



LACZÓ FERENC

Kultúramodellek és történelmi változások

A Libanon című magyar zsidó folyóirat

„Mennyivel nehezebb lesz annak a helyzete, akinek az elmúlt évtized eseményei felé kell majd a történetíró szemével közelednie! [...] megannyi zsidóellenes intézkedés csak a rideg kemény vázát alkotja majd [e történetnek], amelybe bele kell illesztenie az élő magyar zsidóságot a maga erőnyeivel és hibáival együtt. Meg kell rajzolnia ennek a sokrétű közösségnek élet-halál küzdelmét.”

Katzburg Ilona, a Libanon 1943-as évfolyamában (VIII/85.)

Dolgozatom a *Libanon* című folyóirat két kérdés köré szervezett elemző bemutatására vállalkozik. A *Libanon* 1936 és 1939 között *Zsidó tudományos és kritikai folyóirat* alcímmel, 1940-től 1943-ig *Az Országos Magyar Zsidó Múzeum Tudományos és Művészeti Egyesület tudományos és művészeti folyóirata* meghatározással jelent meg, miközben kényszerből felkerült címlapjára a *Zsidó lap* megnevezés is. Bemutatom a folyóirat alapvető jellemzőit és két korszakát, kifejezem, hogy miért tartom különlegesen értékesnek e forrást, és felteszem a dolgozatom második, illetve harmadik fejezetében részletesen megválaszolt kérdéseket a kultúramodellekre és történelmi változásokra vonatkozóan.

Az anyag felmérése érdekében kezdjük a folyóirat történetével kapcsolatos néhány alapvető számszerű adattal: a lap nyolc évfolyama során harmincnégy szám jelent meg összesen 1132 lapnyi terjedelemben. Százhét szerző szerepelt név szerint a *Libanonban*. Közülük ötvenketten mindössze egyetlen évfolyamba írtak, és csak ketten, Grünvald Fülöp és Zsoldos Jenő járultak hozzá mind a nyolc évfolyamhoz.¹ A lap szerzői gárdájának tagjai között minden jel szerint szorosak voltak a személyes kapcsolatok, sőt a résztvevők nagy száma esetében intézményes integráltságról is beszélhetünk. A pesti Zsidó Fiú- és Leánygimnázium a humán tudományos tematika kapcsán szóba jöhető tanárainak többsége ugyanis publikált e lapban. Sőt mi több, ezen összefüggés fordítva is hasonlóan szoros volt: a *Libanon* vezető személyiségeinek jelentős része itt állt alkalmazásban, ami a folyóirat első négy

¹ Az 1943-as évre vonatkozóan már nem készült el a dolgozótársak összesített listája. Tíz új hozzájárulót találtam, így jött ki a százhetes szám. Kétten szerepelnek hét évfolyamban: Grózinger a leg-rövidebb, 1939-es évfolyamból, Kohn Zoltán az 1943-asból hiányzik (hacsak a K. önmegjelölést nem ő használta a legutolsó számban). Pontosan hat évfolyamhoz hárman, Kandel Sámuel, Steiner Lenke és Turóczi-Trostler József járultak hozzá. A fluktuáció nem túl magas. A két legjelentősebb kivétel Goldberger György, aki szerepelt az első négy évfolyam mindegyikében, utána viszont már egyszer sem, és Balázs György, aki végig szerepel az V–VIII. évfolyamokban, pedig korábban egyszer sem bukkant fel a neve. (Római számmal jelölöm az évfolyamot, arabbal az azon belüli oldal-számot, azaz az I. jelenti az 1936-os, a VIII. az 1943-as évfolyamot.)

évfolyamának mindhárom szerkesztőjére, Grózinger M. Józsefre, Kohn Zoltánra és Zsoldos Jenőre is vonatkozik.² Bár a két világháború közötti korszakban oly elterjedt nemzedéki diskurzusnak alig találni nyomát, ha nem is öndefiníciós, de más, kevésbé szubsztanciális szempontokból a *Libanont* akár generációs orgánumnak is lehet tekinteni.³

Munkácsi Ernőt 1940-ben nevezték ki felelős szerkesztővé, épp amikor a magyar zsidó orgánumok száma drasztikusan, harminchétről huszonnégyre csökkent. A *Libanont* ettől fogva az Országos Magyar Zsidó Múzeum jelentette meg. Némileg később, 1942-ben következett be a szerkesztőbizottság nagyszabású kibővítése, héttagúvá tétele. A *Libanon* cikkeinek szerzői jegyzékét vizsgálva megállapítható, hogy történetének második szakaszában Zsoldos Jenő és Grózinger M. József korábbi meghatározó szerepe némileg mérséklődött. A gimnázium tanári karának szerepe az 1940-es évekre úgyszintén némileg lecsökkent, de így is jelentős maradt.

A lap irányvonala is inkább gazdagodott 1940 után, elsősorban az Országos Magyar Zsidó Múzeum életének és a birtokában lévő tárgyaknak a sokrétű bemutatása következtében.⁴ A *Libanon* egyes alkotórészei is némileg letisztázódtak az 1940-es évekre. Sorozat indult például az újkori zsidóság szellemi irányairól, amihez hasonló kezdeményezés korábban nem volt. Továbbá a könyvismertetések is (részben nyilván a háborús évekből és az egyre radikálisabb megszorításokból következő egyéb behatároltságok folytán) szűkebb körből merítettek – példának okáért a Pro Palesztina Szövetség új Javne-könyvek sorozatának megjelent köteteit nagyrészt ismertették.⁵

Tudatos és következetes irányváltás azonban mindezek ellenére sem következett be az 1940-es években. A *Libanon* rovatai például csak minimálisan változtak, és a lap három legfontosabb alkotóeleme, a Tanulmányok, a Bíralatok és a Kisebb közlemények elnevezésű rovatok mindvégig megmaradtak.⁶ Eközben a megjelent évfolyamok között jelentőségteljes eltolódásokat lehet megfigyelni, és komoly tartalmi eltérések fedezhetők fel. Ezekről írásom harmadik részében kísérlek majd meg beszámolni.

Bár a rovatok, akárcsak az alapvető irány tekintetében az 1940 utáni változást inkább iránymódosításnak, mint irányváltásnak tartjuk, más szempontból vizsgálva már egyértelműen két szakaszra osztható a *Libanon* története, ugyanis az 1940-es iránymódosítás bizonyos szempontból újratekintés is volt. Az első négy év ugyanis értelmezhető egyfajta hanyatlástörténetként. E tézist a mennyiségi mutatók szinte önmagukban igazolják: a kezdeti lel-

² A gimnáziummal kapcsolatban lásd: Felkai László: *A budapesti zsidó fiú- és a leánygimnázium története*. Budapest, 1992., a korabeli tanárokról különösen: 72–75.

³ Öt jelentős szerzőt kiemelve: Grünvald 1887-ben, Turóczi-Trostler 1888-ban, Grózinger 1891-ben, Komlós 1892-ben, Zsoldos pedig 1896-ban született, azaz mindnyájan negyven és ötven év közöttiek voltak a *Libanon* indulásakor.

⁴ Ezen intézményesített kapcsolatnak a lap tartalmi elemeiben tetten érhető megvalósulási formái közgyűlési beszámolók, éves jelentések, kiállítások ismertetései, múzeumi felfedezőutak leírásai, tárgytörténeti relevanciájú múzeumi anyagok vizuális kommunikációja és jelentős, a múzeum birtokában lévő írásos dokumentumok rendszeres közlései voltak.

⁵ Ennek a *Schocken Verlag* mintájára alapított cionista vállalkozásnak a keretében 1941 és 1944 között összesen tizenhét kötet jelent meg.

⁶ Az utóbbi bizonyos szempontból egyfajta átmenetet képezett az előbbi két rovat között, miközben egyikőtől sem tért el szigorúan: terjedelmileg alkalmanként akár (kisebb betűvel szedett, de a szöveg hosszúság szempontjából) hosszabb írások is szerepelhettek itt, mint a tanulmányok között, máskor „álcázott” könyvismertetések jelentek meg e szekcióban. Idővel (1939 végén) megszűnt a távirati stílusban megírt folyóiratszemle elnevezésű rovat, mely korábban hat nyelven megjelent lapokból szemlézett (az 1939-es évfolyam első számában például egyszerre volt magyar, héber, német, francia, olasz és angol rész). A legtöbb figyelmet rendszerint a német és a héber kiadványok kapták. E részek szerzője többnyire Grózinger volt.

kesedés első évében hat *Libanon*-szám jelent meg 276 lapnyi terjedelemben, míg a fokozatos, de igen komoly visszaesési folyamat végére, a negyedik évfolyamra (mely, ne feledjük, a súlyosbodó zsidóellenes diszkriminációt hozó 1939-es évet jelentette) már csak két lapszám negyven lapja jutott. Az 1940-től új intézményes beágyazódottság segítségével létrehozott négy évfolyam idején már jóval stabilabb az összkép: három vagy négy szám jelenik meg évente, állandóan 96 és 128 oldal közötti az éves terjedelem.

A *Libanon* az eleve plurális szerkezetű, de az 1930-as évekre páratlanul megszaporodó és rendszerint egyenként is polifon módon zsidó tematikájú folyóiratok palettáján különleges színfoltot képviselt.⁷ Természetesen nem izolációról van szó ez esetben: a *Libanon*nak kétségkívül voltak tartalmi kapcsolatai más orgánumokkal, és részleges átfedések is könyvnyúszóval kimutathatók. A *Libanonon* markáns nyomot hagyo szerzők rendszerint több párhuzamosan megjelenő orgánumban is publikáltak: az *Izraelita Magyar Irodalmi Társulat* (IMIT) évkönyveiben adott esetben hosszabb tanulmányokat publikáltak a *Libanon*-ban felvetett témákról, többen szerepeltek a Komlós Aladár által szerkesztett, 1939-től 1944-ig megjelenő *Ararát* évkönyvekben (melyekben, ellentétben a *Libanon*nal, főleg szépirodalmi alkotások találhatók)⁸ vagy a *Múlt és Jövő*ben. Sőt, esetenként olyan nagypresztízsű folyóiratban is, mint amilyen a *Nyugat* volt.⁹ Rendszeresen találkozunk olyan esetekkel is, amikor egy-egy recenzeált szerző egyben szerzőtárs is. Mindezek alapján, valamint a magyar zsidó humán értelmiségiek által feltartott nyilvánosságban aktívan szereplők behatárolt számából következően valószínűsíthető, hogy az intellektuális figyelem jellemzően személyes ismertséggel és különböző vállalkozásokban való közös részvétellel is párosult.

A *Libanon* egyik legfontosabb fóruma volt ennek a 1930-as évek végétől egyre marginalizáltabb helyzetbe szorított, de komoly színvonalat képviselő magyar zsidó intellektuális szubkultúrának. E folyóirat a megbízhatóan magas színvonalat, a tudományos (kulturális és történelmi) tudás közvetítésének ambícióját egyéni és kollektív önazonosságot (át)jalkítani óhajtó kísérletekkel és (kisebb részben) aktuális zsidó közösségi és közéleti problémák tárgyalásával párosította. Másképp kifejezve, e lap egyike volt a nem túl gyakori magyar zsidó kísérleteknek a tudományos igényesség és a közérthető stílus kombinálására – ami bizonyára összefügg a résztvevő pedagógusok népnevelő ethoszával, valamint a lapban jelentős helyet kapó nyelvészek hozzájárulásaival is.¹⁰

Az imént említett kapcsolatok és átfedések megléte és a szerzők viszonylag behatárolt merítési köre (bár százhat szerző sikeres bevonása tiszteletreméltó teljesítmény) ellenére is legitimnek érezzük a *Libanon* szerepfelfogását, melynek értelmében e lap hiánypótló, hégzabetöltő szerepet kívánt játszani. Megjelentetése explicite „a magyar zsidóság lappangó

⁷ Scheiber Sándor csak 1936-ban tizennégy újonnan induló magyar zsidó orgánumot említ, és összesen ötvenhárom ebben az évben legalább egyszer megjelenő lapról tudott. Tíz évvel korábban csak huszonkettő létezett, harminc évvel korábban, 1906-ban pedig mindössze tizenkettő. 1943-ra azonban már ismét csak tizenhárom jelenhetett meg, köztük az Országos Magyar Zsidó Múzeum folyóirataként a *Libanon* is. Lásd: Scheiber Sándor: *Magyar zsidó hírlapok és folyóiratok bibliográfiája 1847–1992*. Budapest, 1993. 216. skk.

⁸ Az *Ararát* évkönyveket speciális szempontból tárgyaló rövid írást lásd: Laczó Ferenc: *Politikai nézőpontok és a magyar zsidó történelem elbeszélései*. Szombat, 22. évf. (2010) 1. sz.

⁹ Nem beszélve olyan lényeges tényekről, hogy az IMIT a Zsidó Múzeum egyik fő támogatója volt az 1940-es évek elején (VI/64+, azaz a hátsó, belső borítón – L. F.).

¹⁰ Érdemes jelezniünk, hogy a *Libanon*ba író nyelvészek önmagukat előszeretettel „legnemzetibb tudományunk” művelőinek titulálták, sőt magukat olykor „nemzetnevelő és nemzetmentő” (Fokos-Fuchs Dávid) szerepben láttatták.

