

„JÁRHATÓ ÖSVÉNY.” MAGYAR ZSIDÓ FIATALOK AZ IZRAELI ORTODOX TÁRSADALOMBAN

Papp Richárd

„Sosem szabad megfélekezni arról,
hogy egy négyezer évvel ezelőtt elkezdett
történet legújabb fejezetét írni.”
(Leon Uris: Exodus)

„Amikor visszajöttem, azt hittem, össze leszek zavarodva, mert én tényleg úgy mentem ki Izraelbe, hogy ott maradok végleg, legalábbis hosszabb időre, aztán ha vissza is jövök, végre az én zsidó utamon tudok járni. Először baromi jó is volt, kipihenhettük az egész galut zsidóságunkat, minden paránkat, szorongásunkat, nyugodtan járhattunk tálliszban fényes nappal, nyíltan, meg ehattunk bármit, minden simán kóser volt. Meg a Kotel, ott érezhettük, hogy ez tényleg a Szentföld. Aztán meg kicsit túl sok lett, elkezdett hiányozni az ott-honi zsidó falunk, a tanyasi zsidó életünk otthon. Aztán az is kiderült, hogy ahogy én képzeltem a zsidóságot, az nem is olyan egyértelmű, mert Izraelben nekem azt mondták, megérezteték nap mint nap, hogy az nem is igazi zsidó. Az az igazi, ami ortodox. Azt hittem, bennem van a baj, hogy túl nehéz nekem az ortodox út, és hogy én gyenge vagyok, mert nem tudom teljesíteni a halachát, tehát ezen az ösvényen nem tudok haladni, pedig tényleg próbáltam újra meg újra, mégse sikerült. De mégsem zuhantam össze, mert mikor hazajöttem, rájöttem, hogy én így vagyok zsidó, ahogy vagyok. Magyarként. És ez nem skizofrénia, ez az én saját utam, erre rendelt el az Örökkévaló, ezen kell tovább mennem, és ezt kell képviselnem, nem is tudom letagadni, mert ez vagyok én.”

Idézett interjúrészletem összefoglalja mindazt, amit e tanulmány meghatározott keretein belül el lehet mondani kutatásom „végtelennek” tűnő jelenség-együtteseinek és ezek jelentéstartalmainak interpretációs lehetőségeiből. Hiszen az általam kutatott jelenségek (egy maroknyi magyarországi zsidó fiatal beilleszkedésének történetei Izrael ortodox társadalmában) megértéséhez a zsidó vallási tradíciók és antropológiai-teológiai alapjelentések, az izraeli társadalom vallásszociológiai feldolgozása, a diaszpórazsidóság és a Szentföld kapcsolatának problémavilága, valamint a magyar zsidó kultúra összetett jelentéstartalmainak elemző feltárására lenne szükség.

Mint említettem, jelen kötetben nem nyílik minderre mód, ezért a következő tanulmány célja – az elsőként idézett interjúrészlet egyes meglátásainak értelmezésével – rámutatni kutatásom alapvetőnek tűnő kérdéseire és problémaköreire, megfogalmazva és előremutatva egy részletesebb monografikus igényű munka lehetőségei felé.

I. „...én tényleg úgy mentem ki Izraelbe, hogy ott maradok végleg, legalábbis hosszabb időre, aztán ha vissza is jövök, végre az én zsidó utamon tudok járni.”

Az általam kutatott csoport létszáma állandóan változik, hiszen folyamatosan érkeznek a fiatalok Izraelbe, ahol több hónapot vagy évet is eltöltenek, ameddig eldöntik: maradnak-e, vagy visszamennek Magyarországra. Ez alatt az idő alatt egy „fogadóintézmény” látja el őket, amelyet egy ortodox alapítvány finanszíroz. A fiatalok együtt laknak egy számukra bérelt lakásban, Jeruzsálem ortodox negyedében, ahonnan mindennap bejárnak a közeli *jesívába*¹ tanulmányozni a *Talmudot* és ezen keresztül az ortodox zsidó kultúra norma- és értékrendszerét, valamint a szent héber nyelv mélységeit. A tanulásban a csoport tagjait olyan ortodox rabbik segítik, akik vagy magyar származásúak, vagy több évet töltöttek korábban *slíáhként* Magyarországon. A tanítás mellett ők segítik a fiatalokat az ortodox zsidó életmód megélésében is: tanácsokkal látják el, és ellenőrzik tanuláson kívüli életük gyakorlatát, valamint az állami intézményekkel kapcsolatos ügyintézésben is segítségükre vannak. Ők a felelősei a fiatalok megfelelő szocializációs lépéseinek az ortodox zsidó kultúra és társadalom világában. E munkájuk szoros kapcsolatot kíván a fiatalok közösségével, amelyhez hozzátartozik e fiatalok nyelvének és kultúrájának ismerete, illetve a magyar zsidó kultúra megfelelő ismerete is. Ezen ismereteiket a csoport egyik tagja a következőképpen értékelte:

„Mi mindannyian érezzük és tudjuk, milyen magyar zsidónak lenni, hogy egy magyar nem olyan, mint egy izraeli vagy egy amerikai, sokkal kifinomultabb, csöndesebb, de kritikusabb is, meg nem nagyon tud sok vallásos dologgal mit kezdeni, hamar ki is ábrándul. Nem szabad ezek miatt ajtóstul rontani a házba. A Tórárt is lassan kell megértetni vele, nehogy valamit ne értsen, aztán elcsüggedjen és elmenjen. Meg kell értenie, hogy az egyetlen útja egy zsidónak a Tóra, a vallás. Ezért kell minden egyes zsidót megtartani, a magyar zsidók dolga is, hogy visszataláljanak a vallásos útra.”

A fenti interjúrészlet utolsó sorai megegyezni látszanak az elsőként idézett beszélgetőtársam szavaival: a „*zsidó út*” kifejezésével. Mi lehet ez a „*zsidó út*”, amelyen az Izraelbe érkező fiatalok járni akarnak, ahová a fent idézett rabbi szavaival „*a magyar zsidóknak is vissza kell találniuk*”?

Az egyetemes zsidó kultúrában a *halacha* szó ötvözi és jeleníti meg a rituális-tradicionális zsidó norma- és értékrendszer egészét. A héber *halacha* szó a *hálé* ('megy, jár') igéből ered² ennek értelmében azt a – beszélgetőtársaim által is megfogalmazott – „utat”, „járható ösvényt” jelenti, amelyen „*a zsidó embernek mennie kell*” – ismét egyik interjúalanyom szavai szerint.

¹ A dölt betűvel szedett héber és jiddis kifejezések rövid leírása a tanulmány végén olvasható.

² Vö. Jólesz 1985, 72.

