

Mary Gluck

A budapesti zsidó flâneur

I. „JUDAPEST” KULTURÁLIS SZERKEZETE

Az 1890-es évekből származik Karl Luegernek, Bécs antiszemita polgármesterének Budapest túlnyomórészt zsidó jellegére célzó, hírhedt szófabrikációja, a „Judapest”. A díszítő jelzőt, amely arra utal, hogy a város fölött a zsidóság gyakorol jogosulatlan hatalmat, nyilvánvalóan inkább vitaindítónak szánta, mint ténymegállapításnak. A zsidóság 1900-ban nagyjából 23%-át tette ki Budapest összlakosságának, és jelentős gazdasági és kulturális hatást gyakorolt a városra. De semmiképpen nem jelentett kihívást az uralkodó magyar elit társadalmi tekintélyére és politikai vezető szerepére. A budapesti zsidóságot – társadalmi elitjének látványos sikere ellenére – főként alsó-középosztálybeli bevándorló rétegek alkották, akiknek legfőbb célja az asszimiláció és a magyar kultúrához való alkalmazkodás volt.¹

Ugyanakkor az az elgondolás, miszerint Budapest egyedülálló hely a zsidóság életében, nem pusztán Lueger képzeletének születte. Sokak által vallott tévhit volt a fin de siècle polgárságának idején. Nem is kellett feltétlenül támogatni Lueger politikáját ahhoz, hogy valaki ossza ezt a nézetet a város zsidó jellegéről. A jelenség sokak számára volt magától értetődő tény, bár kevesen tudták volna meghatározni a mibenlétét. A „zsidó Budapest” kívül esett a hivatalos beszédtema vagy törvényes politika keretein, ezért liberális politikus vagy zsidó vallási vezető nyíltan soha nem használta volna. A teljességgel megfoghatatlan zsidó Budapest kifejezés nem annyira társadalmi valóság volt, mint inkább a városi élethez kötődő kulturális tapasztalat. Vezérmotívuma felfedezhető a város híres zsidó humorában és kiélezett kulturális iparában, amely a várost általában véve az idegenek szemében jellemezte. Bár jobbára a zsidóság hozta létre, a zsidó Budapest egyálta-

lán nem korlátozódott a zsidóságra, ráadásul hiányzott is a jellegzetesen zsidó arculata. Ennélfogva gyakorlatilag nem is volt rá lehetőség, hogy a magyar zsidóságot kutató történészek a magukénak követeljék. „Lehetetlen vállalkozás”, tette fel a kérdést a modern Budapest mér-földköveit kutató tudós, „megmutatni azt, ami *nem látható*; írni arról, ami *nem zsidó*; s amit látunk mégis, mert benne élünk, s ami zsidó mégis, mert akik építették, kialakították, csinálták, nem mint zsidók csinálták ugyan, de mégis: zsidók voltak, származás szerint, többnyire vallásuk szerint is...”²

A meghatározás problematikáját nagyban fokozza magának a zsidó Budapest kifejezésnek a politikai töltete. Nem véletlen, hogy a jelenséggel kapcsolatos legrészletesebb információs anyagunk antiszemita, jobboldali-konzervatív beszámolókból ered, amelyek különös gonddal járták körül a témát. A nemzeti kultúrát tönkretévő, elfajzott és pénzéhes zsidó modernitásról alkotott torz képük máig különös utóéletet él. Bár elemzésük lényegét megbízható tudományos munkák cáfolják, magát a témát beszenyenezi az ideológiai eredet, amely komoly akadályt gördít annak tudományos kutatása elé. Scott Spector kultúrtörténész cáfolhatatlanul érvelt a felfogás ellen. „A zsidó modernitás – írta provokatív esszéjében – kétség kívül hatalmas történelmi tényanyag, mely átfogó tanulmányozást igényel, ugyanakkor rendkívüli módon megnehezíti az alkalmazását anélkül, hogy újratereimné, és nem csupán elemezné az összetett problémát, amelyre utal.”³

Rákényszerülünk, hogy újraírjuk az antiszemita modernitás-ellenesség számadatait, miközben görcső alá vesszük a zsidó modernitást? Lehetséges, hogy a témát jóvátehetetlenül lejáratra a politika?⁴ Létezik egyáltalán ez a témakör az empirikus életben? A kortárs kutatók a kompromisszumos koncepció megkerülésével többnyire kitértek a kérdések elől. A „zsidó modernitás” fogalmat felváltotta az értelmetlenabb

zsidó urbánus tapasztalat kifejezés, mint azt a zsidó etnikai környezet példázza.⁵ Legutóbbi, *Jüdisches Budapest* című munkájában Julia Richers egyértelműen úgy határozza meg célját, mint aki fel akarja térképezni a fin de siècle Budapestjének zsidónegyedeit és intézményeit, feltehetőleg azzal a céllal, hogy betekintést nyerjen a városi zsidóság életébe és tapasztalataiba.⁶ Fennmarad azonban a kérdés: vajon a zsidó urbánus tapasztalat azonos-e a zsidónegyedben tapasztalt élettel? A városi zsidóság életét kizárólag a közvetlen fizikai környezet határozta-e meg, avagy kiterjedt kapcsolat fűzte-e őket a város egészéhez? És amennyiben az utóbbiról van szó, hogyan definiálható és visszaidézhető ez a tapasztalat?

Egyike azon kevés tudósnak, aki ezt a kérdést felvetette Eli Lederhender izraeli kultúrtörténész, akinek a huszadik század közepének New Yorkjáról írt munkája különös jelentőséget tulajdonít a zsidó identitású város képzetének. Ő azt javasolja, hogy a zsidó urbánus tapasztalat képzetében megjelenő fogalmi kétértelműséget egyértelművé kell tenni azáltal, hogy különbséget teszünk a benne rejlő két különböző elképzelés, a zsidó etnikai környezet és a vele járó „láthatóan és nyilvánvalóan zsidó arc”, valamint a zsidó identitású város és annak kozmopolita, modernista kultúrája között. Ez a különbségtétel több a fókusz- és topográfia-váltásnál, mert konceptuális és módszertani váltás egyszersmind. A zsidónegyed szükségszerűen tapasztalati jelenség, amely társadalmi és fizikai topográfiájánál fogva behatárolható. A zsidó identitású város ezzel szemben szimbolikus konstrukció, amely kulturális és irodalmi diskurzus következtében jön létre. „Azt az elgondolást, hogy a várost szimbolikus zsidó városnak tekintik, soha senki nem hitte komolyan – fejtette ki Lederhender. – Az a művelet, melynek nyomán ez a metaforikus állítás kialakult, előre megfontolt szelektivitás eredménye, majdhogynem összekapcsolható azokkal a művészi trompe l’oeuil fortélyokkal, amelyek a tipikus kelet-európai stettl – templomtornyokkal, árja lakókkal, helyi irányító szervekkel és a nem zsidó világ egyéb bizonyítékaival – a képzelet kirázólagos zsidó pasztoráljává alakította.”⁷

A zsidó identitású város és a stettl, a képzelet zsidó pasztorálja közötti összehasonlítás első pillantásra kontrainuitív lehet, mintha mesterségesen kötne össze más és más, egymással összemérhetetlen történelmi entitásokat. Mint arra Dan Miron rámutatott, a stettl irodalmi ké-

pét a fin de siècle jiddis írói alkották meg, s egy olyan premodern, hagyományos társadalmat idéztek fel, amelyben a kelet-európai zsidóság rettenetes társadalmi számkivetettséggel kényszerült szembenézni.⁸ Ezzel éles ellentétben a zsidó identitású város dinamikus modernséget sugall, amely a világi élet és az egyén hagyományok alóli felszabadulását ünnepli. A stettl tisztán zsidók lakta helynek képzelték, amelynek a látóhatáráról is szisztematikusan elúzták a nem zsidó világot. A zsidó identitású város ezzel szemben kozmopolita helyként fogant, amely a megkülönböztethetetlen, egyetemes identások létrehozásával szüntette meg a zsidó másságot.

E nyilvánvaló különbségek ellenére, a két kép egymás mellé helyezése nem komolytalan és nem is önkényes. Rávilágít ezeknek a jelenségeknek a közös, egymást erősítő dimenziójára, amely jelenségeket társadalmi realitásként élünk meg. A zsidó identitású város éppoly kevéssé volt valós hely, mint a stettl. Irodalmi termék volt az is, a városi életéről szóló városi szövegek hozták létre, amelyek az 1870 és 1914 közötti évtizedekben keletkeztek. A népszerű újságírók, szellemi napszámosok, másodrangú értelmiségiek munkái keltették életre a népszerű, fogyasztásra alkalmas várost. Megmutatta a gyökereit vesztett lakosságnak, hogy fest a modern Budapest, és milyen érzés benne élni; milyen érzés tapasztalatot szerezni, figyelemben, gondoskodásban, örömeiben részesülni, boldogulni, és hogy mitől kell óvakodni. Ez a szerény, mindennapos történet azonban elhalványult, ha ugyan nem veszett teljes homályba a szélesebb nemzeti kultúrához társítható, jelentősebb fejlődésnek köszönhetően. Ilyeténképpen a zsidó Budapest kultúrtörténete menthetetlenül belegabalyodik a közép-európai állam politikátörténetébe.

II.

A ZSIDÓ BUDAPEST TÖRTÉNELMI ÖSSZEFÜGGÉSE

A zsidó Budapest három politikai esemény egybeesésekor jött létre, amelyek egymást erősítő hatása azt eredményezte, hogy a zsidóság nagymértékben azonosult Budapest városával. Az első a kiegyezés volt 1867-ben, amely egy otromba, ámde működő alkotmányos uniót hozott létre Ausztria és Magyarország között. A kettős monarchia – mint nevezték – megteremtette az etnikailag sokféle, de politikailag központosított magyar állam keretét, amelyen belül a zsidók

cserében a magyarokhoz történő asszimilációért szokatlanul nagy gazdasági lehetőségekhez jutottak. A második fejlődési fokozat, szoros kapcsolatban az elsővel, az 1869-es egyenjogúsítás, amely lehetővé tette a zsidók teljes politikai és polgári egyenlőségét a Monarchia területén. A zsidók egyenjogúsítása mozgásba lendítette a szekularizációt és a kulturális beilleszkedést, amelyek viszont különösképpen drámai hatást gyakoroltak Budapest lakosságára és kulturális életére. Ezek a hatások 1873-ban kulmináltak, amikor a három független közigazgatási terület, Pest, Buda és Óbuda egyetlen fővárossá egyesült. A megindult hatalmas városiasodás következtében Budapest a provinciális, német anyanyelvű kisvárosból hatalmas közép-európai metropolisszá nőtte ki magát, mely már Bécs, a császárváros versenytársának és potenciális kihívójának látta magát.⁹



„Házaló zsidó” illusztrációja a Vasárnapi Újságban, 1867.

A budapesti zsidóság számára a kiegyezés, az egyenjogúság és a város újjáépítése jelképesen összekapcsolódott, mi több, egymástól elkülönülve elképzelhetetlen volt. Miközben újdonsült polgárként igyekeztek egyensúlyozni magyar és Habsburg elkötelezettségeik között, kiváló lehetőségek nyíltak számukra a fellendülő



Zsidó polgárcsalád, 1886

főváros polgári öntudatra ébredésében. A 19. század utolsó negyedében a zsidó nagytőke finanszírozta a város impozáns megújulását és arculatának átváltoztatását. Ugyanakkor a városi kultúra a zsidó lakosság nagy részét új társadalmi és kulturális feladatok elé állította, mintegy felváltva ezzel hagyományos etnikai és vallási elkötelezettségüket. A város nyilvános tereinek színészeiként és nézőközönségeként a budapesti zsidóság egyrészt azonosult, másrészt jellegzetességévé vált azoknak a városi intézményeknek, amelyek létrehozatalában maga is részt vett. Ünnepelte a grandiózus sugárutakat, a zsúfolt kávéházakat, a pezsgő koncerttermeket és a szellemes kabarékat, amelyekben egyrészt a maguk, másrészt a város modernitásának megtestesülését látták.

A boldog egymásra találás a zsidóság és Budapest között gunyorosan visszatükröződik a liberális vicclap, a *Borszem Jankó* hasábjain, amely leplezetlen büszkeséggel ábrázolta a budapesti zsidóságnak a városban lelt örömét. Egy jellegzetes karikatúra az újonnan épült Andrassy út nagyszerű látványát élénk bibliai nyelven méltató zsidó alakot ábrázol, aki az újjáépült város

SEPTEMBER 3. 1873.

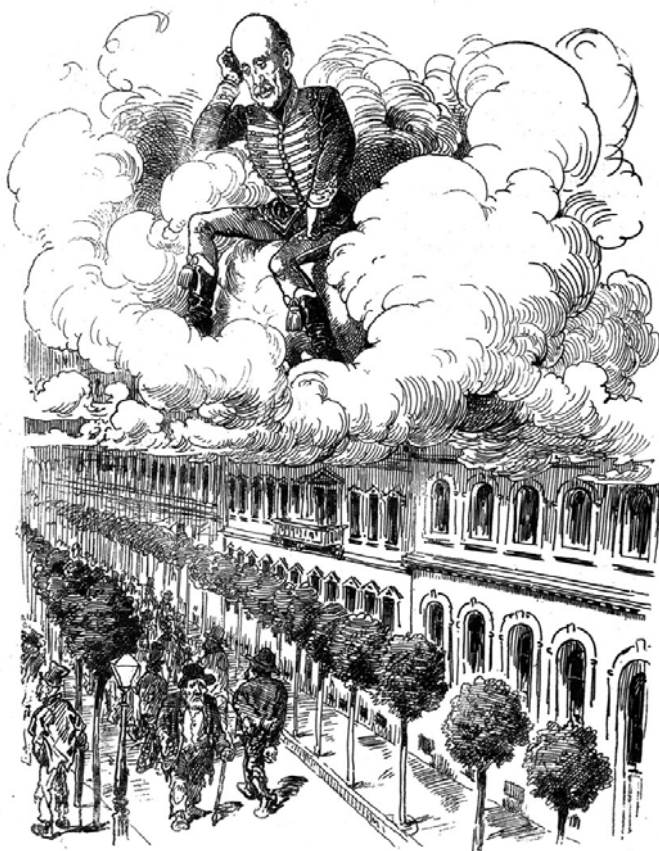
BORSSZEM JANKÓ.