érdeklődés-vágyát” szeretne volna kielégíteni.¹¹ A lap öndefiníciójának kérdése kapcsán néhány további, elszórtan szereplő explicit kijelentést is olvashatunk, melyeket érdemes röviden idézniük. Egy helyen arról értesülhetünk, hogy „egy magyar–zsidó kultúra teremtésére törekvő folyóiratról” van szó (IV/12.). Másutt büszke és némileg elitista kijelentéseket találunk, melyek egyike szerint a *Libanon*ban „csak tudománnyal foglalkozunk” (I/136.). Később arról olvasunk, hogy a múzeum intézményes feladatául jelölte ki a zsidó történeti öntudat ápolását és fenntartását (V/1.), és ennek részét képezte e folyóirat kiadása is – melyet minden egyesületi tag járandósága részeként megkapott (VI/95.).

Külön is kiemelendő a *Libanon* szerzőgárdájának széles és sokszínű kortárs és történeti tájékozottsága. Ennek érzékeltetésére két rövid megjegyzésre szorítkozunk: az írások tárgyaként nemcsak a zsidó tudományosság és a magyar zsidó irodalom nagyjainak reprezentatív válogatása szerepel és jegyeznek közülük többen szerzőként is cikkeket,¹² hanem a fiatal generáció legtehetségesebb tagjai közül is többeknek megtalálhatjuk itt néhány korai írásművét. A *Libanon*ban publikálta Hahn István több fiatalkori írását. Scheiber Sándorról először még mint tanulórol hallunk, később immár több cikket publikál. Az ekkoriban Debrecenben tanító Gonda László neve egy pályázat eredményhirdetésekor tűnik fel: pályamunkája dicséretben részesült (III/96.).¹³

Másrészt a 20. század első felének legizgalmasabb zsidó értelmiségjei közül olyanoknak is rendszeresen feltűnik a neve, akik ekkorra még kevéssé váltak ismertté, viszont később komoly befolyásra és elismertségre tettek szert. Található utalás a zsidó misztika és messianizmus tudományát megalapító kutatóra, Gershom Scholemre,¹⁴ akárcsak a jeruzsálemi Héber Egyetem rektori pozícióját betöltő filozófusra, Hugo Bergmannra (I/257.). Szó volt a lapban a 20. század vezető amerikai zsidó történészétől, Salo Barontól (I/176.) az éppen berlini disszertációját befejező és első könyvét megjelentető Abraham Heschel (II/25–29.)¹⁵ sok mindenkiről. Így például Ernst Cassirerről (V/94–95.), akinek impozáns filozófiatörténeti életművéből épp a közelmúltban (mintegy hetven évvel a *Libanon* megjelenése után) adtak ki újabb jelentős darabokat magyarul,¹⁶ vagy éppen a későbbi amerikai neokonzervativizmus egyik fő inspirációforrását jelentő műveket megalkotó, ekkoriban ko-

¹¹ Hiányok konstatálásának több esetét idézhetjük. Egy nézet szerint a tévesen értelmezett asszimiláció „irtja a zsidó népiséget”, aminek következtében a kiszorulás ellenére sem jött létre „zsidó önelátás”. Grünvald Fülöp utal arra, hogy míg „a zsidókérdés politikai és társadalmi életünk legtöbbet vitatott problémájává” vált, hiányoznak a megbízható történetírói munkák a témában (II/68.). Az 1941-es évfolyamban ezt olvashatjuk (egy Agnon-fordítás ismertetése során): „ha lenne zsidó szellemi életünk, mint ahogy, valljuk be négyszemközt, nincs” (VI/89.). (Is Jehudi névvel jelent meg e cikk, az álnevet tudtommal Hirschler Pál használta.)

¹² Az 1870 körül született generáció tagjai közül például Heller Bernát, Büchler Sándor és Bernstein Béla is írtak a hetedik, 1942-es évfolyamba.

¹³ Gondát azért is említjük, mert Scheiber évtizedekkel később vele együtt, a korokat egymás között felosztva tervezte megírni a magyar zsidóság történetét. Közismert, hogy Gonda kötete halála (és a rendszerváltás) után meg is jelent. Gonda László: *A zsidóság Magyarországon, 1526–1945*. Budapest, 1992.

¹⁴ Eredeti német nevén, azaz mint Gerhard Scholem (II/103.), majd hibásan, Schalemnek írva nevét (V/61.). Scholem elméletének és a barokk fogalmának némileg sajátos alkalmazását Weisz J. György ejti meg, aki a lurjai kabbalában és a száfedi kabbalista költőkben, akik a középkori zsidó irodalomtól élesen különböznek, a zsidó irodalmi barokk jelenségeit véli felfedezni (IV/19–23.). Utal emellett például az „önmessiások barokk türelmetlenségére” is.

¹⁵ Heschel 1946-tól haláláig a *Jewish Theological Seminary of America* alkalmazásában állt.

¹⁶ Érdemes külön is utalnunk elsősorban a következő könyvre: Cassirer, Ernst: *A felvilágosodás filozófiája*. Budapest, 2007. Ford.: Scheer Katalin.

rai zsidó tárgyú műveit író Leo Straussról is (II/23–24.).¹⁷ Ezen utalások felidézése által mindössze jelezni kívánjuk a *Libanon* szerzőinek nemzetközi összehasonlításban is figyelemreméltó kortárs műveltségét – a kortárs zsidó értelmiségi fejlemények magyar zsidó recepciójának története izgalmas, bonyolult és változatlanul megírandó téma.

A *Libanon* több szempontból is különlegesen értékes kulturális és történeti forrás, ugyanis programatikus aspektusai mellett, illetve ellenére is összetett, sőt helyenként kifejezetten ellentmondásos anyag. E folyóirat magyar zsidó értelmiségiek útkeresésének dokumentuma, melynek lapjain a zsidó kultúra eltérő modelljei fogalmazódnak meg és versengenek egymással.¹⁸ Másrészt kiadásának éveit egymás után szolgálták váratlan és letaglózó negatív fejleményekkel. E példátlan katasztrófába torkolló történelmi folyamatot, melyet szerzői kételyekkel telve és reményekkel felvértezve éltek át, ritkán elemzik nyíltan, de így is mély nyomokat hagyott a *Libanon* számain. Megjelenésének idejéből (1936–1943) adódóan e folyóirat primer történeti forrásként is érdekes, hiszen megjelenésének kezdete még épp megelőzte az egyre durvább és sokrétűbb zsidóellenes diszkriminációs folyamat első komolyabb lépését, míg a kiadvány utolsó számában már az európai zsidóság megsemmisítéséről olvashatunk, a magyar zsidóság közeljövőbeli esélyeit illetően pedig a kétségbeesett kétely és az utolsó pillanatig élő reménykedés hangja szólal meg: „Nem tudjuk, hogy mit rendel az isteni gondviselés, vajon megengedi-e a magyar zsidóságnak, hogy fogadhasa az özönvíz megszűntét hírül hozó békegalambot. De ebben reménykednünk kell és a víz felett kell tartanunk [...] azt a szellemi kincset, amelyet szárazföldünkön ma már szinte egyedül van lehetőségünk őrizni.” (VIII/110.) [kiemelés tőlem – L. F.] E szempontból egyedülálló a kiadvány: nincs még egy magyar zsidó orgánus, amely a 1930-as évek közepi indulása után egészen 1943-ig megjelent volna. E gyakorlati szempontból egyértelműen a *Libanon* volt a korszak legmaradandóbb új magyar zsidó értelmiségi kezdeményezése.

Magas átlagszínvonalra, részletesebb vizsgálatra csábító sokszínűsége és különleges „időzítése” ellenére a *Libanon* története és gazdag tartalma alighanem csak kevesek által ismert, és részletes (akár csak a lentebbiekhez hasonló) feldolgozására mindmáig nem került sor. Szellemi tartalma emiatt sajnálatos módon, de egyértelműen a „következmények nélküli hagyományok” közé sorolandó. E tényállás folytán írásom legáltalánosabb célja e veszni látszó magyar zsidó hagyománytöredékek részbeni leporolása és közzététele – az *elemző bemutatás*. Konkrétabban fogalmazva elemzésem kétszintű: egyrészt a legfontosabb szerzők, az általuk írt központi jelentőségű cikkek és legmarkánsabb kijelentéseik apróbb felbontású analizésére vállalkozom. E részben a zsidó kultúra mibenléte, formája és kapcsolatai tárgyában megfogalmazott eltérő modellekre összpontosítok majd. Másrészt a folyóirat megjelenésének idején bekövetkező drasztikus és nagyléptékű változások „lecsapódását” próbálom figyelemmel kísérni, azaz egy történelmi folyamatot dokumentáló forrásként is megvizsgálom majd a *Libanon* közel háromtucat számát.

Külön fejezetben keríték sort e két kérdés tárgyalására, melyek között nem pusztán tartalmi az eltérés, e válaszadási kísérletek ugyanis eltérő perspektívákat is feltételeznek. Az

¹⁷ A neokonzervatívizmusról immár magyarul is született monográfia: Békés Márton: *Amerikai neokonzervatívizmus. Egy kisiklott ellenforradalom*. Budapest, 2008.

¹⁸ A kora újkori lengyel zsidó kultúra értelmezésére történészek által használt négy különböző modellt a közelmúltban elemezte Rosman, Moshe: *Hybrid with what? The Relationship between Jewish Culture and Other People's Culture*. In: uő.: *How Jewish is Jewish History?* London, 2007. 82–110. E cikk megközelítésmódja cikkem második részének fő inspirációforrásául szolgált. A kötetéről szóló angol nyelvű recenzióm: Laczó, Ferenc: „How Jewish is Jewish History?” *European Journal of Jewish Studies*, vol. 3. (2009) no. 2. 251–255.

első kérdés a lap alapeszméje, a speciálisan zsidó és sajátosan magyar zsidó kultúrával kapcsolatos koncepciók heterogenitását próbálja modellálni, és itt ennek megfelelően hangsúlyos lesz néhány központi jelentőségű szerző egyéni látásmódjának vizsgálata. A második ellenben a *Libanon* tartalmának időbeli változásait elemzi, és egy időben előrehaladó, bár töréseket is tartalmazó történetet rekonstruál. E szekció lényeges időbeli eltolódásokat, illetve leginkább bizonyos elképzelések első megjelenését kutatja. Ha e második megközelítés (remélhetőleg) nem is homogenizálja a lap tartalmát túlságosan, kétségekívül jóval kevesebb figyelmet szentel majd a szerzők közötti eltéréseknek, akárcsak a konstans tartalmi elemeknek – bár távol áll szándékunktól tagadni létezésüket.

A zsidó kultúra modelljei

Rátérve a kulturális modellek elemzésére: a *Libanon* legtermékenyebb és a lap tartalmán különösen az első évek során központi jelentőségű nyomokat hagyó szerzői Zsoldos Jenő és Grózinger M. József voltak, akik egyúttal szerkesztőkként is funkcionáltak. Érdeklődésüket és irányultságukat feltűnően sok minden elválasztja, olyannyira, hogy akár szembe is lehetne állítani szellemi tevékenységüket.¹⁹ Hogyan jellemezhető kettejük érdeklődése és irányultsága? Zsoldos, aki kétségtelenül az ismertebb kettejük közül, leginkább az irodalomtörténet sz szerepét ölti magára, főként, de nem kizárólag szépirodalmi szövegekkel foglalkozik írásaiban. A *Libanon* tanúsága szerint elsősorban a magyar múlt és annak zsidó aspektusai, kapcsolódási pontjai érdekelték, különös tekintettel a 19. század első felére és a közös (keresztény–zsidó) bibliai alapokra.²⁰ Mint egy helyen kijelenti, „megíratlan a magyar–zsidó kultúrasszimiláció története”, és „nincs összefoglaló tudományos értékű magyar–zsidó történetünk” se (II/125.).²¹ A *Libanon* lapjain Zsoldos főleg e tágan értelmezett kultúrasszimiláció történetének megismeréséhez szolgál sok értékes, gyakran újonnan feldolgozott forrásokra alapozott adalékkal.²² A potenciálisan pozitív politikai–kulturális tra-

¹⁹ Bár tekinthetünk cikkeikre éppenséggel egymás kiegészítéseiként is, írásaikat a zsidó történelem és szellemi kultúra különböző szintjeinek párhuzamos bemutatására tett közös kísérletként értelmezve.

²⁰ Egy helyen azt írja, hogy „nincs talán európai irodalom, amely évszázadokon át olyan közeli rokonságot tartott volna fenn a bibliával, mint a magyar” (VII/16.). Kardos még 1943-ban is arról ír, hogy „hisszük és reméljük, hogy lesz még egy kor, amelyben ez a felfogás, az Ószövetségnek ez a szelleme ismét meg fog nyilvánulni a magyar költészetben, protestáns és katolikus költők műveiben egyaránt” (VIII/26.). E nemzeti perspektívákat érdemes összevetni Turóczi-Trostler József látószögével, aki a jelek szerint világtörténelmi dimenziókban gondolkozott. „Ének a barátságról” című műve az allegorikus és szimbolikus világképek dialektikája alapján dióhéjban elbeszéli (és magyarázni is próbálja!) az egész világtörténelmi folyamatot. Kijelenti eközben, hogy a görög *paideianak* és a római humanitásnak „át kell itatódnia zsidó-keresztény erővel, hogy századokat átfogó kultúrhumanizmussá válhassék” (II/169.).

