

K. Horváth Zsolt

Egyetemi erőszak és a Bildung eszménye

Tábor Béla, a zsidóság, az egyetem

A Vádirat a Szellemet vádolja, amiért gyáván és tehetetlenül visszavonult fellegrárába, az elméletbe, és túrta, hogy tehetségtelen mostohatestvére, a gyakorlat, átvegye az uralmat a világ felett. A Szellem felelős azért, hogy engedte, hogy minden egyes tudomány autarkiára törjön, hogy külön világot építsen magának külön terminológiával és így létrejöjjön korunk terminológiai bábele, ahol minden érdemleges diskusszió lehetetlenné válik.

Szerb Antal: Vádirat a szellem ellen. Szabó Lajos és Tábor Béla röpirata (1937)

A valóság egy és gazdag (...). A gazdagságot nem a sok teszi, hanem a soknak az egyre való vonatkozása. Az atomizált sok, tehát a sok, amelynek egyes tagjai elszigetelődnek egymástól, nem gazdagság, hanem sok egymástól független szegénység. Gazdagsággá a sokat csak az teszi, hogy az egyben fut össze.

Tábor Béla: A zsidóság két útja (1939)

1.

Az alcím első látásra meglepő lehet, hisz egy olyan nevet, illetve fogalmakat rendez egymás mellé, melyek első látásra nem tartoznak szorosan együvé. Az 1907-ben született Tábor Béla olyan, intézményeken kívüli jelentős gondolkodó volt, aki sohasem járt egyetemre, de a Munka-körből 1930-ban kiváló opposzcióban előbb marxizmussal foglalkozott, majd ettől távolodva, a szintén e körből érkező Szabó Lajossal többnyire együttműködve a magyar gondolkodástörténet számos maradandó művét hagyta ránk. Ezek közül az 1936-os, Szabóval jegyzett *Vádirat a szellem ellen*, valamint az 1939-es, önállóan publikált *A zsidóság két útja*, továbbá a *Szakzsidóság vagy zsidó világnézet* című munkáira később még visszatérek, mert megítélésem szerint jól összegzik a korszak zsidó dilemmáit, s e minőségükben rávilágítanak egy kitüntetett, ám a két háború közötti zsidóság számára oly neuralgikus hely ellentmondásosságára, mint az egyetem.

Évek óta komolyan foglalkoztat mind eszme-, mind kultúra- és társadalomtörténeti szempontból az a politikai korszakokon átívelő, tehát

valamiképpen strukturális jellegzetesség, hogy – különböző okok folytán – rendkívül sok progresszívnek tekinthető, utóbb nagy kulturális potenciált felmutatni tudó kör, társaság és személy a magyar egyetemek falain *kívülre* szorul – a szó fizikai és szellemi értelmében egyaránt. Meggondolkodtató, hogy a fentebb nevezett Tábor Béla vagy Szabó Lajos egyáltalán nem járt egyetemre,¹ míg a kör más tagjai – Justus Pál, Friedmann Ernő (Robert Capa), Mérei Ferenc – külföldi egyetemekre iratkoztak be, ott kaptak formális képzést. Jóllehet igen szellemes Szondi Lipótnak az a mondása, hogy „nem tanár, hanem tananyag” szeretne lenni az egyetemen, mégis feltehető az a kérdés, hogyan van az, hogy a felsoroltak nem tudtak soha egyetemen oktatni, vagyis nem voltak részesei annak a komplex pedagógiai, tudományos, etikai feladatnak, amelyet Wilhelm von Humboldt Bildungnak (képzés, formálás, alakítás, művelés) nevezett.²

¹ Csutak Gabi–Jánossy Lajos–Keresztury Tibor–Nagy Gabriella: A szellem rejtekútjai. Nagyvizitben Tábor Ádámnál, *Litera*, 2015. április 10., <http://www.litera.hu/hirek/a-szellem-rejtekutjai> (2015. 04. 28.).

² Lásd Wilhelm von Humboldt: A berlini felsőbb tudományos intézmények külső és belső szervezetéről. In: *Válogatott írásai*, Budapest, Európa, 1985, 247–267.

Pedig „a kutatás és tanítás egysége”, valamint „az önállóság és szabadság” eszméje mellett a Bildung az egyetem legfontosabb ismérve, amely Fehér M. István megfogalmazásában

„nem csupán szaktudás, szakismeretek elsajátítása, de mindenekelőtt és elsősorban emberformálás. Ennek az egyetem történetében kezdettől fogva etikai tartalmat hordozó elvnek a jelenléte éppúgy meghatározóvá vált az európai egyetemesszme számára, mint a humboldti humanista nevelésszéménynek, az emberben rejlő képességek szabad kibontakoztatásának, a gondolkodás szabadságának és az igazság kutatásának mint öntevékenységnek, mint az autoritás és minden külső kötöttség alóli felszabadulásnak s mint az erkölcsi tökéletesedés felé vezető útnak az idealista filozófiából merített gondolata.”³

³ Fehér M. István: Az egyetem humboldti eszméje. In: *Jacques Derrida szakmai hitvallása*, Orbán Jolán (szerk.), Veszprém, Iskolakultúra, 2009, 51.

Ennek az előadásnak a kérdése az, hogy miként működik az egyetem intézménye egy jól körülírható kontextusban, a numerus clausus után, illetve milyen tapasztalatai voltak az egyetemről a részben jogszabályilag kirekesztetteknek (vagyis a zsidóknak és a nőknek), részben a felvett, de lelkileg és fizikailag terrorizált egyetemi hallgatónak. Tudom jól, hogy a klasszikus német filozófia, a német idealizmus egyetemenként összevetni annak helyileg megvalósult gyakorlatával

„magas labda”, de bárhogyan is van, nem hagyhatjuk szem elől téveszteni az *eszményt*, amelyre így vagy úgy törekednünk kellene, hiszen jogi, politikai, társadalmi elveinknek kell, illetve kellene körülírniuk az egyetem működésének *gyakorlatát*.⁴

⁴ A humboldti egyetemesség ma is komoly, bár teljesen már természetű támadásoknak van kitéve, lásd Stefan Collini: From Robbins to McKinsey, *The London Review of Books*, 2011/16., 9–14.; Anthony Grafton: Our Universities: Why Are They Failing?, *The New York Review of Books*, 2011. november 24. <http://www.nybooks.com/articles/archives/2011/nov/24/our-universities-why-are-they-failing/> (2015. 04. 28.), valamint Martha C. Nussbaum: *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, Princeton University Press, 2010. Az erről szóló gondolataimat máshol már kifejtettem, lásd K. Horváth Zsolt: Kié az egyetem?, *EduLine*, 2011. október 24., http://eduline.hu/felsooktatas/2011/10/24/Kie_az_egyetem_D278H9 (2015. 04. 28.) és K. Horváth Zsolt, *Az egyetemi demokráciáról, Café Babel*, 74. sz. (2014), 17–31.

Ezt az eszményt azonban, mint látni fogjuk, épp azok árulták el legelőbb, akiknek a gyakorlatot irányítaniuk kellett volna.

Az 1920. évi XXV. törvénycikkről, közismert nevén a numerus clausus-ról az elmúlt évtizedek kutatásai alkotmány- és oktatásjogi, oktatásszociológiai és társadalomtörténeti szempontból nagyon sok lényegeset elmondtak – de talán nem mindent. A funkcionális megközelítések rámutattak arra az áldatlan helyzetre, melyet a frontszolgáltatásról az egyetemre visszatérő évfolyamok beiskolázása jelentett; ez a helyzet vezetett el addig a gondolatig, hogy az egyetemi hallgatók számát maximálni kellene. Önmagában e tény, mely az 1883. évi XXX. tc. az érettségizettek egyetemre történő szabad iratkozási jogát módosítja, szűkíti (26. §) – mint N. Szegvári Katalin rámutatott – nem meglepő vagy jogsértő, a problematikus ott és akkor kezd lenni, amikor az általánosságokban beszélő törvény végrehajtási utasításai ezt egyetlen „népfajra” kezdik értelmezni. A gyakorlatban, vagyis a döntést az egyetemi autonómiára hagyó intézkedéscsomag következményeként pedig ez effektíve a zsidó és a női hallgatók diszkriminálásává vált.⁵

⁵ N. Szegvári Katalin: *Numerus clausus rendelkezések az ellenforradalmi Magyarországon. A zsidó és nőhallgatók főiskolai felvételéről*, Budapest, Akadémiai, 1988, 9.