Szombati séta a Sugáruton.



Seiffensteiner Salamon. »Mily szépek a te sátraid, ó Jákób!«

September 3-ikán.



„Jól esik szívemnek, hogy megemlékezett rólam az én Budapestem. Szép lett és fényes, mint amilyennek óhajtottam. De nem úgy gondoltam, hogy palotái közt defecitcs némezdek sétáljon!“

Karikatúrák a *Borsszem Jankó*ból, 1883 és 1873-ból

láttán leghőbb vágyai beteljesülésének ad kifejezést. Ugyanaz a kép azonban radikálisan más megvilágításban is értelmezhető. Egy másik karikatúra névadójának, gróf Andrássy Gyulának a szemszögéből ábrázolja az új utat, aki a házak tetején trónolva megvetően szemléli az alanti járdákon fel-alá sétálgató zsidó tömeget.

Amint ezek a mélyen kétértelmű képek sejtetik, a város szimbolikus zsidó tulajdonlása politikai visszhangot vert, aminek ők maguk akkoriban egyáltalán nem voltak tudatában, de ami a 19. század végére mind nyilvánvalóbbá vált. Egy újfajta konzervatív magyar nacionalizmus létrejöttével, a várossal, a modernitással és a zsidósággal kapcsolatos viták politikai felhangot kaptak, és Budapest lett a valódi magyar kultúra ellenpólusa. Talán senki nem reagált érzékenyebben ennek a baljós fejleménynek a velejáróira, mint Ady Endre, aki cikkeiben és verseiben kitartóan igyekezett felhívni a figyelmet erre a jelenségre a huszadik század első évtize-

dében. Ady, a haladó gondolkodású magyar és önjelölt filozemita szenvedélyesen elítélte ezeket a tendenciákat, ugyanakkor önkéntelenül erősítette is azokat az uralkodó nézeteket, miszerint a zsidóság és a modernség összetartozik. „De az is igaz ugye – írja egy 1917-ben kelt, de csak halála után megjelent esszéjében –, hogy közénk... elvegyült egy millió zsidó? Hogy e zsidók megcsinálták nekünk Budapestet s mindazt, ami talán – talán? Biztosan – nincs is, de európaias és távolról mutató? Segítségünkre jöttek nekünk, akik már nem vagyunk, azok, akik, mint nép, szintén nincsenek.“¹⁰

Budapest, mint kifejezetten zsidó modernitás a két háború között, Horthy Miklós konzervatív kormánya idején teljesedett ki. Horthy uszító kampányt folytatott a zsidó Budapest ellen, amelyet „bűnös városnak” nyilvánított, és megesküdött, hogy megtisztítja a zsidó elemektől. Ennek a tervnek legrettetkezőbb kivitelezője Bosnyák Zoltán antiszemita értelmiségi volt,

aki *Fővárosunk elzsidósodása* címmel teljes kötetet szentelt a témának. „Csak egyetlen pillantás Budapest életére, a kép amely elénk tárul, hangos szóval kiáltja felénk: ez a város – Judapest!”¹¹ A város irodalma, építészete, de még a mindennapi élete is, állította a szerző, félreértetlenül tükrözi zsidó jellegét. A közmédia nyelve lehetett technikai értelemben magyar, de egyfajta elkorcsosult, eredeti erejétől és szépségétől megfosztott magyar. Ugyanez a korrupció volt felfedezhető a stílustalan, össze nem illő és esztétikai értékeket nélkülöző város architektúrájában. Egyfajta „természetellenes és egészségtelen nagyvárosi aszfaltkultúrát” tükrözött, amelyben leginkább a „neuraszténiára, hisztériára, testi-lelki ízléstelenségekre és elfajulásokra hajlamos zsidóság szabta meg a főváros kultúreletének irányát és mentalitását”. A modernitás és Európa jelmondata ürügyén – szólt a vád – a zsidók ráerőltették a maguk idegen lelkét a városra, és még a nem zsidó lakosságot is a maguk képére alakították. A zsidó Budapest gyakorlatilag elhallgattatta az „erős, egészséges és hamisítatlan magyar tehetségeket”, ha azok nem il-

leszkedtek bele a „zsidó szellem közösségébe”, amely ellenőrzése alatt tartotta a társadalmi fejlődéshez vezető utakat. A városi lakosság szerényebb tagjai, akik közül sokan alantas munkát vállaltak a zsidók lakta negyedekben, nem tehettek mást, mint hogy teljes egészében és kritikátlanul elfogadták a zsidóság kultúráját. „A zsidó zsargont beszélik, zsidó ünnepeket tartanak meg, zsidó babonákat hisznek, zsidó ételeket esznek, zsidó újságokat és zsidó könyveket olvasnak, és zsidó népszokásoknak hódolnak. Talmudzamatú zsidóhumor, zsidó mozi és színdarabok szórakoztatják őket.”¹²

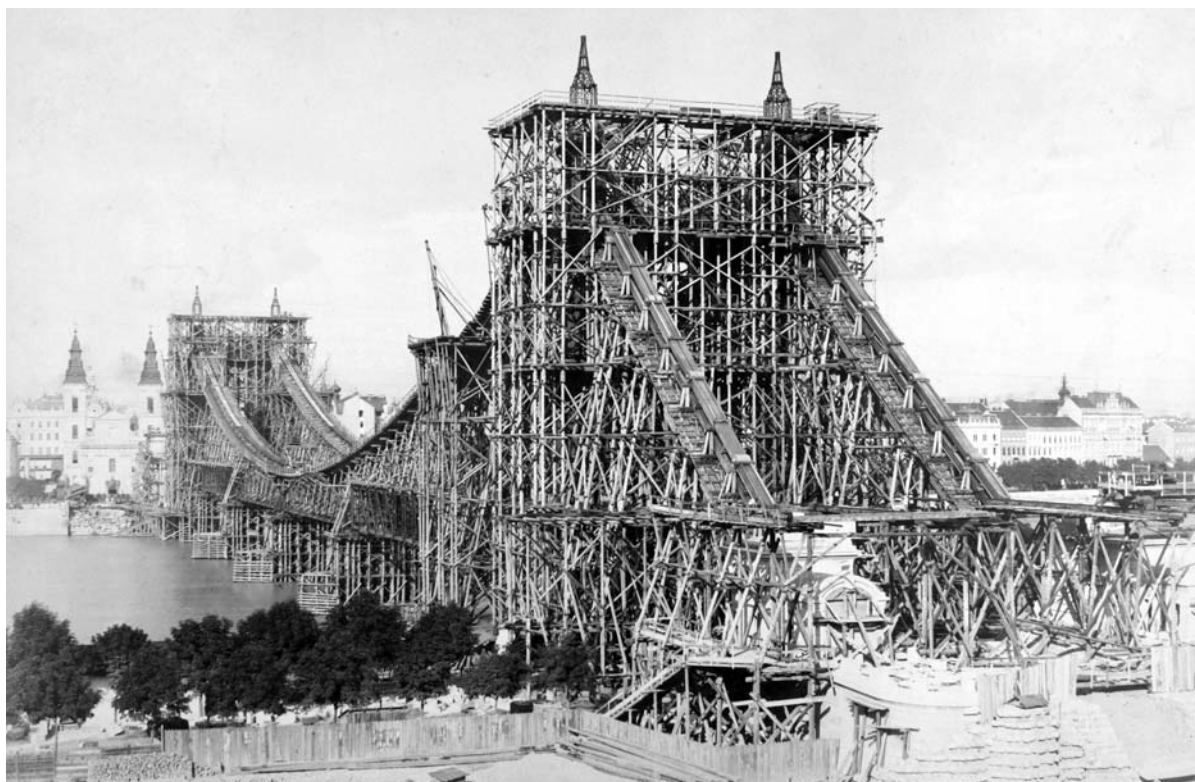
III.

A VÁROS MAGYAR KAPCSOLATAI

A sors fintora, hogy Budapest zsidó azonossága egyáltalán nem volt magától értetődő, amiként az sem, hogy a városnak milyen központi szerepet szántak a jobboldali kulturális életben. Kezdetben, az 1860-as és 1870-es években, amikor terjeszkedésnek indult és az újjáépítését elhatározták, Budapest nem indult „zsidó” városnak.

Az Andrassy út eleje a Váci körút felől, 1896





Az épülő Erzsébet-híd. 1902 körül

A folyamatot az a magyar politikai vezetés indította el, amely a kiegyezést tető alá hozta Ausztriával, és amely Magyarországhoz mint a kelet-európai hatalom fontos állomásához méltó nemzeti fővárost akart létrehozni. Talán senki sem volt méltóbb képviselője ennek az igyekezetnek, mint Andrássy Gyula miniszterelnök, aki lefektette az új város politikai alapjait. Budapest újjáépítésének krónikása szerint „Budapest szépitésének és világvárosításának gondolata állandóan foglalkoztatta... A kiegyezés után tele optimizmussal nézte a jövőt. Magyarországnagyra hivatott országot látott, amelynek megfelelő fővárossal kell bírni.”¹³ Az ősi rivalizálás Béccsel minden bizonnyal szerepet játszott az új magyar főváros grandiózus terveiben. De a modern Budapest létrehozatala beleillett egy szélesebb európai tendenciába, amelyhez Haussmann Párizsa szolgáltatva az általános modellt. Ezekben a tervekben egyformán esett latba a politikai központosítás, a nemzeti jelképrendszer és a gazdasági modernizálás. Mint azt a Budapest újjáépítésével megbízott Fővárosi Közmunkák Tanácsa világosan megfogalmazta:

„E hivatás abban áll, hogy az ország fővárosa – Budapest –, amely folyton szaporodó népességnek örvend, mely az ipar és kereskedelem

terén naponként új vívmányokat mutat fel, és az egész nemzet értelmi és szellemi életének máris középpontja, valóban nagy várossá fejlődhesék, oly várossá, melyben a kézmíves, iparos és kereskedő éppúgy, mint a tőkepezés, ... letelepedni ingert érezzenek – oly várossá, mely a 15 millió lakossal bíró magyar állam tekintélyéhez és befolyásához méltó helyet foglaljon el a művelt nyugat fővárosai sorában.”¹⁴

Ezek a célok csak részben valósultak meg. Az 1870-es és 1880-as évek folyamán Budapest valóban tetszetős fővárossá alakult át, amely méltó módon testesítette meg az újonnan létrejött magyar állam politikai célkitűzéseit. Csakhogy az új várossal nem azonosult olyan erőteljesen a magyar elit, amely azt eltervezte és létrehozta. A hivatalos magyar kultúra mindinkább a nemzeti hagyományok és történelmi szimbólumok felé fordult – ott kereste legitimációjának és közös azonosságtudatának jeleit. Az 1896-os millenniumi ünnepek a magyar állam 896-ban történt megalakulásának ezeréves évfordulóján megfelelő alkalmat szolgáltatottak az új kulturális látomás ünneplésére. Budapest történelmi témájú látványparkoknak és álközépkori kastélyoknak lett a színtere, amelyek mind a magyar állam premodern gyökereit voltak hivatottak bi-

zonyítani. Nemzeti öltözékben parádéztak végig a városon a köztisztviselők, mintegy a jelen és a múlt közti kitörölhetetlen összefüggést bizonyítandó. A sors iróniája, hogy a magyar elit városellenes vízióját városi rituáléként valóstították meg a modern Budapest kellős közepén.

Beöthy hallgatósága nyomban felismert. Nem egyszerűen a magyar nép távoli ősei elevenedtek meg, hanem a modern magyar ember ideáljai is egyszersmind. Nem véletlen, hogy ez a típus egyenes antitézisének jelentette a kortárs Budapest kávéházait és körútjait ellepő modern, neurotikus, kimondatlanul zsidó egyéneknek.