²¹ Meg is indokolja a hiányt: szerinte ilyesmivel a vallásos rétegek nem foglalkoznak, a világiak számára még csak problémaként sem merül fel, ráadásul az egyetemek programjában sincs helye. Zsoldos tézisét Virág István is megerősíti: az érdeklődő közönség meglete ellenére is fennálló zsidó tudománypolitikai vákuumot emleget (II/148.). Sőt, Virág ennél is komolyabb kritikát fogalmaz meg, amikor azt állítja, hogy „csak nálunk, Magyarországon szűnt meg szinte teljesen a zsidó múlt kutatása és feltárása.” (II/145.) Megjegyzendő, hogy Virág a legaktuálisabb elkészítendő munkák között említi az emancipációs küzdelem száz évéről szóló monográfiát. Sós Endre éveivel később szintén arról ír, hogy „a magyar zsidóság szellemi életének elődázhatatlan kötelessége, hogy számon tartsa és helyes megvilágításba helyezze a magyar nemzeti irodalom zsidóvallású munkásait” (VI/45.). Komlós Aladár a *Libanon*ban kifejtett (részben ideillő) elképzeléseit lentebb külön tárgyaljuk.

²² Ennek szellemében ír Bod Péter 1760-as anekdotás könyvének talmudi átvételeiről és ezek konkrét forrásáról (I/212–213.), a zsidó szereplőkről a 18. századvégi magyar drámákban és az első „ma-

dícióként szolgáló elemek bemutatása végig nagy hangsúllyal szerepel közleményeiben. Valószínűsíthető, hogy ezek tudatosítása és antiszemita ihletésű kánonokkal szembeni felmutatása lehetett a *Libanon*-ban kifejtett tevékenységének legfontosabb célja. Már a legelső számban egy közös ősforrásból eredő magyar–zsidó parallelizmusról emlékezik meg, amikor Kölcsey Hymnusának jeremiási ihletettségeről ír (I/28–29.).²³ Hat évvel később, 1942-ben némiképp hasonló, bár ezúttal általánosító kijelentést tesz, mely szerint a „zsidó» Biblia és a Talmud hazai megigazulásának korjelző kerete a XVIII–XIX. századforduló» (VII/17.).²⁴ Ekkor említi meg, hogy a romantika felfedezte a zsidót, és új területeken ismer- te meg anyagi és szellemi életét. A magyar történelem általa rendszerint romantikusnak nevezett korszaka és különösen annak sajátos zsidószemlélete, valamint a legelső magyarul alkotó zsidók mindvégig élénken foglalkoztatták. Zsoldos gyakran vizsgálta a nemzeti romantika viszonyát a felvilágosodás korával (aminek irodalomtörténeti elkülönítése régiókn esetében korántsem magától értetődő²⁵) és a racionalizmussal általában.²⁶

Sorozatosan megjelenő hosszabb-rövidebb írásai tekintélyes részét olvashatjuk a zsidó- ság iránt különösen elkötelezett magyarok kánonja kialakításának kísérleteként. A második számban Zsoldos Vajda Péter zsidópártoló, különleges magyar–héber rokonságot feltétele- ző nézeteinek ismertetésére kerít sort, és úgy értékeli, hogy Vajda elsőként egyetemesítette „minden fenntartás nélkül nemzeti problémává az emancipáció gondolatát” (I/50.). Meg-

gyar magyar zsidó” megjelenéséről 1820-ban (II/63–65.); Hirsch Zsigmond egy magyar cikkéről (V/44–46.); Benedek Ignác 1848-as zsidópárti pamfletiről (II/90.); arról, hogy miért volt igazta- lan az antinacionalizmus vádja Saphir Zsigmóddal szemben (V/6–11.); akárcsak a később a bécsi operában karriert befutó Csillag Róza Nemzeti Színház-beli pályakezdéséről (III/17–18.). Vág András ír Rachel francia zsidó színésznő 1851-ben hat estén át folytatott „missziójáról”. E cikket Zsoldos Jenő Rachel magyar irodalmi nyomainak taglalásával egészíti ki (VI/52–56). Később Zsoldos (Bródy László költői estjén) a magyar-zsidó költői hagyomány esszenciájáról elmélkedik, és egy kánon tagjait is kijelöli: Kiss József, Makai Emil, Somlyó Zoltán, Emőd Tamás, Bródy László a fővonal számára (VI/29–30.). A legutolsó számban is Diósy Márton (ekkoriban még alig ismert) pályakezdéséről értekezik (VIII/93–96.). Fontos mindehhez hozzátennünk, hogy a *Libanon* ese- tében szó sincs kritikátlanyságról vagy a zsidó kategória „automatizált” vagy esszencializált hasz- nálatáról. Ha netalántán túlzó vagy téves adat jelenne meg, rendre számíthatunk kiigazításokra. Komlós Aladár például kétszer is így tesz: egyrészt jelzi, hogy az 1820-as években publikáló Hönigh nem volt magyar zsidó író, másrészt hogy az Izraelita Magyar Egylet tevékenységében az 1860-as évek elején részt vállaló Arany László nevű tagban nem Arany János fiát tisztelhetjük. Ta- láltunk olyan esetet is, amikor maga Zsoldos egy magyar irodalomtörténetben szereplő állítólagos magyar rabbiról, Czvittinger Dávidról bizonygatja, hogy ez esetben „hamis szájról”, téves értelme- zésről van szó (II/148–152.). Másrészt megfogalmazódnak ellenvélemények a zsidó művészet fog- almával kapcsolatban is, melyek valószínűleg (legalábbis részben) a kirekesztés elleni tiltakozás- ból fakadnak: Naményi Ernő zsidó művészek kiállítása kapcsán kijelenti, hogy művészi alkotás- okat „a művészek felekezeti hovatartozósága szerint osztályozni nem lehet” (V/20.), és az ötéves összegzéskor, 1943-ban is azt olvashatjuk, hogy e kiállítások „teljesen nélkülözték az egységet” (VIII/81.).

²³ Kölcsey halálának századik évfordulóján Kardos Albert is ír ennek jelentőségéről. Lásd különösen: III/98., ahol Kardos így ír: „Költeményt magyarázok és nem hazafiságot hirdetek, de aki akarja, kiérezheti soraimból azt a felfogásomat, hogy a magyar zsidóság, ez a balsorstól annyit tépett nép, külön áhitattal énekelheti az Ótestamentumban gyökerező magyar Himnuszt”.

²⁴ Ír Ponori Thewrewk Józsefről, aki az 1830-as évek elején magyar irodalmunk első talmudi gyöngy- szemgyűjteményét alkotta, megelőzve minden magyar zsidót (VII/82–83.). Némileg korábban Waldapfel Imre Peresényi Nagy László 1802-es midrás-idézetéről írt, ami állítása szerint a zsidó hagyományos irodalom magyar világi irodalomra tett közvetlen hatásának egyik legrégebb emléke (IV/2–4.).

²⁵ Lásd: Bojtár Endre: „Hazát és népet álmodánk...” *Felvilágosodás és romantika a közép- és kelet- európai irodalomban*. Szekszárd, 2008. 20–21.

²⁶ A felvilágosodás és a judaizmus összetett kapcsolatáról lásd a következő kiváló eszmetörténeti mű- vet: Sutcliffe, Adam: *Judaism and Enlightenment*. Cambridge, 2003.

jegyzí továbbá azt is, hogy a magyar múlt felfedezésekor a zsidó múlt (mint vallási-bibliai tárgy tudat) elevenen élt (I/41.). Nem sokkal később bemutatja Cholnoky Viktor felfogását, aki egymás melletti helyet jelölt ki a „turáninak” és a „séminek” – árukkodó módon Vajda Péterre Cholnoky egyetlen magyar őseként utal (I/225.).²⁷ A haladó szellemű, romantikus és racionalista Hetényi János (egyebek mellett) mint a zsidók kereskedelmi tevékenységének egyedüli „elismerően tárgyilagos” megítélője kap figyelmet (III/131–138.). Műveinek bibliai képanyaga folytán érdemel említést Fáy András, aki „protestantizmusában következetesen érvényesíti a racionalizmus szellemét” (IV/7.). Zsoldos Franyó Zoltánt is úgy ismerteti egyik recenziójában, mint aki megkísérli „megvédeni az antiszemitizmus ellen az egyetemes emberi kultúrát és benne a zsidó szellemet” (II/162.).

Második évfolyambeli egyik írásában Zsoldos historizálja ezeket az elképzeléseket: Jeruzsálem ókori pusztulásának magyar irodalmi emlékeit vizsgálva remek vázlatot közöl „a sorsközösség fikciójának” történetéről és sorsáról a 16. századtól kezdve, úgy, hogy ezúttal ezen eszme megfogalmazóinak és tagadóinak is helyet biztosít (II/91–92.).²⁸ A tudatos historizálás ellenére minden jel szerint Zsoldos ekkoriban bizonyos fokig hitt is a hasonlóság-eszmében, ugyanis Riedl Frigyes Kölcsey-könyve kapcsán saját effajta elképzeléseit fejti ki: három 19. századi „hivatás-elrendeltségű” költőnket bibliásítva, sőt judaizálva elemzi. E felfogás szerint Petőfi „Mózes népszabadító vezérségéhez kapcsolja a költők feladatait”, Komjáthy „gondolati világgépének végpontját Messiás-azonosulással akarja elérni”, Kölcsey pedig „az ótestamentumi próféták szerepét vállalja” (IV/34.). Alighanem e cikk tartalmazza Zsoldos magyar–zsidó elképzeléseinek legszembeötlőbb megnyilvánulásait, mely itt egy sajátos konvergencia-tanban kulminál.

Grózinger M. József volt a *Libanon* másik szorgalmas szerzője, aki írásainak nagy többségét a folyóirat első periódusában, tehát 1940 előtt közölte. Grózinger német zsidó és e korban egyre inkább héber orientációjú filozófus, aki 1930-ban kiadott zsidó filozófiatörténeti főművét is németül írta. (E művének bevezetésében jelzi, hogy eredetileg héberül tervezte kifejteni gondolatait, de végül úgy döntött, hogy a zsidó filozófusokat érdemesebb olyan nyelven bemutatnia, amely által műve nagyobb számú potenciális érdeklődőhöz juthat el.²⁹) A *Libanon*ban többnyire jelentős filozófiatörténeti momentumokat, valamint e momentumoknak a zsidóság szempontjából is releváns aspektusait bontja ki.

Grózinger két alapfeladatának alighanem a zsidó szellemiségnek a vallás és a tudomány/filozófia harmonikus egységének elképzelésére alapozott koherens modellje bemutatását és a kulturális közvetítést, azaz a magyarra fordítást tarthatta. Rengeteg kortárs, német és héber nyelven megjelent művet szemlél, amiknek során általában közérthető stílus-

²⁷ A nyelvrokonság Sylvester János által megfogalmazott elképzelésének egy 19. századi zsidó szerző, Bauer-Márkfi Herman általi alkalmazási kísérletét is idézi (II/195–196.). Három évvel később felfedezi és beszámol Kaufmann Móric 1841-ben felállított hasonló, bár meglehetősen alapfokon elgondolt tézisééről is (V/125.). Megjegyzendő, hogy a *Libanon*ban is olvashatunk hasonló próbálkozásokat: Fokos-Fuchs Dávid a magyar szótőismételek kapcsán utal lehetséges bibliai (héber) hatásra – amit ugyan bizonytalanul fogalmaz meg, de e hasonlóság szerint minimum azonos észjárásra utal (II/10–12.).

²⁸ Másból azonban ő is kifejezetten ahistorikus elképzeléseket fogalmaz meg: állítása szerint Révész Béla művészete „a zsidó lelkeség eredendő motívumaihoz” közelít, és az „örök zsidó bánatot” fejezi ki (III/6–9.).

²⁹ Grózinger, Joseph: *Geschichte der jüdischen Philosophie und der jüdischen Philosophen von Moses Mendelssohn bis zur Gegenwart. I.: Von Moses Mendelssohn bis Salomon Maimon*. Berlin, 1930. A *Libanon*ba természetesen magyarul ír, de magyarságát itt is csak ritkán juttatja kifejezésre. A legfontosabb adalék magyarságtudatához, hogy amikor egy Debrecenben újfent kiadott modern héber tankönyvről ír, némileg méltatlankodva megjegyzi, hogy „a szavak német fordítását pedig fölöslegesnek tartjuk” (III/126.).

ban megírt tartalmi bemutatásra kerít sort. Többnyire általa kedvelt szerzőkről emlékezik meg, néhány explicit kijelentése mellett azonban személyes meggyőződéseit legkönnyebben éppen olyankor lehet tetten érni, amikor valakinek az álláspontjával vitatkozni kezd. Lev Sesztov gondolatainak ismertetése során például megjegyzi, hogy Sesztov álláspontja nemcsak tudományellenes, hanem egyben a Szentírás hagyományos zsidó értelmezésével ellentétes tételt állít fel a vallás és tudomány összeegyeztethetlenségéről (VII/110–113.).³⁰

A zsidó filozófia feladata Grózinger elképzelése szerint „mindig az volt (és ma is az), hogy a hit isteni eredetét észszerűen magyarázza és ezáltal erősítse” (V/30.). Fontos célkitűzése volt tehát, hogy Renannak a zsidóság filozófiátlanságával kapcsolatos elképzelését revidálja, és kimutassa, hogy „a prófétizmus nemcsak Egyistenhitet hagyományozott az európai gondolkodásnak, hanem filozófiát is” (VI/79.). Ezért is különösen fontos számára a neokantiánus Hermann Cohen, Maimonidész és Spinoza, hiszen beállítása szerint Cohen a vallást egyetemes észfunkcióként mutatta be (VII/35.), és a zsidóságra ősforrásként hivatkozott, míg Maimonidészre mint az európai monoteista filozófia megalapítójára utal (I/120.). Grózinger Spinozát egy helyen zsidó bölcsnek nevezi. Vitatva Spinoza panteizmusának tézisé, racionális és egyben misztikus istenrajongóként utal rá, máshol pedig a vallás és a szabadság mellett elkötelezett szentként mutatja be.³¹

Bár Grózinger zsidó filozófiát propagáló platformján összekapcsolódnak, a fentebb említett hármas meglehetősen eklektikus, sőt ellentmondásos. Hermann Cohen például szilárdan kitartott Spinoza kiközösítésének jogossága mellett, tagadva gondolkodásának zsidó forrásait. Cohen olyannyira ellenszenvvel viszonyult Spinozához, hogy elkötelezetten védett egy meglehetősen radikális álláspontot, mely szerint Spinoza eszméi a zsidóság számára nagy szerencsétlenséget jelentettek.³² Grózinger ilyen és ehhez hasonló komplexitásokra, ellentmondásokra nem utal, szemlátomást nem a különbségeket kívánja kiemelni. Kánonja elsősorban a hasonlóságokat kívánja számba venni, ami által egyfajta zsidó gondolati eszenciát kísérel megkonstruálni és bemutatni.

