מבית המדרש שלה[30]. גם ממילא מובן שתקנה כזאת נכונה היא. אמנם נחנו שמנו למטרתנו לבקר האם אותה האוהרה אשר היא מסתמכת על „חרם הקדמונים", זאת אומרת על חרם ישן נושן הנעשה בעד כלל הקהלות, אמתית היא או טעות היא בידינו. ומסקנתנו, שבענין זה אין לנו להשען על „חרם הקדמונים", היות שחרם כזה לא נאמר מעולם.

ומענין מאוד, כי חרם זה אשר לא נאמר מעולם איך נתפשט, והלוח הדבוק בכותלי בית המדרש ממעל לארנזי הספרים, ואשר עליו נכתבו דברים שלא נאמרו מעולם איך נעשה לשומר הספרים שבבתי מדרש. שמירתו מועילה יותר משמירת חבל ספרני הספריות, גדולים צדיקים בטעותם, באמיתותם לא כל שכן!

---

[30] והילך למשל חלק מתקנות התלמוד תורה בפירארא שנת 1767: „הממונים ימנו שני עוזרים מיוחדים שיטפלו באוצר הספרים, וישניחו ששום ספר לא יוצא מחוץ לכותלי בית הספר", ראה אסף, מקורות וכו', כרך שני צד ר"ז, ובעת יסוד ישיבה ות"ת בצפת שנת 1632 תקנו י' תקנות, וכהוספה מאוחרת נמצאה בסוף התקנות בזה הלשון: „הספרים שנקנה לב"ה הזה שיהיו מופקדים בלשכה אחת מלשכות הקודש סגורים במפתח, והמפתח יהיה ביד א' מהת"ח... ושום ת"ח לא יהיה רשאי להוציא שום סגר א' מפתח ב"ה", ראה אסף, מקורות וכו' כרך שלישי תל־אביב תרצ"ו, צד ל"ג, והערה 4 שם.

משה מונקאטשי

המנורה: הסמל האמתי של היהדות.

הסמלים הם לא רק מושגים רעיוניים, השולטים אך ורק בחיי הרוח, כי אם לפעמים הם משפיעים דרך חיי הרוח גם על אותה החברה, שבה הם מופיעים ופעמים רבות הם מכונים את כל חייה הצבוריים. לפיכך יש לסמלים לא רק הוראה וחשיבות דתית, משפטית, אמנותית וכו', כי אם גם הוראה וחשיבות סוציולוגית [1] בהחלט ופעמים רבות יש לסמלים כאלה השפעה מכרעת וחיונית על חיי אותו צבור כלו, שבחר לו לסמל באותו חפץ; או באותו רעיון ומושג, שלבש צורה ונתגשם באותו חפץ. לפיכך אפיני מאד בשביל כל צבור הדבר, שהוא בחר בו להיות לו לסמל ומאידך ניסא מהסמל הנבחר אפשר גם כן להוציא תוצאות מרחיקות לכת מאד על חייה, רעיונותיה ושאיפותיה של אותה חברה כלה. החוסה בצל אותו סמל והדוגלת בו. פעמים רבות משמשים חפצים ודברים שונים סמל לאיזה צבור אמני או דתי, כגון: מקדש, דגל, ארץ, מלכות, קלנודיום וכו'. וסמל החפצים יכול להיות גם סבת וגם תוצאת אחדות והתחברות אותו צבור ועדה. למשל, פעמים רבות מתחברים בני אדם לעדה אחת לשם החזקת עבודת אלהים משתפת וכן גם להפך: הפולחן הקדוש המשתף הוא הכוח המחבר והמאחד. "קדשה" כזו של העדה, "חפץ הסמלי", ה"פלדיום" מאחד בכוח כל כך ממשי בעצמו את כוח הצבור, שהאויב שואף ומשתדל לכבש ולרכש אותו לעצמו כידוע, שעל ידי זה הוא מתקיף ומשמיד ישר את לבו של אותו צבור. אבל לפעמים יצרה השמדת הפלדיום עצמו מקור חדש ונצחי של כוחות חיים. הדבר או החפץ ישמה, אבל מושג הדבר בצורת מחשבה, רעיון או שאיפה ממשיך את חייו הבלתי פוסקים והנצחיים בכוח רבבות אלפי פעמים גדול בקרב העם ומבטיח את קיומו וחייו להרבה אלפי שנה. לשוא נחרבה ירושלים של מטה, "ירושלים של מעלה", "הר ציון" נשארו גוש של סמלים יהידים במינם, שיצרו את האנרגיות היותר גדולות של דברי הימים, ובתור סמלים המשיכו את קיומם גם שרידי בית המקדש וביניהם השריד היותר עממי, היותר נודע ונפוץ: העששית בעלת שבעת הקנים: המנורה.

II.

המנורה לותה את עמנו כמו סמל נאמן עוד מימי קדם ומהמאה הראשונה ועד השביעית אחר הספירה הנוכחית היא תופיע, כמו אבר מן החי, כמו חלק בלתי נפרד ממנו. אך החל מאמצע ימי הבינים כאלו נחלש קצת כוחה. יריב ומתחרה מסכן עמד לה במגן דוד המשושה, המכסה כמעט כל דבר יהודי בתקופות

---

[1] על אודות הזראתם הסוציאולוגית של הסמלים, ראה גיורג סימל: Sociologie, 1908.

האחרונות. אבל מתחלת ימי הרנסנס שוב תופיע המנורה בחיים היהודיים, על פי רוב בקרב הספרדים באנן ים התיכון. רק במאה האחרונה פרצה המנורה פרץ בממלכתו כמעט היחידה של המנן דוד להחזיר העטרה ליושנה ולקבל שוב את תפקידה להיות הסמל האמתי של היהדות. זמן רב האמינו, שזמן מוצאו של המנן הוא ימי הבינים ורק על כנפי הקבלה התפשט והתחבב כל כך בקרב היהודים.[2] החקירות האחרונות הכחישו את זה. ידוע לנו, שהמצרים הקדמונים וגם בני הודו וסין הכירוהו. וגם בקרב היהדות הופיע כבר בימי קדם. במאה השניה לפני תאריכנו הופיע גם ההקסגרם בתוך לויות בתי הכנסיות שבגליל בין יסודות קשוט של עלים, פרחים ופירות.[3] בבית הנכאת שבטרנסו שומרים מצבה אחת מהמאות ה II—VII אחר הספירה, שכתובתה אומרת: "פה נקברת אשת לאון בן דוד ממילוס, אצל השם "דוד" חרות אות המנן המששה."[4]

בטורטוסה שבספרד מצאו כתובת מהמאה הששית אחר הספירה, שבה מופיע פעמים ההקסגרם, גם זאת מסמנת קברה של אשה אחת (מליוזה בת יהודה ומרים).[5] סנולה משונה היא בתולדות המנן דוד, שבו רואים המוני עמנו בתקופה הזאת את הסמל היותר יהודי, ואפילו הציונות, התנועה הלאמית של היהדות המתחדשת, הרימה אותו על דגלה. לעמת זה עובדה היא, שמתחרה זה של המנורה לא נולד על ברכי המחשבה והרגש היהודי, ואף על פי שבזמן האחרון התפשט מאד בקרב היהדות, לא הצליח להכות שרשים עמוקים בקרקע היהדות. הוא משמש אות למנושים ולנודרים החפשים ובחביש רואים אנו אותו על מסדר הותם שלמה משנת 1874. הוא משמש קשוט על הרבה בתי יראה של נוצרים, למשל על הדום שבאורביעטו ובגרמניה הדרומית ובשויץ הוא תלוי על שלטי מבואות בתי המרזח, תלמידי פיטגורס בו סמנו את הבתים לחבריהם, הבאים אחריהם, שבהם יקובלו בסבר פנים יפות.

נעלה מכל ספק, שבמלחמה, המתנהלת בין המנן דוד ובין המנורה, רק המנורה יכולה לנצח, לפי שרק היא ראויה לסמל את היהדות. ומטרת המאמר הזה היא לגלות, מה הוא הסמל, שהמנורה מבעת ומבטאה אותו, איך נולד מתולדות הרוח היהודית, מה הם הקשרים, המחברים ומקשרים אותו בעולם הרגש והמחשבה העברית.

---

[2] ככה כותב על אודותיו ברנהרד הלדר בקשר עם התעוכה העולמית שבפרים: "כמעט אין אנו נפגשים במנן דוד, וזה מעיד על אפיה היהודי האמתי של הגדוד הזה, לפי ששיכותו של המנן דוד אל היהדות רפה מאד. לפי צורתו הוא קרוב אל הפנטגרמה, או אל הפנטאלפא, אל הדרודנפוס, אשר כמעט לכד את רגלי מפיסטו השדי במלכודתו. שניהם אותות החכמה המיסתורית, האמונה הטפלה הם. השיכות דתית אין בו כל עקר", שנתון ה IMIT שנת 1902 עמוד 239.

[3] ראה אדולף ריפנברג. Denkmäler der Jüdischen Antike, Berlin, 1937. (Tafel 32, 2.)

[4] P. Jean-Baptiste Frey: Corpus Inscriptionum Judaicarum, Citta del Vaticano, 1936. p. 444, Nr. 621.

[5] ראה Frey, ibid. p. 474, Nr. 661.

איך מבטא הוא את היהדות עצמה, איך מלוה הוא אותנו במרוצת אלפי שנות סערת דם ואש של דברי ימינו החל מערפלי ימי קדם עמנו, דרך משכן העדות ובית המקדש עד הימים האלה ועד הזמן הזה.

III.

כדי לקבע את חשיבותה ההיסטורית־רוחנית של המנורה, אנו צריכים לחקר ולדרש מתי, באיזו ארצות ובאיזו צורת־שמוש הופיעה. בצורתה השמושית איני מבין את פרטי תאורה האמנותי, — זה יכול לשמש ענין וחומר לחבור מדעי מיוחד, — כי אם את הופעת המנורה בכלל בין בתור תאור ספרותי, בין בתור תשמיש של קדשה, או ציור חרות על המטבעות ושאר כל יסודות תפאורה.

באופן פוזיטיבי ־ היסטורי תופיע לפנינו המנורה בפעם הראשונה בתורת משה[6] בתור תשמיש של קדשה במשכן העדות שבמדבר. את תאורה היותר אפיני והמופתי מוצאים אנו בספר שמות כ"ה, ל"א—מ'; ל"ז, י"ז—כ"ה: „ועשית מנורת זהב טהור, מקשה תיעשה המנורה, ירכה וקנה, גביעיה כפתריה ופרחיה ממנה יהיו, וששה קנים יצאים מצדיה, שלשה קני מנרה מצדה האחד ושלשה קני מנרה מצדה השני. שלשה גבעים משקדים בקנה האחד כפתר ופרח ושלשה גבעים משקדים בקנה האחר כפתר ופרח, כן לששת הקנים, היצאים מן המנרה, ובמנרה ארבעה גבעים משקדים, כפתוריה ופרחיה, וכפתר תחת שני הקנים ממנה וכפתר תחת שני הקנים ממנה, לששת הקנים, היצאים מן המנורה, כפתריהם וקנתם ממנה יהיו, כלה מקשה אחת, זהב טהור. ועשית את נרתיה שבעה, והעלה את נרתיה והאיר על עבר פניה, ומלקחיה ומחתתיה זהב טהור. ככר זהב טהור יעשה אתה. את כל הכלים האלה, וראה ועשה בתבניתם, אשר אתה מראה בהר". (שמות כ"ה, ל"א—מ).

אחרי זה, משך מאות ארוכות נעלמו מעינינו עקבותיה (זמן יציאת מצרים המשוער היה בשנת 1445 לפני הספירה, שלמה המלך עלה על כסא המלוכה בשנת 969, ואת בית המקדש הנך בשנת 965 לפה"ס), אבל בקשר עם שכלול בית המקדש על ידי שלמה, שוב מזכירים אותה כתבי הקדש בספרם, ששלמה עשה מנורות זהב, מלכי א', ז', מ"ט; ד"ה א'. כ"ח, ט"ו; ד"ה ב', ד', ז', ד', כ', ספר ד"ה מזכיר אותה עוד הפעם בימי אביה בן רחבעם, נכד שלמה, בשעה שאביה מעיד נגד ירבעם כי הם לא עזבו את ה' ולא רחקו ממנו, אינם זובחים לעצבים כדרך שאר כל העמים, הם שומרים על סדר הקרבנות ומדליקים „מנורת הזהב ונרותיה לבער בערב בערב, כי שומרים אנחנו את משמרת ה' אלהינו ואתם עזבתם אותו" (ד"ה ב', י"ג, י"א).

בשעת חורבן בית מקדש שלמה הובאה מנורת המקדש לבבל, נבוזרדן שר צבא נבוכדנצר הביא אותה שמה, ספר ירמיהו מזכיר במלים ברורות ונרגשות את העובדה הזאת. (ירמיהו נ"ב, י"ט).

---

[6] Exod. 25, 31. 26, 35. 30, 27. 31, 8. 35, 14. 37, 17. 39, 37; Lev. 24, 4. Num. 3, 31. 4, 9. 8, 2—4.

להלן נבוא לדבר על ההשערות איך נוצרה צורת המנורה מחוג הרעיונות השמיים הקדומים. האחד ברור לנו, שעד גלות בבל היתה המנורה אחת מכלי קודש של בית המקדש, עששית, שיש לה תפקיד מעשי: שתאיר במקדש, ורעיונות לאמיים, או דתיים יהודיים ממעל לתפקידה הממשי הזה לא נוצרו ולא נקשרו אליה.

אבל כשם שהרעיון הלאמי־הדתי היהודי האמתי נתגבש ולבש רק בגלות בבל צורה יציבה ומוצקה, גם כלי קדשו של המרכז הדתי־לאמי הנחרב והנאבד נתחשל והפך בבבל מהממשות לרעיון ולסמל. לעיני זכריה הנביא, (520—518 לפה"ס) שאחר שיבת גלות בבל היה לוחמו הנלהב של בנין ירושלים, מתגלה כבר במחזה מסתורי תמונת מנורת הזהב: "ראיתי והנה מנורת זהב כלה וגלה על ראשה ושבעה נרתיה עליה שבעה ושבעה מוצקות לנרות, אשר על ראשה. ושנים זיתים עליה, אחד מימין הגלה ואחד על שמאלה". (זכריה ד', ב'. ג').

ספרו של בן סירא מהמאה השנית לפני הספירה מזכיר גם הוא את המנורה הקדושה: "כמו לפיד מאיר, הזורח מתוך המנורה הקדושה". (כ"ו, י"ז.)

בשנת 169 לפה"ס בשעה שכבש אנטיוכוס אפיפנס הרביעי את ירושלים, נכנס גם אל תוך ההיכל וגזל ממנו את כל כלי הקידש. ספר המכבים מזכיר, שגם את המנורה גזל "עם כל כליה". (א', כ'־כ"א.) את הגזלה מודיע גם ב' ה', י"א—ט"ו. ובשעה שלכד יהודה המכבי את העיר הקדושה, "ויעשו את כלי הקודש, הכניסו את המנורה, את מזבח הקטורת ואת השולחן אל המקדש". (ספר המכבים א', ד', מ"ט).

גם פילון מתאר את המנורה בחבורו "חיי משה" בקשר עם רהיטי אוהל מועד: "את המנורה שמו נגבה, היא רומות על תניעת הכוכבים המזהירים, לפי שהש משׁ, הירח ושאר הכוכבים מתחילים בצפון וגומרים בדרום את תנועתם. ששה קנים יוצאים מאמצע המנורה, שלשה שלשה מכל צד, כך נוצר המספר שבעה, (יחד עם האמצעי) עליהם שבעה נרות, הרומזים על כוכבי לכת: בפי חכמי הטבע, לפי שגם השמש דומה למנורה, גם היא עומדת בין ששת המאורות במקום הרביעי ומאירה על שלשת העליונים ועל שלשת חתחתונים וכך יוצרת היא בכוח קסם את מספר השמים הנעלה, הנהדר והתמים בשלמותו". (Vita Mosis II, 9.)

יוספוס עוסק במקומות רבים במנורה. בספר הקדמוניות (ספר ג' פרק ו') הוא מתאר לנו את מנורת אוהל מועד: "היא היתה מורכבת מכדורים קטנים, משושנים, רמונים וגביעי פרחים. וסך הכל היתה עשויה מ שבעים אברים שונים. היתה עומדת על גב יסוד נבה ובולט ומספר קניה היה כמספר המזלות יחדיו עם השמש. שבעה נרות האירו עליה כמספר כוכבי לכת והם הביטו קדמה ונגבה, לפי שהמנורה עמדה באלכסון".

כך מתאר יוספוס גם את מנורת מקדש שלמה: (Antiquitates VIII. 3,7.) "נוספו אליה עוד, לפי חקי משה, מנורות רבות, שאחת מהן עמדה בתוך המקדש, ששם היתה דולקת, לפי החקים, כל היום ומקומה היה על הצד הדרומי . . ." עוד הפעם עוסק יוספוס בתאור המנורה ובמקום הזה הוא מדבר על אודות המנורה האחרונה, שהיתה במקדש האחרון, על אודות מנורת מקדש הרדום, שמיטום הביאה לרומי ושהובלה לפניו בתהלוכת הנצחון יחד עם שאר כלי בית המקדש ביום אבל

וזעם של עמנו (בתחלת שנת 71).[7] וכך מזכירה יוספוס בקשר עם תחלוכת הנצחון: "בהמונים הובילו את כלי השלל. וביניהם משכו את תשומת לבם אותם הדברים אשר מבית המקדש שבירושלים נגזלו: שולחן זהב, הרבה ככרים משקלו, מנורת זהב אחת, שצורתה היתה שונה מצורות אותן הנהונות אצלנו. לפי שבאמצע, מרגל אחת התרומם הקנה האמצעי, הדומה לעמוד וממנו, על שני צדדיו, זה למול זה, יצאו שלשת שלשת קנים צדדיים, הדומים לצלצלים יפי תואר. בקצה כל קנה וקנה ישב נר של מתכות אחד, סך הכל שבעה, כדי להביא לידי ביטוי את המספר הקדוש ליהודים". (Bellum VII, 5, 5).

אחר חורבן בית המקדש מזכירה גם המסורת, הרשומה במשנה ובתלמוד, במקומות שונים את מנורת המקדש. פה מתארים איך נקוה וטהרוה הכהנים (משנה, תמיד ג', ט',)[8] ובמקום אחר מתארים את המנורה עצמה (מנחות כ"ח, ב'—כ"ט, א',)[9] גם בקשר עם טקסי שמחת בית השואבה מדברת המשנה על המנורה (סכה ה', א—ג')[10]. במקום אחד היא מתארת לנו את מנורתם הפשוטה והדלה של

---

[7] להלן ידובר על אודות השאלה, עד כמה יכולים אנו להחזיק את צורת המנורה שעל שער הנצחון של טיטום לצלם דמותה המדיקת של מנורת המקדש.

[8] "מי שזכה בדישון המנורה, נכנס ומצא שני נרות מזרחיים דולקים, מדשן את השאר ומניח את אלו דולקים במקומן. מצאן שכבו, מדשנן ומדליקן מן הדולקים ואחר כך מדשן את השאר. ואבן היתה לפני המנורה, ובה שלש מעלות, שעליה הכהן עומד ומטיב את הנרות והניח את הכוז על מעלה שניה ויצא".

[9] "תני רב פפא בריה דרב חנין קמיה דרב יוסף: מנורה היתה באה מן העשת מן הזהב, עשאה של כסף כשורה, של בעץ ושל אבר ושל ניסטרון, ר' פוסל ור' יוסי בר ר' יהודה מכשיר. של עץ, ושל עצם ושל זכוכית דברי הכל פסולה". "אמר שמואל משמיה דסבא: גובהה של מנורה שמונה עשר טפחים, הרגלים והפרח ג' טפחים וטפחיים חלק וטפח כפתור ושני קנים יוצאים ממנו, אחד אילך ואחד אילך ונמשכין ועולין כנגד גובהה של מנורה וטפח חלק וטפח כפתור ושני קנים יוצאים ממנו אחד אילך ואחד אילך, נמשכין ועולין כנגד גובהה של מנורה וטפח חלק וטפח כפתור ושני קנים יוצאים ממנו אחד אילך ואחד אילך ונמשכין ועולין כנגד גובהה של מנורה וטפחיים חלק, נשתיירו שם ג' טפחים, שבהן ג' גביעין וכפתור ופרח. וגביעין למה הן דומין כמין כוסות אלכסנדריים, כפתורים למה הן דומין, כמין תפוחי חברתיים, פרחים למה הן דומין, כמין פרחי העמדים. ונמצאו גביעין כ' ושנים, כפתורים אחד עשר, פרחים תשעה. גביעים מעכבין זה את זה, כפתורים מעכבין זה את זה, פרחים מעכבין זה את זה, גביעים, כפתורים ופרחים מעכבין זה את זה". "אמר רב: גובהה של מנורה תשעה טפחים. איתיביה רב ש'מי בר חייא לרב: אבן היתה לפני מנורה ובה שלש מעלות, שעליה הכהן עומד ומיטיב את הנרות א"ל שימי, אנא כי קאמינא משפת קנים ולמעלה".

[10] "אמרו, כל מי שלא ראה שמחת בית השואבה, לא ראה שמחה מימיו. במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים, ומתקנין שם תקון גדול, ומנורות של זהב היו שם וארבעה ספלים של זהב בראשיהם, וארבע סולמות לכל אחד ואחד וארבעה

החשמונאים (ראש השנה כ"ד, א').[11]

בית המקדש שבירושלים נחרב. מנורת מקדש החשמונאים הלכה בגולה אל בית תורף השלום, הבנוי על קצה הפורום, הפונה כלפי הקפיטוליום. שם עמדה עד ימי הקיסר קומודוס ועד שנת 534 יכולים אנו לשמר עקבותיה. המנורה הקדושה של בית המקדש נעלמה לנמרי מעינינו ועקבותיה לא נודעו עוד בדברי ימי העולם, אבל באותה שעה היא שבה לתחיה והופיעה במאות צורות שונות, כמו יציר נשמת עמנו, המביע ומבטא ומביא לידי גלוי באופן יחיד במינו את דבקות נשמת העם הישראלי אל היהדות. מתנוססת על מאות מצבות, על לויות בתי הכנסיות, על ציורי קירותיו, על אבני הספיפום של רצפותיו, על כותרות עמודיו, על טבעות החותם, על המטבעות ובכל מקומות ישראל וחיים יהודיים. אותו תהליך היסטורי־דוחני ממש נתגולל לפנינו, מה שנעשה בין בית המקדש שבירושלים ובין מעט מקדשי ובתי המדרשות של הגולה. את קדשת המקדש היחידי החליף בית המדרש ובית הכנסת, שנבנו בכל מקומות פזורנו, כמו כן הפכה מנורת המקדש מקלנדיום לסמל, התפשט והיה לסלוה התמידי של המחשבה והרעיון היהודי.

את מנורת בית המקדש שבירושלים הבזזה סגרו אל תוך בית האלילים של איספסינוס קיסר במקום שלא דרכה עליו רגל יהודי ולא שוסתו עין עברי. אבל כמעט באותו הזמן הופיעה תמונת המנורה על בנין צבורי אחד ברומי, על שער הנצחון של טיטוס (בשנת 81) תחת ממשלת דומיציונוס, ומאז ועד היום הזה, כמעט משך אלפים שנה נראה היא עליו וביודעים ובלא יודעים מעידה ומכריזה היא על חיין הנצחיים של עמנו. המנורה המצוירה על שער הנצחון הטיטוסי עשתה רושם אדיר וחזק, רושם בל ימחה על נשמת ישראל, אבל הטביעה חותם השפעתה גם על התרבות הכל־אנושית. אין אנו רשאים לקבע בבטחה, שואת היתה נקודת מוצאה של התפשטות המנורה. אבל נעלה מכל ספק, שכוח תעמולתי גדול היה בה. זו גם דעתו של דוד קויפמן: „Sa reproduction sur l'arc de triomphe de Titus doit avoir en quelque influence sur sa propagation" [12]. המקור היסודי, המכיל את תאור רומי של ימי הבינים, ספר Mirabilia Urbis Romae קורא לשער הנצחון של טיטוס פשוט על שם המנורה: „Arcus Septem Lucernarum". צורת המנורה שעל שער הנצחון של טיטוס השפיעה בהרבה על כל התאורים המאוחרים, אף על פי שעדין מוטל

ילדים מפרחי כהנה ובידיהם כדים של שמן של מאה ועשרים לוג, שהן מטילין לכל ספל וספל, מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהם, מהן היו מפקיעין ובהן היו מדליקין ולא היה חצר בירושלים, שאינה מאירה מאור בית השואבה".

[11] לא יעשה אדם בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם, חצר כנגד עזרה, שולחן כנגד שלחן, מנורה כנגד מנורה. אבל עושה של חמשה ושל ששה ושל שמונה ושל שבעה לא יעשה, אפילו של שאר מיני מתכות ר' י' בר ר' יהודה אומר אף של עץ לא יעשה, כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי. אמרו לו, משם ראיה: שפודין של ברזל היו וחפום בבעץ, העשירו, עשאום של כסף, חזרו העשירו, עשאום של זהב".

[12] Revue des Études Juives. XIII. p. 53.

בספק, אם היא באמת צלם דמותה המדויקת של מנורת בית המקדש, או לא. זו דעתו גם של ריינך:[13] „parce qu'il ne travaillait certainement pas d'après l'original et ne se piquait pas de cette rigoureuse exactitude que les modernes par une sorte de superstition toujours vivace, voudraient trouver dans tous les ouvrages des anciens." גם המבורגר תופש עמדה זו: „Auf dem Triumphbogen sehen wir sie, heute noch, wenn auch nicht ganz treu widergegeben abgebildet."[14]

בספרות הכללית נפוצה ורווחת מאד הדעה, שעל שער הנצחון של טיטוס הופיעה בפעם הראשונה צורת המנורה בתור ציור. אך הדעה הזאת היא מוטעית. תאור תמונת המנורה יותר ישן, לפי שכבר 121 שנה לפני זה נפגשים אנו בה בפעם הראשונה על מטבעות אנטיגנוס, המלך החשמונאי האחרון (בשנת 40 לפה"ס),[15] הופעת המנורה באותו הזמן הביעה את עקר ממשלת החשמונאים: נצחון רוח היהדות בקרב עם ישראל. אותם התאורים, שעד ימי החשמונאים שמשו יסודות קשוטים ותפאורות, לא היו יהודיים במיוחד, הם היו משתפים עם כל העמים, היושבים סביבתיהם, עם האשורים, הבבליים, המצרים, ושאר עמי קדמת אסיה. הם לא שקפו מאומה מעבודת האל המיוחד, כי אם היו מלאים עבודה זרה ופוליתאיזמוס (תאור האליל עשתרות והטור, כרובים, האליל הורום וכו') הסגולות והתכונות היהודיות מופיעות בפעם הראשונה במוטיבים החרותים על מטבעות החשמונאים. פה מופיעים לראשונה: הלולב, האתרוג, צלוחית יין הנסכים, התמר, כמו סמל הארץ[16] ובחברתם גם המנורה בעלת שבעת הקנים.

אחר כך מוצאים אנו הפסקה בעקבות ההיסטוריים, המאשרים את הופעתה הפלסטית של המנורה. זולת מטבעות החשמונאים, שנזכרו, עד חורבן בית המקדש אין אנו נפגשים בתאור המנורה, לפיכך, בדרך כלל מתקבלת על הדעת העמדה, הקובעת, שציור המנורה, שעל גב שער הנצחון של טיטוס, הוא צורת הופעתה היותר עתיקה של המנורה. אבל מהזמן הזה והלאה עד המאה השמינית נפגשים אנו בתאור המנורה במובנים היותר שונים זה מזה. בעקר היא תופיע בצורות הבאות:

1) על מצבות הקברים, רומה, ונוזה, טרנטו, מילנו, סירקוזה, ס. אנטיוקו (סרדיניה) וכו'. הן הן מקומות מוצאיהן של המצבות האלה, שעליהן תופיע המנורה בצורות שונות ובדרכי בצוע שונים. יש ביניהן מסוידות, צבועות, חרותות, טבועות, משלש ושמונים כתובות־קברים מצוירות, שבקטקומבה של מונטורדה נראית על שבעים צורת המנורה.[17]

---

[13] ראה Salomon Reinach: L'Arc de Titus, conférance faite à la Société des Études Juives le 3 Mai 1890. XX. REJ. (1890.)

[14] Real-Enzyclopädie für Bibel und Talmud, Leuchter

[15] Reifenberg ibid. Tafel 11. Nr. 8.

[16] להלן אנו נפגשים עוד עמהם. הם נמצאים על מצבות קברי המאות I—VIII בחברת צורת המנורה.

[17] Herman Wolfgang Beyer—Hans Lietzmann: Die Jüdische Katakombe

תמיד על נוכחותה של קבר יהודי. קמיל יוליאן מבטא כך את המושכל הזה:[30]
„Jamais un chrétien n'eût mis en action la théorie de ses docteurs et n'eut voulu employer comme signe de sa foi le chandelier, qui aux yeux de tous caractérisait le Juif." וכמו כן
לקלרק:[31] „Nous pouvons donc maintenir comme une régle archéologique l'absence du chandelier à sept branches sur les monuments chrétiens."

וכמו כן גם דוד קויפמן:[32] „Quand on le trouve sur une tombe il montre d'une façon indiscutable, qu'un Juif y repose."

בסמליה הנוצרית של ימי הבינים קבלה המנורה הוראה חדשה: את מושג „Speculum מרים העלמה.[33] ככה מוכיר את זה קרמסמונסטר בחבורו: humanae salvationis": „Quapropter pulchre etiam praefigura'a est in candelabro aureo, Quod lucebat Jerusalemis in domini templo, Super quod VII lampades ardentes stabant, Quae septem opera misericordiae in Maria figurabant".[34]

את המנורה מוצאים אנו כבר באמנות תחלת ימי הבינים, בצלמי הזעיר־אנפין של קוסמס אידיקופלעוסטס.[35] אחריו מוצאים אנו אותה על ציורו של הציר הפירנזאי: פרה אנגליקה בשחר הרנסנס.[36] ותופיע על שטנצות רפאל בקשר עם מעשי הנסים של הליודורום בתאור בית המקדש שבירושלים.[37] אך האמנות הנוצרית לא הסתפקה בתאורה ובציורה של המנורה גרידא, היא עשתה ממנה כלי מסכה,

---

[30] Inscriptions Romaines de Bordeaux 1890, II. p. 103.

[31] Dict. d' Arch. Chrét. p. 217. 219.

[32] REJ. XIII. (1886) p. 53.

[33] הנוצרים הקדמונים כבר נושאים ונותנים בסמל המנורה. לפי דעתו של קלמנס האלכסנדרי הוא רומז על ישוע. לפי גרגור הגדול: „Quis in candelabro nisi Redemptor humani generis." Jac. Zwarts: De Zevenarmige Kandelaar in de Romaise Diaspora. Utrecht, p. 83.

[34] ראה את מאמר דוד קויפמן: REJ. XIII. pp. 54—55.

[35] Joseph Strzygowski: Der Bilderkreis des griechischen Physiologus des Kosmas Indikopleustes und des Oktateuch nach Handschriften der Bibliothek zu Smyrna. Leipzig, 1899, p. 56. Tafel XXVIII. No. 1.

[36] Frieda Schotmüller: „Fra Angelico da Fiesole" Klassiker der Kunst XVIII, 1911. p. 183.

[37] הליודורום היה שר צבאו של סליוקום מלך סוריה, שבפקודת אדוניו בא לירושלים לגזל את אוצרות בית המקדש. אבל בפרס בצע זמתו, נעשה גם: נתעלף ונפל אין אונים ארצה ובית המקדש נצל מהשוד. ראה ספר החשמונאים ב' פרק ג'.

שהשתמשו בה בבתי היראה של הנוצרים. קויפמן מזכיר במאמרו הנזכר,[38] שבארמון הקיסר היוני, קונסטנטינוס פורפירוגניטוס שבביזנץ היתה דולקת מנורה בעלת שבעת הקנים בשעת תהלוכות חגיגיות.

החקויים היותר עתיקים, שנשארו לנו מימי הבינים, הם: שבפונטנלל (נורמנדיה) משנת 806, ושבפריזינג, בבריה משנת 957, באמצע ימי הבינים עשו את מנורת שבעת הקנים, שבמנזר מיכאל בלונבורג.[39] מהתקופה הזאת נשארה לנו מנורת הקטדרליש שבאסטן, שקויפמן מיחס אותה למאה הראשונה, או השניה לספירתנו. העובדה היא, שעשוה במאה העשירית.[40] מנורה דומה להן היתה גם בפרנה, שאבדה אחר כך, אבל בשנת 1158 מזכירים אותה עוד. אחר כך באה כמו שלל למילנו, ששם בשנת 1395 מזכירים אותה בשם „מנורת שלמה".[41] על מנורת בית היראה ס.מריה שבקולברג יש כתובת משנת 1327, האקסמפלר הזה הוא חקויו של התכליט, הנמצא על שער הנצחון של טיטוס, בנרמניה שמרו עוד בקולן, במגדבורג ובפרנקפורט על נהר האודר מנורות בנות שבעה הקנים.

ובכל זאת לא הצליחה המנורה להכות שורש בסמליה הנוצרית. שם נשארה היא נוף זה, אך ביהדות המשיכה היא את חייה גם אחרי אשר נפסקה ההשכלה של ימי הבינים. רבים הם המאמינים, שאחרי אשר נפסקה תקופת הפריחה של התרבות היהודית בארץ ים התיכון, נפסק ונתק גם כח החיים של המנורה, נעשה חלל ריק ובתקופה החדשה היא שבה לתחיה באופן עצמאי ובלתי תלוי במסורת ימי קדם. אבל זו טעות גמורה. יש לנו נתונים וראיות ברורות המוכיחות, שסמל המנורה חי בלי הפסק גם בימי הבינים ביהדות, אף על פי שהראיות האלה מופיעות רק בספרונין, סבות שונות יש לדבר הזה. הסבה הראשונה היא, שאולי אחר אבידת הזכרונות, הקשורים באדמת ארץ ישראל, הפסידה גם המנורה הרבה מעממיותה, והסבה השניה היא, שאולי קלושים ומעטים הם הזכרונות האלה. על כל פנים מוכיחות באופן מכריע את נוכחות המנורה בימי הבינים מצבות בית העולם העלמי שבונוזה, אפוליה, שמוצאן מהמאות הט' והי', זאת אומרת, מאמצע ימי הבינים וצורות מנורות נמצאות עליהן.[42]

הכתב יד היותר עתיק של כתבי הקודש, צעיר מהן במאה שנה, כתבו שלמה הלוי ברבויה בשנת 930.[43] הספר נכתב כנראה בקהירה והוא משקף את סגנון

---

[38] REJ. XIII. p. 55.

[39] Hans Graeven: Der untergangene siebenarmige Leuchter des Michaelklosters in Lüneburg. Zeitschrift für christliche Kunst. Jahrg. XV. (1902) p. 32.

[40] ראה: Kunstdenkmäler des christlichen Mittelalters in dem Rheinland I. p. 36. XXVIII. Tafel.

[41] Otte: Handbuch der christl. Kunstarch. I. p. 166.

[42] Ernst Munkácsi: Der Jude von Neapel, Zürich, 1939. p. 85. Abb. 48, 49, 50, 51, 54, 55, 60.

[43] Baron David de Günsburg—Vladimir Strassof: Ornamentations des

האיסלם הקדמון. בין הקשוטים הפיגוראליים המעטים, הנמצאים בו, אנו מוצאים בין שאר כלי בית המקדש שבירושלים גם את המנורה.[44] סגנון התאור מזכירים לנו דברי ימי קדם, בפרט את התאורים על זכוכיות הזהב. ובכן עדיין לא נשתכחה מסורת המנורה. לפי דעה אחת ציור כתב יד זה של כתבי הקודש הוא חקוי של אבני הפסיפוס של בית כנסת עתיק.[45] על כל פנים מוצאים אנו את המשכה החי של השפעת ימי קדם בימי הבינים.

גם בתקופותיהם הבאות ואחרונות של ימי הבינים מופיע סמל המנורה אך בהשפעה מצומצמת קצת. סופרים אחדים מנזימים ומפריזים קצת על המדה ומדברים מהפסקת חשיבות המנורה.[46] אך רואים אנו, שההמשך לא נפסק מעולם. עובדה היא, שבסוף ימי הבינים מופיע על כתלי בתי הכנסיות סמל המנורה. אנו מוצאים אותה מצוירת על קירות בית הכנסת שבחודורוב (גליציה),[47] אנו נפגשים בה על כתבי הקודש של קהל עדת קרקו במאה הי"ד בחברת אריות.[48] בדרך כלל יש לקבע, שבבתי הכנסיות הפכה המנורה למנורת חנכה בעלת 8, או 9 קנים וזה המשך מסורתה הקדומה של המנורה.[49] נר חנכה מתחבר ומשתלב הרבה פעמים עם המנורה, לפי שהאחרונה משמשת פעמים רבות קשוט על קירו האחורי של נר חנכה. זו דוגמת ותמונת נר חנכה של קהל רומי, שעל גב קירו האחורי מופיעים גם שני זיתי חזון הנביא זכריה.[50] את S. Maria in Trastevere שברומה, שנבנה במחציתה השנית של המאה הט"ז מקשטת מנורה בעלת שבעת הקנים.[51] על ציורי קירות של בתי הכנסיות הופיעה גם המנורה בחברת שאר כלי הקודש שבבית המקדש.[52] מוצאים

---

anciens manuscripts hebreux de la Bibliothéque Impériale, (Berlin, 1905)

[44] Cohn—Wiener ibid. p. 149. Abb. 92.

[45] Jac. Zwarts ibid. p. 87.

[46] „Als öffentliches Wahrzeichen des Judentums verliert der Leuchter im Mittelalter seine Geltung." Rachel Wischnitzer—Bernstein: Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst. Berlin, 1935. p. 75.

[47] Alfred Grotte: „Deutsche, böhmische und polnische Synagogentypen". Mitteilung der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler. VII—VIII. Frankfurt am/Main, 1915. p. 61.

[48] Rachel Wischnitzer — Bernstein ibid. Abb. 40.

[49] ראה למשל את מנורת חנכה של בית הכנסת שבפדוה, בספרו של Cohn — Wiener ibid. Abb. 116. או את מנורת המקצוע היהודי של בית הנכאת הקלוני שבפריש הבאה מאטליה, ועליו מצויר Perseus מעשי ידי Benvenuto Cellini ראה: Cohn—Wiener ibid. Abb. 119.

[50] גם ברשותו של כותב השורות האלה נמצאת מנורת חנכה כזו שמקום מוצאה רומה, מפרסמו בשנתון „ארץ" של שנת 1943.

[51] צלומו אפשר לראת: Munkácsi Ernő: Római Napló (Budapest, 1930.) על המוסף שאחר עמוד 48.

[52] Ferdinand Gregorovius: Getto und die Juden in Rom, Wanderjahre in Italien, editio Jess. Dresden, p. 315. „Die Spitze des Ganzen krönt

אנו אותה גם על דברי דפוס ואפילו על דברי דפוס עתיקים. כך למשל בספרו של מאיר פרנצי: משל הקדמוני, שיצא לאור בשנת 1546 בונציה. מימי הרנסנס שוב הופיעה המנורה גם על מצבות היהודים הספרדים.[53]

חוץ מזה, גם במושיבי יהודי אירופה המזרחית נראה סמל המנורה.[54] בעקר ולעתים קרובות פונשים אנחנו בה על לוחות „שויתי" של עמודי שליחי הצבור, על פרוכת של ארון הקודש, על נר התמיד וכו'.

במרוצת המאות ה .XIX וה .XX פענחו וגלו החקירות הארכיולוגיות למכביר את שרידי עולם הסמל של המנורה. ההשג המדעי הזה השפיע גם על החיים היהודיים מצד אחד, ומאידך גיסא, חקירתן המכוונת והמחושבת של הצורות העתיקות ושל המעם העדין בימינו אלה, העמידה גם את המנורה על הבסים הרמה, הראויה לה. אנו רואים בה את הסמל הנצחי של היהדות והמחשבה הנשגבה הזאת לבשה בשר ועצמות באופן מופתי בחבורו המפורסם של שטפן צוינ: ב„מנורת התמיד".

IV.

אחרי כל אלה נשאלה השאלה:
מהו מקום מוצאה של המנורה?
איזה סמל נתבטא על ידיה בשעת הופעתה?
ולסוף איזה סמל מבטאה היא בתולדות החיים הרוחניים של ישראל?

בקשר עם פתרון השאלות הנוכחיות צריכים אנו לבדק היטב לאיזו מטרה שמש עצם הסמל בשעת הופעתה, או יותר נכון, איזה מושג נכלל בו ואיך התפתח והפך במרוצת דברי הימים. טעות גדולה ורק התחכמות עיונית היתה להוציא מתולדותיו הקדמוניות של איזה סמל את התוצאות ואת המסקנות האחרונות וענין הוראתו וענין הרעיון המתבטא על ידיו. דוגמה מאלפת משמשת לנו בדבר הזה סמל הכתר המלכות ההונגרי. חציו התחתון הוא מתנתו של מיכאל דוקס, קיסר יון, וחציו העליון הוא מתנת האפיפיור סילוסטר השני והמתנות הביאו לידי בטוי מלא את שאיפותיה המדיניות של תקופותיהן. אבל במרוצת דברי הימים נשתכחו לאט לאט מדעת הקהל קורות התהוות הסמל ושאיפותיה המדיניות ההיסטוריות של המתנות. נוצרה תורת כתרו של סטפנוס המלך, שלפיה, כתר המלכות מבטא את אחדות המדינה ההונגרית ההיסטורית ואפילו את התאחדותם והתחברותם של האורחים בני עמים שונים במושג הלאם המדיני האחד ושווי זכויותיהם בכל דבר.

---

der silberne, siebenarmige Leuchter".

[53] אנו מוצאים אותו גם על מצבות קברי שומרי שבת שבטרנסילוניה מהמאה התשע עשרה. בזה רוצה אני לראות את השפעת היהדות הספרדית. ראה את המאמר: Balázs György: Az erdélyi szombatosok 1941. tavaszán. Libanon. VI. 22. ואת הציור שעל עמוד 1941. Nr. 1.

[54] Rachel Wischnitzer—Bernstein ibid. Abb. 41, 42.

נירמי וסבות התהוותם של הסמלים השונים הולכים ומשתכחים על פי רוב במרוצת מאות ואלפי שנות ההיסטוריה, אבל הרעיון, שמצא את בטויו על ידי הסמל ההוא במשך ההתפתחות ההיסטורית, ממשיך בלי הפסק את חייו. לפיכך צריכים אנחנו להקדים ולהביע את המשפט, שמוטעית כל אותה דעה, הרוצה להוציא את התוצאה האחרונה ממוצאה השמי־הקדמוני־הכנעני של צורת המנורה בענין הוראת וחשיבות סמל המנורה.

לשאלות הנשאלות כאן יש ספרות חשובה וכבירה.

את באורם של יוספוס ופילון כבר מכירים אנו.

דוד קויפמן אינו נותן תשובה מוחלטת ורק בדרך כלל קובע הוא, שהמנורה היתה סמלה הרשמי של היהדות[55]: „Sa reproduction sur l'arc de triomphe de Titus doit avoir eu quelque influence sur sa propagation. Le chandelier à sept branches, se trouvant ainsi représenté sur le monument qui symbolisait la Judée vaincue par Rome, est devenu en quelque sorte le symbole officiel du judaisme en exil."

לפי דעתו של ברלינר חשיבות המנורה קשורה בעובדה שהשתמשו בצורתה בכתובות מצבותיהם של אותם היהודים, שאבותיהם הוגלו יחד עם כלי בית המקדש לרומי.[56]

נקלום מיללר סותר את עמדת ברלינר: „Hätte er recht, so müssten doch gerade in der Katakombe am Monteverde, weil sie die älteste unter ihren bisher bekannt gewordenen Schwestern ist, zahlreiche getreue Nachbildungen des Leuchters am Titusbogen sich nachweisen lassen. Indessen findet sich kein einziges Beispiel, das als eine Kopie dieser Vorlage angesprochen werden könnte." [57]

III—I גם כהן־וינר עוסק בבעית התהוות סמל המנורה וקובע את המאות אה"ם לזמן מוצאו: „Der Grund liegt sicher in der Mystik der Zeit. Denn schon beim Propheten Sacharia ist gerade die Menorah der Mittelpunkt einer Vision, die den Charakter einer mystischen Offenbarung des Weltschicksals, einer echten Apokalypse hat. Aber gerade von der mystischen Literatur der Diaspora haben wir, im Gegensatz zur talmudischen, gar nichts. Und doch beginnt sicher schon damals in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Geschick der Gegensatz von Rationalismus und Mystik,

---

[55] במאמרו הנזכר.

[56] Geschichte der Juden in Rom. I. 58.

[57] Nicolaus Müller: Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom. Leipzig, 1912. pp. 69—70.

der das geistige Schicksal Israels durch alle Jahrhunderte des Exils ist. Nur in der mystischen Literatur wäre der Quell der Symbolik zu finden, die in den Synagogen Palästinas zuerst erscheint.“ [58]

פרנסוים קומונט[59] מקבל את דעתם של יוספוס-פילון בתורת האסטרל-אסכטולוגית (הדברים האחרונים = ta eschata) גם לפי דעתו רומזת „המנורה הנצחית“, כמו שקראו לה היהודים המתיונים, עם שבעה נרותיה על כוכבי השמים ועל תנועותיהם, את הפרוש האסטרלי הזה הוא מעביר גם על שטחי האסכטולוגיה ומשתמש גם בספר דניאל (י"ב, נ'.) „והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד“. מזה מוציא הוא את המסקנה, שצורת המנורה, החרותה על מצבות הקטקומבות ועל גלוסקמותיהן, מסמלת את האושר הנצחי, השמור לעתיד לבא לנפשות החסידים.

באיר וליטצמן[60] מבקרים בחריפות את צביון האסכטולוגי וסותרים אותו: „Ich gestehe, dass ich solche nicht sehe.“

לפי דעתו של ריפנברג[61] המנורה היא סמלה של היהדות, אבל מה שנוגע למוצאה, הוא מפנה את תשומת לבנו אל העובדה: „Möglicherweise geht aber die Form des Leuchters auf altorientalische Darstellungen des heiligen Baumes zurück.“

לפי בעמ[62] המנורה בעלת שבעת הקנים היא: „das offizielle Symbol des Judentums in der Diaspora.“

רחל וישניצר ברנשטין[63] חושבת, שצורת השקד של תמונת המנורה, המתוארת בספר שמות: „verrät die pflanzliche Herkunft des Geräts.“

וגם לפי דעתה: „Bei Zacharias erscheint der Leuchter in Begleitung von zwei Ölbäumen die ihn flankieren. Die Ölbäume versehen ihn in mystischer Weise mit Öl.“

Der ursprünglich als Baum (Mandelbaum) aufgefasste Leuchter wird beim Propheten mit Bäumen in Beziehung gesetzt.

Das Bild entspricht durchaus den orientalischen Darstellungen des Lebensbaumes, der Dattelpalme, zu deren Seiten je ein Gärtner zu sehen ist. Die Gärtner bestreichen mit Bü-

---

58 Ibid. pp. 90—91.

59 „Un fragment de sarcophage Judéo—Paien.“ Revue Archéologique V. Serie II. IV. 1916. p. 11.

60 Ibid. p. 18.

61 p. cit. pp. 21—22.

62 „Die Inschriften der jüdischen Katakombe Monteverde zu Rom.“ p. 19.

63 Op. cit. pp. 68—75

scheln der männlichen Bäume die Palme, um geniessbare Früchte zu erzeugen.

Schon Herodot und Plinius haben die künstliche Befruchtung und Veredelung der Dattelpalme im Orient geschildert. Aber auch der Talmud verrät an mehreren halachischen und haggadischen Stellen und in Sprichwörtern die Kenntnis der Eigentümlichkeit der Palme."

„Neben der Bedeutung als Lebensbaum erhält der Baum die Bedeutung eines Weltbaumes. Er tritt in Beziehung zu den Himmelskörpern. Sonne, Mond und Sterne, die sieben Planeten des babylonischen Weltbildes schweifen über ihm. Gelegentlich wird die an vierter Stelle, in der Mitte der Sternreihe, gedachte Sonne, als geflügelte ägyptisierende Sonnenscheibe, die man in den vorderasiatischen Bildern oft von den Gärtnern mit Seilen zur Herbeiführung der Reife zur Erde ziehen sieht, über den Rankenstamm gelagert. Der Baum und die Sonne verschmelzen zu einem ornamentalen Gebilde. Das Bild des Lebens - und Weltbaumes, sowie der geflügelten Sonnenscheibe hat in Palestina besonders durch die Siegel Verbreitung gefunden. Auf den Siegelbildern aber erfuhr das Darstellungsmotiv eine besonders rasche Abschleifung, der Rankenstamm vereinfachte sich zum Standartenschaft, es entstand das Prototyp des Leuchters, des Schaftes mit den Ästen und den Lampen an Stelle der sieben Planeten. Dass Sterne als Lampen gedacht und durch Ölgefässe dargestellt werden, entspricht der ägyptischen und der babylonischen Auffassung. Die Schale an der Spitze des Leuchters des Zacharias ist offenbar das Wahrzeichen der Sonne."

„Der Leuchter, die Menorah, ist der weibliche Ölbaum, oder der Lebensbaum, denn das Olivenöl hat in der jüdischen Symbolik eine vielfache Bedeutung, es spendet Leben und es spendet Licht."

סכום דעותיה של וישנצר הוא, שחזון זכריה מוסב על המקדש ושני הזיתים המסמלים שמן למנורה, הם: האחד זרובבל מזרע בית דוד, המסמל את כוח המלוכה, והשני הוא יהושע הכהן הגדול, המסמל את הכהנה.

בזמן האחרון (וזה מוסב בעקר על התאורים שבאירופה המרכזית והמזרחית — גליציה ובוקובינה, —) המנורה היא סמל ירושלים העתידה להבנות והחיות הסובבות אותה (כמו אריות, צבאים ונשרים) מסמלים את ישראל ואמונתם ובטחונם באלהים.

על התהוות והתפתחות צורת המנורה מעיר קוק:[64] „It is not improbable that the menorah was originally a representation of the sacred seven branched tree itself, possibly indeed the tree of life."

גרסמן[65] חולק על הסמל האסכטולוגי ומוכיח, שלפני גלות בבל עוד לא הכירה היהדות את רעיון ואמונת החיים הנצחיים. לעמת זה בתקופת התרבות היונית־רומית נעשית אמונתה אמונת ה„עולם הבא".

V.

מכל האמור למעלה יוצא, ששלש השערות נתהוו לשם באורו של סמל המנורה. האחת משתדלת לפרש את מוצאה ואופן התהוותה של צורת המנורה (עץ החיים, עשתרות) והשנית מקשרת אותה עם כוכבי השמים ועם המספר שבעה (צבין אסטרלי), ההשערה השלישית רואה בה את סמל האור והישע, הגנוז לצדיקים לעתיד לבא (הגיון אסכטולוגי).

מה שנוגע להתהוות צורת המנורה: העמדה המדעית בענין זה מתקבלת על הדעת, אף על פי שאין אנו יכולים להכריע את השאלה בבטחון גמור. אבל אם יש ממש בהשערת עץ החיים, אם לא, היא לא מעלה ולא מורידה בפתרון המנורה בתור סמל יהודי, ולסיכך מבחינה זו אין לה שום חשיבות.

אמנם פרוש אסנולוגי מענין הוא, איך השפיע המיתוס השמי — הקדמוני (עץ החיים) על צורת מנורת המשכן ואיזו תצורות - דמיוניות קשרה האידיולוגיה השמית - קדמונית אל רעיון עץ החיים הזה, אבל תצורות דמיון אלה נשתכחו ימים רבים בטרם היות המנורה לסמל יהודי. יסודות המיתוס האלילי האלה נשתמרו כליל בשעת גלות בבל, כדי לפנות מקום לרעיונות יהודיים אמתיים.

גם השערתם של פילון — יוספוס אינה נותנת פתרון מספיק, העלול להניח את דעתנו. ברור, שיוספוס סומך עצמו על דעתו של פילון, וזה האחרון כבר נודע בשער בת רבים מפרושיו הסמליים שבהם השתדל והתאמץ לתת הוראה סמלית לכל התורה כלה, וחוץ מזה, שניהם היו רחוקים מאד מעולם רעיונותיו ומחשבותיו של עם היהודים.[66] ברצינות היותר גדולה יכולים אנו להביא בחשבון את הדעה האסכטולונית. ההשערה הזאת היתה באמת יכולה להחזיק מעמד, אלו היינו מוצאים את צורת המנורה רק על ציוני הקברים, או לכל הפחות בחברת סמלים אסכטולוניים

---

[64] Stanley A Cook: „The Religion of Ancient Palestine in the light of archeology" London, 1930. p. 63., 213.

[65] „Die Hellenistische Gestirnreligion". Beihefte zum alten Orient. Leipzig, 1925. Nr. 5.

[66] כמו כן גם: Bayer — Lietzmann, ibid. p. 18. „Zunächst einmal wären Philo und Josephus schlechte Zeugen für das, was volkstümliche Frömmigkeit ist."

אחרים. אבל מה אנחנו רואים באמת? המנורה תופיע לא רק על המצבות, כי אם גם על כותרת העמודים, על תבליטי מבואות בתי הכנסיות, על כוסות קדוש, על טבעות חותם, על צלחות, כדים, פסיפוס רצפות בתי הכנסיות ... וכו'. במלה אחת, על הרבה כלים מכלים שונים, שהם מעניני העולם הזה ואין להם שום השתיכות לעולם הבא.

ועוד יותר גדולה חשיבות אותם התאורים והציורים בפתרון ובהכרעת השאלה הזאת, הנמצאים בחבורה ובאגודה אחת עם המנורה על הכתובות. על פי רוב רואים אנו את צפחת השמן, את התמר, את האתרוג, את השופר, את ספר התורה וארון הקודש בחברת המנורה.[67] אלו היה יחס וקשר כל שהוא בין סמל המנורה ובין חיי העולמים, כי אז גם החפצים הנזכרים, המופיעים בליוויתה היו צריכים לרמז במשהוא על אושר החיים הנצחיים. אך באמת איזה יחס וקשר מוצאים אנו בין האושר הנצחי וארון הקודש, ספר תורה, אתרוג ולולב וכו'? ארשה לעצמי להעיר כאן, שהסמלים המלווים האלה של המנורה מופיעים תמיד כמו נוש של צורה מנבשת ואחידה, הנמצאים תמיד ובכל מקום יחדיו: על המצבות ועל התבליטים, על החותמות ועל הפסיפוסים וכו'.

כדי לפתר את סמל המנורה, צריכים אנו להביא בחשבון את הזמן, שבו התחילה צורת המנורה להופיע בהמונים ובאופן עממי. חוץ ממטבעות המלך החשמונאי האחרון, מנורת שבעת הקנים ושאר התאורים והצורות, שהזכרנו למעלה, מתגלים לפנינו רק במאות, שאחרי חורבן הבית, הקשר והיחס גלוי וידוע למדי: המולדת אבדה, עיר הקודש חרבה, ואבד ונחרב גם לב המולדת: בית המקדש עם כלי הקדש. עם היהודים, שהלך בגולה, השתוקק לראות לפניו את מחמד לבבו, את היותר יקר לו בעולם, שבעד בנינו התפלל בכל יום, והמנורה ופרי עץ ההדר, התמר וכד השמן וכו', כלם הזכירו לו את המולדת שאבדה ואת בית מקדשו הנחרב.

אותה מחשבה ואותו הרעיון התבטא בהם, שבא לידי בטוי גם על ידי תפלת שמונה עשרה, שחוברה בזמן הזה, והאומרת (ברכה ט"ו), „ובנה אותה בקרוב בימינו". באחולים, תשוקות ותפלות כאלה נפגשים פעמים רבות בתחלת ימי הבינים, כשעם ישראל — אחרי התמכרו להתבוללות, — חזר שוב אל היהדות וענתה קול בלשון קדשה.[68]

ובכן המנורה היא סמל לאמי־דתי (אטני) המזכיר לנו את קדשת עמנו היותר רמה, את מקום קודש הקדשים, כמובן בחרו להם לסמל את כלי המקדש היותר אפיני, שהיתה חביבה בעיניהם כבר בשעת החורבן, ושער הנצחון של טיטום מוכיח.

---

[67] מספר המנורות המנויות בחבורו של: Frey: Corpus Inscriptionum Judaicarum הוא סך הכל כמו שראינו: 189. מספר כדי השמן: 31, הלולבים: 62, האתרוגים: 31, השופרות: 30, ספרי תורה: 4, ארונות הקודש: 10, תאורים שכיחים נוספים הם: הכבש, קלתות הבכורים, המצה, בית המקדש שבירושלים, ראש האיל והאריה וכו'.

[68] ראה: Ernst Munkácsi: Der Jude von Neapel, pp. 95—96. בקשר עם כתובות המצבות שבונוזה.

שעליו מתוארים ומצוירים כלים מכלים שונים מכלי בית המקדש, כגון: שולחן לחם הפנים, החצוצרות וכדומה, אבל המנורה תופסת מקום בראש והיא הציור, היותר בולט, היותר אפיני ומרכזי על כל השער.[69]

אבל זה רק הלקו האחד של פרוש הסמל. מעולם לא היתה המנורה רוכשת לה את התפקיד החשוב הזה, אלמלא היה לאור, המיוצג על ידי המנורה גם כן תפקיד כל כך חשוב בדעת הקהל היהודי, בספריו הקדושים ובספרותו המסורתית. גם בענין זה למעלה מכל ספק היחס הישר המקשר את שני הדברים האלה. המנורה בתור סמל לאמי הופיעה בה בשעה, כשאחרי חורבן ארצנו ובית מקדשנו, התרבות העברית, חכמת ישראל ותלמוד תורתנו התחילו להתפשט, להתחבב ונעשו חביבים בעיני כל עמנו, בשעה שנוצרה הספרות המשנית - תלמודית ובא כמו מולדת ומקדש רוחני במקום המולדת והמקדש הנחרב.

האור, המסמל על ידי המנורה, רומז על אלהי ישראל, על תורתו על גאלתו, על נשמת ואמונת עמנו.

„ה' אורי וישעי, ממי אירא, ה' מעוז חיי, ממי אפחד?!" תהל' כ"ז, א'.
„כי עמך מקור חיים, באורך נראה אור". תהל' ל"ו, י'.
„נר לרגלי דברך ואור לנתיבתי" תהל' קי"ט, ק"ה.
„כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר". משלי ו', כ"ג.
„והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות יקפאון". וכריה י"ד, ו'.
„בית יעקב לכו ונלכה באור ה'". ישׁ' ב', ה'.
„למען ציון לא אחשה ולמען ירושלים לא אשקוט, עד יצא כנגה צדקה וישועתה כלפיד יבער" ישעי' ס"ב, א'.
„ויאמר, נקל מהיותך לי עבד, להקים את שבטי יעקב ונצירי ישראל להשיב ונתתיך לאור גוים להיות ישועתי עד קצה הארץ". ישע' מ"ט, ו'.
„קומי אורי, כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח. כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאמים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה. והלכו גוים לאורך ומלכים לנגה זרחך". ישׁ' ס' א"נ'.

ואפיני מאד פרוש המדרש (שוחר טוב, תהל' כ"ב.) בקשר לאור:[70]

---

[69] לפי יוספוס הובילו גם את ספרי התורה בין השלל, אך לא היו מתוארים על שער הנצחון.

[70] „אשרי האיש, אשר לא הלך בעצת רשעים", זהו שאמר הכתוב: „כי שמש ומגן ה' אלהים". אי מה השמש הזה קופחת, יכול אף הקב"ה כן? תלמוד לומר מגן. מה המגן הזה מגין על האדם, אף הקב"ה מגין על העולם כלו. ר' חייא בר אבין אמר: מאיר כשמש ומסיך כמגן".

אל מזמור ה' „אמר דוד לפני הקב"ה: כל מה שנרשת לנו, טובים ונעימים הם, שנאמר: חבלים נפלו לי בנעימים אף נחלת שפרה עלי. וכן הוא אומר אל תשמחי אויבתי לי, כי נפלתי קמתי, כי אשב בחושך ה' אור לי. אילולי שישבתי בחושך, לא היה אור לי".

מזמור כב. „והיה אור ישראל, זו אסתר, שהאירה את ישראל כאור שחר והלא

„תורתו (רעיונותיו) מפיצה אור".
„אלהינו הוא אלהי האור".
„התפשטות האור תביא גאלתנו".
„שמחתנו היא שמחת התפשטות האור".

אור זה אש, ואש זה אור, אלא אמר הקב"ה דיו פרצופין אני עושה את הדבר: אור לישראל וחושך לאומות העולם, שנאמר הוי המתאוים את יום ה', למה לכם יום ה', הוא חושך ולא אור. בנוהג שבעולם אדם מדליק את הנר בבסילקי שלו, שמא יכול לומר: פלוני שהוא אוהבי, ישתמש לאור הנר ושונאי אל ישתמש לאור הנר, אלא הכל משתמשין כאחד, אבל הקב"ה אינו כן, הכל משתמשין בעולם הזה, ונותן חושך לכלם כאחת בעולם הזה, אבל לעתיד לבא, כי הנה החושך יכסה ארץ וערפל לאומים ועליך יזרח ה'.

„אמר ר' חנינא: טוב ה' לכל, בעולם הזה, אבל לעולם הבא לעתיד לבא: הטיבה ה' לטובים, וכן היה במרדכי ואסתר, חושך לאומות העולם ואור לישראל, שנאמר, ליהודים היתה אורה ושמחה, אסתר נקראת הדסה, אסתר, שעמדה בסתרי סתרים, על שהוצרכה להאיר את ישראל, ויצאתה לחוץ, הדסה, דכתיב, ויהי אומן את הדסה, על שם צדקותה, מרדכי נקרא הדם, על שם שנאמר והוא עומד בין ההדסים, מה הדם זה ריחו טוב ושעמו מר, כן היו מרדכי ואסתר אור לישראל וחושך לאומות העולם, ואל תתמה, שהרי במצרים, ויהי חושך אפלה, ולכל בני ישראל היה אור, וכמו שעשיתי בעולם הזה, ככה אעשה לעולם הבא, שנאמר, כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאומים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה."

„דבר אחר, למנצח על אילת השחר, זהו שאמר הכתוב אל תשמחי אויבתי לי, כי נפלתי, קמתי, כי אשב בחושך, ה' אור לי, אמר דוד למנצח למי שמקפין כאיל ומאיר לעולם בשעת חשיכה, אימתי הוא מאיר, בלילה, אף על פי שהוא לילה, יש לי אור הירח והכוכבים והמזלות, ואימתי הוא חושך? בעלות השחר, הלבנה נכנסה והכוכבים נכנסין והמזלות הולכין להם, אותה שעה אין חושך גדול ממנו ואותה שעה הקב"ה עונה לעולם ומלואו, ומעלה את השחר מתוך החושך ומאיר לעולם."

„דבר אחר, אל תשמחי אויבתי לי, כי נפלתי, קמתי, כי אשב בחושך ה' אור לי, ישראל אומרים לאומות העולם: אל תשמחו אובי לי, למה, שאם נפלתי, קמתי, תכף לנפילה קימה, ר' שמואל אמר מן הדא: כי שבע יפול צדיק וקם, אבל הרשעים יפלו ולא יקומו, תכף לכשלון של הרשעים רעה, שנאמר: ורשעים יכשלו ברעה, בפעם אחת נופלים ואין להם תקומה וכן הוא אומר: ובאחת יבערו ויכסלו, כי אשב בחושך, ה' אור לי, שנו רבותינו: מתוך כעס רצון, מתוך אפילה אורה, מתוך רוגז רחמים, מתוך צרה רווחה, מתוך ריחוק קירוב, מתוך נפילה קימה."

„דבר אחר על אילת השחר, זהו שאמר הכתוב: מי זאת הנשקפה כמו שחר, מי זאת, אלו ישראל, דכתיב: זאת קומתך דמתה לתמר, כשהיו ישראל מהלכין במדבר, היה הארון מהלך לפניהם, שנאמר: וארון ברית ה' נוסע לפניהם, ר' אלעזר בשם ר' יוסי בן זמרא אומר: כמין זקוקין של אש היו יוצאין מבין שני

בסמל המנורה מתחבקים ומתחברים רעיונות עם ישראל עם היעודים והתפקידים ההיסטוריים הכל עולמיים, על ידי הפצת האור והזוהר. „ושמתיך לאור גוים" ישע' מ"ט, ו'. „והלכו גוים לאורך", ישע' ס', ג'.[71]

* * *

חשוב ואפיני מאד בשביל כל צבור אותו סמל, שהוא בחר בו. הסמל האציל, המרומם והאמתי מביא לידי בטוי את העקר, את קודש הקדשים של נשמת האמה, מאחד ומחזק את כל הכוחות הפנימיים, הרוחניים, וכלפי חוץ רוכש הוא לו הוקרה,

---

בדי הארון, והיו שורפין את הנחשים, שהיו בקורות בית הבד, ועקרבים, שהיו כזרדים, שנאמר: המוליכך במדבר הגדול והנורא, נחש, שרף ועקרב, והיו שורפים לפניהם את הקוצים ואת הברקנים והיו אומות העולם רואים את העשן ואומרים: מי זאת עולה מן המדבר כתימרות עשן ורואין היאך הקב"ה עושה להם נס, ומוריד להן את המן, ומעלה להן את הבאר ומניז להן את השליו והוא בכבודו מאיר להם, שנאמר וה' הולך לפניהם יומם. והיו אומות העולם רואים את הענן ביום ואת אורו של אש בלילה ואומרים: מי זאת הנשקפה כמו שחר, מי היא אומה זו, שכל תשמישיה באור, שנאמר: כי נר מצוה ותורה אור: אלהיה של אור, שנאמר: קומי אורי, כי בא אורך, שמחתה של אור, שנאמר: אור צדיקים ישמח וכן לעתיד לבא כתיב: אור זרוע לצדיק."

„דבר אחר „מי זאת הנשקפה כמו שחר". ר' חייא בר אבא ור' שמעון בן חלפתא היו מהלכין בקרוצתא בהדא בקעתא דארבאל וראו אילת השחר, שבקע אורה לעלות, אמר לו ר' חייא: כך היא גאולתן של ישראל, אמר לו ר' שמעון: היינו דכתיב: כי אשב בחושך, ה' אור לי. בתחלה היא באה קימעא קימעא, ואחר כך היא מנפצת ובאה, ואחר כך היא פרה ורבה ואחר כך היא משתבחת והולכת."

[71] הח' שמואל קרויס במאמרו: „אבן יהודית מימי קדם באלברטי־אירשה", שנתפרסם בשנתון של ה IMIT בשנת 1904, על העמודים: 30—33, סותר ומכחיש את אפיה הדתי—לאומי של המנורה ומצדד בשביל העמדה האסכטולונית. העמדה הזאת שתופש חכמנו המפורסם בענין הזה, הוא מפרסמה גם ב Jewish Encyclopedia במאמר „קשקומבה" — אמנם עלולה לעורר אותנו להתבוננות נוספת, אבל אף על פי כן אינה מתקבלת על הדעת.

קרויס מבסס את עמדתו בעקר על שתי מסבות: תחלה, את המנורה מצאו רק על מצבות הקברים והוא שואל את השאלה: מדוע לא השתמשו בה בבתי הכנסיות ובבתי דירות? חוץ מזה הוא טוען, שגם הציורים האחרים, המופיעים בחברת המנורה, משמשים על פי רוב סמלי קברים, (הוא מחזיר את השופר, לולב, אתרוג וארון הברית לסמלים ספולכרליים).

קרויס חבר את מאמרו הזה בשנת 1904, ועדין לא ידע, על איזה צדק

כבוד ותפארת. ולפיכך יש הבדל בעיני היהדות, אם סמלה הוא ההקסגרם, שמוצאו מערפל מאד אשר, לאמתו של דבר, אין אנו מבינים את הוראתו האמתית וגם כלפי חוץ אינו נורמן מושג טהור ברור ונאמן מהיהדות. להפך, הוא מקרבה מהברה ומקשרה אל אמונות טפלות, אל אישון לילה ואפלה וחושך.

ועם ישראל הוא עם האור והזוהר, אמונתו היא אמונת האור וסמלו הלאמי-הדתי הוא גם כן סמל האור והזוהר:

ה מ נ ו ר ה !

ואיזו עובדות תפוצנה אור החפירות המדעיות הנוספות, במשך ארבעים השנה, שעברו מאז התפתח מדע חקירת הקדמוניות באופן מתמיה ומפליא ולמעלה ראינו כבר, שהמנורה שמשה יסוד תפאורה לעתים קרובות מאד הן בבתי הכנסיות, והן על כתלי בתים פרטיים. ובכן כבר סתרו את הראיה הזאת. כמו כן, בבטחון נמור רשאים אנו לקבע, שאין לנו שום יסוד להחזיק את הלולב, אתרוג וארון הקודש לסמלים ספולכרליים — אסכטולוגיים גרידא. גם קרוים אינו מביא בענין זה שום הוכחה, הראויה לתשומת לב, העמדה הזאת היא מחוסרת כל יסוד, לפי שאת הצורות הנזכרות אנו מוצאים גם על חפצים, הרחוקים מאד מהקברים למשל על טבעות חותם, כותרות עמודים וכדומה להם, רק לשופר לבדו יש גם הוראה ספולכרלית (ראה את מאמרו של דר' א' שייבר: „Sófár a gyászszer-tartáson" בשנתון ה IMIT מהשנה 1940, עמוד 117.)

ה ו ס פ ה: אחרי כתבי מאמרי זה נוכחתי לדעת, כי יש עלי להוסיף איזה דברים — על יסוד ספרים אחדים, שרובם נתפרסמו רק בימינו אלה — בנוגע להופעת המנורה בתקופת ימי הביניים:—

מתקופה זאת יש לראות את המנורה בכתב יד שכתב יצחק בן שמחה במאה הט"ו, ראה: Hamburger Stadtbibliothek, Cod. 37; Adolf Kohut: Geschichte der deutschen Juden. Berlin, 1898.

בכתל ביהכנ"ס של דורא־אברופוס יש לראותה בהתקשרות עקדת יצחק, ראה: Jacob Leveen: The hebrew Bible in Art. London, 1944. Plate V.

נם בכתב יד שומרני אחד שנמצא בקובץ נסטר יש לראותה, ראה:

בקודקס אחד משנת 1277—1278 יש לראותה במצנ הדלקתה על ידי אהרן הכהן. הכתי' נמצא בבית נכאת הבריטי M. S. Add. 11639 נם בתנ"ך מצויר אחד מימי הביניים יש לראותה במצנ כוה, ראה: Ameisenova: Biblja hebrajska XIV-go wieku W Krakowie, Krakow, 1929; ibid p. 88.

וכן יש לראותה בכתי' אחד אשר העתיק שלמה בן רפאל בניטו של העיר Perpignan בשנת 1299 ראה: Leveen, ibid. p. 107. (הקודקס נמצא בספריה הלאומי בפריש, קודקס ז')

ועוד יש לראותה בתנ"ך, הנודע בשם תנ"ך הפרחי, אשר העתיקו אליהו בן אברהם בנוונישטי, ראה: Leveen, ibid. 111. Plate XXXV.

מנחם זולאי

נוספות לפיוטי יניי

— מתוך אוצר צילומי הגניזה של המכון לחקר השירה העברית —

השרידים דלקמן נתגלו לי תיכף לאחר הופעת „פיוטי יניי" (הוצאת שוקן תחר"ץ) והשהיתים תחת ידי מתוך הרגשה ודאית שיש עוד הרבה כיוצא בהם בין קטעי הגניזה שלא הניעו למכון לחקר השירה העברית; קויתי שיסתייע בידי לבדוק בדיקה של מיצוי את כל החומר הנגוז בכל מקומות פיזוריו, ולהשלים את הכרך הנ"ל בכרך שני כיוצא בו. אך תקוה זו לא נתקיימה לפי שעה; חומר חדש לא הניע למכון אלא בכמות זעומה, והסיכויים למסע־חקר למרכזי הגניזות שבאירופה ואמריקה אינם מרובים ביותר בתנאי השעה. לאידך יתכן שמתוך פירסום קטעים אלה יסתייע בידי אחרים, המצויים אצל הגניזות הנ"ל, למצוא מקורות חדשים, משלימים ומוסיפים; ושעם זה בלבד מספיק כדי להצדיק את פירסומם צידוק מלא.

ויורשה לי להתעכב משהו על השרידים שנתפרסמו בינתיים על ידי אחרים: הראשון שפירסם השלמה לפיוטי יניי, הוא הפרופ' יעקב מאן ז"ל שמצא את הפיוטים ז—ח מקרובת ויגש (פ"י עמ' סו—סח) בתוספת „סילוק" המכיל דברי אנדה על יהודה ויוסף (ליש נבור בבהמה, עד „ואמר יהודה זה ירא אלהים הוא") והדפיסם בספרו על קריאת התורה לפי המחזור השלשי[1] חלק עברי עמ' פג—פו. כבר הובאה שם (עמ' פז) דעתי שתוספת זו אינה ליניי, אלא תשלובת שנכנסה לתוך פיוטיו. ראיה לכך בכ"י ט"ש K6/34 (שני דפים), המכיל פיוטים לשמואל השלישי (שבויה ממרומים), ולשמעון הכהן (מרגלים אתם) וסופה של התוספת הנ"ל. והנה משהניע המעתיק למלים „זה ירא אלהים" הטיל בסופם סימן לסוף פיסקא, ורמז אחריו לפיוטו של יניי כזה: „ולא נבהל שור וגו" (אחריו: זולת, אח מכרתם בנעלים, השוה ידיעות ה, קבח סי' לד). רמזים כאלה בין פיוטים הכתובים במילואם, מוכיחים תמיד שהפיוט המרומז קדום או מפורסם יותר מן הפיוט המובא בשלמותו, כלומר שהם פיוטים שונים למחברים שונים.

השלמות השובות יותר מבחינת הכמות והענין הם שלשת שרידי הקרובות שפירסם הד"ר י. זנה בשנתון של „היברו יוניין קולג'" (HUCA) כרך יח, עמ' 199—220, וכבר עמדתי עליהם במקום אחר (ידיעות ה, רמו).

אחרון אחרון הפתיע אותנו הח' שלמה ו י ד ר בפיוטי יניי שגילה ושירסם בספר היובל לפרופ' דוב הלר (בודפשט תש"א), לקול שעטת פרסות היטלר וקלנסיו, כמות כזו מפיוטי יניי בפינת—גניזה אחת, כאילו לא באה אלא לחזק את הרגיתי שחוקר מנוסה שיפתחו לפניו כל שערי הגניזות, עתיד לגלות כהנה וכהנה. להלן ניתנו הערות אחדות למהדורת וידר. וירשה לי להוסיף שפינה זו של אוסף קויפמן לא „נשתכחה מן הלב" כדעת המהדיר הנכבד, אלא הנהלת הספריה לא נענתה

---

[1] The Bible as read and preached in the old Synagogue, by Jacob *Mann*. Vol. I. Cincinnati — Ohio, 1940.

בשעתה לבקשת המכון לחקר השירה העברית, להמציא לו צילומים מן הקטעים, מתוך מענה שהם שאולים בידי מי שמטפל בהם.

עוד עלי להעיר הערה אחת על גורלם של פיוטי יניי. השרידים דלקמן אינם אלא חלק מועט מן הפיוטים שבמכון שריח יניי נודף מהם ולא בהרתי אלא באותם שיש בהם מן הסימנים שנקבעו ב"מחקרי יניי". כנגדם יש מאות פיוטים הכתובים בסגנונו ואין בידי להכריע אם משל יניי הם, או מבית מדרשו. אך יש בידי להצביע על תופעה אחת שלא עמדתי עליה בשעתה. במחקרי יניי (רכ) מניתי ארבע צורות של גלגולים שעברו על פיוטי יניי, אבל בכולם נשארו הפיוטים בתחום סוגם, סוג הקרובה. בינתיים מצאתי צורת גלגול חמישית, היוצאת ללמד גם על גורלם של שאר פיוטי הקדמונים. פיוטי יניי שהם קרובות יש שנבלעה, תוך עיבור צורה, בתוך יוצרותיהם של פייטנים מאוחרים, משדחק ה"יוצר" את ה"קרובה" ונטל את מקומה. הנה דוגמא אחת:

כ"י אוכספורד 2721/2 הוא קובץ של יוצרות וקטעי שבעתות לפרשיות התורה, שחלק ממנו הוא כ"י ט"ש H15/99 (8 דפים). היוצרות הם לשלמה[2] ולי הודה[3] כפי שציין המעתיק בסירוגין בראש כל יוצר ויוצר. והנה בין היוצרות לפר' בחקותי (אוכס' דף 35) מובא פיוט אחד המורכב מ"מי כמוך", ו"ד' מלכנו", שאינם אלא פיוט א' מקרובת יניי לסדר כי ימוך (ויק' כה להן), ופיוט ב מקרובת יניי לסדר וכי תמכרו (שם כה יד), שהם סדרי פרשת בחקותי. הנה הם זה לעומת זה:

מי כמוך לפר' בחקותי	פיוטי יניי עמ' קע
מי כמ' אז רש כעשיר עשית	אז רש כעשיר עשיתה
בכן עשיר כרש נשאת (!)	בכן עשיר ברש ניסיתה
נאה בעשרו שאת (!)	נאה ונאון שנאתה
דל ושפל נעשת (!)	דולה ומשפיל נעשיתה
מי כמ' הן עשיר בעשרו לא יאמין	הן עשיר בעשרו לא יאמין
ועני בעניו לא יתמין (!)	ועני בעניו לא יאמין
זכות וחובה טטמ(ן !)	זכות וחובה תכתוב ימין
חילוף לכל יש בעפר להטמין (!)	חילוף יש לכל ימים
מי כמ' טוב אתה לכל ופותח יד (!)	טוב אתה ולכל פותח יד
ידעת להחיות מטי יד (!)	יידעתנו היות אילו לאילו כיד ליד
כלכול פתיחת יד (!)	כי פתוח תפתח יד
להמציא לנו כשרו יד (!).	לעת באה תמוך ותמוך יד.

---

[2] הוא שלמה סולימן, עי' עליו ירחון סיני סיון—אלול תש"ה עמ' רצו ואילך (ספר זכרון להרב קוק זצ"ל, למלאת עשור לפטירתו, עמ' ש). ומחק"י עפ"י המפתח.

[3] הוא יהודה בר בנימין, הידוע לי ממקורות אחרים שבגניזה, ונראה שהוא גם מחבר השבעתות שבכ"י הנ"ל.

יי מלכנו	פיוטי יניי עמ' קסז
יי מל' מספר אין לשנותיך	מספר אין לשנותיך
נצח נצחים ישיבתיך (!)	נצח נצחים שיבותיך
שמת לארץ במצ׳תיך (!)	סתמתה פירוש שמותיך
על ים לרצותיך (!)	על ארצך תמיד תשועתיך
יי מל' פקיד אחוזת עולם (!)	פקדת פשע עולם
צמיתות לבל תהי בעולם	צמיתות לבל . . .
קוממיות העלינו בבנין אולם (!)	קנין אחוזת עולם
רצוייך ינחלו לעולם	רצוייך נחלו לעולם
יי מל' שנים וימים יספרו[1]	שחורה אשר קניתה
נשף ושחר אליך יסברו	שפר נחלה הקניתה
תמו בגזרות ובאנחות נשברו	תת לממכר שדות תבל
תחיש לקנותם כי חנם נמכרו	תשועה . . . [היובל]
ככ' כי כה אמר יי חנם נמכרתם.	ככ' במספר שנים אחר היובל.

אשר לשינויים דרי רובם נשתבשו בידי מעתיקים ואין לעמוד על עיקרם, אך השינויים שבסופם נשתמרו כהלכה והם מחכימים ומאלפים מאד; על ידי שינוי קל הצליח פייטן מאוחר להתאים לצרכיו פיוטי קדמון: מסופו של פיוט א הרומז לפסוק ראשון של הסדר, עשה סיום הרומז לקריאת ים סוף (כשׁרו יח, ר״ל: באותם שראו את היד הגדולה על הים) כדין פיוטי „מי כמוך״; ומסופו של פיוט ב הרומז לפסוק שני של הסדר עשה סיום הרומז לנאולה, כדין פיוטי „יי מלכנו״. יש כאן מאותה תופעה שרמזתי עליה ב„סיני״ חוב' סיון—אלול תש״ה, עמ' רצ ס' ג, לגבי הנוסח של פיוטים קדמונים במהדורות מאוחרות.

לבסוף עלי להתנצל על הדפסת הפיוטים בלא ביאור מספיק. ההזמנה להשתתף בכרך זה באה אלי עם חתימת הספר, ולא הספיקה לי השעה לביאור מלא. מטעמים טכניים הוכרחתי לוותר גם על הניקוד.

(קיצורים: ידיעות = ידיעות המכון לחקר השירה העברית. מחק״י = מחקרי יניי, נדפסו בידיעות הנ״ל כרך ב. — פ״י = פיוטי יניי, הוצאת שוקן, תחר״ץ. — סימני כתבי היד שבשרידים א, ג, ו, ז, י, רומזים לסימנים שבמחק״י. — השרידים ו—י שייכים למדור המסופקים, ולפיכך ציינתים בכוכב).

א. לסדר ויזכור אלהים את רחל (בר' ל כב). פ״י עמ' מא.

כ״י 65, שמתוכו נדפס פיוט ה לסדר הנ״ל מכיל גם את הקטע הבא שאינו אלא פיוט ו מאותה קרובה. דבר זה נעלם ממני בשעתו מחמת הפסוק „קשה כשאול

---

[1] לבית זה השווה פיוטי יניי עמ' קסח: ימים ידברו ושנים יספרו | ועיני כל אליך יסברו . . . יגאלו חינם מכורי חינם.

קנאה" (בית א) שהטעני לחשוב שפיוט זה לשמעון הכהן הוא, המחתים פסוקים בקצת מפיוטיו (מחק"י רכו—רל), באמת אין כאן אלא מקרה, ומי ששמע את לשונו של יניי יודה שאין לפקפק בשאלת מחבר של פיוט זה. בראש הפיוט כתוב: ל(חן) את לבב (ר"ל: בנינן הפיוט "את לבב עמי", ע' גנזי שכטר ג' 56), ובסוף כל בית חוזר הפסוק "ויזכור את רחל". שאר חלקי הקרובה ע' וגה 205—208.

ג. אחות אשר רחל נקראה || אשר בשבחין לבב נקרעה
באחותה בקושי קנאה || כי קשה כשאול קנאה

נברת אשר אהב מייחם צאן || אשר בביאו שר באה עם הצאן
דרש להציב מנה צעירי הצאן || דהעתידים לסחוף עם לצון

הדורה היפה בנשים || וניתן לה זרע אנשים
ובנתה ביתה, בחכמת נשים || ושמחו לה נשים ואנשים

זועקת הבה לי בנים || פן אימאס כאבנים
חיבקה בתוך חיקה בנים || וששו לה אבות ובנים

ב. לסדר ויתן אל משה (שמות לא יח).

כ"י ט"ש 10 H6/5 (שני דפים קלף, כתב מרובע, 15—17 שורות) מכיל בדף א שרידי יוצר ושבעתא לשבת, ובדף ב: מעבר מזה יוצר ליהושע (אהלל לאל המבורך) ומעבר מזה, בכתב אחר, ומשושטש מאד, שרידי שני הפיוטים דלקמן, שלשונם וצורתם (עשיריה) מכריזות על יניי שהוא אביהם. מעצם תוכם מסתבר שהקרובה נועדה לסדר הנ"ל. סדר כזה לא נרשם בלוח הסדרים שבאנציקלופדיא היהודית—אנגלית (כרך יא 328, יב 246), אבל מציאותו מוכחת ממדרשים שונים; ע' מאן, די בייבל הנ"ל, עמ' 510 וחלק עברי עמ' קלה.

ד. — — — כפיכה הוריתה | ויד ליד כתבתה והיסהדתה | [ל] נאמן קראתה
... תה | חוכמה אשר הקקתה | ... יקרתה | הי ... באומ[נך] | נתתה
להמונך | קושיב מענך | מי ... עליתים בהר ב ... ים ב ... ך | ...
משכנך | על משכן מחנך ... [קדוש]

ה. אז מכף [אל] כף תתה כתובתך | ומכתב אלהים ... חצובתך
בעידות ... על ידי נאמן | כמו לעד תואמן | לעלם בו יואמן
גזירות דת ... ב ... , נתתה || אל מוליך לימין ימינך לימינו חברתה
ד[ברתה] וה[שמ]עתה פ[נים] בפנים || לדורשה בתשעים ושמונה סנים
ה ... ב[הר] חמד מפז נחמדים || ... שוררוך בכולו מחמדים
[ו ...] והעמדתם ... אדם עם אלהים ...
זורז נאמן עלות עיר [נב]ורים | וכבודה בת מלך שווה (!) לניבורים
חרותה על שמו בשמות עשרה || המנחילנו בידו דברות עשרה
[טעם] מצוה אשר מפיך צוה | נכתבה [לשמ]ו תורה ציוה

יוציא ובא היתמדתו כתלמיד אל רבו | ו[כל] אשר כליבך להחכימו ולבבו אל נא

ג. לסדר ואשה כי יזוב (ויק' טו כה). פ"י עמ' קנד.

הפיוט הבא נמצא בכ"י 69 אחרי הפיוט "אשרי מברכיך" (פ"י עמ' קמב), וכתוב בראשו: "אחר ואשה כי יזוב" כלומר, פיוט אחר והוא לסדר ויקרא טו כה. צורתו וארכו, שאינם מן הרגילים בפיוטי יניי, הם שנעלו בפני את הדלת להכרת בעליו, אולם משחזרתי והפכתי בו, הוברר לי שאין כאן כל מקום לפקפק בבעלות יניי. הלשון והריתמוס, חילופי הרוז וסטיה מן החרוז ועל הכל: הרוח הנסוכה על כל שורה ושורה אינם מניחים אף צל של ספק בדבר מחברו האמיתי, מבניהו הוא מבנה פיוט ז בפ"י עמ' לח, ומבנה הקרובות לשיה"ש (רסח - רפא), ואשר ל"סדר", הרי אין כל סיבה לפקפק בכתובת הנ"ל.

ז - ח. אשת חיל מי ימצא ארחה לא טועה | כנפן נטועה
לא חטאה ולא החטיאה | לא נטמאה ולא טימאה

בטח בה לב בעלה בשלטון אשר נתן לה | ברשיון אשר הואמן לה
לומר טמאה אני | ולומר ט[הו]רה אני

נמלתהו טוב [ול]א רע ניל להעליצו | להחליצו ול[א ל]האליצו
מלהציקו בדבריה | ומלהצירו בדימיוניה

דרשה צמר ופשתים די כוח מלעצור | ל[א] לטוות ולמצור
כי הבטלה מביאה לידי שעמום ולומה

דיתה כאניות סוחר הולכות בנתיב ים | ובטנה נמשל כים
כי כדרך נבר בעלמה דרך אניה בלב ים

ותקם בעוד לילה ותקיים עדיתה | ותפקוד פקודתה
כי שימוש מטתה | בנשף עונתה

זממה שדה ותקחהו זרע אמת ושלום | ופרי טוהר וקודש
לזרוע לה צדק | ולקצור לפי חסד

חגרה בעוז מתניה חומה ונדר להקיף | וגל נבוה להתקיף
על ערמת חטים סונה בשושנים

טעמה כי טוב סחרה טוב ונם נעים | היא ואישה נחים
זה בזה שמחים | במצות רם מסיחים

ידיה שילחה בכישור יד לבדוק מושלחת | למאד משובחה
היתה מקורה ברוך | ושלחנא בטוהר ערוך

כפה פרשה לעני כי לכן היא בבית | לזכות בעל הבית
והיא קרואה בית | כי אם אין היא אין בית

לא תירא לביתה משלג לעת תכבם בגדים | מכתם עדים
כי כתולעת האדימו | כשלג ילבינו

מרבדים עשתה לה מטה כבודה | וערס רעננה
כמחוטבות כזויות | ולא כחטובות אזור זונות

נודע בשערים בעלה נוי והוד על אבריו | בעיני חביריו
אומרים לו מצא | ולא נואמים לו מוצא

סדין עשתה ותמכור סמך עשות לבעלה | מעמל פעלה
בלי לגלות סוד נאמו | עלות ורדת עמו

עוז והדר לבושה עדי עדיים אם לה | מה יועיל לה
כי אם צניף צעיפות | וצמר צניפות

פיה פתחה בהכמה סילול וברכה | ומזוזה הערוכה
ובשלוש מצות | אשר לה מצוות

צופיה הליכות ביתה צועדת בזריזות | ומשמרת בנקיות
ומשמשת בטהרה | ועושה בקדישה

קמו בניה ויאשרוה קדושה כי קידשה בם | לכן מום אין בה
כי לא הרה בעין | ולא הרהרה בלב

רבות בנות עשו חיל ראו עולליהם | ופרי מעלליהם
מפרי פיהם | ישבעו מעיהם

שקר החן והבל היופי שוקדי תפלות | ולא משקרת בתפלות
ביראת אוצרה | תהולל ביוצרה

תנו לה מפרי ידיה תמנה חלק לשבעה | תשא גורל לשמונה
צדקות תנו לה נטעי חמר ומצבת קודש
מעריצים בק(דש) לנאדר בסוד קודש
ככת(וב) וקרא

ד. ספק לשבועות ספק לסדר ואתם תהיו לי (שמות יט ו)

הקטע הבא נמצא בכ"י ט"ש H9/7 10 (ב' דפים) שהוא שריד מקונטרס שהיה שייך ל"ר' חלפון החזן בר' אפרים ס"ט" או "ללחזאן חלפון אחלבי" כאמור בדף ב. יש כאן פיוטים שונים: שריד משבעתא לחנוכה (ביוצא בה בכ"י אוכספורד 2701, דף 7), שריד ליחזקאל (יעיד לי לילה), ורהט כהנים לאביתר ראש מתבתה (אם כמדת רחמיך עוררה), "מה תפחדי" לרשב"ג, והפיוט "ממכון שבתך" למשה (אוצר דוידזון כרך ד', מ 62).

בראש הקטע הנידון כתוב: רהט חתן, ואחרי כל בית שני חתר פומן כולקמן:

פומ' שמחו בשמחת חתן | ונילו במשוש כלה | ישמח חתן ותגל כלה.

אעפ"כ אין לי אף צל של ספק שהסיוט מעיקרו לא נתחבר לחתן, אלא הוא חלק מקרובה למתן תורה (ואולי לשמחת תורה ?). לפי צורתו ולשונו (עי' מחק"י רלה סי' א, רמב סי' ה) אינו אלא חלק ה (עשיריה) מקרובת יניי. וזה לשונו (נדפס בינתים בעתון "האריץ" מיום ח אדר תש"ז):

ה. אחותי כלה אשר בה אל חשק || ומנשיקות פיהו או[תה נשק]
בעשרה מקומות קראה כלה באהבה | שש לשעבר וארבע לבא
נאלה מנוף בנואם ואתם תהיו לי || כחתן אומר לכלה הרי את מקודשת לי
דדה והעניפה | וכנשר ריחפה || ובענני כבוד הקיפה וחופפה.

אחר שורה ד והסזמן הנ"ל, בא עוד בית אחד, שאף הוא אינו אלא תוספת מאוחרת:

בתוך עדתיך | חייך יא[רכו ו]שנותיך
טובתך תשנה כתאותיך | אשתך כנפ[ן פור]יה בירכתי ביתיך

סזמ' שמחו בשמחת (וכו').

ד. כנראה נ"כ לשבועות, או לסדר הנ"ל.

קטע זה שאני מייחס ליניי עפ"י צורתו החיצונית נרידא (מחק"י רנ"ב, ט) נמצא בכ"י אוכספורד 2852/12, דף 82 (המשך מכ"י ט"ש H10/84, המכיל את הסילוק "אתה הוא אדיר באדירים אשר עצתה מאו"). בראשו כתוב: א ו ם ן.[5]

ט בצבאות מחנות מלאכים | כהנים לוים ישראלים
יקדישוך מלך מלכי המלכים ככק יי צבאות מלא כל הארץ כבודו
קדוש ממעמד כהנים | קדוש ממשמר לוים | קדוש ממצב ישראלים ככק וגו'
קדוש יחזיר דוכן לבני כה־נים
קדוש יעמיד שירה במשמרות לוים
קדוש יגלה מלכותו לממלכת ישראל ככק
קדוש מחיה ק' מכרוב לעמתן פעמים באהבה להיות לכם כמו בדברי קדשך.[6]

יו. לסדר כי הארץ אשר אתה בא שמה (דברים יא י)

הקטע הבא נמצא בכ"י 62 (16b) בין קטעי פיוטים שונים לסדרים שבפרשת עקב וכתוב בראשו: "ובכן כי הארץ־אשר אתה בא שמה־לרשתה לא כארץ מצרים" וגו', הוה אומר: פיוט מקרובה לסדר דברים יא י. כאן אנו עומדים לפני ברירה בין יניי לשמעון הכהן, שכבר הוחזק כ"י זה להיות כולל קטעים מקרובות שניהם. אלא שיש בידנו להוכיח שפיוט זה אינו לשמעון הכהן. לפי מבנה פיוטיו (מחק"י פרק ד) אין זה יכול להיות אלא חלק ה של הקרובה. אי אפשר לומר שהוא אמצעו של

---

[5] ראה מחק"י עמ' שם.
[6] אחריו נ' אחרונות משבעתא לשבועות, ל א ל ע ז ר ה ו ד י ה

חלק ו הואיל והלה ניכר בספוקי המקרא שבסוף כל בית — אולם חלק ה מקרובת שמעון לסדר הנ"ל מתחיל לפי כ"י קמברינ Add. 3363 (מחק"י פרק ה), עמ' 26a, במלים „מגיד בשכל". ודאי, הוכחה זו ניתנת לערעור (שיבושים בכ"י, ואולי חיבר שמעון שתי קרובות לסדר הנ"ל), אך יש בה כדי לצמצם את הספק לזכות הודאי. מלבד זה יש לדעת כי מליצות כגון „עפר מחילות—כופר מחילות", „כי סוף שנה כל שנה", הם משעשועי סגנונו של יניי. השווה למשל עמ' רמב: „אחרית ימים הם כל ימים" ועמ' שמג: „שילום שמחה היא כל שמחה", ועי' מחק"י רלו—רמ.

ו. (— — — — — — — — — — — — — —)

מושעות סיפוחה מעלות || כנגד כל מִצות המעולות
נחלה אשר שפרה מנחלות || עפר מחילות | כופר מחילות

סימן לה מראש שנה || כי סוף שנה כל שנה
עישורה שנה שנה || כי תחום שנה כל שנה

סריה ויבולה נותרת || מתנה לכם ניתנת
צדקתכם לא מתמתנת || וזרה בכם לא מתחתנת.

*ז. לסדר כי תקצור קציר (דב' כד יט).

(מסופקים סי' ח, פ"י עמ' שס)

בעוד שבשריד הנדפס בפ"י לא הובדר לי סדרו, ורשמתי מספק: דברים כד יט או טו ז', הנה הקטע הבא, הנמצא אף הוא באותו כ"י (64) ובאותו עמוד, סדרו מוכח מתוכו („סעודת הגר אמורה תחילה") ומן הכתובת שבראשו: „ובכן כי תקצור קציר" (דב' כד יט). אף כאן רק שני פיוטנים באים בחשבון: יניי ושמעון הכהן, ואמנם מתחילה סבור הייתי ליחסו לשמעון הכהן, מאחר שהוא מתחיל באות מ מסי' הא"ב (ראה מחק"י פרק ה), אך ככל שזרתי ועיינתי בו, טעמתי מטעם סגנונו של יניי. הן זוהי אחת מתכונות סגנונו, שמלה שמצא בה ענין (בנידון שלנו: גרים) הריהו מגלגל והופך בה תוך צירופים שונים (מחק"י עמ' רמא). ואעפי"כ עדיין מקצת ספק יש כאן.

ו. (— — — — — — — — — — — — — —)

מול עמך ונחלתך חיבבתה גרים || וחבבתה ישראל ואהבתה גרים
נמתה בחוץ לא ילינו גרים || כי מדה משולשת יש בגרים

סעודת הגר אמורה תחילה || אם נתנייר לשם נחלה
על צו בלי לאכול כל נבלה || לאותו הגר תתננה ואכלה.

*ח. קרובה לראש השנה

שריד זה אין לי בו מן הראיה לבעלות יניי אלא רוחו המרחפת על פניו בצירוף זכרי לשון אחדים, כגון: „א־מנך" (עי' ידיעות ו', קסט), והחרוז „הרת כל אתה מילד", המזכירנו את חברו בפ"י עמ' קלא (סי' סנ): וכל יליד לידה אתה מילד; אף שורה

ה יש לה אחות בפ"י עמ' של ו מד—מה. ואעפ"כ אין בכל אלה לעשות מספק ודאי. הפיוט נמצא באוסף הגניזה של קהילת ורשא, סי' 54 מס' כג (דף אחד כתוב מעבר אחד).

קדושת ראש השנה

אומנך השוב פעלינו || ביום זה כוננה עלינו
גילול תבעת[7] שור כבד פעלנו || דנתנו ובשור נתכפר לנו

הרת כל אתה מילד || והזהרתנו על בהמה כי תלד
זכור לנו יוולד || חידוש לבנה בהיולד

טפוליך כאב לבן תרצה || יהמו רחמיך וכעסך תרצה
כבשמיני והלאה יירצה || לחתומי ברית היום תרצה

ככ' שור או כשב וג' ו וג' מי הקדימני ואשלם תחת כל הארץ הוא לי ו וג' אם צדקתה מה תתן לו וג' ו וג' אל תזכר לנו עונות ראשונים.

"ט. לפ"י עמ' סד.

השריד הבא נראה לי כראשו של פיוט ו לסדר השבם, ונמצא בכ"י אדלר 1640 דף 38 בין פזמוני האנונימום שדרכם להתלוות לקטעי פיוטיהם של יניי ושמעון הכהן (מחק"י עמ' רלא, סי' ה). ומכיון שפיוט ו מקרובות שמעון מצטיין בסוגרי פסוקים בסוף כל בית (שם עמ' רכו וכו'), קרובה מאד ההשערה שקטע זה ליניי הוא. לחרוז "למהר —יאחר" השוה פ"י עמ' ל/מ, פא/טז, שכט/כא, שמח/כח.

ו. אמרת לנאמן למ[הר] || להקדים ולקדום ולא יאחר
בחרדה אויב לבהל || בעת אשר יחרד ייבהל

נישחך להת[יצב] לפניו || לא . . . ליציב לך פניו
[ד . . .]ך ממי מעיניו || כי חמר . . .

"י. לפ"י עמ' שצח.

הקטע הבא נמצא בכ"י 66 ונראה לי עכשיו שהוא ראש פיוט ו (קנין אב) לסדר ויתן לך (בר' כז כח).

ו. [א . . . לא] תחסר || ממך ומזרעך לא תיסר
בטוח תהי ומבושר || כי [המזג] לא יחסר

נבורת הטל המניפך || וכטל עליך יחופף
דגן בחורים . . . ובב[8] || ותירוש לבתולות ינובב.

---

[7] קרי: תזעבת
[8] אולי צ"ל: ישובב.

אחריו המומן „מעדנים מתוקים" (מחק' רל"ג והע' 13) והסיום „תולדות אמוני" שבפ' עמ' לה.

(הערות לפיוטים)

(שריד א) אות ד: עם לצון, אדום הרשעה. „שאין עשו נופל אלא ביד בני בניה של רחל ההי"ד אם לא יסחבום צעירי הצאן" (ב"ר ל, ז).

(שריד ב) פיוט ה אות ב: לעלם = לעולם. — אות ז: שווה = שבה (תהל' סח יט). — אות י: היתמדתו... בליבך להחכימו, מטושטש וספק. ולבבו, אולי צ"ל: בלבבו, או: וללבבו.

(שריד ג) אות ב: ברשון = בשלטון, עי' ידיעות ו עמ' רמז. — אות ד: ל[א], אולי נכון יותר: ל[ו], לבעלה. — ולמצור = ולמזור, לשון „מזורות בלבנה", עי' ירוש' סוטה ו ה"א: אנן תנינן מוצרות. — אות י: ושלחנא=ושולחנה. — אות מ: כמחוטבות, תהל' קמד יב. — אות נ: מצא—מוצא, עי' ברכות ח ע"א. — אות ש: שוקדי, אולי צ"ל: שוקדת. ו„משקרת" נ"ל בסיין, כלומר, אינה מסתכלת בדברי תיפלות או: אינה סוקרת ורומזת בעיניה.

(שריד ד). אות ב, עי' פסדר"כ שוש אשיש, דף קמז ב.— אות ה, או שצ"ל: דידה (הוליך אותה) והניפה (נשאה על ידיו), או: דודה (הקב"ה) העניפה, עשאה כנפן ענפה.

(שריד ו) עפר מחילות, ר"ל: עפר מחילותיה (ר' גילגול מחילות) הוא כפרה ומחילה, ע"ד וכפר אדמתו עמו. בכ"י: כופר מהילות. — לא מתמתנת, לא תתעכב ותשהה לבוא (ישע' מו יג, נו א).

קצת הערות למהדורת וידר

(עי' לעיל בהקדמה)

מבין שלשה עשר השרידים שפירסם ש. וידר במהדורתו הנ"ל רק ששה הם בחזקת ודאי, והם השרידים א—ה, ח (I—V, VIII). קרוב מאד לוודאי הוא גם שריד ז (VI), ומה שמעורר בו ספק הוא ההרז „דברי לוכדים לצים לאלעזר" (סוף עמ' 47) הרומז לפר' פינחס, ולפי מנהג המחזור הישלשי אין פר' פינחס קשורה בשבת דברי. אשר לשריד ז (VII) הרי כל הקטעים אינם אלא חלקי סילוק אחד שלסופו נצטרף סילוקו של יניי. סילוק ארוך זה (שלא כמנהג סילוקי יניי) נמצא בשינויי נוסח גם בכ"י אדלר 2159, דף 8, ובכ"י בריטיש מוזיאום אור. 5557, סי' G דף 11. קרובים לוודאי הם גם השרידים ט ויא (IX, XI). יתרם בבחינת ספק שקול. בפיוט „וישלח אותם" (עמ' 54) נראה שנכרכו שני פיוטים קטועים, שבראשון פתחה כל שורה במלים „וישלח אותם" על סדר א"ב. פיוטי שריד יב (XII) נמצאים גם בכ"י אוכספורד 2846/9 (בין פיוטי רשב"ג), והשני גם בכ"י ט"ש H6/93.

והרי קצת תיקונים לנוף הפיוטים:

עמ' 34 פיוט א. צ"ל: גם מעוצם רוב חיבה. השוה פ"י עמ' קנ שו' כה, שם בסופו צ"ל: כי סוד אשר היה בינך לביניו.

עמ' 35 פיוט ד: עמום, צ"ל: עמים. — שר ב: ועליו, קרי: עליו, ור"ל: מכל באי עולם לא עמד אחד על סוד זמנו של "יום נקם".

עמ' 36 אות נ: נתניו, צ"ל: נתנו: (ל' נוי ויופי), כעדות החרוז.

עמ' 38 שו' א: מוסני עושה, אינו לשון סייג וגדה, אלא ל' סגיא, ור"ל: נדולי עשירות. — שם שו' ב: מעוטף, קרי: מעורף, כעדות החרוז ועל שום "ובין כתיפיו שכן", שביהמ"ק נבנה בחלקו של בנימין.

עמ' 40 שו' א: אמת איתך אוצה, נשמטה תיבת "אוסף" בין איתך לאוצה, עי"ש פקסימילא. — אות ו: ותיקנתה צ"ל: ותיכנתה. — אות נ: נדנו נפשות, לפי ניקודו (עי' פקסימילה) צ"ל: נידני נפשות, ר"ל: הנוסות, שהנוף נדן לנפש. השוה סנהדרין קח א: שלא תהא נשמתן חוזרת לנדנה.

שם פיוט ח צ"ל: ואל תתן לחיית נפש תורך (תהל' עד יט). אכן בכ"י בפירוש: תודך, ואולי היה לקדמונים נו"א בתהלים. ואנב, פיוט זה נמצא קצתו גם בכ"י פ"ם 128 (מהק"י 135) ולא עמדתי עליו אלא לאחר הופעת פ"י.

עמ' 43 פיוט ה. "ולא בסתר" רומז לישע' מה יט, ולא למה שנאמר בהערה.

יתכן שקצת מן השיבושים שתיקנתי אינם אלא טעויות דפוס, ועל כל פנים אינם נורעים במאומה מערכה של המהדורה, המעידה על כשרונו והבנתו של המהדיר הנכבד.

אלכסנדר שויבר

קטעים חדשים מספר תלמודא רבה של יוסף בן יעקב הבבלי

הגניזה זה יובל שנים היא מעין שלא יכזבו מימיו, דומה היא למים שאין להם סוף. אין קץ להפתעות בראותנו את הקטעים הנחשפים מתוכה, שהם שרידי דור שעבר ובטל מן העולם. עוד בנמצא כמה וכמה אספי גניזה שלא נבעו מצפוניהם ולא נעשו קנין הכלל. בין אלה שיכות גניזות הספריה של הפרופיסור המנוח ר' דוד קיפמן, שנמסרה על ספריה וכתבי־יד שלה לרשות האקדימיה המדעית ההונגרית בבודפשט. הפרופ' המנוח ד"ר מאיר צבי וויים ז"ל, אשר הכין את הקשלוג לכתבי־היד והדפוסים העבריים שבספרית קיפמן, מזכיר את קטעי הגניזה רק אגב ריהטא[1]. לאחר מכאן נגש הוא בעצמו לעבדן ולפרסמן בשם „שרידים מהגניזה"[2]. גם הגניזה הזאת אוצרת פנינים. שלמה ודר, מורה בגמנסיה היהודית בבודפשט, אשר בספר־זכרון דנן לכבוד עמנואל לעף מוציא לאור את רשימת היצירות הפיוטיות של נגזי קיפמן, מצא כאן גם פיוטי יניי בלתי ידועים שלא נכללו בהוצאת יניי מעשה ידי זולאי להתפאר (פיוטי יניי מלוקטים מתוך כתבי הגניזה ומקורות אחרים ויוצאים לאור על ידי מנחם זולאי. הוצאת שוקן. ברלין, תחר"ץ). את הפיוטים האלה פרסם לפני זמן מועט[3]. תגלית יותר מפתיעה של ודר היתה

---

[1] ע' בספרו Katalog der hebräischen Handschriften und Bücher in der Bibliothek des Professors Dr. David Kaufmann s. A. ספר"מ, 1906. עמ' 183—184, סימנים 592—594; ע' עוד שלמה שונמי בביבליוגרפיה שלו מפתח המפתחות, ירושלים, תרצ"ו, עמ' 31, מספר 202.

[2] ההוצאות האלה אלו הן: I. שרידים מהגניזה מכ"י המנוח דוד קיפמאנן זצ"ל . . .א. בודאפעשט, תרפ"ד; II. וואת ליהודה . . . לכבוד החכם יהודה אריה בלוי, וינה, בשנת התרפ"ו. עמ' 159—163; III. ספר היובל למלאת חמשים שנה לבית מדרש הרבנים בבודאפשט. בודאפשט, התרפ"ח. עמ' ע"ז—צ"ז; IV. הצופה, כרך XIII. 1929. עמ' 105—119.

[3] בספר־היובל לפרופיסור דוב הלוי למלאת לו שבעים שנה מנחה היא שלוחה מאת ידידיו מוקיריו ותלמידיו יצא לאור ע"י ד"ר אלכסנדר שויבער. בודאפשט, תש"א. בחלק העברי עמ' 32—60; ע' משי"כ מ' זולאי בשם מאוצר השירה והפיוט. פרסומי המכון לחקר השירה העברית. ק'. בהארץ שנת 1947 ב. 28; ראה מאמרו של מ' זולאי בספר־זכרון זה לכבוד לעף. עמ' 156—157.

שבעצם המקום הזה, בעזרת נירות מרופטים, מצא את השיר המסתתר זה 700 שנה והמבוקש זה כבר של שלמה אבן גבירול, שפנע בו בכבוד שמואל הנגיד ועורר את חמתו על נפשו[4]. עד היום הזה לא הכירו ממנו אלא את הבית האחרון המובא בפואטיקה הכתובה ערבית של משה אבן עזרא (וצנתה כמו שלנ שניר או כמו שירת שמואל הקהתי)[5]. ולפי הטור הזה נערך החפוש ונתאמת הזהוי. מבין כתבי הגניזה בבודפשט הדפים ודר נם קטע ירושלמי מסוף סנהדרין וריש מכות[6].

גם יוסף בן יעקב הוא אחד השמות הידועים לנו אך ורק מן הגניזה. בעבודתי הנוכחית מוסיף אני על שרידי יצירותיו קטעים שנליתים בין עלים בלים, בין ננזות ספרית קיפמן, בד בבד אסכם ובמקומות אחדים אשכלל ואתקן מה שבררו על אודותיו בהצי היובל האחרון ואצמצם את מדברותי כי אנוס אני על פי הדבור.

פה עלי להודות על הסבר הפנים שקדמני בו הספרן לאקרימיה המדעית ההונגרית, הד"ר טאראק פאל, אחד מחסידי אומות העולם, שמת זה עתה בדמי ימיו, אשר עזר על ידי בשנת 1940 בעבדי בספרית קיפמן. תנוח תודתי המאוחרת על קברו; (עי' מה שכתוב עליו ברבעון לביבליוגרפיה ההונגרית Magyar Könyv-szemle כרך LXVII. 1943. עמ' 453).

שבע שנים אחרי מות הרמב"ם, בשנת 1211, מוצאים אנו בפוסטאט את יוסף ראש הסדר[7] חמוד[8] (בן) יעקב ראש בי רבנן[9] והוא הוא יוסף ראש ישיבת נאון יעקב[10] חמוד (בן) יעקב ראש בי רבנן והוא דמתקרי יוסף אב בית דין שלישי

---

[4] שיר נעלם של נבירול שנמצא. נדפס בהעולם כרך XXIX. 1941. עמ' 397—399. עי' הערות מאיר חרשינר בשם על שיר היין הנבירולי שנתנלה. שם, עמ' 439—441.

[5] ספר שירת ישראל... לר' משה בן יעקב אבן עזרא מתרנם לעברית עם מבוא והערות מאת בן־ציון הלפר. ליפסיה, תרס"ד. עמ' קצ"ד; עי' באוצר השירה והפיוט של ישראל דאוירזאן, כרך שני, נויארק, תר"פ"ט. עמ' 201—202.; עי' שרייבר במאמרו Le Kitâb al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moise b. Ezra et ses sources פריס, 1892. עמ' 38; השוה חיים בראדי בירחון MGWJ כרך LIV. 1910. עמ' 322.; ועי' על כל הנונע לדברים אלו דיואן שמואל הנגיד י' ל' ע"י ששון. אוקספורד—לונדון, תרצ"ד. עמ' XXVI.

[6] קטע ירושלמי, תרביץ, כרך XVII. 1946. עמ' 129—135.

[7] על התואר העתיק הזה עי' מאמרו של פוזננסקי בשם „סדרא e ריש סדרא" ב Rivista Israelitica כרך V. 1908. עמ' 127—134 וביחוד עמ' 132.

[8] כמו בתשובות הנאונים הוצ' שמחה אסף. ירושלם, תש"ב. עמ' 114.

[9] בי רבנן הוא ביהמ"ד של הישיבה, השוה מגילה כ"ח ע"ב: „מאי בי רבנן ביתא דרבנן". עי' שמואל ק. מירסקי במאמרו „לסדרי הישיבות בבבל בתקופת האמוראים". בחורב. כרך III. 1936. עמ' 122.

[10] עי' על הכנוי הזה בקשר עם ר' סעדיה נאון בספרו של ב. מ. לוין מספרות הנאונים. מהיבות. ירושלים, תרצ"ד. עמ' 49, 50, 146.

(אב בית דין של כל ישראל?) בן יעקב ראש בי רבנן והוא הוא יוסף בן יעקב הבבלי[11].

כמוכח גם מן השם האחרון נולד האב יעקב בן עלי (תארי הכבוד הראשונים ש'ו: הדיין צורבא מ־בנן)[12] עוד בבבל. מאנרות ר' שמואל בן עלי יוצא ברור שהיה מתלמידיו המובהקים של ראש הישיבה הבגדדית ר' שמואל בן עלי ומן ה־חביבים עליו ביותר והוא נסע כמה פעמים בשליחות הישיבה לאסוף שם כספים נדבות ומסים לטובתה[13]. בשנות א' תצ"ו—א' תצ"ח לשטרות שהן ד"א התקמ"ד — תתקמ"ו ליצירה (1185—1186) סחר את קהלות פרס (אל־כרכאני, כפ־זידנאן זרזאן, דקוקא, באקצרי [או באקצרי־] ושהרנ־רד) למען יעורר את התעניות היהדות שם לצרכי הישיבה בבגדד "לנבית תשורת הישיבה."[14] נראה שעזב את בבל ארץ מולדתו והתישב בפוסטאט במצרים.

הבן יוסף בן יעקב, ישב גם כן בפוסטאט. מתוך כתביו נבעו עד ימינו או נודעו הבאים:

I. כ"י אוכספורד מס' 2878[44] (סי' MS. Heb. d. 66.) מכיל תשובות מגאוני בבל (מר' שרירא ורב האי) שנעתקו בכתב־ידו[15].

II. כ"י אדלר מס' 1267 מכיל תשובותיו בתאריך 1211 בלשון ערבי[16].

III. בכ"י אוכספורד מס' 2624[17] (סי' MS. Heb. d. 44) נמצא תרגום

---

[11] עי' עליו יעקב מאנן בספרו The Jews in Egypt and in Palestine under the Fâtimid Caliphs כרך I. אוכספורד, 1920. עמ' 243.

[12] עי' ספרו של יעקב מאנן Texts and Studies כרך I. צינצינאטי, 1931, עמ' 215 הערה 29.

[13] עי' מאמרו של שמחה אסף בשם קובץ של אנרות ר' שמואל בן עלי ובני דורו בתרביץ שנה א' ספר א' 1929. עמ' 118, 119, 125—126, 130; שנה א' ספר ב' 1930. עמ' 52, 53, 54, 56, 58; שנה א' ספר ג' 1930. עמ' 40.

[14] עי' שמחה אסף בתרביץ שנה א' ספר ב' 1930. עמ' 58, אנרת י"ז שורות 21—22.

[15] עי' רשימת נייבויער וקוילי Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library כרך II. אוכספורד, 1906. עמ' 389; הדפסים שמחה אסף בספרו תשובות הגאונים מתוך ה"גניזה" עם מבואות, הערות, השוואות ומראי־מקומות, הוצאת "דרום", ירושלם, תרפ"ט. עמ' 137—140 מס' כ"ד. לפי אומד דעתי גם הכ"י T.-S. H3/56 ו T.-S. H3/57 בקמברידג נעתקו בכתב ידו, עי' עליו בתור סופר יעקב מאנן ברבעון האנגלי JQR שורה חדשה כרך XI. 1920—1921. עמ' 442 בהערה.

[16] עי' רשימת אדלר Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Collection of Elkan Nathan Adler קמברידג, 1921. עמ' 27.

וסירוש ערבי של הפסטרות כתוב בעצם השנה הזאת (תפסיר אלאפאסטיר), אשר מונה בין מקורותיו גם את פירוש סעדיה לישעיה [17].

IV. מכ"י המוזיאום הבריטי סי' Or. 5554, A (דף 18 ע"א) יתברר שכתב חבור בשם ספר הינוך שבו פרש את המשנה ערבית [18].

V. כ"י המזיאום הבריטי הנ"ז סי' Or. 5554, A (דף 35 ע"ב) נושא את הכתובת הזאת: „תפסיר כי תצא מן אלשרח אלכביר תאליף אדנינו יוסף ראש ישיבת נאון יעקב חמוד אדנינו יעקב ראש בי רבנן ז"ל". לפי דברי יעקב מאנן ז"ל זהו הפרק השיך לפרשת כי תצא של פירושו על ההפטרות (ראה לעיל את הסימן III במאמרי). אולם לפי הנוסחאות הבאות להלן נעלה מכל ספק, שזהו קטע מחבורו תלמודא רבה שעלה במחשבתו להבראות בממדים גדולים. ובכן ההלשתו של מאנן: "the whole heading seems to be incorrect" אינה עומדת בפני הבקרת [19].

VI. הקטעים המתוארים בשלושת הסימנים הבאים נובעים מהגניזה שבאוצר הספרים של האוניברסיטה בקמברידג (מאוסף טיילור־שכטר) [20]. כתבי היד בסימן T.-S. Loan 156 ו T.-S. Loan 138 (אצל גינצבורג מס' ל"ט ומס' מ', עמ' 405—409) מכילים את השער וחלק מההקדמה של תלמוד קטן שלו „והוא החיבור שערך בו תלמוד על ששה ועשרים מסכתא הנותרים מן המשנה שלא נמצא עליהם תלמוד בבלי" (ע"י שם עמ' 406 שורות 14—15). מתכן של תלמוד קטן יש רק נוסחת המשנה הראשונה ממסכת פאה בלי שום הערה או באור. יצדק הח' גינצבורג באמרו: „ואני מקטני אמנה בדברי המחבר וכפי אשר נראה לי מעולם לא נתחבר חבור כעין זה ולא כתב אלא הקדמה לספר שהיה בדעתו לחבר. וכמעט אי אפשר להאמין שחבור נכבד כעין זה, תלמוד על כל המסכתות שאין להם תלמוד בבלי נאבד מאתנו מבלי להשאיר שם ושארית למחברו" (ע"ש, עמ' 403—404).

VII. כ"י סי' T.-S. Loan 120 (אצל גינצבורג מס' מ"א, עמ' 409—413) מביא קטעים מחבור אחר של המחבר, אשר שמו: נקטאתא דתלמודא. לקוטים

---

[17] ע' ברשימה הנ"ל בהערה 15 עמ' 20—21.

[18] הקטלוג של J. Leveen מגלה רק טפח על כתב היד: „Fragments, Catalogue of the Hebrew and" ע' from the Genizah in Cairo Samaritan Manuscripts in the British Museum כרך IV. לונדון, 1935, עמ' 154.

[19] את כל ארבע הנוסחאות (סי' II, III, IV, V במאמרי) מתאר יעקב מאנן בספרו The Jews in Egypt and in Palestine under the Fâtimid Caliphs כרך II. אוכספורד, 1922. עמ' 310—313, 382.

[20] נדפסו ע"י לוי גינצבורג בספרו גנזי שעכטער. ספר ב. קטעים מכתבי הגאונים מן הגניזה שבמצרים. נויארק, תרפ"ט. עמ' 403—414.

ממסכת סוכה, ערובין, ברכות, כתובות, שבת ותעניה. זעיר פה זעיר שם יש לאל ידינו לקרוא באורים בני תיבה או שתי תיבות מעט המחבר. את השם „נקטאתא" פתר נינצבורג באפן קולע אל המטרה: „השם הזה מוזר הוא שנקט בארמית הוא לקח בעברית ומחברנו משתמש בו במובן לקוטים" (שם, עמ' 404).

VIII. כ"י ס' T.-S. Loan 118 (אצל נינצבורג מס' טיב, עמ' 413—414) מראה כמו כן מחבור המחבר תלמודא רבה נסיונות לשער הספר (בסדר כי תבוא ונשא רצה להתחיל). המחבר מגלה באחד מן השערים את מטרת ספרו: „והוא החיבור הכולל תורה שבעל פה כולה ע[ל סדר] המקרא" (שם, עמ' 413 שורה 10). כנראה את החלקים ההלכיים של הפרשיות אמר לפרש בו. לפי זה מחוור, שאל הספר הזה שיכת הנוסחה הנדונה לעיל (בס' V): תכנית הפרק על פרשת כי תצא. תכנית, כי — ראיתנו אינה זקוקה ראיה — כל זה נשאר בנדר תכנית במח מחברנו, נינצבורג. אשר הוא ראש המדברים בכל מקום, קלע גם פה אל המטרה כפי הנראה: „ולוא יראתי שיאמרו עלי הברי כמה ספקני אותו האיש הייתי אומר שגם הספר הזה לא היה ולא נברא ומציאותו רק במחשבת ר' יוסף, חוץ משורות אחדות שהעתיק מהמשנה בעין חומר לספרו, וה' הוא היודע" (שם, עמ' 405). אולם מכתובת הקטע הראשון שבגניזת קויפמן, שאני עתיד להדפיסו כאן (עי' להלן בסי' XIV), מתברר, שהנקטאתא דתלמודא והתלמודא רבה עבודה אחת הן: נקטאתא דתלמודא הוא החלק השני של תלמודא רבה. בטעות חושבם נינצבורג לשני ספרים מיוחדים[21]. ההנהות הרבות העשויות בכתב היד, השנויים, תכניות השערים המרובות מגידות, שהנוסחאות המוצאות לאור על ידי נינצבורג מן הגניזה של האוניברסיטה בקמברידג (לעיל סי' VI, VII, VIII) הן כתבי היד המקוריים של יוסף בן יעקב הבבלי.

IX. יעקב מאן הדפים על פי כתב יד מאוסף מוצרי בקהיר המסומן בסי' E 15, MC את כתובת של דף קרוע ומטושטש: „פרק מאימתי [קורא]ין מן פירוש אלתלמוד שחיבר מרינו ורבינו ואדונינו יוסף הרב הגדול ראש הסדר ירום הודו וינדל ככודו חמוד מרנו ורבנו ואדוננו יעקב הרב המובהק ראו[ש] כי רבנן זצ"ל."[22] זהו חלק מנקטאתא דתלמודא (עי' לעיל סי' V, VII, VIII, ולהלן סי' X, XIV, XV). את הנוסחא השיכת אל הכתובת — ובכן את ההמשך — אפשר למצוא לפי דעתי בין הקטעים שנדפסו ע"י נינצבורג[23] (עי' עוד להלן סי' X).

---

[21] נם ב ש ם הפרק על יוסף בן יעקב מבטא את השקפתו הואת („שרידים מני ספרים . . .") עי' שם, עמ' 403.

[22] עי' מאמרו בשם „The Jews in Egypt and in Palestine under the Fâtimid Caliphs" בקובץ HUCA כרך III. 1926. עמ' 298.

[23] בגנזי שעכטער, ספר ב, עמ' 410—411 שורות 1—20. מן הפירוש על התחלת ברכות אפשר למצוא כאן עשרים שורות.

X. שמחה אסף פרסם פירוש ישן למסכת ברכות שהגיע אלינו בצורה מקוטעת[24]. „קטע זה נצטרף משני כתבי־יד, שנמצאו בלנינגרד בעזבון החכם המפורסם ר' אברהם אליהו הרכבי ז"ל, המסומנים R. 54 ו R. 49". לפי השערת המדפיס יוסף בן יעקב שלנו המחבר. ובכן עליו להשתיך אל החבור הנ"ל (עי' למעלה סימנים V, VII, VIII, IX ולהלן סי' XIV, XV). אני לא אוכל לכחד תחת לשוני את ספקותי בנוגע למחברותו. חדא, כי המחבר — לפי ידיעתנו עד עכשיו — לא כתב מעולם חבור גדול ורצוף כזה. אידך, שציונם התכוף והמדויק של המקורות המשומשים על ידו אינו מתישב עם מנהגו הידוע ביתר יצירותיו. השלישית, זמן חבור הפירוש מוקדם קצת מזמן מחברנו: חמש פעמים מצטט ממשנה תורה של הרמב"ם ובעוד הרמב"ם חי, כי אחרי שמו מברכו תמיד „נר"ו" (נטריה רחמנא ופרקיה).[25]

XI. „חבר, או חשב לחבר" פירוש לסדור רב סעדיה גאון בלשון ערבי[26], את רשימותיו לצורך ההקדמה מכ"י קמברידג (סימן T.-S. K3[1]) פרסמן ש. אסף[27]. כאן מונה המחבר את ח' חבוריו: „האמת שחבורי שבעה מלבד ס' „הקורות": פירוש המקרא, פירוש המשנה, פירוש התלמוד, פירוש ההלכות, פירוש הסידור, תלמוד קטן, תלמודא רבה". ומזכיר בשם גם מאמר נן ערך שלו.[28]

XII. כ"י אדלר מס' 3150 מכיל פירוש למקרא בלשון ערבי מאת יוסף בן יעקב.[29]

XIII. כ"י אדלר מס' 4101: מכתב מאת „יוסף ראש הסדר בן יעקב ראש בי רבנן ז"ל".[30]

---

[24] חלק מפירוש קדמון למס' ברכות לאחד מבני זמנו של הרמב"ם. בספר הזכרון מאמרים לזכרון ר' צבי פרץ חיות ז"ל. וינא, תרצ"ג. בחלק העברי עמ' כט—מה. עוד שני דפים נוספים יש למצוא ממנו בספרית האוניברסיטה בקמברידג. עי' ש. אסף בקרית ספר. כרך XVIII. 1941—1942. עמ' 62 הערה 3.

[25] ראה עכשיו גם את ספקנותו של אהרן פריימן במאמר קונטרס המפרש השלם. מהדורה שניה. ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג. חלק עברי. נוירק, תש"ו. עמ' של"ה.

[26] עי' סדור רב סעדיה גאון ז"ל ע"י ישראל דודזון ז"ל, שמחה אסף, ישעיהו יואל. ירושלים, תש"א. עמ' 38.

[27] פירוש לסדור רב סעדיה גאון מר' יוסף ראש הסדר בי' יעקב ראש בי רבנן, בקרית ספר, כרך XVIII. 1941—1942. עמ' 61—66.

[28] שם, עמ' 66.

[29] עי' רשימת אדלר עמ' 108.

[30] עי' שם, עמ' 153. כה"י מסמ' 2622 ומסמ' 2683 הנרשמים בעמ' 53 היו קניניו.

XIV. בארנז מלא גניזות של ספרית קויפמן גליתי קטע חדש מתלמודא רבה. על הארנז יש לקרוא בכתב ידו של פרופ' קויפמן כזאת: „Aus der Genisa einer egyptischen Synagoge. Di. 11. Dec. 1894." הקטע הזה היא פסת נייר בגודל של 16×23 צנטימטר. רק על צד אחד כתוב. כתב מרובע, 25 שורות, במקומות אחדים מטושטש אך אפשר למלא. בקטע הזה אנו מתודעים אל פרט חדש של הספר: „ספר הגדות". השתא רואים אנו יותר מתכון תכניותיו של המחבר. „החיבור הגדול הכולל כל החכמות" — ובכן אנציקלופידיה ממש במאה השלוש עשרה — היה נושא את השם „תלמודא רבה" והחלק השני שלו „נקטאתא דתלמודא" והספר השמיני בו היה נקרא „ספר הגדות". לפני עיני המחבר רחפה תכנית של אנציקלופידיה בעלת כמה ברכים, ודאי הדוגמה הטריה של הרמב"ם השפיעה עליו לעוררו. הסריה היתה כוללת את התנ"ך ואת התלמוד — הלכה ואגדה —. ננש כבר אל הפרקים המיוחדים אבל מן ההתחלה והלאה לא בא. לעולם יוסף בן יעקב הבבלי דנן היה, כנראה, איש רב מעוף ותנופות, אך לנמר מלאכה קצרה נשימתו או כשרונו. גם הנוסחא הראשונה להלן רק התחלה, את ההסטוריה התנ"כית מגוללת לפנינו עד שמואל.

XV. באוסף קטעי הגניזה בספרית קויפמן מצאתי בארנז הנ"ל (בסי' XIV) עוד דף אחד של נייר שהוא לפי עניות דעתי נ"כ קטע מספר תלמודא רבה של יוסף בן יעקב הבבלי.[31] בקביעתי זאת תמכתי יתדותי בעובדה שכהי"י של הקטע השני דומה לכהי"י של הקטע הראשון, דברי נתאמתו ע"י צלומים של כי"י אדלר מסס' 1267 (עי' לעיל סי' II) וכי"י טיילור־שכטר סי' T.-S. Loan 118, 138, 156 (עי' לעיל סי' VIII, VII, VI) שכתובים נ"כ באותו כתב ונראה לי שהם כי"י המחבר עצמו. הכי"י כתוב פנים ואחור באותיות מרובעות יפות וקל לקרוא מלבד במקום שנמחקו האותיות או נטשטשו. מדת הדף 13·5×21 צנטימטר, 27 שורות בעמ' הא' ו31 שורות בעמוד הב'. בכמה מקומות מרמז המחבר על פרושי הראשונים (בפרק ה': כבר פרישנה, דכתבנא לך פירושה, טפרשנא לך; בפרק ז': ואשתקד שדרנא לך פירושה, דשדרנא לך).

ועתה יבואו הקטעים בעצמם. (מלים או אותיות שהן חסרות בכי"י ומלאתין, שמתי בסוגרים [ ]).[32]

---

[31] אמנם אינו מן הנמנע שהקטע הזה הוא חלק מתשובה שכתב לשואל אחד לפרש אי־אלה דברים מן התלמוד. ראה את הבטויים שבסוף הסי' ועיין גם סי' II במאמרנו.

[32] מביע אני את תודתי לידידי הפרופ' אברהם נפתלי צבי הר' ראטה שהואיל להעירני על הקונים אחדים בהעתקת הכי"י.

I.

*זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך

ספר הגדות

והוא הספר השמיני מנקטאתא דתלמודא שהוא ההלק השני
מההיבור הגדול הכולל כל החכמות הקרוי תלמודא רבה.
שחיבר יוסף בן יעקב הבבלי.

כבר נתפרש בכתבי הקדש שאדם הוליד את שת ושת הוליד את אנוש
ואנוש הוליד את קינן וקינן הוליד את מהללאל ומהללאל הוליד את ירד וירד
הוליד את חנוך וחנוך הוליד את מתושלח ומתושלח הוליד את למך ולמך
הוליד את נח ונח הוליד את שם ושם הוליד את ארפכשד וארפכשד הוליד
את שלח ושלח הוליד את עבר ועבר הול[יד] את פלג ופלג הוליד את רעו
ורעו הוליד את שרוג ושרוג הוליד את נחור ונחור הוליד את תרח ותרח הוליד
את אברהם ואברהם הוליד את יצחק ויצחק הוליד את יעקב. כללם עשרים
ושנים דורות. ובחר הקב"ה ביעקב וקרא שמו ישראל והוליד ישראל זה שנים
עשר בנים ואלה שמותם ראובן ושמעון ולוי ויהודה ויששכר וזבולון ודן ונפתלי
וגד ואשר ויוסף ובנימין ונתגלגל הדבר וירדו כולם למצרים ופרו ורבו לשם
עד שנהיו אומה גדולה והן הן בני ישראל האמורים בכל מקום ונשתעבדו בהם
המצריים עד ששלח הקב"ה משה בן עמרם והוציאם ממצרים וקיבל התורה
ושפטם כל ימי חייו ואחריו הכניסם יהושע בן נון לארץ כנען ושפטם כל ימי
חייו ואחריו שפטם ע[ת]נ[אל] בן קנז ואחריו איהוד בן גרא ואחריו שמגר בן
ענת ואחר[יו] ברק בן [אבינ]עם ואחריו נדעון בן יואש ואחריו אבימלך בן נדעון
ואחריו [תולע בן פו]אה ואחריו יאיר הגלעדי ואחריו יפתח הגלעדי ואחריו

---

*זכור] דברים ל"ב, ז'.

8 עשרים ושנים דורות] כבר נמצא זה במקור קדום בספר היובלים ב', כ"נ: „עשרים ושנים ראשי אנשים מאדם עד יעקב" (הספרים החיצונים הוצ' אברהם כהנא, כרך I. תל־אביב, תרצ"ז. עמ' רכ"ה). השוה סדר עולם (פרק א'—י') יוצא לאור על פי כ"י ודפוסים ישנים עם חלופי נוסחאות ותרגום אשכנזי והערות מאתי אלכסנדר מארכס. ברלין, תרס"ג. פרק א' עמ' 4, שורה 25: „נמצאת אתה אומר ד' אנשים מתוך כ"ב דור". עי' עוד בסדר עולם רבה הוצ' ראטנער. ווילנא, תרנ"ז. עמ' 7—8, הערה מ"ו. השוה מאמרו של אבינדור אפשטוביצר בקובץ וואת ליהודה... מוגש ליובל השבעים של הרב הראשי פרופיסור ד"ר יהודה ליב לנדא מיוהנסבורג. תל־אביב, תרצ"ז. בחלק ה־עברי עמ' 52: „והיו מאדם ועד אברהם כ' דורות".
12 בן עמרם] מלה זו כתובה ממעל לשורה.

[אכ]צן [ואחר]יו אילון הזבולוני ואחריו עבדון בן הלל הפרעתוני ואחריו .שמשון בן מנוח ואחריו עלי הכהן ואחריו שמואל הרמתי כללם י"ז שופט. עד כאן היו ממונים עליהם

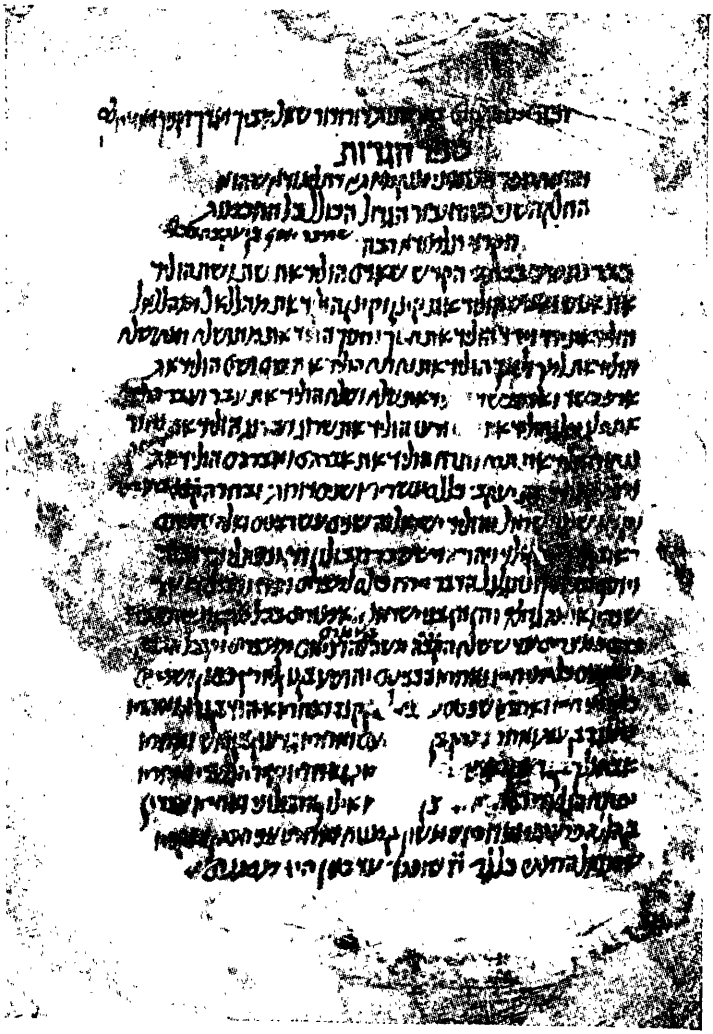
II.

עמ' א'

טלאים כדמעיקרא דמים כשלעכשיו וקימא בריתא כטעמה ודרב כטעמיה לתנא דבריתא טלה ונעשה איל ומכר ומכר ועכשיו שוו כדמעיקרא משלם ארבעה או חמשה טלאים ואינו חייב לשלם אילים כדהשתא ולרב היכא דפחתי דמי טלאים השתא משלם הקרן כדהוה שוי מעיקרא ותשלומי דריה משלם לפי דמיהם השתא בשעת העמדה בדין ולא איירי תנא דהא בריתא
ד' לענין דמים כלום ולא פליגא בריתא אדרב: והא דאיבעיא להו הן וסידן וכול' ואמרינן תא שמע הקורה שאמרו כול' מה פושט ממנו הן וסידן או הן בלא סידן ודאי הן בלא סידן קא בעי למפשט ממתניתין והכין בירורה ביון דיחב תנא שיעורא במתניתין ללבנים ג' טפחים לזה טפח ומחצה ולזה טפח ומחצה איבעיא לן הני ג' טפחים ללבינה עם סידה או ללבינה לחוד בלא סיד וצריך שיעורא טפי לה ופשט רב נחמן בר יצחק דהן וסידן שלשה טפחים ואותיבנן מדתנן הקורה שאמרו רחבה לקבל אריח והאריח חצי לבינה של שלשה טפחים דאלמא שיעור לבינה בלחוד שלשה טפחים בלא סיד והיכי פשטת הן וסידן שלשה טפחים. ופרקינן דאיכא למימר דהא לבינה דמתניתין דהכא ג' טפחים היא וסידה דהאוי שיעורה בלא סיד באציר משלשה טפחים וזוטר שיעורה. והיא דעירובין דאצריך לשיעור לבינה בלחוד בלא סיד שלשה טפחים לבני רברבאתא איגון דנא[פישי ?] שיעוריהו והויאן באנפי נפשיהו שלשה טפחים בלא סיד ולא גמרת מינה להני דזוטר שיעוריהו. וסיענה להאי שינויא מדקתאני תנא והאריח חצי לבינה של שלשה טפחים דעלמא איכא דזוטר מיניהו ולא איתותב מינה מאן דאמ' הן וסידן הרי נתברר לך מה ששאלת עליו דממתניתין בעינא למפשט הן הן בלא סידן ומשינויא דשני ברברבאתא נמרינן דשאני הנך מהני ואיסתייעא מדאיצטריך למתנא של שלשה טפחים דאי כל ליבנא שיעוריהו שלשה טפחים ליתני חצי לבנה סתם ומדקא מפריש של שלשה טפחים ילפינן דאיכא דזוטר שיעוריהו מהאי שיעורא ואינון דהא מתניתין דהכא דההוא איגון
25 וסידן שלשה טפחים: ○

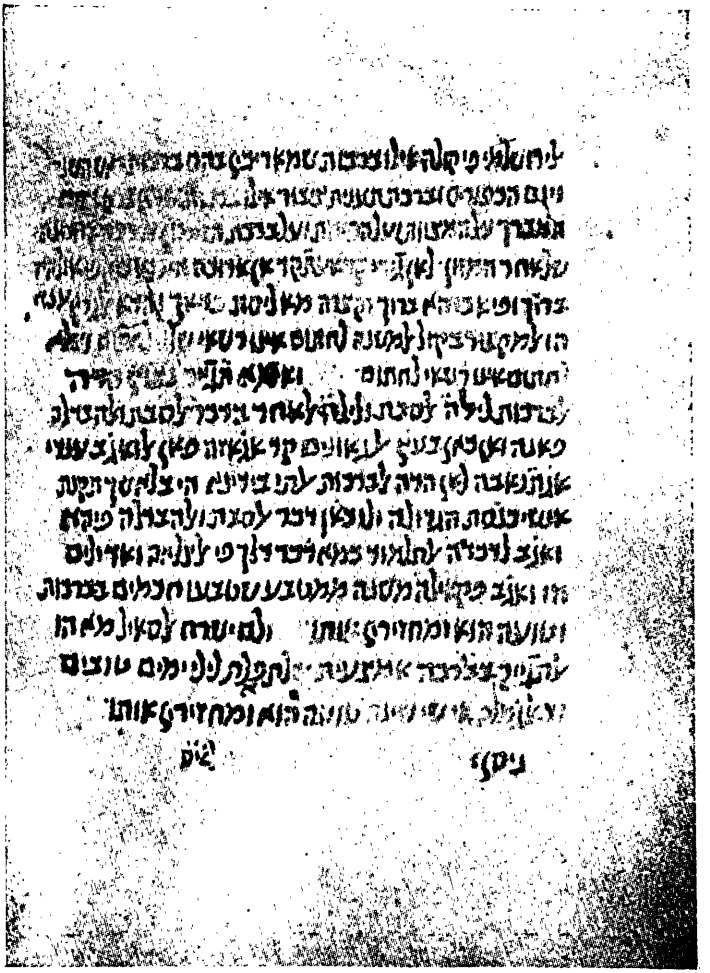
---

1 טלאים] עי' בבא קמא ס"ו ע"א. 7 הקורה] בבא בתרא נ' ע"ב.
15 דההוי] תחת דהוי. דונמאות כזה עיין אצל אסף בקרית ספר. כרך XXIV. 1947—1948. עמ' 12. באציר] תחת בציר. 16 וההיא דעירובין] עירובין י"ג ע"ב. 21 הן הן] המלה השנית רק dittographia.



1. הקטע הראשון בגניזי דוד קויסמן
ברשות האקדימיה המדעית ההונגרית בבודפשט

II. הקטע השני (דף ב') בגנזי דוד קויפמן



III. כ"י אדלר מס' 1267
ברשות ביהמ"ד לרבנים בניו־יורק

IV. כ"י ס"י T.-S. LOAN 156 בקמברידג

ה' ותו יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות ואשם אחד כבר פרישנה
לדילך שפיר דמתניתין שבועה שלא אוכל לך ואכל נבילות וכולי דכתבנא לך
פירושה ומהתם קימת על פירושה כולה אלא מיהו מפרישנא לך הכא עיקרה
בדרך קצרה. אדם טמא שאכל חלב בשוגג ואותו החלב נותר מן המוקדשין
30 ואכלו ביום הכפורים הרי אכילת דבר אחד שהוא כזית חלב ויש על אכילה
זו חיוב ארבע חטאות ואשם אחד וזה פרטן כבר מפורש במשנתינו שלשים
ושש כריתות בתורה ומיניהו האוכל חלב ונותר והאוכל ביום הכפורים וטמא
שאכל את הקודש ותנן נמי על אילו חייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת
כולי נמצא אדם זה שאכל חלב זה ביום הכפורים שהוא נותר מן המוקדשין
35 והיה אותו האדם טמא שחייב ד' חטאות אחת שאכל חלב ושנייה שאכל נותר
ושלישית שאכל ביום הכפורים ורביעית שהוא טמא ואכל קודש וחייב אשם
מעילות שהרי נהנה מקדשי שמים שהבהמה מן המוקדשין ונהנה ממנה וכתי'
נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ׳׳. וכולי ותניא מנין לרבות את
החלב למעילה תלי לי' קדשי ׳׳. ריבה ר' מאיר אומ' אם חל אותו יום
40 הכפורים להיות בשבת והוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים ואכלו חייב תוספת
חטאת על הוצאה מרשות לרשות דהויאן חמש חטאות ואשם אחד דקא מהדר
ר' מאיר לאוסופי חיובי ואהדרו ליה רבנן אינו השם דאנן הכי תנן יש אוכל
אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות והא חטאת דקא מוספת את משום
דבר אחר דהיא הוצאה שתרביא ול[א] משום אכילה והוצאה מילתא אחריתא
45 היא אבל על אכילה אחת ארבע חטאות מיחייב ולא חמש ואע"ג דרב אחא
מתני חמש חטאות ומתריץ לו כגון דאכל כזית נמי פינול ליה הנך שינויי
אבל לרבנן דמתנו ארבע חטאות אית להו הנך שינויי דאמרינן בגמרא דהא
ו' מתניתין במסכתא דכריתות בפרק אמרו לו אכלת חלב דהתם עיקרה: ○ מטמס
ועולה מטמס ויורד כך פירושו מקפץ ועולה מקפץ ויורד כי הלול של תרנגולין
50 לא באעי ד' אמות דמעמא מאי איצטריכו רבנן ד' אמות משום פירוק משאו
ז' הכא לא צריך אלא מותר ועולה מותר ויורד: ○ ויום תקופה נומר ויום תקופה
מתחיל שאמר השואל אי זה דבר ינמור ואי זה דבר יתחיל. הא שמעתא
צריכא דיקדוק ועיון ואשתקד שדרנא לך פירושה כולה ברור אבל זה ששאל
השואל אי זה דבר ינמור ויתחיל פשוט הוא וברור דלמר יום תקופה עצמו
55 נומר ימי התקופה ומיום שלאחריו מתחילין למנות התקופה האחרת ולמר יום

---

26 ותו יש אוכל] ע' כריתות י"נ ע"ב. כ"נ ע"א; שבועות כ"ד ע"א; יבמות
ל"ד ע"א; שבת ק"ב ע"א. 38 נפש] ע' ויקרא ה', ט"ו. 39 תלי לי'] תלמוד לומר 41 על הוצאה] כת' ממעל לשורה. 45 דרב אחא] בכריתות שלפנינו (י"ד ע"א) אדא בר אחא. 48 מטמס ועולה] עירובין כ"א ע"א.
51 ויום תקופה נומר] סנהדרין י"נ ע"א.

תקופה עצמו ממנו מתחילין למנות חשבון תקופה חדשה ולית בו בהא ספיקא וכד מעיונת שפיר בפירוש כולה שמעתא דשדרנא לך קימת על עיקרה: ○

ח׳ ותו הן נכסין והו נגלה הן נגלין והוא נכסה מה טעם יתכסו ויתגלו. טעמה ברור ומפרש בהדיא והכין תנן בכהן גדול מת לו מת אינו יוצא אחר המטה 60 אלא הן נכסין והוא נגלה ויוצא עמהן עד פתח העיר דברי ר׳ מאיר ר׳ יהודה אומ׳ כולו׳

***

ביראת הכבוד מניש אני את המאמר הקצר הזה לזכר נשמת ר׳ אברהם חיים לעף; מאמר על תלמיד חכם, שכל עבודתו לא הגיעה לגמר, לתלמיד חכם, אשר גמר ממסד ועד המפחות את תבניתו הגדולה ובעבודה של ששים שנה יצר את חבורו בן ארבעה הכרכים על עולם הצמח של היהדות לתפארת המדע היהודי וההסטוריה התרבותית של כל האנושות.

---

58 ותו] עי׳ סנהדרין י״ח ע״א. והו] תחת והוא.

שלמה שונמי

ביבליוגרפיות של חכמי ישראל וסופריו

שיצאו לאור בשנות תרצ"ט-תש"ז

הביבליוגרפיה האישית תופסת מקום חשוב בביבליוגרפיה הישראלית, היא מהווה בה כעשרים למאה. השנים האחרונות ניכרת נטיה לנידול מספרו היחסי של ענף זה בביבליוגרפיה הישראלית והרשימה הניתנת בזה כוללת שליש לערך מהביבליוגרפיות היהודיות שהופיעו בשנים אלה. *

הביבליוגרפיה דלהלן היא המשך לשתי הסקירות השנתיות (לתרצ"ז—י"ל בתרצ"ח, לתרצ"ח—י"ל בתרצ"ט) שהוצאתי לפני המלחמה ואשר הן מהוות מעין המשך לספרי „מפתח המפתחות". מן הדין היה איפוא לרשום כאן את זכרונם של כל הביבליוגרפיות היהודיות, שהופיעו בשנות תרצ"ט—תש"ז, אלא שהיריעה הקצרה עמדה לי לשטן בדרך שאיפתי זו, ואני תקוה שאזכה להדפיס, בעתיד לא רחוק, את כרך המילואים והנוספות לספרי „מפתח המפתחות" הנמצא אתי בכתובים ואשר מספר הערכים שבו מתקרב לאלפיים.

מזמן שהוצאתי את הסקירה הביבליוגרפית האחרונה בשנת תרצ"ט, נתרחשו מאורעות שזעזעו מוסדות תבל ובתוך מערבולת הדמים נגדע שבט נדול מישראל וכשליש מעמנו הושמד בידי עם אכזר לעיני כל העולם, חורבן חלק כה חשוב מיהדות הנולה מעורר בעיות קשות נם מבחינת עתידנו הרוחני, אותם קיבוצי היהדות אשר יד הנורל היתה בהם לכלותם שימשו בעולם היהודי במשך דורות מקור לא אכזב למילוי שורות המנהיגים והמדריכים הרוחניים, והננו עומדים עתה, אחר דורות של שפע בכוחות רוחניים, לפני מחסור בשטח זה.

דבר זה לא נעלם מעיני מנהיני הדור וכמי הנראה נעשים מאמצים לחידוש כוחה של חכמת ישראל, אשר אחד מנלוייהם הוא הכינום למדעי היהדות שנתכנס בתמוז תש"ז על הר הצופים בירושלים, בתכנית המקיפה לעבודות כינוס ומחקר שנלל לפני הכינוס אחד מיוזמיו לא נסקד מקומה של הביבליוגרפיה. יש לקוות איפוא שאנשי מדעי היהדות יתנו בעתיד במדה יותר נדולה את דעתם על ענף מוזנח זה בבנין ספרותנו הלאומית. ובראש וראשונה עלינו למצוא דרך למשוך אל מקצוע הביבליוגרפיה את הכוחות המדעיים הצעירים שמשום־מה לא הראו בדרך כלל נטיה לכך עד כה ומבחינה זו לא השפיעה הדוגמא של מיסדי חכמת ישראל ובוניה הראשונים.

בקשר לשואה האיומה שבאה עלינו כחתף דובר על הצורך בהעמקת רגש היהדות בדרך הכרת מהותה. אחת הדרכים המובילות לדעת היהדות היא העיון בדברי חכמינו מכל הדורות. יהי רצון שביבליוגרפיה זו תקל על צעדי אלה החפצים למצוא את דרכם אל חכמי ישראל אשר טרם כונסו דבריהם למקום אחד, וכן על אלה שברצונם לכנסם.

ותשמש ביבליוגרפיה קטנה זו נר לנשמתו של אחד מנדולי חכמי הדור, אשר הראה ענין רב במקצוע הביבליוגרפיה.

---

* אכיר תודה לכל מי שיעירני על טעויות או השמטות.

Aaronsohn, Aaron.

1 Yaari-Poleskin, Jacob.
רשימה ביבליוגרפית (חלקית) [על אהרן אהרנסון]. (בתוך חבורו: אהרן אהרנסון — סוד הלה־מנש. תל אביב, תש"א. ע' 63.)
10 ערכים. — עיין מפתח המפתחות. ערך 1920, 1921.

Agnon, Samuel Joseph.

2 Elkoshi, Gedaliah
ש"י עגנון — ביבליוגרפיה. (בתוך: יד לקורא, לספרן ולפעילי תרבות. תש"ו. כרך 1 ע' 13—22.)
166 ערכים.

ה ת כ ן. — א. כתביו. ב. על ש"י עגנון. "בפרק הראשון נרשמו כל יצירות עגנון שלא כונסו לתוך תשעת הכרכים של כל סיפוריו בהוצאת שוקן... תחומי הזמן של הביבליוגרפיה הם תרס"ט—תש"ה."
"בפרק השני נאלצנו... להצטמצם וליתן מבחר בלבד."

Alkalai, Judah ben Solomon Hai.

3 Kressel, Getzel.
ביבליוגרפיה: א. כתבי אלקלעי. — ב. מהספרות על אלקלעי. (בתוך: רבי יהודה אלקלעי — רבי צבי הירש קלישר, מבחר כתביהם. ת"א, תש"נ. ע' 38—42.)
45 + 5 ערכים.

Almoli, Solomon ben Jacob.

4 Yalon, Henoch.
... ספריו של רש"א. — ספרי אחרים שיצאו בהשתדלותו. (בתוך: אלמולי, שלמה. הליכות שבא, בצירוף הערות ודברי לואי מאת חנוך ילין. ירושלים, תש"ה. ע' 79—81.)

Almosino, Moses.

5 Ben-Menachem, Naftali.
כתבי רבי משה אלמושנינו; רשימה ביבליוגראפית. (בתוך הבורו: רבי משה אלמושנינו... ירושלים, תש"י.— הדפסה מיוחדת מתוך: סיני. כרך 19. — ע' 41—59.)

ה ת כ ן. — א. ספרי־דפוס. ב. כתבי־יד ג. כתבי־יד שלא הגיעו אלינו.

Amiel, Mosche Avigdor.

6 Werfel, Izak.
כתבי הרב משה אבינדור עמיאל; רשימה ביבליוגרפית. ירושלים, תש"נ.
36 ע', פורטריט.
306 ערכים.
הדפסה מיוחדת: ספר היובל להרב מ. א. עמיאל. (יצא ראשונה בגליון "סיני" שנה 6, הוב' 9—12. ירושלים, שבט—ניסן תש"נ.)

Amzalak, Moses Bensabat.

7 Révah, I. S.
Un aspect de l'oeuvre du professeur Amzalak. (In: REJ. [1940]. v. 105, p. 95—106.)
39 entries.

Arlosoroff, Hayyim (Victor).

7a Kohen, Israel.
רשימה ביבליוגרפית. (בתוך: ארלוזורוב, חיים. מבחר מאמריו, סדר בצרוף מבוא בידי ישראל כהן. תל־אביב, תש״ד. ע׳ 183—185.)
ה ת כ ן. — א. כתבי חיים ארלוזורוב בשבעה כרכים. — ב. מאמרים ורשימות על ה. ארלוזורוב. — נ. דברי ארלוזורוב בלשונות אחרות.

Assaf, Simha.

8 Werfel, Izak.
כתבי הפרופ׳ הר״ש אסף (תרע״ח—ת״ש); רשימה ביבליוגרפית. ירושלים, ת״ש. שער־טעמפת, 3—22 ע׳.
193 ערכים + ערכיו באנציקלופדיות. הדפסה מיוחדת: יבנה. ספר 2.

Ben Yehuda, Ben-Zion (Ittamar Ben—Avi, pseud.).

9 Ben Yehuda, Hemdah.
מהספראות הבן־אבי״ת, (1910—1935). (בתוך חבורה: נושא הדגל, חיי איתמר בן־אבי״ו. ירושלם, [תש״ד]. ע׳ לב—לג.)

Ben Yehuda, Eliezer.

10 Ben Yehuda, Hemdah.
ספראות, רשימה הלקית. (בתוך חבורה: בן—יהודה, חייו ומפעלו. ירושלם, [תש״א]. ע׳ I—X.)
ה ת כ ן. — 1. פעולתו העתונאית. — 2. ספריו: א. חבוריו. 15 ערכים. — ב. תרגומיו. 10 ערכים. — 3. כתבי־יד: א. חבוריו. 9 ערכים. — ב. על בן־יהודה. — 4. מאמרים וספרים על בן־יהודה.

11 [Ben Jehuda. Hemdah.]
ספראות בן יהודאית. (בתוך: בן־יהודה, אליעזר. כל כתבי אליעזר בן־יהודה. ירושלים—תלפיות, [תש״ב]. כרך 1, ע׳ 235—236.)
13 + 10 + 9 + 6 ערכים.
ה ת כ ן. — I. ספריו (תרגומיו בכלל). — II. כתבי־יד. — III. ספרים על בן־יהודה.

Ben-Zevie, Isaac.

12 Grync, Joshua Meir.
כתבי יצחק בן־צבי: (ביבליוגראפיה בחקר תולדות ישראל, ישוב ארץ ישראל והתנועה הציונית, תרס״ד־תש״ד. סודרה בידי י. מ. נ.) (בתוך: ידיעות

החברה העברית לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה. תש״ה. כרך 11, חוברת 3-4, ע׳ 1-16.)
254 ערכים.

Bergmann, Hugo (Samuel).

13 Shohetman, Baruch.
ביבליוגרפיה של כתבי שמואל הוגו ברגמן, 1903-1944. (ירושלים, תש״ד.) 1 דף, XXXIII, 1 ע׳.
777 ערכים.
תדפים מיוחד: הגות. תשורה לשמואל הגו ברגמן במלאת לו ששים שנה. ירושלים, תש״ד.

Bialik, Hayyim Nahman.

14 Efros, Israel.
Bibliography. (In his: Hayyim Nahman Bialik. New York, 1940. p. 19.)
Contents. — Translation from Bialik's verse and prose [into English]. 11 entries. — On Bialik [in English]. 5 entries.

15 Levi, Reuben
[רשימת חבורי] יעקב פיכמן על ביאליק. (בתוך: יד לקורא, לספרן ולפעילי תרבות. תשי״ח-תשי״ט. כרך 1, ע׳ 195-197.)
110 ערכים.
„פרק מתוך ביבליוגרפיה כללית של כתבי י. פיכמן.״

16 Shohetman, Baruch.
ביאליק המתורגם. (בתוך: העולם. תש״ה. כרך 33, ע׳ 367-368.)

17 Shohetman, Baruch.
חיים נחמן ביאליק. (בתוך: דפים לידיעת הספר והספרנות. ירושלים, תש״ב. [גליון] תמוז־מנחם־אב. ע׳ 5-9.) (רשימות ביבליוגרפיות על ביאליק והרצל. א.)
ה ת כ ן. — א. כתבים. — ב. על ביאליק.
עיין: מפתח המפתחות. ערך 629. 1202-1204, 1960.

Bloomgarden, Salomon (Yehoash, pseud.).

18 Witt, Bernard.
יהואש; א ביבליאגראפיע פון זיינע שריפטן, פון בערטשי וויטקעוויץ (בערנארד וויט). קליוולאנד, 1944. 6 דף, יא־כז ע׳, [1] דף, 407 ע׳, פורטריטים, פקסימילים.
2547 ערכים.
מ ן ה ת כ ן. — שריפטן פון יהואשן, תנ״ך. שריפטן וועגן יהואשן. רשימות (Indexes).
Added t.-p. in English: Yehoash; a bibliography of his

writings. Cleveland, 1944.
Reviewed: Historia Judaica. 1945. v. 7, p. 91-92.

19 **Bodenheimer, Fritz Simon.**
Bibliography of F. S. Bodenheimer ...[Compiled by himself.] Rehovot, 1947. 24, ח p.
260 entries (published in 1919-1947).
לחלק העברי שער מיוחד: רשימת התדפיסים ... של שמעון בודנהימר. רחובות, תש"ז.

Borochow, Ber.

20 General federation ofJewish labour in Palestine. Archive and museum of the labour movement.
תערוכת בורוכוב. י"ט בשבט תש"ז 17-26 בדצמבר 1942. קטלוג. תל-אביב, [תש"ג]. 18, 1 ע'.
450 ערכים. (חבורי בורוכוב והבורים עליו).
חובר בידי דוד ק ל ע י. עיין: מפתח המפתחות. ערך 1211.

Bovshover, Joseph.

21 Marmor, Kalman.
ביבליאגראפיע פון יוסף באוושאוועדס ווערק אין ביד-פארס. (בתוך: יארבוך פון אמאסטייל ניו-יארק. 1939. כרך 2, ע' 92-94.)
16 ערכים.

Brahinski, Mani-Leib.

22 Jeshurin, Ephim Hayyim.
מאני לייב: (ביבליאגראפישער פראגמענט. — צו זיין 60-יאריקן יובל). (בתוך: יארבוך [של] יידישער ביכער-ראט פון אמעריקע. ניו-יארק, 1943. [כרך 2], ע' 120-122.)
ה ת כ ן. — מאני לייבס ווערק. — וועגן מאני לייבן [ביודית]. — וועגן מאני לייבן אויף ענגליש.

Braudes, Reuben Asher.

23 Klausner, Jehudá Aryé.
רשימת סיפוריו של (ראובן אשר) ברודס. (בתוך חבורו: הנובילה בספרות העברית מראשיתה עד סוף תקופת-ההשכלה. תל-אביב, תש"ז. ע' 168-169.)
19 ערכים.

Brenner, Joseph Hayyim.

24 [Levi, Reuben.]
ביבליוגרפיה [של יוסף חיים ברנר]. (בתוך: יד לקורא, לספרן, למורה, למדריך לפעילי תרבות. תל-אביב, תש"ד. גליון 3-4 (ניסן), ע' 16-21.)
גם "כתבים על ברנר".

25 Seh-Laban, Joseph.
יצירתו הבלטריסטית של י. ח. ברנר. (בתוך חבורו: יוסף חיים ברנר, מסה, תל־אביב, תש״א. ע׳ 157—158.)
״הרשימה סודרה בעיקרה לפי רשימתו של מנחם סוזנסקי: על כל כתבי י. ח. ברנר [בתוך: כל כתבי י. ח. ברנר. כרך 8, ספר 2, ע׳ 493-512] ולפי רשימתו של י. ירי (פולסקין) בספרו, מחיי יוסף חיים ברנר. [ע׳ 177-200].״
עיין: קושניר, מרדכי. יוסף חיים ברנר, מבחר דברי זכרונות. (תל־אביב), תש״ד. ע׳ 257-258. — מפתח המפתחות. ערך 1215.

Brill, Moshe.

26 (Brenner Benjamin.)
רשימה ביבליוגרפית של כתבי משה בריל (תרצ״ז־תש״ד). (בתוך: ד״ר משה בריל ז״ל... דברי אזכרה ותולדות חייו. [י״ל ע״י] האוניברסיטה העברית, המחלקה לחינוך. ירושלים, תש״ד. ע׳ 21-24.)
39 + 3 + 12 ערכים.

Brunner, Constantin.

27 Aron, Willy.
Constantin Brunner; (a contribution to a bibliography of writings by and about him). (In: Journal of Jewish bibliography. 1940. v. 2. p. 117-121.)

Brutzkus, Boris Dov.

28 [Brutzkus, Leonid Lazar אליעזר.]
מבחר כתביו המדעיים של פרופ׳ דב־בר ברוצקוס. (בתוך חבורו: כלכלה חקלאית. ירושלים, תש״ב. ע׳ [4-7].) 39 ערכים.

Büchler, Adolf.

29 Guensberg, D.
חבורי ר׳ אברהם ביכלר. (1891-1938). (בתוך: קרית ספר. ת״ש־תש״א. כרך 17, ע׳ 215-221.) 97 ערכים

Cahan, Abraham.

30 Jeshurin, Ephim Hayyim.
אב. קאהאנס ביבליאגראפיע (מיט ביאגראפישע דאטעס)... ניו יארק, 1941. 64 ע׳, פורטריטס, פאקסימילים.
410 ערכים. ״אב. קאהאנס שריפטן: ערכים 1-67: ״וועגן אב. קאהאן״: ערכים 68-410) + הוספות.
נדפס ראשונה — כלי ה״הוספות״ (ע׳ 53-64) — בתוך: דער ווילנער, נעווידמעט דעם 80סטן געבורטסטאג פון אב. קאהאן, ניו יארק, 1941.
English title: Abraham Cahan bibliography. New York, 1941.

עיין: מפתח המפתחות, ערך 1220.

31 **Charney, Daniel.**
יד. טשארנים ביבליאנראפיע. (בתוך: דניאל טשארני־בוך. פאריז, 1939.)

Charney, Samuel (Niger, S. pseud.)

32 Jeshurin, Ephim Hayyim.
ש. ניגער: (ביבליאנראפישער פראנמענט. — צו זיין 60־יאריקן יובל). (בתוך: יארבוך [של] יידישער ביכער־ראט פון אמעריקע. ניו־יארק, 1943. [כרך 2], ע' 115-119.)
ה ת כ ן. ש. ניגערס ווערק אין בוכפארם. — וויעגן ש. ניגער אין יידיש. וויעגן ש. ניגער אין ענגליש.

Chervinski, Israel.

33 Grayevski, Phineas.
ביבליוגרפיה: רבי ישראל צרבינסקי... רשימת מאמריו וספריו... בהעתונים הירושלמיים... (בתוך חבורו: חטיבה לרי ישראל בהרב ר' יהושע צרבינסקי... לחג יובל השישים, ה' ניסן תרצ"ט. ירושלים, [ת"ש?] הדף האחרון, ע' 1.)

Crémieux, Adolphe.

34 Posener, Salomon.
Bibliography. (In his: Adolphe Crémieux; a biography. Philadelphia, 1940-5701. p. 247-275.)
Partial contents. — The Works of A. Crémieux. — Works on A. Crémieux.
עיין: מפתח המפתחות ערך 1230.

Ehrenkranz, Wolf.

35 Shatzky, Jacob.
וועלוול זבארזשער ערנקראנץ (צום 60טן יארצייט). (בתוך: יארבוך [של] יידישער ביכער־ראט פון אמעריקע, ניו־יארק 1943. [כרך 2], ע' 96-101.)
מונה את חבוריו וגם 22 מאמרים עליו.

Ehrenpreis, Marcus.

36 Friedländer, Herbert.
Bibliografi över Marcus Ehrenpreis' arbeten pa svenska, (1915-1944). (In: Jubileumshäfte tillägnat Marcus Ehrenpreis pa hans sjuttiofemarsdag. (Stockholm). 1944. — Special supplement to Judisk tidskrift. vol. 17. — p. 43-79.)
350 entries + Litteratur pa svenska om Marcus Ehrenpreis, (1921-1939).

Eig, Alexander.

37 Zohary, Michael.
רשימת הכתבים של א. איג שיצאו לאור בשנים 1924-1938. [תל-אביב, 1938.] 424-430 ע'.
46 ערכים. — כמעט כולם בענין צמחי ארץ-ישראל. — עם הערות. בלי שער.
הדפסה מיוחדת: הטבע והארץ, 1938. כרך 5.

38 Zohary, Michael.
In memoriam Alexander Eig, 1895-1938.[Jerusalem], 1938. cover-title, 114-124 p., port.
Repr.: Palestine journal of botany, Jerusalem series. v. 1. „List of publications of A. Eig, (1924-1938)" p. 119-122.

Elbogen, Ismar.

39 Elbogen, Regi.
Ismar Elbogen, 1874-1943; a bibliography. [New York], 1946 cover-title, 69-94 p.
403 entries + „Contributions to encyclopedias."
Repr.: Historia judaica. v. 8.
עיין: מפתח המפתחות. ערך 1245-1247.

Elijah ben Solomon, of Vilna.

40 Levin, Joshua Heshel.
עלית קיר, חיבוריו הקדושים והמהובים [של אליהו בן שלמה מוילנה] אשר באו בדפוס ואשר המה עודם בכתובים. (בתוך: ספרי הגר"א מווילנא א: עליות אליהו... מאת יהושע העשיל הלוי לעווין... ירושלים, [תש"ה ?]. [הוצאה סטראוטיפית] ע' 79-95.)
54 ערכים. — עיין: מפתח המפתחות. ערך 1250.

Engel, Joel.

41 Ravina, Menasheh.
רשימות הקומפוזיציות של יואל אנגל. — רשימת הספרים של יואל אנגל. — ביבליוגרפיה [בעיקר על יואל אנגל]. (בתוך חבורו: יואל אנגל והמוסיקה היהודית. תל-אביב, תש"ו. ע' 123-127.)
עיין: שם, ע' 121-122.

Epstein, Jacob Nahum.

42 Abramson, Shraga (Feivel).
י. נ. אפשטיין; רשימה ביבליוגרפית של חבוריו ומאמריו ותולדות חייו. ירושלים, תש"ב. 16 ע'.
117 ערכים.
„מנשת לחברנו הנכבד ולמוקירי תורתו במלאות ארבעים שנה לעבודתו המדעית (תרס"ב-תש"ב), מאת ועד הברת מקיצי נרדמים."

Fichmann, Jakob.

43 (Malachi, Eliezer Raphael.)
רשימה קצרה, מספרי סיכמאן בעברית. (בתוך: שבוע הספר היהודי, ספר השנה. ניו־יורק, תש"ג. ע' 27-28.)

Fishman, Judah Loeb.

44 (Ben-Menachem, Naftali.)
כתבי הרב י. ל. הכהן פישמן; רשימה ביבליוגרפית. (תרנ"ז־תש"ו). ירושלים, תש"ו. 77 ע'. פורטריט. (ספרית "במישור". 11.)
347 + 13 ערכים. — עם הערות.
"ציונים בדרך חייו": ע' 5-7.

Frank, Aaron.

45 דברי ימי חיי. (בתוך: חוברת היובל לכבוד מורנו הותיק מר אהרן פראנק... ביום מלאת לו חמשים שנות חיים... הוצאת הגימנסיון העברי בשיאאוליי. שיאאוליי, תרצ"ט. דף 1-3.)
5 + 46 ערכים. — אינו מציין מקום ושנת דפוס.

Friedenberg, Albert Marx.

46 Coleman Edward Davidson.
A selected bibliography of the writings of Albert M. Friedenberg (1901-1938). With a preface by Alexander Marx. [New York], 1939. cover-title, 115-137 p.
273 entries.
Repr.: American Jewish historical society. Publications 35.

Friedman, David Aryeh.

47 Shemueli, Benjamin.
מחברת העיינים; רשימה ביבליוגרפית לכתבי ד. א. פרידמן, (תרע"ב—תש"ב [ציל תש"א].) תל־אביב, [תש"ב]. 36 ע'. 280 ערכים.

Friedman, Dénes.

48 Wassermann, Jenő.
Dr. Friedman Dénes irodalmi munkássága. Ujpest, 1943. 35, 1 p.
Contents. — Curriculum vitae. — Rész 1. Nyomtatásban megjelent dolgozatok. 1419 entries. — Rész 2. Kéziratban lévő dolgozatok.

Frumkin, Abraham.

49 Malachi, Eliezer Raphael.
כתביו העבריים של אברהם פרומקין; (רשימה ביבליוגרפית). (בתוך: רמה..ניו יורק, תרצ"ה־צ"ט. כרך 2, ע' 476-480.)
53 ערכים.

Galanté, Abraham.

50 Elmaleh, Abraham.

(Abraham Galanté) ses oeuvres littéraires, historiques et scientifiques. (In his: Le professeur Abraham Galanté, sa vie et ses oeuvres. Istanbul, 1946. p. 51-87.)

38 entries.

Ginzberg, Louis.

51 Cohen, Boaz.

Bibliography of the writings of Louis Ginzberg, (1894-1945). (In: Louis Ginzberg Jubilee volume on the occasion of his seventieth birthday. English section. New York, 1945. p. 19-47.)

115 + (Articles in the Jew. enc.) 406 entries.

Glasman. Baruch.

52 Bekerman, Aaron.

*ברוך גלאזמאן: א מאנאגראפיע מיט ביבליאגראפיע פון זיינע ווערק. ניו־יארק, 1944. 160 ע'.

Gnessin, Uri Nissan.

53 [Naszkes, Szachne.]

ביבליוגראפיה וציונים. (בתוך: כתבי אורי ניסן גנסין. מרחביה, (1946). כרך 3, ע' 221-235.)

ה ת כ ן. — סיפורים. שירים. תרגומים. מאמרי־בקורת. — מאמרים, רשימות ודברי־בקורת על א. נ. גנסין.

„הוכן... בחלקו לפי החומר שבינם... וכריהו פ י ש מ ן... ובחלקו — לפי המקורות הראשוניים."

עיין: מפתח המפתחות. ערך 1286, 1970.

Goldberg, Abraham.

54 Malachi, Eliezer Raphael.

הביבליוגרפיה של אב' גולדברג. (בתוך: ספר אברהם גולדברג, קובץ מאמריו ודברי הערכה על חייו ופעולותיו. ניו־יורק, תשי"ו. ע' 56-64.)

ה ת כ ן. — א. ספרי גולדברג. — ב. מאמרי גולדברג. — ג. הספרות על גולדברג.

Gordon, Leon (Judah Loeb).

55 Elkoshi, Gedalyah.

נוספות ותיקונים לביבליוגרפיה של מאמרי ילין בעברית... מאת יוחנן ס ו נ ר ב י נ ס ק י. (בתוך: קרית ספר. תשי"ד־תשי"ה. כרך 21, ע. 61-64, 215-216.)

11 + 10 + 16 + 17 ערכים.

עיין: מפתח המפתחות. ערך 1292.

56 Malachi, Eliezer Raphael.
ספרי יהודה ליב גורדון. (בתוך: שבוע הספר היהודי. ספר השנה. ניו־יורק, תש"ג. ע' 20-22.)
ה ת כ ן. — שירים. — פרוזה. — מבחר מאמרי בקורת על יל"ג. עיין: מפתח המפתחות. ערך 629, 1290-1292.

57 **Granovsky, Abraham.**
ספרים, חוברות, מאמרים של א. גרנובסקי; רשימה ביבליוגרפית (1920-1940). (בתוך: גרנובסקי, אברהם. במערכת הקרקע. ירושלים תש"ש. ע' 21-28).
128 ערכים. — "רשימת ה מ א מ ר י ם אינה שלמה".

Grayevsky, Phinehas

58 Gaon, Moses David.
איש ירושלים, ציון לר' פנחס מרדכי ב"ר צבי גרייבסקי ז"ל. (בתוך: לוח ירושלים לשנת ה' תש"ה. ירושלים, תש"ד. שנה 5, ע' 166-177.)
9 + 57 + 34 ערכים.

Gruenbaum, Isaac

59 Klausner, Israel.
יצחק גרינבוים הסופר והעתונאי העברי; (סקירה ביבליוגרפית). (בתוך: העולם. ת"ש. כרך 28, ע' 150-151.)
"... רשמנו רק חלק מצער ממאמריו..."

60 **Grunwald, Max.**
Bibliography of Max Grunwald on the occasion of his 70th birthday... Jerusalem, 1941. 21, 3 p. (Omanuth; quarterly bulletin of the Jewish national museum Bezalel... v. 2. no 2-3. Supplement.)
674 entries.
שער נוסף בעברית: ביבליוגרפיה של כתבי מכס (מאיר) גרונולד במלאת לו שבעים שנה... ירושלים, 1941. (אמנות, רבעון לידיעות בית הנכות הלאומי בצלאל... שנה 2, חוברת ב־ג. תוספת.)

61 ביבליוגרפיה של כתבי מ. גרונוואלד משנת 1941 עד 1946. (בתוך: עדות; רבעון לפולקלור ואתנולוגיה. תש"ז. שנה 2, חוברת 1-2, ע' 13-16.)
ה ת כ ן. — א. תיקונים לביבליוגרפיה של יובל השבעים. ב. נוספות לביבליוגרפיה הנ"ל. 675-701 ערכים. ג. ביבליוגרפיה משנת 1941 עד 1946. 702-755 ערכים.

Gulak, Ascher.

62 Shohetman, Baruch.
כתבי פרופיסור אשר גולאק ז"ל; רשימה ביבליוגרפית. ירושלים, תש"א. 11, 1 ע'. 41 ערכים.

הדפסה מיוחדת: קרית ספר. ת"ש. כרך 17 (עם היספות).
Added t.-p.: Writings of the late A. Gulak; a bibliography. Jerusalem, 1941.
Repr.: Kirjath Sepher. 1940. v. 17. (with additions).

Shohetman, Baruch.

63 כתבי פרופסור אשר גולאק ז"ל: רשימה ביבליוגרפית. (בתוך: גולאק, אשר. ביצוע בדיני התלמוד. — תדפיס מתוך "יבנה" מאסף, ספר ג'. — ירושלים, תש"ב. ע' 10-18.)
44 ערכים.

Guttmann, Mihály.

64 Scheiber, Sándor.
List of writings of Michael Guttmann, (1900-1946.) Budapest, 1946. 20 p.
278 + 23 entries.
Repr.: Jewish studies in memory of Michael Guttmann. v. 1.

Halevy, Meir Abraham.

65 Din lucrârile publicate de M. A. Halevy, (In his: „Misiunea rabinului." Bucuresti, 1940. p. 13.)
20 entries.

Hameiri (formerly **Ostrovski**), **Moses**

66 Navon, Eli.
כתבי הרב משה אוסטרובסקי. (בתוך: ספר איש התורה והמעשה ליובלו השישים של הרב משה אוסטרובסקי. בעריכת א. י. זסלנסקי וא. י. לבנון. ירושלים, תש"ו. ע' 205-214.)
7 + 207 ערכים.
ה ת כ ן, — א. ספרים, (תרפ"ד-תש"ד). ב. מאמרים ורשימות, (תרע"ט-תש"ה).

Hankin, Joshua.

67 König, Emanuel.
ביבליוגרפיה [על יהושע חנקין]. (בתוך: חנקין, יהושע. דעות ורעיונות על התישבות יהודית באי"י. ירושלים, תש"א. ע' 7-8).

König, Emanuel.

68 Bibliography [on Joshua Hankin]. (In: Hankin Joshua. Ideas on Jewish colonization in Palestine. Jerusalem, 1940. p. VII-VIII.)

Helfand, Hayyim Jacob (A. Litvak pseud.).

69 Kazdan, Hayyim Solomon and Kazdan Shifrah.

(א. ליטוואק) — ביבליאגראפיע. (בתוך: ליטוואק, א. נעקליבענע שריפטן. ניו־יורק, 1945. ע' 481-495.)

התכ. — I. ביכער און בראשורן. II. ארטיקלען אין צייטונגען, זשורנאלן און זאמלביכער. III. ליטעראטור ווענן א. ליטוואק.

Heller, Bernát.

70 Scheiber, Sándor.

Bibliographie der Schriften Bernhard Hellers (1892-1941). Budapest, 1941. 32 p.

545 + 48 entries.

Repr.: Jubilee volume in honour of Prof. Bernhard Heller on the occasion of his seventieth birthday.

Additions: Nachtrag zur Bibliographie der Schriften Bernhard Hellers. Ibid. p. 325-326.

545-569 entries.

See also his: Dr. Heller Bernát élete és tudományos munkássága, (1871-1943) Budapest, 1943. 46 p. Repr.: Izraelita magyar irodalmi társulat. Évkönyv. v. 65.

Herzl, Theodor.

71 Shohetman, Baruch.

בנימין זאב הרצל. (בתוך: דפים לידיעת הספר והספרנות. ירושלים, תש"ב. [גליון] תמיז־מנחם־אב. ע' 9-10.) (רשימות ביבליוגרפיות על ביאליק והרצל. ב.)

ה ת כ ן. — א. כתבים — ב. על הרצל.

עיין: מפתח המפתחות. ערך 1316-1318, 1971.

Shohetman, Baruch.

72 „מדינת היהודים" [של תיאודור הרצל]: (רשימה ביבליוגרפית). (בתוך: העולם. תש"ו. כרך 33 [צ"ל 34], ע' 240, 259-260.)

„רשמתי 62 מהדורות... ב־18 לשונות."

Hirshbein, Peretz.

73 Starkman, Moses.

הירשביין־ביבליאגראפיע. (בתוך: פרץ הירשביין (צו זיין זעכציקסטן געבורנטאג. (ארויסג. פון דעם הירשביין יובל קאמיטעט (אויפבוי־גרופע). לאס־אנגעלעס, קאליפארניע, אונטער דער רעדאקציע פון ש. ניגער... ניו־יארק, 1941. ע' 290-301.)

54 ערכים. — „... בלויז די ביבליאגראפיע פון זיינע ווערק אין בוכפארם."

Hoffer, Ármin.

74 Gervai, Sándor.

Dr. Hoffer Ármin irodalmi munkássága (1894-1938). (In: A Blau Lajos talmudtudományi társulat Évkönyve, 5700-1940. [vol.] 6: Emlékkönyv dr. Hoffer Ármin professor hetvenedik születésnapjára. Budapest, [1940]. p. 113-116.)
48 entries.

Horodezky, Samuel Aba.

75 Malachi, Eliezer Raphael.
ספרי שמואל אבא הורודצקי; רשימה ביבליוגראפית. (בתוך: אדר היקר; דברי ספרות ומחקר, מקדשים לש. א. הורוצדקי במלאות לו שבעים וחמש שנה. תל־אביב, תש"ז. ע' קצ"נ־רב.)
44 ערכים.
"רשימה זו היא קטע מספר ביבליוגראפי על ר' שמואל אבא הורודצקי ... להולדת העי"ה של רשא"ה אני מפרסם קיצור שני הפרקים הראשונים מהביבליוגרפיה ..."
התכן. — א. ספרים וחוברות. ב. קבצים וספרים שנערכו בידיו.

Idelsohn, Abraham.

76 Pograbinsky, Johanan.
כתבי אידלסון; רשימה ביבליוגרפית. (בתוך: ספר אידלסון; דברי הערכה וזכרונות, תולדות חייו וכתביו ... [תל־אביב], 1946. ע' 235-242.)

Idelsohn, Abraham Zevi.

77 Ravina (formerly Rabinovitz), Menashe.
ביבליוגרפיה [של כתבי א. צ. אידלזון והכתבים עליו]. (בתוך חבורו אברהם צבי אידלזון, 1882-1938. תל־אביב, תרצ"ט. ע' 21-23.)
עיין: מפתח המפתחות, ערך 1327.

Judah ha-Levi.

78 Bar-Dajan, Hayyim.
ביבליוגרפיה. בתוך חבורו: מזכרת הלוי ... יו"ל ע"י מחלקת התרבות של הועד הלאמי ..., ירושלים, תש"א. ע' 14-16.)
עיין גם ע' 8-11, 32-38.

79 Schirmann, Jefim.
תרגומי "ציון הלא תשאלי" ליהודה הלוי; רשימה ביבליוגרפית. ירושלים, תרצ"ט. שער־מעטפת, 360-367 ע'. 55 ערכים. — ערוך לפי הלשונות. הדפסה מיוחדת: קרית ספר, כרך 15.

Kabak, Aaron Abraham.

80 Malachi, Eliezer Raphael.
א. א. קבק—חמר לביבליוגרפיה שלו. (בתוך: בצרון, תש"ה. שנה 6 (כרך 12), ע' 328-338.)
ה ת כ ן. — א. ספרי קאבאק. — ב. ספרים שתורגמו בידי קאבאק. — ג. קבצים שנערכו בידי קאבאק. — ד. יצירות קאבאק. — ה. הספרות על קאבאק.

Kacenelson, Isaac.

