



LACZÓ FERENC

A történelem szentsége és a zsidó sors

*Magyar zsidó tudományos perspektívák a történelem értelméről a katasztrófa korában**

Milyen álláspontokat fogalmaztak meg magyar zsidó tudósok a történelem értelméről az Eric Hobsbawm szintézisében katasztrófa koraként szereplő periódusban, 1914 és 1945 között?¹ Hogyan gondolkoztak a történelem és egyéb alapfogalmak (amilyen például a hagyomány, a vallás, a sors, a karakter vagy a megváltás) egymáshoz való viszonyáról és relatív jelentőségéről? Mennyire tartották egyáltalán relevánsnak a világ történetiségét?

E kérdések vizsgálatához forrásul az *Izraelita Magyar Irodalmi Társulat* (IMIT) 1929 és 1943 között megjelent tizenöt évkönyvében található tudományos–népszerűsítő szövegeket választottam.² Megítélésem szerint e korpusz páratlanul gazdag betekintést tesz lehetővé a történetiség kérdésének neológ humán tudományos elit tagjai között folyt tárgyalásába. Míg ugyanis a történeti kontextus drasztikusan megváltozott az évkönyvek megjelenésének általunk vizsgált tizenöt évében, a közvetlen kommunikációs szituáció jellemzői (a szerzők köre, a közönség jellege vagy a helyszín) csaknem változatlan maradt. A közvetlen szituáción túl az *IMIT Évkönyvek* szerzői ráadásul meglehetősen explicit módon és hasonló formában fejtették ki nézeteiket. Mindkét tényező álláspontjaik értelmes összehasonlításának esélyét javítja.

A történetiség kérdése

Az eredetileg 1982-ben megjelent és később magyarul is kiadott *Záchor* című művével Yosef Hayim Yerushalminak sikerült új megvilágításba helyeznie a zsidó történelem és a zsidó emlékezet sajátos kapcsolattörténetét.³ E sokat hivatkozott művével Yerushalmi egy

* E szöveg alternatív változata megjelent korábban angolul az alábbi címen: *Negotiating Historicity. Hungarian Jewish Scholarly Perspectives on the Relevance, Content and Meaning of History in the Age of Catastrophe*. In: Leo Baeck Institute Yearbook, 2011. 291–306.

¹ Hobsbawm, Eric: *A szélsőségek kora. A rövid 20. század története*. Budapest, 1998.

² Az IMIT évkönyveket részletesen bemutatom alábbi tanulmányom bevezetőjében: Laczó Ferenc: *Magyar zsidó identitásopciók. Tudományos szövegek identitásdiskurzusainak elemzése a Horthy-korban megjelent IMIT évkönyvek alapján*. *Regio*, 21. évf. (2010) 3. sz. 92–96. Lásd továbbá hamarosan megjelenő könyvem második, „Hit és tudomány. Az IMIT Évkönyvek céljai, jellemzői és története” című fejezetét: Laczó Ferenc: *Felvilágosult hit és modern katasztrófa közt. Magyar zsidó gondolkodás a Horthy-korban* (megjelenés alatt).

³ Yerushalmi, Yosef Hayim: *Zachor. Jewish History and Jewish Memory*. Seattle, 2000. A Yerushalmi 1980-ban tartott előadássorozatán alapuló könyv az emlékezet kérdésének történettudományos tárgyalására reagáló zsidó témájú eszmefuttatásnak tekinthető. E mű magyarul is megje-

látszólagos paradoxonra kívánt reflektálni: miközben a zsidók elmélyülten érdeklődtek a történelem értelme iránt, a történetíró mégsem játszott központi szerepet kultúrájukban. A *Záchor* a zsidó történeti tudat viszonylagos újszerűsége mellett foglalt állást: Yerushalmi többek között azt állította, hogy mivel a zsidó hagyomány a történelem értelmét feltártnak tekintette, ezért engedett csak viszonylag kevés teret a történeti reflexióknak. Az emlékezés parancsa évszázadokon át sokkal inkább a megőrzés követelményét vonta maga után. Véleménye szerint ráadásul a 18. századi zsidó felvilágosodás, a *hászkálá* történelemfelfogása sem volt „fundamentálisan más a korábbiaknál”.⁴

Yerushalmi szerint gyökeres fordulat az 1810-es évek vége felé következett be: többé már nem „a történelemnek kellett bizonyítania hasznosságát a judaizmus számára, hanem a judaizmusnak kellett saját érvényességét történetileg felmutatnia és bizonyítania”.⁵ A zsidó történelemben első ízben háttérbe szorultak a szent szövegek, helyettük maga a történelem került döntőbírói szerepbe. Nemcsak a zsidóság szekularizálódását figyelhetjük meg, hanem ezzel egyidejűleg a zsidóságot is történeti jelenségként kezdik értelmezni, hangsúlyozta. Olyannyira, hogy „gyakorlatilag mindegyik 19. századi zsidó ideológia, a reformistától a cionistáig szükségesnek érezte saját céljainak történeti igazolást adni”, állította.⁶ A modern kor zsidó történésze eszerint sajátos helyzetben van: „...azzal az ironikus tudattal élek, hogy a zsidó múlt megismerésének általam is kultivált módja alapvető szakítást jelent e múlttal”, írta Yerushalmi személyes hangvételre váltva.⁷

A zsidó misztika tudományos kutatását megalapozó korszakos jelentőségű tudós, Gershom Scholem is kiemelte a modern zsidó tudomány korai történetének általa nyújtott áttekintése során, hogy a 19. században e tudomány „a zsidó társadalom széles köreiben [...] kifejezetten a történelmi hatalom szerepét kapta”.⁸ Scholem összességében módfelett kritikus véleményt fejtett ki, és e téren is polemikus ellenvéleménnyel élt. Szerinte az európai, elsősorban német zsidó tudomány elitelendő módon e hatalmat a zsidóság fogalmának spiritualizálására, tisztán szellemi, eszmei jelenséggé redukálására, a zsidó népiség háttérbe szorítására használta. Scholem egyenesen a tudomány és a hagyomány közti kapocs meglazításával, az eleven zsidó organizmus nagyfokú kiiktatásával vádolta a 19. században zsidó tudományos tevékenységet folytatókat: „...némi temetői hangulat lengi körül száz éven át a zsidó tudományt”, állította híres–hírhedt fejtegetései során.⁹

A történetiséghez való zsidó viszony modern kori története a nemzetközi, elsősorban a magyar zsidó eszmetörténethez sok szállal kötődő német zsidó eszmetörténetben évtizedek óta komoly érdeklődést kiváltó téma.¹⁰ Yerushalmi inspiratív művének megjelenése óta

lent: Yerushalmi, Yosef Hayim: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Budapest, 2000. A szöveg angol eredetijét használtam. Minden későbbi fordítás is tőlem származik.