A *halacha* tehát az a „zsidó út”, amely „olyan normát vagy szabályt jelent, amelyhez az emberek igazodnak, olyan kijelentést tehát, amelynek tárgya a helyes – a Tóra törvényes előírásainak, illetve a hagyomány által rögzített alkalmazásainak megfelelő – magatartás”.³

A „járható ösvény” nem csupán egy részét fedti le a lehetséges zsidó életstratégiáknak, hanem magában foglalja az egyes személy teljes életformájának alárendelését a *halachának*.

„A zsidó vallás szigorúan rabbinikus formájának sajátsága az, hogy az élet legprofánabb megnyilvánulásait is bevonja a vallás körébe. A *Sulchan Aruch* még olyan dolgokat is szabályoz, mint például az öltözködés, a cipő felhúzója stb. Ennek azonban nem az a következménye, hogy a vallás profanizálódik, hanem éppen ellenkezőleg: minden cselekedet, a legjelentéktelenebb is, vallásos súlyt nyer... szentté válik: egész napi munkánk nem más, mint egyetlen reggeltől estig tartó istenszolgálat.”⁴

Interjúalanyaim tehát a fenti jelentéstartalom szerint fogalmazták meg a zsidó életforma azon autentikus minőségét, amelyet mindkét irányból az ortodox zsidó kultúra tartományába utaltak, hiszen a fent idézett rabbi ezen út képviselőjének és a rajta való járásban segítőnek fogalmazta meg szerepét a fiatalokkal való találkozásban, és viszont, a tanulmány elején idézett fiatalember is úgy fogalmazott, hogy Izraelben, az ortodox közösségben „végre az igazi zsidó úton” tud járni.

Mindez megfelelni látszik a magyar zsidó kultúra és identitás általam eddig vizsgált és feltárt jelentéseinek, amelyeket kutatva a magyar zsidóság önmegfogalmazásaiban gyakran talákoztam hasonló önértékelésekkel, illetve az ezeknek megfeleltethető jelenségekkel.

Összefoglalva mindezeket, úgy látom, a magyar zsidók kultúrájukat olyan „kisebbségi” – regionális zsidó – kultúrának identifikálják az egyetemes judaizmus világán belül, amely azzal együtt, hogy megkérdőjelezhetetlenül, autentikusan zsidó, ugyanúgy elválaszthatatlan a magyar kultúra és identitás nem zsidó aspektusaitól is. A halachikus életforma szempontjából pedig mindezt úgy fogalmazzák meg, hogy sokszor a zsidó kultúra, tradíció átélése, a vele való érzelmi azonosulás módozatai egyenértékűek a *halacha* által előírt és meghatározott normarendszer következetesen aprólékos betartásával.⁵

Az általam kutatott fiatalok csoportja a fent említettek okán a halachikus „zsidó utat” az ortodox kultúrában kívánta teljes mértékben elsajátítani; mégis az autentikusság problémaköréből fakadtak az első törésvonalak a rabbik és a fiatalok egy csoportja között, ahogy ezt a későbbiekben részletesen látni fogjuk, hiszen idővel mégis saját (magyar) zsidó identitásukhoz, illetve kulturális értékrendszerükhöz való tartozásuk erősödött föl, ahogy egyikük fogalmazott:

³ Scholem 1999, I, 30.

⁴ Hahn 1995, 13.

⁵ Lásd Papp 2000.

„*másképp vagyunk zsidók, de ugyanúgy azok vagyunk.*” Az első idézett interjú-részletből is kiderült: e találkozás végül nem lett mentes a konfliktusoktól sem, hiszen e találkozás időszakai alatt a zsidó kultúra sokszínűségének rejtett tartalmai és az ezek mögött álló sok évszázados jelentések kerültek felszínre a vizsgált közösség tagjai számára is.

E konfliktusforrást a rabbik és a csoport közötti kommunikáció problémáival magyarázták. A kommunikáció nyelvi problémái már az első napokban fel-tűntek az újonnan érkezőknek. Érzékletes példa minderre az egyik első levél, amelyet a csoport egyik vezetője (az a rabbi, aki a legtöbb időt töltött velük) fogalmazott meg az újonnan érkezőknek a reggeli imarendről és a regisztrációs folyamatról:

„*Holnap rendben van, 7 az jobb, lesz ott a legkorán aki lehet és írni a név és/vagy kapni szám és leszek 8 előtt וסרהס (héber betűkkel) 5:45. Tomorrow O.K. be there as early as possible. Write your name or receive a sáhrisz (héber betűkkel) can daven (angol és jiddis: tudsz imádkozni) 5:20. Smone eszré 5:45. I'll be before 8.*”

A levelet héber betűkkel zárva arról szólt még a rabbi, hogyan kell bemutatkozni a regisztrációnál a *jesívában*.

A csoport tagjai csupán együtt tudták e levelet értelmezni, hiszen többen nem tudtak még tökéletesen héberül, míg mások a jiddis vagy az angol kifejezéseket nem értették. Amikor megérkeztek, azt remélték, „*szépen lépcsőről lépésre*” fognak „*mindent megtanulni*”, azonban e levél közös tanulmányozása alatt többen elbizonytalanodtak. Magyarországon közel egy évig jártak az említett alapítvány által alkalmazott tanítóhoz, aki az egyik budapesti ortodox zsinagógában készítette fel őket az ortodox zsidó tanításokra, amelyeknek folytatását Izraelben képzelték el a csoport tagjai. Ez a tanító olyan fiatalember volt, aki évekkkel ezelőtt szocializálódott az izraeli ortodox társadalomban, de Budapesten nőtt fel, így a vele való kommunikáció zavartalan volt a fiatalok felkészülésének ideje alatt. Ehhez társult a fentiekben említett program, amelyet a csoport tagjaival is ismertettek előzetesen, s amelynek lényegét a rabbik magyarsága alkotta, vagyis hogy a fiatalok magyar zsidó kultúrájának ismeretében és figyelemben tartásával segítik beilleszkedésüket. A nyelvi nehézségek ebben a folyamatban csupán kifejezték és megfogalmazták a csoport egyes tagjai számára a kommunikáció kulturális törésvonalait, amit később így foglalt össze egyikük:

„*Már az elején éreztem, hogy itt valami zavar van, hogy nem fogjuk egymást érteni, nem úgy, mint Pesten. Nemcsak a nyelvi nehézségek voltak itt a gondok, hanem hogy azt mondták, ők ismerik a mi világunkat, az értékeinket meg a mentalitásunkat. Hát nem egészen így sült el. Persze mi se voltunk teljesen toleránsak, de mi nem is ígértük, de azért ez mégis kellemetlen, mert végül is mi akartunk idejönni. Ezért nem is szóltunk semmit egy csomó ideig, de ennek egyszer ki kellett jönnie, persze most csak rólunk beszélnek, akik hónapok után úgy döntöttünk, most már biztos, hogy haza fogunk menni.*”

Az utóbbi interjúrészletből kiderülhetett, a fent elmondott kommunikációs nehézségek csupán a csoport (bár arányaiban nagyobb, kétharmadának) egyes tagjaiban jelentett olyan mértékű problémát, hogy megszakították szocializációs folyamatukat Jeruzsálemben. A továbbiakban arra keresem a válaszlehetőségeket, hogy a csoport mely tagjai és miért éltek meg sikertelennek lépéseiket e „járható ösvényen”, és melyek voltak azok a „lépcsőfokok”, amelyek mentén a különböző kulturális értékrendszerek törésvonalakat húztak az ortodox-rabbinikus és a magyar zsidó kultúra képviselői között. E kérdéskörökből azonban az is tisztázódhat, kik voltak, akik mégis sikeresnek éltek meg e találkozást, és tagjaivá tudtak válni az ortodox zsidó társadalomnak. Mint említettem, a csoport tagjainak létszáma és Izraelben eltöltött életüknek időpontjai is folyamatosan változnak. Kutatásom e folyamat azon hónapjairól készült pillanatfelvételek összegzése, amelyeket kulturális antropológiai részt vevő megfigyeléssel gyűjtöttem és éltem meg velük.