Létrejött a szimbolikus és ideológiai összeköttetés, amely a fin de siècle idején meghatározó alapeleme lett a magyar nacionalizmus és nemzeti jelleg koncepciójának. A romlatlan keletet szembeállították az elfajzott nyugattal; a magabiztos férfiaságot a modern elpuhultsággal; az egészséges pragmatizmust a féktelen szubjektivitással. Miután létrejött ez a kulturális képződmény, a városra nem lehetett másképpen tekinteni, mint ennek ellentétére, s idővel a nemzeti hagyományok fő ellenségére. „Évezredes múlt?... kérditek, vajjon ez a modern Babylon, ez a félszeg vakolattenger, amelynek utcáin keresve se látjátok egy ezredéves történelmi patináját, amelynek sivár házsorai között alig akad itt-ott egy-egy szerény nyoma csak a közelmúlt időknek



Milleniumi felvonulás a Vérmezőtől a Széna tér felé. 1896

Az új szimbolikus rendet 1896-ban a budapesti egyetemen tartott előadás-sorozatában összegezte Beöthy Zsolt tekintélyes irodalomtörténész. A mítoszteremtés drámai aktusában, amely szakított a korábbi liberális, nemzeti hagyományokkal, Beöthy a magyar nemzet primitív, ázsiai gyökereihez nyúlt vissza. „Az ősidők homályából – állította – egy lovas ember alakja bontakozik ki szemeink előtt amint a Volga melléki pusztán nyugodtan áll és figyel... sas szemével végig tekint a végtelennek tetsző síkon, melynek minden részletét élesen megvilágítja a nap fényes korongja. Nyugodt; nem fél és nem képzelődik; csak az tartozik rá, amit lát, s a pusztai képeken az erős világitásban edzett szeme mindent világosan lát, amit emberi szem egy pontról láthat...”¹⁵

Ez a rejtélyes és magányos lovas nem véletlenül és nem is ötletszerűen lépett fel. Az alakhoz kapcsolódó minden részlet – a nap perzselte eurázsiai síkvidék, a nyugalom és figyelem mind szimbolikus jelentőséget hordozott, amelyet

is, ezeréves viharos történelmét vaj’ mivel igazolja?”¹⁶

IV. ZSIDÓ DISKURZUSOK A VÁROSRÓL

Az efféle vehemensen városellenes diskurzusok soha nem tudták teljességgel ellenőrzésük alá vonni vagy meghatározni Budapest kulturális életét. Ezzel párhuzamosan, és hallgatólagos konfliktusban a város eme apokaliptikus látomásával létezett egy egészen más, városi képzelet, amely Budapest polgárosodó, kulturális képéhez társítható. A zsidóság alapvetően más kapcsolatban állt Budapesttel és egészen másképpen viszonyult a városi intézményekhez. Az ő esetükben az elszakadás a múlt hagyományaitól és a megszokott életmódtól már a kiegészítés és a szekularizáció idején végbement. Az épülő város számukra nem oka, inkább természetesen kiegészítője volt saját számkivetettsé-

güknek és gyökértelenségüknek. Miközben a városi élet sokakat lelkes várakozással töltött el, a zsidó lakosság körében gyakran szorongást keltett és közönnyel járt. Valóban, Budapest és a városi élet, mint olyan, az a kiváltságos helyszín lehetett, ahol meghatározhatták, körülírhatták, véghezvihették és végső soron kiélhették a modernitáshoz fűződő bonyolult, ellentmondásos viszonyaikat.

Az ortodox populáció egy az egyben elutasította a szekularizációt, és továbbra is ellenezte a modern városi kultúrát, amelyet a növekvő nagyváros testesített meg. A neológ vallási vezetők szintén egyre nagyobb szorongással töltötte el annak látványa, hogy a világi zsidóság lelkesen belevetette magát a modern világgal való integrációba. A zsidó vallási tudomány és kulturális gyakorlat eróziója az 1880-as és az 1890-es években válságot idézett elő a neológ elit körében, akik már a judaizmus fennmaradását is féltették. „De egy emberöltő óta – panaszkodott egy jellegzetes cikk a *Magyar Zsidó Szemle* című neológ folyóiratban – annyira művelődünk és okosodunk, annyira kivetkőztünk mindenből, amit három évezred megszentelt, hogy az ellenünk forduló társadalmi mozgalom által ismét önmagunkra utalva, mentegy meglepetéssel és röstelkedéssel szemléltük felekezeti viszonyainknak minden téren való szégyenletes voltát.”¹⁷ „Honunk zsidóságának – írt egy másik megfigyelő hasonló ihletéssel – egyöntetű, erélyes és alapos intézkedését igényli, ha azt akarjuk, hogy 1-2 évtized múlva felekezetünk története, vallásunk alapelvei, és hitünk parancsai a feledés tengerébe ne jussanak.”¹⁸

Az érintett megfigyelők számára a judaizmus találkozása a modernitással attól lett problémás, hogy olyan sokáig fennállt. A múltban, érvelt egy író, amikor a judaizmus szembetalálkozott olyan erős, független kultúrákkal, mint a görögöké vagy az araboké, képes volt alkotó módon reagálni és létrehozni egy új szintézist, amelyből maga a zsidó filozófia megerősödött és szellemileg letisztult. Az európai világi kultúrára adott mostani válaszok azonban sokkal bizonytalanabbak. Egyrészt az ortodox zsidó tudósok kis része elzárkózott minden kihívástól, ami új, másrészt a nagyobbik rész kritikátlanul magáévá tette a világi kultúra csupán külsőségekre ható, anyagiasság szemléletét. „Íly szempontból – vont le a végkövetkeztetést a szerző – állapotaink igen kedvezőtlen színben tűnnek fel előttünk. Felekezetnek közös tudattal, világos, élő és működő képzetekkel kell bírnia, nálunk azon-

ban nem köztudatról, mint inkább annak teljes hiányáról lehet szó.”¹⁹

Fontos megjegyezni, hogy ezek közül a maguk módján modernizációs kritikusok közül egy se idealizálta a zsidó múltat vagy kívánta a gettókultúra visszatértét. Készek voltak elismerni, hogy a zárt zsidó társadalomban élő átlagemberek éppoly keveset tudtak a talmudista tudományokról, mint szekularizált leszármazottaik. A különbség annyiban állt, hogy „a régi tudatlan nem ismerhette ugyan vallását, de szakadatlanul gyakorolta, mert ugyanezt tette egész környezetében. A mai nem gyakorolja, és nem látja gyakorolni.”²⁰ A családi élet változó modelljét, kivált az újjazdagok körében, gyakran bírálták a zsidó családok vallási szokásainak elhanyagolásáért. Akkortájt gyakori volt a panasz, hogy a zsidó asszony, aki hagyományosan felelős azért, hogy „háza a vallásos élet szentélye” legyen, elhanyagolta ezt a küldetését. Társadalmi pillangóvá vált, aki „a társaságban van otthon, a házában idegen”, a cselédségre és nevelőnőkre bízta gyermekei gondozását, akiknek természetesen fogalmuk sincs a zsidó hagyományokról. „Az apák és anyák szívében még élt a vallásos érzület, de ezek árnyékok voltak, melyek a gyermekek elméjére nem gyakoroltak hatást, mert a vallásos érzést bennök nem ébresztették.”²¹

A neológ elit határozott célkitűzése az volt, hogy modernizálja a judaizmust és a vallást filozófiailag érthetőbbé és személyesen elérhetőbbé tegye a művelt zsidóság számára. A vallás és etika oktatása, mint remélték, majd lehetővé teszi a modern zsidó élet és ember újjászületését, s ezzel összebékíti a judaizmust a modernitással. Mindez hiú reménynek bizonyult, és a zsidó vallási élet válsága állandó témája lett a hivatalos neológ vitáknak. Ennek a problémának a lényegét fogalmazza meg az 1929-ben megjelent *Zsidó Lexikon* bevezetője. „Mert fölfedezni lakatlan területeket valóban nem könnyű feladat – vallotta Újvári Péter, a kötet szerkesztője –, de ezerszer nehezebb még rátalálni olyan népre, amely még önmagát sem ismeri... És a Dunamedencében lakó zsidóság nem ismeri magát, vagy ami rosszabb, még felismeri magát. Él, mozog és fejlődik a történetében, de az ő számára hét pecséttel lezárt könyv ez a történet.”²²

A fin de siècle neológ vezetőit foglalkoztató mindent átható válság mélyén egy feloldhatatlan ellentmondás állt. A vallási hagyományok eróziója, melyet a modernitás elkerülhetetlen velejárójaként azonosított, ugyanakkor szerves része volt az emancipáció és asszimiláció folya-

matának, amelyet teljes szívvel támogatott. A szekularizáció pozitív részeinek kiszabadítása annak negatív következményei közül megoldhatatlan vállalkozásnak bizonyult. Az etikus, ésszerűsített judaizmus neológ látomása nem kínált eredeti alternatívát a modern világhoz, és csak enyhítette, de nem szüntette meg a judaizmusra gyakorolt romboló hatását. A budapesti zsidóság nagy többsége számára a szervezett hitélet ily módon alkalmankénti rituális gyakorlattá zsugorodott, és az élet perifériájára szorult, s nem vált a kollektív azonosság forrásává. A zsidó műveltség, történelem és etika nagyszerű hagyománya, amelynek a *Magyar Zsidó Szemle* adott teret, továbbra is ezoterikus, bár tiszteletnek örvendő hagyomány maradt, amelynek végső soron nem sikerült választ adnia a budapesti zsidóság mindennapos gondjaira. A szerkesztők minden bizonnyal tudatában voltak, mekkora szakadék tátong emelkedett szellemű vállalkozásuk és a köznapi élet között, mi több, legalább humoros formában el is ismerték. Egyik legkorábbi számában a *Szemle* lehozta a következő szatirikus levelet, könnyen lehet, hogy egy nő írását, amely felhívja a szerkesztők figyelmét, milyen távol áll folyóiratuk a hétköznapi élettől, és hogy milyen nyilvánvalóan hidegen hagyják őket a nőtársadalom problémái. A szemérmesen Georges, de nem Sand és nem Eliot névvel jelzett levél élénken kifogásolja, hogy a folyóirat nem közöl népszerű kultúrát és regényrészletet. „Én igenis panaszkodni akarok. Abbonáltam a *Szemlét* s meg is kaptam. De mennyi tudós dolog van benne! S némelyik alatt ott áll, hogy 'folytatás következik', hanem azért még sem regény vagy novella. De akkor kérem, miért nem mondták ezt előre? Most, hogy tudom, elolvastam a férjem tanácsára a prospektusukat és úgy látom, nagyon ráfér erre 'a mi lapunkra' egy kis elevenség. Elmondtam ezt nőismerőseimnek s azok mind igazat adtak. Hanem persze, a mi itéleltünk maguk előtt semmi!”²³

V.

VÁROSI ÚTIKALAUZ

A mindennapi élet kihívásait nem a reformrab-bik, a zsidó történészek vagy talmudista tudósok fogalmazták, értelmezték és oldották meg, hanem a népszerű zsurnaliszták és világi regényírók, akik témájukul és megélhetési forrásukul a városi kultúrát választották. A városi újságíró vagy flâneur hosszú és színes történetre tekin-

tett vissza, mire a 19. századi Budapesten is feltűnt. A 19. század eleji Párizsban jelent meg először, ahol alakját egy újfajta, a városi tájkép sokszínűségét ábrázoló népszerű irodalmi zsánerrel azonosították. A flâneur az új épületekre, sugárutakra és emlékművekre összpontosított, amelyek átalakították a város arculatát. Segített azonosítani a város tereit betöltő lakókat és társadalmi típusokat. Végső soron értelmezte a modern tapasztalat jelentéseit, megismertette velük az új közegben útmutatást kereső lelkes városi olvasóközönséget. A flâneur személye, mint maga a modern élet, személytelen és névtelen. Külső megjelenése, a többnyire a polgári úriembert jellemző fekete szalonkabát, keménykalap és esernyő nem utalt a magánéletére, jellemére, társadalmi állására, vallására és politikai nézeteire. Jellegzetes tulajdonsága éppenséggel a személyes jellemzők hiánya, a teljes névtelenség. Ez a megfeythetetlen és testetlen jelenlét, a flâneur járta a várost, és feljegyezte a város látványáról gyűjtött benyomásait. Láthatóvá és olvashatóvá tette a város fizikai részleteit, miközben ő maga láthatatlan és olvashatatlan maradt.²⁴

Hangsúlyozottan apolitikus alapállása ellenére a flâneur távolról sem volt a város ártatlan vagy passzív résztvevője. Már ahogy meghatározta a városi teret, mint a maga speciális vadászterepét, az is kihívás volt az ábrázolás hagyományos formáival szemben. Mint arra Priscilla Ferguson rámutatott, azáltal, hogy jogot formál önmagának olvasói elkalauzolására „a város ismeretlen útjain, és ha lehetséges, elmagyarázza folytonos változásainak állandó képességét”, egyúttal jogot formált a város mint szöveggörnyezet új birtokba vételére”.²⁵ Megkérdőjelezte a város megszokott értelmezését, és egy új, dinamikusabb és demokratikusabb látképet vázolt fel, amely sokféleséget s ugyanakkor egységet volt hivatott kifejezni. Talán John Jervis kultúrkritikus adta a legátfogóbb leírást a flâneurnak a városi életről alkotott képéről. „Racionális objektumnak és a szertelenség teátrális tárgyának látta a várost – jegyzi meg Jervis –, öröm- és veszélyforrásnak, morális összetűzések színterének; részekre szakadt, mégis egymással összefüggő, monolitikus, ugyanakkor heterogén, maszkulin és feminin egységnek. A változékonyság és sokszínűség színterének, nem a gyökerek és a közösség helyének, mely ugyanakkor önmagában újjáteremti a közösséget.”²⁶

Hogyan nyert kifejezést a zsidó Budapest összetett perspektívája? Hogyan működött közre a zsidó flâneur a szimbolikus terek megalkotá-

sában, melyek modernitása egyszerre volt zsidó és kozmopolita? Végző soron milyen hatással voltak ezek az ábrázolások a zsidó asszimiláció és a beilleszkedés kapcsolódó problémáihoz? E kérdésekre adható két válasz mélyen beágyazódik a kortárs városi krónikások ellentmondásos és végző soron hiábavaló igyekezetébe, amely a modern város érthetővé tételére és egységesítésére irányult. Ezeknek a városi témával foglalkozó korai íróknak nem volt előre megalkotott koncepciójuk a városról és a modernitásról. Egyszerűen csak hangot adtak a remény, bizonytalanság és szorongás széles skálájának, amellyel az emberek az új környezetben szembetalálhatták magukat. Ugyanakkor azonban megteremtették a városi élet és a városi jellem sztereotípiáit, amelyek segítségével lakói megismerték és rögzítették a város képét. Amennyiben a városi szövegek a szokásoknak megfelelőek és leíró jellegűek voltak, pozitív kulturális szerepet tölthettek be a gyorsan modernizálódó társadalomban. Hozzásegítettek az identitás új megképződését, a köznapi élet új sablonjait, amelyek megmásíthatatlanul összekötötték a zsidóságot Budapest földrajzi kultúrtájával.