⁴ Yerushalmi: *Záchor*, 83.

⁵ Yerushalmi: *Záchor*, 84.

⁶ Yerushalmi: *Záchor*, 86.

⁷ Yerushalmi: *Záchor*, 81.

⁸ Scholem, Gershom: *A zsidósággal foglalkozó tudomány egykor és ma*. In: uő.: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. Válogatott írások I. Budapest, 1995. 10.

⁹ Scholem: *A zsidósággal foglalkozó tudomány*, 13.

¹⁰ A történelem modern kori értelmével kapcsolatos vitához tett legfontosabb 20. századi hozzájárulások közül több magyarul is megjelent. A német zsidó kultúrához (vagy annak 1945 utáni örökségéhez) is szorosán köthető ezek közül: Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet: a történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest, 1996.; Taubes, Jacob: *Nyugati eszkatológia*. Budapest, 2004.; e vita szempontjából központi jelentőségű mű: Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt, 1966.

többen is részletesen kutatták a zsidóságnak, elsősorban a kiemelt jelentőségű német zsidó gondolkodóknak a hosszú 19. század során bekövetkezett *történelemhez fordulását*, akár csak az erre adott ellenreakciókat, a történetiség modern kori dominanciájával szembeni ellenállás manifesztációit.

A *Jewish Theological Seminary of America* egyik vezető gondolkodójának számító Ismar Schorsch így vélekedett: „...a modern zsidó tudomány a zsidósággal kapcsolatos új gondolkodásmódon alapul. Az emancipáció a jelen múltot keresztüli, a múltnak pedig önmagában való megértése által elkerülhetetlenül megismertette a zsidókat a történeti perspektívával.”¹¹ Avagy általánosabban fogalmazva: az emancipáció kora a zsidókat az idődimenzió jelentőségével és a kontextualista értelmezés hasznáival is megismertette. Schorsch szerint a modern zsidó tudomány bizonyos értelemben a zsidóság „történetének, irodalmának és intézményeinek nyugati kategóriákra való lefordításának” kísérlete volt, amely „a történeti gondolkodást domináns diskurzussá tette a modern zsidók körében”.¹² A historizmus zsidó válfajának felfutását Schorsch egyenesen „intellektuális forradalom”-nak nevezte.¹³

Schorsch szerint a 19. század központi dilemmája nem más volt, mint hogy „az ókori és nem-nyugati zsidó vallást hogyan illesszék hozzá a jogi státus megváltozásának elkerülhetetlen következményeihez anélkül, hogy megsemmisítenék integritását és folytonosságát”.¹⁴ Zacharias Frankel, a breszlai (boroszlói) szeminárium első vezetője, az ún. történeti–pozitív (*positiv-historisch*) avagy konzervatív judaizmus alapítója például „a zsidó történelem erejét kívánta a zsidóság megőrzésének szolgálatába állítani”.¹⁵ Másképp kifejezve: Frankel a történeti tudatot a judaizmus iránti hűség forrásává kívánta avatni, annak ellenére, hogy e hűséget a történeti tudat kialakulása eredetileg sokkal inkább megingatni látszott.¹⁶

A frankeli hagyományt már csak azért is érdemes felidézni, mert a magyar zsidó eszmetörténetben is különösen fontosnak bizonyult. Bacher Vilmos és Kaufmann Dávid, a budapesti Rabbiképző korai vezető tanárai ugyanis mindketten a boroszlói szemináriumon végezték tanulmányaikat. Carmilly-Weinberger Mózes állítása szerint „magukkal hozták Zacharias Frankel filozófiáját, világszemléletét és az ottani tanárok (Zunz, Graetz, Rosin, Bernays) tanításait, útbaigazításait a Biblia, Talmud, zsidó filozófia, történelem és a héber nyelv területein”.¹⁷

A modern zsidó történeti gondolkodás felfutását Ismar Schorsch elbeszélése tehát szorosán a *Wissenschaft des Judenthums* kialakulásához kapcsolta. E kapcsolatot a *házkálá* (a zsidó felvilágosodás) alacsonyabb regiszterekben megszólaló történetszemléletét vizsgálá-

¹¹ Schorsch, Ismar: *Wissenschaft and Values*. In: uő.: *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*. Hanover, NH, 1994. 152. Megjegyzendő, hogy a *Jewish Theological Seminary of America* kezdeti fázisában (a budapestihez Rabbiképzőhöz hasonlóan) szorosán kötődött a breszlai Zsidó Teológiai Szemináriumhoz.

¹² Schorsch: *Wissenschaft and Values*, 154–155.

¹³ Schorsch, Ismar: *The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism*. In: uő.: *From Text to Context*, 177.

¹⁴ Schorsch, Ismar: *Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism*. In: uő.: *From Text to Context*, 256.

¹⁵ Schorsch: *Zacharias Frankel*, 263.

¹⁶ Frankellel kapcsolatban lásd: Braemer, Andreas: *Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert*. Hildesheim, 2000.

¹⁷ Carmilly-Weinberger, Moshe: *Párhuzamok és kapcsolatok a boroszlói és a budapesti rabbiképző között*. In: Schweitzer József (főszerk.): „A tanítás az élet kapuja”. *Tanulmányok az országos Rabbiképző Intézet fennállásának 120. évfordulója alkalmából*. Budapest, 1999. 120.

ló Shmuel Feiner azonban jóval kevésbé látta szükségszerűnek. *Haskalah and History* című művében Feiner is úgy gondolta, hogy a zsidók modernizációja a múlttal való foglalkozás felélénküléséhez vezetett, és szinte minden modern zsidó ideológia történeti igazolást keresett magának. Feiner ugyanakkor úgy vélekedett, hogy a modern történeti tudat fokozatosan alakult ki, létrejött korántsem jelentett radikális törést. Feiner megörökölt tudásunkat revideálni kívánta: a felvilágosodás eleve nem volt annyira ahistorikus vagy anti-historicista, mint azt sok értelmező gondolta, állította.