A másik oldalon, mint erre Kovács M. Mária funkcionális társadalomtörténeti kutatásai rámutattak, a trianoni békeszerződés nyomán a határon túl ragadt magyarok, elsősorban szakértelmiségiek tömegével költöztek Magyarországra, s ez a csökkent méretű országban nagyon gyorsan a munkaerőpiac befagyasztásához vezetett.

E jelenség elsősorban a mérnöki pályán mutatkozott meg, ahol a „húszas években Budapesten dolgozó mérnököknek csaknem a fele (47,5 százalék) az elcsatolt területekről érkezett Budapestre. Az orvosok között kisebb volt a menekültek aránya, de a fővárosban működő orvosok mintegy tizede így is háború utáni menekült volt. Mindennek következtében a két háború között a szakértelmiség helyzete Magyarországon szembeszökő aránytalanság forrása lett.”⁶

⁶ Kovács M. Mária: *Liberalizmus, radikalizmus, antiszemitizmus: a magyar orvosi, ügyvédi és mérnöki kar politikája 1867 és 1945 között*, Budapest, Helikon, 2001, 74.

Ezt óhajtotta valahogyan szabályozni, kezelni az egyetem: az orvosi karon vetődött fel elsőként a zárt szám alkalmazása, ám az nem a zsidó, hanem a női hallgatók létszámát óhajtotta korlátozni. A nők egyébként is csak 1895 óta léphettek be a magyar egyetemekre, miután – külföldi tapasztalatok nyomán – Wlassics Gyula miniszter 65.719 (1895. december 16.) számon rendelkezett a nők bölcsészeti, orvosi és gyógyszerészi pályára lépésének lehetőségéről.⁷

⁷ *Rendeletek Tára*, 1895, II. köt., 1680–1686.

A miniszteri rendelet fogadtatása finoman szólva nem volt egyöntetűen pozitív: az *Egyetemi Lapok*ban megjelenő vezércikk a magasabb stúdiumoktól a nők nemi erkölcsét féltette leginkább, hisz „minél műveltebb valaki, annál szabadabb a gondolkodása, annál tágabb a lelkiismerete és léháb az erkölce”.⁸

⁸ Idézi: N. Szegvári, 63.

Ez természetesen nem valamiféle magyar fátum. Még a külföldi és német női egyetemi hallgatók jogaiért Berlinben nyíltan síkra szálló Georg Simmel is úgy fogalmazott, hogy azoknak a berlini nőknek az előadásokra való bejutását kellene korlátozni, akik pusztán „a »műveltségüket« szeretnék tökéletesíteni, vagy »érdeklődnek« valamilyen tárgy (többnyire irodalom- vagy művészettörténet) iránt”.⁹

⁹ Georg Simmel: *Női diákok a berlini egyetemen* (1899). In: *A kacérság lélektana*, Budapest, Atlantisz, 1996, 169–170.

Vagyis az unatkozó, az egyetemre passzióból bejárókat tűzte tolla hegyére Simmel, ami hetvenegynehány évvel később Michel Foucault-t ugyanúgy kihozta a sodrából annak a Collège de France-nak a falai között, aminek bejárata felett máig az a felirat áll, hogy: *docet omnia*.¹⁰

¹⁰ Lásd Guillaume Bellon: *Quel prof était Foucault?*, *Sciences humaines*, 19. sz. (2014), 16–17.

De ki tartozhat a „mindenki”-be? A tárgyalt időszakban, Magyarországon az ürügynek használt egyik probléma az egyetemi helyiségek túlszűfolttsága és a fejlesztések elmaradása volt. Amennyiben szembe akarunk nézni a „mindenki” fogalmának szűkítésével, természetesen nem érhetjük be ennyivel; számba kell vennünk azt is, hogy milyen politikai, jogi, társadalmi és kulturális gyakorlatok tették lehetővé ezt a fajta korlátozást.

2.

Bármilyen különös is, a faji kvóta ötlete az ókori zsidó történelem és a sémi filológia egyik szakértőjétől, a teológiai kar akkori dékánjától, Kmoskó Mihálytól származott. Az egyes karok válaszreakciója nem tanulságoktól mentes: a bölcsészkar huszonnégy tanárából tizenöt, köztük a dékán, Fináczy Ernő tiltakozott a tervezet ellen, ugyanakkor a kvótarendszert alkotmányellenesnek ítéelő jogásztanárok nagy része mellette volt, valamint az orvosi kar tanárai szintúgy kiálltak érte. A numerus clausus formájában megnyilatkozó antiszemitizmus és antifeminizmus funkcionális értelmezése tehát azt a választ adja, hogy a két, egyébként is peremhelyzetbe kényszerített társadalmi nagycsoport elleni szankció nem magából a törvényből és a hozzá kapcsolódó rendelkezésekből értelmezhető, hanem egy hosszabb távú, strukturális társadalmi előítélet-rendszer *incidens* jellegű, a „rövid időben” (*temps court*) felbukkanó reakciója. Ugyanakkor a magyar felsőoktatás és a zsidóság társadalomtörténeti összefüggéseit kutató oktatásszociológusok és társadalomtörténészek számadataikkal arra is rámutattak, hogy a numerus clausust a túlzúsúfoltság ürügyére fogó minisztériumi és egyetemi vezetők néhány évig még akkor is fenntartották ezt a korlátozást, amikor már éppenséggel nem volt elég hallgató az adott (elsősorban: vidéki) karon.

Részben tehát ez a belátás, no meg a nem kívánatos nemzetközi megítélés és a két világháború közötti rendszer belpolitikai változásai vezettek ahhoz a közis-

mert tényhez, hogy 1928-ban (1928: XIV. tc.) kedvezően módosították a törvényt.¹¹

¹¹ Karády Viktor: *A numerus clausus és a zsidó értelmiség*. In: *Iskolarendszer és felekezeti egyenlőtlenségek Magyarországon, 1867–1945. Történeti-szociológiai tanulmányok*, Budapest, Replika Kör, 1997, 235–245.; Ladányi Andor: *A gazdasági válságtól a háborúig. A magyar felsőoktatás az 1930-as években*, Budapest, Argumentum, 2002, 66–83.; Nagy Péter Tibor: *1920 és a numerus clausus*. In: *Hajszálcsövek és nyomáscsoportok. Oktatáspolitikai a 19–20. századi Magyarországon*, Budapest, Új Mandátum, 2002, 120–131.; Kovács M. Mária: *Törvénytől sújtva. A numerus clausus Magyarországon, 1920–1945*, Budapest, Napvilág, 2012, 160–161.