81 Levi, Reuben.
יצחק קצנלסון — ביבליוגרפיה. (בתוך: יד לקורא, לספרן ולפעילי תרבות. תש"ו. כרך 1, ע' 76-79.)
76 ערכים.
"רשימה זו מכילה רק את החלק העברי שבכתבי יצחק קצנלסון... אין בה החומר שנדפס על המשורר."

Kalischer, Zebi Hirsch.

82 Kressel, Getzel.
ביבליוגרפיה: א. כתביו הציוניים של קלישר. — ב. מהספרות על קלישר. (בתוך: רבי יהודה אלקלעי — רבי צבי הירש קלישר. ת"א, תש"נ, ע' 124-125.)
5 + 10 ערכים
עיין: הכתבים הציוניים של הרב צבי קאלישר: בתוספת מבוא, הערות וביאורים, מאת ישראל קלויזנר. ירושלים, תש"ז. ע' 11-28, 81-84.

Kiss, Arnold.

83 Rosenthal, László.
Dr. Kiss Arnold irodalmi munkássága. (In: Emlékkönyv Kiss Arnold... hetvenedik születésnapjára... Budapest, 1939, p. 11-17.)

Klein, Samuel.

84 הרב פרופ' שמואל קליין וכתביו: א. סקירה ביוגרפית — צבי הרכבי. — ב. סקירה ביבליוגרפית — יצחק ורם ל. ירושלים, תרצ"ט. שער־מעטפת, 44 ע'.
הדפסה מיוחדת: יבנה, ספר א, המוקדש לרב פרופ' שמואל קליין במלאות 30 שנה לעבודתו המדעית. ירושלים, תרצ"ט.
"כתבי הפרופסור הר"ש קליין (תרס"ח־תרצ"ט)": ע' 4-44. 301 ערכים + "ערכיו באנציקלופדיות".

85 נוספות לביבליוגרפיה. [מאת] דב נוימן. (בתוך: ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה. ירושלים, ת"ש. כרך 7, ע' 121.)
10 ערכים.

86 "המאמרים... [ש]נתפרסמו... בשנות... 1915-1919 בירחון הוינאי „Freie jüdische Lehrerstimme"
השלמות לביבליוגרפיה של הפרופ' קליין ז"ל. [נערך בידי בנימין מייזלר]. (שם, ע' 122.)
12 ערכים.

Kobrin, Leon.

87 Jiddishe Kultur.
רשימה פון (לעאן) קאברינס דערציילונגען און ראמאנען. (בתוך: ידישע

קולטור. 1945, New York. בדך 7, גליון 1, ע' 17.)
נספחה גם רשימת החבורים שתורגמו ע"י קובלין ואשתו פאולינה סנל קובלין.

Kremer, Arkadi (Aaron)

88 Jewzerow, Mordecai.
ביא־ביבליאגראפישע ידיעות. (בתוך: ארקאדי: זאמלבוך צום אנדענק פון גרינדער פון „בונד" ארקאדי קרעמר (1865-1935). ניו־יארק, 1942. ע' 277-289.)
התכן. — א: די ויכטיקסטע דאטעס פון א. קרעמערס לעבן. — ב. א. קרעמערס פובליקיירטע שריפטן. 19 ערכים. — ג: זוענן ארקאדיס טעטיקייט און וועגן דער נעשיכטע פון דער פיאניר־נרופע. 68 ערכים.

Lachower, Fiszel.

89 Lachower, Samuel.
פישל לחובר ז"ל: ביבליוגרפיה (תרס"ד־תש"ז). (בתוך: יד לקורא, לספרן ולפעילי תרבות. תש"ו־תש"ז. כרך 1, ע' 256-270.)
305 ערכים.

Lejman, Samuel.

90 Sh[atzky], J[acob].
שמואל לעהמאנס ויכטיקסטע ארבעטן. (בתוך: ייווא בלעטער. 1941. כרך 18, ע' 81-83.)
18 ערכים.

Lewin, Benjamin Manasseh.

91 Werfel, Izak.
ד"ר בנימין מנשה לוין: רשימה ביו־ביבליוגרפית. ירושלים, ת"ש. 1 דף, 55 ע', פורטריט.
159 ערכים. — „. . . מקיפה את כתביו משנת תרס"ב עד שנת ת"ש..."
הדפסה מיוחדת: ספר היובל לד"ר ב. מ. לוין.
הוספות (ת"ש־תש"ד): סיני. תש"ד. כרך 14, ע' 213-214.

Lewin, Louis.

92 Halpern, Israel.
חבורי יהודה לוין לקורות היהודים בסולין ושלזיה. [ירושלים, תש"ב.] 2 ע'
34 ערכים. — „לא נפקדו ברשימה רצנסיות וערכים שבאנציקלופדיות."
הדפסה מיוחדת: קרית ספר. כרך 19.
Additions: Historia judaica. New York, 1943. v. 5, p. 85. 2 entries.

Lewy, Hans.

93 רשימת הפרסומים המדעיים של יוחנן לוי ז"ל (1928-1945). (בתוך:

ד"ר יוהנן לוי ז"ל, תרס"א־תש"ה; דברים שנאמרו באוכרה באוניברסיטה העברית ביום י"ג בכסלו תש"ו... ירושלים, תש"ו. ע' 19-22.)
30 ערכים.

Lipschütz, Eliezer Meir.

94 Posner, Arthur Bernhard.
א. מ. ליפשיץ; רשימה ביבליוגרפית. ירושלים, תש"א. 15, 1 ע'.
(אוצר הספרים על שם ר' אליעזר ליפמן פ. פרינץ ע"ה, ירושלים, בבית המדרש למורים „מזרחי". חוברות לביבליוגרפיא, 2.)
143 ערכים + „מאמרים על א. מ. ליפשיץ." ערוך לפי הענינים. בראש השער: עקיבא ב. פוזנר.

Loewe Heinrich.

95 Ernst, Simeon (E. Simon, pseud.)
ביבליוגרפיה ממכתבי כתבי הפרופסור ד"ר לוה. (בתוך חבורה, הינריך לוה (אליקים בן יהודה). תל־אביב, [1939]. ע' 19-20.)

Luzzato, Moses Hayyim.

96 (Klar, Benjamin.)
ביבליוגרפיה. (בתוך: לוצאטו, משה חיים, ספר השירים. ירושלים, תש"ה. ע' 29-30.)
מכתב קטן מרשימת גינצבורג ונוספות לה. — עיין מפתח המפתחות, ערך מס' 1381.

Mann, Jacob.

97 Mahler, Raphael.
יעקב מאן און זיין לעבענסווערק. (בתוך: ייווא בלעטער. 1940. כרך 16. ע' 170-181.)
60 ערכים.
— הוספות און תקונים. (שם, 1941. כרך 17, ע' 92.)
74-61 ערכים.

Mapu, Abraham.

98 (Malachi, Eliezer Raphael.)
ספרי מאפו. (בתוך: שבוע הספר היהודי, ספר השנה, ניו־יורק, תש"ג. ע' 15-17.)
ה ת כ ן: — א. ספורים. ב. ספרי לימוד. — מכתב מאמרי בקורת על מאפו. עיין: מפתח המפתחות, ערך 1390-1391.

Maryson, Jacob Abraham.

99 [Schildkraut, Lucy.]
רשימה פון יעקב (אברהם) מעריסאנס ארבעטן אין בוכפארם. (בתוך: ייווא בלעטער. 1941. כרך 17, ע' 66-67.)

ה ת כ ן : — I. אייגענע שריפטן. — II. איבערזעצונגען.

Mayer, Leo Ary.

100 Ben-Horin, Uri.

כתבי הפרופיסור ל. א. מאיר ; רשימה ביבליוגרפית, (1917-1944). [ירושלים], תש"ו. שער־מעטפת, 11, 1 ע'.

תדפיס : ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה. כרך 12.

Added cover-title: The works of Professor L. A. Mayer. [Jerusalem], 1946.

Repr.: Bulletin of the Jewish Palestine exploration society. v. 12.

Medem, Vladimir.

101 Shulman, Victor.

פון מעדעמס פען ; ביבליאגראפישע רשימה פון נרעסערע ווערק, ארטיקלען, אפהאנדלונגען אדנ"ל, (1904-1923). (בתוך : וולאדימיר מעדעם צום צוואנציקסטן יארצייט. ניו־יארק, 1943. ע' 363-367.)

Medini, Hayyim Hezekiah.

102 Benayahu, Meir.

חבוריו, תשובותיו והסכמותיו [של חיים הזקיהו מדיני]. (בתוך : חמדת ישראל, קובץ לזכרו של חיים חזקיהו מדיני . . . למלאת ארבעים שנה לפטירתו . . . בעריכת אברהם אלמאליה. ירושלים, תש"ו. ע' 196-198.)

Mehlsack, Eliakim ben Judah.

103 Kressel, Getzel.

כתבי אליקים המילזאהני. (בתוך : קרית ספר. ת"ש־תש"א. כרך 17, ע' 87-94.)

34 ספרים (כמעט כולם נשארו בכתובים).

Meiri, Menahem ben Solomon.

104 Schreiber, Benjamin.

רשימת ספרי המאירי שיצאו כבר בדפוס. (בתוך חבורו : אור המאיר, תולדות רבינו המאירי ז"ל וספריו, מאת שמואל בנימין סופר [= שרייבר]. ירושלים, תש"ב. ע' 48-54.)

עיין : שם, ע' 55-56.

Milch, Jacob.

105 Yiddishe kultur.

ארטיקלען פון יעקב מילך אין דער „יידישער קולטור". (בתוך : יידישע קולטור. 1945. כרך 7, גליון 10, ע' 60.)

19 ערכים.

Morali, Isaac.

106 Elmaleh, Abraham.
חבוריו [של הרב יצחק מרעלי]. (בתוך: חמדת ישראל, קובץ לזכרו של חיים חזקיהו מדיני . . . למלאת ארבעים שנה לפטירתו . . . בעריכת אברהם אלמאליה. ירושלים, תש"ו. ע' 67-80.)
11 + 9 ערכים.

107 **Morgenstern, Julian.**
A select bibliography of Morgenstern's scholarly writings. (In: The Hebrew Union College Bulletin. 1947. v. 6. no 4, p. 17-19.)
59 entries.

Moses ben Maimon.

108 Ibn Shmuel, Yehuda.
ביבליוגרפיה . . . ציון הספרות החשובה ביותר שנכתבה במאת השנים האחרונה על הרמבם ועל שיטתו הפילוסופית, וביחוד על ספרו "מורה הנבוכים." (בתוך: משה בן מימון. ספר מורה הנבוכים . . . מהדורה מנוקדת ומונהה . . . בצירוף מבואות . . . מאת יהודה אבן־שמואל. ירושלים, תש"ו. ע' י"ט־כ"ה [פגינציה ראשונה].)
עיין. שם. ע' [ט]־י"ח [בהערות שולים].

109 Muntner, Suessmann
מקורות על חייו [של הרמב"ם] בתור רופא ועל כתביו הרפואיים. (בתוך: משה בן מימון. כתבים רפואיים. ירושלים, ת"ש. כרך 1, ע' 24-30.)

110 Muntner, Suessmann.
סקירה על כל כתביו הרפואיים של הרמב"ם. (בתוך חבורו: לקורות השפה העברית בישפת הלימוד בחכמת הרפואה. ירושלים, ת"ש. ע' 71-107.)

111 Neuhausen, Hayyim Simon.
ספרים על לשונות הרמבם. — ספרים על נוסחאות והגהות ברמבם. (בתוך חבורו: תורה אור להרמבם. בלטימור, תש"ב. ע' 96-97.)
29 + 3 + 5 ערכים.

112 Scheiber, Sándor.
Maimuni Magyarországon. Budapest, 1946. 28 p., 2 *l.* (Bibliográfiai füzetek. 8)
Repr. with additions from Jewish studies in memory of Michael Guttmann. v. 1.
Added t.-p.: A Hungarian bibliography of Maimonides. Budapest, 1946.

עיין: מפתח המפתחות. ערך 104, 1410-1419, 1980-1985.

Moses ben Nahman.

113 Gaon, Moses David.
חבוריו [של הרמב"ן]. (בתוך: גראיבסקי, פנחס. הרמב"ן וירושלם. ירושלים, נימ' תרצ"ט. ע' 28-29.)
18 ערכים. עיין: מפתח המפתחות. ערך 1420-1421.

Nobel, Nehemias Anton.

114 Wofsberg, Isaiah (Oscar).
ביבליוגרפיה. (בתוך הבורו: הרב ד"ר נחמיה צבי נובל. ירושלים, תש"ד. ע' 94-99.)
התכן. — I. ספריו ומאמריו. — II. ספרות עליו.

Peretz, Isaac Loeb.

115 Jeshurin, Ephim Hayyim.
זכרונות וועגן פרצן [ביודית]; א ביבליאגראפיע. (בתוך: ייווא בלעטער. 1946. כרך 28, ע' 165-170.)
בילדער פון י. ל. פרצן. שם. ע' 219. — פוילישע איבערזעצונגען פון י. ל. פרץ. שם. ע' 220.

116 Malachi, Eliezer Raphael.
פרץ אין העברעיש; הוספות און מלואים צו דער פרץ-ביבליאגראפיע. (בתוך: ייווא בלעטער. 1946. כרך 28, ע' 157-164.)
פרצעס פיעסעס אין העברעיש, [מאת] זלמן זילבערצוויג. שם. ע' 218.
10 ערכים.
עיין מפתח המפתחות. ערך 686, 1435-1439, 1873, 1989.

Pines, Jehiel Michael.

117 [Kressel, Getzel.]
ביבליוגרפיה קצרה. (בתוך: פינס, יחיאל מיכל. מבחר מאמריו. תל-אביב, תש"ו. ע' 33-34.)
19 ערכים. התכן — א. כתבי פינס. ב. מהספרות על פינס.
עיין גם: שם. ע' 5-32.

Prins, Eliezer Liepman (Philip).

118 Posner, Arthur Bernhard.
רשימה ביבליוגרפית של כל כתבי ר' א"ל פרינץ. (בתוך חבורו: ר' אליעזר ליפמן פ' פרינץ, חייו ועבודתו הספרותית. ירושלים, תרצ"ט. ע' 13-20.)

Rabinovitz, Alexander Siskind.

119 [Levi Reuben.]
ביבליוגרפיה [של אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ]. (בתוך: יד לקורא,

לספרן, למורה, למדריך, לפעילי תרבות. תל־אביב, תשי"ד. גליון 3-4 (ניסן), ע' 4-9.)

מכיל חומר גם „על אוי"ר." עיין: מפתח המפתחות, ערך 1448.

Rabinowitz, Saul Phinehas.

120 Meisl, Joseph.

חבורי ישפ"ר וכתביו לפי סדר הזמנים, (1874-1930). (בתוך חבורו: ר' שאול סנחס רבינוביץ (ישפ"ר) האיש ופעלו. תל־אביב, (1943). ע' 156-164.) 230 ערכים.

Reines, Isaac Jacob.

121 Werfel, Izak.

כתביו . . . של הרב ריינס . . . (בתוך: במישור. ירושלים, ת"ש. כרך 1, גליון 34, ע' 14.)

11 ערכים.

Rejzin, Abraham.

122 Sluzki, Solomon.

צו דער אברהם רייזען ביבליאגראפיע. (בתוך: צוקונפט, 1946. כרך 51, ע' 795-802.)

„. . . . ניט . . . סולשטענדיקע ביבליאגראפיע פון די זאכן, וואס מען האט נעשריבן [ביודית] וועגן אברהם רייזען . . ."

Resnick, Salomón.

123 Kritschmar, N.

ישבנא רעזניק (1894-1946). (בתוך: ארגענטינער ייווא שריפטן. [כרך] 4, ע' 154-160.) 1947. ביו־ביבליוגרפיה.

Revel, Bernard.

124 Revel, Eliezer Zebi.

ביבליוגרפיה של כתבי הרב דר. דוב רעוועל, (הרס"ח־תש"ב). בתוך: אידנו, ספר זכרון מוקדש לזכר רבנו הגאון ד"ר דוב רבל . . . ניו־יורק, תש"ב. ע' 21-26.) 76 ערכים.

נדפס גם בתוך: חורב. ניו יורק, תש"ב. כרך 6, ע' 199-204.

Rosental, Pawel (P. Anman, pseud.).

125 Jewzerow, Mordecai.

"צו דער ביבליאגראפיע פון סנ[חם] ראזענטאלס ווערק. (בתוך: היס־טאריש שריפטן. ווילנע־פאריז, 1939. כרך 3, ע' 444-446.)

Rülf, Isaac.

126 [Levinson, Abraham.]

ביבליוגרפיה. (בתוך: רילף, יצחק. מבחר מאמריו. סדר בצרוף מבוא בידי אברהם לוינסון. תל־אביב, תשי"ו. ע' 37-42.)

ה ת כ ן: I. כתבי י. רילף. — II. מאמרים על י. רילף.

Saadia ben Joseph, gaon.

127 Cohen, Boaz.
Selected bibliography of R. Saadia Gaon. (In: Finkelstein, Louis, ed. Rab Saadia gaon: studies in his honor. [New-York], 1944. p. 185-191.)
57 entries.
Contents: A. Writings of Saadia gaon. — B. Writings on Saadia gaon.

128 Freimann, Aron.
Saadia bibliography, 1920-1942. (In: American Academy for Jewish research. Saadia anniversary volume. New York, 1943. p. 327-339.)
88 entries.

129 Malter, Henry.
כתבי רב סעדיה גאון והספרות עליו; (ביבליוגרפיה). מלואים מאת יצחק ו ר פ ל. ירושלים, תש"ג. שער-מעטפת, 581-657 ע'.
הדסה מיוחדת: רב סעדיה גאון, קובץ תורנו-מדעי ... בעריכת יהודה ליב הכהן פישמן. ירושלים, תש"ג.
Saadia Gaon, his life and works [של מלטר] מתוך ספרו
ח"ג, תורנם ע', גאולה [ורפל] בת יהודה [פישמן].
עיין: מפתח המפתחות. ערך 104, 1472-1474.

Scharfstein, Zevi.

130 Malachi, Eliezer Raphael.
כתבי צבי שרפשטין (תרנ"ט-תש"ד); (ביבליוגרפיה): (בתוך: ספר שרפשטיין לשנת השבים לחייו. (מהדורה מיוחדת מ.שבילי החנוך". ניו-יורק, תש"ד. ע' 192-206.)

Schiller, Solomon.

131 Stock, Dov.
ביבליוגרפיה ... של שלמה שילר (1896-תרפ"ו). (בתוך חבורו: גורל והכרעה, משנתו של שלמה שילר. ירושלים, תש"ג. ע' 167-175.)
43 ערכים.

Schohatt, Raphael.

132 Malachi, Eliezer Raphael.
רשימת מאמריו של רפאל שוחט. (בתוך: כתבי רפאל שוחט. ניו-יורק, תש"ג. ע' 355-358)
"רשימה ביבליוגרפית מכל דבריו שנדפסו בעברית משנת תרפ"ז ועד יום מותו (ת"ש)."

Schweiger Moses.

133 [Stock, Dov.]
רשימה ביבליוגרפית . . . של דברי משה שויגר . . . (תרפ"א־תש"ג).
(בתוך: שויגר, משה. אור הזויות. תל־אביב, תש"ו. ע' 125-130.)
56 ערכים . . . מאמריו ורשימותיו (פרט לאלה שנדפסו בעתונות ההומוריסטית).

Seeligmann, Sigmund.

134 Galliner, Helmuth.
A selected bibliography of Sigmund Seeligmann. (In: Historia Judaica. New York, 1943. v. 5, p. 84-85.)
27 entries.
cf. Hirshel, Levie. Sigmund Seeligmann als bibliograaf en historicus. Amsterdam, 1940. 8 p.
Repr.: Ha'lscha. v. 12, no. 11.

Schatzky, Jacob.

135 Kosover, Mordecai *and* Unger Menashe.
יעקב שאצקי ביבליאגראפיע (מיט ביאגראפישע דאטעס). ניו־יארק, 1939. 2 דף, 3-81 ע', 1 דף.
580 + (.וועגן שאצקין) 46 ערכים. ערוך לפי הענינים.
הדפסה מיוחדת: יארבוך פון ייוא־אמאפטייל. כרך 2.
Added t.-p.: A bibliography of the writings of Jacob Shatzky. New York, 1939.
Repr.: Annual of the Yiddish scientific institute v. 2.

Shneour, Zalkind (Zalman).

136 Malachi, Eliezer Raphael.
שניאור בעתונות העברית באמריקה; (רשימה ביבליוגראפית). (בתוך: הדאר. תרצ"ח. שנה 17 (= vol. 18), ע' 105.)
ה ת כ ן. א. יצירות שניאור. — ב. הספרות על שניאור.

Sifrin, Isaac Judah Jehiel.

137 Ben-Menachem, Naftali.
ספריו [של יצחק יהודה יחיאל ספרין]. (בתוך: ספרין, יצחק יהודה יחיאל. מגילת סהרים. יצאת לאור בפעם הראשונה . . . על ידי נפתלי בן־מנחם [פריד]. ירושלים, תש"ד. ע' 75-88.)

Slouschz, Nahum.

138 Malachi, Eliezer Raphael.
נחום סלושץ (להולדת השבעים שלו). (בתוך: ספר השנה [של] מועצת הספר הישראלי באמריקה. ניו־יורק, תש"ד. [כרך 2], ע' 30-33.)
ספריו העבריים של סלושץ, מקוריים, תרגומים: ע' 33. 17 ערכים.

Sokolow, Nahum.

139 Malachi, Eliezer Raphael.
ביבליוגרפיה. (בתוך: ספר סוקולוב . . . בעריכת שמעון רבידוביץ. ירושלים, תשי"ג. ע' 403-407.)
36 + 10 ערכים.
"היה בדעתנו להביא כאן ביבליוגרפיה שלמה ומפורטת לכתבי העבריים של סוקולוב, שנערכה . . . על־ידי . . . א. ר. מלאכי והתופסת למעלה מעשרה גליונות דפוס, ואולם מחמת תנאי שעת המלחמה . . . הוכרחנו . . . להסתפק ברשימה . . . הכוללת רק את ספריו המקוריים והמתורגמים של סוקולוב ואת העתונים והקבצים שנערכו על־ידו."
עיין גם: תאריכים בתולדות חייו של רנ"ס, מאת ב. שוחטמן. שם, ע' סח־עב. — מפתח המפתחות, ערך 1497.

Solis-Cohen, Solomon.

140 Coleman, Edward Davidson.
Bibliography of the writings and adresses of Solomon Solis-Cohen. (In: Solis-Cohen, Solomon. Judaism and science. Philadelphia, 1940. 84 p. [at end].)
Contents. — Non-medical. — Medical. — Works dedicated to Solomon Solis-Cohen.

Solomon ben Isaac (Rashi).

141 Freimann, Aron.
Manuscript supereommentaries on Rashi's commentary on the *Pentateuch*. New York, 1941. Cover-title, 42 p.
134 entries.
Gives references to bibliographical sources.
Repr.: American academy for Jewish research. Rashi anniversary volume.

142 Schapiro, Israel.
פרשני רש"י על התורה. ניו־יורק, תי"ש. 15, 1 ע'.
161 ערכים.
הדפסה מיוחדת (עם הוספות): בצרון. כרך 1.
Added t.-p.: Parshane Rashi al ha-Torah; a bibliography of supercommentaries on Rashi's Pentateuch-commentary. New York, 1940. Repr.: Bitzaron. v. 1.

143 Werfel, Izak.
תערוכת רש"י בירושלים. ירושלים, תי"ש. 29 ע', 1 דף.
הדפסה מיוחדת: במישור. כרך 1, גליון 27-31.

התערוכה סודרה ע"י מחלקת התרבות שע"י הועד הלאומי ליהודי ארץ ישראל.

Added t.-p.: Rashi exhibition in Jerusalem. Jerusalem, 1940.
עיין: מפתח המפתחות. ערך 104, 711, 1498-1503.

Stern, Moritz.

144 Stern, Joseph.
Moritz Stern, 1864-1939, 5624-5699; Bibliographie seiner Schriften und Aufsätze. Jerusalem, 1939. 16, כ p.
125 entries.
Contents. — A. Geschichte. B. Jüdische Kunst und Altertuemer.
ישער נוסף: משה שטרן, תרכ"ד-תרצ"ט; ביבליוגרפיה של כתביו ומאמריו. ירושלים, תרצ"ט.

Struck, Hermann.

145 Wolfsberg, Isaiah (Oscar).
שטרוק כסופר ויצירותיו בצורת ספר. (בתוך חבורו: פרופסור חיים אהרון (הרמן) שטרוק. ירושלים, תש"ו. ע' 74-77.)
כולל גם את החבורים על שטרוק.

Stupniker. Baruch.

146 Goldmann, Israel.
רשימה ביבליוגרפית מיצירות המנוח (ברוך סטופניקר) בארץ-ישראל. (תרפ"ו-תרצ"ו). (בתוך: ר' ברוך סטופניקר; קובץ לזכרו במלאות חמש שנים לפטירתו. בעריכת יוחנן פורבינסקי, ישראל נולדמן. תל-אביב, תש"ב. ע' 9-11.)
3 + 117 ערכים בראש הרשימה: ישראל נ"ן.

Tschernichowsky, Saul.

147 Bar-Dajan, Hayyim.
שאול טשרניחובסקי בעולם הנגינה; (תרגומי שירים למנגינות ומנגינות לשירים). (בתוך: דפים לידיעת הספר והספרנות. ירושלים, תש"ג-1943. [גליון] סיון-אלול-אוקטובר. ע' 18-25.)

148 [Levi, Reuben.]
ביבליוגרפיה. (בתוך: יד לקורא, לספרן, למורה, למדריך, לפעילי תרבות. תל-אביב, תש"ד—1943. [גליון 2] כסלו-דצמבר. ע' 3-4.)
ה ת כ ן. — א. כתבים מאת טשרניחובסקי. — ב. כתבים על טשרניחובסקי.

149 Lichtenbaum, Joseph.
ביבליוגרפיה: א. כתבי ש. טשרניחובסקי. (עפ"י ב. ש ו ח ט מ ן). —

ב. מנגינות לשירי טשרניחובסקי. (עפ"י ה. ב ר ־ ד י ן). (בתוך חבורו: שאול טשרניחובסקי, תולדותיו ויצירתו. ירושלים, תשי"ו. ע' 148-159.)

150 Malachi, Eliezer Raphael.
הספרות על טשרניחובסקי; (ביבליוגרפיה). (בתוך: הרופא העברי, 1944. כרך 17, חוברת 1, ע' 141-153).
"... מה שנכתב על טשרניחובסקי בעברית... משנת תרנ"ג... ועד עתה."

151 Malachi, Eliezer Raphael.
יצירות טשרניחובסקי. (בתוך: בצרון, תש"ד. שנה 5, כרך 9, ע' 114-129.) — מלואים ל"יצירות טשרניחובסקי." (בתוך: הרופא העברי. 1944. כרך 17, חוברת 1, ע' 153.)

152 Shohetman, Baruch.
שאול טשרניחובסקי; רשימה ביבליוגרפית, באשור המשורר. (בתוך: דפים לידיעת הספר והספרנות. ירושלים, תש"ג-1943. [גליון] סיון־אלול־אוקטובר. ע' 11-17.)
ה ת כ ן. — א. כתבים. — ב. על טשרניחובסקי.

Torczyner, Harry (Naphtali Herz).

153 Ben-Hayyim, Zeev *and* Shohetman, Baruch.
כתבי פרופ' נפתלי הרץ טורטשינר; רשימה ביבליוגרפית, (1908-1946). ירושלים, תש"ז. שער־מעטפת, 19 ע'.
234 ערכים. — תדפים: ספר טורטשינר (לשוננו, כרך טו.)

Wiener, Leo.

154 Schatzky, Jacob.
ביבליאגראפיע פון לעא ווינערס ארבעטן וועגן דער יידישער שפראך, פאלקלאר, און ליטעראטור. (בתוך: ייווא בלעטער. 1940. כרך 15, ע' 255-256.)
19 ערכים + "וויכטיקסטע ארטיקלען וועגן ווינערן."

Wiener, Meir.

155 ביבליאגראפיע פון ווינערס ווערק. (בתוך: ווינער, [מאיר]. צו דער געשיכטע פון דער יידישער ליטעראטור אין 19־טן יארהונדערט. (New York, 1946). באנד 2, ע' 381.)
3 + 18 + 2 ערכים.

Zacuto, Moses ben Mordecai.

156 Neumann, Tibor.
[Writings of Moses Zacuto.] (In his: Mose Zacuto (R. M. Z.), kora, élete... [Dissertation.] Budapest, 1940. p. 10-20.)
Contents. — Nyomtatásban megjelent munkái Kiadatlan munkái.

Zhitlowsky, Chaim.

157 Jeshurin, Ephim Hayyim.

דר. חיים זשיטלאווסקי; (ביבליאגראפישער פראנמענט). (בתוך: יארבוך [של] יידישער ביכער־ראט פון אמעריקע. ניו־יארק, 1943. [כרך 2], ע׳ 102-108.)

ה ת כ ן. — דר. חיים זשיטלאווסקים שריפטן. — אויסגאבעם נעוויד־מעט זשיטלאווסקין. — וועגן דר. זשיטלאווסקי אין יידיש. — וועגן זשיט־לאווסקין אויף ענגליש. עיין: מפתח המפתחות ערך 1542.

Zlotnik, Judah Loeb.

158 ביבליוגרפיה נבחרת של כתבי הרב י. ל. זלוטניק, (תרע״ז־תש״ז). (בתוך: עדות, רבעון לפולקלור ואתנולוגיה. תש״ז. שנה 2, ע׳ 250-255.)

110 ערכים.

„... מכילה רק אותו חלק מכתביו המדעיים... הנוגעים לפולקלור ולשפחים הקרובים אליו.״

Zuckermann, Eliezer.

159 Kroll, Zwi.

ביבליוגרפיה. (בתוך: כתבי אליעזר צוקרמן, מראשוני הסוציאליסטים העברים. קובצו ונערכו... על ידי צבי קרול. תל־אביב, ת״ש. ע׳ 53-54.)

12 + 6 ערכים.

ה ת כ ן. — I. כתביו. II. מאמרים והערכות.

Zylbercwaig, Zalmen.

160 ביבליאגראפיע... זילבערצווייגס ליטעראריש ארבעטן. (בתוך: זלמן זילבערצווייג יובל־בוך. ניו־יארק, 1941. ע׳ 28-40.)

51 + 3 + 17 + 8 ערכים.

מ ל ו א י ם

Heller, Judah

161 Ben-Menachem, Naftali.

בעל „קונטרס הספקות״ (ר׳ יהודה הכהן העליר) וביתו באונגאריה; ביו־ביבליוגראפיה. ירושלים, תש״ה. 27 ע.

תדפיס: ספר זכרון לנשמת הרב קוק ז״ל.

Moses ben Maimon.

162 Meyerhof, Max.

(The medical work of Maimonides); bibliography (In: Essays on Maimonides, an octocentennial volume. Ed by Salo Wittmayer Baron. New York, 1941. p. 296-299.)

PUBLICATIONS OF THE ALEXANDER KOHUT MEMORIAL FOUNDATION

SEMITIC STUDIES

IN MEMORY OF

IMMANUEL LÖW

EDITED BY

ALEXANDER SCHEIBER Ph. D.

PROFESSOR OF THE JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY OF HUNGARY

BUDAPEST,

1947.

PUBLICATIONS OF THE ALEXANDER KOHUT MEMORIAL FOUNDATION

KELETI DOLGOZATOK

LÖW IMMÁNUEL
EMLÉKÉRE

SZERKESZTETTE
DR. SCHEIBER SÁNDOR
AZ ORSZ. RABBIKÉPZŐ INTÉZET TANÁRA

BUDAPEST,
1947.

THE ALEXANDER KOHUT MEMORIAL FOUNDATION

In memory of *Dr. Alexander Kohut*, alike distinguished as Rabbi, Preacher and Orientalist (April 22, 1842—May 25, 1894) and widely known through his encyclopedic Talmudic Dictionary, the *Aruch Completum* (Vienna 1878—New York 1892; new edition Wilna 1910—1912, incomplete; photographic reprint of the original edition Vienna 1926), his family, through the initiative of his eldest son, *Dr. George Alexander Kohut*, has established a series of Literary Foundations bearing his name. The primary object of these Foundations is to foster Semitic learning and to make it possible for scholars engaged in original research to publish the results of their investigations.

The first of these Foundations was established in 1915, at Yale, University, New Haven, Connecticut, and is designated *The Alexander Kohut Memorial Publication Fund.* Under its auspices the Yale University Press has since 1915 issued some notable works, comprising Texts and Researches edited by members of the Faculty in the Semitic Department, and other volumes are to follow at regular intervals.

There is also an *Alexander Kohut Research Fellowship in Simitics*, annually awarded at Yale, made possible by a special gift in 1919, and augmented in 1928, for the purpose of stimulating post-graduate study. The Kohut Library, known as the *Alexander Kohut Memorial Collection*, is likewise deposited at Yale.

In 1922 and 1923 similar *Kohut Foundations* were established, successively, in Vienna, Berlin, Budapest and New York, three of them in affiliation with Jewish institutions of learning. They are administered by a group of representative scholars, who serve as an Advisory Executive Committee in the selection of the literary material to be published.

There have appeared under the auspices of the *Kohut Foundation* a number of important works by distinguished scholars, and among the forthcoming publications are included several significant contributions to Jewish literature, especially dealing with grammar, lexicography, folk-lore, and history of religion.

FOREWORD

We intended to publish this Volume for the occasion of the 90eth birthday of Immanuel Löw, as it appears obvious from the earlier parts of this book. The preparation of such a Jubilee Volume was announced, in the presence of Löw, on the occasion of the Jubilee Religious Service held in the Synagogue at Szeged, on the 16th of January 1944 (the 20-th of Teveth)[1]. The German occupation, however, put an end to the printing of the Löw Jubilee Volume as it did to all other Jewish aspirations. We got as far as page 105 but the censorship forbade the printing of the remaining sheets. Of the Hebrew part only two sheets were finished.

After the Liberation we found the printed sheets in perfect condition in the respective workshops but, alas, the very one to whom we dedicated our book had perished and many of those who contributed to it. Immanuel Löw together with the members of his congregation was thrown into a ghetto and later taken to brick-works. Dr. Eugen Frenkel bears witness that Löw who till then was alert mentally and physically fresh, suddenly became his „ninety years". He lost all his contacts with the world outside and went completely blind. The Zionists managed his and his family's extradition from the transport waggon in Budapest and there he was taken to the Hospital for the Needy in Wesselényi Str. Shortly after his admission he died due to the stain put on him by his past experiences and prolongued hunger, on the 19th of July 1944 and on the 21st of the same month he was buried in the Farkasrét-Cemetery in a temporary grave near to B. Heller's. A few parting words were said by Dr. Imre Benoschofsky and by Dr. Alexander Scheiber[2] in the presence of a handfull of courageous and determined friends. On the 23rd April 1947 his remains were exhumed and transported to the Cemetery at Szeged, to be buried there next to Leopold Löw. Dr. Imre Benoschofsky gave a memorial Address at the exhumation in Budapest and Drs. Eugen Frenkel, Alexander Scheiber and Ödön Kálmán at the grave in Szeged.[3]

Those of the Contributors to this Volume who have also perished are: J. Bakonyi, G. Balázs, B. Bernstein, S. Birnfeld, A. Büchler, D. Friedman, I. Gábor and P. Vidor. The Reader receives herewith their last work.

After the Liberation we decided to resume work and to dedicate the rest to the *memory* of Immanuel Löw. Hungarian Jewry almost exterminated and in terrible plight could not be expected to lend a helping hand in the financing of this Volume. This was, however, made possible through the magnanimous financial assistance of The Alexander Kohut Memorial Foundation, by the intervention of Dr. Alexander

[1] Löw Immánuel 90. születésnapja. Szeged, 1944. p. 4.
[2] See Scheiber: Töléletesség. In „Avatás ünnepe." Budapest, 1947. pp. 15–16.
[3] Az Országos Rabbi Egyesület Értesítője. 1947. Június pp. 33–39.

Marx, Prof. of the Jewish Theological Seminary in New York, and the same time the President of the Foundation.

The Alexander Kohut Memorial Foundation had in the past also given assistance to Jewish Scientific Studies in Hungary. It has assumed responsibility for the publication of the Jubilee Volume on the occasion of the 50eth Anniversary of the Jewish Theological Seminary of Hungary (Festschrift zum 50 jährigen Bestehen der Franz-Josef-Landesrabbinerschule in Budapest. Budapest, 1927.). It published Löw's Die Flora der Juden in 4 Vols. (Wien und Leipzig, 1924—1934.) and contributed towards the expenses of the Löw-Festschrift (Breslau, 1934.). We have it from Löw himself that it was prepared to publish the Mineralien der Juden in English.

In her noble decision Mrs. G. A. Kohut has surely been promted by mutual friendship and respect that animated Löw and G. A. Kohut towards each other. This is borne out by Kohut's own confession[4] and Löw's gesture in dedicating to Kohut's memory the IVth Volume of the „Flora" and two other articles.[5]

The two friends meet once more on the title-page of this Memorial Volume.

Editor.

[4] Löw-Festschrift. Breslau, 1934. pp. 211—212.

[5] Lissa. MGWJ. LXXVIII. 1934. p. 271.; Das Salz. Jewish Studies in Memory of G. A. Kohut. New York, 1935. p. 430.

ELŐSZÓ

Ezt a kötetet Löw Immánuel 90. születésnapjára készültünk kiadni, amint a könyv elejéből kitűnik. Az 1944 jan. 16-án (Tévét 20-án) rendezett jubileumi istentiszteleten a szegedi zsinagógában — Löw jelenlétében — be is jelentették az Emlékkönyv készülését.[1] A német megszállás — mint minden zsidó tervnek — a Löw-Emlékkönyv nyomdai munkálatainak is végetvetett. A 105. lapig jutottunk el, az utolsó ív nyomását azonban a cenzúra már nem engedélyezte. A héber részből két ív készült el.

A felszabadulás után mindkét nyomdában megtaláltuk tökéletes épségben a kinyomott íveket, de elpusztult az, akinek szántuk a könyvet és azoknak egy része, akik írták. Löw Immánuelt szegedi híveivel együtt gettóba zsúfolták, majd a téglagyárba hurcolták. Frenkel Jenő mondotta, hogy az addig friss, szellemileg ép Löw valójában csak itt lett kilencven éves. Elvesztette kapcsolatát a világgal és teljesen megvakult. A vagonból a cionisták mentették ki családjával együtt Budapesten, ahol a Wesselényi-utcai zsidó szükségkórházba került. Rövid itt-tartózkodás után — a kiállott sok megpróbáltatás és nélkülözés következtében — július 19-én örökre lehúnyta szemét és július 21-én került ideiglenes nyugvóhelyre a farkasréti temetőben Heller Bernát közelébe. Temetésén néhány elszánt híve jelenlétében dr. Benoschofsky Imre és dr. Scheiber Sándor búcsúztatták.[2] 1947 április 23-án exhumálták és hazavitték földi maradványait a szegedi temetőbe, Löw Lipót mellé. Az exhumálás alkalmával Budán dr. Benoschofsky Imre, Szegeden dr. Frenkel Jenő, dr. Scheiber Sándor és dr. Kálmán Ödön mondottak felette emlékbeszédet.[3]

Az Emlékkönyv munkatársai közül is többen pusztultak el a deportálásban: Bakonyi József, Balázs György, Bernstein Béla, Birnfeld Sámuel, Büchler Sándor, Friedman Dénes, Gábor Ignác és Vidor Pál. Az olvasó utolsó írásukat veszi itt.

A felszabadulás után a könyvet Löw Immánuel *emlékének* szentelt kötetként akartuk folytatni. A kipusztított, elszegényedett magyar zsidóság természetesen nem nyujthatott ehhez segítő kezet. Befejezése az Alexander Kohut Memorial Foundation nagylelkű szubvenciója által vált csak lehetővé, ami Alexander Marx professzornak, a new yorki Jewish Theological Seminary tanárának, a Foundation elnökének köszönhető.

Az Alexander Kohut Memorial Foundation már eddig is segítette a magyarországi zsidó tudományt. Vállalta az Orsz. Rabbiképző Inté-

[1] Löw Immánuel 90. születésnapja. Szeged, 1944. 4.

[2] L. Scheiber: Tökéletesség. Az Orsz. Rabbiképző Intézet hallgatóinak „Avatás ünnepe" c. kiadványában. 1947. 15—16.

[3] Ezek a beszédek megjelentek az ORE Értesítőjének 1947. júniusi számában, 33—39.

zet félévszázados jubileumára készült ünnepi mű megjelentetését (Festschrift zum 50 jährigen Bestehen der Franz-Josef-Landesrabbinerschule in Budapest. Budapest, 1927.). Kiadta Löwnek Die Flora der Juden c. négykötetes művét (Wien und Leipzig, 1924—1934.) és hozzájárult a Löw-Festschrift (Breslau, 1934.) költségeihez. Löwtől tudom, hogy a Mineralien der Juden angolnyelvű kiadására is késznek mutatkozott.

G. A. Kohutnét mostani nemes elhatározásában nyilvánvalóan a kölcsönös szeretet és megbecsülés emléke vezette, amellyel Löw és G. A. Kohut egymás iránt viseltetett. Ezt bizonyítja Kohut vallomása[4] és Löw gesztusa, amellyel Kohutnak ajánlotta a Flora IV. kötetét és emlékének szentelte két dolgozatát.[5]

Emlékkönyvünk címlapján újból találkozik a két barát neve.

Szerkesztő.

[4] Löw-Festschrift. 211–212.

[5] Lissa. MGWJ. LXXVIII. 1934. 271.; Das Salz. Jewish Studies in Memory of G. A. Kohut. New York, 1935. 430.

CONTENTS — TARTALOM

	Page Lap
The Alexander Kohut Memorial Foundation	V
Foreword	VII
Előszó	IX
Scheiber Sándor (Budapest): Löw Immánuel	1
Frenkel, Eugen (Szeged): Bibliographie der Schriften Immanuel Löws	6
Vidor Pál (Budapest): Löw Immánuel és a budai község (Immanuel Löw and the Jewish Community in Buda)	12
Bakonyi József (Munkács): A héber hangtan befolyása a jidis nyelvre (The influence of the Hebrew Phonetics on the Yiddish language)	23
Bernáth Miklós (Budapest): עולם הבא Túlvilág a Bibliában (The conception of the „Great Beyond" in the Bible)	27
Bernstein Béla (Nyiregyháza): Die Anfänge der Judengemeinde in Nyiregyháza	51
Cseténvi Imre (Budapest): A provisorium korának zsidó művészei a napisajtó tükrében (The Jewish Artists of the 1860-es as reflected in the Hungarian Daily Press)	62
Fényes Mór (Budapest): Dogmatikai állásfoglalás az imaformulákban (The dogmatic conceptions of the Benedictions)	65
Fokos-Fuchs Dávid (Budapest): Jelentéstani analógiák (Idiomatic analogies)	74
Friedman Dénes (Újpest): A zsidó tudomány száz éve (A hundred Years of Jewish Studies)	80
Gábor Ignác (Budapest): A zsoltárok versei és a Templom énekkara (The verses of the Psalms and the choir of the Temple)	91
Grünvald Fülöp (Budapest): Levelek Löw Lipóthoz és Löw Lipótról (Letters to Leopold Löw and about Leopold Löw)	98
Heller Bernát (Budapest): Berzsenyi egyéniségbámulatának irodalmi párhuzamai (Literary Parallels with Berzsenyi's view of human individualism)	106
Lőwinger Sámuel (Budapest) N buchadneccár álma Dániel könyvében (Nebuhadnezzar's Dream in the Book of Daniel)	109
Kozocsa Sándor (Budapest): A Vörösmarty-féle „Ezeregyéjszaka"-fordítás második kiadásáról (The second edition of Vörösmarty's translation of „The Thousand-and-one-nights")	121
Somogyi József (Budapest): Ad-Damiri Hayāt al-Hayawānja	123
Szabolcsi, Bence (Budapest): A Jewish musical document of the Middle Ages: The most ancient noted Biblical Melody	131
Szemere Samu (Budapest): Nietzsche és a zsidóság (Nietzsche and Judaism)	134
Zsoldos Jenő (Budapest): A héber mese jelentkezése a magyar irodalomban (The Hebrew Legendary Lore in the Hungarian Literature)	143
Turóczi-Trostler József (Budapest): Realizmus és irodalomtörténet (Realism and the History of Literature)	152
Waldapfel, Josef (Budapest): Moriz Kármán. „Leopold Löw's Schüler und Liebling"	175
Szabolcsi, Nicolas (Budapest): Témoignages contemporains français sur Shabbatai Zevi	184
Patai, Raphael (Jerusalem): Biblical and Rabbinical Data to the „Culture Pattern"	189
Vajda, Georges (Paris): Une version Hébraïque inconnue des „Cercles imaginaires" de Batalyawsî	202
Trencsényi-Waldapfel Imre (Budapest): Ádám és Ahasvérus (Adam and Ahasverus)	205
Nemoy, Leon (New Haven): Anan ben David	239
Levy, Raphael (Austin, Texas): L'etymologie du roussillonnais „enfremunar"	249
Csech Arnold (Budapest): Pestalozzi és a zsidó legenda (Pestalozzi and the Jewish Legend)	252
Krausz Sámuel (Cambridge): Hat falusi templom (Six Hungarian rural Synagogues)	255

deke és Schweinfurth uraknak van ajánlva és az első oldalon a bécsi H. P. Chajes mond mélységes hálát a tudomány minden barátja nevében a könyv megjelentetéséért a Kohut Sándor leszármazottjainak, aki félegyházi zsidógyerekből lett Newyork rabbijává és a biblia-tudomány nemzetközi nagyságává. Olyan könyv, amelyet a világon mindenütt forgatni fognak mindazok, akik botanikával, vagy keleti nyelvészettel, vagy biblia-tudománnyal foglalkoznak s csupa olyan név, a szerzőét is beleértve, amelynek viselői közül minálunk egyet se eresztene tudományos pályára a numerus clausus. És ezt vállaljam én magyar könyvnek és kérkedjem vele, hogy ezt az én földim írta, a szegedi zsidópap, a könyvek és virágok nagyszerű öreg embere?

Nem tagadhatom le, mert benne van az előszóban, röviden, lapidárisan, históriai hűséggel. Ez a könyv, dologtevő esztendők hosszú sorának koronája, íródott Szegeden, még pedig tizenhárom hónapon keresztül, 1920 április 23-tól 1921 június 11-ig *vizsgálati fogságban*, amit a külföld tudós világa nyilván csodálkozva vesz tudomásul. Mert a börtön magányát, amelyet csak az őr léptei és a kulcsok csörömpölése zavarnak, általában nem sorolják az ihlet forrásai közé. Csak a legfegyelmezettebb agy s a maga igazát ismerő erős lélek, a *conscia mens recti* képes arra, hogy a mezők liliomaival elhessegesse magától az uccáról beleskelődő gyűlölet komor árnyait és a rabság megállott mutatójú óráiban szabad szellemével olyan monumentumot emeljen magának, amelynek tövében rágalmazói egynapos penészek se lehetnek.

Naldi úr valami *Rivista*-t is mutogat nekem, amelyben egy olasz akadémikus éppen most ír a szegedi főrabbi könyvéről és azt kérdi tőlem, hogy ugyebár a dottore Löw is akadémikus?

— Hogyne, — hazudom neki fanyalogva és arra gondolok, hogy nem az és ha az lett volna is, bizonyosan kizárták volna. Azután fogom a kalapom, mielőtt megkérdezhetné az olasz, hogy hát Magyarországon mit szólnak a dottore Löw könyvéhez? Mert több már esztendejénél, mikor az első kötet megjelent belőle, de egy sor ismertetés nem sok, magyar nyelven annyit se olvastam róla."[3]

*

Löw Immánuel 90. születése napján egy darab élő történelem előtt tisztelgünk. Születése a Bach-korszakra esik (1854). Hetven éve, hogy első beszédét elmondotta a szegedi zsinagógában,[4] ez egyben első nyomtatásban megjelent írásműve is. 90. születésnapja egybeesik tehát írói munkásságának hét évtizedes fordulójával is. Ebben a beszédében, amelyet Löw Lipót a „legtisztább atyai boldogság érzésével"[5] hallgatott, így fohászkodik a fiatal rabbijelölt: „Adj Uram erőt, hogy ne fáradjak el igéd kutatásában és hirdetésében, mert igéd tanít meg

[3] Pálmák és pályák. Világ. XVI. 1925. 99. szám (május 3). Újból lenyomatva Beszélgetés a ferdetoronnyal c. kötetben. Budapest, Genius-Lantos kiadás. 123—126. Kivonatát adja: Goitein György, MZsSz. LII. 1935. 54—55.

[4] „És est idején világosság támad!" Ünnepi beszéd, tartotta a szegedi zsinagógában 1874 (5635) Sátoros Ünnepén Löw Immánuel. Szeged, 1874.; újból: Löw Immánuel beszédei. Szeged, 1900. 249—261.

[5] Löw Immánuel: Búcsúszavak. Löw Lipót végtisztessége. Szeged, 1876. 27.

bennünket élni és halni." A Gondviselés kegyelméből hetven év után fáradhatatlanul kutatja és hirdeti Isten igéjét. 1881-ben terjeszti be doktori értekezését (Aramäische Pflanzennamen. Leipzig, 1881.) a lipcsei egyetem filozófiai fakultásához és H. L. Fleischer, a mult század vezető orientalistája, úgy nyilatkozik róla, hogy Chwolsohn Ssabier-je óta ilyen tudós disszertációt nem olvasott.[6]

1927-ben a magyarországi kongresszusi zsidóság első felsőházi képviselője lesz s még tisztsége idején szűnik meg az izraelita hitfelekezet felsőházi képviselete. Első prédikációja hatvanadik fordulóján azonban ezeket mondotta: „A multak kórós, feledkező tarlójára jár az öregek mélázó emlékezése; tarlózgat, kocsánoz, böngész, bilingérez. Nem néz már a jövőbe, de nem mond le soha az igeszülte reményről, hogy est idején világosság támad!"[7]

*

Hódolunk a 90 esztendős *tudós* előtt. Külön hely illeti meg őt tudományunk történetében mint irányítót és ösztönzőt. Nem volt soha katedrája — bár hívták többfelé is külföldről[8] —, nem voltak tanítványai, de a vidéki város csöndes paplakának íróasztala mögül messzibbre hangzott a szava, mint bármely katedráról és munkáival, leveleivel több tanítványt nevelt, mint sok más tanár. Elég átolvasnunk írásainak jegyzékét,[9] hogy képet nyerjünk, milyen jelentős irodalmi vállalkozások indultak meg, vagy készültek el Löw kezdeményezésére, segítségével, jegyzeteivel, ellenőrzésével, átdolgozásában. A sok mű közül emlékeztetünk itt adalékaira a Gesenius-szótár 9. és 10. kiadásához, Krausz Sámuel Griechische und Lateinische Lehnwörter-jéhez és a neki dedikált Talmudische Archäologie-jához, vagy a Theodor—Albeck kiadta Berésit Rábbá-hoz. A jeruzsálemi Héber Egyetemnek Löw 80. születésnapja alkalmából rendezett ünnepségén ezért méltán nevezhette őt Klein Sámuel „a felnövő tudós nemzedék nevelőjé"-nek.[10] Tény, hogy reália-kutató munkái Palesztinában iskolát teremtettek. A mások irodalmi törekvéseinek gondozását előbbrevalónak tartotta a magáéinál, amelyek a szegedi hitközség nagyméretű papi munkájának pihenő óráiban nyithatták csak virágjukat. „Meine wissenschaftlichen Arbeiten sind einem mühevollen Amte abgerungen" — írja a Die Flora der Juden II. kötetének előszavában. Ha vizsgálati fogságának tizenhárom hónapja nem kényszeríti hivatalos teendői szüneteltetésére, félévszázados tudományos adatgyüjtését aligha tudta volna tető alá hozni. A Die Flora der Juden négy kötetének *megírása* és sajtó alá rendezése így is újabb évtizedbe telt.

Élete e főművében a keleti nyelvészet segítségével, a botanika eszközeivel feltárja és Linné rendszerében bemutatja a Szentírás, a talmud és a középkori zsidó irodalom növényvilágát; megfejti a bennük

[6] Löw: Die Flora der Juden. II. Wien und Leipzig, 1924. IX.
[7] Kétszáz beszéd. I. Szeged, 1939. 213—214.
[8] Önéletrajzában (Egyenlőség. XL. 1921. 14. szám) felsorolja. Ennek alapján Sós Endre: Zsidók a magyar városokban. Libanon kiadás. 1941. 76.
[9] Eugen Frenkel, MGWJ. LXXVIII. 1934. 236—255.
[10] U. o. 256.

található növényneveket; vizsgálja szerepüket és jelentőségüket a zsidóságban: haláchában, rítusban, aggádában, folkloreban, orvostudományban, héber költészetben (ilyenkor a megfelelő sorokat *saját* műfordításában adja), családnevekben, szépművészetben stb.; továbbá zsidók szerepét az egyes növények termesztésével és terjesztésével kapcsolatban az idők során. Ez a kerete az egyes fejezeteknek, — mondhatni: az egyes monográfiáknak. Ezen belül azonban munkájának szinte minden lapján találhatók példák szerencsés szófejtésre, szellemes tőazonosításra, találó szentírásmagyarázatra. Ludwig Köhler tömören jellemezte a Florát: „Die Flora der Juden ist ein erstaunliches und wunderliches Werk, an Stoff ein Ozean, an philologischem Wissen ein Mirakel, an systematischem Aufbau ohne Tadel, an beziehungsweisen Mitteilungen aus der Volkskunde, Heilkunde, Sinnbilderwelt der Dichtung des Judentums gleich einem alten Riesenschloss mit immer und immer neuen Wandeltreppchen oder dem überraschenden Ausblick auf eine unvermutete Flucht von Gemächern und Räumchen."[11] Voltak természetesen Löwnek is előmunkásai az utolsó két évszázadban,[12] de *neki* sikerült *végleg* meghódítania ezt az őserdőt a kultúra számára. Művével nem csupán a zsidó tudományt gyarapította, hanem új területet szerzett a reáliák történetének és az egyetemes kultúrtörténetnek.

Hasonló módszerrel dolgozza fel Löw a zsidó állat- és ásványvilágot. Előbbi művéből számos fejezet látott napvilágot — különösen emlékkönyvekben — az 1906—1935 években, azontúl az ilyen gyüjtőmunkákba a Mineralien der Juden-ból ad közre egy-egy fejezetet, legutóljára az aranyról és ezüstről küldött hatalmas tanulmányt a Leo Baeck 70. születésnapjára készülő jubiláris műbe. *Fontos feladat volna ezeket a szétszórtan megjelent tanulmányokat összegyüjtve kiadni két kötetben.*

Meg kell emlékeznünk Löw Immánuel sokirányú tudományos érdeklődési köréből még egyről: a folklorehoz való vonzódásáról. Kifejezésre jut ez növény-, állat- és ásványtani kutatásaiban is, amelyekben legtöbbször külön fejezettel szerepel a folklore. *Önálló* tanulmányokban dolgozza fel a zsidó irodalom adatait a csókról,[13] az ujjakról[14] és a könnyről.[15] Löw érdemének kell betudnunk azt is, hogy Lőwinger Adolf, szegedi rabbi, a folklore eredményes munkása lett.

*

Tisztelgünk az irányban és termékenységben egyedülálló nagy magyar-zsidó prédikátor előtt, aki hét évtizedes papi pályáján változatlanul hirdette és megvalósította a régi aggádai derásák követését. „Amit *Zunz* Gottesdienstliche Vorträge der Juden-nak nevezett alapvető, híres

[11] Ludwig Köhler: Immanuel Löw. Neue Zürcher Zeitung. 1934. Jan. 21.

[12] Jávorka: Vorgänger der „Flora der Juden". MGWJ. LXXVIII. 1934. 232—236.

[13] A csók. Szeged. 1882. Németül is: MGWJ. LXV. 1921. 253—276., 323—349. Magyarországon még Solymossy Sándor foglalkozott a tárggyal folklorisztikus szempontból. Lásd értekezését: A csók eredete. Ethnographia. XXXIX. 1928. 71—82., 190—191.

[14] Die Finger in Litteratur und Folklore der Juden. Kaufmann-Gedenkbuch. Breslau. 1900. 61—85.

[15] Tränen. Chajes-Gedenkbuch. Wien. 1933. 96—148.

könyvében, az a formában és tartalomban zsidó hitszónoklat."[16] Ómaga jellemezte legjobban beszédeit: „Megkísértette tömör, szobros szabású szóval hirdetni az ígét és megtalálni a jelen tükröződésének megértését a multnak szent igéjében."[17] És a régi foglalatba belefért hetven év minden eseménye, problémája, színváltozása, s a régi foglalatba belésimult örökifjú lelkének szűrőjén keresztül az új idők új szelleme. Irodalmi eseményekké emelkedtek Ádár hetediki emlékbeszédei, amelyek 1940-ig az év zsidó történetét adták kopjafákon. Emlékbeszédeit bevezető — leginkább a pijjutokra emlékeztető — cizellált héber verseit Palesztinában külön kis kötetben tették közzé.[18]

*

Többször történt már kísérlet arra, hogy Löwöt Emlékkönyvvel tisztelje meg a tudós világ. 1914-ben nagynevű orientalisták: Barth, Bezold, Elbogen, Goldziher, Mittwoch és Nöldeke készítettek elő Emlékkönyvet Berlinben Löw 60. születésnapjára.[19] Löw értesülvén róla — a háború követelte jelentősebb kötelességekre hivatkozva — elhárította magától. Ebben az esztendőben barátai és tisztelői közül — különböző folyóiratokban — mégis nem egy ajánlotta dolgozatát az ünnepelt tudósnak.

1927-ben a közeledő 75. születésnapra Blau Lajos és Heller Bernát terveztek jubileumi kötetet. Közreadom itt Löwnek Hellerhez intézett levelét, amelyből kitűnik a jubilánsnak ismételt szabadkozása (1927. X. 14.):

„Véletlen megtudtam hk. közgyülésünk meghívójából, hogy nekem szóló Festschriftet terveznek. Dr. Biedl úr szavaiból úgy értettem, hogy Önök a kezdeményezők. *Nagyon* kérem Önt is, a rektor urat is, tegyenek le erről a szándékról. Sok okom van reá, hogy ne kérjek e szép megtiszteltetésből, de nem részletezem, csak *nagyon* kérem, hárítsa el rólam ezt a serleget. Az a körülmény, hogy nem kívánom a Festschrift létrejöttét, nem von le abból a hálás érzésből semmit, amellyel a kezdeményezőknek tartozom."

1934-ben végre megjelent a 80. születésnapra egy Emlékkönyv Boroszlóban, mint a Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums ünnepi száma[20] a Magyarországi Izraeliták Országos Irodája, a Szegedi Izr. Hitközség és az Alexander Kohut Memorial Foundation támogatásával. *Külföldön* jelent meg a kötet, bár munkatársai jórészt magyarok, vagy magyar származásúak voltak.

Magyarországon most első ízben jelenik meg ünnepi kötet Löw Immánuel tiszteletére. A kötetet megboldogult Heller Bernát professzorral való társszerkesztésben akartuk kiadni. Hozzám írt levelei és lapjai 1942. IX. 24-től állandóan ébrentartják az Emlékkönyv dolgát. Utolsó látogatásomkor halálos ágyán még átnézte a munkatársakhoz küldendő felszólító leveleket. Amikor tehát útjára bocsájtjuk a magyar-zsidó tudomány Löw iránti hódolatának első *itthoni* megnyilvánulását, kegyelettel emlékezünk meg Heller Bernátról, Löw „legmeghittebb barát"-járól,[21] akinek meleg érdeklődésével és szellemi támogatásával indultak meg ennek az Emlékkönyvnek munkálatai.

Dunaföldvár, 1944. I. 20.

[16] Löw, A Budai Izr. Hitk. Ért. XXII. 1934. 7. szám.
[17] Kétszáz beszéd. I. 214.
[18] רשויות מכתמים וכתבות מאת ליבש לעק ובנו עמנואל Jeruzsálem, 1937.
[19] Lőwinger Adolf, Magyar Izrael. VII. 1914. 46.
[20] LXXVIII. 1934. 1—256.
[21] Löw levele Heller Bernátnéhoz 1943. III. 1.-ről.

EUGEN FRENKEL

BIBLIOGRAPHIE DER SCHRIFTEN IMMANUEL LÖW'S.

— Ergänzung und Fortsetzung —

Die folgende Zusammenstellung ist eine Ergänzung und Fortsetzung der Bibliographie, die in der „Festschrift Immanuel Löw zum 80. Geburtstage" (1934 M. und H. Marcus, Breslau), in einem Sonderheft der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums erschien, darum fahren wir hier mit der dort begonnen Nummerierung der einzelnen Schriften fort.

Ergänzungen

1886.

387. Löw és Kulinyi: Válasz. MZsSz 2, 118.
388. A 90-edik zsoltár. Mózesnek imája — Isten emberéé. Protestáns Pap 39 f.
389. A 121. zsoltár. Protestáns Pap 359.
390. A chevra kadisák eredetéről. (Mutatvány Löw-Klein: „A szegedi Chevra Kadisa 1787-től 1887-ig" c. műből.) E-g 51.

1887.

391. Juda Halévi ציון. Fordítás. MZsSz 358 f. Kirjath Sefer 15: 362.

1888.

392. Jelentés a szegedi kir. ker. börtönben letartóztatott zsidók lelki gondozásáról az 1887-edik évben. MZsSz 313 f.
393. A szervezés. MZsSz 167—172. 217—222.
394. A kúria és a rabbiképesítés. E-g 14.
395. *Perls Ármin: Ünnepi és alkalmi prédikációk. Első kötet. Ünnepi prédikációk.* Székesfehérvár 1888. E-g 15.
396. A pesti iskolai felügyelő E-g 17.
397. Még egyszer: Cultusminister és akadémiai elnök. E-g 26.
398. Az új rendelet. E-g 26.
399. Quid nunc? E-g 27.
400. Az országos szervezés és a felekezeti tanügy. E-g 27.
401. A szervezés és az orthodoxia. E-g 29.
402. Kell-e zsidó iskola? (Egy kis statisztika.) E-g 30.
403. A szervezés és a rabbiképesítés. E-g 32.
404. A pesti zsidó anyakönyvvezetés. E-g 36.
405. Tűnő a lét. (Vers Hagenbach K. R. német eredetije után) Protestáns Pap 185 f.
406. Egy pár megjegyzés. Protestáns Pap 212.
407. Defectus totalis praeputii. Verhandlungen der Berliner Gesellschaft f. Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Z. f. Ethnologie-Beilage. XX. 126 ff.

1889.

408. A trónörökös halálára. E-g 5.
409. Hochmuth Ábrahám. E-g 23.
410. *Iskolai értesítők.* E-g 27. 28. 29.
411. Az Izr országos iroda válasza. E-g 45.
412. **Szemelvények a zsoltárokból és Jeremiás siralmaiból.** Sz S. 15. 8°

1890.

413. *Iskolai értesítők*. E-g 31. 32. 33.
414. A vásárhelyi eset. E-g 47.

1892.

415. Praecedensek. E-g 4.
416. A makói zsidó hitközség történetéhez. E-g 45.

1893.

417. Március 15. Prédikáció. E-g 12.

1895.

418. Az aradi „áldás"-ról. Memorandum. E-g 46.

1896.

419. Beszéd az országos értekezleten. Neudruck von Nr. 93. in E-g 46.
420. A horgosi vásártéren elmondott ünnepi beszéd. Prédikáció. E-g 19.
421. A szegedi zsidó népiskola. (Barna és Csukási: A magyar-zsidó felekezet elemi és polgári iskoláinak monografiája. II. kötet. Budapest 1896. 3—24 lap, nagy 8°).

1900.

422. Spajzoltam egy fiblit. Magyar Nyelvőr 576.

1903.

423. Templomszentelő. Neudruck von Nr. 129. in Szegedi zsidó népiskola értesítője. Sz. p. 3 - 9.
424. Tájkertész. Magyar Nyelvőr 569.

1904.

425. „Köz" összetételei 1790—1863. Magyar Nyelvőr 157 f.

1905.

426. Erzsébet. Gábel Gyula: Erzsébet királyasszony emlékének c. műben. Budapest. S 116.

1913.

427. A gyengeelméjűek osztálya. A gyermekvédelem lapja c. folyóiratban. Budapest 238 f.
428. Magyarázatok. Magyar Nyelvőr 379.

1914.

429. Sírversek a szegedi zsidó temetőből. Mult és Jövő S 38 f.
430. Oroszlán Judaeus. Magyar Nyelvőr 34.

1916.

431. Eötvös Károlyról. E-g 28.
432. Megjegyzések. Magyar Nyelvőr 86.
433. Tájszókról. Magyar Nyelvőr 134.
434. Az ikerszók „b" hangú képzése. Magyar Nyelvőr 409 f.
435. Szögek. Magyar Nyelvőr 415 f.
436. A király. Két emlékbeszéd. Neudruck der Nummern 167—168. Sz. 15 S.

1917.

437. A korona. Prédikáció. Neudruck von Nr. 273. Sz. 7 S.
438. Goldziher dékán. E-g 23.
439. Tájszókról. Magyar Nyelvőr 294 f.

1918.

440. Ifjú királyunk. Prédikáció. Neudruck von Nr. 287. Sz. 4 S.
441. Güdemann. E-g 32.
442. Vásik rá a foga. Magyar Nyelvőr 241.

1920.

443. A hazaszeretetről. E-g 18.
444. A magyar nemzet örök. E-g 18.
445. L. I. beszédeiből. Közli Venetiáner Lajos. E-g 19. 20.
446. Hazaszállnak... Prédikáció. E-g 40.
447. A címer. Prédikáció. Mult és Jövő 18.

1921.

448. Önéletrajz. E-g 12.
449. Heller Ödön. Gyászbeszéd. Mult és Jövő 38.
450. Ki volt Goldziher Ignác? E-g 46.
451. Fohász a zsidóságért. Zsidó Szemle 48.

1922.

452. Sevúosz. Prédikáció. Mult és Jövő 22.
453. A szép ismeretlenhez. Alexander Blocktól. Műfordítás. Mult és Jövő 40. 41
454. Beöthy Zsolt. Emlékbeszéd. Neuabgedruckt in Mult és Jövő 43.

1923.

455. Madách. Emlékbeszéd. Neuabgedruckt: D-g 29. VII. 1934.
456. Ünnepi búcsúbeszéd a szegedi zsidó iskola három tanítójának nyugdíjba vonulása alkalmából. Izr. Tanügyi Értesítő 141 f.
457. Sorjáz. Magyar Nyelvőr 90.
458. Ad vocem magvaváló. Magyar Nyelvőr 67.

1924.

459. A szegedi emléktáblák. Feliratok és emlékbeszéd. Mult és Jövő 16 ff.

1925.

460. Emléksorok. A pápai izr. nőegylet százéves jubiláris emlékalbuma. Pápa 45.
461. Emléksorok. Izr. Tanügyi Értesítő 8.
462. A temetői felirat. Fordítás. Mult és Jövő S 78.

1926.

463. דוגמאות. Festschrift zu Ehren Ludwig Blau. Wien. 195 f.

1927.

464. Mezey Ferenc. Országos Egyetértés.
465. Dr. Fischer Gyuláról. Országos Egyetértés 20.
466. Beszéd a felsőházi mandátum átnyujtásakor. E-g 4.

1928.

467. *Ben Jehuda, Millon, Band VII.* OLZ 4.

468. Adar hetediki emlékbeszéde Chajes bécsi főrabbiról. Zsidó Szemle 6.
469. L. I. Adar hetediki beszédéből. Országos Egyetértés 13—14.
470. Niszán. Prédikáció. Országos Egyetértés 13—14.
471. Beszéd a Felsőházban. E-g 11.
472. Mezey Ferencről. Mult és Jövő 138.
473. Ellenhatás. Prédikáció. Mult és Jövő 243.
474. Olvasás közben. Magyar Nyelvőr 64.

1929.

475. A szegedi 50 év. Jubileumi beszéd. A Szegedi zsidó hitközség évi jelentése. Sz p. 7. 12—14.
476. A szegedi árvíz. Prédikáció. Országos Egyetértés 13.
477. Baracs Károly. Héber és magyar sírvers. A budai izr. hitközség értesítője 6.
478. Felszólalás a Jewish Agency ülésén Zürichben. Országos Egyetértés 32.
479. *Ludwig Blau-Festschrift.* OLZ 754.

1930.

480. A mi fásításunk. Prédikáció. Mult és Jövő S 9.
481. Semini. Prédikáció. Mult és Jövő 209.
482. *French Glosses in the Commentaries of Rashi.* J.Q.R. N.S. XXI. 327 f.

1931.

483. חמונית in dem Papyrus von Elephantine. WZKM 415 f.
484. Pészach. Ima. Zsidó Szemle.

1932.

485. Emlékbeszéd Seltmann Lajos felett. Seltmann Lajos főrabbi emlékezete. Szeged 31 ff.
486. Bevezető Tardos-Taussig Ármin: Jelképes síremlékek c. füzetéhez. Szeged. 3 f.
487. Kínai költőkből. Műfordítás. Mult és Jövő 70.

1933.

488. Pészach. Ima. A budai izr. hitközség értesítője. 3 f.
489. Zsongít. Magyar Nyelvőr 125.
490. Adás-vétel. Magyar Nyelvőr 130.

Neuerscheinungen

1934.

491. **Hat javunk**. Adar hetediki emlékbeszéd 5694. Szeged. 16 S.
492. Lissa. Ein Bruchstück aus meiner Fauna der Juden. MS 271 ff.
493. **Hősök ünnepe**. 1934. V. 27. **Egyetemzáró**. 1934. V. 29. Sz. 8 S.
494. **Tanévzáró**. 1934. VI. 24. Sz. 2 S.
495. *J. Reznicov, Deutsch-Hebräisches Wörterbuch* MS 78: 374.
496. Madách. Emlékbeszéd. Siehe Nr. 312. Neugedruckt D-g 29. VII.
497. **Szín és valóság**. Az ember tragédiája első Dóm-téri előadásának napján 1934 VIII. 4. Berichtigter Abdruck aus D-g. 2 S.
498. Blume auf Gräbern. Nachtrag zu Flora 4, 340. Z.f.d.G.d. Juden in Deutschland 5: 252.
499. **Hatvan év**. Sz. 1 S.
500. Vallomás. Mult és Jövő 25: 102.

1935

501. **A hatvanadik év ünnepei** Sz. 1935. 34 S.
502. **Hét oszlop**. A szegedi zsidó nőegyesület centenáriuma 1935. II. 24. Sz. 8. S. Neuabgedruckt: Zsidó Szemle 1. III. 1935.

503. **Élők.** Adar hetediki emlékbeszéd 5695. Sz. 16 S.
504. Das Salz. Ein Kapitel aus meinen Mineralien der Juden. SA aus Jewish Studies in Memory of George A. Kohut. New York. 34 S.
505. עזבון אהרנסון MS 79: 55 f.
506. **Rambam** (és) **Mózes.** Sz. 16 S.
507. Notizen zu Realien bei Maimuni. MS 79: 159—164.
508. **Wimmer Fülöp.** 1935. V. 26. Sírkőavató. Sz. 8 S.
509. **Virág és vallás.** 1935. VI. 8. Sz. 8 S.
510. **A hatvanadik jahrzeit.** Sz. 3 S.
511. **Dalos karmester.** Sz. 2 S.
512. Der Badeschwamm. Ein Kapitel aus meiner Fauna der Juden. MS 79: 422—431.

1936.

513. **Nyolc zsoltárvers.** Adar hetediki emlékbeszéd 5696. Sz. 20 S.
514. **Hitünk gyökérszálai.** Sz. 12 S.
515. **Hakóhol.** 1936. VI. 11. Sz. 10 S. Nochmals erschienen: A XXII. izr. kozségkerület 1936. VI. 11. közgyűlésének jegyzőkönyve. Sz. p 4—12.
516. *Bodenheimer, Animal Life in Palestine. Jerusalem, 1935.* MS 80: 297—300.
517. **Ha-iddana.** Off-print from Hebrew Union College Annual, Volume XI. 193-206.
518. Ein neues Lehnwort aus dem Griechisch-Lateinischen (trulla). MS 80: 362.
519. **Ósámnú.** 1936. IX. 26. Sz. 8 S.
520. Kun Izidor dr. Gyászbeszéd. SzN 1936. X. 30. 1 Kolumne.
521. Ein Lösungsversuch תפורין. MS 80: 454.
522. Marmor. Ein Kapitel aus meinen Mineralien der Juden. Off-print from Occident and Orient. Gaster Anniversary Volume. London p 374—379.

1937.

523. Specularia אספקלריא SA aus ספר היובל לפרופ' שמואל קרוים Jerusalem 1937. p 10—14.
524. **Mózes tíz neve.** Adar hetediki emlékbeszéd. Sz. 20 S.
525. **Árvaház és inasotthon.** 1937. II. 25. Sz. 4 S.
526. Das Eisen. Ein Kapitel aus meinen Mineralien der Juden. Eugen Mittwoch-Festschrift. MS 81: 25—55. SA 45 S
527. Das Zinn. Ein Kapitel aus dem Mineralien der Juden. Dr. Jakob Freimann-Festschrift. Berlin. 8 S.
528. *Brody, Diwan of Eleasar ben Jaakob ha-Babli.* MS 81: 186—188.
529. *Rafael Patai, Hamajim.* MS 81: 252. f.
530. *Sefer hajobel li-Professor Semuel Krauss.* MS 81: 255 f.
531. *Bruno Schindler, Gaster Anniversary Volume.* MS 81: 305—309.
532. **A föveny.** (A fenyér) Ros hasónó első napja. Sz. 4 S.
533. *Torczyner, Die heilige Schrift neu ins Deutsche übersetzt.* Mult és Jövő p 248.
534. **5698. Tisri.** Sz. 12 S.
535. *Semuel Krauss, Tossefot ha-arukh haššalem, Wien 1937.* MS 81: 509.
536. *Menko Max Hirsch. Responsen des Etz Hajim. Berlin-Antwerpen 1936.* MS 81: 515.
537. רישויות מבתמים וכתבות מאת ליבש לעק ובנו עמנואל Jerusalem S 56. 8°.
538. Fényszóró drágakövek. Emlékkönyv dr. Mahler Ede 80. születésnapjára. Budapest. p 466—468.

1938.

539. **Szegedi Leányegyesület 1887 1937.** Sz. 1938. 8 S.
540. **Biedl Samu.** Gyászbeszéd. 1938. III 2. Sz. 4 S. Neuabgedruckt in A szegedi izr. hitközség értesítője. Sz. p 11 ff.
541. **Tizenkét forrás.** Veadari emlékbeszéd 5698. Sz. 20 S.
542. **Elmélkedés pészach hetedik napján.** 1938. IV. 22. Sz. 2 S.

543. A zsidó törvény. A Felsőház jegyzőkönyve 1938. V. 24. Nochmals erschienen: A XXII. izr. községkerület értesítője 1938 július. p 1.
544. **Intelmes hangsúly**. 1938. VI. 6 Sz 4 S. Nochmals erschienen: A XXII. izr. községkerület 1938 VI 6. közgyűlésének jegyzőkönyve p 3—4.
545. *M. Wald. Die arabischen Glossen in den Schriften der Geonim. Oxford 1935.* MS 82: 210.
546. A Himnusz. Ujság. Budapest 1938. VIII. 9. p 8.
547. הדרם. Ha-teba wehaarez 5: 517 519.

1939.

548. **A szentely fűszerszámai**. Adar hetediki emlékbeszéd 5699. Sz. 16 S.
539. A második zsidótörvény. Ujság. Budapest 1939. IV. 15. p. 5.
550. **Kétszáz beszéd 1919—1939**. I: 8 + 488. II: 8 + 382, insgesamt 886 S.

1940.

551. **Tíz serleg**. Adar hetediki emlékbeszéd 5700. Sz. 16 S.
552. 5700 Pészach VIII. 1940. IV. 30. Kiss Arnold-Emlékkönyv Budapest. p. 123—124.
553. Das Kupfer. Ein Kapitel aus meinen Mineralien der Juden. Hoffer-Emlékkönyv. Budapest. SA 22 S.

1941.

554. Der Diamant. Ein Kapitel aus meinen Mineralien der Juden. SA aus Jubilee Volume in Honour of Prof. Bernhard Heller. Budapest 11 S.

1942.

555. Antimon. Ein Kapitel aus meinen Mineralien der Juden. SA aus Dr. Samuel Kohn-Gedenkbuch. Budapest 10 S.
556. **Horthy István.** 1942. VIII. 20. Gyászbeszéd. Szeged. 1 S.

1943.

557. Das Blei. Ein Kapitel aus meinen Mineralien der Juden. SA aus Prof. Michael Guttmann-Gedenkbuch. Budapest. p. 260—272.

* * *

Dem Inhalt nach lassen sich diese insgesamt 171 Schriften wie folgt einteilen:

a) Predigten: 408, 417, 419, 420, 423, 426, 436, 437, 440, 443, 444, 445, 446, 447, 449, 451, 452, 454, 455, 456, 459, 468, 469, 470, 473, 475, 476, 480, 481, 484, 485, 488, 491, 493, 494, 496, 497, 499, 501, 502, 503, 506, 508, 509, 510, 511, 513, 514, 515, 519, 520, 524, 525, 532, 534, 539, 540, 541, 542, 544, 548, 550, 551, 552, 556 insgesamt 65 Nummern.

b) Sprachwissenschaftliches: 422, 424, 425, 428, 430, 432, 433, 434, 435, 439, 442, 457, 458, 463, 474, 483, 489, 490, 492, 498, 504, 507, 512, 517, 518, 521, 522, 523, 526, 527, 538, 547, 553, 554, 555, 557 insgesamt 36 Nummern.

c) Rezensionen: 395, 410, 413, 467, 479, 482, 495, 505, 516, 528, 529, 530, 531, 533, 535, 536, 545 insgesamt 17 Nummern.

d) Jüdische Organisationsfragen: 393, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 406, 411, 414, 415, 418, 464, 465, 466, 471, 472, 478, 543, 549 insgesamt 24 Nummern.

e) Verschiedenes: 387, 388, 389, 390, 391, 392, 405, 407, 409, 412, 416, 421, 427, 429, 431, 438, 441, 448, 445, 453, 460, 461, 462, 477, 486, 487, 493, 537, 546 insgesamt 29 Nummern.

VIDOR PÁL

LÖW IMMÁNUEL ÉS A BUDAI KÖZSÉG.

Tíz évvel ezelőtt *Heller* Bernát azt írta a Budai Izraelita Hitközség Értesítőjében: „Amikor Ázsia és Amerika ünnepli *Löwöt*, — budai hitközségünk fokozott bensőséggel tartozik őt köszönteni. Buda, mint megdicsőült *Baracs* Károlyunk hagyományosa, Szeged, mint a *Löw*-család községe, szinte atyafiúi egyetértéssel jár el országos zsidó föladatokban."

Ma, egy új világháború dúlásában, nincsenek híreink Ázsiáról és Amerikáról. De az utolsó tíz esztendő a magyar zsidóságtól és a budai hitközségtől is sok fájdalmas áldozatot követelt; a Budai Izraelita Hitközség Értesítője is megszünt, amelyet *Bánóczi* József ismételten a legelőkelőbb hangú és a legmagasabb nívón álló zsidó lapnak nevezett és *Heller* Bernát is odaköltözött a farkasréti temetőbe, *Baracs* Károly nyugvóhelyének közelébe.

Adassék hála és köszönet a Mindenható Istennek, aki e súlyos idők őrállójául és vezérlőjéül megőrízte nekünk *Löw* Immánuelt!

És jegyeztessék föl az Ő ünnepén — a magyar zsidóság és a budai hitközség ünnepén —: hogyan járt el atyafiúi egyetértéssel a főrendiházi képviselő megválasztásában a budai és a szegedi hitközség, és kije volt a budai zsidóságnak *Löw* Immánuel öccse és barátja: *Baracs* Károly és *Heller* Bernát.

* * *

1. Löw Immánuel főrendiházi tagsága és a budai község.

A magyar zsidóság újabb történetének érdekes fejezete lesz az, amely a felekezet főrendiházi képviseletének kérdését fogja megvilágítani a kérdés fölmerülésétől[1] a képviselet megszűnéséig.

Amikor a magyar zsidóság főrendiházi képviseletének kérdése a főrendiház reformjával kapcsolatosan napirendre került, a felekezet őrállói azonnal munkához láttak. A lelkiismereteseket és mélyengondolkodókat közülük nem a személyi kérdések érdekelték és nyugtalanították, hanem a felekezet közjogi állásának magasabb szempontjai. Úgy látták: most kell eldőlnie, vajjon a törvényhozás az emancipáció és a recepció alapjára tér-e vissza, vagy pedig azon az úton halad tovább, amelyet a numerus clausus nyitott meg.

[1] Már 1885-ben is elfogadott a képviselőház egy kormányjavaslatot, amely szerint a főrendiház tagja egy izr. hitfőnök, vagy egy közbevetett módosítás szerint egy izr. egyházi vagy világi előljáró, akit Őfelsége a király a miniszter-tanács felterjesztésére nevez ki. A főrendiház azonban, minthogy a hitfelekezetnek az államhoz való jogviszonya még nem volt törvényesen megalapozva és úgy látszott, hogy hiányzik a felekezet képviseletére vonatkozó szilárd alap is, ezt az intézkedést eltörölte és ehhez utóbb a képviselőház is hozzájárult.

A főrendiházi képviselet kérdésének fontos forrásai a Budai Izraelita Hitközség Értesítőjének 1925., 1926. és 1927. évfolyamai. Itt először is — számos komoly és lelkiismeretes tájékoztató cikk mellett — *egész terjedelmükben* megjelentek a legfontosabb okmányok ; nevezetesen :

a) Az Országos Izr. Iroda 1921. július 26.-án felterjesztést intézett az igazságügyminiszterhez és a vallás- és közoktatásügyi miniszterhez, felhíva figyelmüket arra a hézagra, hogy a főrendiház reformjára vonatkozó és a nemzetgyűléshez benyujtott törvényjavaslat megállapítja a hitfelekezetek képviseletének a főrendiházi tagságra vonatkozó jogát, de teljesen mellőzi a törvényesen bevett izraelita hitfelekezetet. (1925. 1. szám.)

b) Az Országos Izr. Iroda és az Orthodox Központi Iroda 1925. február 17.-én közös memorandumot intézett a vallás- és közoktatásügyi miniszterhez, bizonyítva egyrészt a felekezetnek a főrendiházi képviseletre való jogát, másrészt azt, hogy ennek gyakorlására a felekezet törvényes szervezetei hivatottak. (1925. 3—4. szám.)

c) Az Országos Izr. Iroda 1925. november 3.-án felterjesztést intézett a vallás- és közoktatásügyi miniszterhez, hálás köszönetet mondva a felekezet felsőházi képviseleti jogának érvényre juttatásáért és kérve, hogy a felekezet a felsőházban kettős törvényes szervezetének és a népesedési viszonyoknak megfelelően két képviselőt nyerjen. (1926. 4—5. szám.)

d) A vallás és közoktatásügyi miniszter 88.206. II. 1026. V. K. M. sz. rendelete az izr vallásfelekezetet az országgyűlés felsőházában képviselő lelkészek (rabbik) választásáról. (1927. 1—4. szám.)

e) Az 1927. január 5.-én tartott jelölő bizottsági ülés jegyzőkönyve : a pesti lelkészek részéről dr. *Fischer* Gyula jelöltetett ki 8, a vidéki lelkészek közül *Löw* Immánuel 11, a statusquo lelkészek közül dr. *Bernstein* Béla 13 szavazattal. (1927. 1—4. szám.)

f) Az 1927. január 6.-án tartott választás jegyzőkönyve : *Löw* Immánuel (144 érvényes szavazat közül) 115 szavazattal a felsőház tagjává választatott. (1927. 1—4. szám.)

Ezek az okmányok világosan mutatják az ügy alakulásának egyes szakaszait :

először mellőzik hitfelekezetünket, azután elismerik jogát a felsőházi képviseletre ;

először egy, azután két képviselőről van szó ;

először arról, hogy a törvényes szervezetek vezetői, azután arról, hogy lelkészek kerülnek a felsőházba ;

amikor pedig a jelölésre és választásra kerül sor : a kongresszusi (és statusquo) árnyalat világosan és impozáns módon *Löw* Immánuelt küldi el a felsőházba.

A Budai Izraelita Hitközség Értesítője azonban nemcsak a helyzet alakulása felől tájékoztat és nemcsak az okmányokat közli, hanem *megvilágítja a budai izraelita hitközség szerepét is Löw Immánuel megválasztásában.* (1927. 1—4. szám.)

A 88.206. II. 1026. V. K. M. sz. rendelet ellen a pesti hitközség felterjesztéssel élt és bizonyos pontok megváltoztatását kérte. A budai hitközség ezzel szemben a szabályzat változatlan megtartása mellett foglalt állást, úgy, ahogyan azután a miniszter is döntött.

Dr. *Kriszhaber* Adolf hitközségi elnök 1926. december 7.-i szék-

foglalójában utalt arra a kötelességre, hogy az agitációt ne engedjük elfajulni, s ne romboljuk le eleve a megválasztandó felsőházi tag tekintélyét méltatlan választási harccal; december 23.-ára pedig a környékbeli hitközségek vezető embereit tanácskozásra hívta össze ebben az ügyben.

Ezen az *első budai tanácskozáson Katona* Gyula hitközségi elöljáró, mint a kérdés előadója, behatóan méltatta *Löw* Immánuel érdemeit és a következő határozati javaslat elfogadását kérte:

„A magyar törvényhozás a zsidóság kezébe tette le a főrendiházban való képviseltetésének ügyét, illetve szabad választás alá bocsátja azt a papot, akit ennek a méltóságnak betöltésével megbízni kíván.

Hierarchiánk nem lévén: ez a szempont elesik a kérdés eldöntésénél. Más és igazságos és mindenkit megnyugtató szempontokat kell tehát figyelembe vennünk. Ez a szempont csak egy lehet. Csak egy papunk van, aki patriarka korra, izzó hazafias érzületére, a zsidó tudományos világban elfoglalt poziciójára, világszerte köztiszteletben álló nemes egyéniségére való utalással minden kétségen felül képviselője lehet a magyar zsidóságnak a főrendiházban.

Ez a férfiú: *Löw Immánuel* szegedi főrabbi.

Fia Löw Lipótnak, a magyar szabadságharc dicsőséges alakjának, a magyar zsinagóga megmagyarosítójának, a zsidó tudomány világhírrel koszorúzott halhatatlan emlékű munkásának.

Legidősebb papja az ország zsidóságának. Egyénisége méltóságteljes, papi és emberi erényekkel messzire sugárzó.

Tudós munkássága nemcsak magyar földön, nemcsak zsidó körökben, de mindenütt a világon hódolattal, elismeréssel környezett. Alapvető tudományos munkái akadémiák, legelső rangú tudósok barátságát, tiszteletét vívták ki neki.

Egyházi beszédei a magyar gondolatnak, a magyar honszerelemnek, a magyar irodalom szépségeinek, ős zamatosságának kincses bányája, amelyről az ország legnagyobbjai, köztük egy Beöthy Zsolt, mondották ki, hogy azok a magyar honszerelem bibliás lapjai.

Tudásban, elismerésben, a magyar zsidóság körül szerzett érdemeiben páratlanul álló.

Nem lehet benne tehát percig se kétely, hogy Löw Immánuelt, a legnagyobb magyar zsidó papot, a legidősebb zsidó papot, a világszerte legismertebb zsidó papot kell a zsidóság képviselőjeképpen a felsőházba küldenünk.

Ezt munkáljátok, ezt akarjátok, ezt vigyétek keresztül egységes, törhetetlen akarattal, zsidó testvéreink! És Isten áldása koszorúzza nemes és igazságos munkáitokat, a magyar haza, a magyar zsidóság üdvére!"

A nagyszámban jelenvolt budai, kispesti, kőbányai, óbudai, pesti, szegedi és újpesti községkerületi tagok a határozati javaslatot percekig tartó ovációval fogadták és a határozati javaslatot is, — meg azt is, hogy az kinyomassék és az összes magyarországi zsidó hitközséghez elküldessék — két községkerületi tag kivételével egyhangúlag elfogadták

A választást megelőző estén volt — „már a siker előérzetében" — a *második budai tanácskozás*: az elektorok „előzetes értekezlete". Dr. *Kriszhaber* kifejtette, hogy miután a jelölő bizottság a jelölést lelkiismeretesen és bölcsen eszközölte, „egyöntetűen kell szavaznunk, hogy a legjobbat, a legkiválóbbat, a zsidóság büszkeségét ültessük a zsidóság részére biztosított e legmagasabb polcra és mutassuk a világnak kulturális és ethikai fejlettségünket." *Katona* Gyula, dr. *Biedl* Samu, dr. *Kiss* Arnold és mások lelkesen méltatták *Löw* Immánuel tudományos, emberi és papi kiválóságait és arra kérték elektor-társaikat: sorakozzanak valamennyien *Löw* Immánuel mögé

A mandátum átadására küldöttség utazott Budáról Szegedre. A küldöttség tagjai közt volt dr. *Kiss* Arnold vezető főrabbi, dr. *Kriszhaber* Adolf elnök és *Baracs* Károly is.

A mandátum átadását követő ünnepi lakomán dr. *Kiss* Arnold mindenkit lenyűgöző, költői beszédet mondott.

2. Löw Immánuel öccse: a budai község elnöke. Baracs Károly.

Baracs Károly otthonáról, családjáról nem kell szólnunk: az az otthon könyveivel, szobraival, egész stílusával és levegőjével az ő otthona ma is, az a család emberségével, zsidóságával, magyarságával, e három egységével az ő családja — és ezért a magyar zsidóságé meg a budai hitközségé — ma is. Baracs Károly hivatali pályájáról, műszaki és természettudományi kiválóságairól nem is lehet szólnunk: ezeket a kiválóságokat mi nem is tudhatjuk értékelni. (Igaz, hogy a hozzáértőknek tanúságai bőségesen előttünk vannak.) Elég nagy és elég kimeríthetetlen viszont az a tárgy, amelyről akarunk és tudunk is beszélni: hogyan vezette és hogyan szolgálta a magyar zsidóságot meg a budai hitközséget. És ez a két szó, azt hiszem, kevés embernél jelentett annyira egyet, mint nála. Soha nem akart az emberek fölé emelkedni és az emberek mindíg meghajoltak előtte. Ezért, amikor elnök volt, akkor is szolgált és amikor nem volt elnök, akkor is vezetett. Az eszmények alázatos tisztelete benne: szolgálattá mélyítette vezetését. Az eszmények csodálatos megvalósulása benne: vezetéssé emelte szolgálatát.

Gyakran elmondták már, hogy Baracs Károly először türelmetlenül rontott a legnagyobb és legtávolibb eszmény, az emberi szolidaritás felé és csak később értette meg, hogy ennek az eszménynek a közelébe mindenki csak a saját útján juthat el: zsidó ember csak a zsidó szolidaritás útján. Ezékiel próféta azt tanítja: Isten nem nézi az emberi élet fejlődésvonalának megtöréseit, csak azt a végpontot, amelyhez elvezet. Mi sem azért említjük Baracs Károly gondolkodásának ezt a két korszakát, hogy utólagos, lapos bölcseséggel bíráljuk meg azt, amit ő maga túlhaladott, hanem azért, mert — mint Ezékielnek — neki is az volt a rendeltetése, hogy „példa-ember" legyen és mindennel, ami vele történik, nemzedékeket neveljen.

A magyar zsidóság legtragikusabb tapasztalata az utóbbi időkben az volt, amikor a hittagadók és közösségárulók hangos és tülekedő csoportjában megpillantotta eddigi vezetőit, azokat, akik nemrég még a felekezeti életben hadakoztak és a legszentebb programmok köntösében

élték ki önzésüket és hiúságukat. És ekkor a magyar zsidóság, különösképen pedig a budai zsidóság előtt, feltündökölt Baracs Károlynak, a „példa-embernek" alakja. Az ő első életkorszakának látszólagos zsidótlansága az egyetemesség zsidó gondolatának fiatalos és álmodozó eltúlzása volt. A „minden népek áldására" törekvő ősapa meg az idegenekért imádkozó templomos-király szelleme ihlette. Tartózkodásában is érdekmegvető hűség vezérelte. Amikor pedig elérkeztek az ezerkilencszáztizenkilences évek, amikor a könnyű zsidók eszeveszetten menekültek a zsidóságból és a megmaradtak is félrehúzódtak, zsidóvezérséget dehogy is akartak, akkor egyszerre csak előttünk állott a második életkorszakába lépő, új Baracs Károly. Semmit sem vesztett el egyetemességéből, emberségéből, mindent magával hozott a zsidóságba. „Fehér emberek közt európai" volt, akkor is ritka jelenség: Goethe-rajongó, Kant-értő, szépségízlelő, szentségsejtő. „Ember az embertelenségben." És az ajkán türelmetlen, izgatott felajánlkozás a zsidóságnak: „Itt vagyok én, küldjetek engem."

Így lett Baracs Károly, Barach Juda Léb és Löw Lipót unokája, a budai hitközség elnöke. Nemcsak elnöke, aki a hitközség vezetését elődjétől átvette és bizonyos idő multán utódjának továbbadta, hanem ujjáteremtője is. Hallotta a gúnyos kérdést: „Vajjon megelevenítik-e a köveket a porhalmazból" és rá magával a megelevenítés munkájával válaszolt. Hitközségünk kormányzásában a *kiddus hásém* eszményét követelte, valósította meg. A zsidó ember a hitközséget „szent gyülekezetnek" tekintse, ügyeivel méltó, nemes hangon foglalkozzék, munkájához áhítattal, áldozatkészséggel járuljon hozzá. A hitközség alkotmányában igazságosság uralkodjék. Hatalombitorlók a hívek szavát el ne némítsák: képviseletében minden tábor kapja meg azt a helyet, amely a szavazatok aránya szerint megilleti és a férfiak mellett a nők is joghoz jussanak. Kifelé, más hitközségek, felekezeti intézmények és testületek irányában békét, megértést keressünk. És amit magunk közt elintézhetünk, azt ne vigyük ki világi hatóságok, nemzsidó bírák elé. Így fogjuk a hitközségi életben megszentelni az Egyisten nevét.

Baracs Károly két ciklus után lemondott az elnökségről. (Meggyőződése volt, hogy senkinek sem szabad tovább az élen maradnia). Lemondása azonban nem jelentette, nem jelenthette a munka abbahagyását. Az előljáróságban továbbra is az országos feladatokat képviselte és végezte.

Bizonyosan egyetemességre törekvése, egyéniségének egyik alapvonása, nyilatkozott meg abban, hogy a felekezeti életben is elsősorban az országos jelentőségű ügyek és országos célú intézmények felé fordult. Tisztelte a hitközségeket. Szerette a saját hitközségét, ragaszkodott tekintélyéhez, függetlenségéhez és büszke volt nyolcszázados, vezérlő multjára. De azt vallotta: hitközség csak akkor teljesíti hivatását, ha a helyi feladatok megoldásán kívül, legjobb ereje és tudása szerint részt vesz az országos feladatok megoldásában is. Látta a rabbiképző és tanítóképző jelentőségét és szilárd alapokra akarta helyezni munkájukat. Látta itthon küszködő és külföldön bolyongó főiskolai ifjainkat és meg akarta növelni kenyerüket, önérzetüket. Látta az izr. magyar irodalmi társulat nehézségeit és odaállt azoknak a sorába, akik megpróbálták megmenteni, talpraállítani. Minden országos zsidó ügyet személyes, leg-

sajátabb ügyének érzett és ugyanakkor a budai hitközség legbensőbb ügyévé tett. Így vált a magyar zsidóság egyik útmutatójává és így emelte a budai hitközséget is „anyaváros" rangjára Izráelben. Tudta és vallotta, hogy a mult dicsősége nemcsak nem ékesíti az érdemtelen utódokat, hanem még kirívóbbá teszi érdemtelenségüket. Tudta és vallotta, hogy a lélekszám vagy a mérleg számai még nem biztosítanak tekintélyt egy hitközségnek. Tudta és vallotta, hogy Ezékiel látomásában is hiába állott talpra a csontsereg, nem éledt meg addig, amíg Istennek lelke belé nem szállt. Tudta és vallotta tehát, hogy a mult dicsőségéhez méltó jelent kell építeni, a lélekszámhoz és a mérleg számaihoz méltó életet kell teremteni és e szerint cselekedett. Az elhivatottak meggyőző meggyőződésével és bátorító bátorságával hitközségünkbe lelket, szellemet prófétált.

Baracs Károly életének talán a legfőbb tette a Pro Palesztina Szövetség megteremtése volt. Egyetemességvágya ebben már nemcsak a hitközségi, de az országos ügyek körén is messze túl vezette, oda a zsidóság egyik legegyetemesebb problémájához, amelyik voltaképen az egész lelkiismeretes világnak a problémája kellett volna, hogy legyen. Baracs Károly a magyar zsidóság gyalázatát látta abban, hogy a szentföldi építésben nem segített. (Ezt különben a világ zsidósága is észrevette.) És elhatározta: „lemossuk a gyalázatot." Világosan látta azt, amit sokan még ma sem akarnak látni, hogy ellenségeinket nem győzhetjük meg, hogy bármit mondunk vagy nem mondunk, azt ellenségeink mindíg félre és mindíg ellenünk fogják magyarázni. Hagyjunk hát fel — tanította — a megfélemlítettség magatartásával, legyünk őszinték, gerincesek, egyenesek. Ne nézzünk minduntalan körül és ne próbáljunk örökösen taktikázni, mondjuk ki azt, amit gondolunk és tegyük azt, amit mondunk.

Baracs Károly szinte restelkedve és pirulva beszélt a magyar zsidóság hazaszeretetéről, annyira természetesnek találta, hogy örök ismétlését már profanizálásnak érezte. De világosan látta azt is, hogy e között a hazaszeretet és a Palesztina-munka között nem volt ellentét más országok zsidósága számára sem és nem lehet ellentét a magyar zsidóság számára sem. A Palesztina-munka egyrészt *szociális* munka, másrészt *kulturális* munka, — a zsidó embernek pedig mindezen felül zsidó munka is. Ki lett volna ennek a munkának a megindítására és vezetésére alkalmasabb, mint Baracs Károly? És ki is utasíthatta volna vissza Baracs Károlynak azt a klasszikus megállapítását, amely minden Pro Palesztina-mozgalom és minden Pro Palesztina-kiadvány jelmondata lehetne: „Bízvást mondhatjuk, hogy a Palesztinára vonatkozó e kettős célkitűzésnek elfogadása, átérzése, a zsidó érzület létminimumának tekinthető, hogy aki ezt elutasítja magától, az lélekben már eltávolodott a zsidóságtól"?

Megérdemelte-e, megérdemli-e a magyar zsidóság és a budai hitközség „példaemberét", Baracs Károlyt? Erre a kérdésre komoly lelkiismeretvizsgálattal és sokszor kell még vezetőknek és vezetetteknek válaszolniok. Az azonban bizonyos, hogy a budai hitközség senkinek az emlékét nem őrzi szebben és méltóbban, mint Baracs Károlyét. Mert más nagyjainak az emlékét templomban vagy tanácskozó teremben idézi a gyülekezet előtt, de Baracs Károlyét az iskolában — a „Baracs

Károly iskolában" — a gyermekek előtt. Így biztosítja ennek az emléknek örök életét, így alakítja „éltető eszmévé", nemzedékeket nevelő, jövőket formáló erővé.

* * *

Baracs Károly, említettük, Löw Lipót unokája volt.

Löw Immánuel 1930. zájin ádárján mélyen megindító szavakkal siratja el Baracs Károlyt: „Így értette meg a Pro Palesztina hívó szavát édes, megsiratott öcsém, Baracs Károly is! Nehéz, könnybe lábbadó szemmel éles körvonalat jellemrajz vázlatává szőni . . . Kelletlenül fakad a szó a könnymegvette szívből, a szárnyas ige tört és akadozó . . ."

A Baracs Károllyal való barátságot néha szinte az emberi értékesség és megbízhatóság mértékeként, biztosítékaként emlegeti. Adolf Friedemannról, aki a németalföldi külügyminisztériumban a zsidó ügyek referense volt és negyven évig szolgálta Palesztina ügyét, megjegyzi: „Baracs Károlynak a Pro Palesztina révén belső barátja lett." És Edelstein Bertalanról, a korán elhúnyt jeles budai főrabbiról és rabbiképző intézeti tanárról szólva, kiemeli: „Az egyéniség derűs varázsa mosolygott le róla. Ez tette boldogult öcsémnek, Baracs Károlynak bizalmasává."

Klasszikus lejtésű verssorokba is belesűríti gyászolva-jellemző emlékezését:

Páros acél útját vezeték. Pártos vezetettek
Békélten követék bölcsvezetésű utad.
Nagy lelkek hagyatékát — ó könyv keimeliáit —
Kedvelted, gyűjtéd: por lepi polcaikon . . .
Hull a könyű, tieid peregő könnyűje sirodra:
Szent hagyaték lelked dús hagyatéka nekik.

Aki tudja, hogyan mérlegeli Löw Immánuel az értékelő meg az érzésfestő szavakat, az már ebből a néhány idézetből is fogalmat alkothat arról a szeretetről, amely a magyar Izráelnek ezt a két vérben és lélekben rokon nagyját összekötötte.

Löw Immánuel barátja: a budai község tanulmányi felügyelője. Heller Bernát.

Ma még a gyász közvetlensége erőtleníti a szavunkat és teszi lehetetlenné, hogy teljes képet rajzoljunk Heller Bernát egyéniségéről. De különben is ezt a rendkívüli egyéniséget nem lehet levezetni és megmagyarázni szülőkből, környezetből, tanítók, olvasmányok hatásából. Ami a lényege volt, az teljesen az övé és csakis az övé volt. Nem kapta senkitől, nem osztozott benne senkivel és teljesen — fájdalom! — nem is adhatta tovább.

Izgalmas feladat lenne kutatni, hogy mikor lett Heller Bernát neve azzá a fogalommá, amit ma — sokunknak — jelent. Haladok visszafelé az emlékezésben az utolsó évektől, amikor a budai tanításügyben az oldalán dolgozhattam, vissza azokig az évekig, amikor a rabbiképző intézetben voltam a tanítványa, meg addig a legelső találkozásig, amikor — még a szemináriumi felvételi vizsga előtt — elmentem hozzá bemutatkozásra, kihallgatásra. Azután megtoldom a saját emlékezésemet mások, nálam idősebbek, írásos és szóbeli emlékezésével. Látom a zsidó

gimnázium, még előbb egyszerre a zsidó fiú- és leánygimnázium élén. Látom a Toldy-reálban és mint kezdő, fiatal tanárt a gyakorló gimnáziumban. Ahogyan mélyebbre és mélyebbre hatolok az időben, újra a szeminárium boltos folyosóin találom. A későbbi professzor most még diák és szüntelen olvasásával és tanulásával most még nem a diákjaival, hanem a tanáraival való legközelebbi találkozásra készül. De azért már most is ugyanaz a Heller Bernát, akinek a földi alakjától a farkasréti temetőben elbúcsúztunk, hogy a nemföldi alakját életünk, lelkünk „mozdulatlan mozgatójául" örökre magunkba fogadjuk.

Nem akarjuk most felsorolni Heller életének az adatait és nem akarjuk vázolni tudományos munkásságának sem területeit és mélységeit, sem gazdagon érvényesülő hatásait és sokfelé mutató kapcsolatait. Megtették ezt már életében is, halála óta is többen ; hivatottak hivatottan.

Csak kerülgetni, közelítgetni próbáljuk egyéniségének a titkát : miért éreztük olyan rendkívülinek, miért volt olyan átalakító hatással ránk, miért tudjuk olyan mindennél-biztosabban, nogy mindig-is beszélni fogunk róla gyermekeinknek, tanítványainknak.

A leglényegesebbet talán már az előbb kimondtuk : az önmagával való azonosságnak, az önmagához való hűségnek azt a páratlan erejét, amelyet az egész élete példázott.

Az emberi élet és az emberi lélek általában tele van szomorú hasadásokkal, álcázással, kendőzéssel, ferdítéssel, kétértelműséggel. Az ember gyakran megtagadja a saját törvényét és letér a saját útjáról. A férfi sokszor szégyeli az ifjút és az agg nem egyszer elitéli a férfiút. Az emelkedettség óráiban pirulva gondolunk vissza könnyelmű óráinkra és ha imádkozunk, az áhítat szavai szinte még elérik ajkunkon a lelkiismeret szavait.

Heller Bernát egyéniségéből, életéből mindez teljesen hiányzott. Egyéniségében megvalósult az, amit imádságunkban kérünk : „*Egyesítsd érzésünket* nagy Neved tiszteletében és szeretetében." Életében megvilágítást és beigazolást nyert az, amit — a tizenötödik zsoltárhoz fűzve — olyan szívesen és olyan szépen tanított : a szív vágyának, az ajak szavának és a cselekedetnek összhangja, egysége.

Heller Bernát ugyanaz volt gyermekkorában, férfikorában és öregkorában.

Egykori iskolatársai ismételten tanúskodtak róla, hogy már a gyermek Heller „szent ember" volt. Folyton tanult és olvasott : út közben, órák közben, ebéd közben. „Mikor odahaza ült, mikor az úton járt, mikor lefeküdt és mikor fölkelt." A szava „ige" volt és az igéretére templomokat lehetett volna építeni. Mindenkinek kedvesen, készségesen segített. De a jellemtelenséget és a hitványságot már akkor is megvetette és üldözte. Aki megszegte az igéretét, félrevezette a barátját, tiszteletlen és cinikus volt ott, ahol alázatosnak és áhítatosnak kellett volna lennie, az az ő számára nem létezett többé. „Már akkor is tanított, a a példájával mindenkit jó cselekedetre buzdított. Mindenki bámulta, mindenki szeretett volna hozzá hasonló lenni és aki ezt nem tudta elérni, az félt tőle. Félt a tudásától, az erkölcsétől, a szentségétől."

Évtizedekig volt állami középiskolai német-francia tanár, de közben nem szegett meg egyetlen szombatot és nem mulasztott el egyetlen imádságot sem. Amikor tanári állását elfoglalta, az első szava az volt :

„zsidó vagyok" és az első kívánsága az : órát, helyettesítést, kirándulást, dolgozatot mindent úgy akar intézni, hogy vallásának törvényeit követhesse és vallásának ünnepeit megszentelhesse. A zsidósága igazi zsidóság volt, nem pedig „betanított emberi parancsolat." Zsidósága hagyományait eleven valóságként élte. Zsidósága szertartásaiban Istennel és őseivel találkozott. Zsidóságában minden embert testvérnek szeretett, mert mindegyikben Isten képmásának hordozóját ismerte fel és minden áhítatot szentnek tisztelt, mert mindegyikben az ember Istenkeresését látta. Ezért : zsidósága sohasem volt akadálya a nemzsidó világgal való harmóniájának, a nemzsidó világban töltött évtizedei pedig percre sem voltak akadályai annak, hogy a zsidó vallási tudományok tanítójaként és a rabbik nevelőjeként térjen vissza „kirepítő fészkébe", a rabbiképző intézetbe. Nemzsidó tanártársai és tudósbarátai nem egyszer ünnepnek mondták azt a napot, amelyen vele találkozhattak. Egyik egykori nemzsidó tanítványa pedig a koporsója mellett tett bátor hitet a tőle tanult életelvek mellett.

Heller Bernát — láttuk — az eszményeit és elveit már gyermekkori eszmélésében felismerte, megfogalmazta és halála órájáig lankadatlanul szolgálta, érvényesítette. Eszményekkel és elvekkel hidalta át „a bölcső s koporsó közti űrt."

Hivatása és lelkének vágya szerint egész életében tanított. Tanított úgyszólván minden fokú és típusú iskolában és iskolán kívül is, nem egyszer olyan gyülekezetekben, amelyeknek soraiban főiskolai tanszékek betöltői és főiskolai tanszékek rátermettjei ültek. Tanított — néha ugyanazon a napon — németet, franciát, Bibliát, Talmudot és zsidó vallásbölcsészeket. De legnagyobb tanítása mégis az élete volt. Az, hogy amit egyszer a tanítványaitól megkívánt, azt maga is megcselekedte. Akkor is, ha egyedül volt négy néma fal között. Akkor is, ha világok omlottak össze körülötte. Akkor is, ha ő maga omlott össze közben.

Tanító életét nemföldi fényeivel még egyszer megvilágította, összefoglalta és megpecsételte a halála. Soha nem ment négy rőfnyire Biblia nélkül, de hosszabb útra mindig magával vitte Arany Jánost is. Bibliával és Arany Jánossal — a zsidó és a magyar géniusz szárnyainak menedékében — indult el a végső, leghosszabb útra is. Az élete legutolsó napján még Arany Jánost olvasta és gyengülő kezével jegyzést rótt Arany János verse mellé. És az élete legutolsó napján még ereje maradékát megfeszítve, tefillint illesztett karjára és homlokára.

Heller Bernát „tanító pályája két vezércsillagának" Bacher Vilmost és Goldziher Ignácot vallotta. A mi nemzedékünk legkülönb zsidó tudósai és legderekabb rabbijai közül igen sokan Heller Bernátot tekintik példaadójuknak és eszményüknek. Elmondhatjuk róla azt, amit ő írt Bacherről (pótolva ezzel némileg azt is, hogy tudományos munkásságáról egyáltalában nem szóltunk) : „Pályája ritka példája a törekvések és az eredmények hatalmas harmóniájának. Élete munkájának összege monumentális. Az Orsz. Rabbiképző-intézet legtekintélyesebb növendékei neveltjeinek vallják magukat. De valamennyi tanítványa együtt sem tekinti át a tudománynak azt a területét, melyet egymaga átkutatott. A birodalom, mely őt uralta, tartományokra bomlik. Pazar örökébe nem léphet egy utód. Áldja meg a Gondviselés magyar zsidó-

ságunkat, magyar közművelődésünket dicső örökének méltó sáfárjaival."

* * *

Akármilyen szűkre szorítjuk össze azoknak a magyar-zsidó tudósoknak a körét, akiket világszerte a legjoban ismernek, Löwöt és Hellert közéjük kell sorolnunk. (A. Shual négy név között említi kettőjük nevét. L. Heller-Emlékkönyv 24. l.)

És a magyar zsidó tudomány e két vezéregyéniségét a tudományos és irodalmi kapcsolatok mellett bensőséges, meleg barátság is összefűzte.

A tudományos és irodalmi kapcsolatokra vonatkozólag elég, ha arra utalunk, hogy a Heller-Emlékkönyvben megjelent Heller-bibliográfia Hellernek tucatnyi Löwről szóló írását tartja számon és hogy a tíz év előtt Boroszlóban megjelent Löw-Festschriftnek is, meg ennek a Löw-Emlékkönyvnek is Heller volt az egyik kezdeményezője.

Amikor az Aramäische Pflanzennamen megjelent, Heller még kisfiú volt; de amikor a Flora első kötetére (II.) került sor, Heller már ott volt az üdvözlői, ismertetői, ünneplői között. És attól fogva nem győzi magasztalni „Löw vizsgálati fogságának ezt az áldását." Figyelemmel kíséri a mű kiépülését. Lelkendezve tudósít róla, hogy: a munka halad, — már az utolsó előtti állomásához érkezett, — már befejeződött. Az általános bemutatás mellett különleges szempontokból is megvilágítja és méltatja: kiemeli belőle a Szentföld növényvilágát és szerető gondossággal gyüjti össze magyar vonatkozásait.

A Flora zárókötetét különben Heller már korrekturában olvasta és számos adalékkal maga is gazdagította.

Heller szárnyas cikkekben ünnepli Löw 70-ik, 80-ik születésnapját és rabbiságának félszázados fordulóját. Löwöt „Magyarország példaadó rabbijának" tekinti:

„Homlokát a magyar rabbik fejedelmének koronája ékesíti."

Löw 80-ik születésnapja csendes, bensőséges, családi ünnep volt. A jubiláns a leghatározottabban és a legszigorúbban megtiltott minden ünneplést: istentiszteletet, közgyűlést, lakomát. Csak Budára, Hellerhez érkeztek a közelállók levelei. Löw Immánuel fia (Löw Lipót) megírta: édesapám mindent elutasít, de azt az egyet szívesen veszi, „hogy a sok jó barátja és tisztelői közül a legkedvesebb itt legyen erre a napra." És Löw Immánuel hűséges munkatársa (Frenkel Jenő) közölte: „Tudomásom szerint Ön az egyetlen, akit ez alkalommal szívesen, sőt örömmel látna a főrabbi úr."

És Heller ünnepi alkalmakkor valóban Szegedre utazik; mint egészen odatartozó, a családdal együtt ünnepel. Egy-egy zájin ádárra is odamegy. Hallani is akarja a beszédet,[2] nemcsak olvasni, hiszen Löw „ádár hetediki megemlékezései a kortörténelemnek szemléltető, gazdag képei."

Löw, amikor Heller egy-egy új munkáját olvassa, újra, meg újra megcsodálja „legmeghittebb barátjának" „hihetetlen mindentudását".

Saját ötleteit, föltevéseit, „kombinációit" gyakran már kialakulóban megírja Hellernek.

[2] Löw Immánuelről, mint szónokról dr. *Benoschofsky* Imre *budai* főrabbi írt mélyrehatóelemzést.

De Löw és Heller barátságának a legmegvilágítóbb és legmeghatóbb dokumentuma talán mégis az a levél, amelyet Löw Lipót írt a Heller-családnak Heller halála után:

„Zájin ádor lesz a napokban... Éveken át ünnepszámba ment a mi családunkban ez az ősi emlékező nap. Ünnep volt, mert Heller tanár úr, a mi kedves Hellerünk lejött közénk ekkorra és ünneppé fémjelezte a szegedi ünnepélyt. Idővel aztán a személyes látogatások elmaradtak — de a drósenál mi mégis itt láttuk, itt éreztük magunk között. Hiszen ő volt az egyetlen, ki a rösuszokat már elhangzásuk előtt ismerhette. Éreztük a barátságnak a melegét, mely őt a Korona-utcai szülői házunkhoz fűzte és amelyet nagy büszkeségemre oly bőkezűen az én kis családomra is kiterjesztett.

Majd a Heller... hányszor, de hányszor hallottam odahaza... majd ő megmondja. Hányszor vártuk véleményét, tanácsát, ajánlását, mi a fölmerült kérdés körüli vitát lezárta volt, mint ahogyan hajdan *Roma locuta*..."

* * *

Szálljon hát a megilletődött üdvözlet és áldás Baracs Károly és Heller Bernát Budájáról Löw és a Löwök Szegedje felé. Köszöntse magyar Izráelünk dicsőséges bajnokának kilencvenességét — tőle tanult ünnepi szavakkal:

„Előkelővé vált a férfiú városából."

A szegedi gyülekezet a hirneves atyának helyére állítá az ifjút, aki pedig igyekezett buzgón szolgálni öröklött szószékét. Tömör, szobros szabású szóval hirdette az igét és megtalálta a jelen tükröződésének megértését a multnak szent igéjében. Idegenbe hívó szóval szemben mindig e szószékhez kötötte a szív hálája a korán kelt bizalomért, a szülőföld szeretete, az anyanyelv varázsa, a vállalt tudós munkásság sok-sok föladata.

Az Úr volt eddig világossága, Ő legyen továbbra is támasza.

Áldás harmata szálljon pihenő évei alkonyulatára.

Nyugodjék rajta foganatos, sikerítő áldásul az Úr igéje; újítson a megfáradott kornak ifjú szivet.

Ámen.

BAKONYI JÓZSEF

A HÉBER HANGTAN BEFOLYÁSA A JIDIS NYELVRE.

Ha a jidis nyelvet nyelvészeti szempontból vizsgáljuk, nem vehetjük figyelembe sem a „haszkala", a felvilágosodás irodalmának érvét, hogy a jidis nyelv eltűnése magával hozza a zsidó nép egyenjogúsítását, sem a héber nyelv híveinek az állítását, hogy ez a német-héber-szláv keveréknyelv nem fejezi ki a történelmi zsidóság szellemét. A jidis nyelv körüli harc politikai jellegű volt mindig és sokszor a valóságnak megnemfelelő érvekkel dolgozott. Tárgyilagos alapon állva, — akár elfogadjuk, akár elvetjük a jidis nyelvet, — megvetni és nevetségesnek nyilvánítani nem szabad, mert ezáltal saját zsidóságunkat alázzuk meg. Ma minden zsidó egyetért abban, aki a zsidóság kultúrális beolvadását nem kívánja, hogy csak a héber nyelv helyettesítheti méltón a jidist.

A mult évben megjelent egy doktori értekezés,[1] amely magyar nyelven először tárgyalja a jidis nyelv körül keletkezett irodalmi és nyelvészeti vitát s kiváltképen a jidis nyelv héber elemeit kutatja.

A pillanatnyi háborús helyzet következtében nem állt módomban a jidis nyelvre vonatkozó filológiai irodalmat átolvasni és ezért kénytelen vagyok csak az idézett disszertációra támaszkodni,[2] s egyéb tételeimnek forrását sem áll módomban közelebbről megjelölni.

A jidisül beszélő tanulatlan népréteg között a mai napig is általános az a hiedelem, hogy még az ősidőkben is így beszélt a zsidóság és nem héberül. Sokak szemében a jidis szent nyelvnek számít. Ez a különleges szeretet indította a művelt jidisisztákat is arra, hogy a jidisnek ítéljék a héberrel szemben az elsőszülöttség jogát, — különösen azért, mert a zsidóság 60—70 %-a ezt a nyelvet beszéli. Sokan ezt elég erős oknak találták a héber nyelv teljes kiszorítására, viszont mások, akiket a héber nyelvhez erős kapcsolat fűzött, a jidisben található sok héber elem kimutatásával akarták a jidis nyelv elsőbbségét, vagy egyenjogúságát megokolni.

Állításuk szerint a zsidók által valaha is beszélt dialektusok között a jidis nőtt legjobban a zsidóság szívéhez,[3] s ezt könnyen megértjük, ha a benne rejlő tömérdek héber elemet számba vesszük.

[1] A héber elem a jiddis (zsidó-német) nyelvben. Bölcsészdoktori értekezés. Irta Teszler Herman. Budapest, 1942. — Én a magyarban helyesebbnek találom, ha jidist egy d-vel írjuk, hisz a két d a németben csak az i rövidségét jelöli.

[2] Héber hangtani hatások a jiddisben. l. m. 20—23. l. Ebben a fejezetben Mieses: Die jüdische Sprache idevágó fejtegetéseit tartotta a szerző szeme előtt.

[3] Ez nem felel meg a valóságnak, hiszen az aram nyelv bekerült a Szentírásba, mindkét talmudba, a targumok is a szentség fokára emelkedtek. Sőt görög és arab nyelven is igen fontos vallásos művek keletkeztek, míg a jidisnek csak szépirodalma jelentős.

Héber elem a jidisben a változatos szócsaládokba tartozó kölcsönszók serege, a héberes igeképzés, mondatszerkesztés és hangtan.

Mindezek között azonban csak a hangtani analógiát fogadhatjuk el tudományos szempontból is komoly rokonsági kapcsolatnak. A kölcsönszók ily mértékben más nyelvben is előfordulnak, anélkül, hogy különösebb vonzalmat éreznének beszélői a kölcsönadó nyelv iránt.

Igen célszerű párhuzamba állítani a jidissel a perzsa nyelvet, amely az iszlám iráni térfoglalása után megtelítődött arab kölcsönszavakkal, — s ezek éppenúgy megőrizték eredeti orthographiájukat, mint a héber a jidisben, éppenúgy átkerült például az arabos többesszámképzés is némely esetben a perzsába, mint a héber a jidisbe. Sőt a „mevájés zejn"-hez hasonló igeképzést is találunk a perzsában (pl. hâfiz buden), — s mindez a hatás éppenúgy a vallás és a kultúra befolyása alatt keletkezett a perzsában is. (A lényeges különbség csupán az, hogy ami a jidisben német, tehát nemzsidó, az a perzsában perzsa.) Ugyanez a jelenség megtalálható a török nyelvben is csaknem ilyen mértékben. Más európai nyelvekben is sok a kölcsönszó, például a magyarban számos a szláv elem, az angolban a latin-norman, anélkül azonban, hogy bármelyik nép fia idegennek érezné az ilyen kölcsönszót, vagy különösebb kapcsolatot keresne a kölcsönző nyelvvel.

A héber-jidis nyelvi közelségi tudatnak is csak irodalmi alapja van. Számos példát lehetne felsorolni a népies jidisből, hogy egyszerű tanulatlan emberek nem is sejtik, hogy némelyik ősinek látszó jidis szó héber eredetű.

A hangtani rokonság azonban erős rokoni szálakkal fűzi a jidist a héberhez. A kiejtést olvasás útján nem lehet elsajátítani. *Ha a jidis nyelvben a héberhez hasonló fonetikai jelenségeket tapasztalunk, meg kell állapítanunk, hogy itt a héber műveltségnél s kkal mélyebb nyelvalakító erő jelentkezett, amely ösztönösen lép fel a zsidó nép beszédében.*

Fel kell tennünk, hogy a zsidóság a héber nyelv elfelejtése után is megőrzött egy bizonyos kiejtésbeli sajátosságot a felvett nyelvben s azért jelentkeznek csodálatos módon a jidis nyelvben a héber hangtan szabályai. Ez a tény megdönti a keleteurópai zsidóság kazár eredetéről szóló elméletet, mert lehetetlen feltenni, hogy a török-tatár kazárok a torkukban hordták volna a héber nyelv fonetikai szabályait.

A fentemlített értekezés a héber hangtan szabályai közül a következőket sorolja fel (ami jelen cikkünkben említésre méltó), hogy a jidis nyelvben is hatást gyakorolnak.

1. A patach furtivum. Pl.:[4] ijach, ijech, ách = ich ; büach, bijech, bïch = Buch stb.

2. Az r közeláll a torokhangokhoz a jidisben. Így a régi héber grammatikusok is együtt említik az r-t a torokhangokkal (אהחע"ר). Ehhez hozzáfűzendő, hogy a jidisben r előtt a rövid magánhangzó bizonyos esetekben, amelyeknek részletezésére most nem térek ki, a-va változik át. Pl.: stârben, varfen, spâren, karc, barst (= sterben, werfen, sperren, kurz, Bürste) stb. Ezt párhuzamba állíthatjuk az aram nyelv jólismert sajátságával, hogy a „rés" mássalhangzó előtt a patah (á) ki-

[4] A példákat én gyüjtöttem.

szorítja az eredeti mássalhangzót. (Pl. אָמַר, סֵפֶר ahelyett, hogy אָמֵר, סֵפֵר).

3. A b gyakran v-vé lágyul, mint a héberben. (Ojven, ûvend = oben, Abend).

Ezeken a jelenségeken kívül még a következő nyelvi sajátosságokra szeretném a jidis nyelvészek figyelmét irányítani:

A jidisben is megfigyelhető a héber nyelvből jól ismert szegoláció, azaz a szóvégi kettős mássalhangzónak rövid „e" hanggal való feloldása.

elev = elf
finev = fünf
grénec = Grenz(e)
hemed = Hemd
starem = Sturm
urem = arm
tarem = Turm
várem = warm, stb.

Ez a jelenség nem következetes mindenütt, úgy látszik, hogy a jidis nyelv alkotó ereje még nem fejezte be működését. Csak olyan példákat lehet találni, amelyekben a szóvégi két mássalhangzó közül az első folyékony (l, m, n, r), de ily esetben sincs mindig „szegoláció". Megjegyzendő, hogy a jidis néha szóközben is feloldja a mássalhangzótorlódást (pl.: rechenen = rechnen, zïbecig = siebzig, arebet = Arbeit stb.).

Mindeme felsorolt eseteknél sokkal jelentékenyebb bizonyíték az alanti szabály:

A héber nyelv legjellemzőbb törvénye, amely minden más sémi nyelvtől, még a zsidóság által oly sokáig beszélt aramtól is megkülönbözteti, a hangsúlyos és hangsúlytalan, nyílt és zárt szótagok kapcsolata a bennük levő magánhangzó hosszúságával vagy rövidségével.

A héber nyelvben zárt szótagban csak rövid, nyílt szótagban csak hosszú magánhangzó lehet (ez alól kivétel a hangsúlyos szótag). Ezen a szabályon alapul a héber nyelv pontozásának a kialakulása.

Ugyanez a szabály állapítható meg a jidis nyelvben is. De ezt a szabályt nem tanulás útján sajátították el, hanem csakis azért lépett fel a jidis nyelvben, mert a zsidó nép artikulációs bázisa a német nyelv felvétele után is megmaradt ott, ahol a héber beszéd idejében volt, vagy valamilyen csodálatos módon visszatért ez a filológiai jelenség, miután elfelejtette a nép a hébert.

Gyakorlati példákon keresztül vizsgálva megállapíthatjuk (a kárpátaljai jidis tájszólást véve alapul), hogy a jidis nyelvben

nyílt szótagban csak 1. í, 2. é = áj, 3. u, 4 oj
zárt szótagban csak 1. ï,[5] 2. e, 3. á,[6] 4. a[7]

magánhangzók fordulnak elő. (A jidis nyelvben zárt szótag az, amelyben a magánhangzót **két** mássalhangzó követi *magában a szóban*).[8]

Vagyis ahol a német nyelvben eredetileg 1. i, u, ü; 2. e, ö; 3.

[5] ï = zárt ü-szerű hang.
[6] á = német a.
[7] a = magyar a-hoz közelálló o.
[8] Ha az i-t egy mássalhangzó követi, zárt szótagnak számít.

a; 4. o volt (a magánhangzók fonetikáját jelölöm csupán s nem fontos a helyesírásuk pl. i = ie, stb.), ott a jidisben nyílt szótagban a felső csoport, zárt szótagban az alsó csoport magánhangzói szerepelnek.

Pl. nyílt szótagok: 1. ki (Kuh), híten (hüten), líben (lieben)
2. ze (sehe), gáj (gehe)
3. zugen (sagen), num (Name)
4. Lojb (Lob), vojnen (wohnen)

zárt szótagok: 1. bïld (Bild), hïnd (Hund)
2. mens (Mensch), gelt (Geld)
3. kálb (Kalb), láng (lang)
4. gald (Gold), margn (Morgen) stb.

Evvel a hangtani törvénnyel arra a kérdésre is tudunk válaszolni, amit Ugron Gábor intézett Wahrmann Mórichoz, az első magyar zsidó képviselőhöz, hogy miért mondja neki: Ogron,[9] holott olyan gyönyörűen ejti ki, hogy Ukulicsányi (Okolicsányi helyett). A felelet egyszerűen az, hogy a jidis anyanyelvű és anyanyelvének kiejtési szabályai alól szabadulni nem tudó Wahrmann képtelen volt nyílt szótagban o-t és zárt szótagban u-t mondani, mert ez a jidis nyelvben nem fordul elő.

Végül szeretném megjegyezni, hogy más jidis dialektusokban apróbb eltérések előfordulnak és az egész tételt még alaposabban át kell vizsgálni, mert számos kérdés még megoldásra vár, de erre majd más alkalommal kerül sor.

[9] Tulajdonképpen Agron.

BERNÁTH MIKLÓS

עולם הבא
TÚLVILÁG A BIBLIÁBAN.

A próféta teljesen beleolvadt a fájdalomba, amit Cion bukása és Jeruzsálem pusztulása benne felidéztek. Nem keresett vígaszt, nem akart enyhülést, de hívta, magára zúdította a szenvedést, korbácsolta lelkiismeretét, hadd marcangolja önvád, hiszen mindennek ő az oka, ő a felelős: reábízva a szent város és Isten nyája, miért nem állt elébe a viharnak, miért nem tartóztatta fel a katasztrófát. A fájdalom fokozására más eszköze is van: képzeletében ő a nép, rajta megy keresztül minden. Túlérzékeny lénye, mellyel mindíg megsejtette a holnapot, túlfinomult lelke, mellyel Isten hangját hallotta, most folyton füstölgő romokat lát, embervért és száműzetést. Isten szolgája, a kiválasztott nép — rabságban, a magas dombon trónoló Ház — kőhalom; előkelők, papok és királyok megölve. Egyedül ő menekült meg? Nem! Nem kell e sors! Nem kell e kegy, az ellenség kegye! Ő is oda tartozik. Számkivetésbe! Rabságba testvéreivel! a néppel, mely soha nem hallgatott reá, az engedetlennel, mely elháríthatta volna a végromlást. Óh, miért nem tette? Miért nem tért meg Istenéhez, mikor nap-nap után figyelmeztette, korholta és előre megfestette az összeomlás képét?! Hányszor átkozta meg önmagát, a napot, amelyen született; hányszor káromolta a népet és azután — imádkozott érte. Mert szerette, az önfeláldozásig szerette e keménynyakú népet, magát látta meg benne és a teremtés célját. Ezért megy velük most a gólába. Nem egyedül ő a kísérő, Istent is odakönyörgi. Hadd lássa száműzött gyermekeit! Pogány öklök ha sújtanak reájuk és ők felkiáltanak, hadd hallgassa meg, mielőtt eltompul a hang. Talán kiengesztelődik, talán megbocsájt.

A harag nem lehet cél, a büntetés is csak eszköz és a fenyítés múló jelenség. Sötét felhők mögül kicsillámlik a nap, aranyban fénylik Cion hegyorma. Ismét pompázik Isten háza. Szent moraj a távolban . . . Hegyek omlanak le és rónák felemelkednek, síma az országút, terebélyes fák árnyékot kínálnak, a levegő telve virágillattal, ünnepet ül a természet. Mint egykor a sivatagban, Isten újból megjelent népének. Népével jön vissza . . . Vége a rabságnak, szabadok a foglyok. És jönnek, jönnek tömegek, zarándokló tízezrek. Leborulnak, csókolják a föld porát. Beszél a néma és egyenesen jár a sánta. Cion leányai büszkén lépnek, királyok karonfogva vezetik. Fejedelmek hódolnak Isten népe előtt.

Soha többé nem jön ellenség Jeruzsálem falai alá. Soha többé nem hagyja el Isten az ő népét. Egymásé ők örök szeretetben, örök frigyben, soha nem bontják ezt fel. Mint az égben, a földön is béke van, örök béke.

A próféta átélte az életet a természet mélységének valóságában.

Az egész élet vonult el előtte egyszerre s ő is benne volt. Az egész élet, melyben az események csak parányi töredékek s az idő meg a tér csak kisérő körülmények. Nem jósolt, nem jövendölt, de szent ihletének látomásában megjelent a holnap tiszta képe.

Mi prózai lények csak akkor láthatjuk meg a festményt, ha szín és ecset vászonra alkotta, a *művész* szeme már előbb látta, mert előbb átélte s amit mi látunk, az közlés, időben történő részleges munka eredménye. Mikor a próféta a pusztulás képét megfestette és megsiratta, még egymás mellett sorakoztak a kőházak és a templom oltárairól vastag oszlopban szállt az áldozatok füstje; mikor a fogság végét hirdette, az új ég és új föld megteremtését látta, a nép még rabságban sínylődött. Az események, mert hogy az életnek csak részecskéi, időre vártak bekövetkezésükkel. S az események bekövetkeztek: pusztulás, fogság, visszatérés, nemzeti élet, Dávid dinasztiája.

S multak az évek. Az időszak első fejezetei a templomépítésnek vannak szánva, az istenkeresésnek áldozati füstön keresztül, a harcnak a szent gyülekezet megteremtéséért. Ezidőtájt még maradt némi lelkesedés a nagy fellángolásból, amivel hazaindultak a fogságból. Aztán sírnak, vezekelnek, gyöngülnek. A szomszéd hatalmak függetlenségükre törnek, hódítók jönnek, besurrannak idegen szellemi áramlatok, kivül-belül csupa ellenség, veszedelem, az enyészet lehellete. Próféta már nincs, hogy bekiáltsa az örök érték, örök szépség fennmaradását. Nincs próféta, az erkölcs hordozója és megszemélyesítője, hogy verje a földet szájának vesszejével, de fellobban a tűz Lévi törzsében, Áron könnyen hevülő ivadékaiban. A karokban feszülnek az izmok s a kézben fegyver. Győzelem. Rövid néhány évszázadra helyreáll a rend, de csakhamar mutatkozik, hogy kicsiny és kicsinyes emberek kerültek a nagy történelmi idők forgatagába. S elsodorta őket a pusztító vihar. Ismét füstölgő romok, halottak, telemek. Már nem a próféta könnyei hullanak az oltár égő parazsára, a tudósok gyülekeznek, az ész emberei, kik értenek a megalkuváshoz és kompromisszummal mentenek annyit, amennyit még lehet. Így is nemesek és vitézek idegenbe hurcolva: rabszolgaság és halál, tengődő élet és gyors befejezés. És a kalendáriumban fekete kerettel megjelölt nap: böjt, gyászdal és gyászzsámoly.

Néhány évtized s újból morajlott a föld. A tikkadt talaj ismét vért követelt. Hősök vérét, mártirok vérét. Szabadságért folyt a harc: a vallásért és önállóságért. A katona bízott fegyvere erejében, a tudós a bibliai versekben. Már nincs próféta, szava is csak magyarázatban kerül fülünkbe. Így is hat.

Nem „az idők végén" bekövetkező ideáért lángolnak az arcok, a napi élet vonul fel. A megtiport, szabadságától, vallásától és Istenétől is megfosztott nép indul a hívó szóra. Nincs kedély a passzív szemléletre, idő a csodavárásra; a képzelet nem várja a „szamár hátán bevonuló szegényt". Mindenki úgy érzi, cselekedni kell és engedelmeskedni a parancsnak.

A hold nappal is mutatkozik az égboltozaton, de halvány az arca, senki figyelmét nem vonja magára. S ahogy feltűnik az éjszakában, ezer szem bámulja, soha nem látott szépséget fedez fel ragyogásában. Míg a zsidó állam fennállott, akkor is, amikor az im-

perium már nagyrészt Róma kezében volt, addig csak bibliai szöveg volt a próféta igehirdetése, szent olvasmány. S röglön aktuális lett, reális valóságot nyert, ha válságosra fordult az idő. A megváltás eszméje, a megváltó, a felkent, a Messiás! E jelszó járta most is. Nem volt új, csak alkalmazásában. Szent izgalom tartotta napirenden a kérdést, türelmetlen számítók búvárkodtak a szentírás könyveiben és bátorították egymást, hogy a betüknek rejtett értelme az időpontot is megjelöli. Lázas mohósággal lestek jelre, égi csodára s adták tovább, terjesztették a kortársak mondásait, bíztak, reméltek, hittek fanatikus hittel, hogy jön, jön a megszabadító. Nevét is tudták, megint csak bibliai vers-magyarázatból, az is biztató volt, eloszlatott minden kétséget s igazolta a várakozást. Az elmélet tudósai, hagyománygyüjtők, éles elmével tudományt hirdetők, a tanház neveltjei, megszállottjai lettek a közeli megszabadulás ideológiájának s propagálták széles körökben. Messze földön terjedt el a népszerű gondolat s testet öltött a szabadságvesztett nép körében. Fegyveres felkelésre vezetett, sok dicső haditettel és — bukással. Oda minden, ami még megmaradt a vesztes háború után. Azt még megbocsájtották valahogyan, mert sereg állt szemben sereggel, de ezt lázadásnak minősitették és iszonyúan megtorolták. Kivégzés kivégzést követett, kegyetlenséggel végrehajtva. Vér, vér, mindenütt csak vér és pusztulás. Már a hamu alatt sem ég a parázs. Elaludt az, többé fel nem éleszti ember fia.

S még sincs vége-mindennek. Hazájuktól elűzve, szétszórva idegenbe, megaláztatás és szenvedés közepette sem adták fel a reményt. Hit ez most már, tisztán hit, reális alap és számítgatás nélkül. Csak a legritkább esetben hisznek egy évszámnak, egy álembernek, ha az ügyesen felhasználja a biblia betűit.

Hogy oly mélyen vésődött be a zsidó lélekbe a hit a megváltásban, a messiánizmusban, a próféták és tudósok tanításán kívül, köszönhető az eszme szerencsés elnevezésének: עולם הבא, eljövendő világ. Ennek az elnevezésnek mágikus hatása van. Első hallásra is megnyugtató érzést vált ki. A mindennapi tapasztalat többé nem ütközik bele az isteni igazságszolgáltatásba. Erény és szenvedés, törvényvállalás és keserű sors, ideiglenes társítás, csak a mai napra szól, célja bűnlerovás; holnapra jön a jutalom, a határtalan boldogság: nemzedékek szabad, boldog élete saját hazájukban. Dávid házából származó király uralkodik fölöttük és Isten ismét ott lakik kiválasztott népe között. Az עולם szó maga is misztikus fogalom. Etymológiája szerint jelenti: ami el van rejtve — az ember szeme elől —. El benne, de nem tudja áttekinteni, nem látja a határait. עולם הבא tehát: a holnap világa, az igazság és igazságszolgáltatás világa, a béke és a szeretet világa, amikor tudással és ismerettel telik meg a föld, Isten megismerésével, ahogy megtelik a mélyen vájt meder a tenger vizétől.

Párhuzamosan a messiánisztikus hittel jut elnevezéshez a hit a halál utáni életben, a túlvilágban. Mindkettő עולם הבא. Elnevezésük az időszámításunk utáni második századból való. Előbbinél már láttuk, hogy a lényeg ősi és jóval megelőzi új nevét. A hit a túlvilágban is ősi és mikor a második század misnája szabályozza az abban résztvevő személyeket, illetve kizár belőle egyeseket és tömegeket visszamenőleg is, akkor a fogalom már ismert volt, a hit elterjedve és a

misna itt is kodifikált, mint a halácha egyéb területein. A stílus és módszer, a talmud kiegészítő magyarázata és döntvénye, a tudósok hozzászólása, vitája és biblia-idézetük állításuk igazolására és megerősítésére, miben sem különbözik más törvénytől, amit a gyakorlat számára alkottak.

A közös elnevezés a hagyományos irodalomban itt-ott zavarólag hat, jóllehet a két fogalom pontosan elválasztható egymástól. A messiánisztikus eszme: hit abban, hogy Izráel népe ismét éli nemzeti életét a szentföldön, tágabb értelemben, az egész emberiség éli a béke boldog életét, sőt ebbe belevonva minden teremtmény, tehát az állatvilág is. A hit a túlvilágban: vallomást jelent az egyén megmaradása, a testtől elvált lélek továbbélése mellett. A másik éles különbség kettejük között, hogy a messiánizmus kiterjedése határtalan, — már amennyire a föld az — a túlvilágé végtelen; a messiási élet itt játszódik le a földön, a túlvilági a mennyben.[1]

Érdekes megfigyelni az עולם szó jelentését. A hagyományos irodalomban világot jelent, a bibliában majdnem kivétel nélkül örök dolgot, örökkévelóságot.

A hagyományos irodalomban az עולם mint tér, misztikus, szent fogalom s van kapcsolata Istennel: מלך העולם a világ királya, רבונו של עולם világ Ura, de így is שכינה (térben) lakozó, מקום Hely (Isten), מרום Magasság (Isten). A biblia ellenben nem ismer misztikumot, de naiv és emelkedett hangú stílusában a sok poétikus elem mellett is úgy beszél elvont fogalmakról mint rég ismert dolgokról, mint olyanról, mellyel mindíg együtt van és amelyben él. Az עולם szónak nála is van kapcsolata Istennel: אלהי עולם ה' örök Isten az Örökkévaló (Jes. 40, 28), שכן עד örökké székel (ib. 57, 15), ה' יהיה לך לאור עולם (ib. 60, 20) az Örökkévaló lesz neked örök világosságul, de az עולם itt voltaképpen tautológia, mert az Isten-fogalom, sőt név ה' már magában foglalja az örökkévalóságot, mint Isten lényegét, nem mint áttributumot. A biblia, vagy mondjuk a próféta, a zsoltáros igényt tart arra, hogy kövessük beszédét, költeményét és ne időzzünk a fogalom elemzése mellett, hiszen a kifejezés a mindennapi használatból, a mindennapi tapasztalatból való.

Tény, hogy a messiánizmusról nem burkoltan, célozgatva beszélnek a próféták, de világosan hirdetik bekövetkezését. Tény az is, hogy a túlvilágról végig a huszonnégy könyvön említés sincsen. A talmud megszokott módszerével kimagyarázza egyes szentirási versekből, de nélküle mi sohasem gyanítanók, hogy utalás történik benne a túlvilágra. Ez állításunk még a talmud (Szanh. 99a, Ber 34b és Sab. 63a) következő megállapitására támaszkodik: אמר רבי חיא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך. Mind a próféták látomása csak a messiási napokig terjed, de a túlvilágot „szem nem látta Kívüled" (Jes. 64, 3).

[1] Maimúni (Hilch. Tesuba VIII. 8.) megállapítása szerint a túlvilágot megjelölő עולם הבא nem jelenti azt a világot, mely csak majdan keletkezik, hanem a már most is létező világot, de amely minden ember számára külön עולם הבא, mert csak a halál után jut osztályrészéül.

Tény az is végül, hogy az עולם הבא teljesen kiszorította a messiási értelmezést és kizárólag túlvilágot jelent. *Így* és *csak így* él ez összetett szó a mai zsidó ember szókincsében és tudatában.

A kérdés most az, vajjon e negátivumból az következik-e, hogy a biblia nem ismerte a túlvilág fogalmát, következésképpen későbbi eredetű, esetleg a második századból való, amikor már elnevezésével, kodifikálásával találkozunk? Vagy ismerte? De hát akkor miért nem beszél róla soha és mivel tudjuk azt igazolni, hogy ismerte?

עולם הבא jelenti a „szem nem látta világot". Hogy ezt felkutassuk, vizsgálnunk kell az utolsó állomást, a még látható világot s mellette megállva felelnünk arra a kérdésre: ismerte-e a biblia a halált? mi a véleménye a halálról? Erre azután pozitív választ kapunk.

A következő fejezetben vizsgáljuk a halál megjelenését a bibliában. A felsorolt adatok csoportosítása nem követi a szentírási könyvek sorrendjét, hanem halad azon a vonalon, amely húzódik az egyéntől az egyetemig.

I.

1. A halál.

A biblia ismerte a halált. Mint büntetés került a földre. Az ember zúdította az emberiségre. Már a Genesis második fejezetének 17 versében olvassuk: „De a jó és rossz tudásának fájáról ne egyél, mert amely napon eszel róla, meg fogsz halni!" Folytatása pedig: (ib. 3, 19): „Arcod verejtékével fogsz kenyeret enni, míg visszatérsz a földbe, melyből vétettél, mert por vagy és porba térsz vissza!"

És ez végigvonul az egész szentíráson következetesen, sokszor említve, feltűnően sokszor a Pentateuchusban, hogy a halál a bűn következménye. Rendesen olyan bűn, amit a közösség vagy valamely intézménye ellen elkövetnek. Ideértve azt is, ha a már élő vallásgyakorlat, vagy a most gyakorlandó törvény ellen vétenek; továbbá az erkölcs, monotheizmus és az emberi élet ellen. Ezek valamelyike mindig kimutatható a bűnös cselekmény hátterében. S bűnhődik érte egyén, család, nemzedék, nép, vagy az egész föld. Idézeteimben kerültem azokat az adatokat, amelyek csak anyakönyvszerűen regisztrálják az elhalálozásokat.

E fejezetet három részre osztottam: 1. A halál. 2. Kiirtás és 3. Kivégzés. Jóllehet, a törvény nem mindig következetes e tekintetben, felcseréli, összekeveri a halálnemeket, de törvényjogi feldolgozása (talmud, midrás) szigorúan különíti el őket egymástól.

1 Cöláfchád fiúutód nélkül halt el. Öt leánya örökösödési pert indít. Kívánságuk, hogy a birtok ne kerüljön idegen kézre, hanem szálljon át a család nőtagjaira, reájuk. „Miért vesszen ki apánk neve az ő családjából, mert nincs fia. Apánk nem volt lázadó. Nem tartozott Kórách zendülő pártjához, a pusztában halt meg, saját bűnében halt meg." (Num. 27, 3—5; Jos. 17, 4.) Ez utóbbi indirekt kijelentés, természetes megokolása a halálnak: a normális eset, amely mindenkinél bekövetkezik. A talmudi nézet (Sabb. 96b) az egyéni bűnt is ki-

nyomozza és a bibliamagyarázat nála szokott eszközeivel megállapítja, hogy Cöláfchád azonos a מקשש עצים a szombati munkatilalom megszegőjével (Num. 15, 32, 36).

2. Jób szörnyű szenvedéseitől hamuban keres orvoslást. Felesége megszánja, meg akarja szabaditani a nyomorúságos élettől s biztatja urát: ברך אלהים ומת káromold az Istent és meghalsz! (Jób 2, 9).

3. Mózes és Áron a pusztában halnak meg, nem fejezik be életük nagy művét: nem vezetik be a népet az ígéret földjére, mert nem szóltak a sziklához — Isten utasítása szerint —, hogy az vizet adjon, hanem bottal ráütöttek. (Num. 20, 26, 28; Deut. 32, 50).

4. Meghal Nádáb és Abihu, Áron két fia, mert (tiltott) idegen tüzet hoztak az oltárra (Lev. 10, 2; 16, 1; Num. 3, 4 és 26, 61).

5. Éli két fia egy napon hal meg (elesik a háborúban), mert visszaéltek papi hatalmukkal (I. S. 2, 34; 4, 17).

6. Abimelech, Görár királya elrabolja Sárát, Ábrahám feleségét. Álmában szól hozzá Isten: meg fogsz halni az asszony miatt, akit elragadtál, hiszen az férjes asszony! És Abimelech nem közeledett hozzá és szólt: Uram! hát ártatlan embert is megölsz? Nekem azt mondta: testvére ő! (Gen. 20, 2—14).

7. Meghal Ér, Juda elsőszülött fia, mert rossz volt Isten szemében. Ugyane sorsra jut Ónán, a testvéröccse (Gen. 38, 7—10).

8. „Özvegyet és árvát ne sanyargassatok! Ha mégis kínoznátok, ha felkiált hozzám, én meghallgatom jajkiáltását, fellobban haragom és megöllek benneteket karddal és akkor lesznek a ti feleségeitek özvegyek és a ti gyermekeitek árvák" (Ex. 22, 21—23).

9. Halálos bűnnek hitték, ha Isten szavát hallják, vagy Istent látják. A kinyilatkoztatáskor kéri a nép Mózest: szólj te hozzánk, nehogy meghaljunk (Ex. 20, 19; Deut. 5, 22; 18, 16). Mánoach mondja feleségének: meghalunk, mert Istent láttuk (Jud. 13, 22). „Láttam Istent — mondja Jákob — színről színre és megmenekült lelkem" (Gen. 32, 31).

Jesája próféta, felavatása idején, így kiált fel: óh jaj nekem, elvesztem! mert tisztátlan ajkú férfi vagyok én és tisztátlan ajkú nép között lakom, bizony a királyt, az Örökkévalót, a seregek Urát láttam szememmel (Jes. 6, 5.).

10. Dávid népszámlálást rendel el — a tóra utasítása ellenére (Ex. 30, 12), — mire pestis üt ki, mely sok ezer embert ragad el. S könyörög Dávid: ime én vétkeztem, én hibáztam, mit vétett e nyáj? Sujts engem és apám házát (II. S. 24, 15—16).

11. Chizkijáhú meggyógyul betegségéből és hálát ad Istennek. „Te pedig szeretve mentetted meg lelkemet az enyészet verméből, mert hátad mögé vetetted minden vétkemet." (Jes. 38, 17).

12. Jónáthán, mert megszegte Saul király (apja) esküvel és átokkal szigorított tilalmát — bár nem tudott a tilalomról — csak a nép követelésére menekül a haláltól, azért is, mert nagy győzelmet aratott a filiszteusokon (I. S. 14, 44—45).

13 Nábál meghal, mert megtagadta Dávid kérését és becsmérelte. (I. S. 25, 38).

14. Jeróbeám beteg fia meghal, mert apja bálványimádást honosított meg az északi birodalomban (I. Kir. 14, 12, 17).

15. Isten elpusztítja (ויגף) azokat, akik leborultak az aranyborjú

előtt (Ex. 32, 35). Halálos ítélet (megkövezés) vár arra, aki gyermekét Mólochnak feláldozza. A biblia folytatja a törvényt: „Én pedig . . . kiírtom őt népe közepéből." Ezt az utána következő mondat magyarázza: „Ha azonban szemet húnynak (nem hajtják végre az ítéletet), akkor én fordítom arcomat ama ember és családja ellen és kiírtom . . ." (Lev. 20, 2—5).

16. Az erkölcstelenség, a vérfertőzés bűnének tilalma mellett közli: a népek, amelyeket elűzök előttetek, elkövették e bűnöket. Azután folytatja az intelmet: nehogy kihányjon benneteket a föld, — ha megfertőznétek — mint ahogy kihányta a népeket előttetek (Lev. 18, 27—28; 20, 22).

17. Halállal bűnhődik, aki a szentély és kultusza ellen vétkes mulasztást követ el, vagy azt profanizálja (Lev. 8, 35; 10, 9; 15, 31; 16, 2, 13; Num. 4, 19—20 és 18, 3).

18. Elpusztul különös halállal Kórách (a föld nyeli el elevenen), mert lázított, pártot ütött Mózes és Áron ellen, a hozzá csatlakozott előkelők tűzhalált szenvednek (Num. 16, 32—33 és 35). Ugyancsak sokan pusztultak el a zúgolódók közül (Num. 17, 14; 21, 6), mire a nép könyörög Mózesnek: vétkeztünk, imádkozz értünk! (ib. 7.) Elpusztulnak a „kémek", kik rossz hírekkel elcsüggesztették a népet (Num. 14, 12), azután azok, akik szavukra hallgattak, végül a pusztában vándorlók egész nemzedéke (Num. 14, 29, 32—33, 37; 26, 65 és az egész 14. fejezet).

19. Asdód, Gát és Ekrón lakossága pusztul, mert fogságban tartja Isten ládáját (I. S. 5, 6. 9. 10).

20. Emóri népe elvész. Bűne teljes lesz, elpusztul, országát elfoglalják Ábrahám ivadékai négy nemzedéknyi idő multán. (Gen. 15, 16).

21. Halállal bűnhődik a Fáráó országának minden elsőszülöttje, később az izraelitákat üldöző egész serege, mert rabszolgaságban tartotta Izraelt, kínozta és gyermekeit vízbe fojtotta (Ex. 4, 23; 11, 5; 12, 29. 33; 14, 30 és a 15. fej.).

22. Szodoma és Amóra bűnös városok. Jajkiáltás száll fel felőlük az égbe. Isten tűzesővel pusztítja el őket (Gen. 18, 20; 19, 24), de hajlandó lett volna megbocsájtani a bűnt, felfüggeszteni az ítélet végrehajtását, ha tíz igazságos ember lakik ott, nehogy ártatlant sujtson (18, 32, l. még ib. 25).

23. Elpusztul az egész föld, csak Nóé és családja menekülnek meg, mert megtelt a föld gazsággal (Gen. 6, 5—7; 7, 21—23).

Amikor megszünt Izrael népének nemzeti és állami élete, mert számkivetésbe került ellensége országába, Babilonba s félő volt, hogy szervezet hiányában lassan feleméstődik, beleolvad a hódító népbe, akkor Isten prófétát támasztott a fogságban, ki a megváltozott viszonyok között az egyéni felelősséget hirdette: „A bűnöző személy meghal. A fiú nem felel az apáért, az apa nem felel fiáért. Az igaz ember erénye a saját érdeme és a gonosznak bűne az ő fejére száll." (Ez. 3, 18—20; 18, 4. 13. 20. 26; 33, 6. 8—9. 13). U. o. (18, 23. 32 és 33, 11): Isten nem kívánja a bűnös halálát, hanem azt, hogy megtérjen rossz útjáról és éljen (V. ö. Deut. 24, 16).

A zsoltár-költő meg így látja: „Megöli a gonoszt a gonoszság." (Ps. 34, 22).

2. Kiirtás.

Ez is bemutatja a halált mint a bűn következményét, mint bűnhődést, de כרת (kiirtás) kifejezéssel. Megegyezik az első részben felsoroltakkal abban, hogy ez is Isten által végrehajtandó ítélet (מיתה בידי שמים), mégis gyakran súlyosbítva ערירי-vel, ami annyit jelent, hogy gyermektelenül hal meg, vagy gyermekei is kivesznek.

1. Aki kivonja magát a gyülekezet ünnepének megünnepléséből, irtassék ki az a személy Izrael gyülekezetéből (Ex. 12, 15. 19; 31, 14; Lev. 23, 29; Num. 9, 13).

2. Aki a frigysátor levitikus tisztasági törvényeit nem respektálja; az áldozati előírásokat nem veszi figyelembe; a kultuszhoz tartozó kegyszereket profanizálja; aki szándékosan bűnözik (nyilván azzal a szándékkal, hogy áldozattal kiengeszteli), irtassék ki. (Lev. 7, 25, 27; 17, 4, 9; 22, 3; Num. 15, 30—31; 19, 13. 20; Ex. 30, 33. Lásd fent 1. fej. 17 alatt).

3. Irtassanak ki a személyek népük közül, akik teszik (ezeket az utálatosságokat). Egyiptom és Kanaán erkölcstelen életmódját tiltja a már ismert figyelmeztetéssel: s ne hányjon ki benneteket az ország (Lev. 18, 2. 28—29; 20, 18 és 17. feltűnő ez utóbbi helyen a kifejezés ונכרתו לעיני בני עמם l. még fent 1. fej. 16).

4. Kiirtásra ítélve, aki űzi a Móloch-kultuszt (Lev. 20, 3, 5. V. ö. 1. fej. 15).

5. Szellemidézők, halottjósok kiirtatnak (Lev. 20, 6).

6. Kiirtatik, aki vért eszik (Lev. 7, 27; 17, 10. 14.).

3. Kivégzés.

A halálbüntetés harmadik módja a kivégzés, a biblia kifejezésével: „ember által ontassék az ő (a gyilkos) vére". (Gen. 9, 6) Már említettem, jóllehet a törvény szava világos — megszabja még a halálos ítélet végrehajtásának nemét is (megkövezés, elégetés stb.) —, még sincs szigorú elválasztás az általam három csoportba foglalt halálnemek között. Nem mindig következetes. Ami pedig a büntetések nagy számából következtethető szigort illeti, idéznem kell a talmud némely tudósának megállapítását, hogy sok ilynemű törvény csak papiron volt meg és soha sem került végrehajtásra. Csak bűnmegelőzésre szolgált (Szanh. 71a).

Kivégzéssel sujtották a következő bűntettek elkövetőit:

1. Emberölés (Gen. 9, 6; Ex. 21, 12. 14. 29; Lev. 24, 17; Deut. 19, 12).

2. Bálványimádás, istenkáromlás (Num. 25, 4—5. 8; Deut. 13, 6. 10—11. 16; 18, 20; Lev. 24, 14. 16. 23. Lásd még fent 2. fej. 3. és 4; Ez. 14, 8).

3. Erkölcstelenség, vérfertőzés, szodomizmus (Gen. 38, 24; Ex. 22, 18; Lev. 20, 10—16; 21, 9; Deut. 22, 21—24. l. még fent 1. fej. 16; Ez. 16, 40).

4. Emberrablás (Ex. 21, 16; Deut. 24, 7).

5. Szülők szidalmazása, bántalmazása (Ex. 21, 15. 17; Lev. 20, 9).

6. Szülők iránti engedetlenség, lezüllés (Deut. 21, 21).

7. A szentély és törvényeinek profanizálása (Num. 18, 7. 22. L. még fent 2. fej. 2).

8. A szombat megszentségtelenítése (Ex. 31, 14; 35, 2; Num. 15, 35—36. V. ö. még fent 2. fej. 1).

9. Egyes esetekben megtorolva az ártatlan vérontást:

a) Salamon kivégezteti az oltárhoz menekült Joábot, mondván az ítéletvégrehajtónak: távolítsd el az ártatlan vért, amelyet Joáb kiontott: Szálljon a kiontott vér Joáb fejére és magzata fejére örökre (I. Kir. 2, 31—33).

b) Sámuel kivégzi Agágot, Amalék királyát: „Amint kardod sok anyát fosztott meg gyermekétől . . ." (I. S. 15, 33).

c) Dávid kivégezteti Is-boset gyilkosait, jóllehet azok abban a hitben cselekedtek, hogy Dávidnak jó szolgálatot tesznek, megszabadítván őt ellenségétől. Gonoszoknak (רשעים) nevezte őket, akik védtelent (צדיק) öltek meg (II. S. 4, 11—12).

d) Mikor Joáb megöli a tőrbe csalt Ábnért, Saul hadvezérét, Dávid így kiált fel: ártatlan vagyok én és uralmam Isten előtt örökre Ábnér, Nér fiának vérétől! (II. S. 3, 28). Majd gyászdalában elítéli a galád gyilkosságot (ib. 33—34).

e) Dávid beleszeretett Bát-Séba asszonyba, Urijáhú feleségébe. Hogy feleségül vehesse, elküldi férjét a háború tűzvonalába, ahol el is esik. Nátán próféta gyönyörű példázatban feltárja a királynak bűnét, mire az belátja s vezekel érte. Bünhődött egyébként azzal, hogy Bát-Sébától származó első gyermeke meghalt (II. S. 11, 15. 17; 12, 1—23. L. még Ps. 51).

f) Halálos ítéletet hajtottak végre Áchánon, Zerách fián, mivel tilalom ellenére a zsákmányhoz nyult (Jós. 7, 25).

g) Elijáhú kivégzi a prófétákat, akik Bált imádták (I. Kir. 18, 40).

II.

Az élet.

Ha a halál mint a bűn megtorlása vonul végig a szentírás könyvein, ebből logikusan az következik, hogy viszont az élet, mint summum bonum, a jótett, az erényes pályafutás jutalmazása. Ilyen értelemben találjuk is a biblia felfogásában. A talmudnak már műkifejezése is van rá: אדם אוכל פירותיהם בעולם הזה az ember e világon haszonélvezetet húz érte és a tőke megmarad a túlvilági életre (Kid. 39b, 40a; Sab. 127a; Pea I. 1), vagy מתן שכרה בצדה . . . a jutalom ott van az oldala mellett (Chul. 142a és sok helyen még).

Az ötödik ige (Ex. 20, 12; Deut. 5, 16) a szülők iránti tiszteletért hosszú életet ígér „a földön, amelyet az Örökkévaló Istened ad neked."

Ugyanígy a madárfészek (Deut. 22, 7), valamint az igaz mérleg (ib. 25, 15) törvényének megtartásáért.[2]

[2] Figyelemreméltó konkluzióra jut a talmud kritikai megfigyelése: a szülők iránti tisztelet törvénye mellett áll, hogy hosszú életű légy és hogy jó dolgod legyen; a ma-

Találjuk azonban e felfogást az életről mint általános elvet, hogy úgy mondjam, mint világszemléletet is.

„Járjatok mind azon az úton, amelyet az Örökkévaló Istenetek rendelt számotokra, hogy éljetek és hogy jó dolgotok legyen és hogy sokáig éljetek az országban, melyet elfoglaltatok". (Deut. 5, 30; 6, 3; 8, 1; 11, 9).[3]

Még szemléltetőbb didaktikai hangon szól a következő idézet: (Deut. 30, 15—20) „Lásd, elébed teszem ma az Életet és a Jót, a Halált és a Rosszat azzal, hogy én megparancsolom neked ma, hogy szeresd az Örökkévalót, a te Istenedet, hogy járj az Ő útjain, hogy őrizd parancsait, törvényeit és rendeleteit, akkor te élni fogsz, megsokasodsz és megáld téged az Örökkévaló, a te Istened az országban, ahová te majd bemész, hogy elfoglald. Ha azonban elfordul a te szíved, nem hallgatsz (reám), megtántorodsz, leborulsz idegen istenek előtt és szolgálod azokat, kijelentem neked a mai napon, hogy el fogtok pusztulni, nem lesztek hosszú életűek azon a földön, ahová, a Jordánon átkelve, indultok, hogy elfoglaljátok. Tanúkul hívom fel ellenetek az eget és a földet. Az Életet és a Halált tettem elébed, az Áldást és az Átkot, válaszd az életet, hogy élj te és magzatod! Hogy szeresd az Örökkévalót, a te Istenedet, hogy hallgass szavára, hogy ragaszkodj hozzá, mert Ő a te Életed és napjaid hosszúsága, hogy lakjál a földön, melyet esküvel ígért az Örökkévaló őseidnek, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak, hogy nekik adja." (l. még ib. 8, 19; 11, 17; I. Kir. 9, 6—7).

E drámai stílusban megszólalt intelem az írásművészet minden emelkedettsége mellett sem hagy kétséget az iránt, hogy mit ért élet-halál fogalmakon. A következetesen kihangsúlyozott „a földön", „az országban" beszédes elhárítása minden misztikus belemagyarázásnak.

S mégis nem távozhatom el e szakasztól ünnepi visszhangjának meghallgatása nélkül. Ha a létra alapja a földön van is, de csúcsa az eget éri. A földön pereg le az ígért élet, de időtartama örök, hiszen egy népnek beszél, ígér. Isten ígér. Nemzeti életről van szó, a hazában, melynek határait Isten vonta meg, területét Isten szentesítette. Nemzedék letűnhet, de másik kél a nyomában. Az Élet, a holnap, a holnapután, a végtelen. S az erény jutalma, hogy az élet nem vész el, gyermekeiben tovább él az ember, a nép. Ezzel el is érkeztünk fejtegetéseink következő állomásához, a gyermekhez, mint az élet és halál problémájához.

dárfészek törvénye mellett szintén azt olvassuk: hogy jó dolgod legyen és hogy soká élj. Ime az apa felküldi gyermekét a palota fokára (ahol a madár fészket rakott), hogy hozzon néki fiatal madarakat. Az engedelmes fiú teljesíti apja kívánságát, felmegy és a biblia utasítása szerint elbocsájtja az anyamadarat és jön lefelé a fiatal madárkákkal. Megcsúszik, lezuhan és szörnyethal. Hol az ígért jólét, hol az ígért hosszú élet? — kérdezi a talmud. S felel reá: Úgy kell értelmezni a szent szöveget: hogy jó dolgod legyen, azon a világon, ahol csupa jó van: hogy hosszú életű légy, azon a világon, ahol örök élet van (Kid. 39b, Chul. 142a). Azt megelőzően olvassuk R. Jákob nevében: az erénynek nincs jutalma ezen a világon.

[3] Mint érdekes következtetését a biblia betűszerinti értelmezésének idézem (Ber. 8a) a névtelen tudóst, ki elcsodálkozott a híren, hogy Babilónban is vannak öreg emberek. Hogyan? kérdezte, hiszen írva van: (Deut. 11, 21) . . . és írd azokat (igéimet) házad és kapuid ajtófélfáira, hogy megsokasodjanak napjaitok és gyermekeitek napjai azon a földön, melyet az Örökkévaló esküvel odaígért őseiteknek, hogy nekik adja. (Ez pedig csak Kanaánra vonatkozik és nem Babilóniára).

III.

A gyermek.

Ráchel kifakad sorsa ellen Jákob előtt: adj nekem gyermeket és ha nincsenek, halott vagyok én! . . . (Gen. 30, 1).[4]

Isten szeretetéről biztosítja Ábrahámot, nagy jutalmat ígér neki. S szól Ábrahám: óh Uram Istenem, mit adsz nekem, hiszen én gyermektelen vagyok, szolgám lesz az örökösöm! S felelt neki Isten: nem! nem ő lesz örökösöd, hanem az, aki tőled származik. S kivezette őt a szabadba és szólt hozzá: tekints fel az égre és számláld meg a csillagokat! Ennyien lesznek a te ivadékaid! És Ábrahám bízott Istenben . . . (Gen. 15, 1—5).

Régi törvény, ha valaki meghal és özvegye gyermektelen marad, akkor az elhunytnak fivére feleségül veszi az özvegyet, tehát sógornőjét, hogy gyermekük legyen, aki az elhunytnak nevéhez tartozik majd, nehogy neve töröltessék Izraelből (Deut. 25, 5—6). Júda elsőszülött fia, Ér, meghalt és szólt Júda Ónánhoz, másodszülött fiához: vedd feleségül bátyád feleségét, hogy gyermeke legyen (elhalt) testvérednek. És tudta Ónán, hogy nem övé lesz a magzat és a földre rontott . . . (Gen. 38, 8—9. lásd még fent 1. fej. 7).

Több helyen olvassuk Isten ígéretét az ősatyáknak, hogy megjutalmazza őket gyermekeikben (Gen. 13, 15—16; 16, 10; 17, 6—9. 16. 19—21; 22, 17—18; 26, 24; 28, 4. 14; 35, 11—12: 48, 4; Num. 14, 31; Deut. 4, 40).

Dávid hajlékot akar építeni Istennek. És szól hozzá az Örökkévaló: ha majd letelnek napjaid, nyugovóra térsz őseidhez, támasztok neked ivadékot, aki tőled származik, megszilárdítom uralmának trónját örökre. Én leszek az ő apja és ő lesz az én fiam (II. S. 7, 12—14).

Dávid végrendeletében figyelmezteti Salamont Isten ígéretére, mely szerint: ha gyermekeid megőrzik útjukat, hogy járjanak előttem hűséggel egész szívükkel és egész lelkükkel, akkor nem szakad meg az utódlás Izrael trónján (I. Kir. 2, 4; 8, 25; 9, 5; l. még Ps. 89, 5. 30. 33. 37).

Jákob nem fogadja el gyermekei vígasztalását és feljajdul: bizony leszállok én a fiamhoz gyászolva a sírba! (Gen. 37, 35; 42, 38; 44, 31). De amikor találkozik elveszettnek hitt fiával, Józseffel, boldogan kiált fel: most már nyugodtan meghalhatok, miután láttam arcodat, hogy te még élsz (Gen. 46, 30).

Mikor hírül vitték Dávidnak, hogy ellene fellázadt pártütő fia, Ábsálom, elesett, Dávid így kiáltott fel: Fiam Ábsálom! Fiam, fiam, Ábsálom: Vajha én haltam volna meg helyetted. Ábsálom fiam, fiam! (II. S. 19, 1. 5).

[4] Tragikus befejezése Ráchel életének: az úton nehezen szüli meg második fiát. Már elszállóban a lelke és gondja van arra, hogy kicsiny gyermekének nevet adjon: „Benóni" fájdalmam gyermeke. Talán még hallotta a szülésznő vígasztaló szavát: „Ne félj, mert ez is fiad neked!" (ib. 35, 17—18). Több évszázadot nyelt el már az idő, a fiatal szépséges asszonyból ősanya lett — a sírban. Odaszáll le érte a költészet, hogy még egyszer hallja síró hangját, fogságba üzött késői ivadékaiért zokogó imádságát. Ezt Isten is meghallgatta az égben és vígasztaló ígéretet tett: visszatérnek gyermekeid az ő határaikhoz (Jer. 31, 14—16).

Az idézetekből következőleg fejlődési fokozatot kell megállapítanunk. A kezdetleges gondolkodás materiális és szűklátókörű. Ilyen Sára kíméletlen követelése Ábrahámtól: kergesd el a szolgálót és fiát, mert a szolgáló fia nem osztozkodik az örökségben fiammal, Jichákkal (Gen. 21, 10).

Hasonlóképpen csak az örökségre gondol Ábrahám, mikor gyermektelenségére hivatkozva nem találja értékesnek Isten ajándékát. Ugyancsak ezt igénylik Cölófchád leányai, kik törvényt provokálnak, majd házasság révén megmentik az örökséget a törzsnek.

A sógorházasság (יבום) intézménye már nemesebbre törekszik: az elhunytnak nevét megőrizni.

Idetartozik Jes. 56, 3—5 „. . . És ne mondja a herélt: lám én száraz fa vagyok. Mert így szól az Örökkévaló a heréltekről, akik megőrzik szombatjaimat és azt választják, amiben én kedvet találok és ragaszkodnak szövetségemhez: adok nekik házamban és falaim közt emléket és nevet, jobbat fiaknál és leányoknál, örökkévaló nevet adok nekik, mely ki nem irtatik".[5]

A fejlődés felső foka, mikor Ráchel halottnak érzi magát, ha nincs gyermeke. Gyermekében él tovább (Gen. 30, 1).

Ezt érzi Hanna is és azért könnyes az imádsága, azért tesz fogadalmat, hogy születendő gyermekét Isten szolgálatára felajánlja (I. S. 1, 11). Jákob is azt kapja ígéretül Istentől: Ne félj lemenni Egyiptomba, mert nagy néppé teszlek ott. Én megyek le veled Egyiptomba és én hozlak fel onnan és József teszi reá kezét szemeidre (Gen. 46, 3—4).

Végül Isten szava — hiszen Övé a hatalom, a jövő —, mely az utódok számát a föld porával méri és az ég csillagaival. Időbeli tartamukat így állapítja meg: neked adom (az országot) és magzatodnak örökre (Gen. 13, 15—16).

Természetes e kijelentés, hiszen a nép fogalma magába foglalja a később születendő nemzedékeket is, melyeknek sora végeláthatatlan, terjedelme a végtelenség felé tör.

IV.

A túlvilág.

Minden primitív nép tud a túlvilágról, van képzete róla, a biblia nem ismeri, meg nem említi. Izráel népe évszázadokon át élt Egyiptomban, hosszú ideig tartózkodott Babilóniában, élénk érintkezése volt a szomszédos népekkel és kapcsolata a kissé távolabbi keleti népekkel is; kimutathatóan átvett tőlük és magába olvasztott kultúrelemeket, népszokásokat és törvényeket, miért zárta el kapuit ép a túlvilág képzetének beáramlása elől. Szándékos-e ez az elzárkózás? Talán e fogalom megalkotásával egyidőben keletkezett kép megteremtése tette

[5] A próféta magát „népek prófétájának" (Jer. 1, 5) tudja, ki nemcsak Izraelt inti, fenyegeti és fekete színnel festi meg pusztulása képét, hanem ugyanazt teszi kora idegen népeivel is: több beszédben hirdeti pusztulásukat. Így pl. „kiirtom Bábelnek nevét és maradékát, sarjadékát és ivadékát!" (Jes. 14, 22). Ugyancsak mint büntetést találjuk a következő kifejezést תמחה את זכר עמלק (Deut. 25, 19; Ex. 17, 14) és מחני נא מספרך (Ex. 32, 32).

lehetetlenné bevonulását a zsidó irodalomba, mert félteni kellett tőle az egyistenhit tisztaságát, mely nem tűr meg semmi alakot, semmi képet? Talán erre is vonatkoztathatnók a tiltó szavakat: „... ne tanulj meg cselekedni ama népek utálatai szerint! Ne találtassék benned... szellemidéző, halottjós és ki megkérdezi a halottakat!" (Deut. 18, 9—11). De hiszen módjában lett volna vallani a túlvilágot minden képtől elvonatkoztatva is. A zsidó lélek kiválóan alkalmas arra, hogy tisztán gondolati, eszményi és közvetlen intuiciótól nyert fogalmakat magába fogadjon és életének vezérlő motívumává tegyen.

Mi a tényt látjuk. A biblia elkíséri a benne szereplőket a sírig, azután megfordul, visszatér és — foglalkozik másokkal. Egy másik tény is van előttünk, amely megdönti azt a feltevést, mintha a monoteizmust féltették volna a túlvilág hitétől: a talmud. Már bevezető szavaimban bőven beszéltem arról, hogy világosan megfogalmazott, pontosan megformulázott, sőt kódifikált szöveg közli velünk a túlvilág létezését és benne a mi részesedésünket. Sajátos módon abban a traktátusban, mely a törvénykezést tárgyalja (Szanhedrin). Tudósok vitája, bibliamagyarázata és megjegyzése tarkítja, élénkíti a tárgyalást. Idézett helyen kívül számos más traktátus is foglalkozik e problémával. Néhol — nem túlzottan — képet is kapunk róla.

Ismét felmerül hát a kérdés: miért hiányzik ez a bibliából? S nyomban utána egy másik kérdés: jól látunk-e? elmélyedünk-e eléggé a szent szöveg betűibe, hogy bizonyossággal állíthatjuk: „fáradsággal kerestem, de nem találtam".

Ime: a biblia alapján lehet összeállítani héber lexikont, de az nem bizonyít amellett, hogy a héber nyelvnek akkor nem volt nagyobb szókincse. Abból a negatívumból, hogy a túlvilág nincs megemlítve, semmiesetre sem következik az, hogy nem tudott róla, hogy nem hitt benne. A nagy nyilvánosság csak akkor szerez tudomást a vízforrásról, amikor már buzogni látja, pedig előbb is létezett, nagy erőt fejtett ki ott mélyen a földben.

Most pedig visszapillantunk az eddig megtett útra.

Láttuk, hogy a halál a bibliában büntetés. Ritkábban megtorlás (szemet-szemért), de az előfordult esetekben inkább prevenció, bűnmegelőzés. Akár úgy, hogy a bűnre készülő visszarettenjen a büntetéstől való félelmében, akár úgy, hogy a kiszabott és elszenvedett büntetés másokat riasszon el a bűntől (למען ישמעו ויראו) Célja: a közösséget megóvni attól, hogy a bűn megfertőzze. A jutalmazásnak célja viszont: a közösség jóléte (למען יטב לך) és fennmaradása. Nem téveszt meg senkit a szokásos megszólítás, mely a második személy egyes számát használja. Isten igéje Izrael népéhez szól. Annak adja a törvényt, jelöli meg feladatát, azt inti, óvja a rossz úttól és a pogány szomszédok bálványaitól, erkölcstelenségétől. Az egyén csak elvétve kerül színre, akkor is csak annyiban érdekli a bibliát, amennyiben ez vonatkozásban van az összességgel.

Már a történet kezdeti fokán, a nép keletkezése előtti időben is ott lebeg szeme előtt a holnap népe, a nagy nemzet, mely most még csak kívánság, áldás, de amely az időben megvalósul. Nem is látjuk meg, hogyan lett néppé. Jákob családja Egyiptomba megy s szemünk előtt, észrevétlenül néppé fejlődik. Ettől kezdve mint egység szerepel

mindíg — a mai napig —, mely magába olvasztotta az egyedeket. „Áchán, Zerách fia, hűtlenséget követett el az örökszentséggel és Izrael egész közösségén volt harag..." (Jós. 22, 20). Kórách lázadásakor hiába imádkozik földreborulva Mózes és Áron: „Isten, minden test szellemének Istene! Vajjon, ha egy férfiú vétkezik, az egész közösségre haragszol? (Num. 16, 22.) Igen. A közösség most már *egy* test, s ha egyik szerve beteg, sínyli azt az egész test. A néppel Isten szövetséget köt, jelenlevő tagjaival és az utánuk következőkkel. (Deut. 29, 14) E szövetség kovácsolja egységbe az individuumokat, úgy, hogy annak azontúl csak egy hangja van, csak egy akarata, egy célkitűzése és e szövetségből nem maradhat ki sem egy férfi, sem egy nő, család vagy törzs. (Deut. 29, 17) Egy vallása van: az egyisten-hit és ez jellemző tulajdonsága az egész népnek. Isten igazságos, tehát büntet és jutalmaz. Ebből az is következik, hogy erény és bűn az ember kezében. Szabad akaratából választhat e kettő között, de azzal együtt jár élet és halál (Deut. 30, 15—20). A nép örökké él. Boldogan, hazájában, ha Isten törvényei szerint cselekszik; szétszórva, számban megfogyatkozva, szenvedésben, ha attól eltér (Lev. 26, 39; Deut. 28, 63—64).

Csak amikor a nemzetet összefogó abroncsok meglazulnak s alkotóelemeire bomlik ismét a tömegegység, akkor kezd elmélkedni, elmélyűlni és magára gondolni az egyén. Ez természetes fejlődés, vagy visszafejlődés. Egyedül, társtalanul áll az egyén. Azt az erőt, amelyet a szövetkezésben nyert, nem kapja többé; a gondtalan életet nem folytathatja, hiszen ezer gond és veszély nehezedik reá. A tömegbe beékelve, önállóságától megfosztottan is, külön lény volt, védett lény, most pedig csupa kérdés zakatol az agyában. Magára hagyottan köd és rejtély áll előtte. „Gnóti szeauton!" De hogyan? A nép boldogsága, tehát sorsa is, szabad választásától függ, de az egyén ott vergődik tehetetlenül, töpreng kérdés és kétely között, merthogy nem lát összefüggést cselekedetei és végzete között. A tudomány ezt teodíceának nevezi. A talmud rövid, népies formulában ismeri: צדיק ורע לו רשע וטוב לו igaz ember és — rossz sorsa van, gonosz ember és — jó dolga van! (Ber. 7a).

A bibliában többször találkozunk e kérdéssel, anélkül, hogy megnyugtató feleletet kapnánk reá. Véleményem szerint e kérdés az egyén sorsának kérdése. Az egyén szenved és nem tudja miért, eltűnik és sohasem tudja meg, miért is élt. Nem ismeri az életet, amelynek pedig részese. Évtizedek tapasztalata után sem látja a holnapot, ahogy a tegnapot sem tudta megragadni úgy, hogy nála maradjon. Játékszere az időnek s úgy érzi, hogy jelenléte fölösleges, járás-kelése céltalan. Mi keresnivalója is van a világon? Aztán megpillantja a megásott sírt és könnyes lesz a szeme. Felsóhajt: ez hát a vég?! Ily rút befejezés! Oda kerülök én is? De hát akkor minek az a pár perc itt? Mi az értelme az életnek? Ajándék, amit pár perc mulva visszavesznek!!

Még visszatérünk e gondolathoz, előbb néhány példát állítunk egymás mellé, néhány egyéni sorsot kísérünk figyelemmel a biblia elbeszélésében.

Jákob történetébe beleszövődik Ráchel története is. Fejezeteken keresztül foglalkozik vele a Genesis könyve. Megtudjuk, hogy Ráchel szépalakú volt és szeparcú. Jákob kétszer hét évet szolgált apjánál, Lábánnál, hogy feleségül kapja. S az esztendők úgy rohantak el, mintha

csak napok lettek volna: Jákob szerelmes volt Ráchelbe. E házasságból két gyermek született: József még Lábán házában és Benjámin az úton Kanaán felé. E szülésbe belehalt Ráchel. Anyaságának lett az áldozata. A megrendítő eseményt két-három mondatban közli velünk az írás. Nem látunk könnyeket, nem hallunk zokogást, Jákob folytatja útját hazafelé, miután eltemette szépséges feleségét az *úton* és sírjára oszlopot emelt.

Kiveszett-e Jákob szívéből a szeretet; érzéktelen lett-e, kegyeletet nem tudó a lelke? Bezzeg halljuk sírását, amikor meglátja József véres köntösét. Látjuk, mint tépi-szaggatja ruháját; mint ölt magára zsákot és gyászolja fiát hosszú időn át; mint utasítja el gyermekei vigasztalását és egyre feljajdul: „Bizony gyászolva szállok le fiamhoz a sírba!" (Gen. 37, 35).

Fájdalmat összehasonlítani, lemérni nem tudunk, de ha az apát így megrendítette a gyász, miért nem nyilvánult ez meg a férjnél is, amikor fiatal, kedvenc feleségét hirtelen elveszítette?

Felelet: az eseményeket a biblia írja meg. Csak az érdekli, ami a történetet előbbre viszi: férfiak, nők, házasság, gyermek, nemzedék és a csúcson a nép. Ez a cél, mely felé törekszik. Józsefnek, Jákob gyermekének feladata létrehozni harmadik nemzedéket. Elvesztése egy nemzedék kimaradása, a nép létrejöttének akadálya, tehát a közösség vesztesége, azért oly fájdalmas számára a gyászhír. Ráchel ellenben már nem alkalmas gyermekszülésre, már letért a folytonosság egyenes vonaláról, ezért már nem „közügy". Tragédiája bármily fájdalmas, csak egyéni, azért nem időzik mellette a biblia.

Megrögzítjük mindenesetre Jákob feljajdulását: leszállok fiamhoz a sírba! E hangból mégis csak kicsendül valahogyan, hogy Jákob hite szerint József létezik még.

Ugyanez a képzete Dávidnak. Bát-Sébának, Urijáhú feleségének fia született Dávidtól. Midőn az asszony később özvegy lett és Dávid felesége, Isten betegséggel sujtotta a gyermeket. Dávid böjtölt és a földön hált. Mikor a gyermek meghalt, felkelt a földről, megmosdott, megkente magát (olajjal) és ruhát váltott, bement az Örökkévaló házába és leborult, majd bement a maga házába, kért és tettek eléje kenyeret és evett. Csodálkozó szolgáinak így felelt: „ameddig élt a gyermek, böjtöltem és sírtam, mert azt mondtam: ki tudja, majd megkönyörül rajtam az Örökkévaló és életben marad a gyermek. Most azonban meghalt, minek is böjtöljek? Visszahozhatom-e még? Én elmegyek ő hozzá, de ő nem tér vissza én hozzám." (II. S. 12, 15—23)

Naplementekor mély álom fogta el Ábrahámot, sötétség és nagy félelem szállt reá. Ekkor szólt hozzá Isten: „Tudd meg, hogy idegen lesz a te magzatod... te pedig betérsz atyáidhoz békében, el fogsz temettetni jó vénségben" (Gen. 15, 12—15). E vigasztaló ígéret csak azt tudja megnyugtatni, ki hiszi, hogy az eltemetés nem jelenti a véget, a kapcsolat Istennel továbbra is fennáll.