Ennek bizonyítása érdekében Feiner a zsidó felvilágosodás 1782 és 1881 közti száz évében vizsgálta az eszmék társadalomtörténetét, a (*hászkalá* tanait hirdető) mászkirok „kollektív múlttudat”-át felderíthetővé tevő különböző műveket. Konklúziója szerint a mászkirok nem pusztán módfelett érdeklődtek a történelem iránt, de a múlttal szembeni beállítottságuk a zsidó felvilágosodás ideológiája (röviden: a zsidóság átalakítása és regenerációja) tekintetében éppoly fontos volt, mint a modern zsidó történeti tudat kifejlődése szempontjából. E történetiszemlélet kulcsezmeje a középkor hátrahagyásának szükségessége volt.¹⁸

E modern mászki történelemszemlélet kialakulása Feiner szerint a *Wissenschaft des Judentums*ot megelőző és azzal később nagyrészt párhuzamosan fejlődő trend volt.¹⁹ A 18. században Közép-Európában kialakult mászki történelemszemlélet legfőképpen Kelet-Európában élt tovább. Ott azt az akadémiai képesítéssel ugyan nem rendelkező, de a hagyományos zsidó történeti irodalmat határozottan elutasító írók egészen a 19. század utolsó harmadáig markánsan képviselték. A mászkirok haladáshitre alapozott történelemszemlélete Feiner szerint az 1881–1882-es véres pogromok hatására vesztett csak igazán vonzerejéből, többek között azért, mert ekkortól a modern nemzeti történelemszemlélet egyre komolyabb kihívóként lépett fel vele szemben.

Schorsch és Feiner munkáit egybeolvasva kijelenthetjük, hogy több út is vezetett a modern zsidó történeti tudathoz: a modern zsidó tudomány 19. századi kialakulása kétségkívül ilyen út volt, akárcsak a zsidó felvilágosodás történelemmel kapcsolatos elgondolásainak 19. századi népszerűsítése. Az újabb angol nyelvű zsidó történeti szakirodalom másrészt azt is kiemeli, hogy a történeti látásmód, illetve szűkebb értelemben a historizmus zsidó körökben sem aratott osztatlan és tartós sikert.²⁰

David N. Myers *Resisting History* címmel könyvet szentelt a zsidó antihistorizmus formáinak négy jelentős, a történeti szemléletet a 19. század utolsó negyedében és a 20. század első harmadában különféleképpen elutasító német zsidó gondolkodó útját vizsgálva. Myers ezáltal a teológiai és a történeti gondolkodás, a transzcendens és a kontingens közti feszültségre próbált rávilágítani, és e feszültség konkrét formáit kívánta elemezni. Myers olvasatában Hermann Cohen a történelemben a zsidó szenvedélyek és a filozófia általa ambicionált összekapcsolásának sikerét veszélyeztető tényezőt látott; Franz Rosenzweig intellektuális és spirituális megújulásra vágyott, melynek megvalósítása során a történelem terhetől is meg kívánt szabadulni; Leo Strauss a historizmust felvilágosodás-kritikája részeként utasította el; míg Isaac Breuer a judaizmust és a zsidó népet is a történelem fölé kí-

¹⁸ Feiner, Shmuel: *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*. London, 2002. 5–6.

¹⁹ Feiner: *Haskalah and History*, 341–342.

²⁰ A historizmusról magyarul lásd: Iggers, Georg G.: *A német historizmus. A német történetfelfogás Herdertől napjainkig*. Budapest, 1988.

vánta emelni.²¹ Számukra a historizmus a veszélyes mértékűvé mélyülő modern kori atomizáció egyik szimbólumává vált. Myers ugyanakkor jelezte azt is, hogy bár mindnyájan elutasítandónak tartották a historizmust, nem tudtak mindenestül kikerülni karmaiból. E gondolkodók se voltak képesek feloldani a hit és a történeti látásmód között feszülő ellentmondásokat: teológiai és filozófiai nézeteiket is részben épp történeti elbeszéléseikkel próbálták alátámasztani.

Vita a történelem értelméről a katasztrófa korában

Rátérve vizsgálódásom tulajdonképpeni tárgyára: miképpen vitatták magyar zsidó szerzők a történetiség problémáját az 1930-as években és az 1940-es évek elején? Mi volt a historizmus sorsa e közegekben? Megfigyelhető volt itt is a historizmusnak a német közegbelihez hasonló válsága? A magyar zsidó tudósok mit értettek egyáltalán a történelem fogalma alatt? Milyen más kulcsfogalmakat használtak a történelem értelmének megvitatása során?

Előrebocsátva kutatásom legfontosabb empirikus tanulságát: az *IMIT Évkönyvek* lapjaiban a történetiséggel kapcsolatos perspektívák igen széles spektruma fedezhető fel. E spektrum a lojalitásról és pozitív hozzájárulásokról tanúskodó múlt, azaz a becsülendő zsidó lezármazás tézisének történeti forrásokon alapuló, így racionálisan is ellenőrizhető, de alapvetően apologetikus megfogalmazásától (melynek Horthy-korbeli kifejtői közül kiemelendő az *IMIT Évkönyvek*ben halála után több mint egy évtizeddel megidézett Venetianer Lajos) egészen az ahistorikus esszencializmus megfogalmazásáig terjed (aminek legkiválóbb példájául Hahn István írásai szolgálnak). Az *IMIT Évkönyvek* további szerzői értelemszerűen a történeti apológia és ahistorikus esszencializmus közötti spektrum két vége közé pozicionálták magukat. Ez ölthette a történelemből való kitörés utópikus eszméjének formáját (lásd Fényes Mór tanulmányait), melyeket akár közvetlenül is lehetett politikai agendákhoz kötni (Groszmann Zsigmond, illetve Patai Ervin György egyes írásai). Mások a zsidó hagyomány egysége mellett érveltek, (legalábbis implicite) a kontinuitás mellett foglalva ily módon állást, egyúttal lényegtelennek láttatva a történelmi változásokat (egyes helyeken ezen álláspontot képviselte Hirschler Pál és Heller Bernát). Megint mások a történelem alapvető igazságtalanságának képét festették meg, szembeállítva azzal a zsidó karakter nemességét és állhatatosságát. Ezen érvelési stratégiát fedezhetjük fel Rubinstein Mátyás, Edelstein Bertalan vagy Kohlbach Bertalan egyes, lentebb részletesebben is elemzett szövegeiben.

A konvencionális történeti narratíva felelevenítésére többek között az 1935-ös évkönyvben került sor, amikor is Winkler Ernő írást szentelt Venetianer Lajos történész meggyőződéseinek. Venetianer apologetikus magyar zsidó történeti monográfiát jelentetett meg az első világháború utáni tragikus napokban, amikor is Magyarország új vezetői felrúgták az addig érvényben lévő „asszimilációs társadalmi szerződést”, súlyos zsidóellenes kilengésekre került sor, és a *numerus clausus* formájában diszkriminatív törvénykezés lépett életbe.²² Venetianer 1922-ben mindössze ötvenöt évesen hunyt el, röviddel az után, hogy megtette jelentős hozzájárulását a magyar zsidóság és a magyar nemzet között fennálló és kívánatos kapcsolatokról szóló vitához. Winkler Ernő a következőket állította történész meggyőződéséről: Venetianer felfogásában a legfontosabb adatokat a tömeg lélektanának megértésé-

²¹ Myers, David N.: *Resisting History. Historicism and its Discontents in German–Jewish Thought*. Princeton, 2003. 170–171.