Terepmunkám az első nagyobb lélekszámú csoport jeruzsálemi beköltözésével vette kezdetét, amikor hat fiatal férfi indult el egyszerre e szocializáció útján. E csoporthoz tartoztak azonban azok a személyek is, akik korábban egyenként váltak az ortodox zsidó társadalom tagjává, illetve azok, akik később csatlakoztak a csoporthoz. A velük intenzív, mindennapos kapcsolatot tartó rabbikkal együtt az általam kutatott csoport – akik között megfigyeléseimet és interjúimat készítettem – tizenhat főből állt.

E mikrokutatás azonban olyan általánosabb kérdéseket is fölvetett, amelyek – úgy érzem – hozzájárulhatnak a magyar zsidó kultúra és az élő halachikus judaizmus recens jelentéstartalmainak mélyebb megismeréséhez.

Az általam kutatott fiatalok (az ifjú férfiak mellett hölgyek is vannak jelen hasonló indíttatásokkal Izraelben, de megfelelő a halachikus kultúra normarendszereinek, velük nem tudtam rendszeresen érintkezni, így ezen női csoportok kutatása hölgy kollégáinkra vár) életük egyik legfontosabb lépése előtt álltak, hiszen vagy az izraeli társadalom ortodox világának kívántak részesei lenni, vagy még maguk sem döntötték el: Izraelben maradnak-e, illetve hazatérnek, s Magyarországon élnek meg az ortodox zsidó kultúrát. Mindenesetre egy új utat kívántak bejárni életükben, amely út nagymértékben vagy teljesen különbözött korábbi életmódjuktól és céljaiktól.

Az így megélt valóságok ezért lehettek még meghatározóbbak (intenzívben megélték, nagyobb emocionális hangsúlyokat magukban foglalva), mintha mindezeket a tartalmakat saját hétköznapijaikban kutattam volna. Mindemellett életük ilyen felfokozott, folyamatos döntések és önreflexiók ismétlődésével terhelt időszakában olyan értelmezési lehetőségek adódtak számomra, amelyek által egyaránt feltárhatóvá vált személyiségük teljes spektruma: identitásuk individuális, kulturális-társadalmi és ontológiai dimenziója.⁶ Ezáltal e kutatás is állandóan változott, hiszen az általam látott-tapasztalt jelenségek újabb és újabb kérdések felé irányítottak, így a következőkben olvasható rövid példák csupán a velük eltöltött idő alatt történtek

⁶ Csepeli 2001, 529.

summázatai. Másrészt a csoport tagjainak is fontos volt, hogy szinte nap mint nap készítsek velük interjúkat, ugyanis a fent vázolt élethelyzetben szükségük volt önreflexióik objektíválására. A bennük felmerülő kérdések és problémák így a zsidó kultúra olyan mélyreható és eleven kérdéseit is körüljárják, amelyek kiegészíthetik eddigi társadalomtudományi ismereteinket is a judaizmus világról. Továbbá olyan folyamatnak is tanúi lehetünk, amely különböző életsorsok megélt valóság tartalmait által képes megvilágítani az önkéntes migráció, a beilleszkedés és a kultúrák találkozásának problémavilágát. Ennek tükrében, reményeim szerint, a diaszpórákutatók törekvéseihez is hozzá tud járulni az alább következő néhány antropológiai életkép bemutatása.

2. „Először baromi jó is volt, kipihenhettük az egész galut zsidóságunkat... nyugodtan járhattunk tálliszban fényes nappal, nyíltan, meg ehettünk bármit, minden simán kóser volt. Meg a Kotel, ott érezhettük, hogy ez tényleg a Szentföld. Aztán meg kicsit túl sok lett, elkezdett hiányozni az otthoni zsidó falunk, a tanyasi zsidó életünk otthon.”

Beszélgetőtársam több meghatározó aspektuson keresztül foglalta össze izraeli életük főbb mozzanatait. Az első naptól kezdve megfigyelhető volt a felszabadulás érzése a csoport tagjain. A jeruzsálemi érkezés után levetették felöltőiket, hosszú ingeiket, és szabadon-láthatóan hagyták ruhájuk alatti „tállisz”-ukat, a *tállit kátánt*.

Ennek jelentősége igen nagy volt számukra, hiszen a „tállisz” viselete a rajta lévő négy „szemlélőrojt”, „imarojt” (héberül *cicit*) miatt alapvető rituális parancsolat, *micva*. E „szemlélőrojtok” ugyanis a Tórában előírt 613. parancsolatot jelképezik a *cicitet* alkotó szálak és a héber szó betűinek számértéke alapján.

A *cicit* viselését a Tóra írja elő. Eszerint azért kell az öltözék szélein a szemlélőrojtot viselni, hogy az ember megemlékezzen Isten parancsolatairól, és ezáltal minden olyan kísértéstől, vágytól elforduljon, amely ellentétes Isten törvényével (4Móz 15,37–41).

A fenti rendelkezés emellett a naponta kétszer elmondott „Semá Jisráél” imában is benne foglaltatik, s így a rituális élet mindennapos gyakorlata által is újra és újra tudatosul. „A *cicit* viselése ugyanolyan fontos, mint az összes többi parancsolat együttvéve. Megóvja az embert a vétkezésektől, érdemessé teszi az isteni jelenlét (Sehína) fogadására.”⁷ Ezért a *cicitet* a vallásos zsidó emberek ruhájukon kívül hordják, hogy bármikor rátekinthessenek a *halacha* tudatosodjon bennük, az az „út”, amelyen járnak. A csoport tagjai azonban kivétel nélkül felső ruhájukon belül hordták ezeket Magyarországon a regionális-magyar zsidó kultúra általános gyakorlatának megfelelően. „*Othon ezt sohasem tettük ki, mert nem értették volna, félreértették volna. Féltünk, na, mondjuk ki.*” „*Pesten egyikőnk se tette volna ki a ciciszt, minek? Minekünk az úgyis mindent elmondott, mi tudtuk, hogy rajtunk van, és legalább amikor erre gondoltunk, azt is tudhattuk, milyen kö-*

⁷ Untermann 1999, 49.

rülmények között is vagyunk zsidók, gettózsidó vagyunk. Ez volt a gettófilling. Itt már egészen más Izraelben” – vallották minderről interjúalanyaim.

