

1838

Универзитет у Београду, Филозофски факултет | 2010

MEHORAH

COLLECTION OF PAPERS

Belgrade 5770 - 2010

МЕНОРА

ЗБОРНИК РАДОВА

Београд 5770 - 2010

Издавач

Универзитет у Београду Филозофски Факултет

Publisher

University of Belgrade Faculty of Philosophy

Уредили

Јелена Ердeљан Ненад Макуљевић

Editors

Jelena Erdeljan

Nenad Makuljević

Секретар

Вук Даутовић

Editorial coordinator

Vuk Dautović

Превод са енглеског

Александар Петровић

English translation

Aleksandar Petrović

Лектура и коректура

Весна Адић

Proof reader

Vesna Adić

Компјутерска припрема

Тијана Ђаповић

Technical editor

Tijana Đapović

Штампа

Colografx, Београд

Printed by

Colografx, Belgrade

ISBN 978-86-86563-87-3



САДРЖАЈ / SUMMARY

ПРЕДГОВОР / CONTENTS

РЕЧ УРЕДНИКА / A WORD FROM THE EDITORS /

ЕМА МАЈАН ФАНАР „Пут до света који долази“: размишљања о иконографији две јединствене некрополе у Галилеји 14

EMMA MAAYAN FANAR, The way to the “world to come”: some thoughts on iconography of two unique necropolises in Galilee

АЛЕКСАНДРА БУНЧИЋ Чувари приповијести: средњевјековне илуминиране хагаде 44

ALEKSANDRA BUNČIĆ, Guardians of story-telling: mediaeval illuminated Haggadot

**ТАМАР АЛЕКСАНДЕР - ЕЛИЕЗЕР ПАПО
Исцелитељске бајалице босанских сефардских жена**

*TAMAR ALEXANDER - ELIEZER PAPO, On the Power of the Word
Healing Incantations of Bosnian Sephardic Women*

МИЛАН КОЉАНИН, Између еманципације и нетрпељивости: Јевреји у Србији 19. века 119

MILAN KOLJANIN, Between emancipation and intolerance: the Jews in 19th century Serbia

РУДОЛФ КЛАЈН, СЕЦЕСИЈА: „UN GOÛT JUIF“? 133

RUDOLF KLEIN, SECESSION: "UN GOÛT JUIF"?

МИРЈАМ РАЈНЕР, Парохет као слика: Шагалов Table des Prieres (1908-1909) 176

MIRJAM RAJNER, Parohet as an image: Chagall's table des prieres

МЛАДЕНКА ИВАНКОВИЋ, Обнова верског живота код Јевреја после Другог светског рата у Југославији 203

MLADENKA IVANKOVIĆ, Renewal of Jewish religious life after the Second World War in Yugoslavia

ИСАК АСИЕЛ, Конверзија и питање Јеврејског идентитета 236

ISAK ASIEL, Conversion and the issue of Jewish identity







Ово издање *Меноре* је објављено уз помоћ
Моше Давид Гаон центра за Ладино културу при Бен-Гурион
Универзитету из Негева

This issue of *Menorah* was published with the help of
Moshe David Gaon Center for Ladino Culture Ben-Gurion
University of the Negev





ПРЕДГОВОР

Од 2008. године на Филозофском факултету Универзитета у Београду одржане су четири радионице под насловом «Јеврејска уметност и традиција». Ова, већ традиционална окупљања током зимског распуста, показала су да је све већи број студената, не само са различитих студијских група Филозофског факултета, пре свега са Одељења за историју уметности, већ и са других факултета Универзитета у Београду, заинтересован да стекне основна или унапреди и допуни већ стечена знања из домена Јеврејских студија чије језгро је садржано у програму радионице која је наставни програм Универзитета у Београду обогатила овом изузетно важном и на великим светским универзитетима увек присутном дисциплином хуманистичких наука.

Посебно је важно истаћи да је покретање и континуирано, годишње одржавање радионице допринело повезивању наставника и полазника из Србије са колегама из Израела, Мађарске, Босне, Македоније и других земаља из окружења и Европе, те резултирало сарадњом са релевантим културним и образовним институцијама у Србији и Израелу. Професори и докторанди на Одељењу за историју уметности Филозофског факултета у Београду учествовали су у раду 15. Светског конгреса Јеврејских студија, одржаног на Хебрејском универзитету у Јерусалиму августа 2009. године и објављивали радове у стручној периодици у издању израелских универзитета, *Ars Judaica* и *El Prezente*.

За континуирани успех радионице и све веће интересовање њених полазника за различите теме из области Јеврејских студија најзаслужнији су предавачи који су током протекле четири године разноврсне и актуелне теме из домена визуелне културе, књижевности, историје, верских и народних обичаја пред своју београдску публику износили са великим еланом и посвећеношћу, омогућавајући јој, често, да се прва упозна са резултатима њихових непосредно завршених научних истраживања.