Grózinger nézeteinek megismerése szempontjából központi jelentőségűnek tartom következő kijelentését: „A zsidó filozófia, amint ezt több helyen kifejtettük, mindig zsidó eszméket nyilatkoztat ki. Akár Alexandriában platonizál, akár Amsterdamban geometriai filozófiai rendszert alkot, akár Marburgban új Kant iskolát alapít – mindig zsidó filozófiát tanít. A zsidó filozófus gondolkodása mindig zsidó, judeogén alapja van, zsidó talajban gyökerezik, a külső hatások az eredeti gondolatcsírákat módosíthatják ugyan, de zsidó eredetüket nem változtathatják” (III/123.).³³ Más helyütt megjegyzi, hogy „az élet és lét értelmét, a zsidó létének és életének sajátos értelmét és célját egyedül egy zsidó talajból és zsidó mentalitásból sarjadzó filozófia kutathatja” (I/212.). Emellett az utókor nagy tudományos problémájának nevezi a kérdést, hogy vajon „mi az a csodás kapocs, amely minden zsidó lelket népéhez köt? Mi az a miszteriózus fluidum, ami zsidó eredetre mutat olyan[ok ...]

³⁰ Grózinger elméletét, mely szerint a tudomány és vallás között nincs ellentét, Fényes Mór egy helyen „nyegle jelszónak” nevezi (III/77.).

³¹ Érdeemes megjegyeznünk, hogy az évszázadokon át eretneknek tartott Spinoza zsidóságba való, zsidó nemzetfogalmat feltételező szimbolikus visszafogadása ekkoriban tetőződik, és párhuzamosan megy végbe egy újabb nagy panteizmus-vitával, ami Spinoza gondolkodását ismét az érdeklődés középpontjába állítja. Ezekről lásd: Lazier, Benjamin: *God Interrupted. Heresy and the European Imagination between the World Wars*. Princeton, 2008. Különösen 77. és 84.

³² Lazier: *God Interrupted*, 85–88.

³³ Három évvel később nagyon hasonlóan fogalmaz: „A zsidó filozófus – akár Alexandriában platói filozófiát művel, akár Spanyolországban arisztoteleszi alapra épít, akár Amsterdamban descartesi matematizmusokat szöveget, akár Párisban antimechanisztikus vitalizmust hirdet – zsidó bölcséletet ír” (VI/12.).

műveiben, akiket egyáltalán nem foglalkoztat zsidó probléma és tárgyuk sem zsidó?” (V/39.)³⁴

Grózinger azonban nemcsak a sajátos zsidó hagyomány lényegét kívánja bemutatni, de univerzális relevanciájának bizonygatására is több helyütt kísérletet tesz. Zsidócentrikus modern filozófiatörténeti alapkánonja szerint „a modern filozófia sokhangú zenekarának hangversenyében [...] két zsidó gondolkodó játszott a karvezető szerepét. Hermann Cohen Marburgból [...] és Henri Bergson Párizsból” (VI/8.).³⁵ Azaz Grózinger nézetrendszerében a speciálisan zsidó esszencia univerzális relevanciával, egyetemes kisugárzással is rendelkezik. Bár a zsidó gondolkodás központi magjának bemutatásával és elkülönítésével egy sor írásában próbálkozik, találunk az exkluzivitás eszméjének élesen ellentmondó apróbb megjegyzéseket is tőle.³⁶ Zsidó tradícióképe határozottan befogadó, ami jól érzékelhető például Bialik dualizmus-elméletének ismertetésekor vagy Schön Dezső haszidizmus-regényének recenzeálásakor. Grózinger kulcskifejezései közül kiemelendő a (németül használt) *Wille zur Wahrheit* (III/51.) és a *Wille zum Wert* (V/120.), amelyekkel a nietzschei hatalomcentrikus gondolkozást próbálja felülírni, logikussá és egyben etikussá is kívánva tenni az emberi törekvéseket. Szótáránál maradva érdemes hozzátennünk, hogy amikor egy krakkói héber kötetéről ír, éppen az általa másutt határozottan elutasított kifejezéseket használja: a héber kultúra „vitalitásáról” és a héber szellem „abszolút akarataról” ír, ami „nem ismer akadályt” (III/88.).

Összegezve a kultúramodellekről eddig elmondottakat: Grózinger a vallásos és filozofikus zsidó szellem alapvonásairól elmélkedik, beállítottsága folytán a történelmet pedig leginkább instrumentumként kezeli.³⁷ Míg a Grózinger által bemutatott kánon nagyban támaszkodik a zsidó, de univerzális jelentőségű sajátosságok elképzelésére, Zsoldos a magyarság és a magyar zsidóság közös kulturális alapjának és sorsközösségének történeti hagyományát bizonyítani hivatott személyek és művek emlékét eleveníti fel a *Libanon* lapjaiban. A korszakban többnyire elhallgatott és letagadott hagyományok újrafelfedezése és bemutatása által fejt ki egyfajta integrációs és egyben asszimilációs modellt.³⁸ *Libanon*beli írásainak tanúsága szerint Zsoldos a pozitív, filozofemita hazai tradíciók aktualizálhatóságá-

³⁴ E felvetést érdemes összehasonlítani Pierre Birnbaum új, angolul is megjelent kötetének alapgondolatával, mely szerint a zsidó származású társadalomtudósok legjelentősebbjei kiadott műveikben alig vagy egyáltalán nem foglalkoztak zsidó témákkal. Meglátása szerint amennyiben bevonjuk vezető zsidó származású értelmiségiek (akik közül Birnbaum nyolc egyént elemez külön fejezetben: Marxot, Durkheimet, Simmelt, Aront, Arendtet, Berlont, Walzert és Yerushalmit) privát iratainak elemzését is, felfigyelhetünk arra, hogy mennyire élénken (bár igen eltérő módon) foglalkoztatta őket egyfajta modern zsidó problematika. Birnbaum, Pierre: *Geography of Hope. Exile, the Enlightenment, Disassimilation*. Stanford, 2008. (A kötet eredetileg franciául jelent meg 2004-ben.)

³⁵ A kortárs német zsidóság teológiai és filozófiai útkereséséről lásd: Meyer, Thomas: *Vom Ende der Emanzipation. Jüdische Philosophie und Theologie nach 1933*. Göttingen, 2008.

³⁶ Egy helyütt Grózinger azt írja, hogy „A gondolat útja korlátlan, nem ismer határt és demarkációs vonalat, feltartóztathatatlanul száguld időközön és tereken, száradokon és nemzeteken keresztül és hatása alól senki és semmi sem vonhatja ki magát” (I/30.). „A jiddis nyelv pszichológiája” című cikkében saját magyarázatának részét képezi, hogy a zsidó nem izolálódik, hanem „integrált típus” (I/157.).

³⁷ Grózinger szerint „a zsidó” előre irányul, prospektív, „a múlt megóvása és a történelem tisztelete csak eszköz [...] a jövő felépítéséhez.” (II/194.)

³⁸ Ennek remek illusztrációja, ahogyan Zsoldos elhatárolódik Zsolt Bélától, aki szerinte fiktív eltéréseket kreál (vö. Komlós Aladár elképzeléseivel). Ehelyett egy osztályalapú diskurzust ajánl: „Úgy érezzük, a mai zsidóság kultúrasszimilációja ellenőrizhetetlenné teszi az efféle fiktív eltéréseket. A kispolgári zsidó és a kispolgári keresztény egyazon társadalmi égbolt alatt egymáshoz hasonló” (II/99.).

gában hitt, és ezen aktualizálást kísérelte meg elősegíteni tudományos tevékenysége által. A zsidó integrációs modell mellett Zsoldoson kívül legartikuláltabban Katzburg Ilona érvelt, rendszerint a humanista tradícióra és/vagy a szerves nemzeti egységre utalva.³⁹ E modell egyik eklatáns gyakorlati illusztrációja Munkácsi Bernát (aki nem mellesleg az 1940-től felelős szerkesztő Munkácsi Ernő apja volt⁴⁰) sokat idézett esete: Munkácsi az ősmagyarorságot nagy buzgalommal kutató hazafi, aki a zsidóság iránt mélyen elkötelezett egyetemes tudós.⁴¹

E két, a *Libanon* lapjain részletesen kifejtett zsidó kultúramodell mellett szerepeltek a lapban további modellek is, melyek közül alább a legfontosabbakat kívánjuk számba venni.

³⁹ Lásd főként az alábbi helyeket: III/70. (a humanizmusról és zsidószelemléteéről), III/121. (ahogy az oklevéltár alapján leszűri, miként szaporodtak és erősödtek a szálak, „amelyek a zsidóságot elválaszthatatlanul a magyar sorshoz kapcsolják”, és megemlíti, hogy a magyar zsidó oklevelek esetében a magyar hagyaték szerves részéről van szó), V/14. (itt Katzburg arról értekezik, hogy a törökkel szembeni harc következtében a zsidók is bekerültek a nagy humanista közösségbe, mely az európai kultúra megmentésére volt hivatott – úgy hiszem, ez esetben világosak az áthallások), V/53. (itt Katzburg általánosan fogalmaz: „Szervesen beleilleszkedett a zsidóság mindenkor a történelem folyamán abba a nagyobb kulturális egységbe, melynek tagja volt”, megítélése szerint ezért a zsidó történelmet csak a nagy nemzeti kereteken belül lehet vizsgálni). Az asszimiláció fogalmát legszélesebb, legátfogóbb értelemben Waldapfel Imre alkalmazza, aki Pap Károlyt „programszerűen zsidó írónak”, de művészetét tisztán és gyökeresen magyarnak nevezi, sőt azt ajánlja, hogy benne az *asszimiláció betetőzését* lássuk (I/268.). Megjegyzendő, hogy Szegő Endre (Molnár Ákos „A hitehagyott” című kötetének recenziálásakor) már egy korai, 1937-es számban kritikus álláspontot foglal el az asszimiláció kérdésében, mely szerinte szinte kilendíti az egyéneket az időből, hiszen a régeből „kivált s az újba teljesen felolvadni képtelen elveszti az egyensúlyt adó talajt, cserébe azért a kétes értékű nyereségért, hogy keresztüllát egy sereg rögeszmén és elfogultságon [...és] érdeken” (II/199.).

⁴⁰ Megemlítendő, hogy Bernát apjának (eredetileg héberül írt) önéletírása néhány évvel ezelőtt megjelent magyarul. Munk, Méir Ávrám: *Életem története*. Budapest, 2002. E könyv a 19. századi magyar zsidóság életével kapcsolatos fontos forrás.

⁴¹ Az asszimilációs vita folytatása helyett az integrációs opció tudományos feltérképezésének szükségességét fogalmazta meg az 1990-es évek elején Gerő András: *Zsidó utak és magyar keretek a XIX. században*. In: uő.: *Magyar polgárosodás*. Budapest, 1993. 316. Hasonló gondolatok ihlették Gerőt *A zsidó szempont* című (meglehetősen szűk forrásalapú) kötetének írásakor is. Miközben az integráció magyar zsidó szubkulturális közegekben is kedvelt kifejezéssé vált, az asszimiláció fogalma köré szerveződő vita kétségtelenül központi jelentőségű maradt a magyar historiográfiában 1989 után is. Megjegyzendő, hogy a kortárs nemzetközi, főleg angol nyelvű szakirodalom legfontosabbnak tartott művei időközben már vagy „lebontva”, konkretizálva tárgyalták vagy szimplán túléptek ezen a meglehetősen pontatlan fogalmon, olyanokkal helyettesítve az asszimilációs vitát, mint az *acculturation*, *nationalization*, *subcultures* stb. behatároltabb és empirikusan megfoghatóbb témáinak tárgyalása. Ráadásul ezen újabb magyar asszimilációs vitában többen kifejezetten radikális álláspontot képviseltek. Lásd: Gyurgyák János: *A zsidókérdés Magyarországon. Politikai eszmetörténet*. Budapest, 2001. 19. Gyurgyák nemzetközi referenciák és hazai összehasonlítások (például német, szlovák, román, szerb asszimiláció) alkalmazása nélkül értekezik a magyarországi zsidó asszimiláció sikertelenségéről. Bár az úgynevezett zsidókérdés központi szerepéről mérsékeltbb véleményű vall újabb könyvében, az asszimiláció szükségzerű sikertelenségének téziséét továbbra is fenntartja. Lásd: Gyurgyák János: *Ezzé lett magyar hazátok. A magyar nemzeteszmé és nacionalizmus története*. Budapest, 2007. 11. Vö. Ránki Vera zsidó nacionalista megközelítésével, aki az asszimiláció elhibázott volta mellett érvel kevésbé ismert, magyar politikai nézetekről olykor hibásan, de a nacionalizmus jelenségéről felkészülten értekező könyvében. Ránki Vera: *Magyarok – Zsidók – Nacionalizmus. A befogadás és kirekesztés politikája*. Budapest, 1999. Ránki ír például az emancipáció és az asszimiláció paradoxonáról (61). E művekről és kontextusaikról részletesebben is írtam németre fordított tanulmányomban: Laczó, Ferenc: *Ungarische Debatten über die „Judenfrage“ – Eine interpretierende Geschichte des langen 19. Jahrhunderts. Mit einem Postskriptum*. (Megjelenés alatt).