Budapestről az 1860-as években jelentek meg az első útikalauzok olcsó nyomású, zsebméretű füzetek alakjában, hasznos ismeretekkel a változó városról. Lényegében ábécésorrendben sorolták fel vagy vették listába az üzleteket, közéleti és szórakozóhelyeket, amelyeket a látogatók és a városlakók egyként haszonnal forgathattak. A könyvek célja, amint azt az egyik legkorábbi, 1864-ben megjelent kiadás alcíme egyértelművé tette, hogy megismertesse az olvasót „a magyar főváros mindenféle érdekesebb látványával, köz- és magánintézeteivel, kereskedelmi, gyári, iparos, gazdasági, művészeti jelenségeivel, legkedveltebb mulatóhelyeivel...”²⁷ A felsorolt érdekes látványosságok gyűjteménye természetesen volt, nem tett különbséget kulturális és kereskedelmi központok, a nagyvilági és köznapi élet érdekességei, a hivatalos és magánjellegű látványosságok között. A városkalauz tartalmazta a múzeumokat, színházakat és kávéházakat; de a gyárakat, malmokat, iskolákat, kaszárnyákat, vasútállomásokat és kormányzati épületeket, templomokat és temetőket is.²⁸

Miközben ezek a várossal kapcsolatos olvasmányok mindent magában foglaló körképet igyekeztek nyújtani a modern városról, előre vetítették azokat a fogalmi dilemmákat, amelyekkel később, az 1880-as és 1890-es években kö-

vetőiknek kellett szembenézniük. Hogyan volt lehetséges megalkotni a város átfogó térképét? Át tudott-e fogni, meg tudott-e ragadni egyetlen ember ilyen hatalmas témát? S ami talán a legmegfoghatatlanabb: mi értelme volt ennek a jelenségnek? Ezeket a kérdéseket veti fel 1873-ban kiadott útikalauzában Hevesi Lajos, a tehetséges újságíró, akit a *Borszem Jankó* című vicclap alapító atyái között tartanak számon. Beszámolója az átalakuló Budapestről nyüzsgő város képét festi elénk, olyan városét, amely egy percre sem áll meg, amelynek valódi léte csak a jövőben fog kiteljesedni, a jelenben fel sem fogható. „Pest főutcái – állította – már pompás boulevardokká vannak átalakítva párizsi minta szerint, vagy legközelebb fognak ily átalakulásban részesülni; a belváros ily boulevardoknak nemsokára egész gyűrűjével lesz körülveve; egy óriási félkörben pedig, mely mindkét végével a Dunát érinti és folyamatában a legnépesebb városrészeket metszi át, nagyszerűen tervezett körút fog a város vérének új életet teremteni.”²⁹ Miután felvázolta a mozgásban levő, határok és jelleg nélküli várost, felvetette az ábrázolás megkerülhetetlen problémáját. „És végre is körülbelül úgy éreztem magamat, mint ama fényképész, akinek pezsgő étellel színig telt utcát kell üveglapjára rögzíteni és minden egyes mozgó tárgyat azon a helyen megörökíteni, melyen az csak a legközelebbi pillanatban lesz.”³⁰

Ezek a kérdések aligha voltak egyedülállóak Hevesi és kortársai számára. A város ábrázolásának nehézsége, a város talányossága kimeríthetetlen témát biztosított a 19. század elejének népszerű regényírói és történészei számára. Elsőként Párizs és London felemelkedése ébresztette rá a megfigyelőket az új kulturális jelenségre, amely a hagyományos társadalmi valóságábrázolásnál megszokott kategóriákkal nem felfogható. Miközben megragadni igyekeztek a nagyvárosi lét zavarba ejtő, tévútra vezető, ugyanakkor csábító realitását, a 19. század népszerű írói nem csupán új szavakat, de új narratívákat is létrehozta az eddig meg nem tapasztalt városi terek ábrázolására. A város úgy jelent meg munkájukban, mint a rejtett szenvedélyek, egzotikus személyek, bűntények színhelye, melyek a város nyilvános, békés külsője alatt és attól különválva léteznek.³¹

A modern Budapest látomása, a bűn és szenvedély leghíresebb példája 1878 hétkötetes könyvsikere, a *Budapesti rejtelmek* volt. Szerzője Kiss József, a fin de siècle egyik legünnepeltebb



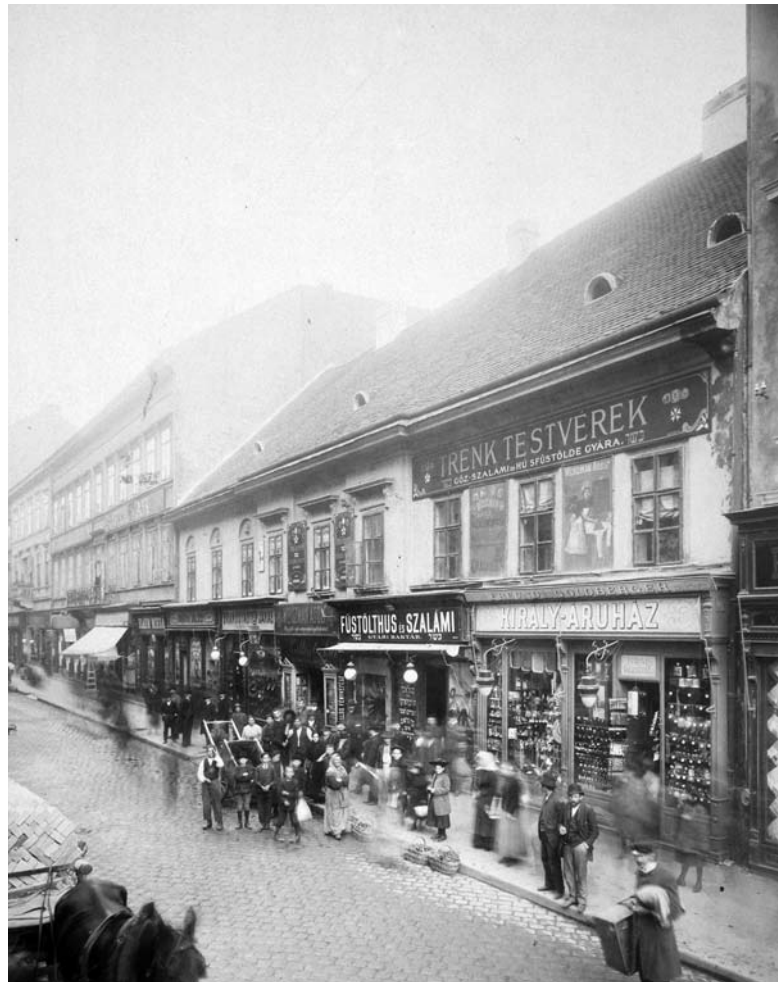
A fiatal Kiss József



Nádor utca 12. (Zrínyi utca sarok), 1900 körül

zsídó irodalmi alakja, akit a zsidó falusi életről írt szentimentális balladáit, valamint a modern irányzatot követő irodalmi hetilap, *A Hét* szerkesztőjeként végzett úttörő munkássága tették ismertté. A *Budapesti rejtelmek* azonban nem volt része hivatalos irodalmi munkásságának. Az elegáns Szentessy Rudolf álnéven jelent meg, maga a név is a melodráma kiélezett erkölcsi világ-egyeteme felé mutatott, amelyen a szöveg alapult. Eugene Sue 1842-es sikerkönyvének, a *Les mystère de Paris*-nak erős utóérzése a regény, és a modern Budapestről fest botrányos képet, amelyben *Terézváros*, ez a zsidó etnikumú, pezsgő városnegyed a város modernitásának lényegét testesíti meg.

Bár elsődlegesen Terézváros élete foglalkoztatta, mindazonáltal Kiss a kontraszt kedvéért kitérőt tesz *Lipótváros* környékére is, ahol a zsidó kereskedő elit él. Olyan környék ez, tájékoztatja olvasóit, ahol fák szegélyezik az utcákat, csinos lakópaloták sorakoznak egymás mellett, ahol összkomfort, jó ízlés és unalom honol. A negyed higgadt és békeszerető polgárai csak akkor veszítik el nyugalmukat, ha csődbement boltjukat be kellett zárniuk. Ha Lipótváros férfitársaságát csak az üzleti világgal kapcsolatos szorongások érdeklik, az asszonyokat a kultúra üzlete tartja lázban. „A hölgyek – Sáron bűbájós ró-



A Király utca 25–27, 1890 körül

zsái – francia regényeket olvasnak német fordításban; Schiller, Goethe, Heine, Borne díszkiadásai nem hiányoznak a könyvespolcon, de Petőfi és Arany csak kivételesen találhatóak.³² Ebben a sznob és hiteltelen irodalmi vásárban Kiss felismerni véli a zsidó pénzarisztokrácia erkölcsi bukását, amely „szereti a születési arisztokráciát majmolni – hibáiban”.³³

Kiss narratívájának tárgya azonban nem az, hogy bírálja a *Lipótváros* korlátait, hanem hogy ünnepelje elszegényedett szomszédjának, *Terézvárosnak* élénkségét. Itt élt és dolgozott a zsidó alsó középosztály nagy többsége, és itt voltak megtalálhatóak a város legnagyobb koncerttermei és szórakozóhelyei. A környék legforgalmasabb utcája, a Király utca „az egyetlen utcája Budapestnek – írja Kiss –, hol igazi világvárosi mozgékonytárgyat, lóást-futást, pezsgést, rohamos életet tapasztalunk. Ez a főváros lüktető ere, mely soha nem pihen, soha nem nyugszik, s még akkor is hallhatni lármás kopogását, mikor a többi városrészek rég elcsendesedtek.”³⁴ A Király utca vonzása összetettségében rejlik, abban a kivételes képességében, hogy egyetlen lármás, kaotikus, de látszólag működő egységgé vegyítse össze. „Itt keleti piszok, konstantinápolyi hangzavar, zsidó élelmesség és magyar lustaság oly csodálatos vegyülékké olvad össze, hogy a nyugati turista, ki először fordul meg e helyen, nem győzi eléggé bámulni.”³⁵

A környék jellegét három külön világ keresztelkedése adta meg: a kereskedelemé, a szórakoztatásé és a zsidó egzotikumé. Lüktető kereskedelmi élete visszatükröződött a sok száz kiskereskedésben, étkezdékben, vándor házalókban, akik egymást lökdösték a keskeny járdákon és a Király utcából nyíló keresztutcákban. Ebben az utcában eladó volt minden, ami létezik, és ez valóban inkább emlékeztetett egy keleti bazárra, semmint luxus kereskedelmi negyedre. „Fényes kirakatokról a Király utcában persze szó sincs – figyelmezteti olvasóit Kiss –, itt inkább az olcsóságban versenyeznek egymással. Az egyik boltban egy ruhára valót két forintot kínálnak, a szomszéd nagy fekete betűkkel egy forintért hirdeti. Praktikus nép! Amerika Budapesten.”³⁶

Mihelyt azonban este kilenckor lehúzzák az üzletek redőnyeit, a környék természete megváltozik, és energiáit az üzletről a szórakozás felé orientálja. Zenés kávéházainak, sörcsarnokainak, énekes kávéházainak és Orfeumjainak rikító világitása fényárba borítja az éjszaka sötétjét, és szonon meg cigányzene hangja szűrődik

ki a nyitott ajtókon és ablakokon. E szórakozóhelyek minősége és híre erősen változó, ismerte el Kiss, de szoros kötődése a hírhedett, kétes és bűnöző elemekkel mindet a budapesti bohémvilág klasszikus látványává emelte. „Munkakerülő mesterlegények, hűtlenségen ért és elcsapott boltossegédek és olykor oly szerencsétlenek is, kik saját vétségükön kívül elvesztették egzisztenciájukat... a törzsvendégek nem csekély része a hölgyek gráciájából tengeti hitvány életét. A hölgyeknek lovagra van szükségük, aki veszély esetén oltalmába vegye és ezt dúsán megfizetik... Stricinek híjják ezt a fajtát. Ez az emberiség legelvetemedettebb osztálya.”³⁷