A שכב ige (lefeküdni) használata az elhalálozásra, szintén arra vall, hogy a halált csak alvásnak, álomnak tekintették, melyből van felébredés. Olvassuk Jákob végrendeletében: „Ne temess el kérlek Egyiptomban! Hogy feküdjem atyáimnál, vigy el engem..." (Gen. 47, 29—30).

Júda és Izrael királyairól is olvassuk, hogy pihenőre tértek *atyáikhoz*. Ebből is az csendül ki, hogy, akikhez sírba szállnak, azok megvannak, léteznek.

Bábel királyát, országok és nemzetek eltipróját, fenyegeti meg a próféta: „Mind a nemzetek királyai, valamennyien feküsznek dicsőségben, kiki a házában (a sírt érti rajta: Targum, Rási és RDK.). Téged pedig kivet magából a sírod..." (Jes. 14, 18—19).

Látjuk tehát a csendes megnyugvást a halálban, mely álmot jelent csupán és nem elmúlást.

Izsák utasítja Ézsaut, készítsen számára ízletes étket, hogy megáldja, mielőtt meghal. S beszél minden félelem, minden iszonyat nélkül saját haláláról. Bizonyára szintén azért, mert nem látott abban mást, mint a létnek egy másik formáját.

E néhány példa a maga egyszerű és természetes hangjával azt a benyomást kelti, mintha köztudatot fejezne ki. Mintha az egyén élete és sorsa a biblia korában már megoldott rejtvény volna s nem töprengő kérdés többé. A valóságban azonban nem ez a helyzet.

Az emberi sors a mindennapi életben klasszikus kifejezést nyer a biblia egyszerű megállapításában: „nemzedék megy, nemzedék jön" (Koh. 1, 4). Hogy előbb a tovatűnő nemzedék után néz s csak azután köszönti az újonnan érkezőt, az az utómondattal magyarázható: „és a föld fennáll örökké". „Háárec" itt nem földet jelent, mint materiát, sem mint geográfiai fogalmat, hanem az emberiséget, mely a földön él. Az emberiségről állapítja meg tehát, hogy örök életű. Az elvesztett nemzedékek helyébe mindig újak jönnek, soha sem pusztul ki soruk.

Ezt látjuk mi is, ha a multba visszatekintünk s ugyanez a kép tárul elénk, ha a holnapot vizsgáljuk. Mást is látunk azonban. Nemzedékek nem egyszerre keletkeznek, sírbaszállásuk sem együttesen történik. Az idő egymásutánja hajtja ki és vonja be őket. Beleszédül a szem és könnyes lesz, ha erősen nézi, mint vonulnak át egyenként a tűvékonyságú hídon, hogy parancsszóra átkeljenek a túlsó partra, ahol aztán nyomuk vész. Az emberi nem körül derült a látás. Ott nincs veszteség. A létszám állandó. Az egyesek pályája tragikus, vigasztalan. Született, hogy meghaljon! Fokozza a kétségbeesést, hogy az ember tudatában van ennek. Tudja, hogy halálra van ítélve; tudja, hogy időre szóló tartózkodási engedélye van s minden nap arasznyit váj a földbe, — saját sírját ássa meg. „Mert van a fának reménye: ha kivágják ismét megújul és csemetéje nem szűnik meg. Ha megvénül a földben gyökere és porban elhal törzsöke: víznek illatától felvirul és gallyat hajt mint ültetvény. De a férfi elgyengülvén, meghal, kimulván az ember, hol van?... Ha elhal a férfi, föléled-e? (Jób 14, 7—10).

A biblia nem vonta bele az egyesek sorsvizsgálatát tárgya körébe. Ha némelykor szokásától eltérően tovább időzik egy-egy történelmi személy jellemének kialakításánál, az csak azért történik, hogy ezáltal jobban megismerjük az egész népet. Mindez nem jelenti azonban, hogy az egyént teljesen magára hagyva feláldozza, hogy az egyénnek nincs szava, joga. Csak annyit, hogy a biblia történetet ír, Izrael népének történetét és ebben az egyén teljesen beleolvad a tömegbe.

Természetes, hogy e megállapításunk a szentírás könyvei közül háromra nem vonatkozik, az ú. n. ספרי אמת-re: איוב, משלי, תהלים.

E három könyv elüt a biblia többi könyvétől. S mi itt Jób könyvét akarjuk kiemelni, mint olyant, amely véleményünk szerint kizárólag az egyén súlyos kérdését kutatja és — megoldja.

Karl Buddenek (Das Buch Hiob. Göttingen, 1913) minden bizonnyal igaza van abban, hogy e könyv magyarázói csak a párbeszédeket követik, figyelik; csak a bennük megnyilatkozó elmélyülést tárgyalják s egészen megfeledkeznek a prológusban elmondott tragikus történetről, mely elindítja e felséges drámát. Jóllehet maga Jób, ki oly bőbeszédűen tudja előadni lelke fájdalmát, alig-alig említi és siratja gyors istencsapástól elvesztett gyermekeit.

Karl Budde egyébként sok Jób-magyarázóval egyetemben a teodicea kérdésének tárgyalását látja e szentírási könyvben. S azt végigtanulmányozva, csalódva teszi le kezéből, mert a hosszúra nyúlt párbeszédek — beleértve Isten feleletét is, mely Jóbot teljesen megnyugtatja — sem oldották meg a kérdést: miért szenved az istenfélő?

Hevesi Simon (Jubiláris emlékmű Handler Márk tatai rabbi 40 éves hivatali jubileuma alkalmából. Lugos, 1901. 91. skk.) „nisszájon"-nak: az ember próbatételének tekinti Jób könyvét. Problémája nem az, hogy Isten igazságos-e, hanem az, hogy az ember erkölcsi lény-e? Jób könyve tehát nem Istennel, hanem Jóbbal, az emberrel foglalkozik. (93. l.) A nisszájonra idéz példákat a szentírás könyveiből.[6] Felfogásunk szerint az idézett példák egyike sem mérhető össze Jób próbatételével.[7] Ábrahám Isten szavára viszi ugyan fiát feláldozni, de még mielőtt végrehajtotta volna a parancsot, hallja a mennyei szózatot: ne nyúlj az ifjúhoz! Csak próbatétel volt. A H. S. idézte többi példa is, úgy látszik, inkább a „nisszájon" szó miatt került az Ábrahám áldozatkészsége mellé. Próbatételnek lehet odaállítani Jákob életét, sorsát Ráchel halála után. Több mint két évtizeden át gyászolja elveszettnek hitt kedvenc fiát, Józsefet és egy hanggal sem zúgolódott Isten ellen.

Ábrahám Isten áldásának ígéretét: a jövőt kapta jutalmul engedelmességéért, Jákob meg élő fiát, kit Egyiptomban viszontlátott a legnagyobb fényben, Jób ellenben fiait és leányait veszítette el. Ki kárpótolta, ki kárpótolhatta ezért?

Nem tudjuk követni áldott emlékű mesterünket abban sem, hogy a könyv végén elhangzó Isten-szava, mely a mindenség nagyságát és a teremtés hatalmas és bölcs művét, valamint a teremtmények nagyszerű alkotását felsorolja, azt célozná, hogy jelentéktelennek és eltűnő csekélynek lássék a vergődő egyén számos baja és minden szenvedése.

H. S. idézi Duhm[8] véleményét is, hogy Isten beszédének célja Jóbot világnézetének individualizmusából, mely Jóbnak egyetlen hibája, kiragadni (134—135). Hiszen bibliánk alakjaiban, gondolkodásukban,

[6] Hevesi Simon ezt a felfogását több dolgozatban fejtette ki. L. Scheiber Sándor: Hevesi Simon irodalmi munkássága. Hevesi-Emlékkönyv. Budapest, 1934. 48. skk. ll. Nr 32., 62., 74., 145., 191., 238. V. ö. még „A Nisszájón Jób könyvében" c. dolgozatát MZsSz. LVI. 1939. 105—109.

[7] Leginkább R. Méir és Berúria két fiának hirtelen halála volna ezzel párhuzamos (Midrás Mislé, Prov. 31, 1-hez, Jálkut S. 964), vagy Áron két fiának halála, mely alkalomból Mózes vigasztaló szavakat mond bátyjának: „Ez az, amit szólt az Örökkévaló mondván, a Hozzám közelállók által megszenteltetem..." Mégis azzal a különbséggel, hogy Áron két fia vétett az isteni parancs ellen, ezért is „hallgatott" Áron.

[8] D. Bernh. Duhm: Das Buch Hiob. Tübingen, 1897.

beszédjükben, példaadásukban ép az az örökszép, hogy nem félistenek, nem Übermenschek. Egyszerű emberi lények, erős hittel és vallással. Jób, mint szentírási példa, sem lehet más. Már pedig a könyv végén úgy tűnik elő, mintha Jób Istennek néhány szavára már feladja a harcot és meghódol. Az a Jób, ki oly keményen és annyi lelkierővel, megyőződéssel harcolt igazsága mellett, következetesen védekezett barátai „vígasztaló" szavai ellen és állandóan visszautasította még a lehetőségét is annak, hogy akár ő, akár gyermekei bűnösök, most egyszerre meghátrál és feladja egész életének harcát! Mintha csupán csak az lett volna a kívánsága, hogy egyszer szembekerüljön Istennel és nem az is, hogy feleletet kapjon töprengéseire. Hogy vannak és voltak nagyobb problémák, hogy Jóbon és családján kívül még ott a nagy világ, létrehozása és kormányzása nagyobb probléma, azt Jób jól tudta, de fájdalma — főképpen ártatlanságának tudata miatt — oly erős volt, hogy nem *akart* mást látni, mint önnön lelkét. Okot keresett, magyarázatot, ezt pedig nem kapta meg Istennel folytatott párbeszéde után sem. Mi az tehát, ami Jóbot lecsillapította s bennünket semmiképpen sem tud megnyugtatni?

Igen jelentős és lényeges körülmény hiányzik a Jób-kommentárokból és ez a *halál meglátása*. Jób feltűnően sokszor kerül szembe a halállal és beszél róla, szól hozzá. Ezt gondosan megvizsgálva más világításban látjuk a dráma alapeszméjét, a szereplők lelkirajzát és a végkifejlődést.

A halál és főképpen a halál utáni állapot, a sír, a mozdulatlan-változatlan-érzéktelen-szenvtelen-abszolut nyugalom, de véget vet minden szenvedésnek. Boldogság-e ez a helyzet? Létezés ez továbbra is, s benne az ember, a személy, a tegnap tépelődő, vergődő, testi és lelki gyötrelmek hordozója, énjének terhétől felszabadulva haszonélvezője-e az időtlen, együtemű Ismeretlennek?[9] Az örök álom, melyet már nem bolygat meg senki és semmi, a nagy birodalom, minden élő találkozó háza, melyben nincsenek társadalmi ellentétek, rangkülönbségek, indulatok, harag, gyűlölet, fáradság. A sötétség, ahová a szenvedő már kívánkozik, a vakhomály, a sír, ahová a megtépett lelkű ember újjongva bevonul, becézve az örök pihenőhelyet és lakótársát — a férget: apám vagy! anyám vagy! én édes testvérem! keblére öleli, baráti egyetértésben megférnek egymás mellett. Majd eltaszítja magától, undorodik tőle, írtózattal fordul el a megsemmisülés örök honától. A borulat, melyben homály fénylik és semmi zavaró, semmi csendháborító, az út, mely odavezet, síma, nincs rajta csak *egy* nyom, *egy* irány, mert onnan nincs visszatérés.

Vonzó-e ez mind, kívánatos menedék vihar és zivatar elől? Fájdalom-e az élet s reménység-e a verem?

E kérdések dúlnak Jób lelkében. Szavaival már döntött: a

[9] A halál gondolatát és a tőle való iszonyt, a halott ember szánalmas tehetetlenségét és a sok néven említett sírnak örök némaságát érinti a zsoltárok könyve is több helyen, anélkül, hogy sokat töprengene felette. Minthogy a zsoltáros életcélja Isten dicsőítése, jogosnak látja, sőt egyenesen „Isten érdekében való"-nak, hogy ő megmeneküljön a veremtől, ahol minden hálaének, minden hang meghalt örökre. Az enyészet a gonoszoknak való. (Ps. 6, 6; 9, 18; 16, 10; 18, 6—7; 30, 3 és 10; 34, 22; 39, 5—6 és 14; 88, 6 és 11—13; 89, 48—49; 103, 16; 115, 17.)

halál — megváltás, a nemszületés a lehető legjobb (v. ö. Erub. 13 b: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא). De belül mást érez: élni akar, minden vágya az élet. A szenvedések nem tartoznak az élethez. A szenvedés büntetés, Isten bünteti vele a gonosztevőket, dehát miért szenved ő, hiszen ő ártatlan? Isten ártatlant is sujt. Így szavaival. Belül mást érez: valami van még! Valami, amit ő nem ért meg. Valami rejtelme lehet még az életnek, a létnek, Isten kormányzásának, amit homály takar el előle! Ezt keresi. Kutatja a természetben, az értelemben, barátok és bölcsek tanításában. Hiába, sehol sem találja meg. — Most az embert vizsgálja, viszonyát az élethez, helyzetét a létben. Tökéletlen és gyarló az ember, összezsugorodva napokban, azok elrohannak és ő elenyészik és nincs többé. Mint a virág, hamar elfonnyad ő is, mint az álom elillan ő is és nyoma sem marad. (V. ö. Ps. 39, 14.)

Hát nincs öröm a földön? Sehol? Van. Amott virul a gonosz, nincsenek problémái, nem aggódik a holnapért: „edite, bibite post mortem nulla voluptas!" Mit bánja ő, hogy halála után szenvednek-e érte gyermekei. Nincs reá gondja. Holnap ő már pihenni fog. A völgy édes göröngyei ágyat vetnek neki. Irígyelje-e, elkívánja-e sorsukat? Nem! A maga számára nem ezt kívánja. Szeretne ott lenni a sírban, távol Isten haragjától s nyomban fölébredni, öntudatra kelni, ha a harag elmult. Igen, az életet akarja, de megszilárdítva, megrögzítve, fiatal erővel és tudással. Az életet akarja, mely determinált ugyan; tudja, hogy Isten előre megállapította terjedelmét és sorsát, így is elfogadja, csak ne kísérje állandóan a rossz és ne lessen reá minduntalan a halál!

„Bűn és bűnhődés" kiáltják a fülébe folyton barátai, vígasztalói. De hát nem vígaszt akar ő, nem szóáradatot, argumentumot. Azt az ismeretlent keresi, ami felemeli, hatalmat ad a kezébe, hogy megváltoztassa életét, hogy megmásítsa az egyén pályáját, hogy sorsát ő irányítsa. És még így sem!...

Ha síma is az egyén járása, baj és bánat elszedve léptei elől, elrohannak a napok, árnyékként eliramodnak az évek: mi vár az emberre? Napjai ha elmultak, mi van azután? Boldog a tenger, a szörnyeteg, a nagy tömeg hatalmával megragadja és magához szorítja az életet, a percekben élő lény sodródik, akaratlan odamegy, ahová hajtja a nagyobb erő! (V. ö. Ps. 39, 5—6 és 103, 16.)

A gonosznak újjongása pillanatokig tart csak, mondják barátai, vígasztalói (u. e. Ps. 37 és 92.), de hát miben különbözik ő tőlük, ő az igaz és istenfélő ember? Ki állapítja meg, mi a pillanat? Ki méri meg az időt? Az idő mindig halad, a napok lemorzsolódnak, mi van azután?

Barátaival szemben, kik neveltetésüknél és jámbor multjuknál fogva a megnyugvást, a beletörődést hirdetik, mert Isten igazságos, Isten nem ferdíti el a jogot és a gyarló ember nem lehet igazabb Istennél; barátaival szemben, kik minden csapást az elkövetett bűn következményére vezetnek vissza, Jób mélyebb ok után ás. Barátainak immár unalmassá vált tanításán rég túl van. A sok töprengésben túlhaladta, túlszárnyalta színvonalukat. Bizonyára nem ez az első beszélgetésük. A drámát megelőzően is sokszor összejöttek, keleti bölcsek módjára eszmét cseréltek, de most kiemelkedett soraikból. Nem felejtettük el a prológusban említett legszebb, imaszerű mondását: „Az Úr

adta, az Úr elvette; legyen áldott az Úr neve!" Méltatlankodó válaszát sem felejtettük el, amit oktatólag mondott feleségének: „A jót elfogadjuk Istentől, de a rosszat ne fogadjuk el?! Közben Jób mélyen belevájt a lelkébe, sokat bölcselkedett, jámbor, alázatos lelke amikor okát keresi Isten haragjának, már nem érné be azzal, ha szenvedései elmúlnának; saját, tehát egyéni életét szeretné tökéletesnek látni. Biztonságban, hogy ne oltsa el világát, ne boruljon reá a sírnak kemény röge; biztonságban, hogy ne fenyegesse, ne félemlítse meg állandóan a halál. Viaskodik az idővel, a napokkal, hogy hordozzák tovább, tovább, végnélkül.

S az ihlet egy szent pillanatában, teste énjét megtagadó hős erejében, meglazítja a rögök fájó terhét, lerázza a porba hullott egyénhez odatapadt göröngyöket, felfeszíti a sírok sötét zárját és rálép az új élet küszöbére. Az átalakulás fenséges meglátásához Istent szólítja, örök tanúnak hívja, hogy virrasszon mellette és ébredésének első megszentelt tekintete odaszálljon a mindenség Urához.

„De én tudom, Megváltóm él s utolsónak Ő fog ott állni a porhalom felett. S bőröm nélkül — szétmállott az már — és húsom nélkül látni fogom az Istent Én *magam* fogom látni, szemeim látják meg és nem idegen!" (Jób 19, 25—27.)[10]

H. S. más alapeszmét lát Jób könyvében (nisszájon), de beszél a lélek halhatatlanságáról Jóbbal kapcsolatban. Igaz, csak mint a „szenvedésszülte olyan gondolat, mely elviselhetőbbé teszi a szenvedést." „Ha nem is mint szilárd meggyőződés, de mint habozó reménység éled meg." (121—123. l.) A bibliakutatók, Jób-magyarázók egész sorát idézi, mint akik a lélek halhatatlanságának gondolatát olvassák ki az idézett három versből.[11]

Duhm (ib. 104 l.) érdekes megjegyzést fűz az idézett Jób-versekhez: „Hier an dieser einzigen Stelle des A. T. lernen wir, wie die religiöse (nicht die psychologisch-animistische) Unsterblichkeitshoffnung entsteht. Dass sie sich zunächst nur auf eine Person und einen Augenblick beschränkt, ist gerade ihr Vorzug, die Hoffnung auf alle mit Gott verbundenen Frommen und auf ewige Zeit auszudehnen, ist ein Leichtes, sobald nur erst die Macht des Todes überwunden ist."[12]

E szavakból is látjuk, hogy a fejlődés egyenes követelése az

[10] Régi, természetes vágya a hívőnek, Istent látni. Mózesnek is ez volt a kívánsága, de Isten kioktatta: „Nem láthat engem az ember, amíg él." (Ex. 33, 20). Megmarad hát ez jámbor reménynek a halál utáni „idő"-re. V. ö. Ps. 17, 15. L. 1. fej. 9.

[11] Ewald, Umbreit, Hupfeld, Schlottmann, Hoelemann, Oehler, Kőnig, Dillmann, Zöckler, Arnheim, Löwenthal és mindenekfelett a kiváló Delitzsch.

[12] Míg a Targumban támaszra és igazolásra talál az idézett Jób-versek általunk használt magyar fordítása, addig közkeletű kommentáraink (Rasi, Ibn Ezra, R.L. B.G. stb.) részint hallgatnak, részint racionálizálnak Rasi pl. אלוה-t magyarázza: לשון משפט ויסורין vagyis a büntető Istent látja Jób szenvedéseiben. (V. ö. Ex. 22, 27.) Paul Volz (Hiob und Weisheit, Göttingen, 1921. 21. és 56. l. és u. o. 1. jegyzet.) ולא זר-t Istenre vonatkoztatja, hogy Isten mint barát jelenik meg és nem mint ellenség. A megjelenéstől Jób bajának orvoslását várja. Főképpen pedig azt, hogy artatlansága kiderüljön. Az „istenlátás"-t képletesnek mondja és על עפר szerinte semmiesetre sem jelenti a sírt és így nem szolgálhat alapul következtetésre a lélek halhatatlanságára, vagy feltámadására. Ugyanígy Budde (i. m. 102—109. l.) L. még J. Wohlgemuth: Die Unsterblichkeitslehre in der Bibel. Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin 1899. 16—17. és a Biur német fordítását.

egyéni kiindulópont, sőt a szubjektiv erő kitörése, az átélésben izzóvá hevített *én*, mely nem akar, de nem is tud elmerülni. Elpusztítására csak sajátmaga volna alkalmas, de nem térben és időben, hanem valahogyan úgy, hogy az *én* magábaolvasztaná saját énjét, túlélné saját elmúlását. Meghalni, elveszteni emberi alakját és lényegét és nagyszerűen átalakulni, új életbe lendülni, gazdagabb, tartalmasabb, időtlen létbe felemelkedni; képességet nyerni arra, ami azelőtt nyugtalanító vágy volt csupán, lázálom, gyötrődő epedés; túljutni az ember lénye számára megszabott határvonalakon — ez a cél.

Nem lesz már bőröm, húsom sem és — látni fogom az Istent. *Én* fogom látni, az *én* szemem fogja látni. *Én* leszek az és nem idegen. A kifejezés ולא זר erősen hangsúlyos. Jelenti az *én* megmaradását, az egyén továbbélését. Nem felébredés *pillanatok*-ra, nem „látni és meghalni," hanem az *örökélet* vallomása, mely független a mi meglátásunktól. E felfedezés maga gyönyörűség, a *végtelen* boldogság.

Tudjuk jól, e szent álom szétfoszlik majd. Eltűnik hajnalhasadáskor. Visszatér a kétely, a lelket felőrlő örök félelem a vég közeledésétől. Sötét vermek, sírok mélysége száját tátja, várja a halandók ezreit, köztük lesz ő is. Remegni fog és görnyedt vállal ő hordozza a napokra szabdalt életet, mert mi öröm lehet abban, aminek szűk rút végét látjuk folyton.[13] Borongás jön és homály, de ismét visszatér az áhított szent pillanata: várja a találkozást Istennel. S ez a pillanat nem a percnek része, nem is időbeli fogalom, hanem örökkévalóság.

Hogy ezekután mi az *én*, nem tudjuk. Talán nem is tudhatjuk. Csak azt, hogy tőlünk elválaszthatatlan. Mindig magunkkal hordozzuk. A halál nem tudja elgáncsolni Kapuja nem zárulhat be előle. Valami szellemi subtantia, mely nem foglalható definicióba a számok segítségével, a tudás megértésével. Valami létező, melynek nincs vége. Egyik kisugárzási formája látókörünkbe kerül, észleljük, tárgyaljuk, beszélünk róla, nem valódi lényegének megismerése alapján, hanem csak gyarló eszközeink, érzékeink segítségével, amelyek bizonyos fokig tudnak különbséget tenni külső megjelenés, gondolkodás és cselekvésekből következtető jellemek között. A kisugárzást, amennyiben hozzánk eljutott, csak megszabott ideig kísérhetjük ismert érzékeinkkel. Azon túl eltűnik szemünk elől.

Jób a lehetetlenre vállalkozik. Ezt az *én*-t akarja meglátni. Megragadni, tudatosan érzékelni, hogy sohase váljék meg tőle. Jól sejti, hogy az örökéletbe kellene nyúlnia utána. Ott áll az Éden kertjének mezsgyéjén, ellenállhatatlan vágya leszakítani az élet fájának gyümöl-

[13] Így többek között 7, 9: „Felhő szétfoszlik és eltűnik, úgy aki sírba száll le, nem jön fel többé..." („Én sem kímélem számat, hadd beszéljek lelkem fájdalmában, hadd panaszkodjam lelkem keserűségében." Ib. 11.) E töprengés, önmarcangolás, mely panaszkodó, barátainál vigaszt kereső, semmiesetre sem világnézeti állásfoglalás. Ellenkezőleg, felvilágosító cáfolatot vár, tanítást arra, hogy téved, nem jól lát; az ember különb lény, fontosabb teremtmény és maradandóbb, mint a felhő. Optikai csalódás vezette félre. Barátai azonban nem értik minduntalan feljajdulásának igazi okát. Jellemző és feltűnően félreismerő a Talmud egyik halachistájának következtetése: מכאן שכפר איוב בתחיית המתים, hogy Jób tagadta a halottak feltámadását. (Baba Batra 16a) Jóbnak eme állítását találjuk kérdő formában Koh. 3, 21-ben és ugyancsak ott 9, 4—6. ezzel egyezően.

csét, de keze rövid, nem ér el odáig. Bemennie, megközelítenie a fát nem szabad, nem lehet. Őrzik a „Kerubok és a mindenfelé forduló lángpallos." Csak találkozása Istennel segíthet. Csak az tudná megmenteni hányódó lelkét.

S ép ez az, ami annyira megnyerte Isten tetszését: az ember, aki annyira vágyakozik Hozzá, mert Nélküle üresnek és értelmetlennek látja a mindenséget. Igy tudjuk csak megérteni, hogy Isten haragja fellobbant Jób három barátja ellen és engesztelőáldozat hozatalára utasítja őket. „Nem beszéltek rólam helyeset, úgy mint szolgám Jób." (42, 6—7) Holott az egész könyvön végig Jób a panaszkodó, Isten eljárását bírálgató, helytelenítő, míg barátai állandóan Isten igazságát hirdetik Jóbbal szemben is, kinek tragédiája bizonyára őket is mélyen megrendítette. Csakhogy Jób panasza, zúgolódása, sőt önátkozása is — csak külső forma szerint az, valójában azonban új és új forrásokat nyit meg, új gondolatokat sorakoztat fel, új érveket hoz, meggyőző bizonyítékokat a maga igaza mellett. Barátai ellenben az „istenigazolás" állandó ismételgetésével hatástalanná, unalmassá és bosszantóvá válnak. Ha lelkükből fakad is, nem alkalmas arra, hogy Jób háborgó lelkét lecsillapítsák. Vígasztaló szavak helyett oktatást adnak, lágyan gyöngéd hang helyett korholást.

Jób tehát magára maradt, sajgó sebétől lázasan, szótlan tűrte az idő múlását. Nagy lelkében még nem szunnyadt el minden parázs. Benne az élet még remélt, az *egyetlen* kívánsága még valóra válik: találkozása Istennel.

S midőn már mindenhova elbarangolt, mindenütt keresett értelmet és megnyugvást és fáradtan, kimerülten elhallgatott, akkor jelenik meg az Isten, hogy oktassa teremtményét: az ember készen találta a teremtést. A természet egyetlen jelenségéhez sem tud semmit sem hozzáadni. Gyönge és gyarló ő és nem tud felérni Isten világkormányzásának értelméhez. A filozófust bizonyára nem elégítené ki e megállapítás, a mindíg meditáló, vallásos lelkületű bölcs megnyugszik ebben. Miért? Többet tud-e töprengésének végén, rövid beszélgetése után Istennel, mint tudott akkor, amikor fájdalma űzte gondolattól-gondolatra? Hiszen az egész könyvön végig megfeledkezünk a prológusról, a „Hiób-hírekről", a nagy családi katasztrófáról. Az ok izgat, a magyarázatért kavarja fel Jób az egész világot. Tudni akar, ismerni, megérteni: mi az, amit ésszel fel nem ér. S mit tudott meg a végén? Azt, hogy nem lehet tudni? Hogy ember nem tudhat, nem érthet? Ez nem volna méltó befejezése a szentírás könyvei közé beékelt drámának.

Véleményünk szerint Jób nem csak negatívumot kapott Isten szavaiból. Megtudta, hogy rossz eszközt használt, midőn elindult, hogy megfejtse a nagy rejtélyt. Az ész, az emberi ész, nem tud a végtelenségig felkúszni. Korlátai vannak, akadályozzák emelkedését. Ha erőltetett menetelésben, a kiváló tehetség minden felszerelésével el is ér a teremtett világ megértéséhez, minden kiváló meglátása mellett is megtorpan, mert akkor veszi csak észre, hogy hiábavaló volt minden erőlködése, amit keresett, nem találta meg. Amikor azt hitte, célhoz ért, betekinthet a lelakatolt kastélyba, csak akkor látta, hogy vasfüggöny takarja ablakait.

„Hol voltál, midőn alapítottam a földet? . . ." (38, 4).

„Eljutottál-e a tenger örvényéig s a mélység fenekén járkáltál-e?" (38, 16).

„Feltárultak-e neked a halál kapui . . . ?" (38, 17).

Megtudja ebből, hogy amit ő eddig látott és képzeletében feldolgozott, az csak a nagy egésznek kis töredéke, csonka szemnek csonka képe, a nagy világegyetem körforgásából lemállott egyik porszem. Volt lét a teremtés előtt is, lesz lét az idő után is. A vallásos ember „eltakarja arcát, fél odatekinteni Istenhez." A vallásos ember leborul Isten előtt, kihez felért akkor, amikor ész-kísérője és vezetője megállt. Az ész az időben keletkezett és ott ér véget. A vallás, Istenhez kapcsolva, ledönti az idő határait és gyönyörködik az örökkévalóság szemléletében. Az örökkévalóságban, melynek ő is részese. Most már látja, hogy az igazság, a jog, amit annyiszor és annyi öntudattal emlegetett: az ő igazsága, az ő joga; amit megcsúfolt és megtagadott a sors, az csak emberi igazság és jog, mert az időn keresztül látja. Az Igazság, a Jog Istennél van. Szenvedés, fájdalom, veszteség csak az időben vannak, abban keletkeztek. Odatapadnak az emberhez, ki igyekszik megszabadulni tőlük, ki akar szökni az idő fogdájából, hogy rohanjon az örökkévalóság felé. Nem ott tévedett Jób, nem az a hibája, hogy individuális a világszemlélete (Duhm), hanem, hogy percekben számolt, térben mozgott. Azért lett olyan szűk a kör körülötte, hogy szét akarta feszíteni határvonalait; azért látta folyton a véget, az elmúlást, a megsemmisítéssel fenyegető sírt maga előtt; azért keresett hiába feleletet a kérdésre: miért? S azért oly rokonszenves nekünk, mert általános, mert mindnyájunk lelkéből beszélt.

Jób megrezzent, szent borzadály fogta el, mikor hallotta az Úr hangját: „Feltárultak-e neked a halál kapui s láttad-e a vakhomály ajtóit?" Mint a kisugárzás, melynek terjedése nem igényel időt; mint az áram, mely hirtelen végigfut a testen s mozgásba hozza minden sejtjét, úgy villant meg Jób szemében a világosság. Megtudta, hogy nem dialektika, nem észjárás, nem a rosszul látó emberi szem, hanem az istenhit emeli fel az embert a föld porából és föléje helyezi az enyészetnek, mulandóságnak. A halál kapui csak állomást jeleznek s a vakhomály ajtói sem szolgálnak csak kijáratul a föld végállomásáról, hanem ott kezdődik a lelkiélet új pályája. Ez kárpótolja Jóbot mindazért, ami történt vele és ez méltó jutalma töprengéseinek.

Érdemes elgondolkozni az epilóguson is. Úgy látszik, csak bennünket, olvasókat akart megjutalmazni a részvétért, amellyel viseltettünk a könyv hőse és tragédiája iránt. Mi kárpótolva vagyunk azzal, hogy az elpusztult jószág kétszerese térült meg, a gyermekek száma sem fogyatkozott meg: ismét három fia van Jóbnak és három leánya. Az apa azonban bizonyára továbbra is siratta elhalt gyermekeit, kiknek élő emlékét nem tudták eltörölni, elfeledtetni az újszülöttek. A megkétszerezett nyáj és az eredeti számban előttünk megjelenő gyermekek csak külső elégtétel. A gyanakvó világ, a gúnyolódó szomszédok, az irígy ismerősök látják most már, hogy bűn nélkül való, hogy kiderült ártatlansága és mindent visszakapott. A belső elégtételnek nem kellenek földi javak. A nagyszerű élmény, a meggazdagodott lélek, a fenséges meglátás feltárták előtte azt a világot, ahová nem emelkedhetett

volna szenvedések nélkül. Fájdalom kellett ahhoz, hogy meglássa azt a világot, melyben nincs enyészet, nincs elmulás, nincs tegnap és nincs holnap, nincs idő és nincs tér, de ahol a Mindenható lakik. Mi most nem érünk fel hozzá, de a lét, a mi létünk is, onnan való és örök. Itt még nincs neve, de a talmud tudósai szerencsés kézzel nyultak ho zá és elnevezték עולם הבא-nak, jövendő világnak, *túlvilágnak.*

BÉLA BERNSTEIN

DIE ANFÄNGE DER JUDENGEMEINDE IN NYIREGYHÁZA.

Im Jahre 1885 erschien ein stattliches Werk : „Die Szegediner Juden 1785—1885",[1] das die hundertjährige Geschichte der Szegediner Judengemeinde behandelte. Hauptverfasser des Werkes war der junge Oberrabbiner der Gemeinde : *Immanuel Löw*, der als einer der ersten die dem Ortsrabbiner zukommende Arbeit, die Monographie seiner Gemeinde zu schreiben, versah. Seitdem fand er viele Nachahmer ; eine ganze Reihe solcher Monographien ist erschienen, welche die unerlässlichen Bausteine zur allgemeinen Geschichte der Juden in Ungarn bilden.[2]

Nun erscheint diese Festschrift zu Ehren des, seitdem zum ehrwürdigen Senior des modernen Rabbinerstandes in Ungarn gewordenen grossen, vielseitigen und allgemein bekannten Gelehrten, als Huldigung zu seinem *neunzigsten* Geburstage. Auch meine bescheidene Arbeit soll dazu beitragen, ein Lorbeerblatt zu dem ihm gereichten Kranze, indem ich einen Theil der Monographie meiner Gemeinde hier liefern will.

In Nyiregyháza (Comitat Szabolcs) konnten Juden, wie im Allgemeinen in den grösseren Städten Ungarns, vor dem Jahre 1840 kein Siedlungsrecht erhalten. Erst der Gesetzartikel XXIX. 1840, dessen Entstehungsgeschichte der vielverdiente Bahnbrecher in der Geschichtsschreibung der Juden in Ungarn, Leopold Löw bietet,[3] verschaffte den bishin nur in Dörfern und Marktflecken wohnenden Juden freien Eingang in die Städte.[4]

Auch *Nyiregyháza* öffnete erst zu dieser Zeit ihre Thore den Ein-

[1] A szegedi zsidók, 1785—1885. Irták Löw Immánuel és Kulinyi Zsigmond. Kiadja a szegedi zsidó hitközség.

[2] Die wesentlichen dieser Monographien sind : Dr. Steinherz Jakab, A székesfehérvári zsidók története (1840—1892.) Budapest, 1895. Dr. Pollák Miksa, A zsidók története Sopronban. Imit kiad. Budapest, 1896. Dr. Vajda Béla, A zsidók története Abonyban és vidékén. Budapest, 1896. Dr. Büchler Sándor, A zsidók története Budapesten, a legrégibb időktől 1867-ig. Budapest, 1901. Lakos Lajos, A váradi zsidóság története. Nagyvárad, 1912. Neumann Sándor tanító, A lovasberényi zsidó hitközség története, 1708-tól napjainkig. 1912. Dr. Bernstein Béla, A zsidók története Szombathelyen. Budapest, 1914. Ua. A zsidók története Vasmegyében. 1687-1909. Budapest, 1914-1916. (Magyar Zsidó Szemle.) Schönfeld Lázár, A nagykárolyi zsidó hitközség multjából. Nagykároly, 1916. Dr. Groszmann Zsigmond, A pesti zsinagóga. Bp. 1915. Ua. A magyar zsidók V. Ferdinánd alatt 1835-1848. Bp. 1916. Ua. A magyar zsidók a XIX. század közepén, 1849-1871. Bp. 1917. Dr. Kálmán Ödön, A zsidók letelepülése a Jászságban. Bp. 1916. Dr. Leo Singer, Aus der Geschichte der jüdischen Gemeinde in Palota (Várpalota), Frankfurt a/M. 1927. Weisz Gábor, A pécsi izraelita hitközség monografiája. Pécs, 1929. Kemény József, Vázlatok a győri zsidóság történetéből. Győr, 1930. Dr. Kun Lajos, A veszprémi zsidóság története, 1840-1892. Karcag, 1932. Dr. Büchler Sándor, Zsidó letelepedések Európában, főtekintettel Magyarországra. Bp. 1933. Sós Endre, Zsidók a magyar városokban, Bp. 1940. Ua. A zsidók a kálvinista Rómában. Bp. 1941. Ua. A nagyváradi zsidók utja. Bp. 1943. Dr. Silberstein Adolf, A hódmezővásárhelyi zsidók. Hódmezővásárhely, 1943. [Dr. Kecskeméti Ármin, A csanádmegyei zsidók története. Makó, 1929. — Scheiber.]

[3] Leopold Löw, Zur neueren Geschichte der Juden in Ungarn. Bp. 1874, S. 179.

[4] S. Bernstein Béla, A negyvennyolcas magyar szabadságharc és a zsidók. II. kiadás, Bp. 1939, 15-16.

lass verlangenden Juden. Diese kamen dann einzeln im Laufe der Jahre hierher, bildeten aber noch lange keine Gemeinde, denn ihre Zahl reichte nicht dazu. Im Jahre 1843 kommen fünf jüdische Einwohner der Stadt, namentlich: Emanuel Stern, Jonas Mandel, David Goldstein, Bernhard Lustig und Salomon Klein, in einem schön ungarisch geschriebenen Gesuche zum Magistrate der Stadt, sie möge ihnen, die auf Grund des Gesetzartikels XXIX. 1840 zu den Einwohnern der Stadt zählen, nunmehr ein Grundstück zur Anlage eines Friedhofes gewähren. Denn wie das Gesuch sagt- „nachdem ihr eigenes Leben und das der noch hier sich niederlassenden Juden vom heiligen Willen des allmächtigen Gottes abhänge", wollen sie einen separaten, jüdischen Gottesacker anlegen.[5]

Der erste Schritt war also getan, zur Einrichtung der jüdischen Gemeinde, die Sicherung der ewigen Ruhe der Todten, lange bevor die religiösen Institutionen für die Lebenden eingerichtet wurden.

Im Jahre 1848 waren nach der ämtlichen Conscription, die im Comitatsarchive erhalten ist, 71 jüdische Seelen in der Stadt, alle in Ungarn geboren, ausser ein Beamter der Tabakregie, der 1824 aus Böhmen eingewandert war.

Nach den stürmischen Jahren des ungarischen Freiheitskampfes, an dessen ewig denkwürdigen Kämpfen die Juden von Szabolcs ebenso hingebungsvoll teilnahmen, wie die Juden Ungarns im Allgemeinen,[6] vermehren sich die Juden der Stadt stetig, bilden aber noch lange keine selbstständige Gemeinde, sondern bleiben bis zum Jahre 1865 die Filialgemeinde der ersten grösseren Gemeinde des Comitates, *Nagykálló*. Der Rabbiner von Nagykálló war zu jener Zeit, auch vom Comitate anerkannt, der Comitatsrabbiner und hatte die Aufsicht über alle kleineren Gemeinden des Comitates.

Der Aufenthalt der Juden wechselte jedoch ziemlich oft und so verschob sich der Stand der einzelnen Gemeinden von Jahr zu Jahr.

Im Jahre 1840 wurde der gelehrte Jeschaja Benet, oder wie der ungarische Contract ihn nennet, Josef Benedek, Sohn des berühmten mährischen Landesrabbiners Mordechaj Benet, zum Comitatsrabbiner gewählt. Schon bei seiner Wahl regte sich die Opposition in *Kisvárda* (Kleinwardein) dagegen und bald, im Jahre 1844 beschlossen die Juden daselbst, sich vom Nagykállóer Rabbinate los zu trennen und eine selbstständige Gemeinde zu bilden Sie wählten zugleich einen Rabbiner, Abraham Weinberger, der von Galgócz hinkam und sich vollauf bewährte, so dass er das Rabbinat vierzig Jahre hindurch rühmlichst bekleidete. Der Comitatsrabbiner protestiert zwar gegen die Separierung der kisvárdaer Gemeinde, konnte aber seinen Willen nicht durchsetzen. Zwanzig Jahre später, 1865, gab er selber seine Einwilligung, dass die Juden von *Nyiregyháza* eine Muttergemeinde bilden dürfen, und somit aufhören die Filialgemeinde von Nagykálló zu sein.[7]

[5] Das Gesuch u. dessen günstige Erledigung mitgeteilt: Kecskeméti Vilmos, Zsidó évkönyv. III. Bp 1929/30, 199. Bernstein, A nyiregyházi zsidó temető.

[6] Dr. Bernstein Béla, A negyvennyolcas magyar szabadságharc és a zsidók, II. kiadás, Budapest 1939, 77.

[7] Die eingehende Abhandlung: Dr. Bernstein Béla, Szabolcsvármegye utolsó főrabbija (Der letzte Oberrabbiner vom Comitate Szabolcs). IMIT. Évkönyv, 1915, S. 258—272. Auch im Separatabdruck erschienen.

1865 ist also der Wendepunkt im Leben der Juden von *Nyiregyháza*. Bishin hatten sie zwar ein Bethaus und einen Schächter, aber noch keinen Rabbiner, der den Charakter einer Muttergemeinde bestimmt. Im August dieses Jahres beschlossen sie, einen Rabbiner zu wählen und führten ihre Absicht aus, indem sie *Carl Friedmann*, einen Schüler der Pressburger Jeschiwa, des wolberühmten Ketab Sofer, zu ihrem Rabbiner bestellten und der den Rabbinatssitz im November desselben Jahres einnahm und denselben bis Ende des Jahres 1905 inne hatte.

Nun war die Judengemeinde zu *Nyiregyháza* constituiert und hatte die besten Aussichten, mit der Entwickelung der Stadt, sich ebenfalls zu vergrössern, sowol an der Zahl der Mitglieder, wie auch in der Einrichtung der Gemeindeinstitutionen naturgemäss zuzunehmen.

Schon in demselben Jahre beschloss der Vorstand der Gemeinde eine vierklassige Elementarschule zu gründen und ein Schulgebäude zu errichten. Das letztere wurde aber erst im Jahre 1868 gebaut und im Oktober des Jahres fertiggestellt. Die Lehrer waren vorläufig nicht Gemeindeangestellte, sondern Privatlehrer, die von der Gemeinde jährliche Subvention erhalten, wofür sie dann die armen Kinder unentgeltlich aufnehmen müssen und das Schulgebäude für ihre Zwecke bekamen.

In welchem Maase das stete Wachsen der Gemeinde vor sich ging, können wir in Ermangelung der Daten, nicht feststellen. Einen Beweis dafür liefert aber die Nachricht vom Jahre 1873, die sich dann öfters wiederholt, dass das Bethaus zu enge ist und kaum ein Drittel der Mitglieder fassen kann. Darum wird der Plan eines entsprechenden Tempelbaues erörtert, jedoch vorläufig fallen gelassen und das Bethaus um 50 Sitze vergrössert. Diese Nothilfe genügt jedoch nicht und von Jahr zu Jahr wird der Tempelbau urgiert. Im Oktober 1876 wird eine 13 gliedrige Commission gewählt, die sich mit dem Plane des Baues befassen soll. Es bleibt aber wieder nur beim Planen und April, 1878 wird eine neue Commission entsendet, um den Bau zu bewerkstelligen. Es wird jede Gelegenheit zu diesem Zwecke benützt, so beschliesst der Vorstand den 2 April, 1879, als im ganzen Lande die silberne Hochzeit des Königspaares gefeiert wurde, zur Verewigung dieses feierlichen Datums den neuen Tempel aufzuführen und begeisterte Mitglieder zeichnen sofort 20,000 Fl. für den Bau. Nun wird die Sache ernst, wenn auch die Ausführung nicht dem Beschlusse am Fusse folgt. Im kommenden Jahre werden die wichtigsten Vorarbeiten gemacht, es wird jedoch erst im Sommer 1880 mit dem Bau begonnen. Nachdem aber die hohen Feiertage schon Anfang September herannahen, wird der Tempelbau in einem überraschen Tempo vollführt und das einstöckige Gebäude in 57 Tagen fertig gestellt. Die Einweihung findet am 5. September, den Vorabend des Neujahrsfestes 5640 statt und zur Freude der Gemeinde konnte die Andacht der Herbstfeiertage schon im neuen Tempel die Mitglieder vereinen. Eine Marmortafel in der Vorhalle verewigt diese merkwürdige Tatsache, mit der Hervorhebung der unvergänglichen Verdienste des Vorstehers, *Moritz Haas*, der mit seltenem Eifer die Fertigstellung des Tempels bewirkte.

Der Tempel war also für die Festtage bereit die Andächtigen zu empfangen, wenn auch innen noch ganz roh. Das Ausmahlen wurde

später, im Winter gemacht, die geweihten Räume dienten aber vollkommen dem gewünschten Zwecke. Die Einrichtung des Tempels ist strenge nach den Regeln den Schulchan Aruch gemacht, nicht nur der Almemor genau in der Mitte des Innenraumes, auch die Frauengallerie ist mit einem dichten, hohen Gitter umgeben, so dass keine Frauengestalt sichtbar wird.

Die Richtung der Gemeinde war eine ausgesprochen conservative, nichtsdestoweniger hatten die Mitglieder Sinn und Gefühl für die modernen Formen, was sich in dem Bestreben, eine feste Tempelordnung zu schaffen, kundgab. Schon im Jahre 1868 bestrafte der Vorstand zwei Mitglieder, weil sie die Tempelordnung verletzten, mit 18, respective 6 Pfund Kerzen und beschloss zugleich, eine regelrechte Tempelordnung auszuarbeiten. Bevor der neue Tempel fertig wurde, im August des Jahres 1880, ward eine neue Tempelordnung mit mehr als 50 §§. angenommen und die Repräsentanz bestellt Tempelcommissäre, die auf die Aufrechterhaltung der Ordnung Acht haben sollen.

Schon im alten Bethause wachte der Vorstand darüber, dass der Gottesdienst würdig sei und regelt die heikle Frage des Mischeberachsagens. Nur eine beschränkte Zahl derselben wird gestattet, nur der Rabbiner kann Mischeberach machen lassen, ohne Spenden zu geloben, Mitglieder der Gemeinde aber nicht. Die gelobten Spenden müssen am zweiten oder dritten Tage darauf bezahlt werden. Die Rückständigen dürfen keine Mizwoth kaufen und ihre Schuld wird in der Vorhalle öffentlich kundgetan. Spenden konnten schon vom Jahre 1872 nur für folgende Zwecke gelobt werden: 1. Zedokoh, 2. Chevra Kadischa, 3. Spital, 4. Poel Zedek, 5. Méir balnesz, 6. Frauenverein.

Der neue Tempel stellt noch andere Forderungen an die Gemeinde, in erster Reihe, dass sie einen entsprechenden Cantor bestelle. So wurde nach mehreren Proben, am 22. Mai, 1881 Saul Lieber aus Neusandetz einstimmig zum Cantor gewählt und fungierte zur allgemeinen Zufriedenheit der Gemeindemitglieder bis zum Jahre 1911, was er seiner Klugheit und seinem tadellosen Benehmen zu verdanken hatte. Dann wurde er, in Folge seines Alters pensioniert und starb, allgemein geehrt und geschätzt, am 26. Februar, 1929 in seinem 84. Lebensjahre.

Der aus Polen stammende Cantor brachte seinen Knabenchor mit und errang damit vielen Beifall. Der Chor wurde ständig erhalten und mussten die Knaben in gleichförmigen Mänteln mit Tallis und Kappe beim Gottesdienste erscheinen. Ansonsten wurde der Gottesdienst, sowol an Wochen-, wie an Feiertagen strenge nach dem alten, hergebrachten Minhag, ohne jede Neuerung, gehalten. Die Gemeinde blieb in ihren Institutionen in jeder Hinsicht srenge conservativ, obwol mit der Zeit ein grosser Teil der Mitglieder ganz der modernen Richtung huldigte.

Im Januar 1869 beschloss der Vorstand, die Gewährung eines eigenen Deputierten zum Congresse zu verlangen. Dies konnte er jedoch nicht erlangen, da ja die Wahl der Congressdeputierten schon in November 1868 geschehen und der Congress bereits am 14. Dezember eröffnet war.

Der unglückseelige Congress war vorüber und hatte die ungarische Judenheit in zwei, schroff gegeneinander ankämpfende Parteien

geteilt. Ein Teil der Gemeinden, die ihrer conservativen Richtung zufolge von den Congresslern, den sogenannten Neologen Nichts wissen wollte, aber durch ihren modernen Sinn in Bezug auf bessere Tempelordnung und ungarische Sprache daselbst von den Orthodoxen getrennt war, stand vor der schweren Frage, wohin sich wenden? Die Congressstatuten wurden zwar schon am 14. Juni, 1869 von Sr. Majestät sanktioniert, konnten aber in Folge des heissen Kampfes der Orthodoxen dagegen, nicht allgemein durchgeführt werden. Diese eifervolle Partei bildete unter dem Titel: „Schomre Hadath, Glaubenswächter" einen Verein, der mit seinen Petitionen beim Parlamente und in einer Audienz beim König erwirkte, dass alle dem Vereine angehörenden Gemeinden, in Folge der Regierungsverordnung vom 22. Oktober 1871, als autonome, orthodoxe Gemeinden sich constituieren können und nicht gezwungen seien, die Congressstatuten anzunehmen.

Somit war die Trennung der zwei Parteien vollständig durchgeführt und jede derselben trachtet ihr Lager zu vergrössern. Am 18. April, 1872 meldet der Vorstand der nyiregyházaer Gemeinde, dass die orhodoxe Partei sie aufgefordert, sich ihr anzuschliessen. Die Sitzung beschloss, unsere Gemeinde wolle weder der einen, noch der anderen Partei angehören. Vorläufig bleibt es dabei und die Dinge nehmen ihren regelrechten Fortgang. Die Gemeinde hat noch keine sanktionierten Statuten und erst am 1. März, 1876 entsendet der Vorstand eine Commission zur Ausarbeitung der Gemeindestatuten. Samuel Engländer legt diese in deutscher Sprache an und Dr. Ignatz Heumann, mit Adolf Hofmann, Commissionsmitglieder, übertragen dieselben ins Ungarische. Die Statuten werden von der Sitzung angenommen und behufs Genehmigung dem Cultusministerium unterbreitet. Das Ministerium weist diese zurück und verlangt die genau Angabe dessen, welcher Partei die Gemeinde angehöre.

Nun also muss die Entscheidung getroffen werden. Schon am 26. September, 1877 beschloss der Vorstand, die Gemeinde werde den Titel: Statusquo tragen, worauf ein Bruchteil der Mitglieder sich lostrennt, um eine orthodoxe Gemeinde hier zu bilden.

Die Generalversammlung der Muttergemeinde verhandelt am 13. Oktober die neuen Statuten, nimmt zur Kenntniss, dass mehrere Mitglieder austreten, obzwar sie keinen religiösen Grund dazu haben, denn die Gemeinde hat bisher keinerlei Anordnung getroffen und will auch in der Zukunft keine treffen, welche mit den religiösen Ansichten der Conservativen unvereinbar wäre.

Nun erfolgt der Beschluss der Generalversammlung, wobei auch Rabbiner Carl Friedmann zugegen war, dass in die Statuen aufgenommen werde, sie stehe in religiöser Hinsicht auf Grund des Schulchan Aruch und wird sich Statusquo nennen. Die Statuten werden an das Cultusministerium gesendet, jedoch abermals zurückgewiesen und müssen nach der ministeriellen Anweisung umgearbeitet werden. Am 30. Januar, 1882 kann endlich der Vorstand melden, dass die Statuten die ministerielle Genehmigung erreichten. So blieb nun die Gemeinde, mit noch 64 anderen, auf der Basis der statusquo ante Verfassung und wurde selbstverständlich Mitglied des Verbandes der statusquo ante Gemeinden in Ungarn, nachdem die Statuten desselben im Jahre

1928 die Genehmigung der Regierung erhielten und so diese Schattierung der ungarischen Juden, neben den zwei anderen Parteien, ihre gesetzliche Organisation bekam.

Das Verhältniss der Muttergemeinde zur neuen, orthodoxen Gemeinde bedurfte einer Regelung, denn die letztere beansprucht im Anfange, dass die statusquo Gemeinde ihre Bedürfnisse mit jährlichen 1200 Fl, decke. Charakteristisch für die Ausgetretenen, gerade in religiöser Hinsicht war es, dass noch zwei Jahre nach der Trennung, im Jahre 1879 der Vorstand der Muttergemeinde die Klage verhandelt, die Ausgetretenen nehmen den Schächter der Muttergemeinde unentgeltlich in Anspruch, so wie das rituelle Bad, als wären sie Mitglieder der Gemeinde. Darum verfügt der Vorstand, dass die Mitglieder der statusquo Gemeinde je ein Certificat erhalten, womit sie sich legitimieren können ; die kein solches aufweisen können, müssen Gabella bezahlen und im rituellen Bade eine höhere Taxe erlegen.

Bald vereinigten sich die zwei Gemeinden, Ende des Jahres 1884, dass die Gabella gemeinsam bleibe, wovon die orthodoxe Gemeinde eine bestimmte Quote erhalte. So blieb dies bis Ende des Jahres 1904, wodann eine jede der Gemeinden ihre Bedürfnisse selbstständig besorgte und nur die Elementarschule, wie die Chevra Kadischa blieb gemeinsam. Die letztere bis zum Jahre 1930, die Elementarschule auch noch heute.

Kaum waren die getrennten Gemeinden auf dem Wege, friedlich nebeneinander ihren Pflichten nachzugehen, als eine unvorhergesehene Plage über sie hereinbrach, die sie dann zu gemeinsamer Abwehr vereinigte.

Es war dies die berüchtige Tiszaeszlár-er Affaire, die in der nächsten Nähe von Nyiregyháza, im Comitate Szabolcs, sich ereignete und in erster Reihe die Juden daselbst in Erregung brachte, wenn auch die ganze Judenheit von Ungarn, ja indirecte das Judentum im Allgemeinen in Mitleidenschaft gezogen ward.

Die ebenso ungeheuerliche, wie ruchlose Blutanklage, die im Laufe der Jahrhunderte so viel jüdisches Blut kostete, erhob ihr Hydrahaupt, durch die antisemitische Partei gezüchtet und gepflegt, wieder einmal in Ungarn und beschäftigte lange Zeit hindurch die ämtlichen und gesellschaftlichen Kreise des Comitates, ja des ganzen Landes.

Die Untersuchung der Angelegenheit, reich an unerwarteten, perfide angelegten Episoden, dauerte fast ein Jahr. Die Verhandlung des „grossen Processes" begann am 17. Juni, 1882 und endete am 3. August mit der vollständigen Freisprechung der Angeklagten, mit der gerichtlichen Rehabilitierung der Judenheit.

Natürlich waren die führenden Kreise der jüdischen Gemeinde zu Nyiregyháza in erster Reihe damit beschäftigt, die unmittelbaren, ziemlich ernsten und unangenehmen Folgen der boshaften Anschuldigung in Nyiregyháza und Umgebung zu paralellisieren, was ihnen, Dank der nüchternen Auffassung der Regierung und des nyiregyházaer Gerichthofes, auch vollkommen gelang. Hauptsächlich war es der Vorsteher der Muttergemeinde, *Moritz Haas*, einer der angesehensten Bürger des Comitates, der die Lage der Angeklagten, wie im Allgemeinen die

seiner Glaubensgenossen, erträglich zu machen, unternahm und in vollem Maase durchführte.[8]

Dann war ein Mitglied der Gemeinde, der tüchtige und geachtete Rechtsanwalt *Dr. Ignatz Heumann*, der vom Anbeginne der hässlichen Anschuldigung mit aller Kraft, mit dem Einsatze seines grossen Wissens und seines mitfühlenden Herzens, sich der Vertheidigung der unschuldig Angeklagten, der Klärung der verworrenen Affaire widmete und sehr viel dazu beigetragen, dass die boshafte Anfeindung der Antisemiten nicht gelungen, sondern das Recht zum Siege gelangt war.

Die Repräsentanz der Gemeinde gedenkt in ihrer Sitzung vom 11. November, 1883 mit Lob und Anerkennung der unvergänglichen Verdienste des Dr. Heumann, beschloss, diese ihre ungeteilte Anerkennung protokollarisch zu verewigen, damit die spätesten Nachkommen davon pietätsvoll Kenntniss nehmen mögen. Dem hochgeehrten Glaubensgenossen soll darüber ein Protokollauszug feierlich überreicht werden.

Als nun am 15. März des Jahres 1896 Dr. Heumann starb, gab die Gemeinde in einer besonderen Trauerkundgebung Nachricht von seinem Tode; beschloss, auf seinen Namen eine grössere Stiftung zu machen, deren Ertrag abwechselnd zur Ausstattung einer armen Braut oder als Stipendium würdiger Studenten dienen soll; ferner das Bild des Verewigten für den Sitzungssaal malen zulassen, all' dies, mit dem Ausdrucke des tiefsten Beileids der Familie des Verstorbenen bekannt zu geben. Um die Bestattung je ehrenvoller zu gestalten, berief sie den Rabbiner von Nagyvárad, Dr. Leopold Kecskeméti, die Leichenrede zu halten, nachdem der Gemeinderabbiner keine ungarische Rede halten konnte.

Die Judengemeinde von Nyíregyháza zeichnete sich schon seit dem Beginne ihrer Selbstständigkeit mit ihrem Bestreben aus, der ungarischen Sprache in ihrer Verwaltung, so wie im Bereiche ihrer Institutionen Geltung zu verschaffen. Ihre Protokolle wurden in den Anfangsjahren deutsch geführt, aber schon am 28. März, 1875 beginnen sie in ungarischer Sprache zu lauten und bleiben fortan dabei. Am 1. März, 1876 beschliesst der Vorstand, dass zu einem Gegenstande jedes Mitglied nur einmal sich äussern könne und zwar nur in ungarischer Sprache, nur ausnahmsweise deutsch, wenn es der ungarischen Sprache nicht mächtig ist. Oft begegnen wir der Klage in den Gemeindesitzungen, dass der Rabbiner nicht ungarisch predige, besonders bei feierlichen Gelegenheiten. Am 22. Mai, 1881 beschloss die Repräsentanz, von nun an dürfe der Rabbiner bei solchen Gelegenheiten nur ein hebräisches Gebet sagen. Es wurde ihm neuerdings zur Pflicht gemacht, binnen einem Jahre wenigstens so weit ungarisch zu erlernen, dass er eine ungarisch verfasste Schrift fehlerlos vortragen könne. Es bleibt aber weiter beim frommen Wunsche und führt noch zu unliebsamen Verhandlungen zwischen Rabbiner und Gemeinde.

[8] Als er am 18. März, 1900 starb, gibt die Gemeinde ihrer Trauer in einer Repräsentantensitzung Ausdruck, ihrem Beileide der Familie gegenüber deputativ und beschliesst, das Bild des Verstorbenen für den Sitzungssaal malen zu lassen. Die Enthüllung des Bildes fand in einer ausserordentlichen Sitzung am 10. Juni statt, wobei die Gedenkrede der Vorsteher, Arnold Baruch gehalten hat und dieselbe ihrer Trefflichkeit halber wörtlich in das Protokoll aufgenommen wurde.

Nachdem auch über die Vernachlässigung des Religionsunterrichtes an den Mittelschulen gerechte Klage geführt ward, beschloss die Gemeinde Ende des Jahres 1898, einen Religionslehrer und Schuldirektor, mit Rabbinerdiplom, anzustellen, mit der vorläufig nicht ausgesprochenen Absicht, derselbe werde bei Gelegenheit auch bei Gottesdiensten ungarische Reden halten.

Es wurde von drei Candidaten Dr. Adolf Kelemen gewählt, der seine Stelle am 8. Januar, 1899 einnimmt und seine Antrittsrede im grossen Saale der Schule hielt. Nicht lange dauert es, der Vorstand erstrebt die Einwilligung des Rabbiners, dass der Religionslehrer, der sich nicht Rabbiner titulieren lassen durfte, sondern nur Schuldirektor, em. Rabbiner, bei Gelegenheiten, so auch bei Trauungen und Trauerfällen, dann auch an den drei Feiertagen : Pessach, Schabuoth und Sukkoth Nachmittag im Tempel ungarische Reden halten möge. Dies ging aber nicht glatt von Statten, verursachte verschiedene Zwistigkeiten in der Gemeinde, diente jedoch dazu, den Weg für einen ungarischen Prediger zu ebnen.

Nachdem Dr. Kelemen zum Rabbiner von Fogaras gewählt wurde, schreibt die Gemeinde den öffentlichen Concours für einen ungarischen Prediger und Religionslehrer aus. Es wird nun im November 1904 *Dr. Jacob Silberfeld*, Zögling des budapester Rabbinerseminars, gewählt, der seinen Posten im Januar 1905 antritt und im Tempel einen separaten Sitz bekam, um nach Vereinbarung als ständiger ungarischer Prediger zu fungieren. Er versieht seine Agenden zwei Jahre hindurch, wo er dann zum Rabbiner nach Aranyosmarót gewählt wurde.

Nun ward die Frage des ungarischen Predigers wieder aktuell und zwar verschärft durch die Frage des Gemeinderabbiners, nachdem Rabbiner Carl Friedmann am 28. Dezember 1905 mit dem Tode abgegangen.

Die neue, wichtige Frage beschäftigt die Mitglieder in hohem Maase, es bilden sich Parteien, je nachdem die conservative oder die moderne Richtung zu Worte kam. Nach langem und nicht selten sehr heftigem Kampfe, wurde die Frage zur allgemeinen Befriedigung gelöst, indem Anfang des Jahres 1909 Dr. Béla Bernstein zum Oberrabbiner der Gemeinde gewählt wurde, womit eine ganz neue Aera des Gemeindelebens begann.

Es ist unläugbar, wie wir schon einigemal darauf hinwiesen, dass die Muttergemeinde von Nyiregyháza in der ganzen, weiten Gegend des sogenannten Unterlandes, eine rühmliche Ausnahme bildete. In ihren Institutionen strenge conservativ, die nicht nur dem Namen nach statusquo, sondern in der Tat die Mitte zwischen Neologen und Orthodoxen hielt, wollte in allen ihren religiösen Kundgebungen, in mitten der Gemeinde, so wie in der Aussenwelt, den gerechten Anforderungen der Zeit entsprechen. Dies konnte aber in Ermangelung eines entsprechenden geistigen Führers nicht gut gelingen und führte zu manchen Unebenheiten.

Ein Teil der Gemeindemitglieder mochte zwar die conservative Richtung der Gemeinde auf sich beruhen lassen, wollte aber in ihren persönlichen Bedürfnissen, soweit diese mit der Religion in Beziehung standen, ganz ihren modernen, ja hypermodernen Auffassung Geltung

verschaffen. Dies zeigte sich besonders bei den unausweichlichen Gelegenheiten der Sterbefälle, wo sie mit der Nachahmung andersgläubiger Gebräuche unnötige Neuerungen einführte. Die Bestattung in Erzsärgen, mit dem Luxus der Kränze, dann Blumen auf den Gräbern wurde gestattet und zwar mit der stillschweigenden Einwilligung der Chevra Kadischa. Es kostete uns dann einen harten Kampf, bis in die neueste Zeit, die Überwucherung dieser Missbräuche abzustellen, um im Ganzen und Grossen zur einfachen, edlen Bestattungsweise des Judentums zurückzukehren.

Der Friedhof wurde, wie wir sahen, schon 1843 angelegt, die Chevra Kadischa, die Verwalterin desselben erst im Jahre 1856 ins Leben gerufen, und zwar von 28 Mitgliedern der Gemeinde. Die Chevra übernahm auch hier jene Pflichten, die ihr durch die alte Tradition zukamen. Im Jahre 1863 liess sie den Friedhof umzäunen, zwei Jahre später ein Haus für den Wächter bauen, bald einen Todtenwagen anschaffen und wollte ihren heiligen Aufgaben getreu nachkommen.

Die Chevra Kadischa ist ja die einzigartige Institution des Judentums, die den socialen Einrichtungen der Städte und Staate hunderte Jahre zuvorkam, indem sie den Armen einen unentgeltlichen Arzt sicherte, Arzneien umsonst verabreichen liess, wo nötig einen Krankenwärter stellte und darüber hinaus die Errichtung eines Spitals, Hekdesch genannt, anstrebte. Auch die Chevra in Nyiregyháza hatte diese Aufgaben stets vor Augen, kaufte sogar im Jahre 1873 ein Haus zu Spitalzwecken, denn die Choleraseuche, die in diesem Jahre viel Opfer forderte, mahnte zur Eile in der heiligen Arbeit. Sie wurde aber noch nicht in Angriff genommen und nachdem die Seuche vorüber war, sogar ganz fallen gelassen. Das angekaufte Haus wurde wieder veräussert.

Auch die conservative Chevra wurde vom Zeitgeiste angehaucht und führte in ihre Verwaltung im Jahre 1883 die ungarische Sprache ein, beschloss zugleich ihre Statuten in ungarischer Sprache auszuarbeiten. Sie wählte dazu eine fünfgliedrige Commission, unter Leitung des begeisterten Antragstellers, Adolf Hofmann. Die Arbeit ging langsam von Statten, die neuen Statuten wurden erst 1889 behördlich genehmigt.

Bald hatte die Chevra eine wichtigere Aufgabe zu lösen. Der Friedhof wurde zu enge und im Jahre 1894 verlangt die Chevra von der Stadt zwei Joch Feld, als Fortsetzung des alten Gottesackers, was ihr auch bewilligt wurde. Zwei Jahre später liess sie ein Aufnahmegebäude bauen, das ziemlich veraltet, den Anforderungen der Zeit nicht entspricht und der erwünschten Erneuerung harrt.

Im Jahre 1902 wurden wieder neue Statuten angefertigt, nach welchen die Agenden der Chevra geregelt wurden. Zum fünfzigjährigen Jubiläum, liess der Vorstand die Geschichte des heiligen Vereines schreiben, die nun in zwei Ausarbeitungen vorliegt.[8]

Wir können uns mit den Einzelheiten dieser Geschichte hier

[8] Perlmann Vilmos, egyl. jegyző. A nyiregyházi Chevra Kadisa, Szent egyesület emlékfüzete. Nyiregyháza, 1907. und Dr Silberfeld Jakab, rabbi, nyiregyházi hitszónok, A nyiregyházi Chevra Kadisa története. (1856—1906). Nyiregyháza, 1907.

nicht näher befassen, behalten uns dies für eine andere Gelegenheit vor. Soviel wollen wir zur Ergänzung dieser Skizze beifügen, dass unsere Chevra immer auf der Höhe ihres Berufes stand und keine Gelegenheit versäumte, die heiligen Aufgaben den Todten, nicht minder aber den Lebenden gegenüber gewissenhaft zu erfüllen. Diesem Bestreben leisten Vorschub die 1912 angelegten neuen Statuten, die, ein Zeichen der Zeit, mit ihrem Selbstmörder-Paragraphen für solche traurige Fälle vorsorgten und eine ad hoc Commision mit der Prüfung der jeweiligen Fälle betrauten. Nur nach dem Urteile der Commission kann die Chevra in der Angelegenkeit der Bestattung solcher Unglücklicher verfügen. Eine grosse und wichtige Entscheidung der Stadtbehörde im Jahre 1930 bereitete der Chevra ernste Sorgen. Die Stadtbehörde legte nämlich in diesem Jahre einen Centralfriedhof für alle Confessionen an. Die Leitung unserer Chevra wollte sich nicht mit einer separaten Parcelle im Centralfriedhofe begnügen, sondern strebte im Sinne unserer Tradition darnach, den jüdischen Friedhof, in Verbindung mit dem alten Grundstücke, auch für die weite Zukunft zu sichern.

Diese schwere Aufgabe löste sie glüchlich, mit Aufwendung grosser materieller Opfer, indem sie für die Summe von 21.000 P. das ganze Grundstück des alten Friedhofes, mit Zuschuss eines neuen Stückes, an sich brachte und das ganze Areal, nunmehr 4 Joch und 478 Meter^2 grundbücherlich auf den Namen der Chevra Kadischa der statusquo Gemeinde überschreiben liess. Dann gelang es durch die Opverwilligkeit unserer Gemeindemitglieder, insbesondere durch die ansenliche Hinterlassenschaft von *Martin Halmos*, das ganze schöne Grundstück mit einem festen Cementzaune zu umgeben, so dass der Anblick des erweiterten Friedhofes ein wahrhaft überwältigender geworden. Es ist übrigens mit Genugtuung festzustellen, dass der Friedhof der statusquo Chevra von Nyiregyháza in der ganzen Gegend, weit und breit, als der geregelteste und in seiner Art der schönste zu nennen ist.

Zur selben Zeit gründete die hiesige orthodoxe Gemeinde eine separate Chevra, kaufte ebenfalls von der Stadt den Boden für ihren Friedhof und zwar knapp an dem alten Gottesacker, so dass der Zaun desselben an der Nordseite die Grenze zwischen den beiden jüdischen Friedhöfen bildet. Und trotz dieser Trennung verbindet die statusquo Chevra mit der orthodoxen Gemeinde ein in seiner Art seltener Umstand, dass der Präses unserer Chevra ein angesehenes Mitglied der orthodoxen Gemeinde, Eduard Schwartz ist, der 23 Jahre hindurch Vorsteher der orthodoxen Gemeinde, zugleich Vicepräses der Chevra gewesen und seit 1921, immer einstimmig dazu gewählt, als Präses der Chevra der statusquo Gemeinde wirkt,

Noch eine wichtige Institution blieb gemeinsam, das ist die Elementarschule. Die Schule wurde zwar im Jahre 1865 ins Leben gerufen, aber Gemeindeschule wurde sie erst 1875, mit vier Klassen, welche drei Lehrer und eine Lehrerin versahen. Die Gemeinde votiert 450 Fl. Subvention, ansonsten muss die Schule von den Schulgeldern erhalten werden. Sollten diese nicht hinreichen, so muss eine separate Schulsteuer auf die Mitglieder ausgeworfen werden. Ein 18 gliedriger Schulstuhl wird gewählt, zur Verwaltung der Schulangelegenheiten.

Das alte Schulgebäude, das 1868 errichtet wurde, ist zu enge gewor-

den und 1894 entsendet die Gemeinde eine Commission von 9 Mitgliedern, an ihrer Spitze mit dem Vorsteher, Arnold Baruch, der besonders eifervoll sich der Sache annimmt, die Erweiterung des Schulgebäudes auszuführen. Der Bau wird aber erst 1897, zum Andenken an das Millennium Ungarns, aufgeführt, und zwar mit den Kosten von 17,000 Fl., wozu die Stadt Nyiregyháza 8000 Fl. Subvention votiert. Das alte Schulgebäude wurde zur Rabbinerwohnung umgestaltet, zu gleicher Zeit ein neuer Sitzungssaal und eine Wohnung für den Tempeldiener im Hofe gebaut

Nachdem aber im folgenden Jahre die V-VI Klasse eröffnet werden musste, war das Gebäude wieder zu klein und die Erweiterung desselben wurde schon 1898 mit der Summe von 13.500 Fl. durchgeführt, wozu einige läutseelige Mitglieder grössere Spenden geben, so Paul Blau 2000, Heinrich Zucker und Frau 1000 Fl, das Übrige wurde mit einer Anleihe gedeckt. Erfreulicherweise mehrten sich die Schüler von Jahr zu Jahr, so dass nach Eröffnung der V-VI Klasse, die I. und II. Klasse als paralelle Knaben und Mädchenklasse hinzugefügt werden musste. Natürlich benötigten diese neuen Klassen neue Räumlichkeiten und abermals ward die Vergrösserung des Gebäudes, schon im Jahre 1904, angestrebt. Es geht dies aber nicht so leicht und Jahre vergehen, bis der Plan zur Wirklichkeit werden kann. Inzwischen beschäftigt die Gemeinde die hochwichtige Angelegenheit der Rabbinerwahl und nur nachdem diese, Anfang 1909 glücklich gelöst war, wurde die Fortsetzung des Gebäudes mit 20,000 Kr. aufgeführt.

Somit war die Schulfrage nach aussen hin für eine Weile zur Ruhe gebracht, jetzt musste die innere Stärkung derselben, die Arbeit der Lehrer, mit der nöthigen Oberaufsicht, in das richtige Geleise gebracht werden, sollten die grossen Opfer, welche die Gemeinde für ihre Schule brachte, nicht umsonst gebracht sein. Die unerlässlishe Arbeit wird geleistet, indem Oberrabbiner Dr. Béla Bernstein die geistige Leitung der Schule übernahm und der Schuldirektor nur die administrative Seite der Führung versah.

Nachdem aber die Einwanderung unserer Glaubensgenossen aus den umliegenden Dörfern, in Folge der veränderten Erwerbsverhältnisse, stetig zunahm, vermehrten sich die Kinder der orthodoxen Gemeinde in der Schule, so dass wieder für neue Lehrsäle gesorgt werden musste. Dies geschah im Jahre 1929, als auf der linken Seite des Tempelhofes ein weiteres Gebäude für diese Zwecke hergestellt wurde und zwar mit Hilfe einer staatlichen und städtischen Subvention. So war für 10 Klassen mit 10 Lehrern die Schule für ihre wichtige Aufgabe mit allen nöthigen Mitteln versehen.

Die Einzelheiten dieser interessanten Geschichte müssen wir uns für eine spätere Gelegenheit vorbehalten. Wir wollten jetzt nur als Ergänzung der Geschichte der Muttergemeinde auch die Anfänge der Schule, in ihrer raschen Entwickelung, kurz darstellen. Wir wollen hoffen, dass, wenn mit Gottes Hilfe der Friede wieder hergestellt wird, unsere nunmehr zur achtklassigen Elementarschule erblühte Institution, vollkommen ihrer heiligen Mission sich werde widmen können, worin sie vorläufig, durch in Anspruchnahme des Gebäudes für Militärzwecke gehindert ist.

Aber nicht nur die Schule wurde in kurzen Perioden zu enge, auch der Tempel konnte, nicht lange nach ihrer Errichtung, die Mitglieder der Gemeinde nicht fassen. Schon im Jahre 1892 wurde die Erweiterung des Tempels geplant, jedoch erst zehn Jahre später, nach langer, anstrengender Vorbereitung, im Jahre 1902 zur Tat geworden. Nun erhielt der Tempel um ein Viertel des Raumes neue Fassungsmöglichkeit und erreichte die Zahl von 440 Männer- und 414 Frauensitzen. An den Herbstfeiertagen aber müssen noch zwei Nottempel in den Dienst der Andächtigen gestellt werden.

Bei Gelegenheit der Vergrösserung des Tempels wurden vier Notausgänge hergestellt und der ganze Tempel kunstvoll gemalt. Die Malerei der Plafondwölbungen muss als ganz besonders gelungen bezeichnet werden; sie ist echt orientalisch bunt, aber in keiner Schattierung schrill, sondern im Ganzen wunderbar harmonisch. Der Gottesdienst wird sowol an Wochen-, wie an Festtagen in der althergebrachten Weise verrichtet, alle Minhagim werden nach der Tradition eingehalten, die ungarische Sprache aber hat in allen Fest- und Gelegenheitsreden volle Geltung erhalten.

Wir können mit Freude und Genugtuung auf die statusquo Gemeinde von Nyiregyháza das Schriftwort anwenden: „Dein Anfang war zwar klein, deine Zukunft aber wird stark heranwachsen!" (Hiob 8, 7.)[10]

[10] Die Quelle meiner Arbeit ist, wo keine andere angegeben, das Protokollbuch der Gemeinde vom Jahre 1865 an weiter.

CSETÉNYI IMRE

A PROVISORIUM KORÁNAK ZSIDÓ MŰVÉSZEI A NAPISAJTÓ TÜKRÉBEN.

A zsidó művészet elsősorban a zene. A képzőművészet művelői között alig van a 60-as években zsidó. Szobrászművészetünk egyik mestere, Engel József, aki a 40-es éveket Londonban, az 50-es és 60 as évek nagyrészét Rómában és Londonban töltötte, a klasszikus szobrászati irány művelője volt s elszigetelten állott korában a naturalista szobrászművészet közepette. Legismertebb alkotása Széchenyi szobra. Még londoni tartózkodása alatt *Az amazonok* c. szoborcsoportozata nagy kitüntetést nyert s Albert herceg, Victoria királynő férje meg is vette. Engel megfogadja hitsorsosai előtt, hogy valamenynyi modelljét a Magyar Nemzeti Múzeumnak adja — írja róla Schwartz Vilmos sátoraljaújhelyi lakos, a művész földije.[1]

A másik művész is külföldön aratja sikereit. Ez „Görgei hegedűse", a később keresztény hitre tért Reményi Ede. Az emigrációból 1860-ban jött haza, miután Londonban és Párizsban sikert sikerre halmozott és két évvel később már mint hazánk „legkedveltebb zenészé"-t említi a magyar sajtó.[2]

A külföldi zsidó művészek közül Offenbach Jakab jár Pesten. Színtársulatával lép fel 1861 július 12-én a pesti Nemzeti Színházban.[3] Offenbachot pesti tartózkodása alatt annyira elbájolja a magyar zene, hogy magyar operettet akar írni a Nemzeti Színháznak. Tervét azonban nem valósítja meg.[4]

A hangversenyező zongoraművészek között is több zsidó akadt. Blau Gyula 1861 október 20-án adott az Európa-fogadóban hangversenyt[5]; Kohn Adolf 1861 január 31-én rendezett Debrecenben klasszikus hangversenyt.[6] Ismert zongoraművész volt Jeitteles Ignác. A budai Népszínházban lépett fel a 60-as évek elején.[7] Népszerű dala volt a Nem volt párja a faluban Kerekes Andrásnak kezdetű ballada.

Színművészeink között is szépszámban voltak a zsidók iránt rokonérzést tanusító művészek. 1862 virágvasárnapján a városi (tehát nem a Nemzeti, hanem a német színházban) az izraelita kórház javára jótékony előadást hirdetnek s ezen az előadáson Egressy Gábor, Ellinger József, Markovics és Hofbauer kisasszony és még többen lépnek fel a két pesti színház művészei közül. Az előadás szép sikerrel folyt le, 1357 frt és 80 kr volt a bruttó jövedelem. A tiszta jövedelmet,

1 Pesti Napló (= PN) 1862. VII. 29.
2 U. o. 1862. VIII. 20.
3 U. o. 1861. VII. 12.
4 U. o. 1862. III. 13.
5 U. o. 1861. X. 17.
6 U. o. 1862. II. 8.
7 U. o. 1861. XII. 6.

1049 frt 20 kr-t, átutalják a kórháznak. A légszesz társulat ingyen szolgáltatta a világítást.[8]

Zsidó a színpadon is megjelenik, egyelőre, mint műkedvelő. Így Nagyváradon a zsidó ifjúság műveltebb része hetenként rendszeresen rendez műkedvelő előadásokat.[9]

A pesti városi színházban 1863 május 8-án magyar előadást rendeznek az izraelita hitközségi tisztviselők özvegyei és árvái nyugdíjalapjának növelésére. A műsort a Nemzeti Színház tagjai adják elő Prielle Kornéliával és Némethynével. A műsort zeneszámok, szavalatok (Barnay Lajos, Hoek úr, Franken k. a.), Saphir *Nem illik* c. verse (Berg Jenni k a.), énekszámok s Szerdahelyi Kálmán és Tóth József egyfelvonásos vígjátéka, *A nyolcadik pont* adják. A zeneszámokat a katonai zenekar kitűnően adta elő; az egész est sikerült volt, a szavalatok, énekszámok jók voltak. A világítást a légszesz társaság ingyen szolgáltatta.[10]

A romanticismus utórezgésére kedveltek voltak a zsidótárgyú színdarabok. Így adják elő a debreceni tanulóifjúság műkedvelői Szentkirályi István *Zsidók Magyarhonban* című eredeti népszínművét.[11] A budai népszínházban 1863 november 13-án adják, mint énekes vígjátékot: *Stern Izsák, a házaló zsidó*, vagy: *Egy a mi népünkből* c. darabot.[12]

A zsidószármazású Hugo Károly, aki mint romantikus drámaíró volt ismeretes, zavarodott elmével új művészetet eszelt ki: az automimicát. A Tigris-vendéglőben tartotta meg 1863 április 1-én előadását. Hófehér tunicában volt, az emelvényen kerek asztal, három szék s az asztalon két vizes kancsó voltak a kellékek. A Hon kritikája szerint sikere akkor volna, ha fekete polgári öltözetben lépne fel; jól tenné, ha hatalmas tehetségét színpadon ragyogtatná.[13]

A kor egyik legkiválóbb színésze, Egressy Gábor is fellép szavalatával azon a hangversenyen, amelyet a Meisel pesti rabbi alapította szegény tanulók segítőegyesülete javára rendeztek 1863 január 14-én. Egressy a *Fóti dal*-t szavalta.[14]

A nagy zeneszerző, Meyerbeer tiszteletére rendez a pesti Nemzeti Színház ünnepi előadást. Színre kerül a Hugenották c. opera.[15]

Boskovitz Frigyes „zongorász hazánkfia" hangversenyt rendez a pesti Európa-szálló nagytermében. Műsorán szerepel Heine híres költeménye, *Belzazar*, Schumann zenei feldolgozásában.[16]

Talán először hangzik fel Vörösmarty *Szózata* zsidó templomban, a nagyváradi zsidó templom felavatásán. Már 1861 július 24-én írja a Pesti Napló, hogy a nagyváradi új izraelita imaházat Löw Lipót, „a szegedi derék főrabbi" fogja felavatni. Augusztus 16-án zajlik le az ünnepség. Löw főrabbi „gyönyörű szónoklatá"-ban kifejti, hogy a

[8] U. o. 1862. IV. 10 és IV. 24.
[9] U. o. 1862. VIII. 15.
[10] A Hon 1863. V. 7 és PN. 1863. V. 9.
[11] A Hon 1863. VIII. 25.
[12] PN 1863. XI. 13.
[13] A Hon 1863. IV. 4.
[14] PN. 1863 I. 11.
[15] A Hon 1864. VIII. 27.
[16] A Hon 1864. XI. 27.

váradi magyar zsidó egyházközség elszakadt az orthodoxtól, ám evvel békében akar élni. Magyarul akarja imádságait elmondani. A Szózat fejezi be az ünnepséget; jelen volt a főispán, a megyei hatóság és nagyszámú közönség.[17]

Tehát míg a pesti templom felavatásán a Néphymnust éneklik és német szónoklatok hangzanak el,[18] addig a váradi zsinagóga ünnepies felavatásán Löw Lipót magyarnyelvű szónoklata és a magyar nemzet imádsága nyitja meg a színmagyar váradi hitközségben az Isten házát.

[17] PN. 1861. VIII. 17.

[18] L. Csetényi Imre: Az ötvenes évek sajtója és a zsidókérdés. M. Zs. Szemle. LVIII. 1941. 110. l.

FÉNYES MÓR

DOGMATIKAI ÁLLÁSFOGLALÁS AZ IMAFORMULÁKBAN.*

Ismeretes dolog, hogy a mindennapi zsidó imában a „Semá" hitvallomás jelentőségével bír, az előtte mondandó „Jócér Ór" benedikció perzsa vallásból átszivárgó dualizmus elleni védőgátnak volt szánva (Blau Lajos).[1] Közel áll a föltevés, hogy egyéb benedikcióink (ברכות) is ily szerepet játszottak a vallás evolúciójában. Erre vall szabatos szövegük, mely törzsből és fejből (חתימה) áll. A törzsben elmaradhatatlan az *Isten nevének* (אדנות) és *Isten királyságának* (מלכות) fölemlítése (Beráchót 40b). A fejnek héber elnevezése (חתימה) „bepecsételés" ugyanaz a műszó, amellyel az okiratok aláírását, a bennök foglalt ügylet lezárását, szentesítését, magunkévá tételét jelöljük. Az Isten tulajdonnevének és királyságának szertartásos hangsúlyozása tehát szintén dogmatikai meghányásvetésnek eredménye és azt szentesíti, hogy Adonáj az Isten és nem más, ő a világ királya és nem földi császár, vagy olyan, aki magát isteni küldetéssel felruházott, mennyei birodalmi királynak hirdeti. Ezért helyeztek olyan nagy súlyt a rövid imaformákra és számos kínálkozó alkalomra inkább eltiltották, semhogy esetleg hiábavaló módon (לבטלה) elmondják. Így p. o. nem találunk benedikciót sem az orvosságszedésre, sem a tisztasági vagy gyógyfürdő használatára; lehetséges ugyanis, hogy a gyógyszer hatástalan marad.

A karaita imakönyv a szertartási benedikciók közül csakis a cicisz felvételére és a Megilla olvasása után mondandót ismeri a mienktől eltérő chatimával, de már a Hallelt bevezetőt és befejezőt nem. Látni fogjuk, hogy ez is az eddig mondottakkal lehet kapcsolatban.

Mialatt tehát az uralomra jutott vallások a szerteágazó hitnézetek vetélkedésének azzal vetettek véget, hogy központi szervezetük tekintélyével „credó"-ban, szabatosan megfogalmazott hittételekben rögzítették meg a dogmává szentesített hitnézetet, azalatt a zsidóság imaformákban (berocho, benedikció, áldásmondásban) adta a hívek ajkaira azt a leszűrődött hittételt, melyet hosszas meghányás-vetés alapján a tóra szellemében gyökerezőnek állapított meg, hogy azzal kísérje a megfelelő szertartást. Sajnos, a halacha történetének nagy mesterei sem szenteltek eddig kellő figyelmet e formulák kialakulásának, holott ezek dogmatörténeti hátteret tárnának fel.

Néhány példa hadd szolgáljon ennek megvilágítására.

* * *

* A nagy a nagyokban és a nagy a kicsinyekben fogadja a kicsinynek nagy tisztelete jeléül e kicsinységeket.

[1] [Hasonlóan Edelstein is: A vallásbölcsészet hatása a liturgiára. Bloch-Emlékkönyv. Budapest, 1905. 45. — Scheiber.]

A *talisz felvételekor* mondjuk: Áldott az Isten, ki elrendelte להתעטף בציצית „taliszba burkolózni". Erre a tórában semmi alapot nem találunk. A ciciszt ott csupán csak a ruha szegleteire alkalmazandó rojtként találjuk, maga a ruha nem szertartási kellék, hanem csak szokásos viselet. Azonban idővel hagyományossá vált a cicisz kedvéért külön ennek felvételére szolgáló négyszegletű ruhát (ארבע כנפות) viselni és ennek felvételéhez megfelelő benedikciót mondani (על מצות ציצית). Ezzel a tórai követelménynek eleget is teszünk. Külön az imához szolgáló talisz felvételét a talmudi hagyománnyal szembehelyezkedő karaiták nem ismerik. Mire vezetendő tehát vissza a nálunk szokásos „taliszba burkolózás?"

Tudnunk kell, hogy már a bibliai kor vége felé fellépő hellenista zsidóság kerülni igyekezett minden olyan, a tóra szavában nem gyökerező vallási szokást, amely a zsidóságot a hellén világtól elkülönítette és annak gúnytárgyául szolgálhatott. A cicisz-rojttal ellátott ruhadarabot tehát, melyet eredetileg nyiltan hordtak, mint ma is látjuk egyes lengyelvidéki zsidóknál, a felső ruha alá vették fel. Ezzel szemben szükségesnek tartották a hellenistákkal szembehelyezkedő farizeusok a nemzeti jelleg osztentatív viselését és e célra vezették be a külön talisz felvételét, hangsúlyozva az azt kísérő benedikcióban a „beburkolózást". Kokárda jellegű tehát a talisz.

* * *

A *tefillin* felvételének benedikciói is gondolkodóba ejthetik a figyelmes imádkozót. A tóra טטפת-nak nevezi azt, amit a homlokra kell felkötnünk és ez megfelelője a jelnek (אות), amit a kézre kell felöltenünk (Móz. V. 6, 8), mindamellett nem használjuk a tórai terminust: לקשר טטפת, hanem e helyett két benedikcióra osztva להניח תפלין-t és על מצות תפלין-t. Rodkinson: „Tefilla lemóse" c. mélyenszántó héber munkájában messzemenő következtetéseket von le a hagyományos irodalomból, mely a tefillinre vonatkozik, de tárgyunkra csak a benedikció kérdése tartozik és elsősorban azt kell kutatnunk, miért kell egyazon szertartásra két benedikciót mondanunk. Rodkinson kimutatja, hagy a „tótafót" szót még a talmud idejében is valami díszül használt talizmánnak tartották számos más néphez hasonlóan; a „tefillin" elnevezésnek még a görög fordításban, a Septuagintában sincs megfelelője, mert ott „aszaleuton" „elmozdíthatatlan"-t jelent. Először Onkelosz targuma használja a „tefillin" szót a „tótafót" fordítására (kb. 190-ben), de ez még korántsem mutat a mai alakban való előállítására. Ellenben használatára vonatkozóan tudjuk, hogy az apokrif Aristeas levele említi először a kézre való felvételét, a fejre való említése nélkül. A szamaritánusok nem ismerték a tefillint semmilyen alakban, a tótafót szót képiesen vették, amint azt annak szinonimusa a tórában זכרן („emlék") is mutatja (Móz. II. 13, 16); a szadduceusok használták ugyan, de kezük fején és a homlokon díszül. A karaita szekta épúgy nem ismeri a tefillin felvételét, mint ahogy a szamaritánusok sem ismerik. Érthető tehát, hogy a talmud szükségesnek találta benedikcióval szentesíteni a tefillint és pedig az Aristeas levelebeli felfogással szemben külön a kézre való és külön a fejre való tefillin fel-

vételét, kerülve a bibliai „liksor tótafót" terminust, amely kétséget hagyott volna a használat módja tekintetében. A két benedikció közül az első להניח, a második על מצות, fordítva mint a talisz felvételnél, ahol להתעטף felel meg להניח-nak. Ez alátámasztja feltevésünket, hogy a kézre való tefillin felvétele régibb eredetű, ellenben a cicisznél az eredeti alak az על מצות ציצית-t kívánta meg és már csak a polemikus állásfoglalás követelte a להתעטף terminust.

* * *

A Róshasánai *sófárfúvást* a karaiták tudvalevően nem ismerik. A Tórának ama szavát, melyből mi azt eredeztetjük: „a riadás napja" (Num. 29, 1), ők csupán emberi hanggal való riadásnak, imának értelmezik, amely jelentésben a szó valóban sokszor fordul elő a szentírásban. Nikodémiai Áronnak (1300—1370) Gán éden c. karaita törvénykönyve rámutat, hogy a „terua" szó igei gyöke (pl. 100 zs. 1) örömrivalgást is jelent és ép az újév napjára vonatkozóan mondja Nehemias k. (8, 9—12): Ne gyászoljatok és ne szomorkodjatok e napon, mert Istennek szentelt nap ez. A Misna ugyan már mint kifejlett szertartást ismeri a sófárfúvást, de a mögöttes időben ugyanazok a kételyek merülhettek fel a bibliai szóban való gyökerezése tekintetében, mint a karaita irodalomban.

Erre vezethető vissza tehát a sófárfúvást bevezető benedikciónak e kitétele: „hallgassuk a Sófár szavát" (לשמוע קול שופר), a bibliai kitételnek megfelelő (על התרועה) „riadás" szólama helyett. Ez utóbbi t. i. homályos és annak lehetőségét is rejti, hogy örömeneket, vagy bármilyen emberi érzelemkifakadást jelent. Érthető, hogy a sófárfúvás (לתקוע) helyett a hallgatásra helyezték a súlyt, mert ez az egész gyülekezetet kötelezi, holott előbbi csak a szertartást végzőre vonatkoznék.

* * *

Polemikus állásfoglalást kell sejtenünk egyéb feltűnő kitételnél is az imaformulákban. Bizonyára ilyen meggondolásból szövegezték meg a *lulov kézbevételének* benedikcióját. A tóra igéje: ולקחתם לכם „vegyetek magatoknak Hádárfa gyümölcsöt" (Lev. 23, 40) nem kötelez a lulov rázásra vagy kézbevételére, sőt tudjuk, hogy a karaiták Nehemiás (8, 5) alapján nem az imát kísérő rázást végzik vele, hanem csak az ünnepi sátor díszítésére használják. Nem lehet a נטילה szóban aram fordítását sem látnunk a לקיחה-nak, mert az már a bibliai héberségben (Siralm. 3, 28) és נשא „felemel" igének szinonimjaként fordul elő (Jes. 63, 9 וינטלם וינשאם), az Onkelosz targuma pedig más szót használ a לקח visszaadására. A karaita felfogás minden bizonnyal már régibb időbe nyulik vissza; evvel szemben különben is korszerűvé vált idővel a Palesztinán kívüli zsidóságban, amely minden egyes sátor díszítésére már nem szerezhette be az előírt dísznövényeket, a szimbolikus leegyszerűsítés, a kézbevétel (és rázás), melynél a lulov szükség esetére kézről-kézre járhatott. Ennek a változtatásnak felelt meg a לקיחה szónak נטילה-val való helyettesítése, mert előbbi csupán vételt, nem pedig kézbevételt jelent. A talmud ama követelése, hogy (לכם = משלכם) a magunk pénzén vagy a magunk fáradságával szerezzük be az ün-

nepi csokrot, már csak kegyeletes visszaemlékezést szolgáló szimbolumban él.

* * *

A נטילה terminusát egész más értelemben találjuk még a *szertartást kísérő* és az *étkezés előtti* kézmosás benedikciójában (על נטילת ידים) is. A kézmosás már a tóra idejében is kötelező volt a papok számára, amikor az oltár elé léptek (Ex. 30, 20), de úgy látszik, laikusok is követték e szokást, valahányszor szent munka végzéséhez fogtak. Így látjuk, hogy a görög bibliafordítók is kézmosás után láttak szent feladatukhoz (Aristeas levele). Az evangéliumokban olvassuk, hogy az apostolok az étkezés előtti mosakodást feladták, amin a farizeusok megbotránkoztak (Máté 15, 2, Márk 7, 2–5, Luk. 11, 38). A Misna nem tesz említést e szokásról, de a gemárában már Salamon királyra visszamenő határozatnak mondják (Sabb. 15b. Berách. 60b), bölcs királyhoz méltó higienikus intézkedést látva benne.

Sajátságos azonban, hogy a kézmosás is נטילה terminusával lett a benedikcióban megrögzítve, ami a bibliai רחיצה-nak tudatos mellőzését mutatja és csakis a bibliai „kézfelemelés" (נשיאת כפים) szertartásának aramosított műkifejezésekép jelentkezik (Zs. 63, 5 ; 141, 2 ; 134, 2). A kézfelemelés pedig már az Onkelosz-fordítás idejében az imához és főkép papi áldáshoz volt használva. A zsoltár ez igéjét (134, 2) így fordítja : Emeljétek kezeteket a szentély felé, ti papok a szentségesnek emelvénye fölött (טולו ידיכון קודשא כהניא על דוכן קודשא), a duchán szó pedig a papi áldásra szolgáló emelvény. Itt tehát azzal a sajátságos jelenséggel állunk szemben, hogy noha a kézmosás a papi funkcióhoz való előkészületet, lelki tisztulást jelent, miként azt a 26 zs.-ban olvassuk (6. v.), laikusok is alkalmazták a reggeli órában és az étkezés előtt, de már más, tisztán szentséges jellegű elnevezéssel.

Azt a (Jos. B J.-ban leírt) folyamatot látjuk, mely az esszeus-farizeus életmódra jellemző, hogy t. i. a laikusok is igyekeztek, amennyire a törvény ezt lehetővé tette, a papi életmód allürjeit felvenni, mintegy szekularizálni a papságot. Így jártak el az étkezési rendszabályok megállapításában, kötelezővé téve magukra a חולין שנעשו על טהרת הקודש, a papi étkezési tilalmakat. Ennek köszönheti a Sovuósz ünnep is tóraadási emléknap-jellegét. A tóra ugyanis csak a zsengék bemutatásának napjává tette, de ebben a laikusnak nem lett volna szerepe, ellenben mint tóraadás ünnepének áldását ő is élvezte. Az étkezéshez tehát a mosakodás szertartását a papi áldásból vették át annak elnevezésével együtt, úgy gondolkodva, hogy az asztal is oltár (זה השלחן אשר לפני ד׳) (Ábot 3, 4 és Ezék. 41, 22 alapján). A tórai terminust (רחץ) szándékosan mellőzték, hogy mégis valamikép kíméljék a papi kizárólagosságot. A kóhéni-áldást bevezető és a széderkezdő mosakodáshoz nem mondanak benedikciót, mert maga a szertartás is megszentelő hatású.

Hogy az étkezést áldozati lakoma szentségével illették és hogy általában mily vallásos áhitat ihlette meg a régi zsidóság legprofánabb életműködését, az étkezést is, mutatja a talmudnak következő helye : „Tanítják a rabbik : ki a parlagias (am haarec) ? Aki közönségesen is nem szentséges tisztaságban étkezik" (כל שאינו אוכל חולין בטהרה Berach.

46b)... Honnan tudjuk, hogy az étkezés előtt is kell áldást mondani...? Irva van: „Amint a városba értek, megtaláljátok, mielőtt az áldozati magaslatra lépne, hogy étkezzék, mert nem étkezik a nép, míg ő (Sámuel próféta) nem jön, mert ő áldja meg a lakomát, csak aztán esznek a vendégek (I. Sám. 9, 13). Úgy látszik, a talmud e vers szavaiból vonta le azt, hogy lehetőleg hármasban kell asztalhoz ülni, mert a próféta és a vendégek legalább három személyt tettek ki. Vendégeket tételez fel az asztali imának szövege is e szavakban: „Az Irgalmas áldja meg e ház gazdáját". Más helyen a Misna úgy szól: „Ha hárman ülnek az asztalnál és nem társalognak valláskörüli dolgokról, mintha halottak áldozatából ennének" (Ábot 3, 3), tehát az étkezés mindenkép áldozat, de áhitatos emelkedettség nélkül: pogányos áldozat.

A karaita imakönyv nem ismeri a נטילת ידים terminusát, ehelyett a reggeli mosakodáshoz a שאו ידיכם קדש bevezetésével ezt írja elő: באיאמ"ה אשר ברא את יסוד המים לטהרה. amit érthetővé tesz az, hogy étkezés előtti mosakodást nem ismer.

* * *

Van egy *vándor áldásformula* is, melyet időről-időre *más életmozzanatra* alkalmaztak, ez a הטוב והמטיב-ben kihangzó. A talmud szerint akkor mondták, mikor a II. sz-ban a *betári elesettek* (Barkochba hősök) *holttetemeit bomlatlan állapotban* találták és nem kellett a nemzeti hősök halálutáni sorsán síránkozni, hanem *eltakaríthatták*. (Ber. 48a.) „Jó (az Isten) és jót mivel" („jónál jobb") volt a hála szava Ez csak alkalmi benedikció volt tehát. A misna szerint a *jóhírek hallatára* (על בשורות טובות) alkalmazták. Már pedig a kétféle értesítés csaknem egyazon korból való. Érthető azonban, hogy mindkét használata helyt engedett egy harmadik alkalomnak, mely (Ber. 59b alapján) ma is érvényben van, nevezetesen a *jobbminőségű* (מחמרא בישא לחמרא טבא) vagy legalább *másízű bor* élvezetére (על שנוי יין). Hálát mondunk Istennek, „aki jó és jót tesz". Ez a szöveg korántsem jogosít arra a feltevésre, hogy eredetileg borivásra fogalmazták volna meg; ez túlprofán és nemzsidó cél lett volna egy külön benedikcióra, mely a בורא פרי הגפן mellett az élvezet fokozásakor lett volna alkalmazva. Még nehezebben képzelhető el, hogy csakugyan hősi halottak tetemeinek feltalálásakor intézményesen mondották volna, hálát adva Istennek, hogy a hullákat a bomlástól óvta és hogy tisztes temetést juttatott volna nekik. Ez az alkalom csak egyszer adódott s alig válthatott ki olyan eulógiát, mint „jó és jót tesz". De ha történeti ténynek vesszük e végtisztességadási szólást, nem bírjuk megérteni, miért vitték át a jóhírek vételére. Hiszen a jó hír még nem jelent jótettet, lehetséges ugyanis, hogy hamisnak bizonyul és ez esetben ברכה לבטלה-vá, a hála hamis alapjává válik.

Kell tehát, hogy e háromféle alkalmazás mögött valami közös vagy ősibb alapot keressünk e közös formula megszövegezéséhez, annál is inkább, mivel R. Sámuel ben Méir (Ber. 48a-hoz) szerint ugyanaz nap, amikor a betári elesetteket eltemették, rendelték el a borváltoztatásra e formulát. A kettő között tehát érzelmi kapcsolat-

nak kell lennie. A סעודת הבראה-ra kell gondolnunk, arra a borra, melyet a gyászolónak a temetés után nyujtanak és amely némiképen „halotti torra" emlékeztet. Már a bibliai időben a vigasz itala volt: „Adjatok italt a veszendőnek és bort az elkeseredettnek" (Példab. 31, 6). De a bor az áldásnak, a jótétnek is a jelképe. „Építenek házakat és lakják, ültetnek szőlőt és élvezik gyümölcsét" (Jer. 65, 21 stb). Ha még oly vékony is az asszociáció szála a vértanúk, illetve hősi halottak és a bor között, a ritus-fejlődésben eléggé döntő tényező lehetett. Löw Immánuel „Flora der Juden" c. művében (I. k. 140 l.) azt a magyarázatot adja (János ev. 2, 10) alapján, hogy az akkori rómaiaknál is közmondásossá vált szokás szerint a lakoma folyamán mindig hitványabb és hitványabb bort szolgált fel a vendéglátó; ha tehát fordítva történt, akkor ezt benedikcióval köszönhetjük. Ez a magyarázat azonban túlságosan humoros ahhoz, hogy föltételezzük az akkori zsidóságról az alapjául szolgáló borozgatásnak az ilyetén ünneplését és a benedikció profanizálását. Löw maga sem teszi azt magáévá és ellenkezik avval az a tény is, hogy egyes haláchatekintélyek a vendéglátónak ajkaira adják az áldásmondást, a vendég kizárásával.

Hátra van még, hogy ennek a formulának a jóhír vételére való alkalmazását kapcsolatba hozzuk az előbbi alkalmakkal. Némi támpontot nyújt erre az asztali imában, más helyen előforduló ez a kitétel: בשורות טובות ישועות ונחמות, amely kétségkívül a Messiás eljövetelének hírére vonatkozik. Ennek alapján elképzelhetjük, hogy a Misna rendelkezése csakis a Barkochba-féle messiási mozgalmat tartotta szemelőtt; magánhírekre nem is gondolhatott. Amint azonban ez a mozgalom Betár elestével vérbefulladt, az áldásmondást már arra vonatkoztatták, hogy legalább bomlatlan állapotban tisztes eltemetéshez jutottak a hősi halottak. Jeremiás könyvéből (16, 4—7) arról értesülünk, hogy ilyen alkalommal szokásos volt a כוס תנחומים „a vigasz serlege" (. . . Mindenféle fájdalmas halállal fognak kimulni, nem gyászolják és nem temetik őket, trágyává lesznek a föld felszínén . . . nem szegik meg nekik a gyászolók kenyerét . . . és nem nyujtják nekik a vigasz serlegét . .) Érthető tehát, hogy amikor később az áldásmondás már elvesztette aktualitását, a profán, vigalmi borozgatásra is átvitték, hisz minden ilyen alkalommal is a גואל צדק, az igaz megváltó eljövetelére emelték poharukat.

A halottak utáni megvigasztalódással állhat kapcsolatban az a karaita ritus, hogy a mi imaformuláinkat a jóhír vételén kívül arra az esetre is mondja az ember, ha atyja halála után örökség szállott rá és van örökös társ is (ellenkező esetben a שהחיינו benedikcióval fejezi ki belenyugvását az isteni végzésbe). Az igaz jámborságnak mekkora fokát tárja elénk e szokás. Egyébként még arra is mondja a karaita a mi benedikciónkat, ha esik az eső és földbirtok révén ő is részesedik ez áldásban (Iszkovitz IV. k.).

* * *

Az újholdat megelőző szombaton az újhold áldását megelőzően a templomszolga be szokta jelenteni, hogy *a holdújulás* (מולד) pillanata mikor lesz. Ez ma már üres, céltalan szokás, mert semmi szertartás nem fűződik a megújulás mozzanatához. De megértjük akkor,

ha egy régebbi szokás reziduumakép fogjuk fel. Tudnunk kell ugyanis, hogy a talmudelőtti korszakban még על פי ראיה naturalista megfigyelés alapján állapították meg az újhold beköszöntését és ezt élő tanúk jelentették be a jeruzsálemi szanhedrinnál (על פי עדים). Ezt a naptárnak megrögzítése (a IV. században) fölöslegessé tette, de még a századokkal később fellépő karaita szekta az ősi hagyományt követi, sőt únosúntalan hangsúlyozza (Iszkovitz: Széfer tefillot hakaraim).

De kísértett ez a visszatérés a naturalista módon, személyes megfigyelésen alapuló újholdmegállapítás rabbanita körben is, amikor egyszer Szaádja vetélytársa, egy bitorló gáon Jeruzsálembe tette át székét és ennek megfelelően a régi szanhedrint akarta felélesztení és ezt a mólad megállapítására felhatalmazni (Szimchuni, Dibre jemé hajehudim III. k.).

A karaita kódex ennek az állásfoglalásnak szolgálatába állítja a karaita imába foglalt ez igét: „meghiusítja a hazugok jeleit és a kuruzslókat elbolondítja (Jes. 44, 25), hazugoknak és kuruzslóknak bélyegezve meg azokat, kik nem az észlelt holdújulás (mólad) alapján ülik meg az újholdat, sőt magát a móládot sem helyesen állapítják meg

... רמז על הבודים מלבם לשנות מאות התורה ... ובדו מלבם לקדש החדש במולד ...
כי אפילו על המולד עצמו אינם מתנהגים על המולד האמתי ...

De valamelyes tétovázást árul el a mi szokásunkban az a sajátságos tény is, hogy a móládot nem az előimádkozó hirdeti, hanem a templomszolga s nem is közvetlenül az újhold kihirdetését (ראש חדש ... יהיה) megelőzően, hanem a később bevett יהי רצון könyörgés előtt és mi több, nem a szentesített héber nyelven, hanem profán nyelven, mely ezenkívül sohasem jut az istentiszteleten érvényre, holott az újhold kihirdetését kivételes ünnepséggel, tórával a kézben, az előimádkozó végzi, rendszerint a legegyszerűbb istentiszteleten is a könyörgő formula (יחדשהו) éneklésével.

Viszont a mólád kihirdetése teszi lehetővé és talán elő is idézte, hogy a könyörgésben „ezt az újholdat" (את החדש הזה) kitételt használjuk, holott egyébként természetszerűen הבא עלינו „a javunkra bekövetkező" jelzővel illetjük a még csak a jövőben levő napot vagy évet. Javitz szerint azonban ez abban találja magyarázatát, hogy eredetileg az egész újhold-köszöntő-imát magán újhold napján mondták, az előtte való szombaton csupán a kihirdetést végezve, a szombatra való áttételt érthetővé teszi az, hogy ekkor inkább volt minjan.

* * *

Még egy sikon száll szembe az imaformula a hagyománytagadó felfogással: a *chanukai lánggyújtást* bevezető áldásmondásban. Ebben áldjuk Istent, hogy elrendelte a chanukai lánggyújtást (להדליק נר של חנוכה). Az egyesszámú láng (נר) szó annak nyoma, hogy régibb időben egyetlen láng gyújtásából állott a szertartás és az egyik talmudi tekintély azt fennmaradónak is mondja. Viszont a lánggyútjást követő imaformula (הנרות הללו), mely sajátos módon utólag adja a szertartás bevezetését, „ezeket a lángokat" kezdettel az összes lángokat egységbe foglalja és ezt mondjuk el még az első estén is, amikor csak egy lángot gyújtunk. Az a kérdés mered elénk ebből, miért mondunk minden este külön benedikciót, nem pedig az első este — valamennyi szemelőtt tartásával?

Ennek okát abban véljük feltalálni, hogy a karaiták, illetve őseik, a hagyományellenzők a chanukát, mint a biblia lezárása utáni időben keletkezett ünnepet, nem tartják. Már pedig a nyolc napon át emelkedő haladványban való lánggyújtás abban, a talmudban ránkmaradt, későbbi idők elgondolását tükröztető hagyományban gyökerezik, mely a főpap pecsétjével ellátott olajos korsó megtalálásáról és annak csodás módon való lángtáplálásáról szól (Sabb. 21b). A benedikció szövegezése kétségkívül megelőzte a hitrege keletkezését, úgyszintén a chanukához fűződő másik két imaformula fölvételét, amelyek már nem egy lángról, hanem többről szólanak, de a láng kitartásának csodájáról még mindig hallgatnak. Nem ismeri ezt sem Sammáj iskolája, mely a lefelé tartó haladványt (פותח והולך), sem Hillelé, mely a gyakorlatba átment felfelé tartó haladványt (מוסיף והולך) ajánlja, de még azok az amórák sem, akik ezek véleményének megokolását adják, t. i. a következő chanukai napok számának fogyó, illetve a muló napok gyarapodó számában (u. o.). De még inkább kizárja a legenda ismeretét az a boraita, mely a buzgóság alsó fokán állók számára csak egyetlen lángot követel egy-egy család számára (Rási magyarázata szerint minden egyes estére, de a szöveg szerint bizonyára az egész chanukára). Az áldásmondás ezt tarthatja szem előtt és így azt kell ebből következtetnünk, hogy az egyszerűen az újjáavatás ünnepségére, az oltár helyreállítására utal, mely a templom visszavívásának hálaadó ünnepsége volt, nem pedig csodatételre. Ha a csodatételt tartaná szem előtt, akkor úgy lett volna megszövegezve, hogy a rákövetkező, bizonyára későbbi eredetű שעשה נסים לאבותינו tartalmát is magában foglalta volna. De nem tesz említést az olajos korsó csodájáról a másik két imarészlet: a בימי מתתיהו és a הנרות הללו sem, bár ezek már a papok hősi diadalait dicsőítik. Ha tehát a benedikciót csak egyszer mondanók el az egész chanukai ünnepségre, nem jutna kifejezésre az, hogy minden nap csoda ment végbe az olajos korsó körül, de még a makkabeusok győzelmének csodája sem és akkor a karaitákkal egy plattformon találkoznánk a hagyomány ignorálásában.

Nem szabad a chanukai gyertyagyújtással párhuzamba állítani a szefiraszámlálást (a peszach és sovuósz közötti negyvenkilenc nap számlálását, ספירה), melyet szintén naponként benedikcióval kísérünk. A szefiránál ugyanis szószerint ragaszkodunk a tóra e kitételéhez: „teljesek, hiánytalanok legyenek" תמימות תהינה. Ennél egyetlen nap kimaradása már az egész szefira abbanhagyását vonja maga után (legalább is a benedikcióval kísért számlálást). Az első napon elmondott áldásmondás tehát vonatkozhat a teljes negyvenkilenc napi számlálásra, mert nem is tudhatjuk, sorát ejtjük-e a teljes számlálásnak.

FOKOS-FUCHS DÁVID

JELENTÉSTANI ANALÓGIÁK

I. Legutóbb az 1941-ben megjelent Heller-Emlékkönyvben volt alkalmunk annak a kifejtésére, hogy a jelentésváltozások vizsgálata terén mennyire jogosult a hivatkozás nem-rokon nyelvek analógiáira is. Könnyű ezt belátni, ha meggondoljuk, hogy a jelentésváltozások okai mindig lelkiek, hiszen minden ilyen nyelvi jelenségnek képzettársulás, tehát általános érvényű, nem pedig csupán egyetlen népre vagy nyelvi közösségre korlátozódó lelki folyamat az alapja. Ennek az igazságnak a felismerése és ennek a módszertani elvnek az alkalmazása sok jelentéstani jelenség mélyebb megértésére vezetett. Rámutattunk arra is, hogy ismételten eredménnyel értékesítettek a magyar és vele rokon nyelvek etimológiai irodalmában indogermán analógiák mellett sémi jelentéstani megfigyeléseket is.

Ezúttal a magyar *vagy* kötőszónak egy olyan jellemző használatát akarjuk közelebbről megvilágítani, amely a németben és talán a héberben is kimutatható. Arra a használatra gondolunk, amely pl. a következő kapcsolatban található:

Vagy tizen voltak ott.

II. A *vagy* tudvalevőleg számnevek előtt határozószói szerepben is használatos, még pedig a) 'körülbelül', b) 'legalább' jelentésben.

a) Az előbbire már a NySz. is több példát idéz 'circiter, fere, ungefähr, beiläufig' értelmezéssel: *kwlyen* [értsd: *küldjön*] *yde wag etwen lowo*[s] *legynt* (LevT. 1: 134); *vagy három ezeren vesztek el* (Heltai); *vala kedeg avagy hatod idő* (DöbrK. 465; Luk. 23: 44 ἦν δὲ ὡσεὶ ὥρα ἕκτη — erat autem fere hora sexta). Lássunk egy-két példát a MTsz.-ből is: *aggy vaj ëggy almát* (Háromszék m.), *vaj két almát lëszakasztott* (Székelyföld). L. még Simonyi MKöt. 1: 116.

b) A 'legalább' ('vel, saltem; wenigstens, selbst' NySz.) jelentéssel szerepel a *vagy* pl. a következő mondatokban: *mutassanak vagy egyetlen egy példát* (GelKat); *örülünk . . ., ha vág egy szép tiszta nap esik* (MA.); — nem számnévvel kapcsolatban: *ha jószágomat nem kíméli, awagy ennen magamat kíméllene* (ÉrdyK. 642b) Simonyi id. h; — a népnyelvben is: *eljöhetnél vaj eccer te is* ('néha, némelykor, egyszer-másszor' Erdély), de: *abroncsnak valót keresëk, ha találnék va ëgyet* ('akár csak, legalább'; Háromszék m) MTsz.

Mármost érdekes, hogy az ugyancsak 'vagy' jelentésű német *oder* kötőszónak egészen hasonló alkalmazása ismeretes. Pl. az alnémetben: *ein Jahr oder sechzig* a. m. 'ungefähr 60 Jahre' (Sprach-Brockhaus);

ein Jahr oder sechzig (Gryphius); *ein Gulden oder funfzehn* (Luther); *mit einem Gulden oder acht* (Hans Sachs); *sahen wir ungefähr einen Bauren oder zehn, deren ein Theil mit Feuerrohren bewehrt, die übrigen aber geschäftig waren* (Simplic.).; *ein Eier oder drei* (Opitz). Sanders, aki ezeket a példákat idézi, megállapítja, hogy e kifejezések értelme: „einfach .... die Annäherung an die letzte Zahl" (Wörterbuch der Hauptschwierigkeiten in der deutschen Sprache [27] 121). Adelung szerint is: *eine Elle oder sechs* d. i. 'ungefähr sechs Ellen'; *ein Stück oder zehn* ('ungefähr zehn Stücke'); *ein Ellener drey* („wo die Sylbe er das verkürzte oder zu seyn scheinet") v. *eine Elle oder drey* (Adelung 1 : 1684); *ein Stücker drei* aus: *ein Stück oder drei* (Grimm 7 : 1152, 3 : 114; de vö. pl. Sanders id. m. 230).

Sandersnek egyik példája azonban felhívja figyelmünket egy hasonló héber jelenségre; Lutherből idézi a következő fordítást: *lass doch die Dirne einen Tag oder zehn bei uns bleiben* (Mózes I. 24 : 55) és ehhez hozzáfűzi: „= *etwa* oder *an zehn Tage*". Mármost ez a mondat az eredetiben így hangzik:

תשב הנער אתנו ימים או עשור

és itt a héberben is a 'vagy' jelentésű או kötőszót találjuk.

Ezt a most idézett bibliai verset sokféle módon magyarázták és fordították. (A helyzet ott az, hogy Ábrahám szolgája magával akarja vinni Izsák menyasszonyát, Rebekát; a leany bátyja és anyja azonban kéri: תשב הנער אתנו ימים או עשור אחר תלך (Itt nem kívánunk a ימים és az עשור különféle értelmezéseire kiterjeszkedni, hiszen csak az או kötőszó szerepét óhajtjuk tisztázni.)

α) A hagyományos felfogás szerint a kifejezés értelme ez: 'egy évig, vagy [legalább] tíz hónapig' (Rasi). A Targ. Onkelos szerint is: עדן בעדן או עסרא ירחין. Hasonlóan értelmezi a szólást Szaádja is. Kautzsch szerint: 'lass doch das Mädchen noch einige Tage oder [lieber gleich] zehn bei uns bleiben' (eredetileg talán: 'einen Monat lang oder wenigstens 10 Tage'). L. még Gordon, Herxheimer, Torczyner, Hirsch, stb.

β) Ezzel szemben áll a Septuaginta fordítása; ez, valamint a rajta alapuló fordítások az או-t részint 'körülbelül', részint 'legalább' jelentésűnek fogják fel: *μεινάτω ἡ παρθενος μεθ' ἡμῶν ἡμέρας ὡσεὶ δέκα* (vagyis: 'mintegy, körülbelül 10 napig'), Vulg. maneat puella saltem decem dies apud nos; JordK. 42a: maraggyon meegh eeth hon awagy tyzed napygh, Károlyi (1865): hadd legyen velünk a' leányzó egynéhány napokon, bátor tsak tiz napig, azután menjen el, (1911) maradjon velünk a leány még vagy tíz napig, Luther: lass doch die Dirne einen Tag oder zehn bei uns bleiben (a. m. 'vagy tíz napig'), Buber—Rosenzweig: noch eine Zeitlang, sei's ein Tagzehnt, cseh: za některý den, aspoň za deset ('néhány napig, legalább tízig'), angol: a few days, at the least ten, olasz: alcuni giorni, almeno dieci, stb.

Az Imit fordítása nem világos (‚maradjon a leány velünk nehány napig, vagy tízig'). A Hertz-féle magyar fordítás szerint: 'maradjon a leány velünk vagy tíz napig', de hozzáteszi: „lehet: 'egy teljes évig, vagy tíz hónapig'. Ez a Talmud értelmezése (Kethubóth 57 b. L. m. a Targumot) és teljesen jogosult a héber kifejezésmód alapján". (A Hertz-

féle német fordításban azonban: 'ein Jahr und ein Monatzehent' és a jegyzet szerint: „besser: 'ein Jahr oder ein Monatzehent'.") Gesenius szótárának első kiadásában (1810): 'einige Tage, etwa zehn, wenn es etwa zehn wären', újabb kiadásaiban azonban az או-t már csak választó kötőszónak fogja fel: 'ein paar Tage oder ein Tagzehent' (l. ott יום, או és עשור alatt).

Kár, hogy ez a szerkezet csak egyszer fordul elő a Szentírásban, de érdekes, hogy az ugyanebben a mondatban szereplő עשור a 'Tagzehent (napok dekasza)' jelentéssel szintén csak ebből az egy bibliai mondatból ismeretes. Bizonyos azonban az, hogy az או-nak 'körülbelül' jelentése mellett egy olyan régi és tekintélyes forrás tanúskodik, mint amilyen a Septuaginta.

Látjuk tehát, hogy a 'vagy' szónak ez a különös használata, hogy t. i. megközelítőleg fejez ki egy mennyiséget, nem egyedülálló magyar nyelvi jelenség. Megvan ez a használat ma is a németben és megvolt valószínűleg — ha egyelőre csupán egyetlen adatból igazolhatóan is — a héberben is.

III. Természetesen egy szó különös használatának magyarázatában nem kell valamennyi nyelvben szükségszerűen egyforma fejlődési folyamatra gondolnunk. Más-más nyelvtörténeti előzmények is vezethetnek egyforma eredményre. De jelentik az ilyen jelentéstani analógiák azt a kötelezettséget, hogy ha előbb az egyes nyelvekben külön-külön iparkodtunk a jelenség multját, fejlődésének menetét kikutatni és ez a nyelvtörténeti vizsgálat nem járt kielégítő eredménnyel, akkor meg kell vizsgálnunk, vajjon nem egyforma (az egyik nyelvben esetleg pontosan nyomon követhető) lelki folyamat, képzettársítás-e az egyező jelentésfejlődésnek az alapja.

Nézzük tehát — és ez e kis cikkünknek a célja —, vajjon az itt tárgyalt magyar nyelvhasználat megmagyarázásában nem értékesíthetjük-e ezeknek az analógiáknak a tanulságait. Ez annál szükségesebbnek látszik, minthogy éppen a magyar *vagy*-ot és ezt a használatát különféleképpen magyarázzák.

Vizsgáljuk meg először a német *oder* kötőszónak megközelítő mennyiséget jelölő szerepét.

a) A németben gyakori az *ein* határozatlan névelőnek számnevekkel kapcsolatban 'körülbelül, mintegy, valami, vagy' jelentésben való használata, vagyis az *ein* itt „határozott számadatokat határozatlanná tesz" (Simonyi Jelzők 86); pl. *ein 20 Reiter* (Goethe), *ein vierzehn Tage* (Forster); *eine vier Wochen früher* (Lessing). (L. pl. Sanders id. m. 120.). Ezt a használatot jól ismerjük a magyarból is (pl. *van legalább egy húsz hete; ő a papságot viselte egy 25 esztendeig* MTsz.), de más (török, idg., sőt sémi) nyelvekből is (pl. angol: *a sixty years* 'einige 60 Jahre', balkár: *bir on küŋe* 'in etwa 10 Tagen', stb. — L. Simonyi: MKöt. 3: 176. Jelzők 86, Fokos: Nyr. 61: 62. Magy. Figyelő 1934, 3—4. sz. 13. l., stb.).

b) Ugyanígy két számnévvel (mintegy a mennyiség határainak jelzésével) is jelölhették a határozatlan számot, mint a következő magyar kifejezésekben: *két-három ember, ötven-hatvan lovas* (vö. Simonyi: MKöt. 1: 110, Jelzők 61): *zwei, dreihundert Taler; vier-fünf Verse; ein-zwei Wochen* (Sanders 120, 121 és Simonyi id. h.).

c) Az utóbbi esetben gyakori a 'vagy' választó kötőszó alkalmazása: *két vagy három ember, öt vagy hat napig* (Simonyi uo.), ném. *zwei oder dreihundert; in ein oder zwei Stunden* (Sanders).

d) az a) és b) szerkezet keveredésével: *ein drei, viertausend Mark; ein zwanzig, dreissig Jahre* (Sanders).

e) Végül az a) és c), vagy a d) és c) szerkezet keveredésével: *ein 4 oder 6 Wochen; noch so ein 30 oder 40 Jahre* (Sanders).

Azonban gyakori az a szerkezet is, hogy a számnév határozatlan, megközelítő mennyiségjelölésekben a maga főnevét követi (mint pl. ilyenkor az oroszban is: časa dva 'etwa zwei Stunden', časa dva-tri' zwei bis drei Stunden', lětů tridcatí 'etwa 30 Jahre', dva funta 'zwei Pfund' — funta dva 'etwa, gegen zwei Pfund' Pawlowsky):

α) a fenti a) esetnek megfelelően: *ein Taler 80* (Lessing), *ein Eimer 20* (Schiller), *Ein Mal zwei* (Agricola) (Sanders), *ein Tager vier* 'ungefähr vier Tage', *ein Ellener drey* (Adelung), *ein Stücker drei* („im Sinne des lat. *vel* oder *sive*", „bei ungefähren Angaben der Zeit und der Zahl"; Grimm *oder* alatt);

β) a fenti b) és d) esetnek megfelelően: *ein Mann 15, 20; ein Tag zehn, zwölf* (Sanders);

γ) a fenti c) és e) alkalmazásnak megfelelően az *oder* kötőszó hozzájárulásával; *einen Monat fünf oder sechs, ein Mal drei oder vier* (Sanders);

δ) végül az *α)* és *γ)* szerkezet keveredésével: *ein Monat oder sechs, eine Elle oder sechs* (l. fent). Ezt a keveredést elősegíthették az olyan fordulatok, amelyekben az első szám az *egy* volt: *ein Mal oder zwei, ein Stund oder zwo* (Sanders).

Az *oder* kötőszó tehát behatolt az *ein Tag drei oder vier* féle szerkezetekből *(γ) az ein Tag vier* féle szerkezetekbe *(α)*, ugyanúgy, mint ahogyan az *ein zwanzig-dreissig Jahre* mellett (d) használatos az *ein zwanzig oder dreissig Jahre* (e).

Luther fordítása (Móz. I. 24: 55), amelyből kiindultunk: *einen Tag oder zehn* tehát csakugyan azt jelenti, ahogyan Sanders értelmezi: *'etwa, oder an zehn Tage'*. Mi ezt a szerkezetet analógiás hatások alapján próbáltuk megmagyarázni, Sanders szerint ezt a kifejezést úgy tudjuk megérteni, ha „man .... eine sich an die Zahl 10 anschliessende Zahl als Ergänzung annimmt: Einen Tag *9 oder 10.*" Sanders szerint tehát az *einen Tag oder zehn* elliptikus szerkezet és a *γ)* alatt tárgyalt kifejezéseknek felel meg.

De akár analógiás hatásokra, szerkezetkeveredésre, akár pedig elliptikus szerkezetre gondolunk, bizonyos, hogy ezekben a szólásokban valóban a választó kötőszóval állunk szemben. Az *oder* kötőszó itt természetesen nem a kizáró, kirekesztő *aut*, hanem a megengedő v. magyarázó *vel, seu, -ve* értelmében veendő. *Ein Mal drei oder vier* (és *ein Monat oder zehn*) olyan latin szerkezeteknek felel meg, mint *duabus, tribusve horis* (Cicero), *bisve semelve* (Ovidius), *quaterni quinive versus*, stb. (vö. Simonyi MKöt. 1: 110; Schmalz Syntax[8] 348).

IV. Ha már a német szerkezetet tisztáztuk, hamar végezhetünk az említett héber szerkezettel.

A héber kifejezésben is csak a megengedő 'sive, vel' szerepű וְאִם kötőszóval lehet dolgunk.

Ilyen jelentésben szerepel a kötőszó pl. a következő mondatokban:

(Móz. II. 21 : 27) ואם שן עבדו או שן אמתו יפיל 'ha pedig szolgájának fogát, vagy szolgálójának fogát üti ki' (Károlyi) — *τὸν ὀδόντα τοῦ οἰκέτου ἢ τὸν ὀδόντα τῆς θεραπαίνης αὐτοῦ . . .* — dentem quoque si excusserit servo vel ancillae suae.

(Móz. II. 22 : 9) כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה 'ha valaki adánd az ő felebarátjának szamárt, vagy ökröt, vagy juhot (Károlyi 1865) — *ὑποζύγιον ἢ μόσχον ἢ πρόβατον* — asinum, bovem, ovem . . .

Számnevekkel kapcsolatban a megközelítő mennyiség jelölhető:

a) kötőszó nélkül, pl.

(Kir. II. 9 : 32) שנים שלשה סריסים 'két vagy három főember (Károlyi) — *δύο εὐνοῦχοι* — duo vel tres eunuchi — *zwei oder drei Kämmerer*;

(Jezs. 17 : 6) שנים שלשה גרגרים בראש אמיר ארבעה חמשה בסעפיה פריה 'két-három bogyó az ágak hegyén, négy öt a gyümölcsfának lombjai közt' (Károlyi) — *δύο ἢ τρεῖς . . . ἢ τέσσαρες ἢ πέντε . . .* duarum vel trium olivarum . . . sive quatuor aut quinque . . . — zwei oder drei Beeren . . . vier oder fünf Früchte . . .

b) או kötőszóval:

(Kir. II. 13 : 19) חמש או שש פעמים 'ötször vagy hatszor is' (Károlyi) — *πεντάκις ἢ ἑξάκις* — quinquies aut sexies sive septies — fünf oder sechsmal . . .

(Móz. V. 17 : 6) על פי שנים עדים או שלשה עדים 'két vagy három embernek bizonyságtételére' (Károlyi) — *ἐπὶ δυσὶ μάρτυσιν ἢ ἐπὶ τρισὶ μάρτυσιν* — in ore duorum, aut trium testium — auf zweier oder dreier Zeugen Mund.

A szóban forgó héber kifejezés ימים או עשור jelentése tehát: v e l decem dies ‚a k á r tíz napig' (mint pl. a latinban: *hunc locum v e l tres armati defendere possunt.* Finály), 'akár csak tíz napig', azaz: 'maradjon a leány velünk napokig (= néhány napig v. ami napokat illet): akár csak tízig', vagyis úgy, ahogyan Buber—Rosenzweig fordítja a kötőszót: „noch eine Zeitlang, s e i s ein Tagzehnt".

V. Eddig tehát a következő eredményre jutottunk: A 'vagy' kötőszónak 'körülbelül' jelentésben való használata a németben is, a héberben is az *oder*, ill. או kötőszónak 'v e l' jelentéséből magyarázódik meg.

Ezek után már joggal mondhatjuk: Ha 1. a magyar *vagy* használatos 'vel' jelentésben és 2. a *vagy tizen* féle szerkezet magyar története megengedi ezt a magyarázatot, akkor a magyar használatot is ezen az alapon: a 'vel' jelentésű *vagy* kötőszó segítségével kell magyaráznunk.

Ha mármost előbb a régibb magyarázatokat vesszük számba, a következőt látjuk:

Simonyi, aki szerint a *vagy, vaj* eredeti alakja *valjon* (azaz a *van* ige felszólítója) 'legyen bár' értelemben, a kérdéses szerkezetet így magyarázza: *hozott vagy három kupát* = legyen három, mondjuk, hogy hármat; *mutass nekem vagy egy embert* = legyen egy ember, akár csak egy embert (MKöt. 1 : 121). — Beke a *vagy* kötőszóban a *vall* ige felszólító módjának 2. személyét látja (**vallj*), a választó mondat eredetileg kérdő mondat volt (**vallj : ki ő?*), a *vagy* 'körülbelül' jelentése pedig szintén a kérdő használatból fejlődött (NyK. 44 : 31—

32, Nyr. 62: 64). — Klemm szerint a *vagy* a *val-* 'esse' igető egyes-számú 3. szem. jelentőmódú alakja (*'vagyon'*), jelentése: 'est, existit'; a *vagy* kötőszós választó mondat eredetileg kérdő mondat volt (az van? van az?). A körülbelül jelentésű *vagy (vaj)* határozószó is kérdő mondat volt eredetileg. „Elesett vagy háromszáz." Eredetileg így volt értve: 'Elesett-e vagy? (= van az? úgy van? jól tudom? = ha úgy van, ha igaz, ha jól tudom) — háromszáz." (MNy. 22: 121; l. még uo. 26: 385, Tört. Mond. 426.) (Juhász szerint a *vagy*, eredetileg *avagy* az *az* névmásból alakult *-v* névmásképzővel és *-gy* módhatározó raggal; l. MNy. 26: 297.)

A német és héber analógiák meggyőzhettek bennünket arról, ami egyébként már pusztán a magyar nyelvi tények alapján is valószínűnek látszott, hogy ezek a fordulatok függetlenek a *vagy* kötőszó eredetének kérdésétől. A *vagy tizen voltak ott* féle szerkezetek nem ősi, a *vagy* kötőszó keletkezésével egyidejű szerkezetek; ezek akkor keletkeztek, amikor a *vagy* kötőszónak 'vel, sive' szerepében való használata már teljesen kialakult, és így egyformán fejlődhettek a magyarban, németben és héberben, függetlenül attól, hogy külön-külön milyen eredetű a 'vagy' kötőszó ezekben a nyelvekben.

Amikor a *vagy*-ot már általánosan 'vel, sive' értelemben használták (pl. *valakik elhagyják házokat auagi atyjokat én nevemért; ha valaki én atyámfiát auagi én fiamat es megölte volna; awagy barom awagy ember illetendi*; l. Simonyi MKöt. 1: 106, 108, 114, Klemm Mond. 426, 428), már tkp. — mint különösen az utolsó példa mutatja — az *akár* kötőszóval azonos jelentésben is alkalmazták (pl. *áldjon vagy verjen sors keze, itt élned, halnod kell; hiszitek vagy nem; awagy akarja, awagy nem; vagy élek, vagy halok, szerencsét próbálok*; Simonyi uo. 109, 113—5, 232, Klemm id. h., Csűry SzamSz. 2: 432 stb.).

Ahogyan tehát a határozatlan mennyiség jelölésére azt mondhatták: *adj kilenc-tíz almát* és mellette: *adj (vagy) kilenc vagy tíz almát* abban az értelemben, hogy 'vel, sive (= akár) kilenc, vel, sive (= akár) tíz almát', ugyanúgy mondották 'akár (vel, sive) tíz almát' jelentésben: *vagy tíz almát adj*. És ahogyan a *kilenc-tíz alma* jelentése: 'körülbelül 9—10 alma', ugyanolyan természetesen a *kilenc vagy tíz alma* és a *vagy* (= akár) *tíz alma* is a. m. 'körülbelül 9—10, ill. 10 alma'.

VI. Hogy a 'körülbelül tíz' (= akár tíz) és a legalább tíz (= akár csak tíz) jelentés mily közel áll egymáshoz, arra már Klemm Antal is rámutatott (MNy. 22: 121) a következő példával: *Itt volt ő is vagy egyszer* (= körülbelül egyszer) ~ *Jöjj el te is vagy egyszer* (= legalább egyszer, de ha lehet, többször is)! Ugyanígy: *eljöhetnél vaj eccer te is* ('néha, némelykor, egyszer-másszor') ~ *abroncsnak valót keresék, ha találnék va ëgyet* ('akár csak, legalább') MTsz. L. még fönt és Beke NyK. 44: 33.

VII. A magyarban tehát a 'körülbelül' jelentésben használt *vagy* nem egyéb, mint a 'vel, sive' értelmű *vagy* kötőszó. Ennek megállapításában segítségünkre volt a német és a héber analógia, amely megmutatta, hogy ilyen jelentésfejlődés valóban felvehető, sőt természetes.

FRIEDMAN DÉNES

A ZSIDÓ TUDOMÁNY SZÁZ ÉVE.

— Zunz Lipót születésének 150. évfordulója alkalmából. —

Bevezetés. Az ezerkilencszázharminckettedik esztendő a zsidó tudomány történetében centennáris fordulót jelentett. Ismeretesen : Zunz „Gottesdienstliche Vorträge der Juden"-ja ezernyolcszázharminckettőben jelent meg; az a mű, melytől a modern zsidó tudomány létét számítják. Kínálkozó alkalom tehát esztendőnk arra, hogy a zsidó tudomány e századát, annak küzdelmeit, eredményeit áttekintve összefoglaljuk. Valóban száz éves-e a zsidó tudomány? Zunz első dolgozata már tizennyolcban látott napvilágot, hol ugyan a „Wissenschaft des Judentums" kitétel még nem található — e dolgozat címe: Etwas zur rabbinischen Literatur", — de a vezérlő szempontok már itt fellelhetők. Maga a címbeli kitétel huszonkettőből való és Zunz folyóiratának titulusában szerepel először: „Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums". Lényegében egyik sem a helyes kezdőpont. Az első azért nem, mert ott a valóság csak sejtés, a második azért nem, mert csupán filológiai származtatás; helyesebbnek tetszik a harminckettes esztendő, az első zsidó tudományos mű megjelenésének éve. Az azóta elmúlt évszázad taglalása ennek a tanulmánynak tárgya.

Milyen a beosztása? Nem törekszik teljességre. Mindenekelőtt azokat az irányokat óhajtja feltárni, melyek meghirdetésüktől kezdve uralkodókká lettek. A kezdeményezőknek nem életrajzát adja, vagy működését méltatja, hanem tevékenységükből azt a szellemi ért igyekszik kihámozni, mely e század zsidó szellemiségén vezérlő fonálként halad végig. Az első generációk jutnak tehát kiválólag szóhoz, nem a legnagyobbak; nem értékelés a célkitűzésünk. Akik megneveztetnek: szellemtörténeti szempontból is úttörők, akik megnevezetlenül maradnak, szellemtörténetileg már kijelölt úton haladnak, noha elődjeiknél halhatatlanabbat alkottak. Összegezni kívánom ezen felül a zsidó tudomány e századának intézményes eredményeit — hasonlókép az előbbihez: szintén sub specie aeternitatis. Végül egy részt a megoldandó feladatoknak, az új utaknak és perspektiváknak szentelek.

Zunz. Bacher professzor Agádája egyik kötetének ajánlásában a zsidó tudomány „Altmeister"-ének nevezi. E nehezen visszaadható fogalom találóan fejezi ki Leopold Zunz maradandó értékét és érdemeit. Ő az első, aki tudatosan hangoztatja azt az elvet, hogy a zsidóság szellemi életét ugyanazokkal a módszertani eszközökkel kell vizsgálni, mint bármely más nép vagy irodalmi egység szellemiségét. És elsőnek ezt az elvet nem csak hirdette, hanem alkalmazza is. Ő előtte a zsidóság körén belül alig foglalkoztatja a tudósokat a történeti gondolat, a szellemi evolúció eszméje. A zsidóságon kívül is újszerű még az az

eszme, hogy a gondolat is fejlődik és a szellemnek is megvan a maga historiája. Zunz a gondolat nagyszerűségét felfogta és alkalmazta.

De reá megy vissza több, későbbi gondolat is. A tudományos folyóirat, az irodalmi társaság, sőt elméletileg a zsidó főiskola ideája is már nála fellelhető, e téren ma sem akarunk és akarhatunk többet, mint amennyi az ő célkitűzéseiben szerepel. Ennek a dolgozatnak aktualitását Zunz első nagy művének, a „Gottesdienstliche Vorträge" századik évfordulója adta meg. E mű áll a zsidó tudomány megindításának élén és egyszersmind megnyitja a zsidó irodalomtörténet rengeteg anyagának rendszeres bemutatását. Az istentiszteleti szónoklat irodalomtörténete e mű, felülmúlhatatlan kritikával megírva s az akkor még irodalmilag alig megalapozott megállapításai ma teljességgel igazolva vannak. De több mint irodalomtörténet, több mint tudományos munka, az élet praktikuma számára is nagyértékű megállapítást tartalmaz: „Megdönthetetlenül bebizonyult, hogy a hitszónoklat zsidó termék" (Blau). Az irodalomtörténetnek alapját vetette meg.

E helyütt kell érintenem a zsidó irodalomtörténeti tudománynak Zunz óta való evolucióját is. Vele és általa legnagyobbjaink is a műfaji történetírást művelik. Kiragadnak bizonyos időt és témát, de mindig az ő ösvényén haladva. Ő, aki szinte valamennyi nagy művét a zsidó liturgiai költészet és irodalom búvárlásának szenteli, egyik munkájának ezt a címet adja: *Zur Geschichte und Litteratur*, noha ez is zsidó tárgyú tanulmányokat tartalmaz. De ezzel az univerzális jelzésű, azaz jelzőtlen címzéssel juttatja kifejezésre vezérlő elvét: a zsidó irodalomtörténet az egyetemes irodalomnak és történetnek szoros része, attól el nem választható, tehát reá is annak kutató eszközeit és módszereit kell alkalmazni.

Krochmal. Miként a Mendelssohntól megindított mozgalom is visszhangra talált a kelet zsidóságában és a haszkala irányában jutott kifejezésre, úgy Zunz sem maradt gondolatának meghirdetése után egyedül, mert elsőnek Keleteurópa eszmélt fel reá Nachman Krochmal személyében (1785—1840). Míg Zunz az első zsidó gimnázista volt Németországban és csak őseiben viselte magán a konzervativ jelleget, addig Krochmal élte első szakát a régi világnak és az ő módszerének szentelte. Élte sora azonban őt is a maszkilim közé viszi, filozófiai hajlandósága életre kel és mikor Zunz hívévé lesz, teljességgel méltónak és alkalmasnak bizonyult arra a szerepre, hogy a még zsenge zsidó tudomány teljességébe új elemet vigyen be: a spekulativ elemet. Ő a zsidó történetírás első filozófusa, sokáig ilyen értelemben egyetlen művelője. Zunz az irodalomtörténet számára a kéziratos irodalom rejtekeiből felhozza a liturgiai irodalomtörténetnek teljes épületét, melyet azóta is csak renováltak, de nem építettek újra, mert erre szükség nem volt.

Zunzzal szemben, de általa elindítva, Krochmal szellemtörténész a szónak legtágabb és legmodernebb értelmében. Nem első és nem kezdeményező az épület megalapozásában, de az egyik traktus teljesen az ő elgondolása szerint készült el Posztumusz műve, mely kellő méltánylásra igazában csak napjainkban, a történetfilozófia századában talált, Zunz kiadásában jelent meg a szerző végakaratából. Lehet, és talán ezért nem kell ebben a fejlődéstani szempontok szerint készült tanulmányban részletezni a „Korunk tévelygőinek útmutalóját" (more

nevuche hazman) — ez a mű címe Maimunira alludálva, — hogy nem mindíg és mindenben fedi történetfilozófiai szempontból a mai álláspontot e mű, de feltétlenül bizonyos és érdemes dolog az, hogy Krochmal volt az első, aki a historia teljességét tekintette át azzal a céllal, hogy „a tiszta hitet tanítsa és Izrael tudományát oktassa". Hosszú ideig áll a százados fejlődés folyamán egyedül való elszigeteltségben művével és gondolatával az első zsidó történetfilozófus, mígnem napjainkban az ő napja is felvirrad.

A gondolat magán viseli Zunz kezdeményezésének bélyegét. Nem elkülönítve foglalkozni a zsidósággal, hanem reá is az egyetemes tudomány kutató eszközeit alkalmazni — így fogalmazta Zunz a maga elvét. Krochmalnál ez történetfilozófusi stílusban így formulázódik: a zsidó nép történetét is elemezni kell mindazon átfogó — azaz filozófiai — szempontok szerint, melyekkel az egyetemes historiát is vizsgáljuk. Mily áttetszőnek látszó gondolat ma, de milyen mély igazság rejlik benne. S gondoljuk meg, hogy kilenc évtizeddel ezelőtt adott neki hangot — könyve 1851-ben látott napvilágot — Krochmal. Ma a felsőfokú zsidó történelemtanítás is átfogó módszerrel történik és minden elkövetkező mű, ha csak nem új adatok feltárását tartalmazza, ezen az ösvényen halad. Krochmal magasabb célkitűzése pedagógiai programm is, melyből a zsidó főiskolák történetlátásának vezérlő szempontja sarjad.

Rapaport. Az első generáció nagy triászának harmadik tagja Jehuda Lőb Rapaport (1790—1868). Könyvtárnyi tudásából és ismeretéből Zunz is sokat merített, csak a „Gottendienstliche Vorträge" jegyzeteiben több mint száz helyen hivatkozik reá. Biográfiákat ír jeles zsidó tudósokról, kik a tizedik és a tizenegyedik században éltek. Zunz Rasi dolgozatától eltekintve, teljesen novum a zsidó irodalom történetében. „Az egyéni jellemrajz a zsidó irodalomban" c. tanulmányomban kimutattam, hogy bibliai alakokon kivül a zsidó lelket az egyéni jellemrajz nem foglalkoztatta, számára a hangsúly azon volt, hogy mit mondott, nem pedig, hogy ki mondta. Rapaport nyitja meg ezt a később annyira járt ösvényt, de nem a kezdeményező kisérletezésével; hanem a kiforrott tudós alaposságával.

Ami ma, mint tudományos szkéma, természetesnek tetszik, nála már az életírásban teljes kifejtésre talál. Korrajz, környezettanulmány, történeti jelenségeknek a fejlődés menetébe való beállítása, a hatás felmérése: nála fellelhetők. Ha Zunz az első kezdeményezésen felül a műfaji történet, Krochmal pedig a szellemtörténet atyja a zsidó irodalomban, Rapaportot viszont a résztörténet kezdeményező érdeme illeti meg. Kaufmann Dávid, aki különben e téren is kongeniálisnak mondható vele s költőien szép megemlékezéseket írt a zsidó tudomány első generációjának tagjairól, Rapaportot a róla írt ünnepi méltatásban a történeti érzék ébresztőjének nevezi, mert elsőnek öntött életet és lelket azokba az egyéniségekbe, akik műveik révén ott éltek a zsidóság körében, de egyéniségük élettelen volt, még csak a kiválasztottaknak érdeklődését sem keltették fel. Amit a tradició valakiről állít, még nem mind való igaz, hanem a kortársi forrásokat is meg kell kérdezni kritikailag — ez az elv nála talál először alkalmazásra — s így lesz Rapaport a zsidó történelemtudomány első művelőjévé.

Luzzato. Sámuel Dávid Luzzato-val (1800—1865) zárul — mondhatnók — a legújabbkori zsidó tudomány első generációja. Ő is, a régi humanista zsidó család sarja, új ösvényt vág a zsidó tudás területén, a korban élen haladó zsidó tudományág, a nyelvészet és bibliatudomány ösvényét.

A protestántizmus a maga hangsúlyozott bibliaiságával és a német protestántizmus a maga iskolázott példás szorgalmával, a bibliai tudományok korszerű irodalmi művelését egy ideig szinte kisajátítja, olyannyira, hogy a zsidó bibliakutatók sok esetben rájuk kénytelenek hivatkozni és támaszkodni. A keleti nyelvészet zsidó vonatkozásai azonban nagyrészt zsidó művelőkre találnak; az itt elért eredmények nagyméretűek, de a kezdeményezés Luzzatótól el nem vitatható. Hogy ebben is mennyi van a nagy Zunz univerzális szelleméből — az eddigiekből is könnyen kitetszik, nem is szólva arról, hogy már az ő írásaiban is találhatók olyan bibliai vonatkozású megállapítások, amelyek érvényességüket a mai napig megtartották. A bibliai tudományban a szó modern értelmében ma is az ő elve érvényesül: az egyetemes tudomány eszközei alkalmazásának parancsa. E tudomány a maga gyakorlati vallásos vonatkozásainál fogva érzékenységét sohasem fogja elveszteni s így, bár újabban mind több művelője van zsidó körökben is, a nem zsidó kutatók mindig túlsúlyban lesznek. A bibliatudomány e fejlődésbeli ismertetése átvezet a zsidó tudomány megszületését követő évtizedek vallási harcaira.

Geiger. Ezzel nem szűnt meg a kezdeményezések sora a szellemtörténet szempontjából. Ami eddig e területen történt, elméleti jelentőségű volt csupán. Geiger Ábrahámmal (1810—1874) bevonul a zsidóság életébe egy már gyakorlatot is teremtő, szélsőséges liberális gondolat, valamint az őt nyomon követő Hirsch Sámson Rafael személyében a konzervatív gyakorlat is. A tények teljes meghamisítása lenne róluk tudománytalanságot feltenni, hiszen Geiger nevéhez az azóta is megdöntetlen megállapítások egész sora fűződik és Hirschből, aki Geigernek egyetemtársa volt, szintén nem hiányzik teljességgel az akadémiai stílus, hiszen az ő gondolatából sarjad majd később a papnevelés egyik igen jelentős iránya.

Geiger azonban nem csak tudományos, hanem épp úgy gyakorlati ember is volt s mint ilyen óriási ellenállásra talált. A mult század közepe táján ő állt a német zsidó reformmozgalmak középpontjában, képviselve a szélsőséges balszárnyú irányzatot meggyőző erővel és nem minden hatás nélkül. Tanulmányaiban kikezdte a zsidó hagyomány kötelező erejét s így mélyen belenyult a zsidó vallásos gyakorlatba is.

Tagadhatatlan azonban, hogy mikor Geiger a hagyományok reformját követelte, tudományos alapra hivatkozott. Korszerűségre, mely szerinte minden időben jellemezte a zsidók vallásos életét. „A zsidó vallás sohasem merevedett meg — úgymond — hanem mindenkor folyton ható eleven folyamat volt; nem volt soha betűhöz kötve, hanem a benne élő szellem éltette folyton. Épen hagyományos tanainak, a rabbinizmus alkotásainak köszönhette, hogy nem csak a mult vallása volt; s amiként van jelenje, lesz jövője is!" Ugyancsak érdeme a korszerű papképzés ismételt hangoztatása is. Gondolatából sarjadt a zsidó tudományok első főiskolája, a reá való visszahatásból pedig a má-

sik szélsőség elvi kirobbanása és zászlóbontása, amely később ugyancsak rabbiképzőben ölt majd testet. S a két szélsőség között helyezkedik el a gyakorlat szempontjából a legnagyobb jelentőségű mozaikotalmudikus irány a maga több főiskolájával. Ez iránynak élén Frankel Zakariás áll.

Frankel. A zsidó tudomány megszületéséből szükségképen sarjadt ki a modern rabbiképzés gondolata is. Kiszélesbülvén a zsidó ismereti terület, módot és alkalmat kellett nyujtani e tágabb értelemben vett zsidó ismeretek elsajátítására. Ez a gondolat is első megfogalmazásában Zunzra megy vissza, természetszerűen folyik az ő nagy elvéből, ámde távolabb állott a gyakorlati élettől, semhogy e gondolatát a praktikus életbe át tudta volna vinni. Geiger Ábrahám a harc embere volt és igy a gyakorlaté is. Közvetve az ő érdeme a teljességgel szabadelvű Hochschule, mely azután szükségszerűen egy enyhébb irányú, elvileg közép helyet elfoglaló rabbiképző megalkotásának gondolatát váltotta ki. A kiegyenlítés szerepe Frankel Zakariásra várt.

Kiváló egyéniség és nagy tudományán kivül működésének főleg elvi és hatásbeli jelentősége van. Gyakorló rabbi és e minőségben került a boroszlói rabbiszeminárium élére. Az egyfelől reformokat kívánó és másfelől merev konzervatizmusú zsidóságban fenntartotta legalább egyideig, legalább látszólag, a békét. S e békeszerző ténykedés teljességgel a zsidó tudományból, Zunz gondolataiból folyt. Lehet-e teljességgel elmellőzni a zsidó multat öröklött formáival, melyek a zsidó lélek fejlődésének is végigkisérői? De lehet-e tudomást nem venni a tudomány megállapitásairól, melyek megdönthetetlen igazságokként lépnek fel?

Ennek a kiegyenlítő felfogásnak is megvan a maga pozitiv reakciója: Hildesheimer és köre.

Hildesheimer. Hirsch Sámson Rafael a legnagyobb aggodalommal nézte a reformtörekvéseket a zsidóság kebelében. Nem volt bizalma Frankel iránt sem, pedig ő csak a szellemi kutatás terén tett engedményeket, a vallásos gyakorlatban kitartott a tradició kötelező volta mellett. Nyiltan meg is interpellálta az akkor még csak rektorjelölt Frankelt: vajjon mit jelent majd az általa vezetendő intézet szellemi életében a kinyilatkoztatás ténye, a biblia, a kritikának már akkori megállapításaival szemben, a tradició, mint az irott tannak tekintélyes forrása és mi lesz az új intézetnek álláspontja a zsidó szokás- és ritusjoggal szemben. Említésreméltó, hogy Frankel az interpellációt megválaszolás nélkül hagyta.

Nem Hirschnek jutott a szerep, hogy a vallási konzervativizmus álláspontjának védelmében a középirányt jelentő Frankellal s még inkább a szélsőbaloldallal szemben ellenkatedrát állitson fel. Ez a szerep a magyar származású Hildesheimer Izraelre (1820—1899) várt. Ami orthodox körökben elképzelhetetlennek tetszett, azt megvalósította. Rendszeres rabbiképzőt állított fel Berlinben, noha eddig ez az irány a célirányos rabbiképzést elmellőzte. Lényege arra a négy vádpontra megy vissza, melyet már régebben Hirsch kérdés formájában hangoztatott Frankellel szemben. A gyakorlati jámborság hirdetésével indult programmja, de nem maradt e szűk keret között, mert első volt ez az irány, mely ekkor már a protestánsok által különösen müvelt bibliakritika merész megállapításaival szemben a kérlelhetetlen harcot felvette a

régi biblia védelmében. A kezdeményezés tőle, illetőleg intézetétől el nem vitatható.

Intézetek. A zsidó tudomány kialakulásának és a belőle folyó reformkűzdelmeknek, de általában a mult század első felebeli zsidó szellemi életnek lokális megnyilatkozásai azok az intézetek is, amelyek jórészt rabbiképzők, kisebbségben zsidó teológiai főiskolák és amelyek tanáraik és tanítványaik révén szinte kizárólagosan hozzájárultak a zsidó tudomány fejlesztéséhez. Lényegében mindegyik egy-egy irányzatot képvisel s az előbbiekben tárgyalt három közül egyhez tartozik. Ezt azonban nem kell a szónak merev értelmében venni; a disztinkció főleg csak a megalakulás és létesülés körülményeire vonatkozik. Létesülésük a zsidó tudomány rendszeres studiumában van, amely az addig csak halachára szoritkozó pilpul helyébe lép. Létesülésüket a budapesti rabbiképző kivételével szinte mind alapítványoknak köszönhetik. A boroszlói rabbiképző, középütt állva, a legtöbbnek szolgáltatott mintát, a magyarnak is. Mielőtt szellemhistóriai beállítottságukat meghatározzuk, felsoroljuk a Jüdisches Lexikon „Rabbinerseminare" cikke alapján ezeket.

Jüdisch-theologisches Seminar, Boroszlóban (1854 óta), Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlinben (1872 óta), Rabbinerseminar für das orthodoxe Judentum, ugyanott (1873 óta). Ezek Németországban irányt szabó kezdeményező intézetek. Franciaországban az 1830-ban alapított metzi École Centrale Rabbinique-ot 1859-ben Párisba helyezték át; neve: Séminaire Israelite de France. Paduában 1829—71-ig állott fenn a Collegio Rabbinico Italiano, mely 1899 óta Firenzében (utóbb Rómában) működik. Angliában a Jews' College. Az Egyesült Államokban a következőkről számolhatunk be: 1874 óta Cincinnatiben a Hebrew Union College, 1886 óta a Jewish Theological Seminary of America, 1896 óta a Rabbi Jizchak Elchanan Jeshiva és 1922 óta a Jewish Institute of Religion, végül Philadelphiában 1907 óta a Dropsie College. Amsterdamban az askenázoké a Nederlandisch Israëlitisch Seminarium, a szefárdoké a Portugeesch Israëlitisch Seminarium Ets Haim. Az Alliance 1897-ben Konstantinápolyban létesített rabbiképzőt. 1929-ben pedig Varsóban létesült ilyen intézet.

Ezek az iskolák, főleg a német- és angolországiak, az Egyesültállambeliek, az osztrák és ma a magyar, mely szinte mindegyiket ellátta tanárokkal és amelynek saját tanárai is mindenkor a zsidó tudomány büszkeségei és szorgos művelői voltak, alkották a zsidó tudománynak napjainkig helyi centrumait. Jelentőségük kettős. Megváltoztatták a zsidó gyülekezetek arculatát azzal, hogy a vallásos gyakorlat korszerűvé tételével a lakosság modernizált részét is bevonták a vallásos életbe, de ugyanakkor a zsidó tudomány nagy épületéhez hordották a szellemi kutatás apró tégláit, melyekből a zsidó zsellem históriájának egésze tevődik össze. E kettős működésükkel átvették a kezdeményezők munkáját s ezt tovább fejlesztették.

Társulatok. Ezen áttekintés keretében külön részt kell szentelnünk a társulatok munkája ismertetésének. Elsősorban zsidó irodalmi társulatokról van szó, amelyek a zsidó tudomány művelését és népszerűsítését jelölik meg feladatukul. E kettő nem együtt, csupán párhuzamosan halad egymás mellett. A zsidó tudomány is egy társulatból indult el. Heine,

Ganz és Zunz alakították meg már 1819-ben az öt évig fennálló „Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden"-t, a két első kezdeményező renegáttá lett, a harmadik kimentette a maradandó lényeget és megalapította a zsidó tudományt.

A zsidó tudomány megszületése nem volt minden gyakorlati jelleg nélkül való. Már Zunz is aktuális életkérdést bizonyít a „Gottesdienstiche Vorträge"-ben. A német államhatalom ugyanis a zsidó templomok prédikációja ellen foglalt állást, mire ő kimutatta a hitszónoklat ősi zsidó eredetét. De a reformmozgalmak is, a Geiger, Frankel, Hirsch iránya közel állottak a gyakorlati zsidó élethez. Ezen fölül társulatokat alapítottak, hogy a zsidó irodalmat és történelmet azzal a céllal ismertessék az érdeklődő nagy közönséggel, hogy ez azokból lelkesedést, kitartást és öntudatot merítsen. Ezek közé tartozik az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat is.

A társulatok azonban magát a kutatást is elősegítik. A zsidó tudomány nincsen még emancipálva. Az egyetemek még nem fogadták be a zsidó tudományt s így magunknak kellett, ha viszonylagosan szükös keretek között is, a nagy munkák kiadási lehetőségeiről gondoskodnunk. Már Zunz nyolcvanadik születésnapjára összeadtak egy „Stiftung"-ot ilyen céllal, napjainkban is akadtak mecénások. Eddig e feladatnak legeredményesebben a „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" és az ifjabb „Akademie für die Wissenschaft des Judentums" feleltek meg. E kérdés szorosan összefügg a folyóiratok problémájával.

Folyóiratok. A főiskolák és társulatok szükségszerűen maguk után vonták az irodalmi megrögzítés kereteit is. Maradandóvá kellett tenni a röpke szót és eljuttatni a hallgatóság körén túl is. Így született meg a zsidó tudomány időszaki sajtója a szónak tág értelmében, mert ide tartoznak az évkönyvek, értesítők tudományos mellékletei, gyűjteményes munkák, ünnepi iratok, végül a rendszeres időközökben megjelenő folyóiratok is. Eredete Geigerre megy vissza, akinek folyóiratában Zunznak is számos dolgozata jelent meg Nem szabad említetlenül hagyni e helyütt azt sem, hogy a measzfimnak volt már — innen a nevük is — folyóiratuk, úgy hogy a zsidó felvilágosodás gondolata a legújabb korban a zsidó folyóirat historiájával azonos. A tudomány megszületését is nyomon követi a folyóirat megindítása.

Ha irodalmi társulatok keletkeznek, működésük hangsúlyát nem csupán felolvasások és előadások rendezésére teszik, hanem évente egy-egy évkönyv kiadása is, melyek rendszerint az előszóval elhangzottakat tartalmazzák. Ezek az évkönyvek (Jahrbuch, Yearbook) rendszerint népszerűbb tartalmúak, bár a philadelphiai intézet a maga Yearbookját a tudományos kutatás orgánumául használja. Legismertebb évkönyvsorozat az Izraelita Magyar Irodalmi Társulatén kívül a Jahrbuch für die Jüdische Geschichte und Literatur. A tudományos intézetek és főiskolák jónak látták értesítőik évenkénti mellékleteiben egy-egy tanár tudományos munkáját közzétenni; ezzel egyrészt a tudományos munka kiadatási lehetőségét könnyítik meg, másrészt az intézet, mint olyan, irodalmi életjelt ad. Jelesek jubileuma pedig tudományos dolgozatokat tartalmazó ünnepi iratok megjelenésére ad alkalmat.

Legrendszeresebben a folyóiratok jelennek meg. Frankel, amikor a

boroszlói intézetnek és a már ismertetett középfelfogásnak élére kerül, megindította a 82 évfolyamot megélt *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* c. folyóiratot. A Hildesheimer-intézetnek is volt orgánuma: a *Jeschurun*. London, később Philadelphia lett kiadatási helye a *Jewish Quarterly Reviewnak*, Párisban jelenik meg a *Revue des Etudes Juives*. Ebbe a szellemkörbe tartozik a *Magyar Zsidó Szemle* is. Ezek a folyóiratok a meg nem említettekkel egyetemben nem jelentenek irányt, inkább nyelvi különbség van köztük. A héber nyelvű folyóiratokról a szentföldi részben szólok, előzőleg a könyvtárakról kell, mint a tudományos élet eredményeinek gyűjtőhelyeiről, egyet-mást elmondani.

Könyvtárak. Természetszerű követelménye és egyszersmind követi kezménye volt a zsidó tudomány megszületésének zsidó vonatkozású könyvtárak létesítése. A megindítók, az első munkák szerzői, óriás-anyagismeretről tesznek tanúságot. Ezeket az adatokat a kezdet kezdetén magánkönyvtárakban szerzik be és ez a zsidó könyvtárfejlődés első lépése. Csak a főiskolák létesítésével alakul ki a zsidó közkönyvtárak feltétlen szükségessége. Mindegyik megnyíló intézet iparkodik későbbi közkönyvtárgyüjteményének alapjait megvetni akként, hogy kezdésül megszerez egyes magánkönyvtárakat. Így született meg a budapesti rabbiképző könyvtárgyűjteménye is, mely ma már közel negyvenezer kötetre rúg, ha a duplumokat is számításba vesszük.

A könyvtárnak legnagyobb jelentősége teljességében, forgalmában és kézirati anyagában rejlik. A zsidó tudomány a főiskolai és egyetemi könytárakban meglehetősen gyéren van képviselve s teljességgel magára van hagyatva. Csupán a nagy hitközségek, élükön talán kvantitative a wieni és a teologiai főiskolák könyvtárai a legszámottevőbbek: miután azonban a köteles példányok rendszere a zsidó nyomdák, illetőleg a zsidó könyvtárak között bevezetve nincsen, egyik fajtánál sem szólhatunk még teljességről. Ez egyedül a szentföldi könyvtárnál lesz majdan lehetséges. A könyvtárak forgalmát illetően azt kell e helyütt megjegyeznünk, hogy elsősorban szakférfiak használják, mivel a zsidó tudás is kezd mindinkább, a multtal ellentétben, klerikus részre szorítkozni. Legjelentékenyebb érték természetszerűleg az egy példányban létező kézirati anyag. Ez nagyrészt Amerikába kerül, ahol megfelelő publikálásban is részesül.

E helyütt kell a lexikonokról is megemlékezni. A sort az angol nyelvű amerikai tizenkétkötetes *Jewish Encyclopedia* nyitja meg. Ennek a felhasználásával készült a héber *Ocar Jiszraél*. Imént lett teljes a népszerűségre törekvő ötkötetes *Jüdisches Lexikon*, a legnagyobbnak gérkezik a megjelenés alatt levő *Encyclopaedia Judaica* németül, és *Hebraica* héberül. Már magyar kísérlet is történt az egykötetes Ujvári Péter szerkesztésében megjelent *Magyar Zsidó Lexikon*ban. Orosz-zsidó lexikon hasonlóan létezik.

Szentföld. A napjainkbeli szentföldi zsidó megújhodás ugyan nem zsidó tudományból eredt históriai jelenség, de fejlődését jelentékenyen befolyásolja. Noha Krochmal, Rapaport és mások is a szent nyelvet használták, mégsem a héber lett a zsidó tudomány nyelve és nem is volt az még többségi hányadában sem századunk kezdetéig, a szentföldi megújhodásig. Ma a tudományos munkák nagy része héber nyelven jelenik meg.

A szentföldi zsidó szellemi élet nem egyedül a héber nyelvnek tudományossá tételében rejlik, hanem még sokkal nagyobb mértékben a jeruzsálemi egyetemnek és könyvtárnak a zsidóság szempontjából univerzális jelentőségében. De a zsidó főiskolákat mindenekelőtt a zsidó egyetem héber tudománya kapcsolja majd össze, amelynek épen ezért a legkiválóbb és legkultiváltabb fakultássá kell lennie. Ez a minden árnyalatot kiegyenlíteni akaró szándék nyilatkozott meg abban, hogy a bibliai tanszéket, mint ismeretesen legérzékenyebbet, itt sem töltötték be. A jeruzsálemi egyetem jövője elé bizakodó várakozással tekint a tudományos világ És hasonlóan nagy jelentősége van a jeruzsálemi könyvtárnak is. Több százezer kötete van, de nem tudta eddigelé legitimizálni azt a kívánságot, hogy minden zsidó nyelvű vagy tárgyú könyvből neki egy példány kijárjon. A Szentföld héber nyelve, egyeteme, könyvtára a maguk hármas egységében jelentékeny perspektívákat nyitnak meg a zsidó tudomány fejlődése előtt.

Perspektivák. Mit hoz a jövendő a zsidó tudomány és kapcsolt területei számára? A napjainkbeli szentföldi megújhodás és szellemi eredményei mellett nem vonulhat el vizsgálódó tekintetünk anélkül, hogy észre ne vennők azt a jelentős tényezőt, melyet benne a zsidó tudomány számára is fel lehet fedezni. Az Achad-haam hirdette hegemoniális szellemi centrum napjainkban kétségkívül a Szentföldön van kialakulóban.

Ha a zsidó tudomány minden kutatója és művelője kiképeztetésének bizonyos idejét a Szentváros egyetemén tölthetné, a magas fokú egységes oktatás elve megvalósulna. Kétségen felül hozzátartozik ehhez az elvhez a héber nyelv részleges hegemoniája is. A zsidó tudomány nyelve nagy részben minden valószínűség szerint a héber lesz és ez lesz bizonyára azoknak az orgánumoknak nyelve is, amelyeknek létezését a zsidó szellemi élet mindezideig nélkülözi A zsidó gyűjteményes munkák megoszlása ezidőszerint inkább nyelvében, mint tartalmában nyilvánul. Pedig — és itt számos példára lehet hivatkozni — az egészséges fejlődés az irányok szerint való differenciálódást teszi kívánatossá. Különbül és jobban szolgálja a tudomány érdekeit, ha a folyóiratok históriai korok vagy különböző irányok, mint ha az országok nyelve szerint oszlanak meg. A folyóirat lehet több nyelvű is, elsőrangú fontosságú pedig szerintem az átfogó, egységes szemléletet nyujtó szellemtörténetnek szabályos időközökben megjelenő organuma.

Perspektiváinkhoz kell számítanunk az akadémia megalapítását is. Létezett már Berlinben az *Akademie für Wissenschaft des Judentums*, de ez csupán címében azonos a metropolisokban fellelhető akadémiákkal. Tudomány-irodalmi társaság ez, mely elősegíti a kutatást és tudományos művek kiadását. Az autóemancipáció tudományos jellegéhez hozzátartozik az is, hogy a zsidó tudomány önmaga honorálhassa erkölcsileg a maga jeleseit. Ez az elv is Zunzra megy vissza. Megvalósítása ugyancsak a Szentföld centralizáló és hegemóniát gyakorló szellemi életére vár. Minden út a szentföldre vezet, de a kutatók munkája a diaszporáé marad, mert csak az eleven kultúrális hullámzások közepette jöhet létre az a szellemi erősség, mely mindig kiválóat és jeleset volt képes alkotni.

Befejezés. Ha összefoglaló áttekintést vetünk a bejárt területre,

meg kell állapítanunk, hogy ez az út az egyenes és következetes fejlődésnek és egységnek századát jelenti. Egység, mert éppen a kezdeményezés jelentőségén felül, Zunz Lipót elévülhetetlen érdeme. Elindító munkásságában a fejlődésnek programmját is megadta. De ez a fejlődés egyszersmind következetes is, mert nincsenek véletlen eseményei és történései. E század mindenkor a zsidó históriában, de különösen a szellem történetében kiváló korszakot fog jelenteni, mind gondolati emelkedettsége, mind eredményei kiválósága tekintetében.

GÁBOR IGNÁC

A ZSOLTÁROK VERSEI ÉS A TEMPLOM ÉNEKKARA.

Ismeretes a héber alfabéta szimbolikus és misztikus szerepe az Aggádában és Kabbalában. Az alfabéta 22 betűjét kapcsolatba szerették hozni a világ teremtésével, a Tóra kinyilatkoztatásával és számtalan Aggádában jut kifejezésre az alfabéta szimbolikuma és egyes betűinek titokzatos jelentése.

Érthető tehát, hogy az alfabetikus zsoltároknak valami különös misztikus erőt tulajdonítottak.

אחר ר' אלעזר אמר ר' אבויא כל האומר תהלה לדוד
בכל יום ג' פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא
מאי טעמא אילימא משום דאתיא באל"ף בי"ת נימא
אשרי תמימי דרך דאתיא בתמניא אפין
(Berachot 4b.)

Az alfabetikus költeményeket valami csodás nimbusz veszi körül.

אברהם שמר את התורה מאל"ף ועד תי"ו . . . לפיכך נאמר עליו
המזמור הזה (112. zsolt.) מאל"ף ועד תיו ואף המזמור אשת חיל
נאמר על שרה אשתו מאל"ף ועד תי"ו
(Midras Tehillim ed. Buber 468.)

Ez a misztikus fény azután átsugárzik magára az alfabéta betűinek számára, *a huszonkettes számra*, mely gyakran az alfabéta 22 betűjén felépült Tórát szimbolizálja.

בך בטחתי ב"ך בתורתך בעשרים ושתים אותיות
(U. o. 211.)

Achab 22 évig uralkodott, mert tisztelte a Tórát, mely az alfabéta 22 betűjéből van megírva. (Szanhedrin 102b.)

Isten Izraelt a 22 betű által áldotta meg:

אמר ר' לוי הקב"ה בירך ישראל בעשרים ושתים מאם
בחקותי תלכו (Lev. 26, 3) ועד קוממיות (Lev. 26, 13)

Azaz:

מאל"ף ועד תי"ו Baba Bathra 88b.

A 22 szám így azután szent, misztikus számmá lesz, melyhez különféle aggádikus elmélkedéseket fűznek és melyet minden vonatkozásban igyekeznek kihozni.

A Teremtés 6 napjában Isten 22 fajt teremtett.

ב"ב מינים נבראו בעולם . . כנגד ב"ב אותיות שבא"ב
Midr. Tadse VI.

Ádámtól Jákóbig 22 nemzedék élt.

Ibid.

A krónikás Hemantól Leviig 22 nemzedéket számlál (I. Krón. VI. 18.) és Jehocadaktól Eleazarig ugyancsak huszonkettőt (u. o. V. 30—41.), pedig egy 900 éves időtartamban — mint Bertheau megjegyzi[1] — nem igen szokott átlag 40 év egy nemzedékre esni és világos, hogy mindkét helyen a nemzedékek 22-es számát igyekezett a krónikás kihozni.

A kohaniták Zerubabel és Josua idejében 22 *szakaszra* vannak beosztva (Neh. XII. 1—7) és később Jojakim idejében ismét huszonkettőre (Neh. XII. 12—21).

Schürer II. 233—234.

Valószínűnek látszik, hogy a סנהדרין קטנה tagjainak száma: 22 + 1 (אין בית דין שקול) szintén a misztikus 22-es számmal függött össze.

Szanh. 1b

A Biblia könyveit még akkor is, mikor a Kánon már meg volt állapítva, bizonyára ugyanilyen célzattal 22-nek számították. Még Josephus és Origenes is 22 bibliai könyvet említ.

Schürer II. 308—9.

A 22-es számnak ez a misztikus jellege teszi érthetővé, hogy vannak költemények, melyekben — bár nem alfabetikusok — *a versek száma mégis huszonkettő* és melyeket Bickell után *alfabetizálóknak* neveznek.

Ilyen alfabetizáló költeményeknek mondják rendesen Echa V. énekét, azután a 33, 38, 103 és 146-ik zsoltárt.

De én azt hiszem, hogy *Jób, Eszter, Ruth és Baruch* első fejezeteiben — különös, hogy mindig az *első* fejezetekben! — a versek 22-es száma szintén nem tekinthető tiszta véletlennek és hogy szerzőik legalább művük első fejezetében akarták jelezni a misztikus 22-es számot.

Ugyancsak alfabetizálóknak tartom Prov. II. és V.-ik fejezetének a bűnös nő-ről szóló „Feddő Énekeit". Az előbbi, teljesen egységes költemény, világosan 22 versből (ugyanannyi tiszta disztichonból) áll, az utóbbi szintén a 7-ik vers kiküszöbölésével, mely megszakítja a gondolatmenet összefüggését és melynek toldalékjellegét különben a plurálisban tartott megszólítás is elárulja.

A Prov. 24. fejezetének első, különálló része, mely theodiceás elmélkedésében is feltűnő rokonságot mutat a 37. zsoltárral, ennek két-két versre terjedő alfabetikus verselését az első 6 versen, tehát három betűn keresztül szabályosan vezeti, azután az alfabetikus verselést abbahagyja, de bölcseség-költeményét (Weisheitsgedicht) mégis 22 versre hozza ki.

A 25. és 34. Zsoltár, melyből az alfabéta egy betűje kimaradt, utólag kapott — nézetem szerint — egy 22-re kiegészítő verset. Ez a ב betűvel kezdődő vers tehát nem a „p" és „ph" kétféle hangzását jelzi, aminek feltevése különben már elejtettnek tekinthető (l. Gun-

[1] Die Reihe der 22 Namen soll einen Zeitraum von 904 Jahren ausfüllen, auf jeden Namen kommen fast 40 Jahre. So glatt und einfach, wie sie die Aufeinanderfolge von Vater und Sohn durch 22 Geschlechter waehrend eines Zeitraumes von etwa 900 Jahren darstellt, pflegt sie in der wirklichen Geschichte nicht vorzukommen. Bertheau: Bücher der Chronik 59.

kel: Psalmen 108. és 143, *König:* Psalmen 377. stb.), sem pedig egy „פדהאל" nevű költő nevét *(La Garde), hanem egyszerűen a 22. versszámmal összefüggő toldalék.*

Szirah alfabetikus költeményének utolsó versében (LI 30) szintén felesleges עשׂו helyett פעלו konjekturát csinálni (Peters: Ecclesiasticus 316 l.) csak azért, hogy a ת után következő vers a 25. és 34. zsolt. analogiájára „פ"-vel kezdődjék. Itt is csak az volt a toldalék célja, hogy a „פ" betű kimaradása folytán 21 versre csonkult költeményt huszonkettőre **egé**szítse ki.

Végül felemlítendőnek tartom, hogy a 145. zsoltárt, ahol a „נ" „nun" betűs vers, melyet a LXX. megőrzöti, hiányzott, a liturgia szintén megtoldotta egy huszonkettedikkel.

*

Az alfabetikus költemények — mint láttuk — olykor két-két verset[2] fognak minden egyes betű alá; ilyenkor a költemény természetesen 41 versből áll. Ilyen a 37-ik zsoltár, melyből azonban a szöveg romlása folytán csak 40 vers maradt meg és a 9 + 10 zsoltár, melyből 5 vers hiányzik. Feltehető azonban, hogy ez a két-két verset átölelő alfabetikus verselés szintén el volt terjedve a héber költészetben (Prov. 24 is ezt mutatja) és lehetséges, hogy ezeknek hatása alatt azután már alfabetikus verselés nélkül is olykor 44 versnyi terjedelemben írtak hosszabb, különösen epikus tartalmú költeményeket. Feltűnő mindenesetre, hogy a 105. zsoltár, az első verset, a himnikus bevezetést nem számítva, 44 versből áll; a 106.-ik zsoltár az I. Krón. XVI. 35—36-ban is felcsendülő doxologia kikapcsolásával 46 versből és a 107.-ik zsoltár 42 versből áll és így a tartalmilag is rokon és ezért a gyüjteményben is egymás mellé került 3 zsoltár a 2—2 verses alfabétának körülbelül megfelelő versszámot mutatja.

De érthető, hogy az ilyen túlnagy terjedelmű versforma, mely nagyon jól megfelel az epikus tartalmú költeményeknek, nem igen volt alkalmas a könyörgések, siralmak, vagy akár himnuszok liturgiai használatára. Már a 37-ik zsoltár költője is csak mondanivalójának többszörös ismétlésével és a gondolatok ellapításával tudja költeményét a kétverses alfabéta terjedelmére kinyújtani. De még a 22 verses forma is gyakran túlhosszúnak bizonyult. A költők rövidebb, tömörebb, élénkebb formát kerestek érzéseik kifejezésére. Az alfabetikus verselésben tehát már nem az egyes versek, hanem a *stichosok elején* csenditették meg az alfabéta betűit. Ilyen költemény kettő maradt ránk: a 111. és 112. zsoltár. Ezekben az utolsó két vers tristichont képez és így a 22 betű csak 10 verset ád. De természetes, hogy az ilyen stichikusan alfabetikus költemények rendesen 11 *disztichont, azaz* 11 *verset adtak*

És azután itt is bekövetkezett az alfabéta szimbolikus jelzése — úgy mint a huszonkétverses költeményekben, de félakkora terjedelem-

[2] A jelen fejtegetéseimben ezentúl használandó „vers" szón azt a *logikai egységet* értem, melyet a hagyomány: —tal jelöl és amely többnyire 2 stichosból áll, de gyakran háromból, sőt négyből van összetéve. (Sievers Metr. Studien 140. l.) A stichosok ritmikai formájának kérdése tehát gondolatmenetem körén kívül esik.

ben — t. i. az alfabetikus verselés elmaradt, de a *tizenegyverses formát megtartották.*

Ilyen tizenegyesek p. o. a zsoltárok közül: a 16, 29, 32, 46, 57, 58, 63, 95 zs. A 96. zsolt. az I. Krón. XVI. 23—33-ban a distichonok más beosztása által szintén 11 *versből áll.* A 47-ik zsoltár első része, mely a LXX szerint külön zsoltárnak számít, szintén *11 verset tartalmaz.*

A 144-ik zsoltárt a kommentátorok nagy része a 11-ik verssel befejezettnek tekinti.

A 10 és 12 verses zsoltárok közt is elég szép számmal akad olyan, melyet minden prokrustesi munka nélkül tizenegyessé lehetne átalakítani. P. o. a VI-ik zsoltár 7. versében יגעתי באנחתי stichos után Bertholet és Gunkel szerint 1 stichos hiányzik. Ezzel meg volna a 11-es. A 75-ik zsoltárban csak a 9. vers tetrastichonját, mely a többi versek distichonjaitól elüt, kell kettéosztani és akkor a zsoltár 11 versből áll.

Hanna imája (I. Sám. II. 1—10) tiz versből áll ugyan, de egész könnyen átalakítható tizenegyessé.

Chizkijahu imája (Jes. XXXVIII. 10—20) azonban pontosan 11 versből áll, ami annál érdekesebb, mert felirása: מכתב, (ami bizonyára = מכתם) azonos 6 zsoltáréval, melyek közül a 16., 57. és 58. szintén tizenegyes.

Feltűnő az is, hogy a 42—43. zsoltár éppen *11-ik vers után van kettévágva* és a 9—10. zsoltár szintén az alfabéta 11-ik betűje után.

Érdekes megfigyelni, hogy a liturgia a 81. zsoltárnak Szukkoth 5-ik napjára megállapított részét a 7-ik verstől (הסירותי)[3] kezdi, ami ismét egy tizenegyverses éneket ad, továbbá, hogy a 115. zsoltárt *éppen a tizenegyedik vers után* vágta ketté.

És a 116-ik zsoltárt, a Hallel másik zsoltárát, szintén!

Csupa olyan feltűnő jelenség, mely gondolkodóba ejthet.

*

A tizenegy kifejlődésének további fázisát mutatják azok a zsoltárok, melyek már nem tizenegy versből, hanem *csak tizenegy stichosból állnak.* Ezek — a tizenegyverses zsoltárokhoz hasonlítva — ugyanazt a redukcóit mutatják, melyet a 22 stichosból álló alfabetikus zsoltároknál (111. és 112.) láttunk a 22 verses alfabetikus zsoltárokhoz viszonyítva.

A tipikus 11 stichosú zsoltár: a 150.-ik, a felséges himnusz, mely Jahvét 11 nagyszerű felkiáltással magasztalja. A többi 11 stichosú zsoltár közül felemlítendő a 13., 23., 93., talán még a 127. és 128. zs., továbbá a 15. zs., mely az első versben felvetett kérdésre 11 stichosban adja meg a feleletet

A 150. himnikus zsoltár élénk világosságot vet az eddigi fejtegetéseinkben felmerült jelenségekre. Hogy a 150. zsoltár a liturgiának kedvelt és gyakran énekelt himnusza volt, az kétségtelen. Csak az a kérdés, hogy a kar milyen beosztással énekelte? Azt hiszem, hogy nem követek el nagy visszaélést a hipothezissel, ha felteszem, hogy *a kar minden tagja sorban egy-egy stichost énekelt elő* és azt az egész kórus — esetleg a közönséggel együtt — utána énekelte. A

[3] Elbogen: Der jüdische Gottesdienst 138 l.

solo éneknek ilyen megismétlésére az énekkar, vagy a nép által minden liturgiában elég analógiát lehet találni.

És ez a feltevés mindjárt kevésbbé vakmerőnek fog látszani, ha elolvassuk, amit a hagyomány a שירת הים himnusza éneklésének módjáról mond. Akiba szerint ennek a himnusznak eléneklését Mózes és Izrael népe váltakozva végezte:

ביצד אמרו שירה בגדול שהוא מקרא את ההלל
בבית הכנסת משה אמר אשירה לה' וישראל אומרים
אשירה לה' משה אמר עוז וזמרת יה וישראל אומרים
עוז וזמרת יה

Misna Szota V. 4., Toszefta Szota VI. 2.

De a 11 stichosból álló zsoltárnak ilyen formában való eléneklésére természetesen *11 énekes kellett*. Ha tehát volna biztos adatunk arról, hogy a jeruzsálemi templom énekkara csakugyan 11 tagból állt, ez hipothezisünknek nagyon erős támaszt adna.

Nos, ez az adat megvan!