Kis számban magyar nacionalista⁴² és helyenként irredenta kijelentések⁴³ is helyet kaptak a folyóirat lapjain, mint ahogy találhatunk a kortárs zsidó „újjászületésre” és nemzeti mozgalomra elismerően és támogatólag utaló szövegeket és egyedi megjegyzéseket is.⁴⁴ Ezeknél meglepőbbek és érdekesebbek a Komlós Aladár, Turóczi-Trostler József és Keszi Imre által megfogalmazott kultúramodellek.

Komlós Aladár két jelentős, egyformán kiérlelt érveket megfogalmazó cikkel járult hozzá a *Libanon*hoz. Az egyikben kibontja a magyar zsidó irodalommal kapcsolatos elképzeléseit (melyeket később, mint köztudomású, egy monografikus mű formájában próbált alkalmazni, és e mű elkészült hosszú részleteit jóval halála után ki is adták).⁴⁵ A másikban Ignótus karrierje kapcsán a magyar zsidóság és az asszimiláció történetére reflektál. Az előbbinek általa vallott koncepciójába minden zsidó származású írót felvenne, nem a faji szemlélet folytán, hanem mivel meglátása szerint „különbözik a társadalmi helyzet”. Komlós a zsidó specifikumok és megismerhető eltérések behatárolt, de zsidók számára megkerülhetetlen jelentőségére próbál rávilágítani, avagy összehasonlítja a fentebb idézettekkel: míg Grózinger a zsidó lényeg univerzális jelentőségét hangsúlyozza, Komlós a zsidó specifikumok sajátos jelentőségét szeretné elismertetni. Komlós véleménye szerint a zsidó közösség történetének egyik legválságosabb szakaszát éli, aminek rengeteg szétszórt tünetét lehet felfedezni az irodalomban is – legyenek e tünetek a félrenézés, a hallgatás vagy a közömbösség jelei.⁴⁶ Komlós felfogása szerint e sajátosságok, valamint a kortárs belső válság (amit a megromló külső viszonyok, az antiszemitizmus súlyosbodó nyomása még jobban felerősített) tanulmányozása a közössége iránt elkötelezett zsidó irodalomtörténésznek immáron morális kötelessége.⁴⁷ Bár a zsidóság tagjainak eltérő társadalmi helyzetére ho-

⁴² Steiner Lenke azt írja egy könyv kapcsán, hogy magyar, tehát szépirodalmi jellegű (II/30.), máskor meg arról értekezik, hogy „a zsidó magyarok lelkes magyarsága megszállt területen közismert tény” (II/97.). Vö.: Gidó Attila: *Úton. Erdélyi zsidó társadalom- és nemzetépítési kísérletek*. Csík-szereda, 2008. Azonban négy évvel később például már (Franz Werfel kapcsán) a zsidó író „lírai alkalomhoz” való eljutásának lehetőségeit vizsgálva a zsidó író saját „természetes közösségének” figyelembevételét ajánlja (VI/94.).

⁴³ A legsajátosabb közülük az, amikor arról olvashatunk, hogy Rási szerint „maga a természet is egységes birodalomra alkotta Magyarországot, melynek egységét megbontani, megcsonkítani nemcsak történelmi bűn és igazságtalanság, hanem merénylet is a természet ellen” (V/43.). Már a negyedik évfolyamban fény derül az ilyen álláspontok ellentmondásosságára: az „Igazságot a felvidéki zsidóságnak” kötet kapcsán a magyarságért folytatott húszesztendő küzdelemről olvashatunk, de egyúttal a húsz esztendő után számukra bekövetkező megrendítő tragédiáról is értesülünk (IV/39.).

⁴⁴ A legelső évfolyamban például Widder Salamon reflektál a héber reneszánszra (Mendele Mocher Szeferim tevékenysége kapcsán), az utolsóban Szilágyi Ernő a „földben gyökerező”, politikai munkásmozgalmi „teljes cioni kultúráról” ír. Alighanem találnánk hasonló elszórt megjegyzéseket minden évfolyamban.

⁴⁵ Ennek összefüggő részeit (bár végső fejezetei sajnos e kötetnek sincsenek rendesen megírva) a közelmúltban ismét kiadták. Lásd: Komlós Aladár: *A magyar zsidóság irodalmi tevékenysége a XIX. században*. Budapest, 2008.

⁴⁶ Nem sokkal később egy Nyilas-Kolb Jenő által jegyzett kultúrtörténeti és szociográfiai programot is olvashatunk (I/177–182.). Kóbor Tamásról írva fejt ki Steiner Lenke is hasonló gondolatokat: „Ha ma, óvatosan és szerényen, számba vesszük azokat az értékeket, amelyeket, akárcsak tárgy-történeti szempontból is, zsidó írók jelentenek a magyar irodalom számára, akkor el kell végeznünk ezt a másik értékelő munkát is: meg kell vizsgálnunk, hogy ezek az írók mennyiben fejezték ki zsidóságukat és ezzel mennyiben váltak jelentőssé a zsidóság számára. »Önelvűen« kell eljárunk, ahogy Horváth János tanácsolja” (VII/38.).

⁴⁷ Komlós eszméit részletesebben elemzem az *Ararát* évkönyveket feldolgozó írásomban: Laczó Ferenc: *Magyar zsidó helyzetértékelések és tervek a második világháború idején. Eszmetörténeti elemzés az Ararát évkönyvek alapján*. (Megjelenés alatt)

mogenizálva, azaz a keresztényekkel meglévő jelentős átfedéseket tagadva utal, Komlós hitet tesz amellett, hogy ezen eltérő közösségek a nemzet testének szervei csupán. A kettős szolidaritás lehetségessége mellett is kitart, olyannyira, hogy a zsidó lelket egy ellipszishez hasonlítja, amelynek „két gyújtópontja van” (I/5.).⁴⁸

Másik cikkéből kiderül, hogy Ignotust tartja az egyetlen magyar zsidó irodalmi vezérnek, akinek (ideiglenesen) valóban sikerült a legkiválóbb magyar írók érdekeit képviselnie. Állásfoglalásait és sorsát ugyanakkor származása mélységesen meghatározta, és Komlós szemében „elcsapatása” is zsidó sorsnak minősül (VIII/47.). E cikk talán leglényegesebb megállapítása az asszimiláció tragédiájára vonatkozik. Komlós tragédia-magyarázata a magyarok és magyar zsidók közötti mindössze részleges megegyezés elképzelésére épül. Komlós két egyformán féligazságnak tartott álláspont között kísérel meg közvetíteni: „Ignotus joggal hirdette, hogy képtelenség beolvadást követelni s ugyanakkor rossznevet venni, hogy a beolvadottak mások, mint a befogadó nemzet. De nem feledte-e el vajon, hogy ugyanolyan képtelenség, ha valaki meg akarja őrizni faji jellegét s amellett mégis azt kívánja, hogy tekintésük teljesen hasonlóan az államalkotó nép törzsökös elemeivel? E két képtelen s mégis annyira érthető igazság összeütközése az asszimiláció tragédiája” (VIII/44–45.), írja.

Turóczi-Trostler több hosszabb cikket is megjelentetett a *Libanonban*, melyek közül néhánynak csak kevés közvetlen zsidó vonatkozása volt. Egyik ilyen cikke során azonban (sziporkázó stílusának megfelelően némileg váratlanul) kijelenti, hogy „főleg a renaissance óta nőttön nő azoknak a zsidó és nemzsidó közvetítőknak a száma, akik gondoskodnak arról, hogy a kölcsönös érték- és formakicserélődés meg asszimiláció folyamata még a legsötétebb ellentétek, a legmélyebb elszigetelődés korszakaiban se homályosuljon el” (VI/35.). Kulturális közvetítésekkel és átvételekkel, e mostanság is méltán népszerű témákkal a *Libanon* sok egyéb cikke és szerzője is foglalkozik. Ennek megfelelően rendszeresen olvashatunk hatásokról és átvételekről, közvetítőkről és átfedésekről.⁴⁹ Munkácsi Ernő egy helyen megállapítja, hogy „a zsidó diaszpóra története a kulturális kölcsönhatások foglalata” (I/252.). A legösszetettebb példa, amely az adott esetben sokszoros közvetítettség eszméjét remekül megeleveníti e folyóirat lapjain, alighanem a következő: magyar tolmácsolásban értesülünk arról, hogy az Énekek énekéhez szerzett, 1400 körüli spanyol–zsidó dallamra bukkant egy krakkói hölgy Kairóban, ráadásul e felfedezését eredetileg németül publikálta (VI/67.).

Keszi Imre a magyar népiség mintájára elképzelt sajátos zsidó autenticitás felfedezése érdekében fejt ki álláspontját. Miközben egy zsidó közösségi elképzelés mellett teszi le a voksát, hevesen érvel a rosszhiszemű alakoskodás és álcáskodás jelenségei, „a lapítás és sunyítás” gyakorlata ellen.⁵⁰ Kijelenti, hogy ők (ami egy közvetlenül meg nem nevezett kö-

⁴⁸ Az ellipszis-elképzelés amerikai historiográfiai elterjesztését Moshe Rosman Salo Baron történész nevéhez köti, és központi jelentőségű gondolatnak tartja. Rosman, Moshe: *Some a priori Issues in Jewish Historiography*. In: uő.: *How Jewish is Jewish History?*, 45–46. Az elképzelés lényege az, hogy a zsidó történelmi létet egymástól nem teljesen, de nagyrészt függetleníthető belső és külső tényezők együttesen határozzák meg.

⁴⁹ Például a zsidó zenei tradíció kevertségéről, átvételeiről az első évfolyam során több tanulmány is szól. Illusztrációként: a spanyol zsidó zenében Keszi Imre a görög–latin klasszikus zene nyomait feltételezi, miközben Szabolcsi Bence a jiddis táncdalstílus kevertségét boncolgatja.

⁵⁰ Keszi Imre kapcsán még a Magyar Életrajzi Lexikon is kiemeli „gúnyosan éles hangvételét”, aminek jeleit *Libanon*beli cikkeiben is könnyűszerrel megtalálhatjuk. E támadó hangvétel leglátványosabban talán akkor nyilvánul meg, amikor néhány rosszindulatú és pár képtelen vádat is felsorol Komlós Aladár ellen, aki Keszi ténybeli tévedéseit kijavítva utasítja vissza e nem túl hízogó be-

zösség nevében való beszéd ritka esete) a zsidóság történeti múltjával azonosítják magukat. Ezt Keszi úgy fejezi ki, hogy számukra a két hivatkozási pont Magyarország és Jeruzsálem, nem pedig Tel Aviv. (Utóbbival Keszi valószínűleg arra próbál utalni, hogy számukra a zsidóság múltjának, vallásának, hagyományainak van jelentősége, nem a modern cionista projektnek.) Németh Lászlót, akit nem mellesleg a „legautentikusabb magyarnak” nevez, e tervhez hivatkozási alapként idézi. Keszi polemikusan amellett érvel, hogy Németh antiszemitizmusa pusztán „zsidó fikció”, ugyanis a zsidókérdés tárgyában megjelent írásai mindössze zsidó önismeretet követelnek.

Különösen érdekes, hogy míg Németh a zsidó írókról, írói mozgalomról megállapítja, hogy azok „nem a magyarságéi”, tehát a vagy-vagy logikáját érvényesíti (amit Keszi idéz is), Keszi meglehetősen ellentmondásos módon kifejezi abba vetett bizalmát, hogy „a magyarság állásfoglalását az ő szava jelzi”, miközben visszautasítja az effajta választási kényszert. Keszi e népek, illetve népiségek közötti választási kényszer helyett a zsidó és a magyar magatartás sorsszerű összehangoltságáról ír (II/47.) és egyfajta nagy megegyezésben és testvéri szövetségben reménykedik.⁵¹ Megítélésem szerint Keszi bonyodalma jól mutatja, hogy milyen és mennyire korlátozott lehetősége volt magyar zsidó értelmiségieknek a kortárs népi eszme adaptációjára, és milyen belső ellentmondásokkal kellett szembenézniük, amennyiben erre kísérletet tettek. Keszi zsidó népies nézetei ugyanakkor korántsem voltak egyediek, és a *Libanon* lapjain is találunk további hasonló elképzeléseket: Budai Pál például a *Libanon* ugyanezen, 1937-es évfolyamában javasol népies alapú zsidó intézményépítőprogramot. Budai cikkével országos zsidó templomi kántor- és nagykarképző akadémia létrehozását szerette volna elősegíteni, mégpedig a zsidótlannak nevezett, átvett nagyoperai stílus helyett (akár egyénileg komponált) népi dalok terjesztése céljából (II/78–81.).

A történelmi változások képe a Libanonban

Az aktuálpolitikai és kortárs történelmi fejleményekre való reflektálás nem tartozott a *Libanon* explicit céljai közé. Ennek megfelelően pusztán e forrás alapján nem is lehetne megalkotni a kor egy (szükségszerűen mégoly részleges) történeti elbeszélését sem. Ugyanakkor a *Libanon* lapjain megfogalmazódó magyar zsidó ön- és világértelmezések beilleszthetők egy történeti folyamatba, és egyúttal fontos adalékokkal szolgálhatnak a tudatosan magyar zsidó értelmiségiek egyik legjelentősebb csoportjának reakcióival és reakcióinak időbeli változásaival kapcsolatban. Ebben a fejezetben e változásokat vesszük számba.