És van végezetül egy harmadik elem, amely hozzájárul a környék pezsgő életéhez, ez pedig nem más, mint a zsidó egzotikum, amely a tarka vallási ünnepeken, például a purim-fesztiválon nyilvánul meg, amit Kiss úgy jellemez, hogy „egy darab középkor rikító színeit beleveti a modern életbe”.³⁸ Fehérre, pirosra pingált, bohócjelmezelt öltött emberek, kéményseprők, parasztlegények és leányok, szlovének, rongyos koldusok és egyéb fantasztikus jelenségek veszik birtokukba az egész utcát, s készítenek a kocsikat arra, hogy lépésben haladjanak. Tivornyázó alakok gyülekeznek csoportosan a kávéházak kivilágított bejárata előtt, hogy gyönyörködjenek a kaftános pólishi zsidók előadásában, akik „egy zsidó nótára gyűjtanak rá és táncrea egyenetlik lábait. Kissé befűtött nekik a mai nap öröme és a bor gőze fejükbe szállt; nagyokat kurjantanak és szédületesen járnak a megnevezhetetlen táncot, a nézőközönség féktelen tapsai és tetzésnyilatkozatai közt, míg egyik a másik után elveszti az egyensúlyt és össze-vissza bukácsolnak.”³⁹ Kiss bizakodva zárja beszámolóját, mondván, a Király utcának, a maga páratlan vitalitásával és sokszínűségével nincs párja sehhol a világon:

„Hiszen más nagy városnak is van keskeny, piszkos utcája elég, mely hemzseg az alsóbb néposztálytól, de Király utcája, hol az ember az ellentéteket oly szorosan érintkezni látja, hol – mint egyetlen közlekedési vonalon a Városliget felé – az életűnt komfortablí gebével a főúri díszes fogatok versenyeznek, és annyi undorító kép mellett annyi a szépség, annyi az elragadó látvány – Király utcája egy fővárosnak sincs, ez unikum!”⁴⁰

A Terézváros megdöbbenő utcajeleneteiben megtestesülő modernitás mélyen beágyazódott a 19. század elejének melodráájába, amely elő-

ször adott hangot a modern világ botrányos, züllesztő és ellentmondásos energiáinak.⁴¹ Kiss nagyon is tudatában volt a műfaj elvárásainak, valamint önnön szerepének, mint a város narrátora. Úgy vállalta olvasói kalauzolását a város veszélyes alvilágában, hogy két, egymással rokon szerepet öltött magára. Hol a flâneurét, aki elfogulatlan információt szolgáltat a városi negyedek lüktető világáról; de alkalmanként ő volt Asmodée is, a 18. századi párizsi útikalauzok jelentéktelen al-ördöge, aki leszedte a háztetőket a városi lakások fölül, hogy bekukkant hasson, mi folyik odabent.⁴² Kiss városi írásainak egyszerre mindent átfogó és bomlasztó minőségét hosszú távon eléggé nehéz volt fenntartani. Az 1880-as, 1890-es évekre, ahogy egyre lehetetlenebbé vált, hogy egyetlen író átfogja a város minden látványát, általánosan elterjedt a többek részvételével írt műalkotás. S ami legalább ennyire fontos, a polgárság felemelkedésével hagyományosabb, a Kissénél szélesebb körben elfogadott szempontok alapján láttatott modern városi életre támadt kereslet.

Mindkét igényt kielégítette a Lenkei Henrik szerkesztette kötet, *A mulató Budapest*, az 1890-es évek egy legátfogóbb és legteltesebb kalauza. Lenkei kifogástalan irodalmi és társadalmi felhatalmazással rendelkezett a századvégi Budapest kulturális tájegységeinek kiaknázására. Amellett, hogy költő volt, drámaíró és pedagógus, titkára is az 1894-ben megalakult tekintélyes Izraelita Magyar Irodalmi Társaságnak, mely a zsidó irodalmi és vallási művek magyarra fordítását tűzte ki céljául. Ellentétben Kiss *Budapesti rejtelmek* című művével, Lenkei gyűjteményében nem volt semmi botránykeltő, a könyv az információkra és pletykákra éhes polgári hallgatóságnak fecsegte ki a főváros szórakozó- és mulatóhelyeinek titkait. A kötetbe válogatott cikkek olyan látszólag megkérdőjelezhetetlen jelenségekkel foglalkoztak, mint a kávéházak, teadélutánok, színházak, múzeumok, könyvtárak és a modern irodalmi alkotások, amelyek mind a város újonnan létrejött arculatát tükrözték.

Lenkei meghatározása a modernitásról és a modern, mint olyan helyrajzáról jelentős mértékben megváltozott, amióta húsz évvel korábban Kiss *Budapesti rejtelmek* című könyvében megpróbálta leírni ugyanezt. Könyvében ő már nem a néphangulat konkrét megnyilvánulásai-val azonosította a modernitást, hanem a civili-

záció absztrakt szimbolizmusával. Az 1890-es évekre a modernitás meghatározó jellegzetességeire úgy tekintettek, mint egy idealizált „Nyugat” kultúrájának és racionalitásának normatívájára. Budapestet most pontosan azért ünnepezték, mert nincsenek egzotikus tulajdonságai, mert emlékeztet a többi európai városra. Ahogy egy író eldicsekedett vele:

„Persze, hogy az arch-nyugat emberei, a kik egy kis exotikus világra vágynak, nagyon csalódnak a magyar fővárosban, és szinte bosszúság lepi meg őket, annak láttára, hogy a mi asszonyaink a magyar szépségek typusait szakasztott olyan ruhában mutatják be, mint a párisi nők, az urak pedig... magas tetejű kalapot és hosszú redingote kabátot viselnek, mint a legnyugatibb nyugatiak... azok az idegenek tehát a kik minálunk az exotikus keletet keresik, fáradjanak kissé jobban kelet és dél felé. Majd csak egyszerre rábukannak.”⁴³

Budapest „nyugati” vagy „európai” jellegét kivétel nélkül a város pesti oldalának monumentális új körútjaival azonosították, melyek modernitását az osztályok szimbolizmusának fogalmával egészítették ki. Az új körutak építészeti jellegzetességeit olyanra alakították, hogy azok szándékosan elmosták a társadalmi és esztétikus különbségeket. E közfelfogás szerint „az Andrásy-út az utak arisztokratája, a Kerepesi-út a nép, a Nagy-körút a bourzsoá”.⁴⁴

E városi írók lelkiismeretes igyekezete ellenére a város kontúrja, amelyet felvázolni próbáltak, megátalkodottan bizonytalan és határozatlan maradt. Mintha maguk a szerzők se lettek volna tisztában azzal, hogyan tekintsenek a városra és hogyan viszonyuljanak az eléjük táruló látványhoz. A határozatlanság érzete, amely vállalkozásukat jellemezte, világosan tetten érhető a Nagykörút következő leírásában.

„A Nagy körútnak nincs jellege. A hétköznapi hangulata omlik el rajta; a bourgeois temperamentuma – utczává válva. Csupa torony és erkély, oszlopos kapu, manzartos tető, tükörüveg-ablak és mégis csupa egyformaság. Nincs kezdete és nincs vége, végtelen hosszú és mindenütt unalmas... Még nagyon új, semhogy valami karaktere lehetne. Az Andrásy út után a budapestinek már nem imponál, de közömbösen sem tekinthet rá, mert nem közönséges utca, ez a tudja Isten hány kilométer hosszú palotasor.”⁴⁵

VI. A KÁVÉHÁZ

Talán egyetlen más intézményt sem vett körül akkora közöny, mint a kávéházat, az újonnan jött modernitás kiváltságos szimbólumát. „Budapest a kávéházak városa”, állapította meg egy 18891-es városi kalauz. „Aki a főváros képét festeni akarja, fesse le a kávéházait.”⁴⁶ Kérdéses, hogy a kávéházak tényleges száma felülmúlta-e a többi városét (egy felmérés szerint megközelítőleg 500 kávéház volt Budapesten 1900-ban), de az, hogy a témával ennyit foglalkoznak, arra enged következtetni, hogy központi helyet foglalt el a kollektív képzeletben.



A Japán Kávéház (Andrássy út 45). 1912

A kávéházat gyakran ünnepezték a társasági élet és a kulturális demokrácia tereként, amely a városi élet új szabadságát és nyitottságát tükrözi. Szemben az arisztokrata szalonnal és a nemesi kaszinóval, a modern kávéház nyitva állt mindenki előtt. Egy csésze kávé árértékéért bárki beléphetett, és részt vehetett a magán- és köztér minden megkötöttségétől mentes nyilvános térében. A kávéházat a kultúra terjesztési helyeként is széles körben azonosították. A kávéházban regények és versek születtek, irodalmi és művészeti elméletek csaptak össze, itt szerkesztették a folyóiratokat és az újságokat. Egy kortárs író a következő elragadtatott hangon nyilatkozott az intézmény jótékony hatásairól: „Nincs elegáns szalon, ... amely fölérne előttem egy pesti kávéházzal. ...Félezer emberrel lenni együtt bizal-

KÁVÉHÁZI ÉLET BUDAPESTEN.



A Borsszem Jankó illusztrációja. 1890

masan, mindenféle osztállyal, aki a legbensőbb ügyeit tárgyalja előttem, egy írónak a pesti kávéház mennyország.”⁴⁷

A kávéháznak azonban voltak gyanúsabb megnyilvánulásai is, amelyeknek semmi köze nem volt a fogyasztáshoz és az értelmiségi tevékenységekhez. Gyakran látták benne a korrupció és a becstelen viselkedés színterét, ahol egész éjszaka burjánzott a szerencsejáték, a prostitúció, és folyt a dínomdánom. Ráadásul sokan mint a családi élet tönkretovőjére tekintettek a kávéházra, mert az odajáró nők elhanyagolják háziasszonyi, házastársi és anyai kötelességüket. Az intézmény tehát megtestesítette a város legjobb és legrosszabb tulajdonságait, mindazt, amiért az emberek ünnepezték, és amiért kárhoztatták az új környezetet. Mint a városi modernitás metonímiája, a kávéház Kóbor Tamás író-újságíróban találta meg legbonyolultabb és legsérültebb elemzőjét, akit a fin de siècle Budapestjének városi szegénységéről festett naturalista karcolatai tettek leginkább ismertté. Kóbor a zsidó írók azon nemzedékéhez tartozott, akik az 1880-as években váltak felnőtté és szereztek városi tapasztalatot. „A város írójává avatódott első megnyilatkozásával Kóbor Tamás, mert lényéből hiányzott a naivitás, az idillikus helyzetek... iránti megértés” – mondja az életrajzírója.⁴⁸



Mint megannyi kortársa, Kóbor is a kávéházon keresztül nyert befogadtatást a főváros életébe, itt lelte meg társadalmi köreit és igazi otthonát. A kávéház menedéket kínált neki nyomasztó gyerekkorának *terézvárosi* nyomornegyedéből.⁴⁹ De a kávéház gyógyír volt a fenyegető antiszemita környezettel és a nacionalista politikai szcenárióval szemben is. Kóbor bensőséges, személyes kapcsolata a kávéházzal sosem vált külön a városi modernitás iránti tágabb, szakmai érdeklődéstől, és a két téma nagyszerű szintézist alkotott a kávéházakról szóló hét cikkből álló sorozatában, amelyet *A Hét* című irodalmi folyóirat közölt 1892–1893 között. Ezekbe az esszébe érdemes részletesen belemerülni, mivel nem csupán a kávéházak apró-cseprő ügyeibe engednek betekintést, hanem az oda járó városi zsidó lakosság gondolkodásmódjába is.

A sorozat első részében Kóbor egyértelművé teszi, hogy a kávéház az ő ábrázolásában legalább annyira kulturális szimbólum, mint amennyire ténylegesen létező hely. Az emberek nem csupán a kávé, az újságok vagy a társaság kedvéért járnak kávéházba – mutatott rá –, hanem azért a „titokzatos légkörért” is, amely éltető eleme az ott uralkodó állandó érzelmi felajzottságnak és forrongásnak. „Igen – fejtegeti –, ez a

kávéház része a mi életünknek, egy megtestesített formája mindannak, ami bennünk él, amire vágyakozunk. Füstös levegő, álomriasztó hevülő ital, a szerelemnek képmutató incselkedése – az a cigány kicsinyesség mellyel mi ideálokat keresünk – a munkafelosztás, az ideafelosztás diadala: a négy krajczáros litteratúra és a tizenhat krajczáros földi üdv.”⁵⁰

A kávéház, mint maga a modern élet, függőséget okoz, ugyanakkor rossz útra visz; nem tesz különbséget igaz és hamis, egész és töredék, művészet és giccs, szerelem és prostitúció között. A budapesti kávéház belső kettősségét a helyrajza is bizonyítja, bejárata az új Budapest fénylő körútjaira, hátsó kijárata pedig Terézváros szutykos lakónegyedeire nyílik. A kávéház, a Janus-arcú intézmény – mondja Kóbor – tökéletes megtestesülése az újjazdag civilizációnak, amelyet társadalmi magamutogatás és erkölcsi bizonytalanság jellemez.