²² Lásd: Molnár Judit (szerk.): *Jogfosztás – 90 éve. Tanulmányok a numerus claususról*. Budapest, 2011.

hez a vallások történetében is „a kölcsönhatások és megalkuvások jelensége” szolgáltatja.²³ Ezzel összhangban Venetianer úgy gondolta, hogy az eredetről és eredetiségről szóló kortárs tézisek igencsak kétesek, mivel eredeti állapotát „senki sem tartotta meg”.²⁴ Venetianer meggyőződéseinek 1930-as évek közepi felidézésének volt egyfajta polemikus éle: Venetianer empirikus–racionalista–apologetikus történelmi hitvallása ugyanis szembenállt az intuitív érzett átöröklés ugyancsak elterjedt magyar zsidó toposzával, a zsidóság kvalitásának irracionális–misztikus posztulátumával.

Turóczi-Trostler József évkönyvbeli szövegei Venetianer megközelítésének összetett és összességében mérsékelt kritikájának fontos példáival szolgálnak. Turóczi-Trostler ugyanis megkísérelte összefűzni az eredendő zsidó racionalitás tézisének kritikáját a történelem dialektikus–teleologikus felfogásával. Olykor általánosításoknak adott hangot: „...bizonyos, hogy a zsidó szellem európai fejlődése mindig egy irányba, a homályból az értelem, a geometriai rend világosságába vezet”, jelentette ki.²⁵ Effajta teleologikus nézetek mellett Turóczi-Trostler azonban azt is vallotta, hogy a zsidók fontos szerepet játszottak a világ újfenti irracionálissá tételében. Szemében ezt Bergson filozófiája éppoly kiválóan illusztrálta, mint a zsidók ugyancsak jelentős szerepe az impresszionista és az expresszionista művészeti mozgalmakban. Turóczi-Trostler úgy ítélte meg, hogy az osztrák zsidó írók körében olyannyira elterjedt volt e hozzáállás, hogy az irracionalista „hangoltságuk” száma alighanem meghaladta a következetes racionalistákét.

Turóczi-Trostler mindezek alapján arra következtetett, hogy a zsidóság racionalizmusának „legendája” régen megérett már a felszámolásra. Meggyőződése szerint tehát a zsidók nem voltak eredendően racionálisak, és a jelenben sem lehetett őket egyértelműen a racionalitás ágenseinek tekinteni. A történelem teleologikus szemlélete miatt érvelése végül mégis oda jutott, hogy a zsidók egykoron teljesen racionálissá válnak majd. Némileg ironikusan akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy Turóczi-Trostler pusztán a múlttal és jellel kapcsolatos kételyeinek adott hangot, kritikája a racionális jövő normatív horizontját nem érintette.

Miközben a múltbeli és kortárs zsidó racionalitás tézisének elvitatta, Turóczi-Trostler maga is a zsidó kollektív emlékezet és átöröklés központi szerepe mellett érvelt. *Stefan Zweig (Szellem és forma)* című írásában nyíltan vallotta, hogy a kollektív emlékezet szerepe jobban útbaigazíthat, mint a karakterológiák és tipológiák.²⁶ Zweigről szólva nemcsak kiemelte zsidó specifikumait, hanem egyúttal azt is állította, hogy ezek Zweig származásából szinte automatikusan következtek. „Stefan Zweig, zsidó származásánál fogva természetes impresszionista »hangoltsággal«, de egyúttal izgatottabb lélekkel, megolthatatlanabb kultúr-szomjúsággal s a kollektív emlékezőtehetség korlátlanabb lehetőségeivel” is rendelkezett, hangsúlyozta többek között.²⁷ Zweiget szociológiai szempontból ennek ellenére az „asszimilatív típus legtisztább képviselőjé”-nek nevezte.²⁸ Eközben Jakob Wassermann is úgy értékelte, hogy bár németsége vezető szerepet kapott, zsidósága „kiirthatatlan, letagadhatatlan” öröksége volt: „...bármennyire elhalványul is benne zsidóságának cselekvő ereje, néhány

²³ Winkler Ernő: *Venetianer Lajos*. In: IMIT Évkönyv, 1935. 237–238.

²⁴ Winkler: *Venetianer Lajos*, 238.

²⁵ Turóczi-Trostler József: *Stefan Zweig (Szellem és forma)*. In: IMIT Évkönyv, 1942. 96.

²⁶ Turóczi-Trostler: *Stefan Zweig*, 99.

²⁷ Turóczi-Trostler: *Stefan Zweig*, 79.

²⁸ Turóczi-Trostler: *Stefan Zweig*, 94–95.

történeti jegyével mégis döntő módon avatkozik a sorsába”, állította.²⁹ Sőt, olykor kifejezetten ahistorikus fogalmakat használt: 1934-ben a megbomlott és megsérült egység látomását zsidó „ősélmény”-nek, a helyreállított, megújított egységet pedig „halhatatlan zsidó látomás”-nak nevezte.³⁰

Turóczi-Trostler *IMIT Évkönyvek*beli hozzájárulásai egyik kulcsának vélem, hogy a zsidók kollektív emlékezetének különbözőségére visszatérően perdöntő érvként utal. Ennek megfelelően a kérdésre, hogy miért van kevés igazán nagy zsidó költő, festő vagy zeneszerző, a szerző azt a választ adta, hogy az európai zsidó művész paradox helyzetben van, mert a nyelvvel együtt a hozzátartozó múltat, kollektív emlékezetet is asszimilálnia kellene és összhangba kellene hoznia a maga „elidegeníthetetlen múltjával, népi-erkölcsi kollektív-emlékezetével”.³¹ Ezen összehangolást Turóczi-Trostler roppant nehéz feladatnak vélte, ami szerint a gyakorlatban csak ritkán vezet el az egyezés szükséges mértékéhez. Az 1942-es *IMIT Évkönyv*ben is kiállt zsidók és nem-zsidók „felszín alatti” jelenségek eltérése miatti megkülönböztetése mellett. Ekkor úgy érvelt, hogy a nem-zsidókat hontalanságuk és fizikai otthonuk megléte, míg a zsidókat magányuk és metafizikai biztonságuk párosa jellemzi. 1943-ban is az asszimiláló zsidóság „megkettőzött” kollektív emlékezetéről bocsátkozott fejtegetésbe.³²

Írásai arról tanúskodnak, hogy a zsidó kvalitásokat tartalmasabbnak, mélyebbnek tartotta, mint hogy akár a történelem felszínes–pozitívista szemlélete által is fel lehetett volna őket fedezni. A zsidóság ugyanis Turóczi-Trostler szerint maradandó, mély és gyakran perdöntő jellemző. Összességében a zsidóságot a történelmi horizonton belül kívánta elhelyezni, de azt is hangsúlyozta, hogy a mindennapos empirikus megfigyelés nem elegendő legjelentősebb kvalitásainak feltérképezéséhez: a hosszú táv, a történelem alapstruktúráinak ismeretét éppúgy elengedhetetlennek tartotta.