Ово издање «Меноре» представља, пре свега, њихове радове. Сви они преиспитују стара и изнад свега постављају и траже одговоре на нова питања у светлу новооткривених података и актуелних интердисциплинарно устројених методолошких приступа. Ова «Менора» ће стога бити изузетно важан приручник за све полазнике радионице и заинтересоване за теме које је она у нашој средини прва представила те пледоаје за даљи развој и институционализовање Јеврејских студија у нас у чему покретање и, још значајније, све успешније трајање радионице «Јеврејска уметност и традиција» на Филозофском факултету Универзитета у Београду представља само први али изузетно важан корак.

Јелена Ердељан

Ненад Макуљевић



A WORD FROM THE EDITORS

Since 2008 the Faculty of Philosophy of the University of Belgrade has hosted and organized four workshops entitled “Jewish Art and Tradition”. These, now already traditional gatherings during winter breaks, have shown that a growing number of students, not only from the various departments of the Faculty of Philosophy, above all the Department of Art History, but also from many other faculties of the University of Belgrade, are interested in acquiring basic knowledge of or improving and furthering their academic experience in the field of Jewish studies the kernel of which is contained in the program of the workshop which has significantly enriched the curriculum of the University of Belgrade by introducing this significant discipline from the domain of humanistic sciences.

It is particularly important to point out that the continuous existence of the workshop has forged connections among the teachers and students from Serbia with their colleagues from Israel, Hungary, Bosnia, FYR Macedonia and other countries from the region and Europe and resulted also in cooperation with relevant institutions of culture and education in Serbia and Israel. Professors and doctoral students from the Department of Art History participated and presented papers at the 15th World Congress of Jewish Studies held at the Hebrew University of Jerusalem in August 2009 and published texts in scientific journals such as *Ars Judaica* and *El Prezente*.

Credit for increasing interest in the various topics of Jewish studies goes first and foremost to the professors who, over the past four years, introduced their workshop students to a number of different aspects of Jewish visual culture, literature, history, religious and folklore traditions. They did so with great zeal and dedication, often presenting to their audience in Belgrade the latest results of their scientific research.

This edition of “Menora” is, for the most part, dedicated to their work and



presents their texts which reassess the old and, above all, pose new questions the answers to which they seek in the light of newly discovered data and the current interdisciplinary methodological approach. Therefore, this issue of “Menora” will be an exceptionally important handbook for all workshop students and all those who share an interest in the field of Jewish studies which the workshops were first to introduce to our academic milieu. Let it also be a plea for further institutionalization of Jewish studies of which the initiation and continuous presence of the workshop “Jewish Art and Tradition” at the Faculty of Philosophy, University of Belgrade, is only the first but fundamentally significant step.

Jelena Erdeljan

Nenad Makuljević



EMMA MAAYAN FANAR

University of Haifa, Israel

THE WAY TO THE "WORLD TO COME": SOME THOUGHTS ON ICONOGRAPHY OF TWO UNIQUE NECROPOLISES IN GALILEE

This paper discusses two unique burial complexes in Galilee, Israel: the Jewish necropolis at Beth Shearim and the Christian necropolis in Shefar'am. The first flourished in the 3rd and 4th centuries of the Christian era, although it probably remained in use until the 6th century. The second necropolis could have been in use throughout the 4th and 5th centuries. The ideas expressed in the illuminated program of the Shefar'am complex seem ideologically connected to those in Beth Shearim. Quite possibly, therefore, the early Christian site was structured as a reflection of Jewish concepts of resurrection and eschatology.

Key words:

Beth Shearim, Shefar'am, necropolis, iconography, Jewish and Christian concepts of eschatology

This paper discusses two unique burial complexes in Galilee, Israel: the Jewish necropolis at Beth Shearim ¹ and the Christian necropolis in Shefar'am.²

1 Despite its importance, surprisingly little has been written on this necropolis. Apart from archaeological surveys which document the excavations and discuss basic stylistic and iconographic issues, hardly any other research has been undertaken. The last cave was found a relatively long time ago, and since then no excavations have been conducted. B. Mazar, *Beth Shearim I, Report on the Excavations during 1936-40*, Jerusalem, 1973; M. Schwabe and B. Lifshitz, *Beth Shearim II. The Greek Inscriptions*, New Brunswick, 1974; N. Avigad, *Beth Shearim III. Catacombs 12-23. Report on the Excavations during 1953-8*, Jerusalem, 1976. N. Feig, "A New Burial-Cave at Beth She'arim," *Qadmoniot*, vol 20. (1987), 102-105 (Hebrew). The latest general review of the site was published by Z. Safrai, "Beit She'arim – An Important Jewish Settlement in the Galilee," in *'Al 'Atar. Journal of Land of Israel Studies*, vol 8-9. (2001), 44-82 (Hebrew).