Mint (I. Krón. XXV. 7—31) olvassuk, a krónikás idejében a templom énekeseinek száma összesen 288 volt. Ezek 24 szakaszra (משמרות) voltak felosztva és minden szakasz *11 énekesből* és egy choragosból (ראש) állt. Mind a 24 szakasz karvezetője külön meg van nevezve azzal a steorotip megjegyzéssel: הוא ואחיו ובניו שנים עשר

Az énekeseknek ez a 11-es száma tehát megerősíti feltevésünket és egyúttal érthetővé teszi, hogy a liturgiai célra szánt zsoltárokat a költők miért írták 11 versben, vagy 11 stichosban, másrészt, hogy miért kellett a hosszabb terjedelmű zsoltárokból liturgiai használatra *egy 11 verses részt kihasítani*, mint ezt a 81. 115. 116. 147 (a LXX. tanúsága szerint) és a 9—10 és 42—43 zsoltároknál láttuk.

A 136. zsoltár himnuszában, melyből a három bevezető és egy záró הודו formula kikapcsolásával a Jahve csodatetteit zengő *22 stichos marad a solo éneklésre*, amire a kar a hagyományos כי לעולם חסדו ujjongással felel, a tizenegy énekesből álló kar miden tagja valószínűnűleg *két két stichost* énekelt. Bár az is lehetséges, hogy ilyenkor — mikor 22 versből vagy stichosból álló zsoltárt kellett énekelni — az énekesek *két szakasza* volt szolgálattételre berendelve.

*

Van aztán a zsoltároknak és általában a héber költeményeknek egy másik formája: *a nyolcas*.

Ennek kialakulását a legvilágosabban mutatja a 3-ik zsoltár. Az ősi dalsejt a *verspár*, két vers (rendesen két distichon) összetétele. Ilyen Num. 24. 21—22. Két ilyen verspár ád egy *négyest*. P. o. Jes. 12. két dala (a második vers második fele külön verset képez. l. Ex. XV. 2).

Két négyes összetételéből keletkezik *a nyolcas*. Ilyen nyolc versből álló zsoltárok a már említett 3-ik, azután 4. 8. 12. 61. 82. 101. 114. 121. 124. 129. 130. 138. (A nagy számban található kilenceseket és heteseket, melyek közül egynéhánynál az eredeti nyolcas sejthető, nem is említve.)

A 19-ik zsoltár második része (8—15 v.), mely a Tan synonimáit énekli meg, külön nyolcverses zsoltárt képez.

A 27. zs. 7—14 verse Bertheau szerint (Chr. 296) szintén külön zsoltár, ez is nyolcas.

Úgyszintén a 60 7—14 és 108 7—14.

Dávid király gyászéneke (II. Sám I. 19—27. 8 versből áll), *Jóna imája* szintén.

Lemuel király anyjának feddő éneke (Prov. 31 1—9) szintén nyolcas.

Hogy a zsoltárok nyolcverses formája szintén kapcsolatba hozható a liturgikus használattal, azaz az énekesek megfelelő számával, azt nagyon valószínűvé teszi j Erubin X 26c következő passzusa, mely az egész kérdésre világot vet:

איזהו שיר פגעים ה' מה רבו צרי וכל המזמור
יושב בסתר עליון עד כי אתה ה' מחסי

Ez alkalommal tehát két dalt énekeltek. Először a 3-ik zsoltárt, a tipikus, mondhatnám, klasszikus *nyolcast*, azután egy hosszabb zsoltárnak (91 zs.) *első nyolc versét*. Valami különös oka lehetett tehát annak, hogy egy nyolcverses zsoltár mellett egy másik, teljes egészében fenséges zsoltárnak csak *első 8 versét* énekelték. És minden arra mutat, hogy ez az ok a solo énekesek számával függött össze.

Ugyanezzel magyarázható, hogy Szukkoth második napján az 50-ik zsoltár 16—23 versét, azaz *nyolcverses részletet* énekeltek,[4] Szukkoth 3-ik napján a 94-ik zs. 16—23 versét, tehát szintén *nyolcverses részt*, ami annál érdekesebb, mert Szukkoth 4-ik napjára ugyanezen 94. zsoltárnak 8—16 versét, azaz ismét egy *nyolcverses részt hasítottak* ki az énekkar számára. A hatodik napra kijelölt zsoltár (82.) *szintén nyolcas*. Hogy ennek miért csak a második felét énekelték? Talán stichosok szerint, szintén 8 hangra.

A zsoltároknak olyan szétdarabolása, amilyet fent különösen a 94-ik zsoltár liturgiai használatánál láttunk, mással nem igen magyarázható, mint azzal a feltevéssel, hogy az éneklésre szánt zsoltárrészeket az énekesek számához alkalmazták.

De miután megállapítottuk e feltűnő jelenségeket, fel kell vetnünk a kérdést, vajjon volt-e valamikor a jeruzsálemi templomban nyolctagú énekkar?

Ugylátszik volt. Nehemiásnak a várfalavatási ünnepélyről adott leírásából látjuk, hogy Ezra menetében 8 énekesből álló kar haladt[5] (Neh. 12. 36) és Nehemia menetében ugyancsak 8 énekes és természetesen a choragos (Neh. 12. 42), amint ezt Bertheau tüzetesen megállapította (l. Graetz 2 II Note 12 „Einweihung").

Úgy látszik tehát, hogy Nehemia idejében az énekkar csak *8 tagból* (és a karvezetőből) állott, amit az Ezrával hazatért *énekesek csekély létszáma* (128)[6] eléggé megmagyaráz és csak később alakult ki a tizenegyes énekkar, talán a misztikus 22-es szám hatása alatt.

Itt azonban egy súlyos probléma merül fel: Hogyan volt lehetséges, hogy a tizenegyes énekkar korszakában a tizenegyes zsoltárok mellett a nyolcas zsoltárokat is solo énekelhették, sőt — mint láttuk — egyes zsoltárokból liturgiai célokra nyolcverses részeket hasítottak ki?

[4] Elbogen: Der jüdische Gottesdienst etc. 138 l.
[5] Ezra 2. 41 l. Schürer II. 240.
[6] A 128-as szám nyolccal osztható, valószínű tehát, hogy akkor 16 szakasz volt 8—8 énekessel.

Ennek csak *egy* magyarázatát tudom elképzelni: bizonyos *kevésbbé ünnepélyes alkalmakra*, mint pl. a שיר פגעים vagy Szukkoth félünnepének napjaira, nem a teljes tizenegyes énekkart állították ki, hanem beérték egy kisebb nyolcas énekkarral. Ezekre az alkalmakra tehát nyolcverses zsoltárokat jelöltek ki, mint p. o. a 3. zsoltárt, vagy pedig kihasítottak nyolc verset valamely zsoltárból, mint ezt a 91, 94 stb. zsoltároknál láttuk.

De már Szukkoth *első napján* az ünnepélyes alkalomra a 11 versből álló 29-ik zsoltárt énekeltették a 11 tagból álló teljes énekkarral.

Ugyanezt a 29-ik zsoltárt énekelték Szukkoth *utolsó napján*, mint a LXX. bizonyítja, mely azt a feliratot adja neki: *Ἐξόδου σκήνῆς* = עצרת és tudjuk, hogy ugyanezt a zsoltárt énekelték *Sebuoth és Ros Hasáná* ünnepén.

Peszach ünnepén a 150. zsoltárt énekelték (11 stichost) — a 136. zsoltárt (22 stichost) — a 135. zsoltárt a 3-ik verstől kezdve כי יעקב בחר לו יה valószínűleg csak a 15-ik versig, עצביהם.[7] ami megint 11 stichost tesz ki, azután a 106. és 107. zsoltárokat (44 v.) és a 114. nyolcverses zsoltárt aktualitásuk miatt (Szof. XVIII. 2. Elbogen).

Újhold ünnepén és Szukkoth félünnepén a kis énekkar a 115. és 116. zsoltároknak *második részét* énekelte, míg a nagy ünnepeken e zsoltárok első 11 versét énekeltették a teljes 11 tagú énekkarral. A templomi énekkaroknak ilyen bifurcatioja manapság sem áll analogia nélkül.

Az említett két Hallel-zsoltárra vonatkozólag érdekes megfigyelni, hogy Szukkoth félünnepén, amikor — mint fentebb láttuk — nyolcverses zsoltárrészleteket énekeltek, amire a kis énekkar is elegendő volt, nem énekelték a 115. és 116. zsoltár első 11 versét, mert ehhez a teljes 11-es énekkarra lett volna szükség. Ezért tehát az említett zsoltárok első 11 verses részét az ünnep első és utolsó napjának tartották fenn. De Peszach ünnepén, amikor a félünnepeken énekelt zsoltárok — egy kivételével — 11, 22 vagy 44 verses (vagy stichosos) zsoltárok voltak, melyeket tehát a teljes énekkarral kellett énekeltetni, a 115, 116. zsoltárok első, 11 verses részét is mindennap énekeltették. Ime egy újabb alátámasztása a mi hipothezisünknek.

Vizsgáljuk meg végül a többi ünnepeken énekelt zsoltárokat:

Jom Kippur-kor a 25. zsoltár (22 vers) — a 33. zsoltár (22 vers) — a 103. zsoltár (22 vers) — a 130. zsoltár (8 vers).

Ros Hasáná napján a már említett 29. zsoltár (11 vers) — a 81. zs., valószínűleg a 7. verstől kezdve, mint Szukkoth 5. napján, végre a 47. zs. aktualitása miatt.

Szukkoth 7. napján עצרת: a 29. zsoltáron (11 vers) kívül a 6. zsoltár (11 vers), a 12. zs. (8 vers) és a 111. zs. (22 stichos). (Szof. XIX. 2.).

Szombaton a következő zsoltárokat énekelték: A 33. zs. (22 vers), a 34. zs. (22. vers), a 93. zs. (11 stichos), a 100. zs. (11 stichos), a 135. zs. (11 vers) és a 136. zs. (22 stichos), azután a 90, 91. és 92. zs. (mind 16, azaz 2 × 8 verses). (Elbogen 119).

[7] Midr. Tehillim. Ps. 136., mely nem egyéb, mint a 115. zs. ismétlése.

Végigtekintve mindezeken a zsoltárokon, melyeknek liturgiai használatát ünnepnapokon és félünnepeken a hagyomány igazolja, élénk meglepetéssel állapítjuk meg, hogy mindezek a zsoltárok — csaknem kivétel nélkül — egyrészt 11, 22, vagy 44 verses költemények, továbbá 11, vagy 22 stichosból álló zsoltárok, vagy pedig 8 versesek, — másrészt pedig olyan zsoltárok, melyekből egy 11, vagy 8 verses részt hasítottak ki a templomének részére, ami kétségkívül megerősíti hipothezisünket.

Jól tudom, hogy ezzel a hipothezissel a felvetett problémák még távolról sincsenek megoldva. De a zsoltárok liturgiai szerepét, különösen pedig eléneklésük mikéntjét oly sűrű homály takarja, hogy boldog volnék, ha szerény mécsesemmel ennek a nagy területnek csak egy kis zúgát is sikerült volna megvilágítanom.

GRÜNVALD FÜLÖP

LEVELEK LÖW LIPÓTHOZ ÉS LÖW LIPÓTRÓL.

Löw Lipót lapjában, a Ben Chananja több évfolyamában találunk egy külön rovatot: Briefe zur Charakteristik der Zeit und Zeitgenossen. Az Országos Zsidó Múzeum levéltárából közlünk néhány levelet — mintegy a Ben Chananja említett rovatának kiegészítésekép —, melyek Löw Lipót korára, kortársaira jellemzők és amelyeket Löw Immánuel nem közölt a Gesammelte Schriften von Leopold Löw V. kötetében. A 80—100 éves leveleket keret-szövegbe foglaljuk, utalunk azok keletkezésének körülményeire.

Harmincadik életévében járt Löw Lipót rabbijelölt, sokoldalú tanulmányokkal készült jövendő életpályájára. Határozott célkitűzései vannak. Meggyőződésévé vált, hazánkban eltöltött évei tapasztalata alapján, hogy Magyarország a legalkalmasabb terület reformtervei megvalósítására. 1810 márciusában írja Bécsből egykori bachur társának, Feitel Moritz körmendi orvosnak, aki a nagykanizsai rabbiállásra felhívta figyelmét, a következőket: Ich trage Vieles in mir herum, theuerer Freund, aber in Oesterreich—man rennt sich überall den Kopf wund und das Herz blutet mit. Sie haben aus meinen Beiträgen[1] ersehen, dass ich mir unter dem Schutze der ungarischen Verfassung und des ungarischen Liberalismus mehr Beweglichkeit und fruchtbaren Fortschritt verspreche. Würde ich in Ihrer Nähe und in einem festbegründeten öffentlichen Wirkungskreise kommen, wir könnten Verschiedenes versuchen und wohl auch ausführen. Lassen Sie sich nur nicht irre machen, geliebter Freund! Sie werden sehen, wir erleben noch Vieles. Ich nehme Ihre Intervention in Kanizsa dankend an. Sollte die Sache ernstlich zur Sprache kommen, so wird es mir auch an Verwendung von hier und Pest nicht fehlen, wenn anderweitige Empfehlungen gefordert würden.

A pesti és bécsi közbenjárás, melyet Löw levelében emleget, Schwab L., pesti rabbi és Mannheimer I. N., bécsi hitszónok részéről nem maradt el. Erről tanúskodnak leveleik.

Schwab L. rabbi 1836 óta működött Pesten. Löwöt mint tanítványát pártfogolja, aki a Morva Prossnitzban öt évig (1830—35) tanult nála és tanított ott vezetése alatt. Pesten is 1836—37-ben környezetében élt, házában lakott: ez magyarázza bizalmas hangját e levélnek.

Gewiss wird Sie, mein schätzbarster Freund, mein hartneckiges Schweigen, dass sich auch durch Ihr letztes herzliches und liebevolles Schreiben nicht irre machen liess, in Ihrer darin geäusserten Befürchtung (?) oder Vermutung bestärkt haben; und doch kann ich Sie hoch und theuer versichern, dass Sie hierinn irren. Sie sollten mich schon

[1] Löw magyar vonatkozású cikkeit és tudósításait érti, melyek az Allgemeine Zeitung des Judenthums-ban és az Orient-ben akkor megjelentek.

besser kennen und wissen, wie wenig bei mir von dem Nichtschreiben an den abwesenden Freund auf das Nichtdenken an denselben, von dem Mangel der äusseren Correspondenz auf den Mangel der inneren, auf Gleichgültigkeit und Theilnahmslosigkeit geschlossen werden darf. Leider bin ich, was ich gar nicht leugnen mag — ein sehr träger und schwerfälliger Briefschreiber vom Hause aus, und meine hiesige Stellung, die ungeheure Last von erbärmlichen, unerquiklichen, Zeit und Kraft und jede gute Laune tödtenden Beschäftigungen, unter der ich hier meine Tage zubringe, ist wahrlich nicht geeignet mich von dieser Art Ideosinkrasie zu heilen. Sie haben es ja bei Ihrer vorjährigen Anwesenheit allhier mit eigenen Augen gesehen, wie wenig ich mir selbst, den Meinen und meinen Freunden angehören kann, und glauben Sie es mir, es ist seit dem noch weit schlimmer worden. Die täglich anwachsende Bevölkerung der Gemeinde, die im gleichen Verhältniss zunehmende Frequenz von Fremden, die hier Hülfe oder Unterkommen suchen; die öfteren Besuche von Lamdim und Amtsbrüdern die sichs angelegen sein lassen mir auf den Zahn zu fühlen, die hierlands den Rabbinaten in mancherlei Hinsicht noch zustehende Autonomie, besonders in Verlassenschafts- und Ehe-Angelegenheit, dies und so manches Andere macht, dass ich den ganzen Tag belagert und festgehalten werde von Fremden und Einheimischen, von Prozessen und Pilpulim und tausend andern Dingen, die mir den Kopf nur wüst und leer machen und mich nötigen so manches wichtigere was sowol meinem Herzen als meinem Beruf weit näher liegt zu vernachlässigen. Auch Sie, mein teurer, gehören in diese Kategorie und müssen schon mit mir und meiner Schwachheit Nachsicht haben. Genehmigen Sie aus aufrichtigem Herzen die Versicherung, dass Sie mir noch immer so lieb und werth sind als ehemals, dass sich seit Ihrer Entfernung aus meiner Nähe meine Theilnahme an Ihrem Geschicke nicht im Geringsten vermindert hat und es einer meiner innigsten Wünsche ist Sie recht bald in einem Ihrem herrlichen Talente, gediegenem Wissen und regen Eifer für das Gute angemessem Berufskreise wirken zu sehen. Sie können daher vollkommen gewiss sein, dass ich recht gerne das Meine aus allen Kräften beitragen will Ihnen hierzu behilflich zu sein, dass Sie sowol bei ihrem mir bezeichneten Vorhaben als bei jeder andern Gelegenheit auf meine beste und nachdrücklichste Empfehlung oder sonstige Unterstützung rechnen können.

Sie werden staunen, wenn ich Ihnen sage, dass ich in der letzten Zeit auch etwas geschriftstellert habe. Ein Geistlicher in Gran hat unlängst einen furchtbaren Schmähartikel gegen die Juden und den Talmud in einer magyarischen Zeitung erscheinen lassen.[2] Ich fühlte mich zu einer kräftigen Entgegnung aufgefordert und diese ist mir unter der Hand zu einer ziemlich langen Abhandlung angewachsen, die nächstend in einer eignen Broschüre und zwar in ungarischer Sprache, in welche ich das M k p t übersetzen liess, erscheinen wird.[3] Ich hätte es allerdings lieber gesehen, wenn ich mein Geisteskind an meiner Hand

[2] Gasparich Kilit: A zsidók. Literariai Csarnok. 1840 június 7.

[3] A zsidók. Fölvilágositó értekezés a Gasparich Kilit urtól a Csarnokban közlött hasonnevü cikk visszaigazitásául. Magyarul közlötte és előszóval s jegyzetekkel bővitette Bloch Móricz. Buda, 1840.

und in seiner natürlichen Gestalt hätte in die Welt einführen können; allein abgesehen, dass es dann bei den Zensur nicht durchgekommen wäre, weil diese gegen deutsche Schriften weit strenger und feindlicher verfährt, als gegen ungarische, so würde ich auch den Zweck verfehlt haben. Hierlands lässt sich einmal mit der deutschen Sprache nichts mehr ausrichten, muss alles, was für Nichtjuden bestimmt ist und nur einigermassen beachtet werden will in nationalem Costüm erscheinen und eben deshalb kann hier gar keine Rede mehr sein von einführen deutscher Gebete und Gesänge, eine Reform dieser Art, wenn sie nicht zu Gunsten der ung. Sprache geschehen, würde als Anhänglichkeit an das Germanische Prinzip betrachtet werden und die Israeliten in einem antinationalen Lichte erscheinen lassen. Vielleicht werde ich Ihnen meine Arbeit durch Hr. H. Löwy[4] zukommen lassen. Ich habe mich darinn über Manches sehr freisinnig ausgesprochen.[5]

Meine Familie befindet sich, Gottlob, recht gesund und sendet Ihnen rechtviele freundliche Grüsse, nur ich bin leider seit einigen Monaten nicht beim besten Wohlsein und habe mich wieder in die Arme der Homöopathie geworfen, die in jedem Fall meiner Lebensweise recht zuträglich ist.

Schreiben Sie mir zuweilen, wenn Sie gerade nichts besseres zu thun haben werden, werde ich auch nicht pünktlich antworten, so sollen Sie doch von Zeit zu Zeit von mir etwas zu lesen bekommen und wenn fast nichts wenigstens die aufrichtige Versicherung erhalten, dass ich mit unwandelbarer Freundschaft bin Ihr

Pest 27 Juny 1840. *L. Schwab*

Mannheimer rabbi Löwöt két évi bécsi tartózkodása alatt (1839—40) ismerte meg, barátságába fogadta, két fiának tanításával őt bízta meg. Megismerésen alapuló megbecsülésből fakadtak ez ajánló sorok.

An
die Wohlgeborenen Herrn Vorsteher
der israelitischen Gemeinde
in Gross-Kanischa.

Auf den Wunsch des Herrn Leopold Löw, ihm bey seiner Abreise von hier einige empfehlende Zeilen mitzugeben, die ihn in Ihrer Gemeinde eine freundliche Aufnahme sichern könnten, bin ich so frey, da mir alle persönliche Bekanntschaften in Ihrer Stadt abgehen, Ihnen diesen meinen Freund unmittelbar vorzustellen, und Sie zu ersuchen demselben mit Rath und Tath bei seinem dortigen Aufenthalte an Händen zu gehen.

Seine umfassenden Kenntnisse im Fache der jüdischen Theologie, sein reger Sinn für alles Edle und Schöne, das entschiedene Talent, das er in so vielen schriftlichen Arbeiten bereits bewährt, machen ihn jedem wert und teuer, der an der Bildung unseres Volkes regen Antheil

[4] Löwy Hermann, pesti szabadalmas királyi nagykereskedő, a hitközség egyik előljárója. Löw Lipót megemlékezik róla: Zur neueren Geschichte der Juden in Ungarn. Budapest. 1874. 179. l.

[5] A levél ezen bekezdése némi stiláris változtatásokkal megjelent Löwnek i. m. 193. lapján.

nimmt, und nach demselben Mass-stabe die Befähigten und Berufenen zu schätzen weiss.

Da in letzterer Zeit so manche Gemeinde in Ungarn darauf bedacht war, einen geregelteren Gottesdienst und namentlich die Verkündigung des göttlichen Wortes in einer eindringlichen Form in der Synagoge herzustellen, in welcher Beziehung Ihre Gemeinde mit gutem Beispiel voranging; so zweifle ich nicht den Wünschen so mancher Edlen zu begegnen, wenn ich Ihnen Herrn Löw als einen der reichbegabtesten und brauchbarsten Männer in diesem Fache vorstelle; so wenig als ich zweifle, dass, wo ihm eine solche Stellung und ein solcher Wirkungskreis angewiesen wird, er denselben mit Geschick und Talent aufs würdigste ausfüllen werde. Sein talmudisches Wissen dürfte in dieser Beziehung ebenso sehr der alten Parthey als seine classische Bildung den Jüngern eine Bürgschaft gewähren.

Indem ich also für denselben Ihre weitere Verwendung in dieser Rücksicht in Anspruch nehme, bitte ich Sie, das lediglich meinem Eifer und meiner Theilnahme für die Gestaltung der Dinge in Ungarn zuzuschreiben; indem ich mich nur zu oft überzeugt, wie geistige Beschränktheit und Mittelmässigkeit in kurzer Zeit zu Grunde gerichtet oder doch wenigstens abgenutzt hat, was Eifer und guter Wille der Vorstände und Gemeinden ins Leben gerufen. Jeder misslungene Versuch in dieser Beziehung führt zu Rückschritten und Reactionen. Diese Betrachtung nöthiget mich, offen für diejenigen mich zu erklären die in sich das entschiedene Talent und den Charakter, den ich höher als jenes schätze, bewähren.

Dass ich Hr. Löw zu diesem wenigen und seltenen Bevorzugten rechne, mögen Ihnen diese Zeilen bezeugen.

Ich verharre mit aller Hochachtung und Dienstwilligkeit

Wien d. 21. Dezember 1840.

Ihr gehorsamst ergebener
Mannheimer
Prediger

Mannheimer figyelemmel kisérte Löw nagykanizsai munkásságát, amint azt leveleiből kiolvashatjuk.[6] Igy megértjük, hogy segítségére kívánt lenni Löwnek, mikor az pápai rabbiságának már első hónapjaiban súlyos támadások célpontja lett, melléje áll és 1846 november 26-án kelt iratában csak megismétli mindazt, amit róla 1840-ben írt, kiemelve jellemét és tehetségét. Mannheimer e levelében külön aláhúzza, hogy Löw minden művelt német község rabbijának megfelelne.

Mit Vergnügen bescheinige ich dem Herrn Leopold Löw, bisher Oberrabbiner zu Gross Kanischa, derzeit in gleicher Eigenschaft zu Pápa in Ungarn, dass derselbe mir seit dem Jahre 1839, wo er zuerst nach Wien kam, persönlich bekannt und nahegestanden ist, dass ich denselben stets wegen seiner vorzüglichen Begabung, seiner umfassenden Kenntnissen und Fähigkeiten, seiner entschiedenen Gesinnung—unter denjenigen, die sich der jüdischen Theologie gewidmet, ausgezeichnet

[6] Gesammelte Schriften von Leopold Löw. V. kötet. Briefe. Négy levél 1841—44-es évekből és egy ötödik 1846 tavaszáról. Ben Chananja. IX. évfolyam 602. lap.

und bevorzugt habe, dass ich an demselben nie was Tadelhaftes bemerkt, das irgendwie der Achtung und dem Rufe, den er auch anderwärtig genoss, hätte Eintrag thun können; dass ich mit der grössten Bereitwilligkeit, als das Rabbinat in Kaniza in Erledigung kam, ihn für diese Stelle in Vorschlag brachte, und nicht nur stets Erfreuliches über seine dortige Amtsführung gehört habe, sondern auch über den glücklichen Erfolg und Fortgang seiner Bestrebungen und die Zufriedenheit des dortigen Vorstandes von diesem selbst in einem eigenen Dankschreiben die Versicherung erhalten habe, dass ich noch jetzt keinen Anstand nehmen würde, Herrn Oberrabbiner Löw einer *jeden* deutschen Gemeinde, die eines umsichtigen kenntnisreichen, thatkräftigen und gewandten Rabbiners benöthiget, aufs angelegentlichste und dringendste zu empfehlen, und überzeugt bin, dass jede gebildete Gemeinde mir dafür Dank wissen würde, wie die zu Kanischa mir den ihrigen bezeugt hat.

Dass ein Mann, wie Hr. Löw, nachdem er 6 Jahre in Kanischa in Amt und Würden stand, über seinen sittlichen Character und religiösen Wandel noch eines Purifications-Zeugnisses bedürfen sollte, wäre seiner unwürdig und so füge ich darüber kein Wort hinzu, bemerke nur noch, dass Talente und Charactere wie Hr. Löw heutzutage zu den selteneren Erscheinungen gehören, und dass seine Zurücksetzung mehr eine Calamität für die jüdische Gesammtheit als für ihn wäre.

Welches ich in allen Punkten hiermit bestätige und bescheinige.

Wien d. 26. November 1846.

Mannheimer
Seelsorger der israelitischen Gemeinde
zu Wien.

Löw mégis Pápán maradt 1846-tól 1850-ig. A szenvedések évei voltak ezek. Azonban még ezen idő alatt is tanul és dolgozik, küzd a magyar zsidóság jogaiért. Felesége — amint azt naplójában olvassuk — csodálja, hogy a sok fondorlat és vádaskodás sem zavarja tanulmányaiban.[7] Ellenfelei a szabadságharc leveretése után börtönbe juttatják; kiszabadulása után sem nyugodnak és így érthető, hogy örömmel fogadja a Szegedre való meghivást, ahol nyugodtabban élhet hivatásának, tanulmányainak.

1860-ból való Wenzel Gusztáv két levele Löwhöz. Wenzel akkor a pesti egyetemen a jogtörténet tanára, szorgalmas kutatója és kiadója a magyar történelem forrásainak, okleveleknek és régi történetírók műveinek. Löw 1839 óta foglalkozott a magyar zsidóság történetével. A héber kútfők, a responsum-irodalom magyar-zsidó vonatkozásait kutatva Padovai Méir és Élija Halévi rabbik döntvényeiben említett zsidó származású emberben, Sneorban, ki a budai királyi udvarban szerepelt, ráismert Szerencsés Imrére. Tudva, hogy Wenzel

[7] Löwné Schwab Leontin naplója. 1849. január elsejétől 1851. március 11-ig. Kézirat a család birtokában. Részben közölve Löw—Kulinyi: A szegedi zsidók. Szeged, 1885. 192—200. l.

ezen korszakkal behatóan foglalkozik, Löw kérdést intézett hozzá és a következő választ kapta.

Pesten január 25-kén 860.

Tisztelt főrabbi ur!

Ezer engedelmet kérek, hogy f. h. 8-ka alatt hozzám intézett becses soraira csak most válaszolhatok. De hivatalos és irodalmi foglalkozásokkal vagyok tul halmozva.

Az elémbe hozott kérdés két részre oszlik, mennyiben 1) zsidó kútfőkre hivatkozik, és 2) Szerencsés személyét illeti.

Első tekintetben igen örvendetes, hogy elvégre tudós hazánk fiai közt is valaki történettudományi szempontból a zsidó kútfőkre fordítja figyelmét. Ez oly irány, melynek tökéletes elhanyagolását többször volt alkalmam tapasztalni, főkép mióta a magyarországi zsidóság történetét szemügyre veszem. Eddig csak Cassel Selig[8] használt a magyar történet szempontjából zsidó forrásokat, anélkül, hogy követőre talált volna. Pedig meg vagyok győződve, hogy ezen mezőn még becses virágokat lehet szedni. Zunz berlini tudóssal való, 4 évvel ez előtt tartott értekezletem ezen meggyőződésre jogosit. Üdvözlöm tehát Tisztelt Uraságodat, hogy ezen ösvényre lépett.

Mi közvetlenül Szerencsés személyiségét illeti, igen kívántam volna, ha Kegyed kérdését valamivel határozottabban formulázta volna; igy csak általános feleletet adhatok.

Szerencsésnek országos szereplése az 1525 és 1526 esztendőkbe esik; és igy ezen évekre vonatkozó történelmi forrásaink ő reá is vonatkoznak. Eddig Thurnschwamb[9] és Burgio Antal[10] még legtöbbet mondanak róla. Azonban reménylem, hogy ha ezen fontos évek hist. kútfői nagyobb mérvben napfényre hozva lesznek, miré Szerémi György által én is némileg járultam, Kegyednek is tudnivágya bővebb felvilágositást találand.[11] Sanuto Marino velenczei történetiró kézirati krónikája 1495—1545, mely körülb. hatvan foliansból áll és a bécsi császári levéltárban létezik, mennyiben nagyobb részt a velenczei követek azonkori jelentéseiből merített, ezen időre nézve igen fontos. Mi Magyarországra vonatkozik általam kivonatott; és ha tudnám, mi érdekli Kegyedet leginkább, jegyzeteimből talán némi adattal szolgálhatnék.[12] Szerencsés azon pénzaristocratiahoz tartozott, mely Magyarországban Mátyás király korától kezdve jelentékennyé vált, melyből a Fuggereken kivül, kiknek hazánkban is voltak nagy üzletei, a Csáktornyai

[8] Cassel Sélig: Magyarische Alterthümer. Berlin. 1848.

[9] Thurnschwamb János, a Fuggerek magyarországi megbizottjának megemlékezéseiben. Engel: Geschichte des ungarischen Reicht und seiner Nebenländer. Halle. 1796. I. k.

[10] Burgio Antal, pápai követ jelentéseiben (1824—26). Monumenta Vaticana. II. sorozat. I. k. Budapest. 1884. Fordítása: Bartoniek Emma „Mohács Magyarországa". Bpest. 1926.

[11] Szerémi György: Epistola de perdicione regni Hungarorum. Kiadta: Wenzel G. Mon. Hung. Hist. Scriptores I. Pest. 1858. Újabban Erdélyi László magyar fordításban: A mohácsi vész kora. Szeged. 1941.

[12] „Sanuto Marino Világkrónikájának Magyarországot illető tudósitásai" cimen kiadta később Wenzel: „Magyar Történelmi Tár" XIV., XXIV. és XXV. kötetében.

Ernust és a Bethlenfalvi Thurzó családok nagyra emelkedtek. Szerencsés biographiajára nézve mindazáltal elégséges kútfői anyaggal eddig még nem birunk. Sajnálom, hogy egyelőre többel nem szolgálhatok, egyébiránt különös tisztelettel maradván

Kegyednek

alázatos szolgája
Wenzel Gusztáv.

Wenzel G. második levele a politika terére visz bennünket. Az októberi diploma (1860. október 20.) kiadása után megindul hazánkban az alkotmányos élet. Sokat tárgyalják a kérdést, milyen választótörvény alapján gyüljön össze az egybehivott országgyűlés. Scitovszky hercegprimásnál értekezlet volt e kérdés eldöntésére Esztergomban 1860. december 18-án. Báró Vay Miklós kancellár meghívja erre Schossberger S. W., pesti hitközségi elnököt is, de ott tudtára adták, hogy megjelenésének nincs törvényes alapja, mert az 1848-as törvények nem adtak a zsidóknak politikai jogokat. Az esztergomi konferencia magáévá tette báró Wenckheim Béla indítványát: Ragaszkodnak az 1848-as törvényekhez, nem akarnak oktrojált választási törvényt, mert csak így áll majd az országgyűlés minden törvényes kifogás fölött. Az indítvány mellett szólalt fel gróf Dessewffy Emil és báró Eötvös József. Gróf Barkóczy János is elfogadta Wenckheim indítványát, de hozzáfűzte, hogy nem hagyhatja észrevétel nélkül az 1848-as választójogi törvény egyes paragrafusait, így a második szakaszt, mely csak a törvényesen bevett vallásfelekezet tagjainak adja meg a választói jogot. A jövő országgyűlésnek ezen változtatni kell az „izraelita népre" való tekintettel. Kifejezést adott azon meggyőződésének: Miként Magyarország jövője megkívánja, hogy ezen 340—350 ezerre menő felekezet ne maradjon az alkotmány sáncain kívül, hanem ezeken belül nyerjen helyet. Azt hiszem — így fejezte be felszólalását — ennél jobbat nem tehet a jövő országgyűlés és addig is helyesnek tartom ezen kérdés megpendítését s megvitatását. Másnap, december 19-én rendezte a pesti zsidó ifjúság az Európa-Szálló korynthusi termében ama testvéri ünnepélyt, amelyről Wenzel a következő levélben megemlékezik. Ezt az ünnepélyről hazatérve még az éjjel írta meg Löwnek.

Pesten X ber 20 k 860.
1 ½ órakor reggel.

Tisztelt barátom!

Engedje meg, hogy épen most azon testvéri ünnepélytől haza jövén, mellyel az itteni zsidóság azon szép szavakat, melyeket tegnap az esztergomi conferentiában gr. Barkóczy mondott; visszhangoztatta, Önnek tiszta örömömet megirhassam, hogy talán elvégre köztünk a testvéri egyetértés és kölcsönös egymástértés helyre fog juthatni.

Nincs még szerencsém, Kegyedet személyesen ismerni. De már azon időben, midőn még fiatal tudós voltam, megismertem és tiszteltem Önt egész szivemből. Később Ön volt az, ki engem tisztelt barátságával meglepett, azóta pedig folyóiratának megküldése által különösen megörvendeztetett. Én nem vagyok a toasztoknak tüzetes elmon-

dója s különben is az ünnepélynél nem nyilt igen alkalmam, szivem érzelmeit kitárni. Nem tagadhattam mindazonáltal magamtól, hogy IV. Béla király emlékére, ki első a magyar zsidóságnak privilégiumot adott, poharat ne emeljek. Vegye eziránt Ön, kiben én a magyar zsidóságnak egyik fődiszét tisztelem, örömem nyilatkozatát, hogy elvégre talán legközelebb mindazon akadályok el fognak háríttatni, melyek eddig a keresztények és zsidók hazánkbani egyetértésének ellent álltak. Vegye köszönetemet eddigi szíves barátságáért s engedje meg, hogy őszinte tiszteletemet kinyilatkoztassam, mellyel voltam, vagyok és leszek

Kegyednek

igaz tisztelője és barátja
Wenzel Gusztáv.

A testvéri ünnepélyt, amelyről Wenzel ír, december 20-án este istentisztelet követte az új Dohány-utcai templomban. Meisl főrabbi beszélt és először hangzott fel a „Szózat" e templomban. Löw Lipót az akkor már sajtó alatt lévő füzetjében a „Történelmi és Vallástudományi Értekezések"-ben (Szeged. 1861. Az Előszó 1860. december végéről keltezett) még közli gróf Barkóczy János beszédét az esztergomi értekezleten De a testvéri ünnepélyről és az ahhoz csatlakozott istentiszteletről a Ben Chananja csak rövid tudósítást tartalmaz, amely azt is hozza, hogy sokaknak szemében az egész ügy nem volt olyan fontos, mely indokolttá tette volna külön istentisztelet rendezését.

Még messze voltak az egyenjogúsítástól. A Ben Chananja 1861. januárjától kezdve mint hetilap jelenik meg és ugyan teológiai folyóiratként van jelezve, de sokat foglalkozik politikai kérdésekkel is, napirenden tartja az emancipáció ügyét 1867-ig. Löw utolsó cikke lapjában az egyenjogúsítási törvény benyujtásáról szól. Kezdő szavai: Der 25. November 1867 — aznap nyujtotta be Andrássy Gyula gróf miniszterelnök a képviselőházban a törvényjavaslatot — ist der Anfang einer neuen Periode in der Geschichte der Juden in Ungarn.*

* [Itt kellett abbahagynunk a németek bejötte miatt ennek az Emlékkönyvnek munkálatait. A cenzura e cikk nyomását már nem engedélyezte. — Scheiber.]

HELLER BERNÁT

BERZSENYI EGYÉNISÉGBÁMULATÁNAK IRODALMI PÁRHUZAMAI.

„Döbrentei Gáborhoz" intézett ódájában Berzsenyi nemes önérzet felsőbbségével szól támadóiról. Merényi Oszkár is (Berzsenyi Dániel költői művei, 1936, 392. l.), Németh László is (Berzsenyi, 94. l.) úgy vélik, hogy ez az óda a Mondolat ellen fordul. Berzsenyi az ellentétet (támadói közt és maga közt) az embereknek különböző voltából magyarázza. Támadóit nem gyűlöli, hagymázos betegeknek látja s megérti őket. Az emberi természet egyénítő sokféleségét pedig isteni csodának bámulja:

Az Isteneknek egyik legnagyobb
Csudájok az, hogy szintúgy lelkeink
Mint arczainknak számtalan vonási
A milliók közt másokat ne leljék.

A nevezetes gondolat a költemény során ismétlődik:

Az emberekben végtelen különbség
S megértheletlen visszás értelem van.

Majd pedig:

Az ember a hány annyiféle
S változatlan főbb vonásiban.

A megállapítás, hogy az emberek millióiban mindenkinek más a lelke, mások az arcvonásai, figyelemreméltó. Semmi kétség, Berzsenyi ingéniumától telnék ily megfigyelés s nem volna jogunk, hogy tőle ennek a gondolatnak eredetiségét elvitassuk. Nem volna rá jogunk, ha oly számos párhuzama nem akadna más irodalmakban. Reinhold *Köhler*, az összehasonlító irodalomkutatás tekintélye, tanulmányt szentelt ennek a középkorban, amint ő kimutatja, közkeletű gondolatnak. Kiadója, Johannes *Bolte*, a példákat megkétszerezte. (Die Ungleichheit der menschlichen Gesichter. Germania, 1863, VIII. 304, 305. Kleinere Schriften, II. 13—16.)

A XIII. században *Freidank* fölkiált: Van-e Istennek nagyobb csodája annál, hogy nőnek, férfinek szeme alatti arasza nem találja sehol mását. Az ugyancsak XIII. századi *Hugo von Langenstein* is ebben látja Isten hatalmas művészetét. *Jacobus a Voragine* Legenda Aureájában az ördög kérdi: Quod est maius mirabile, quod Deus unquam in parva re fecerit? Szent András felel: Diversitas et excellentia facierum: Inter tot enim homines, qui fuerunt ab initio mundi et usque in finem futuri sunt, duo reperiri non possent, quorum facies per omnia similes sint vel essent, et in ipsa quoque tam minima facie omnes sensus corporis Deus collocavit.

Az eddigi három példában csak az arcok egyéni különbözése jut kifejezésre. Erre Bolte már *Plinius*t is idézi: Iam in facie vultuque nostro, cum sint decem aut paulo plura membra, nullas duas in tot

milibus hominum indiscretas effigies existere, quod ars nulla in paucis numero praestet affectando. (Naturalis historia VII, 1). A XIV. századi *Don Juan Manuel* híres Exempla-gyüjteményében a gondolat folytatódik: Urunk Istenünknek egyik legnagyobb csodája, hogy annyi ember közül nincs egy sem, aki másikával azonos volna, akár arcban, akár akaratban, gondolkodásban (El Conde Lucanor bevezetése). Lucanorban tehát már Berzsenyi ódájának motívumai közül három van hasonlóan egybekapcsolva: 1.) Az emberek különböznek arcban, 2.) különböznek gondolkodásban, 3.) ez isteni csoda. Még teljesebb, merően meglepő az a megegyezés, melyet Berzsenyi eszmefejtésével *Konrad von Würzburg* († 1287) gondolatmenete tüntet fel: Isten csodaereje, hogy százezer közül két ember nem egyforma sem képben, sem szivében; ezért egy ember sem tetszhetik mindenkinek. Ebben a következtetésben a R. Köhler és Johannes Bolte fölhozta példák közül csak Würzburgi Konrad találkozik ódánkkal, amely ép azt akarja megmagyarázni, miért nem érheti el Berzsenyi költészete mindenkinek tetszését.

A legfiatalabb, legkésőbbi párhuzam, melyet Bolte fölhoz, 1512-ből való, egy Meisterliedben. De talán szabad itt Voltairet is idéznem. Az ő Micromégasa következő gondolatait fejti ki a Saturnus lakója előtt; Il (l'auteur de la nature) a répandu sur cet univers une profusion de variétés avec une espèce d'uniformité admirable. Par exemple, tous les êtres pensants sont différents, et tous se ressemblent au fond par le don de la pensée et des désirs . . . Il n'y a pas un soleil, parmi tous ceux dont j'ai approché qui se ressemble; comme chez vous il n'y a pas un visage qui ne soit différent de tous les autres (Micromégas, chap. II.)

Bolte a gondolatot Pliniusig vezeti vissza. Azonban az jóval régibb Pliniusnál, mégpedig fejlettebb változatban is, amely elkerülte Köhler és Bolte figyelmét. Már *Szirach Bölcsesége* tanítja: Isten minden teremtménye különbözik egymástól (Siracides XLII. 24.) Jóval gazdagabban lehetett kifejtve ez a felfogás Naphtali (apokrif) Testamentumának elveszett héber eredetijében, amelynek görög fordítása csak homályos, nyilván romlott szövegben maradt reánk (Testamentum Naphtali II. 7.) A görög szöveg mellé nyomtatott latin fordítás (Róbert, lincolni püspöktől) nem is értette, igy szólván: Et sicut divisum est intermedium lucis et tenebrarum, visus et auditus, ita divisum est intermedium viri et viri, et intermedium mulieris et mulieris, et non est dicendum quod ulla in re faciei vel similium quid praestet (Migne, Patrologia Graeca, II. 1105, 1106). Az apokrifáknak közkézen forgó — Kautzsch szerkesztette — német fordítása le is mond ennek a helynek fordításáról. De egyéb óhéber változatok valószínűvé teszik a következő értelmezést: Amily különbség van világosság és sötétség közt, úgy különbözik egymástól egy férfiú más férfiútól, egy nő más nőtől.

Ez kedvelt gondolata az aggádának (ókori homiletikus bibliamagyarázatnak). A Misna (legrégibb zsidó törvénykódex, százados hagyományból 220 táján i. u. szerkesztve) ekkép tudja: Az ember teremtése hirdeti a Szentnek, dicsértessék Ő, nagyságát: Ember több érmet ver egy bélyegzővel, mindnyája egyforma, de a királyok királyának királya Ádám bélyegzőjével bélyegzi az embert s nincs egy sem egyenlő

másikával (Misna, Szanhedrin, IV 5.). A gondolat az aggádában ismétlődik (Pal. Szanhedrin 22b. Babil. Szanhedrin 38a).[1] Ebből a gondolatból még ritus-törvény is ered, az, hogy embertömeg láttára elmondandó a benedictio: Áldott a titkoknak bölcse, hogy ezeknek a tömegbelieknek sem gondolkodása nem egyforma, sem arcuk nem egyforma (Berachot 58a).

Valamennyi párhuzam közül Berzsenyi ódájának eszmemenetéhez legközelebb Würzburgi Konradé áll: Berzsenyi és Konrad az emberek egyéni különbözéséből azt következtetik, hogy lehetetlen mindenkinek tetszését megnyerni. Merően lehetetlennek látszik, hogy Berzsenyi ismerte Würzburgi Konradot: nem is szólva arról, hogy Partonopier und Meliurját csak 1874-ben adta ki Bartsch. Berzsenyi ugyan elmélyedt Schiller, Goethe, Matthisson, Jean Paul, Winckelmann, Boutervek tanulmányába, de a középkori német költészet teljesen távol állott tőle.

Az sem tehető fel, hogy Berzsenyi a gondolatot Naphtali Testamentumából merítette. Míg költeményeiből szinte rekonstruálni lehet a hellén-római Pantheont (Merényi Oszkár Berzsenyi költeményeihez készült „Névmagyarázat"-át „egyben mithologiai szótár"-nak mondhatta), addig Berzsenyi valamennyi költeményének bibliai célzásai egy-két sorba foglalhatók: Ádám (Egy philologushoz, Merényi, 263. l.), Ábel vére (Görög Demeterhez, A XVIII. század), Noé galambja (A szerelemhez), aranyborjú (Gr. Festetich Lászlóhoz), cherubin (A fenkölt nemességhez, Vígasztalás, Magyarország), — íme csupa csekélyke vonatkozás, amely a legelemibb iskolai bibliatörténeti tanulás körén túl nem terjed. Alig képzelhető, hogy Berzsenyi a Naphtali-Testamentumról tudott, talán Szirachot sem olvasta, amelyet Károli Gáspárjában nem is talált volna. Ezért ezen apró részletet kutató jelen dolgozatom címéül nem is írhattam: Berzsenyi egyéniségbámulatának forrása. Párhuzamokra utaltam. A közvetlen forrás még kimutatásra vár.

[1] [Szanhedrin 38a és Plinius: Hist. nat. VII. 1. egybevetését l. már Salomo Rappaportnál: Antikes zur Bibel und Agada, Armand Kaminka-Festschrift. Wien, 1937. 100. — Scheiber.]

LÖWINGER SÁMUEL

NEBUCHADNECCÁR ÁLMA DÁNIEL KÖNYVÉBEN.

A XIX. század folyamán uralkodóvá lett a modern biblia-tudományban az a nézet, hogy Dániel könyvének szerzője a makkabeus-korban élt, aki rég megtörtént eseményeket jövendölések alakjában tár olvasója elé.[1] Legtöbben kiemelik azonban, hogy a szerzőnek nem volt megtévesztő szándéka: ez korának egyik sajátságos költői kifejezési módja volt.[2] De midőn a szövegeket ebből a kiindulópontból akarták részleteiben is megmagyarázni, rendkívül nagy nehézségekbe ütköztek, különösen az I—VI. fejezeteknél. A nehézségek felismerése után mindinkább az a felfogás kezdett tért hódítani, hogy a könyv első része (az arameus fejezetek) semmiképen sem lehet egy makkabeus korban élő szerző alkotása;[3] valószínűleg régebbi anyag emancipálásáról van szó.

Atekintetben, hogy melyik korban keletkeztek ezek a fejezetek, nincsen kialakult egységes felfogás; a kritikai iskola híveinek nagy része — habár óvatosan — de határozottan igyekszik e fejezetek keletkezési idejét a szövegben jelzett korhoz közelebb vinni.

A szóbajövő fejezetek között a II. a legjelentősebb, mert viszonylagosan itt szerepel legkevesebb „csodás" elem. Történeti anyag feldolgozásáról van szó: felmerül már ebben a fejezetben a négy egymást követő királyság eszméje, amelyet egy ötödik, az Isten uralma fog felváltani.

A négy, illetve öt egymást követő „királyság" illetve „birodalom" gondolata a 29—45. versekben van lefektetve. Kettő az öt közül adva van — legalábbis a megfejtésben —: az „első" Nebuchadneccár uralma

[1] Akadtak persze már a mult század elején kutatók, akik a könyv eredetisége mellett foglaltak állást: Hengstenberg (Die Authentie des Daniels und die Integrität des Secharjah, Berlin, 1831.) és mások (L. Steuernagel, Einleitung, Tübingen, 1912. 140.). A modern irodalomból kiemeljük Ch. Boutflower (In and around the Book of Daniel, London, 1913.) művét; l. m. Baumgartner, Neues keilinschriftliches Material zum Buche Daniel? (Z.A.W. XLIV. 1926. 38—56.)

[2] Eichhorn, Einleitung in das A. T. 210; H. Junker, Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel. Bonn, 1932. Einleitung 1.

[3] Haller, Das Judentum (Die Schriften des A. T. Göttingen, 1925.) 272. o.: „In dieses Buch aber hat der Verfasser eine Reihe *aramäisch* geschriebener *Legenden* aufgenommen, die aus früherer Zeit stammen (Kap. 1—6.)" u. o. 273. o.: „Diese Annahme, dass im Buche Daniel *eine ältere aramäische Legendensammlung* (Kap. 1—6.) samt visionären Anhang (Kap. 7.), und eine *jüngere hebräische Visionensammlung* (Kap. 8—12.) zusammengefügt worden seien, erklärt auch am einfachsten die auffallende *Zweisprachigkeit* des Buches." Vannak újabban olyan kisérletek, amelyek a későbbi fejezetek egyes részeit is a makkabeusi kort megelőző időkre teszik: Z.A.W. LVI., 1938., 143. o. „Collectanea Theologica 19 (1938) 59—114. St. Szydelski, De recto sensu vaticinii Danielis 70 hebdomadum (Dan IX, 24—27). (Dan 9 gehört zu den älteren Bestandteilen des Buches, die auf Daniel selbst zurückgehen und darf daher nicht nach den makkabäischen Partien erklärt werden. Das richtige Verständniss der 70 Wochen ist daher auch das messianische, nicht das makkabäische.)"

(Bábel), az „ötödik" a messiási királyság. A közbeeső hármat könyvünk későbbi fejezetei alapján próbálták meghatározni:[4] a II. *Média* (VII, 5; VIII, 3; 20), a III. *Perzsia* (VII, 6; VIII. 3 k. 20; XI, 2), a IV. *Jáván* (VII, 7 k. 23–25; VIII, 5–14, 21–26; XI, 3–45).

Hogy a negyedik[5] a görög uralomra vonatkozik, azt főkép azzal látták igazoltnak, mivel az a szöveg szerint két részre oszlik: nem lehet tehát másról szó, mint a ptolomeida és szeleucida ellentétről. Ezt a feltevést alátámasztaná a 43. versben levő kitétel מתערבין להון בזרע אנשא, amely a XI. fejezet 6. és 17. versének lenne a párhuzama, ahol a legtöbb modern exegéta szerint utalás van a ptolomeida és szeleucida uralkodóházak között létrejött házassági kapcsolatra, ami által a közöttük fennálló ellentéteket szerették volna kiküszöbölni.[6]

Ujabban nem ragaszkodnak a két görög államalakulatra való utaláshoz, hanem arra gondolnak, hogy ebben a fejezetben babilóniai történeti anyag zsidó hagyományokkal keveredik. A legendák mögött az újbabilóniai korszak megtörtént eseményeit sejtik. Nebuchadneccár nem más, mint Nabonid, az újbabilóniai korszak utolsó uralkodója, akiről a Marduk-papok különböző gyalázó elbeszéléseket terjesztettek. Ezeket a történeteket vette azután fel egy későbbi zsidó szerző a maga gyüjteményébe és dolgozta fel a saját szempontjai szerint.[7]

Az említett elmélettel egyidejűleg jelent meg egy nagyobbszabású munka Dániel könyvéről, amely szerint Nebuchadneccár és utódainak története, valamint az újbabilóniai birodalmat megdöntő, perzsa Kyros fellépése van e fejezetben feldolgozva.[8]

I. Arany = Nebuchadneccár.
II. Ezüst = Evil-Meródách.
III. Réz = Nérgalsarecer.
IV. Vas + agyag = Nabonid + Belsacar.
V. A kő, amely az egészet összezúzza = Kyros.

Ez kétségtelen szellemes és újszerű megoldás, de rámutattak hiányosságaira:[9] 1. Nérgalsarecer uralma kiterjedne „az egész világra" e

[4] Marti, Das Buch Daniel (K. H. C. Tübingen – Leipzig, 1901) XI.

[5] Más felfogások szerint: I. *Bábel*, II. *Média-Perzsia*, III. *Jáván*, IV. *Róma*.

[6] L. a modernebb kommentárokat az idézett helyhez (Marti i. m; Behrmann, Göttingen 1894; Lambert, Kiew 1906; Goetsberger, Bonn 1928.); I. Ptolemeus Philadelphus hozzáadja leányát, Berenikét, a szeleucida III. Antiochushoz, hogy így hozzon létre közeledést a két birodalom között, de a kísérlet eredménytelen marad, mert III. Antiochus előbbi felesége meggyilkoltatja Berenikét, ami által a két birodalom viszonya még jobban kiéleződik.

[7] Wolfram von Sodden, Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen (Z. A. W., LIII. 1935. 81–89) 83 o.: „In den Erzählungen c. 2–6 sind nun, wie ich glaube, (mindestens) zwei Überlieferungsstränge von ganz verschiedener Herkunft verarbeitet. Der eine wurzelt im Judentum; aus ihm stammen offenbar die Gestalten des weisen Daniel und der drei jüdischen Frommen mit ihren babylonischen Namen, sowie die in allen Geschichten gleichartige erbaulichte Tendenz. Die andere Überlieferung ist in Babylonien gewachsen und enthält Geschichten von neubabylonischen und persischen Königen; sie wurde von den Juden in Babylonien aufgenommen und zusammen mit den Legenden der jüdischen Überlieferung nach und nach zu den jetzt vorliegenden Danielerzählungen ausgestaltet."

[8] M. A. Beek, Das Danielbuch. Sein historischer Hintergrund und seine literarische Entwicklung. Leiden 1935. 38–40. o. (Eerdmanns alapján.)

[9] L. Baumgartner bírálatát (O. L. Z. XL. April 1937. 226–28.); l. m. Baumgartner megbeszélését Rowley, Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel, Oxford, 1935. c. munkájáról (O. L. Z. XXXIX. Januar 1936. 25–27.)

szerint az elmélet szerint, amire pedig nincs adat. 2. Tekinteten kívül hagyja a szerző Labasi-Mardukot, Nérgalsarecer fiát, aki közte és Nabonid között uralkodott (556). 3 A Nabonid és Bélsacarról rendelkezésünkre álló adatok szintén nem támogatják a jelzett elméletet.

*

Azt hisszük, közelebb jutunk a fejezet megértéséhez, ha miután már feladtuk a makkabeusi eredet „dogmáját," igyekszünk megszabadulni a másik vele kapcsolatos „alaptételtől", amely szerint itt *vaticinium ex eventu* esete forog fenn.

Nem látszik valószínűtlennek, hogy e fejezet Nebuchadneccár életének egy epizódját dolgozza fel, különösen, ha tekintetbe vesszük azokat a problémákat, amelyek e nagy hódítót a trónörökösödési kérdés megoldásánál foglalkoztathatták. Az utolsó asszír dinasztia és az újbabilóniai birodalom történetének ismerete feljogosít bennünket arra, hogy a szóbajövő verseket ebben az értelemben magyarázzuk.

Kiemeljük az utolsó asszír dinasztia és az azt követő újbabilóniai uralom legfontosabb eseményeit, amelyek a magyarázandó szövegek megértéséhez szükségesek.

Szargon (722—705), a dinasztia-alapító, uzurpátora az asszír trónnak,[10] aki a zsidó nép történetében is döntő szerepet játszott:[11] trónralépésének évében — saját vallomása szerint — elfoglalja Szamáriát és 27.290 személyt deportál onnan.[12] Ezzel megszűnik a Tiz-törzs birodalmának állami élete. Szargon nagy sikerrel folytatja a hatalmas asszír hódító, III. Tiglatpilezer politikáját, „akire rátermettség és hadvezéri képesség dolgában erősen emlékeztet "[13]

Halála után fia, *Szanchérib* (705—680) kerül az asszír birodalom trónjára. „Nem egészen szerencsés természetű, de még szerencsétlenebb kezű uralkodó volt. Képességei nem állottak arányban nagyarányú terveivel és ezért majdnem minden nagy vállalkozása sikertelenül végződött".[14] Atyja Izráel birodalmának elpusztítója, ő pedig majdnem Júda állami életének megszüntetőjévé lett. Már Jeruzsálemet ostromolta, miután 46 palesztinai várost feldúlt és kifosztott.[15] Csodás véletlennek köszönhette Jeruzsálem, hogy nem került Szanchérib kezére. Haza kellett sürgősen térnie birodalmába. Idősebb fiainak mellőzésével a

[10] L. The Cambridge Ancient History. Vol. III. The Assyrian Empire. Cambridge, 1925. 43—60.

[11] Figyelemreméltó jelenség, hogy az „újasszír birodalom" (745—606) és az „újbabilóniai birodalom" (605—538) valamennyi uralkodójának nevét ismeri a Szentírás: *III. Tiglatpileszer* 745—727 (Púl néven is szerepel; II. Kir. 15. 19. 29; 16. 7—10; I. Krón. 5. 6. 26., II. Krón. 28. 20); *V. Szalmanasszar* 727—722. (II. Kir. 17. 3; 18. 9).

II. Szargon 722—705 (Jes. 20. 1); *Szancherib* 705—680 (II. Kir. 18. 13; 19. 16. 20. 36; Jes. 36. 1; 37. 17. 21. 37; II. Krón. 32. 1 k. 9 k. 22); *Asszurchaddon* 680—669 (II. Kir. 19. 37; Jes. 37. 38; Ezra 4. 2); *Asszurbanipal* 668—626 (Ezra 4. 10. Itt nincs teljesen bebizonyítva az azonosítás).

II. Nebuchadneccár (605—562. (II. Kir. 25. 22; Jer. 27. 6. 8. stb.); *Evil-Meródách* 561—560. (II. Kir. 25. 27; Jer. 52. 31); *Nérgalsarecer* 559—556. (Jer. 39. 3. 13., mint Nebuchadneccár egyik hadvezére említtetik, föltehető, hogy azonos a hasonlónevű uralkodóval).

[12] Gressmann, Altorientalische Texte zum A. T., Berlin und Leipzig 1926. 349. o.; Jirku, Altorientalischer Kommentar zum A. T., Leipzig-Erlangen 1923. 175. o.

[13] Dávid, Bábel és Assur. I. Történet (Budapest, 1926.) 127. o.

[14] Dávid i. m. 133 o.

[15] Gressmann i. m. 353. o., Jirku i. m. 177. o.

fiatalabb Asszurhaddont tette meg örökösévé. Háttérbe szorított gyermekei bosszúból legyilkolták, de menekülniök kellett az atyjuk által kijelölt trónörökös elől.[16]

Asszurchaddon (630—669). Harci sikerei biztosították a birodalom belső rendjét. Uralkodása alatt „Asszíria újra visszaszerezte Szin-ahérib (Szanchérib) alatt kissé meglépázott tekintélyét."[17] 670-ben sikerült neki Egyiptomot is meghódítani, ezzel Asszíria hatalmát úgyszólván „az egész világra" kiterjesztette. Élete vége felé sokat foglalkoztatta a trónörökösödési kérdés megoldása: nem akart atyja sorsára jutni, viszont a birodalom jövője miatt is súlyos gondok gyötörték. Idősebb fia, Sammassumukin, ugyanis nem látszott alkalmasnak e hatalmas birodalom kormányzására. Közvetítő megoldást talált: birodalmának nagyobbik felét, a tulajdonképpeni Asszíriát és a provinciákat a fiatalabb, de sokkal tehetségesebb fiára, Assurbanipálra hagyta, míg a kisebbik rész, Babilónia élére Sammassumukin került. Azt remélte, hogy ezzel a megoldással az asszír birodalom jövőjének fejlődése biztosítva lesz.

Assurbanipál (668—626) valóban méltó volt atyja bizalmára és talán, ha egyedül örökölte volna az egész birodalmat, továbbfejlesztője is lehetett volna. De már kezdettől fogva számolnia kellett Sammasumukinnel (668—648) és a köréje csoportosult párt intrikáival, amelyek végül testvérharcra vezettek és 648-ban értek véget Bábel elfoglalásával. Sammassumukin öngyilkos lett a küzdelem végén. A trónöröklés e kettős megoldásában Asszurchaddon „hívei oly politikai bölcsesség megnyilvánulását látták, amely az isteneknek sem válnék szégyenére, rövidesen végzetes következményekkel járt mindkét állam sorsára."[18] A testvérharc ugyanis nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy nemcsak a Szargon-dinasztia, de az egész asszír birodalom sorsa megpecsételődjék. Egyiptom még Assurbanipál életében visszaszerzi függetlenségét, halála után pedig az egész birodalom bomlásnak indult.[19]

A szétesési folyamat megindítója és legfontosabb tényezője a káld Nabópalasszár (625—605) — Nebuchadneccár édesatyja — volt. Közvetlenül Assurbanipál halála után került Babilónia élére. Eleinte ugyan Asszíriának hűbérese, de később nemcsak, hogy önállósította magát, hanem az egész asszír birodalom egyik megsemmisítőjévé és főörökösévé vált. Uralmának két évtizede az asszír birodalom haldoklásának húsz esztendejével esik egybe.

Fia, Nebuchadneccár (605—562) az újbabilóniai birodalom legkiemelkedőbb uralkodója. Valószínű, hogy atyja uralomrajutásával lényegileg egész Asszíria, de mindenesetre a Szargon-dinasztia működését befejezettnek tekinthették. Nebuchadneccár nagy hódító, kiemelkedő

[16] II. Kir. 19, 37; Jes. 37, 38.
[17] Dávid i. m. 135.
[18] Dávid i. m. 139.
[19] Érdekes jelenség, hogy a Szentírás az Assurbanipal után következő asszir uralkodókat már nem említi. Bizonyára ezek már annyira jelentéktelenek voltak, hogy a zsidó köröket nem érdekelték. Hasonlóképpen nem vesz a Biblia tudomást Nabopalasszarról sem, akinek uralkodása alatt még azt hitték, hogy Babilóniának nem lesz jelentős szerepe Júda történetében. Egyiptom akarta újra megszerezni a főhatalmat ezeken a területeken.

katonai sikerekre mutathat rá. 587-ben Jeruzsálemet is elfoglalja és véget vet Judea állami életének.[20]

Életének vége felé[21] azonban súlyos gondok nehezedhettek lelkére, sok álmatlan éjszakát tölthetett el afeletti aggodalmában, hogy mi lesz birodalmának sorsa halála után. Nem volt ugyanis olyan gyermeke, akire nyugodtan rábizhatta volna az újonnan létesített birodalom sorsát. Fia, Evil-Meródach (561—560), tehetségtelen és egy ilyen hatalmas birodalom kormányzására képtelen egyéniség volt, ami röviddel Nebuchadneccár halála után kitünt: palotaforradalom áldozata lett és sógorát, Nérgalsarecert (559—556), ültették Babilónia trónjára, aki már akkor nem lehetett fiatal ember, hiszen már 587-ben Jeruzsálem ostrománál is szerepe volt.[22] Nérgalsarecer rövid uralkodás után meghalt, fiát Labasi-Mardúkot az ellenpárt kilenc hónap után eltávolította a trónról és egy bábeli papot, Nabonidot (556—538), ültették helyébe,[23] akinek uralmával az újbabilóniai korszak végetért, hogy helyet adjon a perzsa Kyros uralmának.

Minden kétségen felül áll, hogy Nebuchadneccár, mielőtt a trónörökösödés kérdésében döntött volna, alaposan tanulmányozta annak a birodalomnak és annak a dinasztiának történetét, amelynek folytatása az újbabilóniai birodalom, illetve a Nabopalasszar—Nebuchadneccár-dinasztia volt. Elsősorban az érdekelhette, hogy Asszurchaddon döntése helyes volt-e, midőn — az idősebb fia nem lévén alkalmas a birodalom jövőjének biztosítására, — a kettéosztás megoldását választotta. Talán ő is helyesen cselekszik, ha a birodalmát Evil Meródách és Nérgalsarecer között megosztja. Nyilvánvalóan voltak tanácsosai közül, akik erre szerették volna rábeszélni, mások viszont fölhívhatták figyelmét arra, hogy alapjában véve Asszurchaddon sem érte el célját, hiszen éppen ennek a szétosztásnak lett a következménye dinasztiájának romlása.

Ezek a dinasztiális és trónörökösödési gondok sürítődhettek össze szorongásos álmaiban és jelentek meg a Dániel második fejezetében ismertetett szoborkép alakjában. Megérezhette, hogy ez az álom és annak megfejtése sorsdöntő jelentőséggel bír egész birodalma jövője szempontjából. Attól félt, ha az álom tartalmát elmondja a „káldeusoknak," nem fognak azok sok fejtörést okozni maguknak: meg vannak a régi álomfejtési szabályaik, kitalálnak hozzá majd valami szórakoztató szép mesét, aminek a dolog lényegéhez semmi köze sincs

[20] Gedalja vezetése alatt engedélyeztek volna a babilóniaiak egy szerényebb keretű zsidó önkormányzatot Palesztinában, de a nyugtalanabb elemek, akiknek élén Dávid-házi hercegek állottak (Jismáel ben Netanja ben Elisámá, a királyi magzatból és a király nagyjai közül; Jer. 41, 1.), eltették láb alól Gedálját.

[21] A szövegben megadott dátum szerint Dániel II. fejezetének eseményei Nebuchadneccár uralkodásának második évében játszódtak volna le. Ezt már a régi zsidó források is helytelennek látták és inkább a szentély pusztulása utáni második évre gondoltak (Széder Ólam, Rási; l. m. Josephus Ant. X, 10. 3: két évvel Egyiptom leigázása után). Marti a második év helyett szívesebben olvasna tizenkettediket, azt hiszem azonban, közelebb jutunk az igazsághoz, ha kettő helyett negyvenkettőt olvasunk. Igy Nebuchadneccár uralkodásának végén vagyunk.

[22] Kittel, Geschichte des Volkes Israel. 3. Band. Stuttgart 1927. 11. o.

[23] Dougherty feltevése szerint Nabonid — miként Nérgalsarecer — Nebuchadneccár egyik leányát vette volna feleségül. (Beek i. m. 42.). Ezen a jogcímen tarthatott volna igényt a babilóniai trónra.

és ezzel maguk részéről elintézik az ügyet. Azt kívánja tehát, hogy azok az álom tartalmát is mondják meg neki. Ezzel meggyőznék „szakértelmük" megbízható voltáról.[24] Azt hitte, illetve remélte, hogy halálfélelmükben igyekezni fognak az álomfejtők a dolgok mélyére hatolni.

Dánielnek isteni ihletettsége révén valóban sikerül „eltalálnia" az álom tartalmát. Azok, akik semmiképp sem hajlandók föltételezni ilyen „természetfölötti" jelenségeket, bizonyára szívesebben fogadják el azt a föltevést — amennyiben egyáltalán hajlandóak az elbeszélés mögött történeti anyagot látni —, hogy itt szerkesztői színezésről van szó; túlozni akarta Dániel bölcseségének jelentőségét azzal, hogy úgy állítja be az epizódot, mintha Dániel az álom tartalmát is az uralkodó elé tárta volna; a valóságban Nebuchadneccár magát az álmot közölte vele, csak a megfejtésben érezte meg annak nagyszerűségét és emiatt tüntette ki oly nagy elismeréssel Dánielt.

Lélektanilag nem tartozik azonban a lehetetlenségek közé, hogy egy mélyen gondolkodó, az álmok problematikáját is ismerő „szakember," aki tisztában van „kliensének" gondjaival és aggodalmaival, egy ilyen életveszélyes pillanatban rájöjjön, hogy az általa is tudott aggodalom milyen kép alakjában jelentkezhetett az álomban.[25] Maga a szöveg sem állítja, hogy Dániel az álom tartalmának „eltalálását" mindennapi eseménynek tekintette volna: éppen ezt az egy esetet emeli ki, mint lelkének valami különleges isteni megvilágosodását.

Szoborképre azért is gondolhatott, mert éppen Babilóniában szokottak voltak az ilyen monstrum-szobrok, mint a hatalom jelképei.[26] Talán éppen az álmot megelőző hetekben vagy hónapokban fel is állítottak, illetve előkészületeket tettek az udvarnál egy ilyen szobor felállítására. A másik fontos eleme az álomnak az uralmak egymásrakövetkezésének, a fémeknek értékcsökkenésével való kifejezése; jólismert motívum az ókeleti irodalomban.[27] A sorrend a következő: arany, ezüst, réz, vas keverve valamivel. Az pedig, hogy éppen egy zsidó „káldeus" jön erre rá, semmiképpen sem véletlen. Szargon dinasztiája, — amely az egyik zsidó állam elpusztítója volt — sorsának beteljesedésével párhuzamosan figyelemmel kisérték Nebuchadneccár — a másik zsidó államalakulat elpusztítója — utódai jövő sorsának alakulását is. Meg voltak róla győződve, hogy ha Isten e

[24] Ez egyébként eléggé ismert motívum. A későbbi irodalomból sok érdekes párhuzamot gyüjtött össze Heller professzor z. c. l., aki mesetörténeti szempontból foglalkozott fejezetünkkel: Das Traumerraten im Buche Daniel (Z. A. W. XLIII. 1925., 243–246.)

[25] Legérdekesebb a Talmud párhuzama, ahol az egyik álomfejtő „szakember" a római császárnak (= vezérnek) előre megmondja, hogy arról fog álmodni (ami egész nap foglalkoztatja és amitől fél), hogy a perzsák (= pártusok) fogságába fog kerülni, ahol a legalacsonyabb rendű rabszolgamunkát kell majd végeznie; egy másik álomfejtő „szakember" pedig a perzsa (= pártus) uralkodónak mondja ugyanezt más formában (Beráchót 56b; l. Heller i. c. 245. o.).

[26] Kuhl (Die Drei Männer im Feuer. Giessen. 1930. 6. kk.) összeállítja Daniel harmadik fejezetével kapcsolatban az ókori irodalomban szereplő szoborkolosszusokat.

[27] L. Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, Berlin, 1921. II. 190: „Die Lösung des Rätsels gibt das Awesta im Sûdkar-Nask, dem ersten Buch desselben, war im siebenten Fargard berichtet dass Soroaster eine Offenbarung erhält über die vier Perioden, in die das mit ihm beginnende Jahrtausend zerfällt: erst Gold, dann Silber, dann Stahl, dann „gemischt mit Eisen" (d. i. wohl Fisenerde), also, ganz ebenso wie z. B. nach der Lehre des Budhismus oder wie bei Hesiod, eine ständige Degeneration . . ."

dinasztia kezébe adta is a „világ" uralmát, ez csak meghatározott időre szól.[28] Ugyancsak teljes mértékben átérezték zsidó körökben egy birodalom kettéoszlásának tragikus következményeit, különösen az 587. után következő évtizedekben, midőn immár Júda állami életének összeomlásával a restaurációra való reménységük porba hullani látszott. Tudjuk, hogy közvetlenül Izráel birodalmi életének megszünte után is kísérletet tesz Chizkia arra, hogy mind vallási, mind politikai szempontból visszaállítsa az összeköttetést a két terület között,[29] Jósiáhu pedig a Szargon-dinasztia bukását megelőző években szintén arra törekszik, hogy a két birodalmat egyesítse.[30] A két birodalom egyesítésének eszméje, miként Izráel fennállásának idején, úgy pusztulása után is állandóan élt. A próféták is, midőn a felépülő új zsidó állam képét vetítik hallgatóik elé, csak Júda és Izráel újbóli egyesülése révén látják azt megvalósíthatónak.

*

Az elmondottak alapján kíséreljük meg a szövegeket ennek megfelelően magyarázni.[31]

a) Az álom.

II. 32. v. *Az a szobor* (= a Szargon-dinasztia) —
I. *feje* (= Szargon) *jó aranyból,*
II. *melle és karjai* (= Szanchérib) *ezüstből,*
III. *hasa és csípői* (= Asszurchaddon) *rézből,*
33. v. IV. *combjai*[32] *vasból, lábai részben*

[28] Jer. 27. 6—7.: „Most pedig adtam én mindezen országokat Nebuchadneccárnak, Bábel királyának, az én szolgámnak kezébe . . . és szolgálni fogják őt mind a nemzetek, meg fiát és fiának fiát, amíg megjön az ő országának ideje és leigázzák azt a nagy nemzetek és hatalmas királyok."

[29] L. II. Krón. 30—31. fejezeteit. Szanchérib trónralépése idején megkísérelte Chizkija, hogy részt vegyen egy olyan koalicióban, amely P lesztinát és a szomszédos államokat függetleníteni akarta Asszíriától. Ha ez sikerült volna, akkor természetesen a Tíz-törzs birodalmának területei is újra a Dávid-dinasztia uralma ala kerültek volna. Ez ellen a kísérlet ellen vonult fel hatalmas sereggel Szanchérib; feliratairól erről részletes értesüléseket nyerünk.

[30] Valószínűleg Assurbanipal halála után (625). — amidőn Nabopalasszarnak sikerült Babilónia élére kerülnie, — Judeában és a többi kis államban is felmerül az a reménység, hogy megszabadulnak a rájuk nehezedő asszir nyomástól és nemcsak függetlenségüket sikerül visszaszerezniök, hanem a régebben elvesztett területeket is. Jósiáhu uralkodása alatt keresztülvitt vallási reformok politikat aspirációknak is előkészítői voltak. A Peszach ünnepnek különös jelentőséget az adott, hogy az a rabszolgaságból való kiszabadulást jelképezte (l. m. Chizkija peszachját). Azt remélték, hogy Asszíria rombadőltével sikerül a zsidó állam önálló életét és további fejlődését biztosítani. Néchót Jósiáhu abban a hitben tartóztatta fel északra törő útjában és kényszerítette ütközetre, hogy ezáltal elejét veszi egy új egyiptomi rabszolgaságnak, amely a régi asszír elnyomatás helyére akart lépni. De kísérlete kudarcot vallott, ő maga az ütközet folyamán elesett.

[31] A legfontosabb kommentárok felsorolását megtaláljuk Weiser, Einleitung in das Alte Testament (Stuttgart, 1939.) c. összefoglaló művében Dániel könyvénél.

[32] Érdekes, hogy ebben a versben külön említi a combokat és külön a lábakat, a „kettősséget" csak a lábaknál emeli ki, a megfejtésben viszont a combokról már nem is tesz említést, hanem a lábakat, illetve a lábujjakat írja le. Az utóbbiak vannak vasból és agyagból. Ez az ingadozás annak lehet a következménye, hogy a megfejtő nem tud megbirkózni azzal a nehézséggel, amely abból következik, hogy Assurbanipal és Sammassumukin viszonyát kell ábrázolnia, ahol a kettősség nem folytatódott mindkét uralkodó haláláig, hiszen Sammassumukin már 648 tan öngyilkos lesz és attól fogva — legalábbis van olyan föltevés — maga Assurbanipál foglalja el Babilónia trónját is Kandalánu név alatt. Továbbá azt is kifejezésre kellett juttatnia, hogy az összeomlás a kettős uralom végén, illetve csak az után következik be.

a) *vasból* (= Assurbanipal) és *részben*
b) *agyagból* (= Sammassumukin).

34. v. V. *Látlad, amint levált egy kő* (= Nabopalasszar Babilónia élére kerül, függetleníti magát Asszíriától) — *de nem kezek által* — (= csodálatos, nem várt esemény volt ez) *és a szobrot megütötte a vas és agyaglábain* (= Assurbanipal, — aki Samassumukinnel együtt uralkodott, — halála után megindult az asszír birodalom bomlási folyamata).

35. v. *Akkor* (vagy: azután) *összemorzsolódott egyszerre a vas, az agyag, a réz, az ezüst és az arany* (= egész asszír birodalom szétzüllik; mindaz, amit a dinasztia előbbi tagjai szereztek, elpusztul) *és olyanokká lesznek, mint a pelyva a nyári szérűből és elhordta azokat a szél és semmi nyomuk sem találtatott* (= az asszír birodalom teljesen megszünt, a Szargon-dinasztia tagjai elpusztultak); *a kő* (= Nabopalasszar) *pedig, amely megütötte a szobrot* (= az asszír birodalom bomlását megindította) *nagy heggyé lett* (= hatalmas dinasztiát alapított) *és betöltötte az egész földet* (= az újbabilóniai birodalom követője lett az asszírnak).

b) A megfejtés.

Akár „eltalálta" Dániel Nebuchadneccár álmának tartalmát, akár más módon ismerkedett meg azzal, a megfejtésnél már kétségtelenül tudatában volt annak, hogy az álom a Szargon-dinasztia sorsát ábrázolta, illetve, hogy Nebuchadneccár trónörökösödési gondjai és aggodalmai fejeződnek ki ebben az álomképben. A megfejtés egyes kitételei — s éppen azok, amelyek más magyarázat mellett a legtöbb nehézséget gördítik az exegézis elé — az említett lehetőséget támogatják és ezáltal tökéletesen érthetővé válnak.

Hogy az első királyság az arany, a legtökéletesebb, az egészen természetes; az sem lehet feltűnő, hogy a második az ezüst, silányabb az elsőnél. Ez ráillik ugyan Szancheribre, ha összehasonlítjuk Szargonnal, az uzurpátor fia rendszerint nem olyan tehetséges, mint a dinasztiaalapító, ez azonban nem annyira speciális jelenség, hogy ebből döntő következtetést lehessen levonni; ez bizonyára más dinasztiáknál is így volt.

Sokkal figyelemreméltóbb az, amit a harmadik királyságról állít a megfejtésben: „uralkodni fog az egész földön"[33] (39. v.), itt nyilvánvalóan Asszurchaddonra utal, akinek végül sikerült Egyiptomot is Asszíria igája alá hajtania. Ha valóban róla van szó, illetve, ha a Szargon-dinasztia sorsát ábrázolja az álom, indokolt ez a jellemzés, különben azt vártuk volna, hogy a „harmadik" királyság az előbbinél silányabb lesz, mint ahogy a réz is kevésbbé értékes fém, mint az ezüst.

A „negyedik" királyságnál a 43. vers sokat vitatott kitétele is, amelyet mindenáron a ptolomeida és a szeleucida birodalmak uralkodói között létrejött házassági kapcsolatra való utalásnak tekintettek,

[33] Marti azzal indokolja ezt meg, hogy a perzsa birodalom hatalmasabb voltát akarja kiemelni az előtte levő gyengébb méddel szemben. Goetsberger is érzi a nehézséget és a következő gondolattal küszöböli azt ki: „Ist im Silber bloss die Minderwertigkeit gegenüber dem Golde betont, so kann und wird das Erz wegen seiner Zähigkeit auch einen Hinweis auf die Ausdehnung der Gewaltherrschaft einschliessen."

מתערבין לזרע אנשא = vegyülve lesznek emberi maggal), sokkal érthetőbbé válik, hogyha Assurbanipal és Sammassumukin helyzetére gondolunk, akik *egy ember* leszármazottai voltak.[33a]

Az említett kitételek a legkiemelkedőbbek azok közül, amelyek szinte magától értetődővé teszik, hogy Dániel teljesen tisztában volt egyrészt azzal, hogy az álomban milyen események rögzítődtek le a leírt kép formájában, másrészt pedig azzal, hogy milyen aggodalmak voltak az álom okozói. Vannak azonban a megfejtésnél olyan jelenségek is, amelyek már nem adnak tökéletes párhuzamot a Szargon-dinasztia sorsához. Ott ugyanis a szétosztás problémája a dinasztia harmadik uralkodója után következett be, a babilóniaiknál pedig még ha Nabopalasszart is tekintenők a dinasztia megalapítójának, akkor is már a második tag után következnék a szétosztódás szükségessége. A következő kép alakulna ki:

Szargon	=	Nabopalasszar
Szancherib	=	— —
Assurchaddon	=	Nebuchadneccár
Assurbanipál +	)	Nérgalsarecer +
Sammassumukin	)	Evil-Meródách

Tehát még így sem lenne tökéletes a párhuzam, de különösen hiányossá válik, ha Szargon mellé Nebuchadneccárt tesszük, akkor ugyanis a szétosztódás kérdése már a dinasztia első jelentős tagja után bekövetkeznék.

De teljes párhuzamosításra nincs szükség, a megfejtőnek mindenképpen első helyre kellett állítania Nebuchadneccárt, mert hiszen még abban az esetben, ha nem ő lett volna valóban a hatalmas hódító és a tulajdonképpeni birodalomalapító, mint ahogyan a valóságban volt, akkor sem tehetett volna mást, minthogy őt nevezi az aranynak, illetve a legtökéletesebbnek. Nem is az a célja, hogy a Nabopalasszar—Nebuchadneccár-dinasztia általa *ismert* eseményeit állítsa párhuzamba a Szargon-dinasztia sorsával, hanem a vezető gondolat hangsúlyozására törekszik: egy hatalmas dinasztia-alapító alkotása összeomlik végül, ha a birodalmat kettéosztják abból a célból, hogy ezzel a trónörökösödési viszályokat ily módon küszöböljék ki. Éppen ezért a második és a harmadik királyság leírásának a megfejtésben nincsen komoly szerepe, mindössze annyit látunk, hogy a harmadiknál szinte emlékeztetőül, hogy mi a kiindulópont, utalás történik Assurchaddonnak az „egész világra" [= Egyiptomra is] kiterjedő hatalmára. A megfejtés súlypontja a negyedik királyság jellemzése. Az új-babilóniai birodalom sorsa is be fog teljesedni a megosztódás révén, mint ahogy az asszir birodalom pusztulását is egy ilyen megoldás okozta.

Nebuchadneccár a jövő ilyen megrajzolásából megérthette, hogy a birodalom kettészakadása bármilyen formában történik is, tragikus következménnyel járna végeredményben.

Ha ebből a szemszögből nézzük a megfejtésnek a negyedik királyságra vonatkozó verseit, látni fogjuk, hogy nem kell okvetlen és

[33a] L. m. Jer. 31, 26. „. . . bevetem Izráel házát és Jehúda házát ember magvával és barom magvával."

minden áron későbbi betoldásokat, illetve szükségtelen ismétléseket föltételezni a szöveggel kapcsolatban.

Nézzük meg a 40. verset:

„*És a negyedik királyság erős lesz, mint a vas; mintahogy a vas szétmorzsol és összetör mindent és mint az összezúzó vas, mindezeket összemorzsolja és összezúzza*". Először csak azt hangsúlyozza, hogy a negyedik királyság alapjában véve hatalmas és mindent összezúzó erejű lesz, melynek a jövője látszólag biztosítva van.[34] A következő (41) versben újabb gondolatra tereli rá az uralkodó figyelmét: „*És amit láttál: a lábakat és az ujjakat*[35] *részben fazekas-agyagból, részben vasból* (azt jelenti, hogy) **megosztott** *királyság lesz az és a vas szilárdságából lesz* (ugyan) *benne, mint ahogy a vasat vegyülten láttad a sáragyaggal*". A királyság azonban *megosztott* lesz. Nem teljesen vasból. Látszólag lesz csak erős, a megosztottság ellenére is; itt már azon van a hangsúly, hogy a vas mellett agyag is van és ezt a gondolatot a következő versben még hangsúlyozottabban is kiemeli, mint aki azt akarja kifejezni, hogy jó lesz tekintetbe venni e kettősségből következő, szükségszerű eredményeket is. 42. vers:[36] „*És a lábak ujja részben vasból és részben agyagból* (van, ez azt jelenti, hogy) *a királyságnak egyik része erős lesz, a másik része* **törékeny** *lesz*". Miután már a király az elmondottakból is láthatta, hogy egy ilyen kettéosztás, amely azért történik, mert a jogos trónörökös gyengének mutatkozik és a birodalom másik felét egy erősebb uralkodóra kell bízni, nem szünteti meg a bajokat, hiszen az a tény, hogy a birodalom másik részének egy erősebb uralkodója van, nem jelenti egyben azt, hogy a birodalomnak az a része, ahol a gyengébb király ül a trónon, szintén erős lesz, hanem „*a másik része törékeny lesz*", azt akarja egész világosan a király tudomására hozni, hogy az ilyen konstrukcióban szereplő két uralkodónak rokoni mivolta nem változtat a helyzet viszszás voltán. Hiszen a megfejtő szeme előtt lebeg a Szargon-dinasztia testvéruralkodóinak (Assurbanipál + Sammassumukin) egymáshoz való viszonya, akik annak ellenére, hogy édestestvérek voltak, végül egymásra támadtak és e testvérharc a birodalom erejét is megemésztette. Ezzel a mondattal (43. v.) érkezünk el a megfejtés lényegéhez: „*És amint láttad, hogy a vas sáragyaggal vegyül* (= egy erős birodalom mellett lesz egy gyenge; miként az erős Assurbanipál mellett egy ideig a gyenge Sammassumukin uralkodott), *vegyülve lesznek emberi maggal* (= ha Nebuchadneccár olyanok között osztja is fel a birodalmát, akiket rokoni kapcsolat fűz is egymáshoz, mint például fia, Evil-Meródách és veje Nérgalsarecer között), *mégsem fognak tapadni egyik a másikhoz* (= nem egészítik ki egymást, mint ahogy az előbb említettek sem éltek békében egymás mellett és nem lettek egymás támogatói), *mint ahogy* **a vas nem vegyül az agyaggal** (= a természet törvényei nem változtathatók meg; az erős és a gyenge nem fog egymás mellett megférni; a gyengébb irígykedni fog az erősebbnek nagyobb

[34] Itt a gyöngeségre még nem utal.

[35] L. a 32. jegyzetet.

[36] A 41. és 42. verssel kapcsolatban érdekes új feltevéseket kockáztat meg Junker (Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel. Bonn 1932.) 13 kk.

osztályrésze miatt, az erősebb pedig keveselni fogja a neki juttatott nagyobb örökséget is és egymás ellen fognak fordulni).

Nebuchadneccár ebből a megfejtésből azt a következtetést vonhatta volna le, hogy a birodalom kettéosztásának gondolata nem lesz célravezető, azzal nem menti meg sem a birodalom, sem a jogos trónörökösnek, fiának, Evil-Meródachnak jövőjét, ha a birodalom egyik felét az inkább uralkodásra termett vejére, Nérgalsarecerre bízza; tehát Evil-Meródách mellett döntött, aki gyengébbnek látszik ugyan, de bölcs tanácsadók közreműködésével majd megbirkózik a reája háruló kemény feladatokkal.

A megfejtés eszerint egyben a zsidó körök vótuma volt Evil-Meródách mellett. Ha ez a föltevés fennáll, akkor teljesen indokolttá válik Evil-Meródáchnak a Szentírás más helyén kiemelt zsidóbarátsága.[37]

c) *A kanonizálás.*

Amint már említettük, Nebuchadneccár birodalmának sorsa nem volt közömbös a zsidók számára. Az idegen hódító, Júda állami életének megszüntetője, a Szentély lerombolója, csak büntető eszköz Isten kezében. Birodalmának és dinasztiájának évei meg vannak számlálva. Jeremiás egy emberöltőre[38] — 70 esztendőre — becsüli Nebuchadneccár, illetve az újbabilóniai birodalom hatalmának fennállását. Könyvének egyik helyén azt is megjövendöli, hogy Nebuchadneccár „fia és fiának fia" uralkodni fog ugyan, de eljön az ő ideje is és meglakol dinasztiája Isten országának elpusztításáért és az Örökkévaló népének sanyargatásáért.[39] Ezzel a jeremiási jövendöléssel hozhatták összefüggésbe a babilóniai zsidó jövővárók Dániel II. fejezetét, különösen akkor, midőn e két jóslat majdnem szószerint beteljesedni látszott. A dinasztiának, amint az újbabilóniai történetből tudjuk, valóban *négy* tagja ült a trónon — Nabopalasszart nem számítva —:

1. Nebuchadneccár
2. Evil-Meródach, Nebuchadneccár fia
(3. Nérgalsarecer, Nebuchadneccár veje)
4. Labasi-Marduk, Nebuchadneccár unokája[39a].

Jeremiás könyvével együtt nyilvánvalóan Dánielnek ez a fejezete is belekerült ama szövegek közé, amelyet „prófétaiaknak" ismertek el. Később azonban talán azért, mert Dániel nevével sok olyan történet is kapcsolatban volt, amelyeknek szent szöveggé való avatását nem tartották kívánatosnak, vagy pedig azért, mert sok olyan jövőre vonatkozó próféciája forgott közkézen, amelyeket a perzsa korszak bekösöntésével még nem láttak beteljesedettnek, a Dániel fejezetek azon szövegek közé kerültek, amelyeket nem semmisítettek ugyan meg, de a szent könyvek sorozatában sem kaptak helyet.[40]

[37] II. Kir. 25, 27—30; Jer. 52, 31—34.

[38] Jer. 25, 12.: „És lesz, amint eltelt hetven év, számonkérem Bábel királyán és ama nemzeten, úgymond az Örökkévaló, az ő bűnüket és Kászdim országán és teszem őket örök-romokká"; l. m. Jer. 29, 10., Jes. 23, 15—17.; Zsolt. 90, 10.

[39] Jer. 27, 7.; l. m. a 28. jegyzetet.

[39a] A kettősséget talán a Labasi-Marduk ellen fellépő Nabonid uralomrajutásában látták, aki egyik föltevés szerint (l. a 23. jegyzetet) szintén Nebuchadneccár családjához tartozott.

[40] Nem óhajtunk itt állást foglalni az egész Dániel-könyv eredetisége és hitelessége kérdésében. Ez részletesebb tanulmányokat igényelne; l. m. Lőwinger: Zecharja könyvének egysége. Budapest, 1941. 9 kk.

A makkabeus korban, midőn a dánieli szövegeknek a görögökre vonatkozó utalásai is megvalósultaknak látszottak, mégis belekerültek azok a kanonizált művek közé. A közben eltelt évszázadok folyamán azonban ennek a fejezetnek az értelmezés is módosulhatott. Hozzáidomul a későbbi fejezetekben domináló szerepet betöltő gondolathoz, amely szerint már nem *egy dinasztia* négy uralkodója után fog következni a messiási birodalom, hanem négy egymásra következő *birodalom* (Bábel, Média, Perzsia és Jáván) lehanyatlása után fog kibontakozni a messiási korszak mindent megváltó szépsége.

Tanulmányunk kísérlet arra, hogy a babilóniai és a zsidó történet egyik érdekes összekapcsoló epizódját megvilágítsuk és ezáltal egyúttal a Szentírás egyik érdekes és sokat vitatott fejezetének eredetisége mellett bizonyítékot szolgáltassunk.[41]

[41] Rowley (European Scholars and publications . . . during the War Years) füzetéből értesültem, hogy Dániel II. fejezetéről Baumgartner közölt egy cikket az elmult év folyamán (Theologische Zeitschrift. 1945.). Sajnos ezt a tanulmányt nem volt módomban megszerezni. A háborús években bizonyára más folyóiratokban és szakmunkákban is foglalkoztak ezzel a fejezettel, amelyekről nincs értesülésem.

KOZOCSA SÁNDOR

A VÖRÖSMARTY-FÉLE „EZEREGYÉJSZAKA"-FORDÍTÁS MÁSODIK KIADÁSÁRÓL.

A magyar romantika Kelet felé fordulását jelentette *Vörösmarty* érdeklődése a leggazdagabb mesekincs, az *Ezeregyéjszaka* iránt.[1] Viszont ennek első magyar fordítását a hazai műfordítás történetében az teszi érdekessé, hogy a romantika legnagyobb stílus-teremtőjének alkotó művállalásába is beilleszthető. A 18 füzet (tulajdonképen kötet!) fordítói könyvészeteink bizonysága alapján a következők: 1—11. füzetet (1829—33) V . . . M . . ., a 12.-et (1833) *Szalay László*, a 13—16.-at (1833—34) *Lencsés L. József*, végül a 17—18-at *Szabó Dávid*. *Szinnyei József* szerint csak az 1—2. füzet fordítása *Vörösmarty* munkája, míg a 3—14. füzet *Zádor Györgyé*.[2] *Brisits Frigyes* mélyreható stílusvizsgálat alapján már ki is mutatja, hogy *Vörösmarty* milyen részleteket fordíthatott, azonban — szerinte — azokat sem egyedül, hanem barátjának, *Zádor*nak a társaságában.[3] *Brisits* egyébként az első két füzet szövegében talált jellemző kapcsolatokat *Vörösmarty* költői témakészlete és az *Ezeregyéjszaka*-fordítás között.

Petrik Géza bibliográfiája szerint[4] a 18 füzetből álló gyüjtemény az A. E. M. könyvtárak állományában megtalálható, ezzel szemben a Múzeumban csak az 1—2. kötetről ad számot a katalógus és példányt is csak ezt találtam. Az Akadémia példányához nem juthattam hozzá, az Egyetemi Könyvtáré sem teljes. Sem *Petrik*, sem *Szinnyei*,[5] sem *Brisits*, de *György Lajos*[6] sem tesz említést arról, hogy az *Ezeregyéjszaka*nak első kötete 1832-ben is megjelent változatlan lenyomatként *Trattner* és *Károlyi*nál.

Az első kiadásnak sem a boríték- (Borítékba kötve 30 kr. p. p.), sem a címlapján nincs jelezve, hogy az első füzet; a második kiadás tulajdonunkban lévő példányának boríteklapja nem maradt fenn, címlapja azonban jelzi, hogy Első Füzet. A két kiadás terjedelme (lapszáma) is egyforma: 192 l., így tehát a címlapot kivéve új lenyomattal állunk szemben, azzal a különbséggel, hogy az I. kiadásban (1829) a 3. lapon nincs I-el jelezve a füzet száma, viszont a II. kiadás (1832) már itt is feltünteti ezt: a második ívtől kezdve mind a két kiadás egyformán jelzi a kötetszámot. Az, hogy második kiadás, vagy új lenyomat, nincs sehol feltüntetve, csak a megjelenés éve: 1832. Abból, hogy az Ezeregyéjszaka három év alatt már második kiadásban került az olvasók kezébe, azt következtetjük, hogy kedvelték.

[1] *Staud Géza*: Az orientalizmus a magyar romantikában. 1931. 157. l.
[2] Magyar Irók. 14. kötet 1698. h.
[3] Vörösmarty és az Ezeregyéjszaka. IK. 1933. 59—74. l.
[4] Magyarország Bibliographiája. I. kötet. 731—732. l.
[5] Id. kötet 1346. h.
[6] A magyar regény előzményei. 1941. 478. l.

Hatására vonatkozólag jellemző adat még *Staut József* feljegyzése 1834-ből, hogy „minden szép 's magát csinosbítani kívánó szép hölgy könyvtárotskájában megláthatja az arabs meséket, az ezer 's egy éjjet."[7]

Az „arab regék" átdolgozása egyébként a *Habicht-Hagen-Schall*-féle német fordítás (Breslau, 1825) alapján készült: „filologiailag nem pontos. A műfordítás szövegtiszteletének kényes gondosságát léptennyomon átüti az alakító vagy az eredeti szövegbe beledolgozó szabadság."[8]

Érdekes kuriozum, hogy néhány évvel az Ezeregyéjszaka megjelenése után *ifj. Deáki Filep Sámuel* lefordította az Ezer egy nap című persa regéket, előszavában jelezve, hogy a *Vörösmarty* fordította Ezeregyéjszaka hatása alatt kezdett munkához: „Egy évszázadnál több telt el mióta Petis de la Croix franczia királyi tolmács' s egyetemi tanító e' jelen regéket persa nyelvből francziára fordítá.[9] Azután majdnem minden európai míveltebb nemzeteknél több kiadásokat értek meg, még az újabb időben is. Irójoknak *Moklez* dervist tartják, kit ha képzelődése néhol mesék országába ragadott is, itélete az állandó igazi szokások határi között mindenütt megtartott. — Vannak, kik az efféle költeményeket képtelen csekélységnek nézve, figyelemre sem méltatják, — de találtatnak számos kedvelők is, kiknek ezek, időtöltésen kívül, a' napkeleti észjárat, mahumedi vallás 's morál felől sok jeles ismeret hasznát is nyujtják; előttünk pedig Magyarokul már azért sem lehetnek egészen érdektelenek, mivel eleink hazájával talán szomszédos földek, népek, szokások és életmód leírásait is közlik. Ily nézetből lát most e' munka, az „Ezer egy éjszaka" mellett világot" (I. köt. 1834. 4—5. l.). *Szinnyei* szerint[10] *Deáki Filep Sámuel* (1784—1855) Ezer egy nap c. fordítása 1833 és 1844 között négy kötetben jelent meg, a Múzeumban ebből is csak az első két kötet ismeretes. (Ezer egy nap. Persa regék. Fordította D . . . F . . . S . . ., [a pontozás is V . . . M . . . utánzásáról vall !], Kolo'svártt. Burián Pál sajátja. Az Ev. Reform. Kollégyom betűjivel).[11]

[7] Museus travestalt regéi. I. kötet. IX. l. — Idézi *György Lajos* id. mű 48. l.
[8] *Brisits Frigyes* id. mű 67. l.
[9] 1710-ben.
[10] Magyar Irók. II. kötet. 695. l.
[11] Az Ezeregyéjszaka újabb kiadása *Vörösmarty* neve alatt jelent meg Arab regék címmel (1886) két kötetben; újra *Nádor Gyula* „rendezésé"-ben [1884—85-]ben, mint a „Galland, Habicht, Vörösmarty M és többek után . . . képekkel díszített első teljes magyar kiadás", négy kötetben (*György Lajos* szerint erősen „felhasználta a V. M.-féle fordítást." Id. mű 478. l.) -- Legújabban *Kállay Miklós* fordította le a *Mardrus* (Paris, 1893) után készült Ezeregyéjszakát hét hatalmas kötetben, művészi illusztrációkkal díszítve.

SOMOGYI JÓZSEF

AD-DAMĪRĪ ḤAYĀT AL-ḤAYAWĀNJA

Két standard work van az arab irodalomban, amely a muhammedán népek folklore-ját illetően felbecsülhetetlen értékű. Az egyiket mindnyájan ismerjük: az *Alf laila wa laila* (Ezeregy éjszaka) néven ismeretes híres mesegyüjtemény ez[1]; változatos tartalmú, színes stílusú elbeszéléseivel újra és újra felkelti és állandóan ébren tartja a nyugati világ aprajának és nagyjának érdeklődését a muhammedán Kelet: az iszlám világa iránt. A másik, nem kevésbé becses munkát azonban Nyugaton csak az arab irodalommal és az iszlám tudományával foglalkozó szakemberek ismerik: ad-Damīrī egyiptomi arab tudós *Ḥayāt al-ḥayawān* (Az állatok élete) című munkája ez. Címe után itélve, ez a könyv állattani lexikon, de mint ilyen nem hasonlítható össze Alphred Brehm hasonló című közismert munkájával: a *Tierleben*-nel. A szorosan vett természetrajzi anyag igen csekély benne; inkább terjengős adathalmaz ez a munka, amelyben szerzőnk összehord mindenféle, az állatvilággal gyakran csak igen lazán összefüggő, tudományos, irodalmi és folklorisztikai anyagot, amely a *Ḥayāt al-ḥayawān*-t az iszlámmal foglalkozó minden szakember nélkülözhetetlen forrásmunkájává teszi.

Persze, a nem-orientalista nagyközönségnek ad-Damīrī műve csakúgy nem kellemes olvasmány, mint az arab tudományos irodalom egyéb termékei sem azok. A modern nyugati tudományosság oknyomozó és kritikai módszere, amely úgy szellemi-, mint természettudományaink fejlődésének az igazi helyes irányt szabta meg, Keleten a legújabb időkig ismeretlen volt. A keleti írók a tudományt akként művelték, hogy egybegyüjtöttek mindenféle, az illető tárgykörrel szorosan vagy lazán összefüggő anyagot, amit bárhol is olvastak vagy hallottak s ezt minden benső okozati összefüggés nélkül, tisztán külső ismérvek alapján csoportosították. A tudományok szigorú elhatárolására éppoly kevés ügyet vetettek, mint a forrásukként felhasznált anyag megbírálására. Miként vallási, úgy tudományos irodalmunkban is megbízhatónak, hitelesnek azt az adatot tekintették, amelyet valamely köztiszteletben álló tekintélyre tudtak visszavezetni.

Igy tehát ad-Damīrītől sem várhatunk európai értelemben vett, rendszeres, tudományos enciklopédiát. *Ḥayāt al-ḥayawān*-ját inkább állattani alapon csoportosított arab folklore-gyüjteménynek tekinthetjük.

[1] A mesegyüjtemény kerete már a IX. században megvolt, anyagát eredetileg az indiai eredetű *Hezár efsáne* (Ezer elbeszélés) címen ismert perzsa mesék alkották, amelyeket a X. század óta arabra átültettek és az abbászida khalifák székvárosának: Bagdádnak viszonyaira alkalmaztak. A későbbi évszázadokban a gyüjtemény egyre bővült, mígnem legkorábban a XV. század végén Egyiptomban nyerte mai, befejezett szerkezetét.

Az arabok állattani ismeretei ad-Damīrī előtt.

Az élő természet és az állatvilág életjelenségeinek megfigyelése az araboknál már a *ǧāhiliyya* (iszlámelőtti pogány kor) idejébe nyúlik vissza. Az arabok e kezdetleges korban a művelt világtól elszigetelve, csupán a sivatag életjelenségeinek megfigyelésére szorítkoztak. A környező állatokat, azok életét olyannyira szemügyre vették, hogy nyelvük szókincsének jelentékeny része állatnevekből áll s a *ǧāhiliyya* jóformán minden irodalmi termékében találkozunk állatokra vonatkozó célzásokkal.[2] Így csaknem minden *qaṣīdában*[3] megtaláljuk a teve, vagy valamely más sivatagi állat leírását. Sok, pogánykorból származó arab közmondás is az állatvilágra vonatkozik. S végül, az arab törzs- és személynevek zömét is növény-, vagy még inkább állatnévből származtathatjuk,[4] sőt a pogány arab imádatának tárgyait is állatnevekkel jelölte.

De az állatokra vonatkozó ismeretek irodalmi feldolgozásával csak a hidsra utáni III. századtól fogva találkozunk. A híres nyelvész és enciklopedista 'Abdalmalik ibn Quraib al-Aṣma'ī (megh. 216/831) volt az első, aki önálló munkákat írt az állatok különféle fajairól, így a lóról, a juhról, a tevéről és a vadállatokról. Al-Aṣma'ī kortársa: Abū 'Ubaida (megh. 210/825) ötvenkötetes munkát írt a lóról. De ezek a munkák csak terjengős, rendszertelen adathalmazok. Az első rendszeres állattant 'Amr ibn Baḥr al-Ǧānī al-Laiṯī Ǧāḥiẓ (megh. 255/869 Baṣrában) írta *Kitāb al-ḥayawān* (Az állatok könyve) címen, de ő sem ad szorosabb értelemben vett leíró állattant, hanem inkább az állattnevek jelentésével foglalkozik. Kívüle több jeles arab író munkájában találunk állatokra vonatkozó adatokat: így Ibn Sīnā (Avicenna), Ibn Zuhr (Avenzoar), al-Fārābī (Alfarabius), al-Qazwīnī (különösen *'Āǧā ib al-maḫlūqāt wa ǧarā 'ib al-maugūdāt* „A teremtett dolgok csodái és a létező dolgok különbözőségei" című művében), ibn Baḫtīšū és al-Kindī műveiben, — ám az első arab író, aki rendszeresen dolgozta fel népének természetrajzi ismereteit, ad-Damīrī volt.

Ad Damīrī élete és munkái.

Abu l-Baqā Muḥammad ibn Mūsā ibn 'Īsā ibn 'Abdalqādir Ka-

[2] Fritz Hommel: *Die Namen der Säugetiere bei den südsemitischen Völkern*, Leipzig 1879. című munkájában nyelvészeti alapon bebizonyítja, hogy az ősi sémi — s ekként az ősi arab — faunában a vadállatok közül az oroszlán, leopárd, farkas, róka, hiéna, medve, vadmacska, vadkan, vadökör, vadszamár, szarvas, gazella, vadkecske, nyúl, sündisznó, hegyi borz, vakondok és mezei egér, a háziállatok közül pedig a ló, szamár, teve, kecske, juh, tehén és kutya szerepelt (i. m. 405. l.).

[3] *Qaṣīda* a Kr. u. VI. századtól fogva művelt költői műfaj, mindig valamely kitűzött cél elérésére törekszik (törzs vagy személy dicsérete vagy ócsárlása) s ehhez a legváltozatosabb kitérések után érkezik el. A költő rendesen ellávozott szerelője feletti kesergéssel kezdi (*nasīb*), majd útnak indul a sivatagba, leírván a zivatart, a vadászatot, hátastevéjét, a struccot és egyéb állatokat, amelyekkel útközben találkozik, végül pedig utazása célpontjánál állapodik meg.

[4] Az arab törzsneveket illetően l. W. Robertson Smith: *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1885, edition with add. an corr. by Ignace Goldziher, 1893, VII. fej. *Totemism.*

māladdīn ad-Damīrī[5] Kairóban született, Wüstenfeld szerint[6] 750/1349-ben, vagy Leclerc szerint[7] már 742/1341-ben. Ifjúságában a kairói al-Azhar-mecsetben tanult — amelyet 'Azīz billāh khalīfa 378/988-ban egyetemmé alakított át — és ott nyelvészettel, hagyománnyal (*ḥadīt*) és jogtudománnyal (*fiqh*) foglalkozott. Mint theologus a šāfi'ita irányzathoz tartozott;[8] mesterei Ğamāladdīn al-Isnawī (megh. 772/1370) és Bahāaddīn as-Subkī (megh. 775/1373) voltak, ez utóbbinak famulusa is volt. Előbb mint szabó kereste meg kenyerét, majd hivatásos theologussá lett és mint jó hírnévnek örvendő theologiai tanár a kairói Rukníyya (a diadalkapu mellett) al-Azhar, Ẓāhir, Ḥusainiyya és Čāšnegir Baibar mecsetekben tanította a hagyományt (*ḥadīt*), a koránmagyarázást (*tafsīr*), a jogtudományt (*fiqh*), a filozófiát és az irodalmat. Életében többízben is elzarándokolt Mekkába; egyik kortársa állítólag a Ka'ba belsejében is hallotta prédikálni. Ifjúságában kicsapongó életet élt, de később, mikor a kairói Ḫānqāh ṣūfī testvériségének tagja lett, önmegtartóztató életmódot folytatott haláláig és csaknem állandó bőjtöt tartott. Kortársai főleg hitszónoki tevékenységét ünnepelték. Ifjabb okrtársa: al-Maqrīzī *'Uqūd*-jában elbeszéli, hogy éveken keresztül felkereste és csodálkozásal hallgatta. Mint az al-Azhar tanára halt meg 808 Ğumādā al-Ūlā hó 3./1405 október 27. napján.

Mint theologus, ad-Damīrī egész sereg munkát írt: ezek mind a magyarázó, kivonatoló és versesítő műfajhoz tartoznak. Művei javarészt elvesztek, s csak a következők maradtak ránk:

An-naǧm al-wihāǧ fī šarḥ al-minhāǧ („A fénylő csillag a Minháǧ magyarázatában") an-Nawawī (megh. 676/1270) *Minhāǧ at-tālibīn* című művének magyarázata, mestere: Bahāaddīn as-Subkī nyomán.

Al-ǧauhar al farīd fī 'ilm at-tauḥīd („Az értékes ékszer az egység tudományában") Isten egységéről.

Egy „A kiváló kert" című munkája a törvényes és az igaz közötti különbségről.

Ibn Māǧa (megh. 273/886) *Sunan*-jának magyarázata.

Aṭ-Ṭuġrā'ī (megh. 515/1121 után) híres költeményének: a *Lāmi'at al-'aǧam*-nak magyarázata.

Fentmaradt ezenkívül több hitszónoklata (*ḫuṭba*) és a kánonjoggal foglalkozó nehány hosszabb költeménye *raǧaz*-versmértékben.

Ad-Damīrī legnagyobb munkája azonban *Ḥayāt al-ḥayawān* („Az állatok élete") című lexikona, amelyet 773/1372 Raǧab havában fejezett be. Míg többi munkája hivatásának: hittanári működésének területén mozog, addig nagy lexikona műkedvelésének gyümölcse; bárha műve előszavában tagadja, hogy birtokában volt volna az ehhez szükséges természeti képességnek (*qarīḥa*). Mindazonáltal nem theológiai irodalmi működése, hanem egyedül ez a munkája tette szerzőnket a középkor egyik leghíresebb írójává.

[5] Neve a Nílus deltájában fekvő Sammanud melletti 2 Damīra nevű város egyikétől ered.

[6] Ferdinand Wüstenfeld: *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, Göttingen, 1840, No. 265.

[7] Lucien Leclerc: *Histoire de la Médecine arabe*, 2 vols, Paris, 1876, II. kötet 278. lap.

[8] A šāfi'ita iskola a szunnita iszlám négy főirányzatának egyike. Megalapítója Muhammad ibn Idrīs aš Šāfi'ī volt, megh. Fustatban 204/820-ban.

A *Ḥayāt al-ḥayawān* tartalma és szerkezete.

Külalakját tekintve a *Ḥayāt al-ḥayawān* állattani szótár, de ha tartalmát vesszük szemügyre, tüstént látjuk, hogy benne a voltaképpeni természetrajzi leírás a legkevesebb. Gyakran ad-Damīrī nem is ismerte azt az állatot, amelyről írt, de roppantul kiterjedt ismeretei voltak mindarról, amit róla írtak vagy mondottak, s mindezt kínos gonddal, de zavaros összevisszaságban írja le. Ilyképpen óriási adathalmazt hordott össze, tele a tárggyal össze nem függő kitérésekkel, ami épen nem teszi kellemes olvasmánnyá munkáját, de az arab folklore, néplélektan, szájhagyomány és a népies orvostudomány felülmúlhatatlan, a világirodalomban is egyedülálló kincsesházává avatja.

Említettük, hogy az arab tudományos irodalomban az oknyomozó módszer csaknem teljesen hiányzik. Helyette az adatgyüjtés (compilatio) módszere: az ismereteknek belső oksági összefüggés nélkül, tisztára külső ismérvek alapján való összeállítása az uralkodó. De még az arab irodalommal foglalkozó szakemberek is, akik egyébként hozzászoktak ehhez a módszerhez, csodálkozással szemlélik azt a rengeteg adathalmazt, amelyet az ezermester ad-Damīrī egybegyüjtött. Tartalmának sokoldalúsága és tarkasága ezt a munkát az elképzelhető legkülönösebb irodalmi alkotássá teszi.

Művének bevezetésében ad-Damīrī megindokolja azt, hogy miért írta meg a *Ḥayāt al-ḥayawān*-t. Egy napon, úgymond, jelen volt egy iskolai előadáson, ahol a tanítómester mindent összezavart. A kócsagról *(mālik al-ḥazīn)* és a farkasról *(aḍ-ḍīḥ al-manḥūs)* beszélt, de előadása Bassūs háborújához[9] hasonlított: az igazságot összekeverte a hamissággal. Nem tett különbséget a keselyű és a hímstrucc között, az alantasok civakodtak feljebbvalóikkal, rangnélküli személyek elegyedtek a vitába, a vad hegyi kecske együtt legelt a struccal, a hal a gyíkkal *(ḍabb)* volt együtt, a hiénát jó tulajdonságokkat ruházta fel, stb. Látván mindezt, elhatározta, hogy munkát ír az állatokról, hogy helyesbítse az állatvilágról elterjedt téves nézeteket.

Ez előszó után ad-Damīrī 1069 cikkben foglalkozik az arabok által ismert összes állatokkal. Wüstenfeld szerint egészben véve 731 állatot ír le, de aligha lehet pontosan megállapítani, hogy hány állatot tárgyal, mert szerzőnk gyakran egy állatról több címszó s viszont több állatról egy címszó alatt szól. Az állatok sorában megemlékezik az emberről is, sőt mythikus lényekről is ír, mint a *ǧinn* és a *ġūl*.

„Hogy minden homályos értelmű név könnyen olvasható legyen", ad-Damīrī az állatokat nevük abc-sorrendjében tárgyalja, az oroszlán *(asad)* kivételével; ezt, mint az állatok királyát, az első helyre teszi. Minden állatnak külön cikket szentel; ezek hossza nagyon váltakozó. Az ismertebb állatokkal terjedelmes cikkekben foglalkozik, míg más, kevésbé fontos, vagy kevésbé ismert állatokról alig nehány sorban emlékezik meg.

[9] Bassūs mythikus arab asszony volt, akinek egy tojását egy idegen törzsbelinek tevéje összezúzta. Ebből a csekélységből negyven évig tartó háború keletkezett. Ezért mondja az arab közmondás: *aš-šām min Bassūs*, azaz „veszedelmesebb Bassūsnál."

Az egyes állatok leírásánál szerzőnk az alábbi rendszert követi.

1) Minden cikk rendszerint az állat nevének meghatározásával kezdődik: megadja annak pontos kiejtését, majd nyelvtani és nyelvészeti tekintetben foglalkozik vele, közli a név hím- és nőnemű alakját és többesszámát, illetőleg tört többesszám[10] esetén többesszámait. Forrásokként főleg Ibn Sīda, al-Ğauharī és Ğāḥiẓ munkáit idézi.

2) Azután következik az állat és szokásainak leírása, valamint fajtáinak felsorolása az előbb említett szerzők és Aristoteles *Kitāb annu'ūt* („Az állatok könyve") címen arabra fordított munkája alapján.

3) Ezt követi mindazon hagyományok (*ḥadīt*) felsorolása, amelyek az állatra vonatkoznak. De ad-Damīrī igen gyakran csupán azért is idéz hagyományokat, mert az illető állat neve véletlenül egyszer előfordul benne. E hagyományokat, amelyek főforrásai a Qur'ān után az iszlám hittanának és a muszlim legfontosabb vezérlő kalauza vallási kötelezettségeiben, főként a hat legkiválóbb hagyománygyüjtő: al-Buḥārī, Muslim, Abū Dā'ud, an-Nasā'ī, at-Tirmiḏī és Ibn Māğa nyomán adja, de gyakran idéz más tekintélyeket is, mint al-Baihaqī, as-Suhailī, al-Ğauzī és Ḥasan al-Baṣrī. Minden esetben megnevezi azokat a személyeket is, akiknek tekintélye alapján fogadja el hitelesnek a hagyományt. A leggyakrabban Ibn 'Abbāst, Abū Hurairát, 'Ā'išát, Qatádát, Ğābir ibn 'Abdallāht, Ibn 'Umart és Anas ibn Mālikot említi, akiket a muszlim theologia a legfontosabb hiteles és jól megalapozott tekintélyekül fogad el. E hagyományok vallási jelentőségük mellett azért is becsesek reánk nézve, mert, habár közvetve, vezérfonalul szolgálhatnak a régi arab művelődés s főleg a folklore tanulmányához. Nem hiába írja Fritz Hommel: „Az állatok pontos neveit illetően értesülésünknek fontos forrásai az arabok hagyományai (*ḥadīt*) is, amelyeket gyakran felhasználtam, mert Muḥammad sok eredeti mondása és virágos beszéde van bennük megőrizve. Damīrī kimerítően felhasználta azokat az állattani lexikonában előforduló állatneveket illetően . . . s célunkhoz alig szükséges felhasználnunk Muslim, Buḥārī és másoknak a hagyományról szóló kimerítő munkáit." S valóban ad-Damīrī itt érzi magát otthonosnak, mert saját voltaképpeni szakmájában végzett tanulmányainak eredményét közli olvasójával. Gyakran találkozunk bibliai alakokkal ezekben a fejezetekben. A bibliai elbeszélések a Muhammad utáni nemzedékek szájhagyományában szépen felékesített muszlim legendákká változtak; elemei között sok az arab eredetű, sokat pedig a bibliai apokrifus könyvekre és az aggádára vezethetünk vissza.

4) Ezután a nagyobb cikkeknél *al-ḥukm* („törvényes előírás") címen felsorolja ad-Damīrī mindazon jogi véleményeket, amelyek megengedik vagy eltiltják az illető állat használatát akár élelmiszer gyanánt, akár a mindennapi élet más céljaira. Bárha szerzőnk sunnita

[10] A tört többesszám (*pluralis fractus*) egyik módja az arab nyelv többesszámképzésének s a névszó belsejének szerves megváltoztatásából áll (ragok hozzáfüggesztése nélkül). Igy az *asad* (oroszlán) névszó tört többesszámai: *usūd, usd, āsud, āsād*, azaz a szó mássalhangzói változatlanul maradnak (mint szógyökök) s magánhangzóállományuk változást szenved.

volt és a šāfi-'ita kánonjogi iskolához tartozott, mind a négy nagy orthodox imám: Abū Ḥanīfa, Ahmad ibn Ḥanbal, aš-Šāfi'ī és Mālik ibn Anas véleményét egyaránt felemlíti,[11] sőt, mivel erősen a mysticismus felé hajlik, gyakran ṣūfī jogtudósok véleményét is idézi, mint al-Ġazālīét, aš Šādilīét (aki megalapította a ṣūfī rendet) és aš-Šu'ubīét. Némelykor saját nézetét is kifejti és megokolja.

5) Ezután *al-amṯāl* („közmondások") címen összeállítja mindazon közmondásokat, amelyek az illető állatról szólanak. Mint szerzőnk maga is megállapítja: „Az arabok közmondásainak legjava állatokra vonatkozik, mert alig tudtak akár gáncsolni, akár dicsérni anélkül, hogy reájuk ne vonatkoztatták volna; hiszen vadállatok, hüllők és rovarok között laktak s ezért ezekről vették közmondásszerű hasonlataikat."[12] S valóban, alig van az arabok ismerte házi- vagy vadállat, amelyről egy vagy több közmondás ne maradt volna. Ad-Damīrī nagy gonddal gyüjtötte össze ezeket, s amellett, hogy értelmüket és alkalmazásukat megmagyarázza, javarészüknek még az eredetével is foglalkozik. Ilyképen a munka igen jó gyüjteménye az arab közmondásoknak; ezek összegyüjtésénél főforrása al-Maidānī *Kitāb maǧma al-amṯāl* („A közmondások gyüjteményének könyve") című munkája volt.

6) A legfontosabb állatokat tárgyaló cikkekben a *ḫawāṣṣ* („tulajdonságok") című fejezet következik ezután, amely arról szól, hogy az állatok különféle testrészeit, váladékait és excrementumait orvosi szempontból miként lehet felhasználni. A népies orvostudomány, a kuruzslás történetének is nélkülözhetetlen forrásmunkája ékként a *Ḥayāt al-ḥayawān*. E tárgynál szerzőnk valódi genialitast fejt ki abban, miként dolgozhat fel mentől nagyobb anyagot mentől jobban összesűrített alakban. Források gyanánt a leggyakrabban Ibn Sīnā (Avicenna), Ibn Baḫtīšū, Ibn Zuhr (Avenzoar), al-Qazwīnī, Gāḥiz, Ḥunain ibn Ishāq és Aristoteles neveit említi. Mint a legutolsó név mutatja, ad-Damīrī jól ismerte a görögök orvostudományi nézeteit: náluk a *materia medica* elnevezés sok szerves állati eredetű anyagot is magába foglalt, s az ezek gyógyító hatásába vetett hitüket az arabok a görög munkák lefordításával szintén átvették. Ezt annyival is inkább megtehették, mert az arabok — hasonlóan a hindukhoz és a kínaiakhoz — már a legrégibb időtől fogva részint tapasztalatból, részint speculativ szemlélődésből gyógyító hatást tulajdonitottak az állatok egyes élettani sajátságainak. Minthogy az arabok orvosi, miként egyéb tudományukat is különböző keleti és nyugati népektől vették át, ad-Damīrī idevágó fejezetei az összehasonlító orvostörténelem szempontjából rendkívül jelentősek, annyival is inkább, mivel a mai therapeutika is — bár nem ösztönszerűen, hanem tisztán tudományos alapon — felismerte és alkalmazza az állati termékekben rejlő gyógyító erőt.

7) A legfontosabb állatok leírását a *ta'bīr* („álomfejtés") című fejezet zárja le, amelyben mindazoknak az álmoknak a jelentésével fog-

[11] Az iszlám kánonjogi iskoláiról lásd tüzetesen: Goldziher Ignác: *Előadások az iszlámról*. Fordította: Heller Bernát. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia kiadása, 19 2 49—59. lap.

[12] Lásd *Ḥayāt al-ḥayawān*. 2. kiadás, Būlāq, 1284/1867. I. kötet, 10—11. l.

lalkozik, amelyekben az illető állat előfordul. Az álomvilág tarka jelenségeit minden korban minden nép igyekezett kapcsolatba hozni a való élet viszonylataival s különösen Keleten az álomfejtők még ma is nagy köztiszteletnek örvendenek, mert az álmok helyes megfejtése fontos szerepet játszik az emberi tevékenység irányításában. Forrásmunkák gyanánt ad-Damīrī az arab Muhammad ibn Sīrīn és Ibn al-Muqrī, valamint Ğāmásb munkái mellett főleg az Ephesusban I. e. 170 körül élt Artemidoros Daldianos *Oneirokritikáját* használta fel, ennek a hígra után 200 körül készült arab fordítása nyomán. Az álmok megfejtésében ad Damīrī a görögöknél is jólismert symbolicus, reciprocalis és antithetikus, valamint etymologicus módszerek mellett két különleges muslim módszert is alkalmaz: a qur'āni magyarázatot és az arab abc betűinek számértékén alapuló symbolicus magyarázatot. Az előbbi különösen kedvelt módszer: a képzetek assimilatioja alapján a Qur'ān valamely helyét használja fel, amennyiben, ha valamely Qur'ānvers a megálmodott állatról tesz említést, vagy csak a nevét tartalmazza, úgy az illető versben említett eseményt jósolja meg álom következményeként is.

Ilyen változatos a *Ḥayāt al-ḥayawān* tartalma. S ezt a változatosságot még jobban tarkítja szerzőnknek az a többi arab íróval közös szokása, hogy a tárgytól igen gyakran eltéréseket enged meg magának; ezt az ismeretanyagot tisztán a külső összefüggések szerint rendszerező adatgyüjtő módszer amúgy is elősegíti. Hogy a *Ḥayāt al-ḥayawān* mennyire nem tisztán állattani enciklopédia, azt misem bizonyítja jobban, mint az, hogy elejétől végéig tele van rövidebb-hosszabb epizódszerű eltérésekkel, amelyeknek az állatvilághoz semmi közük sincsen. A legfontosabbak a következők:

Az oroszlánról (*asad*) szóló fejezetben a szerző három különböző tárgyról is értekezik: a ragályos betegségekről, Farazdaq költőről, valamint a theologia és az astrologia összehasonlításáról.

A leghosszabb, 72 oldalra terjedő eltérést a lúdról (*iwazz*) szóló fejezetbe szövi al-Damīrī, mert megírja a khalifátus egész történelmét az egyiptomi Fāṭimidák bukásáig. A lúdról szólva, szerzőnk idézi Ahmad ibn Ḥanbal imām egyik hagyományát. Ez elbeszéli, hogy midőn egy napon 'Alī ibn abī Ṭālib khalīfa a reggeli ima után elhagyta a mecsetet, ludak gágogtak előtte. 'Alī nem engedte elűzni a ludakat s nemsokára áldozatul esett Ibn Mulğam tőrének. Ennek kapcsán ad-Damīrī azt az elméletet állítja fel, hogy minden hatodik khalifát vagy meggyilkoltak, vagy megfosztottak a tróntól. Elmélete igazolására elbeszéli a khalifátus egész történelmét, főleg Ibn Khallikān nyomán.

A gebéről (*birḏaun*) szóló fejezet elbeszéli Muhammad ibn Hudail történetét, mert abban a gebe szó egyszer előfordul. A skorpióról (*'aqrab*) szóló fejezetben a szerző az arabok s az ő révükön a nyugati világ két kedvelt társasjátékáról értekezik: a sakkról (*šaṭranǧ*) és triktrakról (*nard*, angolul *backgammon*, németül *Puffspiel*). A [illegible] (*'alaq*) szóló fejezetben megtaláljuk a gyermek Mózes tör[illegible] léről (*fāḫita*) szólva, ad-Damīrī a szerelem elméleté[illegible] mān ibn Naṣr nyomán.

Változatos tartalma s címbeli tárgyától való sok eltérése az iszlámtudományok igen becses tárházává avatják a *Ḥayāt al-ḥayawān*t. Persze, ad-Damīrī művét nem tanulmányozhatjuk az európai tudományos gondolkozás módszereivel, de ezt nem tehetjük az arab tudományos irodalom más termékeivel sem. Olyan a *Ḥayāt al-ḥayawān*, mint a keleti bazár, amelyben egymás hegyén-hátán a legkülönbözőbb árúk vannak felhalmozva, az avatott szem azonban rögtön megtalálja benne, amire szüksége van. Ad-Damīrī művéből is sokat meríthet az iszlámmal foglalkozó nyugati tudományos kutatás. Hiszen az arab irodalom későbbi, klasszicizmus utáni korában keletkezett, több mint nyolcszáz mű felhasználásával. S forrásaira való állandó, ha nem is mindig szabatos utalásai csak növelik irodalom- és tudománytörténeti értékét.

IRODALOM.

Ad-Damīrī: *Ḥayāt al-ḥayawān*. Három: nagy, középső és kis recensioja ismeretes. Nagy, teljes recensioja Kairóban három kiadásban jelent meg: 1) 1275/1858, 2) 1284/1867, 3) 1305/1897.

A. S. G. Jayakar: *Ad-Damīrī's Ḥayāt al-ḥayawān „A Zoological Lexikon"*. Translated from the Arabic. Part 1, 1906; Part 2, 1908, London & Bombay. (A mű nem teljes angol fordítása az *f* betű végéig terjed és mellőzi több eltérés fordítását.)

Kégl Sándor. *Kamāl al-Dīn Damīrī: Ḥayāt al-ḥayawān* (Az állatok élete). Budapest, 1889.

Somogyi József: *Index des sources de la Ḥayāt al-ḥayawān de ad-Damīrī*. Journal Asiatique, Paris, juillet-septembre 1928. 5—128. l.

— — *Die Chalifengeschichte in Damīrī's „Ḥajāt al-ḥajawān"*. Der Islam, Berlin und Leipzig, 1929, 154—58. l.

— — *A History of the Caliphate in the Ḥayāt al-ḥayawān of ad Damīrī*. Bulletin of the School of Oriental Studies (University of London), vol. VIII, Part 1, 143—55. l.

— — *Biblical Figures in ad-Damīrī's Ḥayāt al-ḥayawān*. Jubilee Volume Edward Mahler, Budapest, 1937, 263—99. l.

— — *The Interpretation of Dreams in ad-Damīrī's Ḥayāt al-ḥayawān*. Journal of the Royal Asiatic Society, London, 1940, 1—20. l.

B. SZABOLCSI

A JEWISH MUSICAL DOCUMENT OF THE MIDDLE AGES: THE MOST ANCIENT NOTED BIBLICAL MELODY
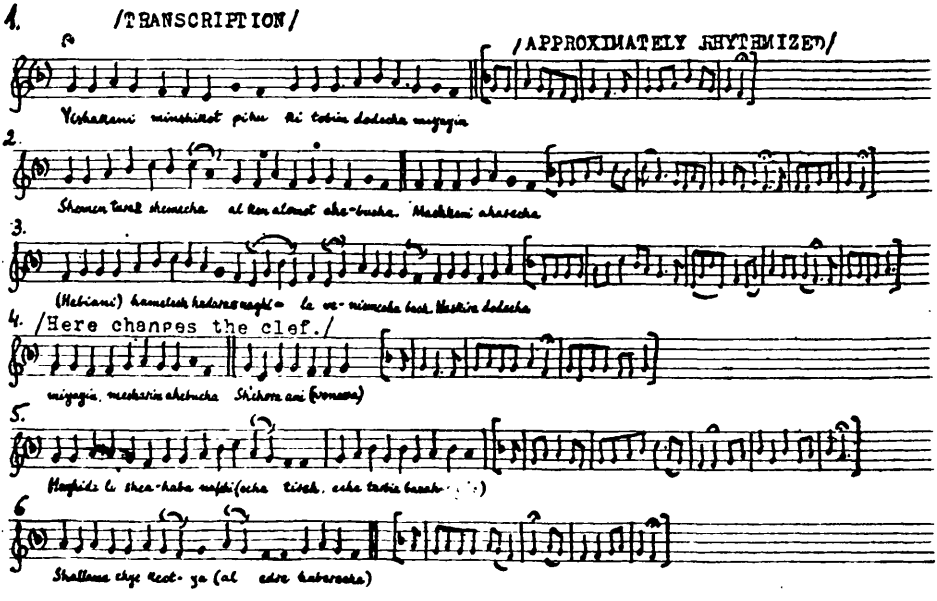
Nine years ago there appeared in the German Jewish Monthly published in Breslau „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" (1937, Nr. 2.) a very interesting art-historical article. The Cracovian scholar Dr. Zofja *Ameisenowa* accounted here, under the title „Eine spanisch-jüdische Bilderbibel um 1400", of a richly illuminated Bible-codex which emerged in the synagogue of Cairo and since that time unfortunately disappeared again. According to the author the codex was copied and decorated on Catalan territory, probably at Barcelona, about 1400 by Spanish-Jewish illuminators who — in close contact with the Spanish, French and Italian miniature-art of the time — contributed with more than 30 careful and delicate miniatures and marginal ornaments to the holy text. The author inclosed to her article 6 photographic reproductions: they show obviously that we have to do actually with a very rare masterpiece of Jewish book-illuminating art of the Middle Ages.

Special attention might claim the page of the Cairuan Codex, (showed in photograph) in which the text of the Song of Songs was illustrated with some particularly fine marginal ornaments. We quote here the description of Ameisenowa: „Ein kleines Wunderding an Originalität des Einfalls und zeichnerisch-illustrativer Anmut ist die Randdekoration zum Hohen Lied. Als Leitmotiv wurde das Titelwort: das Lied, die Musik herausgeholt. Am unteren Rand windet sich eine mit Notenschrift und hebräischem Text beschriebene Bandrolle spiralartig um einen Stab, den ein junger Mann zu halten scheint. Der königliche Sänger, verzückt emporschauend, und der jugendliche Schäfer, der Held des Liedes, sind unterhalb der Bandrolle, in Brustbildern, ausgemalt. Beide halten wieder Bandrollen, die den flüssigen Rhythmus wiederholen. Am rechten Rand schiesst ein leicht aufgebautes, blumenumwundenes Notenpult empor, auf dem ein aufgeschlagenes Notenbuch liegt. Selten findet man in der Buchmalerei jener Zeit eine in Aufbau und Form zierlichere, zielbewusster rhythmisch abgewogene und sinnfälliger auf den Titel des Hohen Liedes anspielende Randdekoration. kie scheint eine originelle Erfindung des Malers zu sein, denn nirgends Sonnte ich etwas Aehnliches feststellen." (L. c. 197—98 p.)

The fact that the artist did not look out for a ready pattern but followed his own experience and invention, proves to be from the point of view of the musician even more important than from that of the art-historian. Because on the lower part of the page of the codex, on the band wound upon the staff, there draws along actually a musical notation; not an imaginative, symbolic suggestion of music but real notes and under them real words: the first verses of the Song of Songs

which are of course just so interrupted and divided in parts by the double winding of the scroll as the notes. The author of this article felt it therefore necessary to apply to the reporter of the codex, Dr. Zofja Ameisenowa, and on the ground of the more detailed photograph he got from her, succeeded to decipher the melody.

The notation follows the well-known types of the „roman plain-songnotes" of the 14. century, using only three lines in the manner of church songbooks. The two melody-lines which proceed, following the Hebrew writing, from right to left, are divided by the double winding of the scroll into six, partly fragmentary sections; the melody however continues within these sections as well as the words, and a single look upon it may convince us of the fact that our melody is actually an authentic document: not an imaginary or arbitrary, but a living and really song tune, perhaps copied by the miniator from Hebrew liturgical manuals used at the time or recorded with the aid of a musician. It may follow here the six fragments in modern transcription.



We see here the melody-type which we know from our oldest songs: from cantillations of the Thora as they live up to-day even among the Northern Jews, from blessing-tunes sung hitherto with their traditional melodies; from fragments of the Song of Songs, discovered by recent research (Idelsohn, Saminsky) as folk-songs among the Caucasian and Yemenite Jewry; and also from those Gregorian „lection"-tunes which came into the practice of the old Christian Church directly or indirectly from the old Hebrew liturgy. Its characteristics are entirely identical with these: a psalmodical recitative of a few tones (scarcely surpassing the trichord or tetrachord), with frequent symmetrical cadences and with a pure declamatoric rhythm, without any traces of that chromatic style which European consciousness knows nowadays as „Jewish" or „Eastern" music.



Page of the Cairuan Codex (circa 1400). Song of Songs.

A particularly close connection seems to exist between our melody and the music of certain mystery-plays of the 14. century; thus, with the characteristic tune of the dramatic „Complaint of the three Marys" in the *Processionale of Cividale*, known since the publication of Coussemaker[1] and based upon a Planctus-sequence of the 13. century. These late Middle-European shoots of the Gregorian plainsong are evidently parallel and cognate phenomenons with the late Hebrew psalmody-style.

A special importance obtains the plain melody of the Codex Cairuanus if we consider its historical situation. It might have been written down about 1400, and is therefore *our first, most ancient musical document in notes*, adherent, characteristically, to our most important literary manifestation, the Holy Scripture. Jewish music was fixed until now — since about 500 years — merely by the *neghinas*, approximately, leaving rather to the memory the vivification of the melodies. The miniature of Barcelona or Cairo was preceded only by the Parma manuscript known under the name of *Codex Stern* which attempted to fix the traditional signals of the shofar-blowing with neuma-like signs during the 14. century;[2] while his successors, the Bible-intonations recorded by *Reuchlin* and *Münster* (De accentibus et ortographia linguae Hebraicae 1518, resp. Institutiones grammaticae in Hebraeam linguam 1524),[3] come belated after it with more than a hundred years. Is it possible that until that time there was made no attempt to fix the neghina-tunes with occidental notes? We can hardly believe it: the Barcelonian-Cairuan codex had probably its Jewish codex-contemporaries with notes, maybe it had even drawn from them. To-day however we do not know these records; every document with notes represents for us a unique remainder of a submerged civilization. And if such a remainder gives us at the same time an account of our most valuable ancient melodies, like the Cairuan document: it means to us certainly a double value and also a double pride.

[1] Les drames liturgiques du moyen âge, Rennes, 1860. p. 285. recently R. Haas Aufführungspraxis der Musik, Potsdam, 1931. p. 62—63.

[2] Communicated by S. Sulzer: Schir Zion, 2. ed Leipzig, 1905. p. 257.

[3] Cf. H. Loewenstein: Eine pentatonische Bibelweise in der deutschen Synagoge um 1518. Zeitschr. f. Musikwissenschaft XII. (1930) pp. 513—26.

SZEMERE SAMU

NIETZSCHE ÉS A ZSIDÓSÁG.

Nagy gondolkodók nyilatkozatai a zsidóságról különös érdeklődésünkre tarthatnak számot. Magukon viselik a nagy távlatokhoz szokott, lényegkereső szellem bélyegét s megvan az a sajátságuk, hogy abban az eszmeösszefüggésben, amelyben jelentkeznek, gazdagabb és mélyebb értelmet nyernek. Nietzsche több művében szól a zsidóságról, legtöbbször az elismerés, sőt csodálat hangján. Ezt az elismerést és csodálatot nem magyarázhatjuk személyes indítékokkal. Nietzsche, a protestáns lelkész fia, akinek életében tanulmányai és gondolatmunkája mellett aránytalanul csekély helyet foglalt el a társas érintkezés; aki férfikorában, elszakadva családjától és barátaitól, szinte megközelíthetetlen magányt teremtett maga körül, hogy zavartalanul élhessen az elmélkedésnek és az írásnak, — Nietzsche csak kevés zsidót ismerhetett közvetlenül. Volt egy zsidó barátja, a filozófus Paul Rée, aki nem maradt hatás nélkül filozófiai fejlődésére. Tudunk még egy-két zsidó ismeretségéről, ámde egyiknek sem jutott jelentősebb szerep életében. De Nietzsche nem is volt az az ember, aki rokon- vagy ellenszenvtől befolyásoltatta volna magát ítéleteiben. A „minden értékek átértékelésének" filozófusa oly szédítő magasságból tekintette az emberek világát, hogy oda el nem hatottak magánéletének érzelmi rezdületei. Felsőbbséges gáttalansággal ítélkezett világvallások, világhatalmak, kultúrák, népek, nemzetek, filozófusok, írók, tudósok, művészek, politikusok felett, mindig elvi alapon; kegyeleti vagy udvariassági tekintetek nem enyhítették szókimondását. A zsidóság társadalmi, történeti, népi élet- és világszemléleti jelenség volt számára, megítélte mint a modern élet egyik fontos, el nem hanyagolható tényezőjét, mint az ótestamentumi biblia népét, mint azoknak az értéktábláknak teremtőjét, amelyekből a kereszténység kisarjadt, — s mindig a maga kultúrfilozófiájának szempontjai határozzák meg ítéletét. Ha ez kedvező, nem azért az, mintha az író vele bárkinek kedvét kereste volna.

A kiválóan valóságérzékű filozófus a korviszonyok kapcsolatában megpillantja a zsidóproblémát. Az antiszemitizmus akkoriban — Nietzsche a mult század 70-es és 80-as éveiben írta műveit — szerveződött meg nagy céltudatossággal a német közéletben. Nietzsche, a pszichológus, aki oly mélyen hatolt be az egyén és társadalom lelkébe, mint csak kevesen a szellem történetében, egyetemességében ragadja meg a problémát s azt nézi, mit jelenthet a zsidóság a jövő Európa szempontjából. Első idevágó nyilatkozatát a *Menschliches, Allzumenschliches* I. 475. aforizmusában találjuk. Nietzsche szerint csak a nemzeti államokban van zsidókérdés, mert itt a zsidók tettereje, magasabb intelligenciája, a szenvedés hosszú iskolájában nemzedékről-nemzedékre felhalmozódott szellemi és akarati tőkéje irigységet és gyű-

löletet kelt, úgyhogy a zsidókat teszik felelőssé minden bajért. Mihelyt többé nem nemzetekről lesz szó, hanem egy minél erőteljesebb európai keverékfaj létrehozásáról, a zsidóság éppoly becses és kívánatos alkateleme lesz annak, mint bármely más nemzet. Minden nemzetnek és minden embernek vannak kellemetlen tulajdonságai, kegyetlenség azt kívánni, hogy a zsidó kivétel legyen. Mennyi elnézést érdemel egy nép, amely többet szenvedett történelme folyamán minden más népnél s amelynek a világ a legnemesebb embert (Krisztust), a legtisztább bölcset (Spinozát), a leghatalmasabb könyvet s a leghatásosabb erkölcsi törvényt köszönheti. Azonfelül a középkor legsötétebb időiben zsidó szabadgondolkodók, tudósok és orvosok voltak, a legkeményebb személyes kényszer közepett, a felvilágosodás és szellemi függetlenség zászlóvivői. Az ő fáradozásaiknak tudható be, hogy ismét diadalmaskodott egy természetesebb, észszerűbb, mítosznélküli világmagyarázat és hogy mai kultúránk a görög-római ókor felvilágosodásának folytatásává lehetett. (Nietzsches Werke. Klassiker-Ausgabe. Alfred Kröner Verlag in Stuttgart 1921. III. kötet 353—354. További idézeteinkben is erre a kiadásra utalunk).

A modern zsidóság értékelése összefolyik itt a zsidóság multjának kultúrfilozófiai méltatásával. Multnak és jelennek ez az egybelátása, a zsidókérdésnek ily történeti távlatba állítása és sokoldalú megvilágítása jellemzi Nietzsche más idevágó nyilatkozatát is. Legmegkapóbb e tekintetben a *Morgenröte* 205. aforizmusa: *Vom Volke Israel* (Izrael népéről). Többnyire ezt tartják Nietzsche zsidószemléletére nézve a reprezentatív idézetnek s nem ok nélkül. Néhány mozzanata idegenül érintheti ugyan a mai olvasót. Szinte groteszkül hat a zsidóság Európa feletti uralmának gondolata. De Nietzsche felveti azért, mert kora antiszemita irodalmának az egyik sokat hangoztatott vádpontja a zsidóság ellen, s vele szemben a filozófusnak itt is, másutt is kifejezett véleménye, hogy a zsidóságtól, ha meg is szerezhetné a hatalmat Európa felett, teljességgel távoláll ez a hatalmi törekvés. Az „örök zsidó bosszú" is meghökkentheti az olvasót, de itt tudnunk kell, hogy az hozzátartozik Nietzsche ressentiment-elméletéhez, amelyről később még részletesen szólunk. Mindamellett ez az aforizmus a zsidóság sorsának, szenvedéseinek megértésével, erényeinek elismerésével, jövőjének Európa jövőjével való egybeszövésével a zsidóság egyik legnemesebb hangú apológiája. Ideiktatjuk egész terjedelmében:

„A legközelebbi évszázad színjátékai közé tartozik az európai zsidók sorsának eldőlése. Hogy a kockát elvetették, hogy a Rubikont átlépték, most kézzelfogható: csak az van még hátra számukra, hogy vagy uraivá lesznek Európának, vagy elvesztik Európát, mint ahogy egykor régen elvesztették Egyiptomot, ahol hasonló választóton álltak. Ámde Európában — s ezt egyetlen más nép sem tudja itt felmutatni — tizennyolc évszázad iskoláján mentek keresztül, mégpedig úgy, hogy e rettenetes gyakorlási idő tapasztalatai javára váltak, ha nem is éppen a közösségnek, de annál inkább az egyeseknek. Ennek következtében a mostani zsidóság lelki és szellemi forrásai rendkívüliek. Szükségben Európa valamennyi lakója közül legritkábban ők nyúlnak a pohárhoz, vagy lesznek öngyilkosok, hogy valamilyen mély zavarból kimeneküljenek, — amire oly könnyen hajlik a kevésbbé tehetséges egyén. Min-

den zsidó atyái és nagyatyái történetéből számtalan példát ismer a leghűvösebb megfontolásra és kitartásra a legfélelmetesebb helyzetekben, példákat arra, mily finom észjárással tudták lebírni és kiaknázni a szerencsétlenséget és a véletlent. A szánalmas megalázkodás örve alatt tanusított bátorságban, a *spernere se sperni* (megvetés tűrésének) heroizmusában túltesznek valamennyi szent erényein. Megvetésre méltókká akarták őket tenni azáltal, hogy megvetően bántak velük két évezreden át és távoltartották őket minden tisztségtől és mindentől, ami tiszteletreméltó; e helyett a piszkosabb foglalkozásra szorították őket, hogy minél mélyebbre süllyesszék. S csakugyan e bánásmód mellett nem váltak tisztábbakká. De megvetésre méltókká? Ők maguk mindig hittek a legnagyobb dolgokra való hivatottságukban, s éppúgy mindig ékesítették őket minden szenvedők erényei. Az a mód, ahogyan atyáikat és gyermekeiket tisztelik, házasságaik és házassági erkölcseik észszerűsége kitünteti őket valamennyi európai közül. E mellett értettek ahhoz, hogy megszerezzék maguknak a hatalom s az örök bosszú érzését épp azokból a foglalkozásokból, amelyeket meghagytak nekik (vagy amelyeknek meghagyták őket). Még uzsorájuk mentségére is azt lehet mondani, hogy megvetőiknek ez alkalmi, kellemes és hasznos gyötrése nélkül alig tudták volna oly sokáig megtartani önbecsülésüket. Mert önbecsülésünk ahhoz van kötve, hogy megtorlással élhetünk jóban és rosszban. E mellett bosszújuk nem könnyen ragadja őket túlmesszire. Mert mindnyájukban megvan az a szabadszelleműség, a léleké is, amelyre a hely, az éghajlat, a szomszédok és elnyomók gyakori változása neveli az embert. A legnagyobb tapasztalattal rendelkeznek mindenfajta emberi érintkezésben, s még a szenvedély közepett is gyakorolják az e tapasztalat sugallta óvatosságot. Szellemi hajlékonyságukban és okosságukban oly biztosak, hogy soha, még leg keservesebb helyzetükben sem kénytelenek fizikai erejükkel, mint durva munkások, teherhordók vagy mezőgazdasági rabszolgák, keresni kenyerüket. Modorukon meglátszik még, hogy soha sem oltottak lovagias, előkelő érzelmeket lelkükbe és sohasem övezték szép fegyverekkel testüket. Valami tolakodásféle váltakozik bennük gyakran gyengéd, majdnem mindig kínos alázatossággal. De most, hogy kikerülhetetlenül évről-évre mind nagyobb mértékben összeházasodnak Európa legjobb nemességével, nemsokára jó örökségre tesznek szert a szellem és test modora tekintetében: úgyhogy száz év mulva elég előkelőek lesznek ahhoz, hogy mint urak szégyenérzést ne keltsenek a nekik alárendeltekben. S ez a fontos! Ezért még korai a döntés ügyükben! Ők maguk tudják legjobban, hogy nem gondolhatnak Európa meghódítására, sem bármiféle erőszakosságra: de igenis arra, hogy Európa valamikor egyszer, mint teljesen érett gyümölcs hullhat kezükbe, amelyet csak könnyen nyujtanak feléje. Közben szükséges, hogy az európai kiválóság minden területén kitüntessék magukat s az elsők közé emelkedjenek: amíg el nem jutnak odáig, hogy maguk határozzák meg, mi az, ami kitüntet. Akkor majd az európaiak feltalálóinak és útmutatóinak nevezik őket s nem keltenek szégyenérzetet tisztelőikben. Hova is áramolhatna ez a tömérdek felhalmozott nagy benyomás, amelyet a zsidó történelem minden zsidó családnak nyujt, a szenvedélyek, erények, elhatározások, lemondások, küzdelmek, győzelmek minden fajtáia,

— ha nem végül nagy szellemi emberekbe és művekbe! Akkoron, ha a zsidók rámutathatnak majd ily drágakövekre és aranyedényekre mint saját műveikre, amilyeneket a rövidebb és kevésbbé mély tapasztalattal rendelkező európai népek nem képesek és nem voltak képesek létrehozni, ha Izráel majd örök bosszúját Európa örök áldásává változtatta: akkor újra itt lesz egyszer ama hetedik nap, amikor az öreg zsidóistennek öröme telhetik magában, teremtésében és kiválasztott népében, — s mi mind, mind együtt akarunk örülni vele!" (IV. k. 392—395).

A zsidóság lelki-szellemi tulajdonságai másutt is foglalkoztatják Nietzschét, mégpedig mindig Európára való kihatásukban. Így a tudósok eredetéről szólva, rámutat arra, hogy a „logizálás", a gondolkodás tisztábbá tétele tekintetében mennyit köszönhet a zsidóságnak Európa, elsősorban a németek. Mindenütt, ahol zsidók befolyásra tettek szert, megtanították a népeket finomabban különböztetni, élesebben következtetni, világosabban és tisztábban írni. (Fröhliche Wissenschaft, 348. aforizmus V. k. 284. l.) Kiemeli Nietzsche a zsidóság alkalmazkodó, illetőleg utánzó képességét is, amely művészi fokon a színészi tehetségben nyilvánul. A zsidó „az alkalmazkodás művészetének népe par excellence." „Melyik jó színész *nem* zsidó ma?" — kérdi Nietzsche (id. m. 361. afor. V. k. 312. l.). Minden gondolkodó — mondja másutt — aki szívén viseli Európa sorsát, számolni fog a zsidókkal. A zsidók szerinte Európa legerősebb, legszívósabb, legtisztább fajtája. Még a legrosszabb viszonyok közt is helytállnak bizonyos erényeiknél fogva, amelyeket ellenségeik ma bűnökké szeretnének bélyegezni. Ha megváltoznak, ez „a lehető leglassabban!" elve szerint történik. Nem áll, amit ellenségeik hirdetnek róluk, hogy hatalmi túlsúlyra törekszenek Európában; eszükben sincs efféle. Inkább azt akarják, hogy Európa felszívja őket, hogy végül gyökeret verhessenek valahol, hogy nyugalmasan és megbecsülten élhessenek s véget vethessenek az „örök zsidó" bolyongásainak. Ezt a törekvést pedig szívesen kellene fogadni. Nietzsche ennek érdekében radikális eljárást ajánl: az antiszemita szájaskodókat (Schreihälse) ki kell utasítani az országból (Jenseits von Gut und Böse, 251. pont, VII. k. 218—221. l.). — S a lassú változással rokonvonás a „közepesség", a szélsőségektől való tartózkodás. Nietzsche ezt is jellemzőnek tartja a zsidóságra, mint a kereskedelem és tőke képviselőire. A zsidók „a legkonzerválóbb hatalom a mi annyira fenyegetett és bizonytalan Európánkban. Nem vehetik hasznát sem a forradalmaknak, sem a szocializmusnak, sem a militarizmusnak." Ha hatalomra törekszenek, ezzel is csak azt célozzák, hogy megfélemlítsék a szélsőséges irányzatokat annak megmutatásával, mi minden van kezükben. De ösztönük változatlanul konzervatív és „közepes". Ez utóbbi pedig, szebb szóval, annyi mint „liberális" (Der Wille zur Macht, IX. k. 363. l.).

Mint láttuk, Nietzsche az elismerés legszebb szavaival adózik a zsidóság multjának. Különösen nagy benyomást tett rá az ősi mult, a bibliai zsidóság. Ami leginkább megkapta ennek lelkületében, az heroizmusa és komor fensége. „Zsidó", ótestamentumi értelemben, és „heroikus" egy képzetté nőnek össze Nietzschében. A „nagy zsidó-heroikus vonás" az, amely szerinte mint „Luther és rokonai lelkének legjava" megteremtette az egész reformációs mozgalmat és felhangzott

később Händel zenéjében. (Menschliches, Allzumenschliches II. 171. afor. III. k. 507. l. és Nietzsche contra Wagner, VIII. k. 63. l.) Ezt a heroikus vonást ismerte fel Nietzsche a zsidó próféták „szent" haragjában is. A benne megnyilvánuló komor fenséget — úgymond — európai ember el sem tudja képzelni. A zsidó prófétákhoz képest az európaiak nagy haragosai mintegy másodkézből való teremtmények. (Morgenröte 38. afor. IV. k. 235—236. l.)

A nagyság és erő vonásait csodálja Nietzsche az egész Ótestamentumban. „A zsidó Ótestamentumban, az isteni igazságosságról szóló könyvben, oly nagystílű emberek, dolgok és beszédek vannak, amelyekhez hasonlót nem találunk sem a görög, sem az ind irodalomban. Félelemmel és áhítatos tisztelettel állunk annak roppant maradványai előtt, ami egykor volt az ember, s szomorú gondolataink támadnak a régi Ázsiáról és előretolt kis félszigetéről, Európáról, amely Ázsiával szemben mindenkép az „emberi haladást" szeretné jelenteni. Az Ótestamentum iránti érzék próbakő a „nagy" és „kicsiny" tekintetében." (Jenseits von Gut und Böse, 52. pont, VII. k. 77. l.) A nagy stílust emeli ki e mű más helyén is, ahol felveti azt a kérdést, mit köszönhet Európa a zsidóságnak. Mindenekelőtt egyet, feleli Nietzsche, „a nagy stílust a morálban, a végtelen követelmények, végtelen jelentőségek félelmetességét és fenségét, az erkölcsi problémák egész romantikáját és méltóságát . . ." (U. o. 250. pont, VII. k. 217—218. l.) S utolsó művei egyikében írja: „Minden tiszteletem az Ótestamentumé! Benne nagy embereket, heroikus tájat találok s olyasvalamit, ami a legritkább a földön: az erős szív páratlan naivitását, még többet, egy népet találok." (Zur Genealogie der Moral, 22. pont, VII. k. 458. l.)

Ezek az elismerő, a zsidóságnak mind a multban, mind a jövőben nagy kultúrális jelentőségét kiemelő nyilatkozatok azonban nem gátolják Nietzschét abban, hogy másrészt nagy felelősséggel terhelje, szinte a vádlottak padjára ültesse a zsidóságot. A vád persze nem annyira a zsidóság, mint inkább az európai érzületet évezredekre meghatározó vallás-erkölcsi eszméi ellen irányul. Az abszolut életigenlés filozófusa szenvedélyesen küzd a kereszténységnek az emberi lelket bűntudattal terhelő, földi javakat megvető, az élet súlypontját egy transzcendens világba helyező tanítása ellen; a keresztény világnézetért pedig végelemzésben a zsidóságot teszi felelőssé, minthogy ő teremtette meg azokat az értéktáblákat, amelyeket a kereszténység, mint a zsidóság következetes folytatása, a föld nagy részén diadalra juttatott. De a legélesebb hangú kultúrfilozófiai kritika mellett sem tagadja meg a bibliai zsidóságtól, amely itt szóba jön, a nagyvonalúságot és a rendkívüli világtörténeti jelentőséget. A zsidó, „a morális zseni a népek között", (Fröhliche Wissenschaft, 136. afor. V. k. 171. l.) alkotta meg a keresztény értelemben vett bűn fogalmát. A görög ókor nem ismerte a bűntudatot. Az, hogy „csak ha *megbánod* bűnödet, kegyelmez meg Isten", a görög ember szemében nevetséges és rabszolgai érzésmód. Ez a felfogás hatalmas, becsületére féltékeny Istent feltételez, akinek minden bűn ő ellene, nem az emberiség ellen irányuló sérelem. A zsidó érzés szerint minden tettet természetfeletti, nem pedig természetes következményei szempontjából kell tekinteni: ami természetes, az méltóság nélkül való. A görög ember érzése szerint a bűn-

ben is lehetett méltóság, még a lopásban is, mint Prometheus esete mutatja. Az a szükségletük, hogy a bűnt méltósággal ruházzák fel, feltalálta velük a tragédiát, — oly művészetet, amely a zsidóktól, minden költői tehetségük és a fenségesre való hajlamuk mellett, legmélyebb lényegében idegen maradt. (Fröhliche Wissenschaft, 135. afor. V. k. 169—171. l.) — Ugyanez az érzésbeli ellentét nyilvánul a szenvedélyek értékelésében is. A zsidók a szenvedélyekben csak a szennyest, torzítót, fájdalomkeltőt látták, ezért a szenvedélyek megsemmisítésére törekedtek s az istenséget szenvedélyektől teljesen mentesnek gondolták. A görögök viszont szerették, eszményítették, istenítették a szenvedélyt, benne nyilván nemcsak boldogabbnak, hanem tisztábbnak és istenibbnek is érezték magukat (U. o. 139. afor. V. k. 172—173. l.)

A döntő lépést a zsidók erkölcstanában Nietzsche abban látja, hogy a természetes értékeket visszájukra fordították. „A zsidók hozták létre az értékek megfordításának azt a csodáját, amelynek következtében a földi élet új és veszedelmes varázst nyert néhány évezredre: — prófétáik egybeolvasztották a ‚gazdag', ‚istentelen', ‚erőszakos', ‚érzéki' fogalmakat s először sütötték szégyenbélyeget a ‚világ' szóra. Másrészt a ‚szegényt' rokon értelemben használják a ‚szent' és ‚barát' szavakkal. Az értékek e megfordításában van a zsidó nép jelentősége." (Jenseits von Gut und Böse, 195. pont, VII. k. 126—127. l.) Ugyanebben az értelemben mondja másutt: „Mindaz, amit a földön az ‚előkelők', a ‚hatalmasak', az ‚urak', az ‚uralmon lévők' ellen tettek, szóra sem érdemes ahhoz képest, amit a zsidók tettek ellenük." A zsidók a legszellemibb bosszúval vettek elégtételt ellenségeiken: gyökeresen átértékelték ezek értékeit. Az arisztokratikus értékegyenlet helyébe, amely szerint jó = előkelő, hatalmas, szép, boldog, istenkedvelte, — félelmetes következetességgel annak megfordítottját tették: egyedül a nyomorultak, szenvedők, nélkülözők, betegek, rútak egyben a jámborak, istenesek, csak az ő számukra van üdvösség, ellenben az előkelők, a gonoszok, kegyetlenek, élvvágyók, kielégületlenek, istentelenek, reájuk örök kárhozat vár. A természetes értékelésnek ezt a megfordítását Nietzsche így nevezi: rabszolgalázadás a morálban. Ez tehát a zsidókat terheli. Velük kezdődik „ama lázadás, amely mögött kétezeréves történelem van s amely ma csak azért nem tűnik szemünkbe, mert győzelmes volt." (Zur Genealogie der Moral, 7. pont, VII. k. 308—309. l.)

Ama kétezeréves történelmen Nietzsche persze a kereszténység történelmét érti. A kereszténység a zsidó újjáértékelés örököse. A kereszténység Nietzsche szerint Izráel kerülőútja ressentiment-jának, kifinomult bosszúvágyának kielégítésére. Izráel maga — mondja Nietzsche nem minden fantasztikum nélkül — messzetekintő politikával megtagadta bosszújának eszközét mint valami halálos ellenséget, de épp ezzel érte el, hogy valamennyi ellensége meggondolás nélkül beleharapott a csalétekbe, azaz magáévá tette új értéktábláit. Ez úton Izráel diadalmaskodott is eddigelé minden más eszmény felett. (U. o. 8. pont, VII. k. 310—311. l.)

A harc a kétféle eszmény, a kétféle értékelés között Nietzsche szerint a világtörténelem legnagyobb jelentőségű eseménye. Szimboluma: „Róma Judea ellen, Judea Róma ellen." Az egyik oldalon a legnagyobb erő, a legarisztokratább előkelőség, a másikon páratlan

erkölcsi zsenialitás. „Hasonlítsuk csak össze — mondja az utóbbira nézve Nietzsche — a rokontehetségű népeket, pl. a kínaiakat vagy a németeket a zsidókkal, s megérezzük, mi elsőrangú és mi ötödrangú." De ne felejtsük el, hogy az évezredekig tartó harcról Nietzsche szimbolumokban beszél. Róma nem a konkrét Róma, Judea nem a konkrét zsidóság, hanem Róma és Judea azokat a történelmi hatalmakat jelentik, amelyek az ellentétes értékelési mód legjellegzetesebb hordozói. Ily értelemben mondja Nietzsche, hogy Róma kétségtelenül elbukott a harcban. A renaissance korában újraéledt ugyan a klasszikus ideál, a dolgok előkelő értékelési módja. De azonnal győzött megint Judea — a reformáció és az egyház megújulása alakjában. Még döntőbb és mélyebb értelemben győzött Judea a klasszikus eszmény felett a francia forradalommal: Európa utolsó politikai előkelősége, a XVII. és XVIII. *francia* századé, összeomlott a népszerű ressentiment-ösztönök alatt. (U. o. 16. pont, VII. 330—332. l.)

De mi keltette fel eredetileg ezeket a ressentiment-ösztönöket? Mi indította a zsidóságot a természetellenes értékelésre? Nietzsche erre is ad feleletet s ebben az a különös, hogy a zsidó-keresztény világnézet élettagadása ellen küzdő filozófus a zsidóságnak ama döntő értékelését épp abszolút életigenléséből származtatja. „A zsidók a világtörténelem legcsodálatosabb népe, mert a lét és a nem-lét kérdése elé állítva, teljes . . . tudatossággal a *minden áron* való létet választotta." S mi volt ez az ár? A természetnek, az egész belső és külső valóságnak gyökeres meghamisítása: a vallást, a kultuszt, a morált, a történelmet, a lélekismeretet természetes értékük ellenkezőjére fordították. A zsidó nép, lehetetlen életfeltételek közé kerülve, az önfenntartás legmélyebb ösztönével a dekadencia ösztöneinek pártjára állt. Nem mintha valóban ezek uralkodtak volna rajta, hanem azért, mert oly hatalmat sejtett bennük, amellyel megállhat a „világ" ellenében. A zsidó nem dekadens típus, sőt ennek egyenes ellentéte; de meg kell játszania a dekadenst életszükségletből. Ezért állt minden dekadens mozgalom élére, hogy olyasmit teremtsen belőle, ami erősebb az élet minden életigenlő pártjánál. (Der Antichrist, 24. pont, VIII. k. 232—234. l.) Izráel története felbecsülhetetlen mint tipikus története a természetes értékek természetellenessé tételének. Eredetileg, mindenekelőtt a királyság idejében, Izráel is helyes, azaz természetes vonatkozásban állott valamennyi dologhoz. Istene Izrael hatalomtudatának, önmagán való örömének, önmagába vetett reményének kifejezése. Tőle várt győzelmet és boldogulást, benne bízott, hogy a természet megadja azt, amire a népnek szüksége van, mindenekelőtt esőt. Az igazságosság Istenét látta benne, mert hatalmassá tette. A zsidó népnek ez a magaigenlése kifejeződött az ünnepi kultuszban is: hálás egyrészt a nagy sorsfordulatokért, amelyek hatalomhoz juttatták, másrészt a természet adományaiért, az állattenyésztés és földművelés áldásáért. Amikor a zsidó népnek e boldog-biztonságos helyzete megszünt, istenfogalma is szükségszerűen megváltozott. Az „igazságosság" Istene többé nem a népi önérzet kifejezése, nem a segítő; bátorságot adó és önbizalmat sugalló Isten, hanem olyan Isten, aki követelményeket állít föl és feltételeket szab: a boldogság csak jutalma az iránta való engedelmességnek, a boldogtalanság büntetés a vele szemben való en-

gedetlenségért. A morál is megváltozott. Nem többé egy nép legbensőbb életösztönének, élete és gyarapodása feltételeinek kifejezése, hanem elvonttá és életellenessé lett tanítás. E morálban nincs többé ártatlan véletlenség, a boldogtalanságot beszennyezi a „bűn" fogalma, a jóérzés veszedelem, „kísértés", a testi rosszérzést megmérgezi a lelkiismeret férge. (U. o. 25. pont, VIII. k. 234—236. l.) — Nem folytatjuk tovább. Nietzsche kritikája inkább a kereszténység, mint a zsidóság ellen irányul. Noha egységes történeti folyamatban látja a kettőt s a kereszténységet a zsidóság végső következményének fogja föl, mégis csak annyit mond a zsidóságról, amennyi a keresztény életszemlélet eredetének megértéséhez szükséges. E gondolatok továbbfejtése túlmenne e tanulmány keretén.

Nietzsche a szenvedély hangján hirdeti új élet- és világértékelését és szenvedélyesen támad minden, azzal ellentétes értékelést. Ez magyarázza éles, sokszor rikítóan erős szavait a zsidósággal szemben is. De ez az elítélő hang nem a zsidók ellen fordul, hanem csak a zsidó világszemléletnek amaz eszméi ellen, amelyek a filozófus szerint az életösztönt gyengítik. Nietzschétől semmi sem állt távolabb, mint az antiszemitizmus. Mutatja ezt az, hogy a zsidóságról elismeréssel szóló nyilatkozatai részben épp azokban a művekben találhatók, amelyek a zsidó-keresztény életfelfogást oly élesen bírálják. Másrészt ugyanazokban a művekben az antiszemitizmust a leghatározottabban elítélő nyilatkozatokra bukkanunk. Nietzsche szinte értetlenül állt az antiszemitizmus jelensége előtt, benne az emberi léleknek nagy eltévelyedését, mélyre süllyedését látta. Egy helyen így nyilatkozik: „Az antiszemitákat sem szeretem, az idealizmus e legújabb spekulánsait, akik ma mint keresztényárja-igaz emberek forgatják szemüket s minden türelmet kimerítően visszaélve a legolcsóbb uszító eszközzel, az erkölcsi attitüddel, a népnek minden szarvasmarha elemét igyekszenek felizgatni." (Zur Genealogie der Moral, 26. pont, VII. k. 474. l.), Amikor számot ad arról, miért idegenedett el Wagnertől, akit előbb bálványozott, ezt írja: „Azóta, hogy Wagner visszatért Németországba, lépésről-lépésre lesüllyedt mindahhoz, amit megvetek, — még az antiszemitizmushoz is." (Nietzsche contra Wagner, VIII. k. 72. l.) Egy antiszemita kapujára szánja a következőt: „Hogyan? az erényt választottátok és az emelkedett keblet s ugyanakkor a nemhabozók előnyei felé sandítotok? Csakhogy az erénnyel az ember *lemond* az előnyökről." (Götzendämmerung, 19. afor., VIII. k. 89. l.). Másutt ezt olvassuk: „Egy antiszemita nem lesz becsületesebb azáltal, hogy elvből hazudik." (Der Antichrist, 55. pont, VIII. k. 286. l.). A német történetírás elfajulását, benne a „nagy pillantás" hiányát ostorozva, ezt írja: „Van birodalmi német történetírás, van, attól félek, még antiszemita történetírás is." (Ecce homo, VIII. k. 416. l.) Nyilván, vannak dolgok, amelyek Nietzsche számára is a lehetetlenség határán mozogtak. Midőn utolsó művében arról szól, hogy a szellemesség (esprit) késői fajok, pl. zsidók, franciák, kínaiak sajátja, hozzáteszi: „Az antiszemiták nem bocsájtják meg a zsidóknak, hogy szellemük és — pénzük van. Az antiszemiták — a 'rosszuljártak' egyik elnevezése." (Der Wille zur Macht. 671. afor. IX. k. 360. l). A „rosszuljártak" (die Schlechtweggekommenen) gyakran használt szava Nietzschének azok jelölésére, akiknek erkölcsi felfogását a ressentiment sugallja.

Fel kell-e vetnünk, mint némely magyarázó teszi, azt a kérdést, hogy Nietzsche miért *nem* volt antiszemita? Úgy vélem, e kérdés felvetése csak akkor helyénvaló, ha feltesszük, hogy az antiszemitizmus szervesen hozzátartozik minden éplelkű nem-zsidó ember érzésvilágához s hogy hiánya rendellenesség számba megy. Ez a feltevés távol áll tőlünk; sértőnek találnók nem-zsidó felebarátainkra. Érthető, ha nagy szellemeknek akár egyesekkel, akár közösségekkel szemben való gyűlölködése felcsigázza kíváncsiságunkat, mi az oka e gyűlöletnek; de problémát látni abban, miért *nem* gyűlölködik valaki, a magyarázó kedv túltengésének tetszik. Azt sem találjuk rejtélyesnek, hogy Nietzsche, a gondolat legmagasabb régióiban mozgó kultúrfilozófus, miért nem érezte kicsinyesnek szembeszállni az antiszemitizmussal. Megérteti ezt eléggé Nietzschének fent vázolt zsidószemlélete. Nietzsche nagyra tartotta a zsidóságot, mint egyikét amaz alkotó, „zseniális népeknek, amelyek szükségkép termékenyítenek és új életrendek okaivá lesznek." Mint ilyet együttemlíti a tőle legmagasabbra értékelt rómaiakkal (Jenseits von Gut und Böse, 248. pont, VII. k. 217. l.). Azt is láttuk, hogy a zsidó lelkiséget velejében életigenlőnek tarto'ta, tehát olyannak, hogy fogékonyságot, megértést várhatott tőle a régi értékek újjáértékelését hirdető tanítása iránt. Európa jövője, az egész emberiség kultúrája érdekében fontosnak, nélkülözhetetlennek tartotta a zsidóságot. Nem csoda tehát, hogy alantasnak és kárhozatosnak ítélte a velük szemben való gyűlölködést és szót emelt ellene.

1944 október 15 én volt Nietzsche születésének századik évfordulója. A géniuszt megillető hódolattal emlékezünk meg róla.

ZSOLDOS JENŐ

A HÉBER MESE JELENTKEZÉSE A MAGYAR IRODALOMBAN

A héber mese magyar irodalmi életének kezdeti időpontját a hazai talmudszemlélet módosulása jelzi: A régi irodalom vallástudományi érdekeltségének kötelező figyelmével fordult a bibliautáni zsidóság szellemi világa felé s emelte ki a talmud területéről egyházi-hitéleti tételeinek értelmezéséhez az alkalomszerű kísérő érveket, vagy tagadta meg elhárító magatartásával a rabbinikus gondolatok tartalmát. A bölcseleti irodalom első lélekzetvételének pillanatában tárgyilagosabb érdeklődéssel iktatja be a tárgytörténeti áttekintés rendszerébe a zsidó világszemlélet talmudi visszhangjait. A romantika a zsidó felfedezésével párhuzamosan Kelet felé tájékozódásának parancsából a zsidó szellemi mult talmudi örökségében is rátalál az irodalom ősi-népi emlékeire és a zsidó mese ismeretlen tájaira. A századforduló racionalizmusának közelsége azonban egyezményre kényszeríti a zsidó irodalom mesetartalma felé közeledő magyar figyelmet. A józanész igényeit kielégítő akarat és az új izlés hatására megmozduló szándék félúton találkozik: Az erkölcsi tanulságokat rejtő, oktató jellegű talmudi mesék polgárjogot nyernek a magyar irodalomban.[1]

I.

A kezdeményező lépést a talmudi mesék magyar meghódítására Edvi Illés Pál, nemesdömölki evangelikus lelkész tette meg. Papitársadalmi küldetését és írói magatartását az erkölcsi nevelés gondolata és a művelődési színvonalemelés hasznossági tudata determinálta. Önvallomása szerint: „... én nem vagyok barátja a haszontalan spekulatív philosophiának. Nem tartok se Hegellel, se Schellinggel, hanem vagyok eklektikus és a praktika philosophia embere."[2] Ebből a szellemi érdekeltségből csapódott le minden mozdulata, innen táplálkozott irodalmi tevékenysége. Messze elkerülte a kultúra magasabb rétegein tájékozódó irodalmiság szemléletét. A közműveltség ismeretterjesztő küldetését vállalta. Minden életjelenség, emberi történés, mult-esemény, népi szokás, kultúra-emlék felé önmegtagadó vágyakozással közeledett. A világot akarta meghódítani átlagos színvonalán, hogy a mindenség képe töredékekben, apró mozzanatokban, miniatür-visszfényben, anekdotákban és áltudományos közvetítésben tükröződjék a tömeg előtt. A biedermeier szórakoztató irodalmának alig volt termékenyebb magyar írója. A mindentudás hősi teljesítményével szolgálta ki az otthon és a család művelődési igényeit. A heringhalászattól és a sakkjátéktól

[1] V. ö. Zsoldos: Irodalmunk új talmudszemlélete. Libanon, 1942. 16. ll.
[2] Haberern Jonatán: Edvi Illés Pál emléke. Pest, 1872. 9. l.

kezdve a dohányzás és köszönés történetén át a kaddis-imáig, a szombat megszenteléséig és a szófér másoló munkájáig végigkalandozza a kultúra területeit, hogy a „praktika philosophia" jogán kielégítse a népoktatás és erkölcsre nevelés követelményeit. A zsidóságot is ismeretlen tartalma felől akarja érdeklődésközelbe hozni.

Edvi Illés Pál hazasóvárgó figyelemmel fordul Kelet felé. A romantika honvágya él benne a keletiesség, a titokzatos, mesés világ után. „Kelet földön, fajunk bölcsőjében, A regények bájos honában..."[3] újra meg újra rábukkan a meseköltés leple alatt azokra a nevelő, oktató tanításokra, erkölcsi elmélkedésekre, amelyeknek erején tudatosíthatja olvasóközönségében a vallási türelem, az életbölcseség, a boldog élet, az emberszeretet szent törvényeit. Ezért nyúl vissza a koránba, a dervis legendákhoz, a napkeleti regékhez, ezért ad hangot világirodalmi példáknak, paraboláknak, ezért tart rokonságot a keleti költészet szellemével s tekint áhitattal Saadira, aki „a világ legbölcsebb férfiainak egyike volt. Azon jeles erkölcsi és életi oktatások, melyeket ő majd mesékben, majd elbeszélésekben előadott, mindenegyes bölcsnek dicséretére válnának és minden embert, ki a szerint cselekednék, boldoggá tennének."[4] Illés Pál a sirászi perzsa költő műveinek iránytűje mellett tájékozódik írói feladatainak teljesítésében. A vallás-türelem szabja meg viszonyát a külső világhoz: „A vallás-türelem, mind politikai, mind erkölcsi értelemben véve, akármely nép és nemzet lelki míveltségének, szabad el nem fogódott szívének és eszének legcsalhatatlanabb barometruma." Minden embernek a józanész parancsára kellene türelmesnek lennie. De akiben az ész szava még nem szól elég hatalmasan, egyéb indítékból is lehet elfogulatlan, többek között abból a gondolatból kiindulva, „melyet hajdan ama böcsületes szívű izraelita törvénytudós, Gamaliel, a különböző felekezet eránt kimondott, álljunk el ez emberektől, hagyjunk békét nekiek, mert ha e dolog emberek tanácsából vagyon, úgyis elbomlik, ha pedig Istentől vagyon, mi azt el nem bonthatjuk. (Csel, V. 38. 39)." Szemelvény-kötetet állít össze a hazai és külföldi ujságok és folyóiratok vallási megértést és türelmet igazoló közleményeiből, hogy könyve végén befejezésül „a nagy Franklinnak egy gyönyörű példázolatjá"-val tegye ellenőrizhetővé elvi magatartásának értékét.[5] Edvi Illés magyar közvetítéssel jutott a „példázolat"-hoz. A tárgy érdekelte, a mese szépségihlete megragadta, s nem gondolt a közölt Ábrahám-legenda forrásával. Pedig valójában itt is Saadi szellemével találkozott.[6] Hatása alól

[3] Edvi Illés Pál: Elszórt költészetei. Pest. 1853. 142. l.

[4] Szépliteraturai Ajándék. 1826. 139. l.

[5] Edvi Illés Pál: Vallás-türedelem példái a legújabb időkből, melyeket e folyó század második negyede kezdetére ajándékul gyüjtött és szerkesztett . . . Pest. 1826. Előbeszéd és 111. l.

[6] Ábrahám asztalához ülteti aggastyán vendégét. Étkezés előtt a tűzimádó idegen nem fohászkodik az egyistenhez. Ábrahám elkergeti házából. Isten Gábor angyallal megdorgáltatja Ábrahámot: Száz évig éltettem, tápláltam ezt az embert és te ilyen rövid ideig sem tűrheted. Ám imádkozzék a tűzhöz. Ezért kell megvonnod tőle támogatásodat? (Saadi: Bustan. II. könyv. 2. fejezet. L. Des weltberühmten *Adami Olearii* colligirte und viel vermehrte Reise-Beschreibungen . . . Hamburg. 1696. c. kötetben: Der persianische Baumgarten. 27. l.). A magyar irodalomban először Kazinczy Ferenc folyóiratában az iró öccse, Kazinczy Miklós tette közzé: Vallás-türedelem. Persiai rege. Saadinak Bustan nevű könyvéből Meisner után (Orpheus. 1790. I. 382. l.) Ujból lefor-

nem tud szabadulni. Utóbb még egyszer sorát ejti, hogy a példázat erkölcsi tanulságával támogassa tételét: a jó keresztény és a jó hazafi nem ismeri a vallásbeli különbséget, a máshitűeket nem kárhoztatja és nem üldözi.[7] Ennek az erkölcsi gondolatnak égboltja alatt újítja meg az igaz gyűrűről szóló történetet: Noé korában élt napkeleten egy nagy kincses úr. Gyűrűjét hagyta örökségül gyermekére. Nemzedékről-nemzedékre szállt tovább az ősi ajándék. Egyszer három fiú volt a családban. Az apa egy ötvössel két új gyűrűt csináltat. Maga sem ismeri meg az igazit. A gyűrű-parabola tanulságát Edvi Illés így fogalmazza meg:

Hívek! Valláson pörleni szünjetek.
Melyiknél van igaz drága-köves gyűrű:
Bölcsen mondva ím e példa-beszéd tanít.[8]

Edvi Illés Pál zsidószemlélete elfogulatlan ítéletalakításra vall, jóllehet a zsidóság lényegét a talmuddal azonosítja s ebből a feltételezett egyszellemű kapcsolatból következteti ki emancipációs álláspontjának irányát: „Önöket, zsidó lakostársaink, e hazában teljes jog-egyenlőségre emelni, tökéletesen emancipálni és meghonosítani nem lehet, mígnem a tiszta mózesi valláshoz visszatérendenek, és a Talmudról végképen lemondanak." Ezen a politikai-társadalmi kérdéshez tapadó vallomáson túl Edvi Illés Pál mélyebb érzületi céllá lépteti elő emberbaráti programmját: „a keresztyének és zsidók közötti fojtott gyűlölséget szüntetni, a kölcsönös türelem lelkét pedig élesztení." Érdekes népfajnak tartja a zsidóságot. Szétszóratásuk után világhíres tudós férfiak támadtak közöttük: Gerson, Maimonides, Spinoza, Mendelssohn. A magyar föld sok kitűnő kereskedőt, bankárt, iparost, művészt, orvost, ügyvédet és katonát számlál belőlük. „De ez észrevételeken kívül e népfajon úgy is, amint van, nemcsak sok jó, szép és dícséretes találtatik; hanem olyan is, ami méltó, hogy azt tőlük eltanuljuk és mienkké tegyük." A zsidók vallásukhoz buzgón ragaszkodnak, szentkönyveiket becsülik, az ipart mohón űzik, úriasan ruházkodnak, halottjaikat kegyelettel tisztelik, a sírkerteket bekerítik, a tisztességes asszonyok és özvegyek fejkötőt viselnek, a rabbikat magasztosan tisztelik, a gyermekszaporaságot istenáldásnak tartják. „Minden kétkedés, kifogás és ellenvetés nélkül tanulhatunk a zsidóktól": 1. kereskedni; 2. életet és időt becsülni; 3. mértékletesen táplálkozni és józanon élni; 4. gyermekeket tanítani; 5. nősülni. Tételeit nem tudományos adatokban oldja föl, hanem élettapasztalait, közvetlen élményi anyagát sűríti össze bő példatárrá.[9]

dította ifj. Szilágyi Ferenc: Példázolat a vallás üldözés ellen. (Erdélyi Múzeum. 1818. X. 170 l). Megjelölte forrását is: Franklin Benjámin kisebb munkái. A híres feltaláló Eine Parabel wider den Verfolgungsgeist címmel iktatta be Saadi elbeszélésének változatát politikai és életbölcseleti iratai közé. (L. Kleine Schriften meist in der Manier des Zuschauers, nebst seinem Leben. Aus dem englischen von G. Schatz. Weimar. 1794. II. 71. l. A mű népszerűségére mutat, hogy megjelent rövid kivonata is: Der arme Richard . . . Wien. 1819). Edvi Illés az Erdélyi Múzeumban közölt szöveget idézi.

[7] Edvi Illés Pál: Első oktatásra szolgáló kézikönyv. Pest. 1844.[3] III. 88. l.

[8] Edvi Illés Pál: Elszórt költészetei. Pest. 1853. 134. l. A tárgyhoz v. ö. Heller Bernát: Imit Évkönyve. 1906. 45 ll. és A héber mese. Népszerű zsidó könyvtár. II. 56. l.

[9] Edvi Illés Pál: Zsidó iskola, azaz: mit tanulhatunk a zsidóktól. Vasárnapi Ujság. 1857. 30. ll.

Edvi Illés Pál a zsidótárgyú problémákban a tapasztalati igazságon kívül csak egyetlen bizonyító forrást ismer: a talmudot. Állandó hátvédje. Folytonosan a kezében tartja, minden pillanatban tanuságtételre szólítja föl: A tudományt, tanultságot és ügyességet a zsidó sokra becsüli. Bár imádja az aranyborjút, még hőbben sóvárog, hogy gyermekeinek szellemi kincseket szerezzen. „E tárgyra nézve a Talmud így szól: „Valahol tizenkét zsidó család együtt lakik, ott már állíttassék zsinagóga (következőleg tanoda is)." Zsidó olvasói iránt kiméletből nem használja a Jehova-nevet. Adonájt ír. A zsidók a Jehovát nem merészelik a szájokba venni, a szent könyvek olvasása közben is Adonájt ejtenek. „A Talmud tiltja azt is, mert (úgymond) a ki azt a nevet mondani merészelné, az tüstént szörnyű halált halna." Ha az ifjú tisztán ész szerint nősül, a talmudi szabályt követi: „Ha keressz barátot, lépj egy fokkal föllebb; ha keressz feleséget, lépj egy fokkal alább."[10] Edvi Illés Pált érdekelte a talmudi házassági jog. A férj-zsarnokságról írt cikkében megállapítja: a férfiak a nőkön kegyetlenkednek. E vádtól nem mentesek a görögök és rómaiak sem. „Csak az izraelitáknál, azaz egy maroknyi nép között és egy parányi terén a földnek, mind ez nem talált helyet. Mózes törvényei (V. könyv XXIV. 1—3) és ezek magyarázatjai, a Talmud, házasoknak az elválást könnyű és rövid úton megengedvén, ezzel a feleségek mindennemű bántalmazását örökre megelőzte; úgy hogy zsidó házastársak között nőkínzás holtig nem is merülhetett fel."[11] Amidőn az asszonyi ártatlanság próbájának szertartását, a keserűség átokhozó vizének és pergamennek szerepét a hűtlenségi gyanú tisztázásában Mózes IV. 5. törvénye szerint leírja, a talmudisták állítására hivatkozva, jelzi, hogy ez „az erős törvény csak Jochanan Rabbinak, Zakai fijának idejéig (mely a második templom elpusztulása előtt századik esztendőbe esik) tartott."[12]

Edvi Illés Pál talmudi érdeklődése elsősorban a magyar meseirodalom viszonyában bizonyult termékenynek. Nyilatkozata a talmudról megjelöli azt a szemléleti irányt, amely írói hivatástudatának egyéni formáját a zsidó szellemi alkotásokban is kiaknázható anyaghoz juttatta. Magatartását nem hűti tárgyilagossá. Ferde hagyomány és elfogultság tompítja felemássá talmuditéletét, de ezen túl a racionalizmus-irracionalizmus összefüggésében szabadulnak föl benne az értékelés szempontjai: „A könyv temérdek, és majdnem meglábolhatlan tengere a halomra hordott sok magyarázatoknak. Rejt pedig hellyel-közzel sok szépet és helyeset, bölcsességnek és értelemnek számos példáját is;

[10] Edvi Illés Pál cikkéhez (Vasárnapi Ujság. 1857. 39. l.) v. ö. Krausz Zsigmond, Pesti Napló. 1857. VII. 24, 25, 26. A cikk feltűnően túlozza az Isten-név kiejtésének tilalmát. A talmud csak azt állítja: nem lesz része a túlvilági életben. L. Szanhedrin 90a.