Munkácsi Ernő Turóczi-Trostlerhez hasonlóan meg kívánta menteni a történelem teológiájának eszméjét, miközben alkalmanként még meglepőbb eszmei kombinációkat hozott létre. 1936-ban amellett érvelt, hogy a zsidó lét megértéséhez történeti megközelítést kell alkalmaznunk. Határozottan leszögezte, hogy „vallásunk szemlélete a történelmi felfogáshoz vezet”.³³ Munkácsi a szenvedéstörténetet és a progresszivisták víziót eközben szintetizálni kívánta: a sajátos zsidó fátum értelmében a mártírok vére egyúttal a fejlődés útját is jelzi, állította. Ily módon az ismert események jellege (a kosellecki *Erfahrungsraum*) és a történelemmel kapcsolatos elvárások (az *Erwartungshorizont*) radikálisan elváltak egymástól.

Mások úgy írtak a zsidó lét történetiségéről, hogy a történeti felfogást a zsidó hivatás, a szentség avagy az egységes zsidó hagyomány elképzelésével kívánták összhangba hozni. Gerő Ödönt historikus és vallási jellegű eszmék elegyítése (melyek, jegyezzük meg rögtön, a zsidó gondolkodásban mondhatni eleve összefonódnak) olyan sajátos megfogalmazásokhoz vezették, mint hogy „történeti nép vagyunk, azért is, mert a história szentségünk”.³⁴ Lőwinger Sámuel 1938-as *A zsidó nép szerepe világtörténeti megvilágításban* című írása

²⁹ Turóczi-Trostler József: *A zsidó-német irodalmi kapcsolatok kérdéséhez*. In: *IMIT Évkönyv*, 1929. 285.

³⁰ Turóczi-Trostler József: *Jakob Wassermann*. In: *IMIT Évkönyv*, 1934. 167.

³¹ Turóczi-Trostler: *Stefan Zweig*, 98–99.

³² Turóczi-Trostler József: *Három klasszikus novella*. In: *IMIT Évkönyv*, 1943. 232.

³³ Munkácsi Ernő: *Országos Magyar Zsidó Múzeum. Igazgatósági jelentés*. In: *IMIT Évkönyv*, 1936. 354.

³⁴ Gerő Ödön *emlékbeszéde Perlmutter Izsákról*. In: *IMIT Évkönyv*, 1933. 286.

expliciten a történelem lényegének megértéséhez kívánta hozzásegíteni olvasóit, és szintén eszmék effajta kombinációjával szolgált. Löwinger kijelentette, hogy a zsidó nép egyetemes jelentőségű küldetéssel rendelkezik, és ezért áll története kezdete óta kapcsolatban a Föld majdnem minden jelentős hatalmi alakulatával és kulturális mozgalmával.

Ezen univerzális jelentőségű nép szerepe a történeti folyamat során nem más, mint hogy „hivatásos őrzője” legyen a monoteisztikus gondolatnak. Szükség van e nép létére, állította Löwinger, mert egyedül ő őrzi saját örökségeként a Szentírást és a Szentírás eszméit „teljes tisztaságukban azon a nyelven, amelyen annak idején a világok Ura szólott az egész emberiséghez”.³⁵ A szerző végezetül azon meggyőződésének adott hangot, hogy a világtörténelem lényege a zsidó vallás nagymértékű, mégsem teljesen sikeres hatásának története – utóbbi okául azt nevezte meg, hogy százmilliók számára továbbra is ismeretlen a Biblia. Ebből arra következtetett, hogy a zsidóság eredeti küldetése nem szűnt meg, és a világ többi népével fenntartott szoros kapcsolat és békeség ellenére sem évült el.

Az őrzés feladatának kijelölése ellenére Löwinger a zsidó világlátás alapjának nem az etikai konzervativizmust, hanem az erkölcsi haladás gondolatát nevezte. Azt állította, hogy a zsidó hit szerint „a világ végeredményben mégis magasabb erkölcsiség felé halad”.³⁶ Löwinger szövegében a szigorú, népi őrzés gyakorlata végeredményben a fejlődés hitének és a történeti küldetés beteljesítésének kulcsaként tételeződött. Löwingernek így módosult szintézist alkotnia egymásnak logikailag ellentmondani látszó elemekből: sajátos feladat és univerzális szerep, sőt hűségese őrzés és egyetemes beteljesedésre irányuló terjesztés egységes keretben kap helyet.

Eközben *A zsidó messianizmus* című írásában Hirschler Pál elismerte ugyan, hogy a zsidó vallás nem alakított ki teológiai rendszert, és másodrendű kérdésekben nagy szabadságot engedélyez, mégis amellet érvelt, hogy vannak alapvető zsidó hittételek. E hittételeket megítélése szerint leginkább a zsidó történelem ismerete által lehet felismerni, mivel e történet és a Szentírás szelleme harmonikus egységet alkotnak. Hirschler beállításában a zsidó hit tehát elsősorban történeti tényekre, nem elvi meggyőzésekre vonatkozik, mely hitnek lényege nem más, mint hogy „újra Isten lesz a király Izráelben és a világon és újra lesz majd kiválasztott és megbízott szolgája, aki népét Isten akarata szerint vezeti”.³⁷

Hirschler úgy vélte, hogy a jelenben szükséges erős hit csak és kizárólag a történeti zsidóságba vetett hit lehet, ami által a nem sokkal korábban még domináns liberális–progresszívista történelemképet kívánta aláásni. E történelemkép szerinte ugyanis a megváltás helyére a fejlődés gondolatát tette, elhanyagolva a lényegét, Isten művét. A történeti fejlődés eleve elfordult a várt iránytól, hangsúlyozta, olyan fordulatot vett időközben, amit a liberális történetértelmezés alapján se előre jelezni nem lehetett, se meggyőzően értelmezni nem lehet. Következésképpen a progresszív gondolattal van a baj, szögezte le: az előrehaladás útjával expliciten a visszatérés útját ajánlotta. A történelem fogalma szövegében a hagyomány értékes elemeire vonatkozott, a már kinyilatkoztatott igazsággal volt egyenértékű jelentésű. Ezen igazság ismerete a zsidókat éppúgy megvédhette a hamis modern felfogásoktól, mint a történelem aktuális, kontrollálhatatlannak tűnő, de valójában lényegtelen fejleményein való felesleges fennakadástól.