2 Although the tombs were first documented in the 19th century, and their uniqueness notwithstanding, they never received serious scholarly attention and no proper excavations have been undertaken. They are contained in C. R. Conder-Henry.H. Kitchener, "Shefa' Amr," in *Survey of Western Palestine*, London, 1881, vol. I, 339-343. Bagatti devotes two short articles to the tombs: B. Bagatti, *Ancient Christian Villages of Galilee*, Jerusalem 2001, 105-114; idem, "Tradizione e Arte a Shefa' Amr in Galilea," *La Terra Santa*, vol 41. (1965), 180-187. The tombs are briefly mentioned by M. Avi-Yona ("Oriental Elements in the Art of Palestine in the Roman



The first flourished in the 3rd and 4th centuries of the Christian era, although it probably remained in use until the 6th century.³ The second necropolis could have been in use throughout the 4th and 5th centuries.⁴ The ideas expressed in the illuminated program of the Shefar'am complex seem ideologically connected to those in Beth Shearim. Quite possibly, therefore, the early Christian site was structured as a reflection of Jewish concepts of resurrection and eschatology.

"ALL ISRAELITES HAVE A SHARE IN THE WORLD TO COME" (MISHNAH SANHEDRIN 10:1): EXPRESSIONS OF MESSIANIC HOPE IN BETH SHEARIM

After the revolt of Bar Kochba, Galilee became a center for Jewish population, and Beth Shearim became one of the important places for refugees from Jerusalem and Judea.⁵ In addition, it is mentioned in the Jewish sources as a place where laws of purification were firmly upheld⁶ and as the seat of Rabbi Johanan ben Nuri (AD 120-140), one of the most famous Sages from Galilee, who lived and taught there.⁷ In the late 2nd century the village became the seat of the Sanhedrin,⁸ and Rabbi Judah Ha-Nasi, the President of the Sanhedrin,

and Byzantine Periods," in *Art in Ancient Palestine. Selected Studies Published Originally in the Years 1930-1976*, Jerusalem 1981, vol. II, 50 [first published in *QDAP* vol 13, 130]). More recently Mordechai Mordechai Aviam included their description in his *Jews, Pagans and Christians in the Galilee*, Rochester, 2004, 291-295. In my forthcoming article I deal at length with various aspects of the tombs, including their date, study of particular motifs, stylistic and iconographic analysis. In the present article only aspects necessary for the discussion are treated. E. Maayan-Fanar, "Word Incarnated in Stone: Iconography of the Early Christian Rock-cut Tombs in Shefar'am," *Iconographica*, vol 8. (2009), 11-28.

3 Although the necropolis at Beth Shearim flourished from the 3rd to the mid-4th century, archaeological finds confirm that it did not cease to exist as a result of the Gallus revolt (AD 352), as previously suggested by scholars, but continued to function well into the 5th century. Z. Weiss, "Social Aspects in Beth She'arim: Archeological Finds and Talmudic Sources," in *The Galilee in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine, New York, 1992, 371. Also: F. Vito, "Byzantine Mosaics at Beth She'arim: New Evidence for the History of the Site," *'Atiqot*, vol 28. (1999), 137-141. Evidence of Christian use of the necropolis has also been found. Christian remains were found in the area of Beth Shearim as well as in the surrounding area (Ramat Yishai; Beth Lehem HaGlilit), where remnants of churches, perhaps of the 6th century, were unearthed. M. Aviam, "Christian Galilee in the Byzantine Period," in *Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures*, ed. Eric M. Meyers, Winona Lake, Ind., 1999, 285.

4 Maayan-Fanar, "Word Incarnated in Stone."

5 R. N. Longenecker, *Studies in Paul, Exegetical and Theological*, Sheffield, 2004, 201-202.

6 Tosefta Para 5. 6; S. Safrai, "Beth She'arim in Talmudic Literature," *Eretz Israel*, vol 5. (1958/9), 206-207 (Hebrew).

7 Mazar, *Beth Shearim* I, 4; Safrai, "Beit Shearim," 52.

8 *b.Rosh Hashanah* 30a-b; *Genesis Rabbah* 97.



resided there. By the 3rd century a significant number of worthy and affluent people and Sages lived in Beth Shearim, as distinctive features of its synagogue testify.⁹ In that period the famous necropolis of Beth Shearim started to flourish and became a central burial place for Jews throughout Palestine and the eastern Diaspora.¹⁰ R. Judah Ha-Nasi was buried in Beth Shearim c. 220 in a special tomb (believed to be in Catacomb 14) which had been prepared for him in advance.¹¹ His interment there bestowed special importance on this place.