Az elmondottak fényében világossá válhat bevezető interjúrészetem tartalma is, mivel a „cicisz” – ahogy a magyar zsidók mondják – „*rejtegetése*” olyan szimbólumértékkel bírt számukra, amely magában foglalta magyarországi zsidó kultúrájuk „*galut zsidósággént*” való értékelését és izraeli életük első meghatározó emocionális élményét, e „*galut zsidóság*” kipihenését. Beszélgetőtársaim interpretációi szerint a nem zsidó többségi környezetben – ahogy fogalmazták – olyan „*kisebbségi érzéssel*” éltek, amely nem tette lehetővé kultúrájuk külső jegyeinek egyértelmű nyilvános kifejezését.⁸ Ezzel szemben Izraelben mindez feloldódott, nyilvánossá válhatott, s ebben a légkörben a korábbi „*természetesnek*” értékelt kisebbségi magatartásformák is átértékelődtek, negatívvá váltak kezdetben. Ugyanez a kezdeti „*felszabadulás*” mondható el a kósersági-étkezési szabályok kapcsán is.

Már az első napok egyikén a csoport tagjai kézhez kaptak egy, a *kósersági* előírásoknak megfelelő ételek rabbinikus pecsétjeivel, *hekszerrel* telerajzolt listát, amely megmutatta, melyik pecsét jelzi az ortodox zsidók számára is fogyasztható terméket. Az izraeli állam kötelezi a rabbinátusokat, hogy ilyen engedélyeket adjanak ki, azonban (mivel számos közösségi kapcsolódási pont található az egyetemes zsidó kultúrában a szakrális-halachikus tradícióhoz) egy ortodox zsidó számára csupán egy általa is elismert ortodox rabbinátus pecsétje a megfelelő. Ez volt az egyetlen megkötés a csoport tagjai számára, de e téren is a „*felszabadulás*” érzése töltötte el őket. Magyarországon ugyanis néhány üzleten kívül nem lehet kóser ételekhez jutni, és külön kell beszerezni a húst, a tejtermékeket vagy a péksüteményeket.

„Itt meg akár hova megyek, kósert ehetek, pizzát, hamburgert, mindent ehetek, mint a Misi mókus a szabadon termő fa alatt.”

A kóserság szabályaihoz tartozik a tejes és a húsos ételek elválasztása is, ami azonban Izraelben az ortodox zsidók számára „*megoldásra*” lelt az ún. *párve* („*páros*”, se nem tejes, se nem húsos étel, amellyel mindkét előbbi fogyasztható) szalámik vagy tejtermékutánzatok elkészítésének modern technikai alkalmazása által. Ezért mondta a bevezető interjúrészetben beszélgetőtársam: itt nyugodtan ehet a vallásos zsidó is szalámit vajjas kenyérrel és majonézzel.

A kóserság, amely a mindennapos életvitel meghatározó rendszere, ezért egészen más jelentésekkel bír az izraeli ortodox és a magyar „*galut*” zsidó kultúra tagjai számára. A „*felszabadulás*” kezdeti lelkesedése után idővel ez a különbség tudatosodott a csoporttagok többsége számára is:

„A kóserságnak itt nincs meg az otthoni alaplényege, az elkülönítés, itt mindent ehetsz, kolbászt tejes kávéval, meg sajtbургert, mert mindenből lehet párvét kapni. Otthon viszont mindenre oda kell figyelni. Ha ugyanazt eszed, mint itt,

⁸ Lásd erről részletesebben Papp 2000, 2001.

az nem kóser, itt meg lehet csinálni, otthon elképzelhetetlen, mert még megmaradt a kóserség, meg a zsidóság lényege, az elválasztás.” „Pesten megvan az Istenhez tartozás zsidó módja, a lemondás. Itt ez már elvesztette az értelmét, tudod, hogy kósert eszel, azt annyi, a lényeg kimarad.”

„Otthon alig van kóser bolt, ki kell centizned, mikor hol kapsz zsidó ételt, meg kell érte küzdened, itt bárhol megkaphatod” – értékelték a fent elmondottakat hónapokkal később interjúalanyaim.

Az elhangzottakból kitűnik: az „otthon” kulturális gyakorlata és értékrendje kapott újra pozitív megerősítést a kezdeti idők lelkesedése után. Az otthon hiányának fokozódásával a „galut zsidó” kultúra is legitimitást kapott, értékeinek elmélyülésével.

A „lényeg” – interjúalanyaim szavaival – a „zsidó vallás” alaplényege: a „lemondás”, a „küzdés”, az „elkülönítés”; a saját kultúra kisebbségként való megélése, megfelelően a Tóra egyik alapvető szakrális-etnikus előírásának, a *kődösim* parancsolatának is. Eszerint tehát a tórai tradíció mélységeiből is legitimitást nyert a magyar zsidó kultúra „alaplényege”, szemben az izraeli rabbi szintén tórai alapú, de onnan más „előhozó” magyarázataival. Utóbbiak szerint ugyanis a kóserség lényege a tisztátalan ételek lélekre tett rossz hatásában keresendő. A csoport tagjai számára azonban ez – az ő szavaikkal – „*túl misztikusnak*” hangzott, hiszen kultúrájuk más jelentéstartalmakat párosított ezen gyakorlathoz. Érthetővé válhat tehát, hogy a kezdeti lelkesülés után miért „*kezdet el* – bevezető interjúrészletem szavaival – *hiányozni az otthoni zsidó falunk, a tanyasi zsidó életünk otthon*”.

Ebből a szempontból is fontos a csoport – kezdetben szintén pozitívként értékelt – találkozása az izraeli zsidó szent helyekkel.

Jeruzsálemben való érkezésük legelső napján, első közös alkalomként a csoport a Kotel, a Siratófalat látogatta meg. Legtöbbjük most volt először a Siratófalnál, amelynek jelentősége az egyetemes judaizmus világában alapvető. A Kotel (héberül 'fal') ugyanis az i. u. 70-ben lerombolt Szentély egyetlen épen maradt fala, a tradíció szerint ráadásul azon fal ez, amely szemben állt a Szentek Szentjével, ahol a főpap minden évben jám kipurkor (az engesztelés napján) engesztelő áldozatot mutatott be Istennek, hogy törölje el népének és az emberiségnek bűneit. A Szentély az áldozatok lévén az Istennel való közvetlen kommunikáció egyetlen szent helyszíne volt, s bár a zsidóság bűnei miatt elpusztult, a Messiás eljövetelkor újraépül, és ismét betölti az Istennel való közösség otthonának funkcióját. A megmaradt fal ennek bizonyossága, reménye és szimbóluma, s ezért e szent helyet – a zsidó tradíció szerint – a Sehína, Isten jelenléte veszi körül.