[11] Vasárnapi Ujság. 1856, 26. l.

[12] Kedveskedő. 1824. 198. l. — A házasságról szóló egyház- és jogtudományi értekezések is sűrűn hivatkoznak a talmudi traktatusokra. (Egyházi Értekezések és Tudósítások. 1822. l. 112. ll.). Sztrókay Antal a házassági törvényekről és szertartásokról írt értekezését „a zsidó nemzeten, más nemzetek felett az egy istent imádási, vallási s tudományos tekintetből elsőséggel bíró legrégibb népen" kezdi és mint a régi bölcselkedés kútfőit idézi a bibliát, a talmudot (Masszechta Joma), Hillélt és Sammájt, Rabbi Gersont, Josephust, a karaitákat, a házassági jogszokás ismertetésében Buxfortot (Synagoga Judaica) és Mendelssohnt (Ritualgesetze der Juden). Magyar Tudós Társaság Évkönyve. V. Buda. 1842. 305. ll.

de ezeket csakugyan végtelenül meghaladja az esztelenség, nevetséges, költeményes és a keresztyén vallásra intézett csúfolkodás."[13] A bölcseség és értelem példáinak lecsapódását az aggádikus történetekben ismeri föl. Ott, ahol a meseelemek mögött meghúzódó oktató-nevelő mozzanatok az erkölcsi világrend szolgálatába állítják az események tartalmát. Józanész-tisztelete színvakká teszi a csodával, képzelettel, költeményes holmikkal szemben. De hangja mindannyiszor érzelmi-értelmi érdekeltséget árul el, ha életelveit idegen források bölcseség-gondolataival azonosíthatja: „Az okos ember mindig enged" nyugalmat biztosító tanácsát a németektől tanulta „és a zsidóktól, kiknek szent könyvében (a Talmudban) egy szép példázolat ím e felírást viseli: „Legyen az ember mindenkor engedékeny, mint a nád; és soha sem hajthatatlan, mint a cédrus."[14] A talmudi mesékben is emberi-esztétikai menedéket talál, szellemi hátteret irodalmi munkássága nép-nevelő szándékához. Héber-mesefordításai elszórtan jelentek meg a magyar folyóiratokban:

A három barátok (Példabeszéd a Talmudból). Egy embernek volt három jó barátja. Kettőt igen szeretett, a harmadikat kevéssé kedvelte. Egyszer törvény elé idézik és ártatlansága ellenére is keményen vádolják. Kérdi barátait, melyikük kész vele jönni, hogy tanuságot tegyen mellette. Az első elfoglaltságával mentette ki magát, a második elkísérte a bíró kapuiáig, de ott visszafordult. Csak a harmadik, akire legkevésbbé támaszkodott, tartott vele, és olyan rettenthetetlenül erősítette barátja ártatlanságát az ítélőszék előtt, hogy a bíró feloldozta a vád alól, sőt ítéletét ajándékokkal tetézte. — Az embernek a földön három barátja van. Hogyan viselkednek ezek a halál óráján? A pénz legelőször hagyja el, a rokonok és jóakarók elkísérik a sírig, onnan visszatérnek. A legkevesebbre tartott jótettek azonban velemennek a legfőbb bíró trónusa elé. Bizonyságot tesznek mellette, kegyelmet és megigazulást szereznek neki.[15]

Edvi Illés Pál a midrási mese szövegéért Herderhez fordult. Szószerint lefordította a Dichtungen aus der morgenländischen Sage c. gyüjtemény Drei Freunde c darabját.[16] Csak a mese szellemi forrásvidékének jelzését toldotta hozzá: „példabeszéd a talmudból" Ezzel a távlattöbblettel a maga Keletre néző bölcseség áhitatát elégítette ki. A mese népszerű visszhangra talált a magyar irodalomban. Helmeczy Mihály újból közreadja minden forrás-megjelölés nélkül, majd bizonyára a mese erkölcsi értékének tett engedmény jogán rövid idő mulva ismét megjelenteti.[17] A három barát c. mese emancipálta magyar földön a rabbinikus irodalom aggada-anyagát. A világi síkon jelentkező talmudi költészet vonala utóbb mellékágon elhajlik a vallásos irodalom felé és átnyúlik a katolikus hitélet területére is. Tárkányi Béla magyar katolikus híveinek lelki épülésére Herder nyomán lefordítja a héber mesét.[18] Klezsó József pedig a valláserkölcsi műveltség terjesztésére és a keresztény önérzet s öntudat ébresztésére alapított közlönyében állítja olvasói elé az erkölcsi „példaképet."[19] A magyar-zsidó irodalomban Rosenzweig Salamon dolgozza fel verses „beszély"-lyé az „ifjabb és serdültebb növendékek számára."[20]

[13] Sas. 1833. XIII. 97. l.
[14] Vasárnapi Ujság 1857. 179. l.
[15] Kedveskedő. 1824. II. 214. l. — Forráshely: Jalkut Simeoni. Jes. 354. §.
[16] Herders Werke. Herausgegeben von Heinrich Kurz. Mayers Klassiker-Ausgabe I. 415. l. V. ö. M J. bin Gorion: Der Born Judas IV. 227. és 283. l.
[17] Társalkodó. 1832. 44. l; 1834. 13. l.
[18] Religió és nevelés 1841. II. 326. l.
[19] Családi Lapok. 1853. I. 538. l.
[20] Rosenzweig Salamon: Ima és szavalmányi könyvecske. Pest. 1863. 12. l.

Mi legerősebb az ég alatt? „A Talmudban többek között ez is van: A hegy büszkén nyúlik égbe, de a vas mégis lezúzza, hatalmas és szívós a vas, de tűz mégis megolvasztja, rettentő a tűz ereje; de kioltja a víz mégis; pusztító a vizek árja, mégis elszívják a felhők; kövekkel jár felhő terhben, a szél mégis szétszaggatja; dühösen ordít a szélvész, truccol véle ember mégis; sokat tehet ember lelke, búbánat mégis meglöri, szörnyen rág búbánat szíven, s a bor mégis felvidítja, hatható a bornak tüze, de az álom erőt vesz rajt; sokat meggyőzhet az álom, mindent meggyőz halál álma; csak a *virtus* szökik itt el, s jutalma mindörökké tart."[21]

A magyar meseszöveg változtatás nélkül adja Edvi Illés Pál ritmikus prózáját. Az író a virtus szó kiemelésével meseközlő akaratának végső célját hangsúlyozza.

Ábrahám és Nimród, vagy az egy igaz Isten-imádás megfundálása (Példázat). Ábrahám barlangban nevelkedett föl, mert Nimród tirán a gyermek élete után incselkedett. Tizenhat esztendő elmultával kilépett a barlangból, bámult és örvendezett. S megkérdezte a teremtményeket: ki a teremtőlök? Arcra borult a Nap előtt, de a Nap fel és alászállott. Ábrahám így szólt magában: ez a lement világosság nem lehetett az Ég Istene. Leborult a Hold előtt, de a Hold és a csillagok serege is aláhanyatlott. Megkérdezte atyját, ki a menny és föld Istene. Thárah a bálványok képeire mutatott. Majd kipróbálom őket, mondta magában Ábrahám. A legdrágább ételeket eléjük tette, de azok nem mozdultak. Pálcát fogott és egy kivételével összetörte valamennyit. Majd a botot az épen maradt bálvány kezébe tette s így szólt atyjához: A te Istened minden testvérét agyonverte. Thárah haragra gerjedt: miképen teheté azt, holott az én kezem formálta őket? Abrahám szólt: Ha nem teszed föl Istenedről, hogy végbe viheté, amit én gyermek-kézzel cselekedtem, mikép volna ő az isten, aki engem, téged, az eget és a földet teremtette. Thárah a gyermek beszédére elnémult. Ábrahám tettének híre eljutott Nimród tirán füléhez. Magához rendelte a fiút, akit azért üldözött, mert születésekor megjósolták a bölcsek, hogy lerontja a király bálványait. Nimród megparancsolta: Az én Istenemet imádd, fiú, vagy égő kemence lesz jutalmad. Kicsoda a te Istened, kérdé Ábrahám. A tűz! A tűz, mondá Ábrahám, víz által kioltatik, vizet a felhők könnyen elbirnak, szél elhajtja a felhőt, szélnek ellene áll az ember. És így az Ember a lények leghatalmasabbika. Erre Nimród: én vagyok az emberek leghatalmasabbja, imádj engem. Ábrahám: Parancsold meg, hogy a Nap ma keljen fel nyugaton és menjen alá keleten, kész vagyok téged imádni. Ábrahám parázstűzbe vetteték. De a tűz ereje nem sértette meg, mert egy angyal ellegyintette róla a lángot. Megjelent neki az Isten, kiszólította Khaldeából és baráljává szentelte. Így lett Ábrahám szerzője a menny és föld egy Istenét tartó igaz vallásnak.[22]

A meseszöveg szószerinti fordítása: Herder Abrahams Kindheit c. keleti elbeszélésének.[23] Edvi Illés Pál csak ráhangoló bevezető sorokat függesztett eléje: A napkeleti tartományokban Ábrahám nevét nagy tisztelet veszi körül. Sok néptörzs és nemzetség benne tiszteli elődjét. Tudnak és beszélnek róla. A közölt példázat is: „a nép szájában élő szebb mondák egyike." Ezenkívül egyhelyütt jegyzettel egészíti ki Herder szövegét. Ábrahám atyjának nevéhez értelmezést fűz; Jos. 24, 2 szerint Ábrahám atyja még maga is bálványimádó volt. Az Ábrahám-legenda motívumai Herder nyomán ott éltek a magyar irodalmi köztudatban. Peretsényi Nagy László 1802 ben megjelent epikus művében a midrásra hivatkozva említi Terach bálványkészítő szerepét és Ábrahám tréfáját a pálcával.[24]

Titus szunyogja. Jeruzsálem pusztulása után egy „rézfulánkos" szunyog hatolt Titus agyvelejébe. Amidőn egy kovácsmühely mellett haladt el, a szunyog megijedt és abbahagyta a szúrást. Erre Titus elrendelte, hogy palotája közelében állandó kalapácszörgés legyen. A szunyog azonban megszokta a lármát.[25]

[21] Kedveskedő. 1824. III. 38. l. — Forráshely: Baba Bathra 10a. L. Heller: A héber mese. II. 11. l.

[22] Szépliteraturai Ajándék. 1825 162 l. — Forráshely: Beresit Rabba XXXVIII. 13. [Annak az aggádának, amely szerint Ábrahám a nap, hold és csillagok aláhanyatlásából következtet egy változatlan Istenre, Josephus az őrzője. L. Heller, IMIT Évkönyve. 1935 34. l. — Scheiber.]

[23] Herder i. m. I. 392. l.

[24] L. Waldapfel Imre: Midras-idézet történeti romantikánkban. Libanon. 1939. 2. l.

[25] F. I. ő M. gyarorszá[illegible] Minerva. 1830. 202. l. — Forráshely: Gittin 56b.

A talmudi mesét Edvi Illés Pál értelmező megjegyzésekkel toldotta meg: Innen ered „a zsidóknak az a közmondása: a szunyog megszokja a kalapácsütést." Egyben védekező rámutatással óvja tanító feladatát: a történet ugyan mesén épült s költésére bosszúvágy szolgált alapul, mindazonáltal különféle tanulságos magyarázatra ad alkalmat.

A béketűrés képe. (Példázat). A bölcs rabbi Hillél sokat beszélt tanítványai előtt a béketűrésről s azt mint csöndes, de végre megkoronázott erényt magasztalta. Kérték: Mester! rajzold elénk a szép erényt valamely képben és hasonlatban is. Hillél így felelt: „Én azt a legdrágalátosabbal hasonlítom össze, amit csak a föld előtermeszt, a drágakővel. Fövenytől, kősziklától nyomatva vesztegel a földnek sötét gyomrában. Ámbár hozzá világosság sugára nem közelít, mégis hervadhatatlan szépségben ragyog, — gyermeke a menyei világosságnak, melyet hiven megőriz magának. Így a legmélyebb éjszakában is megmarad néki ragyogványa. De a homályos tömlöcből kiszabadítva és napfényre felemelve, belőle készültek — egyesítve az arannyal — a dicsőségnek jelei és cimerei: gyürű, királypálca és korona." „Tehát a legmagasabb földi méltósághoz hasonlítod-e a legcsöndesebb és elrejtettebb erényt?" — kérdezték a tanítványok. A válasz igenlő volt: „mert annak vége (úgymond Hillél) az idvezültnek megkoronázása."[26]

II.

Az európai s benne a magyar talmudszemlélet kedvező módosulásában része volt Heimann Hurwitz angol-zsidó író mesegyüjteményének is.[27] Talmudi meseszemelvényeivel ellensúlyozni akarta a héber irodalom téves megismertetését célzó írói törekvéseket. A talmud keletkezéséről, szelleméről és értékéről írt tanulmánya értelemközelbe hozta a meseteremtő képzelet talmudi lecsapódásának formáit, megrögzítette a mesealkotó folyamat érintkező pontjait az emberiség szellemtörténetének mozzanataival, s összehasonlító párhuzamokban tette megfoghatóvá, minő ítéletkülönbséggel kerül az egyetemes kultúra állományába ugyanaz a jelenség, aszerint, hogy a görögség vagy a zsidóság szerepel-e fényforrásként mögötte. A könyv német-keresztény fordítója minden vonatkozásban és minden pillanatban vállalja Hurwitz lelkületi magatartását. A gyüjteményben hatásos eszközt lát az Eisenmenger-féle hamis talmudismeret elhomályosítására. Ellenállhatatlan ösztönző erőt fedez föl benne, hogy a talmudi történetekkel és gondolatokkal megalapozza a keresztény világban a zsidóság azonos értékének tudatát. Hurwitz műve Ináncsi Pap Gábor helytartósági titoknok jóvoltából a magyar irodalomban is levegőhöz jutott. Agadethák címmel öt midrási mesét tesz közzé és a német fordító előszavának tárgyi és nyelvi elemeiből szerkeszti meg talmudértékelő bevezető sorait: „Agadethéknak neveztetnek mindazon erkölcsi példázatok, melyek a zsidók Talmudjában találtatnak. Látni fogjuk a nehány belőle vett példázatokbul is, — amelyeket Heimann Hurwitz gyüjteménye szerint közlök, hogy oly aranytanításokat foglal az magában, melyeket mindenki tiszteletben tarthat."[28] Nehéz volna eldönteni, mi késztette Pap Gábort a héber mesék tolmácsolására. Írói munkásságának tartalma, belső formája nem támogatja a szellemi rokonítás lehetőségét.

[26] Sas. 1831. II. 78. l. — A forráshelyet nem sikerült megtalálnom.

[27] Sagen der Hebräer. Aus den Schriften der alten hebräischen Weisen. Nebst einer Abhandlung über den Ursprung, den Geist und Werth des Talmuds. Aus dem Englischen des Heimann Hurwitz von *r. Leipzig. 1826.

[28] Regélő. 1838. 143. l.

Olvasmányélménynek kell tulajdonítanunk vendégjárását a talmudi történetek területén. Figyelem-fogékonyságát a magyar irodalom is táplálta. A sok keletföldi monda, tanulságos mitológia, alkoráni történet, napkeleti rege, népmonda és példabeszéd között Edvi Illés Pál talmudi példázatjai is felszívódtak a magyar ismeretudásba. Hurwitz kötetének erkölcsi világában pedig könnyű volt elfogulatlan emberi állásfoglalásával tájékozódnia.

1. *A bölcs nő.* Rabbi Meir, a híres törvénytudó, egykor egész szombaton a zsinagógában ült. Eközben meghalt mindkét fia. Anyjuk a hálószobában a menyasszonyi ágyra fektette őket. A rabbi hazatér és fiai után kérdezősködik. Az asszony megnyugtató válaszokat ad. Meir megszenteli a szombat kimenetelét. Eszik, vidám, s étkezés után imádkozik. Ekkor az asszony megkérdezi tőle: Néhány nap előtt valaki egy-két drágaságot adott őrizetem alá és most visszakéri. Visszaadjam-e? Rabbi Meir így válaszolt: Vajha nőm ne találta volna szükségesnek, hogy ezt a kérdést feltegye. Ekkor az asszony bevezette férjét a hálószobába, s ekkép vígasztalta: Az Ur adá és visszavevé őket. Meir pedig így szólt: Dicsértessék az Ur temiattad is. Mert írva van „okos nő által épül az egész ház. Bölcseséggel nyitja meg ajkát, és nyelvén édes tanítás van."[29]

2. *Az igazságos bíró.* Nagy Sándor világhódító útján eljutott Afrikába. Egy néphez, amely sem háborút, sem hódítót nem ismert. Elvezették a tartomány urához. Ez barátságosan fogadja. Aranyszilvát, aranyfügét tálaltat eléje. — Ti aranyat esztek, — kérdé Sándor. — Meg vagyok győződve — felelt az afrikai — hogy közönséges étek elég van az országodban. Mi egyébért jöttél volna, ha nem az aranyért. — Én a szokásaitokat akarom megismerni. Ekkor belépett két férfi. Az egyik panaszkodott: E férfiútól földet vettem; amidőn mélyebben bocsátottam le ekémet, kincset találtam. Ez nem az enyém, én szántót vettem. És ő nem akarja a kincset visszavenni. A másik: Én eladtam a földet mindenestől, a kinccsel együtt, ami benne van. A fejedelem: vetesd el fiaddal bajtársad leányát és add neki jegyajándékul. Sándor csodálkozott. Náluk eligazították volna a két felet és a kincset lefoglalták volna a király részére. — A király részére? — Hogyan? — Süt a nap a te országodra is? — Ó igen is. — És eső is esik. — Természetesen. — Csodálatos. De állatok mégis csak vannak ott, amelyek fűből és egyéb zöldségből élnek? — Igen sok és mindennemű. — No ez lesz hát oka! Azon ártatlan teremtmények kedvéért enged a mindenható napot sütni, és esőt esni földetekre; mert lakói ily áldást nem érdemlenének[30]

3. *A jótét gyakran gazdagon kamatozik.* R. Eliezer, R. Josuah és R. Akiba minden évben szétvándoroltak, hogy a szegényeknek pénzt gyüjtsenek. Senki sem adott bővebben, mint a tehetős Aben Judan. Ámde a szerencse forgandó. A jég elverte vetését, a dögvész elemésztette marháit; szántóföldjét, szőllejét a hitelezők elkobozták. Csak egy kis földje maradt. Szorgalmasan művelte és békén tűrte sorsát. Egyszer este hajléka küszöbéről észrevette R. Akibát és legelőször érezte a szegénység bilincseit. Szomorú lett Felesége vígasztalta: Adjuk oda szántóföldünk felét. Így tett s a férfiak Isten áldását kérték reá. Továbbművelte földjét. Egyszer az ökör gödörbe süllyedt. A mélyén aranyat, ezüstöt, drágakincseket talált. Ismét atyja lett a vidéknek. Amikor a rabbik újra gyüjtöttek, Aben Judan ismét nagy ajándékot adott a szegényeknek. Ők pedig megmutatták a könyvet, amelyben feljegyezték a mult évi adományokat, s az ő neve legfölül állott, mert — így mondák — te hasonló valál azon férfiúhoz, akiről Salamon mondja: „Birtokán fölül ád, és ez hozza őt a nagyok elejébe." (Sal. XIII. 16).[31]

[29] Regélő u. o. — Forráshely: Midras Mislé. XXXI. 15. V. ö. Bacher: Die Agada der Tannaiten. Strassburg. 1884. I. 74 l. L. még M. J. bin Gorion: Der Born Judas. II. 41, 336. l.; Heller i. m. 42. l. — A Beruria-elbeszélés német címe: Der Wert eines guten Weibes. Hurwitz i. m. 2. l. — A mese élén álló Példabeszéd-jelmondat (Okos nők által épül az egész ház) a német szövegben az 5., az ötödik mese jelmondata pedig (Aki egy erényes nőt talált magának, az kincset bir, nagyobbat drága köveknél) az 1. mese mottója.

[30] Regélő. 1838. 150. l. — Forráshely: Beresit Rabba XXXIII. Jer. Baba Mecia II. 8c stb. L. Szrulyovits Ernő: Nagy Sándor alakja a Talmudban és Midrásban. Blau L. Talmudtud. Társ. Évkönyve. 1935. 25. l. — Az elbeszéles német megfelelője: Der Herr thut wohl den Menschen und Thieren. Hurwitz i. m. 4. l. — Herdernél: Der afrikanische Rechtsspruch. I. m. 413. l.

[31] Regélő. 1838. 151. l. — Forráshely: Talm. Jer. Horajoth III. 48a, L. Bin Gorion

Aben Judan életének példaértékét a keresztény ifjusági irodalom is igénybe veszi. A Családi Lapok ifjúsági olvasócsarnok-rovatában találkozunk újból a nevelő hatású talmudi elbeszéléssel.[32]

4. *A vén kertész és Hadrian császár.* Hadrianus császár Galileában Tiberiás mellett látott egy vén embert, amint gödröt ás, hogy fügefákat ültessen. — Ha életed reggelét jól használtad volna, most nem kellene életed alkonyán ilyen nehéz munkát végezned — mondta a császár. — Hány éves vagy — kérdezte. — Száz esztendős! — Ilyen öreg létedre ültetsz fákat? Remélheted munkád gyümölcsét? — Ha engedi Isten, még ehetem a fák gyümölcséből. Ha nem, majd unokáim élvezik. — Ha megéred a fák termését, add tudtomra — mondta Hadrianus. Amidőn a fák meghozták gyümölcsüket, az öreg a fügéket kosarába tette s elvitte a császárnak. Hadrianus elfogadta és aranyakat adott neki cserébe. Az udvari emberek így szóltak: Lehetetlen, hogy a császár ennyi becsületet ruházzon egy alávaló zsidóra. — „Miért ne becsülném azt, kit Isten így megbecsült — válaszolt Hadriánus — nézzétek vénségét és kövessétek példáját!"[33]

5 *Az elválás.* Szidonban egy zsidó elhatározta, elválik nejétől, mert nem ajándékozta meg gyermekkel. Rabbi Simonhoz mentek: — Midőn összekeltetek, víg lakomát tartottatok. Most se legyen puszta az elválás. Menjetek haza, lakomázzatok, hívjátok meg barátaitokat, s majd teljesítem kéréstetek. Így cselekedtek. Jókedvűek voltak, bort ittak és a férj így szólt feleségéhez: „Végy magadnak házamból, ami legjobban tetszik." A vendégek a sok bortól megittasodtak, elaludtak. A férj is. Ekkor az asszony apja házába vitette. Ott ült ágya mellett, amíg felébredt. A férj csodálkozik. Az asszony figyelmezteti: Drága uram, te parancsoltad, vigyem el házadból, ami legjobban tetszik. Nekem minden drágaság között semmi sem tetszett jobban, mint te. Nincs kincs, amiért odaadnálak. A férj könnyes szemmel átkarolta az asszonyt s újból nejének fogadta. Sok évig éltek még együtt örömben és gyönyörűségben.[34]

*

A magyar érdeklődés és a talmud találkozása felfedezte a magyarság számára a héber meseköltészet szépségeit is s ezzel egyrészt új réseket nyitott a biblia erkölcsi világán továbbépítő zsidó lelkület és gondolkodás megismerésére, másrészt új színt illesztett a magyar meseismeret árnyalatai közé. Edvi Illés Pál és Pap Gábor meseközlő szerepe tárgytörténeti szempontból megállásra kötelez: talmudi-midrási mesefordításaikban adott a magyar irodalom elsőizben szellemi tájékoztatót, ízelítőt a rabbinikus irodalom aggádai tartalmából. Teljesítményük figyelemreméltó, de nem kizárólagos. Körülöttük, utánuk elszórtan felbukkan és továbbél egy-egy magyar szövegezésű talmudi mese.

II. 61, 338 l. V. ö Heller i. m. I. 47. l. — A mese Hurwitz művében: Wohlthun trägt oft reichliche Zinsen. I. m. 27. l.

[32] 1852. I. 166. l.

[33] Regélő. 1838. 158. l. — Forráshely: Kohelet Rabba II. 20. — A mesét jelige vezeti be: „Osz hajak előtt kelj föl, becsüld a véneket, és féld Istenedet. Én vagyok a te Urad!" — Az eredeti midrási mese teljesebb. A zsidó irígy szomszédjának kudarccal végződő császárlátogatását Hurwitz is elhagyta. (I. m 69. l. Der alte Gärtner und Hadrian, der Kaiser). Ezt a budai kutyavásár tárgykörével érintkező részletet és székely mesei változatát l. Heller i. m. I. 27—29. l.

[34] Regélő 1838. 159. l. — Forráshely: Peszikta 147a; Sir Rabba I. 4. Hurwitz német kiadásában: Die Ehescheidung I. m. 16. l. — A midrási elbeszélés ajándék-választás motívumának magyar népmesei (Az okos leány) és mondai (A weinsbergi nők) változatáról l. Heller i. m. 29—30. l. Az utóbbihoz még: Lövy Ferenc, Imit Évkönyve. 1906. 335. l. — A talmudi lelőhelyek megállapításában és ellenőrzésében néhai Klein Abrahám dr. tudós barátom szíves segítségét vettem igénybe. Hálás emlékezetem legyen köszönetül.

TURÓCZI-TROSTLER JÓZSEF

REALIZMUS ÉS IRODALOMTÖRTÉNET.

(Hét kis tanulmány).*

1. *Aforizma.* — 1. Eredete. 2. A klasszikus, 3. a modern típus. 4. Magyar a.

1. A szó és fogalom görög eredetű (aphorismos: elkülönített). Mint formát jelölő műszó elsőízben Hippokrates (V—IV. sz. J. e.) összegyüjtött erkölcsi tanításainak címében (aphorismoi). A renaissance óta közkeletű.

2. Arányosan megépített, az én és világ ellentmondását megnyugtatóan levezető forma. Terjedelme egy-két mondat. Ebben az epigramma prózai megfelelője. Tartalma szerint egyetemes érvényű élettapasztalat, leszűrt kollektív bölcseség, erkölcsfilozófiai vallomás, nemesebb értelemben vett közhely. Elsajátítható, idézhető. Minél általánosabb s személytelenebb jellegű, annál jobban látja el a maga funkcióját. Ebben közeli rokona a közmondásnak, szentenciának, gnómának. Főképviselői az Evangéliumok, a három nagy sztoikus: Epiktetos, Marcus Aurelius, Seneca. A középkor, a humanisták első két nemzedéke (Erasmus) ezt a típust ismeri vagy utánozza.

3. A modern aforizma csak szerkezetében követi az antik formát, de funkciójában különbözik tőle. Teljesen szubjektív színezetű, egyszeri és személyhez kötött, mint az essay, amellyel egyidőben született (Montaigne, Bacon): essay kicsinyben. Éltető eleme a szellem és öncélú „elfajulása", a szellemesség, szabadon lebegő játékosztön, leleplező irónia. Nem levezetni, feloldani, hanem kiélezni akarja az önállósult véges én s a végtelen kozmosz meghasonlásából eredő feszültséget. Sokoldalú mint a lélek, változatos mint a tárgyi világ, a benyomások, amelyek kipattintják az aforisztikus szikrát. Lényegében stílusprobléma: fölényes önkorlátozás. Egyéni és nemzeti vérmérsékletek determinálják. A francia „esprit" s a társas élet kultúrája, a mértani rend és világosság éppen úgy rányomja bélyegét a Larochefoucauld-, Pascal-, La Bruyère-, Chamfort-, Stendhal-sorra, mint az angol „empiria" Baconra, a nehézkesebb, társtalan, irracionálisabb német szellem G. Chr. Lichtenbergre, a romantikus Fr. Schlegel, Novalis paradox töredékeire, Schopenhauer metafizikai ötleteire, a higgadt, de szertartásos udvariság a spanyol Graciánra. A modern aforizma utolsó klasszikusai a dán Sören Kierkegaard s a német Nietzsche. Az elsőnél a hősiesen elszigetelődő én, az abszolut magány, a másodiknál az „istentelen" éntúltengés és az impresszionista filozofálás egyetlen lehetséges formája. Mindkét esetben sűrített, hiteles rész az egész helyett. Az irodalmi s

* Egy készülő irodalomtudományi enciklopédiából. (Megjelenik a Bibliotheca kiadásában.)

tudományos impresszionizmusban meg épenséggel egy a stílussal magával: a szó önálló életet kezd a mondat, a mondat a bekezdés, ez a fejezet, az ötlet, a rendszer rovására. (A prózában Walter Pater, D'Annunzio, O. Wilde, P. Altenberg, A. Kerr, a drámában Wedekind, Maeterlinck, a lírában Arno Holz, a gondolkozásban G. Simmel). Ez a jelenség „öregkori" tünet. Már a római irodalom is ismeri (Seneca). Együttjár minden nyelv- és stílusdekadenciával, formahanyatlással.

4. Magyar aforizma-típus nincs, de van néhány aforisztikus természetű írónk. Faludi Ferenc átdolgozza Gracián *Oráculo manualját* s tőle tanul „spanyol" modort (*Bölcs ember, Szent ember*). A XVII. és XVIII. század magyar sztoikusai, sőt még Kölcsey Ferenc is Senecában látják stíluseszményüket. Eötvös József *Gondolatait* a klasszikus körmondat szerkezete preformálja: jórészt egy átfogó eszmekör töredékei. Élményforma, impresszionista stílus és aforisztikus kifejezésforma megfelelésének érdekes példája Ignotus (Olvasás közben).

Irodalom: E. Norden: *Die antike Kunstprosa*, 1915. — Turóczi-Trostler József: Keresztény Seneca, 1937. — J. Bourdeau: *La Rochefoucauld*, 1895. — P. Morillot: *La Bruyère*, 1904. — W. A. Berendsohn: *Stil u. Form der Aphorismen Lichtenbergs*, 1912. — Merker Stammler: *Reallexikon*. I. (1925/26). — R. Hamann: *Der Impressionismus im Leben u. Kunst*, 1907.

2. *Anekdóta.* — 1. Eredeti (görög) jelentése: kiadatlan, — latinul inedita, — csak kevés beavatott előtt ismert tények, Prokopios bizánci történetírónak Jusztinianuszról és Theodoráról szóló „botránykrónikája" (Kr. u. VI. sz.) hozta forgalomba. A klasszikus irodalomban Xenophon óta apophtegma a neve s lényege szerint az elbeszélő próza legegyszerűbb, „tömény"-formája. Rövid és tömör. Maga a megtestesült nyelvi-formai plaszticitás. Klasszikus fokon mindig helyhez, ismert személyhez, uralkodóhoz, költőhöz, filozófushoz, stb. van kötve. Tárgya: egyetlen esemény, meglepő fordulat, egyetlen szellemes válasz, mozdulat tükrében az egész világ. Nem akar mást, csak szóval megjeleníteni, elbeszélni, háttér és hátsó gondolat nélkül. Nem magyaráz, nem elmélkedik, nem pszichologizál. „Rövidített" eljárással dolgozik, körülírás nélkül mindjárt nevükön nevezi a dolgokat. Szerkezeti sajátsága, az anekdotikus „csattanó", a forma természetéből adódik. Mindig ember a hordozója. Ez az egyetemes, tipikus, példaszerű benne: ami most történik, bármikor, bárkivel megismétlődhetik. Az antik történetírás (Herodotos, Livius, Tacitus), életrajz (Plutarchos, Suetonius), karakterológiai irodalom jól ismeri s állandóan gyakorolja az anekdotikus jellemzés technikáját. A Kelet (a Pancsatantra, az Evangéliumok, a Talmud) viszont az örök példaszerűséget keresi és látja a személytelenített anekdótában. Az első legendák anekdotikus életrajzok (Vitae patrum). Az anekdótából példázat (exemplum) lesz. A középkor beleilleszti allegorikus világképébe: minden, ami van, a láthatatlan istenség hasonlata. Az anekdóta bevonul a templomba, prédikációba, kegyes elmélkedésbe: a történelem, az élet egyetlen átfogó példatár, amely onnan veszi az anyagot, ahol épen találja, antik könyvből, népi hagyományból, keleti forrásokból. Lélektörténetileg érdekes jelenség, hogy a prédikáló, elmélkedő papság érzékisége, amelyet különben elfojtani kénytelen vagy „amor sanctus"-szá és „amor mysticus"-szá szublimál, milyen gáttalanul kárpótolja és éli ki magát az anekdóta-

ban. A nagy teológiai summák példájára allegorikus-szimbolikus tervek alapján vagy tisztán gyakorlati célból megindul a szabadon lebegő anyag rendszerezése (Thomas Cantipratanus: méhek élete; Jacobus de Cessolis: sakk-figurák; Vincentius Bellovacensis: *Speculum maius*; *Alphabetum narrationum*; Joh. Gobii Junior: *Scala celi*; Joh. Bromyard: *Summa praedicantium*; Johannes Herolt-Discipulus: *Promptuarium exemplorum*). A középkor végén az anekdóta visszatér a mindennapi életbe, „élményszerű"-vé válik, de ugyanakkor kivetkőződik irodalmi formájából, eldurvul, elnépiesedik. Amikor újra belép az irodalomba, megtartja „irodalomtalan" jellegét. Uj vonás benne az osztály- és társadalomszatíra, a polgár-, az úr-, egyház-, papgyűlölet. Ezzel eljutottunk a trufához (németül: schwank), a modern adoma — (a szó Erdélyi János alkotása) — kezdeteihez, amely egyének helyett típusokat mutat be.

2. A renaissanceszal kezdődik az anekdóta európai történetének második fejezete. Megújított formájában, a facetiában (a. m. elmétörténet, franciában facétie) nyelvileg visszatér a latin ősalakhoz. Ugyanakkor a maga szűk területén hű kifejezője az új stíluskonvenció, kultúrarisztokrata fölény, irónia, rosszmájúság, urbanitás, udvariság, erótika szellemének. Amint B. Castiglione „Udvari ember"-éből látni, eleven része, fűszere a társas életnek. Első klasszikusa Bracciolini Poggio (*Liber facetiarum*, 1470), első elméletírója pedig a tudós platonista Giovanni Pontanus (1426—1503, *De Sermone*). A típus mindvégig a tudós élc és szellemesség iskolája, latin stíluskészség próbája. A facetiát nemzetközi humanisták, Poggio utánzói — Erasmus is közöttük van — írják egy beavatott körnek, humanista kortársaiknak. Mihelyt olaszra, németre, angolra, franciára, spanyolra cseréli a latint, formáját és humanista méltóságát levetkőzve elnépiesedik, felszívja magába az élő hagyományt, a reformáció korában ponyvára kerül és szórakoztató tömegcikké, polgári olvasmánnyá válik. („Példaszerű" gyüjtemény: Joh. Pauli, *Schimpf u. Ernst* 1522). Uj változata: a hazugtrufa. — A barokk anekdóta ismét emelkedő irodalmi „tendenciát" mutat: a nagy stílus- és izlésváltás jegyében szórakoztatva, példálódzva tanít, a világtörténelem és az élet tükre. Három, irodalomszociológiailag is megkülönböztethető válfaja van: egy arisztokrata (szellemes), egy polgári (novellisztikus-pedagógiai) és egy népi (trufa) A XVIII. század anekdótájában a filozófiai optimizmus, a kispolgári józanokosság és illuziómentes elmésség szégyeníti meg, teszi nevetségessé az irracionális képzelődést, az emberi butaságot és korlátoltságot.

De még ebben a formájában is kötelezi a műfaj törvénye. Irodalmi élete mindenesetre végetért. Innen kezdve inkább már csak az irodalmon kívül s az irodalom alatt él tovább, vagyis visszatér az eredeti szóbeliséghez. Angolszász területen a „short story" (rövid történet) lép az örökébe. Nagy gyüjtemények (pl Dictionnaire d'anecdotes 1767; C. Jul Weber: Demokritos 1832—35) osztályozzák, konzerválják ezer év anekdótatermését. Egyre ritkább az olyan iró, akinek külön formaélménye az anekdóta (Stendhal, Joh P. Hebel, H. v. Kleist, Hebbel, W. Schäfer . . .) Valamikor mondai, félmondai tréfacsinálók (pl. Eulenspiegel Piovano Arlotto . . .) fejedelmek, most pedig híres tudósok, politikusok alakja (Bismarck, Andrássy, Deák Ferenc) kerül egy-egy anekdótakör középpontjába.

3. A magyar irodalom a kódexek korán kezdve a XVIII. századig az anekdótának inkább csak önállótlan példázat-funkcióját ismeri. Iróit szociológiailag, szellemben világok választják el a renaissancetól. Ahol kisérletet tesznek a klasszikus típus, az új facetia átültetésére, ott a maguk szociológiai helyének, érzületi szükségletüknek megfelelően kénytelenek átalakítani a formát (Benczédi Székely István, Heltai Gáspár). Ugyanez a sorsa a barokktípusnak. Mikes megpróbálja a lehetetlent: a francia esprit nyelvi meghódítását. Kezdeményezésének egyelőre nincsen, nem lehet folytatása. Jellemző, hogy első megjelent gyüjteményünk (Taxonyi János: *Az emberek erkölcseinek . . . Tükörei* 1740—43) megkésett középkori példatár. Csak néhány évtized múlva követi a modernebb Kónyi János (A mindenkor nevető Democritus . . . 1789—90) és Andrád Sámuel (*Elmés és mulatságos rövid anekdóták*, 1789—90), amikor az anekdóta európai ideje lejárt s a magyar irodalmi kultúra is szellemet és nyelvet vált. Ne tévesszen meg senkit a XIX. sz. látszólagos anekdotikus gazdagsága, Jókai és a Jókai kor anekdótaszeretete, Mikszáth a. természete, — az önálló anekdóta irodalmunknak mindvégig perifériikus, szórakoztató ponyva-jelensége marad. A legjobb esetben izléstörténetileg érdekes.

4. Az anekdótakutatás úgyszólván teljesen mellőzi az izlésszociológiai, forma- és formatörténeti szempontokat. Beéri azzal, hogy megkeresi az első forrást, az összöveget és minden elérhető változatát, hogy megrajzolja elterjedéseinek térképét, családfáját. Közben megfeledkezik arról, hogy nincsen elvont, önálló motívum, tárgyától különvált forma, hanem csak térben, időben élő osztatlan műalkotás, még ha csak olyan kis formáról van is szó, amilyen az anekdóta. Vannak a tárgytörténeten (sőt „naiv" szellemtörténeten) kívül olyan problémák, amelyek felvetése, megoldása új történeti távlatot ad az anekdóta szerepének. Közismert dolog, hogy az európai irodalom sok „klasszikus" drámájának, balladájának, novellájának anekdóta a tárgyi s egyúttal inspirációs forrása: eleveelrendelt, szigorúan megkötött formáról van szó. Az anekdóta nyilvánvalóan nem szorítkozik a tárgy megőrzésére és passzív közvetítésére. Magábafoglalja, állandó készenlétben tartja, kínálja a három forma plátói „eidos"-át, lehetőségeit, s a költőn áll, hogy a maga ballada-, novella-, dráma-pillanatában vagy természetének megfelelően megragadja a lehetőségeket. Mindenesetre elébe mennek egymásnak. Itt van egyik magyarázata a modern drámaírók (Kleist, Hebbel), balladaköltők (Goethe, Arany), novellisták (Mérimée, P. Ernst) anekdótaszeretetének.

Irodalom L. F. Weber: *Märchen und Schwank*, 1904. — E. Schulz: *Die englischen Schwankbücher*, 1912. — K. Vollert: *Zur Geschichte der lat. Fazetiensammlungen*, 1912. — W. Gemoll: *Das Apophtegma*, 1924. — K. Herz: *Soziale Typen in den Prosaschwänken des 16. Jahrhunderts*, 1925. — André Jolles: *Einfache Formen* 1929. — György Lajos: *A magyar anekdota története*, 1934. és: *A magyarság néprajza* III. 148—182. — Turóczi-Trostler József: *A Fülemile tárgytörténetéhez*, 1914. — U. a. *A Bánk bán német tárgytörténetéhez*, 1917. — U. a. *Mesenyomok a XVIII. század magyar irodalmában*, 1927. — U. a. *Tárgytörténet, mesetörténet, stílustörténet* (Szellem és irodalom IV.), 1943. — U. a. *Joh. Peter Hebel* (Szellem és irodalom VII.), 1943.

3. *Az irodalmi ballada.* 1. A ballada és formaproblémája. 2. A ballada az európai irodalmakban. 3. A magyar ballada.

1. A ballada ismert meghatározásai lényegükben megegyeznek abban, hogy „szintétikus" forma, elbeszélő, lírai és drámai tényezők együttműködésének (helyesebben: együttélésének) az eredője. De nincsen közöttük egy sem, amely ennek az együttműködésnek végső funkcionális gyökeréig hatolt volna, olyan is csak kevés, amely nagyobb jelentőséget tulajdonítana a ballada belső formáját, légkörét, az elhallgatás, sejtetés, leleplezés ősi gyakorlatát determináló „irracionális" elemnek. — A legtöbb belül is balladikus (típus)-ballada tárgya t. i. valami váratlan esemény: gyilkosság vagy más erőszakos halálnem; emésztő, végzetes szenvedély. — Érzékfeletti ember- és társadalomellenes erők betörnek a civilizált világba, felforgatják a rendjét, bűnbe sodorják az embert, s a betörés nyomán felszínre vetődnek az egyéni és kollektív emlékezet legmélyén szunnyadó elfojtott, de mindig készenlétben álló ősképzetek. Szűk helyen összezsúfolva, csak végzetes fordulataiban megvilágítva, az ember és a kozmosz, az ember és az erkölcsi értékrend, az ember és a szenvedély esztelen démóniájának harca, amelynek kimenetele nem lehet kétséges. Ebben a ballada valóban az irracionális (Shakespearei) tragédia kicsinyített mása s kicsinyben egy olyan erkölcsi és szociológiai világkép kifejezője, amely rokon a tragikussal. A Greguss Ágost meghatározása, „a ballada tragédia dalban elbeszélve", mégis logikai képtelenség, mert a tragédia elbeszélve nem tragédia többé, s épolyan lehetetlen valamit dalban elbeszélni.

A három őselem nem önállóan s közvetlenül, hanem összeműködve, egymást erősítve és a közös balladai célnak alárendelve látja el eredeti funkcióját. Közülük a lírának jut a legérzékenyebb feladat: ő az atmoszféra, a hangulat hordozója. A drámai párbeszéd azonkívül, hogy újra jelenné változtatja, egyúttal objektiválja a multat, összesűríti, meggyorsítja a cselekményt s lehetővé teszi, hogy a balladahős" leleplezze önmagát. Az abszolut balladatípus, azaz a három funkció zavartalan összjátéka épen olyan ritka, mint az abszolut balladatermészetű költő. Germán (norvég, dán, angolszász) nyelvterületen mindenesetre gyakoribb, mint egyebütt, úgy hogy ebből a szempontból balladakörzetekre oszthatnók fel Európát (Külön világ benne a székelység). Ahány körzet vagy költő, annyi változat. Van lirizmussal telített, lírára hangolt monologikus, epikai menetű és távlatú, elemző és végig dramatizált ballada. Elvben megmarad a balladikus jelleg mindaddig, amíg el nem homályosul a belső stílusegység és a külső légköri zártság tudata (Hegel meghatározása szerint: az önmagában zárt egység „totalitás"a). Ehhez járul végül még egy fontos érzülettörténeti tényező: vannak balladikus hangoltságú, mélységesen irracionális s balladaellenes, végletesen racionális korszakok. Az irodalmi ballada épen ezért nem egyszerre, egy költőben, hanem csak konkrét történeti változataiban közelíti meg az eszményi típust vagy típusokat.

2. Az európai ballada két főtípusban, helyesebben két típus körül kristályosodik ki. Az egyik a román (spanyol, francia), szokottabb nevén: románc. Jellegzetessége a csökkent, veszélytelenebb irracionalitás, ami nem annyira tárgyában, mint inkább nyugodt hangjában, „civilizáltabb" világképében, egyezményre hajló, kibékítő megoldásaiban mutatkozik. Vannak komoly s groteszk, parodisztikus változatai. A típus maga tisztán irodalmi eredetű (Lope de Vega, Góngora, Moncrif).

Virágkora a XVIII. sz első felére esik. Elnépiesedett, sokszor durva alakja ma is él. A második a Percy-típus (Percy püspök skót-angol népdal és népballada gyüjteménye [1765] nyomán), amely néhány régebbi, bátortalan kisérlet után elsőízben szerez a kultúrirodalomban polgárjogot a drámai feszültségű, elnépiesedett irracionális ballada nagy és kis formáinak. Angol, francia, olasz költők mellett Goethe és Herder nemzedéke, a Sturm und Drang, készíti elő európai recepcióját. Ez a nyugati irodalmak első balladapillanata, amelynek vezető képviselője G. A. Bürger, egyúttal a kontinens első balladatermészetű költője (Lenore). Goethe kezdetben a Percy-típus, a francia románc és a német ballada között ingadozik. Alap„kvalitás"a az elemi egyszerűség és természetesség. Alakjai mindenestül benne élnek a démoni és mitikus erők varázskörében, amelyből csak nagyritkán szabadulnak. Klasszikus korszakának balladáiban átszellemíti, humanizálja ezt a veszedelmes világot, új kozmikus távlatokat ad neki, ezzel időszerűsíti, megmenti a formát a modern ember számára. Schiller balladái épen olyan távolesnek a népies vagy Percy-típustól, mint drámái a Shakespeare szellemétől. Balladikus távlatú, erkölcsi, kultúrfilozófiai kérdésekkel megterhelt „kis-drámák". A kultúra és filozófia, az eszme helyettesíti bennük a démoni természetet. Színhelyük a mítosz, a történelem, a legenda, lényegük a „hősi ember" erkölcsi megigazulása, szenvedő vagy cselekvő magatartása a vak végzettel, kiszámíthatatlan sorssal szemben. A romantika a maga képére alakítja át a Percy-típust: a civilizált embert újra kiszolgáltatja a könyörtelen, amorális és kisérteti természetnek, a mágikus hatalmaknak s a ballada számára „felfedezi" a tudattalant, az álmot, a démonizált történelmet, elsősorban a középkort. A két másik elem rovására túlsulyhoz juttatja a lirizmust. A balladát márcsak azért is közelállónak érzi magához, mert elvben megvalósítja poetikai eszményét: közös funkcióban egyesíti a három ősformát. Uhland, a romantika legnépszerűbb balladaköltője, kimeríti a változat tárgyi és formai lehetőségeit, szellemben átlépi az irracionális romantika határát. A romantikát felváltó polgári és kispolgári realizmus kiszorítja a történelemből s eszmékkel, hisztorizmussal helyettesíti a mítoszt, az életből kiűzi s politikai pátosszal pótolja a démóniát, a természetből száműzi a csodát, a természeti törvényre ruházván a szerepét. Az irracionális ballada ideje lejárt, csak úgy mint a tragikumé és a nagy tragédiáé. Ne tévesszen meg senkit, hogy soha annyi balladát nem írtak, annyi balladagyüjteményt nem adtak ki, mint a polgári realizmus első korszakában s hogy ez a korszak néhány változattal (idilli, exotikus, politikai, szociális, néprajzi, stb. balladával) gazdagítja az általános tipológiát. Mindez fiktiv, mesterkélt valami, nem gyökerezik igazi mitikus hitben s a legjobb esetben esztétikai-elméleti hitele van. A ballada a romantikán innen inkább csak epigónok, virtuózok választott formája, formatévesztés eredménye, vagy nehány megkésett démoni természetű (Droste-Hülshoff), balladikus vérmérsékletű költő (Strachwitz, C. F. Meyer, Fontane, D. von Liliencron) külön személyi élménye: ők biztosítják formatörténeti folytonosságát, divathoz, korstílushoz, utolsó tanítványaikban a harmadik birodalom ideológiájához igazodva. Egyetlen kivétel Heine *Romanzeroja* (1851). Itt legmagasabb kultúrfokon még egyszer ujjászületik a ballada és ősi funkciója, de nem mi-

tikus, démoni hitből, hanem romantikus nosztalgiából, mélységes kiábrándulásból és történeti pesszimizmusból.

Az irodalmi ballada a klasszicizmus óta a német költészet legnépszerűbb kisepikai formája. Sehol másutt nincsen ilyen folytonos, tipologiailag gazdag története. Érthető, hogy Európa legtöbb ballada költője megérzi ösztönző és formáló hatását. Angliában a Percy-típus preformálja az első, a régi, új és legújabb balladaköltők — W. Scott, Coleridge, Keats, Wordsworth, G. Rossetti, O. Wilde, Kipling, John Masfield — gyakorlatát, tárgyválasztását, balladikus világképét, vagy legalább is belső lendületét, de kezdettől fogva támogatja és erősíti a típust Bürger és Goethe rokonballadáinak démóniája. W. Scott Bürger „Lenore"-ját fordítva lép be 1796-ban az irodalomba Ugyanebben az évben még öt fordítása jelenik meg a balladának, amelynek lázas kisértetiessége a legirracionálisabb angolnyelvű balladát, Poe „Holló"-ját is befolyásolta. Különben Goethén, Bürgeren, Schilleren kívül a legtöbb ismert német balladaköltő is megtalálja a maga angol fordítóját. Anglia balladakorszaka lényegében egybeesik a romantikával. Ezen, de csak is ezen a ponton találkozik Franciaországgal. Egyébként itt alig akad igazi balladaköltő. Pedig Berquin már 1776- ban felhivja a figyelmet Percyre, Bürgerre s átdolgozza a *Lenorét*, később Mdme Stäel népszerűsíti Bürgert, Goethét, V. Hugo pedig a műfaj meghatározásában (*Odes et Ballades* 1826) német és angol példákat tart szem előtt, de a lírai ballada s a régiszabású románc mellett az irracionális ballada a romantikán innen (Mérimée) nem tud gyökeret verni, a démoni Baudelaire is mindössze nehány sötétszínezetű balladikus képet ir. Hasonló a helyzet Olaszországban, ahol csak a német ballada (Bürger) meghonosításának s példaszerűségének elméleti vitája vet nagyobb hullámokat (Giovanni Berchet) termékenyebb eredmények s következmények nélkül, vagy Hollandiában, amelynek balladaköltészete (Feith, Betje Wolff, Bilderdijk, Tollens . . .) visszhangja a németnek. Dániában a romantikával vetődik felszinre (Oehlenschläger) s mindvégig megtartja romantikus szinezetét A szláv nyelvterület kivülesik az északi balladakörzeten. Lengyelországban a német (Goethe—Schiller—Uhland—Heine) típus az uralkodó (A. Mickiewicz). Oroszországban a romantika óta több kisérlet történik a forma átültetésére és meghonosítására. Legérdekesebb s legproblematikusabb köztük a W. A. Zsukowszkijé (Lenore-imitáció, Goethe-, Schiller-, skót-, angol balladafordítások)

Ebben az összefüggésben végre tisztábban látni a magyar ballada történeti helyét és európai szerepét. Első művelői (Kölcsey, Kisfaludy K.) között nincsen balladatermészetű költő. Nem támaszkodhatnak sem irodalmi, sem népi hagyományra A németek (osztrák balladaköltészet) közvetítette irodalmi formát és műnyelvét recipiálják. Az egyetlen magyar vagy személyi többlet bennük az új történeti romantikus tárgykör, nehány motivális helyzet és szín, s egyetlen jelentőségük, hogy új kifejezésbeli-formai hagyományt kezdeményeznek. A második lépést Vörösmarty teszi meg : legjobb balladáinak jut valami természetének romantikus izgalmából, ünnepélyes drámai pátoszából. A reformkor reprezentatív balladaköltője azonban nem ő, hanem Garay. Balladáiban együttvan minden, ami a várakozás lázában égő, új nemesi-polgári

közönség ízlésének megfelel: hisztorizmus, hősi póz, zsarnok-gyűlölet, szónoki hang, színpadias jelenetek, érzelmes romantika. A magyar költészetnek nem balladaéve van, mint a német klasszicizmusnak, hanem hangos és páratlanul termékeny balladaévtizedei. A Kisfaludy-Társaság négy (1837, 1838, 1839, 1840) pályázatára 104 balladát küldenek be. Nem számít igazi költőnek, aki nem ír balladát, néha jobb meggyőződése ellenére, mint pl. Petőfi, vagy tehetsége ellenére, mint pl. Tompa. A legtöbb magyar ballada eposz- vagy drámapótlék, a legjobb esetben történeti kép. Pedig épen most kezd hatni elsőízben a népi ballada, a Percy-típus, az igazi Goethe, az időszerű Heine. Ilyen előzmények után jelentkezik első felemás kísérleteivel Arany János. A ballada nem egyetlen s nem kimerítő, de mindenesetre legnagyobb szenvedéllyel s következetességgel gyakorolt formája. A motívum-, forráskutatás és hatáskeresés filológiája évtizedeken át elhomályosította az Arany-ismeret legfontosabb forrását: Arany ballada-szövegeit. Most újra visszatérünk hozzájuk s lényegesebbnek tartjuk megértésüket, mint annak a kérdésnek eldöntését, mit és mennyit fogadott magába a skót ballada világából, az alföldi vagy székely balladából. Mai szemmel és mértékkel mérve a következőkben látjuk a balladaíró Arany jelentőségét: meghosszabbítja az európai ballada élettartamát, még pedig jóval a lejárat időpontján túl s visszaszerzi eredeti hitelességét. Európa utolsó s a magyar irodalom első s utolsó balladatermészetű költője, akiben a polgári józanság még nem oltotta ki a tragikum élményének ősi borzongását — (és ebben az értelmezésben valóban a ballada Shakespeareja) — s a démoni hit csökevényeit. Mint a nagy realista regényírók kortársa deromantizálja, megfosztja ünnepélyességétől, a történeti, idilli hangulatától a népies balladát, de egyúttal reálisabbá teszi. S amire Goethén és Heinén kívül nincsen példa: Arany balladája nem tisztán szociológiai vagy lélektani kérdés, hanem a három elem funkcióegységében, a tárgy, a légkör és nyelv belső rokonságában gyökerező stílusprobléma. Külső forma, versmérték, nyelvhangulat, szókincs balladáról balladára együttváltozik a tárggyal. Arany minden balladája önálló versremek, de együttvéve mégis ugyanannak a közös belső stílusnak, balladikus világrendnek, Arany folyton gazdagodó, mélyülő életének, emelkedő és ereszkedő ritmusának a kifejezője. A magyar ballada élete Arannyal kezdődik s vele végződik. Arany balladáiból csak az Arany balladaelméletét és eszményi típusát lehet kikövetkeztetni s nem a balladáét általában, ahogyan Greguss tette. Az epigónokban, utánzókban Arany technikája, műnyelve él tovább, Arany belső stílusa nélkül. Az egész műfaj időszerűtlen hazug fikcióvá válik, akárcsak az a régi álromantikus történet- és társadalomszemlélet, amelyre támaszkodik. Mindössze néhány jelentékenyebb kísérlet történik tárgykörének bővítésére, szociológiai időszerűsítésére (Kiss Józsefnél: zsidóság, városi környezet, politika), vagy feltámasztására az új népieseknél. Teljesen személyi jellegűek Ady vagy Babits balladikus látomásai és képei.

Irodalom: I. Hegel: *Aesthetik*, 1842. — Greguss Ágost: *A balladáról*. Pest, 1865. — Dömötör J. *A ballada elmélete*. A Kisfaludy-Társ. Évlapjai, 1869. — L. Chevalier: *Zur Poetik der Ballade* Prágai gimn. Értesítő. 1891—95. — H. L. Cohen: *The Ballade*, 1915 — O Kämpchen: *Die numinose Ballade*. Bonn, 1930. — W. Bathge: *Das Mysteriose und Numinose . . . im besonderen Hinblick auf die Ballade.*

Zeitschrift für Aesthetik, 1930. — B. Zolnai: *La ballade épique.* Amsterdam, 1940. — 2. M. Ohlischläger: *Die spanische Romanze in Deutschland,* Freiburg, 1926. — Price: *The Reception of English Lit. in Germany,* 1932. — P. Holzhausen: *Die Ballade und Romanze von ihrem ersten Auftreten ... bis zu ihrer Ausbildung d. Bürger.* Zeitschrift f. d. Philologie XV. 1883. — V. Beyer: *Die Begründung der ernsten Ballade durch Bürger,* 1905. — Turóczi-Trostler József: *Bürger és Petőfi,* Egyet. Ph. Közlöny, 1913. — *Zur Stoffgeschichte von Schillers Balladen.* Euphorion, 21. — H. Hermann: *Studien zu Heines Romanzero,* 1906. — O. Marbach: *Die Ballade in Österreich,* Wien 1924. — Lucidarme: *La ballade allemande,* 1924. — W. Kayser: *Geschichte der deutschen Ballade,* 1936. — F. E. Bryant: *A hyst ry of English balladry.* 1913. — E. Schmidt: *Charakteristiken* I. — Mme de Staël: *De l'Allemagne,* Paris, 1813, II. — F. Baldensperger: *Le Lénore de Bürger dans la littérature française.* Études d'histoire littéraire I. — G. Berchet: *Sul Cacciatore feroce e sulla Eleonora di G. A. Bürger ...* 1816. — A. Zijderveld: *De Romancepoëzie in Noord-Nederland van 1780 tot 1830.* Amsterdam, 1915. — Spoelstra: *De Invloed van de Duitsche Letterkunde op de Nederlandsche.* 1931. — 3. Tell A.: *A műballada a magyar költészetben.* Győri benedekrendi főgimn. Értesítője, 1891. — Esztegár L.: *A magyar műballada kezdete.* Budapest, 1892. — Tompos B.: *A magyar ballada története.* Kolozsvár, 1906. — Greguss A.: *Aranyballadák.* 1877 (1900). — Voinovich Géza: *Arany J. életrajza* II. (1931) — III. (1938). — Boronkay A.: *Az osztrák és a magyar történeti ballada.* Budapest, 1936.

4. *Barokk-irodalom.* 1. A szó eredete és jelentésváltozásai. 2. A barokk, mint művészettörténeti stílusfogalom. 3. A barokkstílus átértékelése. 4. A stílusfogalom átvitele a szellemi élet egész területére. 5. Az irodalmi barokk Európában és problematikája mai szemmel. 6. A magyar barokk.

1. A barokk szó eredete lényegében tisztázottnak tekinthető: ősalakja nem a spanyol *barruecóval* vagy berruecóval (a. m. szabálytalan alakú gyöngy), hanem a klasszikus logika ismert emlékeztető hexameterének barocó-jával azonos (a szillogizmus második figurájának negyedik modusza: Cesare, Campestres, Festino, *Baroco* ...). Kezdeti jelentése ennek megfelelően olasz és francia források szerint skolasztika- és Aristoteles-ellenes éllel a. m. homályos, groteszk, bizarr, feltűnő, szokatlan. Így rögzíti meg a *Vocabolario della Crusca* (1686) s így él az általános európai szóhasználatban mind a mai napig. 2. A felvilágosodás korában új stílustörténeti szerephez jut: a XVII. század képzőművészetének (elsősorban építészetének s szobrászatának) jelölésére szolgál, mégpedig határozottan elítélő értelemben. Ez az átvitel és ez a jelentésváltozás ugyanannak a klasszicisztikus-racionalista szemléletnek az eredménye, amely kialakította a „sötét-középkor"-fikciót. A barokk innen kezdve ellenképe a tiszta klasszicitásnak, rendnek, összhangnak, egyensúlynak és mértéknek: nyugtalanító zűrzavar, aránytalanság, öncélú irracionalitás, szándékos homály, fékevesztett játékosztön, beteges misztika és önkívület, színpadiasság. Ez a kép is állandósul, akárcsak a barokk szó régi jelentése. 3. A XVIII–XIX. század fordulójának irracionális (romantikus) nemzedéke ösztönszerűen visszatalál a rokonszellemű barokkhoz, de ugyanakkor meg is hamisítja, mint másik, korábbi ősét, a középkort: kép helyett látomást ad. Felfedezéseit higgadt örököse, a hisztorizmus tudatosítja. De átértékelés nem lesz belőle, mert az európai szellem fejlődésmenete egyre messzebb vezet a romantikától a valósággal számotvető, józan pozitivizmushoz. A század harca a mítoszok s az irracionalitás minden formája ellen egyelőre lehetetlenné teszi a barokk igazi megértését. Jacob Burckhardt jellegzetes kétlakiságával pontosan a határon áll. Klasszikus ízlése elfordul a barokkművészettől, a maga szép re-

naissance látomásának elfajulását érzi benne s élesen elhatárolja a renaissancetól, ahogyan ezt is elkülöníti a középkortól. Romantikus nosztalgiája viszont néhány olyan vonást rajzoltat be vele a hagyományos barokk képbe, amelyeket csak pozitív jelekkel kell ellátni, hogy az egész értékelés pozitívvá váljék. A fordulat a 90-es évek elején következik be, egy olyan időpontban, amikor egy új romantikus visszahajlás a pozitív tudományt is fogékonnyá teszi Európa két „kitagadott", félreismert stíluskorszaka, a középkor és barokk iránt. Az első átértékelők — köztük a legpozitívabbak Wölfflin, Riegl, Schmarsow is — nyilván Burckhardt tekintélyének és a renaissance-barokk ellentét igézetének hatása alatt elsősorban negatív jegyekkel dolgoznak. Ezzel lezárul a barokkutatás leíró és formaelemző „történetelőtti" fejezete, amely azzal az eredménnyel jár, hogy a barokk elveszti másodlagos és „nemleges" ellenkép-jellegét és teljesértékű autonóm stíluskorszakként kerül ki az újjáértékelésből. A következő fejezetben a kutatás — főleg német irányítás mellett — felfedezi a barokk belső formáját, kiemeli szellemtörténeti elszigeteltségéből s beépíti a XVII. sz. átfogó életébe, hogy aztán a német irracionalizmus utolsó fellobbanása idején, az expresszionizmus évtizedeiben, egy új barokk mítosszal lepje meg a világot. Közben a kutatókat magukat is elfogja a barokk láz, a barokk formát lappangó gótikával, a „fausti" kultúra utolsó nagy formájával, a „végtelen vonal dallamá"-val azonosítják és a „gót ember" látomása mellé megrajzolják a nem kevésbbé megfoghatatlan b. embert (Worringer, Spengler). A barokkban egyszerűen német problémát látnak. Hasonló ideológiai elfogultsággal fedezik fel a szellemi „életterük"-ön kívüleső, a déli és nyugati barokk „igazi" értelmét, helyesbítik a képét, holott ez a barokk odahaza már rég nem szorult felfedezésre, helyesbítését is elvégezte a spanyol és francia művészettörténet, mégpedig túlzás nélkül. A német barokk láz, persze, itt sem múlik el nyomtalanul s heves tiltakozást vált ki többek között az olasz B. Croceból, aki a másik végletbe esik s a tiszta, klasszikus művészet nevében felújítja a barokk régi, „negatív" képét.

A barokkutatás eleinte úgyszólván kizárólag a képzőművészetekre és a XVII. század „vezető" művészetére, az építészetre szorítkozik, de módszerének átlényegülésével, távlatának mélyülésével megvilágítja a jelenség metafizikai-vallási gyökereit, szociológiai-ideológiai, politikai, lélektani, stb. hátterét. Szemlélete behatol a többi szellemi tudományba, sorra „barokkizálja" a jog-, filozófia- és zenetörténetet. Fölényes módszere, fejlettebb technikája, határozottabb műnyelve, fogalomalkotásának logikai tisztasága főleg az önállótlan s az örök válság állapotában élő irodalomtudományt hódítja meg. Most aztán mégegyszer, de más problémakörben megismétlődik az egész folyamat: a hírhedt vagy eltemetett barokkköltészet feltámasztása, eddigi értékeléseinek reviziója, átértékelése, rajongó túlértékelése, azonosítása a végtelenség és a határtalanság fausti szóművészetével. Az irodalomtörténet eleinte csak analógiákért fordul a művészettörténethez, aztán megpróbálkozik a művészetek kölcsönös megvilágításával, végül kisajátítja s a költészet jelenségeire alkalmazza a művészettörténeti szemlélet kategóriáit, megfeledkezvén arról, hogy a maguk eredeti helyén egészen más eljárással teljesen más anyagból vonták el őket, hogy hiába az emberi szub-

sztancia, „korszellem" és metafizikai tájékozódás azonossága, az egyes művészetek formáló elvei összemérhetetlenek. Azonkívül ugyanabba a végzetes hibába esik, amelyikbe a szellemtörténet vagy modern exisztenciális filozófia, t. i. kiválaszt egy-egy stíluselemet, retorikai, nyelvtani, lélektani, erkölcsi, vallási, szociológiai, politikai, teológiai kategóriát, amilyen a fokozás, túlzás, körmondat, illuzionizmus, aszkézis, reprezentáció, udvariság, arisztokratizmus, abszolutizmus, misztika, ellenreformáció, fortuna- és halálgondolat, végtelenség, allegorizmus, s elhamarkodott egyetemesítés útján mindegyiket külön-külön az abszolút barokk elvvel azonosítja. Holott a módszeres szellemtörténeti eljárás az lett volna, hogy az irodalom jelenségeiből kiindulva jut el bennük a konkrét barokkfogalomhoz s ezt hozza aztán összhangba az egyetemes barokk-kategóriával, vagy ha úgy tetszik — értékelés nélkül — a M. Weber-féle eszményi típussal. A kutatást ezúttal is a német tudomány irányítja. Van nehány fontos felfedezése: a délnémet és osztrák színjáték, a misztika, panszófia, katolikus és protestáns líra, de felfedező szenvedélyében nem ismer határt s igazolni próbálja a stílusdekadenciát, szómámort, jelzőtobzódást, papirosos érzékiséget, tartalmatlan reprezentációt, hazug illuzionizmust. Akárcsak a művészettörténet, az irodalomtörténet is túllépi illetékességét, barokkizálja Shakespearet, Miltont, Keleteurópát, Németalföldet s a maga külön barokkszemléletének nyelvére ülteti át a spanyol Góngorát, Calderont, Cervantest, az olasz Marinót.

5. Ma, amikor a szellemtörténet a szellem veszedelmes, felelőtlen kalandjaiból újra megtér a konkrét forrásokhoz s ráeszmél társadalmi, gazdasági, politikai gyökereire, túlzás nélkül, elfogulatlanul ítéljük meg s a maga külön stíluskategóriái szerint próbáljuk megérteni a barokk irodalom korát, amelynek határai lényegében összeesnek a XVII. század kezdetével és végével. Ma már tudjuk, hogy a barokk nem azonos sem ellenreformációval, sem restaurált katolicizmussal, abszolutizmussal, gótikával, sem pedig jezsuita stílussal, sem nem romantikus újjászületés a középkor eszméjéből vagy meghosszabbított középkor, krisztianizált humanizmus, sem nem a középkor és renaissance szintézise. Mindez feltétele, kísérője a barokknak, de nem meríti ki a lényegét. Barokk csak ott van, ahol a renaissance nem szakítja meg a katolicizmus folytonosságát, úgy hogy ez változatlanul determinálhatja a társadalmi, politikai, művészi, szellemi élet stílusát, az ember magatartását istennel, az utolsó dolgokkal szemben, ahol nincsen vagy nem tud tartósan gyökeret verni a reformáció, de számolni kell a közelségével, vagy ahol győz az ellenreformáció s ez egy új fölényes biztonságérzetnek a forrása, tehát Spanyolországban, Olaszországban, bajor-osztrák területen. Az udvariság, reprezentáció és szertartásszerűség eredeti spanyol helyén természetes szociológiai forma, a barokk határon túl viszont egy gyér arisztokrata udvari réteg konvenciója, stíluskérdés. A polgári irodalom mindenütt szembeállítja vele a maga józan, mesterkéletlen, ellenbarokk-valóságát. Eredeti helyén a barokk hősi és szent eszmény, kor- és példaszerű létforma, egyebütt pedig inkább csak irodalmi példa és ünnepélyes irodalmi esemény. Minden igazi, természetes barokkjelenség végső metafizikai gyökere az antitézis és változatai (mikrokozmosz és makrokozmosz, élet és halál, érzéki valóság és túl-

világ, fény és homály, álom és ébrenlét, bizonyosság és bizonytalanság, végesség és végtelenség, tapasztalat és eszme, stb.). Csak a filozófia, művészet, költészet (Calderon, Cervantes) klasszikusaiban oldódnak fel egy magasabbrendű, illuzionisztikus egységben, de mindvégig, — igaz sokszor csak a háttérből — érzékeltetik veszedelmes és nyugtalanító jelenlétüket. Az igazi, „természetes" barokk mellett van egy másodlagos álbarokk. Az elsőnek legtöbb eleme megtalálható benne, de az együttesen belül mindnek más a funkciója. Burjánzó szóművészet, a nagybarokk elrontott nyelvjárása, amelynek vezető törvénye a jelzőket, képeket, hasonlatokat halmozó dekorativ játékösztön. Nem oldja fel, hanem kiélezi az ellentétet. Ahol hiányzik, ott ellentétet teremt. Ez a világ egyetlen allegória, ahol a szó nem a kifejezés vagy a közlés eszköze, hanem akusztikai jel, önmagában értelmetlen s csak a jelbeszéd összefüggésében jelent valamit, ahol a színjáték helyettesíti az életet, a kegyes cél szentesíti a legszemérmetlenebb érzékiséget és naturalizmust, az áhitat kacér párbeszéd Istennel, az unio mystica pedig érzelmes és édeskés erotikává fajul. Ez a nyugtalanító, veszedelmes barokkirodalom tör be Közép-Európába a spanyol divattal, ízléssel, könyvvel, újskolasztikával, diplomáciával. Minden ország a maga szociológiai-politikai helyzetének és szellemének megfelelően fogadja be vagy utasítja vissza. Olaszországban hasonló stílustörekvésekkel találkozik. Franciaországban és Angliában a spanyol izlés és stílus egyké't író, fordító személyi ügye. Itt mindvégig „perem-jelenség" marad. Annál feltűnőbb, de lélektörténeti okokból érthető, hogy a kálvinista, polgári és spanyolgyűlölő Németalföld XVII. sz.-i költészete erős barokk hajlamokat mutat. A protestáns és katolikus, polgári és arisztokratikus véglet között megoszló németség tanácstalanul s tehetetlenül áll szemben a barokk veszedelemmel. Utánozzza, túlhajtja külsőségeit vagy védekezik ellene. A barokk nehány évtizedre felzaklatja ősi irracionális erőit s csak a lírában, misztikában meg nehány regényben bizonyul formáló erőnek.

6. A barokkdivat úgyszólván teljesen készületlenül éri Magyarországot. Mindenekelőtt hiányzik az a kultúrarisztokrata és intellektuális réteg, az a korakapitalista városi polgárság, amely a renaissance óta támogatója és pártfogója a világi költészetnek, s végül hiányzik az a literátusrend, amely hivatásszerűen, nemzeti nyelven művelné az irodalmat. Azok a magyar arisztokraták, akik a császári barokk hatáskörébe esnek, az erdélyi fejedelmek, akik a maguk személyében élik, gyakorolják a barokk udvariságot, nem pótolják, hanem, ha lehet, még csak kirívóbbá teszik a hiányt. A győztes ellenreformáció csak az egyházat, a lelkeket restaurálja s mindössze néhány új formával gazdagítja az irodalmat, de nem tekintve katolikus célkitűzéseit, nem változtatja meg sem belső szerkezetét sem szociológiai alapjait. Protestáns részről is, katolikus részről is változatlanul papok, prédikátorok a hordozói. A két felekezet vitatkozó, épületes prózája a megtévesztésig hasonlít egymáshoz. Egyidőben fogadják be a spanyol újskolasztikát, a keresztény Stoát, jutnak el a katolikusok a déli misztikáig, a protestánsok Descartesig, a pietizmusig, a korai felvilágosodásig. Abban is megegyeznek, hogy hivatalból elítélik a profán elemet, a protestánsok fenntartás nélkül, a katolikusok némi megértéssel. Ennek a

készületlenségnek és felemás irodalom szociológiai helyzetnek a következménye, hogy nincs igazi barokk liránk, drámánk, regényünk, hogy világi kultúrlíránk kivétel nélkül arisztokrata vagy arisztokrata izlésű műkedvelők magánjellegű alkalmi szórakozása, vagy barokk udvarlás és szolgálat (Gyöngyösi) s csak Balassi költői terminológiáját bővíti, fejleszti tovább. Minden barokk elemi feltétele az antik hagyományok nemzeti recepciója. A recepciós folyamat a reformációval kezdődött s barokk keretben Pázmány prózájában, barokki külsőségek között pedig Zrinyinek, régi szellemi életünk legnagyobb, bár időben megkésett renaissance-jelenségének eposzában éri el tetőpontját. Mindebből nyilvánvaló, hogy a barokk szellem nem lehetett feltétlen magyar szükséglet, csak olyan elemei honosodhattak meg nálunk, amelyeket barokkérzület és meggyőződés nélkül lehetett elsajátítani. A magyar barokkkutatás egyik távlettévedése, hogy nehány jellegzetes életformából, nehány tárgy, motívum, díszítő elem, stíluskategória előfordulásából e szellem uralkodó és determináló szerepére következtetett. Egy másik, ezúttal módszertani tévedése, hogy először a német művészettörténet (Riegl, Muther, Wölfflin, W. Weisbach) barok kategóriáit alkalmazta Zrinyire, Gyöngyösire, aztán ugyancsak a német irodalom- és szellemtörténet (G. Müller, Cyzars) szempontjai szerint értelmezte a XVII. sz. magyar irodalmi életét, ahelyett hogy ez élet formáiból kiindulva, elfogulatlanul s idegen fikcióktól el nem vakított szemmel jutott volna el egy önálló, reális magyar barokkig. Ezen az úton aztán továbbment, nyomon követve a német barokkláz minden mozzanatát, még azután is, hogy ez odahaza régen lehiggadt vagy hitelét vesztette. A realizmus szelleméből újjászülető magyar irodalomtudománynak végkép le kell számolnia ezzel s minden hozzá hasonló délibábos kisérlettel. Ebben a problémakörben úgyszólván elölről kell kezdeni mindent: vissza kell térni a forrásokhoz és szövegekhez s tisztázni a magyar izlés-, szellem- és stílustörténet kategóriáit. Csak ezután egyeztethetők össze a megfelelő európai kategóriákkal. A század képe nem lehet teljes mindaddig, amíg meg nem ismerjük az iskolákból, könyvekből szétáradó kései humanizmus magyar sorsát legalább olyan mértékben, mint a sztoicizmusét vagy a modernebb cartesianizmusét, az irenikus, misztikus mozgalmak, a modern pszichognózis magyar visszhangjait. Még mindig megvilágításra várnak a próza differenciálódásának menete, (köznyelvi és kultúrpróza), a petrarkizmus váratlan utóvirágzásának, a kalandos és mesés tárgyak, mitikus és groteszk ősképzetek szokatlan divatjának európai háttere és magyar előzményei. Végül itt van az egész korszak legizgalmasabb, leghomályosabb fejezete, a konvencionálisan udvarló szerelmi és politikai líra, amely kívülesik a hivatalos gyakorlati irodalmon. Alapállománya szerint archaikus, de legszebb darabjaiban modern. Hol kollektív szellem, hol üditően személyi hang, hol népdalszerűség, hol artisztikus szerkezet és nyelv jellemzi. Művelőinek szociológiai helyzetét sokszor nehéz megállapítani. Ugy látszik, legtöbb közöttük a nemesi származású, de osztályából kikívánkozó, világjáró, diákos műveltségű köznemes vagy polgár, innen izlésük, formapróblémáik hasonlósága, barokkizáló hajlamuk, kapcsolatuk a klaszszikus újlatin költészettel. Bennük újul meg a Balassi-hagyomány s modernizálva visz tovább a XVIII. század felé. Ha valahol, itt kézzelfogható a külön barokk magyar problémája.

Irodalom: 1. Elvi kérdések: Jac. Burckhardt: *Der Cicerone*, Basel, 1854. — H. Wölfflin: *Renaissance u. B.* 1888. — *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, München, 1915. — *Gedanken zur Kunstgeschichte*, Basel, 1941. — A. Schmarsow: *B. u. Rokoko*, Leipzig, 1897. — A. Riegl: *Die Entstehung der B. kunst in Rom*, Wien, 1908. — K. Borinski: *Die Antike in Poetik u. Kunsttheorie I.* Leipzig, 1914. — Fr. Strich: *Der lyrische Stil des 17. Jahrhunderts.* (Muncker-Emlékkönyv, 1916). — H. Rose: *Spätb.* München, 1922. — A. Hübscher: *B. als Gestaltung antithetischen Lebensgefühls.* Euphorion, 1922—23. — W. Hausenstein: *Vom Geist des Barock*, München, 1924. — H. Cysarz: *Deutsche Barockdichtung*. Leipzig, 1924. — Jos. Körner: *Barocke B. forschung*. Hist. Zeitschrift, 133. — W. Weisbach: *Der B. als Kunst der Gegenreformation*. Berlin, 1921. — *B. als Stilphänomen.* (Deutsche Vierteljahrsschrift für Liter. wiss. u. Geistesgeschichte, 1924. — O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes I.* München. — C. Horst: *B. probleme*, München, 1924. — B. Croce: *Der Begriff des B.*, Zürich u. Leipzig, 1925. — W. Pevsner: *Beiträge zur Stilgesch. des Früh- u. Hochb.* (Repertorium für Kunstwissenschaft 1928, 49). — G. Müller: *Höfische Kultur der B. zeit.* (Höfische Kultur, Halle, 1929. ld. E. Vogt: *Die gegenhöfischen Strömungen der deutschen B. literatur*. Leipzig, 1932). — H. Epstein: *Die Metaphysizierung in d. literaturwiss. Begriffsbildung*. Berlin, 1929. — K. Viëtor: *Probleme der d. B. literatur*, Leipzig, 1928. — B. Christiansen: *Die Kunst*, Buchenbach, 1930. — H. Lützeler: *Wandel der B. auffassung*, D. Vierteljahrsschrift, 1933.

2. Európai b.: a művészetek kölcsönös megvilágítása: W. Weisbach: *Die Kunst des B. in Italien, Frankreich, Spanien, u. Deutschland.* Propyläen Kunstgeschichte, Berlin, XI. — K. Jöel: *Wandlungen der Weltanschauung I.* Tübingen, 1928. — G. Brom: *B. en Romantiek*, 1923. — A. Schmidt—Degener: *Rembrandt u. der holl. B.* Leipzig u. Berlin, 1928. — B. Croce: *Storia dell' età barocca in Italia*, Bari, 1929. (ld. Mihályi Ernő: *Egy kis polémia Croceval.* Pannonhalmi Szemle, 1931). — M. Artigas: *Góngora y el gongorismo*, Córdoba, 1928. — L. Pfandl: *Geschichte der span. Nationalliteratur*. Freiburg i. Br. 1929. — M. W. Croll: *The Baroque Styl in Prose.* Klaeber-Emlékkönyv. 1929. — W. F. Schirmer: *Die geistesgeschichtlichen Grundlagen der englischen B. literatur*. Ger. Rom. Monatschrift 1931, XIX. — Fr. Wild: *Die Probleme des B. s in der englischen Dichtung*. Anglia, 1935. LIX. — E. Ermatinger: *Barock u. Rokoko in der d. Dichtung*. Leipzig u. Berlin, 1926. — Fridr. Schürr: *Barock, Klassizismus u. Rokoko in der franz. Literatur*. Leipzig, 1928. — E. d'Ors: *Le Baroque*. Revue des questions historiques, 1934. — O. Walzel: *Wechselseitige Erhellung der Künste*. Berlin, 1917. — Turóczi-Trostler József: *Újabb irányok a német irod. tört. kutatásban*. Budapest, 1923. — R. Müller: *Dichtung u. bildende Kunst*, Frauenfeld. Leipzig. 1937. — K. Vossler: *Aus der romanischen Welt II.* 1940. (Über gegenseitige Erhellung der Künste).

3. A magyar b. kutatás problémáihoz: Szekfű Gyula: *Magyar Történet.* A tizenhetedik század. (Magyar történet, V.) — Horváth János: *B. ízlés irodalmunkban.* Napkelet, 1924. — Kardos Tibor: *Zrínyi a XVII. sz. világában.* Irod. tört. közlem. 1932. — *Adatok a magyar. irod. b. keletkezéséhez.* Magyarságtudomány, 1942. — Joó Tibor: *Zrínyi Miklós történetszemlélete.* Századok, 1932. — Koszó János: *A XVIII. századi magy. b. és Faludi F.* Egyet. Phil. Közl. 1933. — Alszeghy Zsolt: *A XVII. század.* Budapest, 1935. — Tóth Béla: *Gyöngyösi István költészete.* Debrecen, 1936. — Mályusz Elemér: *Magyar renaissance, magyar b.* Budapesti Szemle, 1936. — Zolnai B.: *Zrínyi világa.* Magyar Szemle, 1938. — Angyal E.: *Ergebnisse und Zielsetzungen der literaturwissenschaftlichen B. forschung.* Pannonia, 1938. — Jánosi J.: *B. hitélet Magyarországon.* Pannonhalma, 1935. — Turóczi-Trostler József: *Az ismeretlen XVII. század.* Budapest, 1933. — *Magyar Cartesiánusok.* U. o., 1933. — *A magyar szellem európaizálódásának első formái.* Pécs, 1934. — *Keresztény Hercules.* Budapest, 1935. — *Keresztény Seneca.* U. o., 1937. — *Fenékkel felfordult világ.* U. o., 1942. — *Tótágast álló világ.* U. o., 1943. — *János pap országa.* U. o., 1943.

5. *Andersen, Hans Christian.* — 1. Andersen történeti helye. 2. Az irodalmi mese típusai és Andersen meseformája. 3. Andersen utóélete.

1. Andersen a dán irodalomnak első s mindmáig legnagyobb európai jelensége Azok közé az egyoldalú tehetségek közé tartozik, akik csak egy műfajban vagy formában tudtak maradandót alkotni. Költeményei ritkán emelkednek felül a személyi, drámái pedig alig a helyi-

történeti jellegen, a romantikus konvención. (Van egy Achasvérus-drámája, amely Hegel szellemében értelmezi a világtörténelmet; emellett vannak egyezései Madách-csal) — Egykor Európa-szerte olvasott regényei, — köztük a leghíresebbek is (A rögtönző, O. T., Csak hegedűs volt), — jórészt átlátszó célzattal írt kulcsregények, apológiák, önértelmezések, amelyek a valóság rovására osztják el a fényt és az árnyékot, csakúgy, mint önéletrajza (először 1847. németül, 1855. dánul: *Mit Livs Eventyr*) vagy útleírásai, útirajzai. Ezzel szemben meséiben természetesen, ellentmondás és fenntartás nélkül, osztatlanul nyilatkozik meg emberi és művészi természete. Formájuk együttszületett és együttbontakozik ki Andersen eredendő meseérzületével. Azzal a ritka és termékeny esettel van dolgunk, amikor a szellemtörténeti időpont, élményforma és műforma tökéletesen megfelel egymásnak. Andersen 1835. adja ki első mesefüzetét (*Eventyr, fortalte for Börn*, ebben: Kis Kolozs, Nagy Kolozs. Borsóhercegnő, A kis Ida virágai), amelyet gyors egymásutánban újabb füzetek, gyüjtemények követnek (1835—1842, 1844—1852, 1852—1860, 1860—1874). Összesen 156 mesét írt. Élete a proletár-gyermekkoron kezdve a világhírig — maga is mesébe illő élet, élet a mesében. Önéletrajzának joggal adja az *Életem meséje*, utolsó regényének pedig a *Szerencsés Péter* (1870) címet.

2. Az európai mese attól a pillanattól kezdve, hogy megkezdi történeti életét az irodalomban, hogy a szabadon lebegő szóbeli előadásmódot nem hallgatókhoz, hanem olvasókhoz forduló rögzített szöveg váltja fel, Andersenig négy típusban kerül elénk. Az első típus a középkori: a mesélőnek és mesének egy a távlata, a csoda a valóság természetes eleme. A második típus a humanista-barokk: formája szerint novella, tárgya szerint mese; a csoda kiválik a valóságból, önállósul: költői tárgy. A harmadik típus a felvilágosodás meséje (francia tündérmese): intellektualizált, veszélytelenített csodavilág, rokokolátomás. A negyedik típus a romantika meséje: vágyteljesülés, fiktiv ellenvalóság, tiszta irracionalitás, korlátlan játéköszlön, a végtelenség hasonlata. Az ötödik s mindmáig utolsó típus az Andersené. Korának két nagy élménye determinálja, egy művészi-világnézeti: a romantika és realizmus helycseréje, és egy szociologiai: a polgári társadalom szerkezetváltozása. Andersen mélyen benne él a keleti-nyugati mesehagyományban. Legnagyobb ösztönző és formáló hatással a germán romantika (Öhlenschläger, ETA Hoffmann) van rája. De meseszemléletet, meseérzületet s mesélő készséget nem tanult senkitől. Ebben eredeti és önálló. Nem téved a romantika démoni és spekulatív útvesztőibe. Az ősmese elemi naivitásához sem térhet vissza. De megpróbálja a lehetetlent. Ott keresi fel s költögeti a csodát, ahol nem igen szokás, a mindennapi életben s jelenségeiben. Nem másítja meg a valóságot, nem tagadja meg modern problémáit, de megváltja az elvarázsolt ellenséges és néma tárgyakat, az elkoptatott, grammatizált és szótározott nyelvet, újra helyreállítja az élő és élettelen természet nyelvi és érzelmi közösségét, visszaadja a mesének elhomályosított funkcióját: újra azzá lesz, ami eredetileg volt, kárpótlás, jóvátétel, korrigált, tökéletesebb több-mint-valóság, ahol a szegény, a nyomorult, hontalan végre hazatalál, a jó elnyeri jutalmát a gonosz pedig büntetését. Így születik meg az emberi szánalom, együttérzés, újhumanista meséje. S

amire századok óta nem volt példa, a mesélő modernizálja az ősi meseképzeteket (elveszett paradicsom, tündérvölgy, tótágast álló világ) s új időszerű szimbolikus helyzeteket és szimbolikus mesealakokat teremt (Az állhatatos cinnkatona, A csúnya kiskacsa). Andersen a felnőttben felfedezi az örök gyermeket, a gyermekben az egyetemes emberit s a mitoszaiból kiábrándult meseellenes polgárral elfeledteti, hogy a technika, a gőzhajó és a gőzvasút korában él, újra ráeszmélteti maradék csodahitére, visszahódítja számára illuzióit, álmait, elsüllyedt boldog-szigeteit. Legszebb erénye azonban költői-művészi természetű: minden szemfényvesztés nélkül, pusztán szó-mágiájával lenyügözve tartja az olvasót, mindaddig, amíg a mesehőssel együtt meg nem váltja, kegyelemben el nem bocsátja. Andersen mesélőmodorának persze vannak árnyoldalai is: ilyen pl. allegorizáló hajlama, iróniája, érzelmessége, amelyek idegenek az igazi mese légkörétől. Egyik-másik meséje számára súlyos megterhelés a leplezetlen tanító szándék, az osztály- és társadalomszatira. — A mesék világával legrokonabb műve a *Képeskönyv képek nélkül.*

3. Andersen meséi egyéni szükségletből erednek s egyetemes szükségletet elégítenek ki: elterjedésüknek nincsenek sem földrajzi, faji, sem érzületi határai. Néhány évtized alatt meghódítják a kultúrvilágot, a leggyökeresebben Németországot s Angliát, ahol Dickens az apostoluk. Nevelő hatásuk megmérhetetlen, nemzedékről nemzedékre nyomon követhető. Fordításaik, átdolgozásaik beláthatatlan számát tekintve, népszerűségben csak a Biblia, Defoe és Swift fogható hozzájuk.

Andersen neve személytelen fogalommá lett, akárcsak az Aisoposé. Alakjai drámában, mesejátékban, operában, balettban, képben, szoborban élnek váltott életet. Sok jelentékeny festő, zeneszerző (Schumann, Grieg, Stravinszkij, Bartók), költő, elbeszélő (Dickens, Heine, Chamisso, Fouqué, Storm, Tolsztoj, O. Wilde, Th. Mann, R. M. Rilke, Kosztolányi Dezső) életében van egy anderseni pillanat, amely tárgyi, motiválís, vagy formai vonatkozásban érezteti hatását.

Andersen aránylag korán lép be a magyar irodalomba. Ismeretét jó sokáig, úgyszólván kizárólag német szöveg közvetíti. Meséinek első fordítói: Szendrey Júlia (1857), Vahott Sándorné (1867), Czanyuga József (1874), Milesz Béla (1879). Azóta állandóan nő a népszerűsége s ezzel együtt a fordítások és átdolgozások száma. (A mesék és történetek első teljes fordítása Hevesi Sándortól való). — Andersen egyéb művei közül magyarul megjelent önéletrajza és *Képeskönyve.* De vannak más magyar vonatkozásai is: egyik elbeszélésében feldolgozza az ekébe fogott Szapáry Péter gróf nemes bosszújának történetét, amelyet alighanem Mednyánszky Alajosnál vagy Karoline Pichlernél olvasott. 1841-ben Közelkeleten jár s visszafelé hajón teszi meg az utat Csernavodától Bécsig. A magyar táj, magyar nép és magyar városok (Pest, Buda, Pozsony) rajzában Andersen konkrét benyomásait láthatólag módosítja az a romantikus magyarságkép, amellyel a régebbi s egykorú európai irodalomban találkozunk. (En Digters Bazar, 1842). A magyar szellemi élet képviselői közül Pesten kettőt említ: Jósikát és Széchenyi Istvánt. Pár évvel később (1846) Bécsben ez utóbbival személyesen is megismerkedik.

Irodalom: H. Brix—A. Jensen: *Eventyr,* kritisk Udgave I—V. 1919. — G. Bran-

des, *Samlede Scrifter* (1899) II. — U. a. *Gesammelte Schriften*, (1902), II. — G. Christensen, *H. C. Andersen og de danske Folkseventyr*. (A. és a dán népmesék). Danske Studier, Kjöbenhavn, 1906. — H. Brix, *H. C. Andersen og hans Eventyr*. (A. és meséi), 1907. — V. Vedel, *Andersens Eventyr* i europ. Belysning (A. meséi európai megvilágításban). Tilskueren, Kjöbenhavn, 1925. — V. A. Schmitz, *H. C. Andersens Märchendichtung*, Greifswald, 1925. — K. Larsen, *H. C. Andersens Leben*. Berlin u. Leipzig, 1926. — P. V. Rubow, *H. C. Andersens Eventyr* Kjöbenhavn, 1927. — Fr. Böök, *Das Leben des Märchendichters H. C. Andersen*. Zürich, 1943.

6. *Balassi Bálint*. 1. A két Balassi-kép. 2. A reális Balassi. 3. A költő: világi érzület és személyi kegyesség. 4. Balassi utókora. — 1. A régebbi és az újabb irodalmi tudatban két Balassi kép él egymás mellett: egy érzelmes, szenvedélyes, udvarló lovag, szerelmes regényhős s egy modern problémákkal küszködő, tudatosan alkotó, humanista (platonista) művészlélek. Mind a kettő egyazon távlattévedésnek, az élet és a mű, az osztatlan renaissance-káprázat s egy renaissance-szerű ember azonosításának eredménye. 2. A reális Balassi viszont lényegében így fest: a magyar szellemi-irodalmi élet első ellenőrizhető, húsból-vérből való konkrét személyisége. Szociológiailag: osztálytudatos magyar főúr, végvári vitéz. Csak osztályán belül érzi biztonságban magát. Osztályán kívül súlypontját, tájékozó képességét vesztett, gyökértelen bujdosó. Erkölcsi, érzéki felelőtlenségét a vitézi élet „etosza", érzelmeihez, önmagához, osztályának eszményeihez való következetes hűsége ellensúlyozza. Emberfajtája szerint szellemileg kétlaki jelenség. Akárcsak egész nemzedéke, ő is készületlenül lép át egy megkésett, meghosszabbított középkorból a reformáció világába. Renaissance-természet, de a renaissance legfontosabb jegye, a fegyelmezett szabadság és kultúrfegyelem nélkül. Magába fogadja az antik-humanista műveltség formai elemeit, de nem járja ki a humanizmus emberformáló iskoláját. Hívő protestáns, és pogány szépségre szomjas lélekkel keresi a megváltást Istenben, szerelmi kalandban, harcban, házasságban, magyar és nemmagyar dallamokban, de megváltatlanul bujdosik, viaskodik önmagával idegen földön, az Oceánum mellett. A protestáns Bock Mihály *Füves kertecskéjét* fordítva lép be az irodalomba, a jezsuita Campianus vitairatát fordítva búcsúzik tőle és Vergilius-idézettel a száján hal meg Esztergom alatt. 3. Balassi világi költészete, elsősorban szerelmi lírája, ma is megfejtetlen rejtély. Tudvalevő, hogy Lutherék kispolgári érzülete, Kálvinék belső világi aszkézise egyaránt ellenségesen fordul szembe minden öncélú művészi szépséggel, amely nem az áhítatot szolgálja, hogy törvényen kívül helyezi a legprofánabb érzést, a szerelmet és költői megnyilatkozásait. (Ezen a ponton találkoznak a különben megértőbb, engedékenyebb újkatolicizmussal.) Az íratlan erkölcsi cenzúra miatt — Zrinyi idilliumait kivéve — Kazinczy koráig nem jelenik meg „megélt" magyar szerelmes vers nyomtatásban.

Balassi mélyen vallásos lélek, de sem nem polgár, sem nem aszkéta, hanem arisztokrata. Boldogan él a renaissance új szabadságával s azonosítja magát az újjászületett emberfajta, az új „udvariság" világi erkölcstanával. Belső ellentmondás nélkül, nyugodt lelkiismerettel áldozik a két istennek, énekelhet egy szájjal mennyei és földi szerelmet.

Balassinak inspirációs forrásai szerint van egy magasabbrendű s egy alsóbbrendű szerelmi lírája. Az elsőt egy vele szociológiailag egyen-

lőrangú átszellemített és eszményített, álnevek (Julia, Coelia) mögé bújtatott nőtípus ihlette, amely csak olyan mértékben azonosítható a konkrét eredetivel (pl. Balassi nagy szerelmével, Losonczy Annával), mint az eszményítő „poeta" a mindennapi érzéki emberrel. A „poetá"-t — úgy amint a humanista elmélet és nyelvhasználat értelmezi — köti az antik és antikizáló poétika, Petrarca és a petrarkisták versszerző gyakorlata, egy halhatatlan nyelvi-formai, helyzetlélektani konvenció, szerelmi példatár, hasonlat- és képkincs. Egy szigorú esztetikai eleveelrendelés determinálja itt a szerelmes költő magatartását minden helyzettel és az eszménykép tiszteletére mozgósított világegyetemmel szemben, érzéseinek versbeli sorsát, lefolyását. A költő érzékisége elfojtva vagy szublimálva csak a háttérből táplálja vagy színezi a vers légkörét. Ha van ebben platonizmus, ez is csak a petrarkista hagyományból származó, sokszorosan átszűrt formai elem és semmi köze sem Plato ősszövegével, sem újplatonista változataival, olasz, francia divattal. Balassi másik ihletforrása múló, erótikus kaland, szeretkezés, tárgya pedig társadalmon kívül álló, a költő rangján aluli nő. (A bécsi és lengyel Zsuzsanna, porcogós Annóka). Balassi leplezetlen érzékisége ezúttal áttüzesíti a ritmust, meglazítja, de nem bontja meg a formát. Már a trubadúr-líra, a Minnesang, a petrarkizmus is ismeri ezt a kettősséget. Balassi humanista kortársainak egy része ahhoz a megoldáshoz folyamodik, hogy az eszmény számára tartja fenn a már magában véve is stilizáló ünnepi latint, a való számára pedig a nemzeti (vulgáris) nyelvet. Balassi mindkét esetben, fenntartás nélkül a nemzeti anyanyelvet választja, még pedig nem elvi, programmatikus megfontolás alapján, hanem alkotó ösztönből, irodalomszociológiai okokból, aztán mert elsősorban „költő" s csak másodsorban „poéta", vagyis nem él olyan mélyen az antik hagyományok kötelező s megkötő életében, mint azok a latinul író másod- és harmadrendű petrarkisták és humanisták (Marullus, Angerianus, Joannes Secundus), akiktől költői modort tanul. Nem volt sem Minnesangunk, sem trubadúrköltészetünk. Balassi most bőven kárpótol ezért a némaságért. Mátyás udvari renaissanceából nem született meg a nemzeti nyelvű magyar irodalom. Nálunk a reformáció vállalja, teljesíti a nyugati s déli renaissance nemzeti feladatát. De a döntő lépést Balassi teszi meg, amikor magyar nyelvre cseréli a latint. Nincs az a filológiai kutatás, könyvekből kielemezhető tárgyi hatás, amely meg tudná magyarázni Balassi kezdeményezésének történeti jelentőségét. Verseinek egy része átköltés vagy fordítás, versalkatai, köztük a legművészibb, a költő nevét viselő Balassi-versszak a szöveget megkötő német, olasz, lengyel, horvát, oláh, török dallamokkal együtt jórészt idegen eredetűek, ezzel szemben áll Balassi nyelvérzületének, ritmusának és személyiségének eredetisége. Magyar ember most fedezi fel elsőízben maga és nemzete számára a profán érzések, a szerelmes, zaklatott lélek, a szenvedélyek és a szenvedés, a testi szépség világát, azáltal, hogy kifejezi őket, még pedig igen szerény magyar előzmények után. Magyar költő most érzi és érzékelteti, ülteti át elsőízben nyelvére a versszerzés, rímtalálat izgalmát. Néhány szerény vallásos és profán kezdet, Sylvester János kísérletei (magyar disztichonok, a magyar nyelv méltóságának felfedezése), Bornemisza P. korszakos *Elektrá*-ja, az *Árgirus* után most zárul le a magyar nyelv irodalmi mozgósításának első diadalmas fejezete.

Teljesen eredeti, atmoszférikusan magyar Balassi vitézi költészete. A végek világa amolyan megkésett lovagiság, szabadosabb erkölcsi renddel, állandóan veszélyeztetett élet, az egész magyar kozmosz kicsinyített mása, napról-napra megismétlődő próbatétel szemközt a halállal, „Kelet" és „Nyugat", virtus és fortuna egyenlőtlen párharca, Balassi külön renaissance-ának színhelye. A magyar föld, ég, erdő, mező, síkság, paripa, tavasz még nem humanista díszlet, irodalmi idill, hanem magától értetődő része az ember mindennapi életének: a földrajzi táj most szellemül át lelki tájjá, a természet nyers élménye természetszemléletté. „Magyarország a kereszténység védőpajzsa" még nem lett elvont metaforává, szállóigévé, hanem minden pillanatban megélt valóság. „Vitézek, mi lehet e széles föld felett . . .", ez a magyar költészet első önálló hangja a népek költői versenyében. — Balassi vallásos érzületét protestantizmusa determinálja, nyelvét pedig a Biblia zsoltáros könyve oldja meg, — maga is fordít néhány zsoltárt — hol közvetve, hol humanista (Buchananus) közvetítéssel. A kor vallásossága szigorúan kollektív természetű s még a legönállóbb istenes költő is egy láthatatlan kar nevében beszél, Balassi kilép a karból, önállósítja magát, megéli a maga külön reformációját s benne a maga külön egyéni ujjászületését, amelyre persze ráveti árnyékát a modern ember magánya, kezdődő metafizikai hontalansága. Istene, Istenélménye félreismerhetetlenül személyi s szerelemmel, vitézi élettel rokon ihletforrás, de jóval mélyebb lelki, rejtettebb nyelvi rétegeket hoz izgalomba. Istennel s önmagával viaskodva, önleleplező szenvedéllyel kiált föl a mélységből, meglörve, megalázva, megigazulva vetkőzi le gyarlóságait, világi gőgjét, s magyar-fül-nem-hallott tiszta nyelven celebrál ünnepet az áhított csendnek, lelki békességnek; Krisztus választott vitéze, a zsoltáros király legnagyobb lírikus, profán tanítványa. — Balassi magyar történeti szerepe megfelel Petrarca és a petrarkizmus európai küldetésének: lírájával századokra szóló nyelvi-formai érzületi konvenciót, versszakképletével egy ma is érvényes normát teremt. Nemcsak a XVII—XVIII. század műkedvelő arisztokrata lírikusai (Rimay János, Beniczky Péter, Koháry István, Barakonyi Ferenc, Petrőczy Kata Szidonia, Amade László), hanem a polgári származású, deákos műveltségű énekszerzők is utánozzák technikáját, modorrá lett érzelemelemző szenvedélyét. Van utánzat, amely a megtévesztésig hasonlít az eredetire, bátran felcserélhető vele s ellentmondás nélkül bitorolja Balassi nevét. (Boldogtalan vagyok . . .) Pedig Balassi világi versei csak kéziratban terjedtek vagy élő szájon forogtak. Istenes énekei is csak a XVII. század első felében jelentek meg nyomtatásban. (Feltehető legrégibb bécsi kiadásuk újra 1941.) A valószínűleg hiteles Balassi hagyatékot a költő „maga kezével írt" könyvének egyik kései másolata, a zólyomradványi Radvánszky-könyvtár Balassi-kódexe őrzi. (Hasonmáskiadása Varjas Béla gondozásában, 1944.) Ez 1877 ben került elő s minden későbbi kiadás (Szilády Áron, 1879., Dézsi Lajos I—II., 1923.) alapja. A kritikai szöveg helyreállítása a magyar filológia sürgős feladatai közé tartozik. — Az élő magyar költészet számára Kisfaludy S. és Kölcsey fedezi fel Balassi alakját. Ezzel megindul az ember és a költő „romantizálása" versben (Gaál József, Lisznyai Kálmán, Emőd Tamás, Hangay Sándor), drámában (Tóth Kálmán, Martos Ferenc),

dalműben (Farkas Ferenc), de főleg regényben (P. Szathmáry K.: *Balassi Bálint*, 1887. Vándor Iván: *Balassi Bálint szerelmei*, 1917. Herczeg F.: *A fogyó hold*, 1922. Dormándi László: *Sólyommadár*, 1927. Somfay Margit: *Vénusz jegyében*, 1928.). Deromantizálása most van folyamatban.

Irodalom. Erdélyi Pál: *Balassa Bálint.* 1899. — Dézsi Lajos: *Balassa Bálint minden munkái* I—II., 1923. Eckhardt Sándor: *Balassi Bálint irodalmi mintái*, 1913. U. a.: *Balassi Bálint é. n.* — U. a.: *Az ismeretlen Balassi Bálint*, 1943. — Waldapfel J.: *Balassi költeményeinek kronológiája*, 1926. — Zolnai B.: *Balassi és a platonizmus*, 1928. — Turóczi-Trostler József: *A magyar nyelv felfedezése.* 1933. — U. a.: *Die Anfänge der ung. Persönlichtkeitsdichtung*, 1933. — U. a.: *A magyar szellem európaizálódásának első formái*, 1934. — U. a.: *A Balassi-versszak eredetéhez*, 1941.

7. *Faust.* 1. A probléma. 2. Az ősképzettől a Faust-gondolatig. 3. A Faust-gondolat irodalmi sorsa.

1. Faust az európai irodalom legátfogóbb szimbólikus képe. Gyökereiben időtlenül emberi, de magva, a Faust-gondolat, a tér és az idő korlátait áttörő, emberfeletti tudást, határtalan hatalmat, megváltó szépséget szomjazó, az érzékek ünnepében feloldódó, istenülő emberi vágy — végletesen nyugati. E gondolatnak nincsen igazi története, csak kibontakozása az időben, az egymást követő nemzedékek kollektív emlékezetében. Végső fokon Európa legegyetemesebb költőjének, Goethének személyi élménye. Goethe adott neki klasszikus formát. Faustjának visszaható ereje és varázsa ma már az ő szemével láttatja velünk Faust minden világirodalmi ősét és rokonát. Az egész folyamat egybeesik a Spenglertől „fausti"-nak nevezett nyugati kultúra fejlődésmenetével. Lényegében „varázsrontás", krisztianizálódás és humanizálódás, az autonóm értelem szabadságharca a mítosz és mágia ellen; diadalút, amely a kísérteti homályból a megnyugtató világosságba és a rendhez, az Isten képmására alkotott emberi lénytől a maga kegyelméből újjáteremtett, magasabbrendű emberhez vezet. 2. Kezdetben van az ősképzet. Megtestesítője a mágus és varázsló, szellemek, démonok mindenható ura, Bölcs Salamon, Dzsemsid király, magasabb fokon isteni küldött, próféta. Tisztelet, ámulat és félelem veszi körül alakját, kiséri csodatetteit, végzetes sorsát, bukását. Amikor a kereszténység belép a világtörténelembe, ők képviselik az Antikrisztus világát, tusakodnak — gyakran keresztény szertartásokat mímelve — csellel, csodával az Apostolok, az egyház ellen (Simon mágus Péter ellen; Apollonius, Philostratus regényének hőse), de megszégyenülnek, elbuknak vagy megtérnek s vértanúságot vállalnak Krisztusért (Antiochiai Cyprianus: Calderon „Csodatevő mágusa".) Funkciójukat öröklik, de ellenkező jeggyel azok a keresztények, akik megbántott hiúságból, igazi vagy vélt sérelmek miatt, tudás- és hatalomvágyból megtagadják Krisztust és Máriát, szerződnek a gonosszal (a keresztség fogadalmát a bűnös vérével írott szerződés helyettesíti). Minden esetben bűnbánat, vezeklés, főleg Mária közbenjárása megnyitja előttük az irgalom útját. Életük elrettentő vagy vígasztaló példa, amelynek beláthatatlan latin és nemzeti nyelvű irodalom, lírai költemény, prózai és verses legenda, elbeszélés, dráma, mirákulum őrzi emlékét. Meglepően sok bennük a fausti vonás, de valamennyiükből kiányzik a végzetet felidéző vagy az emberi önmegváltást előkészítő Faust-gondolat. Még az „archetípust"

képviselő adanai Theophilusból (Militariusból) is, akit pedig középkori Faust néven ismer a kutatás. Nincsen kegyelem a középkor, középkorvég, renaissance-elő „ördöngős" pápáinak (II. Sylvesternek, VII. Gergelynek, II. Pálnak, VI. Sándornak), varázslóinak (Merlin), tudósainak (Roger Baco, Albertus Magnus, Johannes Trithemius, Paracelsus stb.), akiket személyiségük, titokzatos életük, tudományuk miatt társadalmon, isteni és emberi törvényen kívül helyez a babonás közhit. A XV—XVI. század fordulójára esik Európa első igazi Faust-pillanata. Most indul meg a renaissance-humanizmus és reformáció küzdelme egy új emberfajtáért. Az egyik földi istenné avatja, kozmikus távlatokat ad neki, felébreszti szunnyadó Kolumbuszvágyait, a másik pedig a régi korlátok közé szorítja és nem ismer engedményt, ha Istenről s lelki üdvösségről van szó.

E két véglet között él a Faust-képzet és Faust-kép névadó őse; a parasztszármazású német Magister Georgius Faustus (szül. 1480 kör., megh. 1540 kör.). Felemás kétlaki jelenség: gyáva kispolgár és kérkedő kalandor, mágus és orvos, tudós és szélhámos, izléstelen, istentelen tréfacsináló, de adatokhoz, korhoz, helynevekhez kötött ember, akit megérintett az új végtelenség, az antik szépségmítosz lehellete. Az első élet, amely a maga konkrét egészében a Faust gondolat körül forog: Faust „sasszárnyakat ölt magára, hogy kifürkésszе a menny és föld minden titkát". Szeretne mindent tudni, látni, élvezni. Huszonnégy évre szerződik az ördöggel, leszáll a pokolba, felszáll a csillagok közé, elrepül az egész világ felett, feleségül veszi szép Helenát, megfordul a német humanizmus és reformáció városaiban. Kozmológiája, demonologiája, ördöghite, ízlése a koré, de érzületében, mozdulataiban Luther ellenalakja. Ezért menthetetlen. El kell kárhoznia. A nevét viselő népkönyv (Majna-Frankfurt, 1587.) nyilt szerkezetű, anekdotikus szemléletű életrajz, izgalmas olvasmány, s amint nagyszámú kiadásaiból látni, még inkább az lehetett a kortársak számára. Kötetlen alapszövegét három időszerű szellem- és stilustörténeti változás éri: 1599-ben (Widmann: barokk anyaghalmozás), 1674-ben (Pfitzer Nikolaus: racionalizáló kritika), 1685-ben (kezdődő felvilágosodás s lélektani érdeklődés).

A Faust-tárgy és Faust-gondolat maga a népkönyv angol átdolgozásával (1592) s egy angol balladával (1598) kezdi meg világirodalmi életét. Angliában találkozik az első Faust-szabású renaissance-költővel, Marlowe-val. Ami a német népkönyvben nyers kétlakiság, az Marlow drámájában (The tragical history of the life and death of Dr. Faustus. Legrégibb kiad. 1604.) két lélek, két világ elemi erejű összeütközése. Ami ott monda, mítosz, földrajz vagy szótári fogalom, papírosos antikvitás, az itt érzéki ünnep, eget-földet mozgósító szenvedély, a hős életének egyik alakító tényezője, mégpedig a nyelvi pátosz legmagasabb fokán. De őt is köti kora. Faustot ő sem meri megváltani, de rokonérzéssel kíséri bukását, ezzel előkészíti emberi megváltását s megteszi az első lépést a *képzettől* a szimbólikus *képig* Angol színjátszók átviszik Németországba. Ez a veszélytelenítés, de egyúttal a további humanizálódás útja.

A Faust-gondolat kivetkőződik félelmetes démóniájából, a tragédia látványos darabbá, vásári komédiává süllyed, de a XVIII. század eleje óta mint bábjáték egy új népies „közösségi" életet kezd. Közönsége a városi nép, a kispolgár, aki veszélytelen megrázkódtatást és szórakozást keres benne. A német felvilágosodás csak ebben a változatban ismeri a Faust-gondolatot. De még így is félti tőle a maga szabályos rendjét. Nem tűri az irodalomban, száműzi a színpadról. Egyetlen kivétel Lessing: Faust-drámát tervez, de mindössze néhány jelenettel készült el, s ő sem tagadja meg racionalizmusát. Éppen attól fosztja meg a Faust-gondolatot, ami a lényege: Faustot az alakmása helyettesíti, ő maga nem éli, csak álmában nézi végig a fausti küzdelmet.

De már itt van a fiatal Goethe új, irracionális nemzedéke, a Sturm és Drang, költők, írók, gondolkozók, művészek, akik politikai szociológiai tehetetlenségükben az élet és társadalom, az államforma helyett élet- és társadalomszemléletüket, államelméletüket, érzésüket forradalmasítják. Embereszményük a magasabbrendű ember, érzelmes prometheuszi titán. Így fedezik fel maguknak s időszerűsítik a régi Faustot (Lenz, Klinger, Maler Müller). De csak Goethe tragédiája (1790., 1808, 1832.) váltja meg Faustot s benne önmagát s örökíti meg a küzdő és megváltozott Faustban a maga hármas tagoltságú gazdag élete, németsége, magasabb és legmagasabb fokon a nyugati ember, az emberiség, az egyetemes humanizálódás, a kultúra és civilizáció földi hasonlatát, az egész élet életfölötti értelmét. Vele végetér s kimerül a Faust-képzet és -kép irodalmi pályafutása: a század német Faust-irodalma, könyvtárnyi vers, dráma, regény, novella, Goethe tragédiájának (főleg az I. résznek) nyílt vagy rejtett versenytársa, ellenzéke, visszhangja. (Csak egyetlen önálló megfelelője van: Hegel történetfilozófiai világkoncepciója). A legismertebbeket s legönállóbbakat — Chamisso, Platen, Lenau, A. Fitger költeményeit, Heine balettjét (1847), Grabbe (*Don Juan und Faust*, 1829), F. Avenarius drámáját is kivétel nélkül a Goethe szelleme determinálja, nem beszélve a paródiákról (pl. Nestroy, K. Rosenkranz, Fr. Th. Vischer: Faust. *Der Tragödie dritter Teil*... 1861.). Ma a Faust-gondolattól függetlenül csak költőik történeti helye, az időszerűsítés formája, stílusproblémáik (romantika-realizmus) miatt érdekelnek. A Faust-népkönyv európai közkincs. Van több egy- és közelkorú, kései angol, francia, német, holland, flamand, cseh, lengyel, svéd fordítása vagy átdolgozása. De maga a Faust-gondolat vagy Faust-kép a germán nyelvterületen kívül csak ideiglenesen ver gyökeret. (J. Twardowski, a lengyel, Hatvani István, a magyar „Faust" nem önálló mása, csak másolata a népkönyv Fausztjának). A régi magyar irodalomból egyetlen Faust adatunk van: Magyari I. (*Az országokban való sok romlásoknak okairól*, 1602) említi II. Sylvester és VI. Alexander pápával együtt Faustus Jánost, az „ördöngösöc, varasloc, boszorkányosoc, babonásoc között". Ehhez járul Hevenesi Gábor Faust-célzása (1690) és Taxonyi János (XVIII. sz.) Faust-trufája. — A román barokk, amely pedig világszínpadán különös szeretettel mutatja be a megtért ördöngősöket, nem tud mit kezdeni a megváltatlan Fausttal. A nyugati felvilágosodás meg éppenséggel elzárkózik tőle. A XIX. században látszólag megváltozik a helyzet: Európa legjobb szellemei, Byron, Shelley, Carlyle, Balzac, Victor Hugo, Puskin, Mickiewicz, Oehlenschläger, Madách, Ibsen, Leopardi — (Goethe ellenzéke: Petőfi, Dosztojevszkij, Tolsztoj kívül állnak e körön) a Faust nevében találkoznak, csakhogy védőszentjük nem a régi kép, hanem Goethe. S ő az inspirációs forrása a zenei romantika (Beethoven, Berlioz, Boito, Gordigiani, Gounod, Spohr, Schubert, Schuhmann, Meyerbeer, Liszt, R. Wagner), a festészet (P. v. Cornelius, Schnorr v. Carolsfeld, Eugène Delacroix, Ary Scheffer, W. Kaulbach, A. Liezen-Mayer, Zichy Mihály, James Bertrand, Gabriel Max, Hans Makart stb.) Faust-kultuszának. — A népkönyvet magyarra fordította Király Gy. A népkönyv anyagából merít: 1. Dr. Faust a bűvész v. az ördöggel kötött vérszerződés. Régi hagyo-

mány után elbeszélte Tatár Péter, é. n. 2. A híres Hatvani István tanár élete. 1874.

Irodalom. E. Engel: *Zusammenstellung der Faust-Schriften*, 1885, E. Faligan: *Histoire de la légende de Faust*, 1888, K. C. Wendriner: *Die Faust-Dichtung vor, neben und nach G.*, 1914, C. Kiesewetter: *Faust in der Gesch. und Tradition*, 1921, R. Petsch: *Faustsage und Faustdichtung (Gehalt und Form*, 1925), A. Warburg: *Heidnisch-antike Weissagung*, 1920, H. W. Geissler: *Gestaltungen des Faust* I—III., 1927, Gen. Bianquis: *Faust. A travers quatre siècles*, 1935, Jul. Petersen: *Faustdichtungen nach Goethe*. D. Vierteljahrsschrift. 1936, Heinrich G.: *Faust*, 1914.

JOSEF WALDAPFEL

MORIZ KÁRMÁN
„LEOPOLD LÖW'S SCHÜLER UND LIEBLING."

Ignaz Goldziher schreibt in seinem Tagebuche,* welches er an seinem vierzigsten Geburtstage mit Benutzung früherer Aufzeichnungen begonnen hat, über seine Leipziger Lehrjahre:

Wie ein Bleigewicht hieng an mir die von Eötvös mir auferlegte Pflicht des Doctorexamens. Meine Dissertation hatte ich fertig mitgebracht. Aber ich mußte zwei Nebengegenstände, u. z. aus eigener Wahl: alte Geschichte und Philosophie studiren. Diese Pflicht hatte die gute Seite, mich vor Einseitigkeit zu bewahren und meiner allgemeinen Bildung förderlich zu sein. In diesen Studien, namentlich dem der Philosophie wurde ich durch den Umgang mit einem Freunde unterstützt, dessen Name ich schon früher hätte nennen und anerkennen müssen. Derselbe griff in die Ausbildung meiner Seele ganz mächtig ein. Ich meine Moriz Kleinmann (Kármán).

Im Sommer 1868 machte mich Bacher mit K. bekannt, der damals als junger Doctor nach Pest kam, um die jüdischen Schüler der Handelsakademie und einiger Gymnasien in Religion zu unterrichten. Dabei wurde ihm die Redaction des offiziellen Blattes der jüdischen Fortschrittspartei anvertraut (Izraelita Közlöny), als dessen Redacteur Adolf Fenyvessy zeichnete, der sich aber aus Mangel an Verständniß um diese Dinge nicht kümmern konnte. K. war Leopold Löw's Schüler und Liebling. Dieser bestimmte ihn zur jüdisch-theologischen Laufbahn, auf welcher er die größten Hoffnungen in ihn setzte. Schon beim ersten Besuch den ich diesem bedeutenden jungen Gelehrten machte, mußte mir sein hoher sittlicher Ernst, die Entschiedenheit seiner Grundsätze, die er uns hören ließ, seine vornehme Gesinnung und seine geradezu erstaunliche Vielseitigkeit in allen Geisteswissenschaften imponiren. Ich beschloß in mir, diesem Manne nahe zu kommen und ihm nahe zu bleiben, mich zu bestreben, seiner würdig zu werden. Wir sprachen über jüdische Religionsgeschichte. Wie zermalmt stand ich mit meinen einseitigen, beschränkten Begriffen vor diesem Menschen, der mich in flüchtigem Gespräch Wahrheiten hören ließ, die mir, wie eine andere Offenbarung klangen, ihm selbst aber wie selbstverständlich schienen. Gedanken und Gedanken sprudelten von seinen beredten Lippen. So schroff er mir, den er wohl mit Recht für einen geistigen Knirps halten mochte, gegenüber trat, so war es mir klar, daß die Bekanntschaft mit ihm für mein eigenes geistiges Wesen so viel, wie eine providentielle Begegnung, die den Keim dauernder Beziehungen in sich schloß, gelten müsse. Die wiederholten Besuche bei K. brachten mich ihm nicht näher, ich aber war stets erfüllt von Bewunderung für den Genius, der in diesem seltenen Menschen waltete. Zu allererst, seit dem alten Freudenberg,[1] lernte ich einen Menschen kennen, in deßen Seele die errungenen Wahrheiten volle Herrschaft übten, einen abgeklärten, harmonischen Charakter, edel, hochgesinnt,

* Zum schweren Verluste der Wissenschaft ist es nunmehr das Einzige was aus dem ungewöhnlich wertvollen von seinem Sohne gesammelten *biographischen* Material nach dem Weltbrande gerettet werden konnte.

[1] Wolf Moses Freudenberg, der innig geliebte und verehrte Lehrer der Kindesjahre Goldzihers in Stuhenweißenburg.

deßen Grundsätze das Resultat tiefen Denkens und bewußter Begeisterung sind. Kein Conflict der Seele, kein Widerspruch zwischen Gedanke, Wort und Leben. Nachdem ihm das häßliche Getriebe der offiziellen jüdischen Journalistik zuwider geworden, übertrug mir Fenyvessy als seine Erbschaft die factische Redaction des Izraelita Közlöny, die ich drei Monate hindurch führte. Es war die Zeit des sich vorbereitenden Kongreßes. Auch die Erfahrungen sollte ich machen, die bei solcher offizieller jüdischer Journalistik tagtäglich zu machen war(en). Meine Abreise nach Berlin schnitt mich aus diesem Kreise ab, obwohl ich auch fürder ein fleißigerer Mitarbeiter des Blättchens blieb, als ich es bei meinen Bestrebungen hätte sein dürfen. Die Versuche von Berlin aus mit K. zu correspondiren, gelangen mir nicht. Wie glücklich war ich aber, als ich während der Ferien von ihm erfuhr, daß er, gesättigt durch die trüben Erfahrungen, die er als Religionslehrer machte, dem theologischen Beruf vorläufig den Rücken kehrt, um im Auftrage Eötvös' sich im Auslande der Pädagogik und dem Schulwesen zu widmen. Er war für eine pädagogische Professur auserlesen. Wir sollten nun in einer ausländischen Stadt zusammen leben. Davon versprach ich mir viel. In Leipzig angekommen rastete ich nicht, bis wir Freunde wurden. Wir wohnten einander nahe und da machten wir gemeinsame Spaziergänge und allwöchentlich pflegten wir mehrere Stunden philosophische Gespräche, die mich zunächst fürs Examen vorbereiten halfen. Auf unseren Promenaden entwickelte mir K. seine festen Überzeugungen über viele Dinge, die mich tief interessierten. Zu meinen späteren Forschungen auf dem Gebiete der Urgeschichte der Religionsentwickelung, der vergleichenden Mythologie wurde ich zu allererst durch diese Gespräche angeregt; mein Studium der biblischen Literaturgeschichte erhielt in ihnen ihre erste Nahrung. Kuenen, Graf und Watke sowie die ganze Methode der neueren Bibelforschung lernte ich durch K. Mittheilungen erst recht kennen und würdigen; er war es auch, der mich stillschweigend auf die Widersprüche meiner eigenen Seele wies, und mich zum schmerzvollen Nachdenken darüber zwang, wie ich mich selbst zu harmonischer Weltanschauung emporkämpfen könnte. Zu meinen Fachstudien hatte er selbst mehr als oberflächliche Beziehungen aus den Studien seiner früheren Jugend. Auch in diesen Studien konnte der grosse Schwung seines vielumfassenden Geistes mich emporheben. Noch heute denke ich oft mit großem Danke an die Anregungen, die mir seine Fragen, die durch ihn in mich erweckten wissenschaftlichen Probleme boten und wie sie mich zum Erforschen von Details erweckten, über die er als Allgemeinheiten von hohen Gesichtspunkten, in großen Zusammenhängen urtheilte. Er liebte es, nach großen Zwecken zu generalisiren und zu konstruiren; ich gieng dann den Details nach, ohne daß er es wußte, oder merkte mir seine Gesamturtheile um sie als zusammenfassende Formeln bei meinen Bücherkrämereien vor Augen zu haben. Nur diesem Umgange verdanke ich es, daß ich bei meinen kleinlichen Studien nicht in Details versunken, nicht in Notizenkram untergegangen bin, und ich habe nichts geschrieben, worin ich nicht K's Lehre zu Nutze(n) gemacht hatte. So viel verdanke ich diesem Freund. Nur mit ihm konnte ich die Gelehrsamkeit Fleischers erst nützlich für mein wissenschaftliches Leben gestalten. Zu einer *Gestaltung* meiner Kenntnisse wäre es ohne K. niemals gekommen. Er mochte es fühlen, wie dankbar ich ihm bin und wie nützlich er mir sei und er ließ sich herab, mein Freund zu werden. Seine Belehrung kam mir auch beim Doctorexamen sehr zu statten ...

Die Trauernachricht vom Tode Eötvös (Februar 1871) verursachte mir trübe Tage und Nächte. Kl., den die Nachricht ebenso hart betraf, versuchte es, sich und mich in einen Optimismus hineinzuhoffen. Die Folge zeigte, wie berechtigt mein Pessimismus gewesen ...

Die Widmung des ersten, bahnbrechenden Buches von Goldziher *(Der Mythos bei den Hebräern)* lautet:

MEINEM THEUERN FREUNDE

Dr. MORITZ KÁRMÁN

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE UND PÄDAGOGIK, SECRETÄR DES KÖNIGL. UNGAR. UNTERRICHTSRATHES,

ALS KLEINE GEGENGABE FÜR SO VIELE GEISTIGE ANREGUNG UND ERHEBUNG, DIE MIR DURCH SEINE FREUNDSCHAFT GEWORDEN

IN TREUER LIEBE ZUGEEIGNET.

Auch in der Festschrift zum 25 jährigen Jubileum der Lehrtätigkeit Kármáns (1897) schrieb Goldziher unter dem Titel *Morgenländische Spaziergänge* (Keleti séták) über ihre in Leipzig begonnenen und dann sich sonntäglich in Budapest fortsetzenden Gespräche.

Dem Gefeierten dieser Festschrift ist das Andenken jenes Schülers und Lieblings Leopold Löws gewiß ein teueres. Ihm brauchen wir nicht zu erklären, wer **Moriz Kármán** gewesen, glauben aber ihm eine Freude zu machen, wenn wir es versuchen, seinen ausländischen Verehrern im Anschluß an die obigen Bekenntnisse seines großen Freundes darzulegen, wer der ihnen so wenig Bekannte war, über den Goldziher mit so einer fast demutsvollen Begeisterung sich äußert.

Moriz Kármán wurde vor 100 Jahren, am 25. December 1843. als Sohn des Kaufmanns Jakob Kleinmann in Szegedin geboren. Im Hause Leopold Löws war er auch als Mitschüler seines ältesten Sohnes, des jung gestorbenen ausgezeichneten Juristen Tobias, täglicher Gast, und hatte so mehr Gelegenheit von ihnen zu lernen und sein Wissen und seinen Charakter zu bewundern, als irgendeiner, der nur seine Religionsstunden besuchte. Er blieb auch bis ans Lebensende ein treuer Verehrer und Nachfolger des Meisters. Am Hundertjahrfeier seines Geburtstages, im Jahre 1911, war er der Festredner, und auch als er vor 30 Jahren, zum 60. Geburtstage des nun Neunzigjährigen eine Abhandlung über die Bestimmung des Judentums und die Aufgaben der Rabbiner schrieb, ging er von Erinnerungen der Jugendzeit aus, die er an der Seite Leopold Löws verbrachte: „Der jüdische Priester, so nannte das andersgläubige Volk der Stadt Szegedin unseren Oberrabiner, und ich sah tiefberührt, so oft ich ihn an seinen Spaziergängen begleitete und wir unter das Volk der unteren Stadt gelangten, wie die Kleinen des Volkes ihm entgegeneilten, um ihn mit Handküssen zu begrüßen, er aber, die Hände auf ihr Haupt legte, als ob er mit seinem Segen für ihren demutsvollen Gruß gedankt hätte. Diese Erinnerungen kamen mir ins Gedächtnis, als ich vor drei Jahren dort unten war . . . Es war hauptsächlich der geistigen Wirkung unseres Oberrabiners zu verdanken, daß die damals heranwachsende Jugend ihre tief religiöse Gesinnung den großen Zielen der nationalen Bestrebungen anzupassen lernte und vermochte, und daß dies das aufrichtige, wahre Ungartum des Szegediner Volkes in jenem schweren, kritischen Zeitalter und nachher zur Zeit des erneuten nationalen Lebens anerkannte und zu würdigen verstand. Ich weiß, daß in der Szegediner Gemeinde auch heutzutage unter der Führung des Sohnes des großen Oberrabiners derselbe Geist lebt, und das ist der Anlaß dazu, daß ich jetzt, wo wir der 60. Jahres-

wende meines Freundes Immanuel gedenken, von den wichtigsten Zügen dieser Überlieferung Geständnis ablege."

Leopold Löw hoffte aus Kármán einen tüchtigen Rabbiner zu machen, ließ ihn auch seine Bibliothek benützen. Auf seine Empfehlung geschah es auch, daß eine reiche Familie ihn nach dem Abiturientenexamen als Erzieher ihrer Söhne nach Wien mitnahm, wo der nunmehr Verwaiste so die Universität besuchen, und dort hauptsächlich klassische Philologie und Philosophie studieren konnte. Der Herbartianer Robert Zimmermann, Professor der Philosophie führte ihn zum Studium der Schriften Herbarts und hiemit zur Pädagogik, die von nun an sein Hauptstudium blieb. Nach Beendigung des dreijährigen Kurses wurde er Doctor philosophiae an der Universität Pest. Schon während der Wiener Jahre war er Mitarbeiter der hochwichtigen Zeitschrift Leopold Löws „Ben Chananja". Er war auch außer dem Sohne und Nachfolger der Einzige, den Löw aus seiner Kanzel predigen hörte, bevor er seine Leipziger Studienreise antrat und hiemit sich vom Rabbinerberuf auf ewig verabschiedete.

Auch die Vorgeschichte dieser Studienreise verdient einige Worte. Während der Vorbereitungen des ungarisch-jüdischen Kongresses vom Jahre 1868 hatte Kármán Gelegenheit mit dem großen Kultusminister, dem Dichter und Politiker Baron Josef von Eötvös mehrmals zu sprechen. Dieser erkannte die außerordentlichen Fähigkeiten und Kentnisse des jungen Religionslehrers und Publizisten, sein tiefes Verständnis für die Fragen des Erziehungs- und Unterrichtswesens, ließ ihn seine Ansichten über die Organisation des Schulwesens ausführlich darlegen, und nachdem er auch vor der Öffentlichkeit des Lehrervereins mit seinen Ansichten über die Reform der höheran Schulen Aufsehen erregte, ließ er ihm ein Stipendium geben, um im pädagogischen Seminar und der Übungsschule Zillers sein theoretisches Wissen und seine praktischen Kenntnisse auf dem Gebiete der Pädagogik zu vervollständigen und dann ihm bei der Reorganisierung des in seiner Entwicklung durch die gewaltsame Umwandlung nach dem Freiheitskriege gestörten und durch die nachfolgende Reaktion in ein wahres Chaos geratenen ungarischen Schulwesens behilflich zu sein. Er starb aber während Kármáns Leipziger Zeit und so wurde es ganz unsicher, was mit diesem ohne dem unbefangenen Gönner geschehen werde. Er kam jedoch nach Hause, obwohl Ziller ihn gerne in Deutschland zurückgehalten hätte (in den zwei Leipziger Jahren war er einer der führenden Persönlichkeiten im Seminar und im neuorganisierten Presbyterium der Übungsschule, er war auch einer der Verfasser des im Jahre 1870 erschienen Vademecums für die Praktikanten des Seminars). Am Anfang des Jahres 1872 wurde er Privatdozent für Ethik, Psychologie und Pädagogik an der Budapester Universität und legte dem Direktor der Lehrerbildungsanstalt für höhere Schulen einen Plan zur praktischen Ausbildung der Kandidaten vor. Der Direktor gab den Plan als den der Anstalt selbst heraus, setzte aber auch die Ernennung Kármáns zum ersten ordentlichen Professor und pädagogischen Leiter des jenem Plane gemäß organisierten Übungsgymnasiums durch. Diese Schule ist eine originelle Schöpfung Kármáns, zu deren Gedanken ihm das Erkennen der Mängel nicht nur der ungarischen Oberlehrerbildung, sondern auch

der Übungschulen der Herbartianer hinwies. Es hatte eine überaus große Wirkung in der Ausgestaltung eines planmässigeren, zielbewußten und methodischen Lehrverfahrens im ganzen ungarischen Schulwesen, wurde aber auch von vielen ausländischen Pädagogen aufgesucht und auch in der internationalen Fachliteratur gewürdigt (vgl. Deutsche Revue, 1883.; Uhlig im Humanistischen Gymnasium, 1894.; Langlois: La préparation professionelle à l'enseignement sécondaire. Paris, 1902.; Browning: Hungary. 1907. etc.)

Lehrplan, Schulordnung, methodisches Verfahren wurde für diese Schule von Kármán selbst erdacht und ausgearbeitet. Aus diesen Plänen und den Erfahrungen, die er bei deren Durchführung im Übungsgymnasium machte, entstand der Lehrplan für alle Mittelschulen des Landes, welchen Kármán 1878 als Notär des Unterrichtstrates samt den dazu gehörigen Instruktionen durchzusetzen gelang. Dieser Lehrplan war der konsequenteste und originellste ungarische Lehrplan. Den allgemeinen Teil der Instruktionen machte Frick in der „Sammlung pädagogischer Abhandlungen" als *Beispiel eines rationellen Lehrplans* im Jahre 1890 auch den deutschen Fachkreisen bekannt, mit folgender Bemerkung: „Da es einzelne Leser der *Pädagogischen Abhandlungen* befremden dürfte, daß wir in einem der ersten Hefte derselben den Lehrplan ausländischer Schulen als Beispiel eines rationellen Lehrplans mitteilen, so mag hier bemerkt werden: 1. daß der Verfasser einst Mitglied des Leipziger pädagogischen Seminars war, seine Arbeit also in gewissem Sinne eine Frucht auch deutscher Pädagogik und Didaktik ist; 2. daß auch das ungarische Volk sich des Besitzes großer nationaler poetischen Stoffe erfreut, die zugleich didaktisch von höchstem Gehalt und Wert sind und deshalb auch für den Lehrplan fruchtbar gemacht werden konnten; 3. daß das sehr starke Selbständigkeits-gefühl der deutschen Lehrer es sich vielleicht lieber gefallen läßt an einem fremden Bilde die Aufgaben einer *rationellen Lehrplan-Arbeit* sich vorführen zu lassen, als an einem einheimischen Gebilde. Niemand wird hier durch die Wahnvorstellung beunruhigt werden, es soll ihm durch ein derartiges „Beispiel" etwas zur eigenen unmittelbaren Anwendung aufgenötigt werden." Dann erschien auch eine serbische Übersetzung, von Milan Šević. und sie blieb nicht ohne Wirkung auf das pädagogische Denken und die Praxis in Serbien. (Šević wurde später Professor der Pädagogik an der Universität Belgrad.)

Später erklärte Kármán seine Hauptgesichtspunkte auch auf dem moralpädagogischen Kongresse zu Haag (1912) unter dem Titel *Ethisch-historische Gesichtspunkte zur Theorie des Lehrplans.* Über die Bedeutung der praktischen Leistung Kármáns für die Entwicklung des ungarischen Unterrichtswesens sei mir erlaubt das Zeugnis des Universitätsprofessors Ernst Fináczy anzuführen, welcher in dem in 1934. erschienenen letzten Bande seiner Erziehungsgeschichte unter anderem Folgendes ausführt: „Der Gymnasiallehrplan vom Jahre 1897 samt den dazu gehörigen Instruktionen bestand — um kleine Modifikationen nicht zu berechnen — 20 Jahre lang in Kraft, und bewies hiemit nicht nur das außerordentlich konsequente theoretische Denken des Verfassers, sondern auch seinen ausgezeichneten praktischen Sinn. Die neuen Ideen haben sich auch in der Praxis bewährt. Allmählich verwandelte

und verfeinerte sich das didaktische Gewissen der mit der Vollstreckung des Lehrplanes beauftragten Lehrer. Die unter Kármán Praktikanten waren, trugen das Bewußtsein der notwendigen Planmäßigkeit des Unterrichtes in die fachgemäße didaktische Bearbeitung aller Teile des Bildungsstoffes, in alle Zweige des öffentlichen Unterrichts und auch in die Unterrichtsverwaltung. Die Aufmerksamkeit der Lehrer richtete sich in erhöhtem Maße auf die Verbesserung der Methode, das vielerorts verknöcherte altmodisch mechanische Lehrverfahren wurde durch schwungvollere und zugleich rationellere abgelöst, eine lange Reihe ausgezeichneter Lehrbücher entstand, in der Ausbildung der Lehrer und Oberlehrer gewann die Pädagogik breiteren Raum, überhaupt entwickelte sich eine empfindlichere öffentliche Meinung auf dem Gebiete der Pädagogie. Ich kenne in der Geschichte des Unterrichtswesens keinen Fall, wo ein auf Grunde rein prinzipieller, ich möchte sagen, philosophischer Erwägungen ausgearbeitetes Studiensystem, welches auf neue Ideale hinweist und eine Menge neuer Gesichtspunkte hat, vielfachen Hindernissen und Kritteleien zum Trotz so rasch die tägliche Arbeit der Schule eines großen Theils eines Landes umzuwandeln vermochte und mit so unwiderstehlicher Gewalt die Leiter des öffentlichen Erziehungswesens erobert hätte."

Wie gesagt, wurde das theoretische Denken Kármáns zu allererst durch die Bekanntschaft mit Herbarts Schriften der Pädagogik zugewendet. Es wäre aber ganz falsch, ihn deshalb oder weil er dann in Zillers Seminar arbeitete, einfach als Herbartianer anzusehen. In vielen Beziehungen hat er die Wendung von Herbart ab mitgemacht, in manchen ist er ihr auch vorangegangen. Daß er in der Geschichte des pädagogischen Denkens nicht nach Verdienst gewürdigt wird, lässt sich demgegenüber daraus erklären, daß er seine Gedanken zumeist in ungarischer Sprache entwickelte, daß er der jüdischen Religion treu blieb und außerdem noch daraus, daß er als früher Repräsentant einer vitalistischen Auffassung der Wissenschaft die einzelnen Teile seines wohldurchdachten in Vorträgen dargelegten Systems nur gelegentlich literarisch ausführte, daß es also nur fragmentarisch in seinen Schriften sich vorfindet und nicht in selbständigen Büchern da liegt. Zur Herausgabe einer systematisch geordneten Sammlung seiner Abhandlungen kam es nur im letzten Dezennium seines Lebens, etwa 30 Jahre nach dem Erscheinen der meisten. Es ist aber bezeichnend, daß er damals kaum etwas an ihnen zu verändern hatte. In jenen Jahren war er auch ein beliebter Redner der internationalen philosophischen und moralpädagogischen Kongresse (Heidelberg, London, Bologna, Haag) und dort versuchte er auch seine im Ganzen schon in den 70-er und 80 er Jahren entwickelten Gedankengänge fürs Ausland zugänglich zu machen. So erschienen die meisten seiner deutschen Schriften. Von diesen seien hier noch erwähnt: *Aufgaben der sittlichen Erziehung.* Papers on moral education. London, 1900. u. Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, 1909. — *Das System der ethischen Ideen und die Entwickelung der Sittlichkeit.* Atti del IV. congresso intern. di Filosofia. Bologna, 1911. III. u. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik 44. Band. — *Ethisch-historische Gesichtspunkte zur Theorie des Lehrplans.* Mémoires présentées au

deuxième congrès international d'éducation morale. 1912. III. u. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. 1914. 46. Band. — *Ungarisches Bildungswesen.* Geschichtlicher Rückblick bis zum Jahre 1848. Budapest, 1914.

Schon vor dem Erscheinen der Didaktik Willmanns faßte Kármán die Pädagogik als Theorie der Bildung auf. Er, der ein Jahr nach dem Ausscheiden Willmanns aus dem Leipziger Seminar dort ankam, ging in Manchem von ähnlichen Voraussetzungen aus. Ihn packte auch dieselbe politische Theorie, die Verwaltungslehre Lorenz Steins. Doch führte ihn bei der Einreihung der Pädagogik ins System der Wissenschaften auch eine Bemerkung Eötvös's, der in seinem wertvollen politischen Hauptwerk *Die herrschenden Ideen des XIX. Jahrhunderts* drei Hauptmerkmale des Fortschritts unterscheidet: 1. Die Macht über die Kräfte der Natur; 2. die Allgemeinheit eines gewißen Grades der Bildung; 3. inwieweit man die Menschenwürde anerkennet und ehret. Mit dem ersten beschäftigt sich nach Kármán die Ökonomie, mit der Dritten die Politik, das dritte ist das eigentliche Gegenstand der Pädagogik als Wissenschaft, diese drei sind die eigentlichen sozialen Wissenschaften, die Hauptteile der Soziologie. Er bekämpft schon sehr früh den beginnenden pädagogischen Psychologismus, und hält die Ethik für unvergleichbar wichtiger, indem er schon im Jahre 1878 schreibt: „. . . nur die richtige Gliederung des Erziehungszieles, der ethischen Aufgabe des Menschen bestimmt den Wert ihrer Mittel und kann als Wegweiser dienen auch in Betreff dessen, auf Grunde welcher psychologischen Gesetze die Art der Benützung dieser Mittel angewendet werden kann." Was das Erziehungsziel selbst anbelangt, scheidet sich seine Auffassung gänzlich von der individualistischen Herbarts, jedoch befriedigt ihn auch das Zielsetzen der Sozialpädagogik nicht: der Mensch ist nach ihm nicht nur soziales Wesen, *ζῶον πολιτικόν*, sondern auch ein geschichtliches Wesen. „Der Ausgangspunkt, von welcher ich die Schwierigkeiten der Erziehung von Anfang an betrachtete — schreibt er — führte mich bald zur nötigen Erforschung der Gesetzmäßigkeiten des geschichtlichen Lebens. Dieser richtunggebende Gesichtspunkt war nämlich die Überzeugung, welche ich einigermaßen auch als das wertvollste Element der Überlieferung meiner Religion ansehe, daß nämlich die Menschheit sich in einer geschichtlichen Tätigkeit sich bemühe. Ich möchte hiemit nicht jene Ansicht bezeichnen, welche man gewöhnlich als geschichtliches Bewußtsein zu nennen pflegt. Die Würdigung der Vergangenheit ist an sich kein hinreichender Grund für die Erziehungsarbeit, welche ihrer wahren Natur nach eher im Dienste einer kommenden Welt dienen soll. Der wahre Grund des geschichtlichen Sinnes ist das klare Verstehen der Tatsache, daß eine jede menschliche Aufgabe auf fortwährende Arbeit, konsequente Tätigkeit von Generationen rechnet. Es gibt im ganzen Bereiche des öffentlichen Lebens kein Ziel, keinen Arbeitskreis, welche man binnen der Altersgrenzen des Einzellebens oder einer einzigen Generation erreichen und erfüllen könnte. Deshalb sind wir durch die geschichtliche Zusammengehörigkeit nicht nur dazu verbunden, daß sich unsere Tätigkeit achtungsvoll und sorgsam an die Vergangenheit unseres Geschlechtes und unserer Nation sich anknüpfe, son-

dern sie fordert ganz besonders, daß wir den Erfolg all unserer Arbeit dadurch sichern, daß wir die folgende Generation fähig und fertig machen, sie mit richtigem Verstande und begeistertem Empfinden fortzusetzen."

In Verbindung mit diesem geschichtlichen Prinzip der Erziehung erhält auch die Lehre von den Kulturstufen einen tieferen Sinn. Auch die Aufeinanderfolge der geschichtlichen Stufen des Kármánschen Lehrplans ist ein Mittel um den Schüler die Entwickelung der Menschheit bis zur Stufe, welche diese bisher erreichte, als eine notwendige erleben zu lassen. Im Unterscheiden der Hauptstufen der geschichtlichen Entwicklung knüpft Kármán an die Staatstheorie Lorenz Steins an, der in der politischen Entwicklung eine geschlechtliche, eine ständische und eine staatsbürgerliche Ordnung unterscheidet. Bei Kármán entsprechen diesen die Stammes-, Standes- und nationale Kultur, beziehungsweise Moral. Die nationale Entwicklung ist bisher der Höhepunkt, Nation aber kann keine Rassengemeinschaft, auch nicht eine auf gemeinsamer Vergangenheit beruhende bedeuten, eher eine auf gewollter gemeinsamen Zukunft begründete. In der Auffassung der Idee der Nation schließt sich Kármán an die Gedanken der großen ungarischen Politiker des XIX. Jahrhunders, hauptsächlich Széchenyis und Eötvös' an. Er hält übrigens auch eine vierte Stufe der Entwickelung für wahrscheinlich, eine, wo die nationalen Gegensätze ausscheiden, wo eine die nationalen Grenzen überschreitende Organisation ins Leben treten würde, ohne die nationale Differenzierheit der Kultur selbst zu verwischen. Es ist bemerkenswert daß er eine Wendung in Richtung einer allgemeineren und humaneren Organisation des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, welche die furchtbaren Gegensätze der Menschheit mindern oder vertilgen sollte, auf Grund einer Beobachtung der Symmetrie der großen Zeitalter der Menschengeschichte — nach Art gewisser Schwellentheorien — um die Mitte unseres Jahrhunderts für wahrscheinlich hält.

Es ist hier nicht der Ort die Einzelheiten seiner Theorie auszuführen, noch weniger seine tiefbegründeten praktischen Winke für Erziehung und Unterricht zu besprechen, die er hauptsächlich in den Theoreticis des Übungsgymnasiums erteilte (herausgegeben von seinem Jünger und Nachfolger, Johann Waldapfel). Ich möchte nur noch erwähnen, daß er wie der kulturphilosophischen Richtung der Pädagogik, so in Manchem auch den methodischen Bestrebungen der Arbeitsschulbewegung zuvorkam. Obwohl er die Bedeutung formaler Stufen anerkannte, war er weit davon entfernt, eine formalistische Praxis zu begünstigen. Es war eines der Hauptprinzipien der Methode seiner Schule, nicht eigentlich zu unterrichten, sondern lernen zu laßen. Einer seiner technischen Hauptregeln lautet: wir sollen immer dafür sorgen, daß die Schüler selbst arbeiten, usw.

Die begeisterten Worte Ignaz Goldzihers müssen einen jeden fühlen lassen, welch außerordentlicher Ernst des moralischen Charakters, welche Tiefe des Denkens und Vielseitigkeit und Gründlichkeit des Wissens und welch ein suggestiv pädagogischer Genius diesem „seltenen Manne" innewohnte. Auch andere ausgezeichnete Gelehrten in allen Zweigen der Wissenschaften bekannten, wie viele Anregun-

gen sie nicht nur in der Pädagogik, sondern auch in ihren Fachwissenschaften Kármán verdankten. Goldziher war der erste und größte unter ihnen. Die Übrigen gelangten schon im Kreise seiner Schule als Schüler; Kandidaten und Kollegen, oder als Hörer auf der Universität, wo er mit größter Wirkung die Ethik vortrug, in seine Umgebung.

Einer der einstigen Kollegen, der Literaturhistoriker Ladislaus Négyesy, Universitätsprofessor und Vorstand des Vereins der ungarischen Oberlehrer, schrieb, als der Praeceptor Hungariae, wie Kármán seine Jünger seit Jahrzehnten nannten, im Jahre 1915 starb: „Er ging nicht als ein lebendes Denkmal seiner kampf- und ruhmreichen Vergangenheit unter uns umher, sondern als die höchste Autorität der pädagogischen Theorie und das lebendige Gewissen des Unterrichtswesens... ohne die äussere Zier der Stellung (K. war nämlich bis ans Lebensende Gymnasialprofessor und erhielt auch zuletzt nur den Titel eines Honorarprofessors der Universität) durch rein persönliche Werte, durch seinen außerordentlichen Geist und Charakter war er einer der großen Gestalten des nationalen Lebens . . . Wir müssen uns beeilen — fügte er hinzu — um die philosophischen, ethischen, pädagogischen, kulturpolitischen Gedanken Kármáns zu verarbeiten, und alles, was uns Not tut, in die Praxis umzusetzten . . . Wenn der Tod Kármáns irgend eine Wendung bedeuten kann, kann es nur zum Besten seiner Lehren geschehen. Die Abneigung, die gegenüber dem Lebenden vielfach bestand, kann vor dem Grabe verstummen."

Es geschah nicht also. Wir brauchen nicht auszuführen, weshalb nach dem Weltkriege so wenige eine Anregung fühlten aus den Schriften des toten jüdischen Meisters der ungarischen Pädagogik zu lernen. Wir hoffen jedoch, daß die Zeit noch kommen wird, wo man manches in ihnen nicht nur als geschichtlich wertvoll, sondern auch als eine für die so sehr nötige neue Erziehung der neuen Generation wichtige Revelation betrachten wird.

NICOLAS SZABOLCSI

TÉMOIGNAGES CONTEMPORAINS FRANÇAIS SUR SHABBATAI ZEVI.

L'histoire de la littérature française, peut-être à cause de sa structure spécifique, ne s'occupait pas beaucoup de la littérature „basse" du 17.-me siècle. On concentrait les recherches surtout sur les grands achèvements et c'est ainsi que des produits tellement typiques du siècle que les grandes gazettes en vers ne furent pas l'objet des recherches assez rigoureuses. Les faits contenus en eux ne furent pas utilisés ni au point de vue de l'histoire, ni de la littérature ; cependant, avec une critique assez sévère, on pourrait tirer d'elles de précieuses contributions. Au moins montrent-elles clairement l'état de l'opinion publique, puisque ces gazettes étaient adressées aux personnages importants de la Cour et de la famille de Louis XIV. C'est ainsi que ces gazettes reflètent et, forment en même temps, l'opinion publique.

Ces journaux, comme c'est bien connu, paraissent dès 1650 ; leur importance au point de vue de l' histoire de la presse fut assez soulignée.[1] A Budapest, nous ne pouvions pas consulter les exemplaires originaux de ces Gazettes ; seulement étaient à notre disposition les éditions des Gazettes de Loret, le gazetier le plus connu de l'époque, et l'édition celèbre des Continuateurs de Loret, publiée par le baron James de Rotschild.[2]

Ce fut dans cette publication Rotschild que j' ai trouvé quelques relations concernant les Juifs. Elles datent des années 1665—1667 et se rapportent au dernier grand mouvement messianique, celui de Shabbatai Zevi. En somme, j' ai trouvé huit relations ; six proviennent, d'une manière étrange du journal de Perdou de Subligny, la „Muse de la Cour". Cette gazette est dédiée au Dauphin, c'est-à-dire qu' elle était la Gazette favorite de celui-ci. Les deux autres relations se trouvent dans les lettres de Charles Robinet, le plus célèbre des continuateurs de Loret, qui écrivit ses nouvelles à Madame, soeur du Roi. Tout cela prouve, que dans la famille royale on s' intéressait beaucoup aux évènements relatifs a Sh. Zevi.

Les témoignages se divisent clairement en trois groupes.

I. La première relation, isolée, datée du 27. décembre 1665,[3] nous conte un récit fantastique des Juifs arabes. Un prince juif marche contre Mecque :

[1] G. Weill : Le journal, Paris, 1934. 27—42. E. Hatin : Histoire de la presse française, Paris, 1859. I. 250. sqq. etc.

[2] Les Continuateurs de Loret, rec. et publ. par le baron James de Rotschild I—II. Paris, 1881. (désormais : R.)

[3] De Subligny. R : I. 549—550.

„Un prince, Juif de Nation,
Et qui règne dans l' *Arabie*,
A, dit-on, fait une action,
Qui fait bien enrager les devots de *Turquie*
— — — — — — — — — — — — — —
Il marcha vers la *Mecque* avecque son Armée
Et pilla tout quand il y fut."

Les Turcs, naturellement s'étaient beaucoup épouvantés. Il serait difficile à juger, à quel évènement se rapporte ce témoignage; mais, en tout cas ça ne pourrait être aucun evènement historique.[4] Peut-être quelques traits du mouvement messianique de Reübeni agissaient sur la fantaisie de l' auteur, ou c'étaient plutôt des analogies des mouvements messianiques plus anciens encore.[5] En tout cas, ce doit être la fantaisie de quelque individu ou groupe juif qui attendait l'année messianique, ou bien la fantaisie des chrétiens, qui attendaient de leur part l'année apocalyptique 1666, qui créait cette légende.[6]

II. La deuxième partie de cette relation et les cinq suivantes se rapportent directement au mouvement de Shabbatai. Les travaux historiques ne mentionnent nulle part ces témoignages.[7] En effet, leur valeur comme sources historiques n'est pas trop grande, mais ils donnent un tableau fidèle de l' état de l'opinion publique chrétienne en France.

La relation de Subligny mentionnée ci-dessus continue en écrivant d'un Juif qui se dit Messie, qui est né en Ispahan et qui aurait fait en Asie „un plaisant remuement". Il finit avec des légères railleries.

Une petite nouvelle de quatre vers, de l' année suivante (25. nov. 1666) nous annonce que le Messie est devenu turc, „Ah! bon Dieu! le plaisant Messie!" s' écrie le gazetier.[8]

L'information suivante, daté du 9. décembre 1666, dont l' auteur est également Subligny,[9] est déjà plus détaillée. En parlant de l'empire ottoman, il mentionne que

„Les Juifs seuls y meurent de honte,
De ce que, trop légèrement,
Leur dévotion un peu prompte,
Crût en un Messias qui s'est fait Ottoman.
— — — — — — — — — — — — — — —

[4] Pour les évènements historiques, v. J. v. Hammer: Geschichte des Osmanischen Reiches III. Pesth, 1835. C'est feu professeur B. Heller qui m'a aidé dans les questions arabo-juifs.

[5] Cf. surtout B. Heller: Yoûscha' Al-Akbar et les Juifs de Kheybar dans le Roman d'Antar. REJ. 84. 1927. 113—137.

[6] Cf. la nouvelle, citée d' ailleurs sans indication de source, de Kastein (Schabbatai Zewi, Berlin. 1930. 236), qui se répandait en Hamburg et d'après laquelle les juifs s'auraient révoltés en Arabie, auraient occupé Mecque, auraient donné l'assaut au tombeau de Mahomet et massacré 30.000 Turcs. Il semble que c'est la même fausse nouvelle.

[7] Ils ne sont pas mentionnés chez Graetz, qui donne une liste détaillée des sources (X. 1868. XXIII. sqq.) Cependant, il fait mention de l'intèrêt générale de l' opinion publique européenne, dont la répércussion produisit des nouvelles comme les nôtres. V. aussi le livre de Kastein: ibid., 215. sqq; et les articles correspondants du Jew. Enc. et Jüd. Lex.

[8] R. II. 506.

[9] R. II. 542—543.

Ce roy des Juifs si renommé (c.-á.-d. „Sabbathaï Sebbhi")
Et si diversement nommé,
Et qu'on disait le Chef de douze cent mille hommes,
Dont on ne pouvait pas comprendre quatre mots,
N'estoit qu'un de ces fins qui, rencontrant des sots,
Se font passer par tout pour ce qu'ils ne sont pas
Pour attraper quelque repas."

Il n'était pas sot, — déclare le gazeiter — car, arrivé en Alexandrie, il commençait à vivre au dépens des femmes qui l'adoraient ; elles le logaient, le nourrissaient pendant des années. Quand enfin le Sultan le contraignait de devenir Mahométan,

„Au Diable s'il voulut estre encor un Roy Juif!"

Une grande partie de cette gazette, qui devait être très intéressante, ne nous est pas parvenue.

La relation la plus détaillée est également de Subligny, du 17. déc. 1666.[10] C'est avec une vraie technique lafontainéenne, en faisant parler ses personnages, qu'il nous présente la conversion du Messie :

„Quand les gens du *grand Turc* l'eurent donc entrepris
Et qu-on-luy demanda s'il estoit un Prophete :
„Hélas! Messieurs" dit-il, hochant bien fort la teste
Je le puis bien jurer, puisque vous m'avez pris :
Du moment que je me vis suivre
Par cette canaille des Juifs
Je prévis les assauts que leur fureur me livre
Et je me fuis dès lors pour un de vos Captifs.
Là-dessus, d'assez bonne grace
Il leurs conta toute sa race
Les avantures et son nom
Et comment, dans *Alexandrie*
Sans son heureuse *Messirie*,
Il n'auroit pas eu le teston.
Cela parut assez bouffon
Aux Turcs, qui sur la Juifverie
N'aiment pas peu la raillerie,
Et pour cela mesme, dit-on,
Ils l'amenèrent sans rudesse
En rendre compte à sa *Hautesse*.
Sa *Hautesse* oyant ses raisons,
Comme les siens, s'en mit à rire ;
Mais, pour le bien de son empire,
Ne l'envoya pas moins coucher dans la prison."

Les juifs, naturellement, étaient sans secours, tout de même

„. . . . Quand quelque *Turc* ou *Janissaire*
Disoit aux *Juifves* du party
Que leur *Messie* estoit un homme à l'ordinaire,

[10] R. II. 553—556.

Les *Juifves* en grosse colere
Repondoient aussi-tost: tous en avez menty!"
Et quand le prisonnier, dans une peine extrême,
Juroit qu'il en alloit ainsi,
Elles luy répondoient, fort en colere aussi,
Qu'il en avoit menty lui-mesme . . ."[11]

Au cours du récit, le gazetier fait mention des sommes que les juifs dépensaient pour le délivrer, des juifs d'Amsterdam qui vendaient leurs maisons, puis il continue:

„J 'oubliay de vous dire encor
Que jamais captif en *Turquie*
Au *grand Turc* ne valut tant d'or
Qu'en a valu ce faux *Messie*.
Les *Juifs*, pour le voir un moment
Et luy dire un mot seulement,
Y donnoient dix piastres par teste.
Tous le virent: jugez si le gain fut honneste."

Il termine en racontant, que des missionaires jésuites paraissaient après la conversion du Messie et avaient obtenu de bons résultats: ils auraient converti plusieurs milliers de juifs. Ce fait, jusqu' ici inconnu, parait être croyable; d'ailleurs tout le récit semble contenir des faits authentiques.

D'autant plus compliquée est la relation de Ch. Robinet du 20 mars 1667.[12] Il prétend que le mouvement messianique était dirigé par quatre Bachas qui, incontents, se révoltaient contre le Sultan. Ils furent vaincus, décapités, le Messie se convertit et le Sultan le nomma au poste du Babij-Bassa. Plus tard, il se signalait dans la guerre contre les Cosaques d'Illec. Cependant, les Juifs qui ne voulaient pas se convertir, étaient obligés d'émigrer. Arrivés en Persie, le souverain Perse les enrôlait dans son armée et veut les envoyer contre les Tércs.

Cette relation est un amas confus de faits authentiques et légendaires. Quant à la véracité de ce témoignage, nous sommes dans un grand embarras: on ne peut identifier, vérifier ces évènements fabuleux. Nous savons d'une révolte de Hussein pascha, gouverneur de Basra et de Ibrahim pascha, gouverneur de Bagdad, mais nos sources ne mentionnent pas que cette révolte se rattacherait en aucune sorte aux juifs.[13] Le nom „Babij" parait être turc, mais, le Messie devenu chef d'armée est pure fiction, tout comme l'enrôlement des juifs dans l'armée persane, qui parait dériver de la même source psychologique, que les imaginations, inspirées du désir, de la I. relation.

La relation suivante de Subligny (31. mars 1667)[14] reproduit cette même nouvelle, toutefois dans une forme sensiblemet modifiée. Il parle déjà d'un nouveau Messie, qui organise une armée avec l'aide de

[11] Graetz (op. cit., X. XLVII) rapporte d'autres faits qui témoignent la raillerie des gars.
[12] R. II. 742.
[13] V. Hammer, op. cit. III. 589—590.
[14] R. II. 874—875.

deux baschas révoltés, à ce point que les Turcs étaient obligés de monter en cortège contre lui, d'organiser une armée, sous le commandement du Grand-Vizir. Subligny est même très indigné que les Juifs se laissent toujours de nouveau séduire par un escroc. Il va sans dire, que cette relation est tout à fait fantaisiste, soit l'adaptation ou la variation de la nouvelle de Robinet, soit un nouveau faux bruit, inventé par des juifs ou des chrétiens.

III. La relation la plus fantastique est sans doute celle de Robinet du 15. mai 1667.[15] Il nous présente un nouveau et étrange Messie, „Un tout frais pondu Messias", qui n'a que seize ans, d'une taille énorme, „si grand que Gargantuas passeroit sous l'un de ses bras", et quant à son regard:

„Ce plus grand donc des Messias
A dans les yeux certains éclats
De vive et brillante lumière
Qui rompent, dit-on, en visière
A ceux lesquels, sont ébaudis
Se rencontrent assez hardis
Pour l'oser regarder en Face.
Il est Blondin, a bonne grace,
Il parle fort benignement
Et, pourtant, souverainement.
Il se pique de Prophétie,
Et, soit noire ou blanche Magie,
Les fades et crédules Juifs
En sont si fortement séduits,
Ainsi qu'ils ont été des autres,
Qu'il a plus de cent mille Apôtres..."

Sa résidence est à Smirne; naturellement, il aspire du thrône du Sultan, mais il est bien probable, — ajoute Robinet, — qu'il va devenir, lui aussi, un bon Rénégat et janissaire. Cette relation est très probablement une histoire combinée des éléments de l'histoire du mouvement de Shabbatai Zevi (Smirne!); ce qui montre que le public et les nobles s'intéressaient encore longtemps après 1666 à tous les évènements juifs.

[15] R. II. 841—843.

RAPHAEL PATAI

BIBLICAL AND RABBINICAL DATA TO THE „CULTURE PATTERN."

It is now more than a decade that the valuable collection of essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in relation to the Culture Pattern of the Ancient East was edited by Professor S. H. Hooke.[1] In his first introductory essay on „The Myth and Ritual Pattern of the Ancient East," Professor Hooke groups the main features of that „pattern" under the following five headings:

a) The dramatic representation of the death and resurrection of the god (with whom the king was identified).

b) The recitation or symbolic representation of the myth of creation.

c) The ritual combat in which the triumph of the god over his enemies was depicted.

d) The sacred marriage.

e) The triumphal procession in which the king played the part of the god.[2]

The prevalence of this „pattern" in the New Year Festivals of ancient Egypt and Babylonia is amply testified by the essays of A. M. Blackman and C. J. Gadd, while Prof. Hooke himself, in the fourth essay contained in the volume, endeavours to find the „Traces of the Myth and Ritual Pattern in Canaan." The same is attempted by Prof. Oesterley in respect of the „Early Hebrew Festival Ritual." But this essay, which by the very nature and scope of the volume should represent its central part, is rather meagre owing to the scarcity of the data contained in the Old Testament, upon which Prof. Oesterley's essay is mainly based. Nevertheless, by setting the more extensive and precise material derived from other countries and cultures of the Ancient East beside the obscure traces and rare illusions scattered throughout the books of the Old Testament, Prof. Oesterley, even if he has not proved it, has at any rate succeeded in making the existence of the „pattern" among the Ancient Hebrews plausible — thus supplying a very suggestive idea for further studies on the subject. In the following essay I shall attempt to collect further evidence concerning the existence of the „pattern" among the Ancient Hebrews. This evidence is derived mainly from the so called „Rabbinic" literature with some additional material from the Old Testament.[3]

[1] Cf. Myth and Ritual, Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient East, ed. by S. H. Hooke, Oxford, 1933.

[2] Cf. ib. p. 8.

[3] The material given here is but a very condensed extract from several chapters of my book *„Man and Earth,* in Hebrew Custom, Belief and Legend, a Study in Comparative Religion" vols. 1—2, published by the Hebrew University Press (in Hebrew), Jerusalem, 1942—43. New, however, in this essay is the attempt at connecting this material with the „pattern."

This attempt, I believe, needs a preliminary remark concerning the use of Rabbinic literature (i. e. Mishnaic, Talmudic and Midrashic literature) as a source of information as to the much earlier period of preexilic times, commonly called the days of the Ancient Hebrews. It seems to me that an approximate distinction should be made within the Rabbinic literature between two major elements: the one, by far the more extensive, is the individual opinion of sages or schools, incorporated in sayings of the utmost variety. These can be regarded as innovations, the fruit of the mental efforts of individuals endeavouring to enrich the field of their interest, whether Halacha or Aggada, by the product of their own thinking. From this kind of material, which evidently contains but an extremely rare clue as to times passed, it is not always easy to distinguish the other kind, which like the first is traditioned mostly in the name of individual sages, but which nevertheless contains what I should call popular traditions as contrasted with the individual innovations, opinions, views and sayings. But generally speaking, even if one cannot as yet give a proper definition of the distinguishing features, it may be said that there does exist a more or less distinctive clue by which the practised student can with a fair amount of certainty as a rule distinguish between the two types of material. As to the second type, the popular traditions, they sometimes display a distinct mark of antiquity, I would venture to say primitivity, by which their origin is beyond doubt placed far back into the remote days of the ancient Hebrews if not into those of their cultural predecessors. The same is true of certain customs and religious usages which by the time of their recording had long been incorporated into the official scheme of religious routine. These, in the light of comparison and parallelisation also prove to be but the thinly veiled remnants of ancient, semi-primitive, mostly magical practices. The ample Rabbinical evidence of the existence of the „pattern" among the ancient Hebrews should prove the correctness of this general statement and moreover constitute an example of the extreme usefulness, nay, necessity of drawing upon Rabbinical sources when tackling Old Testament problems.

Let us now begin to examine point by point the features of the general pattern as laid down by Professor Hooke with the addition of material gathered from the Old Testament and Rabbinical literature.

a) *The dramatic representation of the death and resurrection of the god (with whom the king was identified).* This point is the only one in which our inquiry into Rabbinical sources has proved vain. But there is a good reason for that: the teachings of the long row of outstanding personalities produced by the Hebrew people from the first prophets, through the Scribes, Elders and Tannaim to the latest Amoraic sages, converged with irresistible force upon one point, namely the elevation and sublimation of the idea of God. Thus the very ancient idea of the death and resurrection of the god would not be allowed to leave any perceptible traces in Rabbinic literature. This will become the more obvious, if we remember that in the Biblical evidence examined by Prof. Oesterley only one trace of this idea could be found. In this instance too, however, the reference is not to Yahweh but to

the death of Tammuz, the Babylonian-Canaanite god of vegetation.[4] For the same reason no traces could be left in the Rabbinical literature of the identification of the king with God. Nor is there any trace of this idea either in the Old Testament. The remarkable passage of Ez. XXVIII. 1—14. which according to Prof. Hooke[5] shows that the conception of a „king-god was not unknown" to the ancient Hebrews, appears to me to prove, on the contrary, how utterly preposterous it seemed to the prophet that an earthly king should presume to be a god. The Prophet cannot but ridicule the impossible demand of the Prince of Tyre, and says to him contemptuously: „Yet thou art a man and not God."[6]

Attention should howewer be called to the fact that according to the Tractate Soferim, XIX, 12, Ps. XLVII, a hymn of the enthronement of Yahweh as king in his sanctuary, was recited on New Year. This, I think, was not sufficiently emphasized by Prof. Oesterley.[6a]

But if we accept the amplification of this point as suggested by Prof. Oesterley who adds a sixth point to the five stated by Prof. Hooke, we shall be able to find surprisingly rich material in the Biblical as well as Rabbinical literature concerning *„the importance of the king for the well-being of his country."*[7]

The only clue found by Prof. Oesterley of the existence of this idea is the metaphorical expression used by the men of David who call him „the light of Israel."[8] However, the Old Testament contains additional evidence of the prevalence of the idea that the well-being of the country depends on the behaviour of its king. According to the narrative in Genesis this was an ancient Canaanite idea. When Abimelech king of Gerar took Sarah, without knowing that she was the wife of Abraham, he learned through a dream that he was about to commit a grave sin. Thereupon he defended himself before God saying: „Lord, wilt thou slay also a righteous *nation*?[9] Next morning Abimelech reproached Abraham for conceiling from him that Sarah was his wife, saying: „ . . . what have I offended thee, that thou hast brought on me and on my *kingdom* a great sin?[10] The underlying notion is clear at once: the whole kingdom and nation bears the results of the behaviour of the king; when the king commits a sin (in this case adultery) the whole nation will suffer for it; which also implies that if the king is righteous the whole country enjoys blessings.

Moses was, if not formally king, at any rate the head of his people. Consequently it was upon his behaviour that the succes of his people's war against Amalek depended: „When Moses held up his hand Israel prevailed, and when he let down his hand Amalek prevailed."[11]

Because of the sins of King Saul „and his bloody house, because

[4] Cf. Myth and Ritual, p. 144 ff.
[5] Ib. p. 10 f.
[6] Ez. XXVIII, 2.
[6a] Cf. Myth and Ritual, p. 125, 130.
[7] Myth and Ritual, p. 144 f.
[8] 2 Sam. XXI, 17; cf. Ps. CXXXII, 17, 18; 1 Ki. XI, 36; XV, 4.
[9] Gen. XX, 4.
[10] Gen. XX, 9.
[11] Ex. XVII, 11.

he slew the Gibeonites"[12] there was a famine of three years in the days of David. And when David committed the sin of a census, counting his people, they all had to suffer for it; not less than seventy thousand died of the pestilence in consequence of their king's sin.[13] According to Isaiah, the mere presence of the messianic king of the future shall bring absolute peace to his kingdom, including peace between man and beast and between wild and tame animals.[14]

Various Rabbinical sources explain that the famine which devastated the Land of Israel for three years in the days of Ahab was but a punishment inflicted upon the whole people for the sins of their king. Ahab said to Elijah: „There is no idolatry in this world which I did not commit, and in spite of it all that is good and agreeable in the world came in my days." Elijah answered: „If it be so as you say, as the Lord God of Israel liveth, before whom I stand, there shall not be dew nor rain these years but according to my word."[15] According to a saying of Rabbi Abba bar Kahana, the world stands for the sake of the merits of the kings of David's house.[16]

Most of the talmudic legends speak not of the influence of kings on the welfare of their people, but of the not less material influence of pious men of outstanding merit upon it. This trend in the development gave rise in the course of a long evolution to the idea of the moral responsibility of Christ for humanity, in the Church, and, in Judaism, to the late chassidic idea of the moral responsibility of the Zaddik for the state of the world. However, what interests us at present is not the final outcome of the idea, but its beginnings. A midrashic statement says that when Joseph was about to sin with the wife of Potiphar, God lifted up the Shetiyya-Stone — the legendary stone upon which the world is based and which stands in the centre of the world, actually the stone upon which the Holy of Holies of the Temple in Jerusalem was erected — and said to him: If you touch her I shall throw down this stone and annihilate the world![17] It would lead us too far to give examples of the idea, so prevalent in talmudic times, that the Pious, the Righteous, the Possessors of Faith and such like were regarded as responsible for the material welfare of the Jews as well as that of the whole world. The interested reader may refer to my book mentioned in note 3. Here I can do no more than sum up briefly: talmudic and midrashic evidence shows clearly that the idea of the responsibility of outstanding individuals for the welfare of the people survived far into talmudic times. This fact cannot be explained otherwise than by assuming that the ancient idea of „the importance of the king for the well-being of his country" left its traces in this somewhat altered form. Thus at least this part of point a) of the pattern is well established by the additional evidence of Biblical and Rabbinical sources.

[12] 2 Sam. XXI, 1f.
[13] 2 Sam. XXIV, 15.
[14] Isa. XI, 1ff.
[15] 2 Ki. XVII, 1; Jer. Sanhedrin 28b mid.; Bab. Sanh. 113a; Tos-Targ. 1 Ki. XVI, 34; Seder Elijahu Zutta 8; Alpha-Beta di Ben Sira 36a-b; Bab. Taanith 3a-b.
[16] Midrash Shemuel, ed. Buber, 94.
[17] Yalkut Shimeoni, Gen. 145, quoting Midrash Abkir.

b) *The recitation or symbolic representation of the myth of creation.* Let us mention first of all that until today the beginning of the last section of the Pentateuch,[18] followed by the first chapter of Genesis, is read in the synagogues on the eighth day of Sukkoth — so in Palestine, in other countries on the ninth day. The reading of Deut. XXXIII was customary already in talmudic times.[19] We know, moreover, that in the days of the Second Temple one twenty fourth part of the population (that is one of the 24 Maamadoth, divisions) recited the first chapter of Genesis, during all the six days of the week.[20] Thus, although it is not attested that the reading of Genesis I. on Sukkoth was customary already in Mishnaic times, there exists an ancient and reliable tradition that successive parts of this chapter were read practically on each day of the year in one or another part of Palestine. According to tradition the dividing of the priests into a certain number of Mishmaroth, watches, which represented a corresponding part of the population, dates back into the days of Moses: he instituted eight watches, Samuel increased their number to sixteen, and David to twenty-four.[21] The talmudic information about these is somewhat vague, but we have reason to suppose that all these traditions contain a historic kernel. So much for the recitation of the „myth of creation" as contained in Gen. I.

Let us now examine whether the Psalms recited on New Year, the Day of Atonement and the eight days of Sukkoth, contain any allusion to the story of creation. On New Year Psalm XLVII was recited; on the Day of Atonement Ps. CIV and CXXX; on the first day of Sukkoth Ps. LXXXI, and on the last day of it Ps. VI. Should someone not know these Psalms, the Talmudic instruction continues, he can say in their stead Ps. IX.[22] On the six days between the first and the last (eighth) festival days of Sukkoth the following Psalms were recited: on the first half-holiday Ps. XXIX; on the second, Ps. L, verses 16ff.; on the third, Ps. XCIV, vv. 1ff.; on the fourth, Ps. XCIV, vv. 8ff.; on the fifth, Ps. LXXXI, vv. 7ff.; and on the sixth day Ps. LXXXII, vv. 5ff.[23] It is difficult to say why just these Psalms were chosen for recital; we must also state that it is impossible to find in them any obvious connection with, or allusion to, the story of creation. Let us note just one point: in Ps. XXIX, 10 there is an allusion to a somewhat obscure connection between God and the Flood and to the view that it is owing to this connection that God became king for ever.[24]

Again other sources, which give a detailed and highly interesting description of the festivity called „The Joy of the House of Water Drawing"[25] which was the main feature of the Sukkoth festival in Second

[18] Deut. XXXIII.

[19] Cf. Bab. Megillah 31a.

[20] Mishnah Taanith IV, 1—3; Bab. Taanith 26b ff. Concerning the Mishmaroth and Maamadoth, cf. *Büchler*, Die Priester und Cultus, Wien, 1895, pp. 90 ff.

[21] Bab. Taanith 27a.

[22] Tractate Soferim, XIX, 2.

[23] Bab. Sukkah 55a.

[24] Cf. *Patai*, *Hamayim*, a Study in Palestinology and Palestinian Folk Lore (in Hebrew) Tel-Aviv, 1936, p. 96ff.

[25] As to the name „shoebhah", cf. *Patai*, ib. p. 50; *id.*, The „Control of Rain" in Ancient Palestine, Hebrew Union College Annual, XIV, p. 259.

Temple days, inform us that in the course of these festivities the Levites took up positions on the fifteen steps connecting the Court of the Israelites with the Court of the Women, and sang apparently the fifteen Songs of Ascent contained in the Psalter.[26] The Mishnah, when mentioning these fifteen steps, states that they correspond to the fifteen Songs of Ascent.[27] Now, the fifteen Songs of Ascent[28] were closely interwoven with an ancient legend according to which David sang them in order to raise the level of the Abyss, Tehom, so that it should better water the earth.[29] On the other hand, this happened when David dug the mystical shafts which connected the Temple with the abyss. These shafts were, according to another group of legends, made by God when He created the world.[30] Now let us remember that according to the version of the creation contained in Gen. II, the mist that went up from the earth watered the face of the ground,[31] and thus life originated on the earth. In this manner, when the priests stood on the fifteen steps and sang the fifteen Songs of Ascent, they not only imitated the legendary deed of David, raising the surface of Tehom, but also re-enacted one of the most important acts of creation.

This re-enactment was by no means the only ceremonial in which an allusion to the myth of creation is to be found. As a matter of fact almost every one of the numerous features out of which the complicated ceremonies of the „Water-Libation" and „The Joy of the House of Water Drawing" were composed, admits of such an explanation. The whole temple was symbolic of the world.[32] The walls of the Temple were compared to, and probably regarded as symbolic of, the waves of the sea[33] which surrounds the earth. Also „The courtyard of the Temple surrounds the Temple as the sea surrounds the earth".[34] The altar itself stood for the earth, it was dressed and covered by green palm leaves[35] which represented the vegetation growing on the surface of the earth. The water which was brought up from the Well of Siloam (thus again a re-enactment of Gen. II. 6) was poured upon the altar. When performing this ritual act the priest had to raise his hand high[36] in imitation of falling rain which is of primary importance for the growth of vegetation.[37] The water poured upon the the altar was believed to flow down through the shafts into the abyss[38] thus symbolizing the union of the upper male waters with the lower female waters — a charac-

[26] Mishnah Sukkah V, 4; Middoth II, 5; Tos. Sukkah IV, 7—9, ed Zuckermandel, p. 198—199.
[27] Mishnah Sukkah V, 4; Middoth II, 5.
[28] Pss. CXX—CXXXIV.
[29] Bab. Sukkah 53b.
[30] Ib. 49a.
[31] Gen. II, 6.
[32] Jos. Ant. III, 7, 7; Midrash Shocher Tobh, Tehillim XXVI; Jellinek, Beth Hamidrash, III, 164 ff.; ib. VI, 88; Yalkut Shimeoni, § 719; ib. 1 Ki., § 185.
[33] Cf. Patai, Hassapanuth Ha'ibhrith (in Hebrew: Jewish Seafaring in Ancient Times), Jerusalem, 1938, pp. 106f. A short extract of this book was published in the Jewish Quarterly Review, vol. XXXII, pp. 1—26.
[34] Numeri Rabba, XIII, 19.
[35] Cf. Patai, Hamayim, p. 54.
[36] Mishnah Sukkah IV, 9.
[37] Gen, II, 5.
[38] Bab. Sukkah 49b.

teristic feature of ancient Hebrew popular cosmogony.[39] The lighting of the „golden candlesticks with four golden bowls on the top of each of them"[40] the height of which was grossly exaggerated in Rabbinic tradition,[41] might have stood for the creation of the great lights high above in the sky.[42] It is expressly stated that the light that shone forth from the Joy of the House of Water Drawing lit up all the courtyards of Jerusalem[43] just as the lights created by God on the fourth day „gave light upon the earth".[44]

There were naturally numerous other features and details in the festivities which had apparently nothing to do with the myth of creation. Moreover, even the details pointed out above had without doubt another significance too besides that given to them here, namely, that of bringing down rain by means of imitative or sympathetic magic.[45] But even if that be so, and the actual aim of the ceremonies was to ensure the necessary fall of rain to revive the vegetation parched in the long months of the dry eastern summer, this aim could be achieved by two methods which were incidentally almost indistinguishable from each other: the first, the imitation of rain and its usual accompanying phenomena, such as lightning, thunder, clouds, winds and so on, and the second, the re-enactment of that great primeval feat by which the first rain was brought the first time to moisten the dry earth that it should yield the first plants — in short, the re-enactment of the myth of creation.

One more thing has to be pointed out before we leave the question of the recitacion or representation of the myth of creation. There are features of this myth which did not succeed in becoming encorporated into the narrative of Genesis. The foremost of these is the myth of the combat of the creator god with his enemies and his triumph over them. This myth only succeeded in leaving its traces in a few allusions in the prophetic and poetic books of the Old Testament and in the much richer though somewhat sublimated material contained in the later legends. With these we shall deal presently in point c). But, and this must not be overlooked, the symbolic representations of the myth of creation enacted during the Sukkoth festivities, generally did not contain any allusion to the version of Gen. I (with the one possible exception of the lighting of the candles), but all seem to be based upon the version of Gen. II, or at any rate show a certain affinity to it.

It is not difficult to find the reason for this: the version of Gen. I is fundamentally alien to the natural conditions of Palestine. Its creation-story tells of the emerging of the „dry land" out of the primival waters — a conception of creation which could originate only in countries where the beginning of new vegetative life each year was

[39] Patai, The „Control of Rain" in Ancient Palestine, HUCA, XIV, p. 260ff.
[40] Misnah Sukkah V, 2.
[41] According to Bab. Sukkah 52b, 50 cubits, and according to Jer. Sukkah 55b mid., 100 cubits.
[42] Gen. I, 16.
[43] Mishnah Sukkah V, 3.
[44] Gen. I, 17.
[45] Cf. Patai, HUCA, XIV, p. 258ff.

the result of the gradual drying up of the annual floods caused by great rivers, as for instance the Nile. The annual rejuvenation of nature in Palestine, on the other hand, is due to the autumnal rains which moisten the earth parched during the long rainless months of summer. It is this annual process projected into the Beginning that is reflected in the narrative of Gen. II. It will thus become at once evident that it is with this indigenous Palestinian version of creation that the ceremonies of the Sukkoth festivities — concerned with securing blessings to the soil of Palestine — were most closely connected.

c) *The ritual combat in which the triumph of the god over his enemies was depicted.* Prof. Oesterley found that the primeval conflict is often spoken of in the Old Testament and that this fact suggests that the ritual combat originally took place in the New Year ritual.[46] As to Ps. LXXIV. 12—15 where „we have a graphic description of the primeval conflict in which the role of Marduk is assigned to Yahweh",[47] we have no evidence whatsoever as to this Psalm or parts thereof having been recited at the New Year or Sukkoth festivals. At least in Rabbinic sources which, as shown above, deal accurately with the Psalms recited on these occasions, no mention is made of this particular Psalm. And even if in another of the Psalms actually recited in the festivities some allusion to the primeval conflict could be discovered, this could still not be taken as a proof that the ritual combat did in fact take place at these festivities. We move on much safer ground when turning to the customs recorded in Rabbinic literature. It is by now a well established fact that the tenacity and durability of customs are much greater than those of myths and legends. A legend which does no longer fit the advanced views of a community can easily be dropped or in some other way eliminated. Customs, however, succeed in surviving even in societies whose members hold greatly altered views, and who would be deeply shocked if the long-forgotten original meanings of the customs still practised by them were pointed out to them. Such was the case with the remnants of the ancient ritual combat. In the course of the festivities (as celebrated in the Second Temple) there were several ritual acts in which a faint reflection of the ancient ritual combat can still be discerned.

Mishnah Sukkah IV. 4, which deals with the forms of celebration on a Sukkoth which happened to fall on a Sabbath, runs as follows: „If the first day of the festival fell on a Sabbath they brought their Lulabs to the Temple Mount (the day before) and the attendants received them and arranged them in order upon the portico, while the elders laid theirs in a chamber, and the people were instructed to say: „Whosoever gets my Lulab in his hands, let it be his as a gift". On the morrow they arose betimes and came (to the Temple Mount) and the attendants threw down (their Lulabs) before them, and they snatched at them, and so they used to come to blows with one another. When the Beth Din however saw that they reach a state of danger they instituted that each man should take (his Lulab) in his own home".[48]

[46] Myth and Ritual, p. 128.
[47] Ib. p 129.
[48] Quoted according to the English translation of Slotzki, ed. Epstein, p. 193—194.