In Jewish sources R. Judah is linked to the most famous figures in Judaism, is called a savior of the nation¹² and in the Babylonian Talmud even identified with the Messiah (bSanhedrin 98b). The association of this particular complex of burials with this important rabbinic figure suggests that his grave imparted sacredness to it. It has even been proposed that R. Judah initiated the project and his circles promoted and regulated it.¹³ Many Rabbinic figures, mostly from the circle of the Rabbi, and their families, were buried at the site (Catacombs 1G, 14, 20).¹⁴ As Weiss points out, this attests to their wish to be buried "side by side"¹⁵ The exclusiveness of the cemetery is emphasized by the fact that already during the Rabbi's lifetime the coffin of another famous Rabbinic figure, R. Huna, Head of the Diaspora Jews in Babylon, was brought from afar to be buried most probably in Beth Shearim.¹⁶

Numerous burial spaces of the necropolis have to be read from the outside in, from the decorated door, whose designs emulate the doors of actual houses, to the inner space of the caves, which is executed as an imitation of real architectural space (fig. 1). In some cases the entrance is marked by the symbol of a Menorah and bears the name of the occupant, generally in Greek (fig. 2).

The architectural designs of the caves' inner spaces are much more invested in than are other types of decorations. These include mainly carvings (many of which are rough and partly unfinished) and designs in red paint made by local

9 Safrai, "Beit She'arim," 57.

10 I. M. Gafni, "Bringing Deceased from Abroad for Burial in Eretz Israel – On the Origin of the Custom and Its Development," *Cathedra*, vol 4. (1977), 113-120 (Hebrew).

11 *b.Kethuboth* 103b.

12 *Megilah* 11a; M. Holder and H. Goldwurm, *History of the Jewish People*, Vol. 2: *From Yavneh To Pumpedisa*, Brooklyn, New York, Jerusalem, 1986, 86.

13 Safrai, "Beit She'arim," 66; but see T. Rajak, "The Rabbinic Dead and the Diaspora Dead at Beth She'arim," in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture I*, ed. by P. Schäfer, Tübingen, 1998, 365 for a different opinion.

14 On the Rabbinic figures in Beth Shearim see L. I. Levine, "The Finds at Beth Shearim and Their Importance for the Study of the Talmudic Period," *Eretz Israel*, vol. 18 (1989), 277-281 (Hebrew).

15 Weiss, "Social Aspects in Beth She'arim," 358ff.

16 *y.Kil.* 32b, *y.Ket.* 35a. Mazar, *Beth Shearim I*, 11, note 35; I. Gafni, Land, *Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity*, Sheffield, 1997, 83-84.





*fig. 1 Beth Shearim Catacomb 1
(Photo Dror Maayan)*



*Fig. 2 Beth Shearim Catacomb 19
(Photo Dror Maayan)*



workers, as well as chiseled graffiti, left by visitors (figs. 3, 4).

No other known Jewish burial place compares with this one in variety and quantity of symbols and motifs applied. This exclusiveness of the site was

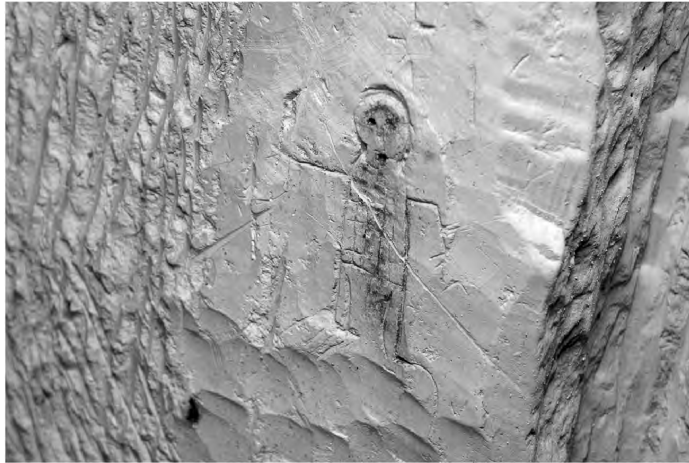


Fig. 3 Beth Shearim Catacomb 4a
(Photo Dror Maayan)



Fig. 4 Beth Shearim Catacomb 4a
(Photo Dror Maayan)



explained by the Hellenistic-Roman cultural background of the area, and in fact many motifs (among them various animals and even human faces and figures) reflect the common vocabulary used by pagans, Jews and Christians throughout late Antique world.

Other motifs are long rooted in Jewish funeral art. Thus, extensive use of architectural elements, geometric forms and signs and especially rosettes are a long-standing tradition, and can be traced to ossuaries from Jerusalem burial sites of the Second Temple period¹⁷. By the 3rd century the tradition of secondary burial had disappeared, but the symbols continued to appear in different burial traditions, suggesting an enduring spiritual link with Jerusalem.