Ennek helyi szintjein azonban eltérő megvalósítást találunk, vagyis a budapesti és vidéki egyetemek más-más szabályozást alkalmaztak. Laky Dezső országos adataival összevetve az Erzsébet Tudományegyetem Orvostudományi Karának empirikus feltárása során Lengvári István arra a következtetésre jutott, hogy a „pécsi egyetemen a korszakban végig magasabb volt az izraeliták aránya, ami abból fakad, hogy a jórészt budapesti zsidó származású családok gyermekei a budapesti egyetemről kiszorulva a vidéki egyetemekre

igyekeztek bejutni. (...) 1926 szeptemberében például a keresztény felvetteken kívül 90 zsidó származású kérte felvételét, de a kar a törvény értelmében csupán 9 fő felvételét engedélyezte. A jegyzőkönyv azt is említi, hogy a korábbi évektől *eltérően* a zsidó hallgatók létszámát az engedélyezett hallgatói létszámhoz állapítják meg, ezért 8 felsőbb éves zsidó származású hallgatót is felvettek.”¹²

¹² Lengvári István, *A pécsi Magyar Királyi Erzsébet Tudományegyetem Orvostudományi Karának női hallgatói (1919–1945)*. In: *Parasztok és polgárok. Tanulmányok Tóth Zoltán 65. születésnapjára*, Czoch Gábor–Horváth Ger-gely Krisztián–Pozsgai Péter (szerk.), Budapest, Korall, 2008, 399.

A szerző arra futtatja ki – általánosságban Karády Viktorral és Nagy Péter Tiborral harmonizáló – gondolatmenetét, hogy a pécsi egyetem (és nem csak az orvoskar) voltaképpen a hallgatók számának maximalizálásában volt érdekelt, így az egyetem vezetői minden lehetséges módon igyekeztek a törvény rendelkezéseit „rugalmasan” értelmezni. Nagy Péter Tibor egyenesen úgy fogalmaz, hogy Pécssett „nem hajtották végre” a numerus clausus antiszemita cikkelyét, mivel – szemben a túljelentkezéssel küszködő Budapešťtel – vidéken inkább a létszámok feltöltésével bajlódtak. Így budapesti lakhelyű izraelitaként – különösen az orvoskaron – jóval nagyobb előnnyel indult neki a jelentkező, mintha a fővárosban próbálkozott volna. „Tudunk olyan esetről – mondja Karády – amikor a kiváló képzettségű zsidó diákokat Klebelsberg az egyetemi hatóságok ellenében engedett magyarországi főiskolára.”¹³

¹³ Karády, 240.

Ám minden előnyük ellenére ezek a funkcionális-pragmatista megközelítések nagyon keveset mondanak arról, hogy milyen közege, atmoszférája volt az egyetemnek azon zsidó vagy női hallgatók számára, akiket minden megszorítás ellenére felvettek az egyetemre. Bár a témával foglalkozó szakirodalom megemlíti az 1920 utáni rendszeres egyetemi ügynevezett „zsidóveréseket”, ezek elemzése, úgy érzem, még várat magára. Ez azért is meglepő, mert a korszak memoárirodalma és sajtója hangsúlyosan beszámol az egyetemi erőszak rituális jelenlétéről. A helyzet megértését bonyolítja, hogy a „zsidóverések” értelmezését az előbbi megközelítéssel szemben nem lehet a szó anyakönyvi-statisztikai értelmében megragadni, hisz az erőszak a zsidók ellen irányult ugyan, de azok beazonosítása már retinális-érzéki feladat volt: az volt „zsidó”, akit az ütés előtt akként azonosítottak. A funkcionális makroszociológiai perspektíva helyett egy a konfliktus antropológiai értelmezésére törvő megközelítést javasolunk, ami az egyetemi erőszak jelenlétét a tömeges erőszak mentalitástörténeti elemzései felől közelíti meg.

3.

A fentebbi, Karády Viktortól vett idézet ugyanis nem tér ki arra, hogy a miniszteri közbenjárás nyomán néhány kitűnően érettségiző zsidó diákot felvettek a felsőoktatásba. Ám az eset itt még nem ért véget. Klebelsberg Kuno intézkedésének ugyanis híre ment, s az egyetemeken akkorra már megerősödő bajtársi szövetségek gyűlést szerveztek. 1928 októberében már az újságok is beszámoltak az esetről, s az országgyűlésben Vázsonyi Vilmos barátja, Pakots József interpellációt nyújtott be a beiratkozási botránnyal kapcsolatban. Szerinte már pótérettségizőket is felvesznek, ám a zsidó hallgatók még mindig diszkrimináltak. A parlamenti szócsatáról részletesen beszámoló, Rassay Károly szerkesztette *Esti Kurír* úgy fogalmazott, hogy „Klebelsberg elismeri a hibát, s jelzi, hogy az orvosi karon és a tudományegyetemen közben járt a jeles hallgatók felvétele ügyében, majd hozzáfűzi: »felekezeti kérdést nem engedek az ügybe keverni.«”¹⁴

¹⁴ *Esti Kurír*, 1928. október 18., 3.

Ám a bajtársi szövetségek nem nyugodtak bele ebbe a magyarázatba, és az egyetemi autonómiára apellálva ellenakciót terveztek. Egy nappal később, *Tüntetőket várták ma az egyetemek kapuiában az újonnan felvett hallgatókat* szalagcímmel a következőképpen számolt be az *Esti Kurír*:

„Ma délelőtt ismét az elmúlt évek egyetemi zavargásainak képét mutatta az egyetem és környéke. A központi egyetem Szerb utcai épülete és a Műegyetem körül sűrű rajokban, izgatottan jártak-keltek fiatalemberek. Már tegnap délután röpcédulákön ígérték be a büntetést, amely ma el is kezdődött. A röpcédulát még tegnap délután kiragasztották a Műegyetem kapujára, ma délelőtt pedig a következő tartalmú »táviratokat« osztogatták:

TÁVIRAT

Feladó: Kolompos

Idő: [1928.] október 17., 21 óra 30 perc

Címzett: Pakots-zsidók, Műegyetem

A létszám túllépése miatt a legközelebbi napokban jövünk.

Hirig Simon”.¹⁵

Hirig Simon fenyegetésére – fejezi be beszámolóját az újság – a zsidó vallású tanulók a ma délelőtt folyamán nem jelentek meg az egyetemeken. A bölcsészkaron a rendbontók a Gólyavárba szerveztek gyűlést. Az izzó hangulat oka – így az *Esti Kurír* –, hogy Klebelsberg Kuno miniszter felszólítására létszámon felül felvettek hallgatókat az egyetemre, ám a bölcsészkar az egyetemi autonómiára hivatkozva inkább ellenállt, nem teljesítette e kérését.

„A gyűlésen éles szavakkal kikeltek az ellen, hogy a kultuszminiszter létszámon felüli zsidókat tukmál rájuk. Az szerintük súlyos

sérelme az egyetem autonómiájának, és elhatározták, hogy minden erejükkel fel fognak lépni az ilyen kísérletekkel szemben.”¹⁶

¹⁵ *Esti Kurír*, 1928. október 19., 7.

¹⁶ Uo.

Illő hozzátenni, hogy a numerus clausus módosítása vagy Klebelsberg kultusz-miniszter „beavatkozása” valójában csak ürügy volt az amúgy mintegy három hétig tartó, a korabeli sajtóban kiemelt terjedelmet kapó zavargásokra, zsidóverésekre. E tényről jól mutatja az is, hogy épp egy évvel korábban 1927-ben, amikor a módosítás tervének híre ment, ugyanígy zsidóveréseket szerveztek a bajtársi körök, vagy az, hogy amikor még szóba sem került a numerus clausus felülvizsgálata, akkor is szerveztek zsidóveréseket tartottak. Az egyik ilyen eset szenvedő alanya nem más volt, mint a még diák Székács-Schönberger István, a későbbi ismert orvos, a magyar pszichoanalitikai gondolkodás meghatározó alakja, akinek a figyelmeztetések dacára – egy úgynevezett súlyállandósítási kísérlet miatt be kellett mennie az egyetemre.