There are several points in this Mishnah which permit us to conclude that the fight for the Lulabs, and in all probability *with* them as well, was not an occasional outburst of the high temper of the celebrating masses,[49] but a regular traditional, if not ritual, institution. The elders laid their Lulabs, as recorded in the Mishnah, in a chamber away from those of the public. This was done by them to avoid being hustled on the following day, as explained by the ancient commentator of the Mishnah, Rabbi Obadiah di Bertinoro. Thus the rush was repeated regularly on each occasion and quite expected by the elders. Another thing which points in the same direction is the instruction given to the people to say: „Whosoever gets my Lulab in his hands, let it be his as a gift". The halachic background of this instruction is that a Lulab belonging to someone else could not be used ritually.[50] But the fact that the necessity of saying this sentence was presupposed by the teachers of the people shows that tumultuous scenes were quite likely to take place. The same can be inferred by comparing this „amendment" made by the sages to avoid the repetition of this „combat" with another amendment made by them repeatedly in order to put a stop to another custom in which we shall find (in the next point) a remnant of the sacred marriage.

From the keen investigations of the late A. M. Hocart[51] we know that the ritual combat is often alluded to in the course of different ritual celebrations, as for instance the installation of kings or the initiation of temples among various peoples, as a victory won by the king over his spiritual enemies which represent the primeval forces of evil against whom the creator had originally to fight. We can amplify the examples brought by Hocart by mentioning the various shakings and swingings enacted in the Parsi ritual as an attack against the evil spirits.[52] It is to this direction that the saying of Rabh Aha bar Jaakob points. He used to shake the Lulab forwards and backwards, saying: „This is an arrow in the eyes of Satan!"[53] Moreover, various midrashic sayings testify that the Lulab was actually regarded as the sign of a spiritual victory won by Israel in their contest with the Gentiles:

„The Lulab is as one who takes, conquers and comes. As usual in the world, when two competing racers have run a race; the one who is taken by the Eparch, the Prefect, on his right side is the winner. So at New Year all pass by before God like the Sons of Meron and nobody knows who has won, whether Israel or the Nations of the World... But as soon as the first day of Sukkoth arrives and all Israel, old and young, go out with their Lulabs in their hands, every-

[49] Another episode recorded somewhat later in Mishnah Sukkah IV. 9 shows that the temper of the people was only too ready for spontaneous warlike outbreaks at thist feast. When a priest, probably to be identified with the king Alexander Janneus, once poured out the water of the libation over his feet instead of pouring it upon the altar, the people pelted him with their Ethrogs. Cf. also Jos. Ant. XIII, 13, 5. Thus we see that the Ethrog as well as the Lulab could be used in case of need as a „weapon".

[50] Cf. Bab. Sukkah 41b.

[51] Cf. Hocart, Kings and Councillors, Cairo, 1936.

[52] Cf. Scheftelowitz, Altpalästinensischer Bauernglaube, Hannover, 1925, p. 93.

[53] Bab. Sukkah 38a; Bab. Menahoth 62a.

body knows that Israel has won in court, and all their sins are forgiven, and they know that they have won . . . Verily, you are brought the good tiding that you have conquered the Nations of the World . . ."[54]

Very similar to this representation is the saying of Rabbi Abin: „A parable: two entered to the judge, and we do not know whom he has made winner. But when we see the one carrying a palm-branch in his hand we know that he has won. So Israel and the Rulers of the Nations enter the Court before the Holy One blessed be He on New Year, and we do not know who shall win. But when Israel come out from before the Holy One blessed be He and their Lulabs are in their hands and their Ethrogs are in their hands, we know that Israel are the winners."[55]

It is true, we hear in all these sayings nothing of the combat between God and his opponents. But this will seem obvious if we do not omit to consider by whom these sayings have been traditioned. They were sages who could not imagine their God to be entangled in any combat or conflict. Thus the place of God as victor had to be taken by Israel. But these sayings nevertheless contain clear evidence of their being rooted in the very ancient myth of the combat and victory. In the late Jewish conception of the days of heavenly judgement which lie between New Year and Sukkoth, the typical attitude is one of devoted supplication for the forgiveness of God. Only as a vague reminiscence of the ancient and probably long-forgotten myth of the combat and victory, can we explain the element of competition and conquest contained in these sayings.

Let us mention only in passing that the myth of the primeval conflict, only a few traces of which are to be found in the Old Testament, recurs in a somewhat milder form, but all the more clearly, in various talmudic legends. The opponents of the Creator in these are the primeval waters, male and female, sometimes personified zoomorphically as the male and female Leviathan. In his combat God resorts to kicking the waters, compressing them under his foot, killing them, or, in more refined versions, only shouting at them and thus breaking their opposition.[56] The myth of this conflict, though well attested in Rabbinic literature, is nowhere brought expressly into connection with the New Year-Sukkoth festivities.

Another ceremonial act constituting a part of the Sukkoth ritual which might be explained by relating it to the ritual combat, is the beating of the ground at the sides of the altar with branches of willow or palm.[57] But it seems to me more probable that this act aimed directly at securing fertility for the earth symbolized by the altar. This meaning is well attested by similar customs of different peoples.

d) *The sacred marriage.* In addition to the evidence collected by Prof. Oesterley to this point and regarded by him as even „less sure" than that of the other points, I would mention the following Rabbinical data:

[54] Midrash Shoher Tobh, Tehillim XVII.
[55] Yalkut Shimeoni § 651.
[56] Cf. chapter „The Separation of the Earth from her Mate", vol. I. pp. 134—144 of my book „Man and Earth"; cf, also briefly in my „Hamayim", pp. 131 ff.
[57] Mishnah Sukkah IV. 6; Tos. Sukkah III. 1; Bab. Sukkah 43b. 44b.

In earlier times the Court of Women was straight and even, and during the performances of the Joy of the House of Water Drawing the women stood inside and the men outside, but they used to intermingle and to commit what is referred to as „levity." The sages seeing this, ordained that the men should stand inside and the women outside. The levity, however, still prevailed. Then the sages recognised the necessity of building special galleries along three sides of the Court of Women, and to these galleries the women were now relegated for the duration of the festivities.[58]

We have here detailed information of the struggle of the sages against an ancient folk-custom which was by no means easy to abolish and necessitated repeated „amendments". Now, this „levity" might be regarded as a spontaneous consequence of overflowing gaiety. As a matter of fact it was regarded as such by the sages themselves.[59] But this explanation fails to tell us why the inclination to „levity" as a result of the gaiety was so great precisely at Sukkoth of all festivals and joyous occasions. To rejoice was a biblical command also on Pentecost and other festive occasions,[60] and never except at the Joy of the House of Water Drawing was a special „amendment" necessary to prevent a similar „levity." I explained this unique phenomenon among the temple-going folk of Judea as a relic of the wide-spread custom of ensuring by means of sympathetic magic the fertility of the earth or the fall of rain, i. e. the union of the upper male waters with the lower female waters or with Mother Earth.[61] But exactly the same was the purpose of the sacred marriage. The union of the god (usually symbolizing the sky and represented by the king) with the goddess (symbolizing the earth) as enacted by primitive peoples as well as by the peoples of ancient culture, aimed at one and the same thing: to induce the sky or some corresponding male force (such as the sun, light, wind, rain, etc.) to unite with the eart and to fertilize her. Moreover, the general union of the sexes at the seasonal fertility feasts may be regarded as a democratization of the originally aristocratic representation of the sacred marriage. In some instances the two are still actually found together as f. i. among the Oraons of Bengal, whose sacred marriage of the sun and the earth, impersonated by the priest and his wife, is accompanied by the general „wilest orgies."[62] When studying the abundant material collected by Frazer in his rich chapters on „The Influence of the Sexes on Vegetation" and „The Sacred Marriage,"[63] one unfailingly gains the impression that it is almost impossible to draw a sharp line of demarcation between the individual and the general type of fertility rites, all of which have one and the same end, that of promoting or ensuring the fertility for the new beginning agricultural year. If we are to look at the Rabbinical statement quoted

[58] Misnah Sukkah V, 2; Tos. Sukkah IV, 1; Mishnah Middoth II, 5; Jer Sukkah 55b mid.; Bab. Sukkah 51b.

[59] Cf. sources as quoted in previous note.

[60] Lev. XXIII, 40; Deut. XII, 7, 11—12, 17—18; XIV, 26; XVI, 11, 14; XXVI, 11; XXVII, 7; cf. Neh. VIII, 12—17.

[61] Cf. Patai, Hamayim, p. 51; id. HUCA, XIV, pp. 260 ff.

[62] Frazer, The Golden Bough, 3rd ed., vol. II, p. 148.

[63] Ib. II, p. 97—170.

above from this general point of view, we will find no difficulty in recognizing in the „levity" not only a direct method of ensuring fertility but also a late remnant of the general indulgence in sexual liberty once a year, originally a feature of the sacred marriage. This will become the more evident in the light of the prevailing Rabbinical conception of the Water Libation: it was the central feature of the Joy of the House of Water Drawing and symbolized, and at the same time induced, the union of the upper male waters with the lower female waters or with the female earth in general.[64]

It would lead us too far to follow up the talmudic data as to the Sukkah, the booth, and to seek to establish its original identity with, or at least similarity to, the Huppah, the canopy or bridal chamber used in talmudic times for the celebration of weddings. I have again to refer to my book „Man and Earth", vol. III., and here to sum up in one sentence the results arrived at there: not only does the Sukkah and the Huppah show remarkable similarity in their structure and decoration, but the various features of the Jewish marriage ceremony which centre mostly around the Huppah show a surprising affinity to the ceremonies performed at the same period in connection with the Sukkoth festivities.

e) *The triumphal procession in which the king played the part of the god.* This last point of the „pattern" has been well attested by Prof. Oesterley.[64a] But, it seems to me, that more stress should have been laid upon Rabbinic information contained in various passages (Misnah Sukkah V. 4; Tos. Sukkah IV, 10 (Zuckermandel p. 199); and again Mishnah Sukkah IV, 9; Tos. Sukkah III, 14—15 (Zuckermandel p. 197); Tos. Meilah I, 1f (ib. 588); Jer. Sukkah 54c bot.-d top; Bab. Sukkah 48b, 49 a—b) which give a detailed and extremely interesting description of the grandious nocturnal procession which began from the Court of Women at cock-crow, descended to the Well of Siloam and returned to the Temple. The purpose of this procession was to fetch water from the Siloam. This water was poured on the altar, the act being called the „Water Libation." But not only did the king not play the part of the god in this procession, we have even no allusion as to the participation of the king in it. When Alexander Janneus king of Judea, of the House of the Hasmonaeans, ministered at the altar on Sukkoth, it was done in his capacity as High Priest and not as king of the Jews.[65] The central role in the procession was that of the water fetched from the Siloam; this water, as we have already pointed out, symbolized the upper male waters and had therefore to be poured upon the altar from a considerable height.[66] Thus we can state that in the Hebrew version of the „pattern" the male fertilizing power of nature was not represented by the king as in the general version of the pattern, but by — water.

[64] Tos. Sukkah III, 18 (ed. Zuckermandel p. 197—198); cf. Tos. Rosh Hashanah I, 12 (ib. 210); Jer. Rosh Hashanah 57b mid.; Bab. Rosh Hashanah 16a; Bab. Taanith 25b.

[64a] Cf. Myth and Ritual, p. 131 f. and esp. p. 138.

[65] Jos. Ant. XIII, 13, 5.

[66] Cf. above, p. 194.

The main features of the pattern are, as we see, found to have left their traces in Rabbinic literature. If we consider how far apart the two periods, that of the actual existence of the pattern and that of the writing down of Rabbinic literature, lie from each other, we are struck anew by the fact that any traces at all have been preserved of the pattern in Rabbinic literature. When we further take into account how wide the gap that lies between the two in respect of all the fundamental religious ideas, we must at least see a lucky coincidence in the preservation of more or less transparent allusions to the pattern even if outwardly the passages concerned were clad in a form that could be tolerated in Rabbinic literature. If I am not mistaken it was W. J. Perry who in his „The Children of the Sun" first drew attention to the fact that in the oral traditions of the inhabitants of the Pacific islands much more historical reminiscences are preserved than one would be inclined to assume. The same has to be recognized of the Rabbinic literature which is, after all, but the accumulated oral tradition of the Jewish people, written down when it had grown too abundant and ran the risk of oblivion.

Before concluding, another general remark. Notwithstanding the aforementioned statement, it might be objected to the method used in this essay of inducing evidence from Rabbinical sources for a pattern the existence of which is sought in the remote days of pre-exilic times that it is anachronistic and therefore not scientific. A similar criticism has in fact been made by Prof. Albright[67] in his review of „Myth and Ritual." I have already referred above[68] to the distinction which ought to be made between the individual innovations contained in Rabbinic literature and between the popular traditions absorbed in it. When Mishnah, Tosefta, Palestinian or Babylonian Gemara, or the Midrashim inform us of peculiar popular customs or quote legends which by their mere character are marked as survivals from much lower strata, we have no reason to hesitate in making use of this information and in attributing it to much earlier times. Sympathetic magic was no living feature of Jewish mentality in Second Temple times. Thus discerning the principles of sympathetic magic in ceremonies performed, according to Rabbinical information, in the Second Temple, means placing back their origin into remote days of yet undefined periods. Of the same quality are almost all the features of the pattern, traces of which have been pointed out in the above pages. They were, moreover, denoted by the sages themselves as extremely ancient traditions, or, to use their own language, statutes of Moses or of the first prophets,[69] a strong point in favour of the reliability of Rabbinic traditions.

[67] Journal of the Palestine Oriental Society, XIV, 155—156.

[68] Cf. p. 190.

[69] Jer. Rosh Hashanah 57b mid.; Jer. Sukkah 54b mid; Jer. Shebiith 33b; Bab. Taanith 2b; Pesikta di Rabh Kahana, ed. Buber 193b; Bab. Sukkah 34a; Bab. Taanith 3a.

GEORGES VAJDA

UNE VERSION HÉBRAÏQUE INCONNUE DES „CERCLES IMAGINAIRES" DE BAṬALYAWSÎ.

De passage à Paris, en avril 1946, le Professeur G. Scholem a attiré notre attention sur une pièce contenue dans le ms. hébreu 853 de la Bibliothèque Nationale que le *Catalogue des Manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866. p. 148 décrit ainsi : „Traité de philosophie sur la première cause et ses rapports avec les choses créées, sur l'intellect actif, sur l'âme et l'immortalité. Ce traité, qui semble avoir été composé en arabe, et dont l'auteur était très-versé dans les doctrines des philosophes arabes, surtout dans celle des Soufis, commence par ces mots : אמר המחבר יתן לך האלהים דעת ומזמה ויגד לך תעלומות חכמה ויאר לבבך באור השכל. La fin manque."

M. Scholem a reconnu du premier coup d'oeil la ressemblance de ce texte avec le *S. ha-agûlôt ha-ra'yôniyôt* de Moḥammed b. 'Abdallâh ibn Sîd Baṭalyawsî (titre arabe *Kitâb al-ḥadâ'iq*), publié jadis par David Ḳaufmann *(Die Spuren al-Baṭlojûsi's in der jüdischen Religionsphilosophie. Nebst einer Ausgabe der hebräischen Übersetzungen seiner Bildlichen Kreise.* Leipzig, 1880).*

Un examen plus détaillé de ce texte nous a permis d'établir qu'il n'est autre chose qu'une version hébraïque du *K. alḥadâ'iq*, différente de celle de Samuel Ibn Tibbon, éditée par Kaufmann et seule connue jusqu'à présent.

Ce texte est effectivement défectueux de la fin, un feuillet ayant été arraché au manuscrit, mais il ne manque au traité qu'une dizaine de lignes, correspondant à éd. Kaufmann p. 55, lignes 8 à 17. Voici la dernière ligne conservée :

ואם הוא בא במקרה לא יפרד מהיותה קונה אותה מהגוף או מחרוץ אחר
(SIT : ואם היה מקרי בה הנה לא ימלט אם שיהיה קנתה אותו מן הגשם או מעצם אחר . . .)

Cette version est moins littérale et beaucoup plus déliée que celle de Samuel ibn Tibbon. Le traducteur s'efforce de rendre l'original en bon hébreu, comprime parfois les longueurs et sacrifie, contrairement à la méthode tibbonide, la littéralité, sinon la fidélité, à l'élégance. Il a sa terminologie à lui, dans laquelle il cherche visiblement à éviter les néologismes de l'école tibbonide. Par exemple, il s'abstient soigneusement de l'emploi des termes חומר, שכל ou מושכל, שלילה et les remplace par גולם, דעת et הכחישה (ou הכחש).

Il substitue des tournures simples aux constructions calquées sur l'arabe, lourdes et difficiles à comprendre sans la connaissance de

* Voir Brockelmann GAL I (2e éd.), p. 547, Suppl. I, 758. Nous savons maintenant que l'auteur est mort en 521/1127 ; Kaufmann avait admis une date plus ancienne d'un siècle, ce qui rend caduque une partie de son exposé.

l'original. Ainsi, pour Kaufmann, p. 40, lignes 6—7 : מאמר האומ׳ . . . יועיל מה שיועיל (*qawl al qâ'il . . . yufîd mâ yufîd*), il écrit כשיאמר האומר . . . כאלו אמר

Reproduisons ici le début du premier chapitre (fol. 22 a—b), correspondant à éd. Kaufmann, p. 2—3, ligne 8, et le chapitre V, sur les attributs négatifs (fol. 31b—32b = éd. Kaufmann, p. 38—41) ; l'appendice à ce chapitre, שער זכרן הדמוי וקו׳, Kaufm., p. 41, 2—44, ll, ne figure point dans notre manuscrit.

השער הראשון

לפרש אמרתם כי סדר המצואין נמשל לענלה חזרה חלילה אל המקום אשר היתה שם בתחלה, ידוע תדע כי הבורא ית׳ הוא הקוראים אותו הסבה הראשונה והעלה הראשינה ועוד קוראים אותו עילת העילות מפני שהוא המציא את המציאים ונתן לכל נמצא מהן חלקו מהמצוא[1] ולא ישר בעיניו שיהיו כולם במעלה אחת על כן היה קצתם למעלה מקצתם וקצתם למטה מקצתם וחהי המעלה הק׳ובה אליו מהמצואים עילה וסיבה למצוא המעלה הרחוקה ממנו[2] נמצאת אלא במצוא הקרובה ובהיו׳ה אמצעית בינו ובינה, ואין רצוני בזוכרי הקרובה והרחוקה ירבו[3] על מקום כי הבורא ית׳ אין לכפר עליו מקום ולא זמן וכי אין לספר מקום וזמן על כל דעת שאין לו גולם אלא רצוני בזוכרי (ה)קרוב והרחוק מעלות המצואים במצוא. והמשל הקרוב אשר בו נוכל למשול מצוא המצוא מאת השם הוא מצוא המנין מן האחד ואם אין לדמות השם ית׳ לשום דבר ולא מידותיו[4] ומעשיו אלא דרך קרוב . . .

השער החמישי

בפירוש דבריהם מידות[5] הבירא יתע׳ אין נ׳תן לתאר[6] אותו בהם אלא על צד ההכחשה. דע כי המידות[5] שני מינין מין הראשון יתאר בו המתאר כדי להסיר שיתוף שיש בינו ובין מתואר אחר כגון שאתה אומר בא אלי ראובן והאיש אשר *מדבר עמו דובר אליו[7] מכיר שני אנשים כל אחד מהם נקרא ראובן או שני אנשים כל אחד מהם נקרא שמעון ועל כן צריך המניד לתאר אותו במידה[8] שיהא ניכר בה אצל האיש אשר היה מדבר אליו מהאיש אשר שמו משותף עמו. ודמין האחר אין ההפץ בו *אלא להסיר שיתוף ולא[9] לשבח המתאר או לזעום אותו והמדבר עמו אינו צ׳ריך לתיארו אליו. כגון שאומ׳ ראיתי את בנך הנעים ואין לאיש אשר ידבר אליו בלהי בן אחד וכמדומה לזה ומידות[5] הבורא יתע׳ הן כולן מהמין הזה השני כי היא מידה[10] ישבחו אותו בה המשבחים ויפארו אותו המפארים. ולפי שהיה הבורא יתע׳ נפרד מכל המצואים ואינו[11] דומה לדבר מן הברואים היה המספר בשבחו מקצ׳ ואפי׳ שבח איתו מכל התושבחית[12] אינו מספיק לרודות לו כראוי ופי׳ הענין הזה דע[13] כי השבח שלישה מ(י)נין י(ו)חר מדאי וראוי וקצרות. והיותר מדאי הוא ש(ה)משבח מנשא את המשובח אל מעלה רמה ממעלתו ואל מדרגה עליונה ממדרגתו *ולא יתעבר מדרגתו.[14] והקצרות שיוריד אותו ממעלתו ולא ישלים חוקו בתושבחתו. ושני המינים הראשונים הם הבל לתאר[6] את השם יתע׳ כי אי אפשר[15] לשום משבח לשבח איתו כראוי לו לפי שנבער כל אדם מדעת מעלתו מעלה[16] לפי שהוא תכלית הדברים ועל כן אין בשבח המשבח אותו יותר מדאי ולא ראוי וכל המשבח מקצר בשבחו ולא יוכל לספר עליו את הראוי לו לפי שיספר עלי(ו) מידות[5] שהנראה מהן שהן חילוף האמת. כי כאשר אמ׳ האומ׳ שהוא חי ושהוא יודע ושהוא שומע ושהוא רואה הרי הוא מספר עליו מידות[5] אם הם אמורות על פי הנראה מהם אינן ראויין לספר אותם על הבורא ית׳ ומחייבות להדמות בברואים והלילה לו. ומפני הסבה[17] הזאת נחלקו האנשים במידותיו[18] יתע׳ לשני חלקים אלה אומרי׳ אין לתאר אותו על דרך הנראה לפי שזה מביא לדמות אותו בבריותיו אלא על דרך הכחש והוא לסתר עליו סיתרי התארים האלה פי׳ שלא נאמ׳ שהוא יודע אבל נאמ׳ שאינו כסיל ולא נאמ׳ שהוא חוק אכל נאמ׳ שאינו חלש ולא נאמ׳ שהוא[19] מצוי אבל נאמ׳ שאינו אפס. ואלה אומרים שמותר להודות שיש לו תארים אלא אנו צריכין להדביק באותן תארים את ההכחש לברוח מהדמות בברואים. ונאמ׳ עליו הוא חי לא כשאר[20] החיים ויודע לא כשאר היודעים ומצוי לא כשאר המצואים.

ואמרו כי כשנאמ' שהוא חי ומצוי ויודע ויכול מכלי שנזכר את ה(ה)כחש אין אנו מחשים מלרזכיר אותו אלא על דרך קצרה, ועל כל פנים אות ההכחש הוא נסה- בתואר ואלו לא היה נסתר בתואר לא נבון לומר כן. ואם* יאמ' אומ' למה מאסו[1] אנשי ההלק הראשון להודות בתואר ולא אבו לתאר[2] אותו על דרך (ה)הכחש ואנחנו יודע'ם כשיאמ' האמ' ראכן אינו כסיל כאלו אמ'. ראובן חכם. (ה)תשובה שהענין המוכחש לא יחייב דבר בלתי הדבר המוכחש בלבד[3] ולא יחייב ממנו דמיון ולא המשל שיהיה ב(י)נירם צר היקש כמו שיתחייב בענין התאר. הלא תראה כשאתה אומר ראובן בלתי עומד וישמעין בלתי עומד כמו כן שהרחקנו משניהם העמידה ולא חייבנו להם היבור בענין אחד לפי שאפשר שיהיה האחד יושב והאחד שוכב ישן וכל אחד ואחד מהם אינו עומד. וכן אם אמרנו על (כל) אחד משני הנופים שאינו לכן לא נתחייב להם היבור בענין אחד כגון אדום או ירוק או שחור והדומה להם, וכן אלו העידו שני עדים לפני השופט שראובן לא מ:ר ש־הו לא נתחייב מזה המעם שאין השדה לשמעון לפי שיש לקנותו בדברים אחרים בלתי המכר ואין בעדותם עדות יתירא בלתי המכירה בלבד והדבר הזה מוסכם עליו בדברים הסותרים אשר ביניהם אמצעות ( )[4] יש ביניהם מחלוקת. יש אומרי' כי האימ' שני אנשים בבית האחד מהם אינו חי הרי הוא חייב שהאחר חי ויש אומ' כי לא חייב כלתי מיתת[5] אשר אימר עליו שאינו חי בלבד. וכי אם יאמ' האחד משניהם חי כבר חייב המות לאחר על פי הדעת הראשון ועל דעת בעלי הדעת השני אין שום חיוב מיתה כלל. ואין לנו צורך[6] להזכיר טענות כל חילק וחילק מהם לפי שלא היתה כוונת(נ)ו לכך אלא נתכונו לפרש ענין דבריהם כי מידות[5] השם יתע' אין נכון לתאר[6] אותו בהם אלא באות מההכחש.

NOTES.

[1] Ms. ההמציא, SIT מן המציאות *(min al-wujûd)*. Noter que le traducteur évite le néologisme מציאות et calque le *maçdar* arabe par l'infinitif hébreu.

[2] Texte altéré ; insérer quelque chose comme ולא היתה הרחוקה.

[3] *Sic* : SIT לקיים *(ithbât ?)* ; lire peut-être יורן (??).

[4] Ms. חידותיו ; SIT תאריו.

[5] Ms. חידות.

[6] Ms. לחור.

[7] Texte altéré : SIT אתה מדבר עמו. Lire peut-être מדבר עמו [אתה] et considérer דובר אלין comme une glose (?).

[8] Ms. לחור ... בחידה.

[9] Le texte est altéré ; lire אין ההפץ בו הסרת השיתוף (SIT להסיר שיתוף אלא (אבל הנרצה בו ...

[10] Ms. חידה.

[11] Ms. ואיש.

[12] Ms. התשובחות.

[13] Ms. ידע.

[14] Phrase défiguré par haplographie : SIT והראוי שלא יעבר בו ממעלתו ולא יקצר ממדרגתו

[15] Correction marginale : ms. אפשר.

[16] Le texte est probablement incomplet, à moins que le traducteur n'ait abrégé lui-même sa version à l'excès.

[17] Ms. התחידה ; SIT הסבה.

[18] Ms. בחידותיו.

[19] Ms. שאינו.

[20] Ms. באשר exponctué.

[21] Ms. יאמ' אותו האומ' למה מאסו חלק, Le copiste avait d'abord écrit אומ' qu'il a „corrigé" en אותו. SIT ואם יאמר אומר (= *fa'in qâla qâ'il*).

[22] Ms. לתואר.

[23] Une partie de cette phrase est écrite par erreur deux fois dans le ms.

[24] Lacune par *homoioteleuton* : SIT ואולם בהפכים אשר אין ביניהם אמצעיים

[25] Ms. מיתה.

[26] Ms. צריך.

TRENCSÉNYI-WALDAPFEL IMRE

ÁDÁM ÉS AHASVÉRUS.

Mellőzve most a bolygó zsidó mondájának különböző változatait, kialakulásának szórványosan a XIII. századtól fogva felbukkanó nyomait,[1] hadd foglaljuk össze lényegét a legelterjedtebb, a későbbi feldolgozások legnagyobb részének közvetlen vagy közvetett forrásul szolgáló változat, a német népkönyv alapján, melynek legrégibb ismert kiadása 1602-ben, állítólag Leydenben látott napvilágot.[2] E szerint Ahasvérus, a jeruzsálemi varga, azok között volt, akik Jézust a főpap és Pilátus kezére adták, akik a „Feszítsd meg"-et kiáltották, akik Krisztus helyett Barrabást választották. Mikor pedig kimondatott Jézusra az ítélet, hazasietett, hogy házanépével az ajtóból bámulja a keresztje alatt roskadozva arra vonulót, s mikor Jézus, hogy erejét összeszedje, az ő házához támaszkodott egy kissé, Ahasvérus durván elkergette. Erre Jézus merően ránézett és mondta: „Én meg akarok állni és pihenni, de neked menned kell." Ettől kezdve Ahasvérusnak nincs többé nyugovása, országról országra bolyong századokon keresztül, talán, hogy majd az utolsó ítéleten az élők között legyen valaki, aki Krisztus kínszenvedésének tanúja volt. Mint átok, amelytől nem tud szabadulni, nehezedik rá az örök élet és az örök vándorlás. 1542-ben Hamburgban bukkant fel, 1575 körül Madridban, 1599-ben Danzigban látták és megcsodálták hatalmas, a sok járástól szaruszerűvé keményedett lábát. Hamburgban a templomban vonta magára a figyelmet, amint prédikáció közben, valahányszor a pap Jézus Krisztus nevét kimondta, mélységes bűnbánattal verte a mellét. Paulus von Eitzen, a Szentírás doktora és Schleswig püspöke, akkor még wittenbergi diák, ki szünidejét töltötte Hamburgban, kifaggatta a csodálatos idegent, tőle magától hallotta történetét, amit igazolt az is, hogy sok nevezetes adatot tudott Krisztusról és az apostolokról és az általa századokon át bejárt keleti országok eseményeiről, uralomváltozásairól, olyanokat is, amik sem az evangelistáknál, sem a történetíróknál nem fordulnak elő.

A mondának már ebben az egyszerű formájában is adva van, hogy Ahasvérus a világtörténelem tanúja: érthető, hogy alakja köré idők folyamán nem egyszer csoportosították egy-egy történelmi eseménynek vagy éppen az egész világtörténelemnek szépirodalmi jellegű feldolgozásait. Ez többeket emlékeztetett Madách Imre drámai költeményére. „Ily irányú Madách Imrének *Az ember tragédiája* című költeménye is, melyre talán a bolygó zsidó mondája nem volt hatás nél-

[1] V. ö. Heinrich Gusztáv: *A bolygó zsidó mondája.* Budapesti Szemle. 1881. XXVII. k. 1—26. l. 2. javított kiadásban: Olcsó Könyvtár, 1947—1952. sz. 1920. és az ott idézett gazdag irodalom.

[2] Karl Simrock: *Die deutschen Volksbücher.* VI. 423—428. l. Neubaur L.: *Die Sage vom ewigen Juden.* 1884. 53—65 l. A „leydeni" nyomdajelzést Krisztus szenvedésére való célzásnak és egy baseli nyomda rejtett jelzésének tartja Neubaur i. m. 16. l.

kül" — írta már 1881-ben Heinrich Gusztáv. Általánosságokban mozogva s egyben-másban Madách kezdeményező szerepének a lehetőségét sem utasítva el, az Ahasvérus-monda némileg rokon kompozíciójú feldolgozásaival hozza közelebbi-távolabbi kapcsolatba *Az ember tragédiáját* az összehasonlító irodalomtörténet több német művelője.[3] Érdekes, bár filológiailag szintén nem nyújt kézzelfogható, Madách hollandi fordítójának, A. S. C. Wallis asszonynak egy utalása: „Faustban látjuk a csillapítatlan tudásvágyat és kétkedést, Don Juanban a féktelen, kielégíthetetlen érzéki élvezetvágyat, Ahasvérusban az örökké bolygó nyugtalanságot, oly embernek halálvágyát, aki maga körül mindenkit meghalni lát, de magának tovább kell élnie. Madách darabja e három elemnek összevegyítése."[4] Módszeresebb vizsgálat alá csak Gálos Rezső vette a kérdést,[5] de kissé önkényesen vonta meg e vizsgálat körét, amikor csupán három epikus műre, W. F. Heller 1791-ben, Mosen 1838-ban és Zedlitz báró 1839 ben megjelent költeményére korlátozza (magam ezek közül csupán a harmadikhoz férhettem). Ezekben pedig nem talál semmit, ami Madáchra tett hatásuk feltételezését indokolná. Igazat kell adnunk Gálosnak: Madách költeményét a bolygó zsidó mondájának feldolgozásai közé sorolni túlzás, de mint végeredményt, kevésnek, tartjuk azt a megállapítást, hogy „vékony szál az, amely Ádámot a bolygó zsidóhoz köti: a keretnek némi hasonlósága és talán az a törekvés, amely az emberiség fejlődését egy bizonyos irányban kikristályosodva, egy eszme irányában haladva szeretné látni." Heinrich Gusztáv, ki tanulmánya új kiadásában az idevágó jegyzetet már Gálosra támaszkodva kibővíti, azt hangsúlyozza, hogy nem is egyik vagy másik új feldolgozás, hanem, ha valami, hát maga a monda lehetett hatással Madáchra. Voinovich Géza pedig, ki máig legteljesebben foglalta össze a Madáchra vonatkozó kutatások részleteredményeit, egyenesen zsákutcának tartja a bolygó zsidóval való egybevetést: „Ily párhuzamoknál az egymástól eltérő példák fölsorolása elmossa a határozott körvonalakat, s lassanként mindent egymásba olvaszt."[6]

Mindazok, akik az Ahasvérus-monda és *Az ember tragédiája* viszonyát illetően akár pozitiv, akár negativ irányban idáig állástfoglaltak, mellőzték a mondának éppen azt a feldolgozását, mely olyan lényegbevágó egyezéseket mutat fel Madách remekével, mint — talán Goethe *Faustját* sem kivéve — egyetlen egy sem azok közül, melyeket a Madách-filologia mindeddig tekintetbe vett.[7] *E mű H. Andersennek, a nagy dán romantikusnak „Ahasverus" c. drámai költeménye,* mely 1847-ben jelent meg, csakhamar a költő saját gondozásában németül is. Hogy a Madách-kutatás nem vonta eddig vizsgálatai körébe, annál feltűnőbb, mert puszta említésével olykor találkozhattunk. De akik nálunk, inkább csak a teljesség kedvéért, szóbahozták, nyilván csak másodkézből ismerték, mint Heinrich Gusztáv, aki Andersen drámai

[3] V. ö. pl. Albert Soergel: *Ahasver-Dichtungen seit Goethe.* 1905. 128. l.

[4] Wallis A. S. C.: *Az ember tragédiája* (ford. Erdélyi Károly). Magyar Könyvtár. 719. sz. 14. l.

[5] Gálos Rezső: *A bolygó zsidó mondája és Madách.* Philologiai dolgozatok a magyar-német érintkezésekről (Heinrich-Emlékkönyv). 1912. 293—297. l.

[6] Voinovich Géza: *Madách Imre és Az ember tragédiája.* 1914. 489. l.

[7] V. ö. összefoglalóan Voinovich i. m. 478—554. l. mellett főleg Morvay Győző: *Magyarázó tanulmány „Az ember tragédiájához".* 1897.

költeményét mint nagyszabású *eposzt* említi (erre nem jogosíthatták fel az epikus jellegű prológusok és áthidaló szövegrészek sem, melyek szerkezetileg inkább csak a passió evangelista-szerepére emlékeztetnek[8]). Gálos, aki egy másik tanulmányában S. Heller Ahasvérus-eposzáról megállapítja, hogy történeti jelenetezésében emlékeztet némileg Madáchra, részletesebb tanulmányozásra ezt nem tartja érdemesnek, mert az eposz Madách műve után, 1866-ban keletkezett, s bár a német kutatás nyomán azt is tudja, hogy „Heller eposza a dán Andersen hasonló tárgyú művét követi nyomon", Andersen művével, mely pedig jóval megelőzte Madáchét, egyáltalán nem foglalkozik.[9]

Természetesen, ha Andersen drámai költeményében Ahasvérus alakja csupán arra szolgálna, hogy mint a történeti jelenetek mindegyikén végigvonuló közös személy a széteséssel fenyegető kompozíciót annyira-amennyire összetartsa, amire nem egy példát tud a monda XIX. századi feldolgozásainak változatos története,[10] még a könnyűszerrel kimutatható részletegyezések mellett sem igérne sokat számunkra az összehasonlítás. Csakhogy Andersen Ahasvérusa kifejezetten a *tagadás* principiumát képviseli az emberiség történetében s a történeti jelenetek egymásutánja nála is arra a kérdésre keres feleletet, hogy *van-e fejlődés* az emberiség történetében, mely minden nagy eszme *hanyatlását, elvirágzását* magával hozta. A visszájukról is megmutatkozó koreszméken már-már a tagadás igazolódik, mivel szemben földöntúli szózatok biztosítják az emberiség fejlődésébe vetett hitet. Andersennél talán túlságosan is sok marad a különböző természetfeletti lényekre és megszemélyesített természeti jelenségekre az alapeszme kidomborításában, nyilván erre gondolnak azok a bírálói, akik a kivitel sikerét nem érzik arányban állónak a terv nagyszabású voltával,[11] Madách műve valóban nem egyszer úgy hat, mintha Andersen valamelyik lappangó gondolatát hozná felszínre: *Az ember tragédiája* plasztikusabb is, filozófikusabb is az *Ahasverus*nál. Ámde az alapeszme és a történeti színek egységes szempontja tekintetében az ő drámai költeménye bizonyul Madách legfontosabb előzményének. Ami annál jelentősebb lehet, mert *Az ember tragédiája* hivatott magyarázói is több ízben az értelmezés nehézsége gyanánt említették ki, hogy éppen ebben a vonatkozásban nem áll rendelkezésünkre világirodalmi párhuzam, mellyel egybevetve, illetőleg szembeállítva, Madách sajátos mondanivalója élesebb megfogalmazáshoz juthatna, úgy, mint a drámai költeménynek azokon a helyein, ahol a már ismert mintáktól való tudatos eltérés világítja meg a legjobban Madách szándékát.[12]

[8] Ezért beszélhet Andersen Ahasvérus-drámájával kapcsolatban egyenesen az oratorium formájáról Friedrich Helbig: *Die Sage vom „Ewigen Juden", ihre poetische Wandlung und Fortbildung.* 1874. 32. l.

[9] Gálos Rezső: *A bolygó zsidó mondájának újabb irodalma.* Kath. Szemle. 1907. 692—706. l. V. ö. J. Prost: *Die Sage vom ewigen Juden in der neuen deutschen Literatur.* 1905. 97. l. és már előbb Helbig i. m. 38. l.

[10] V. ö. Helbig: Soergel és Prost i. m. mellett Theodor Kappstein: *Ahasver in der Weltpoesie.* 1906.

[11] Soergel i. m. 50. l. Kappstein i. m. 35. l. Karl Larsen: *H. C. Andersens Leben ohne Dichtung.* 1926. 133. l.

[12] Kármán Mór: *Az ember tragédiája.* 1905. 33. l. Kardeván Károly: *Madách Imre, Az ember tragédiája.* 1942. 197. l.

Az alábbi ismertetés felöleli Andersen egész művét, bár arányaiban nem követheti teljes hűséggel a kompoziciót. A dolog természetéből folyik, hogy hosszasabban időzik azoknál a részleteknél, amelyek Madách szempontjából nagyobb fontossággal birnak s a fölösleges ismétlések elkerülése végett néhány esetben már itt vonja meg a párhuzamot *Az ember tragédiája* megfelelő részleteivel, míg más, kivált az interpretáció számára is értékesíthetőnek igérkező részlet megbeszélését későbbre halasztja. Az ismertetés alapjául a német szöveg szolgál,[18] ami a hitelesség követelményét Andersen szempontjából is kielégíti, hiszen a költő kezétől származik, Madách szempontjából pedig természetesen egyedül ez az a szöveg, amelyik számításba jöhet.

Andersen Ahasvérus-drámája Lucifer nevével kezdődik: az előhang első sorai Lucifernek, a „gőg angyalának" az elbukását mondják el; ehhez kapcsolódik *Ahas*-nak, a „kételkedés angyalának" az elbukása. Andersen a továbbiakban látszólag elejti Lucifer alakját, személy szerint egyetlen egyszer fog csak felbukkanni a cselekmény során, de ez az egyetlen eset is lappangó jelenlétét bizonyítja a történésekben. Madách mindjárt avval is áttekinthetőbbé tette a szerkezetet, hogy Lucifert előbbre ugratta s egyúttal Ahas kettősségét feloldotta. Andersennél Ahas egyfelől az elbukott embert képviseli, akit szellemi fejlődésének kell visszavezetnie elveszett égi hazájába, másfelől e fejlődés gátját, a tagadás szellemét. Madáchnál az egymásnak ellentmondó két tényező Ádám és Lucifer között oszlik meg s ez a drámaiság javára szolgál. Ahas, az angyalok leggyöngébbike, aki, amit nem képes *felfogni*, azt *tagadja*, lebukik a csillagra, amelyet Földnek neveznek, ott leolvadnak szárnyai, emlékezetét is elveszti, multjáról megfeledkezik s mint gyermek születik újjá. Ámde ha friss rózsát lát, könnyel telnek meg szemei, ha a tenger végtelen kékjét látja, csodálatos vágy és áhítat költözik a lelkébe s ha anyát lát, ölén a gyermekkel, a bukott angyalban felébred az emlékezés Istenre és a mennyországra. Az ég Remény-angyala, ki nem feledkezik meg elbukott testvéréről, éppen ebből meríti a reményt Ahas visszatérésére: rózsákat fog nevelni, költészetben és művészetben fogja kifejezni homályos emlékezését és vágyódását, míg férfivá érve a szellemben, megérti az erőt, melyet Isten adott neki, alázatosan a megbánás könnyeit fogja hullatni, a könnyek árja megnöveszti újra szárnyait, s mennél mélyebbre hajol alázatban, annál magasabbra emelkedik a Föld mély völgyeiből, míg az angyalok közé jutva, saját énjéről megfeledkezve, ismét Istent fogja ujjongva dicsőíteni. Isten szava felel erre: Ahas visszatér az égbe, de nem egészen úgy, ahogy a remény angyala képzeli. Bensejében az istenség szikrájával a gyöngeség gyermekei közé jutva, az emberi nem örök tagja gyanánt avval együtt nő tovább, *erő* és *igazság* az évezredek folyamán felemeli az égiekhez, de a szárnyakat ehhez a felemelkedéshez az *emberi nem fejlődése* fogja megadni. Így születik meg földi életre Ahas, földi nevén Ahasvérus, a *kételkedés* és a *tagadás* angyala („*des Zweifelns und Verneinens Engel*"), ugyanabban az órában, mint Krisztus.

[18] *Ahasverus*, Dramatisches Gedicht in vier Abteilungen *Gesammelte Dramatische Schriften und Gedichte von H. C. Andersen.* Original-Ausgabe des Verfassers. Leipzig, 1853. 261—346. l. — Az *ember tragédiáját* Madách Imre műveinek teljes, új kiadásából idézem (sajtó alá rendezte Halász Gábor, 1942).

Az első jelenet Ahasvérust már mint jeruzsálemi vargát mutatja be, aki egykor magát a cipőfoltozásnál nagyobb hivatásra rendeltnek tartotta, s most, a római elnyomás idején, Izrael hőskorából vett történeteivel bilincseli le a gyermekeket. A hallgatók közé elegyedett Veronika is, kit büszke önérzettel töltenek el a varga szavai, de fájdalommal hasonlítja össze a dicső multat a jelennel, a farizeusok szőrszálhasogató szellemével, mellyel szemben viszont a nazareti prófétára mutat. A Nazareti mellett vígasztalást és békét talál Veronika lelke, mellette a pogányt is testvérének érzi, mire Ahasvérus megfeddi: „Hamis tanoktól és prófétáktól óvd magad."

Az emberi történelem teremtéstörténeti hátterét Madách — különben, mint látni fogjuk, szintén nem egészen függetlenül a bolygó zsidó mondájától — *Az ember tragédiája* II. színében dramatizálta. Andersen, akinek művéből a szigorú kompozició hiányzik a legfájdalmasabban, közbe-közbe egy egy utalással érezteti ezt. Így azon az éjszakán, mely Júdásban az árulás tervét megérleli, a gonosz szellemek kara énekli, hogy bilincseiktől abban a percben szabadultak, amelyben az ember a tudás fájának a gyümölcsét leszakasztotta, Káin testvérvért ontó keze itatta őket először üdítő itallal s most a viharba vegyítik diadalmas hangjukat, hogy övék a föld és az ember:

Jetzt ist *unser* das Land mit den Wogen, die sich türmen,
Und der, so in seinem Bild und Geist erstand!

Madáchnál is Lucifer, mikor a tudás almájának megízlelésére csábítja az első emberpárt, a gallyakat rázó szélbe kiáltja:

Segítsetek
Ti elemek,
Az embert *nektek*
Szerezni meg.

Ellenségeinek kezére Barrabás, a gyilkos kalandor által is befolyásolt Júdás adja a Megváltót; Ahasvérus magatartása Krisztussal szemben a gyarló ember, sőt pontosabban a tömeg tipikus magatartása gyanánt van bemutatva. Veronika rajongó szavai mögött álpróféta hatását sejti, fokozódik ellenszenve a Nazareti iránt, mikor megtudja, hogy az ő születésével kapcsolatos jóslat indította Heródest a bethlehemi gyermekgyilkosságra, amelynek Ahasvérus újszülött húgocskáját testével fedező anyja is áldozatul esett. (Mellesleg az Ahasvérus-dráma gyönge kompozicióját ez is jellemezheti: az expozició szerint Ahasvérus egy órában született Jézussal s a bethlehemi gyermekgyilkosságnak mégis már mint gondolkozni és emlékezni tudó gyermek lehetett a tanúja.) Mégis, mint maga mondja, a virágvasárnapi bevonuláson ő is az ünneplő tömegben volt, de nagypénteken a Golgota felé vánszorgót már nem engedi háza előtt megpihenni. Kell-e figyelmeztetnünk az athéni tömeg ingatag, erkölcsileg beszámíthatatlan magatartására Miltiadesszel szemben? Andersen drámai költeménye ezen a ponton ér össze a mondával: mert nem engedett Ahasvérus pihenőt a Megváltónak, azért kell neki magának örökké pihenő nélkül bolyongania. Az átok elhangzása után láthatatlan kar mondja ki, hogy Ahasvérus az ember típusa:

Ahasverus, Ahasverus!
Als der Menschheit Bild erscheinest
Du, bestreitest und verneinest

Gott selbst in dem Göttlichen,
Dem doch Sieg nicht kann entgehen.
— Einer gleichet Ihr dem Andern.
Wandern sollst Du, immer wandern,
Bis wir einst uns wiederseh'n.

Barrabás Krisztus feltámadása után megtér, Ahasvérus nem, s mikor a rómaiak elfoglalják Jeruzsálemet és elpusztítják a templomot, hiába kiséri meg, hogy az égő templom lángjai közé vetve magát, a szent edényekkel olvadjon össze a halálban. Ezáltal válik Ahasvérus az emberiség típusa mellett külön a hazáját túlélő zsidóság típusává is.

Andersen művének második része már történetiségében is egyezik *Az ember tragédiája* VI. színével, amennyiben szintén a császárkori Róma dekadens hédonizmusával állítja szembe a kereszténységet. Itt is, ott is gladiátorok halálos viadalával kezdődik a játék. Andersennél a Colosseumban karthagói vendégének mutogatja egy római a hatalmas építményt, melyet a jeruzsálemi foglyok rabmunkája emelt; az érkező császárt éljenzi a tömeg, majd megkezdődik a cirkuszi játék, fogoly zsidókat vetnek először a tigrisek elé, amivel kapcsolatban a római megjegyzi:

Gefang'ne Juden nur. Zuweilen kommt noch
Wohl eine Ladung; langsam geht sie ab;
Zum Tierkampf und *zum Fischteich werden sie*
Allein gekauft; dort werden sie verzehrt.

Az emberrel táplált halastó szörnyű motívuma Madáchnál is megvan: a gladiátorversenyre Ádám-Sergiolus Éva-Júliát, Catulus a lovát teszi fel. Catulus állja a fogadást, de előre tudja, hogy Juliára is hamar ráúnna:

Négy hétre visszaveheted.
Vagy bétaszítom angolnás tavamba.

Az emberi élet olcsóságát a rabszolgákkal kapcsolatban néhány sorral alább ismét Catulus szavai fejezik ki: nem engedi, hogy Ádám a vesztes rabszolga életét megmentő jelet megadja.

Elég
Rabszolgám van még, nem vagyok fukar.

Andersennél a gladiátorjátékokon egy héber fogoly egymásután győzi le ellenfeleit, akiknek élete megmentésére senki sem emeli fel hüvelykujját („ . . . doch es zeigt sich keiner, — *Der seinen Daumen hebt als Gnadenzeichen* . . ." Madáchnál: „Ádám *a kegyelmi jelt* akarja adni, de Catulus lefogja kezét s összeszorítva markát, hüvelykét a gladiátor felé tartja"). A legyőzhetetlen gladiátor, akiben Ahasvérusra ismerünk, visszakapja szabadságát és nagy ünneplésben részesül. A hazatérőknek „Nero fáklyái": az elevenen meggyujtott keresztények világítanak az úton (a „Nero fáklyái" kifejezést Andersen nem használja, drámai költeményének „római szinét" Domitianus korába képzeli). Ahasvérus ezt kárörömmel látja:

Nun wohl! *mein Streben stell' ich auf Genuss.*
Doch nicht wie diese *auf dem weichen Lager,*
Mit Rosen um die Stirn, Wein auf der Lippe,
Und schönen Weibern in dem schwachen Arm;
Nein, an der Kerkermauern kalten Steinen —
Dort, wo die Christen sind des Todes Beute,
Die Hand des Herren schrieb sein Mene, mene —
Da lehne ich mein Haupt, *um still zu lauschen.*

Egészen hasonlóan hangzik Madáchnál a népből kiábrándult Miltiades ajkán a római szint bejelentő célkitűzés:

Vezess új útra Lucifer, vezess,
S kacagva nézem más erényeit,
Más kínjait, csak élveket kívánva.

De Madách jelenetezése éppen fordított, ami jórészt annak a következménye, hogy Ahas-Ahasvérus szerepét Ádám és Lucifer között megosztotta; más kínjain kacagni még a kiábrándultan magát az élvezetek karjaiba vető Ádám sem tud, ez Luciferre marad. Madách az Andersennél negatíve és röviden vázolt helyzetet, a homlokukon rózsakoszorúval, kezükben boros pohárral, puha kereveten, ölükben nővel mulató római kéjencek jelenetét állítja közvetlenül elénk. A keresztény vértanuk jajgatása csak kívülről szűrődik be, s Ádám kérdésére („Mi jajszó ez, mely úgy velőbe hat?") Lucifer feleli:

Nehány őrültet most feszítenek fel,
Testvériségről, jogrul álmodókat.

V. ö. még Péter apostol szavait:

S kik a *cirkuszban himnuszt énekelnek,*
Míg a bősz tigris keblőket kitépi,
Uj eszmét hoznak . . .

Az Ahasvérus-dráma egyenesen a hitükért szenvedő keresztények közé vezet, hogy itt Ahasvérus a mártírok szívébe vígasztalást csepegtető nőben Veronikára ismerjen.

Ich fühle das Herz mir so schwanken,
Meinen Sinnen traue ich nicht!
Ein Duft durchströmt die Gedanken,
Der *Erinn'rung* Blum' sie durchflicht.

Azt a pillanatot is, amelyben a római szín Ádámjának és Évájának a lelke nemesebb irányt vesz, a *déjà vu* lélektani finomsággal ábrázolt élménye jellemzi:

Ugy érzem, mintha álomban feküdném,
A rezge hangon messze multba szállok,
Hol nagy s nemes volt lelkem hivatása. —
Nem úgy mondád-e, Júlia?

Ahasvérus a rejtőző keresztények után kutató rómaiakhoz csatlakozik. A római katonák itt felhangzó karéneke *Az ember tragédiája* római színének dalbetéteire emlékeztető kifejezése a hanyatló Róma hédonizmusának:

Zu sterben ist ein Hartes Leid,
Wenn man noch recht nicht lebte.

A katonák evvel az énekkel a katakombákban összefogdosott keresztényeket kisérik, Ahasvérus az üldözők között van, kezében a hóhérbárddal. Egy nő fátyolát tépi le durván és akkor — Veronikára ismer.

Es fesselt dein Aug' meine Glieder —
Dich habe ich früher gekannt!
(mit einem Schrei)
Veronika, himmlische Seele!
Du stirbst, und durch meine Hand!
— Du warst in der Christen Höhle,
Als man sie gejaget wie Wilde —

(betrachtet sie)
Dem Henker in Todeshöhle
Lächelt dein Auge so mild;
Es tönt mir, wie himmlische Flöten —
Die Jahre fühl' ich nicht mehr.
Veronika! Dich zu töten,
Nein, das ist für mich zu schwer!

De ekkor a kereszténység ellen ingerelt római nép tiporja el őt:

Hebräer ist er, leid tut ihm sein Volk.

Így ismer a fátylát eldobó Évára Ádám a londoni színben és így akarja megmenteni Danton a fiatal marquise-t, hogy az arisztokraták legkíméletlenebb ellenfelét egyebek között *az arisztokraták iránti rokonszenv* vádja juttassa a vérpadra. Éva történeti szerepe benne lappang Andersen drámai költeményében. Veronikát, ki a legenda szerint kendőjével törölte le a keresztje alatt roskadozó Jézus arcát, mint az ugyanakkor szívtelennek mutatkozó Ahasvérus ellenpárját szerepeltetni: kézenfekvő gondolat. Említésével a német népkönyv még idézendő függelékében is találkozunk és tudjuk, hogy Goethe is szánt neki szerepet az örök zsidó mondájának 1774-től többször újra kezdett, de mindig abbamaradt nevezetes feldolgozásában.[14] Ám Andersennél Veronika nemcsak ellenképe Ahasvérusnak, hanem, mint Madách Évája, ő az, akinek a történelem erkölcsi fordulópontjain változó alakban megjelenő alakja az ember jobbik énjét, a tagadással szemben a fogékonyságot képviseli.

S ha jól ügyelsz, egy szózat zeng feléd
Szünetlenül, mely *visszaint* s *emel*,
Csak azt kövesd. S ha tettdús életed
Zajában elnémul ez égi szó,
E gyönge nő tisztább lelkülete,
Az érdekek mocskától távolabb,
Meghallja azt, és szíverén keresztül
Költészetté fog és dallá szürődni, —

oktatja az Úr Ádámot. Így kerül Veronika Jézus első tanítványai közé akkor, amikor Ahasvérus kételkedik benne. Majd amikor Ahasvérus a Jeruzsálemet elfoglaló arabok között tüzet akar a Szent Sír templomára vetni, Veronika szelleme szólítja nevén, mire megtorpan és megfogan benne a kívánság, hogy a kereszténység hitét megismerje:

. . . denn wie Moses
Vernahm ich eine Stimme
Aus ferner, bess'rer Zeit.

Amivel kapcsolatban arra is emlékeztethetünk, hogy Ádám-Sergiolus is Éva-Júlia szavait ismétli csupán „a rezge hang"-ról, mely a *„mesze mult"* emlékét idézte fel benne és éppen ez készítette elő lelkileg a keresztség felvételére.

A halhatatlanság átkát hordozó Ahasvérus soha sem jutott közelebb a halálhoz, mint mikor a hóhér-szerepben ellágyul. A felingerelt nép ítélete folytán meg kell halnia, de a monda lényege az éppen, hogy nem halhat meg. Hasonló nehézséget Madách avval kerül meg, hogy a magát Dantonnak álmodó Keplert Lucifer abban a pillanatban

[14] Goethe: *Dichtung und Wahrheit*, 15. Buch.

felébreszti, amikor fejét a nyaktiló alá hajtja. A már halottnak vélt Ahasvérust a vértanúkkal együtt a keresztények a katakombákba vitték, rajongó énekszóval: „Selig, die im Herren sterben! . . . Tod! Du bist die Auferstehung!" Madáchnál ez a vértanúságra kész hit fordul a visszájára, amikor a konstantinápolyi színben az eretnekek ugyanavval a lelkesedéssel mennek a halálba az egyetlen *i betűért*, mint a kereszténység nagy eszméiért az első századok vértanúi. Utóbb Husz mágyája Andersen számára is ezt jelenti, de Ahasvérus — akárcsak Lucifer és az ő befolyása alatt álló Catulus Madáchnál — már a katakombák hívő világának is csak a visszáját látja:

Weh! des Gekreuzigten Reiche
Sind nur Gräber und Höhlen
Unter der heidnischen Stadt!
O, hier kann ich nicht atmen,
Rauchwolken haben erstickend
Sich mir mit Pestdunst genaht.
Weh! wie der Weinenden Schluchzen
Tönen die murmelnden Sänge! —

és fején az örök bolyongás átkával elrohan. Háromszáz éven keresztül vándorol a világban; Afrika szelleme szólítja, hogy jöjjön történelem és istenség nélkül szunnyadó tájaira, ahol az élet kalandos álomnak tűnik fel, és a hol a *por* lehet a fétise; Kína szelleme az örök egyhangúságot igéri, a világszellembe süllyedő öntudat boldogságával; India szelleme az egyéni akarat feladására tanítja, annak felismerésével, hogy az ember csak parányi része az istenségnek, mint minden más teremtmény; Egyiptom szelleme, Ahasvérus bolyongásainak egyik köre végén, ismét Afrikában fogadja, homályos bölcseséggel, melyből csak annyi tűnik ki egészen világosan, hogy a saisi fátylat fellebbenteni embernek nem adatott meg; Görögország szelleme a romok között is önérzettel hivatkozik arra, hogy a szellem itt kapott formát és márványából szépség támadt, tudomány, művészet és természet hazája Hellas, s a rózsák, melyeket a vándor hiába keres már a romok között, innét plántálódtak át szerte a világba; Itália szelleme a görög örökség birtokában, de a görög istenek halálát és Krisztus diadalát elismerve fogadja a hozzá visszatérőt: „*Griechenlands Götter senkten in Stein sich . . .*" „. . . . a régi istenekben — Nincs már hited, *kövekké dermedeztek . . .*", mint Péter apostol mondja Madáchnál. Ahasvérus ráismer a fórumra, de megütközve látja rajta a keresztet, felismeri Titus Jeruzsálem pusztulását megörökítő diadalívét is a szent gyertyatartóval, de csodálkozva nézi mellette az újabb és pazarabb diadalívet s egy arrajárótól hallja, hogy a most uralkodó Constantinus íve ez, mely a pogányság elbukását ünnepli. A keresztények kórusa így foglalja össze a közben eltelt időt: „Drei Jahrhunderte sind Minuten in Deiner Ewigkeit, o Herr! In Minuten wird der Jammer der Christen in Glückseligkeit verwandelt!" Ahasvérus azonban Jehova szellemének eltűnését siratja és saját keblében látja annak utolsó templomát a földön. De felhangzik az *angyalok kara*: ők követik elbukott *testvérüket* és az emberi nemet, melynek fejlődésébe vannak Ahas-Ahasvérus felemelkedéséhez a szárnyak elrejtve. Ugyanilyen felvonást záró *égi kar* fejezi ki az angyalok testvéri részvétét az emberi nem iránt *Az ember tragédiája* II. színe végén:

Ah sírjatok *testvéri* könnyeket,
Győz a hazugság, — a föld elveszett. —

Madáchnál a népvándorlás korát, mint átmenetet a hanyatló ókorból a keresztény középkor felé, a római szín rövid utalása ábrázolja. „*A hegyek megől égő városok pírja látszik. A csúcsokról félvad csapatok szállnak alá.*" mondja a „színpadi utasítás" és ezt a képet értelmezik Péter apostol szavai:

Tekints körül,
Az elkorcsult föld újra kezd születni.
E medvebőrös barbár harcfiak,
Kik üszköt vetnek fényes városokra,
Kiknek lova múlt századok vetését
Tiporja el s istállót elhagyott
Templom falak közt lél, új vért hozand
Az elsilányult, megfogyott erekbe.

Andersennél egész nagy jelenet képviseli a népvándorlás korát, éspedig Attilával a középpontban. A harmadik rész élén, ami Madáchnál rövid színpadi utasításba volt tömörítve, „egy lap a krónikából" címen szélesre fogott háttér gyanánt mered fel, de a tájkép lényege azonos: félelmetes hegyek, melyeket a népvándorlás félvad embertömegei, állatbőrbe burkolt barbárok özönlenek el. „*Über die Alpen*, zwischen niederstürmenden Wassern, zwischen sausenden Tannen geht Ahasverus. Feuchte Wolkennebel jagen vorbei; die Nacht brütet schon unten im tiefen Tal, wo man keine Menschen-Wohnung findet . . . Was sauset durch die Luft? Es ist ein mit einer Knochenspitze versehener Pfeil! Gestalten jagen vorbei . . . ihr Rock *aus dem Pelze der Tiere des Waldes*, hat seit Jahr und Tag Regen und Sturm ertragen . . . Es sind Männer aus den Steppen Mittelasiens; es sind die Hunnen," S mikor az alpesi vándorútján foglyul esett Ahasvérust Attila elé viszik, a lakomán résztvevők így énekelnek:

Wie Steppenbrand, so ziehen unsre Schaaren,
Und Völker geh'n in diesem Feuer unter . . .

Ahasvérus arra ösztönzi Attilát, hogy áthágva az Alpokon legyen úrrá Itália felett, az időpont kedvező — s itt ismét rövid utalásban Az *ember tragédiája* konstantinápolyi színének dogmatikai ellentétei — a kereszténységet a dogmatikai szőrszálhasogatások osztották meg s Konstantinápolyt Rómától a földrajzi távolság sem választja el annyira, mint az ilyen élükre állított kérdések:

Ist der Gekreuzigte von Gott entsprungen?
Ward er vielleicht, wie wir, aus Nichts geboren?

Attilát feltüzeli Ahasvérus, csak az udvari bo'ond gúnyolódik örökké komoly urával: „Wer vornehm sein will, mach ein langweiliges Gesicht" — és Ahasvérus eltűnik, hogy tovább bolyongjon, a pogány Északon, majd ismét a keresztény Németországban, ahol a középkori aszkézis szellemével találkozik egy remete kunyhójában. A remetétől megtudja, hogy a frank birodalom határain belül vannak, a Merovingok uralkodnak, akik maguk már keresztények, de idő kell, amíg a kereszténység elvégezheti munkáját a nép lelkében. Más vonatkozások is a középkor szellemét emelkedőben mutatják: a remete éppen elhagyni készül kunyhóját, hogy Szent Benedek most szerveződött rend-

jébe lépjen, amely a keleti szerzetesség világtól elforduló zárkózottságával szemben a munka és az imádság kettős eszközével őrzi a Jót, az Igazat és a Szépet.[15] Madáchnál a középkori aszkézis szellemét is már hanyatlásában, mint az ember boldogságát gátló, megmerevedett tilalomrendszert mutatja be a konstantinápolyi szín. Ahasvérus csodálkozva látja, hogy a kereszténység csak gyarapodott erőben: Kelet, Nyugat, Észak és Dél tele van vele, s Rómában, hol *Szent Péter apostol* bilincsbe volt verve, a legfőbb püspök áll a kereszténység élén: a pápa, ezidőszerint I. Gergely, a kereszténység egységének biztosítéka. S mikor Ahasvérus arról a reményéről beszél, hogy még csak ezután fog megszületni, aki Krisztusnál is nagyobb, aki össze fogja gyüjteni Izrael szétszóródott nyáját, a remete rémülten utasítja el magától: „Távozz tőlem, sátán . . ." A szín változik, ismét a Colosseumot látjuk. Zarándok hozott hírt a népnek arról, hogy Jeruzsálem, nyilván Herakleios bizánci császár diadala révén, a keresztények kezére jutott. Amilyen boldogságot kelt ez a keresztények között, olyan elkeseredéssel tölti el a római zsidókat, akik közé szintén jött hírmondó Keletről: Ahasvérus. Ez Mohammed hírét hozza meg, kiben Izrael megváltóját véli felismerni, majd visszatér a Keletre, az arabok Jeruzsálemet megvívó seregében ő az, aki tüzet akar dobni a Szent Sír templomára, mikor Veronika szelleme megjelenik előtte. 800 karácsonyán tanui vagyunk Rómában Nagy Károly császárrá koronázásának. Ahasvérus ezúttal a nagy frank uralkodó zsidó diplomatájának, Izsáknak a tudós vendége. Izsák Bagdadba készül, a koronázás hírét kell megvinnie Harun al-Rasidnak, szívesen vinné magával uti társnak a tudós rabbit, aki minden nyelven tud beszélni (ez a bolygó zsidónak a népkönyv által is kiemelt vonása) s ki ha bármiről beszél, szinte úgy látszik, hogy minden korszakot átélt (ilyen bújkáló célzás Madáchnál is bőven akad a történeti vagy legalább is korszerű maszkot viselő Ádám „igazi" mivoltára). De Ahasvérus nem hajlandó a keresztény császár szolgálatába lépni, s igazat ad Izsáknak, ő valóban a kereszténveket a pogányoknál is jobban gyűlöli, éspedig érdekes megokolással. A kereszténység szerinte elrontott, felhígított, meghamisított zsidóság (e gondolat útja Heinén és Nietzschén keresztül vezet tovább), minden bölcseségét a zsidók szent könyveiből merítette, még a császárkoronázás szertartása is az imént megismétlése volt Saul felkenésének Sámuel által; a kereszténység majd ezeréves fejlődése során jutott el oda, ahol a zsidóság volt, s a kereszténység virágzik, míg a zsidóság megcsúfolva sínylődik. Az angyalok mindenesetre megértőbbek és finomabb pszichológiával dolgoznak, mint a remete: a drámai költemény harmadik részét ismét az ő karuk zárja, avval a megállapítással, hogy íme, Ahasvérusnak nőnek már a szárnyai, a nélkül, hogy ő maga ezt észrevenné. Andersenben azt a meggyőződést, hogy kereszténység és zsidóság ilyentermészetű egybevetése zsidó részről még akkor is a konverzió előzménye lehet, ha az összehasonlítás eredménye Ahasvérus okoskodásához hasonló, a romantika néhány feltűnő konverziója alakíthatta ki.[16]

[15] A szép-jó-igaz hármas eszményéről az Andersen szellemi hátterét is jelentő biedermeierbölcseletében l. Zolnai Béla: *A magyar biedermeier*. 1941. 66. s köv. ll.

[16] A konverzió problémája foglalkoztatja Andersent egyik, magyar vonatkozásai

A drámai költemény utolsó, negyedik részének mindenesetre az angyalok karát kell igazolnia. Ahasvérus jelen van Canossában IV. Henrik megalázásánál, még ő mutatta az utat a császáriaknak Canossa felé, majd mélyen megrendülve figyeli a fejleményeket. Tanúja a keresztes hadjáratok lelkesedésének, látja a lovagot, amint a szerzetes intelmeit és áldását fogadja, a táborozó keresztesek nemzetiségi tarkaságához ő maga avval az indokolással csatlakozik, hogy Gottfried zászlaját követve atyái sírjához térhet meg. A középkor szellemét ez a jelenet csúcspontján mutatja be, a következő jelenet már hanyatlásában. Ámde hogy a pápai trónon ezúttal méltatlan ül, hogy a lovagság eszményének deformálódása a rablólovagokat termelte ki, hogy az egyház elvilágiasodott, nem szól a fejlődés ellen, sőt még az sem, hogy Zsigmond hitszegésében (Husz halála) és Vencel cseh király kegyetlenségében a keresztény királyság Nagy Károly által képviselt eszménye is visszájára fordult. Mert a hanyatlásban adva vannak már a további fejlődés tényezői is. A Husz Jánost elhamvasztó máglya tüze és az érte is bosszút álló Ziskának Magyarországra törő hadai, másfelől pedig Gutenberg találmánya és Columbus útja, s mindenekelőtt a polgári osztály felemelkedése jelzik az újkor zavaros kezdetét. A mainzi jelenet szempontunkból azért is fontos, mert ebben váratlanul Lucifer is felbukkan a homályból, éspedig Madách Luciferéhez sokban hasonló kürülmények között. Mainz ünnepet ül Gutenberg tiszteletére, Ahasvérust egy kapucinus barát gyűlölettől tajtékozva tájékoztatja az új találmányról: az ősidőktől fogoly sast ez felszabadította, kezében a villámmal, hogy a por gondolatait azzal írja le. Ahasvérus a kapucinus dühét céhbeli féltékenységnek véli és kicsinyli az új lehetőséget: legfeljebb az fog történni, hogy Gutenberg egyetlen nap alatt több könyvet fog termelni, mint a kódexmásoló barát egész életében tehette. A kapucinus megborzad a beláthatatlan fejlődéstől, mely a „királyok királyának", a Sátánnak az uralmát fenyegeti, de Ahasvérus — valójában a madáchi Lucifer álláspontjáról — az egészben csak új játékszert, az emberiség folyton változó célkitűzéseinek egyikét látja:

Ein Fluggedanke kommt, er wird gepflegt,
Und bald ist er ein mächt'ger Lebensplan,
Für den man leidet, strebt und alles opfert.

Igy kerül szóba Columbus is, mint egy ilyen rögeszme képviselője: Ahasvérus Spanyolországban látta az „eget ostromló titánt", amikor még mindenki bolondnak nézte. Most a kapucinustól hallja, hogy időközben a királyt és királynét is megnyerte tervének s mindjárt elhatározza, hogy őt követi a biztos, de hősies halálba. Búcsúzóul a kapucinus felfedi kilétét:

Von einer Pilgrimsfahrt komm ich aus Spanien.
Ich bin wie Du ein Wandrer — *Lucifer!*

Columbus hajóján látjuk viszont Ahasvérust, hogy ott, míg az „emberiség géniuszának" allegórikus alakja Columbusban a lelket tartja, ő a

(a Szapáry-monda!) folytán is figyelemreméltó meséjében (*A zsidó leány*). Jellemző, hogy Andersen 1843-ban Párisban (Dumas és David, a szobrász mellett), Rachelnek és Heinének beszél az *Ahasvérus* tervéről s megértésükkel találkozik. L. levelét Henriette Wulfhoz, 1843. júl. 14-ről. *Der Dichter und die Welt, Briefe von Christian Andersen*, 1917, 224—225.

már amúgy is csüggedő matrózokban a vállalkozás sikere iránti bizalmatlanságot növelje lázító szavaival. Már készek a hőst a tengerbe dobni, mikor a tenger hirtelen beálló csöndje ismét reményt kelt bennük. Columbus, ki biztos benne, hogy most már hamarosan partot érnek, jutalmat ígér annak, ki először megpillantja a földet. Partra szállnak s mint ahogyan a kihült föld elcsenevészedett lakói, az „eszkimók" Ádámot és kísérőjét isteneknek nézik és fókaáldozattal akarják engesztelni, Amerika bennszülöttjei is magasabbrendű lényeket látnak Columbusban meg társaiban és készek áldozatot mutatni be nekik:

Söhne von dem grossen Geist!
Seht, wir lieben Euch, denn grösser,
Besser auch seid Ihr, als wir.
Süsse Früchte wir Euch bringen,
Zubereitet Fleisch vom Wilde.

Ám az „erdő szelleme" érzi, hogy a felfedezők a pusztulást hozzák reá és gyermekeire s a „tenger asszonya" megjövendöli kicsinyeinek Cortez és Pizarro kegyetlen vállalkozását, mely büntetés az amerikai őskornak Káin tettével rokon bűnéért. A „Világszellem" mégis optimisztikusan értelmezi az eseményeket: Amerika felfedezése is egy lépcsőfok a fejlődésben, melynek végcélja az emberiség egységének a megvalósulása. Ezzel szemben az emberiségen belül az állandóság elvét képviseli Izrael konzervativizmusa; prototípusa, Ahasvérus az, aki minden új eszménck ellentmond:

Stets Ihr verneinet, was doch wird siegen
Und tragen vorwärts das Menschengeschlecht.

Ezen a ponton mindjárt egy jelentős különbségre is figyelmeztetnünk kell; igaz, a különbség ellenére is a megfogalmazásban annyi a rokonság, hogy az összefüggés még itt is megállapítható. Ahas-Ahasvérus képviseli a tagadást *ante rem*, Lucifer *post rem*; egyik a minden újnak ellentmondó makacs konzervatívizmus, melynek ellenére érvényesül a fejlődés, a másik a már megvalósult nagy eszmét kikezdő kiábrándulás, mely tagadásával a fejlődésnek új meg új lehetőségeket nyit:

Te Lucifer meg, egy gyürü te is
Mindenségemben, — müködjél tovább:
Hideg tudásod, dőre tagadásod
Lesz az élesztő, mely forrásba hoz,
S eltántoritja bár — az mit se tesz —
Egy percre az embert, majd visszatér.
De bűnhődésed végtelen leend
Szünetlen látva, hogy, *mit rontni vágyol,*
Szép és nemesnek új csirája lesz. —

Egy pillanatra megvilágosodik Ahasvérusban a történelem értelme; Veronika szelleme is megszólal, hogy értelmezze a történéseket Jeruzsálem pusztulása és Amerika felfedezése között: Ahas szárnyai nőttek és erősödtek ezalatt, s e szárnyak előbb-utóbb az égig fogják emelni őt és a gyarló emberi nemet. Az angyalok kara a világtörténelemben „a szellem eredetének, *küzdelmének* és dicsőségének" a megnyilatkozására mutat:

Lasst, Skalden der Erde, die Harfen erklingen,
Ein Jeder erblicke auf Liedes Schwingen
In seiner und in der Welt Historie
Des Geistes Ursprung, Ringen und Glorie,

Hogy a küzdelmet valóban glória követi-e, azaz, hogy valóban a fejlődést szolgálja-e, Andersennél is a hit kérdése marad, hiszen Amerika felfedezése egyelőre újabb ellentéteket élezett ki s a közvetlen jövőre nézve éppenséggel nem az emberiség testvériesülését, hanem a bennszülöttek kegyetlen kizsákmányolását indítja meg. Az emberiség történetének vége még homályban van — Andersen nemcsak az afféle hipotétikus kipillantásról mond le, mint amilyeneket *Az ember tragédiája* XII—XIV. színei nyújtanak, hanem már az újkori fejlődés bemutatására sem vállalkozik. Ennek következtében az amerikai bennszülöttek között megjelenő fehér emberek jelenete nemcsak fogadtatásuk részletvonásaiban egyezik az eszkimó-jelenettel, hanem a két jelenetnek a drámai költemény egészében elfoglalt helye szerint is. Andersennél a bennszülött-jelenet, Madáchnál az eszkimó-jelenet vet fel olyan kérdéseket, amelyekre észszerű vagy történetileg dokumentált feleletet már nem kapunk Az emberiség történetének vége még homályban van. Az angyalok idézett zárókarára már csak „az ének Múzsájának" búcsúszavai következnek, melyek éppen a műnek a történeti fejlődés végtelenségéből adódó, természetes befejezetlenségét éreztetik:

Was in der Ahasverus-Mythe klang,
Es ist ein Echo von dem Meer der Zeiten.
— — — — — — — — — — — — — —
Ein bess'rer Skalde wird in besser'm Sang
Uns jene Wand'rung, welche folget, deuten.

A nélkül, hogy Andersennek Madáchra tett hatását túlozni akarnók, annyit, úgy hisszük, már az eddigi párhuzamok alapján is bízvást állíthatunk, hogy az Ahasvérus-dráma, Goethe *Faust*jával és a *Faust* nyomán keletkezett több más filozófiai költeménnyel és a korszerű filozófiai szakirodalommal együtt, Madáchnak azok közé az olvasmányai közé tartozott, melyek leginkább hozzásegítették történetfilozófiai problématikájának tudatosításához, a saját gondolatrendszerének kiépítéséhez, eszméinek megfogalmazásához. Az egyezések máris olyan nagy számúak és nem egy esetben annyira lényegbevágóak, hogy Andersen hatásával akkor is számolnunk kell, ha nem merül fel semmi külső adat arra, hogy Madách olvasta Andersent, nevezetesen az sem állhat útjában feltevésünknek, ha nincs adat arra, hogy Andersen művei Madách könyvtárában megvoltak. Hiszen e könyvtárból csak 712 kötet került a Magyar Nemzeti Múzeum Országos Széchényi Könyvtárába, a feljegyzésekből további 572-ről van tudomásunk, de Bajza József is az ismeretlen darabokkal együtt kb. 1500 kötetre becsülte Madách könyvtárát. Hozzá kell tennünk azt is, hogy Madách könyvtárának az a katalógusa, mely az elkallódott könyvekre vonatkozó ismereteink legfőbb forrása, minden jel szerint Madách fogsága alatt készült,[17] márpedig Andersen *Ahasverus*ának 1847. évi kiadását is szerezhette fogsága után, az 1853. évit pedig előtte nem is szerezhette volna meg. Arról a kézenfekvő lehetőségről nem is szólva, hogy a könyvet kölcsön is kaphatta; kölcsönkönyvek visszaadásában való pontosságát a Madách-könyvtár ismertetése kapcsán is kiemelték már.[18] Annyi tény, hogy

[17] Szücsi József: *Madách Imre könyvtára.* Magyar Könyvszemle. 1915.
[18] Kozocsa Sándor: *Madách Imre könyvtára.* Könyvtári Szemle. 1935.

Andersen az ötvenes évek divatos szerzői közé tartozott nálunk is. Meséit pl. Szendrey Júlia fordította magyarra 1858-ban, gyermekeinek, Petőfi Zoltánnak és a Horvát-fiúknak ajánlva. Ez aránylag kistejedelmű válogatásban is helyet foglal egy, melyet Madách Imre minden valószínűség szerint ismert — hogy melyik kiadásból, azt persze bajos volna megmondani. *A paradicsom kertje* c. mese ez, a „halhatatlanságra vágyó királyfi" meséjének[19] irodalmiasított változata. Hőse, a királyfi, gyermekségétől fogva, Ádám és Éva bűnét siratta, mely kirekesztette az embert a paradicsomból. Utóbb csodálatos körülmények között eljut oda s a paradicsom tündérének a palotáját is meglátja, melynek minden ablaktáblájára „egy-egy képét rá süté az idő". A királyfi és a tündér együtt nézik végig ez ablaktáblákon a világtörténelmet, élő és mozgó képekben; az első kép Ádámot és Évát mutatta, látták a tudás fáját is a kígyóval, majd csónakba ültek, mely csak libegett velük a víz színén, míg a világ minden országa elvonult a szemük előtt s *„látták Egyptom gúláit is, melyek föl a felhőkig nyúltak,* ledőlt oszlopokat és sphinxeket, *félig már betemetve homokkal.*[20] Már az Ahasvérus-drámában is feltűnhetett az, hogy Afrika legjellemzőbb vonásának a por számított: „Hier schlummere Du, hier wälze Dich im Staube; er sei Dein Fetisch!" Az idézett mese-részlet azonban már pontos megfelelője *Az ember tragédiája* egyiptomi színében a Lucifer szavai nyomán megjelenő víziónak:

Nem érzed-é a lanyha szelletet,
Mely arcodat legyinti s elröpül?
Vékonyka porréteg marad, hol elszáll,
Egy évben e por csak nehány vonalnyi,
Egy századévben már nehány könyök,
Pár ezredév guláidat elássa,
Homoktorlaszba temeti neved . . .

De nemcsak annak van nyoma, hogy Madách Andersen iránt az Ahasvérus-drámán kívül is érdeklődött, még határozottabban igazolható, hogy a bolygó zsidó mondája Andersen Ahasvérus-dráméján kívül is foglalkoztatta. A világirodalom két olyan alkotására már az eddigi kutatás is rámutatott, melyben Madách figyelmét az Ahasvérus-monda magára vonhatta. Az egyik Shelley *Queen Mab*, a másik Edgar Quinet *Ahasvérus* c. műve; mindkettőre már Morvay Győző is hivatkozott. Az elsővel, melyben Ahasvérus alakjának alárendeltebb a jelentősége, úgy ő, mint utóbb Voinovich Géza részletesen foglalkozott, szabatosan meghatározva *Az ember tragédiájához* való viszonyát.[21] Quinet prózában írt, először 1833-ban megjelent drámai költeményét, mely már címében is a bolygó zsidó nevét viseli, Morvay éppen csak említette, hasonlóan Juhász László is.[22] Több figyelmet szentel neki leg-

[19] V. ö. Honti János: *Mesék és mitoszok halálról és halhatatlanságról.* Az Ethnographia füzetei, 7. 1936. 3. l.

[20] *Andersen meséi.* Fordította Szendrey Júlia, 1858. 137. l.

[21] Morvay i. m. 73—75. l. Voinovich i. m. 490—493. l.

[22] Morvay i. m. 76. l. Juhász László: *Un disciple du romantinische français: Madách et la tragédie de l'homme.* Francia tanulmányok, 4. Szeged, 1930. 56. l. Hasonló futólagossággal már 1882-ben *Az ember tragédiája* első francia ismertetője, a *Gazette de Hongrie* névtelen cikkírója — Birkás Géza (*Az ember tragédiája és a franciák*, Irodalomtörténet, 1942) szerint Amédée Saissy — utalt Quinet drámai költeményére. — A téma századközépi divatosságának közismert bizonyítéka: Sue regénye,

újabban Barta János,[23] de úgy hisszük, ez a párhuzam még jobban elmélyíthető. Quinet drámai költeményében is a világ megteremtése után az arkangyalok és a természet megszemélyesített jelenségei, mitikus szimbólumai dicsőítik az Urat és a teremtés művét, mire az ördögök gúnyos párbeszéde következik:

Lucifer.
Comédie pour comédie, la pièce est bonne.

Astaroth.
Et le sujet fort ridicule.

Lucifer.
La création, vous voulez dire ?[24]

A történelemben az angyali és ördögi világkép, a hit és a hitetlenség kettőssége tükröződik, az emberi szférában Quinetnél is Ahasvérus női párja, Rachel képviseli a hitet és munkálja Ahasvérus megváltását is; a strassburgi székesegyházban lejátszódó haláltánc-jelenet is, Ráchel megváltó szerelmének a kiemelésével, egybevethető a londoni szín végével; talán még az is emlékezetünkbe idézheti *Az ember tragédiája* eszkimó-jelenetét, amint Ahasvérus és Rachel az utolsó ítélet előtt a már kihalt földet járják; *Az ember tragédiája* XIII. színe meg egyenesen mintha Quinet *Ahasvérus*ának a megoldását utasítaná vissza, mely szerint Ahasvérus, mint „az új Ádám" (*le second Adam*) vagy mint az „örök ember" típusa (*l'homme éternel*) elhagyja a kihalt földet s csupán Ráchel által követve, a csillagok fölé emelkedik, hogy ott a messze jövőben új világ teremtésének váljék középpontjává. De a mennyei keretet illetőleg Quinetnél és bármely előttem ismert modern feldolgozásnál jóval közelebb áll Madách az Ahasvérus-monda elsődleges forrásaihoz. Nézzünk szét még egy kissé ezek között is.

Magának Andersennek tárgyi tekintetben legfőbb forrása az Ahasvérus-népkönyv késői változata, Ludwig Aurbacher feldolgozása volt.[25] Ebben a főmotívumon — Ahasvérus bűnén és bűnhődésén — kívül a történeti jelenetek nagy részét is megtalálta már: Ahasvérus Rómában gladiátor, majd nevezetes diadala után kéjenc, de hírül véve Jeruzsálem ostromát, hazasiet, a kétségbeesett harcban halálát keresi, de kénytelen a szent várost túlélni. Rómában rabszolga; a keresztény mártírok hóhéra, de megszállja a Szentlélek és hitet tesz Krisztus mellett, mire őt is halálra kínozzák, ám a katakombákban, ahová a keresztények a többi mártírral együtt hozták, magához tér és szörnyű bűnét, mellyel a halhatatlanság átkát magára vonta, mélyen átérezve, elhagyja a hívők gyülekezetét. Bejárja az egész világot; az Aetna kráterében keresi a halált (mint Empedokles), de a tűzhányó is kiköpi. Egy jámbor remete tanácsára megy a felső-egyiptomi *Thebais* pusztaságába, hogy a remeték között találja fel lelke nyugalmát; itt is eléri századok multán Mohammed híre; a mohamedánok közé áll és velük vesz részt Jeruzsálem elfoglalásában, de mikor égő fáklyát akar a Szent Sír templomába dobni, megjelenik előtte Krisztus, mire megtér: a Szent Sír őrizetére rendelt szerzetesek megkeresztelik. Ettől kezdve lelkébe nyugalom költözött, bár a halhatatlanság büntetésétől nem szabadulha-

[23] Barta János: *Madách Imre.* 1942. 96. l.
[24] *Oeuvres complètes de Edgar Quinet.* VII. 1858. 122. l.
[25] Soergel i. m. 49. l.

tott, mert az isteni igének, mely a büntetést kimondta rá, be kell teljesednie. Az arabok győzelme után a szerzetesekkel együtt a Libanonra vonult vissza, majd a keresztes lovagok oldalán küzdött; azóta ő a Szent Sír templomának állandó idegenvezetője, aki a jámbor zarándokoknak a szemtanu élénk színeivel tudja elbeszélni a szent helyekhez fűződő eseményeket. És ebben a jámbor hivatásban megbékélt lélekkel várja Krisztus megigért eljövetelét, az örök szombatot, mely arra a hat napra fog következni, amelyeket évezredeknek nevezünk.

Mint látjuk, Aurbachernál az örök zsidó jámbor legenda hőse, bár talán nem tévedünk, ha egészen halványan a finom humor felcsillanását is felfedezni véljük a keleti dragomán-elbeszélések „hitelességének" az idegenvezető és az örök zsidó azonosításával való alátámasztásában. De Andersen Madách-csal rokon történetfilozófiai szempontjának e világtörténeti áttekintésben nyoma sincs: minden történeti változás csupán az örök zsidó egyéni megtérése és nem az emberiség fejlődése szempontjából jelent lépcsőfokot. Mégis van egy-két apróbb vonás, mely arra figyelmeztet, hogy Madách Aurbacher népkönyvét is ismerhette, ilyen a thebaisi remeteség említése (Madáchnál Péter apostol beszédében) és az a mozzanat, hogy Ahasvérus, akárcsak Ádám, Rómában az élvezeteknek adja át magát, — emlékezhetünk rá: Andersennél csupán a mások kínjának a szemlélése és fokozása volt élvezet a számára — ámde az élvezetek között is boldogtalan: „Er suchte Freuden überall, aber es däuchte ihm, dass sich ihr Antlitz, wenn er's näher besah, *in scheussliche Gestalt verwandelte*; er soff die Wollust ein wie Wasser, aber das Andenken an seine Schuld und an seine Strafe *mischte sich wie Galle in jeden Genuss, und er war unglücklich mitten im Glücke.*"

Legédesebb percünkbe is vegyül
Egy cseppje a mondhatlan fájdalomnak, —

mondja Éva éppen a római színben, és Ádám:

El a zenével, tánccal, émelyit
Ez örökös édesség tengere,
Keserüet kivánna már szivem,
Boromba ürmöt, és fulánkot a
Piros ajakra, vészt fejem fölé.

S már előbb néhány sorral, ha egészen ebben a formában már nem is illenék talán az örök zsidó ajkára:

Vagy a gyönyör csak egy
Ital viz-é hát a meglankadottnak,
S annak halál, *ki habjaiba dűl?*

Sőt a gondolatsor első tagjával kapcsolatban talán arra a csontvázra is joggal hivatkozunk, mely Madáchnál az Éva-Izaurát elzáró kolostor ajtajában mered Ádámra.

Aurbacher az örök zsidó mondájának általa adott megfogalmazása forrását gyermekkori emlékeiben, dajkája elbeszéléseiben jelöli meg. Bár bizonyos, hogy az örök zsidó alakja a német néphitben is jelentős szerepet visz,[26] valószínűleg igaza van a „Volksbüchlein" kiadójának: a forrásmegjelölés fikció, amilyent Aurbacher másutt is szí-

[26] Neubaur i. m. 27. l.

vésen alkalmazott.[27] Nyilvánvaló, hogy mi lehet e fikció célja: a szerző hitelét növeli ugyanakkor, amikor szabad kezet biztosít számára az Ahasvérus-népkönyv hagyományos, a vásári ponyván még élő alakjával szemben. Madách képzeletét mélyen megragadhatta az Ahasvérus-monda metafizikai és történelmi távlata s úgy látszik, bizonyos tervszerűséggel tanulmányozott át mindent, amihez csak a monda feldolgozásai közül hozzájutott. Ha arra nincs is adatunk, hogy ő is tervezett volna egy Ahasvérus-kompozíciót, — mint például nálunk Vörösmarty[28] —, de nyilván érezte a maga nagy tervének lényegi rokonságát a kor egyik legdivatosabb tárgyával s e rokonságot szívesen is hangsúlyozta maga előtt avval, hogy az Ahasvérus-feldolgozások egyik vagy másik elemét a maga kompozíciójába illesztette. Mert Andersen drámai költeményét még a lángelme örök segítőtársa, a „véletlen" adhatta a kellő időben kezébe, véletlen, hogy Shelley *Mab királynőjé*-ben — mely különben a varázspalota motívuma révén Andersen paradicsomi meséjével is tárgytörténeti kapcsolatban áll — szintén találkozott Ahasvérus alakjával, sőt még véletlennek minősíthető az is, hogy Aurbacher népszerű, 1835-ben már második kiadásban megjelent népkönyvéhez hozzájutott. De talán már több tervszerűséget feltételez ebben az irányban Madách részéről az az észrevételünk, hogy az Ahasvérus-népkönyv hagyományos alakjának is legalább egy, közelebbről sajnos meg nem határozható kiadását, illetőleg változatát is ismerte és felhasználta.

A német Ahasvérus-népkönyv kiadásainak egy részéhez, már a XVII. századtól fogva, egy *Erinnerung an den christlichen Leser von diesem Juden* c. terjedelmesebb irat járul, mely nagy teológiai apparátussal illeszti be a teremtés és a megváltás történetébe az örök zsidó mondáját. János Ev. I. 18.-ból kiindulva („Senki sem látta Istent, csak egyszülött fia...") azt hangsúlyozza, hogy Istent *műveiből* ismerhetik meg az emberek, *Jósága-Irgalma, Hatalma* és *Bölcsesége* bizonyságaiból. („Was aber Gott, und wie grossmächtig er sei, geben uns seine unaussprechlichen Werke zu erkennen, daher sie denn aus seiner *Güte, Barmherzigkeit* und *Macht* sammt unausmesslicher *Weisheit* genugsam zu vernehmen sind.") Végtelen bölcseségében erősítette meg ez eget, alapította meg a földet s az értelmes és értelmetlen lényeket azért alkotta, hogy *a mű mesterét dicsérje* és az értelmes lények megítélhessék a Teremtő magasztos *bölcseségét*, kimondhatatlan *jóságát* és kegyelmes *akaratát* („damit *das Werk den Meister immerdar möchte loben*, und die vernünftigen Creaturen von seiner überaus hohen *Weisheit*, unaussprechlicher *Güte* und gnädigem *Willen* gar leichtlich zu urteilen hätten"). Mégis, a teremtett lények egy része *gőgjében* elszakadt teremtőjétől, Isten bölcseségét *kicsinyelni* merészelte és sokallotta, hogy ezentúl már mindig a bölcseséget saját gyermekei magasztalják; így bukott el az angyalok egy része. („... dennoch ist ein Teil der erschaffenen Creaturen Gottes vor grosser und verborgener *Hoffart* von ihrem Schöpfer hinwieder abgefallen, damit sie wegen ihrer vielgeliebten eigenen Torheit, Gottes Weisheit *hintansetzen und schändlich verachten*

[27] Ludwig Aurbacher: *Ein Volksbüchlein.* I. Reclams Universalbibliothek, 1161/62. 191. l.

[28] *Vörösmarty összes munkái*, Gyulai-kiadás. VIII. k. 36. és 380. l.

möchten; insonderheit aber auch, dass wie damals stracks also *fernerhin allweg die Weisheit von ihren eigenen Kindern gemeistert werden könne.*") De nemcsak az angyalok egy része, hanem ősszüleinek bűne révén az emberi nem is elfordult az isteni bölcseségtől, a gőghöz állt és engedetlenségével a halálnak és nyomorúságnak szolgáltatta ki magát, ám hogy ne jusson örök kárhozatra, Isten jósága a megváltás igéretét adta, asszony magzata által („. . . eine gnädige Verheissung geschehen, und zwar *durch des Weibes Samen* . . .") éspedig úgy, hogy az ember tudatában legyen földi tartózkodása ideiglenes voltának („dass man wüsste, *keiner hätte hier eine bleibende Stätte und dass die rechte und beständige Wohnung der Menschen droben im Himmel wäre*"). Így kerül a fejtegetés sora Jézus Krisztusra és a Megváltót benne fel nem ismerő zsidóság reprezentánsára, Ahasvérusra.[29]

E fejtegetésekben *Az ember tragédiája* expozíciójának úgyszólván minden elemét együtt találjuk. A teremtés műve, melyben az örökös nagy eszme testesült meg, készen áll, hogy a teremtett lények a teremtésben magát kinyilatkoztató teremtőt dicsérjék. Az Úr a bölcseség egésze, a teremtett lények az ő bölcseségéből kaptak részt („denn dieweil er für sich *voller Weisheit* ist, hat er auch wollen *alles dermassen in der Welt erscheinen lassen, damit das Werk den Meister immerdar möchte loben*"):

Dicsőség a magasban Istenünknek,
Dicsérje őt a *föld* és a nagy *ég*,
Ki egy szavával híva létre mindent
S pillantásától függ ismét a vég.
Ő az erő, nagyság, tudás *egésze*,
Részünk csak az árny, melyet ránk vetett,
Imádjuk őt a végtelen kegyért, hogy
Fényében íly osztályrészt engedett.
Megtestesült az örökös nagy eszme,
Im a *teremtés* befejezve már,
S az Úr mindentől, mit lehelni enged,
Méltó adót szent zsámolyára vár.

A teremtés műve a népkönyv szerint is Istent abban a három tulajdonságában revelálja, melyet Madáchnál egyenként a teremtés művét szemlélő és megértő három főangyal magasztal benne (*Eszme, Erő, Jóság*). Isten e három attributumának az európai filozófia történetében nagy multja van, Madách bizonyára a filozófiai megfogalmazások egyikét-másikát is ismerte,[30] de az Ahasvérus-népkönyvben találta éppen abban az összefüggésben, amelyben szüksége volt rá. S már a népkönyvben is az angyalok elbukásának az az oka, hogy gőgjükben a teremtést kicsinylik, vagy ahogyan Lucifer mondja:

Dicsőségedre írtál költeményt,
Beléhelyezted egy rossz gépezetbe
És meg nem únod véges végtelen,
Hogy az a nóta mindig úgy megyen.

A megváltás igéretére vonatkozó szavakat azért idéztem a népkönyvből, mert Madáchnál, az I. színnel szimmetrikus helyzetű XV. színben ehhez

[29] Simrock id. kiadás 429—451. l.

[30] Waldapfel János: *Isten három attributuma Az ember tragédiája I. színében.* EPhK. 1900. 175—179. l. és Kármán i. m. 8. l.

is fordul elő hasonló, ami természetesen sokkal inkább volna teológiai közhelynek tekinthető, ha nem szerepelne együtt annyi, a népkönyvvel közös más és jellegzetesebb vonással, éppen a drámai költemény keretében.

Lucifer.

S te dőre asszony, mondd, mit kérkedel?
Fiad Édenben is bűnnel fogamzott,
Az hoz földedre minden bűnt s nyomort.

Éva.

Ha úgy akarja Isten, *majd fogamzik*
Más a nyomorban, aki eltörüli,
Testvériséget hozván a világra.

Ami annak felismerését illeti, hogy a földi lét csupán átmenet, mely a magasabbrendű öröklét felé vezet, a XVII. századi teológiai fejtegetésben természetszerű kiegészítő része a megváltás igéretének, *Az ember tragédiájá*ban azonban éppen azok közé a titkok közé tartozik, amelyeket az istenség, az autonom erkölcs[31] biztosítására jótékonyan eltakart az ember elől:

Ha látnád, *a földön múlékonyan*
Pihen csak lelked s túl örök idő vár:
Erény nem volna itt szenvedni többé.
Ha látnád, a por lelkedet felissza:
Mi sarkantyúzna nagy eszmék miatt
Hogy a múló perc élvéről lemondj?

E sorokban *Az ember tragédiája* kulcsát látjuk. Hogy éppen itt egy hagyományos szövegtől való tudatos eltérést észlelhettünk (habár ez az eltérés formailag ismét egy nagyszabású hagyományba illeszti a tragédiát, amennyiben a végső kérdések elutasítása, mint már sokszor rámutattak,[32] Jób könyvének a megoldására emlékeztet), oly tanulság, melyet értékesíteni és kibővíteni akkor fogunk igazán, amikor azt figyeljük meg, hogy miként alakítja Madách az Andersentől átvett anyagot. De közben még érintenünk kell egy kérdést, mely a népkönyv vizsgálatából adódik.

Hogy a népkönyv melyik kiadása, illetőleg változata fordult meg Madách kezén, az egészen pontosan, legalább ezidőszerint, meg nem határozható. Mindenesetre tartalmazta az imént ismertetett függeléket, merthiszen *Az ember tragédiája* keretéhez a legfontosabb vonásokat éppen ez szolgáltatta. Vagy esetleg elő fog kerülni még egy XIX. századi Ahasvérus-dráma, mely e részben közvetítő szerepet vitt Madách és a népkönyv között? Andersen, ki különben is, mint láttuk, jórészt Aurbacherből merítette a monda motivumait, a kiemelt teológiai vonatkozásokból éppen csak az angyalok elbukását használja fel. Quinet többet, de a teológiai lényeg elvész a meglehetősen zavaros keverékmitológiában. Madách sokkal közelebb marad a népkönyvhöz, mint akár Andersen, akár Quinet. Érdemes volna megvizsgálni a népkönyv francia változatát is, melyet sajnos csak kivonatokból ismerek. A XVII. századi „Histoire admirable du Juif Errant" a bolygó zsidó ajkára adja

[31] V. ö. Galamb Sándor: *Kant és Madách*. Irodalomtörténeti Közlemények, 1917.
[32] V. ö. Bernstein Béla: *Az ember tragédiája és a zsidó irodalom*. IMIT Évkönyv, 1896. 127. l. Pollák Miksa: *Madách Imre és a Biblia*. U. o. 1935. 103. l.

többek között az első emberpár történetét is, éspedig sok tekintetben az apokrif *Ádám életével* egyezően.[33] Ez apokrif könyvre *Az ember tragédiájával* kapcsolatban Kármán Mór utalt,[34] de most hangsúlyoznunk kell, hogy ami az angyalok bukását illeti, a német népkönyv közelébb áll Madáchhoz, mint az apokrif irat. Ez utóbbi szerint ugyanis a Sátán bukását az okozta, hogy vonakodott az embert, mint Isten képmását imádni;[35] a népkönyv bizonyára innét merít, mégis avval a változtatással, hogy a bukott angyalok nem éppen az embertől, hanem általában a teremtésben önmagát közlő teremtőtől vonják meg mérhetetlen gőgjükben a dicséretet, a teremtésben megnyilatkozó tökéletes jóságot, bölcseséget és erőt kicsinylik. S ez Madách Luciferje szempontjából csak nyer jelentőségben, ha tekintetbe vesszük, hogy az angyalok bukásának tipikus megokolásai között ebben a formában nem is tartja számon az összehasonlító legendakutatás.[36]

De bármilyen közvetítő láncszemet is fog még esetleg a további kutatás vagy szerencsés véletlen *Az ember tragédiája* kerete és az Ahasvérus-népkönyv közé illeszteni, ez aligha fogja illetni azt az összefüggést, melyet Andersen és Madách között megállapítottunk. Az egyező vonások ugyanis jóval túlmennek azon, ami akár az Ahasvérus-monda költői továbbfejlesztéséből, akár a korszerű történetfilozófiai problématikából közvetlenül adódnék. Goethe *Faust*ja természetesen külön-külön is hatott mindkettőre, aminthogy e hatás nélkül az emberi lét végső kérdéseit kutató drámai költemény műfajának európai divata általában nem képzelhető el, de Andersen és Madách összetartozása a *Faust*hoz mérve is könnyen megállapítható. Goethe is azt adja pl. Mephisto ajkára, hogy ő az a szellem, aki mindig *tagad* („Ich bin der Geist, der stets verneint"), de csak Ahasnak, a *„tagadás angyalának"* („Engel des Verneinens") és Lucifernek, a *„a tagadás ősi szellemének"* a szerepeltetése hozza magával az egész világtörténelemnek olyan beállítását, mely az emberiség nagy eszméit elvirágzásukban, a kultúrákat hanyatlásukban mutatja be, hogy a fejlődést problématikussá, azaz Andersennél és Madáchnál egyaránt a drámai költemény legfőbb problémájává tegye. Andersen Ahasvérus-drámája és *Az ember tragédiája* egyazon európai áramlathoz tartoznak.[37] A gyors ütemben egymásnak felelgető drámai költemények közé állítva Madách természetesen elődei adósának, de nem kevésbbé utódai megtermékenyítőjének bizonyult. Ebben az összefüggésben nézve nem is annyira arról van szó már, hogy kitől vagy kiktől tanult Madách, mint inkább arról, hogy kik azok, akikkel nagy vitáját folytatja.[38] Az előzmények kiderítése tehát

[33] Neubaur i. m. 35. és 120. l.

[34] Kármán i. m. 17. l.

[35] E. Kautzsch: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments.* II. Bd. 1900. 513. l.

[36] V. ö. Heller Bernát: *Legendák a bukott angyalokról.* IMIT Évk., 1911. 111—121. l.

[37] Találóan írja Barta János: „a poème d'humanitével valahogy úgy állhatott a dolog, mint a mi honfoglalási eposzunkkal: megvolt, mielőtt igazán megalkották volna". I. m. 107. l.

[38] Hasonlóan ítéli meg Madách és Goethe viszonyát Hankiss János: Madáchot „a *Faust* alapgondolata ejtette gondolkodóba s ennek módosításával jutott el a maga nagyszerű tervéhez". *Európa és a magyar irodalom.* 1942. 506. l. Viszont *Az ember tragédiájával* vitába szálló németnyelvű drámai költeményt mutat be Pukánszky Béla: *Az ember tragédiája és az osztrák irodalom.* Budapesti Szemle. 1937.

nem csak a mű keletkezését világíthatja meg, hanem magának a műnek helyesebb megértéséhez is hozzásegíthet. Csak nem szabad megelégednünk a hatás puszta megállapításával, az átvételek, kölcsönzések még oly kimerítő leltározásával, hanem az idegenből vett anyag alakítását is meg kell figyelnünk. Tekintetbe véve Madách par excellence dialektikus tehetségét, nem lepődhetünk meg tulságosan, ha azt tapasztaljuk, hogy olvasmány-emlékei majd mindig tudatosan átalakítva kerülnek művébe: nem annyira felhasználja őket, mint inkább vitatkozik velük, aporiáikat élezi ki, miközben a maga gondolatrendszere egyre határozottabban bontakozik ki önmaga előtt, s az előzményeihez vezető szálak gondos felfejtése révén előtiünk is.

A legfőbb különbség Madách és Andersen között első tekintetre merőben technikainak látszik, t. i. az expozicióban egyező értelemben kifejezésre juttatott feladat kompoziciós megoldásával áll összefüggésben. Mindkét költő kifejezett célja a tagadás szempontjából ábrázolni a történelmet, hogy benne a fejlődés maga váljék kérdésessé; hogy kapunk-e és hogy milyen feleletet kapunk e kínzó kérdésre a világtörténelem áttekintéséből Andersennél és milyet Madáchnál, egyelőre ne kutassuk. Andersen e cél érdekében a történelem legfontosabb szakaszait úgy mutatja be, hogy a koreszmék fejlődési és hanyatlási szakaszai hullámhegyeket és hullámvölgyeket alkotva váltakozzanak, Madáchnál minden fejlődés már túl van a csúcsponton, mikor egy-egy történeti színben szemünk elé kerül. Péter apostol fellépése is csak olyan kivétel, amely erősíti a szabályt: a hit eszméjének tagadása a költemény konkluziójával állna ellentétben, meg aztán a történeti megvalósulás állapotába voltaképen nem is lép még a római színben a kereszténység, éppen csak megmutatkozik, mint Ádám küzdelmeinek egy új lehetősége. Egészen más a helyzet Andersennél: ott fejlődőben látjuk mindazokat az intézményeket, amelyek a keresztény középkort megteremtették, a szerzetességet, a hierarchiát, a császárságot, a lovagságot, látjuk a hit boldogító terjedését a barbár népek között és halljuk a keresztes lovag lelkes fogadkozását, mikor a Szentföldért indul a harcba. Mindkét költőnél a keresztes hadjárat áll a középpontban, mint a középkor legjellemzőbb vállalkozása, a keresztes lovag, mint a középkori lovag legjellemzőbb tipusa. De míg Andersennek két, egymástól két évszázadnyi távolságban elképzelt jelenetre van szüksége, hogy a lovagságot kétoldalról, felemelkedésében és hanyatlásában mutassa be, Madách összehasonlíthatatlanul nagyobb drámai erővel, egyetlen időpontra koncentrálja a főbb mozzanatokat, olymódon, hogy a középkor eszményei mindjárt csődjükkel együtt álljanak előttünk. Ez az, amit már Arany János jól meglátott: „Minden tárgyi hűség mellett, mellyel egyes korokat felmutat a szerző, látszik, hogy Lucifer, célja szerint, a sötétebb oldalt vette".[39] S ez az, amit Kármán, Saint-Simon iskolájának történetfilozófiai terminológiáját alkalmazva, így fogalmazott meg: „Valóban történelmünknek nem organikus alkotó korszakait vitte Madách a szinpadra, kanem krisiseit".[40] Ajánlatos legalább ez egy ponton a részleteket szemügyre venni.

[39] Arany János: *Madách bevezetése a Kisfaludy-társaságban.* (1862). Ö. M. X. 491. l.

[40] Kármán i. m. 41. l.

Andersennél a keresztes lovagok jelenetei Németországban, Madáchnál Konstantinápolyban játszódnak. Sok ok szólhatott a mellett, hogy Madách e változtatást megtegye, a legfőbb bizonyára az volt, hogy a középkori értékrendszer megmerevedését és felbomlását Nyugaton a renaissance és reformáció megújhodása követte, míg Bizáncban olyan katasztrófa, amelyből nem volt többé felemelkedés. A hanyatlás különböző mozzanatait, melyeket Andersen eloszt az időben, Madách itt egy színben koncentrálja. A szőrszálhasogató dogmatikai vitatkozások, melyeknek szimbolumául Madách történeti olvasmányaiból az ariánusok *i* betűjét választja,[41] Andersennél is szerepelnek, mint a hitnek a kereszténységet végzetesen megosztó kinövései, mégpedig amennyiben Jézus Krisztus istensége körül folynak, kronológiai szempontból sokkal inkább vannak a maguk helyén ott, ahová Andersen helyezi őket, t. i. a népvándorlás korában. Polgárság és lovagság olyan természetű érdekellentétei is, mint amilyet Andersen a keresztes hadjáratokkal foglalkozó második jelenetben, Madách pedig a konstantinápolyi színnek mindjárt az elején jelez, inkább felelnek meg a középkor végi nyugati helyzetnek, mint a bizáncinak, s ezért a történeti részletigazság inkább Andersen oldalán van, ki e jelenetek színhelyének Németországot mondja. Már ez is figyelmeztethet arra, hogy az elsődleges megfogalmazás Andersené, ami persze távolról sem jelentheti azt, mintha Madách figyelmetlenül követte volna mintáját. Ellenkezőleg: mint minden más olvasmány-emlékével is tette, tervszerűen olvasztotta be a maga kompoziciójába, szimbolikus alakokat teremtve még akkor is, ha Ádám alakváltozásai történeti nevet viselnek, s e szimbolikus alakokat a sokfelől érkező sugarak gyújtópontjába állítva, úgy, hogy az általuk kifejezett történetfilozófiai gondolat mellett a kronológiai részletkérdés elenyésző jelentőségű. Németország és Konstantinápoly: a *couleur locale* szempontjából tekintve két ellentétes világ volna, azonban a drámai költemény természetéből folyik, hogy a konkrét részleteknél fontosabb benne a szimbolikusan értelmezhető általánosság. Ez esetben a szín „középkoriasságát" biztosítja mindkét költőnél a háttérben álló kolostor. Andersennél Ahasvérus tanuja annak, amint az ifjú lovag éppen kilép a kolostorból; a Szentföldre készül s búcsúzóul egy szerzetes látja el áldással, imént felöltött lovagi öltözetében az eszmény szimbolumát mutatva meg neki:

Die weisse Kleidung — Zeichen Deiner Reinheit,
Die Schärpe rot: Du blutest für die Kirche,
Die schwarzen Schuhe deuten auf den Tod,
Die goldnen Sporen: Eifer, *Deinem Gott*
Zu dienen. — Achte immerdar das Weib,
Beschirm den Schwachen! Diese Rittertugend
Erhebt dich über aller Heiden Weisheit.

A lovag lelkesen csatlakozik a szín előterében táborozó sereghez, melyben a különböző nemzetek képviselői nemzeti önérzetüket a közös nagy céllal hozzák összhangba: *„Ein Geist, ein Volk* — so ist's des Herren Wille", mint a szerzetes mondja. A lelkendező szavak után csak „egy öreg harcos" hallat vallásosságában is józanabb parasztibb hangokat:

[41] V. ö. Riedl Frigyes: *Madách*. Magyar Irodalmi Ritkaságok, 26. sz. 52. l.

Der Zug wird meine Sünden mir vergeben,
Und da die letzte Zeit der Welt sich nähert,
Ist's klug, sich mit dem Himmel gut zu steh'n.

De Ahasvérus megjegyzése a „tagadást" képviseli s a nemzetek megszemélyesítőinek egymást követő nyilatkozataiban nem a közös célt, hanem a partikuláris törekvéseket, s mindjárt e törekvések eredménytelenségét is látja; s ha ő mégis csatlakozik hozzájuk, csak azért teszi, mert ősei sírjához térhet meg velük:

Sie zieh'n und Jeden treibt *die eigne Lust!*
Europa giesst sein Volk aus, *es verschwindet,*
Wie Bergesflüssn in den heissen Sand —
Ich folge mit zum Grabe meiner Väter,
Wo Gottfried pflanzen will Europa's Fahne,
Eh' noch die Erde, und mit ihr mein Herz bricht.

Kétszáz év mulva tér vissza Ahasvérus ugyanerre a vidékre, az erdő kiirtva, a folyó mellett mély sáncárokkal és magas falakkal védett város áll; az egykori kolostor helyébe éppen templomot építenek. A látvány Ahasvérust ilyen, *Az ember tragédiájá*ba is jól illő elmélkedésre indítja:

So fügt man Stein zum Stein, errichtet Balken,
Und wieder ruht die Arbeit eine Zeitlang:
Dann baut man wiederum nach hundert Jahren,
Denn die Geschlechter folgen auf einander.

Az egymást váltó nemzedékek váltakozó célkitűzésének látszólagos összefüggéstelenségével szemben a templom építését vezető mester a fejlődés gondolatát veszi védelmébe, az időnként beálló szünetek ellenére is mindig újra kezdődő emberi építést Isten művével, a világtörténelemmel állítva párhuzamba, a maga részéről a jól végzett munka önérzetével:

Nicht wird in meiner Zeit der Bau vollendet,
Ich folge selbst des toten Meisters Plan;
Ich tue Meins, und unsere Zeit das Ihre,
Zum Nutzen uns und kommenden Geschlechtern.

Ami pedig a világtörténelmet illeti — Ahasvérusnak luciferi önérzettel („Ich kenne auch ein wenig dieses Buch . . .") tett ellenvetéseivel szemben a keresztes háborúk konkrét példáján igazolja, hogy a látszólag meddő korszaknak is megvolt a maga fejlődéstörténeti jelentősége:

Es haben sich genähert die Nationen,
Und der Gedanke: Freiheit ward geboren.
Gar viele Herr'n verkauften ihre Güter,
Sie kamen in die Hand des Bürgerstandes,
Es ward geschwächt des Adels Übermacht,
In Wissenschaft und Kunst kam neues Leben —
O vorwärts, herrlich, vorwärts ging es grade!

Az építőmester és Ahasvérus párbeszédével különben Madáchnál leginkább Lucifernek és Ádámnak az űrben folytatott párbeszéde vethető egybe. Andersennél Ahasvérus minősíti céltalan gyermekjátéknak a folytonosan újrakezdődő építést:

Wie kann der Mensch, wie kann die Zeit doch Spielen![42]
Sie bauen Kartenhäuser, reissen nieder —
Da ist Geschäftigkeit, als gält'es etwas.

[42] V. ö. Hérakleitos (Stemma kiadása) fr. XXV. és XLIV: *παίδων ἀθύρματα (τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα) . . . αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων . . .*

Ugyanígy gúnyolja Lucifer az ember folytonosan változó célkitűzéseit: „*Gyermekjáték* volt, ami lelkesített". Az építőmester elismeri Ahasvérussal szemben, hogy az építésben itt-ott szünet uralkodik:

O ja, er herrscht,
Doch ist die Rast ein Sammeln nur der Kraft.
Vollendet wird der Bau der Menschheit einst;
Was Spiel und Kinderwerk hier scheint zu sein,
Ist doch ein nützlich Zeichen, das wir hau'n
In des Jahrhunderts stolzen Quaderstein.
— — — — — — — — — — — — — —
Jeglich Jahrhundert, heisst's, ist eine Welle,
Die an das Ufer der Vollendung trägt,
Und einen Stein soll jede Woge fügen
Zur geistigen Entwicklung der Geschlechter.

Így mond ellent Ádám is Lucifernek, bár elismeri, hogy az eszme, melyért az emberiség küzdött, a történelem folyamán nem egyszer változott:

Igaz, igaz, de mindegy, bármi hitvány
Volt eszmém, akkor mégis lelkesített,
Emelt és így nagy és szent eszme volt.
Mindegy, kereszt vagy tudomány, szabadság
Vagy nagyravágy formájában hatott-e,
Előre vitte az embernemet.

Ahasvérus a keresztes hadjáratok eredménytelenségére hivatkozik, hogy az emberi törekvések hiábavalóságát igazolja:

Europa, was gewann es durch sein Blut,
Durch zwei Jahrhundert' eifrigen Bemühens,
Das doch misglückte?

De az építőmester rámutat, hogy ennek a látszólag céltalan küzdelemnek is megvolt a maga szerepe az emberiség történetében: a nemzeteket közelebb hozta egymáshoz és a szabadság eszméjének kibontakozását, a polgárság jólétét, tudomány és művészet új virágzását segítette elő. Lucifer is az előző szín kiábrándító tanulságai alapján kérdezi:

S aztán? — van-é küzdés, nagyság, erő
A mesterkélt világban, melyet az
Ész rendezett teóriáiból,
S melyet magad szemlélhetél imént.

De Adám a falanszter korszakát is fejlődéstörténeti jelentőségében értékeli s ezzel a történeti változások megítélésében Madách is teljesen Andersen álláspontjára helyezkedik:

Csak mentse meg a földet, — *elmulik*
Az is, mint minden, ami hivatását
Betölté . . .

Az egyezés nyilvánvaló, bár Andersen a történetiségen belül maradva induktive az oknyomozó történelem egy különben jól ismert tanulságát vonja le egy adott történeti korszakváltásból, míg Madách egy utopisztikus elképzelés történeti jelentőségét deduktive abból az általános tételből vezeti le, hogy minden elmúlik, ami hivatását betöltötte.

E formális-logikai különbségtételnél is érdekesebb tanulságokhoz jutunk el, ha megfigyeljük, hogy Andersen építőmestere a fejlődést a polgári osztályöntudat szempontjából állapítja meg. Maga az a tény, hogy a lovagság hanyatlása percében már jelen van az új társadalmi

osztály, a polgárság, mely alkalmas arra, hogy a haladás szimbolumának felfogott templomon továbbépítsen, jellemzi Andersennek a fejlődésre irányuló tekintetét. Ennek a szemében pedig nem lényeges már, hogy a középkor intézményei, nemcsak a világiak, hanem az egyháziak is züllésnek indultak. „Ich bin ein Bürger, darauf bin ich stolz", veri a mellét a polgárság egyik reprezentánsa, ugyanakkor, amikor maró gúnnyal utasítja el az erkölcstelen életet élő egyháziaktól és az erőszakos nemes uraktól való függés gondolatát, büszkén hangoztatva, hogy a keresztes vitézek méltatlan utódaival, a rablólovagokkal szemben a fegyveres védekezésre is felkészültek. Alighogy kimondja ezt, meg is szólal a vészharang: a város kereskedőszekereket várt s a rablólovagok, szokásuk szerint, dús zsákmány reményében megtámadták őket:

Der Bürger.

So wird's ein Kampf; wir schlagen uns mit ihnen,
Des Landes Städte halten all' zusammen.
— — — — — — — — — — — — —

Ein anderer Bürger.

Still, was ist das? Die Sturmglock' hör ich tönen!
Ich hab's erwartet. Zeit ist nicht zum Schwatzen:
Jeglich Quartier und jede Zunft sich sammelt.

Der Baumeister.

Ja, heute werden Kaufmannswagen kommen,
Die Ritter wissen es, das Räubervolk!
In jedem Hohlweg muss man sie befürchten . . .

Az építők abbahagyják a munkát és „a polgárjog védelmére" kardot ragadnak. Csak Ahasvérus marad hátra, ajkán a „luciferi" kérdéssel:

Die Arbeit bei dem grossen Baue ruht.
Wann seh' ich ihn vollendet, wann — vernichtet?

Madáchnál a konstantinápolyi szín *kezdődik* avval a jelenettel, mely Andersennél a lovagságot ábrázoló jelenetek záró akkordjaival állítható párhuzamba. Ádám mint Tankréd keresztes lovagok élén érkezik Ázsiából, a keleti kereszténység fővárosába, Konstantinápolyba, de a polgárok elzárkóznak előlük.

Első polgár

Im itt jön ismét egy barbár csapat.
Fussunk, zárjunk be ajtót és kaput,
Nehogy rabolni jöjjön kedvök újra.

Második polgár

El hölgyeinkkel: e vad csőcselék
Isméri a szerájok kéjeit.

Ádám-Tankréd már védekezőben van, amikor a lovagságnak azokat a szent eszményeit felmutatja, melyeket Andersen a keresztes hadjáratok kezdeti lendületében ábrázolt:

Megálljatok, mit futtok így előttünk;
Vagy nem látjátok ezt a szent jelet,
Testvérileg mely *egy célhoz* csatol?

S a lovagi becsületet könnyelműen eljátszó társaihoz fordulva:

Imé, látjátok, ez átkos gyümölcse,
Ha aljas tervvel annyi martalóc

Kezében a szent zászlót lengeti,
S gyáván hízelgve a népszenvedélynek,
Hivatlanul tolakszik fel vezérül.
Lovag barátim! *míg a szennytelen*
Becsület, Isten szent dicsérete,
A nő védelme és a hősiség
Lesz kardjainkon, mink vagyunk hivatva
E ronda démont féken tartani
S vezetni, hogy vágyának ellenére
Nagyot s nemest müveljen szüntelen.

Ádám hamarosan saját lovagtársával szemben kénytelen megvédeni a lovagi becsületet: Isaura-Évát veszi oltalmába üldözőivel szemben, akik maguk is keresztes lovagok voltak s mikor szerelemre gyullad iránta, a boldogságtól Évát a keresztény aszkézis, őt a lovagiság szelleme tiltja el, amelyet e hanyatló világban jóformán csak az ő idealizmusa vesz már komolyan. A középkori szellem csődjét, melyet a lovagság züllése mellett a teológiai szőrszálhasogatások nyomán kigyulladó máglyák is jeleznek, Madáchnál nem ellensúlyozza még az új osztály felemelkedése: Tankréd-Ádám szemében a polgárságot még a lovagság volna hivatva kényszeríteni, hogy alsóbbrendű vágyainak ellenére nagy és nemes célokat szolgáljon; a tragikus az, hogy erre a vezető szerepre a lovagság is méltatlannak mutatkozik. A polgárság — nem tekintve az egyenlőség, testvériség, szabadság forradalmát a különben polgári származású, de a nemesi rendbe a szellem rangjának megalázott öntudata ellenére is bekérezkedő Kepler álmán keresztül bemutató IX. szint — a maga társadalomtörténeti jelentőségében csupán a XI. színben, a londoniban jelentkezik. Andersen a polgárságot felemelkedése első korszakában mutatja be: az egyháziak romlottságát festő sorok XXIII. Jánost, a városi polgárság alkotmányos jogait az 1405. évi pozsonyi országgyűlésen nálunk is biztosító Zsigmond kortársát, mint a korszak pápáját említik. Madách a polgárságnak a XIX. század közepén már felismerhető nagy válságát állítja elénk, éspedig a szocializmus elméletíróinak bíráló szempontjait érvényesítve. S hogy az ellentétet a szimbolumok is kiélezzék: Andersennél egy folytonosan épülő templomon dolgoznak az egymást váltó nemzedékek, Madáchnál egy óriási sírt ásnak. Milyen irónikusan visszájára fordítva visszhangozza a sírásó kar ajkán „a nagy mű" kifejezés az Úrnak a drámai költemény élén álló szavait („Be van fejezve a nagy mű, igen . . .") s egyúttal Andersen építőmesterének önérzetes munkakedvét („*Nicht wird in meiner Zeit der Bau vollendet . . .*")

Csak rajta, pengjen a kapa:
Ma kell végezni, holnap késő,
Bár egypár ezredév után
Még mindig nem lesz kész a nagy mű.
Bölcső s koporsó ugyanaz,
Ma végzi, amit holnap kezd el,
Örökké éhes s jóllakott,
Mi már ma bémegy, holnap felkel!

(A lélekharang megcsendül.)

Megcsendült ím az estharang,
Bevégezők: el nyúgalomra,
Kiket a reg új létre költ,
A nagy művet kezdjék el újra.

Andersen építő-jeleneténck szinte paródiája ez a sírásó-jelenet. A gödröt, melyet éppen úgy az egymást váltó nemzedékek örök munkája ás, mint ahogyan a haladás templomán nemzedékek egymásba fonódó munkája épít tovább, s melybe az erkölcsi cél nélkül való szabad verseny élő halottjai hullanak, csak az örök nőiesség megszemélyesítője, Éva kerüli el:

Mit állsz, tátongó mélység, lábaimnál!
Ne hidd, hogy éjed engem elriaszt:
A por hull csak belé, e föld szülötte,
Én glóriával átallépem azt.
Szerelem, költészet s ifiuság
Nemtője tár utat örök honomba;
E földre csak mosolyom hoz gyönyört,
Ha napsugár gyanánt száll egy-egy arcra.

Mi más ez, mint az az örömsugár, mely a földre lebukott Ahast van hivatva, egy női arcon felragyogva, égi hazájára emlékeztetni, s melynek szinte egyenrangú kifejezései a rózsa, a költészet és a művészet? S Ádám is ugyanúgy ismer rá a fátylát, palástját a sírba ejtve megdicsőülten felemelkedő Évára, mint ahogyan Ahas-Ahasvérus előtt egyszercsak megjelenik a letépett fátyol mögött női párja: Veronika. Mert a nőiesség és az esztétikai kultúra egymást kiegészítő világtörténeti szerepéről a két költő felfogása megegyezik és azonos az a transzcendens antropológia is, mely számukra a történeti fejlődés lényegét meghatározza. Az emberi természet kínzó ellentmondására Madáchnál mindjárt Lucifer első megszólalása figyelmeztet:

Hol *sárba* gyúrt kis *szikra* mímeli
Urát . . .

A tétlen nyugalomba beléunva Kepler e kettősségben ismeri fel a történeti cselekvés legfőbb hajtóerejét:

e kebelben
A *lélek* él — e kínos szent örökség,
Mit az egekből nyert a dőre ember, —
Mely tenni vágyik, mely nem hágy nyugodni
S csatára kél a renyhe élvezettel.

Ahas is „keblében az istenség szikrájával" kerül „a csillagra, melynek a neve Föld", a „gyöngeség gyermekei közé." A földön elfelejtkezik égi eredetéről; a történeti fejlődés célja, hogy Ahas visszataláljon hazájába; a szépség feladata, amint természetben, költészetben, művészetben és nőiességben megnyilatkozik, az, hogy az elvesztett és elfelejtett mennyei származásra emlékeztesse az embert. Ismét Madách dialektikus tehetségét jellemzi, hogy nála költészet, művészet és nőiesség hiánya a falanszterben negatíve fejezi ki ugyanazt, amit az Ahas földi útját szemlélő Reménység-angyal pozitíve fogalmaz meg Andersennél (e részlet különben, az Ahasvérus-dráma „Vordergrund" c. prológusa, metrikailag ugyancsak a tragédia kozmikus hátterét festő angyali karra emlékeztet *Az ember tragédiájá*ban):

Erdenkinder, sie erwachsen,
Ahas wächst mit ihnen auf;
Er wird seh'n die frische Rose,
Und beim Anblick, unerklärlich!
Treten Tränen in sein Aug',
Senkt sich Wehmut ihm in's Herz;

Seh'n das Meer, blau wie der Himmel,
Und unendlich, so wie dieser.
Dann erweitert sich sein Denken;
Ihn erfüllt ein seltsam Sehnen,
Eine Andacht — doch Erinn'rung
Bleibt noch immer ihm versagt.
Da erblickt' er eine Mutter:
Auf dem Schooss ein lieblich Kind.
Es schlägt auf das Aug' und lächelt
Und erhebt die kleinen Hände.
In der Mutter Antlitz strahlet
Freudenglanz. Der Blicke Ausdruck
Und das Lächeln und die Lippen
Saget mehr, als Wort und Rede.
Und in des gefall'nen Engels
Brust davon ein Strahl sich drängt.
Da wird ihm Erinn'rung wieder
An den Himmel und an Gott.
Denn der glücklich-frohen Mutter
Lächeln ob der kleinen Unschuld
Ist ein hehrer Abglanz Gottes,
Ist ein Blick vom Himmelreich.
Frisch in Farben lässt nun Ahas
Rosen blühen durch Jahrhundert,
Laut im Sange lässt er tönen
Herzens Sehnsucht und Erinn'rung,
Hauet aus in Marmorsteinen
Bilder mit dem Seelenblick
Und der Unschuld, die er sah im
Aug' der Mutter und des Kindes.
Ganze Völker laut ihn preisen,
Kränze werden ihm geflochten.
Mann ist er im Geist geworden;
Im Gedanken nun erfasst er
Klar die *Kraft, die Gott ihm gab,*
Und voll Dank in seiner Freude
Beuget er sich demutvoll.
Heisse Reuezähren fliessen,
Und durch diesen Strom — ich seh' es —
Wachsen wieder seine Schwingen.
Und je tiefer sein Gemüt sich
Beuget, *desto höher steigt er*
Aus der Erde tiefen Tälern . . .

A természet szépségeinek tehát, melyet a legkifejezőbben a *rózsa* szimbolizál, a *költészetnek* és a művészetnek, melyet éppen a *szobrászat* reprezentál a legjellemzőbben, s a nőiességnek, mely ezúttal a gyermekét karjai közt tartó *anya* mosolyában, mint legmennyeibb formájában jelenik meg: az a feladata, hogy az égi származású embert elveszett hazájára emlékeztesse, vágyódást keltsen benne az után. A női mosoly *Isten visszfénye*, mely az égbe enged bepillantást, s a nemes megindultság, mely ezek nyomán támad, adja vissza szárnyait az elbukott angyalnak, hogy *a föld mély völgyeiből az égbe emelkedjék.* Madách, következetesebben ahhoz a különben Andersennel közös célkitűzéshez, hogy az ember történetét a tagadás szempontjából mutassa be, ugyanezeket a mozzanatokat hangsúlyozza ki, de abban a társadalomban, amelyet éppen ezeknek a hiánya jellemez. Drámai tehetségét viszont szembetűnően igazolja, hogy e negatívumokat összehasonlíthatatlanul nagyobb megjelenítő erővel állítja elénk, mint Ander-

sen a pozitívumokat. A falanszter-jelenetben Fourier szocialisztikus utópiájának végső konzekvenciáit vonta le,[43] miáltal nemcsak mondanivalójában, hanem szatirikus eszközei nagy részében is Aldous Huxley *Brave new world*-ját előzte meg. A falanszterben „az ős-növényzet" muzeális emléke a *rózsa*, melyet a tudós mint az emberiség túlhaladott fejlődési fokának a jelképét mutat be:

Hasztalan virág,
Más százezer testvérrel foglalá el
A legbujább tért a lengő kalásztól;
Nagy gyermekek kedves játékszere.
Sajátságos jelenség az valóban.
Mint kaptak egykor ily játékokon;
Virágot terme még a szellem is:
A *költészet* s *hit* ábrándképeit . . .

A szellem „fényűzését" megtagadó, az egyéniséget a kollektív érdekek elleni lázadásnak minősítő észszerű világban Ádám éppen azt veszi észre, hogy nincs tér „*erő és gondolat*" számára „*bebizonyítni égi származását.*" Andersennél is erő és igazság emelik újra az égbe Ahast: „In Jahrhunderten erhebt es — Sich zu uns in *Kraft* und *Wahrheit.*" Luther és Cassius, Plátó és Michel-Angelo a falanszter társadalmában puszta számok lettek, Plátó az érvényesüléstől elzárt *költészetért* („még a borsón is szépet álmodom"), Michel-Angelo a falanszterben tilos *művészetért* bünhődik, amelyet egyik sem tud megtagadni. Ezekhez járul a megcsúfolt *nőiesség*. Éva addig nevelheti csak gyermekét, ameddig a gyermekek számára az anya biológiailag nélkülözhetetlen, az államhatalom ügyel arra is, hogy a párválasztásban tisztán az eugenetika szempontjai érvényesüljenek, s a szerelmet, mely Ádámot és Évát egymás felé hajtja, a közérdek felett őrködő tudós őrületnek, de Ádám „*az édenkert egy késő sugarának*" („*Ist ein hehrer Abglanz Gottes — Ist ein Blick vom Himmelreich . . .*") minősíti:

Hisz, mi a világon
Nagy és nemes volt, mind ily őrülés,
Melynek higgadt gond korlátot nem ír. —
Szellembeszéd az, mely nemesb körökbül
Felénk rebeg, mint édes zöngemény,
Tanúja, hogy lelkünk vele rokon,
S megvetjük e földnek hitvány porát
Keresve útat a magasb körökbe. —

Kardeván Károly szerint „Madách műve azért találkozott a multban s találkozik még ma is annyi félreértéssel, mert a történeti képek beállítottsága teljesen eredeti, egyedülálló, más költői mű nem teremt hidat hozzá."[44] Ezek alapján Andersen Ahasvérus-drámáját akkor is értékes analógiának kellene tekintenünk, ha Madáchra tett közvetlen hatásában kételkedni volna okunk. A két drámai költemény egybevetéséből olyan tanulságokat vonhatunk le, amelyek *Az ember tragédiája* magyarázatában is értékesíthetők. A legszembetűnőbb az, hogy *Madách világtörténeti szemléje következetesebb a tagadásban*. Megfigyelhettük,

[43] V. ö. Szigetvári Iván: *Madách és a szocializmus*. EPhK. 1898. és *Kisebb munkák*, 1927. 11—23. l. Arra nézve viszont, hogy ezáltal nem gúnyolni, hanem „az emberiség fejlődésének főmomentumai" között akarta ábrázolni a szocializmust, l. Madách levelét Erdélyi Jánoshoz, Halász Gábor kiadása, II. k. 876. l.

[44] Kardeván i. m. 197. l.

hogy míg Andersen a koreszméket fejlődésüknek felfelé és lefelé vezető útján egyaránt végigkisérte, éspedig úgy, hogy az elvirágzó kultúra hanyatlásában már fel legyenek lelhetők az új korszak felemelkedésének a tényezői is, Madáchnál a koreszmék mindannyiszor már csúcspontjukon túlhaladva, a világtörténelem nagy korszakai már felbomlásukban jelentkeznek, bár implicite a világtörténelem teljessége benne foglaltatik a cselekményben s Ádám maga említi pl. a falanszterben, hogy Philippinél Cassiusszal csatázott, tehát Antonius vagy inkább Augustus császár szerepét is viselte,[45] és az eszkimó-jelenetben, hogy egykor Aspasiát ölelte, azaz Perikles alakjában inkarnálódott. Az egyes színek végén Ádám igénye kitűzi ugyan az új célt, de a következő szín már nem az új cél megvalósítását, hanem megvalósulásának kiábrándító tanulságait mutatja be mindig. Vajjon ez a különbség csak a technikai megoldás kérdése-e s csupán annyit jelent-e, hogy Madách tömörebben és szellemesebben juttatja érvényre a világtörténetben a tagadásnak ugyanazt a szempontját, mint Andersen? Nézetem szerint ennél jóval többről van itt szó. A polgárság szerepével kapcsolatban arra is utalhatunk, hogy Andersen a negyvennyolcas polgári forradalmak küszöbén a polgárság felemelkedésének optimisztikus rajzára, Madách a magyar szabadságharcot követő évek keserű tapasztalataival eltelve — *A civilisatorral* közel egyidőben — főművében is a fejlett polgárosodás veszélyeire, a történelemnek a kapitalizmuson túlmutató dilalektikájára irányítja figyelmét.[45a] A két költő történeti helyzetének evvel a különbségével hozható összefüggésbe az a már érintett vonás is, hogy Ahas konzervatív tagadása az újnak mond mindig ellent, Lucifer megállást nem tűrő bírálata folytonosan a változást készíti elő.

Hogy Madách hitt a fejlődéshen, Erdélyi Jánoshoz intézett nevezetes levele ismeretében nem vonható kétségbe, valamint az sem, hogy e fejlődésnek a tragikus zökkenőkön keresztül való érvényesülését drámai költeménye főgondolatának érezte, viszont éppen ez a levél az emberi természet legbensőbb lényében megadott örök tragikumra is teljes komolysággal utal. *Egy* olyan értelmezést, t. i. az Erdélyiét, mely a művében kifejezett tragikum iránt nem birt elegendő érzékkel, e levélben maga a költő utasított udvariasan, de annál határozottabban vissza; ez is elég ok arra, hogy minden olyan újabb magyarázatot is hiányosnak tartsunk, mely a tragikum szempontját teljességgel mellőzi Művészi szempontból Madách művét talán éppen tragikuma emeli Andersen inkább didaktikus-optimisztikus műve fölé; az már jórészt ennek a folyománya, hogy Madáchnál drámai feszültség van gyakran ott is, ahol Andersennél allegória vagy éppen reflexió. Már pusztán a kompozíciónak az a vonása, hogy Andersen folytonos hullámvonalát meg-megszakítva, a szakaszoknak mindig csak a tetőpont után következő felét világítja meg, mindenekelőtt tragikusabb atmoszférát teremt, de a hangsúlyt a főgondolat tekintetében is másként osztja el. Andersen Ahasvérus-drámája erre az egyszerű formulára hozható: az égi származású embert a fejlődés a látszólagos zökkenőkön keresz-

[45] Alexander Bernát: *Madách Imre. Az ember tragédiája*, 1921.[4] 160. l. és Kardeván i. m. 159. l. szerint ugyan Ádám Brutus lett volna; a kérdés azon fordul meg hogy a „valakivel csatázni" kifejezés alatt fegyverbarátságot kell-e érteni, mint ők értik, vagy inkább szembenállást.

[45a] V. ö. most Lukács György Faust-tanulmányainak különösen „Faust és Mefisztó" c. fejezetét, *Goethe és kora*. 1946. 162—182. l.

tül is visszavezeti Istenhez. Az *ember tragédiája* formuláját akkor is evvel a tétellel való szembenállásában kellene megfogalmaznunk, ha nem tudnók, hogy Andersen műve után, sőt minden jel szerint annak ismeretében készült, valahogy ilyenformán: *az a tétel, hogy fejlődés van, hitünk szerint igaz, de nincsen megnyugtatóan bizonyítva,*[46] *viszont e bizonytalanság erkölcsi értéke, hogy a küzdelem megítélését függetleníti a sikertől.* Madách tudatos átalakításai Andersen bizonyításának aporiáit emelik ki és a fejlődés gondolatát a küzdelem öncélúságának a gondolatával egészítik ki. Andersennél az emberi életben mindvégig adva vannak azok a túlnyomóan esztétikai jellegű értékek, amelyeken az isteni mintegy áttetszik, hogy az embert elvesztett rangjára figyelmeztesse s fejlődése magasba ívelő útján irányítsa; Madách felteszi a kérdést, hogy hová vezet az, ha a fejlődés éppen ezeket az értékeket elejti és egyetlen eszmévé a „megélhetést" emeli? A kérdés jogos volt: azt lehet mondani, nem is a költő vetette fel, hanem a kor szegezte szembe az emberiség sorsát szivén viselő költővel. Hogy félreértés ne legyen, nem képzeljük úgy az alkotás folyamatát, hogy Madách vitairatot írt Andersen ellen, amelyet *eo ipso* csak az érthet meg, aki Andersen drámai költeményét ismeri. Madách önmagában vívta meg a harcot az Ahasvérus-drámával, miközben ennek főgondolatát is mintegy befogadta a maga koncepciójába, hogy a saját műve autarkiájának teljes épségben tartása mellett magát a nagy vitát is olvasói elé tárja.

S ezen a ponton nem tagadható, hogy *Az ember tragédiája* nem csak és nem is elsősorban időtlen filozófiai igazságok foglalata, hanem a saját korával szemben prófétai hévvel és szatirával fellépő moralista hatalmas erejű megnyilatkozása is. Látszólagos következetlenségeinek egy része is ebben leli magyarázatát, mindenekelőtt az az alapvető formai különbség, amely a IV—X. színeket a XI—XIV. színektől elválasztja. Amazok: megannyi miniatür tragédia, Ádámmal mint tragikus főhőssel a középpontban; ezek: lukianosi szatirák, melyeket Ádám már jórészt kívülről, fölényes nézőpontból szemlél, mint pl. Menippos Lukianosnál, míg végül „Ikaromenippos"-hoz hasonlóan a föld fölé nem emelkedik maga is.[47] Mert Ádám elbukhatik, de mindig csak emberhez

[46] Ebből viszont az is következik, hogy legfeljebb egyoldalú, de semmiesetre sem alaptalan Kardeván Károly álláspontja; ő ugyanis *Az ember tragédiájában* éppen hit és tudás szembenállását tartja a leglényegesebbnek és az alapeszmét így fogalmazza meg: „Az embernek, aki mint filozófus végigtekinti az emberiség történetét, az egyes ember sorsát és mérlegeli a tudás véges értékét, tragédiája az, hogy kétségbe kell esnie, ha nem egészíti ki és nem tetőzi be a hittel." I. m. 196. l.; lényegében így már 1909-ben, a nagyváradi áll. főreáliskola értesítőjében (*Az ember tragédiájának magyarázata*).

[47] Lukianos nemcsak mint analogia, hanem több tekintetben mint példakép is számításba jöhet. Tudjuk, hogy nemcsak könyvei között őrizte a nagy görög szatirikus műveit a költő (v. ö. Szücsi i. h.), hanem ránkmaradt jegyzeteiben is idézgeti (l. Halász kiadása, II. k. 750, 780. l.) Határozottan Lukianos *Vitarum auctio* c. művére emlékeztet pl. a módszer, ahogyan a falanszterben egy-egy történeti név egy-egy tipikus életformát fedez. S hogy kerül éppen Platón a falanszterbe? Valószínűnek tartom, hogy Lukianos híres *Vera historiája* alapján, ahol (II. 17.) a nagy gúnyolódó kaján kárörömmel képzeli el Platónt, mint az első utopia szerzőjét, abban az államban, amelyet ő képzelt el, azok szerint a törvények szerint élve, amelyeket ő maga írt össze. A *Politeia* gondolataira céloz Madách is:

Ah, mily szerep jutott, Plató, neked
A társaságban, mely után epedtél! —

méltó szerep hordozója lehet s emberi nagyság Madách szerint utoljára a forradalomban nyilatkozott meg. A forradalomban — mindenekelőtt a nagy francia forradalomban, de talán Palágyi különben fantasztikus elméletének annyi igazsága csakugyan lehet, hogy Danton jelenetében egy pillanatra az elbukott magyar forradalom képe is átvillan.[48] Ami azután következik, azt éppen az jellemzi, hogy a nagy eszme hiányzik belőle: Ádám, a tragikus nagy ember nem jut már cselekvő szerephez benne. Andersen minden elbukásnál siet hangsúlyozni, hogy az elbukás csak látszólagos, a hanyatlásban már a felemelkedés csirái is adva vannak; Madách a kiábrándulás örvényében mélyebbre száll, s amit vigasz gyanánt felhoz belőle, csak a férfias lelkekhez fordulhat vele. A történelem nem igazolja feltétlen bizonyossággal a fejlődést, az emberiség végét ugyanolyan jótékony titok homálya borítja, mint az egyéni lélek sorsát a halál után. Emlékezhetünk rá: az Ahasvérus-népkönyv szövegén tudatosan változtatott Madách, mikor a túlvilági öröklétre vonatkozólag a hit állító mondatát Ádám felelet nélkül maradó kérdésévé alakítja át. Ugyanezt figyelhetjük meg itt is; Andersen drámai költeménye egy nagyarányú állító mondat: van fejlődés. *Az ember tragédiájának* kérdő mondatára az a felelet, hogy nincs és nem is lehet rá felelet. Ádám egyetlen kétágú kérdésbe foglalja az egyéni lélek és az emberiség sorsát, az Úr is együttesen adja meg a választ, nyilván mert Madách a kettőt egyazon kérdés két oldalának tekinti, aminthogy Andersennél is a haláltalan Ahasvérus számára az emberi nem jövendő fejlődésében az égi hazájába való visszatérésnek ugyanaz a lehetősége van megadva, mint a vallás tanítása szerint az egyéni léleknek a halál után. *Az ember tragédiájának* végső konkluziója szerint, mint ahogyan az erényt, azaz a jó érdeknélküli követését, éppen az egyéni lélek sorsának bizonytalansága adja meg, ugyanúgy a történeti fejlődésre vonatkozó kétségek a nemes küzdelemben az önérték felismerésére tanítanak. „. . . . És biztosítva áll nagyság, erény." Szinte azt mondanám, hogy Madách a nagyságban az értékek új kategóriáját fedezi fel, valósággal a szépség kanti meghatározásának az analógiájára.[49] Ha szép az, ami érdek nélkül tetszik, nagy ember az, aki a siker reménye nélkül is vállalja a küzdelmet. Így jutunk *Az ember tragédiája* alapgondolatának következetes továbbgondolásával esztétikum és etikum mellett a mindkettővel érintkező, de egyikkel sem azonosítható *tragikum* értékkategóriájához.

Az Andersennel való egybevetésből mint Madách legjellemzőbb többlete valóban a küzdelem önértékének a gondolata kerül ki. „*Az ember célja a küzdés maga*", — egészítette ki az új szemponttal Ádám már az űrben Luciferrel folytatott nagy vitáját is, melynek pedig más tekintetben, a történeti fejlődés kérdését illetőleg már láttuk anderseni mintáját. Ez pedig arra késztet, hogy ne ejtsük el egészen *Az ember tragédiája* alapeszméjének Alexander Bernáttól eredő megfogalmazását sem: „A nemes lélek tragikuma, hogy elbukik, de büszkesége, hogy

[48] Palágyi Menyhért: *Madách Imre élete és költészete.* 1900. 343. l. V. ö. Waldapfel János: *Madách Imre nemzetének nevelője.* (Különlenyomat a Nógrádi Hirlapból.) 1923. 10. l.

[49] V. ö. Galamb Sándor: *Kant és Madách.* Irodalomtörténeti Közlemények, 1917.

nemes küzdelemben bukik el."[50] Természetesen ez is egyoldalú formula ahhoz, hogy a tragédia egészének összefoglalása legyen s hogy mást ne mondjunk, hit és tudás, szellem és anyag, nagy ember és tömeg, egyéniség és kollektivum, férfi és nő ellentéte is hozzájárul a mű hol csupán dialektikai, hol a szó teljes értelmében drámai feszültségéhez.

Madách bírálói gyakran hangoztatták, hogy a történeti és utopisztikus színeknek az eszkimó-jelenettel végződő pesszimisztikus sorozata nem indokolja az Úr végső szavában kihangzó biztatást. S arra nem gondolnak, — talán az egy Palágyit kivéve[51] — hogy az emberiség kihalása olyan lehetőség, mellyel a lét végső kérdéseit kutató gondolkodónak számolnia kell, arról nem is szólva, hogy a fejlődés kérdése az egyéni lélek halál utáni sorsával párhuzamos kérdéssé voltaképen csak az eszkimó-jelenet után válhatik. A küzdelem célszerűségére nézve valóban nem tartalmaz Madách történetszemlélete elegendő bizonyítékot, de a *küzdelem önértékét* annál megrázóbb erővel fejezi ki. Szerb Antal itt is a „magyar idealizmus" jellemző vonásának talált reményen túli reménykedésre hivatkozott. „Az 'és mégis' bizalom az irracionális életösztönökben, amelyek a végső órán kitörnek a lélek mélységeiből, megcáfolják a legvilágosabb logikát, utat találnak az úttalanban és megmentik az embert és a nemzetet. Legnagyobbjainknak ez az életbölcsesége a magyar eidos legsajátabb filozófiai mondanivalója."[52] Annyi bizonyos, hogy Madách legsajátabb mondanivalójának legszembetűnőbb analógiájával a magyar irodalmon belül maradunk. Éspedig nem is egyetlen műre, hanem egy költőnek egész életművére kell itt rámutatnunk. *Az ember tragédiájá*ban ugyanaz a tragikus morál jut kifejezésre, amely Berzsenyit áthatotta, mikor a „forgó viszontság jármát" hordozó történelem felismerése után („Felforgat a nagy századok érckeze mindent — Ledőlt már a nemes Ilion . . .") nemzedéke nagy küzdői felé fordult ódái ünneplő hangjával. Mert a küzdelem célja és sikere az istenek térdén fekvő titok. De az bizonyos, hogy a küzdelem teszi emberré az embert, a küzdelemre tett élet a legnemesebb anyagban, magában az emberben valósítja meg az ideát. Így ad magyar földön ismét platonikus találkozót etikum és esztétikum, ha nem a *kalokagathia* nemes derűjében, hát a tragikum emelt homlokkal való vállalásában. Aminek megértetésére hosszú fejtegetést tesz feleslegessé Berzsenyinek egyetlen sora, az, amelyben nemzedéke elé példa gyanánt állítja

Zrinyi lelkét,
Zrinyi dicső *remekét*, halálát.

[50] Alexander i. m. 213. l.
[51] Palágyi i. m. 356. s. köv. ll.
[52] Szerb Antal: *Magyar Irodalomtörténet*. 1934. II. 109. l. — Megemlítésre kívánkozik még, bár inkább csak kuriózum számba megy, hogy a M. Tud. Akadémia századvégi drámai pályázatain felbukkan az Ahasvérus mondának olyan feldolgozása, mely Madách félreismerhetetlen hatását mutatja, v. ö. Baros Gyula: *Madách nyomai szépirodalmunkban*. Budapesti Szemle, 1923.

LEON NEMOY

ANAN BEN DAVID

— A re-appraisal of the historical data —

Forty-five years have passed since Samuel Poznanski published his essay „Anan et ses écrits",[1] in which he re-examined anew all the data then available as to Anan's life and teaching. Since Poznanski, with his customary conscientiousness, distincly acknowledged his dependence upon the earlier researches of Abraham Harkavy,[2] this essay has been rightfully regarded as the mature judgement of both these eminent scholars together.

Since that time much new information on Anan's teaching has come to light, notably Harkavy's,[3] Schechter's,[4] Mann's,[5] and Sokolov's[6] publications of portions of Anan's ספר המצות, and the additional data on Anan's views contained in the *Kitāb al-anwār* of al-Qirqisānī.[7] No new facts about Anan's life and personality, however, are contained in all these documents, so that our knowledge of the personal history of the Karaite *pater ecclesiae* remains still the same; and subsequent articles on Anan (notably in the several Jewish encyclopedias) follow the conclusions reached by Harkavy and Poznanski fairly closely. In fact, I myself have done the same in my short sketch of Anan in the *Universal Jewish Encyclopedia*,[8] published only a few years ago.

The summation reached by Poznanski, coinciding fully with that reached by Harkavy, was „que les documents caraïtes sont altérés à dessein d'une façon invraisemblable; que les documents rabbanites, au contraire, s'insèrent logiquement dans le cours des choses et peuvent, par conséquent, revendiquer une plus grande vraisemblance".[9] Such categorical statement by two major authorities in the field of Karaitology, backed by their vast erudition in both Karaite and Rabbanite literature, is obviously not a matter to be disagreed with lightly, nor one to be questioned without serious and compelling motives. And yet, as I read and re-read the earliest accounts of Anan's life available to us, I could not suppress an increasingly uncomfortable

[1] *REJ*, XLIV (1902), pp. 161—187; XLV (1902), pp. 50—69, 176—203.

[2] *REJ*, XLIV, p. 161: „Comme on le verra . . . je m'appuie souvent sur Harkavy.".

[3] *Studien und Mitteilungen aus der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg*, VIII Teil, St. Petersburg, 1903.

[4] *Documents of Jewish Sectaries*, vol. II, Cambridge, 1910.

[5] *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, I (1919), pp. 329—353.

[6] *Bulletin (Izvestiya) of the Russian Academy of Sciences, Section of Humanistic Studies*, VII (1928), pp. 243—253. The codex from which this portion was taken is an exceedingly curious one, from a paleographical point of view.

[7] Edited by L. Nemoy, New York, 1939—43, 5 volumes.

[8] 1939—43, vol. I, p. 293.

[9] *REJ*, XLIV, p. 161.

feeling that both Harkavy and Poznanski have overlooked a number of inner contradictions and logical improbabilities which should not, in all justice, be ignored, if we propose to arrive at even an approximation of the historical truth. My discomfort was, and still is, enhanced by the fact that, as noted above, no new documentary information on Anan's life unknown to Harkavy and Poznanski has as yet been uncovered, and that consequently it is impossible to *prove* that any part of their conclusions is patently contrary to fact. All I can do, therefore, in the following lines is set forth the doubts which have beset me, and show where these doubts might possibly lead.

II.

What are the sources available to us on the facts of Anan's life? There is a plethora of them, and as we go along the centuries down to modern times, their detail and the fancifulness of their narrative increases by leaps and bounds, particularly in the works of the Sultansky—Firkovitch school of official Karaite historiography. The later Rabbanite accounts are less detailed and less fantastic, but equally valueless. In the older Rabbanite literature, short mention of Anan is fairly frequent,[10] sometimes accompanied by a few choice epithets in condemnation of his heresy, which, however, convey no exact facts. The accounts found in Muslim-Arabic works (by al-Balkhī, al-Bīrūnī, al-Shahrastānī, and al-Maqrīzī) are patently based on Karaite information drawn from, or through, al Qirqisānī, and augmented with fancy details. We need, therefore, have no hesitation in leaving all these sources entirely out of our consideration, and limiting ourselves to the four earliest extant narratives, one Karaite and three Rabbanite — a rather uncomfortable disparity in numbers.

III.

The earliest of these four sources is a Rabbanite one, contained in the *Siddūr* of Rab Amram[11] and ascribed to the Gaon Natronai who flourished about the year 860. It reads as follows:

„These men[12] are heretics (מינין) and scoffers who hold in contempt the words of scholars (חז"ל), and who are disciples of Anan — may his name rot — the grandfather of Daniel[13] . . . who said to those who strayed and were seduced to follow him, 'Forsake ye the words of the Mishnah and of the Talmud, and I will compose for you a Talmud of my own!' To this day they remain in their error, and have become a people[14] unto themselves, whilst he[15] fabricated an evil and

[10] An excellent list of these references is given by Poznanski, *REJ*, XLV, pp. 191—203.

[11] Frumkin's edition, Jerusalem, 1912, vol. II, pp. 206—207. It must be borne in mind that the text of the *Siddūr* has undergone considerable modifications in the course of time, and that the account of Anan contained in it may have been somewhat different originally.

[12] The context deals with those who deviated from the Rabbanite form of the Passover liturgy.

[13] Daniel was the son of Anan's son Saul; cf. Mann, *Texts and Studies*, Philadelphia, 1935, vol. II, pp. 129—130.

[14] *i. e.*, a congregation, or sect.

[15] *i. e.*, Anan.

wicked Talmud for himself. My master Eleazar Allūf[16] has seen this abominable book of his, which they call ספר מצות; it contains many (heretical) tricks (תחבולות)".

In other words, barely 75 years or so after Anan's death all that Gaon Natronai — who lived in the very center of Anan's activity and who belonged to the circle of society which should have possessed the greatest and most authentic amount of information on Anan's personal history — all that Gaon Natronai knew of Anan was that he had seceded from the Rabbanite synagogue and had written his ספר המצות, which Natronai himself had no access to, but which had been examined by Eleazar Allūf who quite naturally judged it to be an heretical concoction. Did Anan actually say to his followers „I will compose for you a Talmud of my own"? Perhaps he did, in a moment of anger; yet his alleged outburst is curiously reminiscent of Jeroboam's exclamation to the Israelites, after he had made the two golden calves, „Behold thy gods, o Israel!" (I Kings 12 : 28), and might conceivably represent a quite understandable attempt to turn to Rabbanite advantage the ancient and well known Karaite accusation that Rabbanism was not true traditional Judaism, but the fruit of the schism initiated by the wicked mind of the first ruler of the Israelitish kingdom. Moreover, is it logical to suppose that Anan, to whom the Talmud was an ungodly makeshift, a מצות אנשים מלומדה, would offer to compose for his followers the exact counterpart of the work he was so completely opposed to? And does it square with his reputed motto, חפשו באורייתא שפיר ואל תשענו על דעתי?[17] Clearly it does not, for it would have been an absurd contradiction, evident even to the most ignorant of his followers, were he to claim for his ספר המצות the same divine inspiration and the same authority as that which attaches to the Talmud.

It seems just as significant to consider what Natronai's account does *not* say. It does *not* say a word about Anan's aristocratic (Davidic) descent, nor his rôle in the contest for the office of exilarch, nor his rejection for that office because of his unorthodoxy. Assuming that Natronai knew all these things, what possible reason could he have had for suppressing them? It seems to me that, on the contrary, he had every reason, from his point of view, *not* to suppress them. What stronger proof of Anan's unworthiness could he have desired than the fact that the Geonim who represented the highest learning and piety in Israel had unanimously found him unfit? If he was of Davidic descent, and if he was the older of the two candidates for the exilarchate, so much better for Natronai's purposes, for surely the Geonim would not have dared to defy such high qualifications for purely personal and partisan reasons, and without any motive of a

[16] An eminent Rabbanite scholar.

[17] Quoted first, so far as now known, by Yefeth ben 'Alī (last quarter of the 10th century) in his commentary to Zech. 5:8; there appears to be no reason to doubt its authenticity — the phraseology is certainly such as Anan would have used. To be sure, al-Qirqisānī does not mention this motto; but then, it is not clear from the *Kitāb al-anwār* whether al-Qirqisānī had access to a copy of the ספר המצות, or whether he drew his information about Anan's teaching from secondary sources.

higher order. Since they did reject him, nonetheless, clearly his schismatic tendencies must have been flagrant and serious indeed, too serious to allow of any leniency or of any hope that Anan might discard them on entering upon his high office. If one should reason that Natronai must have been inclined to think that the less said about the presence of such a black sheep in the illustrious exilarchic line, the better — the obvious rejoinder would be that this argument would hold if there had been any physical chance of keeping this embarrassing skeleton-in-the-closet secret. As a matter of cold historical fact, there was no such chance: so far as we can tell, Anan himself and his lineal descendants after him were openly called ריש גלותא (in Arabic, rās al-jālūt) by their co-sectarians, first by the Ananites, and later by the Karaites. There could not be any secrecy about it.

But let us pass on to the next source on our list.

IV.

The next account to be sonsidered is that contained in the *Kitāb al-anwār* of Ya'qūb al-Qirqisānī, composed in the second quarter of the 10th century. It is the oldest Karaite account so far available, and being the work of an exceedingly learned and accurate scholar carries considerable weight. Its reliability is further enhanced by the fact that al-Qirqisānī, far from being an Ananite, differed from Anan in several major points of law and repeatedly criticized him, occasionally in a most sarcastic and irreverent manner. It runs as follows:[18]

„Anan's appearance took place in the days of (the Caliph) Abū Ja'far al-Manṣūr.[19] He was the first to make clear a good deal of the truth about the (Scriptural) ordinances. He was learned in the lore of the Rabbanites, and not one of them could gainsay his erudition. It is said that Hai, the president of the (Rabbanite) academy,[20] together with his father translated the book of Anan[21] from the Aramaic into Hebrew and encountered nothing in it of which they could not discover the source in Rabbanite lore . . . The Rabbanites tried their utmost to kill Anan, but God prevented them from doing so".

The additional data supplied here, to supplement Natronai's account, are the exact time of Anan's activity,[22] his learning in Rabbinics,[23] and the divinely thwarted attempt of the Rabbanites to take his life. Of the last, al-Qirqisānī unfortunately gives no details; of the second, Anan's learning in Talmudics, the ספר המצות itself supplies ample evidence. Once more, we are compelled to consider what al-Qirqisānī does *not* say, and why.

Once more, we observe a complete silence as to Anan's noble

[18] Nemoy's edition, I, p. 13.

[19] Reigned 754—775.

[20] Variously identified with Hai ben Nahshon, gaon at Sura in 886—896, and Hai ben David, gaon at Pumbeditha in 890—898.

[21] i. e., the ספר המצות.

[22] A more exact *terminus a quo* is supplied by Ibn al-Hītī (15th century) who states, presumably on good authority, that Anan lived at Baghdad (*JQR*, IX (1897), pp. 432, 436); the building of the city began in 762.

[23] We may assume, however, that Natronai, too, silently implies it.

descent and the contest for the exilarchate which is supposed to have been the immediate cause of his break with the Rabbanite synagogue. Would al-Qirqisānī have suppressed this information had he had it? Hardly, it seems to me; for while he was not an Ananite, he had no hesitation in freely acknowledging his realization of Anan's major rôle in the Anti-Rabbanite movement. It surely would have been a feather in his cap had he been able to point out that Anan was not just an ordinary obscure run-of-the-mill sectarian, like all the other schismatics mentioned in the *Kitāb al-Anwār*, but rather a senior member of the *crême de la crême* of the Rabbanite aristocracy, who would have stood at the helm of the Rabbanite synagogue had he not become the victim of a dastardly and ungodly intrigue.[24] To be sure, there is that cryptic reference to the Rabbanite attempt to have Anan assassinated. Again we must ask why it is so short and so cryptic. If al-Qirqisānī knew the details, even the very barest ones, it was assuredly to his advantage to set them forth, in order to illustrate the extent of Rabbanite villainy. Is this reference, then, an interpolation, perhaps inspired by the statement in an earlier paragraph of the same chapter that „the Rabbanites schemed against Jesus until they put him to death by crucifixion"?[25] We have no choice but to let the question-mark stand — the true facts are beyond our reach.

And now we come to the third source, apparently independent of the preceding two, in which for the first time the story of Anan's secession from Rabbanism appears in its conventional form.

V.

This account, a Rabbanite one, is quoted in the חלוק הקראים והרבנים, written by a Karaite author named Elijah ben Abraham who appears to have lived in the 12th century.[26] Pinsker was the first to assume that this account was taken from the lost *Kitāb al-radd ʿalā ʿĀnān* of the Gaon Saʿadiah (882—942), on the ground that Saʿadiah seems to be the only gaonic author to have written a separate work against Anan. This would make it some twenty years earlier than al-Qirqisānī's account. Although this hypothesis has received the blessing of Poznanski,[27] I cannot help but question it. The story is quoted perfectly anonymously and is ascribed to „a member of your (*i. e.*, Rabbanite) persuasion (בן דתכם), who has cast opprobrium on Anan (אשר חרף לטנן) ... and wrote (it) down in his lying narrative (וכתב בספור שקרותיו)" The wording certainly does not imply with any degree of clarity that the author was Saʿadiah, or that the work from which the account was taken was devoted in its entirety to the confutation of Anan; it may have been, for all we know, a general chronicle or an halakhic tract. Nor does Elijah ben Abraham even imply that the work was one of great antiquity — it would have been some

[24] Which is precisely why later Karaite writers go into such lurid details about this story.

[25] Nemoy's edition, I, p. 12.

[26] *Cf.* Poznanski, *The Karaite Literary Opponents of Saʿadiah Gaon*, London, 1908, pp. 72—74.

[27] *REJ.* XLIV, p. 166; XLV, p. 192.

200 years old, if Sa'adiah were the author. In short, there seems to me to be no evidence that this account is older than that of al-Qirqisānī; the likelihood is rather that it is of a later date, perhaps of the 11th or even early 12th century.

Be that as it may, the account reads as follows:[28]

„Anan had a younger brother named Hananiah. Although Anan excelled this brother both in learning (בתורה) and in age, the contemporary (Rabbanite) scholars refused to appoint him exilarch because of his excessive freethinking (or lawbreaking, ויתור פריצות) and lack of piety וחסרון יראה. They therefore turned to his brother Hananiah, for the sake of his great modesty ענוה, retiring disposition (ביישנות), and fear of Heaven, and set him up as exilarch. Thereupon Anan was seized with a (wicked) zeal — he and (with him) all manner of evil and worthless men from among the remnants of Zadok and Boethus.[29] They set up a dissident sect — in secret, for fear of the (Muslim) government which was then in power — and they appointed Anan as their (own) exilarch. On a (certain) Sunday, however, the affair was discovered by the government, and the order was issued to have Anan imprisoned until the (following) Friday, when he was to be hung from the gallows as a political rebel (כי מרד במלכות). In prison Anan came upon a Muslim scholar[30] who was also confined there and was likewise due to be hung on (the same) Friday, as a violator of the Muhammadan faith.[31] This scholar advised Anan, saying, 'Are there not in the Torah ordinances admitting of two (contradictory) interpretations?' 'Indeed there are', answered Anan. 'Observe then', said the Muslim scholar, 'the interpretation accepted in the teaching of those who follow thy brother, and take thou the other interpretation, providing that those who follow thee will back thee up in it. Then give a bribe to the viceroy,[32] so that thou mightest perchance be permitted to speak (in thy defence); then prostrate thyself and say ,My Lord the King! Didst thou set up my brother over one religion or over two? Upon his replying, over one religion (only), say to him further' But I and my brother belong to two (different) religions! Of a certainty thou wilt save thyself, providing thou wilt explain to him the differences[33] between thy religion and the religion of thy brother, and providing thy followers will back the up. Say these things, and when the King hears them he will say nothing (further about thine execution)'. Anan undertook also to deceive his own followers and said to to them, 'Last night Elijah (the Prophet) appeared before me in a dream

[28] S. Pinsker, לקוטי קדמוניות Wien, 1860, p. 103.

[29] *i. e.*, from among the Sadducees.

[30] Identified in another Karaite work as Abū Ḥanīfa al-Nu'mān ibn Thābit, the founder of the Ḥanafī school of Muslim jurisprudence (*REJ.* XLIV. p. 167, footnote 2), who is said (according to a none too reliable tradition) to have died in prison in 767. The ground for this identification is not known, and one may well ask if it might not be an *ex post facto* inference.

[31] בדת מחמד — it seems difficult to believe that Sa'adiah would have used this particular expression.

[32] למשנה — presumably the vezier.

[33] The following ודבתו makes no sense and is presumably a scribe's error which he failed to cross out.

and said to me, Thou deservest to be put to death for violating that which is written in the Torah'[34] — he spoke to them thus (in orde to entice them) with his crafty argamentation (והוציא להם אלו הדברים מתוך פלפולו), and out of fear for his life, so that he might save himself from a cruel death and perpetuate his name in eternity.[35] He also expended a great sum of money in bribes, until the King gave him permission to speak, whereupon he said, 'The religion of my brother employs (a calendar based upon) calculation (of the new moon) and intercalation (of leap-years) by cycles (תקופות), whereas my religion depends upon observation of the moon and intercalation (regulated) by (the ripening of) new grain. Since the King('s religion), too, employed observation of the moon and (the ripening of) new grain, Anan thus gained his favor and goodwill".

Here, then, we have for the first time the full traditional Rabbanite account of Anan's secession from the Rabbanite synagogue. Before examining it in detail we must call to mind the fact that the exilarchate was essentially a secular office, that of the *princeps Judaeorum* who acted as the political representative of Jewry before the Muslim court and who had charge of the administration of justice and the collection of taxes. The principal reward of the exilarchic office was not the aura of the *pontifex maximus*, or the respect accorded to the most learned man in Jewry, but rather the temporal power and the princely income which enabled the exilarch to live in a style comparable, *mutatis mutandis*, to that of his Muslim counterpart, the Caliph. If we are, therefore, to conceive of Anan as a man of ruthless and unscrupulous lust for political power, we must suppose that inasmuch as he had known all along — there could not possibly have been any secrecy about it — that he was the next in line for the exilarchate, he would have been exceedingly careful to keep his name clear of the slightest taint of unorthodoxy and he would not have joepardized his political future by openly professing schismatic doctrines; in other words, like King Henry of France he would have regarded the exilarchate as well worth a Talmudic Mass. That according to this Pseudo-Sa'adian account he did the exact opposite, seems psychologically inexplicable. Nor do the known facts of Anan's teaching square with this conception of him as a power-hungry intriguer. A man who instituted a yearly fast of seventy days' duration, who prohibited all medical treatment, whose entire teaching is permeated by a spirit of ascetic rigor and self-denial — such a man makes a poor actor for the rôle of an ambitious and vengeful politician. And even if we assumme that he was so abysmally stupid as to deliberately ruin his chances for the exilarchate, what possible gain would there have been for him in becoming the leader of a minute and obscure group of schismatics?[36] On the contrary, as far as material wealth and social

[34] Meaning — I take it — for continuing outwardly as a Rabbanite, as it were worshipping a false god, instead of openly seceding from the Rabbanite synagogue.

[35] In other words, in order to supply an honorable excuse for his secession from the Rabbanite synagogue.

[36] The problem of the social and economic motives in the early sectarian and Karaite movements is undoubtedly of great importance, as is the influence upon them

rank are concerned, Anan would have been vastly better off if he had swallowed his chagrin[87] and remained, if not the exilarch, at least the senior member of the Davidic aristocracy, accorded the full honors and emoluments connected with his noble rank.

But let us proceed further. No sooner was Anan's candidacy rejected than all the scattered and disunited schismatics of the Sadducee taint suddenly united in electing him their leader. Why and how did this miracle happen? It must have been a miracle, if we are to believe al-Qirqisānī's account of the chaotic conditions of his time when, as he picturesquely puts it, it was impossible to find two Karaites who agreed completely with one another; and this state of affairs prevailed, let us not forget, some 150 years after Anan's death! Not to speak of the fact that al-Qirqisānī knows nothing of Anan's having been acknowledged by Sadducees or any other sect, in addition to the Ananites whose sect he had himself founded.

This secession of Anan, we are told further, took place in secret, as did his election to be exilarch of the Ananites. When the affair reached the ears of the Muslim authorities — note that the Rabbanites are not accused here of having denounced Anan, which seems to lend support to the aforementioned doubt of the authenticity of al-Qirqisānī's statement that the Rabbanites tried to assassinate him — he was arrested and sentenced to the gallows on the charge of sedition. Once again, the psychology of this story defies explanation. Why the secrecy, and what did sedition against the Muslim state have to do with Anan's becoming the leader of a Jewish schism? Was it a crime in Muslim law for a Jew to found a dissident Jewish sect? There were then, as we well know, a number of non-Rabbanite schisms and their adherents not only were permitted by the Muslim authorities to live undisturbed, but even the Rabbanite authorities preferred not to molest them.[88] To be sure, the newly elected Rabbanite exilarch was customarily confirmed by the Caliph, and if Anan had set himself up as a rival *Rabbanite* exilarch he might possibly have laid himself open to the charge of defying the Caliph. But we are not told anything of the kind, since Anan is explicitly stated to have been elected by sectarians to a purely sectarian post.

The story of Anan's supposed conversation with Abū Ḥanīfa is so patently fantastic that it needs little discussion. Any such collabo-

of the contemporary social and economic stresses amongst the various classes of the Muhammadan population. Our lack of sufficient documentary evidence makes an answer to this question impossible. What few bits of information we posses tend to indicate that, with the possible exception of Anan, the leaders of the schisms and their followers belonged predominantly to the lower and poorer classes of Jewry, who engaged in petty agriculture and manual trades. It is only much later, in Egypt and Syria, that we encounter Karaite individuals in high government service, in the professions (mainly medicine), and in big business. An exceedingly interesting paper in this connection was recently published by Dr. Raphael Mahler, in Yiddish, „Di soziale tendenzn un welt-banem fun der karaimisher bawegung," *Gedank un Leben*, New York, I (1943), pp. 185–206; his conclusions are in my judgment rather premature, because of the lack of sufficient historical data, but the article is certainly thought-provoking.

[87] None of the portions of the ספר המצות so far discovered contain a word of polemic against the Rabbanites.

[88] *REJ*, XLIV, p. 164.

ration between a pious[39] Muslim divine and a Jewish schismatic is, in the nature of things, a highly improbable event, and the only advice Abū Ḥanīfa might possibly have been expected to offer to a despised „unbeliever" would have been to give up his „false" faith — whatever his quarrel with Rabbanism might be —, pronounce the *shahāda*, and become a good Muslim. But aside from this, and assuming that this curious cvnversation did actually take place, it would have been a furtive and private affair, and Anan would have taken very good care that no one else got an inkling of it, and would have carried the secret to his grave Certainly there is nothing in the record of early Karaism to suggest that such collusive scheming between Anan and Abū Ḥanīfa would have evoked anything but emphatic condemnation on the part of the Ananites; however bitter their feelings were against the Rabbanites, they remained, as far as we know, perfectly staunch in the essential Jewishness of their faith.

Nor is the concluding portion of the account — about Anan's use of prevarication in order to induce his followers to join him in secession from the Rabbanite synagogue — any more *vraisemblable*. They already *had* seceded, more or less formally, before Anan had ever joined them, and required no such devious inducement. As for the naive explanation that the Caliph favored Anan because of the latter's method of calendation, which stood nearer to Muhammadan practice than did the Rabbanite one, it is not easy to believe that any Caliph, certainly not al-Manṣūr, would have commuted a death sentence on a charge of sedition for any such flimsy reason. And there is certainly no evidence that Anan himself, or the Ananites as a group, had anything material to show in the way of high royal favor on the part of the Muslim sovereigns.

VI.

The fourth, and last, of the early accounts of Anan's secession is the one given by Abraham ibn Dāūd in his chronicle composed in 1161. It reads as follows:[40]

„In the days of the Gaon Yehudai[41] lived Anan and his son Saul ... This Anan was (a scion) of the family of (King) David. He was at first an orthodox scholar (תלמיד חכם), but (later) there became evident in him traces of heresy (פיסול) for which reason he was not named gaon, nor was he vouchsaled any Heaveninspired help to become exilarch. Moved by envy and hatred which took hold of his heart, he proceeded to build up a sand-hill (of heresy) and to seduce Israel from the tradition of the learned ... He composed books and set up (his own) disciples, and invented out of his own heart laws which were not good and judgments by which men could not live (in righteousness)."

The dependence of this account upon the Pseudo-Sa'adian one is sufficiently clear. The new embellishments are Anan's alledged can-

[39] Whatever Abū Ḥanīfa's quarrel may have been with the theology favored by al-Manṣūr, there can be not a shadow of a doubt that he remained a staunch and fanatical Muslim.

[40] A. Neubauer, *Medieval Jewish Chronicles*, I, pp. 63—64.

[41] Gaon at Sura, 757—761.

didacy for the gaonate, and his autorship of books — in the plural.[42] The historical value of these additions is patently negligible.

VII.

The reader who has been patient enough to follow our analysis of the source-material this far will observe at this point that, as was stated at the outset, the results are purely negative: there is no way of *proving* that any statement contained in the four earliest accounts is definitely false. All, if anything, that we may have succeeded in showing is that up to the 10th century — or more likely, up to the 11th or even the 12th century — the story of Anan's Davidic descent and of his unsuccessfull candidacy for the exilarchate appears to be totally unknown, and that moreover this story contains within itself the seeds of such serious contradictions and psychological improbabilities that its historicity cannot but become subject to grave doubt. The only choice remaining for us, therefore, pending the possible discovery of genuine documentary proof to the contrary, is to assume that the wole tale is an *ex post facto* inference, invented in the 11th or 12th century in order to explain the hereditary assumption of the exilarchic title by the senior descendant of Anan in each generation. The logical explanation of Anan's rôle as a rallying point for the various schismatic movements of his time would thus be not his alleged aristocratic descent, but his great learning and his pioneering rôle as the first non-Rabbanite theologian to compose a complete systematic handbook of schismatic teology and jurisprudence. The various non-Ananite schisms felt free to disagree with him in individual points of canon law, but in the main the ספר המצות of Anan remained for them the keystone of non-Rabbanite theology. It would seem, then, that it is this consideration, and not Anan's supposed high social rank, which prompted the Karaites as a group to elevate him to the position of the father of their synagogue. In this they were undoubtedly right, in the sense that without the unifying impulse supplied by the ספר המצות Karaism would never have come into being, at least not in the form in which it proved capable of enduring through the centuries down to the present day.

Whether the considerations offered above are or are not convincing, they do, I believe, supply one more proof — if any is needed — of our abysmal ignorance of the true history of early sectarianism and early Karaism, and of the urgent need for a thorough search in the Karaite manuscript collections, both in the Western libraries and in the Genizas and other storehouses of the East, for every bit of genuine early material that might shed the least bit of true historical light on Anan and his immediate followers. Until this gigantic task is performed, completely and thoroughly, we shall only continue to grope in the dark of uncertainty and doubt.

[42] The only other work, aside from the ספר המצות, ascribed to Anan is a tract on metempsychosis, which al-Qirqisānī mentions on the basis of hearsay („wa-hukiya 'anhū annahū kāna yaqūlu bil-tanāsukh wa-annahū dawwana fīhī kitāban"); al-Qirqisānī clearly is doubtful of Anan's authorship of the tract, and even of his belief in the transmigration of souls. Poznanski's arguments (*REJ*, XLV, pp. 190—191) for the historicity of this rumor seem to me to be unconvincing.

RAPHAEL LEVY

L'ETYMOLOGIE DU ROUSSILLONNAIS „ENFREMUNAR"

La *Legenda Aurea* fut composée vers l'année 1260 par Jacques de Voragine, et quelques années après elle fut traduite en roussillonnais, en catalan et en occitanien. L'étude savante du professeur Juan Corominas, „Las Vidas de Santos Rosellonesas del manuscrito 44 de Paris", qui vient de paraître dans *Anales Inst. Ling.*, III (1945), pages 126—211, résout definitivement le problème de la filiation des versions diverses de cette oeuvre hagiologique fort populaire.[1] C'est la version roussillonnaise en prose, l'unique vestige de cette littérature au moyen âge, qu'édite ici M. Corominas avec tout l'appareil critique. Il est obligé d'en éditer seulement une partie mais, la guerre finie, on espère qu'il sera à même de se procurer bientôt une reproduction du reste du manuscrit pour compléter l'édition. Cette version fut écrite dans le dernier quart du 13^{e} siècle et elle est conservée dans un manuscrit du 14^{e} siècle.

A la fin de son étude, M. Corominas a ajouté un glossaire de tous les mots rares ou difficiles. Le mot qui y occupe le plus de place est *enfremunar* „pulvériser, mettre en pièces, détruire". C'est l'orthographe que donnent deux passages; dans un autre se lit la variante *enframunar*. Dans l'historique du mot M. Corominas dit que ce mot curieux est entièrement inconnu en catalan et il organise trois séries étymologiques basées sur le latin *frumen*.

Pour les dérivés de *frumen* au sens de „gosier" (comme, e. g., chez Donat), il renvoie au *REW*, art. 4412a.[2] Ce vocable a donné lieu à *enfrunar* „gorger, soûler" usité au réfléchi en vieux provençal; à *enfrun* „vorace, glouton" en vieux provençal moderne et en vieux français; à *enfrú* „vorace" en vieux catalan, etc.

Quant à l'emploi du mot latin au sens de „bouillie (pour les sacrifices)", il a recours à une distinction vocalique qui lui permet de construire les deux autres séries. C'est de *frūmen* (chez Arnobe) qu'on a tiré le latin vulgaire **infruminare*, qui est censé devenir le roussillonnais *enfremunar*. A cette catégorie appartiennent *enfrieuna*, *afrieuna*, *frieuna* (aussi *enfruna*) „réduire en poudre, émier, émietter" en provençal moderne.[3] Il la compare sémantiquement à *espóuti* „mettre

[1] Ce problème avait été mal résolu par A. Balaguer y Merino, C. Chabaneau et Paul Meyer il y a longtemps et par P. Bohigas tout récemment.

[2] Ici Meyer—Lübke se reporte à J. Bruch, *Zts. rom. Phil.*, XXXVIII (1917), p. 687.

[3] Ici M. Corominas voit avec justesse la bévue qu'a faite Mistral en mettant *frisun* sous l'en-tête *frioun, frun*. D'autre part Mistral a répété son erreur en donnant, à l'article *frisun*, une traduction qui appartient à *frun*: „tout ce qui est pulvérisé, émietté, réduit en poudre". A mon avis *frisun* n'est qu'une graphie du mot *frisoun* que Mistral a interprété comme suit: „boucle de cheveux frisés; copeau de menuisier; filasse de soie dont on décharge pour la deuxième fois les cocons dans la bassine, bourre, débris et déchets des cocons".

en pâte" en provençal moderne et à *espoltrir* „émietter" en catalan moderne, qui se rattachent au latin *puls* „bouillie".

A la base de la troisième série M. Corominas a mis **frumen*, qui donne en provençal moderne *enfroumina*, *afroumina*, (aussi *enformigna*) „pulvériser, émier; froisser, chiffonner, bouchonner"; *froumina* „pulvériser, émietter; ameublir; froisser, chiffonner; havir, brouir, brûler, dessécher; donner des démangeaisons; harceler, tourmenter";[4] *froumino* „miettes, poussière, débris". C'est à cette dernière racine que M. Corominas a rattaché — non sans hésitation — le judéo-français *deflumenier*, extrait d'un manuscrit de Bâle par Oesterreicher.[5]

Ce dérivé fait partie d'un groupe moins étendu que le précédent. Le regretté professeur Blondheim l'a cité comme une de ses huit sources;[6] je me permettrai de renvoyer à un autre glossaire qu'a établi Hymen Saye en 1931, dans une thèse inédite de l'Université Johns Hopkins, à l'aide d'un traité sur les fièvres écrit en caractères hébreux.[7] En général les verbes se répartissent en deux classes avec au sans métathèse et les substantifs se présentent avec ou sans préfixe. C'est ainsi qu'on trouve *desflumenier*, *defluminier*, *deflumener*, *deflumenir*, *déflumnier* en regard de *défumnier*, *defumnir*.[8] D'un côté on voit les noms *defumniemont*, *défumeniment*, *defumenissement* et de l'autre côté on rencontre les noms *flomniemant*, *flomnimant*, *fumenissement*. Chez les Juifs français du 13e et du 14e siècle les substantifs signifiaient „fléau" et les verbes exprimaient l'idée de „frapper" surtout en parlant de Dieu.

Mais revenons aux trois séries discutées au début de cet article. Si l'on prend *frumen* au sens de „gosier" comme point de départ, il sera tout à fait satisfaisant de postuler un type **infruminare* dans la première série. C'est la même acception qui se continue logiquement dans tous ses dérivés.

Dans les deux autres séries je propose de remplacer *frumen* par *fulmen* en me laissant guider par Blondheim, qui a ramené le groupe judéo-français à deux racines latines, soit le verbe simple *fulminare*

[4] Mistral a présenté, à tort et à travers, comme des variantes de *froumina*: *fraumina*, *fremina*, *framina*, *flamina*, *aflamina*, *flambina*. Dans son effort pour rattacher à une même racine toutes les leçons qu'il avait rassemlées dans ce paragraphe, il a été amené à proposer *frominare* ou *fragminare* ou *foraminare* ou *fulminare*. Ce qui est à retenir dans toute cette confusion c'est que Mistral, il y a une soixantaine d'années, pensait qu'il était possible de rattacher ces verbes à *fulminare*.

[5] Oesterreicher est cité d'après le compte rendu de G. Rydberg, *Krit. Jahr. rom. Phil.*, VI No. 1 (1903), p. 200. Il vaudrait mieux y lire *desflumenier*. La date de 1359 qu'ils donnent au glossaire C est fautive; A. Darmesteter, *Romania*, I (1872) p. 167, l'a reculée au début du 13e siècle.

[6] D. S. Blondheim, *Les Parlers judéo-romans et la Vetus Latina* (Paris, 1925), p. 42, qui avait paru auparavant dans *Romania*, XLIX (1923), p. 42.

[7] Ce n'est pas la peine de répéter ici les indications fournies déjà pour les manuscrits judéo-français de Bale, de Paris, de Parme, de Leipzig et de Berlin dans *Recherches lexicographiques sur d'anciens textes français d'origine juive* (Baltimore, 1932), pages 10—14, où ils portent les sigles C, A, B, D, E, F, G, L.

[8] Le verbe tripatouillé *desmufnar* se trouve dans le manuscrit 368 de la bibliothèque privée de David Sassoon à Londres, qui continent un mélange de mots provençaux et catalans, mais cette forme semble être provençale. Wartburg, *Franz. etym. Wtb.*, III p. 74, s. v. *diffulminare*, et Tobler-Lommatzsch, *Altfranz. Wtb.*, II 1302, ont signalé *défumnier* uniquement en judéo-français.