Yet another group of symbols seems to emerge after the destruction of the Temple, and by the 3rd century it had spread with the Jews throughout the Roman Empire. This is a small group of particularly Jewish symbols which represent liturgical objects: the Torah Ark (usually open and filled with scrolls), a Menorah (fig. 5, 6, 9), the lulav (fig. 7), the ethrog and more. In Beth Shearim definite prevalence is given to the Menorah, which appears separately in numerous shapes and with different numbers of branches. The Menorah¹⁸ marks tombs and burial spaces as Jewish, functioning first and foremost "as a visual marker of Jewish identity."¹⁹

An open Torah Ark with scrolls flanked with Menorot is sketched twice on stones sealing kokhim a and b in room 1, hall M, one of the earliest halls in Catacomb 1 (fig. 8).²⁰ This combination (with or without additional holy articles) is well attested in the Diaspora, especially in Jewish catacombs in Rome, depicted on walls and various objects as well as supplementing funeral inscriptions.²¹ Often these symbols appear just as rough sketches, marked by poor execution and lack of symmetry. A question arises as to the incongruity of their visual appearance and the necessity of their presence in Jewish burial context.

17 L.Y. Rahmani, *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel*, Jerusalem, 1994. P. Figueras, "Jewish and Christian Beliefs on Life after Death in the Light of the Ossuary Decoration," PhD Thesis, The Hebrew University of Jerusalem, 1974.

18 There are countless studies on the *Menorah*, for which various interpretations have been proposed. Among them are V. A. Klagsbald, "The Menorah as Symbol: Its Meaning and Origin in Early Jewish Art," *Jewish Art*, vol 12/13. (1986-7), 126-134. R. Hachlili, *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum: Origin, Form and Significance*, Leiden, 2001. S. Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge, 2005, 146-164.

19 Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World*, 123.

20 Mazar, *Beth Shearim I*, 110-113.

21 E. Revel-Neher, *L'arche d'alliance dans l'art juif et Chrétien du second au dixième siècles*, Paris, 1984, figs. 17-25; L. V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden, New York, Köln, 1995, 50-99.





*Fig. 5 Beth Shearim Catacomb 3e
(Photo Dror Maayan)*



*Fig. 6 Beth Shearim Catacomb 4a
(Photo Dror Maayan)*



*Fig. 7 Beth Shearim Catacomb 18
(Photo Dror Maayan)*



Objects essential in Jewish liturgical life organized around the Ark of Torah with scrolls emphasize a core of Jewish faith. In the funeral context in particular, they seem to function as a stamp or a sign of Jewish identity not only in this world but in the “world to come,” a sign of clear distinction between Jews and the others. Being Jewish ensures resurrection of these particular dead, for “All Israelites have a share in the world to come” (Sanhedrin 10:1). These signs would be especially significant to separate Jews from gentiles in the Land of Israel, and even more so beyond the Land of Israel.²² Their quality of execution seems to be secondary to their purpose.

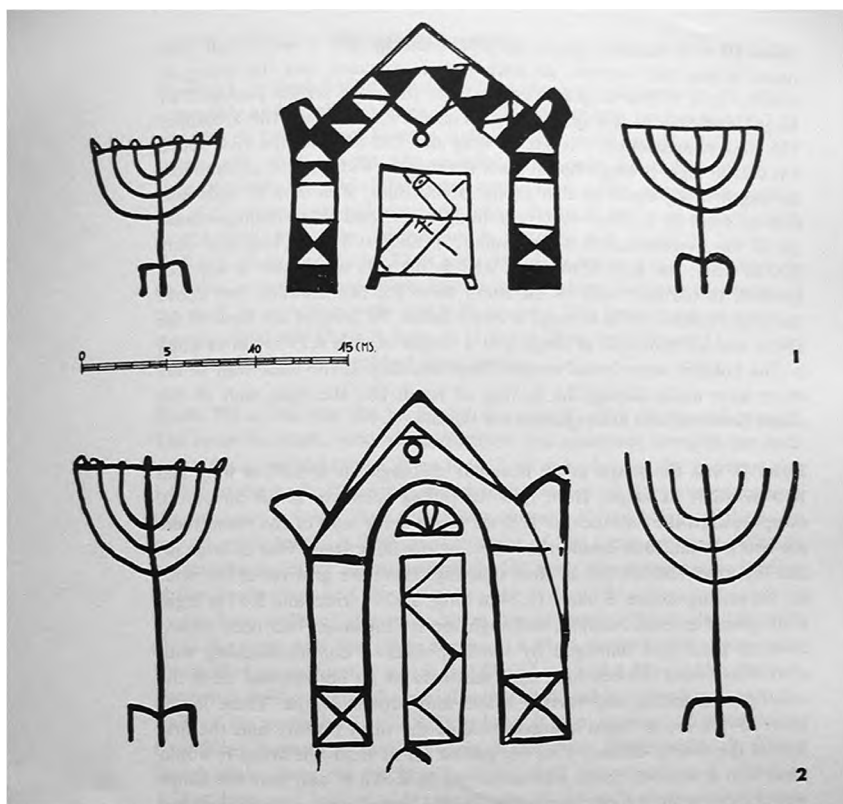


Fig. 8 Beth Shearim Catacomb 1M

22 H. J. Leon, “Symbolic Representations in the Jewish Catacombs of Rome,” *Journal of the American Oriental Society*, vol 69.2. (1949), 87-90.