Ugyanakkor a kávéház hamis csillogásának megvolt a maga hősie és pompás stílusa, az aranyos cirádáktól és a plüss belső berendezéstől teljesen függetlenül. A kávéház azonosságot és mobilitást biztosított a város gyökértelen lakossága számára. Mitikus hely, vallja Kóbor, amely csak az Éden Kertjéhez fogható, ahol a Föld Szelleme engedélyezte Ádámnak, hogy egy pillantást vessen a természet titokzatos művére. A villanyvilágítás mindent átalakító fényében a „billiárdozó kereskedőseged, a söröző mesterlegény, a Figaro-olvasó proletár óriási nagyra növekednek”, mint a modern város színpadának új színészei.⁵¹

Abbéli igyekezetében, hogy a kávéház szintén áttűnő arcokat megörökítse, Kóbornak megvan az a háttorzongató képessége, hogy többféle identitást és távlatot ragadjon meg egyszerre. A fiatal munkás szemszögéből mutatja be a kávéházat, aki a piszkos munkával eltöltött hét után szombat este szépen kimosakszik, új ruhát ölt magára, és elviszi a barátnőjét az Andrássy út legcsillogóbb kávéházába, „mert az ő pénze ma annyit ér, mint akárki másé”.⁵² Rögtön ezután azonban magára ölti az író és újságíró szerepét, aki számára a kávéház kulturális demokráciája örökre összekapcsolódik a művészet és irodalom áruvá válásával. Abban a világban, amelyben a kultúrát is fillérekért veszik és adják a piacon, az író státusa pontosan olyan, mint a pincéré. Mindkettő borraivalón él, és hajlong a megrendelő kívánsága előtt. „Borraivalóból élünk – vonja le Kóbor a végkövetkeztetést. – És a borraivalón épül a mi egészen demokratikus életünk

is... nem vagyok gögös, de ez a garasos világ-élet megaláz.”⁵³

Kóbor ambivalenciájának legmélyebb forrása azonban a kávéháznak a városlakók szexuális életére gyakorolt pszichológiai hatása. Mint a modern város, amelynek jelképe és visszatükröződése, a kávéház a morális válság helye, amely a zsidó alsó középosztály alapját, a családot fenyegeti. A kávéház a családi élet megátalkodott ellensége volt, örökké jelenvaló veszély a családi életre és a hagyományos munkaetikára. Terjedelmes kommentárjában a kávéházi élet két aspektusára hívta fel a figyelmet: arra a tényre, hogy otthont ad a hazardjátéknak, és hogy függővé teszi a férfiakat, ugyanakkor léhává a nőket.

A kártya, dominó, biliárd megszokott tartozéka volt a budapesti kávéházaknak, de Kóbor szinte kizárólag a kártyára összpontosított, melynek rabjait az ópium- és hasisfüggőkhöz hasonlította. „Egy neme ez az ópium vagy hasis szenvedélynek, ahol az élvező szintén tudja, hogy önmagát fogyasztja, de ez a lassú öngyilkosság élvezetes kéj neki.” A kártyaasztal csábítása azonban sokkal inkább volt a modern gazdasági helyzethez, semmint az egzotikus eszképzimushoz köthető. A hazardjáték Kóbor szemében megtestesítője volt a kapitalizmus sötét oldalának, mert szabadjára engedi az individualizmus szertelenségét, erőfeszítés-mentes, gyors meggazdagodással kecsegtet fáradtság és kemény munka nélkül. A kártyaasztalt körülülő játékosok többé már nem szórakozásra, kikapcsolódásra vágyó jó barátok. „Halálos ellenségek, kik egymás megrontására törekednek.” A hazardírozás betegsége terjed, mint a metyeg. „Ez a játék a legobszkúrusabb zugkávéházban és a legelegánsabbakban folyik, amott a hivatásos és hamis kártyások ütik fel tanyájukat, emitt csupa kifogástalan gavallér, aki főbe lövi magát, ha fizetni nem tud.” A közös vonás, amely ezeket a homlokegyenest eltérő társadalmi világokat összeköti a pénzéhség, amely sötét varázsába burkol minden megfigyelőt: „A kibiczek is visszafojtják a lélekzetüket: Uram Istenem, mi lesz? Végre kisül a rejtély, a vesztes önmagába összeesik, a nyertes, egy visszataszító, mohó kézmozdulattal besöpri a bankókat, csak utólag erőltetik magukra átlátszó közömbös maszkjukat.”⁵⁴

A hazardjátékoknál még fenyegetőbbek a kávéház szexuális kísértései, kivált a nők esetében. S ami jelentős, hogy a kávéház délután ugyanúgy veszélyforrás a család szentségére, mint éjszaka. A nők, akik napjaikat a kávéház-

ban töltötték, elhanyagolták háztartásbeli kötelezettségeiket, idegenek gondjaira bízták a gyerekeiket, és olyanok potenciálisan nem kívánatos ismeretségének tették ki magukat, akiket egyáltalán nem biztos, hogy az otthonukba is meghívtak volna. A legnagyobb veszélyt azonban az esti kávéház jelentette, amely maga volt a nyílt szexuális veszély és a család elleni egyenes kihívás.

Kóbor egy egész cikket szentelt az éjszakai kávéház elengedhetetlen kellékeinek, mint például a kasszírő, aki kifestve, felékszerezve a kassza mögött ült. Az orfeum és a kabaré szexuális csábító nőjének távoli rokona, a kasszírő is a modern dolgozó lányt testesítette meg, aki felszabadult a családi elvárások és az apai szigor alól. Kóbor szerint maga volt a házasság szentsége ellen intézett fenyegetés, mivel rabul ejtette a férfi vendégek képzeletét, és elterelte figyelmüket a tisztességes nőkről és a hagyományos házasságról. Kóbor érdeklődése a kávéház szabályozatlan szexualitás iránt része volt a „modern élet erős erotikus irányzata” átfogóbb problémakörének. Ezek az új módok, vontak le a következtetést, „megmételtyezik a férfit, akivel érintkeznek és sivár, erotikus lehelletük megmérgezi a nőket is. A családi tűzhely egyre veszt az ő poéziséből, Robinsonok menhelye lesz s a nők is el-elhagyogatják a család négy falát, melyet elhagyott az ő génusza és áramlanak a díszes kávéházakba...”⁵⁵

Ahogy Kóbor rendkívüli, időnként szenvedélyes hangon hívja fel a figyelmet a budapesti kávéház morális veszélyeire, azzal kétségkívül a városi zsidó középosztály szorongásának ad hangot. Mégis fontos észrevennünk, hogy narratívája nem értelmezi határozottan a fővárosban szerzett modern tapasztalatot. Mint a körutak, amelyek elhelyezkednek, a kávéházak értelme, mint a modernitás kifejeződése is körülírhatatlan, illékony, megfoghatatlan marad.

VII. ÁGAI FELÜLÍRJA A VÁROSI NARRATÍVÁT

A 20. század első évtizedében egyre többen érezték szükségét, hogy konkretizálják a modernitás szinte osztódással szaporodó jelentéseit, hogy összefüggő áttekintést nyújtsanak a városi tapasztalatról. Az erre a narratívára irányuló talán legfontosabb kísérlet Ágai Adolf *Utazás Pestről – Budapestre, 1845–1907* című, városi esz-

széket tartalmazó, 1907-ben megjelent gyűjteménye. Ágai, a *Borszem Jankó* című vicclap befolyásos alapítója és szerkesztője számára nem volt ismeretlen terep a városi irodalom. Élete nagy részében újságíró volt és humorista, aki föltérképezte a terjeszkedő főváros kulturális színhelyeit és társadalmi csoportjait. Sok tekintetben maga volt a budapesti flâneur megtestesítője, a város bensőséges szeretete és ismerete a városi témák széles skáláján talált nála kifejeződést, kezdve a karikatúrától, a feuilletonon, gyermekmeséken át egészen a városi esszéig és szatírákig. Gyűjteményének bevezetőjében nyíltan kifejtette tartós elkötelezettségét a flâneurie, a tétlenség hagyományára iránt. Nem áll szándékában, biztosította olvasóit, „tudományos monográfiát” írni, olvasói „tökéletességre nem tartanak számot”. Skiccei személyes tapasztalaton és megfigyelésen alapulnak, nincs velük komolyabb célja, csak reméli, hogy „hozzájárulhatnak talán ezen város tüzetesebb megismeréséhez és melegebb méltatásához”.⁵⁶ Általában véve a könyv koncepciója szorosan követi az 1890-es évek panorámaszövegeit, amelyek a város változó képét igyekeztek megragadni. Ágai narratívája azonban nem újbóli összefoglalása a korábbi útikalauzoknak és múltbéli, a várossal kapcsolatos írásoknak. Inkább összehangolt erőfeszítés a műfaj meghaladására, arra, hogy nagyratörőbb és átfogóbb képet fessen a fővárosról, amely majd maga lesz a modernitás budapesti története. E célkitűzés fényében Ágai flâneuri szerepe ugyanakkor megkérdőjelezhető és módosításra szorul. Még miközben a flâneurhoz fordul és visszatér a flâneurie játékszabályaihoz, hogy megteremtse szövegének narratív koherenciáját, ugyanakkor elutasítja, és megbecsültebb alteregókkal helyettesíti típusait, akiknek intellektuális tekintélye és társadalmi helyzete mintegy biztosítéka a történet igazságának és megkerülhetetlenségének. Kötetében hol a történész, hol az orvos, az emberbarát, a moralista, hol pedig a művész mezét ölti magára, mindezt annak érdekében, hogy megteremtse a város új narratíváját, amely a társadalomtudományok súlyával és tiszteltre méltóságával rendelkezik.

E különféle szerepek közül Ágai a történészben mozog a legotthonosabban. Mint írja, a nagy francia történész, Guizot példáját követte, akinek jelszavát „pour servir à l’histoire de mon temps” (hogy a kortárs történelmet szolgáljam) tűzte zászlajára.⁵⁷ A történet, amelyet elmesél,

nem más, mint Budapest átalakulása és elképesztő méretű terjeszkedése a 19. század második felében. Ezt az átalakulást azonban már nem tekintik rendszertelen változásnak, inkább a történelmi fejlődés folyamatának. A narratíva egységes témája és vezérelve a tudományos evolúció és az élet jobbítására irányuló technológia hatalma. Budapest története ilyen módon részévé vált a hősi eposznak, amely éppen egybeesett Ágai városi gyerekként szerzett élményeivel. Mint élénk színekkel megfesti, roskatag lovas szekérrel hozták a városba, hogy a Rumbach Sebestyén utcában, egy ortodox zsidók számára működtetett német nyelvű iskolában megkezdje tanulmányait; s a végén magyar nyelvű irodalmár lett belőle, aki a modern vasút elegáns, vörös bársonnyal bevont kupéjában utazik.

Miközben a változás pozitív oldalát dicséri, Ágai pontosan tisztában van annak emberi árával. A mélabú légköre lengi be az újjáalakuló régi város lerombolásáról írt beszámolóját. „Vegyes érzelmekkel a szívében nézi az ember egy rohamosan fejlődő városnak elomló régi utczeit s keletkező új tereit. Illik örülni az ifjú holnapnak s el kell andalodnunk a bús tegnapon. Köszöntjük az újat, búcsúztatjuk a régit” – írja.⁵⁸ Ágai számára a régi és az új közötti rés központi szimbóluma Pest és Buda kapcsolata. Pest képviselte a modern világ dinamizmusát, miközben Buda továbbra is az álmatag, titkolózó múltba merült. Ahhoz egy percig sem fért kéttség, hogy Ágai végső soron melyikkel szimpatizál, melyikhez hűséges. „Tehát én nagyra tartom Budát – vallotta meg –, ah, de nem ismerem; képzeletem hegyvölgyeit nem járja. Vagy ha a képzeletem igen, de magam nem, őszintén megvallom: Európa nagyvárosait mind megjártam, de Buda idegen előttem.”⁵⁹

Ágai történészi működése, aki nosztalgizva örökíti meg a városban könyörtelen iramban bekövetkező változásokat, csak egyike személyes narratíváinak. Talán kiemelkedőbb, mindezenesre mértékadóbb az orvosi szerepe, amelynek révén pontos beszámolót közöl a kórházakról és más egészségügyi közintézményekről, amelyek felmutatják a város modernista bizonyítványát. Mint korának más zsidó értelmiségi tagjai, akik számára az orvostudomány jelentette az egyetlen lehetőséget a továbbtanulásra, Ágai is orvosi diplomát szerzett, mielőtt az 1860-as években az irodalom és az újságírás kedvéért hátat fordított az orvostudománynak. Legtöbb kortársával ellentétben azonban Ágait

továbbra is őszintén érdekelte az orvoslás, és a várossal kapcsolatos érdeklődése az orvos tudományos szakértelmére is kiterjedt. Nem kímélte olvasóit a város újonnan épült kórházainak és kutatóegységeinek részleteitől. Figyelmét elsősorban a lányanyák és szegény gyerekek számára létrehozott intézmények kötötték le, mert ezek a kor orvosi és humanitárius fejlettségét egyaránt tükrözték. Hogy mennyire otthonosan mozog az orvos szerepkörében, az kiderült abból, ahogyan rávette olvasóit, hogy osztályról osztályra vele tartsanak. „S így járok teremről-teremre, mindenütt épülve a nagy tisztaságon, renden, célszerűsége s kényelmen.”⁶⁰ Aligha meglepő, hogy Ágai a modern kor hőst látta az orvosban, aki végigkíséri életútján az emberiséget. „Az orvos, az ember gyermeket szíve első dobbanásától az utolsóig kíséri át az életen, sőt már akkor figyel meg, midőn első csírája ébred, és halálán túl is mellette marad, hogy a hideg tetemben fölkeresse, meglelje s megmagyarázza okát annak: miért vált halálra az élet?”⁶¹

Ágai orvosi érdeklődése szoros összefüggést mutat humanitárius elkötelezettségével, ami a könyv különböző fejezeteiben rendre előtérbe kerül. Ahogy szót emel az állatok elleni kegyetlenség miatt, kivált a város vágóhídján tapasztaltak következtében, az talán mindennél ékebben bizonyítja mély elkötelezettségét a felvállalt ügyek iránt. Ágai a város vágóhídjának ügyében kettős véleményének adott hangot. Egyrészt büszke volt az ultramodern intézményre, amely, mint mondta, „valóságos mintaintézet. Nincs, tán a Chicagót kivéve, mely fölülmúlna.”⁶² Ugyanakkor együttérzése a halálra ítélt állatok iránt felülkerekedett a tudományos elfogulatlanság érzetén. Résztve a szerencsétlen teremtesek láttán, és az a különleges képessége, hogy bele tudott helyezkedni az érzésvilágukba a legmegrendítőbb és maradandóbb lapjai a kötetnek. Nem csupán a lányanyák, a nincstelen gyermekek és az állatok indították részvételre, hanem mindenki, aki szenved, akár a csatatéren, akár a nagyváros nyomornegyedében. Ágai érdeklődése olyan intézményekre is kiterjedt, mint a Vöröskereszt és az 1863-as Genfi Egyezmény, amelyben az emberiség morális és etikai fejlődésének egyértelmű jelét vélte felfedezni.