Célunk annak részletekbe menő bemutatása, hogy milyen stációkon keresztül jutott el a *Libanon* a magyar–zsidó kultúrateremtés igényétől a kultúramentés szükségletéig és az egész európai zsidóság jövője érdekében érzett kötelességtudatig. Röviden: a programatikus cikkek sorát, a tudományba vetett hit eszméjét és a nácizmussal folytatott korai nyílt polémiát részben felváltják az elsősorban a súlyosbodó, bár ritkán említett és nyíltan sose tárgyalt magyarországi diszkrimináció következményeként felerősödő kétely hangjai. Később a vallási megújulás sürgetésével párhuzamosan az ortodoxia át- és felértékelésére is sor kerül néhány cikkben, és a második világháború éveiben a zsidó nemzeti programot propagáló megnyilatkozásokat is találhatunk. A folyóirat utolsó évfolyamában olvasható

állítást. Megjegyzendő, hogy Keszi, 1910-es születésű révén, a szerzőgárda egyik legfiatalabb tagja volt.

⁵¹ Még az 1937-os év során Schöpflin Aladár irodalomtörténetének szemlézése közben idézi, hogy „a tulajdonképpeni polgári funkciók nálunk [...] a zsidóságra maradtak”, de áruklodó módon itt is hiányolja a beszámolót „a belső számadás és nemzetiségi önismeret” új irodalmáról, akárcsak a marxista irodalom zsidó vonatkozásairól, valamint „a forradalom, az emigráció és a konjunktúra-évek irodalmi zsidóságának szerepéről” (II/108.).

néhány figyelemreméltó utalás a Soára is. Mindeközben a kortárs zsidó sors történelmi analógiái is jelentősen átalakulnak.

A első évfolyamok egyik legérdekesebb aspektusa a nácizmussal folytatott polémia, mely egyfajta vitaszituációt feltételezett, és többnyire náci eszmék átírásának, ellenkező előjelűbe fordításának formáját öltötte. Önmagában nem meglepő, hogy a *Libanon* szerzői többször utalnak a rasszizmus tudománytalanságát taglaló művekre, hiszen a tudomány jövőformáló erejében való hitük ekkor még töretlennek tűnik⁵² – „mindössze” a jelennel kapcsolatban voltak komoly fenntartásaik. Három, a nácizmust tárgyaló érdekesítő cikket érdemes külön is kiemelni. A legátfogóbb közülük Kohn Zoltán „Régi és új pogányság” című írása, mely világtörténeti oppozíciót konstruál: a nyugati, görög, pogány ideálokkal állítja szembe a keleti semitizmust és a tőle származó monoteizmust.⁵³ A „vér mítoszának [nemzetiszocialista] tébolyát” a judaizmus és a kereszténység (saját szóhasználatában: a zsidó-kereszténység) gyűlöletéhez köti, az embergyűlölet közvetett okai közül pedig kiemeli korunk racionalizmusát, aminek kapcsán mechanisztikus-naturalista világképről, monista panteizmusról, ateista tudományról és öncélú tudományseretetről ír. Figyelemre méltó, hogy Kohn Alfred Rosenberg hírhedt művét ironikusan az „új német kinyilatkoztatás bibliájának” nevezi (I/65.). Sőt, megpendíti azt is, hogy Rosenbergnek a germán–görög kapcsolat feltételezésekor és a németek pogányságának megállapításakor talán igaza volt. E tanulmány tanulsága és egyben fő célja annak bemutatása, hogy bár a gyakorlatban ellentétesnek állítják be a kereszténységet és a zsidóságot, valójában tagadhatatlan elméleti kapcsolat van köztük.⁵⁴

Grózinger a náci filozófiai antropológia, illetve antropológiai pszichológia reprezentatív alakjának, Erich Jaenschnek eszméit ismerteti. Nemcsak homokvárnak nevezi kísérletét, hanem sajátos szubverzív módszerrel is él: felteszi a retorikai kérdést, hogy az életközelségi filozófia nem a *homo iudaicustól* lett-e kölcsönözve? (I/242.) Keszi Imre Wilhelm Stapel (aki az úgynevezett konzervatív forradalom egyik legfontosabb alakja volt az 1920-as években, és az 1930-as évek elejétől a nemzetiszocialista világnézet mellett kötelezte el magát) eszméi kapcsán „ellenségeink szellemtudományi arzenálját” mutatja be. Végül a magasabb kulturált magabiztosságával jegyzi meg a náci eszmék értékelésekor: „Nem tudom, örülhetünk-e neki, minden benső fájdalom nélkül? Hiszen ez volt egykor Dilthey nemzete” (II/32.).

Miközben a magyarországi antiszemitizmus elleni szellemi küzdelemnek tetten érhető korai jelei,⁵⁵ a *Libanon* első évfolyamában, azaz 1936-ban a „germánokról” még olyanokat

⁵² Klein Ábrahám például azt jegyzi meg, hogy „a szörnyű realitások furcsa világában a mesének még mindig több hite van, mint a valóságnak” (I/251.). Kohn Zoltán pedig a tudomány internalista modelljének idealizált változatát fogalmazza meg: „Hódító diadalútját és nesztelen, néma bukását nem befolyásolhatja sem egyéni öncél, sem nemzeti érdek, sem politikai ideológia. A tudomány élete és halála a benne kifejezett és általa meglelt igazságértéken múlik” (II/119.).

⁵³ Ezt az oppozíciót például Olaszországra is alkalmazza, Dél-Olaszország „görög etosát” szembeállítva Észak-Olaszország „vallási extázisával”.

⁵⁴ Ennek erősebb megfogalmazása Joachim Schoeps alapján hangzik el, aki szerint a 20. században vált a kétezer éves vita „igaz megértő párbeszéddé”, és aki szerint „a zsidó vallás a tulajdonképpeni világvallás és a keresztény egyház: zsidó világmisszió” (III/26.). E polémiának része az is, amikor Grózinger (M. Stein alapján) kijelenti, hogy „a Szentírás a kereszténység őse és nem a görögség a kereszténység „Ótestamentuma”, hanem a színáji kinyilatkoztatás” (IV/36.).

⁵⁵ Kecskeméti György például már a legelső *Libanon* számban cikket közölt *Az antiszemitizmus szociológiája* címmel, Fejér Lajos *Zsidóság* című, Budapesten 1936-ban kiadott „idézetalmazásával” pedig már az első évfolyam során szokatlanul hosszan polemizált Keszi Imre (aminek aránytalanságára maga is utalgat bizonytalanul). A cikkben Keszi az antiszemitizmust vallásilag igazolhatatlannak mondja, tudománytalannak és lekicsinylően költőinek (poémának) nevezi, és benne a kon-

is olvashatunk, hogy „vezető nemzet ma a kultúrában, tudományban, zenében”. Emellett olyan visszafogott álláspont is megfogalmazódik ekkoriban, mely szerint Hatvany Bertalan németekkel szembeni elutasító véleménye „sajnálatosan egyoldalú és politikailag színezett” (az idézet Bokor György tollából származik, lásd I/209.). Úgy tűnik, hogy míg szerzőink az antiszemitizmust komolyan veendő ellenfélnek tartották, és a magyar szellemi életben való megnyilvánulásait sem hagyták figyelmen kívül, a náci rezsim félelmetességének mértéke ekkor még korántsem vált egyértelművé számukra. A náciizmus esetenkénti lekicsinylése a németiséggel kapcsolatos eltérő, jóval pozitívabb meglátásokkal vagy minimum egyfajta ambivalenciával párosult. Ez nem is különösebben meglepő, hiszen egyrészt a náci rendszer korai éveit sokan úgy gondolták, hogy a náci rezsim nem bizonyul majd tartósnak, és veszélyességét sem szabad eltúlozni. Másrészt az ekkori magyar zsidó szellemi elit magas szintű némettudása közismert, és a német kultúra iránt ezen időpontig tanúsított mély tisztelet is gátló tényezőként hathatott.⁵⁶ Talán azt is megkockáztathatjuk, hogy a magyar zsidóság értelmiségi elitjének tagjai saját magukat a német kultúra intimebb ismerőinek, legitimebb reprezentánsainak tarthatták, mint az új német rezsim „szellemi vezéreit”. Mindezt figyelembe véve a nyílt vitahelyzet, a párbeszéd lehetőségének feltételezése is érthetőbbé válik, bár ez sem változtathat azon, hogy e visszafogott, kulturált polémia nem tanúskodott sok politikai realitásérzékéről.⁵⁷

Hozzá tartozik a náci Németországgal kapcsolatos felfogások és vélemények történetéhez, hogy ehhez hasonló cikkek a későbbi évfolyamok során már nem jelentek meg. Mindössze egy kivételes esetről van lehetőségünk beszámolni, amikor németországi, de nem zsidó szerző által írott művet mutat be a lap: 1941 végén Grözinger foglalkozik a nyugatos, náciellenes német filozófus, Johannes Hessen 1939-ben Münchenben megjelent kötetével, mely a profetizmus és a platonizmus összehasonlítására és szembeállítására vállalkozott.⁵⁸ Grözinger egy lábjegyzetben kénytelen megjegyezni, ami a náci Németországban a „zsidókérdésben” kialakított viszonyokat ismerve nem igényelt különösebb magyarázatot: Hessen „zsidó filozófusokról egyáltalán nem tesz említést” (VI/79.).

A radikálisan aszimmetrikus, kulturált polémia folytatónak megfontolt helyzetértékelésénél jóval ijesztőbb megnyilvánulást először 1938-ban olvashatunk, de ekkor is csak a

tárok szociológiáját és lélektanát fedezi fel. Keszi Imre mellett Farkas Gyula hírhedt művének (*Az asszimiláció kora a magyar irodalomban, 1867–1914*) kapcsán is gúnyos vitairatot tesz közzé, melyben e művet a német fordítása miatt megírt könyvnek titulálja (IV/27.).

⁵⁶ A német orientációnak több érdekes apróbb jele van: Birobidzsán Birobidschanként szerepel, Sesztov Schestowként, míg Reymont Nobel-díjas lengyel szerzőtől 1942-ben is németül idéznek. Az IMIT új, brit változatra alapozó Pentateuchusa kapcsán 1942-ben azt olvassuk, hogy „a modern német kommentárokhöz szokott olvasónak talán kissé szokatlan a filológiai vonatkozások úgyszólván teljes mellőzése” (VII/61.). A haza, a hit és a tudomány egyenrangú szeretete tárgyainak nem kell feltétlenül egybe esniük: érdekes adalék e téren, hogy Munkácsi Bernátot, akinek elkötelezett magyarságát és mélyen megélt zsidóságát többször is kiemeli a lap, 1943-ban a „régie értelemben vett német tudós[ok]” egyikének nevezi Rubinyi Mózes, akik „örök emlékei maradnak egy ragyogóan szép múltnak” (VIII/63.). Sőt, a kortárs német nyelvű tudósi közegre is marad pozitív utalás: 1943-ban dr. Hevesi Ferenc műve kapcsán Grözinger megjegyzi, hogy „A könyv végén adott német összefoglalás alkalmat nyújt a tudományos világnak, hogy dr. Hevesi Ferenc érdemeit kellően értékelje” (VIII/85.). A német kultúrának, illetve konkrétan a *Bildung* eszméjének különleges zsidó tiszteletének tézisért George L. Mosse fejtette ki. Mosse, George L.: *German Jews Beyond Judaism*. Bloomington, 1985.

⁵⁷ Ennél egyértelműbb szavakat mindössze Keszi Imre és Fenyvesi Andor használnak. Keszi szerint „ebben a népi megmozdulásban éppen az a szörnyűséges, ami nagyszerű” (I/271.). Fenyvesi kijelenti, hogy „vallásháború folyik, ennek minden fanatizmusával és brutalitásával” (I/272.).

⁵⁸ Hessen, Johannes: *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung*. München, 1939.

(kisbetűs) folyóiratszemle rovatban: „egy névtelen szerző megdöbbenő képet fest a német zsidóság csendes, de kegyetlen és tervszerűen fokozatos kiirtásáról” (III/32.). E helyzetértékelés idézése nem sokkal előzi meg a potenciális magyarországi diszkrimináció első említését, ami egy erős *understatement* formájában fogalmazódik meg: „1938 »hisztériás« tavaszán, amikor az emancipációt revízió alá *óhajtják* venni” (III/53.). [kiemelés tőlem – L. F.] A zsidó szociális munka megszervezését ekkor már „a kényszerítő szükség bekövetkezésének” megelőzése indokolná (III/54.). Az előbbi *understatement*-nél is kevésbé egyértelmű Grünvald Fülöp megfogalmazása, aki a hivatalosan elfogadott eufemizmusokat használja, amikor „a társadalmi és gazdasági egyensúly hatályosabb biztosítását célzó törvényjavaslat körül folyó vitáról” ír (III/90.). A későbbi ritka utalások egyike is semleges módon említi a zsidóellenes törvényt: az aktuális *Ararát* évkönyv kapcsán olvassuk, hogy „az 1938. évi XV. törvénycikkely levegője határozza meg a közzé tett írások egy részének időszertűségét” (IV/15.).