Such eschatological implications are expressed even more clearly in the 4th-century wall-painting in Jewish catacomb in Villa Torlonia in Rome.²³ One of its arcosolia is decorated with an open Ark housing Torah scrolls and flanked with sun and moon, two Menorot and other holy articles.²⁴ All the motifs appear on a background of varied coloring, imparting a sense of unification. The sun and moon, as well as the Parochet drawn back to unveil the group of objects, bestow on the vessels used in contemporary synagogues an additional, Messianic, level of interpretation connected with the Ark of the Covenant and the Temple.²⁵ In this and other examples of funerary art the Torah scrolls inside the ark constitute the composition's focal point and function as a mediator between past and future. The Torah scrolls have become central in Jewish life and are the most precious holy objects in the synagogue.²⁶ Paraphrasing the words of Peter Schäfer, after the destruction of the Temple and the expulsion from Jerusalem the harmony between heaven and earth was no longer achieved by practicing a cult but by implementing the Torah.²⁷ The Messianic future is accessible through study of Torah; therefore emphasis on the scrolls per se in the funeral context signifies the role of Torah in the place of the individual in the world to come (Sotah 49a). Personal salvation, however, depends on the redemption of the entire nation, which can be achieved with the rebuilding of the Temple in Jerusalem.

The belief in resurrection is clearly expressed in Beth Shearim. A graffiti inscription written in Greek, "Good luck in your resurrection,"²⁸ is found in Catacomb 20, most probably written by a visitor to all the dead.²⁹ This inscription

23 The Villa Torlonia Catacomb complex was in use from the 1st century AD, not the 3rd-4th centuries AD as is still generally supposed. L. V Rutgers, "Radiocarbon Dates from the Jewish Catacombs of Rome," *Radiocarbon*, vol 44.2. (2002), 541–547.

24 S. Fine, "Jewish Art and Biblical Exegesis in the Greco-Roman World," in J. Spier, *Picturing the Bible. The Earliest Christian Art* [exhibition catalog Kimbell Art Museum, Fort Worth], New Haven and London, 2007, fig. 25.

25 Isaiah 30:26; b.Sanhedrin 91b: "the light of the moon shall be as the light of the sun, and the light of the sun shall be sevenfold, as the light of seven days". It is no difficulty: the latter refers to the Messianic era, the former to the world to come."

26 E. M. Meyers, "The Torah Shrine in the Ancient Synagogue. Another Look at the Evidence," in *Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue*, ed. Steven Fine, London, New York, 1999, 206-207.

27 P. Schäfer, *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, London New York, 2003, 166.

28 The inscription is a novelty and it is its earliest use in Jewish-Greek epigraphy. Schwabe and Lifshitz, *Beth Shearim II*, no. 194, 85-86; Senzo Magakubo, "Investigation into Jewish Concepts of Afterlife in the Beth She'arim Greek Inscriptions," PhD thesis, Duke University, 1974, 156-158.

29 Avigad, *Beth Shearim III*, 95, 100.



also reveals contemplation of who will be raised and belief in divine judgment.³⁰ More inscriptions refer to the place and fate of the soul in the world to come, and its immortality.³¹ The conception of reward for the righteous and punishment for the impious, as well as the question of who merits resurrection, as well as its timing and contingency on the coming of the Messiah, are discussed in the Rabbinic sources on various occasions.³² Belief in Resurrection and its linkage to the coming of the Messiah was probably even more widespread as a popular belief.

All the above observations bring us to a discussion of one of the most intriguing and unusual expressions of Messianic hopes and beliefs in Beth Shearim cave 4a, room 7, dated to the second half of the 3rd century (figs. 9-12).³³



*Fig. 9 Beth Shearim Catacomb 4a
(Photo Dror Maayan)*

30 P.W. van der Horst, *The Ancient Jewish Epithaphs. An ntroductory survey of a Millenium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE-700CE)*, Kampen, 1991, 114-126 (for Beth Shearim esp. 118-122). Jewish sources present various conceptions on belief and disbelief in resurrection, reward for the righteous and condemnation of the impious. The polemics is reflected in Talmudic discourse, although belief in resurrection and judgment is expressed there strongly. Figueras, "Jewish and Christian Beliefs on Life after Death," 97-101. See also Magakubo, "Investigation into Jewish Concepts of Afterlife," 70-150.