(chez Claudien) soit le verbe composé *disfulminare* (dans les Notes tironiennes), *diffulminare* (chez Silius Italicus).[9] Il convient de supposer une métathèse à l'égard de la deuxième série et une équivalence des lettres L et R dans la troisième série. M. Corominas lui-même a conjecturé que le latin **infruminare*, étymologie basée sur *frūmen*, a dû passer par l'intermédiaire non attesté **enfrumenar* avant de devenir *enfremunar* en roussillonnais,[10] et il a réuni le provençal *enfroumina* au judéo-français *deflumenier*. Quant au rapport sémantique, il me semble qu'il serait assez difficile d'établir une affinité entre „pulvériser" et „employer une bouillie (dans les sacrifices)". En effet la nuance „frapper" prise en judéo-français est une extension de celle du latin *fulminare* „lancer la foudre, foudroyer" et *disfulminare*, *diffulminare* „disperser par la foudre, détruire", tandis que la signification qu'a donnée M. Corominas au roussillonnais *enfremunar*, "pulvériser, mettre en pièces, détruire", me semble s'approcher de très près de celle du latin.[11]

[9] A ce propos *REW* n'est guère utile. La seule mention tant soit peu apparentée se trouve à l'article 3555. A. Traina, *Vocabolairetto delle voci siciliane* (Torino, 1888), avait considéré *furghini* „gargousse d'une pièce d'artifice" comme une forme corrompue de l'italien *folgore*. — Meyer—Lübke y reconnait un croisement étymologique entre *fulgere* et *fulmine*. Même dans ce cas il me semble qu'on a affaire non pas à *fulmen* „foudre, éclair" (chez Virgile) mais plutôt à son homonyme usité (chez Cicéron) par syncope pour *fulcimen* „soutien, appui, étai".

[10] On peut lire la justification de la métathèse simple dans P. Fouché, *Phonétique historique du roussillonnais* (Toulouse, 1924), p. 239: „R ou L faisant partie d'un groupe combiné accentué, appuyé ou non, se combinent avec l'occlusive initiale de la syllabe atone qui précède: cf. **exvaporare* > **esvabrar* > cat.-rouss. *ezbrebá*, d'où *ezbrábe*, etc.; *vinculare* > **vinclar* cat. *blinká*, rouss. *blingá*, d'où respectivement *blínke* et *blínge*, etc."

[11] Dans une communication personelle que M. Corominas a eu l'obligeance de m'envoyer récemment, il me dit qu'il voit une signification nettement savante dans les formes judéo-françaises et il remarque: 'En revanche le sens populaire et matériel „émietter" s'explique parfaitement en partant de l'idée de „bouillie" et la formation à préfixe IN, qui n'aurait pas de sens avec l'idée de destruction exprimée par *diffulminare*, se trouve en parfaite harmonie avec la notion de „réduire en miettes (le pain) pour en faire de la bouillie, réduire en farine"'.

CSECH ARNOLD

PESTALOZZI ÉS A ZSIDÓ LEGENDA

1946 január hó 12-én volt 200 éves fordulója annak, hogy a szociális pedagógia megteremtője, az embernevelés nagy hirdetője megszületett. Ez alkalomból mi is kötelességünknek tartjuk a róla való megemlékezést.

E sorok a késői tanítvány alázatos háláját akarják leróni. A nagy Mester életét és műveit e helyen nem méltatjuk. Tömören fejezi ki sírfelirata, amely magyar fordításban a következőképen hangzik:

„Itt nyugszik Pestalozzi Henrik,
Született 1746 január 12-én Zürichben,
Meghalt 1827 február 17-én Bruggban,
Neuhofban a szegények megmentője,
A nép prédikátora Lénárd és Gertrudban,
Stanzban az árvák atyja,
Burgdorfban és Münchenbuchseeben
Az új népiskola megalapítója,
Ifertenben az emberiség nevelője.
Ember. Keresztény. Polgár.
Mindent másoknak, magának semmit.
Áldott legyen emlékezete!
A hűséges Aargau".

A felirat Pestalozzi életpályájának nemcsak főbb állomásait jelzi, hanem röviden és jellemzően ismerteti életművét is.

A gőzgép feltalálásával, az ipar felvirágzásával és a gyárak keletkezésével a dolgozók gazdasági élete megváltozott. Az iparosodás előtt álló hatalmas néptömegeknek új nevelést kellett adni. Pestalozzi pedagógiai munkássága ezért lesz elsősorban szociális pedagógia, amelynek elvei és gondolatai ma is időszerűek, sőt talán időszerűbbek, mint valaha.

A nagy nevelő egyik legnépszerűbb műve: *Lénárd és Gertrud* c. regénye,[1] amelyben szemléletesen mutatja be nevelői művészetének alapjait. Ebben a nép számára írt könyvben a tények maguk beszélnek; minden cselekmény és minden gondolat egymásból következik. E népkönyvében mutatja be, hogy mit tehet a nevelés mind az egyénnek, mind a közösség érdekében. Nevelési reformjának főhőse a derék Gertrud, aki a mentési munkát végzi nemes munkatársai segítségével. Az ő alakján szemlélteti, hogy a nevelés elsősorban az anyán nyugszik és hogy az otthon a legfontosabb intézménye nevelésünknek. Az 1871-ben megjelent népkönyv előszavában Pestalozzi rámutat arra, hogy

[1] *Lienhard und Gertrud.* Ein Buch für das Volk von Heinrich Pestalozzi. Zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages aufs neue herausgegeben. Zürich. Verein für Verbreitung guter Schriften. 1927.

igazságait úgy akarja elmondani, hogy azok a nép fejébe és szívébe szálljanak. Tapasztalatait örökíti meg; azt írja meg, amit látott és hallott. Saját véleményét tudatosan nem közli, azon van, hogy az olvasó maga vonja le a tanulságokat. Meg van győződve, hogy gondolatai hatni fognak a népre és a népen keresztül a nevelés illetékes tényezőire.

A népművelés elveinek ilyen módon való kifejtéséhez két szemlélődés vezette. Az egyik *Luther*től való, aki az emberiesség, népművelés és népoktatás gondolatainak hirdetője volt. Tőle tanulta: „A Szentírás már azért is jót akar velünk tenni, hogy a szent embereknek nemcsak cselekedeteit mutatja be nekünk, hanem szavaikat pontosan közli és így szívük belső alapjait is elénk tárja." Ezt teszi Pestalozzi is a regény szereplőivel. A második szemlélődés a regény hőseinek kialakítására volt hatással. Alapja egy zsidó legenda, amelyet latin fordítás nyomán közöl. Forrása, Pestalozzi szerint, egy „zsidó rabbinus" munkája.

A legenda magyar fordításban a következőképen hangzik: „A pogány népek között, akik Ábrahám öröksége körül laktak, voltak bölcs férfiak, akiknek nem volt párjuk sehol a földön. Ezek így szóltak: ‚Menjünk a királyokhoz és hatalmasaikhoz és tanítsuk meg őket hogyan kell boldoggá tenni a népeket a földön.' És a bölcs férfiak elmentek és megtanulták a királyok és hatalmasaik házának nyelvét és a királyokkal és hatalmasaikkal az ő nyelvükön beszéltek. És a királyok és hatalmasaik megdicsérték a bölcs férfiakat és adtak nekik aranyat és selymet és tömjént, de úgy bántak a néppel, mint azelőtt. És a bölcs férfiak az aranytól és a selyemtől és a tömjéntől elvakultak; már nem látták többé azt, hogy a királyok és hatalmasaik balgán és dőrén bánnak minden néppel, amely a földön él. De egy, népünkből való férfiú megfeddte a pogányok bölcseit, kezét az úton álló koldus felé nyujtotta, a tolvaj gyermekét és a bünőzőt és a száműzöttet kunyhójába vezette; úgy köszöntötte a vámosokat, a katonákat és a szamaritánusokat, mintha testvérei volnának, akik ugyanabból a törzsből származnak. És az ő cselekedete és az ő szegénysége és az ő állhatatossága minden ember iránt érzett szeretetében megnyerte a nép szivét annyira, hogy bízott benne, mintha apja lett volna. És midőn az Izraelből való férfiú látta, hogy az egész nép bízik benne, mintha apja lenne, megtanította a népet arra: mi az ő igaz boldogsága és a nép meghallgatta szavát és a fejedelmek meghallgatták a nép szavát."

Ime a zsidó legenda, amely az emlékezés szárnyain elénk varázsolja a nagy népnevelőt, aki hivatása mintájául az alázatos és szerény, Izraelből való férfiút választotta.

Sajnos, eddig nem sikerült megtalálnom ennek a zsidó legendának sem közvetlen, sem közvetett forrását. Közleményem egyik célja éppen az, hogy felhívjam a kutatók figyelmét erre a szép legendára.

A nevelőnek — azt mondja a legenda — elsősorban nem bölcsnek kell lennie, hanem igazi jellemnek, szociális embernek, aki segíteni akar.

Pestalozzi egész életpályája a segítés jegyében folyt le. Vagyonát is nemes célkitűzése szolgálatába állította.

Az igazi pedagógus segíti a növendéket mind a fej, mind a szív, mind a kéz kimüvelésében mindaddig, amíg erre a segítségre a nö-

vendéknek szüksége van, azaz önálló nem lesz. Ez a segítségnyujtás Pestalozzi pedagógiájának lényege, ez a „Hilfe zur Selbsthilfe."

Pestalozzi szerint mindannyiunkban megvan az alap arra, hogy jámborrá, becsületessé, hűségessé és egyeneslelkűvé lehessünk, ami Isten és embertársaink iránti szeretetet hozhat szivünkbe és ami boldogságot és áldást jelent számunkra.

A kiváló pedagógus megérte, hogy nevelők és szociálpolitikusok a világ minden részéből felkeresték. Egyénisége varázserővel hatott rájuk.

Magyarországból is többen voltak nála, mint Brunszwik Terézia grófnő, Eszterházy herceg és mások.

Váljék Pestalozzi emlékezete áldássá a mi munkánkon is és merítsünk tanulságot eszméiből és eszményeiből![2]

[2] *Dr. Scheiber Sándor* kartársam felhívja figyelmemet arra, hogy az אוריים c. pedagógiai sorozat Pestalozzi számot adott ki a kétszázéves születési évforduló alkalmából, amely többek között a héber nyelvű Pestalozzi-irodalom bibliográfiáját is adja. (L. Jád Lákóré. I. 1946. 9.)

KRAUSZ SÁMUEL

HAT FALUSI TEMPLOM

Templomon persze zsidó templomot értek. A magyarul beszélő közönséges zsidó templomnak nevezi imaházát, ép úgy mint a keresztény falusi nép teszi; a zsinagóga elnevezés csak írásban, vagy hivatalos iratokban használatos. A „Schul" szó már csak a zsargont beszélő öregeknél van használatban.

E cikkben hat falusi templomról akarok beszélni, emlékezetem alapján, amely immár 75 évre megy vissza. Ez apró községeknek nyilván nincs története, és mégis képét adják az akkori magyar zsidó életnek, mely jórészt faluhelyen játszódott le. Merem hinni, hogy ez emlékeim nem méltatlanok Löw Immánuel nagy nevéhez, ki Magyarországon, értem Szegeden, a legszebb, a legsajátosabb zsinagógát alkotta meg, hogy ne mondjam, építette, mert hisz minden az ő nagy elméje szerint történt. Szeged maga is csak faluból lett naggyá, ép úgy az ottani zsidó hitközség, mely kezdetben épúgy csak jisub volt, mint ama hat, amelyről itt szólni kívánok.

Elmondom itt legrégibb emlékeimet, melyek 80 év után is élénken és szeretettel vezetnek vissza Magyarországra, mert hogy bírnám elfelejteni a földet, melyen születtem, a földet, melyen első nevelésemet nyertem, a földet, melyben atyám, anyám és összes testvéreim nyugosznak, a földet, melyen az utóbbi években véreim tragédiája játszódott le? Könnyel a szememben írom e sorokat, valamint Mózesről is azt állítja a legenda, hogy a Tóra utolsó szavait könnyezve írta le az utókor számára.

I. Ukk.

E kis zalamegyei faluban születtem, jelentéktelen helyen, hogy ne mondjam, nyomorult községben, mert a „nyomorult" szó ellentétben volna érzésemmel és a kegyelettel, mellyel neki tartozom. Utóbb Ukk falu jelentékeny vasúti állomás lett és most tüzes vasúti kocsi robog rajta keresztül egyrészt Tapolca és Keszthely felé, másrészt Pápa és Győr felé; én magam is többször utaztam rajta, de a falut magát többé meg nem tekintettem és e vallomást szégyenkezve és bánattal írom le. Lehet, hogy a falu most egészen más képet nyujt.

De hát én nem a faluról, hanem a zsidó templomról akarok megemlékezni. Csak négy vagy ötéves lehettem, mikor onnan szüleimmel elkerültem, de azért némi emlékezetem mégis van róla és hiszem, hogy nem csalóka vagy téves. Szemem előtt áll egy nagy szalmafödeles ház, melynek tágas udvarán a marhavágás véres mestersége játszódott le és ebben apámnak nagy része volt, mert ő volt a sakter, lehet, hogy a mészáros is, lévén csak „magánvállalat" az egész, mert hisz nem létezett ott szerves hitközség. De a pár zsidó helybeli „házfő" mégis minjant képezett és odajártak „templomba" a szomszéd falvak

zsidói is. Emlékezetemben él egy nagy szoba, melynek egyetlen ékessége az *áron ha-kódes* volt, nem tudom, hány *széfer tórával*, de bizonyára nem volt több, mint kettő. Ami nekem a gyermeknek leginkább feltünt, az a két sárga-vörösesen festett oroszlán volt, mely a frigyszekrény két oldalán a falon díszlett, nekem a gyermeknek a művészet netovábbja. Mit tudni — mi inspirálja a gyermeki kedélyt! Később cikket irtam Képdíszítmények a Zsinagógában címen (IMIT Évkönyve 1896. Irodalmi munkásságom jegyzékében no. 417; I Bibliographie der Schriften S. K. Wien, 1937) és ugyancsak e tárgy németül (ugyanott no 422); ez igénytelen cikk méltónak találtatott, hogy meg legyen emlitve oly standard műben, minő I. Abrahams: Jewish Life in the Middle Ages (második kiadás: London, 1932, p. 42).

2. Tapolcafő.

Mint mondám, négy-ötéves lehettem, midőn szüleimmel Tapolcafőre kerültem. E veszprémmegyei falu vagy egy óra járásra fekszik Pápától, ahol később háromésfél esztendeig tanultam. Pápa, ámbár csak mezővárosnak számittatik, lakosságra nézve meghaladja Veszprémet, a megyei fővárost, és uralja az egész vidéket. Igy Tapolcafőt is. A pápai nagy kehilla mintaképe lett az egész megyei zsidóságnak; ott *baal bajit*-jussot nyerni — hő vágya volt minden falusi zsidónak. A tapolcafői kis jisub teljesen Pápa szerint igazodott.

Tapolca már egészen másképen él emlékezetemben, mint Ukk. Legyen szabad először is megemlíteni, mit tartok a névről. Ez nyilván szláv eredetü; „tapolca" hővizet jelent és sok mása van az országban. Holott „Veszprém" nyilvánvalóan német: Weissbruck. És Ukk? A külföldiek, akik akárhányszor említik vagy regisztrálják születési helyemet, nem tudják elképzelni, hogy lehet egy helységnek ily furcsa neve. Nekem magamnak is furcsa és emlékszem, hogy egyszer Bánóczi Józsefnek, a nagy mesternek, elmondtam róla véleményemet és ő helyeselte: a magyar pogány mythologiában szó van „Ukkon" poharáról, nyilván innen kapta az ősmagyar falu a nevét. Már most érdekes, hogy a távol Keleten, az őskori babyloni és perzsa világban, szerepel egy Ukk nevü mágus istenség (l. Lenormant: Chaldean Magic. London, 1877.), már most egészen jól hihető, hogy az ázsiai magyarok a perzsa szomszédságból hozták magukkal e nevet. Most nézzük az összeget: Ukk pogány, Tapolcafő szláv, Veszprém német, mindez igen kicsi területen. Mintegy symbolum ez a zsidó tudós szemeiben: Kelet és Nyugat ölelkeznek, ősiség és új élet, mese és valóság. Ez elmélkedés azonban eltérés tárgyamtól; térjünk vissza!

Tapolcafő — ez immár az iskolás fiú világos tudatában él. Apám, aki azelőtt kereskedő volt, itt vállalt először zsidó egyházi funkciót: *msubad* lett, mint a régi, nem igen kedves szó jelzi, alkalmazottja egy parányi zsidó hitközségnek, melyben vajmi kevés öröm várt reá. De mindenesetre *jisub*, hitközség volt Tapolcafő, nem mondom, szervezett hitközség, mert attól igen távol esett, de mégis egy csoport falusi zsidóság, melynek központja is volt: a szegényes imaház. Mint az amolyan falusi ház, ennek csak frontja tekintett az egyetlen széles utcára, máskülönben mélyen benyult az udvarra, sőt az udvaron túl, kis félbeszakitással, más paraszthéz nyujtózott a kertekig. Ebben a paraszt-

házban jámbor kálvinista emberek éltek, kik mitsem törődtek azzal, hogy a homlokteret zsidók foglalják el. Egyszer egy leány ment e házban férjhez és mennyire csodáltam, én a zsidó fiú, hogy az áldásban Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét szólították, sőt a יברכך is elhangzott magyarul.

A nép nagy többsége kálvinista volt; a „mi" házunkkal szemben állott a nagy kálvinista templom, melynek harangjai adták a jelt reggelre és estére, vasár- és ünnepnapra, mennyegzői díszre és halál gyászára. Ennek a templomnak belsejében nem láttam semmit, ami zsidó érzésemet bántotta volna. De volt a nagy és hosszú falu közepén egy luteránus templom is: ennek a küszöbét sohasem léptem át, talán csak azért, mivel nem tudtam, mikor van nyitva. Sőt egy harmadik keresztény község is létezett a nagy faluban, a katholikus, ez azonban egészen a falu végére szorult, ami igen messze esett a mi lakásunktól. A kis tornyos templom előtt feszület állott, az első ilynemű jelvény, melyet gyerekszemmel láttam. Nem ok nélkül említem e keresztény jelvényt. A kőfeszület restaurációra szorult és kijavítását egy zsidó kőfaragóra bízták! Ez az úri ember — úrnak nevezem a szegény falusi zsidókkal szemben, amolyan városi *baal bajit* — Pápán lakott és onnan hozták a nagy műveletre. Meg is felelt derekasan és a kőfeszület tisztán és ékesen díszlett a maga helyén. A dolog azonban nem maradt ennyiben. A kőfaragómester, kóhén és mórénu, a megelőző évben muszaf-előimádkozó volt a kis tapolcafői jisubban, tehát mindenki ismerte, művelete nem maradhatott titokban Nagy indignáció a szimpla hívek körében és még nagyobb Pápán, ahol számottevő *baal bajitként* szerepelt a kőfaragómester, sőt, ő volt a hivatalos maceba-stecher. Mi lett az ügynek vége, nem tudom, de annyit tudok, hogy egy-két évvel később, midőn a pápai jesibán tanultam és „napokat" ettem, ennél az úrnál is koszt oltam, még pedig szombati napon — és a ház és a koszt nem volt ellenemre. Tudom a kőfaragó nevét is, de nem írom ki, nehogy rosszul essék esetleg gyermekeinek vagy unokáinak.

De térjünk vissza a szegény zsidó templomhoz. Leírtam már a parasztházat, melynek elejében apám lakott számos gyermekével; hátulsó részében pedig a templom állott. Úgy képzelem, hogy azelőtt ez volt a ház istállója, de utóbb felemelték falait és most elég tisztességes képet nyujtott. *Hogy* le tudnám írni minden falát és részét, minden ajtaját és ablakát, a frigyszekrényt és az almemort, mely utóbbi persze a „szoba" közepén állott. Nem csoda, hogy oly jól emlékszem reá, hisz vagy hat évig imádkoztam benne. Itt működött apám sok éven keresztül és modora, hangja, lajnolása élénken él emlékezetemben. Niggunja akár szombaton, akár más ünnepen igen kellemes volt, fiaiban megmaradt egy további generáción keresztül és általam, ki előimádkoztam Neilát Budapesten, Bécsben és Cambridgeben, továbbszármazott három nagy országba. Ez szól főképen a Tóra és háftárá olvasására is. Apám igen jámbor ember volt és lelkiismeretes a hivatásában. Minden szombaton előre készült a tórabeli felolvasására és én voltam az, aki őt „kihallgatta." Ez úton — és direkt tanításával is — szép tudás-adag származott rám őtőle. Apám „mindenes" volt hivatásában, mindent elvégzett, metszést, tanítást, előimádkozást, csu-

pán a „félelmetes" napokra hívtak be, mint mondám, egy *muszaf baal tefillát*, nem mindig arra való embert, és amit akkor hallottak melódiában és hanglejtésben, zúmmögés tárgya volt a hitközségben egy éven keresztül. „Csupa fül" volt leginkább Zsigmond testvérem, ki apja és az idegen mester niggunjait bámulatosan elsajátította ; sajnos, a derék ifjú meghalt 33 éves korában és vele kimult egy jó darab magyar zsidó tradició. Egyszer a szomszédos Homok-Bödögéről hoztak a nagy ünnepekre egy kisegítő kántort ; pápai bachur volt a fiatal ember, igen jámbor, igen tudós, megáldva hatalmas hanggal, amellett új melódiákkal — ez volt aztán a szenzáció ! Stern volt a neve, velünk Krauszokkal némi rokonságban állott, annál inkább szállott valami ránk is az ő jámborságából. Volt azonban eset, hogy semmiképen se lehetett *muszaf baal tefillát* kapni ; ilyenkor szegény apám kénytelen volt *mindent* egyedül végezni : sachritot, muszáfot, Tórát, sófárt, mitől hazajövet megdagadt a tüdeje és félő volt, hogy belehal, de jóm-kippurra ismét „odaállt."

Egy *kol nidre*-este élénk emlékezetemben maradt. Itt állott persze kittelben és tallitban vagy harminc buzgón imádkozó ember és némely helyen (*asamnu; avinu malkenu*) megrázó volt unisono hangjuk, de nem ez keltett feltűnést, hanem egy fiatal kálvinista káplánnak jelenléte, ki „eigenst" jött, hogy egyszer láthassa és szemlélhesse a zsidók legszentebb áhítatát. Előkelő helyet szántak neki, de az ildomos ember szépen a háttérben maradt, a hosszú padon, mely a frigyszekrénnyel szemben a nyugoti fal mellett húzódott végig és tulajdonképen a gyermekek, idegenek és gyászolók helye volt. Az idegen eklézsia embere nyilván meghatottan távozott a szegény zsidó gyülekezetből.

De eddig még nem beszéltem a Weiberschulról, a nők imahelyéről. Tapolcafőn ez egy külön nagy szoba volt, keleti fala kapcsolatos a tulajdonképeni templom nyugati falával, mely csak félmagasságban választotta el a két termet, felső részén az átlátszó szövésű függönyt hordván, mely lehetővé tette a betekintést a férfiak osztályába. Persze csak azon nőknek, kik közvetlenül a válaszfal mellett álltak, a többi nőnek csak a kiáltó vagy suttogó hangokban volt részük. Itt állott boldogult anyám is, csakhogy, mint a *msubad* neje, egészen hátul, azaz a bejárat mellett. Nekem, a fiának, annál jobb, mert szokásom volt, hogy átfutottam hozzá, hogy a machzórjában megmutassam neki a most következő „félelmes" darabot. E szolgálatomat nem tagadtam meg a többi nőtől sem. A jámbor fiúban nemsokára a leendő rabbit látták. Más módon is feltűntem nekik. Jól értvén a héber szöveget, sok helyütt sírásra fakadtam, különösen az *abóda*-részben és a gyermeki jámborságon elcsodálkoztak férfiak és nők egyaránt.

A tapolcafői templomban határoztatott el jövendő sorsom is. Mondjam-e, a zsidóság javára ? Ily elbizakodó hangon nem merek magamról beszélni. Tán a magam javára ? Ki tudja, hogyha kereskedőnek vagy iparosnak vagy világi tudósnak indultam volna — ki tudja, sorsom nem jobb-e, életem nem hasznosabb-e ? De hát hagyjuk az elmélkedést — lettem, aki vagyok.

A dolog így történt : A tapolcafői gyülekezethez tartozott egy igen jámbor ember, Máchl Behm (Bőhm Mihály) volt a neve, ki lelke volt és morális vezetője az egész gyülekezetnek, atyámnak pedig bőkezű

patrónusa. Böhm bácsi tulajdonképen nem e faluban lakott, hanem az úgynevezett Sörházban, a pápai országúton, a falutól vagy tízperc-nyi távolságban. A sörház valamikor az volt, amit a név mond: sört gyártottak benne, de Böhm bácsi már csak mint házbérlő lakott benne, és voltaképen földbérlő volt. Mellékesen mondva: itt láttam először városi házat és városi háztartást. Böhm bácsi akkor már éltes ember volt, második feleségével élt, aki az első nőtől született fiút, vagy harminc éves férfit, haragjával üldözte és halálba kergette (a kútba ugrott). Tehát Böhmnek is kijutott a rosszból. A nagyhasú öreg ember onnan a Sörházból járt templomba minden péntek este és szombat reggel, útjában magával rántva a többi *baal bajitot*, hogy minjan legyen. Volt is mindig, mert mindenki szerette és becsülte őt. Egyesek vitatkoztak ugyan vele községi dolgokban, de más baj nem történt.

Reb Machl Behm mindenben úgy élt, mint egy kehilla-beli ember; jámbor volt, volt némi héber tudása, héber könyveket olvasott és Budapestről a héber betűs újságot járatta; ezt hoztam tőle apámnak minden pénteki napon és útközben el is olvastam. Ez háromszoros haszonnal járt reám nézve: ujságot olvastam, németül tanultam, kehilla-ügyekkel foglalkoztam.

A templomban persze Böhm ült a legkiválóbb helyen; csak neki volt pultja, melyben a szertartási dolgokat tartotta, tallitot, sziddurt, chumast, stb. A többi *baal bajit* előtt csak mozgékony „ständer" állott, nem épen javára a templomi rendnek Böhm bácsi pultja-szolgáltatta nekem az első tudományos kosztot, ő tartogatta a zsinagógában a vastag Mendelssohn-féle bibliát a héber betűs német fordítással és én ezt szívesen forgattam. De szombat délutánonként anyám és Lotti nővérem is szívesen olvasgatták. Német betűkkel nem birták volna olvasni.

Most veszem észre, hogy még el sem mondottam, hol tanultam írni-olvasni. Természetesen apámnál. A fent leirt női templom hétköznapokon iskolának szolgált és arra nagyon alkalmas volt. Fiúk és lányok együtt jártak ide és persze osztályok szerint se különödtünk el. Amolyan zúgiskola volt, minő igen sok volt akkortájt Magyarországon. Ha apám távol volt (a városban, a vágóhídon, vagy valami ülésen) én voltam a koca-tanító.

És most visszatérek a templomhoz. Egészben véve minden zsidó lakos járt templomba, kivéve egy Fuchs nevezetű urat és nejét, ki véletlenül távoli rokonunk volt, egyébként a legmódosabb boltos a faluban, továbbá egy Berger nevű urat, ki szintén rokonunk volt egy kissé és az első malmot igazgatta, mely a Tapolcán állott és végre egy Hoffmann nevezetű urat, ki szintén egy malmot igazgatott, mely azonban egy kissé távol esett a falutól. Ennek neje azonban Celemből (Német-Keresztúr) származván, kóser háztartást vezetett és apám járt oda vágni.

De megint eltávoztam a templomtól. Ennek igen tipikus látogatói voltak. Hej, hogy nyargal velem az emlékezet! Mintha még látnám őket magam előtt! A pletyka kikezdte az egyik vagy másik becsületét, azért ki nem irom neveiket, habár jól emlékszem reájuk. Hogy tarkább legyen a menageria, meg kell emlékeznem egy Icig nevű bolondról, ki 1848-ban a honvédségben szolgálván, félelemből elveszítette az eszét. Az utcán csavargott és a paraszlgyere-

kek kővel dobálták. Szerencsére elég „eszes" volt, hogy nem dobált vissza, ritkán jött dühbe és inkább röhögött. Öreg anyja vigyázott reá, hogy baja ne legyen és kárt ne okozzon. Nos, Icig haláchikus kérdés tárgya lett; tudni kellett, vajjon lehet-e minjan-mann, ha épen kellett a „tizedik." Icig jól megállta helyét; jobban tudott a sziddurból imádkozni, mint akárhány *baal bajit* és ha Tórához hívták, az áldást elmondta hiba nélkül.

Tipikus alakja volt a gyülekezetnek egy Blum nevű magas termetű ember, mesterségére nézve becsületes suszter, egy kicsit rátartós, nem a jó cipőire, hanem fiára, ki katonáéknál szolgált és jól megállta a helyét. Blum apó szembe mert szállni még a nagy tiszteletben álló Böhm bácsival is, annál inkább atyámmal. A zsinagógában lepisszegett mindenkit, ki magyarul mert beszélni; a német zsargon szó nem bántotta. Hogy rólam hogy vélekedett, nem tudom; sejtem, hogy a „künftig" apikoreszt látta bennem és — félrenézett.

Ezzel eleget szóltam a tapolcafői szalmafödeles „szentély"-ről. Kedves, igen kedves emlékek fűznek engem hozzá. Midőn 1917-ben már mint bécsi tanár, egy pár nyári napot töltöttem egy pápai vendégszerető úr házában, feleségemmel együtt elzarándokoltam ifjúkorom e kies helyére; látni a szentélyt, látni a házat, látni a Tapolca-folyó csodálatos forrásait és szikláit — megvolt minden, csak a templom nem, mert a zsidók mind elköltöztek, többnyire a városba.

De Tapolcafővel még nem végeztem. Be kell számolnom egy másik zsinagógáról, mely ugyancsak romokban létezett, mely azonban annál inkább felrázta fantáziámat. A falunak Pápa felé eső végén földek, mezők és halmok között egy romban heverő épületet lát az ember, azaz látja az, ki érdeklődik iránta, mert mostanság (azaz hetven évvel ezelőtt) a szép egyenes vagy 4 méter magas két párhuzamos falat csak az látja, ki egészen közel megy hozzájuk, olyannyira fa, fű és bozót fedi el a falakat. A két fal között egy vízér vágta keresztül és tán ez ásta alá a talajt, úgy hogy a két fal most egymagasságú a földszínttel A falak nem töredeztek össze, hanem szép simák, mintha újonnan épültek volna. A nép azt tartja, hogy ezek a régi zsinagóga falai és két jól faragott kőoszlopra hivatkozik, mik az egyik fal közepén állnak és esetleg a frigyszekrényt határolták. Később a meséből kiábrándulva azt találtam, hogy ez oszlopok nem a keleti falat díszítik. Magában véve nem lehetetlen, hogy itt valamikor zsinagóga állott, mely a török időkben elpusztult. Pápa város maga is egy ízben török kézen volt, úgyszintén a szomszédos Tapolcafő is, melynek közepén mai napig is sok romot látni, egyenest a nagy kálvinista templom dombja alatt, amint az ember a folyó forrásaihoz megy le és a szomszédos magas fekvésű papi kertben, melynek kapuját azonban soha át nem léphettem. Mit is keresne ott a tízéves zsidó fiú és ki állna vele szóba? Legkevésbé az öreg plébános, akivel beszélni már csak azért sem lehetett, mivel csak hebegve tudott beszélni és azért adták melléje azt a fiatal, barátságos káplánt, kiről fentebb szólottam. Persze, olvasás által később utána járhattam volna a dolognak, hisz minden megyének, sőt minden jóravaló községnek megvan a maga monográfiája, de tény az, hogy nem jártam utána és amit elmulasztottam belföldön, nem pótolhattam külföldön. De könnyen el lehet képzelni,

mennyire meghatották e romok a fiúnak lelkét, ki később a talmudi Archaeologiát és a Zsinagógai régiségeket írta meg.

3. Tevel.

Tapolcafőtől vagy 40 perc járásnyira fekszik Tevel falu, teljes nevén Adász-Tevel, vagy még teljesebben A. Magyar T., mert mellette van egy Német T. is. Hogy miért *Adász*-T. nem tudom; mint falu nem áll e helység fölötte Tapolcafőnek, de hát zsidó szempontból T. régi „kehilla" volt és még az én időmben is rabbi székelt benne. E rabbi nem volt más, mint Jakob Schwarz, Arjeh vagy Adolf Schwarz atyja, azon férfiúé, ki később a bécsi rabbiszeminárium hírneves rektora lett és mint ilyen, az én rektom is, midőn 1906-ban abba az intézetbe kerültem mint professzor, később mint rektor. Mily csodálatos szövevénye a sorsnak! Rektor Schwarz csak később értesült e szövevényről és ép úgy csodálkozott rajta, mint én magam. Midőn 1917 ben nagyszerű Jubelschriftet adtam ki a 70 éves rektor tiszteletére, szándékosan egy cikket írtam belé, melynek címe „tebhel" (rabbinikus héber szó) és e figyelem még jobban meghatotta az öreg urat, ki azonban mindig magas nívón tartotta magát és a húsz évvel fiatalabb falusi hontársat nem tartotta magával egyenrangúnak . . . Ezt csak mellékesen mondám.

A fentnevezett Böhm bácsi volt az, ki engem a talmud tanulás mesgyéjére vezetett. A tapolcafői korán érett, komoly fiúból rabbit kell nevelni . . . Igy kerültem a teveli rabbi iskolájába. Meg kell jegyeznem, hogy az iskola szó nem felel meg egészen, mert ott jártamkor tudtommal más tanítványa, mint én, nem volt. Hetenként kétszer-háromszor jártam hozzá a délutáni órákban és csak nyáron, a vékony kiadású Talmud Baba Mecia-val hónom alatt, melyből a 8. pereket vettük. Sokat nem tanultam az öreg rabbi úrnál, többet jelentett, amit otthon édesapámnál tanultam: chumas ve-Rasi-t. Az öreg Schwarz rabbi nemsokára rá Pápára költözött, nyilván beteg lett s ott is halt meg. Akkor én már Pápán tanultam, a rabbi egyik unokája volt tanulótársam, ennek révén a rabbit láthattam betegsége idején is, aztán jelen voltam a temetésén. Fia, a későbbi rektor Schwarz, tartotta felette a gyászbeszédet, persze németül. De nem e rabbiról akarok tovább elmélkedni, hisz nagynevű fia kapcsán már mindent megírtak róla, hanem utamról és a templomról.

Tapolcafőről Tevelre nem országút vezetett, hanem rossz homokos kocsiút; ezen gyalogoltam jókedvvel, emberrel alig találkozva. A két falu között egy Séd (német szó!) nevezetű sekély folyó vize képezte a határt, híd nem volt rajta, gyalog kellett rajta átmenni, azaz a vízben gázolni, ami nekem, a mezítlábas fiúnak, mitsem tett. Tevelre érve, két igénytelen templomtornyot látott az ember, az egyik katolikus, a másik református és csak egy széles mellékutca tövében lehetett látni a zsidó templomot. Csinos épület volt ez, szép fronttal, jó karban tartva. Imádkozni nem tértem be, mert hétköznapon zárva volt, a belsejére tehát alig emlékszem. 1917 táján egy jóbarátom Pápáról három fényképet készített számomra; egy a zsinagóga külsejét mutatja, egy a belsejét, a harmadik egy öregasszonyt ábrázol, állítólag az utolsó zsidó lélek, ki a faluban lakott. A három kicsi kép mai na-

pig is kezemben van. Azóta vagy 30 év zökkent a multba; nem tehető fel, hogy a teveli zsidó templom épülete még áll.

Még egy reminiscencia: Tapolcafőről kimenet Tevel felé egy majdnem négyszögletes domb terül el, egyetlen nagy magas körtefával: a nép azt tartja, hogy e lapos domb temetőt képez, valamely csatában elesett hősök sírjaival, melyek közül a két szegleten kettő különösen kimagaslik — a két vezér sírja. Jel vagy kereszt nincs az egész területen, ama sudár fa képezi a jelet. Lehet-e feltenni, hogy itt zsidó katonák is nyugosznak és ezért a közös jel? Nem tudom. De soha nem mentem el a temető mellett anélkül, hogy gondolatokba ne merültem volna. Ismét a későbbi archaeologus, a későbbi történész . . .

E két hely: Tapolcafő és Tevel, különös impressziót gyakorolt rám. Képük visszatér álmaimban, 70 éves történetdús mult után, de nem úgy, mint a valóságban vannak, hanem úgyszólván glórifikálva. Látom őket, különösen Tapolcafőt, amerikai tempóban megnőtt nagy városok képében, magas házakkal, szép terekkel, lüktető élettel, bámulatos forgalommal — ez aztán honvágy! Nem tudom, vajjon mások is éreznek ilyet és miként éreznek . . . A mindjárt említendő Bánk falu szintén tündérileg fénylik előttem, de korántsem olyan mértékben, mint ama kettő. Hja, mikor Bánkra kerültem, akkor már ifjú voltam, elmerülve a valóságban, a tündérképek megszüntek.

4. Bánk.

Teljes néven Bakony-Bánk, ami már jelzi, hogy a Bakony táján vagyunk. Felekezetünk egyik nagyja, Bánóczi József, az ő kedves humorával, azt szokta mondani: „Hej, én bakonyi legény vagyok!" (B. Bakony-Bélen született), mire én azt szoktam felelni: „Én is a Bakonyban növekedtem fel!" E párbeszédet Bánóczi „ropogós" kézszorításai váltották ki. Úgy mint Zalában a Balatonhoz, úgy Veszprém megyében a Bakonyhoz fűződnek gondolataim. Bánk csak a Bakony elejét jelzi, a „belet" még csak ezentúl fogom említeni. Bánk is, mint valamikor Tevel, régi „rendezett" zsidó hitközséget képezett és szerencsére egy kis irodalmi emlékre is utalhatok (l. Hacofeh VII. 76) és boldogult atyám révén egy okmány maradt kezemben, melyen úgy a falu, mint az izr. hitközség pecsétje van nyomva, az első viaszban; a második kerek festék lenyomatban! Mily haladás! mégpedig magyarul.

Apám Tapolcafőről került ide, ugyanazon minőségben, azaz mint *kóre u-baal tfilla, sóchet u-bódek* és tanító. Tanítanivalója alig akadt, gyermekek hiányában, kiket most már ritkán produkált a zsidó ház. Idősb testvérem, Márkus z. l., volt „instrumentalis" e dologban, aki akkor mint magántanító működött valamely Győrhöz közel eső faluban. A Krauszék súlypontja emiatt elsiklott Pápa vidékéről és Győr felé, a nagyobb város felé tendált. E körülmény fontos vallásos tekintetben; immár nem az orthodox Pápa uralja a helyzetet, hanem a neolog Győr. Bánk ugyan még Veszprém megyében fekszik és később Pápával direkt vasúti vonal köti össze, de azért mégis Győr vonzotta magához a népeket. Másfelől Kis-Bér volt közel és onnan Komárom, de a Krauszék életében ez irány nem játszott szerepet. Bánkon szüleim sokkal szebb lakást élvezhettek, mint annak előtte Ukkon és Tapolcafőn, és én, akkor már vagy 15 éves, nagyon meg voltam elé-

gedve e változással. (1885) Abban az évben a budapesti szeminá riumba léptem be. Nyaranta innen utaztam „haza" és egész heteket töltöttem Bánkon. A falu maga sokkal kisebb, mint akár Ukk vagy Tapolcafő, de egy szép sor ház van benne, melyekben „uraságok", azaz földbirtokos nemesek laktak, de azontúl a hepe-hupás utca nem jutott érvényre és a kisded kath. templom sem állt kedvező helyen.

Ezzel szemben a zsinagóga impozánsnak volt nevezhető. A fenti faluvégén állott, apám lakóháza mögött, nem tudom mely oknál fogva, úgyszólván eldugva, nem a házak során, melyek közt az országút haladt át. Azt sejtem, hogy a zsinagógát vagy száz évvel ezelőtt építették, amikor a katolikus lakosság még nem fogadta be a zsidó vallást egyenjogúnak. De a magas, kőből épült zsidó templom korántsem volt eldugva, jó magas, magasabb az úri házaknál is és a kisded kath. templom tornyával együtt sem volt magasabb. Jó helyzetük lehetett a helybeli zsidóknak, mikor e nagy és szilárd istenházát építették. Nem messze innen Teleki fekszik, mely szintén régi kehillával dicsekedik. A zsidók zöme akkor még falvakban lakott, azaz ott, ahol nekik a lakhatást megengedték és itt, nem az irigy városokban, fejlődött ki a kehillaélet. Bánkon is, nem messze a zsidó templomtól, a zsidó temető számos sírhantja is arra mutat, hogy itt egykoron szép számú zsidóság lakott, és két-három macéba arról tanúskodik, hogy rabbik is fekszenek itt, talán olyanok, kik itt működtek, talán olyanok, kik csak itt temetkeztek. Apám idejében persze rabbiságról szó sem volt; az egész Bakony egy kerületi rabbisághoz tartozott és Várpalota volt a székhelye, ahol az én időmben a jóhírű Singer Ábrahám ült a rabbiszékben.

A szóbanforgó időben vagy 12—15 zsidó család lakott Bánkon: mondhatni, hogy mind jómódúak voltak: a boltos Blau, a nagytrafikos Steiner, a vendéglős és mészáros Fleischmann, kinek a köznép a „paprikás" nevet adta, gyulékony haragja miatt és csak egy „házaló" volt köztük, de ez se szorult senki emberfiára. Élt a faluban egy Feldmann nevű úr, úgy hiszem, amannak nagybátyja, aki egy kicsit ujjat húzott Apámmal. Aztán egy másik öregember húzta meg magát közöttünk, nevét elfelejtettem, de arra emlékszem, hogy Dunaszerdahelyről vetődött ide és ő képezte az orthodox elemet; a szegény senkit se bántott és csendesen meghalt.

A keresztény lakosság köréből is tudnék egy párat megnevezni, de hát ez célomon túlmenne. A nagy urak neveit is tudom, de velük éppenséggel nem érintkeztem, még színüket is alig láttam, mert mihelyt utcára léptek, hintajukba ültek. Persze, én csak idegen voltam a a faluban, a helybeli zsidók tán máskép látták a helyzetet

Mint mondám, nyaranta szoktam hazatérni Budapestről. Az egyik nyárra (tán 1885-ben volt) esik egy nagy élményem e helységben. Apám, anyám és én nyugodtan aludtunk mindenki a maga szobájában, midőn én, valamely okból vagy tán sejtésből, fölvetvén szemeimet, azt látom, hogy ablakom üvegén tűzláng piroslik. Felugrottam rögtön és apámhoz bekiáltottam: Tűz van! Egyúttal látom, hogy templomunk szalmateteje lángokban áll. Én, a 17—18 éves ifjú, persze hamarabb talpon voltam, mint öregedő és beteges apám, a nálunk őrzött vaskos

templomkulcsot magamhoz ragadtam, a kis közön át a templomhoz rohantam és ajtaját felnyitottam. A frigyszekrényből a két Tórát egyszerre kivenni, a bimán fekvő holmit (apám tallitzacskóját és az enyémet) az abrosszal együtt kézbe fogni — pár pillanat műve volt. Máig csodálom, hogy annyi meggondolásom és — testi erőm volt. A drága holmival kezemben kifutottam, mindet a közellevő kert kerítésébe dugtam, már csak azért is, hogy ember vagy barom a szent tárgyakra rá ne lépjen és ezt elvégezve újra az égő épület felé rohantam, hogy tán tudnék még valamit menteni. De ekkor már késő volt. A templom padozata beszakadt és a lángok immár belül nyaldosták a falakat. Önveszedelmem nélkül behatolni már nem bírtam. Hogy apám vagy esetleg mások azalatt mit tettek – nem tudom, olyannyira ki voltam merülve a saját műveletem által. Lehet, hogy a falusi fecskendő akcióba lépett, de mit tehetett a kis masina a lángok özöne ellen? És folyóvíz nem volt a közelben.

Virradóra az egykor tetszetős épületből csak a négy kormos fal meredt az égnek. De ezek szilárdan álltak, repedés nem mutatkozott rajtok. A megmentett drága holmit a mi lakásunkba vittük, hol ezentúl a szombati istentisztelet is tartatott, hiszen a főkellék hozzá, a két széfer tóra, mentve maradt, úgyszintén egy pár tallit és imakönyv is. De a jámbor falusi zsidóság a történtekbe nem tudott belenyugodni; az az ősök templomát újra fel kellett építeni. A helybeli zsidóság önerejéből erre képtelen volt. A tehetős Blau meghalt, paprikás Fleischmann máshová költözött, Steiner úr, amúgy sem templomjáró, egykedvűen nézte a dolgot, a többi csak sóhajtani tudott, segíteni nem. Bánkról többen is indultak világgá, még Amerikába is, ezek közül évente visszatért az egyik vagy másik, hogy a Bánkon eltemetett „ősöket" meglátogassa, ezek adóztak valamelyest, másokhoz kérő levelek mentek, de ami begyült, vajmi kevés volt.

A segély máshonnan jött, a legmagasabb helyről. Élt ugyanis a szomszéd faluban, Bakony-Szombathelyen (nem tévesztendő össze Szombathely városával) egy igen derék, jeles férfiú, Magister Szegő (azelőtt Stadler) Károly, a szomszéd úri és grófi házak családi orvosa. Szegő jó érzelmű zsidó ember volt, a győri Stadler fia, ki ottan *ros ha-káhál* volt, gazdag ember is, szép drágaságok gazdája, amely gyüjteményt egyszer magam is megtekintettem. Gyüjtőszenvedélyű ember volt Szegő Károly is, festményeket szerzett be, ekkor már Budapesten lakott, ahol később is érintkeztem vele. Most, a mi történetünk idejében, Szegő Károly, mint mondám, a szomszéd faluban lakott, szép, fiatal, hozzá méltó nejével és két gyönyörű fiúgyermekkel. De a sors őrája is mért csapást: két gyermeke gyermekkorban halt meg és oda kellett őket temetni, ami legközelebb esik: a bánki zsidó temetőbe. Innen van, hogy Szegő úr érdeklődni kezdett a Bánkon történtek felől, innen van, hogy atyámmal kapcsolatba került, innen van, hogy idővel nekem is jó barátom lett. Legjobban én örültem e viszonynak, hisz most minden nyáron intelligens emberrel érintkezhettem. Szegő tollforgató ember volt és szép stílusával vált ki (Bakony rózsája, Auto-da Fék Magyarországon, Gondolatok stb.), már most őt kérték meg a bánkiak, hogy folyamodványt terjesszen fel a Király Kabinet-Irodájához, esedezvén, hogy a szegény zsidó község leégett imaházát segítse fel-

építeni. Tudva volt Ferenc József királyról, hogy ily esetekben nem hiába folyamodtak hozzá. A segély meg is jött és nem késett soká, úgy hiszem, 100 forint volt a sokat jelentő adomány. Ezen és jóformán csakis ezen királyi kegyen épült fel újonnan a bánki zsidók temploma. A helybeli földesurak is hozzájárultak valamivel; adtak követ, téglát, fát, szalmát. A ház persze megint csak szalmatető alá került. Ha csak ez lett volna a hibája! A női karzat nem épült fel semmiképen. A vakolat a falakon úgy maradt, ahogy a kőműves abbahagyta. Szék vagy pad nem került többé belé. Durván faragott frigyszekrény és felolvasó pult pótolta az egykoron szép bútorzatot. De hát így is még szentély volt, drága mindenkinek, aki odajárt imádkozni.

Hogy édesatyám z. l. megérte e restaurációt, nem tudom biztosan: ő meghalt 1891 április 17-én (9. Niszán 5651), 64 éves korában és Bánkon temettetett el. Tény az, hogy én és Zsigmond testvérem, kik a *sibeah* alatt ott maradtunk, a rákövetkező Peszach napokon e templomban mondtunk kaddist, előimádkozó lévén az a Feldmann nevű öreg úr, kiről fentebb megemlékeztem.

Mi történt a zsinagógával ezután — nem tudom. Midőn egyszer, tán 1932 ben, ekkor már Wienből és Győrön át, Márkus testvéremmel egyetemben *keber abotra* „hazatértem", fájdalommal vettem észre, hogy a magas falu zsinagóga — magtárul szolgál; valamelyik helybeli földesúr rátette kezét. Az egyetlen még helyben maradt izraelita, Steiner trafikos, őrízte a temető kulcsát. De ahhoz már nem kellett kulcs — szabadon járhatott benne ember és marha egyaránt. A sírkövek még álltak, ki tudja, mi történt velük azután. Félő, hogy a második világháború eseményei pusztító hatással voltak e zsidó földre is. Apám sírkövének felirata, melyet annak idején én szerkesztettem, közölve van „Popper" című munkámban; legalább ez a könyv nem pusztulhat el végképen.

És most rátérek a templomgyujtás tényére. Mindenki tudta azon borzalmas éjjel, hogy szándékos gyujtás történt, mindenki tudta azt is, hogy ki a gyujtogató, de mindenki hallgatott. Miért? A legközelebbbi házban lakott a falu bírája, ennek vagy 30 éves fia, faluszerte ismert duhaj legény, volt a bűnös! Látszatból apja szalmakazlát gyujtotta meg, de tudnia kellett, hogy a láng onnan okvetlenül átcsap a közelben álló magas zsinagóga szalmatetejére. Úgy is történt. De ki meri az erőszakos embert kérdőre vonni? Ki tudja a tettet rábizonyítani? De még egyebet is tett az illető. Egy pár nappal későbbre volt kitűzve Sarolta, egyetlen nővérem, lakodalma. Ez alkalommal számos vendégre készültünk és éléskamránk tele volt élő baromfival és sok más jóval — egy reggelre kelve mitsem találtunk a sok jóból. A tettes megint nem volt más, mint a szomszéd duhaj legény. Ismét hallgattunk. A bajon segítettünk úgy ahogy. Nemsokára megüresedett az egyik úri ház, abba költözködtünk, azaz egy részébe és mostantól fogva nyugtunk volt.

5. Szent-Király.

Teljes néven Bakony-Magyar-Szent-Király, mert több Sz. Király nevű helység van Magyarországon és a Bakonyban levő mellett, egészen közelében van Német-Szt.-Király. Itt a magyaroknál lakott sógo-

rom, aki fent nevezett Sarolta nővéremet vette el feleségül, megjegyezvén, hogy ez volt második felesége és ennek halála után következett egy harmadik is. Sógorom becsületes neve Stern Fülöp volt, magas kort ért el, de mégsem oly magasat mint apja, aki több lett mint 90 éves. Stern Fülöp olyanféle *msubad* volt, mint az én édesapám — és innen a barátság. Sógorom azonban valamivel több is volt: tűzbiztosító agens és e minőségben pénzt is szerzett, tekintélyt is nyert. A rituális funkciókban mögötte maradt édesapámnak, de jó esze volt világi dolgokban, szerzett egy kis pénzt, egy kis szőlőt és ami több, viccben és — gorombaságban lefőzte urait és ez jól esik egy *msubadnak*.

Nővérem révén többször megfordultam házában és midőn anyám özvegységre jutott és e házban húzódott meg, én is, Budapestről jövet, a nyár egy részét itt töltöttem. Az „urak" közt egy se volt szegény és az életet a könnyű oldaláról vették. Midőn én először odajutottam, vagy 8 *baal bajit* lakott a helységben, négy vagy hat a szomszéd Cseszneken és szórványosan még 1 vagy 2 más helyeken és ezek mind látogatói voltak a templomnak, persze csak a szombati muszafra és a gyülekezés jó alkalom volt a pletykára is. Tiszteletreméltó jelenség voltak a cseszneki Deutschok, apa és fia, de ezek hamar elköltöztek e világi életből és ennek folytán elköltözött máshová az öreg Deutschné is. A többi ember szimpla személy volt, nem érdemes róluk szólnom és bizonyára már ők is Istenben nyugszanak. A temetőjük a híres cseszneki várrom alján terül el és idejük jártával ide tértek anyám és nővérem is. Idővel, midőn megnősültem, már csak ritkán látogattam el e helyre, kapcsolatban Bánkkal, csak *kéber abotra*.

És most rátérek a zsinagóga ügyére. Csinos kis épület ez, egészen modern, abban az értelemben, hogy az almemar az *aron hakodes* előtt áll, a padok leszögezve állnak, nincs benne mozgékony ständer. A keleti falat többszínű ablak díszíti. A női karzat szintén tágas és világos, nem olyan rekesz-féle, mint több helyen található. E karzat, asztallal kiegészítve, volt egy pár nyáron át az én tanuló-szobám. Egyszer a nagy ünnepeken is ott maradtam, imádságommal sok tetszést aratva. Imádságommal és — személyemmel, mert egy-egy anya leányát akarta rám bízni; persze, mi sem lett ebből.

Minden dícsérni való a szt. királyi kies zsinagógán, kivéve fekvését. Egy mellékutcában fekszik, melyen át az eső vize mély barázdákat mos ki és a hozzáférhetést, pláne kocsival, megnehezíti. Maga az udvar azonban agyagos és ez is hátrány, annyiban, hogy az alapfalak zökkennek. A frigyszekrény fölötti rész már is hasadozott és a színes ablak megrepedt. Persze arról beszélek, ami negyven évvel ezelőtt mutatkozott; hogy most milyen a helyzet, nem tudom. Mint sok falusi „szentély" — tán már ez is eltünt a föld színéről.

6. Csögle.

Ezen nagy magyar falu Veszprém megye Zalához és Vashoz közel eső részén fekszik és földje teljesen sik. Az összes itt leírt községek között itt találtam a legszámosabb zsidóságot Értékre nézve persze keveset mondhatok róla. Még itten is a pápai orthodoxia uralta a helyzetet és csupán megszokásból, mert gondolkodó fő alig akadt e jisub-

ban. Egy fiatal orvos képezte az intelligenciát, bátyámon kívül, kiről most szólni fogok.

Vilmos, legidősebb testvérbátyám, okleveles tanító, soká nem talált fix állást, végre elhatározta, hogy Csöglén magániskolát nyit, mint önálló vállalkozást. Jól ment az iskola, mindaddig, míg a községben elegendő iskolásgyerek létezett, de tudvalevő dolog, hogy a szaporodás kérdése súlyos dolog volt az egész országban. Vilmos bátyám aztán napidíjas lett a pesti izr. hitközségnél, mint ilyen, sokat szenvedett a feljebbvalók hetyke magaviselete folytán, de voltak olyanok is, akik becsülték az öreg „Krausz bácsit" nagy jámborsága miatt, mellyel együtt járt lelkiismeretes szolgálat és nagy buzgóság. Gyermektelen volt. Ő és neje a hitközségi Aggok Házában fejezték be életüket.

Visszatérve Csöglére, megemlítem, hogy testvérem szívesen látott engem magánál minden nyáron. Némileg büszke volt a rabbijelölt testvérre és örömére szolgált, hogy a csöglei zsinagógában derekasan megálltam a helyemet. Sokszor én mondottam el a haftárát, a tisea beáb napi kinótot senki sem mondta el annyi hévvel és — pontossággal mint én E zsinagóga a nagy falu hosszú utcájának körülbelül közepén épült, de nem látszott réginek, vagy legalább is jó karban volt tartva, — jele, hogy a hívek szívesen fizették a költséget. Pedig egyik se volt gazdag. A legmódosabb Löbl úr volt, fűszer- és posztóárús, kinek neje híres volt jó konyhája és gazdálkodása miatt. Ez asszony fiatalabb nővérét vette Ignác bátyám nőül és Sarolta nem állt mögötte nővérének. A mennyegző e zsinagógában, helyesebben udvarán, ment végbe és ezért oly emlékezetes e templom szemeim előtt. Sajnos, nem emlékszem, ki volt a *mszadder kiddusin*. Nagy dáridó volt három vármegye zsidóságának részvételével; az én nagy, zalamegyei rokonságom odasereglett és megismerésükből előnyöm lett későbbi pályámon. Sajnos, a csöglei áldás nem hatott; Ignác bátyám meghalt nemsokára gyermektelenül.

Vilmos bátyám, mint mondám, Budapesten halt meg 1930 szept. 30 án. A rákövetkező *Zajin* Adar-beszédében Löw Immánuel méltónak találta a jámbor lelket, hogy a szegedi zsinagógában róla megemlékezzék. Már ezért az egy vonásért is illőnek tartottam, hogy e cikket Löw szent és drága emlékének dedikáljam. Egyébként Löwöt hívták sokszor új zsinagógák felavatására, sok zsinagóga története az ő nevéhez fűződik, legyen e kegyeletnek folytatása, hogy ez apró zsinagógák történetét az ő nevéhez fűzöm.

LIVIA KOVÁCS

ZUM PROBLEM DER SEKUNDÄRDIFTONGE IN DER JIDDISCHEN SPRACHE

Das Problem der Diftonge beschäftigt die Sprachwissenschaft seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Früher wurde der Diftong als eine Kontinuität von Steh- und Gleitlauten betrachtet, das heisst als eine ganze Reihe von Übergangslauten.

So bei der Aussprache eines ai Diftongs müssen die Sprachorgane folgende Reihe von *a* bis zu *i* bilden:

a, ae, è, e, i[1]

Die modernen, experimentalfonetischen Untersuchungen Menzerrahts (die akustische Analyse mit dem Lichttongerät) unterstützen die Theorie, dass der Diftong von der Verbindung zweier Vokale besteht, jedoch mit dem Zusatze, dass er zwischen beiden Vokalen keine Spur von Gleit- und Übergangslauten findet. Er rückt also von der Auffassung ab, dass der Lautwandel sich durch Hilfe von Übergangslauten vollzieht, sondern es steht die Idee der Mutation des sprunghaften Wandels im Vordergrunde.[2]

Die Theorie Menzerrahts ist synchronisch ganz und gar begründet, bei lautgeschichtlichen Untersuchungen ist sie aber keinesfalls stichhältig. Die Diftongierung eines *e*-Lautes zu *ai* ist durch einen Sprung kaum erklärlich.

Die Diftonge spielen auch in der Sprachgeschichte eine wichtige Rolle. So wird die mittelhochdeutsche (mhd.) Sprache von der neuhochdeutschen (nhd.) vor allem dadurch unterschieden, dass die Monoftonge

mhd. *î, û, iu* (ü) sich zu *ei* (ai) *au* (åo) *eu* (åi)

entwickeln.

In der jiddischen Sprache hat sich diese Erscheinung ebenfalls vollzogen. Wir finden niemals Formen wie

mhd. *mîn, hûs, hiuser.*

Wahrscheinlich begann das dialektische Sonderleben der jiddischen Sprache nur nach dem Ablauf der Diftongierung und auch durch diese Tatsache kann auch der Zeitpunkt festgesetzt werden.

Im Jiddisch aber verbleiben nicht lange die deutschen Diftonge, sondern es erscheint fast ausnahmslos

anstatt *ei* (ai) kontrahiertes *ā, ē*

„ *au* (åo) „ *ō*

[1] Otto Jespersen: Lehrbuch der Phonetik. Leipzig—Berlin, 1926⁴.

[2] Laziczius Gyula: Fonetika. Budapest, 1944. 197—99.

z.B.

mhd.	*nhd.*	*jidd.*
wîz	weiss	wāss
sîde	seide	zādn̥
belîben	bleiben	blābn̥
oder:		
hûz	haus	hōz
mûl	maul	mōl
pflûme	pflaume	flōmen

Diese Erscheinung ist zwischen den deutschen Dialekten im Ostmitteldeutschen, besonders im Schlesischen vorhanden und wahrscheinlich verbreitete sie sich vom Munde der in Schlesien ansässigen Juden in der jiddischen Sprache.

Der Diftong wurde ein einfacher Laut, aber der Lautwandel blieb noch immer nicht stehen, weil einzelne Laute der jiddischen Sprache noch weiter diftongierten und diese *Sekundärdiftonge* verliehen den Charakter des Jiddisch, dadurch wurde es von allen deutschen Dialekten abgesondert.

Die Diftongierung wird von dem Akzent und der Betonung verursacht. Im Jiddisch tritt auch neben dem dynamischen Akzent auch der musikalische Akzent auf und die langen Vokale besitzen neben ihrem Hauptton auch eine gewisse Nebentonung.

Sobald sich die Betonung binnen einem Laute ungleichmässig zerteilt und sich der Laut in zwei Abschnitte auflöst, hört die akustische Einheit des Sinneseindruckes auf.[3]

Im zweigipfligen Akzent keimt schon der entstehende Diftong. Infolge des zweigipfligen Akzentes sprechen wir schon zwei, jedoch noch gleiche Laute aus. Da aber in der Sprache ein Streben vorhanden ist zwei gleiche Laute zu entähnlichen, so tritt eine Dissimilation auf und es entsteht der Diftong. Es kommt aber noch die Einteilug der zur Aussprache nötigen Zeit dazu. Die Aussprache eines Lautes dauert eine gewisse Zeit lang. Wenn sich aber infolge des zweigipfligen Akzentes der einfache Laut in zwei Komponente auflöst, fordert auch die Aussprache des zweiten Bildungselements eine gewisse Zeitdauer, so dass der erste Bestandteil kürzer ausgesprochen wird und aus dem langen Laut ein kurzer entsteht.

Untersuchen wir nun alle jiddischen Laute, welche während der Sprachentwicklung zu Sekundärdiftonge wurden.

mhd *i*) nhd *i*) jidd. *i* wovon langsam der Diftong *ie* und durch weitere Dissimilation *ia* entstand:

z.B.

mhd.	*nhd.*	*jidd.*
ich	ich	iex, iax

mhd. vünfzec/zic nhd. fünfzig jidd. füftsiek

Der Ablauf des Wandels war der folgende: i>ii>íi>íə>iè>íe>ia

[3] Gombocz Zoltán: Magyar fonetika. Magyar Történeti Nyelvtan. Budapest, 1940. 46.

2.) mhd ē > nhd é > jidd. ai̯

mhd.	*nhd.*	*jidd.*
wē	weh	wai̯
gē	geh	gai̯
stēn	stehen	stai̯n
	tee	tai̯
legen	leg	lai̯g
naejen	nähst	nai̯st

Die Entwicklung war der folgende : ẽ (ẽə̯) éə̯ (éi̯) ai̯

Infolge des zweigipfligen Akzentes dissimiliert das *ē* und die eine Komponente wird immer offener. Aus diesem offenen ē-Laut entwickelt sich nach zahllosen mit dem Ohr kaum auffassbaren Varienten der *a*-Laut.

3.) mhd *ō)* nhd *ō* auch im Jiddisch erhalten, durch den lebhaften Verkehr mit der nhd. Umgangssprache. Meistens tritt aber an die Stelle des *ō*-Lautes der Sekundärdiftong oi̯, welcher ebenfalls aus der obenerwähnten akzentuellen Dissimilation folgt.

mhd.	*nhd.*	*jidd.*
wonen	wohnen	woi̯nen
brot	brot	broi̯t
schon/e	schon	šoi̯n
hose	hosen	hoi̯zn̥
rot	rot	roi̯t
obes	obst	oi̯bst
groz	gross	groi̯ss

4.) mhd *ā)* nhd *ō)* jidd. *uo*

mhd.	*nhd.*	*jidd.*
mán	mohn	muon
mántac	montag	muontig

Dies ist durch folgende Reihe erklärlich : ō > óò > oò > oa > ua > uo

Dieses uo ist natürlich mit dem mhd. uo nicht identisch, da letzteres sich zu u und niemals zu o entwickelt. Das ist also auch eine sekundäre Erscheinung.

5.) mhd *ou)* nhd *au* (åo) im Jiddisch wurde dieser Diftong zu einem einfachen *ō* kontrahiert, blieb aber auch dort nicht stehen sondern wird zu *oi̯*, gerade so wie im Fall des langen *ō*-Lautes, das heisst der kontrahierte Laut löst sich wieder in zwei Elemente auf.
z.B.

mhd.	*nhd.*	*jidd.*
koufen	kaufen	kōfn̥/koi̯fn̥
ouge	auge	ōgn̥/oi̯gn̥

Anderseits aber wird *au* nicht zu *ō* sondern folgt einer anderen Entwicklung. Durch Dissimilation verliert die zweite Komponente den

labialen Charakter und wird zu *i*. Der Diftong *ai* befindet sich in folgenden Formen:

kaif, kaifn.

6.) mhd. *ie)* nhd *i* im Jiddisch meistens als i vorhanden, aber es gibt auch Formen mit ai:

z.B.

mhd. si(e) nhd sie (zi) jidd. zai.

7.) mhd *uo)* nhd *u* zu *ü* palatalisiert und lautet durch Entrundung als illabiales *i*. Nach der Entrundung neigt sich der Laut zur Diftongierung.

mhd.	*nhd.*	*jidd.*
kuochen	kuchen	kiexn
schuoch	schuh	šiex
tuoch	tuch	tiexl
suochen	suchen	ziexn

Die Entwicklung ist die folgende: uo > üə > iə > ie.

Es ist auch davon offenbar, dass sich in der jiddischen Sprache parallel mit der deutschen eine Monoftongierung vollzog und nur später die Sekundärdiftonge erschienen.

Aus den obigen Beispielen können wir behaupten, dass die jiddische Sprache noch immer nicht festgesetzt ist, infolge Assimilationen und Dissimilationen fluktuiert sie noch immerfort. Der fortwährende Wechsel von Einzel und Doppellauten verlieh den eigenartigen Charakter der Sprache. Die Reihen der hebenden und fallenden Diftonge, können die kleinste Nuance fixieren.

Diese Diftonge behalten den couleur locale der jiddischen Sprache, welche die Aelteren noch von ihrem Geburtsort aus kennen, aber infolge eines sonderbaren Atavismus auch uns Jungen bekannt ins Ohr tönt.

Literatur:

Paul Menzerrath: Der Diftong. Bonn—Berlin, 1941.
Forchhammer J.: Paul Menzerrath: Der Diftong. Archiv für Vergl. Phon. III. (1939).
Roudet: Éléments de Phonétique Générale. Paris. 1910.
Schwartz Elemér: A pozsonyi jiddis hangtana. EPhK. LIV. (1930).

HEINRICH GUTTMANN

DIE KAIN UND ABEL AGGADOT IN DEN WERKEN DES KIRCHENVATERS AUGUSTIN

Die Geburtszeit von Kain und Abel ist unbekannt.[1] Denn die Schrift sagt nicht, wie viel Zeit zwischen der Erschaffung des ersten Menschenpaares und der Geburt Kains vergangen ist.[2] Auch das Familienleben Kains wird in der Bibel nicht näher erörtert. Blutschande mit seiner Mutter hat er nach Augustin nicht getrieben, da er ja Schwestern hatte. Beim Urmenschen gab es eben zwangsweise Geschwisterehen.[3] Auch die Aggada nimmt an, dass Kain seine Schwester, bezw. Schwestern heiratete.[4] Die Namen der Töchter Adams finden sich in mehreren Midraschim.[5] Gott erlaubte Kain, seine Schwester zu heiraten, damit die Welt bestehen könne.[6] Kain und Abel hatten je eine Zwillingsschwester, nach der einen Auffassung hatte Abel zwei Zwillingsschwestern.[7]

Kain war böse und Abel war gut, also kämpfte damals das Böse gegen das Gute. Anders lag die Sache bei Romulus und Remus, wo zwei Bösewichte gegen einander kämpften.[8] Kain wird mit Romulus verglichen. Denn Kain war der Gründer des irdischen Staates, und Romulus derjenige des mächtigsten irdischen Reiches. Beide waren Brudermörder. Während aber Romulus durch den Mord die Alleinherrschaft gewann — und einen Menschen tötete, der wie auch er selber zum irdischen Staate gehörte, waren die Motive des Kain viel schlechter — denn zwischen ihm und seinem Bruder bestand keine Rivalität der Herrschaft. Denn Abel strebte ja nicht nach der irdischen Macht. Kain ermordete seinen Bruder vielmehr nur von teuflischem Neid getrieben. Denn alle Bösen beneiden die Guten, nur weil sie selber böse, die anderen aber gut sind.[9] Kain hat nämlich seinen Bruder beneidet, anstatt ihn nachzuahmen. Und Gott ermahnte ihn auch wegen einer Sünde — wohl wegen seines Neides. Darauf erschlug er seinen Bruder trotz der göttlichen Warnung.[10] Wir finden bei Augustin auch Werturteile über die Bosheit Kains und die vollendete Frömmigkeit Abels,[11] ebenso aber auch von gegnerischer Seite: die

[1] Über die Angelologie Augustins in Zusammenhang mit der Weltschöpfung, sowie über die Adam Midraschim bei Augustin, vgl. Heinrich Guttmann in Magyar Zsidó Szemle. 1935. ff. (ungarisch).
[2] De Genesi ad litteram, IX, 4.
[3] De natura et gratia contra Pelagium, 44; De civitate dei, XV, 16.
[4] Sanhedrin 58b.
[5] Ber. Rabba, ed. Theodor, S. 205 f. Anm.
[6] Sifra, 20, 17.
[7] Ber. Rabba, 22, 2; 61, 4; Jebamot, 62a.
[8] De civ. dei, XV, 5.
[9] Das.
[10] Das. XV, 7.
[11] In epistolam Joannis ad Parthos, tract. V, 8.

Manichäer vergleichen die Schüler Jesu mit Kain.[12] In Zusammenhang mit Kain und Abel finden wir feindliche Aeusserungen gegen Juden, von denen hier nur einige erwähnt seien: Kain opferte Erdfrüchte, Abel dagegen unschuldige Lämmer. Ebenso ist das „irdische" AT schlechter als das „unschuldige" NT.[13]

In der jüdischen Aggada werden drei mögliche Streitmotive angegeben: eine Frau, das Vermögen, die göttliche Annahme des Opfers. Jehuda bar Ami sagte: Kain und Abel stritten über die erste Eva (nach dem Midrasch wurde die erste Eva, so bald Adam von der Frucht gegessen, durch Gott fortgenommen; und Gott erschuf für Adam eine zweite Eva). R. Ibo bemerkte darauf, die erste Eva ist zu Staub geworden. R Huna sagte, sie stritten über Abels Zwillingsschwester. Ein jeder von ihnen hatte eine Zwillingsschwester, diejenige Abels war aber schöner, ihretwegen stritten sie.[14] Das zweite Motiv: sie teilten unter einander die Welt. Kain nahm den Boden, Abel die beweglichen Güter. Kain sagte: verlasse meine Erde. Abel sagte: mir gehört deine Kleidung und deine beweglichen Sachen.[15] Das dritte Streitmotiv: himmlisches Feuer verzehrte das Opfer Abels.[16] Kain verfolgte den Abel schon vor dem Opfer und gerade deshalb wandte sich Gott dem Opfer Abels zu.[17]

Da die Schrift die Sünden von Adam, Eva und Kain erwähnt, eine Sünde Abels dagegen nicht nennt, sind wir überzeugt — so schreibt Augustin — dass er überhaupt nicht gesündigt hatte. Sonst hätte ja die Schrift auch seine Sünde nicht verschwiegen.[18] Abel wird auch in der jüdischen Aggada verherrlicht. Er versuchte — so heisst es da — Kain zu seiner Ansicht zu bekehren, wonach es in der Welt eine Gerechtigkeit und eine kommende Welt gebe. Kain leugnete dies, und darüber entbrannte ihr Streit.[19] Abel war ein Vorbild der Unschuld und der Heiligkeit [20] Im Paradiese klagt die Seele Abels Kain und dessen Nachkommen an, da er ein Richter der menschlichen Seelen ist.[21]

Wozu — fragt Augustin — gründete Kain überhaupt eine Stadt, da es nach dem Tode Abels nur drei Männer auf der Welt gab? (Adam, Kain, Henoch). Es können auch mehr Leute dagewesen sein — so antwortet Augustin — aber die Bibel nennt nur die drei Männer, die zur geraden Generation des „irdischen", bezw. des „himmlischen" Staates gehörten. Zum irdischen Staate gehören nämlich die „Menschen-

[12] Contra Adimantum Manichaei discipul. I, 4.

[13] Contra Faustum Man. XII, 9. Weitere Angriffe gegen Juden finden sich in Contra Faustum Man. XII, 10—13; ferner Enarratio in Psalmum 39, 13; En. in Ps. 77, 22; De civ. dei, XV, 7; De quarta feria, 4; weitere Angriffe, nach denen die Juden in Elend leben müssen, um das Elend der Kirchengegner zu demonstrieren, finden sich in En. in Ps. 58; und sermo II, 21.

[14] B. Rabba, 22, 7, wo auch die Möglichkeit erwähnt wird, dass sie darüber stritten, in wessen Gebiet das Heiligtum erbaut werden solle. Pirke R. Elieser, 21.

[15] B. Rabba, 22, 7; ähnlich, nur völlig ohne Schuld Abels, Schemot Rabba, 31, 17.

[16] Lekach Tob u. Raschi zu Gen. 4, 4; B. Rabba, 22, 5 f. Darüber näheres und ausführliche Literatur s. Alexander Scheiber, in IMIT Jahrbuch. Budapest, 1942. S. 127—150.

[17] Pesikta R. Kahana, 9, 76a.

[18] De natura et gratia contra Pelagium, 44.

[19] Midrasch Aggada zu Gen. 4, 8.

[20] Testament der 12 Patriarchen, Issachar 5.

[21] Henochbuch, 22, 7; Testament Abrahams, 11.

kinder", die Nachkommen Kains, denn sie waren irdisch. Zum himmlischen Staate dagegen gehören die „Söhne Gottes", d. h. die Nachkommen Seths, denn sie waren Gottes fürchtig. Beide Staaten vermengten sich und waren böse bis auf Noach. Und wenn es heisst, dass Kain eine Stadt gründete und sie nach seinem Sohne Henoch benannte, so ist damit nicht gesagt, dass gerade Henoch sein ältester Sohn war: genau wie auch Juda der Judäa den Namen gab, nicht der Erstgeborene war. Ferner braucht man nicht anzunehmen, dass jene Stadt gleich bei ihrer Gründung diesen Namen erhielt. Die Menschen lebten aber damals so lange, dass noch zu Lebzeiten eines Menschen seine Nachkommen zu mehreren grossen Völkern werden konnten. So kann es sein, dass noch zu Lebzeiten Kains seine Nachkommen zu ganzen Völkern wurden und eine Stadt nach Henoch benannten.[22]

Nach der Geburt Henochs fand Kain Ruhe, da begann er eine Stadt zu gründen und benannte sie nach seinem Sohne Henoch.[23] Nach einer anderen jüdischen Aggada hörte Kain, dass Gott seine Nachkommenschaft nach sieben Generationen vernichten werde. Daher baute er eine Stadt und benannte sie nach seinem Sohne Henoch, damit sein Name in der Welt bekannt werde.[24]

Die „Bene Elohim" werden in der einen Aggada als gefallene Engel betrachtet, meistens aber als gewalttätige, tyrannische Menschen. Seths Nachkommen sind die Frommen, während von Kain die Bösewichter abstammen.[25] R. Simon ben Jochaj verfluchte einen jeden, der es wagen sollte, jene Bene Elohim, jene gewalttätigen Tyrannen „Kinder Gottes" zu nennen.[26] Nach anderer Auffassung sind die „Bene Elohim" die Nachkommen Seths, und die „Benot Haadam" die Nachkommen Kains.[27]

Kain heisst Besitz, sein Sohn Henoch Einweihung, Seth Auferstehung, dessen Sohn Enos Mensch; aber nicht Mensch wie Adam. Adam bezeichnet Mann und Frau, Enos ist dagegen nur der Mann. Daher werden auch in seiner Nachkommenschaft nur Männer und keine Frauen erwähnt, bei Kains Nachkommen dagegen nur Frauen. Dieser Unterschied zeigt nach Augustin, dass der irdische Staat — in Zusammenhang mit den Frauen — fleischlich ist und keine Hoffnung auf die Auferstehung besitzt. Man kann auch sagen: Jerusalem beginnt mit Abel, Babylon beginnt mit Kain.[28] In der jüdischen Aggada finden wir mehrere Etymologieen für den Namen Kain. Er gab gleich nach seiner Geburt seiner Mutter einen Halm (Kane), deshalb heisst er Kain.[29] Andere Erklärung: Kain, der Zornige oder Eifrige (kana).[30] Kain, der Erfinder von Mass und Gewicht, hiess deshalb so, weil Kain Besitz

[22] De civ. dei XV, 8; Quaest. in Gen. I, 1.
[23] Sefer Hajjaschar, Bereschit, S. 2.
[24] Midr. Aggada zu Gen. 4, 17.
[25] Aggadat Bereschit, Bubers Einleitung, S. 37 f; Pirke R. Elieser, 22; B. Rabba 26, 5; Lekach Tob, Bereschit 5, S. 33.
[26] Jalkut Schimeoni, zu Gen. 6.
[27] Jerachmeel, 24, 10—12, nach Ginzberg, Legends V, 172.
[28] De civ. dei XV, 17; En. in Psalmum 64, 1.
[29] Vita Adae et Ev. 21 f.
[30] Weisheit Salomos, 10, 3.

heisst.[31] Kain, dasselbe wie ke-ajin „wie nichts".[32] Seth heisst nach Philo Tränken (שתה),[33] nach der Aggada Schössling.[34] Henoch heisst „dein Geschenk",[35] Enos bekam seinen Namen daher, dass er in einer schwachen Generation geboren wurde.[36]

Es gibt nach Augustin zwei Arten von Menschen: die eine Art gehört zum Gottesstaat, die andere zum irdischen Staat. Diesen entsprechen die beiden Stammväter, Kain und Abel.[37] Die Stammvaterschaft Abels ist wohl nur symbolisch gemeint, da weder die jüdische, noch die christliche Tradition davon weiss, dass Abel Nachkommen gehabt hätte; er starb ja kinderlos. Auch die jüdische Aggada berichtet, dass alle Bösewichter der Welt von Kain abstammen.[38] Und wenn es bei Augustin heisst, Kain habe als Erdenbürger eine Stadt gegründet, aber Abel, der in dieser Welt fremd ist, keine gegründet habe, dass er dafür einstmals im verheissenen Reiche mit Gott die ewige Herrschaft führen werde,[39] so liegt darin vielleicht die Verwertung des aggadischen Motivs, wonach Abel als himmlischer Richter eine Rolle spiele.[40]

Zuerst wurde Kain geboren, dann Abel — entsprechend der Reihenfolge im menschlichen Leben: aus der irdischen Materie, die zum irdischen Staate gehört, formt Gott alle, die Guten und die Bösen. Also ist das Böse älter, das Gute jünger. Und die Pflicht des Menschen ist es, sich so schnell wie möglich zum Guten zu entwickeln.[41] Nach einer aggadischen Angabe waren Kain und Abel Zwillinge,[42] es findet sich aber auch die aggadische Angabe, wonach Kain früher geboren wurde als Abel.[43]

Auf die Frage Petilians, warum Kain von Gott nicht getötet wurde, antwortet Augustin: Ihr (Petilianer) seid auch nicht besser als Kain, und auch euch tötet nicht der Kaiser, der es doch tun könnte. Es gibt eben Strafen, die schwerer sind als der Tod: und so war auch die Strafe Kains.[44] Für diese aus dem dogmatischen Parteihader entstandene Antwort findet sich in der jüdischen Aggada natürlich keine Parallele; war doch überdies nach der Aggada die Strafe Kains leichter als die Todesstrafe. Alle Tiere versammelten sich, um Kain zu töten, aber Gott verbot es ihnen. Kain hatte ja noch keine Warnung vor Mord erhalten, deshalb ist die Todesstrafe nur den späteren Mördern vorbehalten.[45]

[31] Josephus, Archäologie, I, 2.
[32] Midrasch Haggadol, I, 105.
[33] Philo, De posteritate Caini, § 10 u. 125.
[34] שקרא את שמו שת בשביל שנתשל תחת הבל Aggadat Bereschit, Bubers Einl. S. 37.
[35] Philo, De posteritate Caini, § 41.
[36] ולמה נקרא שמו אנוש שנולד בדור אנוש Aggadat Bereschit, Bubers Einl. S. 37.
[37] En. in Ps. 61, 6; das. 118; sermo 29, 9; En. in Ps. 142, 3.
[38] P. R. Elieser, 21.
[39] De civ. dei XV, 1.
[40] S. oben Anm. 21.
[41] De civ. dei XV, 1.
[42] Ber. Rabba, 22, 2 f; P. R. Elieser, 21.
[43] P. R. Elieser, 21.
[44] Contra litt. Petiliani, II, 191.
[45] B. Rabba, 22, 12.

Und nun kommt die dogmatische Wertung der Sünde. Die Sünde Adams übertraf diejenige Kains und selbst die Sünden der Sodomiten. Diese Wertung hat in der Aggada keine Parallele, sie entspringt vielmehr der Erbsündentheorie Augustins. Die Strafe Kains wird übrigens auch mystisch gedeutet.[46] Zur Mystik Augustins über Kain und Abel gehört auch die Beurteilung des Todes. Der Tod ist böse und nicht etwa gut. Wie kommt es also, dass der erste Mensch, der ihn erlitt, gerade der gute Abel war? Augustin findet eine eigenartige Antwort. Der Tod beginnt ja garnicht mit Abel, sondern mit — Kain! Denn Kain hat ja den Tod gebracht; mit Abel dagegen beginnt das Märtyrertum.[47] Eine recht absonderliche Logik.

[46] Opus imperf. contra Julianum, VI, 23.
[47] Das. VI. 27.

HAHN ISTVÁN

„MAGNA SACERDOS ARBORIS"

Juvenalis egyik szatírájában (VI. 511—552) a római nők különböző babonás szokásait és a köreikben elterjedt külföldi rítusokat sorolja fel. Először a frigiai Bellona papjai lépnek fel (511—520), majd az egyiptomi Isisé (526—541). Mikor pedig ez is eltávozik —

„ . . . cophino[1] faenoque relicto
arcanam Judaea tremens mendicat in aurem
interpres legum Solymarum et *magna sacerdos*
arboris ac summi fida internuntia Caeli.
implet et illa manum, sed parcius : aereminuto
qualiacumque voles Judaei somnia vendunt.

Végül (548—552) még egy örmény haruspex is megzsarolja a római matrónát.

Mindenesetre különös képet rajzol nekünk a római költő a korabeli zsidó vallásról A zsidó papnő egyfelől ragaszkodik a jeruzsálemi („Solymae" cf. Tacitus, Hist. V. 2.) törvényekhez, szombaton csak „cophinus"-ban eltett ételt eszik — másfelől álomfejtéssel foglalkozik és ami a legkülönösebb „magna sacerdos arboris" (ezentúl: m. s. a.), azaz a „fának" nagy papnője. Nem csoda, hogy ez az első pillanatra érthetetlen kifejezés a szöveg interpretátorait egymástól eltérő magyarázatokra indítja.

1. Juvenalis szatíráinak „standard" kiadása, a Friedlaender féle magyarázatos kiadás (p. 349) szerint Juvenalis a Camenák ligetében épült zsinagógára gondolt (v. ö. Iuv. Sat. III. 12—14). Az *arbor* szó a ligetet, a *m. s. a.* e ligetben épült imaház (proseuché) papnőjét jelentené. A magyarázattal szemben többféle aggály merülhet föl. Papnőről a zsinagógák körül tömörült, törvényeket tisztelő zsidóság körében nem tudunk (v ö. a híres Regina-sírfeliratot),[2] tudunk asszonyokról, akik tiszteletbeli zsinagógai méltóságot is elnyertek (mater synagoges resp. synagogarum, v. ö. Krauss: Syn. Altertümer p 166).[3] A „törvények papnőiről" azonban, különösen a zsinagógákkal kapcsolatban, sehol sem hallunk. Ebből már az is kitűnik, hogy itt nem a hagyományos zsidóság egyik papnőjéről, hanem szektáról lehet szó. De másrészt Friedlaender magyarázata, hogy a *m. s. a.* — a Camenák ligetében lévő zsinagógára

[1] Cophinus, v. ö. MGWJ. LXVII. 1923. (Posner). Maga a cophinus szó még nem jelent jellegzetesen zsidó használati tárgyat, hanem általában kosarat, v. ö. Thes. Linguae Latinae s. v. cophinus. Tévesen magyarázza Krauss, Syn. Alt. p. 283. 2. j. a „quorum cophinus faenumque supellex" kifejezést: „deren Hausrath ein Korb und Heu allein", d. h. deren Zweck ist, sich hier zum Betteln aufzustellen. A szalmával bélelt ételhordó (cophinus) nem koldus-zsák, hanem az ételek szombati eltevésére szolgáló rituális eszköz.

[2] Frey, CIJ alapján idézi Munkácsi, Libanon V (1940), p. 117.

[3] A zsinagógák gyakorló tisztségviselői Rómában csakúgy, mint Palesztinában kizárólag férfiak voltak (Krauss, Syn. Alt. p. 118). A „mater synagogae" csak tiszteletbeli jellegű (u o. p. 166, Schürer III. 88 k).

gondolva — általában zsidó papnőt jelentsen, csak akkor lenne helytálló, ha be lehetne bizonyítani, hogy :

a.) „arbor" egyes számban jelent ligetet (ez esetben a Camenák ligetét);

b) zsinagógák általában ligetekben épültek, vagy fákkal voltak körülvéve ;

c.) római szentélyek nem épültek ligetekben.

A valóságban egyik feltevés sem bizonyítható.

ad a.) „arbor" egyes számban jelent egyes fát, „fá"-t általában, de sohasem ligetet, erdőt (v. ö. Thes. Linguae Latinae s. v. arbor).

ad b) Rómában 13 zsinagóga volt, de egyiknek pontos helyét sem ismerjük. Könnyen lehet az is, hogy egyes zsinagógák a pomeriumon belül épültek.[3a] Hogy több zsinagógáról tudunk, amelyik mellett fák voltak (Philo: Leg. ad Caium 464 M.), nem volt szakrális jelentőségű, tehát a Juv. hely szempontjából nem jelent semmit.[3b]

ad c.) De a ligetben épült templom már csak azért sem lehetett zsidó jellegzetesség, mert a „lucus sacer"-ek, szent ligetek és a ligetekben épült oltárok (ara, sacellum) vagy szentélyek igen gyakoriak voltak[4] mind a görög, mind a római vallásosságban. Róma mellett és általában Itáliában több szent liget (lucus sacer) volt, sőt tudunk arról, hogy az „avaritia" és a „densitas possessorum" következtében ezeknek területe egyre szűkebbre szorult.[5] *Dea Dia* szent berke Róma mellett, a várostól 5 mérföldnyire volt, ugyanott volt a „fratres arvales" szentélye is, amelyet 1570 ben ki is ástak.[6] Tehát egy ligetben épült szentély önmagában még semmiesetre sem lehetett annyira zsidó jellegzetesség, hogy miatta a zsidó papnőt *m. s. a.*-nak lehetett volna nevezni.

2. Juvenalis legújabb kiadása, a Labriolle-Villeneuve-féle (Soc. G. Budé, 1941, ad l. c.) más magyarázatot ad :

„Par les arbres, la juive devient la confidente du ciel. La divination par les arbres avait pu se conserver ou renaitre au temps des Césars dans les milieux superstitieux. L'attribuer aux Juifs était naturel pour les anciens qui croyaient que les juifs adoraient le ciel."

Tehát a zsidók élőfából jósoltak volna, ezért lett volna a zsidó papnő a római költő szemében *m. s. a.* A magyarázat óvatos megfogalmazása is arra mutat, hogy a magyarázó nem ténybeli adatokra épít. Valóban, nincs adatunk arra, hogy Rómában a zsidókat tartották volna kat'exochén fa-jósoknak. Ez pedig nem csupán argumentum ex silentio. Fa-jóslás, fa-orákulum általában ott fejlődik ki, ahol a fa-kultusznak, a természet istenítésének — talán már csak homályos — emléke még megvan. A fából való jóslásnak kétféle módszere képzelhető el :

a.) vagy — a fától függetlenül — maga a megfigyelés, az eljárás

[3a] Krauss: l. m. 302, 416, bár erre határozott bizonyíték nincs.

[3b] Zsinagógákat — esztétikai szempontból — általában nyílt helyre építettek, de ennek vallási jelentősége nem volt. Palesztinában és Babylóniában rétekre, hegycsúcsokra építettek legszívesebben zsinagógákat, de nem kizárólagosan. A caesareai zsinagóga pl. házak közé épült és bejáratához csak szűk ösvény vezetett (Josephus, Bellum II. 14, 5).

[4] Seneca, Ep. mor. 41. szépen szól az erdő-kultusz lélektani eredetéről. V. ö. Wissowa, Rel. u. Kultus p. 169.

[5] Varro: De locis V. (De sacellis) 49.

[6] Wissowa: l. m. p. 562, PW s. v. Arvales.

a fontos, amellyel a levelek alakjából, susogásából ismerjük meg a jövendőt;

b.) vagy csupán egybizonyos fa jóserejű, éspedig azért, mert belőle egy isten beszél, leveleinek susogásából a faisten hangját véljük kihallani. Ez utóbbi a gyakoribb helyzet. Szemben a madárjóslással, felhőjóslással, stb. a fa-orákulum inkább helyhez kötött Jósképességű fának csak olyat tekintettek, amelyiknek jósló jellegéhez ősrégi hagyományok fűződtek. A Biblia fajóslásra történő utalásai (Bir. 9, 37: אלון מענים, Gen. 12, 6: אלון מורה, Deut. 11, 30: אילני מורה ahol a plur. szándékos korrekció) ennek bizonyítékai. II. Sám. 5, 24, amely ennek ellentmondani látszik, csak *egyszeri* isteni jelet, אות-t, nem állandó orákulumot említ. A görög világ egyetlen fa-orákuluma, a dodonai jóshely szintén *bizonyos* fákban, nem a fákban általában látott jósló képességet. Különben ennek a jóshelynek homéroszi leírása (Ilias XVI. 233 kk.) a „mosatlanlábú, földönalvó" papokkal is azt teszi valószínűvé, hogy itt ősi, görög-előtti barbár kultuszról van szó. Zsidó fa-jóslás is alighanem ott fordulhatott csak elő, ahol *bizonyos fák* kultuszának olyan prejudaisztikus emlékei voltak, amelyekhez hozzátapadhatott a zsidó hit is: tehát Palesztinában vagy Babyloniában.[7] Az aggáda több helyen (Szukka 28a, Baba b. 134a stb.) elmondja, hogy R. Jochanan b. Zakkaj többek között értette a fák beszédét (שיחת דקלים) is. Ehhez az Áruch (ed. Kohut s. v. שח VI. 31.) hozzáfűzi R. Serira magyarázatát: szélcsöndes időben egy hozzáértő ember kendőt terít a pálmafák közé, ő maga két fa közé áll és megfigyeli, hogyan mozognak és ütődnek egymáshoz ágaik.[8] Ebből az ügyes ember következtetni tud. A gáon magyarázata a fa-jóslásnak nyilván első válfajára (amely független magától a fától) vonatkozik, az I. sz.-nál jóval későbbi korból való és arab hatás alatt áll. A talmudi שיחת דקלים aligha mantikus értelmű.

A rómaiaknál a császárkorban a fajóslásnak egyébként is csak kisebb jelentősége volt. Suetonius feljegyzi Tiberiusról (63 §), hogy a jóslások minden fajának híve volt. Fajósláshoz azonban az itt említettek közül csak a sortes Praenestinae hasonló, melyet Fortuna papjai adtak, de nem élőfa, hanem fatáblácskák segítségével.[9] Hogy a fában istenség, numen lakozik, azt Ciceronál (De nat. deor II. 2; 6 §) és Juvenalis kortársánál, Calpurniusnál olvashatjuk (sub arbore numen. Ecl. II. 54)[10] Vannak tehát adatok arra, hogy a zsidók, mint minden nép az ókorban — a szkitáktól (Herodotos IV. 67) a germánokig (Tacitus Germania 10 cap.) — művelték a fával való jóslást, de csak őshazájukban. Rómában is megvolt a fajóslásnak valamilyen fajtája, de nem zsidók, vagy legalább is nem elsősorban zsidók gyakorolták. A *m. s. a.* kifejezés tehát nem jelenthet „fából jósló papnő"-t sem.

3. Ismét más megoldást ad Reitzenstein (Hell. Myst.[3] 142—146). Ő az arbor szót istennévnek tekinti és Ovidius Met. X. 105. alapján („arbor intrat") Attisra vonatkoztatja. A gondolatban van valami csábító és ha ez a feltevés helyesnek bizonyul, igen jelentős következményeket

[7] Robertson-Smith: Religion of the Semites; Lods: La religion d'Israël. 12—14. l.
[8] Löw: Flora d. Juden II. 361 s. v. phoenix és az ott idézett anyag; Marmorstein: Sprechende Bäume. Arch. f. Rel. W. XVII (1914) p. 132—133.
[9] Cicero, De div. II. 85 k.
[10] Zsidó helyeket l. Scheftelowitz: Altpalästin. Bauernglaube p. 21.

vonna maga után: Egy szinkrétisztikus IHWH-Attis kultusznak úgyszólván egyetlen bizonyítéka lenne. Reitzenstein feltevésével szemben azonban szintén aggályok merülhetnek fel. Attis tudvalevőleg a frigiai istenek (Bellona-Magna Mater, Attis) csoportjához tartozik. Ezekről pedig — igaz, Attis nevének említése nélkül — Juvenalis idézett szatirájában már szólt. Nem valószínű, hogy egy-ugyanazon, vagy legalább is két, erősen rokon kultuszról két helyen tegyen a római költő említést De IHWH és Attis olyanfokú azonosítására, hogy annak rituális jellege is legyen — ez messze túlmegy a késő-ókor szinkrétizmusának pusztán elméleti azonosításain — nincs adatunk az egész ókori irodalomban. Ez pedig igen komoly negatív érv: hiszen Juvenalis nem vallástörténeti furcsaságok gyüjtője volt, hanem olyan babonás szokásokról írt, melyek előtte játszódtak le és amiket a római átlagolvasó ismert. Attist nem is nevezik sehol sem Hypsistosnak (a latin summus görög fordítása, megfelel a héber עליון nak), csak Zeust. R.-nak legalább egyetlen másként nem magyarázható adattal kellene bizonyítania IHWH és Attis kultikus azonosítását: csak akkor használhatnók fel máshonnan szerzett pozitív ismereteinket e homályos hely magyarázatára.

Az eddigi értelmezések ki nem elégítő volta vezetett engem új magyarázat kereséséhez. Az eddigi magyarázatok alapján mindenesetre már bizonyos pozitív tények alapján indulhatunk el. Nem tiszta zsidó, de némileg zsidó jellegű, vagy a rómaiak által zsidó jellegűnek tartott kultuszt kell keresnünk, amelyben papnők, sőt „prófétanők" (internuntia= προφῆτις) voltak, akik a „fát" és az eget (fida internuntia caeli) imádták. Mert kétségtelenül helyes Reitzensteinnek az a megfigyelése, hogy a *m. s. a.* kifejezésben az *arbor* szó istennév helyén áll.

Leginkább kézenfekvő a Dionysos-kultuszra gondolnunk. Éppen a késő-ókorból, Juvenalis korából és környezetéből van adatunk egyfelől arra, hogy majdnem az összes hellének Διόνυσος δενδρίτης-nek áldoztak.[11] Tyrusi Maximus[12] elmondja, hogy a parasztok Dionysost fatörzs alakjában tisztelik. Másfelől azonban, ugyancsak Plutarchosból és más forrásokból tudjuk, hogy éppen ebben a korban a titokzatos zsidó Istent Dionysosszal azonosították. Plutarchos a szukkóti lomblengetésben látja a dionysosi természetkultusz analogiáját.[13] Érdekes indokolással polemizál ellene Tacitus (Hist. V. 5.): a „különc és komor" (absurdus sordidusque) zsidó Isten nem lehet azonos a vidám és szilaj görög istennel. Csábító lenne itt annak kutatása, kik és miért azonosították először IHWH-t Dionysossal? Asszimiláns-szektárius zsidók-e, vagy görög gondolkodók, akik az interpretatio graeca ill. latina módszerével a nemgörög kultuszokat görögökkel igyekeztek azonosítani? Kapcsolatban van-e a IHWH-Dionysos azonosítás a Sabazios-Sabaoth azonosítással és ha igen, melyik a primär?[14] (Sabaziost általában azonosították Dionysosszal). Ha igenlően felelünk — a mai kutatók nagyrészével együtt — akkor

[11] Plutarchos: Quaestiones conviv. V. 3. 1. v. ö. PW III. 157 s. v. Dionysos, Nilsson, Gesch. d. gr. Rel. p. 552, Otto: Dionysos p. 146.

[12] VIII. 1., id. Nilsson.

[13] Plutarchos: Conv. septemsapientium IV. 6, v. ö. Löw: Flora I. 220. s. v. Hedera.

[14] Juster: Les juifs . . . I 244. a. 3.; Cumont: Les Religions orientales dans le paganisme Romain (1927) 101 kk. A zsidók istenét egyébként Saturnussal is azonosították (Tibullus I 3, 18) a Dies sabbati = Dies Saturni azonosság alapján. Varro, akit Celsus idéz (Origenes, Contra Celsum I 24), Juppiterrel azonosítja.

a III. Antiochos által i. e. 200-ban Phrygiába telepített[15] zsidókra kell gondolnunk, akik — úgylátszik — őseik istenét a környezet hasonló hangzású istenével Sabaziosszal azonosították volna. Ez esetben további kérdések merülnek fel: a Sabazios-Sabaoth-azonosítás gondolata csak olyan környezetben merülhetett fel, ahol a Sabaoth = héb. צבאות (seregek) szót már nem appellativumnak, hanem tulajdonnévnek tekintették, nyilván a LXX. hatására. Ez esetben késői korban, és vagy erősen asszimilált és elgörögösödött zsidó környezetben, vagy pedig — ami egyáltalán nem lehetetlen — hellénisztikus nemzsidó környezetben kell keresnünk azokat a rétegeket, akik a zsidó vallást és istenét ilymódon akarták beilleszteni a későókori szinkrétizmus rendszerébe. Ha a IHWH-Dionysos azonosítást nem hozzuk kapcsolatba a IHWH-Sabazios azonosítással, hanem önmagából akarjuk megmagyarázni, akkor gondolhatunk először is arra, hogy Dionysos kat'exochén *idegen*, titokzatos és pedig éppen *keleti* isten volt (ezért tekintette mindkét keleti hellénisztikus uralkodóház, a Ptolemaiosok és a Seleukusok, Dionysost védőistenének). Arra is gondolhatunk, hogy a Dionysost ünneplők jellegzetes ujjongása: euhoe, evoe, iao, talán hangzásban emlékeztetett IHWH görög kiejtésére (ἰαω). Végül nem lehetetlen, hogy valóban a zsidó vallásban megmaradt természeti jelleg és a szőlőnek és bornak a zsidó vallásban való szerepe hatott az azonosításra. Mindezek azonban olyan kérdések, amelyekre csak hipotetikus értékű feleleteket adhatunk. Mindenesetre tény, hogy Rómában, Juvenalis korában, Dionysost egyfelől faistennek tekintették és ennek kultikus következményei is voltak, másfelől azonosították a zsidó istennel, akit pedig hívei — éppen Juv. XIV. 96. szerint — „az üres ég és felhők alakjában imádtak" (nil praeter nubes et caeli numen adorant). E magyarázatot helyesnek fogadva el, Juvenalisban adatot találnánk arra, hogy Rómában az i. u. I. sz. végén olyan zsidó-szinkrétisztikus zúgmisztériumok voltak elterjedve, melyeknek hívei a zsidó vallást és annak külsőségeit (cophinus faenumque) megtartva, a Dionysos-kultusz egyes vonásait is átvették.

Bizonyos aggályok felmerülnek azonban ezzel a magyarázattal szemben is. Kényszerítő erejűnek csak akkor lenne tekinthető, ha a szinkretisztikus azonosításon túl IHWH és Dionysos *kultikus* azonosítására is lenne adat. E tekintetben I. Makk. 1, 55 adatára kell támaszkodnunk, mely szerint Antiochus Epiphanes a zsidóságra Dionysos kultuszát akarta rákényszeríteni. Itt azonban külső kényszerről van csupán szó, amely nem elég arra, hogy belőle magában a zsidóságban érvényesült belső folyamatokra következtessünk. Hogy III. Ptolemaios Philopator a zsidóságukban megmaradókra rásütötte Dionysos kedvelt növényének, a repkénynek képét,[16] annak oka nem az, hogy a zsidó vallást a Dionysos-kultusszal azonosították volna,[17] hanem az, hogy az uralkodóház házi istene Dionysos volt és az ő jelvényének beégetése a király parancsának ellenszegülő zsidók testébe a király rabszolgáivá bélyegezte őket.[18] Hiányzik tehát olyan adat, amely azt bizonyítaná, hogy egyes zsidó körök önként, kultikusan is azonosították

[15] Josephus, Ant. XII. 3. 1. v.ö. Krauss: Antioche. REJ. XLV. (1902) 27—49, Juster: Les juifs . . . I. 195.
[16] III. Makk. 2, 29.
[17] Kern, Arch. f. Rel. W. XXII. 1919. p. 198, Reitzenstein: I. m. p. 106.
[18] Lásd Löw: Flora I. 220.

volna vallásukat a Dionysos-kultusszal. A Makkabeusok könyvének idézett helye azonban ilyen irányban is hasznosítható. E. Bickermann kutatásai alapján[19] tudjuk, hogy Antiochus Epiphanes vallásüldözésének voltaképpeni kezdeményezői az antiochiai hellenizált zsidók lehettek. Ezesetben a zsidókra kényszerített D.-kultusz okát is abban láthatnók, hogy a király éppen azt a görög kultuszt akarta rájuk kényszeríteni, amelyet amúgyis a zsidó valláshoz legközelebb állónak, esetleg a zsidó vallás görög aequivalensének tartott.

Súlyosabb aggályt kelthet e magyarázattal szemben, hogy ez esetben a Juvenalis-mondat másik fele (fida internuntia caeli) a levegőben lebeg — D.-t ugyanis nem azonosították az „éggel" — és tartalmatlan kifejezéssé válik.

Igy egy másik értelmezés lehetősége is felmerült bennem.

Ha a „magna sacerdos arboris ac fida internuntia caeli" kifejezésben a *sacerdos* és *internuntia* párhuzamos, ugyanígy kell értelmeznünk az „*arboris*" és „*caeli*" szavakat is. A kettő tehát egy fogalmat jelentene. Talán nem túlságosan merész, ha ezt a fogalmat az eget, illetve a mindenséget szimbolizáló fa, a „világfa" képzetében találjuk meg. Ez esetben pedig olyan szektát kellene Rómában, Juvenalis korában keresnünk, amely egyrészt zsidó jellegű volt vagy annak tartották, „papnőkkel" rendelkezett és a „világfa" képzetét hirdette. Ilyen szekta pedig valóban volt: Simon mágus szektája. Simon mágust történeti személynek kell tekintenünk. Szamaritánus volt, Gitthon faluban született és a nevéhez fűződő tanítások sokban hasonlítanak a talmudi zsidóság eretnekeinek, a mineknek tanításaihoz.[20] Az i. u. II. sz. elején, tehát alig valamivel Juvenalis kora után, Justinus martir azt írja apologiájában (I. 26), hogy Simon mágust Rómában istenként tisztelik (*ἐν τῇ πόλει ὑμῶν βασιλίδι Ῥώμῃ θεὸς ἐνομίσθη*), sőt szobra is van. Igaz, hogy az utóbbi állítás tévedésen alapul. Justinus a *Semoni deo Sanco*, Semo Sancus római határistennek szóló feliratot téveszti össze *Simoni deo sancto* val.[21] Ez azonban még nem von le Justinus martyr előző állításának hitelességéből, hogy t. i. Simon mágus hiveinek Rómában gyülekezetük volt. Hippolytos egyházatya (160k—250k), aki 200 k. írta Elenchosát az eretnekségek ellen[22] — tehát kb. egy évszázaddal Juvenalis után — felhasználja Simon mágusnak egy Megale apophasis c. állítólagos művét, amely ebben a formájában biztosan apokrif, de sok régi anyagot tartalmaz.[23] E kivonat szerint Simon mágus világképének középpontjában a „világfa" képzete áll. A világmindenség szimboluma a Dániel 4, 7 kk.-ben szereplő „világfa" (M. A. id. Hippolytos i. m. 9 cap.), melynek hat gyökere a lét hat alap-principiuma (*νοῦς, ἐπίνοια, φώνη, ὄνομα, λόγισμος, ἐνθύμησις* v. ö. 12. cap.), fája a földi élet, melyet elhamvaszt a végső tűz (17 cap.), gyümölcse az örökkévalóság (16 cap.). Simon mágus szektájának

[19] Die Makkabäer (Berlin, 1937), passim.

[20] Hahn: Zsidó szekták a talmudi korban. IMIT Évkönyve. 1937. 259—283.

[21] Weinreich, Archiv f. Rel. W. XVIII. 1915. p. 21 kk. id. Leisegang: Die Gnosis. p. 64.

[22] Görög szövegét Origenes művei között adta ki Migne: Patr. gr. tom. XVI. pars 3, német ford. Preysing: Bibliothek der Kirchenväter XL.

[23] Leisegang: I. m. 67. l.

tagjai tehát a *caelum*-ot valóban *arbor*-nak tekintették és semmi lehetetlenség sincs abban, hogy római felvilágosult körök tudtak erről a babonás-misztikus elképzelésről és megmosolyogták. Hogy pedig végül papnőről, sőt prófétanőről beszél Juvenalis, az éppen Simon mágus szektájára illenék, amely az alapító mellett a „prófétanőt" Helena-Selene (= Ennoia) alakjában tiszteli.[24]

Csábító alkalom volna ezzel kapcsolatban a „világfa" képzetéről szólni a zsidóságban. Valószínű, hogy Dán. 4. fej.-nek álma mögött valóban ilyen elképzelések is rejtőznek.[25] Gunkel egyenesen azt vitatja, hogy a zsidó fizikai világkép schémája eredetileg a világfa lett volna.[26] Ezt szimbolizálná egyszerűsített alakban a — menóra. A kat'exochén életfa a datolyapálma lett volna[27] és valóban a datolyapálma általában a Keletnek (*φοῖνιξ*), közelebbről azonban a zsidóságnak is szimboluma, pl. Titus győzelmi emlékérmének ábráján. Ezek a talán túlságosan is hipotétikus lehetőségek azonban már távolabbi problémák felé mutatnak.

Ez a rövid — és eredményekben a tárgy természeténél fogva csak hipotétikus — cikk csupán azt a célt szolgálta, hogy egy idáig talán nem egészen kielégítően értelmezett kifejezés újabb megvilágításával egyfelől közelebb jusson az ókori zsidóság antik szemléletének, másfelől e zsidóság vallási viszonyainak megismeréséhez.

[24] Justinus: Apol. I 26 §, id. I. Leisegang: I. m. 67.
[25] Jeremias: ATAO. 629.
[26] Schöpfung u. Chaos² (1921).
[27] Weber: Antike Siegelbilder c. művéből id. R. Wischnitzer—Bernstein: Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst. 69. KK.

THEODOR H. GASTER

SOME EMENDATIONS IN THE TEXT OF THE BIBLE

The following emendations of difficult passages in the Bible are offered as a slight and unworthy tribute to the memory and genius of one who was surely *felix emendator* and whom those of a younger generation may strive to emulate but can scarcely surpass.

Some of the emendations may have been anticipated elsewhere. As everyone knows, it is impossible to keep track of the whole vast literature of Old Testament exegesis.

*

Isaiah 33.16: לחמו נִתַּן מימיו נאמנים

LXX: *δοθήσεται*. Read יִתַּן*, „is constant", comparing Arabic *vatana* and the root of Hebrew איתן. Eitan (JQR 14 [1923], 42 ff.) finds this root also in Prov. 10.24; 12.12; 13.10 and 21.26.

Jeremiah 17.6: והיה כְּעַרְעָר בערבה . . . . ושכן חררים במדבר

The word is usually emended to כְּעַרְעֵר, but may it not be explained from Arabic *ʿâra*, „wander at large", in the sense of „vagrant, nomad"? So too in 48.6.

Ezekiel 21.16—17: היא הוחדה חרב . . . . זעק והילל בן־אדם כי־היא הָיְתָה בעמי

Read הָוְתָה, „hath fallen", comparing Zenjirli, Panamuwa 5: הוית חרב בארק יאדי. Cf. also Heb. הוה (Job 37.6) and Arabic *havâ*.

Amos 8.4: שמעו־זאת השאפים אביון וְלַשְׁבִּית עניו־ארץ לאמר
מתי יעבר (ה)חדש ונשבירה (שבר) והשבת ונפתחה־בר

Surely, the obscure ולשבו(ת arises from the letters שבת in the line below. The original reading may have been [וְלַחֲצִים cf. LXX, *καταδυναστεύοντες*.

Micah 1.11: מספד בית האצל יקח מכם עָמְדָתוֹ

Throughout this passage the prophet plays on the names of the cities he is denouncing. Hence, may not עמדתו be a gloss on or paraphrase of an original אצלו*, explicable from Ar. *ʾâḍil*. Nabat אצל, etc. „root"?

Psalm 7.8: ועדת לאמים תסובבך וְעָלֶיהָ לַמָּרוֹם שׁוּבָה

Read: וְעָלֶה לַמָּרוֹם שֵׁבָה; cp. Ps. 68.19: עלית למרום שבית שבי.

Psalm 10.10: ונפל בַּעֲצוּמָיו+חלבאים+

Read, perhaps, בְּעֵרְבֵי־צָמָיו, „within his snares"; cp. Job 18.9.

Psalm 17.13–14: קומה י׳ קדמה פניו הכריעהו פלטה נפשי מרשע חַרְבֶּךָ׃
ממתים ידך י׳ ממתים מחלד חלקם בחיים
וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים והניחו יתרם לעולליהם

Metrical considerations suggest that (a) יהוה is in both cases a later insertion, as often in the Psalms; (b) הכריעהו is a gloss on קדמה פניו; (c) the second ממתים is to be ejected; (d) ישבעו בנים is a gloss on תמלא בטנם. For the same reason, the word underlying חרבך clearly belongs at the beginning of verse 14. Hence read:

קומה קדמה פניו פלטה נפשי מרשע
חַרְבֶּךָ מוֹמָתִים יְקֻבּוּ מחלד חלקם בחיים
וצפונך תמלא בטנם והניחו (ויניחו?) יתרם לעולליהם

„Up now, and confront him!
Rescue me from the wicked!

Thy revilers — let them be crushed and slain,
That their portion have no continuance 'mid the Living!

But those Thou treasurest,
Grant them progeny (*lit.* fill their bellies = wombs),
And let them leave their residue to their babes!"

Psalm 31.6: פדיתה אותי [יהוה] אֵל אֱמֶת

Read, perhaps, אַל אֱמוּת. Cf. VAT 10067, r. 20 [Ebeling, ZDMG. 1920, 184]: *šu-zi-ba-ni-ma la-mút.*

Psalms 52.3: מה־תִּתְהַלֵּל ברעה הַגִּבּר חסד אל כל־היום: הוות תחשב
Read: מה־תִּתְהַלֵּל ברעה הֲגָמַר חסד אל כל־היום הוות תחשב

„What evil folly is thine!
Is God's mercy come to an end?
All day thou thinkest mischievous thoughts", etc.

Cp. verse 10: בטחתי בחסד אלהים עולם ועד. For the expression גמר חסד cf. Ps. 12.2 (LXX).

Psalm 62.4: עד־אנה ׀ תהותתו על־איש תְּרֻצָּחוּ

It is now generally recognized that תהותתו means „shout threats" (cp. Arabic *havvata*). Hence, תרצחו must be a virtual synonym. The usual emendation is תְּצֻרְחוּ, but if the reading בְּרֻצָּה is correct in Ezekiel 21.27, לפתח פה ברצה להרים קול בתרועה we may perhaps postulate a root רצח, „scream", cognate with Arabic *razaḥa* and root of Heb. מרזח.

Psalm 67.5: כי־תשפט עמים מישור ולאמים בָּאָרֶץ תנחם

Note Paseq, marking textual uncertainty. Read בַּתָּרִין*, "in uprightness"; cf. Accad. *tarāṣu*; Syriac תרין; Arabic *taraṣa*. [For תרין in a physical sense, cf Ps. 68 32, where read תְּרִין for MT תְּרִיץ, comparing Accad. *tiriṣ qāti*]

Psalm 68.20: יום יום יַעֲמָס־לָנוּ

The pregnant use of עמס is difficult. Tentatively, I suggest יום יום יַעֲמֹס [סְכָ]לָנוּ. LXX. renders *κατευοδώσει ἡμῖν.*

Psalm 77.3: בְּיוֹם צָרָתִי אֲדֹנָי דָּרָשְׁתִּי יָדִי לַיְלָה נִגְרָה וְלֹא תָפוּג מָאֲנָה הִנָּחֵם נַפְשִׁי

Read: בְּיוֹם "תִּי אֲדֹנָי פָּרַשְׂתִּי יָדִי לַיְלָה
נִגְרָה וְלֹא תָפוּג מָאֲנָה הִנָּחֵם נַפְשִׁי

For פרש with יד (rather than כף), cf. Is. 25.11; 65.2; Ps. 143.16.

Psalm 78.16: וַיּוֹצֵא נוֹזְלִים מִסֶּלַע וַיּוֹרֶד כַּנְּהָרוֹת מָיִם

Read וַיָּרֶד from רדה Accad. *radû*; רדא, „flow".

Psalm 78.38: וְהוּא רַחוּם | יְכַפֶּר עָוֹן וְלֹא יַשְׁחִית

Metre shows that the second hemistich is defective, whereas the first is overloaded. Note Paseq calling attention to the textual uncertainty. Read: וְהוּא יְכַפֵּר עָוֹן וְלֹא יַשְׁחֵת רַחֲמָיו For the expression שחת רחמים (properly, „rupture ties of kinship"), cf. Amos 1.11.

Psalm 96.2—3: שִׁירוּ לַיי בָּרְכוּ שְׁמוֹ בַּשְּׂרוּ מִיּוֹם־לְיוֹם יְשׁוּעָתוֹ
סַפְּרוּ בַגּוֹיִם כְּבוֹדוֹ בְּכָל־הָעַמִּים נִפְלְאוֹתָיו

Read: מִיָּם־לְיָם (cf. Amos 8.12; Zech. 9.10; Ps. 72.8). What is indicated is the *diffusion*, not the *persistence*, of God's praise; cf. Ps. 97.1, etc.

Psalm 119.51: זֵדִים הֱלִיצָנִי עַד־מְאֹד מִתּוֹרָתְךָ לֹא נָטִיתִי

Explain הליצני from Arabic *lâṣa*, „turn aside". This gives added point to מתורתך which then implies „Thy direction" (cf. ירה דרך). Render: „Arrogant men would divert me unduly; from Thy direction have I not swerved". So too in Prov 14.9: אִוִּלִים יַלִּיץ אָשָׁם, „Crime seduces the foolish".

Proverbs 14.18: נָחֲלוּ פְתָאִים אִוֶּלֶת וְעָרוּמִים יַכְתִּרוּ דָעַת

Vocalize נָחֲלוּ, from חלה, root of חלי; cf. Ar. *halâ* thus balancing יכתרו. This is confirmed by the variant version of the proverb in v. 24, where read: עִטְרַת חֲכָמִים עָרְמָם [MT: עשרם] לְוֵית [MT: אולת] כְּסִילִים אִוֶּלֶת.

Proverbs 23.26: תְּנָה־בְנִי לִבְּךָ לִי וְעֵינֶיךָ דְּרָכַי תִּרְצֶנָה

LXX τηρείτωσαν; analogously, Vulg. Pesh. and Targum. This is usually thought to represent תצרנה, but the right reading may be תְּרַצֶּדְנָה, „observe, watch"; cp. Ps. 68.17 and Ar. *raṣada*. Cf. also Sirach 14.22: וכל־מבואיה ירצד.

Job 5.6: כִּי לֹא יֵצֵא מֵעָפָר אָוֶן וּמֵאֲדָמָה לֹא־יִצְמַח עָמָל

It may be suggested that כי לא is here to be interpreted in the light of *kî lâ*, „how not, surely", in the Amarna and Ta'anek letters; see on this, Holma, ZA 28 (1914), 102f. The following לא will then be a continuation. The same sense will also fit in II Samuel 23.5: כִּי־לֹא־כֵן בֵּיתִי עִם אֵל .... כִּי־כָל־יְשׁוּעִי וְכָל־חֵפֶץ (חפצי?) כִּי־לֹא יַצְמִיחַ

Job 5.11: לָשׂוּם שְׁפָלִים לַמָּרוֹם וְקֹדְרִים שָׂגְבוּ יֵשַׁע

Read: קדדים, קדדים is to be explained from Accad. *qadādu*, „bow". Other passages where this root has been replaced by כדד in MT are: Jer. 14.2; Pss. 35.14; 38.7. The word ישע, it should be added, does not here mean "salvation", but „affluence" (cp. Arabic *vasi'a*, „be expandive"), as again in II Sam. 23.5. For the use of שגה, cf. Job. 8.7.

Job 12. 5—6: לפיד בוז לעשתות שאנן נכון למועדי רגל
ישליו אהלים לשדדים ובטחות למרגיזי אל

The sense of this seemingly difficult passage can be grasped at once, if we adopt a modern system of punctuation and insert dashes and commas in the right places, viz:

לפיד־־בוז, לעשתות־־שאנן, נכון־־למעדי רגל
ישליו אהלים־־לשדדים, ובטחות־־למרגיזי אל

We then see that the point depends upon a sustained antithesis, which may be reproduced as follows:

„His is a mood of contempt
contempt for his imminent ruin!
Carefree he abides
— carefree of plots against him!
Steadfast is he and poised
— poised for his foot to slip!
His home lies undisturbed
— for burglars to enter in!" etc.

(מעדי רגל is taken, of course, from מעד, while עשתות is used, like מחשבות elsewhere, to denote te *machinations of others.*)* These words, it may be suggested, constitute the שחק of the immediately preceding verse (4): שחק לרעהו אהיה קרא לאלה ויענהו שחק צדיק תמים where we may perhaps also recognize a pun in ויענהו, depending on the two senses (a) „answered him" and (b) „humbled him" (i. e. ענה II.). The point may be reproduced by the following free rendering:

„I am become like one
over whom his neighbor jests:
‚Here is one who calls upon God,
and God gives him a *striking* reply!'
Yes, a righteous and blameless man
is become the butt of a joke!"

* Note the balance between abstract nouns and concrete adjectives, viz. בוז beside שאנן and נכון, and בטחות beside ישליו. The literal rendering would be: „For ruin (there is) contempt . . . in the face of violent disturbances (there is) a sense of security". For למרגיזי אל, we may perhaps read לְמוֹ רָגְזֵי־אֵל, taking רגזי־אל like ארזי אל, הררי אל, etc.

VIHAR BÉLA

A MENEKÜLŐ.

— Vázlat egy tipológiai kísérlethez. —

Vannak népek, amelyeknek sorsát és történelmét a kinyujtott kéz, vagy a csüggetegen lehullott ujjak, az összeszorított ököl, vagy éppen a terjeszkedni kívánó kar fejezi ki legjellemzőbben.

Ha a zsidóság ily szimbolikus ábrázolását keresnők, úgy sorsának és történelmének ködgomolyából nem is a segítségért esdő kezek kiemelkedő sorát vélnők a legszemléletesebbnek, hanem a lábat, — a vándorló, bolygó, futó, menekülő lábak ezreit és százezreit, nemzedékektől nemzedékekig.

Igen, a láb... A zsidó lét képzeletbeli cavalcadejának gigászi körképén az örökké úton lévő lábak sűrű erdeje gomolyog. A zsidóságon kívül ugyanis aligha van még nép, amely fennállása során a távolságoknak annyi kilométerét megtette volna.

Nem tudom, felfedezték-e már a költők, hogy a lábaknak is van külön lelkük; a zsákmányára taposó diadalmas lábnak, a fennhéjázva lépegetőnek, vagy éppen a megalázott lábának, amint ott megáll a küszöbön. — Mindegyik mintha a saját nyelvén beszélne a világhoz és az úthoz, amelyre lép.

Úgy vélem, ilyen értelemben lehet külön szólni a zsidó lábról, amely immár hatezer esztendeje a — par excellence — menekülő láb.

Valóban, a zsidó a népek családjában az örök menekülő.

De nem túlzott merészség-e ez a megállapítás? Vajjon befoglalható-e a zsidóság léte és szellemi karakterének oly sok összetevője e fogalom meghatározásába? Közvetlen válasz helyett Dilthey sajátos tipológiai módszerére utalunk,[1] amelyben a történeti vizsgálódás legfőbb eszköze egy ismétlődő sors és szellemi magatartás-motivum megkeresése. A külső és felületi változások regisztrálása helyett Dilthey a „történeti ész kritikáját" alkalmazza, vagyis egy kollektiv szellemtörténeti arcél felvázolásával kívánja megragadni „a belső valót". Nyilván e vizsgálati módszer ihlete, hogy Ortega[2] a spanyolt Don Quijote-inak nevezi és a magyar Prohászka Lajos[3] az antik görögség szellemi magatartását a „kifejező"-nek, a római latint a „szervező"-nek, angolt „telepes"-nek, a franciát „stilizátor"-nak és a németet „vándor"-nak nevezi, míg vele szemben a magyarság sorstípusát a „bujdosó" arculatában véli megtalálni.

Beilleszthető-e ebbe a tipológiai sorba a zsidóság, mint a „menekülő"?

[1] Kornis Gyula: Dilthey történelem elmélete. 1913. 23—24. V. ö. Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaft. 1910.

[2] Ortega: Don Quijote nyomában. Bibliotheca, 1946.

[3] Prohászka Lajos: Vándor és bujdosó. Minerva. XI. 1934. 72—99, 210—24.; XII. 3—19, 219—243.

Klages szerint egy nép történelmi magatartásában ritmikusan visszatér egy „őskép".[4] Az alábbi fejtegetésünk célja kimutatni, hogy a zsidóság klagesi értelemben vett ősképe a „menekülő", aki új és új alakban, de lényeg szerint mégis mindenkor azonos arculattal rohan a századok sötét ösvényein.

Úgy véljük, nem csupán a zsidóság históriai sorsa, de különleges helyzetéből adódóan kultúrája és lelki magatartása is a menekülőé.

1. A történelmi ősmotivum.

Kezdjük azzal, hogy vessük fel a kérdést: mit jelent a menekülő fogalma? Röviden talán így mondhatnánk: kényszerkörülmények hatása alatt létrejött állapot, azzal a motivációval, amelyet egyrészt az otthontalanság jellemez, másrészt a határozott célirányosság hiánya. A menekülő életformának egyik főtartozéka a félelem is; az üldözött félelme üldözőjétől. A menekülőt főként egyetlen vágy tölti el: a nyugtalanító állapotból eljutni a nyugalmiba.

A vándor ezzel összehasonlítva szemlélődőbb, majdnem azt mondanám, expanzivitásában is statikusabb. A vándor keres, értékel, a menekülő legfeljebb csak találhat. Amíg a vándor akar, a menekülővel akarnak. Az előbbi előtt nem zárult be a visszatérés útja, az utóbbi esetében a visszatérés gyakran halál. Az egyik átmenetileg otthonnélküli, a másik otthontalan, s míg emezt a vágy, azt az ellenség űzi.

A bujdosóval összevetve szintén lényegbe vágó a különbség, jóllehet kevésbbé, mint a vándor esetében. Erről csak annyit, hogy bár a bujdosás rokonállapot a menekülőével, a főkülönbség az, hogy ez magában foglal egy negatív előjelű harcias ellenállást az üldözővel szemben. S végül még azt, hogy a vándor- és a menekülő-sors inkább az Időhöz, a bujdosóé elsősorban a Térhez kötött.

A félreértések elkerülése végett a fentiekhez hozzáfűzzük, hogy a zsidóság történelmének is voltak olyan korszakai, kezdeti patriarchális állapotában, amelyekre inkább illik a vándor, vagy akár a bujdosó meghatározás. Mindez azonban — és ezt hangsúlyozni kívánjuk — viszonylag rövid tartalmú és átmeneti, mert a történelméből kihangzó, vezérlő sorsmotivum: a menekülésnek hol dübörgő, hol felsikoltó staccatója.

Egy nép karakterét a szellemtörténeti vizsgálat rendesen három területen végzi,[5] a *közösség történelmében, szellemi alkotásaiban* és végül abban a módban, ahogy *lélektanilag* a külső hatásokra reagál. Mi is e tanulmány keretében az említett három síkon keressük a zsidó menekülés-motivum néhány jellegzetes jegyét.

*

A zsidóság története mindjárt megindulásakor vándorúttal veszi kezdetét.

Lech lechá mearcechá umimoladtechá (Gen. I. 12) — hangzik fel Ur-Kaszdimban Isten serkentő kiáltása a sátorok lakójához, Ábrahámhoz.

[4] Carl Häberlin: Einführung in die Forschungsergebnisse von L. Klages. (Regel und Rhytmus) 45. Niels Kapmann Verlag.

[5] V. ö. 3. j.

Ez a beduin törzsfő népes családjával és szolgáival együtt tevéit és juhnyáját a Kanaán felé vezető országútra tereli. Ábrahám még nem menekülő. Nem! Napkeleti nomád pásztor ő, a puszták ősi kötéseinek és ritusainak tudója, álmokkal és földöntúli csillagos sejtelmekkel. A világ akkor még nem vált el születése köldökzsinórjától; ösztöneiben, indulataiban természetes, jelenségei tiszták, egyszerűek és átlátszók.

Ábrahám, az Ős, még harcolni is tud. A teráfimok és a nehéz szőnyegek mögött ott van a sacrális kard, harcolni vele a sivatagi kútért és a bőgyapjas bárányokért.

Szembeszökően különös, hogy Ábrahámtól Józsua honfoglalásáig — e többszáz esztendő alatt — sehol nem ragadnak fegyvert kezükbe zsidók. Izsák, Jákob, József, Mózes fegyvere az ima, a csodavárás lesz, vagy legfeljebb a csel. Ábrahámnál olykor még a homérosi hősökre emlékeztető akarat lobog, aztán e magatartás vonala megtörik s egy új nyitány veszi kezdetét, vagyis jelentkezik a ritmusindító őskép, a zsidó történelem sorsnyitó üteme: a menekülő motívum. Mindebből az következik, hogy a zsidóság történelmi útja csak kronológiailag kezdődik Ábrahámnál. Benne, e vándorpatriarchában még nem ismerhetünk magunkra. A zsidó sorstörténetek igazi megindulása az első meneküléssel, Jákob bét-éli futásával kezdődik s ez a bibliai jelleg az, amelyben arculatunk zilált mását felismerjük.

Ábrahám még a sivatagok szabad fiainak ősatyja, míg az űzött Jákob, aki ott alszik félelmeivel és égi lajtorjáról álmodó lélekkel a kövön, már csak a miénk, a zsidóké lehet. A tragédia és a nagyság, amely egyéniségéből elénk tárul: tükör is, szimbolum is, a Biblia finom jelbeszéde a zsidóság valójáról.

Jákob tehát az első menekülő, így az első zsidó. Amikor az agg Jákob fájdalmainak és küzdelmeinek végén megtalált fiának, Józsefnek kíséretében az egyiptomi fáraó előtt jelentkezik: életét bujdosásnak, menekülésnek nevezi.

Ezt adja tovább, már-már mint zsidó örökséget utódainak. József és Mózes életében ugyancsak ott sötétlik ez a motívum, majd jő a menekülés nagy közösségi élménye: az Exodus, a rabszolgaság házából való szabadulás. Ezzel a menekléssel született meg az az alap, amelyre a zsidó ethos épült. Erre az élményre való szüntelen emlékeztetés egyik legfőbb traumája a zsidó létnek.

A zsidó történelem legtöbb hőse változatlanul tovább rója a menekülők útját. Akiket a zsidó néplélek szeretetébe fogadott és a legendák díszével övezett: a legtöbbje mind menekülő.

Íme a hajszolt Dávid, a sziklák barlangjai között bujkál, Illés a pusztába menekedik és itt várja a halált.

A jákobi futás így bukkan fel megújult variációban.

De mindezt nagyított méretek közepette megismétli a zsidóság összesége. A babilóniai száműzetés, majd a középkor szüntelen menekülés-állapota a zsidó lét állandó tartozéka lesz. Grätz[6] találóan a zsidó történelmet a szenvedések történelmének minősíti. A zsidó a menekülő örök rettenetével bolyong nyugatról-keletre, keletről-nyugatra, majd megint tovább, napjaink friss és még véres emlékű — példanélkül való — tömegtragédiájáig.

[6] Grätz: Geschichte der Juden. I. Vorwort.

Jegyezzük itt meg, hogy a zsidó ünnepek legtöbbjében ugyancsak fellelhető a jellegzetes menekülő gondolat.

Az egyiptomi kivonulásra utaló Peszách, a nyári gyásznapok, Chanukka, Purim: mind-mind egy menekülő, üzött nép történelmének emlékeit őrzi. Ugyanez a menekülő gondolat transcendentálisan sűrítődött a legszentebb nap, a Jom Kippur tartalmában. A Sorsnak titokzatos napja ez, mely megnyitja az új és ismeretlen esztendő vándorútját. Csak oly nép hozhatta létre ezt a sajátosan zsidó ünnepnapot, amelyik éles tudatossággal érzi bizonytalanságát, egyben az esendőség és a veszély rettenetét.

Úgy véljük, metafizikailag még sem ez a legigazibb zsidó ünnep, hanem a sátornak és a bolyongásoknak ünnepe: a Szukkot Mert mi a sátor? Ideiglenes, átmeneti lakóhely. Minden szellő, minden fuvallat rajta próbálja ki először erejét és legelsőül ez omlik össze. Ha sziklákra is építettük kőpalotáinkat, mindez sátornak bizonyult. A zsidó lét tehát — így is mondhatnám — sátorlét, e nép sorsa, alkotása: sátor, amelynek résein a végzet csillagai tekintenek be.

2. Kultúra és menekülő.

A zsidó szellem alkotásai hasonlóképpen demonstrálják a zsidó alkatnak fentebb meghatározott jellegét.

Az életen diadalmaskodó harcos népek bővérű epikát hoztak létre, a menekülő még elbeszéléseiben is leginkább lírát teremt. A menekülő, mintha mindig lelkével váltana párbeszédet. Mindez évezredes politikai, földrajzi helyzetéből adódik s arra kényszerül, hogy az egyes társadalmak keretén belül a hiányzó osztály szerepét betöltse.[7]

Egy kis nép, mely a fegyverek hatalmával szemben gyenge, egy területen bizonyulhat erősnek: a lélekben. Rendesen a győztes önmaga dicsőségének ragyogásától megvakul, de aki üzött, az könnyein keresztül új látást nyer önönszívébe és a szenvedés mélységeibe. A megkergetett vajjon hova futhat? — Az emberektől Istene felé. — Imígy Izráel!

Ahogy a menekülő lába alatt mind kevesebb lesz a föld, amelyet hazájának nevezhet, annál nagyobb darab eget vallhat magáénak, ha az Időből kiolvassa fátuma parancsát. Igy lett a zsidóság a líra népe és lírája a menekülőé.

Két alkotása van, amely maradéktalanul a menekülőt fejezi ki: az egyik a Zsoltárok, a másik Jónás könyve.

A Zsoltároknak java úgyszólván egyetlen téma ismétlődése: a menekülő lélek tusakodásának megnyilatkozása. A bennük kifejeződő szenvedély e felismerés nélkül szinte nem is érthető meg. Igaz, a zsoltárokat a keresztény népek is imáikká választották. De náluk a menekülő zsidóság történelmi megnyugvás-szomja egy alaktalan és földöntúli vallásos sóvárgássá spiritualizálódott.

Ismételjük, a zsoltárok legbelsőbb nyitja csak az előtt pattan fel, aki maga is üldözött és menekülő, a szónak fizikai, — már-már azt mondanám — politikai értelmében.

Az asszimilációs korszakban a zsidóság maga sem érthette meg

[7] Michael Traub: Jüdische Wanderungen. Jüdischer Verlag. 1922.

igazán ősi imádságait. Mindezzel most nem a nyelvi nehézségekre gondolok, hanem magára a tartalomra. Mondom, a zsidóság ugyancsak nem érthette ekkor imáit, mert egy előtte ismeretlen lelki állapot — a menekülés pszichózisa — szólaltatott meg benne. Egyébként az európai világ számára a kezdeti és üldözött protestantizmus fedezte fel a zsoltárokat, mégpedig azért, mert saját menekülő mivoltának kifejeződését ismerte fel szavaiban.

A zsoltárok verssorainak hömpölygő ritmusa mögött ekként érezni a menekülő Izráel lépteinek dobogását :

> Hallgass meg engem, mert keseregve bolyongok és jajgatok.
> Az ellenség szavai miatt, a népek nyomorgatása miatt,
> mert hazugságot terjesztenek rólam és gyűlölséggel
> ellenkeznek vélem.
>
> Félelem és rettegés tört reám és borzadály vett körül
> engemet. Mondanám : vajha szárnyam lenne, mint a galambnak!
> Elrepülnék és nyugodnám. Ime messze mennék és lakoznám
> a pusztaságban. (Zsolt. LV. 3—8.)

*

A következőkben szólnunk kell néhány szót a menekülőt kifejező másik jellegzetes alkotásról, a Jónás könyvéről, amelyet a jómkippuri imarend keretében is felolvasnak.

Jónás próféta menekül Isten, a küldetés parancsa elől. A tengerbe vetik, itt a hal gyomrába kerül, mely végül partra veti őt. Lehetetlen itt nem gondolni azokra a finom szimbólikus értelmezésekre, amelyeket Babits[8] látott meg Jónás történetében.

Jónás különben furcsa próféta. Mintha egyenesen a modern miszsziós elmélet ellen lázadna. Nem akarja megváltani a világot. Egy puha, disszimilációs magatartásba menekülne, de a küldetés-tudatot még sem lehet megtagadni, mert — azt is példázza Jónás — cél nélkül nincs az életnek értelme.

A zsoltárok és Jónás könyve mellett még sok más hasonló megnyilatkozást idézhetnénk a Bibliából. A Leviticus átokkara pl. így jósolja meg a bűnökre tévedt zsidóság sorsát : „És megfutamodnak, amint futamodnak az emberek a kard elől és elesnek, bár nincs üldöző" (XXXVI. 36).

A Deuteronomium pedig a zsidó történelem fölé a következő szavakat írja mottóul : „Az Ur megszalaszt téged ellenségeid elől. Hét úton futsz előle és a föld minden népének rettenetére lész." (Deut. XXVIII. 25)

Ez a félelmetes intés sehol más antik nép átokformulájában nem szerepel. Az egyiptomi, a babilóni, a főniciai a betegségtől, a dögvésztől, terméketlenségtől, vagy a haláltól retteg. Legelőször az előzetést, mint bűnhődési eszközt, Isten a saját fiainak tartotta fenn. De a menekülés kínját önmagára is kiszabta. A midras szerint, amikor Izráel előzetett, együtt vonult velük a száműzetésbe az Isten szelleme, a Sechina is. (Megilla 29a).

Így Isten, ki hajdan a hegyek óriásait rendítette meg és a hatalmas tengerek árja felett lebegett, most mélységes gyásszal ugyancsak a száműzetésbe és a természet helyett a Tan betűibe menekült.

Izráel Istene ekként deportálódik a száműzetésbe, aki éjfélkor maga is könnyet hullajt szent városáért, Jeruzsálemért. A gálut Istene

[8] Babits : Jónás könyve.

az áldozati állatok pogány illatú és párolgó vére helyett most már a zsidó otthon meleg és intim szertartásait kedveli és odahajtja fejét a fóliánsokra görnyedő, bús zsidócskák fölé.

Ime ekként viseli nemcsak az ember Isten képmását, de Isten is az emberekét.

A zsidóság kultúrájának egész vonalán ugyancsak végig kísérhetjük a menekülő lábnyomait. Itt utalunk csak arra, hogy legjellemzőbb tana, a messiási eszme — meggyőződésünk szerint — hasonlóképpen a menekülő lélek alkotása.

A zsidó a jelen elől és jelen előtt fut a beteljesülést igérő jövendő, az idők vége felé, ahol tenyerében az örök megoldással várja a Messiás. Míg más nép, más kultúra az elveszett aranykor felé, vagyis a multba sóvárog vissza, a zsidónak tekintete előre irányul, a távoli cél felé, amelyhez ha véres lábakkal is, de egyszer el kell jutnia. Ez a vágy űzi, hajtja kultúráktól-kultúrákig a menekülőt: így időzött egyideig Jáfet sátraiban, az antik szellem asztalainál, hogy éhségét el nem oltva, ne találjon sehol pihenőt. Minden nagy szellemi irányzat felé kezdetben úgy közeleg; talán ott várja, ott lesz találkozója a Megváltóval. Ezzel magyarázható a zsidó szellem nagy befogadóképessége, szintézisre törekvő asszimilatív tulajdonsága.

Egy régi hagyomány Izráel és a Messiás viszonyát a szerelmesekéhez hasonlítja. A zsidó kultúrán ennek a szerelemnek forróságát érezni. Minden nagy alkotása egy-egy vágyódó, esdő, szerelmes üzenet a távoli Kedveshez, a megváltáshoz Őt. Párját keresi bolyongva a zsidóság és az idők sötétjébe hívógatóan belekiáltja a drága Nevet.

A zsidó menekülő motívum szellemi megnyilatkozásainak további útját követve utalhatunk egy érdekes világirodalmi vonatkozásra. Jezsajás (XXIV. 17—18.) a menekülő zsidóságot egy emberrel példázza, aki futván verembe zuhan, innen menekülne, de „től megfogatik." Ez az eredendően zsidó metafora találkozik az ind Lalita Vistarával, majd a Gesta Romanorumon (Barlám és Jozafát története) keresztül visszajutott a zsidósághoz.

Témánk kultúrtörténeti kiegészítéséül hadd említsük még meg, hogy a zsidóság képes ábrázolásban is kifejezte menekülő voltát. Az 1272-ből származó wormsi Haggadában,[9] továbbá a XV. századbeli darmstadti Haggadában[10] Izráelt egy menekülő szarvas jelképezi, nyomában vadászebekkel.

Amíg a zsidóság így önmagát meghajszolt szarvasnak érezte, Európa népei a bűneiért vezeklő, bolygó Ahasvért látták benne, akinek Jézus második visszatértéig nem lehet megállania.

3. A menekülő lélek.

Itt jutottunk el ahhoz, hogy e hiányos tipológiai kísérlet felvázolását pszichikai utalásokkal egészítsük ki. Nemcsak a zsidó történelem és kultúra, de a zsidó lelkialkat is — mint már az előbbiekben is említettük — jellemzően magán viseli a menekülő-magatartás bélyegét.

Induljunk ki abból, hogy a zsidókon végzett kísérleti vizsgálatok

[9] R. Wischnitzer—Bernstein: Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst. 78.
[10] U. o. 81.

több ízben, hitelt érdemlően megállapították, hogy vizuális készségük általában csökkentebb a nemzsidókénál.[11] Ezzel szemben a hallási emlékezet lényegesen fejlettebb.[12] Talán nem helytelen az a feltevésünk, hogy ez is összefügg a zsidó menekülő-alkat sajátosságával. Utalunk itt egy természetrajzi analógiára. Az állatvilág támadó vadjainál a látási képesség fejlődött ki dominálóan, ezzel szemben azok, amelyeknek legfőbb védekezési módja a menekülés: finomabb hallással rendelkeznek. Mindezt az emberre vonatkoztatva: a zsidók auditív képessége ugyancsak menekülő létükkel magyarázható.

De hatoljunk a lélek mélyebb rétegei felé. A zsidó vallás és etika évezredes beidegződése egy erős és szigorú énfelettest alakított ki, amelynek parancsát követni, csak nagy ösztönlemondások árán lehetséges. A végső eredmény bűntudat, menekülés.

Izráel Istene önmagát csak annak adja oda, aki meg is tudja tagadni érette az élet pogány örömeit kívánó vágyakat. Az ösztönök szabad áradása elé gátak emelődnek szabályokból és ritusokból. Mindezt éppúgy „szent igának" is nevezhetnénk, amely alatt a zsidó lélek önkéntesen meghajolt. A kínálkozó, szemléltető képeket így halmozhatnánk tovább, ám helyette idézzük a Pirké Ábot szavait: „Emeljetek kerítést a tan köré."

De az a világ, az ösztönök szabadságának világa, ott túl a halácha kerítésén olykor csábító üzeneteket küldött. Ez volt a sátán kisértő üzenete. — Isten azonban évta nyáját. — A zsidó lélek ekként lett kettőjük — a Jó és a Rossz — harctere és szintere egy mennyközvező drámának; fent az Überich szédítő ormán az Ur, lent pedig a kavargó ösztönök mélyén a nagy Feleselő.

Állíthatjuk: egy nép lelkében sem alakult ki oly végzetesen ez a kettősség, mint a zsidóban. Buber[13] e kettősségnek elemzője írja, hogy a zsidó poláris jelenség és „belső útja kettősségét úgy éli, mint vándorlást keresztúttól-keresztútig." . . . „Egyetlen más emberben sem oly erős, olyan uralkodó, olyan központi jelentőségű ez az alapforma, mint volt mindenkoron a zsidó emberben".

Másrészt a kettősségnek kínja váltotta ki belőle az egység vágyának olthatatlan nosztalgiáját.

A menekülés: Kettőből az Egy felé, a zsidó szellem és lélek állandó jegye, amelyből kultúrája és sajátos alkotó ereje származik. A kettősség e stigmája ott ég minden zsidó lélek mélyén és e kettősséggel való tusakodásban égnek el világító fénnyel legnagyobb fiai Spinozától Heinéig, Heinétől Marxig.

A kiegyenlítődés sóvárgásának vágyát kétségkívül más népek kimagasló egyéniségeinél is megtaláljuk, de a lényegbe vágó különbség

[11] Dina Wollberg: Zur differenciellen Psychologie der Juden. Experimentelle Untersuchungen an Schülern und Studenten. Langensalza-Jéna, 1927. 28—30.; O. Němeček: Zur Psychologie Christlicher und Jüdischer Schüler. Langensalza, 1916. 49.; S. M. Melamed: Psychologie des Jüdischen Geistes.

[12] Vihar Béla: A zsidó gyermek és a zsidó iskola. Beszámoló az Országos Zsidó Tanügyi Kiállításról. Pesti Izr. Hitk. kiadása. 1940. 8.

[13] M. Buber: Drei Reden über das Judentum. Frankfurt a/M. 1911. (Magyarul: Zsidóság megujhodása. 1940. 21—26.)

éppen az, hogy a „nemzsidó metafizikai hontalanságát ellensúlyozza a fizikai otthon, az atmoszférikus biztonság érzete.[14]

Igen, a biztonság érzetének hiánya az, amely menekülő lélekké kényszeríti a zsidót, különösképen a modern zsidót, aki még atyái „metafizikai hazáját" is elvesztette. A menekülő modern zsidó — és a következőkben most már csak róluk beszélünk — bizonyos értelemben ámokfutóvá változott.

E galut-pszihózist Jakob Wassermann[15] ekként jellemezte: „színjátszó és igaz ember, képes a szépségre, mégis csunya. Kéjelgő és aszkéta, sarlatán és hazárdjátékos, fanatikus vagy meghunyászkodó rabszolga, ez mind zsidót jelent."

Más szavakkal Leo Pinsker[16] ugyanígy rajzolja meg a modern zsidó lélek portréját: „fegyverünk az alázat, védekezésünk a futás, egyéniségünk az alkalmazkodó képesség."

Valóban, a menekülő más lelki dimenzióban él, azaz örökké sietnie kell, örökké úton van. Sietnie kell élni, olykor mohón, gyorsan, mert ki tudja meddig lehet. Pohara fenekéből olykor visszanéz feléje a fátum. Még kacagása szabad áradását is lefojtja egy görcs, vagy éppen kicsap medréből; hangosabb és rikítóbb lesz mint kellene. Mintha az értelem ellenőrző szerepe szüntelenül résen lenne, még akkor is, amikor a természetes magatartás mást kívánna.[17]

Az állandó menekülés félelmében élő állatok közül — hogy ismét természetrajzi példára hivatkozzunk — a nyúl félig nyitott szemmel alszik. A zsidónál ez a félig nyitott szem: a pihenni nem tudó értelem.

A biztonságérzet hiánya elől menekülne más közösségek külső formáinak utánzásába, vagy az öngyűlöletbe, hazugságba De ez végső soron csak annyi, mintha önmagától futna el.

Ebből az állapotból — miként már utaltunk rá — eredeti alkotások, de egy nép betegsége is származott.

Maurois írja Disraeliről, de megállapítása a zsidó lélekre is jellemző: „hogy egyenlőnek érezze magát az emberekkel, vezérökké kellett lennie."

A zsidónak tehát önmaga előtt is be kell bizonyítania jogosultságát az élethez.

Ami pedig a kollektív betegséget illeti, erről említsük meg azt, hogy a statisztika bizonysága szerint a zsidóknál az elme és idegbajoknak az a fajtája a leggyakoribb, amelyek menekülési kényszerképzetekben és üldözési félelmekben nyilvánulnak meg. A lélek kettősségének e kórja — a schisofrénia, a mániás depresszió — háromszor oly gyakori a zsidóknál, mint a nemzsidóknál.[18] Oly feltűnő ez a jelenség, hogy az említett betegségeket Sichel[19] egyenesen Psychosis Judaicának nevezi.

[14] Turóczi-Trostler József: Stefan Zweig. Szellem és forma. IMIT Évk. 1942. 98.
[15] Jakob Wassermann: Mein Weg als Deutsche und Jude.
[16] Pinsker: Autoemancipáció.
[17] V. ö. Komlós Aladár: A zsidó lélek. Irók és elvek. Nyugat-kiadás, 1937.
[18] Encyclopaedia Judaica. X. 382.
[19] M. Sichel: Die psych. Erkrankungen der Juden in Krieg und Friedenzeiten. Monatschr. für Psych. u. Neur. LV. 1923—24.

Hová?

A fenti fejtegetések arról győznek meg bennünket, hogy a zsidó lélek végső fokon harmóniára, külső és belső békére áhítozik.

Egy nép sem leplezte le úgy önmagát, üdvözlési formulájával, mint a zsidó, aki Sálom-mal — békével — köszön.

A menekülő valóban békét akar.

Hová vezet útja? A földhöz-e, amelytől egykor elszakadt és ahová majd visszatérve sebei begyógyulnak?

Vagy egy történelmi ősterv szerint a menekülő egy új világ felé ragadja, csábítja e üldözőit?

Egy bizonyos: a menekülő lábait az ismét megtalált Föld állíthatja meg és sebeit csak a Szabadság gyógyíthatja be.

RUBINYI MÓZES

MAKAI EMIL

— Részlet egy tanulmányból —

1889 január 20-án emlékezetes ünnepi ülése volt a Bérkocsis-utcai Rabbiképző Intézet gimnáziumi önképzőkörének. Az ülés fényesen sikerült. Ember ember hátán tolongott a nagy teremben, nagyobbrészben nők. Felolvasást tartott egy érettségi előtt álló hollófeketehajú gimnazista, valami Fischer Emil nevű. Az ülés után a gyerek, alig hogy hazaért, leült az íróasztalához s levelet írt papájának, Fischer Antal Énok makói rabbinusnak. Büszkén jelenti: „. . . Felolvasásomat ötpercig tartó taps és éljenzés követte. A gyűlés után természetesen mindegyik tanár kezetfogott velem s gratulált (rendkívül hizelgőn), de amire a legbüszkébb vagyok: Kiss József, aki meghívásunknak eleget teendő a gyűlést jelenlétével megtisztelte, a költemények felolvasása után alig akart a tapssal felhagyni s felém hajlongani, a gyűlés után pedig hozzámjött, kezetfogott velem s oly sok szépet mondott, hogy igazán . . . restellem . . . Magától érthetődik, hogy Kiss József zajos ovációknak tárgya volt. Fennült a tanári kar mellett s úgy megéljenezték s tapsolták, hogy alig győzte hajlongással köszönetét kifejezni. Kollégáim természetesen elhalmoznak bókjaikkal, hogy Kiss József így kitüntetett s az Egyenlőség sietett elkérni a fordításokat".

Fischer Emil sorsa akkor dőlt el. A taps, a nők lelkesedése, a nagy költő kézszorítása, a kis kollégák bókjai: Fischer Emil belekóstolt a költői dicsőség mérgezett mézébe. Nem fog ájtatos beszédeket mondani a vidéki templom szószékén, nem Isten szolgája lesz, hanem azé a zengő csodáé, melynek költészet a neve. Makai Emil lesz belőle, magyar zsidó költő, a Petőfi-Társaság tagja, letört szerelmes, aki 31 éves korában összetört szívvel várja a halált és nem hiába várja.

Ez a szomorúan szép, de merőben tragikus élet korának szimboluma: nagy fellendülések, sikerek, lángolások után egy szörnyű zuhanás. A hegytetőn a napfény gyönyörűen ragyog, de hamar érünk fel rája, még egy lépés és irtózatosan meredek lejtőre sodor a végzet.

1780 november 17-én született Makón. Anyját alig hároméves korában vesztette el. A lelkes, művelt, önfeláldozó anya korelajárványnak lett martaléka. A két kisfiút, Emilt és bátyját, Jakabot, a később országos hírű ideg- és elmeorvost, legidősebb nővérük, később férjezett Lőwenstein Hermanné nevelte. Emil az elemi iskolát és a középiskola négy alsó osztályát Makón végezte. Olyan polgári iskolát járt ki, ahol latin tanszék is volt s így rendszeresen tanulhatott latint is. 1884-ben felhozták Pestre, itt a Rabbiképzőben a latinból sikerrel tett felvételi vizsgát és el is végezte az alsó tanfolyam első osztályát, a következő években a többit. Az iskola feljegyzései szerint, amelyeket Waldapfel József kedves barátomnak köszönhetek, magyarul és németül tudott. 1889-ben tett érettségit éspedig jelesen. Az osztályvizs-

gán volt egy „jó"-ja: latinból. Akkor még nem volt meg a bennlakás áldásos intézménye s így a kisfiúnak szállásról kellett gondoskodni. Egész tanulmányi ideje alatt minden évben másutt lakott. A felső tanfolyamból elvégezte teljesen a három elsőt, a negyediknek folyamán azonban 1893 január 2-án kilépett az Intézetből.

A Pesti Napló papirján, valószínűleg 1893 januárjában, levelet írt Makai Emil bátyjának. Érdemes e levél egy részét elolvasnunk, Makai Emil életének egyik legnagyobb válságát írja meg benne, de a korra is esik belőle egy kis megvilágító fénysugár. „Kedves Bátyám! — írja a költő — Karácsonyra nem mentem el hozzád, mert hazautaztam. Ennek a programváltozásnak pedig a következő oka van: a k. papa is észrevette, Ti is észrevettétek, hogy nem nekem való a papi pálya, melynek első lépcsőjére valahogy felmásztam. Nem vagyok elég jámbor, nincs elég vallásos meggyőződésem, hogy szószékre állhassak őszinte szívvel. Anélkül pedig fagarast sem érnek a legjobb vizsgák is. A k. papa, kivel most az egész dolgot megbeszéltem, éppenséggel nem haragudott".

Kiss Arnold — aki sokat foglalkozott Makaival — egy helyen ezt írja: "Makai Emilnek ekkor voltak órái, amikor fájdalmasan hajótöröttnek érezte magát". Nem is valószínűtlen ez. A pálya törése sohasem zajtalan befelé és sohasem nyomtalan a lélek tükrén. A diszharmóniában örök nosztalgia él a harmónia felé s aki legszebb álmában csalódik, azt nem kárpótolják a babérok, a kitüntetések, a magas honoráriumok, az érvényesülés. Az új élet, a családi gondok, a földhöz közel élők világából sokszor száll a gondolat a templomi lelkiség, némelyek számára talán acélhideg, de acélbiztos szférái felé. A könnyen piruló fiúnak az volt újságírói körökben a neve: „A reverendából kiugrott" s ez a típus azokban az években nem is volt ismeretlen a többi, hatalmas felekezetek életében sem. Tagadhatatlan, hogy tehetséges emberek, nagy szónokok az örök humánum nagyszerű katonái kerültek ki ezek közül, de a hasadtlelkűek, az erkölcstelenek s a szélsőséges talajvesztettek gonosz bűnözői is sokszor ezek közül rekrutálódtak.

Mikor Makai a Szemináriumot elhagyta, a Pesti Napló belső munkatársa lett. Elmés kis cikkeket írt *Coc* álnéven. *Édes Coc* — így hívták ott bent a szerkesztőségben őt magát is. Nagyon kedves ember volt Makai Emil, egyéniségének legszembeötlőbb jellemvonása a szeretetreméltóság. Heltai Jenő, a költő hűséges barátja, szerzőtársa fordításokban s a magyar operett-szöveg ujjá, frissé, természetessé, jólcsengővé és magyarrá teremtésében, a Hét-ben ezt mondja róla: „A csöndes munkálkodás és a szelid örömök barátja volt ő; nagy indulatok vihara nem tépte meg szívét. Nem voltak féktelen vágyai, amelyek nyomában meghasonlás és világgyűlölet fakad. Már magától a határozott fellépéstől is irtózott, hát még attól, hogy kíméletlenül, erőszakosan, mások köreinek megzavarásával menjen előre. Ő a dicsőségnek nem a szeretője volt, hanem a felesége. A szelid, szerény, csöndes fiú nem a meteor nyugtalanító tüzével ragyogott, egy darab napsugár volt, amely fehér virágokat éltet és tiszta leányszíveket melenget". A Pesti Naplónál ekkor már olyan helyzete volt Makai Emilnek, hogy — amint egy levélben bátyjának megírta volt, — azt re-

mélte, a következő év januárjától fogva „fényesen ki fog jönni" abból, amit ott kereshet.

Reményében nem is csalatkozott. Pályája nyilegyenesen tör előre és alig egy évtizednyi idő alatt annyit és olyat alkotott, hogy munkában ellobogott ifjú élete szerény, de számottevő fejezet a magyar irodalom történetében...

P. TURÁN

ON POWER-SERIES WHOSE COEFFICIENTS FORM A MULTIPLY MONOTONIC SEQUENCE.

1. The sequence $c_0, c_1, \ldots$ is called monotonic of the order k (k positiv integer) if the inequalities

$$c_n - \binom{\nu}{1} c_{n+1} + \ldots + (-1)^{\nu} \binom{\nu}{\nu} c_{n+\nu} > 0$$
$$\nu = 0, 1, \ldots k, \qquad n = 0, 1 \ldots$$

are satisfied. We call a power-series belonging to the class M_k if the sequence of its coefficients is monotonic of the order k and tends to 0.

2. These power-series define the function obviously for $-1 < x < 1$; classic devices of Leibnitz and Abel show that the defined function $f(x)$ is continuous for $x \to -1 + 0$. In his paper[1] „Untersuchungen über Potenzreihen mit mehrfach monotoner Koeffizientenfolge" Fejér discovered an interesting connection between the order of monotony of the *function* and the order of monotony of the *sequence of coefficients*. He found that every $f(x)$ belonging to the class M_1 is positive[2] for $-1 \leq x \leq +1$ that every $f(x)$ belonging to the class M_2 is monotonic for $-1 \leq x \leq +1$; more generally every $f(x)$ belonging to the class M_k is for $-1 \leq x \leq +1$ together with its first $(k-1)$ derivatives nonnegative. He proved further that every $f(x)$ of the class M_1 is monotonic for $-\frac{1}{2} \leq x \leq +1$ but not necessarily for $-1 \leq x \leq +1$ and raised the question of the existence of an $f_1(x)$ of the class M_1 which has for $-1 < x < +1$ an *infinite* number of maxima and minima. I found an affirmative answer to this question by constructing an example. Communicating the problem and my solution to Dr. S. Sidon he conjectured an interesting generalisation of Fejér's problem which I could also settle. This generalisation runs as follows.

Let $f(x) = \sum_{\nu=0}^{\infty} \alpha_\nu x^\nu$ with real α_ν 's be convergent for $-1 < x < 1$ and have the property that composing it with an arbitrary sequence monotonic of the first order tending to 0

$$\beta_0 \geq \beta_1 \geq \ldots \geq \beta_n \geq \ldots \to 0$$

the power-series

$$g(x) = \sum_{\nu=0}^{\infty} \beta_\nu \alpha_\nu x^\nu$$

[1] See Acta Litt. ac Scient. Reg. Univ. Hung. Franc. - Jos. 1936. T. VIII. Fasc. II. p. 89—115.

[2] The assertion is obvious for $0 \leq x \leq 1$.

does not change the sign in an interval

$$1 > \times > \times_0 = {}_0(\beta_0, \beta_1, \ldots)$$

or more generally is in this interval onesidedly bounded. Then it follows that the sequence

$$S_n = \sum_{\nu=0}^{n} \alpha_\nu \qquad n = 0, 1, \ldots \tag{1}$$

is onesidedly bounded.

My answer to this question is also affirmative. Choosing

$$\alpha_\nu = (-1)^\nu (\nu+1) \qquad \nu = 0, 1, \ldots$$

we get immediately that condition (1) is not satisfied i. e. there is a sequence $(\beta_0, \beta_1, \ldots)$ monotonic of order 1 with the property that the power-series

$$h(\ ) = \sum_{\nu=0}^{\infty} (-1)^\nu (\nu+1) \beta_\nu \quad {}^\nu$$

is in no interval $\times_0 < \times < 1$ onesidedly bounded; thus a fortiori in no interval $\times_0 \leq \times < 1$ positive. But this means that the function.

$$k(\times) = 2\beta_0 + \sum_{\nu=0}^{\infty} \beta_\nu \times^{\nu+1}$$

the coefficients of which form a sequence monotonic of order 1 has an infinite number of extrema in the neighbourhood of $\times = -1$; this was Fejér's problem. Thus the solution of Sidon's problem includes the solution of Fejér's problem.

The inverse question deals with power-series $f(\times) = \sum_{\nu=0}^{\infty} \alpha_\nu \quad {}^\nu$ which satisfie condition (1); partial summation shows that composing $f(\times)$ with any sequence monotonic of the order 1 the new series represents a function onesidedly bounded for $-1 \leq \times \leq +1$.

By a similar method we could prove a more general theorem which has the consequence that for every integer $k \geq 1$ there exists a power-series belonging to the class M_k for which

$$\overline{\lim_{\times \to -1+0}} f^{(k)}(\times) = +\infty. \qquad \underline{\lim_{\times \to -1+0}} f^{(k)}(\times) = -\infty.$$

In what follows we shall confine ourselves to the case $k = 1$.

Sidon's problem may be interpreted in the theory of the Abel-summability as follows. There are to be determined all real sequences $(\alpha_0, \alpha_1, \ldots)$ such that composing them by any sequence tending monotonously to 0 we obtain sequences whose Abel means are onesidedly bounded. There is no difficulty in extending our theorem to general Toeplitz-matrices instead of Abel-means but we shall omit this. As Dr. Sidon remarked this form of the theorem but with two-sided boundedness instead of onesided one was treated by S. Kaczmarcz.[3]

Dr. Sidon communicated to me two interesting results in the

[3] *S. Kaczmarcz*: Une remarque sur les series. Studia Math. 3 (1931) p. 95—100.

direction of Fejér's problem. The first of these states that a power-series $\sum_{\nu=0}^{\infty} c_\nu x^\nu$ can have an infinite number of extrema for $-1 < x < +1$ even in the case when the sequence $\frac{\nu+1}{\omega(\nu)} c_\nu$ $(\nu = 0, 1, \ldots)$ also tends monotonically to 0; here $\omega(\nu)$ denotes any positive function tending monotonically to ∞ and being convex from below. Indeed we have only to observe that in this case (see (1)) the numbers

$$S_n = \sum_{\nu=0}^{n} (-1)^\nu \omega(\nu)$$

have no finite upper or lower bound. He proved further that the functions $f(x)$ of the class M_1 are of bounded variation for $-1 \leq x \leq 0$ though they can have an infinite number of extrema. In terms of Abel-summability this result says that the series $\sum_{\nu=0}^{\infty} (-1)^\nu c_\nu$ with a sequence $(c_0, c_1 \ldots)$ tending monotonously to 0 is not only Abel-summable but also absolutely Abel-summable. His proof is based upen the fact that the total variation of the sections of the geometrical progression for the interval $-1 \leq x \leq 0$ does not exceed 2.

3. Now we turn to the proof of the announced

Theorem. Let $f(x) = \sum_{\nu=0}^{\infty} \alpha_\nu x^\nu$ convergent for $-1 < x < +1$ with real coefficients. Then the necessary and sufficient condition that for *any* sequence $(\beta_0, \beta_1, \ldots)$ tending monotonically to 0 the function $g(x) = \sum_{\nu=0}^{\infty} \beta_\nu \alpha_\nu x^\nu$ shall have a left-sided neighbourhood of $x = +1$ being here onesidedly bounded is that the sequence

$$S_n = \sum_{\nu=0}^{n} \alpha_\nu$$

be onesidedly bounded.

Proof of the theorem. As we said above the sufficiency of (2) follows by partial summation; thus we have to prove only the necessity. If for a certain sequence $(\alpha_0', \alpha_1', \ldots)$ and $S_n' = \sum_{\nu=n}^{n} \alpha_\nu'$

$$\overline{\lim_{n \to \infty}} S_n' = +\infty \qquad \underline{\lim_{n \to \infty}} S_n' = -\infty \tag{3}$$

we shall construct a sequence $(\beta_0', \beta_1', \ldots)$ tending monotonously to 0 such that for the function

$$g_1(x) = \sum_{\nu=0}^{\infty} \beta_\nu' \alpha_\nu' x^\nu \tag{4}$$

the relations

$$\overline{\lim_{x \to 1-0}} g_1(x) = +\infty, \qquad \underline{\lim_{x \to 1-0}} g_1(x) = -\infty \tag{5}$$

hold. Let us have $$f_1(x) = \sum_{\nu=0}^{\infty} a_\nu x^\nu$$

$$S_m(x) = \sum_{\nu=0}^{m} a_\nu x^\nu. \tag{6}$$

For any fixed x in $-1 < x < +1$ we have

$$|S_m(x)| \leq A = A(x)$$

independently of m; this $A(x)$ may be chosen to be continuous and increasing strictly monotonically for $0 \leq x \leq 1$ further

$$A\left(\frac{1}{2}\right) > 1 \qquad A(1) = +\infty \tag{7}$$

We shall construct a function $g_2(x)$ in the form

$$g_2(x) = \sum_{\nu=0}^{\infty} \gamma_\nu S_\nu(x) \tag{8}$$

with the properties

$$\gamma_\nu > 0 \qquad \nu = 0, 1, \ldots \qquad \sum_{\nu=0}^{\infty} \gamma_\nu < \infty, \tag{9}$$

and

$$\lim_{x \to 1-0} g_2(x) = +\infty, \qquad \lim_{x \to 1-0} g_2(x) = -\infty. \tag{10}$$

Having assured the existence of such a $g_2(x)$ and choosing

$$\beta_m' = \sum_{\nu=m}^{\infty} \gamma_\nu \qquad m = 0, 1, \ldots$$

we get a sequence $(\beta_0', \beta_1' \ldots)$ tending monotonically to 0 and partial summation results

$$g_2(x) = \sum_{\nu=0}^{\infty} \beta_\nu' a_\nu' x^\nu$$

i. e. $g_2(x)$ has alle the required properties of $g_1(x)$.

We shall define an infinite sequence of points $(\xi_0, \xi_1, \ldots)$ and an infinite subsequence $(\nu_0, \nu_1, \ldots)$ of indices which are restricted for the present only by

$$1 - \frac{1}{2^i} = \xi_0 < \xi_1 < \ldots \to 1 \tag{11}$$

and

$$0 = \nu_0 < \nu_1 < \nu_2 < \ldots \tag{12}$$

If we denote for the sake of simplicity γ_{ν_k} by δ_k we define

$$\delta_0 = 1, \qquad \delta_k = \frac{1}{2}\left(\frac{1}{A(\xi_{k-1})} - \frac{1}{A(\xi_k)}\right). \tag{13}$$

Then we have

$$\delta_k > 0 \qquad \sum_{\nu=0}^{\infty} \delta_\nu < \infty \tag{14}$$

$$\sum_{k=n}^{\infty} \delta_k = \frac{1}{2\,A(\xi_{n-1})}$$
$$n = 1, 2, \ldots$$

Let be

$$g_3(\ ) = 1 + \sum_{k=1}^{\infty} \delta_k\, S_{\nu_k}(\ ). \tag{15}$$

Then we have using (14) and $\xi_0 = \frac{1}{2}$

$$g_3\left(\tfrac{1}{2}\right) = 1 + \sum_{k=1}^{\infty} \delta_k\, S_{\nu_k}\left(\tfrac{1}{2}\right) > 1 - A\left(\tfrac{1}{2}\right) \sum_{k=1}^{\infty} \delta_k = \tfrac{1}{2}. \tag{16}$$

Now we define ν_1 and ξ_1. According to (3) there is a first ν_1 such that

$$S_{\nu_1}' < -8\,A(\xi_0) = -8\,A\left(\tfrac{1}{2}\right)$$

and according to the continuity of the polynomial $S_{\nu_1}(\times)$ a least ξ_1 with

$$1 - \tfrac{1}{2^3} \leq \xi_1 < 1, \qquad A(\xi_1) \geq 4\,A(\xi_0)$$
$$S_{\nu_1}(\xi_1) \leq -7\,A(\xi_0). \tag{17}$$

Then we have from (13) and (17)

$$\delta_1 = \tfrac{1}{2}\left(\frac{1}{A(\xi_0)} - \frac{1}{A(\xi_1)}\right) > \tfrac{3}{8}\cdot\frac{1}{A(\xi_0)}\,,$$
$$-\delta_1\, S_{\nu_1}(\xi_1) \geq \tfrac{3}{8}\cdot\frac{1}{A(\xi_0)}\cdot 7\,A(\xi_0) = \tfrac{21}{8} \tag{18}$$

and

$$\left|\sum_{j=2}^{\infty} \delta_j\, S_{\nu_j}(\xi_1)\right| \leq A(\xi_1) \sum_{j=2}^{\infty} \delta_j = A(\xi_1)\cdot\frac{1}{2\,A(\xi_1)} = \tfrac{1}{2}. \tag{19}$$

From (18) and (19) we obtain

$$-g_3(\xi_1) > \tfrac{21}{8} - \tfrac{1}{2} - 1 = \tfrac{9}{8}, \qquad g_3(\xi_1) < -\tfrac{9}{8}. \tag{20}$$

Now we suppose that $\nu_0, \nu_1, \ldots \nu_k$ and $\xi_0, \xi_1, \ldots \xi_k$ $(k \geq 1)$ are already defined having the properties

$$(-1)^{\nu}\, g_3(\xi_\nu) > \tfrac{1}{8}\cdot 8^{\nu}, \quad \nu = 0, 1 \ldots k \tag{21}$$

(see (16) and (20)),

$$\max\left(\xi_{\nu-1},\ 1 - \frac{1}{2^{\nu+1}}\right) \leq \xi_\nu < 1 \tag{22}$$
$$\nu = 0, 1, \ldots k$$

(see (11) and (17)) and

$$A(\xi_\nu) \geq 4\,A(\xi_{\nu-1}) \qquad \nu = 0, 1, \ldots k \tag{23}$$

(see (17)). Since the $S_{\nu_j}(\times)$ are polynomials $(j = 0, 1, \ldots)$ there is an $N_k > 1$ such that for $-1 < \times < +1$

$$\left|\sum_{j=0}^{k} \delta_j\, S_{\nu_j}(\ )\right| < N_k. \tag{24}$$

According to (3) there is a first ν_{k+1} such that

$$(-1)^{k+1} S_{\nu_{k+1}}' > 8^{k+3}\, A(\xi_k)\, N_k$$

and taking in account the continuity of the polynomial $S_{\nu_{k+1}}(\times)$ there is a least ξ_{k+1} such that

$$\max\left(\xi_k,\ 1-\frac{1}{2^{k+2}}\right) \leq \xi_{k+1} < 1 \tag{25}$$

$$A(\xi_{k+1}) \geq 4\, A(\xi_k) \tag{26}$$

and

$$(-1)^{k+1} S_{\nu_{k+1}}(\xi_{k+1}) \geq A(\xi_k)\, N_k\, 8^{k+2}. \tag{27}$$

Since (see (13) and (26))

$$\delta_{k+1} = \frac{1}{2}\left(\frac{1}{A(\xi_k)} - \frac{1}{A(\xi_{k+1})}\right) > \frac{3}{8}\cdot\frac{1}{A(\xi_k)}$$

this and (27) give

$$(-1)^{k+1}\, \delta_{k+1}\, S_{\nu_{k+1}}(\xi_{k+1}) \geq N_k\, 8^{k+2}\, \frac{3}{8}; \tag{28}$$

further we have from (14)

$$\left|\sum_{j \geq k+2} \delta_j\, S_{\nu_j}(\xi_{k+1})\right| < A(\xi_{k+1}) \sum_{j=k+2}^{\infty} \delta_j < A(\xi_{k+1})\cdot\frac{1}{2}\cdot\frac{1}{A(\xi_{k+1})} = \frac{1}{2}. \tag{29}$$

(24), (28) and (29) give together

$$(-1)^{k+1}\, g_3(\xi_{k+1}) > \frac{3}{8}\, 8^{k+2}\, N_k - N_k - \frac{1}{2} > \frac{3}{8}\cdot 8^{k+2} - \frac{3}{2} > \frac{1}{8}\cdot 8^{k+1}. \tag{30}$$

But it follows from (25), (26) and (30) that (21), (22) and (23) are true for $\nu = k+1$ and thus our construction never breaks off. The resulting $g_3(\times)$ has evidently the required properties. Q. e. d.

Ö. BEKE

DAS VI. UND VII. BUCH MOSIS.

So das Alte wie das Neue Testament erwähnt die Weisheit Mosis und verbreitete die Ansicht, dass er auch ein Zauberer gewesen wäre. Nach der Bibel gab zwar Gott Moses die wundertätige Kraft, den Stab in eine Schlange, das Wasser in Blut zu verwandeln, aus dem Felsen Wasser zu entquellen, zehn Plagen Ägypten beizubringen, das Rote Meer zu zerspalten und das Volk mit trockenem Fuss hinüberbringen zu können, unerwähnt gelassen die in der Wüste geschehenen Wunder, welche nur ein grosser Zauberer durchzuführen vermag. Ägypten war eben die Heimat der Zauberer, und nach der Meinung des Volkes konnte Moses die Kunst des Zaubers nur von Ägyptern erlernen.

Im II. Buch Mosis lesen wir Folgendes: „Daher gingen Moses und Aron zum Pharao und handelten, wie es Gott befohlen hatte; Aron warf seinen Stab vor den Pharao und seine Diener, und er verwandelte sich in eine Schlange. Und auch der Pharao rief die Weisen und Zauberer hervor und auch dieselben, die Schriftgelehrten Ägyptens, taten so mit Kraft ihrer geheimnissvollen Kunst. Jeder warf nämlich seinen Stab und sie wurden zu Schlangen; doch Arons Stab verschlang sämtliche" (7 : 10—12).

Nach den Taten der Apostel „wurde Moses in alle Weisheit der Ägypter eingeführt und war mächtig der Rede und der Tat" (7 : 22).

Dem entsprechend ist es klar, dass Moses schon im Altertum ein Zauberbuch zugeschrieben wurde, das in griechischen Papyrusrollen, sogar in zwei Varianten aufbewahrt wurde. Das eine hat den Titel: „Heiliges Buch, genannt 'Die Monas' oder 'Achtes Buch Môsês', vom geweihten Namen",[1] das andere: „Des Môsês heiliges Geheimbuch, genannt 'achtes oder geweihtes'."[2] An dieser letzteren Variante ist es interessant, dass es am Ende steht: „Des Moses geheimes Zehntes Buch"[3] (Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri. Herausgegeben und übersetzt von Karl Preisendanz II. 1931. Verlag und Druck von G. B. Teubner. Leipzig und Berlin.). Der Verfasser teilt in der Form eines an seinen Sohn gerichteten Briefes Beschwörungen, Zauberrezepte und eine Weltschöpfungsgeschichte mit (87—131). Demnach hatte Moses zweimal soviel Bücher als es in der Bibel steht, doch im Altertum sind die anderen drei Bücher, das 6., 7. und 9. nicht erwähnt. Im Mittelalter weiss man nichts über diese geheimnissvollen Bücher, nur im XVII. und XVIII. Jahrhundert in den deutschen Zauber-

[1] *Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ Ὀγδόη Μοϋσεως περὶ τοῦ ὀνόματος σοῦ ἁγίου.*

[2] *Μοϋσέως ἱερὰ βί[β]λος ἀπόκρυφος ἐπικαλουμένη ὀγδόη ἢ ἁγία.*

[3] *Μοϋσέως ἀπόκρυφος ἢ Δεκάτη.*

büchern über Fausts Höllenzwang ist vom 6. und 7. Buch Mosis die Rede, doch die Bücher selbst sind nicht vorhanden. In der Mitte des XIX. Jahrhunderts erscheint zuerst ein Buch, an dessen Titelblatt Folgendes steht: „Das sechste und siebente Buch Mosis, das ist: Mosis magische Geisterkunst, das Geheimnis aller Geheimnisse. Wort- und bildgetreu nach einer alten Handschrift mit 23 Tafeln. Stuttgart. 1849. Verlag von J. Scheible."[4]

Anderson berichtet über den Inhalt des Buches folgendermassen: Das Werkchen enthält zunächst eine Seite lange Einleitung über seine eigene Vorgeschichte (vom Hohepriester Sadok verborgen gehalten, von Konstantin d. Gr. anno 330 gefunden, an Papst Silvester I. und später von Papst Julius II. anno 1520 (!) an Karl V. (!) geschickt); dann folgt ein kurzes Stück mit der Überschrift „Unterricht" und ein längeres mit der Überschrift „Das Gespräch Gottes", ferner das sechste Buch Mosis, das aus sieben Beschwörungformeln mit den dazu gehörigen Zaubertafeln besteht, und endlich das siebente Buch mit dreizehn Beschwörungsformeln.

Diese Ausgabe liess Scheible im Jahre 1851 und 1853 mit verschiedenen Anhängen wieder drucken. Das Buch hat auch spätere Ausgaben, in welchen der ursprüngliche Text unverändert blieb, doch die Anhänge sind in den verschiedenen Ausgaben verschieden. Es gibt aber auch Ausgaben, in welchen nur das Titelblatt und die Anhänge abgedruckt sind, der ursprüngliche Haupttext ist weggeblieben.

Auch die Esten haben ein ähnliches Buch: Kues ja seitsmes Mosese Raamat. Esimene jagu. Saksakeelest ümberpandud. Rakweres. Trükitud ja müa L. Oppermanni juures. 1872. (Sechstes und siebentes Buch Mosis. Erster Teil. Aus dem Deutschen übersetzt. Im Wesenberg. Gedruckt und zu haben bei L. Oppermann. 1872.[5])

Nach Eisen übersetzte dieses Werk ein gewisser J. Nebokat aus der apokryphen deutschen Lebensgeschichte Mosis. Nach Anderson ist die Quelle des Originals ausser der Bibel das Buch Sefer ha-jašar, das um das Ende des Mittelalters in Italien entstand; die des letzten Kapitels, der Midrasch Debarim Rabba, ist um vieles älter, vielleicht um 900. verfasst.

Dieses Werk wurde auch ins Finnische übersetzt, aber angeblich nicht aus dem Deutschen, sondern aus einer englischen Übersetzung desselben: „Kuudes ja Seitsemäs Mooseksen Kirja. Tampere, 1913". (Das sechste und siebente Buch Mosis. Tammerfors, 1913.) Es gibt auch eine im Jahre 1914 erschienene estnische Ausgabe, welches nur den Titelblatt und die Anhänge enthält Auch dies ist eine Übersetzung aus dem Deutschen, dessen Original in Dresden um das Jahr 1890 erschien. Das diente als Quelle dem lettischen Werk über das sechste und siebente Buch Mosis, welches im Jahre 1927 in Riga erschien.[6]

Ein Teil der deutschen und estnischen Ausgabe führt den Titel:

[4] W. Anderson: Die Universität Dorpat in der estnischen Volksüberlieferung. Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft. 1928. Tartu—Dorpat, 1930.

[5] M. J. Eisen: Seitse Moosese raamatut. Katse kuuenda ja seitsmenda Moosese raamatu seletuseks. Tallinnas, 1896. (Die sieben Bücher Mosis. Ein Versuch zur Erklärung des sechsten und siebenten Buches Mosis. Reval, 1896.) Anderson, z. W. 30.

[6] Anderson, z. W. 39., 42.

„Der wahrhaftige feurige Drache oder Herrschaft über die himmlischen und höllischen Geister und über die Mächte der Erde und Luft . . . Nach einem in Frankreich aufgefundenen Manuscript von 1522. Mit Holzschnitten." Tatsächlich ist das französische Original zu finden, das Zauberbuch „Le Dragon Rouge", von welchem aber nur die im Jahre 1833 in Nîmes erschienene Ausgabe bekannt ist.[7]

Um vieles interessanter ist es jedoch, dass in den Überlieferungen der nordischen Völker das sechste und siebente Buch Mosis eine grosse Rolle spielt. Nach der Volksüberlieferung fasste Moses seine in Ägypten erlernte Zauberkunst ausser seinen fünf Büchern auch in zwei anderen zusammen, diese Bücher enthalten diejenigen Zauberformeln, mit Hilfe welcher man Geister zu beschwören, Tote zu erwecken, Krankheiten zu heilen, Schätze zu heben vermag, usw. Der Gebrauch dieser letzteren Bücher aber ist für Uneingeweihte gefährlich, weil diese auch solche Zauberformeln darin finden können, mit welchen sie den Tod oder gefährliche Geister heraufbeschwören können, welche Geister dann von ihm gewisse Aufgaben verlangen oder sie auf einer anderen Weise bedrängen, und sie so ins Unglück geraten können, falls der berechtigte Besitzer des Buches nicht erscheint und sie nicht befreit. Die Geister verschwinden nur, wenn die Formeln rückwärts gelesen werden, dies ist aber nur ein Eingeweihter imstande.

Besonders interessant sind die einschlägigen Überlieferungen der Esten.[8] Diese Überlieferungen erstrecken sich selbst auf die äussere Form der aus sieben Büchern bestehenden Bibel. Nach gewissen Überlieferungen ist sie klein, nach anderen ist sie von mittelmässiger Grösse, die meisten stellen sich aber dieselbe für so gross vor, dass sie nur von sieben Menschen auf eisernen Brettern getragen werden könne. Am meisten ist sie auf schwarzes Papier mit weissen Buchstaben gedruckt, doch kann sie auch mit roten Buchstaben, mit weissen und roten Buchstaben, mit goldenen Buchstaben gedruckt werden, oder aber auf weisses Papier zwar, aber mit roten oder roten und schwarzen Buchstaben. Nach gewissen Überlieferung sind die roten Buchstaben, oder wenigstens die grossen Buchstaben des weissen Titelblattes mit Menschenblut gedruckt.

Diese aus sieben Büchern bestehende Bibeln haben die Deutschen, die Gutsherrn und Priester in Beschlag genommen, teils aus Wohlwollen, dass die Bauern einander keinen Schaden zufügen können, teils aber um dieselben im eigenen Interesse benützen zu können. Dem Volke wurde nur eine Bibel in die Hand gegeben, aus welcher das sechste und siebente Buch fehlte, einer anderen Überlieferung nach wurden aber die Worte der zwei letzteren Bücher in den anderen Büchern verteilt, so dass sie keiner mehr finden könne. Die in Beschlag genommenen vollständigen Exemplare sind teils verbrannt, teils an sicheren Ort gebracht worden, z. B. nach Sankt-Petersburg, nach Tartu (Dorpat), nach Rom. Es blieben auch in der Hand von Gutsherrn, Priestern und einzelnen Bauern Exemplare, doch die Letzteren verleugnen es, dass sie ihnen nicht konfisziert werden. Die Priester lesen jährlich auch im Rahmen ihrer Synoden aus dem sechsten und siebenten Buch vor, sie

[7] Anderson: Ein französisches Zauberbuch in estnischer Übersetzung. Mémoires de la Société Finno-ougriennes LXVII. 4.

[8] Anderson, z. W.

erwecken auch Tote aus dem Grabe, um zu beweisen, dass eine Auferstehung möglich sei.

Nach den meisten Überlieferungen ist auch in der Universitätsbibliothek zu Tartu ein vollständiges Exemplar der Bibel zu finden, doch ist sie an die Wand, an den Fussboden oder aber an einen schweren Steintisch gekettet, so dass es keiner zu entfernen vermöge. Einer Sage nach wollte man das Buch mit sieben Paar Ochsen weiterziehen, doch die Ketten zersprangen nicht, sondern die Wand stürzte ein und begrub alle Ochsen lebendig. Die Menschen entgingen dem Tode, nachher unternahmen sie nicht mehr das Buch fortzutragen.

Die den Esten verwandte Finnen und Liven haben auch ähnliche Überlieferungen, doch viel weniger, als die Esten. Die Erzählungen der benachbarten Letten sind denen der Esten ähnlich, aber sie sind noch nicht völlig gesammelt. Die einschlägigen deutschen Erzählungen sind ihrem Umfang nach mit denen der Esten nicht zu messen.