„Én tudtam, hogy nem lehet bemenni – mondja Székács –, mégis bementem a preparátum kedvéért, és akkor megverték engem. (...) Hát, kijöttem az intézet ajtaján, ami egy folyosóra nyílt. A folyosón mentem le, kétoldalt álltak, és elkezdtek ordítani, hogy zsidó, zsidó, zsidó. Ott álltak a fal mellett, és bottal ütötték a fejemet. Én rohantam le a lépcsőn, ők meg ütöttek, ahogy bírtak. Nem állták el az utamat: én rohantam, ők meg vertek. Egy vesszőfutás volt, aztán kiértem a kapun a kertbe, és addig is verték a fejemet.”¹⁷

¹⁷ Hadas Miklós: *Beszélgetés Dr. Székács Istvánnal*, *Replika*, 19-20. sz. (1995), 11-41.

A Hadas Miklós által készített interjúban olyképpen fogalmaz az idős pszichoanalitikus, hogy „nem dolgoztam fel, rohadt dögök és kész”. A támadás emléke nem az a három-négy centiméteres seb volt, amelyet a fején ejtettek, hanem a megaláztatás emléke. Ennek súlya nem világlik ki az interjúból, ezért érdemes egy kis textuális kitérőt tenni, mert megítélésem szerint pasztikussá teszi, mit érezhetett Székács-Schönberger István abban a helyzetben.

Sigmund Freud *Álomfejtése* nyomán teljesen egyértelművé válhat az az elsőre tán meglepő állítás, hogy a mű szerzője rajongott Hannibálért. Vajon mi az oka a karthágói vezér iránti kitüntetés, mégis szokatlan figyelemnek, amelynek elmélyítésében Carl E. Schorske szerint odáig jutott Freud, hogy Hannibál azt a fogadalmat és tervet anticipálta magában, hogy: „bosszút kell állni a rómaiakon.”¹⁸

¹⁸ Carl E. Schorske: *Bécsi századvég. Politika és kultúra*, Budapest, Helikon, 1988, 172.

Az *Álomfejtés*ben Freud felidéz egy fiatalkori emléket, amely egy apjával közös sétához kapcsolódik. Az apa azt próbálta megértetni

fiával, hogy mennyivel szerencsésebb időszakban született, mint ő, majd ennek magyarázatául az alábbi történetet adta elő neki:

„Fiatal koromban egy szombati napon szépen kiöltözve, új szőrme-sapkában sétáltam az utcán. Arra jött egy keresztény, egy csapással lerántja rólam a sapkát, bele a sárba, és így kiált: »Le a járdáról zsidó!« – »És te mit tettél?« – kérdeztem apámtól. »Leléptem a kocsiutra és felvettem a sapkám« – mondta atyám nyugodtan. Úgy éreztem, hogy ez nem volt hősi viselkedés a nagy, erős ember részéről, aki engem, a kicsit vezetett. Ezzel a helyzettel, amely nem elégtett ki, szembeállítottam egy másikat, amely jobban megfelelt érzéseimnek: azt a jelenetet, amelyben Hannibál atyja, Hamilcar Barkas, fiát a házi oltárnál megesketti, hogy bosszút fog állni a rómaiakon. Hannibál azóta kapott helyet a képzeletemben.”¹⁹

¹⁹ Sigmund Freud: *Álomfejtés*, Budapest, Helikon, 1985, 144–145.

A szöveghely értelmezésekor Schorske úgy fogalmaz, hogy e feladat egyszerre volt fiúi és politikai, amennyiben az apán esett fizikai megaláztatás emléke éppannyira szított nemzedéki ellenállást, mint politikait az apa által táplált, de soha meg nem védett liberális hittől szemben. „Freud-Hannibál – írja – mint »szemita tábornok« bosszút fog állni gyöngé apjáért Rómán, s Róma itt a »katolikus egyház szervezetét« és az azt támogató Habsburgok uralmát szimbolizálta.”²⁰

²⁰ Schorske, 172.

A fizikai és verbális megaláztatás emléke tehát nemcsak személyhez kapcsolódó, idővel csillapodó trauma formájában képzelhető el, hanem Freud esetében egyfajta szimbolikus (politikai, intellektuális) ellentételezés is lesz, amely életében többször visszaköszön még. E kitérőt azért bátorkodtam beiktatni, hogy lássuk: még a lélek-elemzésben oly jártas embereknek, mint Székácsnak vagy Freudnak sem könnyű a megszégyenítésen túllépni.

Nincs itt tér most ennek a témának a szerteágazó sajtóanyagát sem bemutatni, sem részletesen elemezni, legyen elég annyi, hogy *Az Est*, az *Esti Kurír*, a *Magyar Hírlap*, a *Pesti Napló*, a *Pesti Hírlap*, *Az Újság* részletesen és nagy terjedelemben tájékoztatta ezekről az eseményekről az – elsősorban ellenzéki – közvéleményt.²¹

²¹ Helyszúke miatt csak szemelgetni tudok az elvégzett sajtókutatásból. A sajtótörténeti háttérhez lásd Sipos Balázs: *Sajtó és hatalom a Horthy-korszakban*, Budapest, Argumentum, 2011, 73–86. Valamint Monori Áron: *A numerus clausus és a magyar katolikus sajtó 1919–1920*, *Médiakutató*, 2003 nyár: http://www.mediakutato.hu/cikk/2003_02_nyar/03_numerus_clausus (2015. 05. 01.)

Végül is apropónak bármi jó volt: Molnár Ferenc *Üvegcipője* éppúgy, mint Szomory Dezső *Nagyasszonya* vagy mint 1924-ben egy szolnoki

ítélet, amely az 1923. decemberi, a Magyar Király Szállóban tartott csongrádi zsidó nőegyleti bál elleni merénylet vádlottjait mentette fel bizonyítékok hiányában. Amint *Az Est* írja:

„A jelek arra mutatnak, hogy a szolnoki ítélettel foglalkozó fajvédó sajtó uszításának és izgatásának hajtásai nyúltak ma be az egyetem épületébe. A verekedés az egyetem kémiai és élettani épületének az Esterházy utcára nyíló két kerti kapujánál játszódott le.

Pont tíz órakeré végződött a kémiai fakultáson Bugarszky tanár előadása és ugyanekkor ért véget az élettani osztályon Hány tanár órája is. Az előadásról kifelé törekvő hallgatóknak a kapunál néhány fiatalember útját állotta. Némelyik bajtársi szövetségi jelvényt viselt és a legtöbbször bot volt.

Igazold magad! – mondták az előadásból kijövő hallgatóknak.

Ezek látván a túlerőt, elóvették az indexüket, mire az igazgatók így szóltak:

– Index nem számít, csak bajtársi igazolványt fogadhatunk el. Erre van utasításunk.

Ezen az alapon aztán a zsidó vallású egyetemi hallgatókat ütlegetni kezdték. Botokkal rájuk támadtak és hat egyetemi hallgatót – köztük egy zsidó vallású egyetemi tanár fiát – súlyosan megverték.”²²

²² *Az Est*, 1924. október 3., 3.

Az 1927-es zsidóverés kapcsán így fogalmazott memoárjában Francis Shelton, aki Schönberger Ferenc néven született, s történetesen az említett és megvert pszichoanalitikus öccse:

„A zsidókat nyilvánosan igen ritkán bántalmazták, általában csak az egyetemeken. Az agresszió e formájának létezett szokásos menete, koreográfiája és szabályrendszere, amelyek elviselhető keretek között tartották a jelenséget. Bizonyos napokon – évente legfeljebb négyszer vagy ötször – a megkülönböztető sapkadíszüket viselő hallgatói csoportok átvonultak egy másik kar épületébe, bementek az előadóba, és végigjárták a folyosókat, miközben azt bömbölték: *zsidók, kifelé!* Elkapták, majd könnyörtelenül megverték azokat a zsidó hallgatókat, akik nem futottak elég gyorsan, majd a gúnyosan röhögő ifjúság sorfala közt végigrugdosták a folyosón, végül kilökték az épületből.”²³

²³ Francis Shelton: *Különleges küldetésem. Ügynök csellóval a II. világháborúban*, Budapest, Scolar, 2010, 16.