31 Magakubo, "Investigation into Jewish Concepts of Afterlife," 158-173.

32 On different points of view on this question see Figueras, "Jewish and Christian Beliefs on Life after Death," 95-96.

33 Mazar, *Beth Shearim I*, 171.





Fig. 10 Beth Shearim Catacomb 4a
(Photo Dror Maayan)

According to the inscription in its main hall, cave 4a is an extended family burial (perhaps used for several generations) which belonged to a certain “Leontius the Banker” and his sons from Palmyra.³⁴ It has seven rooms, each seeming to belong to a small family unit.

Room 7 is framed on the ceiling with decorated motifs in red paint, composing an organic architectural unit (fig. 10).³⁵ The ornament frames two monumental tombs, each containing of a single burial, and an arcosolium in the back wall decorated with geometric patterns in red. Between the tombs is a structure shaped like an altar, but it may function as a step to the arcosolium. Above are two lions: one (facing the altar) made in high relief, the other (facing the opposite direction) sketched in red.

The monumental tombs are ornate, with a triple façade that includes holy vessels and a human figure. Unfortunately the figure’s head is lost so it cannot be identified for sure.³⁶

The façades are not identical. Five steps lead to the closed door placed

34 Schwabe and Lifshitz, *Beth Shearim II*, no, 92.

35 For detailed description see Mazar, *Beth Shearim I*, 175-179.

36 Elisheva Revel proposes identifying the figure as Abraham sacrificing Isaac. Revel-Neher, *L’arche d’alliance*, 91-92.



under the conch in the center of the left façade (fig. 11), while a Menorah occupies the center of the right façade (fig. 12). On top of the two right columns of the left façade is a standing figure of a lion facing the conch. The absence of such a figure above the columns on the left emphasizes the asymmetry of the image. A rampant lion appears on top of the two right columns of the right façade.

The burial, its ornamentation and epigraphy raise questions concerning the



*Fig. 11 Beth Shearim Catacomb
4a room 7 left-hand sarcophagus
(Photo Dror Maayan)*



*Fig. 12 Beth Shearim Catacomb
4a room 7 right-hand sarcophagus
(Photo Dror Maayan)*

owners' status, identity, hopes and beliefs. The key to many riddles depends on the ability to view the space as a unit and to treat its sculptural carvings as a part of the overall message or messages. This is a complex discussion, which I undertake separately.³⁷ In this article I would like to concentrate on the carved façades on the front sides of the two hewn sarcophagi, and on the eschatological hopes that emerge from its decorative program as a whole.

Unlike the Via Torlonia image, which adorns a single burial (and is repeated

³⁷ Emma Maayan-Fanar, "Preliminary Thoughts on Beth Shearim: from Memoria to Eschatology" (in preparation).



at least once in connection with another burial), suggesting relevance of the message for particular deceased persons, the pictorial elements are intentionally made as a single space to be grasped as a unit encompassing all the dead in the room. The burial space of an everlasting house merges here with another house,³⁸ the house of God. The façades play an important role in this arrangement. Being almost three-dimensional because of the carving technique, they provide visual association with real objects. Those may refer to the Torah Ark and Menorah which stood in contemporary synagogues.³⁹ By the 3rd century the sanctity of the Temple had been conveyed to the synagogue as *Miqdash me'at* (substitute for the Temple).⁴⁰ Consequently, the whole arrangement of holy implements in the burial room transforms the place into a vision of the Temple, the tombs being an inseparable part. This is even more evident considering that the Shrine at the center of the façade on the left-hand sarcophagus appears with its doors closed, reinforcing its association with the Ark of the Covenant whose contents cannot be seen. Although common in synagogue art from the 3rd to the 7th century, the closed façade remains a unique example in Jewish funerary art, where usually an open Ark with scrolls is depicted.

This symbolism can be reinforced by the likely connection between sculptural relief in the cave and the painted panel above the Torah shrine in the Dura Europos synagogue (fig. 13). In Dura the façade is flanked by a huge Menorah, a lulav and an ethrog on the left, and the Binding of Isaac on the right. The presence of the Aqedah reinforces the symbolical connection between the promise made to Abraham in the past and its realization in the future through the rebuilding of the Temple. Mount Moriah, where the Aqedah took place, was identified with Temple Mount in Jerusalem, where the two Temples were built

38 Tomb as a house: Eccl. 12:5; Is. 23:16, Jub. 36:1-2, and in various Jewish epitaphs. Jerusalem as "the unique house of God" (Syb.Orac, III, 776). The paradise of the righteous is like New Jerusalem (Midrash Tanhuma B:13). Figueras, "Jewish and Christian Beliefs on Life after Death," 128-129