„A hit, hogy az isteni jelenlét mindig ott van a falnál, húzódik meg azon szokás mögött, amelynek keretében papírra írt kéréseket hagynak a fal repedéseiben az emberek.”⁹

⁹ Untermann 1999, 212.

Emellett az egyetemes zsidóság egységét, közös kultúrájának, kollektív tradíciójának forrását is jelképezi a Siratófal. Ezért is volt olyan fontos a csoport tagjai számára e látogatás, hiszen mind vallási, mind kulturális és etnikai identitásuk „alapjelentésével” találkozhattak elsőként. A fal megcsókolásával, a fent említett cédulák elhelyezésével (szinte mindenki hozott családtagjaitól is ilyen kérő cédulákat, ezáltal is elmélyítve „találkozásuk” kiemelkedő jellegét), ruhájuk megszagztatásával (a bűnbánat és a Szentély pusztulásán érzett gyász jelképeként), a fal tövében elmondott közös és egyéni imákkal, a szent helyre vonatkozó rituális cselekmények elvégzésével a fent leírt szakrális és etnikai tartalmak mindegyike a rabbik iránymutatásaival, magyarázataival és tanításaival tudatosult a csoport tagjai számára.

Ugyanígy élhettek meg később a nagy rituális ünnepeket is a lerombolt Szentély tövében, átélve a zsidó rituális időfelfogás lényegét, az ősök idejében való együttlakozás tartalmát is.¹⁰

Hasonlóképpen a rabbik „felügyelete” alatt utaztak el ortodox zsidó csoportokkal az ősök (Ábrahám, Izsák, Jákob, Sára, Rebeka, Lea, József, Ráhel) sírjaihoz is, amely látogatások identitásuk meghatározó személyiségmintáikkal való találkozást jelentettek számukra.

Ezek a „találkozások” lehetővé tették ugyanis, hogy azon helyszíneket láthassák, tapasztalhassák meg közvetlenül, amelyeket addig „távolról”, a „galutban” is életük zsinórmértékének tartottak. E találkozások személyes-emocionális ereje azonban magában foglalta saját, „otthonról hozott” kulturális értékrendjüket is, konfrontálódva azon rabbikkal, akik kísérték őket, és azon ortodox csoportokkal, melyekkel együtt látogattak el ezen helyekre.

„Énnekem az a legfontosabb, hogy itt vagyok, amiről álmodoztam, hogy egyszer itt ülhetek a Kotelnél, és Tisa beávkor Jeremiás siralmait olvasom például. De énnekem ez úgy teljes, ha értem is. Mit csináljak, ha nem tudok még úgy héberül, hogy mindent megértek belőle. Ezért olvasom én magyarul, ahogy otthon is. És magyarul a Károli-bibliában a legszebb, én nem tehetek róla. És akkor jönnek nekem, hogy inkább próbáljam meg héberül, mert még ha nem is értem, akkor is jobb, mint a keresztény Biblia, mert arra csábulhatok, hogy az Újszövetséget is elolvasom, és az katasztrófa. Dehogy katasztrófa. Ráadásul nem is azt olvastam, hanem Jeremiást, ennek meg csak úgy volt ott értelme Tisa beávkor, ha értem is, amit olvasok, hogy azt is értem, ahol vagyok, meg amit csinállok.”

„Ez, hogy elmentünk az ősök sírjaihoz, nekem nagyon jó is volt, meg nagyon rossz is. Tudod, nekem Jákob a héber nevem. És én úgy is érzem sokszor, hogy én Jákob vagyok, egy csomó élethelyzetem olyan, meg sokszor úgy is viselkedem, hogy most mit csinálna Jákob a helyemben. Nem kell mondanom, mekkora élmény volt Ráhel sírjához elmennem, meg Jákobéhoz. Beszélni velük,

¹⁰ Papp 2000.

együtt lenni velük. És ezek az ortodoxok meg nem hagytak békén. Löktek arébb, gyorsan leimádkoztak, azt indulás. Semmi áhítat, meg átérzés. Ez elég megdöbbenő volt.”

„Ki vagyok akadva. Olvasom itt a zsoltárokat a síroknál, megpróbálok elmélyedni, gondolkodni, hogyan, mint éltek, éreztek az őseink. Azonosulni próbálok velük, és akkor a kezembe nyomják, hogy a rabbi mit írt elő zsoltárokat meg imákat az útra. Belenézek, azt mind arról szól, miénk lesz megint a Szentföld, az ellenségek eltűnnek, satöbbi. Hát hogy jön Ráhel az arabokhoz meg ehhez az egész konfliktushoz? Ott Ráhel van, és én ott vele akarok lenni, csakhogy ezt ők nem érzik.”

„Megdöbbenett ez az út. Most jöttünk csak vissza, ezért lehet, hogy kicsit kemény leszek. Az, hogy végig gépfegyverek kísérnek, rendben van, ez van. Hogy a palesztinok leköpi a buszt, meg nem lehet magas helyre menni a síroknál, mert lelőnek, rendben. De hogy közben az ortodoxok is erődemonstrálnak, ilyen harcias zsoltárokat énekelnek egy sírnál, amire viszont a palesztinok írták rá piros festékkel a mocskosságait, és üzenetnek egymásnak, akkor azt kell látnom, hogy ez nem az én vallásom meg kultúrám, én ide egész másért jöttem.”

Az idézett interjúrészek önmagukért beszélnek a kétfajta kulturális értékrend különbségeiről is, amelyek talán azért ezen az utazásokon vezettek a törésvonalak elmélyüléséhez, mert a fiatal magyar zsidók számára saját kulturális értékrendszerük legszemélyesebb és legérzékenyebb jelentéstartalmait érintették: a kultúra átélésének elsődleges fontosságát. A kultúra átélése, a rítusok és a tradíció jelentéseivel, tartalmaival való emocionális-lelki azonosság – mint több korábbi tanulmányomban is rámutattam – a magyar zsidó kultúra rituális életének olyan meghatározó jelentése, amely e kultúra értékrendszerében sokszor fontosabb helyet tölt be, mint a rituális-halachikus normarendszernek való megfelelés. A magyar zsidó identitás pedig az egyetemes judaizmus s így Izrael felé is ugyanúgy kisebbségi kultúrának felelteti meg önmagát, mint a magyarországi nem zsidó társadalom felé. Ezért – bár az egyetemes zsidóság és benne Izrael helyzete, problémái alapvető jelentőségűek számukra is – a fent bemutatott szituációkban saját személyes, „*otthoni*” kulturális értékrendszerük és identitásuk erősödött föl, és került konfliktusba aktuális környezetével.