Visszaemlékezés-folyamának vonatkozó kötetében Hegedüs Géza is kitér a „hírhedt egyetemi zsidóverések” kérdésére.

„Tanévről tanévre – átlagban minden félévben egyszer – néhány napos egyetemi »zsidóverést« rendeztek. Nagy többséggel támadtak általában gumibotokkal, bokszerekkel és bikacseknek nevezett bőr-

korbáccsal – azokra a zsidó hallgatókra, akik ilyenkor bementek az egyetem falai közé. Az egyetemnek »autonómiája« volt, tehát rendőr nem tehette be a lábát, hogy rendet csináljon.”²⁴

²⁴ Hegedüs Géza: *A tegnap alkonya*, Budapest, Szépirodalmi, 1987, 120.

A zsidóverések természetesen nem a pesti egyetemi karok sajátosságai voltak, a debreceni és a szegedi egyetemen éppúgy bevettek voltak ezek a rítusok. Életútinterjújában úgy fogalmazott Bibó István, hogy Szegeden „a fehérterror idején antiszemita plakátokat tépdestem le az utcán, míg el nem kergettek. A húszas évek elején az iskolánk szomszédságában működő menekült pozsonyi egyetemen zsidóellenes tüntetések voltak, és én kiraktam a kapura egy cédulát, ami-re az volt írva, hogy éljenek a zsidók, mire megpofoztak”.²⁵

²⁵ Huszár Tibor: *Bibó István. Beszélgetések, politikai-életrajzi dokumentumok*, Budapest, Magyar Krónika, 1989, 48. Bibó változó zsidósággképéhez új érveket mutat be Gyáni Gábor, *Asszimilációkritika Bibó István gondolkodásában*, *Holmi*, 2011/8, 1022–1035. Vö. Radnóti Sándor: *A zsidó asszimilációról*, *Holmi*, 2011/8, 1062–1066.

Ferencz Győző Radnóti-monográfiája kisebb fejezet szentel annak a tapasztalatnak, ahogy az ifjú költő leveleiben beszámol a verbális és a fizikai agresszió megnyilvánulásainak rá tett hatásáról a szegedi egyetemen, míg néhány évvel később Gimes Miklós egyenesen belép a Turulba, mert aki attól elzárkózik, rögtön zsidógyanússá válik.²⁶

²⁶ Ferencz Győző: *Radnóti Miklós élete és költészete. Kritikai életrajz*, Budapest, Osiris, 2005, 171. és 199–204. Valamint Révész Sándor: *Egyetlen élet. Gimes Miklós története*, Budapest, 1956-os Intézet – Sík, 1999, 34–35. Lásd még Csaplár Ferenc: *A Szegedi Fialatok Művészeti Kollégiuma*, Budapest, Akadémiai, 1967, 123–126.

4.

De mit is jelent a „zsidóverés”? Vajon az ösztönök korlátozás nélküli megnyilvánulása? Egy értelmezhetetlen, nem racionális, merthogy affektív mozzanat? Az erőszak jelensége sokszor az ilyen ésszerűtlen, az ösztönökre apelláló értelmezésmódot hozza játékba, s az pedig az ésszel maradéktalanul megmagyarázhatatlan ösztönök nyers megnyilvánulását látja benne. Ám George Rudé, Eric Hobsbawm, E. P. Thompson, Charles Tilly, Emmanuel Le Roy Ladurie és Natalie Zemon Davis nyomán hajlunk arra, hogy az erőszak gyakorlásában egy többé-kevésbé szervezett, bizonyos belső logikával rendelkező *rituális cselekvést* lássunk, amelynek célja, hogy fizikai erőszak formájában szimbolikus hatalmat gyakoroljon egy kiszemelt csoport felett, s ezzel újratermelje a társadalmi egyenlőtlenségeket.

A 16. századi, katolikusok és proteštánsok közötti francia villongások kapcsán írja Natalie Zemon Davis, hogy „az erőszakban, bármilyen kegyetlen is, nem azt látjuk, hogy véletlenszerű és korlátlan, hanem észrevesszük, hogy megadott célpontokra irányul, és a büntetések, a destruktív formák hagyományos repertoárjából merít”.²⁷

²⁷ Natalie Zemon Davis: *Az erőszak rítusai*. In: *Társadalom és kultúra a kora újkori Franciaországban*, Budapest, Balassi, 2001, 141. Lásd még *Rites of Power. Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*, S. Wilentz (szerk.), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985.

Jóllehet evidens, hogy – bár „zsidókkal” szemben alkalmazzák az erőszakot, de – szó sincs semmiféle *vallási* tartalomról, még ha lenne, akkor sem kellene lemondanunk a megértésről csak azért, mert a jelenség nem racionális. Az erőszak formáinak társadalmi kutatói épp arra irányítják a figyelmünket, hogy annak rituáléi hagyományos (premodern) formákat követnek ugyan, de a mögöttes politikai és/vagy társadalmi konfliktus többnyire feltárható. A tömeges erőszak szinte sohasem véletlen. Lássuk, milyen összetevői vannak ennek az 1920–1930-as évek Magyarországn?

Már Ladányi Andor rámutatott arra, hogy az első világháborúból az egyetemre visszatérő bakák attitűdjeikben bizonyos erőszakotöbbletet hordoztak. A háború *után* megszorodó erőszakos mozzanatok jelensége nem analógia nélkül való, többnyire a háború és a civilizált hétköznapi élet erőszakhoz való viszonyában rejlik a magyarázat, nevezetesen abban, hogy az erőszakot kiszorító civilizációs normák – a túlélés érdekében – érvénytelenné válnak a lövészárkokban, majd ez a beállítódás újfent illegitimé válik a békés hétköznapiakban. Igen ám, csak hogy a két normarendszer közötti átállás és habituálissá tétel korántsem olyan egyszerű, s részben ez is magyarázatot adhat arra, hogy a volt egyetemi zászlóaljok miért szerveznek úgynevezett bajtársi szervezeteket a háború után az egyetemeken.²⁸

²⁸ Ladányi Andor: *Az egyetemi ifjúság az ellenforradalom első éveiben (1919–1921)*, Budapest, Akadémiai, 1979.

Ám a magyar kontextuson túl ne felejtjük el azt sem, hogy az erőszak szociológiai tanulmányozása során Norbert Elias kulcsszerepet szán a férfiak egyetemi diákszervezeteinek.

„Az egyetem oktatott, a diákegyesület nevelt. Az egyesület jelentette a társaságot és társas együttlét lehetőségét, túl ezen egy sor feladatot és – az egyesület veteránjainak személyében – a kapcsolatoknak a későbbi életben hasznos szövedékét, vagyis segítséget a karrierépítésben. Az együttélésnek a diákegyesületi keretek között kezdetben sok, a fiatalkorú csoportokra amúgy is jellemző vadhajtása volt. Alapvető vonása volt az egyesületi jellemacélozásnak,

hogy nemcsak megengedte, hanem ki is kényszerítette a viszonylag infantilis és barbár impulzusok kiélését. A lelkiismeret kontrollja sok új tagnak korábban tiltotta volna, hogy ilyesmit cselekedjen. A tiltott impulzusok kiélése egyszersmind akár egy rács, szigorúan behatárolta, elkülönítette a pontosan betartandó rituálét. Az újaknak, a gólyáknak nem lehetett könnyű alkalmazkodniuk e paradox diákkánon kényszeréhez, amely egyidejűleg követelte meg a vad és korábban szigorú tabu alá eső impulzusok kiélését – például, hogy céltudatosan, előre megfontoltan véresre verjenek más embereket – és a sűrű szövetű hálót alkotó magatartási előírások szigorú betartását.”²⁹

²⁹ Norbert Elias: *A németekről. Hatalmi harcok és a habitus fejlődése a 19–20. században*, Budapest, Helikon, 2002, 88–89. Érdekes, hogy 1912-es nevezetes előadásában maga Aby Warburg is „bajtársaknak” nevezi hallgatóit, lásd Ernst Gombrich: *Aby Warburg: his Aims and Methods. An Anniversary Lecture, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 62. (1999), 268–282. Összefoglalóan lásd Walter Laqueur: *Young Germany. A History of the German Youth Movement*, New Brunswick, Transaction, 1984, 74–83.