Egyik írásában Heller Bernát is kifejezetten hasonlóan érvelt: az idő múlásával logikusan kibontakozó prófétai hagyomány egysége mellett foglalt állást. A próféták legfontosabb

³⁵ Löwinger Sámuel: *A zsidó nép szerepe világtörténeti megvilágításban*. In: IMIT Évkönyv, 1938. 143.

³⁶ Löwinger: *A zsidó nép szerepe*, 129.

³⁷ Hirschler Pál: *A zsidó messianizmus*. In: IMIT Évkönyv, 1941. 89.

megnyilatkozásai „megegyeznek, vagy a természetes történelmi fejlődést tüntetik fel”, jelezte.³⁸ Röviden: Hirschler és Heller is oly módon próbálta integrálni a történetiség gondolatát, hogy a zsidóság transzhistorikus lényege iránti elkötelezettség emiatt ne inogjon meg.

Bár már az imént idézett szövegekben sem mondott feltétlenül egymásnak ellent a történelmi valóság felé fordulás és a tökéletesség víziója, más szerzők jóval határozottabban foglaltak állást a zsidóság utópikus küldetése és a messiási eszme központi jelentősége mellett: ez jellemzően a történelmi létből való kitörés formáját öltötte. Fényes Mór 1941-ben például a zsidóság aktivista és egyben utópisztikus történelmi hozzáállását hangsúlyozta, explicite megkülönböztetve a zsidó hozzáállást a megváltáson csüggingés „keleties” formáitól. Megfogalmazása szerint a zsidóság bízott „az emberi lélek képességében, hogy a cselekedetek és az önmeghatározások révén saját magától lendül a felebaráti jóviszony, a béke és a tökéletesség, a szentség felé”.³⁹

A vallási utópizmus legsajátosabb, konkrét evilági politikai tervekkel összefonódó változatát alighanem Groszmann Zsigmond fogalmazta meg. Groszmann négy zsidó „hittételt” nevezett meg: Izrael Őrzőjének létét, az emberiség gyógyulását, az emberiség győzelmét és az eljövendő boldog Nagymagyarországot.⁴⁰ Itt a transzcendensbe vetett hit és az utópikus várakozás konkrét politikai, revíziós tervvel szerepelt egy sorban. Az eredeti harmónia helyreállításának zsidó–univerzális–transzcendens és explicite magyar–szekuláris–irredenta aspektusai is voltak. A történelmi és a történelem feletti szint csaknem tökéletesen összemósódott.

Messianisztikus gondolatok szimpla ismétlése helyett Patai Ervin György is történelmi–nemzeti perspektívába helyezte azokat, azzal a különbséggel, hogy nála e kontextusban is a zsidóság volt a referenciapont. Többek között azt hangoztatta, hogy „a zsidók története a galutban messiási mozgalmak állandó láncolata”, e hit ugyanis „kiolthatatlan vulkán”.⁴¹ Megítélése szerint a messianista mozgalmak lényege nem más volt, mint hogy középpontba helyezte a zsidó népet és „a nép lelkében megmozduló emóció”-t.⁴² A messianista mozgalmak így egyszerre szerepelhettek úgy, mint tipikus galuti jelenségek és mint az állandó és egységes zsidó nép (a zsidó nacionalista projekt számára perdöntő jelentőségű) elképzelését igazoló történelmi események.

A spektrum ahistorikus végéhez közeledve olyan szerzőket találunk, akik szerint a zsidóság jellege csaknem változatlan maradt. Szerintük a zsidóknak nagyrészt sikerült kivonni magukat a történelmi változások hatása alól. A tartós, speciális zsidó tartalom individuumokat meghaladó, de rájuk közvetlenül ható jelenségének okát többen is próbálták meghatározni. E zsidó tartalom folytán a zsidók jelentősen, egyes megfogalmazások szerint egyenesen lényegileg különböztek másoktól.

A zsidó karakter-diskurzust az *IMIT Évkönyvek* szerzői közül többen speciális célból használták: általa a külvilág ellenségessége, ártó szándéka és a zsidó karakter valós jellemzői között tátongó szakadékokra kívántak rámutatni. Gerő Ödön már 1929-ben, tehát az *IMIT Évkönyvek* újraindulásának első évében hangsúlyozta, hogy a külvilág által a zsidóságra kényszerített szerepek és a belső zsidó szükségletek között ellentét feszül: a „zsidóságra ráerőszakolták a gazdasági, az üzleti gondolkozást, de a zsidóságot nem az üzletember tartot-

³⁸ Heller Bernát: *Prófétáink*. In: *IMIT Évkönyv*, 1941. 15.

³⁹ Fényes Mór: *A Tizige*. In: *IMIT Évkönyv*, 1941. 141.

⁴⁰ Groszmann Zsigmond: *Mezei Mór és kora*. In: *IMIT Évkönyv*, 1936. 208.

⁴¹ Patai Ervin György: *Sabbatai Zevi alakja a modern zsidó irodalomban*. In: *IMIT Évkönyv*, 1931. 253.

⁴² Patai: *Sabbatai Zevi alakja*, 284.

ta fenn, hanem a fantaszta”, fejtette ki.⁴³ E kontraszt felvetését találjuk az egyik *IMIT Évkönyv*-ben kinyomtatott, Munkácsi Ernő tollából származó zsidó múzeumi beszámoló során is: eszerint a zsidóság „bűnének tulajdonították azokat a hibákat, amelyek nem a zsidóság lényegéből, erkölcsi alapjából származnak”.⁴⁴

Az ember értéke a zsidó gondolkodásban című tanulmányában Rubinstein Mátyás is a zsidó szándék és kulturális tartalom, valamint annak teljesen torz recepciója közötti dramatikus eltérést hangsúlyozta. „Ki hitte volna, hogy ezt a tradíciót, mellyel Izrael megtanította a világot szeretni, gyűlölséges fegyverül használják majd ellene”, tette fel a retorikai kérdést.⁴⁵ E téma variációjával szolgál Kohlbach Bertalan *A bűnbocsánat napja* című írása, melynek lapjain Kohlbach a tudatalatti zsidó öröklődés elméletét e kontraszt elképzelésével kombinálta. Kohlbach szerint ugyanis „több ezer éves igazságtalanság, barbárság nem tudta letéríteni az üldözött, letíport, megrugdosott, leköpött, kiközösített zsidóságot az emberiség (humanitás) útjáról, mert a tudat alatt is hat a *jóm kippur* eszméje”.⁴⁶