Érzékletesen illusztrálta mindezt az utolsó zárandokút során a busz többi utasától elkülönült kis „magyar csoport”, ahogyan másságát, saját kultúráját kifejezve együtt énekelte a *Szól a kakas már* éneket, a „*magyar zsidók himnuszát*” – ahogy fogalmaztak. E törésvonalak tudatosulása után a különbségek elmélyültek mind a közösség és rabbijaik között, mind a közösségen belül is. A magyar zsidó fiatalok (mialatt megerősödött bennük otthonról hozott értékrendszerük, a vallási tartalmak átélésének elsőbbsége) mind több kritikával illették a halachikus életmód aprólékosságát, „*szigorúságát*” is.

„Nem tudom, de ez a Sulchán Áruch se a mai embernek való, mindent szabályoz, attól kezdve, hogy milyen sorrendben kötöm be a cipőfűzőmet, addig, hogy még az ágyamba is belebújik, amikor a feleségemmel vagyok. Szombaton is nem arra megy rá, hogy én átéljem a szombatot, hanem hogy mit ne csináljak. Otthon haza tudtam menni, bezártam az ajtót, és úgy éltem meg a szombatot, ahogy énnekem az tényleg belső nyugalom, ahogy az Örökkévaló mondta. Itt meg állandóan jönnek és ellenőriznek a rituális felügyelők meg a kémekek között, azt jól beáruznak.”

A „felszabadulás” érzése ekkor fordult át ellenkezőjére a többség esetében. Parázs viták dúltak a közösségen belül és a rabbikkal a *halacháról* s a zsidó kultúra „*alaplényegéről*”. A rabbik ezt úgy próbálták ellensúlyozni, hogy egyre többet voltak a csoporttal a szabad idők során is, és külön konzultáltak a csoport „hangulatáról” azokkal, akik teljesen elfogadták az általuk képviselt életmód értékeit. A csoport többsége ezt szabadsága „*megkötésének*” újabb aspektusaként értékelte, párhuzamba állítva mindezt az ortodox zsidó kultúra halachikus jelentésével. Aztán amikor a rabbik a csoport többségének polcain Thomas Mann vagy Dosztojevszkij, illetve Gershom Scholem és Martin Buber modern zsidó filozófusok könyvét találták, s ezt szóvá tették – miszerint ezek olyan „*rossz*” könyvek, amelyek elvonnak és eltérítenek a Tórától –, a konfliktus még mélyebbé vált.

„Már nemcsak azt szabályozzák, mit csináljunk, hanem hogy mit olvassunk meg gondoljunk, érezzünk.”

„Hogy nem lehet azt megérteni, hogy Dosztojevszkij meg Thomas Mann teljesen kóser, hogy amit ők leírnak, az emberről meg Istenről is szól, és hogy ha elmélyedsz bennük, egy sor olyan dolgot tudsz meg magadról, meg a többi emberi dolgról, a zsidókról is, ami nélkülözhetetlen? De hogy még a Scholem meg a Buber se kóser nekik?! Tudod, az a baj velük, hogy amíg a Scholem, a Buber meg te vagy én elfogadjuk őket is, addig ők nem fogadnak el téged, nem is akarnak megérteni, azt mondják, csak az a zsidó, ami ők, csak az a zsidóság, ami ortodox.”

Az utolsó interjúrészlethez kapcsolódva a csoport többsége úgy érezte, olyan törésvonalak jöttek létre közöttük, amelyek többek között azért váltak feloldhatatlanná, mert az őket „szocializáló” rabbik s az ennek „megfelelő” csoporttagok olyan „*autentikus zsidó*” értékrendszert és identitást fogalmaztak meg feléjük, amellyel ők nem tudnak azonosulni, viszont ha ez nem történik meg, úgy mindazok szemében – ahogy egyikük fogalmazott – „*nem is számítunk már zsidónak*”.

Ez az állapot akkor vált egyértelművé és áthidalhatatlanná, amikor a rabbik világosan megfogalmazták, hogy céljuk a magyar zsidóság megváltoztatása, „*autentikussá*”, az ő értelmezésükben „*tóraivá*”, „*igazi zsidóvá*” reformálása, amelyben a csoportnak is részt szánunk. Ezzel szemben a magukat „*magyar*

zsidónak” identifikáló fiatalok számára időközben újra elmélyült és fölértékelődött saját kulturális értékrendszerük, illetve identitásuk (az ortodox zsidósággal egyenértékű) „autentikussága”. Ettől az időtől kezdve ezért egyre többször különültek el a csoport többi tagjától s a rabbitól, hazautazásukat fontolgatva...

3. „*Meg aztán az is kiderült, hogy ahogy én képzeltem a zsidóságot, az nem is olyan egyértelmű, mert Izraelben nekem azt mondták meg éreztették nap mint nap, hogy az nem is igazi zsidó. Az az igazi, ami ortodox. Azt hittem, bennem van a baj, hogy túl nehéz nekem az ortodox út, és hogy én gyenge vagyok, mert nem tudom teljesíteni a halachát, tehát ezen az ösvényen nem tudok haladni, pedig tényleg próbáltam újra meg újra, mégse sikerült. De mégsem zuhantam össze, mert mikor hazajöttem, rájöttem: én így vagyok, ahogy vagyok. Magyarként. És ez nem skizofrénia, ez az én saját utam, erre rendelt el az Örökkévaló, ezen kell tovább mennem, és ezt kell képviselnem, nem is tudom letagadni, mert ez vagyok én.*”

Interjúrészletünk ezen utolsó szakasza kellőképpen összefoglalja a fentiekben leírtakat. Láthatjuk, a „zsidó” kultúra „általános” definíciója eltakarja szemünk elől e kultúra sokszínűségét, összetett valóságtartalmait. A judaizmus világa olyan gazdag kulturális sajátosságok kincsestára, amelyben az egyes „szubkultúrák”, regionális kultúrák sokféleképpen kommunikálnak az egyetemes-közös tradícióval. Az átörökített zsidó tradíció az évezredek folyamán, a diaszpóralét folyamatos adaptációs kontextusaiban más- és másféleképpen alkalmazkodott az adott etno- és szociokulturális környezethez. A rituális élet mindezt legitimizálta azáltal, hogy a rabbinikus normarendszer elfogadta a *minhág Jisráel Tórá* (Izrael szokásai egyenértékűek a Tórával, amennyiben nem ütköznek a tórai parancsolatokkal) rendelkezését.¹¹

A sokszínűség a különböző „zsidó kultúrák” találkozásakor konfliktusokhoz is vezethet, azonban ezen törésvonalak is e „saját zsidó” kultúrák mély jelentéstartalmait tudatosítják a különböző csoportok tagjaiban, miáltal – ahogy azt a fenti interjúrészletben is olvashattuk – végső soron ismételten a „zsidó” tartalom nyer „általános” érvényt a „saját különböző” kultúra megélése következtében.