A beállott változásoknak ezen óvatos körülírásoknál sokkal jobb jelzője, ahogyan a jövővel kapcsolatos kétely hangjai épp ekkoriban erősödnek fel. Sós Endre „Becsapott ajtók előtt” című röpirata kapcsán elhangzik például a retorikai kérdés: „A mai viszonyok között ki számíthat egy új tudós-nemzedék munkásságára?” (III/62.) Sőt, bizonyos szintig a fatalizmus hangjai is megjelennek: Ernst Sommer a zsidók Spanyolországból való 15. századi kiűzéséről szóló könyve kapcsán Kardos Pál arra keresi a választ „vajon nem fog-e aktualitása – szándékán kívül – örökös maradni?” (III/86.) Ekkoriban ad teret a lap Fényes Mór gondolatainak, aki a tudomány ingadozására utal, és kifejti továbbá, hogy a vallásnak eleve nincs szüksége a „tudomány kegyében sütkéreznie”. Ez a tudományba vetett magyar zsidó hitre tett nyíltan kritikus utalások egyik legelső példája.

A diszkriminációs törvénykezés sújtotta magyar zsidóság elbizonytalanodásának még ezeknél is jellemzőbb tünete, hogy Kohn Zoltán 1938-ban a németországi zsidó fiatalság tragikumában már az egyetemes zsidó fiatalság tragikumát véli felfedezni. Az Európán kívüli élet lehetőségét említi, miközben a menekülést „az egyetlen reménynek” nevezi, de még ehhez is gyorsan hozzátesszi kételkedve, „vajon valóban jobb és nyugodtabb az élet bárhol is ma a zsidó fiatalság számára?” (III/110.) Kohn nem sokkal később, 1939 elején viszont már egészen harcias hangot üt meg. „Vajha mihamarabb megindulna a próféták szellemében az elalélt erkölcsi törvény küzdelme a fékevesztetten tobzódó istenellenes erők ellen” (IV/6.), írja. 1940-ben már Grózinger is jóval erőteljesebben fogalmaz, mint korábban tette. Olyan mondatot is leír, mely szerint „akármerre fordítjuk tekintetünket, mindenhol a kétségbeesés, szenvedés, lemondás, bizonytalanság, reményvesztettség hangja hallható” (V/19.).⁵⁹ Sőt, immáron úgy gondolja, hogy a „20. század első négy évtizedének torz arcát figyelve, a jövő szellemtörténésze a jelen századot seaculum diabolicum névvel fogja kitüntetni” (V/37.). Keszi Imre szerint pedig a jelenkor „feneketlen, bűzös és alattomos mocsár” (V/26.).

Ilyen kijelentések mellett kifejezetten optimistának tűnik M. E. (nagy valószínűséggel Munkácsi Ernő), amikor mindössze a történelmi változatlanóságokra utal. Szerinte ugyanis a magyar zsidóság problémái „most is ugyanazok, mint aminők száz évvel ezelőtt voltak” (V/59.). Balázs György is hasonlóan értékeli ekkoriban: „Nem gondolták, hogy alig két emberöltő multával *ugyanazok* a bajok, veszélyek és szenvedések várnak utódaikra, amelyek őket és elődeiket évszázadokon keresztül sújtották” (VI/22., kiemelés tőlem – L. F.). Munkácsi Ernő máshol egy másik történelmi analógiát alkalmaz: „A mi nemzedékünk napjaink-

⁵⁹ Elképzelhető hogy mindössze véletlenszerű az egybeesés, de épp ekkor ír először egy német könyvről nem eredetiben: héber nyelvű változatát recenzeálja.

ban olyan időt él, amelyhez hasonló szinte kétezer év óta nem volt” (V/68.). E nemzedék ugyanis „a jogegyenlőség és az állampolgári jogok teljességének boldog birtoklásából – egyszerre, hirtelen, a jogkorlátozottság, illetve jogfosztottság szenvedéseire érkezett el” (V/68.). Az ókori modellt, mely szerint a zsidóság egyszerre alkalmazkodott és volt hűséges vallásához, érezhetően ajánlatosnak is tartja. Az ókori előd eszerint „a nagy sorscsapások között is, világokat rengető események mellett is hinni tudott a jótett jutalmában, az örök életben!” (V/118.)

Jellemző tünet továbbá, hogy bár már az első évfolyamban is olvashatunk a cionista mozgalmat támogató sorokat, a *Libanon* lapjain új, európai perspektívába először 1940-ben kerül e mozgalom, amikor Gerő Ödönről írva Herman Lipót a következő kijelentést idézi: „Palesztina felépítése a civilizáció becsületmentése, azé a civilizációé, mely túri a pogromokat, zsidók üldözését, legyilkolását” (V/13.). Egy újfajta (ki)útkeresés hangjai is felerősödnek: Kandel Sámuel Buber kapcsán ír a népi vallásosság megújulásáról és tesz utalást a cioni „igazi emberi közösség szent gyülekezetének eszméjére” is (V/88.).⁶⁰ Grózinger is ekkortájt utal a vallási újjászületés lehetőségére, például amikor azt írja, hogy hisszük, az isteni szükségyszerűség rendje „kormányozza a mai világot is, amely megújodva és újjászületve fog ebből a katasztrófából kibontakozni” (V/121.).

A zsidó önvédelem kialakításának hiányosságaira való hivatkozások is felerősödnek 1940 körül, és a korábbinál vadlóbb hangnemben fogalmazódnak meg. Kardos Pál egy könyve kapcsán Zsoldos Jenő „a szétzüllés okairól” emlékezik meg, ugyanis szerinte nem történt szinte semmi a zsidó ifjúság szellemi-lelki életének kialakítására (V/59.). Sós Endre 1941-ben már részben önvádként fogalmaz meg hasonló gondolatokat: „Nem tanúsítottunk elég ellenállóerőt a felénk és ránk zúduló szellemi vádtömeeggel szemben. Pedig a vádak néha már irodalmi »vérvádak« voltak” (VI/46.). Amit néhány évvel korábban még pozitív terveként fogalmaztak meg vagy legfeljebb korrigálandó hiányosságnak tűnt, az az 1940-es évek elején már egyértelműen mulasztásként, mégpedig vétkes mulasztásként jelent meg.

A legdrámaibb megfogalmazásokra azonban kétségtelenül az 1941. szeptember 21-én megtartott közgyűlés beszámolója során akadunk. Figyelemreméltó, hogy a lejegyzett élőszó mennyivel erősebb és hatásosabb, mint az eleve írásként fogalmazott sorok: „Közülünk sokan úgy érzik, hogy szerencsétlenségünk pohara a beteléshez közeledik és az apokaliptikus idők lidércnyomásában széles rétegek között elterjedőben van a messiási csodahit” (VI/56.). Nem túlzás, hogy Munkácsi Ernő a próféták idealizmusával és fanatizmusával szölt társaihoz: „nem a bűnök bűne, hogy a magyar Izrael megpróbáltatásainak kritikus óráiban nem akarja felismerni a valóságot és annak következményeit? [...] Megérdemeltük-e az isteni csodát, amikor azt látjuk, hogy sorainkban dül a fegyelmezetlenség, a pártütés?” (VI/57.) Miközben kezdett elterjedni a felismerés, hogy a harc tétje egyre inkább a lét és a fennmaradás (VI/95.), először került elő a 15. századi spanyol zsidók sorsával vonható párhuzam. A megfogalmazott cél ugyanis már „életünk megmentése mellett szellemi kincseinknek megmentése” volt (VI./96.).

A végveszély érzetével és a vallási megújulásra való áhítózással párhuzamosan az 1942-es évfolyam második számában olvashatunk először határozottan ortodoxpárti véleményt.⁶¹ Kandel Sámuel szerint a mai ortodoxiában megtaláljuk „az erőket, amelyek előtt

⁶⁰ A judaizmus újjászületésével kapcsolatos 20. századi eleji eszmékről újonnan lásd: Biemann, Asher D.: *Inventing New Beginnings: On the Idea of Renaissance in Modern Judaism*. Stanford, 2009.

⁶¹ Az első évfolyamban Klein Ábrahám még polemikusan írt a „konzervatív zsidóságról”, érthetetlennek nevezve idegenkedését a fekete szín alkalmazásától a gyász kifejezésére (I/146.).

megilletődöttséggel hajolhat meg a modern zsidó. Ezek az erők: a lemondanitűdás, az áldozatkésztség és ha kell, a vértanúság vállalása” (VII/45.). Kandel kijelenti továbbá, hogy az ortodoxok által lehet biztosítva a zsidóság nemzeti léte – ugyan sajátos formában, de valahogy mégis. Az asszimilációban ellenben a térítési törekvés folytatását látja más eszközökkel (VII/41.), a modern zsidókat pedig erőtlenségükkel és közösségük hiányával jellemzi. A szükséges misszió végrehajtására a zsidó hitközséget tartja alkalmasnak, bár ennek megvalósításához szerinte magasan jelenlegi szerepköre fölé kellene emelkednie. „Minden intézményünknek egy darab megelevenedett bibliává kell felmagasztosulnia” (VII/45.), írja. Az IMIT aktuális évkönyve és Komlós Aladár benne szereplő írása kapcsán is elhangzik, hogy „a század elejének modern zsidója eltávolodott a zsidóságtól, a jelené meg visszatért hozzá” (VII/127.).

Weisz Pál cikke a konzervatív zsidóságról a következő számban látott napvilágot. E cikkében Weisz elkülöníti konzervatív ideálját az ortodoxiától is, Zacharias Frankel mérsékelt reformja mellett kardoskodva, amit két irányban is „lényegileg különbözőnek” tart. A liberális reformzsidóságban valami „reménytelenül zsidótlant” lát, azt langyos pótszernek nevezi, és a bekövetkező csődjét elkerülhetetlennek ítéli (VII/70.). Weisz a hagyománytisztelet és a szabad szellem kombinációját ajánlja, cikke vége felé pedig vallásos cionista álláspontot fogalmaz meg: „önként folyik a zsidó konzervatizmusból a zsidó otthon megteremtésének feladata az ősök földjén” (VII/72.). Ezzel szemben Kanizsai Ernő a liberális zsidóságot tartja értékesebbnek, bennünk lát „több zsidóságot”, valamint őket tartja a lényeg kutatása és tanítása mellett elkötelezett zsidó ágenseknek is. Ugyanakkor elismeri, hogy a zsidóság e fajtája a lelkiismeretre és észre bízva, hogy „mi az inspirált és örökérvényű törvény”. Kanizsai elfogadja tehát, hogy a liberális zsidóság szerint csak a vallás feladata szilárd, „a megoldás [ellenben] soha” (VIII/18.). Jegyezzük meg, hogy e vallásos felvilágosodásban gyökeres platform komoly szellemi értékek felhalmozására kétségtelenül alkalmasnak bizonyult, azonban kollektív önvédelem megszervezésére aligha bizonyulhatott megfelelő alapnak.⁶²

Kohn Zoltán szintűgy 1942-ben fogalmazott meg Kanizsaiéhoz hasonló, átfogó kritikát, ezúttal már magát az emancipációt téve felelőssé: „A modern zsidó lélek a vallástól és hittől való elszakadása az európai emancipációval indul meg és napjainkban tetőződik.”⁶³ (VII/78.) Megítélése szerint a zsidóságban „a forma a lényeg”, a hit önállósítása pedig eleve zsidótlant próbálkozás volt, ami csak általános hitbéli megrendüléshez vezethetett. Kohn egyértelműen meghúzza, hogy hol található az átléphetetlen határ: a zsidóság kultúrájának vallási karakterét nem adhatja fel.⁶⁴ Kohn beállítására szerint a neológia csak vallási pótanyagot szolgáltatott egy „százötven évig tartó vallási és hitbéli rövidzárlat” idején (VII/108.). Az orto-

⁶² A vallásos felvilágosodásról alapművet jelentetett meg a közelmúltban a német zsidóság történetének egyik legelismertebb kutatója. Lásd: Sorkin, David: *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*. Princeton, 2008. Hat eltérő közegeben mozgó, manapság többségükben kevésbé ismert szerzőt elemez részletesen. Közülük messze a leghíresebb Moses Mendelssohn. Sőt, Sorkin egyik fő motivációja az volt, hogy a zsidó, vallásos alapú felvilágosodással sok szempontból párhuzamos keresztény jelenségeket találjon és mutathasson be.

⁶³ Emellett nem sokkal korábban Révész Béla *Nordau* című könyve kapcsán kifejti a közvélemény tudatlanságával kapcsolatos gondolatát és a lap megközelítésének beigazolódásával kapcsolatos nézetét: „Csak kevesen tudják [...] de a szakember, a mesterségbeli irodalmár sohasem feledkezett meg Révész Béla zsidóságáról, sőt lapunk évekkel ezelőtt egy formás tanulmányban monumentumot is állított neki” (VI/27–28.).