E kontraszt részletesebb artikulált változatai a zsidó sors eszméjén keresztül a zsidó történelmi tapasztalat átfogó magyarázatát nyújtották. Edelstein Bertalan legelső éves beszámolója során, amely *A külföldi zsidóság története a háború utáni évtizedben* címmel jelent meg, mintegy rácsodálkozott a zsidók tulajdonságaira, különösen szokatlan erejükre és bizakodásuk mértékére: „...mennyi erő, mennyi bizakodás [...] ebben a gyenge, ezerfelé húzó, külső egységes keret nélkül és világi hatalom híján szűkölködő népben”, írta például.⁴⁷ A szerző a zsidóság tulajdonságai közül különösen a sajátos önfejűséget, a rendíthetlenséget emelte ki. E lenyűgöző tulajdonságuk következtében az ellenségesség és az erőszak tapasztalata teljességgel ellentétes zsidó reakciókat szült, vélte, ugyanis idealizmus és utópizmus következett belőle. A zsidók „lelkéből az állati kegyetlenség sem tudta kiölni a jóba, az igazság és szeretet győzelmébe vetett hitet”, hangsúlyozta.⁴⁸ Egyik jellemző bekezdése így hangzik: „Küzdelemből és reménységből tevődik össze a világ zsidóságának élete. Szenvedései, elnyomatása, a szeretetlenség és igazságtalanság következtében, melyek majd itt, majd ott érik, vagy időnként–helyenként állandóan is, a legszomorúbb pesszimizmussal kellene eltelnie. Mégis az ő alaptermészete, az ő vallása és lelkiülete révén optimista a felfogása, telve bizakodással, várakozással, nemcsak a maga sorsának javulása, a maga jövője irányában. Az egész emberiség megbékülését, indulatainak csillapodását reméli, népeknek, vallásoknak egymásért és az emberért való együttes munkálkodását. Ebből a munkából pedig maga is részt kér, mert eszméikért viaskodó, eszményeket fenntartó, a szépért és igazért lelkesedő része a művelt emberiségnek.”⁴⁹ A történelem szörnyű valósága és a zsidó karakter nemessége közötti kontrasztot nehezen lehetne ennél élesebben megfogalmazni.

Komlós Aladár is kontrasztot festett egyik fontos hozzájárulásában, amely Kiss József *emlékezete, vagy: A zsidó költő és a dicsőség* címmel jelent meg, de e kontrasztot épp ellentétes módon fogalmazta meg. Kritikus megközelítése szerint Kiss József, a 19. század végének vezető magyar költője már gyermekként tudta, hogy „zsidónak lenni már Serkén is

⁴³ Gerő Ödön: *Kóbor Tamásról*. In: *IMIT Évkönyv*, 1931. 46.

⁴⁴ Munkácsi Ernő: *Az Országos Magyar Zsidó Múzeum jelentése*. In: *IMIT Évkönyv*, 1940. 339.

⁴⁵ Rubinstein Mátyás: *Az ember értéke a zsidó gondolkodásban*. In: *IMIT Évkönyv*, 1932. 190.

⁴⁶ Kohlbach Bertalan: *A bűnbocsánat napja*. In: *IMIT Évkönyv*, 1934. 293.

⁴⁷ Edelstein Bertalan: *A külföldi zsidóság története a háború utáni évtizedben*. In: *IMIT Évkönyv*, 1929. 298.

⁴⁸ Edelstein: *A külföldi zsidóság története*, 336.

⁴⁹ Edelstein Bertalan: *Az 5690. év*. In: *IMIT Évkönyv*, 1931. 308.

annyit tesz, mint másodrendű teremtménynek lenni”.⁵⁰ Komlós később Kiss „zsidó sors”-át, gyakorlatilag az elutasítottságot, a meg nem értettséget, a stigmatizáltságot állította szembe a pártatlannak beállított művészi igazságszolgáltatás eszméjével. Komlós azt fejtegette, hogy „Kiss József zsidó sorsot kapott a halhatatlanságban is. De szerencsére a költői szépségnek nincs vallása, s így nem kell félteni költészetét.”⁵¹ A zsidóellenesség miatt időlegesen elvetett tartós értékeket Komlós szerint a művészet magasabb szférája vindikálja majd. Másképp kifejezve: e szövegben a külvilág ellenségességének megnevezésére szolgál az igazságtalannak tételezett „zsidó sors” fogalma, melynek aszimmetrikus ellenfogalma a művészet volt.

Vidor Pál 1941-ben szintén a zsidó szenvedéstörténet klasszikus toposzait használta fel. Szövegében a zsidók változatlan mártíromságának tézise azonban már a régi, boldog idők vízióját is közvetlenül kikezdte: „...zsidónak lenni mindig azt jelentette: mártírkoronát viselni. Egy kicsit még azokban a régi, boldog időkben is, amelyeket ma oly sokszor visszásírunk”, írta.⁵² Vidor eközben a zsidóság szenvedésével, a reménytelennek tűnő történelmi tapasztalatokkal szintén a zsidóság leglényegesebbnek gondolt jellemzőjét állította szembe, amikor is hangoztatta, hogy „akárhogyan is, a próféták népe vagyunk”.⁵³ Vidor tehát a zsidó történelmi tapasztalatról tudottakat és a zsidók történelmi szerepét, azaz a zsidó küldetés eszméjét állította szembe.

Utoljára, de nem utolsósorban az ahistorikus esszencializmus, a zsidó örök lényeg megfogalmazásáról kívánok megemlékezni. Az ezen történetiséggel kapcsolatos pozíciót legutóbb Hahn István fejtette ki az *IMIT Évkönyvek* lapjain. Az 1913-as születésű Hahn már a két világháború között nőtt fel, és a zsidóságról alkotott ahistorikus nézetei érzésem szerint erős, részletesebb vizsgálódást is indokoltá tevő párhuzamokat mutatnak a történetiség elleni antimodernista lázadással. Hahn 1937-ben a zsidóság erős gyökeréről írt, melynek folytán látszólag romboló áramlatok is gazdagították a zsidóságot, és hozzájárultak a zsidó eszmék tisztázásához. Azon meggyőződésének is hangot adott már ekkor, hogy „a szent törzs örökké megmarad”.⁵⁴

Hahn hangvételének magabiztossága az 1930-as évek végi és az 1940-es évek eleji drasztikus fejlemények következtében szemlátomást megcsappant, az *IMIT Évkönyvek* tanúsága szerint a zsidósággal kapcsolatos vélekedései egyre esszencialistábbakká váltak. 1943-ban megjelent írásában egyrészt (meglehetősen konvencionális módon) arra hívta fel a figyelmet, hogy törvénytágadó zsidó tömegmozgalom sohasem létezett és nem is létezhet. A törvények céljával a zsidóság „egyekorbácsolását” nevezte meg: a törvények tiszteletének „belső, önként vállalt” kötelessége gerincet és tartást ad a zsidó népnek, a zsidóság „megingathatatlan” alapjául szolgál, fejtegette.⁵⁵ Eközben a „zsidó lelkialkatról” újfent markánsan ahistorikus nézeteket fogalmazott meg, eredetinek, sajátosnak, öröknek és változhatatlannak nevezte azt.