Jelen tanulmányban is ezen jellemzőkre láthattunk példákat: az ortodox zsidó kultúra „általános érvényű” önidentifikációja állt szemben – minden kommunikációs-szocializációs stratégiája és törekvése ellenére – a magyar zsidó kulturális értékrend és identitás (ügyszintén) „autentikusságával”. Mint láttuk, a magyar zsidóságnak ugyanis „zsidósága” mellett csakúgy meghatározó összetevője a „magyarság”, mint az egyetemes judaizmus világán belüli különbözőség kifejezője. A „magyar zsidó” beszélgetőtársaim által megfogalmazott „*galut zsidóság*” mint önmagukra vonatkoztatott jelző pedig olyan kisebbségi, belső érzelmi-lélektani összetevők komplexitására utal, amely alapvetően különbözteti meg a magyar zsidóságot az izraelitől. E „*kisebbségi*

¹¹ Vö. Rékai 1997.

érzés” kipihenése is egyik célja volt Izraelbe költözésüknek, azonban miután e „felszabadulás” lelki-érzelmi élménye megelégtetett, a „diaszpóralét” pozitív-saját attitűdjei erősödtek fel, ismét összefüggve az ortodox zsidó kultúra különbözőségeiből fakadó, számukra negatív tapasztalatok sűrűbbé válásával.

A „lemondás”, az „elkülönülés”, majd a „belső átélések elsődleges fontossága” felértékelődve tudatosította számukra magyar zsidó identitásuk tartalmait, és felébresztette vágyaikat a „mi otthoni zsidó falunk, a tanyasi zsidó életünk” iránt. Számukra ugyanis ezt jelentette az „igazi”, „autentikus zsidóság”, hiszen ebben nőttek föl, ebben és így szocializálódtak éveken át zsidóként. Ahogy a bevezető interjúrészlet vége felé olvashattuk:

„... rájöttem, hogy én így vagyok zsidó, ahogy vagyok. Magyarként. És ez nem szkizofrénia, ez az én saját utam, erre rendelt el az Örökkévaló...”

Saját zsidóságuk megélése tehát ugyanúgy alkalmas a „járható ösvényen” való járásra, a zsidó kultúra szakrális-rituális tartalmainak megélésére, mint a magát ortodoxként definiáló zsidó társadalom számára.

A fent elmondottak fényében érthetjük meg azt is, hogy a csoport hazatérő többségének a fent illusztrált magyar zsidó kultúra volt élete megélt valósága. A csoport azon tagjai, akik nem ebben a zsidó kultúrában szocializálódtak – hanem vagy olyan településen éltek, ahol nem volt számottevő zsidó közösség, vagy fiatal felnőttként tudták meg, hogy zsidók, s ezután rögtön az ortodox zsidó környezetbe kerültek, vagy hívő keresztények voltak, s vallási élmények hatására csatlakoztak az Izraelbe induló csoporthoz, tehát akik „mögött” nem állt a „saját magyar” zsidóság kulturális tudás- és élménykészlet –, tagjai maradtak a fent bemutatott ortodox zsidó társadalomnak.

A csoport „felbomlása” után a külön „utakat” választók között a személyes kapcsolat is jórészt megszakadt, a kulturális törésvonalak a személyek közötti interakciókra is hatottak. Mindegyikük életének középpontjában azonban továbbra is a közös-egyetemes zsidó tradíció s az ebből fakadó jelentések állnak, így a közöttük és kultúráik között megfogalmazódó különbségek is csupán közösen birtokolt azonosságaikon belül értelmezhetőek.

A TANULMÁNYBAN DŐLT BETŪVEL JELZETT HÉBER-JIDDIS KIFEJEZÉSEK JELENTÉSEI

Galut	Jelentése: fogság, száműzetés. A diaszpóralét héber kifejezése, utalva a jeruzsálemi Szentély pusztulására s az ezt követő kényszerű, Izrael földjéről történő szétszóródásra.
Halacha	A héber „halacha” szó, amit a zsidó rituális törvények összegzéseként vagy egyszerűen a zsidó tradíció összefoglaló megnevezéseként szoktak fordítani, „járható utat”, „járta utat” (vö. Lau 1994, 6.) jelent. A Talmudban található törvények elnevezése. A későbbi törvényhozók által hozott döntvények ugyancsak halachikus értékűek. Az Írott Tan nem részletez minden törvényt, ezért kellett a Szóbeli Tan tudósainak ezeket értelmezni (Jólesz 1985, 72.). A halacha jelentése: „járható ösvény”, megmutatja a zsidó ember számára, „hogyan kell élni”, sok ezer életszabály megtartása által. „A zsidóság praktikus vallás, és arra inti a zsidókat, hogy minden cselekedetükben ragaszkodjanak értékrendszeréhez. Ez a kötelesség éppen abból fakad, hogy az eszmei és a gyakorlati halacha, az elmélet és a mindennapi végrehajtás elválaszthatatlan egymástól.” (Lau 1994, 6–7.)
Hekser	A rabbinátusok által jóváhagyott, „kóserré nyilvánított” (Unterman 1999, 138.) engedély.
Jesíva Kóser	Talmudtudományi iskola nőtlen férfiak számára. Jelentése: rituálisan tiszta, megfelelő. A szó a héber <i>kásér</i> szó askenázi (a magyar zsidó tradíció által is használatos) kiejtése. Elsősorban a tórai-halachikus előírások étkezésre vonatkozó szabályainak gyűjtőneve. A „kóser” azonban nem csak a táplálkozásra vonatkozik, átvitt értelemben is használatos a judaizmusban. Ebben a kontextusban is vallásilag „tisztát”, „kifogásolhatatlant” jelent (vö. Rékai 1997, 89–90.).
Ködosim	A zsidó kultúra istenfogalmának legfontosabb aspektusa, hogy Isten Szent (kados), a zsidóságnak ezért – az Isten által adott parancsolatok okán – szent népnek (ködosim) kell lennie (Golinkin 1998, 58.). A „ködosim” kifejezés a Tóra egyik hetiszakaszának (3 Móz 19–20) is elnevezése: ez a szakasz tartalmazza a zsidó vallás szentségről szóló törvényeit (Ujvári 1929, 459.).
Micva Sáhrisz	Parancsolat. A Tóra 613 parancsolatot, micvát tartalmaz. Tradicionális magyar zsidó (askenázi) kiejtésben a kötelező reggeli imát, a sáhrítot jelenti.
Sliáh	Jelentése: küldött, megbízott.