*Az oktatás és a nevelés fogalmának és gyakorlatának különválasztásával Elias rendkívül fontos dologra mutat rá: amíg az oktatás hagyományosan a „kutatás és tanítás egységét”, valamint „az önállóság és szabadság” eszméjét testesíti meg, addig a nevelés, a szocializáció is hangsúlyos része a Humboldt által a korábbiakban kiemelt Bildungnak, még akkor is, ha ezt többnyire elhanyagolta az egyetem és az oktatói kar. Bármilyen képromboló is lehet, de Elias rámutat arra, hogy a fizikai és verbális erőszakra nevelés, a párbajozás, a féktelen, versenyközpontú ivászatok egyaránt részei voltak a 19. századi német egyetemi férfivilághoz való nevelődés folyamatának. Azt hiszem, az általunk vizsgált „zsidóverések” ennek egy sajátos aletetét képezik, még ha az erőszak és az antiszemitizmus jelenléte a karokon nem is analógia nélkül való, s így – ha tetszik, ha nem – sajnálatos módon szerves részévé vált az egyetemi nevelődés hazai történetének.*³⁰

³⁰ Vö. Szabó Miklós: *Az újkonzervativizmus és a jobboldali radikalizmus története (1867–1918)*, Budapest, Új Mandátum, 2003, 185–186., valamint Szabó Dániel: *A véderőtüntetések résztvevői*, *Korall*, 17. sz. (2004), 43–60.

Az igazi kérdés persze az, hogy az oktatás és a tudományos kutatás színvonaláért felelős egyetemi oktatók hogyan viszonyultak a Bildung másik oldalához, vagyis a nevelés, nevelődés illetően

formáihoz? Komoróczy Géza monográfiája Angyal Dávidot, az 1919 augusztusától újfent megválasztott bölcsészkar dékánt hozza fel olyan példaként, aki határozottan cselekedett egy doktori vizsgárártörő hordával szemben, amelynek tagjai a professzor érélyes fellépésének hatására elhagyták a termet.⁵¹

⁵¹ Komoróczy Géza: *A zsidók története Magyarországon*, Pozsony, Kalligram, 2012, II. kötet, 405. A vizsgán ott volt Goldziher Ignác is, aki kiadott naplójában csak utalásokat tesz az 1919-es esetre: „A betegséget (elcsúszott, s ez ágyhoz kötötte – K. H. Zs.) még olyan szerencsétlen momentumok is tetézték, amelyeket nem kívánok megörökíteni, noha szüntelenül rágódom rajtuk. Augusztus elején vad antiszemitizmus kezdődött, amely, igen barbár módon, kiterjedt az egyetemre és az Akadémiára is. (...) Aug. 30-án benyújtottam lemondásomat az egyébként engem illető prodékánságról. Ezzel egy kellemetlen hajszának akartam elejét venni, amelyet nyilván ellenem is megindítottak volna.” Goldziher Ignác: *Napló*, Scheiber Sándor (s. a. r.), Budapest, Magvető, 1984, 375–376.

A korábban említett rossz példák ellenére tehát mégis voltak olyan egyetemi oktatók, akik a leghatározottabban elutasították az erőszak és a kirekesztés illetén formáit; az árnyalt kép kialakítása további kutatásokat igényel majd.

Ha tehát a hazai egyetemi „zsidóverések” történetét csokorba szedjük, jól látható, hogy az esetek túlnyomó többségében ilyen bajtársi szervezetek, a Turul, a Csaba, az Attila, a Werbőczy és mások állnak mögöttük, mely tény alapvetően cáfolja a spontán és ösztönös verés tézisé.⁵²

⁵² Kerepeszki Róbert: *A zsidókérdés és az egyetemi bajtársi egyesületek a két világháború közötti Magyarországon*. In: *Tradíció és modernizáció a XVIII–XX. században*, Bodnár Erzsébet–Demeter Gábor (szerk.), Debrecen, Hungarovox, 2008. És Pelle János: *A Csaba útja: antiszemitizmus és értelmiségi érdekvédelem*, *Múlt és Jövő*, 1997/4, 93–103.

A bajtársi szövetségek által mozgósított tömeg és a szervezett erőszak, vagyis az, hogy minden esetben *túlerőben* támadták meg a kiszemelt, „zsidónak tűnő” (vagy annak kinevezett) áldozatot, bizonyítja, hogy jól eltervezett akciókról van szó, s ezek ráadásul az erőszak több fogalmát is megvalósítják. Először is a fizikai erőszakot a verés formájában – ám vegyük észre, hogy a verekedők mindig figyeltek arra, hogy komoly sérülés ne történjen; vagyis egyszerre volt benne a fizikai erőszak elrettentő, sokkoló mozzanata, s az a cél, hogy ne érhesse komolyabb retorzió az erőszakoskodókat.

Ha végignézzük a zsidóverések rituáléját, akkor láthatjuk, hogy az egyik leghangsúlyosabb mozzanat az egyetem épületéből való *kidobás*,

eltávolítás, miközben azt kiabálták, hogy „mocskos, piszkos zsidó!” és hogy „tisztítsuk meg az egyetemeket!”. Mary Douglas máig klaszszikus *Purity and Danger* című munkája nyomán nehéz nem észrevenni, hogy ez egy archaikus purifikációs rítus modernizált változata, amely éppúgy magában hordozza a kosz-tisztaság ellentétpár erkölcsi normarendszerét, mint egy afrikai törzs esetében. Ahol „kosz van, ott rendszer van”, szól híres tézise, vagyis ahol meg tudják különböztetni a szó morális értelmében a szennyeződést és a tisztaságot, ott komplex normarendszerrel van dolgunk.³³

³³ Mary Douglas: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge and Keegan Paul, 1966, 36.

Natalie Zemon Davis említett munkája szintén azt emeli ki, hogy a tömeges erőszak nagyon sokszor purifikációs rítusként is értelmezhető, ami helyileg próbál a közösség számára orvosolni egy átfogó, társadalmi feszültséget.³⁴

³⁴ Zemon Davis, 143.

Ám az egyetemi „zsidóverések” szimbolikus mozzanatai talán még rémisztőbb képet nyújtanak. Előadásom elején nem véletlenül kivonatoltam az oktatásszociológiai kutatások megállapításait, ugyanis látható, hogy a verekedők, a zavargók leginkább úgy próbálják beállítani tettüket, mint egyfajta *reakciót*. Vagyis felfogásukban az egyetemi erőszak nem más, mint a kormányzat 1927. és 1928. októberi, a numerus clausus ügyében visszatáncoló politikájára adott *válasz*. Már E. P. Thompson rámutatott a 18. századi gabonalázadások elemzésekor arra a mozzanatra, hogy az erőszakoskodók tetteiket azzal legitimálják, hogy a kormányzat *helyett* cselekszenek: amit az nem tesz meg, azt megteszi a népi igazságtétel.³⁵

³⁵ E. P. Thompson: *The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century*, *Past & Present*, 50. sz. (1971), 76–136, különösen 91. skk.