Ágairól, a tudományos fejlődés és humanitárius együttérzés szószólójáról kiderült, hogy moralista, aki egyre inkább vegyes érzelmekkel tekint a városi kultúra olyan jellegzetes intézmé-

nyeire, mint a kávéház vagy a zenés kabaré. „Soha annyi idővesztegetést, mint a kávéházainkban! – tiltakozott. – Az ember el sem képzelheti, hogy a látogatók egy részének voltaképp mi is a becsületes mestersége?”⁶³ Ágai legfőképpen a nők jelenlétét kifogásolta a kávéházakban, amely állítása szerint a budapesti élet sajátossága, s ami Bécsben vagy Berlinben nem fordulhatna elő. A nők, kivált a zsidó nők jelenlétének elítélése a budapesti kávéházakban állandó téma volt a kortárs művelődéskritikusok körében, és Ágai ennek az általános véleménynek adott hangot. Miközben az asszonyok a kávéházban pletykálnak, írta, gyermekeiket a cselédség gondjaira bízzák, akik szavaikkal vagy alkoholba mártogatott kenyérral mérgezik a kicsinyeket, hogy közben háborítatlanul enyegleghessenek udvarlóikkal. Ágai negatív hozzáállása a kávéházakhoz és a nők közéleti szerepléséhez nem volt összeegyeztethetetlen a más dolgokban vallott egyébként liberális és haladó nézeteivel. Szerves részét képezte a haladás és stabilitás polgári ideológiájának, amely a fin de siècle zsidó polgárságát mindinkább jellemezte.

Ennek az ideológiának lényegében nem sikerült stabil narratívát biztosítania a városi tapasztalat számára. Ágai Budapest-képe a város gombamód szaporodó intézményeivel és egyre növekvő kulturális összetettségével végső soron még töredezetten, mint az őt megelőző írók beszámolóit. Bizonyos fokig Ágainak is tudatára kellett ébrednie ennek könyve utolsó fejezetében, amelyben legmélyebbről jövő, legőszintébb tehetsége, a művész és humorista bontakozik ki. A fejezet tudatosan egymás mellett ábrázolja a kortárs Budapest heterogén, öntörvényűen mozgékony arcát, benne a *Borsszem Jankó* távoli jövőbe vetített idealista humoristájának képével. A városi jelenség két változata közötti elentét egy álomban merül fel, amelyet Ágai állítólag 1873 újév éjszakáján álmódott. Ebben az évben fektették le a modern Budapest alapkövét, és ekkor indult meg a város véget nem érő építészeti és történeti átalakítása, amelyre Ágai a könyv korábbi részében rávilágítani igyekezett.

Miközben Budapest megnyugtatóbb változatát kereste, elaludt a kanapén, és ezer évvel később, a 2873-as év Budapestjére ébredt. Ez a jövőbeli város azonban nem egy tudományos fantasztikus utópia volt, amit olyan írók álmodtak meg, mint Jules Verne, Edward Belemy vagy Kurt Lasswitz, akiknek munkáiból Ágai a fejezet elején idézett. Ágai álmának Budapestje a

Boraszem Jankó világának utópisztikus megelevenedése. Önmagára utalását jelzendeő Ágai még kedvenc társadalmi alakjának, Tojás Dánielnek rövid leírását is közli, akinek a képzeletbeli Budapest ügyéért tett szolgálatait a Városi Parkban tetszetős szoborral hálálja meg az utókor. Ebben az elképzelt városban minden különbözik attól a városi világtól, amelyet Ágai az imént maga mögött hagyott. A 19. század Magyarországnak tiszteletteljes társadalmi elvárásával ellentétben Ágai felfedezte az egyenlőség világát, amelyben mindenki tegeződik. A fejlődés a távoli jövő híres bakteriológusának köszönhető, aki feltalálta „a rang- és czimnyavalya bacillusát”.⁶⁴

De a sznobizmus és önteltség ostromozása csupán egyike a sok társadalmi mételeynek, amelyre Ágai képzeletének Budapestjén megtalálja a megoldást. A bájos húszéves idegenvezető alakján keresztül, aki megmutatja neki a város nevezetességeit, Ágai homályosan a prostitúció eltűnésére is utal. Az idegenvezető, mint kiderül, azon hivatásos húszezer Vesta-szűz egyike, akiknek feladata, hogy a városba látogatókat köszöntsék, s ezáltal felvirágoztassák az idegenforgalmat. A cigánykérdést hasonlóképpen radikálisan felszámolták, Ágai legnagyobb elképedésére arról értesül, hogy cigányzenészeket kell importálni Párizsból, mert a Magyarországon maradt cigányokból építési fővállalkozók lettek, akik elhanyagolják zenei tehetségüket. Nem meglepő, hogy a jövő Budapestjén zsidókérdés sincs többé – nem azért persze, mert nincsenek többé zsidók, ahogy az antiszemiták jósolták, hanem mert számuk csillagászati méretekben megnőtt. A zsidókra vonatkozó statisztikai adatok éppoly elképesztőek és hóborosak, mint minden más ebben a képzeletbeli városban. Az ötmillió városnak, értesül Ágai, nem kevesebb, mint húszmillió zsidó lakosa van. De a hölgy sietve hozzáteszi, hogy a zsidó, akárcsak a keresztény lakosság megmaradt része egyre nagyobb számban tér át a buddhizmusra, mert Budapesten manapság ez az elterjedt vallás.

VIII.

A MODERN ZSIDÓ IDENTITÁS LÉTREJÖTTE A VÁROSBAN

A városi narratíva szellemes elutasítása mint a társadalmelemzés és kulturális integráció megnyilvánulási formája Ágainál nem vonja maga után a műfaj végső kudarcát. A modern várost

nem fogadhatja magába a városi narratíva, de a városi narratíva befogadhatja és megszilárdíthatja a zsidó identitást. Végső soron Ágai legnagyobb vívmánya az *Utazás Pestről – Budapestre* című könyvében nem a város új, átfogó megjelenítése, hanem inkább egy új, mértékadó hangnem kialakítása az egyértelműen zsidó narrátor számára. Miközben a flâneur/újságíró sok tulajdonságát megőrzi, Ágai elbeszélő énje a szakavatott polgár tiszteletre méltóságát is magára ölti. Tekintélye a flâneur saját, közvetlen tapasztalatánál most már stabilabb alapokon nyugszik. A haladás, a tudomány és az erkölcs objektív törvényei állnak az oldalán.

Ahogy Ágai összekapcsolja a flâneur és a szakértő polgár szerepeit, abban lehetetlenség nem felismernünk Hannah Arendtnek a zsidó mint pária és parvenü tipológiáját, amelyet Arendt az 1940-es években írt zsidó esszéiben kifejtett. Ágai és kortársai számára azonban ezek a típusok alapvetően más értelmet és más visszhangot kapnak, mint Arendtnél. Nála a pária és a parvenü nem csupán objektív kategória, hanem egyben ideológiai megtagadása is a 19. századi Közép-Európa vélt asszimilációjának. A választás, amellyel az európai zsidóság a modern időkben szembenézni kényszerült – feltételezte Arendt –, nem a társadalmi integráció és a különválás választása, sokkal inkább a parvenüé, aki az integrálódást kereste a társadalomban anélkül, hogy elveszítené önállóságát; és a páriáé, aki tudatosan vállalta a zsidó másságot, és szembeszegült a külvilág fő értékeivel. A parvenü szó szerint elfogadta az asszimiláció feltételeit, és a zsidókat elkülönült egyedeknek tekintette, akiknek a liberális állam politikai és jogi garanciákat biztosít. A páriákat ezzel ellentétben soha nem fogadta be az emancipáció politikai irodalma, ők azt követelték, hogy „a zsidókat zsidókként fogadják be az emberiség soraiba”.⁶⁵

Arendt morális, filozófiai és végső soron egzisztenciális megkülönböztetése a parvenü és a pária között nem választható el a történelmi kontextustól, amelyben a zsidó esszék keletkeztek. A holokauszt bebizonyította, hogy a parvenük tévedtek, amikor optimistán feltételezték, hogy a zsidóság szétválaszthatatlanul feloldódhat a többségi kultúrában, és feltételezték, hogy a nemzetállamban magukra ölthetik a semleges polgár szerepét. A tudatos pária, aki radikálisan elutasította a főáramlatot, és ragaszkodott kulturális másságához, ha hatékonyabbnak nem is, de legalább előrelátóbbnak tűnt az Európában

lehetséges zsidó élettel kapcsolatban. Ezeket a következtetéseket azonban nem lehetett előre látni a viszonylag biztonságos, bár korántsem elégedettségre okot adó fin de siècle Budapest környezetében. Ennek a világnak legtöbb lakója számára az emancipáció folyamata nem zsákutcának tűnt, hanem meghatározatlan lehetőségnek, amely visszatükröződik a modern környezet által létrehozott társadalmi szerepek változékonyságában.

A kortársak értékelése szerint nem kellett választani a parvenü és a pária között, mivel e kettő inkább egymásnak ellentmondó alternatívának tűnt. Közöttük a szimbolikus határok éppoly porózusak voltak, mint a fizikai határok a *lipótvárosi* középosztály és a *terézvárosi* alsó középosztály között. Mint azt jól tudjuk, a parvenü zsidó polgárság állandó látogatója volt a Király utcának, részt vett az alsó középosztály botrányos éjszakai életében és népszerű szórakozóhelyeinek látogatásában. Az alsó középosztály páriái a maguk részéről lelkesen támogatták a középosztály asszimilációs ideológiáját, bár a cél megvalósításához szükséges nyelvtudásnak és kulturális tőkének gyakran nem voltak birtokában. Mivel ismerjük a zsidó társadalmi identitás bizonytalanságát a fin de siècle Budapestjén, nem meglepő, hogy a zsidó parvenü időnként a pária szerepében találta magát, és megfordítva, a pária időnként magára öltötte a parvenü szerepét.

A *Borsszem Jankó* karikatúrái közt számtalan illusztrációját találhatjuk a parvenük és páriák paradox és nyilvánvalóan humoros határátlépései között. A zsidó középosztály nemesi rangra emelkedett tagjait például gyakran figurázta ki a lap magyar nemzeti viseletük miatt, amely sehogyan sem állt rajtuk, nem beszélve az oldalukon fityegő anakronisztikus kardról, amely közveszéllyel fenyegetett bárkit, aki a közelükbe merészkedett. Ezek a képek arra utaltak, hogy a felkapaszkodott zsidó parvenü nyomban páriává lett, mihelyt átlépte a magyar nemesség világának határát, akiknek a viseletét oly sikertelenül majmolta. A társadalmi ranglétra másik végén az alsó középosztályt úgy láttatták, mint akik nevetségesen fogékonyak a magyar nacionalizmus retorikájára, amitől a parvenü komikus változatává váltak. Egy ilyen 1869-ben megjelent karikatúra egy *terézvárosi* zsidó kávéházat ábrázol, amelyben a törzsközönség pusztán a magyar politika megvitatásától megrészegül, holott nem fogyasztanak mást, mint sok-sok kávé, forró csokoládét és süteményt.

ASSIMILÁCIÓ.



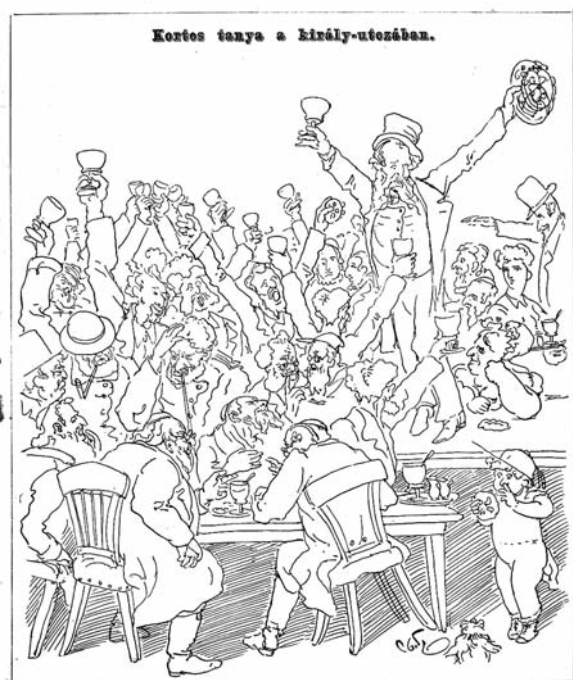
Hiszen arra majd csak „akadunk“ honfiak, hogy ezeket beolvasszunk,



hanem hát „akadunk“-e honleányok ezek beolvására?