⁵⁰ Komlós Aladár: *Kiss József emlékezete, vagy: A zsidó költő és a dicsőség*. In: *IMIT Évkönyv*, 1932. 50.

⁵¹ Komlós: *Kiss József emlékezete*, 71–72.

⁵² Vidor Pál: *Kiss Arnold*. In: *IMIT Évkönyv*, 1941. 62.

⁵³ Vidor: *Kiss Arnold*, 77.

⁵⁴ Hahn István: *Zsidó szekták a talmudi korban*. In: *IMIT Évkönyv*, 1937. 283.

⁵⁵ Hahn István: *A törvény vallása*. In: *IMIT Évkönyv*, 1943. 173.

Nemzedékek horizontjai

Az elmondottak által talán meggyőzőnek hat alapvető tézisem, mely szerint a történelem értelméről a katasztrófa korában folytatott magyar zsidó eszmecsere során a perspektívák és álláspontok széles spektrumát fogalmazták meg. Vizsgálódásom eredményei egyúttal azt is mutatják, hogy e perspektívák különbségei sok tekintetben összefüggtek a nemzedéki szocializáció és szellemi horizont kérdéseivel. Heller Bernát, aki a hagyomány egysége és a fejlődés logikus jellege mellett egyaránt hitet tett, 1871-es születésű volt. Venetianer Lajos 1867-ben született, és konvencionális historicista–apologetikus narratíváját az 1930-as évek közepén már polemikus éllal idézték. Mind Heller, mind Venetianer a Rabbiképzőn végzett első magyar zsidó generációhoz tartoztak, és már jóval az első világháború kitörése előtt felnőtté váltak.

Más szerzők néhány évvel születtek csak 1900 előtt, így fiatal felnőttként voltak kénytelenek átélni az első világháború kataklizmáját. E generációhoz tartozott Turóczi-Trostler József, aki ugyan a történelem teleologikus elképzelése mellett érvelt, de a fejlődés folyamatosságába vetett „naiv” hit helyett annak dialektikus felfogását propagálta. Ezáltal ugyanis magyarázhatóvá vált számára az irracionális időleges erősödése, melyet az imént említett idősebb tudósokkal ellentétben nem kívánt tagadni. Sőt, Turóczi-Trostler a zsidóság intuitív megértését propagálta, hozzájárulva a zsidóság „empirikusnál mélyebb” kvalitásairól folytatott diskurzushoz. Azonos szellemi generáció tagjának tekinthető Komlós Aladár, aki az asszimiláció domináns magyarországi formáját zsidó szempontból kritizálta. Komlós úgy ítélte meg, hogy a magyar zsidó kettős identitás elkerülhetetlenül belső konfliktusokhoz vezetett. A progresszívista narratíva fenntartása helyett tévutakról értekezett, és a „zsidó sors”-ról is meglehetősen pesszimista gondolatokat vetett papírra.

Harmadrészt, az 1930-as évek végén, illetve az 1940-as évek elején néhány olyan rendkívül tehetséges fiatal szerző is publikált az *IMIT Évkönyvek*ben, akiknek fiatalkori szocializációjára már a két világháború között került sor. E szerzők közé tartoztak olyan, 1945 után vezető pozícióba kerülő magyar zsidó tudósok, mint Hahn István, akárcsak (a fentebb külön nem vizsgált) Scheiber Sándor és Benoschofsky Imre. Ők szemlátomást fogékonyabbnak bizonyultak az ahistorikus-esszencialista nézetekre, mondhatni, nagyobb összhangban voltak a korszellem antimodernista irányba való eltolódásával.

Miközben a történetiséggel kapcsolatos perspektívák és álláspontok elemzése sokszínűségüket bizonyította, e történetiséggel kapcsolatos diskurzusok *mindegyike* alternatívát nyújtott a magyar nemzethez tartozást és kettős identitást hangsúlyozó diskurzusoknak. Másképp kifejezve: a kettős identitás diskurzusának alternatív módjai léteztek Magyarországon, de ezen identitásdiskurzusok érdekes módon különváltak a történelem értelmének imént elemzett vitájától. A történetiség kérdését e magyar zsidó szerzők a zsidóságra vonatkoztatták, melyet e vita során rendszerint egységes és homogén csoportként tüntettek fel.

E tény meglátásom szerint azt is jelzi, hogy partikuláris és univerzális témák meglehetősen szigorú különválasztása, ezen a modern magyar kultúrát napjainkig erőteljesen jellemző kettősség (lásd magyar és egyetemes történelem, magyar irodalom és világirodalom különválasztása stb.) a zsidó tudományos diskurzusok esetén is megfigyelhető volt, bár meglehetősen sajátos módon. Miközben ugyanis a helyi és nemzeti témákkal kapcsolatos magyar zsidó tudományos szövegek heterogén formákról értekeztek, dominánsnak látatva a kettős identitásformákat, olyan univerzális jelentőségű témák esetén, mint például a történelem értelmének kérdése, a zsidóság szolgált egyedüli tárgyukul. Röviden: a kollektív identitásdiskurzus domináns alanya a magyar zsidóság volt, miközben a történetiség kér-

dése tipikusan a zsidóságra lett vonatkoztatva. Az *IMIT Évkönyvek* lapjain a helyi forma számított kevertnek, a sajátosan zsidó pedig egyetemesnek – és ez alighanem épp fordítottja annak, ami a modern magyar kultúra nem-zsidó ágaira jellemző.

FERENC LACZÓ

The sanctity of history and Jewish fate. Hungarian Jewish scientific views on the meaning of history during the Shoah era.

The paper aims to describe the debate among the Hungarian Jewish community on historicity in the 1930s, using popular science articles from the fifteen yearbooks published by the Izraelita Magyar Irodalmi Társulat (Israelite Hungarian Literary Society, or IMIT) between 1929 and 1943. The author seeks answers to the following questions: How did Hungarian Jewish scholars see the meaning of history? What other key concepts were used (such as tradition, religion, fate, character, redemption etc.) during the debate on the meaning of history? What did they think about the relation of these to each other and their relative significance? The most important lesson of this empirical research is that a very wide range of perspectives on historicity were articulated in the IMIT yearbooks. This range spans from the mainly apologetic articulation of the idea of a Jewish past of loyalty and contribution to ahistorical essentialism. The article shows that the rest of the contributors to the IMIT yearbooks positioned themselves between these two ends of the spectrum. Some pursued a utopian idea of breaking out of history, which could be directly connected to political agendas. Others argued for the unity of the Jewish tradition, this way indirectly suggesting that historical changes were not significant. While there were some who talked about the fundamental injustice of history, contrasting it with the nobility and perseverance of the Jewish character.