Azt, hogy ez mennyiben függött össze, azt elsősorban a rendőrségi intézkedések nyomán megfogalmazódó parlamenti interpellációk és az erről szóló ellenzéki laptudósítások egyaránt sejtetik, miszerint a rendőrség azért nem lépett fel komolyan (szinte csak a látszat kedvéért), mert nem óhajt szembefordulni a bajtársi szövetségek mögött lévő társadalmi támogatással.³⁶

³⁶ Lásd *Esti Kurír*, 1928. október 21., 1–3.

A szimbolikus dimenzió másik vonulata azonban az, hogy az egyetemi „zsidóverések” híre az erről bőségesen beszámoló sajtó- és parlamenti tudósítások révén olyanokhoz is elért, akik nem feltétlenül értesültek volna e tényről. A fizikai verés, a megfélemlítés és a megtisztítás rítusa tehát egy idő után tudatosan használta a médiát, mondhatni annak függvényében jött létre, s hatékonyságát igazolja, hogy a korszakban – mint Ladányi Andor és Kerepeszki Róbert rámutattak – végig éltek az így megképződő szimbolikus erőszak eszközével.³⁷

³⁷ Ladányi Andor: *A numerus claususától a numerus nullusig, Múlt és Jövő*, 2005/1., 56–74.; Kerepeszki Róbert: *A Turul Szövetség országos és debreceni szervezete (1919–1945)*, PhD-értekezés, Debrecen, DTE, 2009.

Ha a *szimbolikus erőszak* fogalmát visszavezetjük Pierre Bourdieu-höz, akkor a társadalmi egyenlőtlenségeket újratermelő olyan intézkedéseket érthetünk alatta, amiket a mindenkori elit (politikai, gazdasági, értelmiség) *ráerőltet* látszólag racionális érvelés mögé bújtatva, vagyis legitim módon, a társadalom tagjaira. A numerus clausus ilyen jogi formába öltöztetett, valójában a felvilágosodás és a törvény előtti egyenlőség eszméjét lábballal tipró szimbolikus erőszak volt, ami az egyetemi túlszűfoztság – racionálisnak tűnő ügyére, de valójában – ürügyére hivatkozva felerősítette és ezzel a társadalmi térben legitimé tette a zsidósággal és részben a nőkkel kapcsolatos, évtizedek óta feszülő előítéleteket.

A szimbolikus hatalomról szóló írásában arra mutat rá a francia szociológus, hogy az uralkodó osztály berkein belül zajlik le az a küzdelem, amely a társadalmi hierarchiát meghatározó alárendelési (hierarchizációs) elvekről szól. A birtokukban lévő gazdasági tőke révén az uralmon lévő csoportok megpróbálják legitimálni saját uralmukat; ezt részben saját szimbolikus tetteikkel, részben olyan ideológusok révén teszik meg, akik csak azon az áron szolgálják az uralom érvényességét, hogy fokozzák a beszédrend radikalitását. Ez utóbbi tendencia kifejezetten visszaüthet, amennyiben bizonyos idő után, épp e fokozódás, kiéleződés miatt, az uralom veszíthet legitimitásából, s ezért arra kényszerülhet, hogy újragondolja és átrendezze az alárendelési (hierarchizációs) elvek rangsorát.³⁸

³⁸ Pierre Bourdieu–Jean-Claude Passeron: *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970.; Pierre Bourdieu: *Sur le pouvoir symbolique*, *Annales*, 1977/3, 405–411.

Mint láthattuk, a szimbolikus erőszak révén megfogalmazódó numerus clausus gyakorlata az 1920-as évek során pragmatikus szempontból több kárt okoz, mint amennyit kezdetben használ, hisz – főleg vidéki egyetemeken – nem tudják feltölteni a keretszámokat sem. 1927-ben a kormányzat változtatásra szánja el magát, de azoknak az erőszakos csoportoknak, bajtársi szövetségeknek a foglyává válik, amelyekre évekkel korábban támaszkodott, s amelyek – az újratermelő verések okozta kellemetlen magyarázkodási kényszer miatt – már nem szolgálják többé a szimbolikus hatalom érdekeit.

Kül- és belpolitikai nyomásra, valamint racionális oktatáspolitikai szempontok miatt a hatalom szeretné újrafogalmazni azokat a hierarchizációs elveket, amelyek uralmát legitimálják, de a szervezett egyetemi „zsidóverések” napirenden tartásával, vagyis a fizikai és a szimbolikus erőszakkal a szélsőséges egyetemi szervezetek „emlékeztetik” a hatalmat arra, hogy mit ígért. A numerus clausus

így jóval nagyobb kárt okozott, mint első látásra gondolnánk: az erőszak sokrétű formáival rendelkező olyan szimbolikus hatalmat alapozott meg, aminek az antiszemitizmus alapkomponensévé vált. Amikor ettől a tehertételtől el szeretne volna oldani az uralom a saját legitimitását, akkor jelent meg a korszakot meghatározó egyetemi, fizikai erőszak, amely a közvélemény, de főként a magyar zsidók számára *fenntartotta* a kormányzat oktatáspolitikája antiszemita vonatkozásainak emlékét, s napirenden tartotta a zsidóellenességet.

5.

Előadásom végén szeretnék visszatérni Tábor Bélához, erre az egyetemen kívül rekedt, de minden ízében egyetemes kérdéseket feszegető gondolkodóhoz, mégpedig azért, hogy a korszak vége felé megjelent írásai révén problematizáljuk azt: mit jelent a fentebb tárgyalt beszédrendben a zsidóság mint kifejezés? Míg az 1925-ben kiadott, a numerus claususszal foglalkozó *A magyar zsidóság almanachja* úgy fogalmaz, hogy a „numerus clausus legérzékenyebben a magyar zsidóságot sújtotta”,³⁹ addig Tábor Béla azt veti fel, hogy ebben a kontextusban *nem üres-e* a „magyar zsidóság” mint kifejezés. Közösségként, csoportként, etnikumként, vallásként, szubkultúráként stb. létezik-e olyan, hogy *magyar zsidóság*, vagy pedig ez pusztán – Reinhart Koselleck kifejezését alkalmazva – aszimmetrikus ellenfogalomként jelenik meg a numerus clausus utáni Magyarország antiszemita elemekkel átszőtt szimbolikus hatalmi rendszerében?⁴⁰

³⁹ *A magyar zsidóság almanachja. Numerus clausus*, Bethlen Pál (szerk.), Budapest, A Magyar Zsidóság Almanachja Könyvkiadóvállalata, é. n. (1925), 7.

⁴⁰ Reinhart Koselleck: Aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája. In: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*, Budapest, Atlantisz, 2003, 241-298. A német történész három ilyen ellenfogalmat tárgyal, még pedig a hellén-babár, a keresztény-pogány és az ember-nem-ember (felsőbbrendű és alsóbbrendű ember) bináris oppozíciókat; célja, hogy feltárja az egyes fogalmakban rejlő alá- és fölérendelő viszony működésmódját.

Speciálisan ebben a beszédrendben a magyarság-zsidóság dualitása vajon nem ezt az alá- és fölérendelő viszont termeli-e újra? Az aszimmetrikus ellenfogalom módszertani átvétele ugyanis arra figyelmeztet bennünket, hogy nem kezelhetjük kontextus nélkül, naivan, magától értetődően és semlegesen ezeket a fogalmakat, hanem vissza kell illeszteniük őket abba a beszédrendbe, amelyben használták, s e használat szemantikáját feltárva a korabeli szóhasználatot kell megkérdőjeleznünk. Úgy érzem, hogy a korszakban ennek tétjét kevesen értették meg annyira világosan, mint Tábor Béla.

Már a Szabó Lajossal közösen írt, *Vádirat a szellem ellen* című munkájukban is úgy fogalmazzuk, hogy a legáltságosabb felmentés az, ha a gondolkodás felelősségét azzal hárítjuk el, hogy bezzeg, „ha a szellem irányítana”, akkor nem így mennének a dolgok; a szellemre való hivatkozás nem más, mint önfelmentés.