Borsszem Jankó, 1862

Lényeges, hogy a *Borsszem Jankó*ban ábrázolt parvenük és páriák nem az antiszemita ideológia termékei voltak, hanem a főképp zsidó újságírók és humoristák énkivetítései. Önmaguk tréfás ábrázolása és a zsidó élet nagyravágásának és abszurdításának kifigurázása leginkább



a zsidó hallgatóságnak, a *Borszem Jankó* lelkes olvasóközönségének szólt. Hogy ez a közönség képes volt nevetni önmagán és komikus alaknak látni a parvenüt és a páriát, egy újfajta érzékenységről és kulturális készségről árulkodott, amit nem volt könnyű a politika nyelvén visszaadni. A városi narratívák világán belül a zsidók szert tettek egyfajta hatalomra, amely képessé tette őket társadalmi helyzetük nyilvánvaló és látszólagos ellentmondásainak meghaladására. Még arra is képesek voltak – mint arra Ágai budapesti álmképe utal –, hogy kulturális realitásként hatályon kívül helyezték a zsidókérdést. A városi beszédtemák, amilyen az Ágaié is, komoly kihívást jelentettek a zsidóság alapvető azonosságával, mint megbélyegzett kívülállóval szemben. A huszadik század elejére a budapesti zsidóság, ha nem is egész Magyarország, de a modern főváros, amelyben élt, kulturális beltárgjának érezte magát. Az 1908-ban alapított, tudatosan modernista irodalmi folyóirat, a *Nyugat* létrehozásával a budapesti zsidóság készen állt, hogy nyíltan kihívja a konzervatív Magyarország városellenes mitológiáját. Provokatív esszéjében, *A városban* a lap egyik alapítója, Schöpflin Aladár felelevenítette az ázsiai magyar lovas őstípusát, amelyet Beöthy alig egy évtizeddel azelőtt megidézett. Schöpflin változatában azonban a barbár lovas többé nem a sztyeppék ellenségét felderítő, önelégült fia, hanem egy ambivalens martalóc, akit gyűlölet és

irigység mardos Róma és Bizánc városai iránt. Ezeknek az országdúlóknak a modern leszámazottja, vélekedett Schöpflin, máig gyűlöli a várost, „mint valami idegen testet tekintette a magyar a fővárost a maga nemzetének testében”.⁶⁶ De mostanra *fait accompli* fényét veszítette, mivel Budapest szerves része lett az országnak. A „magyar” szó jelentésének szándékos elhomályosításával Schöpflin levonja a következtetést:

„Hiábaló minden rugdalózás: a magyar megalapította a maga városát itt a Duna partján – az egyetlen komolyan városszámba menő várost, amelyet a turáni fajnak valaha alapítani sikerült – s ez a tény tükröződik az irodalomban is. S tükröznie kell, ha az irodalom csakugyan hű tükre akar lenni a nemzeti életnek. Mi, akik azt mondjuk, hogy meg kell hódítani, az eddignél nagyobb mértékben, a városi életet az irodalom számára, igenis, mi képviseljük hívebben és igazabban a magyar nemzeti jelleget, amelyet ellenünk akarnak fordítani.”⁶⁷

A Budapest szimbolikus elfoglalásáért meghirdetett csata nyíltan megkezdődött – olyan csata volt ez, amelyet senki meg nem nyerhetett, senki el nem veszíthetett.

FORDÍTOTTA: DEZSÉNYI KATALIN

JEGYZETEK:

- ¹ Budapesten jelentős számú ortodox lakosság élt, amely elutasította a világi beállítást, és e korszakban végig elkötelezetten lándzsát tört a hagyományos életmód és a vallási gyakorlat mellett. Az asszimilált, neológ zsidók visszatérésére tett kísérletről a történetírásban lásd Michael K. Silber, szerk. *Magyar zsidó történelem – másképp* (Budapest–Jeruzsálem: Múlt és Jövő Könyvek, 2008)
- ² Komoróczy Géza, ed. *A zsidó Budapest: Emlékek, szertartások, történelem* (Budapest: Városháza MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1995), II, 634. old.
- ³ Scott Spector, „Modernism without Jews: A Counter-Historical Argument,” in *Modernism/Modernity*, Vol. 14, No. 4, (November, 2006), 21. old.
- ⁴ Ezeknek a kérdéseknek a hatása nem érződik a zsidóság és modernitás témájának teoretikus és filozofikus elmékedéseiben. Lásd példának okáért Yuri Slezkine, *The Jewish Century* (Princeton University Press, 2004)
- ⁵ Az effajta tudományos munkára a legkézenfekvőbb példák az amerikai zsidó történészek munkái. Lásd például, Hasia R. Diner, *Lower East Side Memories: A Jewish Place in America* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000). Lásd még Hasia R. Diner, Jeffrey Shandler, and Beth Wenger, eds., *Remembering the Lower East Side: American Jewish Reflections* (Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000)
- ⁶ Julia Richers, *Jüdisches Budapest: Kulturelle Topographien einer Stadtgemeinde im 19. Jahrhundert* (Jewish Budapest: Cultural Topography of an Urban Community at the Turn of the Century), (Köln, Weimar, Wien: Bohler Verlag, 2009)
- ⁷ U.o. 54. old.

- ⁸ Dan Miron, „The Literary Image of the Shtetle,” in *The Image of the Shtetle and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2000)
- ⁹ Lásd Robert Nemes, *The Once and Future Budapest* (De Kalb, Ill.: Northern Illinois University Press, 2005); John Lucas, *Budapest 1900: A Historical Portrait of a City and Its Culture* (New York: Weidenfeld & Nicolson, 1988); Peter Hanák, *The Garden and the Workshop: Essays on the Cultural History of Vienna and Budapest* (Princeton, NJ: Princeton University Press); Gábor Gyáni, *Parlor and Kitchen: Housing and Domestic Culture in Budapest, 1870–1940* (Budapest: Central European University Press, 2002); Gyáni Gábor, *Budapest – túl jön és roszon: A nagyvárosi múlt, mint tapasztalat* (Budapest: Napvilág Kiadó, 2008); Vörös Károly, *Egy világáros születése* (Budapest, 1973)
- ¹⁰ Ady Endre, „Korborori”, *Nyugat*, 1924
- ¹¹ Bosnyák Zoltán, *Fővárosunk elzsidósodása* (Budapest, Held János, 1935), 9. old.
- ¹² Uo. 25. old.
- ¹³ Siklóssy László, *Hogyan épült Budapest? 1870–1950* (Budapest: Fővárosi Közmunkák Tanácsa, 1931), 80. old.
- ¹⁴ Uo. 103. old.
- ¹⁵ Beóthy Zsolt, *A magyar irodalom kis-tükre* (Budapest, Athenaeum, 1900), 1. old.
- ¹⁶ Dr. Lechner Jenő, *A régi Pest és Buda* (Budapest: Németh József Technikai Könyvkiadóvállalata, 1922), 3. old.
- ¹⁷ Vezércikk, „A hitoktatás ujjászervezése a fővárosban”, *Magyar Zsidó Szemle* (1894), I. kötet 8. szám, 537. old.
- ¹⁸ N. Weiszman, „A hitközségek és a hitoktatás”, *Magyar Zsidó Szemle* (1888), II. kötet 3. szám, 182. old.
- ¹⁹ Schreiner Márton, „Az újkori zsidóság vallásos életéről”, *Magyar Zsidó Szemle* (1888), V. kötet, 1. szám, 20. old.
- ²⁰ Szántó Eleazár, „Tanügy”, *Magyar Zsidó Szemle* (1890), VIII. kötet, 1. szám, 54. old.
- ²¹ Freyhan Lujza, „A nőnevelésről”, *Magyar Zsidó Szemle* (1885), II. kötet, 4. szám, 396–398. old.
- ²² Újvári Péter, szerk. „Előszó”, *Zsidó Lexikon* (Budapest: A zsidó lexikon kiadása, 1929).
- ²³ Levél a szerkesztőhöz, *Magyar Zsidó Szemle* (1884), I. kötet, 1. szám.
- ²⁴ Hatalmas irodalma van a flâneurnek, akinek története elválaszthatatlan a modernitás kulturális elemzésétől. Lásd Keith Tester, szerk. *The Flâneur* (London, New York: Routledge, 1994); és Mary Gluck, „The Flâneur and the Aesthetic Appropriation of Urban Culture” (*Culture, Theory and Society* 20, no. 5 (October, 2003)). Lásd még Walter Benjamin, ford. Harry Zohn, *Charles Baudelaire, A Lyric Poet in the Era of High Capitalism* (London, New York: Verso, 1975) és Walter Benjamin, *The Arcades Project* ford. Howard Eiland és Kevin McLaughlin, (Cambridge, MA; and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999)
- ²⁵ Priscilla Pankhurst Ferguson, *Paris as Revolution: Writing the Nineteenth-Century City* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994), 37. old.
- ²⁶ John Jervis, „Street People: The City as Experience, Dream and Nightmare,” in *Exploring the Modern: Patterns of Western Culture and Civilization* (Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd., 1998), 65. old.
- ²⁷ Vahot Imre, *Budapesti kalauz* (Pest: Nyomatott Vodianer F.-nél, 1864)
- ²⁸ Lásd Gelléri Mór, szerk. *Budapest a kiállítás alatt* (Budapest: Kiadja Dobrowsky és Franke, 1885); *Budapest fővárosi kalauz* (Budapest: Lamplel R., Wodianer F. Könyvkiadóhivatala, 1885); Dr. Zsiklay János, *Budapest összes látnivalójának kimerítő kalauza: Az 1885-iki Országos Kiállítás utmutatója* (Budapest: Légrády Testvérek, 1885)
- ²⁹ Hevesi Lajos, *Budapest és környéke* (Budapest: Kiadja Ráth Mór, 1873), 45–47. old.
- ³⁰ Uo. VI. old.
- ³¹ Lásd Walter Benjamin, *The Arcade Project*; John Jervis, *Exploring the Modern*; Raymond Williams, *The Country and the City* (New York: Oxford University Press); Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (London; New York: Penguin Books, 2002)
- ³² Kiss József (Szentessy Rudolf) *Budapesti rejtelmek* (Budapest: Argumentum, 2007), 427. old.
- ³³ Uo.
- ³⁴ Uo.
- ³⁵ Uo. 428. old.
- ³⁶ Uo. 430–431.
- ³⁷ Uo. 432.
- ³⁸ Uo. 429.
- ³⁹ Uo. 434.
- ⁴⁰ Uo. 428.
- ⁴¹ Lásd Peter Brooks, *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James, Melodrama and the Mode of Excess* (New Haven: Yale University Press, 1972).
- ⁴² A figura Lesage *A sánta ördög* című regényében jelent meg először (1706), és később több író vette át a városról szóló írásában. Lásd Priscilla Parkhurst Ferguson, *Paris as Revolution*, 47–48. old.
- ⁴³ Salamon Ödön, „Budapest a nyugat városa”, in Henrik Lenkei, szerk. *A mulató Budapest* (Budapest: Singer és Wolfner, 1896), 15. old.
- ⁴⁴ Gerő Ödön, „Budapest fiziognómiája”, in Lenkei szerk. *A mulató Budapest*, 44. old.
- ⁴⁵ Uo. 45. old.
- ⁴⁶ Viharos [Gerő Ödön], *Az én fővárosom* (Budapest: Révai Testvérek, 1891), 81. old.
- ⁴⁷ Bródy Sándor, idézi Sánta Gábor, „Vigasztal, ápol és eltakar: A budapesti kávéházak szociológiai és pszichológiai természetrajza a századfordulón” in *Budapesti Negyed* 12–13 (1996/2–3)
- ⁴⁸ Holmi Bódog, *Kóbor Tamás, az író és az ember* (Budapest: A Szerző kiadása, 1935), 16–17.
- ⁴⁹ Lásd Kóbor önéletrajzát, *Ki a gettóból* (Budapest: Franklin Társulat, 1911)
- ⁵⁰ Kóbor Tamás, „Budapest a kávéházban, I. rész” *A Hét*, III. kötet 52/56 szám, (1892. december 25), 829.
- ⁵¹ Kóbor, „Budapest a kávéházban, II. rész”, *A Hét*, VII. kötet. 1/57, (1893. január 1.), 7.
- ⁵² Uo. 6. old.
- ⁵³ Uo. 7. old.
- ⁵⁴ Kóbor, „Budapest a kávéházban, III. rész” *A Hét*, IV. kötet 7/163, (1893. február 12), 199.
- ⁵⁵ Kóbor, „Budapest a kávéházban, III. rész” *A Hét*, IV. kötet 16/172, (1893. április 16), 247. old.
- ⁵⁶ Porzó, (Ágai Adolf), *Utazás Pestről – Budapestre, 1845–1907* (Budapest: Fekete Sas Kiadó, 1998), 5. old.
- ⁵⁷ Uo. 7. old.
- ⁵⁸ Uo. 106. old.
- ⁵⁹ Uo. 138. old.
- ⁶⁰ Uo. 212. old.
- ⁶¹ Uo. 189. old.
- ⁶² Uo. 225. old.
- ⁶³ Uo. 238. old.
- ⁶⁴ Uo. 440. old.
- ⁶⁵ Hannah Arendt, „The Jew az Pariah: A Hidden Tradition”, *The Jewish Writings* szerk. Jerome Kohn and Ron H. Feldman, (New York: Schocken Books, 2007), 275. old.
- ⁶⁶ Schöpflin Aladár, „A város”, *Nyugat* (1908. április 1.) 354. old.
- ⁶⁷ Uo. 360–361. old.