Smone eszré	Tizennyolc áldás „A hagyomány szerint a Nagy Gyülekezet (i. e. 4. század) vezette be, majd a jávnei Szánhedrin (i. e. 1. század) szövegezte meg és rendelte el az ima napi elmondását” (Krausz – Oberlander 1996, 57.). Az élet minden területét felöleli, beleértve a Messiás eljövételéért való könyörgést is. Később betoldottak még egy áldást a szakadárok („minim”) ellen, majd ehelyett később – mind a mai napig – a „v’lámálsínimot” („és a rágalmazóknak ne legyen reményük”) használják. Az ima elnevezése ennek ellenére a „18 áldás” maradt (Jólesz 1985, 211–212.).
Szól a kakas már	Az említett dalt a magyar zsidó tradíció az első magyarországi (nagykállói) hászid cáddiknak (héberül: „igaz”, a hászid közösségek vallási vezetőinek elnevezése), Eizik Taubnak (1790–1829) tulajdonítja. A magyarság szeretetéről híres rabbi több magyar népdalból költött, zsidó dalkölteményét ismerjük (Rékai 1997, 18.). A <i>Szól a kakas márt</i> többen – ezt Izraelben is többször tapasztaltam – a magyar zsidók „vallási himnuszának” is tekintik.
Tállit kátán	Jelentése „kis tallit” (kis imaköpeny). A „nagyobb”, a reggeli imára szolgáló tallitot kizárólag a rituális cselekedetekkor húzzák fel, míg a tallit kátánt egész nap viselik. Viseletének alapja a 4Móz 15,38–39-ben található tórai parancsolat. Mint a tanulmányban olvashattuk, a talliton található a cicit („szemlélőrojt”, „imarajt”), amelynek viselése szintén tórai előírás, emlékeztetve az összes isteni rendelkezésre (4Móz 15,38–39).
Tóra–Talmud–Sulchán Áruçh	A zsidó Szentírás, a Tánách, a Tóra (Mózes öt könyve), a Növiim (Próféták könyve) és a Kötuvim (Írások) összefoglaló neve, 24 könyvből áll. A zsidó Szentírás első magyar fordítását, az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat készítette (1898–1907). A tórai idézetekkor a dr. Hertz J. H. által szerkesztett (Magyarországon először 1939-ben kiadott) kétnyelvű nyomtatott himist (a Tóra könyv alakú kiadása, jelentése öt, amely Mózes öt könyvére utal) használtam. A Tóra hétről hétre való folyamatos olvasása, a heti szakaszok (szidrák) és kommentárjainak tanulmányozása erősen befolyásolja a kultúráról való tudást. A Tóra szeretete az Istennel való kapcsolat alapja. „A Tórát még jobban szeretni, mint Istent, azt jelenti, hogy kapcsolatban állunk egy olyan személyes Istennel, aki ellen fel lehet lázadni, vagyis akiért meg lehet halni” (Lévinas 1992, 23.). A zsidó tradíció számon tartja az Írott Tan (Tóra) mellett a Szóbeli Tan Istentől kapott rendelkezéseit is. A Szó-

beli Tan kiegészíti a Tóra eseményeit és tanításait. I. e. előtt 500 körül Ezra és a Nagy Gyülekezet erősítette meg a Szóbeli Tan érvényességét. A talmudi kor (i. e. 100–i. sz. 500) a Szóbeli Tan terjedésének és értelmezésének a kora. A tanaiták („tanítók”) Szóbeli Tanra vonatkozó magyarázatait Jehuda Hánászi rögzítette végül, ez a Misná. Idővel ezt is ki kellett egészíteni, ez a kiegészítés a Gemará.

A Misná és a Gemará együttesen alkotják a Talmudot (magyar kiadásban a dr. Molnár Ernő által kiadott, *A Talmud könyvei* 1921–23-as kiadásának 1989-es reprintje közül szemelvényeket a Talmudból).

A rituális élet az évszázadok folyamán olyan kérdéseket hozott, amelyekre a Talmud sem tudott pontos választ adni. A középkorban Rási írt magyarázatokat a Talmudhoz. Ezeket Maimonides (1135–1209) munkája, a *Misné Tóra* (Törvénykódex) követte. Ez a komoly munka számos vitát inspirált. A Misné Tóra alapján írta végül rabbi Jákob ben Áser az Árbá Turimot (Négy sor), amelyben összegyűjtötte a Szentély pusztulása óta keletkezett háláchikus szövegeket. Ezt folytatta más művekkel kiegészítve József Káro (1488–1575), ezt – szefárd jellege miatt – reb Mose Iszerlesz „igazított ki” askenáz szempontból (1525–1572) az európai zsidóság nagy többsége számára. A ma Magyarországon is használatos és a rituális zsidó élet szempontjából elengedhetetlenül fontos változatát Slomo Ganzfried rabbi (1800–1886) állította össze 1870-ben, Krakkóban. Magyar fordítása 1934-ben jelent meg először. Én az 1988-as reprintjét használtam munkám során. Használatos még a Rosenberg Leopold által összeállított *A zsidó vallás törvényei. A Sulchán Áru ch dióhéjban* című összefoglalás (reprintje 1996-ban jelent meg).

A *Sulchán Áru ch* a mai napig egyik „élő” útmutatása a zsidó életforma, életvitel tartalmainak.

Bibliográfia

- Buber, Martin 1940. *A zsidóság megújítása*. Budapest.
- Buber, Martin 1995. *Hászid történetek*. 1–2. Budapest.
- Csepeli György 2001. *Szociálpszichológia*. Budapest, Osiris.
- Ganzfried, Rabbi Slamo 1988. *Kiccur Sulchan Aruch. A Sulchan Aruch kivonata*. Budapest, MIOK.
- Golinkin, Noah 1998. *Kelohénu*. Shengold publishers.
- Hahn István 1995. *Zsidó ünnepek és népszokások*. Budapest, Makkabi.
- Dr. Hertz, I. H. (szerk.) 1984. *Mózes öt könyve és a haftárok*. Budapest.
- Jólesz Károly 1985. *Zsidó hitéleti kislexikon*. Budapest.
- Krausz, Naftali – Oberlander, Baruck 1996. *Sámuel imája. Zsidó Imakönyv*. Budapest, Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület.
- Lau, Rabbi Israel Méir 1994. *A zsidó élet törvényei*. Jerusalem.
- Lévinas, Emmanuel 1992. Jobban szeretni a Tórát, mint Istent. *Hiány*, VII: 22–23.
- Dr. Molnár Ernő 1921–1923 (rep. 1989). *A Talmud könyvei*. Budapest.
- Papp Richárd 1999. Van-e zsidó reneszánsz. *Remény*, (3): 43–51.
- Papp Richárd 2000. *Magyar zsidó revival?* Budapest, MTA Kisebbségkutató Műhely.
- Papp Richárd 2001. Fonott kalács. Egy zsinagógai beszélgetés értelmező leírása. *Kultúra és Közösség*, (1): 91–99.
- Papp Richárd 2002. A beregszászi zsidók kincse. *Remény*, (3): 52–57.
- Papp Richárd 2002. A „zsidó mentalitás” terei. *Kisebbségkutatás*, (3): 711–728.
- Rékai Miklós 1995. *Keserű gyökér*. Budapest, Néprajzi Múzeum.
- Rékai Miklós 1997. *A munkácsi zsidók „terített asztala”*. Budapest, Osiris.
- Scholem, Gershom 1995. A kabbala helye az európai szellemtörténetben. In *Válogatott írások I–II*. Budapest, Atlantisz.
- Ujvari Péter (szerk.) 1929. *Zsidó Lexikon*. Budapest.
- Untermann, Alan 1999. *Zsidó hagyományok lexikona*. Budapest, Helikon.