„Ez magától értetődően azt jelenti, hogy a szellemet is belevonjuk a felelősség körébe. És éppen erről van szó. Arról, hogy nem bűnös-e a szellem mindenben, amivel másokat vádol, éppen azáltal, hogy elfogadta ezt a kényelmes pozíciót? A kérdés az: tett-e egyáltalán komoly kísérletet a szellem arra, hogy az irányítást magához ragadja, vagy pontosabban: megteremtette-e *önmagán belül* az előfeltételeket ehhez a döntő lépéshez?”⁴¹

⁴¹ Szabó Lajos–Tábor Béla: *Vádirat a szellem ellen*, Budapest, Bibliotéka, 1936, 7.

A zsidóság két útja című, először 1939 augusztusában megjelenő esszéjében Tábor Béla bizonyos értelemben folytatja ezt a gondolatsort, amikor úgy fogalmaz, hogy „a zsidóságnak olyan szerepkört kell átvenni, amit eddig az antiszemitizmus gyakorolt. (...) Ha az antiszemitizmus általánosít, nem tesz egyebet, mint hogy komolyan veszi a népközösség fogalmát”.⁴²

⁴² Tábor Béla: *A zsidóság két útja*, Budapest, Pešti Szalon, 1992, 120. Lásd ehhez Komoróczy: *A zsidók története Magyarországon*, 481–486. és Laczó Ferenc: *Felvilágosult vallás és modern katasztrófa között. Magyar zsidó gondolkodás a Horthy-korban*, Budapest, Osiris, 2014, 209–215.

Ha a „magyar zsidóság” nemcsak a numerus clausus és az antiszemita beszédrend által termelt aszimmetrikus ellenfogalom, hanem valódi népközösség, akkor a zsidó szellemnek át kell vennie, magához kell ragadnia az önértelmezés jogát.⁴³

⁴³ Hogy az önértelmezés iránya, formája és tartalma mennyire nem egyértelmű, arra tanulságos példa a *Szombat* folyóirat néhány évvel ezelőtti körkérdése, melyben olyként fogalmazzuk a szerkesztők, hogy „vajon tényleg a vallásosság a zsidóság lényege – és ha igen, akkor úgy, ahogy azt Tábor Béla elgondolta?”. Lásd A *Szombat* körkérdése *A zsidóság két útjáról*, online: <http://www.szombat.org/politika/4348-a-szombat-korkerdese-a-zsidóság-ket-utja-rol> (2015. 04. 28.). Tatár György válaszában helyre teszi ezt, amennyiben úgy fogalmaz, „a könyv egyetlen egyszer sem állít olyasmit, hogy a zsidóság lényege volna a vallásosság”. Tatár György: *Valóságsküldet*. In: *A „másik oldal”. Kabbalista esszék*, Pozsony, Kalligram, 2014, 206.

E feladat legfontosabb lépése pedig az, hogy – a korábban mondotaknak megfelelően – a zsidó szellem kitörjön abból az értelmezési mátrixból, szimbolikus hatalmi rendből, melybe, mint láthattuk belekényszerült, mert fizikai és szimbolikus erőszakkal belekényszerítették.⁴⁴

⁴⁴ Illó hozzátenni, Tábor ezzel nem volt teljesen egyedül. Komlós Aladár, Pap Károly vagy Szilágyi Dénes valahogyan mind ezt a szimbolikus erőszak teremtette beszédrendet szerették volna megtörni a maguk módján. Lásd pl. Zeke Gyula: Szilágyi Dénes, Tábor Béla, Pap Károly: három zsidó önkép a vész-korszak küszöbén, *Szombat*, 1992/10, 29–31.

Az 1943-ban, az *Ararát*-ban napvilágot látott *Szakzsidóság vagy zsidó világnézet* című esszéjében, ha lehet, még nyíltabban fogalmaz, amikor azt feszegeti, hogy „kik azok, akik zsidóknak vallják magukat”. Vannak – így Tábor Béla –, akik tehetetlenségből zsidók, vannak, akik a zsidóságból élnek, vannak azok, akiket „zsidókká pofoztak” („a pofon helye ég, és ezt az égést érzik a zsidóság lényegének”), vannak, akik szolidaritásból, bátorságból, dacból, kategorikus imperatívusból zsidók. És végül vannak azok, akik számára a zsidóság egy „minden konkrétumától megfosztott, ködben úszó üres szó, de azért a ködért rajonganak”.⁴⁵

⁴⁵ Tábor Béla: *Szakzsidóság vagy zsidó világnézet*. In: *Ararát. Magyar zsidó évkönyv az 1943-as évről*, Komlós Aladár (szerk.), Budapest, 1943. Újra közölve: Tábor Béla: *Személyiség és logosz. Bevezető és kommentár a valóság őstörténetéhez*, Tábor Ádám (s. a. r.), Budapest, Balassi, 2003, 145–146.

Tábor kérdése az, hogy sikerül-e egy adekvát egyetemes zsidó szellemet kimunkálni, merthogy kíméletlen diagnózisa szerint a „zsidó tartalom romlott meg”. Ha és amennyiben igen, úgy ez a zsidó szellem nem lehet pusztán magánügy, belső, intim zug, ahol ki-ki a zsidóságát őrzi, mert akkor a cél partikuláris marad. „Ez a szaktevékenység lehet vallási vagy népi, karitatív vagy kulturális, de mindenképpen szűk értelemben vett szaktevékenység marad, mert *szempontjai* nem egyetemesek, hanem korlátozottak. Maga a zsidóság lett szakterület. A bibliai zsidóságból szakzsidóság lett.”⁴⁶

⁴⁶ Tábor: *Szakzsidóság vagy zsidó világnézet*, 147.

Meglátása szerint zsidó újjászületésről csak akkor lehet beszélni, ha egy világnézeti korban a zsidóságnak sikerül megformálnia egy olyan zsidó világnézetet, amely egyszerre csillapítja az aktualitásra és az egyetemességre való áhítozást.

A mából visszatekintve, a holokauszt bekövetkeztének tudatában keménynek, sőt olykor kifejezetten kíméletlennek tűnik a Szabóval posztulált „szellem” igényeinek való reflexív, „ideológiai mérges gázoktól” mentes megfelelés megvesztegethetetlen szándéka. Anál is inkább, mert miközben ezt írja, Szabó Lajossal már belföldi

munkaszolgálatra vezényelték Tábor Bélát, majd 1942-től ukrainai munkaszolgálatot teljesít. Tábor radikálisnak tűnő felvetéseit azért gondoltam összefüggésbe hozni az egyetem intézményével, mert az abból *kiszorultak* (a Munka-kör s utóbb az oppozíció tagjai) vetik fel azt, hogy a tudomány autarkája kasztrálja a gondolkodás lehetőségét és tétjét; az egyetem nem egyetemes, még kevésbé a Bildung helyszíne, hanem partikuláris hatalmi játszmák és társadalmi konfliktusok erőtere. Az, hogy Tábor Bélának a zsidóság lényegét fejtegető kritikái mennyire pontosak voltak, vagyis, hogy nem gondolkodásra és cselekvésre képes reális közösség volt akkor a magyar zsidóság, annak tragikus következményét sajnálatos módon épp az egyetem falába illesztett bronzszalagba bevéssett nevek mutatják meg. Jóllehet Tábor belső s bizonyos értelemben megkésett kritikája jogos, ám a túlélők és a később születettek ennek már pusztán eszmetörténeti tétjét mérhetik fel, a történetekért viszont a felelősség, úgy értem, a felelős gondolkodás kényszere: a miénk.

Ez a teher nagyon nehéz, ennek a tehernek a cipelése kilátástalan, de azért, ami történt, ezt a

terhet nekünk el kell viselnünk.