⁶⁴ Kohn szerint „az a fogalom, hogy zsidóság nem mehet olyan jelentésváltozáson keresztül, amely csak torz hasonlatát fejezi ki az eredetinek és eredendőnek; a zsidóságnak mint vallási fenomenének” (VII/109.).

doxia nála is pozitív példaként jelenik meg: „A feloldódás veszélye ellen, mint kisebbség, csak az önmagát vallási formák közé zárt, hagyományhú zsidóság védekezett kellőképpen” (VII/79.), írja.⁶⁵ Bár Kohn egy hanyatlástörténetet beszél el, és a jelenlegi sorsdöntő határállomásra utal, mindezt ő is a zsidó vallási újjászületés reményében teszi. Korábbi gondolataiból logikusan aligha következik, hogy végezetül bizakodva állítja, „a zsidó ember újjászületése és szentségesülése” lesz az eredmény (VII/110.).⁶⁶ 1942 folyamán a mérhetetlen tragédia és az újbán való reménykedés érzése olykor még verbális egyensúlyba kerülhetnek. Ez például Grünvald Fülöp ama mondatában nyilvánul meg, mely szerint „újjárendezés előtt áll Európa, a zsidó kérdés rendezése elmaradhatatlan része az újjárendezésnek” (VII/76.). A *Libanonba* író magyar zsidó értelmiségiek bizakodásának alighanem legfőbb jele, hogy ezen években, a Kállay-kettős idején a magyar nemzeti elköteleződés hangjai is újból rendszeresen megszólalnak.⁶⁷

Hasonlóan az egy évvel korábbi esethez, a legdrámaibb hangot most is a múzeumi közgyűlési beszámolóban és az igazgatósági jelentésben találjuk: „olyan mélységek szélén, olyan szakadékok peremén járunk, amelyeknek még létezését sem tudtuk idáig elképzelni. A gyűlölet hullámai csapdosnak körülöttünk és elnyeléssel fenyegetnek bennünket. Egyedül állunk” (VII/94.). Azonban a felhasznált analógia itt is megnyugtatóbb, a kortárs történekek borzalmát némileg leértékeli: hivatalos lapunk felmutatja „az örök nagy zsidó értékeket, melyeknek ismerete és becslése *a mainál nagyobb* vészekből is megmentette apáinkat” (VII/95.). [kiemelés tőlem – L. F.]⁶⁸ A holokauszt eseményeiről (bár, mint köztudomású, az események megnevezésére e kifejezés ekkor még nem volt használatban, ráadásul azóta sem vált konszenzuálisan elfogadottá) nagyon kevés szó esik – részben a magyarországi részleges információhiányból adódóan, másrészt nyilván cenzurális okokból.

Utalást az általános pusztításra, az átfogó népirtásra először 1943-ban, Szilágyi Ernő „A cionizmus” című cikkében olvashatunk. Szilágyi az „*Ostjude*” pusztulásával azonosítja e kortárs eseményt: „Még nem látjuk, nem merjük látni az elemi erejű és példátlan arányú változást, ami *a keleteurópai zsidóság pusztulásával* végbement” (VIII/49.). [kiemelés tőlem – L. F.]⁶⁹ Szilágyi számára a borzalom a cionizmus nézőpontjából merül fel: szerinte

⁶⁵ Az ortodoxia és a neológia társadalomtörténetét és küzdelmét a modern magyar zsidó történelemben részletesen elemzi Frojimovics Kinga új kötete. Frojimovics több helyütt azt állítja, hogy e zsidó irányzatok nagyrészt egymással szemben határozták meg önmagukat – bár diskurzusaikat nem elemzi túl részletesen. Lásd: Frojimovics Kinga: *Szétszakadt történelem. Zsidó vallási irányzatok Magyarországon, 1868–1950*. Budapest, 2008. 19.

⁶⁶ E gondolatnak legrészletesebb kifejtésére is itt kerít sort: „A szenvedés nemcsak magát a zsidóságot, hanem a hitét is megtörni látszik. E pillanatban még nem lehet tudni, hogy hová vezet a zsidóság tragikus útja. Annyi azonban bizonyos, hogy egy lelkileg összeomlott zsidóság – mint a mai – a reá zúdult végzetel megbirkózni nem fog tudni. A fejlődés kétségtelenül egy népi irányú újjászületés lehetőségére mutat, ami azonban nem zárja ki azt, hogy a megpróbáltatások tűzéből megedzve egy olyan zsidóságnak kell kibontakoznia, amely egy vallási renaissance mindeneket újjáteremtő hitével mozdítja ki holtpontra veszteglő, zsákutcába jutott lelki életét” (VII/108.).

⁶⁷ Grünvald Fülöp egy 1848. áprilisi, panasszal teli zsidó levelét idézi, de a cikk végén váratlanul a későbbi fordulatra utal: „nemsokára [...] a pesti zsidó ifjúság [...] a veszélyeztetett haza védelmére siet” (VII/121.). Mohácsi Jenő recenziálásakor Rózsavölgyi Márk kapcsán még ekkor is „eszményi nemzeti asszimilációról” ír Sz. B. (valószínűleg Szabolcsi Bence) (VII/128.). Cecil Roth zsidó kö-zépkorral foglalkozó írásából pedig hiányolja a lap a magyar történeti kiegészítéseket, melyek „fényt, vigasztaló pillanatokot jelentettek volna a sötét éjszakában” (VIII/29.).

⁶⁸ Megjegyzendő továbbá, hogy e jelentésnek is egyik fő célja a vallási megújulás sürgetése volt: „ha újra a szó legnemesebb értelmében zsidókká válunk, csak [...] akkor reménykedhetünk az Isteni gondviselés segítségével” (VII/95.).

⁶⁹ A jelenleg a második világháború újraértelmezésével kísérletező Timothy Snyder, akinek előreláthaólag 2010-ben jelenik majd meg *Bloodlands: Eastern Europe Between Hitler and Stalin*

ugyanis az „Ostjude” számára Cion gondolat és valóság is volt, de „mindez nincs többé”. A cikk végén e mérhetetlen sorscsapásra következő izraeli nemzeti újjászületésről olvasunk prognózist: „S ha gálúti új sírok millióin kizöldül a fű, eljut az üzenet mindenhová, hogy jöjjenek ide fel, mind” (VIII/51.).

A *Libanon* legutolsó (a VIII. évfolyam negyedik) számában az 1943. október 31-én megtartott közgyűlés beszámolója ugyancsak tárgyalja a holokausztot, ezúttal már valamivel részletesebben és konkrétabban jellemezve az akkoriban zajló katasztrófát. Ezt azonban szintén érdekes kettősséggel teszi. Egyrészt a *Libanon*ból elsőként itt lehet arról értesülni, hogy a kortárs tragédiának nincsen történelmi analógiája: „Josephus Flaviusnál olvassuk, hogy Jeruzsálem ostrománál egymillió zsidó lelte halálát. Az utolsó esztendőben sokkalta nagyobb számban estek áldozatul sorainkból fegyvertelen férfiak, gyöngé nők, ártatlan és gyámoltalan gyermekek, öregek az ádáz faji harcnak” (VIII/112.). Másrészről a magyar zsidóság kapcsán a teljes kitelepítés extrém lehetőségét említi meg ezen igazgatósági jelentés, melynek megfogalmazói, úgy tűnik, a magyar szélsőjobb kijelentéseiből indultak ki, nem a náci gyakorlatát és a magyar–náci kollaboráció lehetőségét vették alapul: „Állami törvények, rendeletek, zsidóellenes társadalmi mozgalmak [...] mintegy előkészíteni kívánják a magyarországi zsidókérdés végleges megoldását, amely – ahogy ismételten hangoztatták – nem lehet más, mint a zsidóság teljes kitelepítése” (VIII/118.).

Összefoglalás

A *Libanon* megbízhatóan magas színvonalú, közérthetően megírt folyóirat volt, amely a magyar zsidó folyóiratok tarka, de vérszesen szürkülő palettáján nemcsak sajátos színfoltot képviselt, de egyedülként volt képes 1930-as évekbeli indulása után (intézményes, múzeumi beágyazódás által) nyolc éven át fennmaradni. Ennek megfelelően a második világháború alatt már a kevés rendszeresen megjelenő magyar zsidó orgánumok egyikének számított. Összefoglalva dolgozatunk legfőbb állításait: elmondhatjuk egyrészt, hogy az egyszerűbben „dekódolható”, zsidó és magyar nacionalista kijelentések mellett összesen öt, általunk központi jelentőségűnek tekintett és a folyóirat lapjain viszonylag részletesen artikulált kultúramodell találtunk. Ezek párhuzamos megfogalmazása bizonyítja a *Libanon*ban kifejtett alapeszmék pluralitását.

E modelleket konkrét szerzők álláspontjához kapcsolva a következőképpen vázoltuk: Zsoldos Jenő főként a pozitív magyar–zsidó tradíciók aktualizálását és a magyar–zsidó sorsközösség irodalomtörténetileg nem elhanyagolható, de elszórtan megjelenő gondolatának következetes bemutatását tűzte ki céljául. Ily módon a zsidóság befogadására és elismerésére épülő integrációs modell és a szoros nemzeti hasonulásban hívó asszimilációs modell egyidejűleg, keveredve szerepel írásaiban. Turóczi-Trostler némileg hasonlóan a válaszfalak újkori létét tagadva a kultúrákat meghatározó kölcsönhatások és cserék elképzelését emelte világtörténelmi dimenzióba. Turóczi-Trostler a zsidóságot is e folyamatok szerves, átadó és egyben átvevő részeseként mutatta be, így magyar zsidóként (aktuális kifejezéssel élve) egyfajta multikulturalista eszmét fogalmazott meg. Ezzel szemben Komlós

című könyve, tette az alábbi megjegyzést a közelmúltban: „Auschwitz mint a holokauszt szimbóluma nem foglalja magában azokat, akik e történelmi esemény középpontjába kerültek. A holokauszt áldozatainak legnagyobb csoportja – vallásilag ortodox és jiddisül beszélő lengyelországi zsidók, avagy némi megvetést kifejező német kifejezéssel élve: *Ostjuden* – kulturálisan elkülönültek Nyugat-Európától és egyben a nyugat-európai zsidóktól is. Emlékük bizonyos értelemben mindmáig marginalizva van a holokauszt emlékezetében.” Snyder, Timothy: *Holocaust: The Ignored Reality*. The New York Review of Books, vol. 56. (2009) no. 12. <http://www.nybooks.com/articles/22875>. [letöltés: 2009. december 9.]

Aladár a zsidó közösség sajátos, elkülöníthető sorsának eszméjére alapozott irodalomtörténeti koncepciót fejtett ki. Szerinte alapvető problémák voltak az asszimiláció elképzelésével és a magyar–zsidó együttélés formáival: a magyar zsidóság ezért is jutott (a külvilág antiszemitizmusától függetlenül is) súlyos válságba. Míg Komlós a zsidó specifikumok sajátosságát hangsúlyozta, Grózinger M. József a zsidó szellem lényegének univerzális relevanciáját emelte ki. Grózinger sok írásában a zsidó, felfogása szerint egyidejűleg tudományos és vallásos szellem sajátosságait vizsgálta és különlegessége mellett érvelt. Eközben egy alapvetően befogadó, heterogén zsidó tradícióképet festett meg. Utoljára, de nem utolsósorban Keszi Imre zsidó népi önismeretre szólított fel, aminek a korabeli Magyarországon sajátos akusztikája volt. A kortárs íróóriáshoz, Németh Lászlóhoz Keszi némileg elmentmondásosan volt kénytelen viszonyulni: támogató, sőt, helyenként dicsőítő, de a népi exkluzivitás gondolatát egyértelműen vitató módon utalt rá.

A történelmi változások visszhangjainak elemzéséből kitűnik, hogy bár e reakciók csak ritkán öltöttek kifejtettebb formát, a folyóirat évfolyamai közötti tartalmi eltolódások feltérképezése által így is tehetünk három alapvető megállapítást. Egyrészt a kezdeti időszakban a tudományos eszmékbe vetett hit lapbeli dominanciája és az előretekintést, tettvágyat sugalló többbretű kulturális tervek vázolása mellett feltűnő a náci eszmékkel és az antiszemitizmussal folytatott nyílt intellektuális polémia. Ekkoriban e polemikus írások még vitaszituációt feltételeztek, és részben a „külvilágnak”, a nem-zsidó olvasóközönségnek is szóltak. Miután az egyre súlyosbodó magyarországi diszkriminációs folyamat 1938-ban megkezdődött, a nem szűnő reménykedés mellett a kétely hangjai is felerősödtek. Az 1940-es évekre a kiút lehetőségét sok cikkíró a zsidó vallási (és egyben népi) megújulás lehetőségében vélte felfedezni – ez második konklúziója a történelmi folyamatok képét elemző munkánknak. Harmadrészt, a háborús években a cionizmus esetenkénti új perspektívába kerülése mellett jelentős számban található a neológiát kritizáló gondolatok is. Az ortodoxia megítélése több cikk tanúsága szerint előnyére változott, olyannyira, hogy a *Libanon* utolsó évfolyamaiban az ortodox zsidóság néha már példaképként lett feltüntetve.

FERENC LACZÓ

Models of Culture and Historical Change. An Analytical Presentation of Libanon (1936–1943), a Hungarian Jewish Periodical.

The paper describes and analyzes the periodical *Libanon*, which was published between 1936 and 1943 in 34 issues altogether. At the zenith of Hungarian Jewish intellectual activity, *Libanon* started as one of the more important forums of the interwar Jewish quest for direction. Later, with the situation getting more and more desperate, it became the official publication of the *National Hungarian Jewish Museum* and a document of the exploration of options at the same time. However, despite its reliably high standards, its diversity tempting for scholars, and its peculiar timing, a detailed examination of the history of *Libanon* and the rich content of the individual issues has not been carried out yet. Our paper attempts to fill that gap through focusing on two questions (after outlining in the introduction the general characteristics of the periodical and some reasons why it is a valuable source material): on the contents of explicitly articulated models of culture, that is, different theories about the right direction in cultural self-definition, and on the other hand, on the reception and the description of the ongoing historical changes in the periodical and the articulated options of response. More precisely, we identify and present in detail five models of culture in the two main empirical sections of our paper, this way illustrating among other things the heterogeneity of the views the main authors held. We also follow how, starting from their faith in science, followed by a period of doubt that began with the intensifying discrimination in the 1930s, they arrived at urging a renewal, in some cases at a new approach towards the inherent values of the Jewry.