Auch die Norweger wissen über das sechste und siebente Buch Mosis. Der Volksüberlieferung nach ist es ebenfalls das Geheimnis der Priester (Faye: Norske Folkesagn. 2. Auflage. Kristiania 1844. p. XXIII. und O. Nicolaissen: Fra Nordlands fortid II. Kristiania 1891 p. 42). In diesen Werken wird über das sechste Buch Mosis gesprochen. Im letzteren Werk findet ein Konfirmandus in der Studierstube eines Pastors eine das Schwarze Buch (Svartboka) genannte Bibel, dessen Seiten schwarz, die Buchstaben weiss und rot waren, und welche das sechste Buch Mosis enthielt. Er fing an darin zu lesen, da erschien der Teufel in der Tür, fing an zu wachsen, so dass der Jüngling nicht hinaus konnte, bis der Priester nicht erschien und den Teufel mit seinem Zauberwort nicht entfernte. Der Priester lernte in Wittenberg, und die ihre Studien dort beendeten, wurden weise Leute und wussten um vieles mehr als die anderen Priester.

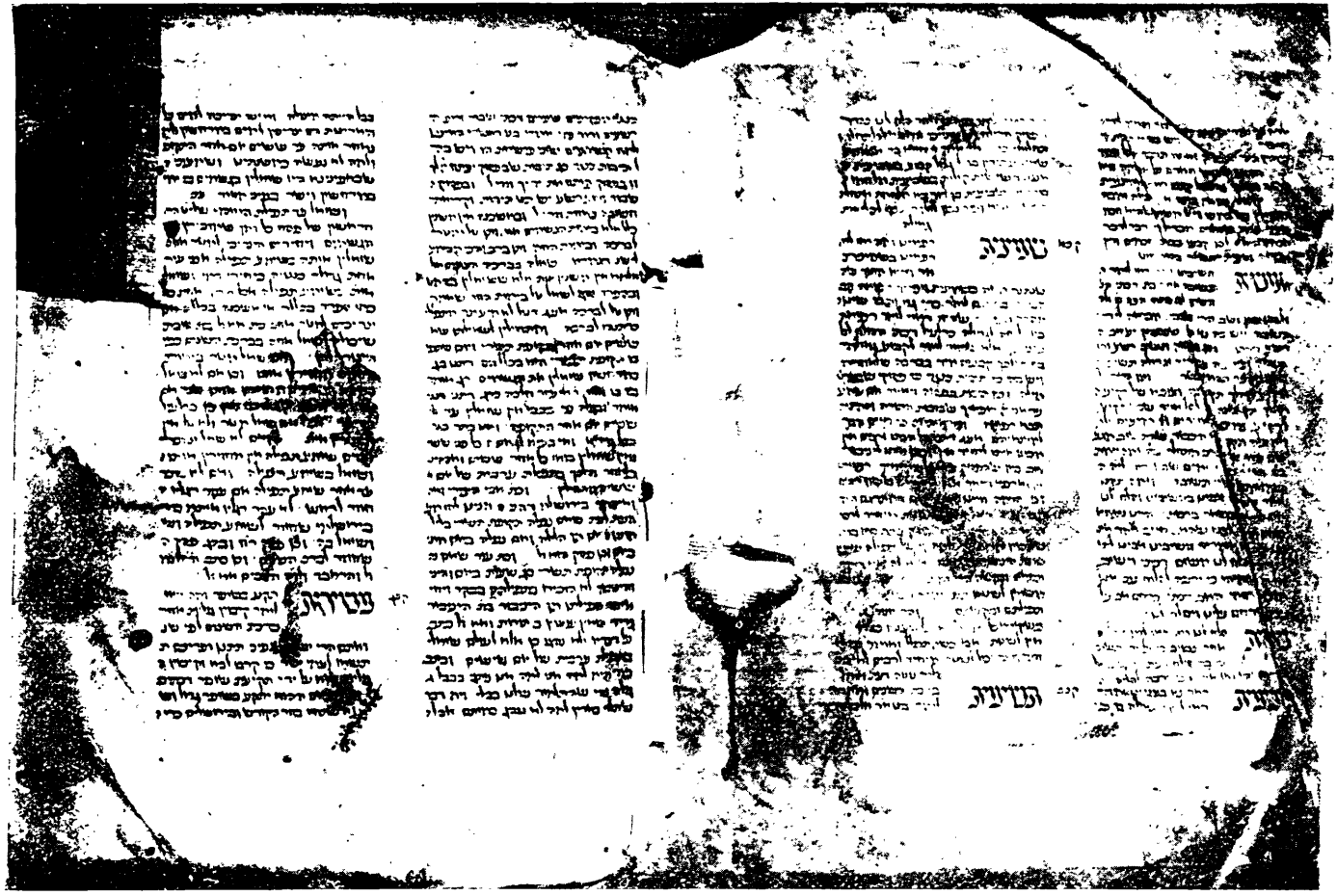
Qvigstad, der hervorragende norwegische Lappologe, erzählte, dass ihn mehrere zu ihm vertraute alte Bauern fragten, wie es sich mit dem sechsten und siebenten Buche Mosis verhält, welche in der gewöhnlichen Bibel nicht gedruckt sind. Eine Dame aber schrieb in einem an Qvigstad gerichteten Brief, dass sie im Jahre 1926 in Narvik eine Frau fand, deren in Namsos lebender Vater eine sieben Bücher enthaltende Bibel hatte, welche er an das Museum zu Tromsö verkauft hatte. Aber auch Andere behaupteten, dass sie in ihren Kinderjahren die sieben Bücher Mosis enthaltende Bibel sahen. Die Absenderin des Briefes wandte sich an Qvigstad mit der Frage, ob eine solche Bibel tatsächlich im Bestand des Museums zu finden sei, und ob diese die echte Bibel wäre.[9]

Wir erwähnten, dass es aus dem Mittelalter keine Überlieferung gibt, welche sich an das sechste oder siebente Buch Mosis berufe. Wir haben es also hier mit einem Zwischenraum von mehr als einem Jahrtausend zu tun. Was kann der Grund dessen sein? Anderson gibt uns darüber keine Antwort. Die Frage ist aber leicht zu lösen. Dass im Altertum in Ägypten die Griechen von Moses wussten, ist verständlich. Dass das Mittelalter nichts aber von ihm wusste, ist ebenfalls

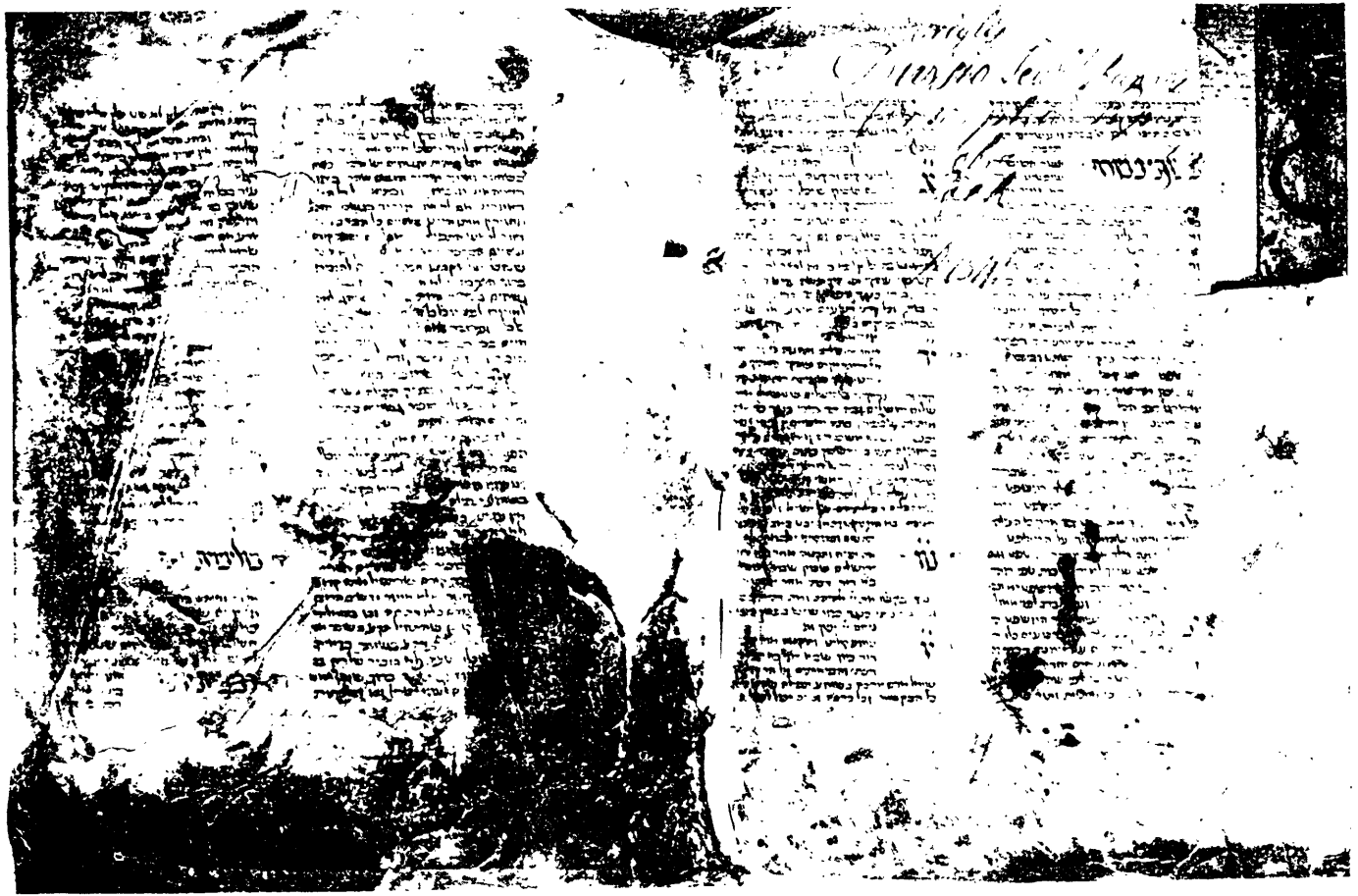
[9] Anderson: Das sechste und siebente Buch Mosis in Norwegen. Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft. 1928. 203.

verständlich, nachdem man nicht das ins Lateinische übersetzte Alte Testament kannte. Hingegen wurde in der Neuzeit von der Reformation die Bibel überall in die Nationalsprachen übersetzt, und zwar die vollständige Bibel, das Alte ebenso wie das Neue Testament. Und die Reformation fürchtete sich nicht davor, sie in die Hand des Volkes zu geben. Dass sich die Sache tatsächlich so verhält, dazu bringt uns eben der Umstand einen unbezweifelbaren Beweis, dass die Überlieferungen vom sechsten und siebenten Buch Mosis ausschliesslich in den nordischen, also protestantischen Ländern entstanden und weiterlebten.[10]

[10] [Im Mittelalter weiss man über die s. g. Heptateuch-Exemplare (die fünf Bücher Mosis, Josue und Richter) und auch über die s. g. Oktateuch-Exemplare (die genannten Bücher und Ruth). S. darüber Wilhelm Neuss: Die katalanische Bibelillustration. Bonn und Leipzig, 1922. 34.; A. V. Billen: The Old Latin Texts of the Heptateuch. Cambridge, 1927. — Scheiber.]



I Jákob b. Ásér Árbáá Turimjának körmendi kéziratai(?)



2. Jákob b Ásér Árbáá Turimjának körmendi kézirata (II)

BÜCHLER SÁNDOR

A KÖRMENDI KÖZÉPKORI HÉBER KODEXTÖREDÉK.

Batthyány-Strattmann László herceg engedélyével fényképfelvétel készült részemre a körmendi levéltárában található középkori kodextöredékről, melynek közzététele itt történik először. A kissé megrongált, de különben még jól olvashatóan fennmaradt hártyalap okmánycsomag bekötési táblájául szolgált a magyar zsidók történetét megvilágító Judaicákban is gazdag archivumban. Ehhez hasonlóan járt el a soproni városi levéltár középkori héber könyvek pergamentjével, mellyel számadási könyveket kötött be.[1] Nincs tájékoztató adat, hogy honnan, mi módon került oda az itt bemutatott érdekes fragmentum. A rájegyzett latin felírásból kitűnik, hogy már 1541-ben a Batthyány-uradalom tulajdona volt és ekkor a Dobra és Muraszombatra vonatkozó urbariális összeírást helyezték közéje. Az évszámból arra lehet következtetni, hogy egy olyan könyvnek kiszakított darabja volt ez, melyet másfél évtizeddel előbb, 1526-ban Sopronból hordott el a garázdatömeg, mert abban az időben panaszkodtak[2] a soproni zsidók „Sinagogam nostram deuastavere, libros Hebraicos exportauere". Ha nem Sopron, akkor Pozsony vagy más nyugatmagyarországi zsidó hitközség lakójának könyvtárából, ugyancsak feltehető, hogy Budáról jutott oda a kodex épségben, esetleg már megcsonkítva a mohácsi csatát követő kilengéseknél.

Mily könyvnek része a körmendi kodextöredék? Kétségtelenül megállapítható, — és ezt Klein Ábrahám dr. budapesti rabbi-tanár úr behatóbb tanulmányozás után szintén megerősítette hozzám intézett levelében — hogy a XIV. században működött Jákob ben Ásér, toledói tudós Árbáá Túrim vallástörvénygyüjteményének darabja, mely a hétköznapi liturgia egyik jelentékeny alkatrészével, a Semoné eszrével foglalkozik.

A körmendi kodextöredéket egybevetve a kinyomatott Túrim szövegével, feltűnik, hogy a körmendi, ha nem is lényegesen, eltér attól; különbözik tőle a beosztásban, mert a körmendi mindegyik benedictiót külön szakaszban tárgyal, holott a nyomtatott kiadásokban több benedictió együttesen van magyarázva.

A körmendi Túrim redakciójára támaszpontot nyujt, hogy a szerző Jechiél fivéréről mint élőről emlékezik meg, holott a kinyomatott példányokban a halottak eulogiájával fordul elő a Jechiél név. A körmendi kodex szövege ennélfogva a XIV. század első évtizedében, 1310. körül készült Spanyolországban, ami nem jelenti azt, hogy ott is másolták. A héber betűk alakja arra vall, hogy németországi zsidó másolta a körmendi kodex alapjául szolgáló Túrim-ot a XIV. században.

[1] *Dr. Polláh Miksa*: A zsidók története Sopronban. Budapest, 1896. 89.
[2] *Polláh*: l. m. 116.

KÁLMÁN ÖDÖN

A GYÁSZRUHA SZÍNE A ZSIDÓKNÁL.

I.

A Szentírásban kifejezetten és általánosságban „*gyászruháról*", helyesebben „*özvegységi*" *ruháról* Juda menyének, Támárnak történetében olvashatunk először. Évekig viselte a gyászt (Gen. 38, 14). Arról nem értesülünk, hogy milyen színű volt a ruhája.[1] Egyidőre, amikor azt akarja, hogy ne ismerjék őt fel, leveti a gyászruhát és elfátyolozza magát (i. h.). Tehát az özvegy *nem viselt fátyolt.*

A tekoai özvegynek is azt parancsolja Joáb fővezér, hogy olyan „bigdé ébel" gyászruhát öltsön, amiről feltehető, hogy viselője már *régóta* gyászol (II. Sám. 14, 2.). A *bigdé ébel* gyászruhában az *ábél* szó (gyászolás) már némi következtetésre adhat alkalmat, miután — Nöldeke szerint — az asszir nyelvben azt jelenti: elszáradt, naptól *kiégetett levél*, mint nomen, de a kiégetett levél *színét* is jelenti.[2] A szír nyelvben ugyanennek a tőnek *hervadó liget* az aequivalense.[3] Ez a szó összetett helyneveknél ligetre céloz: Abel-Kerámim,[4] Abel Mechola,[5] Abel Micrajim[6] (ez utóbbit etimologizálja a Biblia: Egyiptom „*gyásza*"). Az Abel-gyász tehát a naptól kiszáradt, *földhöz hasonló színű levéllel társképzet.* Az ábél tő a szövegben a *természet gyászolását* is gyakorta festi, amikor kiszárad a mező és „gyászolnak a pásztorok ligetei és elfonnyad a Kármel csúcsa",[7] „gyászol a föld — a mező füve kiszárad"[8] ismételt prófétai kép. A földhöz hasonló színt fest a gyásszal kapcsolatos קדר *(kádár)*[9] és שחור *(sáchor)*[10] gyökök jelentése is. A *kadar* tő a *piszkos szín* aequivalense (*Nöldeke*,[11] *Barth*,[12] *Lagarde*;[13] *Büchler*[14] szerint a héber-aram: *izzás*, illetve annak terméke). Piszkos színű ruhában jár Jeremiás próféta népe bukása miatt gyászolva (i. h.), piszkos szürke színű a felhőkkel borított ég[15] (kadrut) és ilyen szürke a jégtől sötétedő folyó Jóbnál (6. 16). A שחור *(sáchor)* tő a szürke színárnya-

[1] A gyászszín kérdéséről magyarul utoljára *Klein Ábrahám* értekezett, Libanon. I. 1936 141—149.
[2] ZDMG. XL. 724.
[3] *Payne Smith*: Thesaurus Syriacus s. v. Abel.
[4] Bir 11, 33.
[5] Bir. 7, 22.
[6] Gen. 50, 11.
[7] Ámosz 1, 2.
[8] Jer. 12, 4.; 14, 2.; 23, 10.; Hósea 4, 3.; Jóél 1, 10.
[9] Jer. 8, 21.; 14, 2.; Zsolt. 35, 14.; 38, 7.; 42, 10.
[10] A sáchor szó bibliai lelőhelyeit l. a következő jegyzetekben.
[11] ZDMG. XL. 729.
[12] Wurzeluntersuchungen zum hebr. u. aram. Lexikon. 43.
[13] Übersicht über die im Aram. übliche Bildung der Nomina. 31.
[14] [Keleti tanulmányok. Goldziher-Emlékkönyv. Bp., 1910. 165—180. — Scheiber.]
[15] Jezs. 50, 3.; Jer. 4, 28.

latnál sötétebbet jelent, a feketét, a szír nyelvben is *(Fraenkel)*,[16] bár Frid. *Delitzsch*[17] az asszír *varázsló* szóból származtatja. A bibliautáni irodalomban ez a kat'exochén gyász (fekete) színt jelölő szó már a Bibliában is az emberi testnek,[18] a szőrzetnek,[19] állatoknak,[20] madárnak,[21] tárgyaknak és az arcnak[22] feketeségét (naptól barnítottságát) jelöli, de még *nem a gyászruha színét.*

Az *ábél* és *kádár* piszkos, földszín-jelentéséhez simul a Szentírásban előforduló *egyetlen gyászruha*, a שַׂק *(szák)* feltételezhető színképe. E szónál is áttekinthetünk a szomszédos nyelvterületekre : az egyiptomiaram papiruszok szókincsében,[23] az étiops[24] nyelvhasználatban és a többi szomszéd nép nyelvében megtalálható a *szák* gyök. Mindenütt a *szürkésbarna, színben és anyagban a mi zsákunkkal azonos fogalmat jelent.* Használata épúgy szolgált gabona-hordásra,[25] mint a bűnbánó, a rabszolga, a legyőzött ellenfél ruházatára,[26] jelenti az ágyékkötényt,[27] a gyászoló ruháját,[28] éjjeli takarónak is használták.[29] A zsákot, mint gyászruhát, a ruha alatt[30] és felett is viselték.[31] A komorságban megjelenő próféta is zsákot öltött.[32] A gyászoló kínozta is önmagát a durva anyagú zsákruhával.[33] A midrás szerint mint tudatos gyászszimbolum szerepel az érmén a zsák és hamu. „Négyen voltak, kiknek érmét az egész világ ismerte. Mordecháj érméjének egyik oldalán zsák és hamu, a másikon királyi aranylánc." (Ber. Rab. 39, 16) Nő is viselte, s ez valószínűleg nagyobb volt, mint egy kötény,[34] bár a *babiloni szobrokon* kötényszerű benyomást tesz[35] és az ékiratok szerint a testnek a derektől lefelé eső részét befedő,[36] tömlőszerű.[37] minden szabás vagy varrás nélkül készült,[38] igazi rabszolgaruha.

Van még két bibliai szótövünk, mely a halálozással kapcsolatos, a *mut* és a *száfád*. A halott héber neve, a *„mét"*, minden sémi nyelvben azonos. Már az Amarna-táblákon is előfordul hitpáélban : *timitunanu*, ti megöltök minket.[39] A szóból más következtetést nem tudunk levonni, nincs mellékjelentése.

[16] Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen. 184.
[17] Beiträge z. Assyrologie u. semitischen Sprachwissenschaft. III. 646.
[18] Jób 30, 30.
[19] Lev. 13, 31. 37.
[20] Zech. 6, 2. 6.
[21] Én. én. 5, 11.
[22] Sir. 4, 8; Én. én. 1, 5.
[23] *Sachau* : Aramäische Papyrus und Ostraka. I. 15, 20.
[24] *Nöldeke* : Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft. 1910. 39.
[25] Gen. 42, 25. kk.; Lev. 11, 32.
[26] Nech. 9, 1.
[27] Jezs. 20, 2.
[28] Gen. 37, 34.
[29] II. Kir. 19, 1.; I. Kir. 21, 27.; II. Sám. 21, 10.
[30] II. Kir. 6, 30.; Joél 1, 8.
[31] Jezs. 20, 2.: ruhakimélésre, eső ellen a talmudban I. Sáb. 64a.
[32] Jezs. 20, 2.
[33] Jób 16, 15.
[34] Joel 1, 8.
[35] *R. Zehnpfund*, RfPThK. XX. 84.
[36] *Schrader* : Die Keilinschriften u. d. Alte Testament. 3. kiadás. ed. *Winkler-Zimmern*. 603—650.
[37] *Winkler*, Altorient. Forschungen. II. 44.
[38] *Winer* : Realwörterbuch s. v. Sack.
[39] *Knudtzon* : Die El-Amarna Tafeln. Leipzig, 1907. 238, 33.

Hasonlókép a gyásszal kapcsolatos második tő, a *száfád*, gyászolni, az ékiratokban: *ütni*: mellre, vagy *száfák*: combra a gyász jeléül. Ez sem ad bővebb felvilágosítást a gyászszínről.[40]

Összefoglalva a bibliai gyászruhák színének a sémi nyelvek közös alapjelentéséből és a szöveg tárgyi összefüggéséből kihámozható eredményeit: *a gyászolók szürkésbarna, földszínű, szabásnélküli, takarónak is használható ruhadarabot viseltek.*

II.

A Szentírás utáni kortól a Misna idejéig bizonyos hiátus áll be adatainkban. Bár külön gyászritusokról szóló traktátust (*Szemáchot*, illetve *Ébel rabbati*), sőt a borajtáját is említi a talmud háromszor is (M. K. 24a, 26b; Ket. 28a), de mindkettő elveszett. A ma ismert „kis maszichták" közötti „Szemáchot" talmud-utáni kompiláció régibb munkakból. Még későbbi az *Ébel zut rli*. A misnák között Móed Kátán 3-ik fejezete tárgyalja összefüggően a halott körüli ritusokat; egyébként csak szétszórt adatokból alkothatunk képet a jelentős fejlődést eláruló szertartásokról.

A halotti szertartások között mint új szerepel: az épen elhalt feje alól kihúzták a párnát és őt magát a földre helyezték,[41] italokat vittek a gyászolóknak, eleinte drágább, később tarka (egyszerűbb) edényekben, a halott arcát azonnal letakarták, illatos füstölőkkel tüntették el a kellemetlen szagot, a felöltendő ruhát kimosták, a szomszédok ételt vittek a gyászolóknak, a koporsót a főtérről temették, a gyászsirám szóló vagy váltakozó énekből állott (Misna M. K. III. 7.). Virágot is vágtak le még ünnepen is a koporsóra (Béca 6a). Még arról is értesít a Misna, hogy a halott ruhája, a *tachrichin*, mentes a vegyesszőttes tilalma alól.[42] A tachrichin lepedőszerű ruha volt s ebbe mintegy belegöngyölték *(kárách)* a halottat — bár előfordult, hogy mezítelenül is temettek.[43] Ez azonban csak ritkán fordulhatott elő, mert ép arról értesülünk, hogy a lábrakapott halotti fényűzés ellen kellett intézkedni. Amikor II. Gámliel elrendelte, hogy őt „egyszerű *lenszürke*, durva ruhában temessék", ennek eredményeként mindenkit alig egy *zuz* értékű ruhában hantoltak el.[44] Így közli Josephus is.[45]

A hagyományos irodalomban a valóságos gyász és az egyéb lelki depressziók megnyilatkozásai szintén összeolvadnak és ezt a gyászruha színével kapcsolatban különösen észlelhetjük. *E korban már előlép a sáchor, a fekete, mint gyászszín.* „Ellenőrizték a papok családi származását s a törvényszék egyenként vizsgálta a *juchászé kehunát* (papi családfát). Ha valami *foltot* találtak, akkor az a pap *fekete ruhába* öltözött, felsőkabátja is fekete volt és nem mehetett be a Szentélybe szolgálatra. A tiszta származásúak fehér ruhát öltöttek és azonnal megkezdhették papi szolgálatukat."[46] Ugyanígy a *hűtlenséggel* vádolt feleség

[40] *Schrader*: Die Keilinschriften u. d. AT. 3. Auflage. 604.
[41] Sab. XXIII. 5.; M. K. 27ab.
[42] Kil. IX. 3. 4.; M. K. 27ab.
[43] Sab. 14a.
[44] M. K. 27b és kk. Ξ ruha neve „*cerada*".
[45] Joseph. Flav.: Bellum II. 1.
[46] Middot. V. 4.; Tosz. Chág. II. 5.

templomi hűségpróbája idején *fekete* ruhát vett fel (Szóta I. 6.). Kuriózumként megemlítjük, hogy a talmud szerint, ha az ilyen asszonynak jól állt a fekete ruha, akkor más, ízléstelen ruhát kellett öltenie, amint-hogy, ha szép hajzata volt, akkor nem alkalmazták reá a gyásznál szokásos hajszétbontást sem, mert a cél, hogy rút legyen a lelki nyomás alatt álló.[47] A fekete szín gyakran szerepel a *bűnösség* fájó érzésének és hangulatának gyászkifejezésére: Izráel népe fehérbe öltözik megítéltetésének idején, míg a többi nép *fekete* felső- és alsóruhát ölt, szakállát elhanyagolja (Jer. R. H. I. 5, 7.).

Heródes bírái előtt *feketében* jelenik meg, amint Pheroras a Heródes előtti törvénylátásnál. (Jos. Antiq. 14, 9, 4 §. 17, 2.; Bell. Jud. 1, 25, 4 § 506.; Meg. IV. 7.)

A szomorú (nem gyász) hír közléséhez is *fekete ruhát* öltöttek. Így Akiba is feketébe öltözik s így közli Eliezer b. Hyrkanosszal, hogy társai helyett mást választottak iskolafővé, őt megtagadták. A hír hallatára Eliezer beszakította ruháját és lehúzta szandálját, szemeiből könnyek folytak. (B. M. 59b.)

A vallástól elpártoltakat nem szabad *fekete* ruhában gyászolni még a hozzátartozóknak sem (Szemáchot II.).

Simon főpap, az igazságos, mintegy negyven éven át végezte az Engesztelés napján a szent szolgálatot. Évről-évre mindig fehér ruhás aggastyán fogadta őt a Szentek-szentjében. Egyszer úgy látta, hogy *fekete* ruhában várja őt az aggastyán, *feketébe* burkolózva. Az áldozás után kijövet közölte ezt társaival, megjósolta, hogy rövidesen meghal. Alig teltek el az ünnepek, megbetegedett, s befejezte életét.[48] Általános képzet, hogy a fekete szín rosszat jelent (szemben a fehérrel).[49]

A *végrendeletekben* gyakorta intézkedtek a temetésükről egyes vezető személyek: Rabbi például megtiltotta, hogy halála után az egyes városok gyászösszejöveteleket tartsanak az ő emlékére. R. Chizkija még azt is elrendelte, hogy ne halmozzák majd halotti ruháját és koporsója alul lyukas legyen. Valóban, egyetlen vászonban temették. R. Jóchánán: Ne fehérben és ne feketében temessenek, hanem szürkében. Ugyanígy rendelkezett R. Jánnáj. R. Josija: *Fehér* (kényelmes v.) ráncos ruhába öltöztessenek,[50] de nem kerülhet többe egy dénárnál (!) és cipőt húzzanak lábamra, botot kezembe, oldalra fektetve temessenek, ha jő a Messiás — én is feltámadhassak. Meglepő és elszigetelt gyászaktus a *Mászechet Szóferim* értesítése: Áb hó kilencedikének gyászrendje közé tartozott, hogy a tóraolvasónak a „dicsértessék az igaz Bíró" gyászeulógiája után a Tórát fekete gyászban a földre helyezték e mondattal: „Lehullott fejünk koronája!"

A misna-talmud korában jelentkező fejlődési mozzanatok közül tehát kiemelhetjük a gyászruhák határozott és gyakori megjelölését, a halott ruhája és halotti gyászviselet közötti éles határvonal meghatározását és legfőképen a ruhák színeinek kialakulását.

[47] Bab. Szóta. 8b.
[48] Jóma 39b.
[49] Berách. 56b.
[50] Jer. Ket. XII. 3.

Az adatokból összeállítható eredmény :

1. A *fekete színnek előtérbejutása* a régebbi, földhöz, zsákhoz hasonló szürke színárnyalatok fölött.

2. A halott „útravaló" ruhájánál a fekete, szürke és fehér szín váltakozása.

A beállott változás okait keresve kétféle nyomon kell haladnunk. A fekete festékanyag elterjedése és használata a kereskedelmi kapcsolatok, utazási és közlekedési viszonyok javulásával — ez az egyik oka a fejlődésnek. A másik ok : a gyászruhának a rabszolga eredeti ruhájától való elszakadása, a gyásznál is kifejlődött bizonyos luxus alkalmazása.

A föniciaiaktól tanulták a festést ; Tyrus, Sarepta és Lydda voltak a festészet főhelyei (S. Krauss : Talm. Arch. I. 143.). Egész helységek lakóinak keze a festéstől színes, még a papok kezeit is megfogta, a város nevét is a fejlett festészettől kapta (Jer. Taan. 4, 8, 69a). Külön, tekintélyes céhük volt (Jer. Sab. 7, 2.; 10, 2.; M. Sab. 6, 2.; M. Bm. 8, 6).

Egy-egy festőműhely oly nagy üzem volt, hogy a helyiség bérlete legalább 3 évre szólt (B. M. 8, 27.). Előkelő foglalkozás lett a festészet (M. K. 13b; és gyakran l. Krauss I. 144.), hasznos iparág, sok adó folyt be belőle (Tanch. Nászo, 8.). A régi népek kezdetben a természetes színeket kedvelték : a len, kender színeit (fehér-szürkét), az ú. n. fehér (világos) ruhaszínt. Később a festett ruhaszínek jutnak előtérbe, bár azt is látjuk, hogy a nők érezték, hogy a színes ruhák, sőt a fekete szín is jól áll (Szifré Num. 11.; jer. Szóta 1, 6, 17/a). Kezdetben a fekete csak a lelki depressziót kifejező szín volt, de a misna és talmud idején és még később a *gyász méltóságát fejezte ki.*

Az egyéni gyász mellett előlérbe jut a *templom elpusztulása* feletti gyász is. Nem mindenkit tartottak arra érdemesnek, hogy a Jeruzsálem elveszte feletti gyásznak külsőleg is kifejezést adjon. Mikor a fiatalabb Eliezer Nahardea utcáján fekete *cipőben* jelent meg *Cion bukása feletti gyászában,* az exilarcha emberei ezt hivalkodásnak vették, bezárták őt és próbára tették bonyolult kérdésekkel, hogy egyéniségéről meggyőződjenek.[51]

A fekete gyászruha később elterjedtségéről Áséri értesítése minden kétséget kizár : „Izsák ibn Gajjátnál olvassuk : a gyászolók és a halott rokonai feketét öltenek míg a vőlegény és más örömöt ünneplők világos ruhát (Middot V, Jóma 39b, Sab. 114a). Az aggádában azt olvassuk, hogy Mózes megparancsolta Józsuának, hogy majd fekete ruhában gyászolja őt. Különben is számolni kell a lesujtottak hangulatával. Általában mindenütt a helyi szokásokra legyünk tekntettel." (Áséri, M. K. 94. §.)

III.

Megállapítottuk, hogy a gyász színe a Biblia korában : a *barnás* földszín, míg később, a Misna korától kezdve : a *szürke* és a *fekete.* Nyilt kérdés marad, hogy ily szempontból milyen kapcsolatban van a valóságos gyász az enyhébb sorscsapásokkal, miután annál is, emezeknél is hasonló az érzéseket kifejező ruhaviselet ?! A héber (sémi) nyelv

[51] B. K. 59b.

szelleme talán felel e kérdésre. Az egyik héber igegyöknek és rokonainak igen sok árnyalatú jelentéssora található: *ana*, az arabban: *anaha*, *anaja* és *anach* alapjelentése: határozott időben megérkezni, a véletlent úgy rendezni, hogy két esemény találkozzék (L. Gesenius s. v. *ana*). Ebből ágaznak a többi jelentések: véletlen emberölésbe *juttatni* valakit (Ex. 21, 13), bajt *juttatni* valaki útjába (Zsolt. 91, 20), *ürügyet keresni*, hogy bajt hozhasson valakire (Bírák 14, 4; II. Kir. 5, 7). Mind azonos kép: Isten „meglátogatja" ad malum, bajt hoz reá. Ennek nyomában jár a *kesergés* (Jes. 3, 26), a *panasz* (Thren. 2, 5). „Gyászt ölt és *jajgat* az ellenség benyomulása miatt", a „pásztorok is *keseregnek* a szárazság miatt" (Jes. 19, 8), „sírás, jajveszékelés a csapások nyomán" (Jes. 29, 2). Ugyanebből a gyökből a „*gyász, gyászolás*" (Dt. 26, 14; Hós. 9, 4). A későbbi héberségben: ónén, a gyászoló, a gyász első napjain, mielőtt halottja el lenne temetve. Mint nomen proprium Ónán volt az, akit Isten megölt (Gen. 38, 4. 8. 10). A viszony tehát a halottért való gyászoló és a sorstól sujtott között: Isten „látogatta meg" mindkettőt, *egyforma külsőségek kíséretében jelentkezik fájdalmuk*. A másik kérdés, hogy a fájdalom külső szimbolumai — az említett két viszonylat közül — hol jelentkeznek elsődlegesen? Benyomásunk szerint a kiinduló mozzanatot a rabszolgák életénél kell keresnünk. Ez a realitás. A rabszolga nehéz munkát végez, piszkos ruhában, a „zsák"-ban. Ámde rabszolga lesz a legyőzött ellenségből, a terméstől megfosztott földművesből, ezek is zsákot öltenek (l. az idézett helyeket), mint a pört vesztett fél, vagy a legyőzött ország, mind a zsákszimbolummal fejezik ki sanyarú sorsukat. Innen már csak egy lépés a gyászoló ruhája; neki magának kellett halottját elásni, — a halottas ruha-szimbolum tehát a másodlagos! Igazolja feltevésünket a másik mozzanat is: az Ókorban egész Keleten levágták a rabszolga haját, átvette ezt a gyászrítus is. (A főpap nem alázhatta meg magát, nem gyászolhatott hajlevágással). Amint Mózes elrejti arcát, leveti saruját a csipkebokornál Istennel találkozva, avagy Józsua a Szentföld határán, akként jár mezítláb a rabszolga, de a gyászoló is ehhez hasonlóan. A foglyulejtett rabszolgát megkötözték, tetoválták, ruháját elvették, ugyanezekkel a motívumokkal találkozunk a gyászrítusban is — a kötélfelöltéstől kezdve csaknem végig — mint másodlagos képletekkel, miként a gyászszínnél is.

W. MUNKÁCSI NOÉMI

ZSIDÓ SZERTARTÁSOK ÉS NÉPSZOKÁSOK A NÉMET NŐI HALÁLTÁBOROKBAN.

Löw Immánuelnek, a folkloristának, a „Tränen" szerzőjének, sok esztendős levelezésünkre való emlékezéssel ajánlom a könnyek tengeréből merített e folklorisztikus gyüjtést kegyelettel.

A haláltáborokba hurcolt zsidóság lelki elesettségét nagyban fokozta az a körülmény is, hogy nemcsak a polgárjog, a kultúra védősáncai közül emelték ki, de megfosztották vallási szertartásai és szokásai gyakorlásának vígasztaló lehetőségétől is.

Mégis az Istent kereső lélek ösztöne és a hagyományos életformákhoz való ragaszkodás bizonyos fokú vallásos életet alakított ki e borzalmas körülmények között is.

A németországi zsidó női megsemmisítő- és munkástáborok vallásos életének e néhány adatát egyrészt mint szemtanú, másrészt közvetlen hallomás útján jegyeztem fel.[1]

Az auschwitz-birkenaui, a holland határon levő belsenbergi és a Weimar melletti sömmerdai női táborokban a zsidóság két véglete, a szélsőségesen asszimiláns dunántúli és a hagyományhű máramarosi zsidók csoportja találkozott össze. Vallásos hagyományaik ellentéte érdekes megfigyelésekre adott alkalmat.

Szombati szertartások.

Mihelyt az ételünkbe kevert kábítószerek hatását megszokta szervezetünk és a lélek újra ébredezni kezdett bennünk, igyekeztünk imádkozással, gyertyagyujtással néhány percre a szombat enyhületét varázsolni borzalmas hétköznapjainkba.

A „kanadásoktól", csomagokat kezelő társainktól gyertyákat szereztünk, amelyeket mindjárt a második péntek estén könnyek között gyujtottunk meg. Péntekesti istentiszteleteinket itt és későbbi vándorútjainkon a mi csoportunk mindvégig a nagykanizsai hagyományok szerint való, neológ ritusú, hangos énekű imádkozással tartotta meg. A máramarosiak, mint csendes résztvevők, körénk seregelve meghatva figyeltek fel szép dallamainkra, bár azokat valóban csak *dallamoknak*, de nem igazi imádságoknak tartották.

Kitért fogolytársaink is részt szoktak venni ezeken az istentiszteleteken.

A sábbáti és ünnepi gyertyagyujtást továbbhurcoltatásunk gyötrelmes útjain is igyekeztünk mindenütt megtartani.

[1] A thorni, bergenbelseni és bersadji adatokat a „Gan Cion", B'né Akiba gyermekotthon növendékeitől gyüjtöttem. A többi helyszíni feljegyzés. A thorni táborban alföldi, a bergenbelseniben kárpátaljai, a bersadjiban bukovinai zsidók voltak.

Volt időszak, amikor margarinnal töltött, kivájt burgonya, rongykanóccal a közepén volt az ünnepi fény. Fegyvergyári munkásnő-időszakunkban munkahelyünkről hozott, nagy gépcsavarok üregébe, a gépek tisztítására szánt olajjal gyujtottunk szombati világot. Más táborokban lófaggyú, vagy sárga színű gyujtóanyag és gyujtózsinór kanóca helyettesitette a szelíd mécseket. Ugyanilyen módon gyujtottunk évfordulókon és elhalt társainkért való lélekmécseseket

A zsidó asszonyok találékonysága e téren is kifogyhatatlan volt. Mégis volt olyan időszak, amikor semmiféle lehetőség sem volt mécsek szerzésére. Ekkor j e l k é p e s e n gyujtották meg a szombati fényeket. Két ízben voltam ilyen jelképes szombati gyertyagyujtásnak tanúja. 1944 novemberének egyik ködös, sötét péntek estéjén a szokásos ötös sorban indult neki csoportunk a tizenkét óra hosszat tartó éjszakai gyári munkának. Elkeseredetten meneteltünk rongyos bakancsainkban, kilométerek sártengerén keresztül a fegyvergyár felé. Egyszer csak szomszédnőm, egy felvidéki fiatal asszony megszólalt:

— M o s t gyujtottam meg a sábbáti gyertyákat!

Megdöbbenve figyeltem fel.

— Ránéztem két villanylámpára és elmondottam a beráchát — fűzte hozzá magyarázatul.

Más ízben megfigyeltem a gyárban, amint egy szombati hajnalba nyúló éjszakán egy máramarosi asszony, akinek feladata apró vaskarikák csiszolása volt, azokból mozaikszerűen gyertyatartók és gyertyák képét rakja ki az asztalra és fölébe hajolva elmondja a szombatköszöntő áldást.

A felvidékiek között voltak, akik a kasrut törvényeinek megtartásáért az éhezés és szenvedés minden áldozatát meghozták. Szombaton nem dolgoztak, még ha ezzel a szabotázs életveszedelmének tették is ki magukat. Minden ütlegelést, kínzást hősiesen elviseltek inkább, mintsem hogy a szombati munkaszünetet megszegjék. Az adott helyzetben is megtartható törvények közül a legszigorúbban tartották be a máramarosiak a szombati mosakodás tilalmát.

A sömmerdai tábor konyháján szombat alkonyatkor gyönyörű hávdálá-dalokat hallottam. Ugyanitt szokás volt a Gott fün Avrohom jiddisnyelvű szombatbúcsúztató imádság rendszeres elmondása is. Nem volt ugyan luáchunk, mégis a jámbor felvidékiek számítása alapján pontosan tudtuk az újhold és ünnepeink idejét.

Ünnepek.

Auschwitzi fogságunk első heteire esett Sávuot ünnepe. „Kanadás" társainktól kapott imakönyvből istentiszteletet tartottunk és gyertyát gyujtottunk. Az ünnep hangulatára csak egy szál hervadt bodzafavirág emlékeztetett, amely a mezei munkások útján került a rendkívül magasan fekvő tábor elátkozott kő- és sárrengetegébe.

Tisá beáv gyásznapját a gelsenbergi táborban bőjtöléssel tartottuk meg.

Auschwitzban maradt társaink hagyományos módon, földön ülve olvasták a Siralmakat egy jiddisnyelvű Ceená Ureená-könyvből.

Nagy gondot okozott a bőjt eltitkolása a német SS katonák előtt, akik minden ilyen vallási megmozdulást gyűlöletes bosszúállással aka-

dályozták meg. A bukovinai bersadji női táborban levők — a városon belül mozgási szabadságuk lévén — kimentek a temetőbe. Háromszor körüljárták a sírokat és a távoli haláltáborokban elpusztult kedveseikre emlékezve egy tömegsír előtt mondották el imájukat.

Szelichot első napján délig böjtöltek táborunkban. A máramarosiak nagy része általában hétfőn és csütörtökön rendszeres félnapos böjtöt szokott tartani, nem törődve a legyengülés életveszélyével.

A Ros Hásánát megelőző napon a gelsenbergi tábort bombatámadás érte, amelynek során többszáz fogolytársunk pusztult el és majd megannyi sebesült meg. Erev Ros Hásána estjén, miután összeszedtük halottjainkat, lelkünk mélyéig megrendülten mondottuk el a megmeneküléskor szokásos birchát haggomél-t, majd sátorról-sátorra járva, sírva kívántunk egymásnak szebb újesztendőt. Gyertyagyujtás és műméz emlékeztetett az otthoni újesztendőkre.

Auschwitzban maradt társaink a „kanadások" útján egy hosszú, u. n. lengyel sófárt is kerítettek, amelyet egy éppen abba a Blokkba munkára kirendelt lengyel rabbi szólaltatott meg. Az imádkozás színhelye, hogy feltűnést ne keltsenek, a mosdóhelyiség volt. A sófár itt nem akart hangot adni, amit a hely tisztátlan voltával magyaráztak.[2] Később a Blokkban tisztán és élesen szólalt meg.

A Danzig közelében levő Thorn városka mellett haditerep-előkészítő zsidó női munkástábor járt mindenütt a hadsereg előtt. Ros Hásána napján lövészárkok ásása volt feladatuk. Munkájuk közben istentiszteletet tartottak. Nehogy váratlanul meglepjék őket, a háromszögalakú árkok midegyikének csúcsához egy-egy őrt állítottak, aki idejében jelenthette a munkafelügyelő közeledtét. Amikor az Unetáne Tókef imádságához értek, váratlanul — sem azelőtt, sem azután nem hallott — riadó búgása reszkettette meg a levegőt. Felajzott képzeletük a szabadulást jelző égi sófárhangnak vélte ezt.

A bűnbánat tíz napján az auschwitzi tábor asszonyai az éppen csak létminimumot jelentő kenyéradagjukat megfelezték a teljesen legyöngültekkel, hogy evvel a cedáká parancsát teljesitsék.

A káppára szokását is megtartották a fentemlített thorni táborban. Mezei munkájuk közben egy halat fogtak ki a Visztulából, ezzel végezték el a szertartást. Más táborokban kenyérrel, vagy ott, ahol mint gyári munkásnők jó munkateljesítményükért praemiumot kaptak, pénzzel végezték el. A káppára-pénzt azután szétosztották legjobban rászoruló társaik között.

Kol Nidré estjén a sömmerdai táborban nagykanizsai asszonyok tartottak istentiszteletet; többszáz főnyi fogolytársaik előtt imakönyv híján emlékezetből énekelték el az imádságokat, s hallgattak vigasztaló beszédet. A bergenbelseni táborban is volt tudomásunk szerint ilyen „derásával" összekötött istentisztelet e napon. A zsidóság „legszentebb ünnepéről" az SS katonák is tudomást szereztek és elengedték ez estére az órákig tartó, kínzásokkal egybekötött sorakozót, a Zählappelt.

A thorni táborban e napon meghalt egy litván asszony, akit a munkahelyükhöz közeleső régi temetőben földeltek el. Ezután az 1875-ben elhalt híres caddik, Rabbi Cvi Hirsch Kalischer sírjánál mondot-

[2] *Scheiber Sándor*, IMIT Évkönyve. 1940. 125—126.

tak imát. A temetőben a sírkövek apró darabokra zúzva hevertek szanaszét. A kődarabokat halomba hordták a fogoly asszonyok és a caddik sírjára helyezték, amelyet be is kerítettek ilyen kődarabokkal. A szétzúzott sírkövek apróbb darabjait védő amulettekként vitték magukkal.

Chanukka nyolc napján a sömmerdai táborban fegyvergyárból hozott csavarokból készült Menórában gyujtottunk fényt. Más táborokban a fentemlített, burgonyába vájt margarinmécses járta. Esténként elénekeltük a Máoz Curt és fából faragott trenderlivel játszottunk. Apróra vágott fehér marharépa darabkák helyettesítették a diót vagy mogyorót. A máramarosiak a gyárból hozott papirosokból kártyát, kvitlit is készítettek, amellyel 21-est játszottak. Chanukka szombatjának estjén a felvidékiek ereci dalokat énekelve hóráztak.

Auschwitzban maradt társaink a Purimot már a felszabadulás után ünnepelték. Megtartották Eszter böjtjét, Megillát is olvastak és a lehetőségekhez képest hagyományos purimi ételekből álló lakomát készítettek.

A sömmerdai tábor asszonyai e napon kenyérből, margarinból, lekvárból és sárgarépából apró tortácskákat készítettek, amelyek, ha ízükben nem is, de külsejükben emlékeztettek némileg a hagyományos purimi süteményekre. Akinek más ajándékozni valója nem volt, egy-egy szelet margarinos kenyérrel lepte meg fogolytársát. Ezekre hajszálvékony sárgarépa-darabokból rakták ki az ünnepi jókívánság feliratát.

Pészachkor a kenyérevés tilalmát megtartotta táborunk nagyrésze. E napokon nyers marharépa, sárgarépa, vagy főtt, reszelt krumplihéj volt egyedüli táplálékunk. Ugyanitt a tábor majd háromszáz tagja jelenlétében az egyik Blokkban szédert is tartottunk. Üres asztalok körül szorongva kézzel írt, emlékezetünkből rekonstruált Hággáda-szövegből énekeltünk nagy meghatottság közepette és magyaráztuk tudásunkhoz képest a Pészach-ünnep jelentőségét. Az őrtálló SS katonának feltünt a gyülekezés. Amikor megtudta okát, kérdést intézett a „husvéti kenyér" felől, amelyet tudomása szerint „vérrel" dagasztanak.

Egyes ausztriai táborokban — értesülésünk szerint — módjuk volt Máccot sütésére is.

A sömmerdai táborban emlékezetből rekonstruált, írásos imakönyvek forogtak közkézen, amelyekből elmondottuk az ünnepen a Hallél-zsoltárokat is. A Házkára-imát is így jegyeztük fel, de ennek közös elmondására már nem került sor, mert az ünnep hetedik napján, az amerikai megszálló csapatok közeledtére, megkezdődött számunkra is az „egyiptomi kivonulás." Borzalmas kínok között, éjt-napot tartó vándorúton jartuk végig Thüringiát. De mielőtt a nekünk szánt végzet helyére, a chemnitzi megsemmisítő táborba érkeztünk volna, megünnepelhettük az *igazi* szabadság ünnepét. Felszabadulásunk boldogságában Rheinholdshainban, egy kis szászországi faluban, hálaadó istentiszteletet tartottunk, amelyen a Hallél-zsoltárokat énekeltük el.

Hétköznapok; gyászszertartások.

Nemcsak az ünnepeken, de hétköznapokon is gyakori volt az imádkozás táborunkban. A fentemlített kézírásos imaszövegeket a gyárban készített festett fedelű, csinos kis jegyzőkönyvekbe másolták le. Különösen a felvidéki asszonyok és leányok forgatták ezeket szorgalma-

san. Volt, aki a gyárba menet és onnan jövet az úton, a gép mellett és munkaszünetekben a mosdóhelyiségben is állandóan imádkozott. Tanuja voltam, amint máramarosi leányok az óvóhelyen a XXIII. zsoltár szavaival fohászkodtak. A gép mellett állva pedig sokszor csak egy szelet marharépából álló ebédjük után nagy áhítattal mondották el az étkezés utáni imádságot.

Halottainknak eltemetése is az asszonyok szomorú kötelessége volt a női táborokban. A thorni táborban öngyilkos lett egy fiatal leány. Holttestét kifogták a folyóból. Táhára-szertartás után fogolytársai tiszta fehérnemű darabokat adtak össze számára és ezekben helyezték a talajvizes sírgödörbe, ahol újra meg újra feltört a víz. Miután imádkoztak a sír mellett, a jeges földön egy órán át sivát ültek, majd sátrukban meggyujtották az emlékmécset. A haldoklókért való zsoltármondást, a sivát és az emlékmécses gyujtását a legtöbb női táborban megtartották.

Gyógymódok.

A babonás gyógymódok gyakorlása otthonos volt e helyeken. Az auschwitzi női táborban a szemverés, az „ájin hárá" betegségét a közismert „szénoltással" gyógyították. Szén híján kenyérmorzsákkal, máshelyütt vízzel űzték e babonát. A kenyérmorzsákkal való gyógyításnál háromszor hét morzsát dobtak egy pohár vízbe. Miután a morzsák a pohár fenekére szálltak, a betegnek a vizet ki kellett innia. A morzsákat a következőképen számolták: Nicht eins . . . zwei . . . nicht sieben . . . A vízzel való szénoltásnál hasonló módon jártak el. Háromszor hét csepp vizet öntöttek teli pohárból az üresbe.[3] E gyógymódokat legtöbbször egy lengyel asszony végezte el, akit javasasszonynak, „Baba"-nak neveztek. Orbáncot a beteg testrészre borított vörös kendővel gyógyítottak. A seb fölött égő kendercsóvákat lengettek meg.

Táborunkban egy tizenhatéves leányon idegbetegség jelei mutatkoztak. Feje fölött tartott edénybe forró viaszt öntöttek. Ennek ember vagy állatkép alakjából állapították meg a bajt kiváltó ijedelem okát.

Amulettek, csodajelek.

Az amulettekben való hit is általános volt. A sömmerdai tábor gyári munkásnői társaiknak vékony fémlemezkéket készítettek, amelyekre elszakított kedveseik nevét vésték rá. Fonalszállal nyakukba kötözve viselték.

Védő amulettek voltak még a tefillin- és tallitdarabkák is, amelyeket az auschwitzi táborban gyakran találtak. Az imaszijjat lengyel felügyelőink korbács helyett használták, a tallitokból pedig ruhadarabokat varrtak. A jóérzésűek, ha ilyen tallit- vagy tefillindarabokat leltek, elásták.

A thorni táborban egy orosz nőnél talált szombati kalácstakaróból kenyérzsákot készítettek, amelynek csodatevő hatása volt. Sohasem fogyott ki belőle a kenyér.

[3] Ezekről részletesebben szól *Seligmann*: Der böse Blick. Berlin, 1910.

Auschwitzban 1944 nyarán titokzatos hír járta be a tábort. Egy elásott írás megjövendölte volna, ha az asszonyok sárga, a leányok pedig piros gyűrűt viselnek, akkor Tisá beávra eljön a felszabadulás. Természetes, hogy ezután mindenkinek piros és sárga rongygyűrű díszelgett ujján.

Auschwitzban egy este a krematórium irányából félig elhamvadt imakönyv foszlányát seperte felénk a szél. A füstös, kormos papíron csak egy mondat volt olvasható, titokzatos üzenet örökre elszakított kedveseinktől: „Akik szerették és kedvesek voltak egymásnak életükben, azokat a halál sem választhatja el." (II. Sám. I. 23.)

A táborok foglyai nagyrészt elpusztultak, de vallási szokásaik és szertartásaik tovább élnek.

JACOB LEVEEN

AUTOGRAPH LETTERS OF MOSES BEN MORDECAI ZACUTO FROM THE BRITISH MUSEUM MANUSCRIPT OR. 9165

The British Museum manuscript Or 9165[1] contains a large number of autograph letters written by various rabbis for the most part hailing from Italy.[2] The majority of the letters are addressed to Abraham ben Michael Raphael Rovigo, a wealthy scholar of Modena. Rovigo, himself a noted Kabbalist, was the disciple of the more famous Moses ben Mordecai Zacuto, rabbi successively of Venice and Mantua (with a brief interlude in Padua). Unlike Rovigo, who was to settle in Jerusalem in 1702 in the company of kindred spirits,[3] Zacuto, who had long cherished the ambition of going on a pilgrimage to Palestine, died in Mantua in 1697 with his hopes unfulfilled. (He was actually on his way to the Holy Land in 1645, when he was dissuaded from his purpose by the heads of the community of Venice and induced to accept the rabbinate of that city.)

The letters roughly cover the eighth decade of the seventeenth century. More than a third of the volume is given over to letters from Zacuto to Rovigo. Of these only seven have so far been published — in אגרות הרמ"ז, Leghorn, 1780.[4] I have contented myself in this article with transcribing the first six letters by Zacuto occurring in the manuscript which have not so far appeared in print. It is my intention to bring out an edition of all the letters and documents contained in this manuscript, אם ירצה השם. Meanwhile, I hope the reader's appetite will be whetted by the present selection.

Zacuto emerges from a reading of these letters as a singularly urbane and attractive character; a scholar, who wears his learning lightly; a champion of his oppressed brethren (as his appeal on behalf of the stricken community of Posen in 1672 attests);[5] a master of lu-

[1] A brief description of this manuscript is given in the *Catalogue of Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Part IV, London, 1936, pp. 157—58.

[2] The manuscript once belonged to Hayyim Joseph David Azulai, as a note in his handwriting on the flyleaf records.

[3] See Jacob Mann, ציון, vol. VI. 1934, pp. 59—84.

[4] The letters which are to be found both in the Leghorn edition and in our manuscript are numbered as follows in the former: 5, 6, 7, 8, 9, 11 and 30. In the manuscript, where they have no numbers, they appear respectively on ff. 1*a-b*; 2*a*—3*b*; 4*a*—5*b*; 6*a*—7*b*; 14*a*—15*b*; 20*a*—21*b*; and 16*a*—17*b*. In the case of no. 30 (the appeal made in 1672 on behalf of the community in Posen), the addressee in the Leghorn edition is Benjamin hak-Kohen; in our manuscript it is Abraham ben Raphael Rovigo. [Five letters — some of them addressed to Benjamin hak-Kohen — were recently published from the MS. of the Jewish Theological Seminary of Hungary by *Neumann Tibor*: Mose Zacuto (R. M. Z.) Budapest, 1940, pp. 23—36. — Scheiber.]

[5] See אגרות הרמ"ז, no. 30.

cid and elegant Hebrew, which flows smoothly from his pen. (Incidentally, he writes a neat and flowing hand, with scarcely any alterations.) While the interest of the letters is mainly Kabbalistic, other aspects of Zacuto's life and activities are occasionally revealed. We are told, for example, of his wife's illness and of the doctor recommending a good brand of wine to help her to recover. We are given hints of Zacuto's difficulties with his community in Venice. We get the impression of a man of delicate health and fastidious habits of mind and body. The strong bond of affection prevailing between him and his two disciples Abraham Rovigo and Benjamin hak-Kohen of Alessandria is clearly brought out in these letters. After reading them one cannot easily forgive Graetz for dismissing Zacuto as 'der dummgläubige Kabbalist.'[6] But Graetz, fine scholar though he was, could not escape the rationalist trends of his time. He was very much the child of his age in his attitude to the Kabbalists and Hasidhim. Zacuto's fellow-student, Baruch Spinoza, would surely have been more understanding.

I subjoin a condensed description of the contents of the letters.

I

This letter, which is slight in substance, was written from Venice to Rovigo at Mantua. Its date corresponds to April 11, 1671. In it Zacuto assures Rovigo of his deep affection for him. He regrets the distance dividing them, but urges his disciple to submit all his problems and difficulties to him. However busy Zacuto may be, he will turn aside from his preoccupations in order to dispatch prompt replies to Rovigo.

II

Written from Venice to Rovigo at Mantua. The date corresponds to August 12, 1671.

Zacuto firmly but tactfully discourages his disciple from the exercise of practical Kabbalah. The practice to which he specifically refers is that of swallowing slips with the names (of God) written on them in order to 'open the heart' and strengthen the memory. Zacuto provides a formidable battery of reasons for deflecting Rovigo from his purpose. He bids him be content with the two *sodhoth* which he has sent him, the one dealing whith the mystical significance of the *luz* (the coccyx); the other with meditations (kavvanoth) during the service of the New Year and the Day of Atonement.

Zacuto then proceeds to inform Rovigo about the progress made with the copying of his (Zacuto's) Kabbalistic works. The scribe had completed his novellae on his own *Yodh'e bhinah*.[7] Zacuto then handed to him on the day he was writing this letter the ('Erke) hak-kinnuyim[8] to copy as Benjamin hak-Kohen could not undertake it. Zacuto stresses the difficulties which the MS. presented to the scribe owing to the lack of order in it. He looks upon this work of his with special fa-

[6] *Geschichte der Juden*, X (2nd ed.), p. 225.
[7] Published in Venice in 1683.
[8] See Steinschneider CB. 1989.

vour and regrets that he was not able to complete it in the way he would have liked.

Zacuto then turns to another subject: his difficulties with his community in Venice. Apparently they did not want to let him go and gave as a reason the decrees of the Venetian Republic.

Finally, Zacuto desires to be remembered to Rabbi Moses Pugliesi,[9] whose pardon he asks for neglecting to reply to him owing to lack of leisure, an omission which he hopes to make good. In sending Rovigo his best wishes, Zacuto adds the hope that the impending addition to Rovigo's family would be a son.

In a postscript Zacuto announces that the scribe refused to continue his work. Zacuto had insisted on a strict alphabetical sequence, to which the scribe objected. Zacuto was now waiting for Rovigo's advice on the matter.

III

Written from Venice to Rovigo at Modena. The date corresponds to April 4, 1672.

Zacuto thanks Rovigo for his letter and for the generous gift of fine flour for מצות שמורות, to be divided between himself and Samuel Aboab.[10] The latter was sending thanks on his own behalf. Zacuto greatly appreciated the present of fine flour and wine for the coming Passover.

He then touches upon another topic: the question of ensuring the safe dispatch of Rovigo's manuscripts and preventing their falling into the hands of the Inquisition. Rabbi David Aboab,[11] who was faced with a similar predicament, thought it best to hand over the manuscripts to a trustworthy courier. Zacuto was now waiting for instructions from Rovigo as to how best to deal with the matter. As for the Sepher hak-Kavvanoth which was being copied for Rovigo, the scribe was suffering from a temporary disablement which was preventing him from completing his task, but he was hoping to do so soon.

Zacuto was wondering why he had not lately heard from his disciple and Rovigo's bosom friend, Benjamin hak-Kohen. Perhaps the courier was at fault. Zacuto was contemplating writing an epithalamium upon the approaching marriage of Benjamin hak-Kohen and wished Rovigo to act as intermediary. In ending with his good wishes Zacuto once again impressed Rovigo to submit all his problems and difficulties to him.

IV

Written from Venice to Rovigo at Modena. The date corresponds to the week beginnig July 9, 1672.

Zacuto apologizes for delay in replying. He had felt listless and was suffering from foot trouble. He was, however, writing briefly, because he was pressed for time, as the pain had subsided conside-

[9] Or, Pugliese. The Hebrew has no *yodh* at the end.

[10] Rabbi of Venice. Died 1694. See the accounts of him in the *Jewish Encyclopedia* and *Encyclopaedia Judaica*.

[11] Son of Samuel.

rably. He acknowledged the receipt through David Aboab of the sum of 26 lire and 2 soldi. He had paid the copyist of the Sepher hak-Kavvanoth in full. The manuscript was now in his hands and he was waiting to know by whom it was to be sent, as Rovigo had written to say that he did not want it to be given to Rabbi David Reuben. He had, however, handed over to David Reuben, as Rovigo had wished him to do, the other books, viz., the printed copy of Zacuto's Yodh^{e}'e bhinah, with additional notes by the author, and his 'Erke hak-kinnuyim.

The rest of the letter is occupied with discussions of Kabbalistic questions.

V

Written from Venice to Rovigo at Modena. The date corresponds to the week beginning August 21, 1672.

Zacuto acknowledges the receipt of two letters. He apologizes for not answering the first letter sooner, giving as his reason that he was 'encompassed by troubles from within and without.' He enclosed a piece of parchment for writing Kabbalistic formulae upon it and discusses certain Kabbalistic doctrines concerning זעיר אנפין, and cognate mysteries.

Rovigo is then informed that his dear friend Benjamin hak-Kohen had recently left Zacuto. He (Benjamin) had had several of Zacuto's writings copied out and would be very pleased to have these sections also transcribed for Rovigo. The scribe Nachmias was now engaged in copying out Zacuto's manuscript additions to his Yodh^{e}'e bhinah. If Rovigo was still keen to have a copy of Zacuto's Sepher Kavvanoth, let him say the word and it would be done. Nathan Spiro's arrangement of the Kavvanoth suffered from the disadvantages of excessive length and the intrusion of irrelevant discourses.

Zacuto next informs Rovigo that Benjamin hak-Kohen had left behind him during his recent stay the youth Mordecai who was expecting to go to Palestine. Benjamin had instructed Mordecai to collate Zacuto's copy of the Zohar with his own and to insert Zacuto's marginal annotations in it. Zacuto suggested that Rovigo might perhaps want to do the same if he had a large paper edition of the Zohar. The scribe Nachmias would be willing to do the work on the same terms as he had done it for Benjamin.

Zacuto then turns to a more secular theme: wine. The doctor had ordered wine of the best possible kind for his ailing wife. He was therefore sending two empty casks through David Ibn 'Attar to Rovigo. He relied upon Rovigo to see that the wine conformed with the requirements of Kashruth.

Finally, Zacuto mentions that during his recent stay with him Benjamin had urged upon him to consider accepting the rabbinate of Mantua. He (Zacuto) was attracted by the idea, had a high esteem for the community of Mantua, but was not at present inclined to come to a decision owing to the illness of his wife.

VI

Written from Venice. The endorsement is wanting, but there can be no doubt that the letter was addressed to Rovigo, most probably at Modena. The date corresponds to the week beginning September 4, 1672.

Zacuto expresses his joy at receiving two letters, the second including a number of difficult questions from Benjamin hak-Kohen. As he was much occupied just then with pupils and a host of pressing problems, he would try hard to answer these questions the following week.

He quite approved of Rovigo's proposal to introduce tahanunim into the service of his synagogue, as it was customary with the other synagogues in Modena. Such a usage would be particularly appropriate for the Minhah service.

In conclusion, Zacuto expresses his gratitude for the gift of wine which Rovigo was proposing to send him. Zacuto found that only the wine of Rovigo's choice would keep, whereas all the other wines had turned sour. In fact, they were sour to begin with and sour to the end. It was only Rovigo's wine from which Zacuto's wife experienced relief in her illness. Zacuto was therefore proposing to send the two casks from last year through David Ibn 'Attar. Zacuto would have liked to pay for the wine, if he had had the means.

אגרת א'

ב"ה (8a)

הבן בחכמה וחכם בבינה וכל מעשהו באמונה ננטריה רחמנא

שפר זוהר תיקוני תכנית קולמוסך (קול מושך לבו של אדם) על פני יהלוף ויאירני כאיש אשר יאור בזיו הכבוד, כי נועדו גברו יהדיו והדי ציורי אותותיך לשיזורי זכרי אודותיך וחסידותך אשר רישומם ניכר ועיקר בקרבי ומצא מין את מינו ונאור כהארת אור פניכי ומקיף על הכלי הטהור מבית ומבחוץ, יען וביען נפשי קשורה בכושרך ואסורה באושר יושר אשוריך אהבת עולם אהבתיך ומאן דאמר אהבה רבה לא משתבש, הן לפי רוב שטח המרחק אשר בינותינו כן יאריך ערך תשוקתי אליך ומי יתן תבא שאלתי וה' אלקי יניע חשקי להמציא איזה מציאות קרוב להקריבך בפרק כל התדיר בקביעות למען אוכל לחות את האהבה אשר חבבתיך כי יקרה נפשך בעיני מאד, אמנם ידעת כי חן וכבוד יתן ה' להולכים בתמים אולי יתעשת לעשות עצות מרחוק לשמחנו בסמיכות ישיבת שבת מישור ודין בין זה לזה אל נא המנע מכתוב אלי אשר יצטרך אליך ביישוב איזה ספק או ביתר השאלות אשר יזדמנו לך כי אנכי אפנה מכל עסקי להפנות אל הפקת רצונך עד מקום שידי מגעת, ובזה אשימה קנצי למילין ה' ישמרך ויהייך ויגדילך בהכמה כחפצך[1] הטוב יברכך בבכי חיי ומזוני רויחי ורוב עזו ושלו'

ויניציאה משי"ק ס' תזריע וילדה זכר התל"א

כאב את בן ירצה

משה בכה"ר מרדכי זכות זלה"ה

[1] Corrected (in the same hand) from כחצפך

(9b) ב"ה

יושר הציר הזה (?)[2] ביד כבוד תהלת יקר רוח איש אמונה מוכתר בכתר חכמה
ובינה כמהח"ר אברהם רווינו נר"ו
בק"ק מנטובה יע"א

אגרת ב'

(10a) ב"ה

חסיד שותה בצמא משפר מעין החכמה ידידי ודודי איש סודי נר"ו.
לבי יגיל בקרבי, כי ארא שמך מעשה אצבעותיך נוטפות מור עובר בהודיעך אלי טוב מצבך כן ירבה, הן על דבר השמות אשר שלחת אלי המסוגלים לפתיחת הלב ושאלת ממני אם יכון לך להשתמש בהם לש"ש, אשיבך בני שאין דעתי נוחה בזה מכמה סבות האי כי איננו הדבר אשר תבקש הזכירה לחוד ופתיחת לב לחוד, הב' שכל השמות המיוחדים באכילה יש סכנה בדבר מפני שצריכין נוף נקי בתכלית, הג' כי יש באותם השמות משמות שאינם נמחקים וחוששני מעון מחיקת השם ואל תשיבני מהקדמוני שנשתמשו בו כי גר' לי שהיו זריזים לבלוע החיכות החיכות באופן שלא ימחק שום שם בלעיסת השינים, ד' כי דווקא לראשוני שהיה כוחם יפה הותרו ההשבעות ולא לנו יתמי דיתמי, ה' כי יש שם שמות שאינם ידועים לנו בשרשם ואולי נפל בהם טעות ויש לחוש לערבוביא אמת ושקר והוא עון פלילי, לכן הסתפק לך בב' הסודות אשר מסרתי לך האי של שם הלוז כי הוא מופלא, והב' בכוונות של ר"ה ויה"כ, ועוד התנהג תמיד בייחוד נוצר חסד לאלפים הכתוב בייחודים וגם בכונת ויעבור כי תמצית הכונה לבטל כח הדינין הגורמים השכחה ולהאיר ע"ב ממזל נוצר חסד במזל ונקה דאיהו קס"א ואז תשלב ע"ב וקס"א שעולים זכור ובהם שורש הזכירה, עתה אודיעך כי כבר גמר המעתיק את הידושי בס' יודעי בינה והיום נתתי לו ס' הכנויים כי לא הספיק כמה"חר בנימין הכהן נרו, להעתיקו אבל דע לך כי כונתו להשתלם על דרך הקבלנטרס' שהעתיק עד הנה אמת כי יהיה לו טורח יותר בהעתק זו לכונן ולכוין כמה דברים שהם אצלי בערבוב ואותו צויתי לסדרם בסדור נכון והוא ספר יקר הערך הלואי שהיה לי זמן להשלימו כהפצי, כי רבו טרדותי כעת מאד ואין לאל ידי להפטר מן הק"ק הזה כי רוצים לעכבני בכח המשפט באמרם כי נזרת המלכות הלה עלי כמו שהוטלה עליהם, ולא ידעתי איך יפול דבר, פקוד נא בפקודת שלו' וברכה את כמ"ר משה פוליים יצ"ו באמור אליו שימחול לי שאיני משיבו כעת לחוסר הפנאי אבל אשיבהו למה ששאל ממני בענין תשובתו כי יותר נכון לו לעשות הר' תעניות בהפסקות כדי שיושלמו בימי הסליחות וה' יהיה בעזרו, ועליך הידיד יטה חסיד וישמרך מכל רע ינדילך בתורה ויאדירך במצות ויזכך לבן זכר בעל נשמה קדושה, לטוב לך כל הימים.

ויניציא ו' אלול ס' אהבך ה' אלקיך שנת ומלאך פניו הוש"ע"ם
כאב את בן ירצה
משה בכה"ר מרדכי זכות

אהרי כתבי את הנז"ל בא המעתיק ואמר שאינו יכול להעתיק ס' הכנויים מפני שאני הייתי רוצה שיסדרם על ס' האב בכיוון דהיינו המלות המתחילו' א"ב תהלה ואח"כן

[2] The last two letters are partly wormeaten.

של א״ג ואח״כ של א״ד וכיוצא והוא אמר שאין לאל ידו לעשות כן אלא בסדר הא״ב כאשר יבוא אם כך ייטב בעיניך אתננו לו ואם לאו נמתין עד שנמצא איזה מעתיק כהוגן, ופה כמים החשבון שלו למה שיש לו עליך על העתקת היודעי בינה, וש״ש

(11b) ב״ה

ליד הדרת יקרת אדר היקר שהוא עיקר וריישומו ניכר בתורה וגדולה החכם הנעלה כמה״ר אברהם בכ״ר מיכאל הויינו נרו׳

בק״ק מודינא יע״א Moda

אגרת ג׳

(22a) ב״ה

טב לדידיה ומטיב לאחריני דניחא ליה דלתעביד מצוה בממוניה יצליה בכל אשר יפנה ואותו אלקים יהנה

כמה וכמה טיבה בפולה בפלג מנחה גדולה בבדתני בארש נכוחות ובמנחת הסולת מיוהדת שבמנחות קבלתיה בשמחה רבה שמחתי ושמחתי בה את מע׳ כמוהרר״ש אבוהב נר״ו הנה גם הוא יוצא לקראתך באגרת שלומים ותשואת הן אפריין נמטייה לרוחך הטוב המפקה לזכות ולזכות אחרים וזכות הרבים תלוי בך[3] ישלם ה׳ פעלך ותהי משכורתך שלמה ותזכה לאחסנתא דאבא ואימא, חלף עבודתך בלהם ויין, הכמוסים במצות המצות ובסדר ארבע כוסות ועתה עתה ברוך ה׳ אנלה אזנך על דבר כתביך אשר בידי כי אינני מוצא מי שירצה להוליכם מפני טירוף החקירה ואמר לי הי״ר דוד אבוהב שנם לו יקרהו כמוני ואשר הוא חושב שיכון יותר לתתו לאיזה רין הניכר ונאמן כי הוא יגיעהו לידך והן לזאת הודיעני את רצונך ותנזר אומר ויקם לך, יתר על כן ידוע תדע כי המעתיק ס׳ הכוונות לשמך אירעו מקרה אשר עכבו מנמיר ההעתקה לגמרי אבל בקירוב זמן ינמר בה״ו אחרת שאלתי מאתך אותה אבקש שתודיעני ממצב שלום חברך הנאמן כמהח״ר בנימין הכהן נר״ו כי לא ידעתי מדוע אחרו פעמי אגרותיו לבוא אלי כפעם בפעם אולי דשליחא הוא דעייף, זאת ועוד אחרת אניד אליך כי הנני חושב לעשות שיר אחד לכבוד חתונת כמהח״ר בנימין ולהדפיסו ולשלחו אליו כאשר כבר הבטחתיו לעשותו ואיני יודע איזה דרך אבהר להניעו לידו אם יוכל להתגלגל הדבר על ידיך אשמח גם אני ובזה אשימה קנצי למלין בדרשי ממך ידידי תפקדני בדבריך באיזה חידושי שאלות ועילוסי אהבת ההכמה ואל נא תמנע מהרבות עלי דרישות וחקירות כיד ה׳ הטובה עליך הוא יפקח עין המלתו על נפשך היקרה לפתוח לך שערי אורה ויברכך בכל ברכות הנהנין בבני חיי ומזוני ברוב עוז ושלו׳

ויניציאה ז׳ לניסן ס׳ תשיג ידי בטהרתו שנת התל״ב

כאב את בן ירצה

משה בכה״ר מרדכי זכות זלה״ה

(23b) ב״ה

אותיות נקנות במסירה לעשרת צבי תפארה שמח במצות ושש בתורה כמהח״ר אברהם בכ״ר מיכאל רווינו ישמרהו צור הגואל

בק״ק מודינא יע״א

[3] The base of the letter ב has faded, so that the letter now looks like ד.

אגרת ד'

(18a) ב"ה

נפש יקרה תשוט בים החכמה ובשפר החסידים תמימה

חוסר שעת הכושר אשר לי וחולי זר שהליתי ברגלי לא נתנוני השב לאגרתך הנחמדת תכף בעתו כחפצי וגם אתה לא ירוח לי הזמן אבל חדל הכאב מאד תהלות לצור עליון, ולכן אשיבך במיעוט שיחה מ"י מלי קטני הכמות וכל אשר יצטרך לתת אליך מענה, הלא קבלתי מה"ר דוד אבוהב יצ"ו הכ"ו ליט' סו' ב' והשלמתי לשלם אל המעתיק ס' הכוונות והנה הוא בידי עד תודיעני ביד מי אשלחנו כי הלא כתבת אלי שלא אתננו ביד ה"ר דוד ראובן כי אם שאר הכתבים אשר לי משלך וכן עשיתי שמסרתי לו ס' יודעי בינה שלי הנדפס שקנית בזה ובתוכו כל אשר הוספתי לחדש ולפרש מפ' בראשית שהועתק משלי ועוד ס' ערכי הכנויים — ואשר שאלתני איך יתנהג בעל קרי בענין הכונות דע הידיד כי בפירוש כתב הרח"ו זלה"ה שבעל קרי לא יעשה שום ייחוד מהייחודים המסורים לנו עד שיטבול וענין ט' קבין לא נזכר כלל בדברי הרב זלה"ה אלא טבילה ממש אבל איסור זה נוהג דווקא ברוצה לכוין בייחודים להוסיף קדושה והשנה פרטית לנפשו ולכן צריכה לו הכנה מעליא וטהרה אך בכונת התפלות התמידיות אין ספק דסמכי' אר"י: ומה ששאלת מהנהגת הרב זלה"ה בליל טבילת אשתו דע לך כי הטעם שהיה ניעור עד חצי הלילה הוא מפני שכיון שהיה צריך לפקוד אשתו באותו הלילה והיה ממתין עד חצי הלילה שה"ס [4]זוג יעקב ו[4]אה בכל אורך הזעיר כמו שידעת והנה פרצוף יעקב מחצי זעיר ולמע' שה"ס [4] עמידת ערבית אינו מתבטל כל חצי הלילה הראשון ובהגיע חצות אז מתפשט עד סוף האצי' כידוע ולכן לא היה הרב ישן עד חצות בסוף פרצוף יעקב שאינו מתבטל, ובחצות הלילה אז היה מוסיף קדושה ומשמש מטתו ואו' ק"ש לתיקון כלי אי' וברתא ולהוסיף כח חידוש על נשמתו הנפלאת אבל בודאי שהיה קם קודם עמוד השחר לעשות התיקון ואין צריך להשמיענו זה כי פשוט הוא, ומה ששאלת מלחש עטיפא בקטפא אם יש לאמרו יודע אליך שכס' הכונות שלי לא נזכר כלל ועיקר אותו הלחש ולפי דעתי אין לאומרו כי דוקא לראשונים נתקן שהיה כה בידם בתורתם ומעשיהם לגרש אותה פלו' אבל אנו יתמי דיתמי די לנו לילך בתמימו' ושלא להתגרות בחצו' ב"מ ולכן שב ואל תעשה עדיף והיינו דוקא בענין דיבורים ולהשים אבל כל שהוא בכונות ומחשבות קדושות כל המרבה משובח, אין עוד כי אם חלות פני צור עולמים יברכך ממרומים וידריכך בדרך תמים יצליח שתיליך הנעימים וטוב לכולכם כל הימים

ויניציאה סי' בריתי שלו' התל"ב
כאב את בן ירצה
משה בכה"ר מרדכי זכות זלה"ה

(19b) ב"ה

לאיש אשר אלה לו תורה וחסידות לטוב הבלו כמהח"ר אברהם בכ"ה רפאל רוויגו נר"ו יאיר בקהלו
ק"ק מודינה יע"א.

---

[4] שהוא סוד

אגרת ה׳

(26[a]) ב״ה

בחירי כבכורי יקירי נבור כארי החכם הנע׳ נר״ז

חבתי בתשלומי כפל אגרותיך החמודות לי מפז כי לא יכולתי להשיב לראשונה מפני רוב הצרות אשר סבוני גם יטבוני מבית ומחוץ, ועתה הנה באתי בדרך קצרה לעשות רצונך ולמלאות שאלתך במעט קלף צבי הכמוס בזה כי הוא ביותר טוב שיש לי באותה התיכה שהראתיך בהיותך הנה כי השאר הנשאר לי הוא קשה כעין וכמעט לא יצלה לכל וצריך אתה לצחצח יפה את זה הקלף בדבר שמחליקו ומכינו ליפוי הכתב, וכמדומה לי שכבר הודעתיך סוד שם הלוז שהוא סוד הו״ב [5] דז״ן [6] בהיותם פנים בפנים כי א״ד באדנות הוא בחו״ב דנוקבא כשתי אותיות ראשונות דהויה בחו״ב דז״א [7] ובהיותם פנים בפנים אז הא׳ שהיא הכמה דרהפ מאירה מן ה׳ שהוא בינה דז״א והד׳ שהוא בינה דרחל מאירה מן י׳ היינו חכמה דז״א, האמנם דע לך כי צריך אתה לצרף לזה כונת הזכירה של סוד קלעים המש עשרה כאשר העתקת מס׳ ר״ה [8] שלי ואני הודעתיך קצת מרמזיו ה׳ יהיה בעזרך ויתן לך משאלות לבך, הלא ידעת ידידי כי דעך השוב כמהח״ר בנימין הכהן נר״ז כבר הלך לו לשלום והנה הוא העתיק הרבה דברים נחמדים מכתבי וכונתו רצויה עליך מאד לצוות להעתיקם שם לך לשמך רק חידושי על יודעי בינה רצוני לומר פי׳ מאמרי זוהר פר׳ בראשית אותו מעתיק הר״ר יצחק נחמיאש כאשר צויתי אותו, ואם עודך מחזיק ברצונך הראשון להעתיק ס׳ כונות שלי גזור אומר ויקם לך כי באמת הסדר שהסדיר מהר״ן שפירא זלה״ה ארוך מאד כאשר ראית ומלא דרושים שאינם צריכים אל כונת התפלות, ואת ועוד אודיעך כי כמהח״ר בנימין הניח בכאן את אותו הבחור ר׳ מרדכי המצפה ללכת לא״י ואותו צוה להניח לו ס׳ הזוהר שלו כשלי וגם לכתוב בו החידושי׳ שלי שסביב גליון הזוהר, אמת כי המלאכה מרובה אבל הוא וחברו שוקדים עליה יומם ולילה וגם הה״ר בנימין שלם משלם לו במיטבא משום דנפיש בטרחא, אם יש לך זוהר בגליון נדול וגייר ריאלי כשלו ותחפוץ גם אתה לעשות כמוהו שלהה אלי כי הבחור נחמיאש יעשהו לך באותו השכר עצמו שנותן אהובנו הכהן וממנו תדעהו ועל דבר החביות צר לי מאד שאני מוכרח להיות עליך לטורח אבל מה אעשה והרופא צוני לבקש יין טוב מאד לביתי מב״ת אולי תוכל להתאפק ולהתחזק מעט, ולכן אשא[9] מהבחור הנחמד הר׳ דוד אבן עטר שישתדל לשלוח אליך ב׳ החביות ועליך נסמכתי על הכשרות, יתר על כן אנלה אזנך כי בהנעת כהה״ר בנימין לק״ק מנטובה יע״א חזר וניעור החשק שלהם להמשיכני אצלם ובאמת כמים הפנים לפנים כי גם אנכי משתוקק הרבה להתנורר ביניהם כי ידעתים יראי ה׳ ואוהבי תורתו אבל כעת איני יכול לנמור הדבר מפני חולי ביתי שהוא[ד] ומתמיד בעונותי ונם עד אראה איך יסוב דבר בתקופת השנה, אם מאת ה׳ יהיה אודיעהו אליך למען תהיה לי מעיר לעזור בהצטרכי אליו, ובזה אשימה קנצי למלין בנשאי ידי לדביר הקדש בתפלה לצור עולמים יצורך כבת עין ויצליחך בתורתך הטהורה ישלח עזרך מקדש ברוב עוז ושלו׳

---

[5] חכמה ובינה

[6] זכר ונקבה

[7] דזעיר אנפין. See G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 2 ed. New York, 1946, 270.

[8] רזיאל המלאך

ויניציאה ס' תחיה וירשת שנת ונושעה
כאב את בן ירצה
משה בכה"ר מרדכי זכות ולה"ה

(27b) ב"ה

ליד מעלת תהלת החכם הנעלה לשם טוב ולתהלה כמה"ר אברהם בכר מיכאל
רווינו נר"ו
בק"ק מודינא יע"א

אגרת ו'

(13a) ב"ה

עין רואה ואזן שומעת חכמה ותבונה ודעת
הניעני כפול משנה ככף גלילי ידיך גילה אחר גילה כי ששון לבי המה יען מדי קראי אותם הריני כאלו התקבלתי פניך הטהורים אשר חשקה נפשי לראותם ובצפייתי צפיתי לברכת זמן קנין ניסך יצ"ו כי אז נרוה דדים ונתעלסה באהבים, באנרתך השנייה באו כמוסות שאלות קמוצות ורבות מאת ידידנו כמהח"ר בנימין כהן נר"ו ואין רבוי אחר רבוי שלהן אלא למעט יכולתי להשיב עליהן במיעוט זמן כי שעת הקוצר לי על רוב עסקי בתלמידים ונוסף גם הוא כמה וכמה עניינים המתחדשים עלי כפעם בפעם ומקצה מזה ספקותיו קשות מאד כי אני עמדתי על איזה מהן ושרחתי לבוא למחוז יישובן ואולם אם אוכל אשיבהו לשבוע הבא בס"ד.

ראיתי את שאלתך כהוגן על ענין התחנונים אשר הפצת להגדיג בב"ה שלך כמנהג כל בתי כנסיות שבעיר ההיא אשיבך הידיד כי נכון הדבר לעשותו שהדין כך להתפלל עם שקיעת החמה כמנהגו של הרב זלה"ה והשעה צריכה לכך שהרי ידעת כמה גדולה מעלת תפלת המנחה ואתה ראית מנהגנו להתפלל תחנונים במנחה כל השנה וכ"ש במי ימי הסליחות שיש בהם סגולה נפלאה לתפלת י"ג מדות כראיתא בייחוד של חודש אלול ועל דבר התגדב לבך השדור מנחת נסכים אשיאך תשואת חן חן ומוכרח אני לבלי הפצר בך ולקבל תשורותך הטעונה ברכת ה' יען ראיתי כי רק הוא נתקי[ם] בין כמה מיני יין שלקחתי בכאן וההמיצו בקיץ כמשפטם ונם כי הם חומץ בן חומץ כי מתחלתם ח[מ]וצים וסופם מחמיץ ונפסד ומשלך נהנית ביתי לחולשתה הרבה ועדין יש לנו ממנו לכן אצוה להי"ר דוד אביעטר לשלוח שם ב' החביות של אשתקד ומי יתן והייתי יכול ללקחו בדמים כי אז יערב לי מאד.

לא אאריך עוד לחוסר הפנאי יהי רצון מלפני אלקי השמים לחדש עליך שנה טובה ולברכך ברכה מרובה ינדיל בנך היקיר באהבה ועל כל משפחתך החשובה יהא שלמא רבא

ויניצי' סדר הברכות התל"ב
כאב את בן ירצה
משה בכה"ר מרדכי זכות ולה"ה[9]

---

[9] The endorsement is wanting

H. J. ZIMMELS

THE HISTORICAL BACKGROUND OF THE MIDRASH ELEH EZKERAH

It is commonly known that during the persecution under Hadrian in consequence of the Bar Kochba Rising ten famous rabbis were killed.[1] The reason for their execution was according to the oldest sources their disregard of the Emperor's prohibition against studying the Torah and against continuing the Semichah. In the Talmud and in the ancient sources we hear only of *six* names: R. Simon, R. Ismael, R. Akiba, R. Hanina b. Teradion, R. Jehuda b. Baba and R. Huzpith.[2] The Talmud does not mention the familiar expression „A s s a r a h" at all.[3] Later texts[4] however either enumerate ten or even stress „Ten Martyrs". There is indeed great confusion concerning these ten, since the names mentioned in all the sources add up to fifteen.[5] Each author is anxious to give no more than t e n names. The expression „Assarah Haruge Malchuth" however, is not the only new point in the history of the ten martyrs. At the same period in which the term „Assarah" was coined an entirely *new element* was introduced into the History of the „Ten Martyrs".[6]

An Emperor[7] we are told, was once studying the Torah, and when he came across Exodus 21,16: „And he that stealeth a man and selleth him... he shall surely be put to death", he gave orders for

[1] The literature on this subject is vast. I should like to mention here particularly Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Frankfort 1892, p. 150; Die synagogale Poesied es Mittelalters, second edition, Frankfort 1920, p. 139—144, 497—498; S. Krauss, Assarah Haruge Malchuth, in „Hashiloah" Vol. 44 (Jerusalem 1925) p. 10—22, 106—117, 221—233; N. Wahrmann, Zur Frage der „zehn Märtyrer", in MGWJ. 1934 p. 575—580.; L. Finkelstein, The Ten Martyrs, in Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller, New York 1938, p. 29—55; Solomon Zeitlin, The Legend of the Ten Martyrs and its Apocalyptic Origins, in JQR, Vol. XXXVI. 1945, p 1—11, where all the sources and literature can be found. [Cf. also S Löwinger, in the Jubilee Volume in Honour of Arnold Kiss, Budapest, 1939, Hebrew section. 27—28., 40—42. and JQR 1945—46: p. 209—210. — Scheiber.]

[2] See Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, p. 150 note b where all the sources are mentioned.

[3] Only the following expressions are found: דרוגי מלכות, דרוגי ר' עקיבא וחביריו, לוד, see Pess. 50ᵃ, B. Bathra 10ᵇ, Sanhed. 11ᵃ, 110ᵇ, Ab. Zara 10ᵇ.

[4] See Midrash Tehillim Cap. 9 Nr. 13; Mid. איכה רבתי Cap. 2 Nr. 4; Mid. אלה אזכרה ed. Jellinek in Beth Hamidrash II, Leipzig 1853, p. 64—72; מעשה עשרה דרוגי מלכות ed. Jellinek loc. cit. VI p. 19 seq., last published also by Eisenstein, Ozar Midrashim II, New York 1928, p 440—450, cf. also his note p. 440.

[5] Besides the six sages mentioned before the following names are listed: Eleasar b. Dama, Eleasar Harsana, Eleasar b. Shamua, Hanina b. Hakhinai, Juda b. Dama, Jehuda the Baker (הנחתום), Jose, Simon b. Asai, Tarphon According to Finkelstein loc. cit. p. 39, 49 seq. Julianus and Pappus have to be counted among the ten Martyrs.

[6] See Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters p. 140.

[7] About the name of the Emperor see Zunz, loc. cit. p. 141.

his palace to be filled with shoes[8] and ten Jewish scholars should appear before him. He then asked them to decide the following question: What should happen to a man who steals his brother and sells him? They answered unanimously: „The thief should be put to death". If that is so, replied the Emperor, how can you explain the attitude of your forefathers who sold their brother Joseph, using the money to buy shoes for themselves. Were they alive now, I should surely punish them. This not being the case, I shall hold you responsible for their crime. The rabbis asked for three days' grace, with the intention to contact the heavenly court in order to ascertain their fate. This request was granted by the Emperor. R. Ismael the High-Priest was chosen for this task. After having purified himself, he ascended to heaven and was told by Gabriel that their fate had been sealed. The author now describes vividly the death-tortures of the ten martyrs.

From this it is obvious that there are many questions requiring an answer: First, why does the author of this Midrash give a quite different reason for the death of the rabbis than the Talmud? Why does he entirely disregard the historical facts and introduce a reason which cannot be found in the Talmud at all? Second, why does the report concerning the death of some sages (e. g. R. Jehuda b. Baba) as described in the Midrash E. E. not correspond with the historical truth?[9] Third, the reason for their martyrdom as mentioned in the Midrash — namely the selling of Joseph by his brothers — culminates in the idea of the children's responsibility for the sins of their fathers. This idea contradicts Jewish thought. The Bible states clearly: „The fathers shall not be put to death for the children, neither shall the children be put to death for the fathers; every man shall be put to death for his own sin" (Deut. 24, 16). How could a message like this: „I have heard from behind the Curtain that ten sages of Israel will be delivered into the hand of the wicked Kingdom to be executed" be conveyed to R. Ismael? Why did neither R. Ismael nor his friends question this decision which is against the biblical law?

Finally, if the Bible were the only source on which the Emperor based his accusation, why did not the sages refute it saying that the same Bible prohibits the punishment of children for the sins of their parents? Do we not hear that in the time of Alexander the Great enemies of the Jews basing their accusations on the Bible were refuted by the Jews who quoted the same Bible and convinced their opponents of their innocence in the presence of King Alexander?[10]

Gedalya ibn Yahya in his „Shalsheleth Hakkabala"[11] makes the following statement:

„You should know that all the days of my life I was astonished when asked about the Piut recited on Jom Kippur[12] and on Tisha

[8] According to the Agada — with reference to Amos 2.6. — the brothers spent the money buying shoes for themselves. Cf. Pirke R. Elieser Cap. 38.

[9] About the death of R. Jehuda b. Baba cf. Ab. zara 8b.

[10] Cf. e. g. Sanhed. 91a concerning the arguments of the Bene Mizraim, Ishmael, Ketura etc.

[11] Ed. Warsaw 1877 p. 40—41. Cf. also Zeitlin loc. cit. p. 10.

[12] The Seliha „Eleh Ezkerah".

be-Ab[13] from which we can learn that the execution of the ten martyrs was due to selling of Joseph . . . There are many questions to be answered . . ." He goes on mentioning various difficulties among them also the difficulty from a chronological point of view, namely that the ten martyrs lived at different periods and that the motive of the piut as given by the author contradicts biblical law which states clearly: Children are not responsible for the crimes committed by their fathers. However the answer Gedalya ibn Yahya gives is absolutely unsatisfactory. He says: „At first I should like to make it clear that our forefathers have adopted a false statement, to make us believe that „The fathers have eaten sour grapes, and the children's teeth are set on edge" (Jer. 31,28). Not all of the sages mentioned were executed, only those mentioned in the Talmud. They are R. Simon b. Gamaliel, R. Akiba, R. Jehuda b. Baba and R. Hanina b. Teradion. They did not die because of the sin of others . . . The Poets however invented the whole story in order to frighten the people on those days which are days of affliction and Theshuva".

It is obvious that this answer is not satisfactory. The same purpose of frightening could have been achieved if the author did follow the historical truth.

According to Prof. Zeitlin[14] the story of the „Ten Martyrs" is also a legend. The idea upon which it is based — retaliation of the sins committed by the ancestors upon their children — as described in the Midrash E. E. is derived from the Book of Jubilees, which was written in the pre-Hellenistic period and is in opposition to the Pentateuch. According to the Book of Jubilees, the sin of Joseph's brethren was not forgiven and has therefore to be atoned. Prof. Zeitlin proves that this atonement can only be made by the death of blameless men. „The legend of the Ten Martyrs is a direct result of the teachings of the Apocalyptic literature, particularly of the ideas found in the Book of Jubilees".[15]

It is, however, strange that the idea of the Book of Jubilees should have for many centuries been unknown in the literature of the time and should suddenly reappear in the early Middle Ages. It is also strange that its author puts himself into opposition not only to the Pentateuch but also to Talmud and History according to which some of the Martyrs mentioned in the Midrash were executed because of their disregard of the Emperor's decree. How is it to be explained that in spite of this opposition we can even see a poet taking up this idea and writing a beautiful poem which found its way into the Liturgy?

The solution according to my view is the following: The author of the Midrash „Eleh Ezkerah" who lived in the Middle Ages, did not intend to give us a description of the fate of the martyrs who lived in Hadrian's time. He purposely disregarded the historical events mentio-

[13] In our Prayer-books — in the Kinah אריז דלבנון — this reason is not mentioned.

[14] Loc. cit. p. 4—11. „I do not mean to say that there were no martyrs . . . The story of the Ten Martyrs as a group, however, is a legend."

[15] Ibid. p. 11. — Cf. also Agnon, Yamim Noraim, p. 331 concerning the recital of the Piut E. E. on Yom Kippur with reference to the Book of Jubilees.

ned in the Talmud. His intention was to give us a reflection of the trend in his own period, to present the reason for persecuting the Jews in his own age, describing the famous talmudical sages as the prototypes of martyrs.

Among the reasons for outrages against the Jews we hear most frequently[16] the accusation that their fore-fathers killed Christ. Since Constantius (337—361), who prohibited Jews to keep Christian servants for this reason all through the ages the Jews were made responsible for the death of Jesus.[17] How often this accusation was brought against the Jews we can judge from the following facts: There are many countries in Europe in which the early history of the Jews claims that the Jews came there long before the destruction of the second Temple, that is, *before* the crucifixion of Jesus.[18] All these legends pursue the policy of an apologetic character to show that the Jews were not responsible for his death, since they were not descendants of those Jews who had lived in Palestine at that time.

No wonder that the author, describing the fate of his contemporaries[19] made use of the old well-known theme of the ten martyrs, glorifying them as the prototypes of martyrs and saints, and it is quite natural that the story of the martyrdom of the ten sages became the favourite subject of the poets in the Middle Ages. There are more than fifteen poets[20] who deal in their Kinoth and Selihoth with the fate of the ten martyrs.

[16] Cf. Graetz, Geschichte der Juden, VI[4] p. 202; Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, IV p. 128; see also below.

[17] Cf. Graetz loc. cit. IV 312; Dubnow loc. cit. III 215.

[18] E. g. concerning the Jews in *Spain* cf. Dubnow loc. cit. IV p. 54 note 2. About the Jews in *England* cf. Albert M. Hyamson, A History of the Jews in England, p. 1—3. About the Jews in *Austria* cf. I. Schwarz, Geschichte der Juden in Wien; L. Moses, Die Juden in Wiener Neustadt p. 6; cf. also Aronius, Regesten zur Geschichte der Juden, Berlin, 1887, Nr. 1 p. 2. About the Jews in Worms (Germany) cf. Heilprin, Seder Hadoroth I. Sitomir 1867, p. 193: מה ששכיחין גזירות בק"ק ווירמשא יותר משאר קהלות ומדינות כי בחרבן בית ראשון באו ונתיישבו בק"ק וירמז ואחר כלות ע' שנים גלות בבל חזרו הגולים לירושלים ולא"י ואלו אשר היו בווירמז לא חזרו לא"י וכתבו יושבי ירושלים לאנשי ק"ק ווירמז שיבואו גם הם . . . וכתבו תשובה שבו אתם בירושלים הגדולה ואנחנו נדור פה ירושלים קטן

Cf. also Shalsheleth Ha-Kabbalah p. 153: בשנת ה' אלפים ק"ח וכמו אלף ד' לחורבן פליפו מלך צרפת הצר את ישראל מאד וראיתי בקונטרס ישן שהיהודים הלכו לאפיפיור והוא כתב למלך אגרת לתועלתם ובתוכם היה אומר אני גרגריו אפיפיור אומר לך שאין להזיק ליהודים כי אין להם חטא על מיתת המשיח

Ibid. p. 156: ותושבי טוליטולה אמרו כי לא נמצאו במיתת משיחם כנראה כתוב על אבן גדולה שברחוב העיר אשר כתב הגמון קדמון מאד והעיד מיהודים שבטוליטולה לא יצאו משם בבנין הבית שני ולא נמצאו במיתת המשיח

[19] Cf. Jalkut Mishle Nr. 929 (Berlin 1926, p. 971[a]) where it is said: עשרה עשרה מכל דור ודור ועדין אותו חטא תלוי

[20] See Zunz loc. cit. p. 140. [cf. also Saadya's אשא משלי ed. B. M. Lewin. Jerusalem, 1943. pp. 37—38. and a fragment in Kaufmann's Genizah-Collection Nr. 7א. — Scheiber.]

This solution gives us also the answer to the question concerning the number „Ten". We have seen that only six martyrs are named in ancient sources, the number ten was adopted when the fate of the martyrs became interwoven with the history of Joseph's brothers *because of the accusations against the Jews.* Later authors are anxious to present us with only the names of ten sages in order to make the number correspond with the brothers who sold Joseph. Having listed the six names mentioned in the ancient sources they did not give much attention to the remaining four. In brief: The term „Haruge Malchuth" without any number refers to the martyrs in Hadrian's time. The phrase „Assarah Haruge Malchuth" stands for all the martyrs of the Jewish people who suffered for the sins of their ancestors who sold Joseph — Jesus.[21]

[21] A decisive reason for the identification of Joseph with Jesus was the motive that both were sold. It is of great interest to learn that Amos 2,6 („Because they sell the righteous for silver, and the needy for a pair of shoes") which according to the Agada (cf. note 8) refers to the selling of Joseph was interpreted by Christian writers as a „prophecy" on Jesus. Cf. Abravanel on Amos 2,6: חכמי הנוצרים חשבו לעשות ראיה מהנבואה הזאת על ענין דתם ופירשו ... ועל ארבעה לא אשיבנו הוא מה שביאר על מכרם בכסף צדיק שזה היה ישו הנוצרי. Prof. Dr. S. Krauss calls my attention to the following works from which we can see how common this identification was: »„Als Sinnbild für Kommendes wird Joseph von seinen Brüdern verfolgt", Bernhard Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins, Basel 1946, p. 167. In the note 13: C. Faust 12,28; qu. in hept. 1, 167; vgl. Tertull adv. Jud 10; adv. Marc. 3, 18; Ambros. de Jos. 3, 9ff. 4, 19; apol. proph. Dav. 3, 12; in ps. 53, 43.

„The Letter of R. Samuel" (of Marocco), A. D. 1072 ?, quoted by A. Lukyn Williams, Adversus Judaeos, Cambridge 1935, p. 230: ... The righteous here (Amos 2,6) is Joseph, the son of Jacob ... Jesus in whom the Christians believe, may be the Just One who was sold for silver. — Note 4: Joseph's brethren sold him for twenty pieces, and each bought a pair of shoes with his two pieces (Targ. Pseudo-Jon. Gen. 37, 28; Pirke d. R. Elieser, cap. 38.).«

BENOSCHOFSKY IMRE

LÖW IMMÁNUEL, A DARSAN

— Fejezet a magyarországi zsidó homiletika történetéből —

Löw Immánuel egyéniségének képe nem volna teljes, ha nem ejtenénk szót szónoki működéséről. Jelentős és szinte társtalan e szónokló mód s e gazdag szónoki irodalom,[1] mint maga az egyéniség. Mint mindenben, amit művelt, a homiletika történetében is új fejezetet nyitott.

A zsidó vallás tanításai nagyjában meghatározzák és körülírják a zsidó pap igehirdetésének *tárgyát*. Az Irás és a Hagyomány irányelveinek széles keretei között marad mégis szabad tere az egyéniségnek.

Löw beszédeiben is az örök zsidó tanítás jelent meg — egyéni veretben. Megtalálhattuk e prédikációkban a zsidó vallás világfelfogásának minden oldalát, a vallásos hitet, mint a világfelfogás alapját, a hitnek nagy értékét az egyén lelki életében, szubjektív boldogságérzetében, a hit jellemképző, erkölcsi erejét, életvezérlő útmutatását, a zsidó tudomány jelentőségét, a próféták hitének a társadalmi igazságosságban megnyilatkozó egyetemes szempontjait, Magyarországhoz és az egyetemes zsidósághoz való viszonyunkat, vallásunk lényegét és e lényeget megőrző élő, fejlő hagyományt, amelyen változtatni nem a közömbösségnek, hanem a buzgóságnak van joga és láttuk, hogy az egyén érdekei fölé hogyan emeli vallásunk a köznek érdekét. Alljon itt összefoglalásul az a széles szárnycsapású tanítás, amelyben maga Löw önti egységes formába, mi a zsidóság hitének bölcsesége:

A jámbor lélek meg nem ingatható, boldogságos hite szemben a garázda féktelenség sivár hitetlenségével;

az érzület gyöngédségének finom zamatja szemben a nyers vadóc érdes kérgével;

önzetlen odaadás a hivatás munkájában s a köznek szolgálatában, szemben a magaszerető, telhetetlen önösség rablóhajlamaival;

béketermő egyesség, szemben a viszongáskereső szakadással, szegrevonó viszálykodással;

mértéktartó öröm, szemben zabolátlan hajszájával az élvnek;

egyesítő eszmék, szervezet s függelem hatalma, szemben széthúzó, dacos indulattal;

önbizalmas szerénység, szemben a fennhéjázó szájhős hírverő zajával;

a szabott rend hű tisztelete, szemben a törvénytaposó szilaj önkény erőszakosságával;

a jobbak, nagyobbak, példaadók elismerése, szemben a honnanjöttek mindent lekicsinylő pöffedezésével... Mert ez Isten félelme a bölcseség kezdete. A szív bölcseségét tanuljuk, ünnepeljük, dicsőítjük.[2]

Valóban az istenfélelmen alapuló bölcseséget, a szív és a szellem eggyélett bölcseségét tanultuk Löw beszédeiből.

Nem a *tárgy* adja meg azonban Löw Immánuel beszédeinek egyéni ízét, hanem — mint mindannak, aminek köze van az irodalomhoz, a *forma*.

Ha azzal akarjuk kezdeni, ami leginkább sajátja volt, azzal amiben elütött majd minden más szónokunktól, akkor azt a megállapítást kell hangsúlyozni, hogy Löw beszédei nem prédikációk, hanem írásmagyarázatok, Löw Immánuel nem prédikátor, hanem *darsan*, az Írás fejtegetője, aki minden tanítását alázatosan a Könyvek Könyvének szavához fűzi. *Derasa* az ő szónoklata, tudatosan és akartan *zsidó* mintaképeket követő tanítás, nem csupán szerkezetében, hanem sok más jellegzetes vonásában is. „A mi prédikációnk" — írja — „a midrás továbbszövése. Az agáda lelke lebeg fölötte. Nem idegen köröktől kéri kölcsön szerkezetét. Fölépítése régi formákban mozog, de a régi formákat új tartalommal teliti. Az írás igéjének, a midrás szellemének tükrében látja a jelent."[3] Valóban: az agáda lelke lebeg e beszédek fölött. Ezáltal különbözött e szónokló mód a nálunk szokásostól. Olyfajta különbseg ez, mint az irányregény különbsége a l'art pour l'art regénytől. Legtöbb szónoklatunk tendenciás, valamiről meggyőzni, valamire rábírni akarjuk hallgatóságunkat, beszédünk egy tárgy, egy tétel körül mozog, Löw derasáiban volt valami önmagáért való, vagy inkább az Irásért való. Mintha csak az volna a célja, hogy az igébe új, egyre újabb tanításokat olvassunk belé, hogy a Szentírást egyre újabb oldalról nézzük. Valójában pedig az a célja, hogy napjaink eseményeit, törekvéseit, közfelfogását, nagy egyéniségeit tanuljuk meg az Irás szempontjából, a vallási tanítás csiszolt lencse-rendszerén keresztül nézni, nemcsak nézni: látni is, ítélni, igaz értékét megállapítani. Ezért e beszédek igen sokszor nem egyetlen témát tárgyalnak logikailag egybekapcsolódott, egyvégtében gördülő gondolatmenetben, hanem több tárgyat is felölelvén, nem is a tárgy körül, hanem az ige, az Irás körül mozognak. Egységüket ily esetben csak a vezérige és a zsidó tanításon alapuló egységes szemlélet biztosítja.

E beszédek szerkezetének alapváza leginkább maszórai megállapítás. A szónoklat élén egy bibliai vers, pl. a soros szidra egy mondata áll. E mondatból kiemeli a bevezetés a legpregnánsabb vagy a legfelötlőbb szót, szóalakot vagy szócsoportot. Ezután következik a maszórai megjegyzés; ez a szó, vagy szóösszetétel hányszor fordul elő az Irásban, vagy az Irás egy könyvében. Ezzel kész a beszéd bevezetése, szerkezetének váza. Előre tudjuk, hány részből fog állani a beszéd s hogyan fog tagozódni. Mert a szónok most már sorra idézi azokat a verseket, amelyekben a kiemelt szó előfordul s minden egyes idézet egy-egy fejezet bevezetője lesz. Olyan szerkesztés, olyan épités ez, amely nem takarja el díszítéssel az épület szerkezetét, teherviselő vasgerendázatát, hanem épen e gerendázat kiemelésével tagolja és teszi egyenarányossá a falsikokat. De nem ez az egyetlen módszere. Első közreadott maszórabeszédét[4] megelőzően tartott már a részek számát jelző alaptextuson épülő beszédet, itt azonban a részek élén nem bibliai ige, hanem a rabbinikus irodalomból való vezér-mondat egymásután következő részei állanak.[5] Néha fölmerül egy másik, ugyan-

csak írásmagyarázó jellegű szerkesztés: amikor a beszéd alapja egy zsoltár és a gondolatmenet fordulóin a zsoltár egymásután következő verse áll. Ilyenkor a zsoltár költőisége átsugározza az egész beszédet. Ilyen szerkezetű a kiszabadulása után mondott, költői szépségű hálaszózat.[6] Finomművű, mint egy ódon ékszer és a 84. zsoltár igéi, mint mélytűzű drágakövek ragyognak benne. A 21. zsoltárt követi Ferenc Józsefről szóló egyik beszéde,[7] egy másik szónoklata a 15.-et.[8] A legkedvesebb számára mégis az olyan beszéd, amelyben a bevezető idézet már jelzi a részek számát. Néha bonyolítja a feladatot, magakereste nehézségeket állít maga elé, mint a szenvedélyes testedző erejének büszke tudatában. Példa a jászberényi *Fölszentelő*.[9] Hétrészes beszéd a *Machsîrin* 6, 4-ből idézett „7-féle ital" alapján. Bonyolítja a szerkesztés feladatát, hogy minden rész a vígasztalás hét szombatjának prófétai szakaszából vett idézetekkel végződik, mégpedig visszamenő sorrendben, az első rész a hetedik szombatnak prófétai igéjével, a második a hatodiknak és így tovább ... Így a vezérige irányt ad a mondanivalóknak, előre elhatárolja a beszéd részeit, hordja egységes alapján és egybekapcsolja acélvázával a különnemű anyagokat, biztosítja az építmény áttekinthetőségét és arányosságát. Csak egy szempontból volt veszedelmes ez a módszer és talán ezért nem lett eddig általánossá: igen sokoldalú, élénk, mozgékony szellem legyen az a prédikátor, akinek kezében ez a szerkezet nem lesz a mondanivalók Prokrusztesz-ágyává. De azt el kell ismerni, hogy ez zsidó szerkezet. Valaki találó módon „megelevenedett Pesziktá"-nak nevezi Löw beszédeit. Csakugyan az agáda, a midrás lehelletét érezzük.

Bolgár Mihálynak, tanítójának előadásairól szólván Löw, idézi Cicero szavát: sententiis magis quam verbis abundantes, hogy gondolatokban bővelkedőbbek valának, semmint szavakban.[10] Löw beszédei is gondolatokban bővelkedők és gyakran tömörek, kevés szóval, kőbevésni való mondattal sokat mondók. De a szónoklat művészet is, anyaga a szó, a nyelv. a szónoklatban virulnia kell a stílus művészetének, különben elsatnyul a szónoklat maga. Ezt tudja Löw és ebben az egyben tér el mesterétől, az agádától, hogy a nyelvnek, a stílusnak tudatos munkálója, doctus poétája.

Stílusa tudatosan és tudósan magyaros volt. Kereste a nyelv kincseit bibliás magyarok ódon nyelvezetében, Arany János verseiben, különböző nyelvjárásokban. Róla is áll, amit Vörösmartyról mond: szövétnek, amely belévilágít a magyar nyelv ki nem meríthető, dús kincsesházába, fényt szór rejlő aranyércére. A kincsásó bűvös vesszejével megtalálta a nemes érc teléreit[11] A magyar nyelvről így szól: ... így lett a magyar nyelv idegenből anyanyelvünkké, melyet kutatnak tudósaink, ragyogtatnak költőink, fejlesztenek íróink, amely megcsendül imában gyermekeink ajkán, fölzendül énekben Istennek oltárán, szívünkbe száll s a legszentebb képzetekkel forr össze, midőn az Úr igéjét közvetíti.[12] Ez a hitvallás a magyar nyelvről egyben példa Löw nyelvének magyarságáról, pompázatos gazdagságáról. Ez a stílus tud költőien csengeni-bongani, könnyedén szállni és tud nehéz sziklagörgéssel lehullani. Néhány példa: Horváth Boldizsárról így mondja el, hogy egy szép, letűnt kor utolsó nagy alakja: Rajzó csillagok ragyogó rajának bezáró csillaga.[13] Petőfiről: ... a lantosok királya, kit mennybe

ragadott tűzlelke.[14] Az áhítat harmatáról: „Az élet fáradalmas töredelmeiben a mindennapiság földhöz tapadt silányságában, midőn a kenyérnek robotja dermedtté, érzéketlen halottá tette lelkedet, megszáll e harmat nesztelen és észrevétlen s újra éledsz, üdülsz, föltámad jobb érzésed s áhítat malasztjával telik el szived. Égő homlokod kihül, mert a vallás enyhülete szállott reá, láthatatlanul este meg ájtatosság érzete s hűsíti, üdíti, mint a gyöngyelő harmat az iratos mezőnek tikkadó virányát."[15] Zengő, fenséges és lírai hangok váltakoznak gyors egymásutánban: „Akkor zendüljön meg kebledben a törvény szava, midőn ellenfeled becsületében gázolsz, felebarátod birtoka után esengve nyulsz titkos ármánnyal, akkor, midőn az élet szilaj, zugalmas árja el-elsodor magával. És akkor, midőn győztél a szíven, melynek hajlama ifjúságától rossz, akkor szólaljon meg ajkadon a hálaének és hozsanna: Uram segíts, segíts tovább. Ne sülyedtedben, emelkedőben fordulj Istenedhez, mint a pacsirta, mely hallgat leesőben és megszólal a kékellő ég felé emelkedőben: a magasban zeng, a fényes levegőégre bízva hálaénekét."[16] Szemléletes, találó kép gyakran díszítette, élénkítette szavát: . . . mint a csajkás, akit gyönge csolnakja hány és ringat a habokon, azt hiszi, hogy a csillagok inognak, amelyek eddig biztos kalauzai voltak, kétségbeesetten fordul el a legfőbb vezéreszmék biztos fényétől.[17] Sokszor versbe szaladt a szava, pl. a Szukkót maaróvitot versben fordította.[18]

S ha már erről szólunk, külön fejezetet kellene szentelni az Arany Jánosról mondott beszédének.[19] Valóságos „Kinó", régi zsidó halotti beszéd, versben siratő, dalos búcsúztató. Zsidó hagyományt követ abban is, hogy annak szavát idézi, akiről emlékezik.[20] És egyben magyar ez a beszéd, Arany János mértékével magyar. El kell olvasni ezt a beszédet, idézhetném elejétől végig. Csak egy példát ragadok ki: „Amit meg nem halla más halandó füle: tündérek lejtő léptét, sellők susogó beszédét, szállóének hangját, illó szóvirágát; amit meg nem érte más, avult kor regéjét, ősz hír dadogását, kósza foszladását; amit más nem látott, a hajdannak tűnő, lebegő árnyékát, avatag emlékek ködös hagyományát, éjek éjjelének el-betakart arcát: azt ő látja, hallja, érti és foglalja alakba, tömörbe, élőnél élőbbe, élő költészetnek eleven képébe."[21]

Megint az agádához jutott közelebb szellemes mondásaiban, szójátékokban, — melyek sokszor rejtettek, szinte önmagának sziporkázók — szellemes irásmagyarázatokban és fordításokban. Kossuthról ezt mondja: . . . és még az sem vont le kulluszából, hogy élt. Egy Kóheletből idézett mondatban *„báál hálúson"*-t *nyelvésznek* fordítja.[22] *„Másiv haruach,* aki a szellemet kiküldi, majd elszállatja, hazaszólítja, *umorid hagósem,* Ő adja vígasztaló könnyűnek hulló permetét is."[23] Vörösmartyról: nem nyelvboncoló tudományának elavuló tételeivel, hanem nyelvteremtő lángeszének el nem aluvó fáklyájával . . .[24] Agádai szellemesség: A *casus foederis,* a szövetség esedékessége a szövetség bukása lett.[25] Néha azután ez az örökké eleven szellem olyan élcpénzt nyujtott felénk, amelyhez egy Löw Immánuel komolyságának ércfedezete volt szükséges Akárkifia bizony nem mondhatná el Schorr kántorról, hogy „Sor ómér, siró", Schorr énekelt az Úrnak![26] Voltak aztán igen finom megjegyzései, szavai: Balgának ítélik a szivet, de ez nemes balgaság, mely nem okul tapasztaláson, csalódáson.[27] Vagy ki tudná kevesebb

szóval jellemezni korunkat, amelyet a túlzott élvezethajhászat tompává tett a lélek finom rezdületei iránt, mint Löw, mikor azt mondja: a kor elborsolt ízlése.[28] Kemény szavakat is talált e korra: könyvnemforgató, újsággal élő kor.[29] Erősen, bátran szókimondó és „Hódolj a királynak" című beszédét például az teszi őszintévé, hogy éles bírálatot mond a kiegyezés előtt volt viszonyokról.[30]

Külön kell írni egyes szavairól, szólásairól. Régi szavakat bányászott ki az elfeledés mélyéből és mint a középkori héber írók, az írás egyszer előforduló szavait különös, becézgető szeretettel alkalmazzák, Löw is szívesen alkalmazta magyar költők ritka szavát. Szerette a népies zamatú szójáratokat. Maga is alkotó szellemű művésze volt a nyelvnek. Csak úgy rendezetlen összevisszaságban hadd jegyezzem fel ezeket a ritkaságokat, Löw nyelvezetének kincseit:

Bajnyúgató; kémeskedő rágalom; patvarkereső rosszakarat; tűrömolaj;[31] eves seb; szúnyatag; büszke nyakszirt horgad;[32] ajang (kételkedik, haboz);[33] embernyom;[34] nyűglődő évődés; vajodalmas;[35] gócba szedi kora érzületét;[36] korhadt, purhás, reves;[37] merüljhajó és röpüljgép;[38] (a „szeg" szóval kapcsolatos szólások gyüjteményét l. H. B. 87 skk.); horhó (árokféle),[39] mennyit törte magát Ádám, amíg egy falat kenyérre szert tett? Szántott, vetett, boronált, acatolt, kaszált, kévét kötött, nyomtatott, szórt, rostált, őrölt, szitált, gyúrt, szakajtott és sütött;[40] társító (szociális);[41] védett alfa, cseplyes, csalitos erdőalja;[42] vízelzáró csege;[43] (egy festőművészről): színköltő;[44] zuhatar zaja;[45] a viharálló gallyakban sűrűsödött a geszt;[46] dúvesztében hagyják az országot;[47] lopózva, csillapjába, nesztelen közelg;[48] mint a harasztot, ballangót, pelyvát röpíti kósza, száguldó vihar,[49] zuvat (rágalom);[50] nem száll, mint a vacsoravesztő a gyertyalángba;[51] igazolják az igazat és bűnhesszék a bűnöst;[52] ösztönző gusztony;[53] beljebbezés;[54] élvéjök (éltükben);[55] foglyos eszű; evez-haboz;[56] csodatékony;[57] hajnalhíjas éjszaka;[58] — a magyar nép *bátorléte* Európa többi nemzete között;[59] parlagból lesz a szántóföld, ugarból a gazdag kalásztenger medre, sivány homokból borágnak szülője;[60] bátor (ámbátor);[61] göcsörtös út;[62] ennek tudalma; trónra és államra nézt;[63] elárvahodott;[64] ebben a lélekben (szellemben);[65] ajnározó (dédelgető); a gondozó gyámol;[66] kenyeres élőföld, pástos legelő, érctermő, teléres hegy;[67] új fény tűzcikája (Kossuth);[68] nyüzsgeteg élet; rogyot vájva a gát szárazföldi lábjánál elöntse újból az akkor vízjárta lapályokat;[69] rácsos kertelet;[70] tündörgő villám;[71] eleventen élő;[72] hamvahodás; szer és szokás;[73] szűvarázsló;[74] csünve csenevésztünk; elemezneség;[75] vajlódik;[76] alít (sejt);[77] gyászhanga (halotti ének);[78] fogyajt;[79] pusztádon-puszta;[80] saslódás; saslogás;[81] behomlít;[82] központfutó oszlás;[83] fészekfentője;[84] egy szógyökér surjánjai;[85] dalladzó (hajó-alkatrész);[86] gyalomháló;[87] igazjáratbeli nép;[88] vakot vetett a kockája;[89] egy izromban (ízben);[90] szemfátyolozó gyűlölet[91] (l. még a Háborús magyarság c. beszédében [Hetven b. l. skk.] nyelvészi tájékozottságának ékes bizonyítékait.)

Hanem mindezen fölül volt Löw beszédeinek, Löw stilusának egy kiváló nagy tulajdonsága: jellemző ereje. Ez teszi emlékező beszédeit, valamint rendkívül széleskörű és pontos tájékozottsággal, a tudós alaposságával szerkesztett *adar 7-i* beszédeit érdekes, tanulságos élménnyé. Az emlékbeszédben egy-egy nagy államférfit, tudóst, költőt jellemzett

mesteri módon, a *zájin adar*-i szónoklatokban az esztendőnek zsidó szempontból számbajövő minden nagy halottját, papot, tanítót orvost, politikust, mérnököt, gyárost, festőt, írót, mindenkit, aki a kerek világ bármely pontján jelentőset, maradandót alkotott, minden nagy egyéniséget fölvonultatott hallgatói előtt, mindegyiket találó, talpraesett, odavágó, pontos, értékelő-bíráló, őszinte, tömör mondatokban jellemezte, lehetőleg követve a hagyományt: a halottról a maga szavaival kell emlékezni. Meggyőződése volt, hogy minél nagyobb a jellem, annál egyszerűbb a formulája.[92] Ezt a formulát Löw mindig megtalálja. Minden megemlékező beszédében van egy-két elevenre tapintó, lényeget érintő mondat, amely szinte megcáfolja a régi megállapítást, hogy *az egyéniség kibeszélhetetlen*, mert szinte definitióba fogja az individuumot, a szavakba alig foglalhatót.

Azért tartotta e működését fontosnak, mert „a közönség hírszomjának gyorskezű napszámosa nem ér reá kutatni. Fölemlít, megemlékezik, de behatóan nem méltat. Az ismeretek betűsoros tára útjára bocsátja a halálhír nyomán összetömörített adathalmazát, melynek apró, tömör szedése elhárítja magáról az olvasó figyelmét".[93] Löw tehat kutat és behatóan méltat. Nagylátókörű szava magához csatolja a hallgató figyelmét.

Lássunk néhány példát.

Kossuthról így szól: „... ki az írott szóért békóba veretett — de avval a békóval odaláncolta hozzá a hatalom a nemzet szivét". „Páthosával az indulatokat, virágos előadásával a képzelmet, általános elvek követelő előadásával az akaratot hódítja meg" — így szól az iskola osztályozó bölcsesége (Toldy Ferenc) róla, de nem mondja el, hogy szava merész volt, mint merészek gondolatai, hogy szónoklata pezsgő volt, szikrás és gyujtó, eszmétől duzzadó, fordulattal meglepő, a nyelv zenéjével elbűvölő. Sziklás volt néha, szaggatott és darabos, majd csillogó, köszörült, brilliant-ragyogású, de mindenkor varázslatosan tündöklő. Nem puszta szó: merő tett."[94]

Horváth Boldizsárról: „Áldozott az elvek oltárán, áldozott, de nem elveket, hanem föláldozla önmagát."[95]

Szilágyi Dezsőről vagy inkább Szilágyi Dezső koráról: „Elvei győztek, aztán menesztették. Mégis halad a világ! Az első magyar miniszterelnök vértanú lett, mert kivívta a negyvennyolcas törvények szentesítését; — őt csak elejtették, nem mint a nemes vadat elejti a vadász, csak mint ahogy az akaratos szolgát elejti urának kegye. Az eszme, az győzött; az egyén, az elbukott."[96]

Deák nemzedékéről: „Nemzetet teremtett, ahol csak rendek állottak egymással szemközt; szabadságot, ahol csak szabadalmat ösmerének."

Deák Ferencről: „Szirt a habok közt! Biztos menedéke a hajótörést szenvedettnek, nem kérsz jutalmat menedékedért. Szirt a habok közt! Egy nemzet reményének foka valál..."[97] Rendkívül találó Deák-jellemzés a Deák alkotta *köz*-zel összett szavak felsorolása.[98]

„*Horváth* Mihály az újabb magyar történetírás megalapítója. Azelőtt történeteket írtak, ő történelmet írt."[99]

Mikszáthot ki tudná elevenebbül, élesebben jellemezni:

„Nem volt rajta semmi sujtás: de minden ízében magyar volt. Magyar volt, pedig szellemesen társalgott, mint a francia, fölényes

flegmával írt, mint az angol, telve volt adatbőséggel, mint a német, gondtalan, mint egy indus; népe lelkével azonos, mint a nagy orosz írók, meseszövő, mint a kelet Seherezádja. A mesélő készség csodája: az élt benne, ami Indiában a páncsátántrát, ami a népmese hamupipőkéit szülte, akiket minden nép a magáénak tart, mert nincs bennük, csak tisztán emberi vonatkozás. Nem hiába írta: tisztelet az elemzésnek, a bölcselkedésnek, az irányeszmének: de a meséléshez mégis a mese a legszükségesebb... Akit Bede Anna tartozása, akit a Kupolyi József meg nem ríkat, akinek szeme a Jánoskáról írt csevegéstől könnybe nem lábbad: az ne olvasson költőt többet, az az írott betűből érje be a logaritmus számsoros táblázatával."[100]

Vörösmartyról — Vörösmarty stílusában szól: „... lágyan enyelegve, andalítva cseng, ha a lantnak pengeti húrját, ha keserv borong sötét szemében és élte erét epedés zavarja."[101]

Kőbevésett mondat *Tisza* Kálmánról: Ha igaz, hogy népszerűsége a népdalok magaslatáig emelkedett, igaz az is, hogy a néphitnek garaboncás, végzetpótló mindenhatóságát ruházták reá hatalma tetőpontján s a népmesék ördöngős démonai közé sorolta a rossz lelkiismeretűek félelme, mikor már csak magábavonult, csendes remete volt életének szürke alkonyán.[102]

Végül S. R. *Hirsch* igazságos, fölösen nem dicsérő, tömör jellemzését iktatom ide:

Hirsch a romantikát képviselte, amely Németországon századunk második negyedében költészetben és bölcseletben, sőt tudományban s politikában is irányadó volt. A német romantikus orthodoxiának nézeteit nagy terjedelmű munkában, a Chaurévben fejtegette s bár modoros irályban s téves tudományos alapon, de azért jótevő melegségével, szellemes fordulatokkal és merész követelésekkel hatást keltve és irányának híveket szerezve.[103]

Löw halotti beszédei is emlékbeszédek, nem sirató szónoklatok, hanem tömören jellemző, sokszor életrajzszerű megemlékezések voltak.

*

Elemeztük Löw módszerét és stílusát. Most egy lépéssel beljebb kell kerülnünk és egy pillanatot annak a kérdésnek a szemlélésére kell fordítanunk: miben, hogyan nyilatkozott meg Löw Immánuel egyénisége beszédeiben.

Az első megállapítás negativum. Szónokaink szívesen használnak természettudományi képeket, hasonlatokat. Csaknem valamennyi modern magyar zsidó szónokunk tanítója, *Kaufmann* Dávid, mint mondják, minden szombaton felment a Természettudományi Társulatba a tudomány legújabb eredményeiről tájékozódni, a folyóiratokat elolvasni.[104] Löw botanikus. Szinte várja az ember, amikor műveit kezébe veszi, hogy lépten-nyomon botanikával fog találkozni Nem így van. A szaktudós, a szakember nem uralkodik el a beszédeken. Itt-ott találkozunk csak a szaktudományból vett hasonlatokkal, egy példázattal Izraelről és a borostyánról,[105] vagy a zuzmaráról[106] stb Kiemelkedik a rózsáról szóló savuót-i beszéd,[107] amely a rózsa művelődéstörténeti szerepét is tárgyalja igen sok adat alapján, mégis rendkívül élvezetesen, érdekesen. Ezen a beszéden a „Flora" szelleme mutatkozik. A vallási

tanítások átszövik aranyszállal ezt a sokszínű szőttest. Ez a beszéd — bár formája és tartalma szerint meglehetősen testvértelenül áll Löw beszédei között — mégis a legegyénibbek egyike, mert talán senki más nem mondhatta volna el, csak épen Löw Immánuel.

A legközelebb esik e beszédhez, de már a botanika körén kívül a gépmadárról szóló.[108] A repülő emberről szóló regéket a babyloni mythostól kezdve a talmudon, arab, perzsa regék, XI. századbeli gruz költő művén keresztül egészen Dantéig és Goethéig felsorakoztatja. A vándormotivumok kutatása Löwnek szakmájába tartozik, ha nem is a botanika oldaláról. Mégis a botanikus kiélesedett látása, a tudós elme rendkívül sokoldalú, örökké eleven érdeklődése mély nyomokat hagyott Löw szónoki működésén is. Igen érdekes megfigyelni a beszédek lapszéljegyzeteit, könnyen találkozhatni ugyanazon a lapon idézettel pl. a talmudból, Rasiból, Kossuth Irataiból, a Budapesti Szemléből, Horváth Mihály: Magyarország függetlenségi harcának történetéből, Palágyi Lajos költeményeiből és a Szentírásból. Idéz régi magyar költőket, figyelme kiterjed a mult század elfeledettjeitől Babitsig, Adyig Idézi a lappangásaiból előkerült Ben Szirát, érdeklődik még a legújabb festőművészeti irányok iránt is[109] és elmélyedő figyelemmel jellemez egy festőt apróra elemezvén művészetét [110] Számszerű adatokat közöl az AEG villanyműveinek fejlődéséről [111] Egy Madáchról szóló adatát irodalom történeti folyóirat méltatja [112]

Ehhez a széles látókörhöz tehát — a szónoklatokban is — tudományos alaposság járult. Jellemző egy halotti beszédhez tartozó jegyzet: „Született *általtólag* 1808-ban "[113] Ez a tudós lelkiismeretessége. A tudós igazságszeretete a zsidó pap igazságért való langolásával párosul abban az őszinteségben, amelyet a Hetven Beszéd egy ismertetője is kiemel,[114] abban az őszinteségben, amellyel a mi páratlanul változandó korunkban egyrészt kitartott regi meggyőződései mellett, másrészt nem átallta bevallani, ha tévedett, ha meggyőződése változott. De a változásnak ez a nyilt bevallása, ez a lenyűgöző hatású őszinteség biztosítéka annak, hogy a maga idején minden szó igazán átérzett volt. Igazságszeretetében — ha kell kemény szavakat is talált, bár az ostorozó szigort ritkán alkalmazza.

Kialakul tehát előttünk annak a képe, hogyan nyilatkozott meg Löw Immánuel egyénisége beszédeiben. Láttuk az önérzetes zsidót, aki szónoklatainak mintáit nem akarta idegen területen keresni, aki az agádától tanult és a *derasa* lelkét lebegtette szónoklatai fölött. Láttuk a tudóst, aki szaktudományával nem terhelte meg fölös módon beszédeit, de a tudós éleslátásával és biztosságával ítélt meg bonyolult egyéniségeket és a tudós alaposságával, egy rendkívül széles látókörű műveltség érdeklődésének frisseségével, az igazság lelkes szeretetével szerkesztette meg beszédeit. Láttuk a rabbit, a kor zsidó papját, aki a hagyomány, a zsidó irodalom nagy ismerője, a zsidó vallás tanításainak hirdetője volt, aki teljes világfelfogásra nyujtott híveinek alapvetést, aki egyben a kor e nbere volt, a maga személyében ragyogó példa a zsidó és az egyetemes kultúra egybeforraszthatására, a vallás és a tudomány egy lélekben megférő ikertestvériségére.

Egy feladat lenne még hátra: az összefoglaló értékelés. Bármilyen irányú értékelést azonban joggal illetne a szerénytelenség vádja. Mégsem

állhatom meg, hogy ide ne iktassam, hogyan jellemzi Löw Horváth Boldizsár szónoki működését, azzal a megjegyzéssel, hogy az olvasóra bízzuk, e jellemzés vonásai mennyire találnak arra a képre, amely Löw beszédeiről e lapokon kialakult.

„Szónoklata a formában tökélyes, a kifejezésben ki nem merülőn gazdag, tartalomra találó, ötletes, szikrás vala. Szónok volt a Kölcseyek, a Kazinczy Gáborok korából.. Átlátszó, tiszta jellem, melynek nincs rejteni valója; mélyreható, széles alapú tudomány, melynek teljéből szinte könnyű meríteni; rendíthetetlen ragaszkodás régi elveihez, melyek uralkodtak minden gondolatán, nemes egyszerűsége a kifejezésnek . . .; az őszinteségnek sikraszálló merészsége és végül keblének költői ihlete: ezek tették őt az ékesszólás mesterévé, beszédeit a szónoklat remekeivé."[115]

Az elmondottakat körülbelül abban foglalhatjuk össze, hogy Löw Immánuel beszédei a kor eseményeinek, nagy egyéniségeinek és egész jellegének tükröződése volt a zsidó vallás világfelfogásában, az Írás és a midrás szellemében, az ősi darasa keretei között, egy nagytudományú, széleslátókörű, örökké friss és eleven egyéniség szemével tekintve és különös zamatú, gazdag, tudatosan magyar nyelven előadva. Hat és fél évtizedet ölelt őt e szónoki működés, olyan éveket, amelyekbe szinte példátlanul sok történés zsúfolódott. Ez idő alatt az ember a nagy találmányok során — szinte azt lehet mondani — a velocipédtől a repülőgépig jutott, a m gyarországi zsidóság megérte a nagyszabadság, egyenlőség korát, megérte Tiszaeszlárt, a numerus clausust s a szörnyű összeomlást, sok minden megfordult, elmult, változott, de a zsidópap ott állt szószékén az események háborgása fölött és hirdette a meg nem ingó bizalmat, a hívő emser rendíthetetlenségét, az örök eszmék változatlanságát. Hirdette a pompázatos szegedi templom fölszentelőjén és hirdette azután is, hogy „a zárka ajtaján csappant a csapózár, csikorgott a tolóretesz, nyikorogva fordult a porkoláb kulcsa".[116]

Ha feltekintsz a magasba, e fényes alkotás tetőző boltjára, amelyet körülcikáz a léglakó madár; ha nézed, pazar fényt mikor szór reá az égbolt, vagy ha fölragyog benne az emberfékezte villám ragyogványos látomása: érzed, hogy ott, égbetörő ormán, ott fölöttünk, ott virraszt a Végtelen, az örök Jóság, akihez fölzeng szívünkből a hála zsolozsmája.

*

Ezt a mondatot idéztem a felejthetetlenül szomorú temetésen is Löw Immánuel koporsója felett. Néhányan voltunk csak a megalázott, megszenvedett tetem körül. A szegedi gyülekezetet akkor már ismeretlen sors felé hurcolták, a fényes szegedi templom elhagyatott volt, a temetés komor szertartását a légi veszélyt jelző szirénák sikoltása szakította félbe. A „Végtelen, az örök Jóság" tanítását mégis, akkor is — Löw Immánuel tanításának örökségeképen — kerestük és hittük.

Jegyzetek.

[1] *Beszédei* (1874—1899). Szeged, 1900. — *Száz beszéd* (1900—1922). Szeged, 1923. — *Hetven beszéd* (1914—1928). Szeged, 1928. — *Kétszáz beszéd* (1919—1939). I—II. Szeged, 1939. Egyéb beszéd-kiadványai felsorolva a Frenkel Jenő összeállította Löw-bibliográfiában. — [2] H. 76. sk. — [3] H elüljáró beszéd. — [4] B. 241. (1887. XII. 26.) — [5] B. 234. (1884. IV. 12.) — [6] Sz. 141. — [7] Sz. 3. — [8] A tizenötödik zsoltár. — [9] B. 2·8. — [10] Cicero de or. II, 22.; l. B. 383. — [11] Sz. 107. — [12] B. 275. — [13] B. 166 — [14] B. 7. — [15] B. 219. — [16] B. 268. — [17] B. 260. — [18] H. 63. — [19] B. 366. — [20] Beráchót 3b. ld.: B 373. — [21] U. o. — [22] Sz. 297. — [23] Sz. 275. — [24] Sz. 108 — [25] H. 41. — [26] Sz. 177. — [27] Sz. 238. — [28] Sz. 145. — [29] Sz. 73. — [30] B. 3. — [31] B. 221. — [32] B. 222. — [33] B. 223. — [34] Igen sok helyen. — [35] B. 168. — [36] B. 169. — [37] H. 33. — [38] H. 68. — [39] H. 187. — [40] H. 220. — [41] Sz. 14. és sok helyen. — [42] Sz. 289. — [43] Sz. 251. — [44] Sz. 353. — [45] H. 176. — [46] H. 198. — [47] Sz. 204. — [48] Sz. 223. — [49] Sz. 214. — [50] Sz 221. — [51] Sz. 286. — [52] Sz. 25. — [53] Sz. 29. — [54] Sz. 32. — [55] B. 446. — [56] B. 108. — [57] B. 123. — [58] B. 124. — [59] B. 136 és más helyeken — [60] B. 137. — [61] Igen sok helyen. — [62] B. 273. — [63] B. 274. — [64] B. 294. — [65] B. 296. — [66] B. 297. — [67] B. 10. — [68] B. 33. — [69] B. 307. — [70] B. 193. — [71] Sz. 107. — [72] Sz. 108. — [73] B. 203. — [74] B. 206. — [75] B. 237. — [76] B. 428. — [77] B. 210. — [78] B. 363. — [79] B. 365. — [80] B. 299. — [81] B. 304. — [82] B. 458. — [83] Sz. 7. — [84] H. 333. — [85] H. 1. — [86] H. 21. — [87] H. 22. — [88] H. 23. — [89] H. 25. — [90] H. 26. — [91] Sz. 111. — [92] B. 157. — [93] U. o. — [94] B. 100. — [95] B. 158. — [96] Sz. 91. — [97] B. 96. — [98] Sz. 56. — [99] Sz. 86. — [100] Sz. 124. sk. 126. — [101] Sz. 108. — [102] Sz. 67. — [103] B. 402. — [104] Dr. Fischer Gyula. Szóbeli közlés alapján. — [105] Sz. 216. — [106] Sz. 8.; l. még B. 208., Sz. 243., H. 198. — [107] H. 144. — [108] H. 63. — [109] Sz. 239. — [110] Sz. 326. — [111] Sz. 311. — [112] Irodalomtört. 1929. 3—4. 100. sk. — [113] B. 434. 3. jegyz. — [114] Jabneh. Dr. Edelstein Bertalan. — [115] B. 162—163. — [116] Sz. 143.; 144—151.; K. I. 466—469.

PÉTER LÁSZLÓ

LÖW IMMÁNUEL ÉS KÁLMÁNY LAJOS BARÁTSÁGA

Fokos Dávid egyik utalásából (MNy. XLI: 29. l. jegyzet) értesültem, hogy a tudós szegedi főrabbi emlékére gyűjteményes munka készül. A sajtó alatt lévő mű szerkesztője, *Scheiber* Sándor professzor, érdeklődésemre levelében közölte, hogy fontosnak tartja a tudománytörténeti és karakterológiai tekintetben is értékes Löw-levelek publikálását. Közölte azt is, hogy birtokában vannak olyan levelek, amelyeket Kálmány Löw Immánuelhez írt.

Mindeddig sajnálatos módon alig tudtunk valamit e két nagy szegedi tudós-egyéniség életéből, életük mélyebb lelki motivumaiból. Kálmány Lajosról például *Móra* Ferenc egykori nekrológján (Ethn. 1919: 94—99. ll.) és *Ortutay* Gyula magántanári előadásán (Szellem és Élet. 1941. IV: 191—202. ll.) kívül alig jelent meg egy-két alkalmi cikk, tanulmány és néhány levélközlés. (*Féja* Géza: Nagy vállalkozások kora. Bp. 1943., 94—103. ll.; *Ortutay:* Kálmány Lajos ismeretlen levelei. Délvidéki Szemle. 1943: 120—124. ll.; *Lévay* Endre: Kálmány Lajos ismeretlen levele. Délvidéki Szemle. 1943: 557—558. ll. Legújabban tőlem: Kálmány Lajos harcai. Puszták Népe, 1947. 112—118.)

*

Kálmány Lajos életére és rendkívüli egyéniségére *Móra* Ferenc hosszabb visszaemlékezése (A szegedi tulipános láda. I. Az utolsó magyar sámán. 205—219. ll., Bp. 1936.) és *Bálint* Sándor néhány érdekes anekdótája (vö.: Szögedi Pétör: A nótás pap. Délmagyarország. 1946. karácsonyi, III. évf. 291. sz. 8. l.) szolgáltatott adatokat.

Kálmány Lajos életében és halálában egyaránt tragikus sorsú magyar tudós volt. Élete csupa harc a népért és a néptudományért: „a magyar folklorisztikai kutatás klasszikusa" — mondja róla *Viski* Károly (Népr. Ért. 1927: 39. l.) — és mégis élete tele van csalódással és visszautasítással. Halálában sem járt jobban: hiába hívta föl Móra szülővárosának „nagyszavú" embereit és testületeit, hogy tegyék jóvá Kálmány ellen életében elkövetett bűneiket, még máig sem történt semmi. Emlékét nem hirdeti szobor, utcanév, de még egy egyszerű emléktábla sem. Művei — a magyar népköltészeti kutatás kiapadhatatlan forrásai — alig néhány nagyobb könyvtárban hozzáférhetők, tanulmányainak gyűjteményes kiadása is késik. E mellett gazdag kézirati hagyatéka is fölhasználatlan. Móra beszámolója szerint, halála után „előkerültek a magyar tudományos élet vezető alakjaitól Kálmány Lajoshoz írt levelek, köztük még a hetvenes évekből valók is, Kálmány Lajos levélfogalmazványaival együtt és becses adatokat nyújtanak megírandó életrajzához; és előkerült Kálmány Lajosnak vagy tíz fascikulust kitevő tömérdek kézirata, jegyzete, köztük nyilván sok kiadatlan is, egy irdatlan rengeteg, amely évekre dolgot fog adni kincskereső kezeknek. Az

örökösök, Kálmány Lajos testvérének, Ferencnek gyermekei, a kéziratokat nagylelkűen a Nemzeti Múzeumnak, a könyveket és leveleket a szegedi Somogyi-könytárnak engedték át." (Ethn. 1919 : 99. l.)

Egyideig teljesen ismeretlen volt a kétrészre szakított Kálmány-hagyaték sorsa. Féja Géza úgy vélte (Magyar irodalomszemlélet. Bp., 1942. 13—14. ll.), hogy a kéziratok a különc Sebestyén Gyula fürdőszobájában rothadnak. Sebestyén Kálmányhoz írt leveleiből valóban az sejthető, hogy Kálmány neki küldte el kéziratos gyüjteményeit kiadásra, azt azonban semmi sem indokolta, hogy ezek Sebestyénnél is maradtak. Csodálatos módon nem nyúlt azonban senki a hagyatékhoz.

A szegedi Somogyi-könyvtárban hányódott Kálmánynak fönnmaradt levelezése. Móra Ferencen kívül (aki egy levélrészletet közölt is belőle, Ethn : i. h.) tudtommal csak *Viski* Károly és *Bálint* Sándor nézte át a gazdag forrásanyagot. *Viski* Károly véleménye — a Somogyi-könyvtár igazgatója, *Szőke* Mihály szerint — az volt, hogy értékes anyag, de publikációra nem érdemes. *Bálint* Sándor néhány levelet lemásolt, de — úgy tudom — eddig még nem közölte. Csodálatos, hogy ezt a gazdag forrásanyagot *Ortutay* Gyula sem ismerte : néhány, tulajdonába került levelet közölt tőle (Délvidéki Szemle : i. h.) és a Móra által idézettre hivatkozott csak (Szellem és Élet : i. h.), noha ezeknél sokkal jellemzőbbek és értékesebbek is vannak a hagyatékban. (Vö. tőlem : A Kálmány Lajos kör. Tiszatáj, 1947. 1. sz. 25—32. ll.)

Amikor a hagyatékot a Szegedi Somogyi-könyvtárban H. g. 684. katalógusszám alatt kerestem, madzaggal összekötött, össze-vissza kevert, néhol sáros, poros csomagot találtam. Nem sokkal később gondosan, keménytáblás dobozba helyeztette a könyvtár igazgatója, így a külső veszedelmektől a jövőben óva lesz. Ahhoz azonban, hogy a leveleket használhassuk, rendezni kellene az anyagot. Annak idején valaki — talán maga Móra — ábécé-rendben félíves papírokba tette egyes tudósok és írók Kálmányhoz írt leveleit, ez azonban ma már teljesen összekeveredett s nekem kellett újból, nagyjából helyükre raknom.

Sajnálatos, hogy a mai napig sincs részletesebb tudomásunk a Nemzeti Múzeumba került Kálmány hagyatékról sem. Úgy látszik, mégis tévedett *Féja*, mert ez a hagyaték „mégsem Sebestyén fürdőszobájában lappang, — mint egyik levelében (Békéscsaba, 1947. jan. 3.) írja — állítólag a Kisfaludy-Társaság kiadatlan népköltési gyűjtései pihennek ott. Midőn már egészen fenyegető cikkeket írtam a Kálmány-hagyaték rejtegetői ellen, kiderült, hogy ott a hagyaték a Nemzeti Múzeumban, csak eddig nagyszerényen hallgattak róla. Bizonyára érdekében állott valakinek, vagy valakiknek." *Fél* Edit szíves levelében (Bp. 1947. I. 8.) közli velem, hogy „a Kálmány-kéziratok a Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárában vannak, egyelőre rendezetlenül. Rendezésük, mint azt az azokat kezelő kollégámtól tudom, igen nagy munkát venne igénybe. Ezt a munkát el is kezdte évekkel ezelőtt *Vargyas* Lajos kollégánk, akit azonban a bombázások és ezekkel kapcsolatos veszedelmek megakadályoztak munkája folytatásában. Legújabban *Ortutay* Gyula vállalta a kéziratok rendezését s úgy tudom, az átkérési, ill. átadási folyamat el is indult." *Ortutay* magántanári előadásában valóban igéretet tett, hogy Kálmánynak kiadatlan kéziratait megmenti a magyar tudományosság számára (Szellem és Élet, i. h. 195. l.). A munkálatokról még nem értesültünk, noha jó lenne legalább egy jelentést olvasnunk : mit

tartalmaz a hagyaték s milyen állapotban van? (Kálmány egyes cikkeinek utalásai [pl. Ethn. 1914: 36—38. ll.], Móra és Ortutay által is idézett levele [Ethn.; Szellem és Élet. i. h.] továbbá Sebestyén hozzáírt levelei alapján legalább három önálló gyüjteményt sejtek a hagyatékban. Ki akarta adni a Hagyományok III. kötetét és egy Alföldi gyüjtés c. gyüjteményt, továbbá ő látta el jegyzetekkel és rendezte sajtó alá Ipolyi Arnold gyüjteményét [az első kötet megjelent a Magyar Népköltési Gyüjtemény Új Folyama XIII. köteteként „Ipolyi Arnold népmesegyüjteménye" címen, Bp. 1914.], amelynek második kötetét „Elegyes gyüjtés" címen szintén földolgozta és elküldte kiadásra készen Sebestyénnek).

Szeghy Endre Kodály nyomán arról értesít (Alf. Tud. Int. Évk., I. Szeged, 1946., 72. l.), hogy Kálmány hagyatékában kéziratos dallamlejegyzések is voltak és ezek fölkutatása folyamatban van. Fölhívja a figyelmet, hogy ezek földolgozásán kívül ajánlatos lenne azt is kutatni, hogy Kálmány szövegei élnek-e még a nép ajkán?

*

Kálmány Lajos az Ős-Szeged tiszta magyar televényéből szakadt ki s mindvégig a Szegedről kirajzott (Szeged Népe. II. Szeged, 1882, VI—XII. ll., Reizner János: Szeged és Délmagyarország. Szeged, 1895., 11. l.) temesközi magyar parasztság között élt. Móra meleg megemlékezése, a leveleiben talált adatok, Ortutay méltatása egyaránt azt bizonyítják, hogy nemcsak a nép közt élt, de szorosan együtt élt a néppel, egy követ fújt vele s egyre jobban magára szedte szokásait. Izzó fajtaszeretete élete során többször szembeállította a dzsentri főszolgabírókkal, svábokkal, germánvérű egyházi fölötteseivel éppúgy, mint néha, például szőregi káplán korában, 1883-ban, szerbekkel, zsidókkal. (Szegedi Híradó. 1883. márc. 24., ápr. 15., ápr. 24., 26. stb.) „Ki milyen magyar: — írja itt — mennyire viseli szívén a magyar ügy érdekeit." *Ezt a magyar embert találta meg Kálmány, a katolikus pap, a szegedi zsidó főrabbiban, Löw Immánuelben.* Barátságukra sok adat került elő a *Scheiber* professzor által publikált Kálmány-féle levelekből is.[1] *Bálint* Sándor szóbeli közléséből tudom, hogy Löw és Kálmány osztálytársak voltak a szegedi piarista gimnáziumban. Barátságuk nyilván innen ered. Löw Immánuel bizalmas, közvetlen hangú levelei elegendően bizonyítják, hogy a két szegedi tudós később is igen jól megértette egymást és életük folyamán mindvégig barátságban éltek.

Nagyon jellemző erre vonatkozóan Kálmány Lajosnak egy levéltöredéke, amelyet valamelyik irodalmi társaság elnökének írt, udvariasan visszautasítva a felajánlott tagságot. (Fehér papíron, „Szeged, 191....., Oltványi-u. 2." nyomtatva. A beírt kelet: 1918. február 18.)

Kedves Elnök Úr!

Szegeden, testvéreimen kívül Elnök Úr és Löw Mandi az, kiknek örömest állok készséges szolgálatukra. Elnök úrnak annál is inkább, mert szivességét többször igénybevettem s így az illem is úgy hozza magával, hogy kitüntetőleg megkereső sorainak eleget tegyek. Ha mindemellett is azt vagyok kénytelen ideírni: Ne vegye rossz néven, hogy a meghívást el nem fogadhatom, csak következetes maradok multamhoz.

Adjon az isten (sic!) a társaságuknak a társaság ügyét szívén viselő sok oly tagot, mint az Elnök úr! akkor a társaságuk virágozni fog, ezt tiszta szívemből kívánom, de én semmiféle új társaságnak adott szavamnál fogva tagja nem lehetek, csak a melyiknek most tagja vagyok. Magyar ember a szavát megtartja, ezt teszem én is."

(A levél-fogalmazvány ezzel befejeződik, aláírás, stb. hiányzik.)

[1] Scheiber Sándor: „Kálmány Lajos leveleiből Löw Immánuelhez". Tiszatáj. I. 1947. 4. szám. 33—37. ll.

Kálmány Lajos tehát két legjobb barátja egyikének nevezi Löw „Mandit". Ugyanez a meleg baráti hang tükröződik egyéb levelezésükben is.

*

Az eddig előkerült levelek időrendben a következők.

1. (Levélpapír, hátulján Kálmány kezevonásaival számadások: „aug. 10. 84 frt." stb.)

Szegeden, 1883 jan. 18.

Kedves Barátom,

Lacival este beszéltem, de eredménytelenül, mert azt mondja, hogy nem tehet semmit. Most már csak Polgár Gáborral akarok beszélni, de ezt csak holnap vagy holnap után tehetem, miért is türelmet kérek.

Servus! Viszontlátásra!

Őszinte barátod
L. Mandi

2. (Levél)

Szeged, 1885. nov. 2.

Kedves Barátom,

szép értekezésedet nagy érdeklődéssel vettem és olvastam. Fogadd érte szivélyes köszönetemet. Irói és tudományos m[ükö]désedhez továbbra is jó sik[ert] kivánok baráti üdvözlettel maradtam

őszinte híved
Löw Immánuel

3. (Levelezőlap, „Szeged 91. dec. 21. E 9" és „Ó-telek 91 dec 28" postabélyegekkel, „Főtisztelendő Kálmány Lajos plébános úrnak, Magyar Sz. Márton, U. p. Ó Telek" címzéssel.)

Kedves Barátom, bocsáss meg, hogy csak ma felelek: nem találtam semmit s különösen a macskáról nem. Csak a németekre vonatkozólag mondja Hehn, Culturpflanzen und Haustiere 345 lap: „Die Katze wurde das Lieblingstier der Freya, der Liebesgöttin . . ." Zsidó forrásokban semmi hasonló sincs. Hogy a bibliában a macska még nem fordul elő, tudod. A későbbi irodalomban héberül: hâthûl, aram nyelven sunnara. A szüléssel sehol semmi összefüggésben nem áll, csak az fordul elő, hogy a csecsemő gyermeket óvni kell tőle, mert megtámadja, amit a félvad macska bizony meg is tesz. Szivélyes baráti üdvözlettel

híved
Mandi.

4. (Levél).

Kedves Barátom,

az *Ellemért*[2] a pósta-bélyegről tanultam, ne rójj meg érette.

Soha olyan igazat nem mondtál, mint mai leveledben: mindenben igazad van. „Önképzőkör felnőttek számára" a legtalálóbb elnevezés, amelyet ki lehet a társaság[3] számára eszelni. Engem egyébiránt ne szidjál, mert én az alakulás óta soha semmi ülésen nem voltam és százszor megbántam, hogy beléptem.

Most még csak nevetséges az állapot: ha elkezdődik a „működés" — pökedelem lesz.

De azért a te értekezésedet[4] felolvasom, legalább lesz egyszer valami értékes a sok reporter-munka közt. A correcturát hova adja Bába ?[4a] Én szívesen elolvasom, de úgy hiszem neked is el kellene olvasnod. Talán az elsőt te, a másodikat én.

A Dobsa ajánlása valóságos komikum: de a forrására jó szimatom van.

[2] Németelemér; Kálmány szeged-rókusi bukása után csanádpalotai plébánosságáig itt káplán (Ethn. 1919: 97. l.)

[3] A Dugonics Társaságról van szó; Kálmány — noha alapítói közé tartozott (Szegedi Híradó, 1883. jún. 10.) — keserűségében kilépett a Társaságból. (Szegedi Napló, 1893. ápr. 29.). Ítéletét így a személyes sérelem torzíthatja.

[4] A csillagok nyelvhagyományainkban. Szeged, 1893.

[4a] Nyomdatulajdonos, Kálmány kiadója.

Nagyon tévedsz, ha azt gondolod, hogy „holmi hirlapi cikkek írására pazarolom" időmet. Tudományos munkáimat s cikkeimet németül írom, mert aki Magyarország bpesti egyetemén a tudományt akarja hirdetni, annak ki kell keresztelkedni. Ilyen viszonyok közt nincs kedvem szolgálni a magyar tudományt. Ha ez megszűnik és például Goldzihert, aki akadémiai tag, kinevezik egyetemi tanárnak, akkor igen. Látod, milyen őszinte vagyok. Te azt nehezen értheted, mennyire bánt az, mikor azt hiszik a cultusministériumban, hogy a tudomány fokozódik — a keresztvíztől.

Egyebekben áldjon meg az Isten és tartson meg tudományos hajlamaidban.

Sz. 18 $\frac{31}{X}$ 92.

Baráti szeretettel híved
Mandi.

5. (Levelezőlap, „Szeged, 917 okt. 31. E 8" postabélyegzővel, „Főt. Kálmány Lajos ny. plebános úrnak, helyben, Oltványi-u. 2." címzéssel.)

csüt. este

Kedves barátom,

nem tudunk Deliláról semmit, csak ami Jud. 16, 4—18 verseiben áll. A név etymológiája ismeretlen: sok bolond kísérlet történt megmagyarázására, de nincs megbízható megoldás. A Septuaginta egyébiránt *Δαλιδα*-t ír, d-vel. Szt. Jeromos pauperčula-nak vagy situla-nak próbálja magyarázni az Onomasticumban, de nincs igaza. Örülök, hogy végre megindul a nyomtatás! Üdvözöl híved

Mandi.

6. (Levelezőlap, „Szeged, 916, ápr. 27" postabélyegzővel, az 5. sz. alatti címzéssel.)

Szeged, 1916. IV. 26.

Kedves barátom,

van-e valami könyveidben *májusi* ünnepről, májusfáról és hasonlóról. Én nem találom meg benne, de te bizonyosan tudod, hol kell keresnem. Legkésőbb vasárnapig kellene a felelet, a pósta pedig most lassan jár.

Hogy vagy mindég?

Szíves üdvözlet híved
Mandi.

*

Egyelőre ez a néhány Löw-levél került elő a „Kálmány Lajos levelezése. Irodalmi és magánlevelek" címen őrzött szegedi Kálmány-hagyatékból. Kálmánynak az egyes levelekkel kapcsolatos előzetes levelei vagy válaszai bizonyára *Scheiber* professzor anyagából még előkerülnek. Az itteni anyagban is van azonban néhány levél, amely úgy látszik, Löw Immánuelhez íródott. Hogy Kálmány elküldte-e vagy sem, s ha igen, hogyan került hozzá vissza, azt egyelőre nem tudhatjuk.

*

1. (Levél.)

Kedves Barátom!

Üdvözöllek öröm ünneped alkalmával, sajnálom, hogy ünnepeink szertartásai következtében jelen nem lehetek testestül, de lelkileg köztetek vagyok s vendégkoszorúd legtisztább s jobb óhajtásaival egyesítem az enyémet.

Szőregh, 1882 $\frac{XII}{25}$

Szerető barátod
Kálmány Lajos.

2. (Levél.)

Kedves Barátom!

Boldog új évet! Azt hittem, hogy ekkorára Ipolyi ki lesz nyomatva, még bele se fogtak, Krizával bajoskodnak, most fűzik, nekem ugyan van, Sebestyén nekem ajándékozta az első készen levő példányt karácsonyra, a többi, mint az Athenaeumban láttam, be sincs fűzve, illetőleg most már be lehet, de mikor ott voltam XII/21, csak a nálam levő volt készen. Annál sebesebben nyomathatják most már Ipolyit, a M. N.

Gy. XIII. kötetét, melyet azután az én gyűjteményem követ, melyre nem bírtam a kilencvenes évek elején (1892, ha igaz, a levél itt van, csak ki kellene keresni) a várostól még 200 koronát sem kapni. Hanem én most majd összeelegyítem egyéb adatokkal s igazán szép, értékes kötetet állítok ki. Hogy ez a tervem annál jobban sikerüljön, megvettem Dähnhardtot 30 márkáért, csak olyan mint a tied, egy kötés, kértem 30 márkáért Teubnertől, nem értem czélt, megvettem Liebisch-től (Leipzig) s az Isten őrzött, hogy Köhler Kleinere Schriftenjét meg nem kaptam 60 márka helyett — ennyit adott a Múzeum érte — 7 márkáért. Mind erről pedig azért írok, hogy ha Dähnhardt IV. kötetet ad ki mostanában, légy szíves, értesíts! hogy azt is felhasználjam. Mondok egy mesét, te tudod, hogy titeket is ott hagytalak, mint Szt. Pál az oláhokat, s én az ilyenekért nem kapadozom, kivált most, hogy nem vagyok fungáló pap. Jó hogy felmentem, ajánlani akartak Kisfaludy-társaságbeli tagságra, már a működésem is le van írva, csak a beleegyezésem hiányzott, hogy nyomatott ívet kapjon minden tag, melyen van az ajánlott. Határozottan ellentmondtam, Kifejtettem, hogy nekem, mint nem fungens papnak, ma már ily dolgok nem kellenek; míg más embernek segíthet a helyzetén, használja az! De erről ne szólj senkinek! Annyit írhatok, hogy csak úgy tudják némelyek az életrajzomat (s az adatokat gyűjtögetik) mint én.[5] Annyi bizonyos, hogy 1-ször kivált Szeged népe II. kötetével megdöntöttem azt a téves nézetöket, hogy az Alföld a ballada-nemüekben szegény, csak Erdély valami.

Az én „Gyönyörű Bán Katá"-m (Szeg. II. 169), ha Greguss ballada elmélete alapján akarsz ítélni, szebb még a Székely Molnár Anná-nál is, pedig ezt tartják csak valaminek; pedig a legtöbb változatban megsérti az erkölcsi törvényt s nem bünhődik Molnár Anna, mint Gyönyörű Bán Kata, kit az anya nem ereszt be s gyermeke csonytyai (sic!) mellett, ki ellen vétett, halt meg. A most közlendő komáromi szép leány[6] pedig továbbb mind egy hónapig motoszkált a nagy fejüek fejében Pesten. Mentül többször olvassa az ember, annál szebbnek tünik fel az a lány, valóban megérdemli a szép jelzőt a ballada szempontjából. 2) az ördögből csináltam demiurgot,[7] megmutattam e kozmogóniás nyomokat s ha most közli a társaság, lehet, hogy szerencsésebb gyüjtők kerülnek nálamnál s az altai mondának s talán még a vogul Reguly-félének is nagyobb töredékeit hozzák felszínre. A jövő év elején jelenik meg a vérszerződésféle adat az Ethnographiában,[8] melynek értelmében a 7 vezér vérint való testvér volt, mely szerint mikor itták a boros véröket, az igéket is kellett mondaniok, hogy a szerződést megtartják, mit az idevonatkozó adatokból nem tudtunk. Szóval a jövő év jónak igérkezik rám nézve s az én jóakaróim (?) — Némethen kezdve[9] — kik azt hit-

[5] Kálmány szerepének és jelentőségének tudatában volt mindig. 1918. februárjában a hercegprímáshoz írott kérvényében (csanádpalotai plébánossága utáni nyugdíja ügyében) önérzetesen írja: „Életrajzommal, mentül nagyobb tért foglal el a népismeret tudománya, mentül jobban művelik, annál többet fognak foglalkozni." A csanádpalotai plébánosságot kérve, a pénzügyminiszterhez írt kérvényében az indokolás negyedik pontjában öntudatosan, de „a szerénység megsértése nélkül" arra hivatkozik, hogy megmentette a temesközi és ős-szegedi magyar néphagyomány kincseit.

[6] Ethn. 1914 (25): 36—38. ll.

[7] Ortutay (i. h.) elítéli, Féja (i. h.) irodalmi szempontból kiemeli Kálmány ezirányú munkásságát. Ortutay szerint Kálmány a korabeli szokás szerint (Grimm, Ipolyi) „elkalandozott" a tudománytalan mitológiai világban. Mégis „Kálmány a mai gyűjtőnek ezen a téren is segítségére siethet", műveinek jelentősége tehát ezen a ponton is kétségbevonhatatlan. (i. m. 200. l.).

[8] Ethn. 1912. (XXIII): 38—46. és 100—101. ll.

[9] Németh József püspöki helynök, Kálmány felettese ez időben, Temesvárott. Jellemző adat: Egy zavaros fegyelmi ügyben Kálmányhoz írt 1769/1879. sz., az év augusztus 4-én kelt levelét — az egyházi ügykezelés szokása szerint — így fejezte be: „legjobb akarója: Németh József püspöki helynök." Kálmány — aki ekkor szajáni káplán volt — sorra javítgatta a helyesírási, nyelvhelyességi és fogalmazási hibákat és az utolsó sort így javította ki: „*nyúzni* legjobban akarója: Németh József stb." Kálmány a köteteiben sem tagadja szembenállását feletteseivel: „A csanádi egyházmegye kormányának szerencsés megváltozásával nagy a reményünk, hogy a jövőben több olyan akadék el lesz hárítva, mellyel a multban küzdenünk kellett." (Szeged népe, III: 193. l. jegyzetek.) Ugyanott írja: „E kötet megjelenését a megelőzőjétől nagy idő választja el, minek többféle oka van. Nem ismerteljük az okokat, lesz erre alkalmunk később más kötetben, hol megjelöljük mindazokat az akadékokat, melyekkel gyűjtésünk alatt a magyar népköltés kárára találkoztunk; be fogjuk leplezetlenül mutatni a örekvésünk elé gátakat gördítő személyeket." Vö.: Pesti Napló, 1881: 75. sz.

ték, hogy mármarosi gyémánt vagyok s ha hozzám érnek, elporladok, látni fogják csalódásukat, mentül jobban csiszolnak, annál jobban ragyogok, mi őket bosszantja, csakhogy tűrniök kell. Az a szürke ember is, ha tudta volna, hogy én még dolgozni is birni fogok, még ily hangon se írt volna, ahogy írt, stb. Allah növessze meg a szakálladat a jövő évben s le ne vágd, így ismerjük ezután a szegedi Löw rabbit, nagy szakállal, mint atyádat; boldog új évet

barátod
1911. XII/31. Kálmány Lajos

3. (Levél. Válaszul Löw idézett 6. sz. levelére; kelt mindjárt másnap. 1916. IV. 27. A szokásos nyomtatott papíron.)

Kedves Barátom, Mandi!

Május a németeknél fordul inkább elő, nem a magyaroknál, mint ünnep, értem május 1-ét. Itt az Alföldön régebben Zentán, a palócz eredetű Csanádapátfalván s a tót eredetű Csanádpalotán láttam, hogy a legények a kedvesük háza előtt májusfát állítanak; de ezt magyarnak nem tekinthetem, inkább a németektől eltanult szokásnak. Nálunk a tavasz ünnepét inkább — mondhatni — pünkösd foglalta le, a babonáskodásokat Szentgyörgy. Pár szót találsz róla Ipolyinál, ugyanezt elmondja Kandra Kabos is a Mitológiája 217. lapján. Gyüjteményeimben csak annyi van: Szép a virágosfa Május hónapjába (Szeged, II. k. 30. l. 4. sz. dal), de ezt is megtalálod Szakál Z. (Cimbalom, 8. lap) dalai közt; tehát ez sem a néptől származott. Ujabban a szolyi Miskák (szoczialisták)[10] a németek után akarnak május elsejéből a magyar városokban ünnepi szokást csinálni, de a magyar falvakban itt az Alföldön mit sem tudnak róla, hacsak most meg nem jegyzik, hogy május elseje van, hogy az órák számítását megbolygatták.[11] Még babonát sem kötött a magyar május hónapjához.

Azt kérded, hogy vagyok? Dolgozgatom és javul a lábom. Hogy erősen dolgozom, azt az írásomból látod; mikor ily karmolást látsz írás helyett, akkor vagy sokat írtam aznap, vagy sokat sétáltam. Jó, hogy a köblös nótával foglalkoztam,[12] rájöttem, hogy Reizner badarakat állított egyik munkájában rólam. Azt írja, mert nem bírtam a papválasztáskor (mint a nép mondja) a többséget megszerezni, azért írtam a Gyermekijesztők értekezést[13] és Hunfalvyt hamisan idézem. Látszik, hogy itéletében felületes, mint a munkájában; Varga F. Szeged története hozzáképest, értem a munkájához képest, gondolkozó főre való munka.[14] Én Szegeden megbuktam, számot vetettem magammal és azt határoztam el, hogy a Dugonics társaságból, miután a társaság egyik feladata Szeged érdekét előmozdítani, kilépek, mit meg is tettem, s ha nem bántanak, hanem békében hagynak, tovább állok s el van intézve a dolog. Nem, nekik nem volt elég, hogy megbuktattak, hanem még piszkálódtak is. Először csak a szegedi lapokban, ez még türhető volt, de mikor a pestiben is azt láttam, hogy folytatni akarják; akkor nekiültem és megírtam a Gyermekijesztőket. Igazat írtam, benne egy vonás sem hamis. Most, majd ha a hiedelmeket kidolgozatlanul közkézre adom, hogy mások dolgozzák fel, majd ki fog tünni, hogy milyen nagy hatással voltak az itt lakó szlávok (= szerbek), németek Szeged hagyományaira. A német, szláv hatást, ha Jánoska (Reizner) szót sem ír műveiben, hogy Szegeden ilyenek is voltak, még akkor sem lehet tagadni. Ami pedig a kazarokat illeti, kiket én zsidó vallásúaknak jeleztem, legalább egy részének annak kellett lenni, ezért nemcsak nem szabad haragudniok, hanem ha okosak, azt mondják, hogy sokat köszönhet nekik az ország. Míveltebbek is voltak, mint a magyarok, meg volt bennök a kereskedőszellem, mely nélkül Mátyás király alatt a szerémi borokat nem adták volna el a külföldön, a külfölddel kereskedelmet nem űzhettek volna. Kabarokról, kazarokról Hunfalvy az általam idézett lapokon szól. Majd ha Szegednek kerül oly fia, aki készültséggel írja meg Szeged történetét, minek következtében el is tudja olvasni azokat a sorokat, amelyek az Árpád- és vegyesházi királyaink intézkedéseiben foglaltnak, sok szépet mondhatunk a tatárjárástól a mohácsi

[10] Ez korántsem pejorativ, inkább népi, tréfás elnevezés. Kálmány szimpátiával fordult az alföldi agrárszocialista mozgalmak felé. (L. Szeged Népe I. és II. kötetének bevezetőjét.)

[11] Célzás a háborús (nyári) időszámításra, amely — úgy látszik — május elsején kezdődött.

[12] Ethn. 1914 (XXXV): 343. l.

[13] Ethn. 1893: 225—247., 314—322. ll.

[14] Vö.: a 3. sz. jegyzetben mondottakkal.

vészig élő szegediekről, kiknek a most élők csak árnyékai. Még egyet! A világnak alakulásait,[15] melyet a Dugonics-társaságban akartam felolvasni, de Lázár[16] ellene volt 1893 első negyedében, szinte az van mondva a 79. lapon, hogy hagyományaikon, kazar, kabar nyomok észlelhetők, ezt az értekezést pedig korteskedő szándékból írtam s ha Bába nem késik, a választás előtt ki van nyomatva és nem utána egy nappal, mindezt tudhatta volna Reizner is, mert neki is küldtem belőle a megjelenése után, nem gondolhatta tehát, ha az eszét bérbe nom adta, hogy én úgy akarok pártot szerezni, hogy rosszat mondok róluk.[17] Reiznert az bántotta, hogy a Gyermekijesztőkben (23. lap) csalóknak mondtam a szegedieket; hogy valóban azok, ma sem tagadhatják, pedig háborús világban vagyunk. A szegedi urak azt hitték, hogy piszkálni fognak először, azután konczot dobnak, mint kitetszik ez abból, hogy 1893 augusztus havában most báró Dániel Ernő Elleméren gratulált, mint kisteleki plébánosnak, majd akkor megjuhászkodom. No, ezt Kálmányról nem fogja elérni senki. Dánielnek is megmondtam, mikor azt mondta, hogy Tisza Lajos mondta neki, hogy köszönöm Tiszának a jóakaratot, de nem leszek, nem pályázom.[18] Csak azt sajnálom, hogy Jókai, József fhczg is írt tudtomon kívül olyan embereknek Szegedre, kik nem érdemelték meg. Azért, ha valaki főispán, még nem méltó, hogy Jókai megtisztelje.

A köblös-nóta ügyében írt Dr. Kecskeméthi[19] sorait szépen feldolgoztam s ha igaz, nemsokára meg fog jelenni. Késik, mert az Ethnographia folyóiratból még az idén egy szám sem jelent meg. Háborús az idő!

Szerető barátod
Kálmány Lajos.

4. sz. (levelezőlap. „Szeged 916. ápr. 29-i" postakelettel, a 2. sz. szegedi postahivatalnál föladva. „Főtisztelendő Dr. Löw Emánnuel úrnak, főrabbi, Helyben, izraelita plebánia-hivatal" címzéssel.)

Kedves Barátom!

Elkerülte a figyelmemet, van egy hiedelmünk májusra: Május elsején éhomra vizet köl inni; akkor egésségös lösz az embör. (Szőreg.)

Szeged, 1916. IV. 28.

Szeretettel
Kálmány Lajos

*

Igy elevenednek meg leveleiken át a két szegedi tudós problémái, harcai.

Emlékül tegyük ezeket sírjaikra, figyelmeztetve mindenkit, akit illet, hogy a két tragikus sorsú tudóssal szemben sok jóvátenni valója van a magyar tudományos- és közéletnek.

[15] Világunk alakulásai nyelvhagyományainkban. Szeged. 1893.

[16] Lázár György, szegedi polgármester, a Dugonics-Társaság elnöke. Kálmány nagyon neheztelt rá; egy kelet és cím nélküli, naplószerű feljegyzésében ezt írja róla: „Hogy Lázár György megfelelt a nevének testileg az utolsó időben, láttuk; de hogy lelkileg is ilyen volt, azt csak sejtettük a nevezetesebb intézkedéseiből, most pedig — ha igaz, amit a Friss Hírek ír: t. i. hogy rajta múlt, hogy Szeged a pozsonyi akadémiát meg nem kapta — akkor el is hisszük."

[17] Móra azzal is magyarázza Kálmány bukását, hogy a város urai szerint „némineműhazaárulásban is ludas volt. Olyasmit állított, hogy a szegedi magyarság nem éppen keveretlen magyarság, van abban kún is, török is, tót is, rác is, görög is, dalmát is." (Ethn. 1919: 96.)

[18] A megkezdett, de befejezetlen mondatok Kálmány izgatottságára mutatnak.

[19] L. a 12. sz. jegyzetet. A pótlás már nem jelent meg. Dr. Kecskeméti Ármin makói főrabbi volt, aki a magyar népköltészet zsidó vonatkozásaival is foglalkozott. L. doktori értekezését: „A ‚zsidó' a magyar népköltészetben és színműirodalomban. Bp., 1896. (Dr. Scheiber Sándornak köszönöm ezt az adatot.)

ALEXANDER SCHEIBER

ADDITIONS TO THE BIBLIOGRAPHY OF IMMANUEL LÖW

The bibliography of the works of Immanuel Löw was collected and edited by Eugen Frenkel, Löw's successor as the Rabbi of Szeged (Bibliographie der Schriften Immanuel Löws. Festschrift Immanuel Löw zum 80. Geburtstage. Breslau, 1934. pp. 236—255). Though the bibliography was edited with the help of Löw's own notes, the fact is that Löw himself has not kept a careful and exact account of his own writings. It was due to this, that when Eugen Frenkel prepared the continuation of the bibliography for the present Volume (Ergänzung und Fortsetzung. pp. 6—11.), I was able to place at his disposal a complementary list of over 100 articles of which I have made notes in the course of my bibliographical studies during a number of years. With these Löw's literary works amounted to 557. This number, however, still needs to be considered far from final, in view of the lifelong and fertile literary activity of Immanuel Löw. During my two short visit to the Löw-Library at Szeged — in the years 1946 and 1947 — I came across the articles given below which raise the number of Löw's works to 602. Even now the list is incomplete.

On these two occasions I could also reassure myself that many volumes of Leopold Löw's literary bequests and much of his correspondence are in existence, also parts of the very extensive notes of the Fauna der Juden and of the Mineralien der Juden and furthermore parts of Immanuel Löw's correspondence. In accordance with an understanding with the Löw-family all literary material written in the Hungarian language will be deposited with the Hungarian Jewish Museum and the remainder with the Hebrew University in Jerusalem. We hope to see that both these places will cultivate the memory of Immanuel Löw and continue on the path of his scientific activities.

1881.

558. *Szeged népe. Ős Szeged népköltése. (Gyüjtötte Kálmány Lajos. I. kötet. 1881.)* — Szegedi Napló. IV. 1881. jún. 15. (sign. Zs. P.)

559. Az első új iskola Szegeden. Levél a szerkesztőhöz. — Szegedi Napló. IV 1881. júl. 13. (sign. Zs. P.)

560. Czigány népdalok. — Szegedi Napló. IV. 1881. júl. 27. (sign. Zs. P.)

561. Hivatalos csodabogár. — Szegedi Napló. IV. 1881. aug. 4. (Anonym)

562. (Csodabogár) — Szegedi Napló. 1881. aug. 10. (sign. Zs. P.)

563. *Az iszlám . . . Irta Goldziher Ignácz. Budapest, 1881.* — Szegedi Napló. IV. 1881. nov. 8. (sign. Zs. P.)

1882.

564. Mit tudtak a magyar irodalomról Németországban 1805-ben? — Szegedi Napló. V. 1882. jan. 31. (Anonym).

565. Száz éves jubilaeum. Dankovszky Gergely. — Szegedi Napló. V. 1882. febr. 16. (sign. Zs. P.)

1883.

566. **Német olvasókönyv zsidó népiskolák számára.** I. A második oszt. számára. Szeged, 1883. 8° p. 76. (Anonym)

567. **Német olvasókönyv zsidó népiskolák számára.** II. A harmadik oszt. számára. Szeged, 1883. 8° p. 139. (Anonym)

568. Körlevél a szegedi főrabbiségi kerület híveihez. — Schwab Löw: Emlékeztetés a vallásban nyert oktatásra. Szeged, 1883. 3.

569. *Szeged népe. Temesköz népköltészete. Gyüjtötte: Kálmány Lajos. (II. kötet. 1882.)* — Szegedi Napló. VI. 1883. jan. 4. (sign. Zs. P.)

570. Miscellen. — MGWJ. XXXI. 1882. 430—432. (Cf. No. 17.)

1884.

571. **Német olvasókönyv zsidó népiskolák számára.** III. A negyedik oszt. számára. Szeged, 1884. 8° p. 172. (Anonym)

572. *Die neuaramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul . . . von Dr. Albert Socin. Tübingen, 1882.* — Oesterreichische Monatsschrift für den Orient. X. 1884. 251—252. (Cf. No. 36.)

1909.

573. Bemerkung zu OLZ. 1909, Sp. 11. — OLZ. XII. 1909. 115—116.

574. *Jacob Fromer: Der Organismus des Judentums. Charlottenburg, . . . 1909.* — OLZ. XII. 1909. 446—448.

1910.

575. Note to Adolf Löwinger: Der Schatten in Literatur und Folklore der Juden. Wien, 1910. p. 21. n. 6.

1911.

576. *Max L. Margolis: Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds . . . München, . . . 1910.* — OLZ. XIV. 1911. 127—128.

1912.

577. *Hermann L. Strack: Pesahim... Leipzig, 1911.* — OLZ. XV. 1912. 173—175.

1913.

578. *Otto Lagercrantz: Papyrus graecus Holmiensis (P. Holm). Rezepte für Silber, Steine und Purpur. Upsala, 1913.* — OLZ. XVI. 1913. 405—407.

1914.

579. A király ünneplése. — Szeged és Vidéke. 1914. aug. 19.

1917.

580. Tóni bácsi. — Délmagyarország. VI. 1917. aug. 17. (sign. Zs. P.)

1918.

581. Az államosítás csődje a tanyán. — Szegedi Napló. 1918. okt. 17.

1921.

582. Der Kuss. Simon Bacher, Sa'ar Sim'on. I. 226. [German translation]. S. a. [1921]. p. 1.

1922.

583. Klappan és husszan. — Magyar Nyelvőr. LI. 1922. 31. (sign. L. I.)

1924.

584. Jakob Fischmann: Winterblüten. — Pester Lloyd. LXXI. 1924. febr. 19.

1927.

585. *Elieser Ben-Jehuda*: מלון הלשון העברית *Thesaurus totius Hebraitatis et veteris et recentioris. Vol. VI. Berlin-Schöneberg.* — OLZ. XXX. 1927. 868—869.

1929.

586. Zu terāfīm. — MGWJ. LXXIII. 1929. 488.

1930.

587. Löw Immánuel Trianon-beszédéből. — Délmagyarország. 1930. jún. 8.

1933.

588. Comolco. — Magyar Nyelvőr. LXII. 1933. 131. (sign. L. I.)

1934.

589. Böngészés. — Emlékkönyv Balassa Józsefnek. Budapest, 1934. 93.

590. Letters of Löw to Steinschneider, Alexander Kohut and G. A. Kohut. In: Die Kohut—Löw—Steinschneider-Korrespondenz. Mitgeteilt von George Alexander Kohut. — MGWJ. LXXVIII. 1934. 211—232.

1935.

591. Prof. I. Markon sechzig Jahre. — Israelitisches Familienblatt. XXXVII. 1935. No. 5.

1936.

592. *Ein bibliographisches Werk: Shlomo Shunami, Bibliography of Jewish Bibliographies. Jerusalem, 1936.* — Jüd. Rundschau. 1936. No. 53. VII. 3. p. 16.

593. Sándor Pálról. — „Nyolc zsoltárvers" címen tartott emlékbeszédből. — Mult és Jövő. XXVI. 1936. 116.

1937.

594. **Additamenta ad librum Aruch Completum Alexandri Kohut. Iussu et sumptu Georgii Alexandri Kohut auctoris filii congessit scripsit edidit Samuel Krauss adiuvantibus Bernhardo Geiger, Ludovico Ginzberg, Immanuele Löw, Benjamino Murmelstein.** Vienna, 1937. 8° p. 438.

595. Életrevalóság. — Almanach 1937—1938. A Magyar Izr. Nőegyletek Országos Szövetsége fennállásának 15-ik évfordulója emlékére. 68.

1938.

596. Zu Jg. 81, 478. — MGWJ. LXXXII. 1938. 57.

597. Blau Lajos. — Tanulmányok Dr. Blau Lajos (1861—1936) . . . emlékére Budapest, 1938. 8—9. (MZsSz. LIII. 1936. 112—113.).

1939.

598. **Die Perle.** Ein Kapitel aus meiner Mineralogie der Juden. — Jahrbuch der MGWJ. 1939. [The Volume itself was not published], p. 2.

1941.

599. Ünnepre. — OMZsA Naptár az 5702. (1941—42) évre. 45.

1942.

600. Dr. Ribáry Géza. — OMZsA-Évkönyv 5703. 1942—1943. 38.
601. Löw Immánuel OMZsA-szózata. Szeged. 1942. p. 1. [Autograph].

1943.

602. A rabbiképzés és a zsidó tudomány tanításának jövőjéért. — Magyar Zsidók Lapja. V. 1943. No. 25.

LUDWIG KOEHLER

IMMANUEL LÖW

Im Sommer 1926 stand eine hohe vornehme Gestalt mit geistigen Zügen und gütigen Augen unter der Tür meines Studierzimmers. „Ich bin Immanuel Löw. Ich habe Sie mir viel älter gedacht". Dann Sein Blick über die Bücherreihen: „Da steht ein Buch auf dem Kopf". Von da an waren wir Freunde bis zuletzt.

So war er: gross, edel, gütig und bis in das Äusserste genau. Wenn er nach Zürich kam, ging er immer über den Markt: die Flora. Immer. redend, schreibend, teilte er von seinem Wissen, seinen alten und neuen Funden, mit, aber er konnte sich auch über jeden Fund freuen, den Andere machten. Wenn man nur in der Erkenntnis weiter kam. Sie und alles Geistige — welche wundervollen Verse hat er gelegentlich gemacht! — und zuletzt die Menschlichkeit, die aus wahrer Gottesfurcht fliesst, waren ihm Alles.

Weil er dem Grossen und Heiligen lebte, war alles Kleine und Unedle ihm fremd, und ich bin sicher, dass auch in seinen letzten irdischen Tagen der Heilige ihn in der Hand gehalten ihm die Köstlichkeit seiner Nähe geschenkt hat.