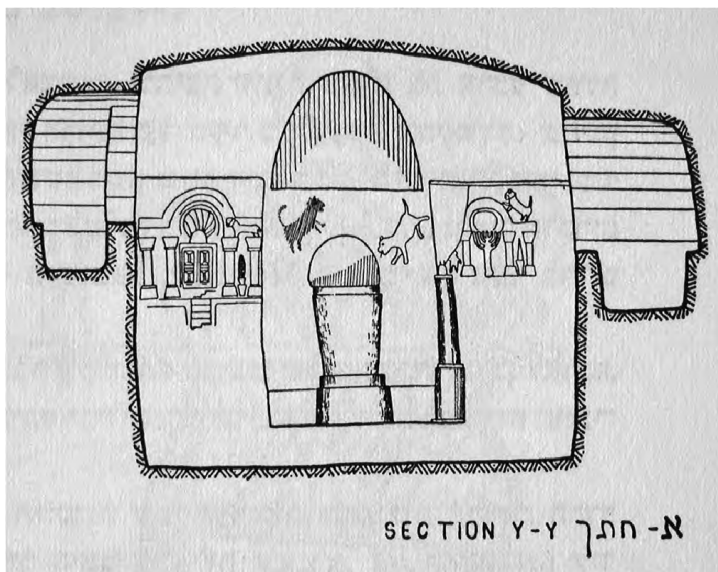
39 S. Fine, "Art and the Liturgical Context of the Sepphoris Synagogue Mosaic," in *Galilee: Confluence of Cultures. Proceedings of the Second International Conference on the Galilee*, ed. Eric Meyers, Winona Lake, Ind., 1999), 227-237; R. Hachlili, "The Niche and the Ark in Ancient Synagogues," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, vol 223. (Oct., 1976), 43-53.

40 b.Megilah 29a. S. Fine, "From Meeting House to Sacred Realm: Holiness and the Ancient Synagogue," in *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, ed. Steven Fine, Oxford and New York, 1996; L. I. Levine, "The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered," *JBL*, vol 115. 3. (1996), 425-448; L. I. Levine, *The Ancient Synagogue, The First Thousand Years*, New Heaven and London, 2005, 193-206; H. Schreckenberg and K. Schubert, "The Holiness of the Synagogue and its Figurative Decoration" in *Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity*, Assen, Minneapolis, 1992, 161-163.





*Fig. 13 Dura Europos Synagogue
western wall Torah niche*



*Fig. 14 Beth Shearim Catacomb 4a
room 7 drawing*



and the Messianic Temple will be built.⁴¹ The panel is placed above the Torah niche, stressing special role of the Torah as a present mediator between past and future. In the same way, the carvings in the burial room in Beth Shearim present a symbolic link with Jerusalem, where the Temple will be restored and the dead resurrected.⁴² Moreover, the entire space between the two tombs resembles the reversed image of the Torah niche in Dura, the only difference being that the image of the façade was depicted twice to fit the space requirements (fig. 13 cf. fig. 14).⁴³ The two monuments are roughly contemporary. The Palmyrene origin of the cave owners also points in this direction, and even suggests common pictorial sources of influence.⁴⁴

The location of Beth Shearim within borders of the Land of Israel affords the site an additional level of sacredness and an even firmer link to Jerusalem.⁴⁵ Beth Shearim could substitute the Mount of Olives at a time when entry to Jerusalem was forbidden to Jews.⁴⁶ To be buried in the Land of Israel meant to

41 K. Weitsmann and H. Kessler, *The Frescoes of Dura Europos and Christian Art*, Washington D.C., 1990, 155-157; Z. Weiss, *The Sepphoris Synagogue*, Jerusalem, 2005, 228-231

42 Figueras, "Jewish and Christian Beliefs on Life after Death," 96-97

43 The identification of the figure near the *Menorah* as Abraham is plausible and may reinforce a connection between the Dura frescoes and the Beth Shearim carvings. However, it does not seem that there was enough space for two figures between the columns of the façade. The confusion may be explained by the two-stage damage to the corner of the sarcophagus. First, a big slab was detached from its upper left corner, and then secondary damage occurred. The latter may confuse the viewer since it changed the shape of the extreme column of the façade, making it look like an altar. However, a close examination of the photograph taken in the 1930s, and comparing it to the current state of the tomb (after 1995 and after recent restorations), make it clear that the base of the extreme column is identical to other columns of the same façade. Therefore it can be suggested that a sole figure is depicted between the two columns, not the whole scene. Nevertheless, the identification of this figure does not impair the overall interpretation of the cave in eschatological terms.

44 Some other artistic expressions in Beth Shearim lead directly to Palmyre iconographically and stylistically, and testify not only to the appreciation and adaptation of particular motifs but to the work of Palmyrene artists per se. Dura had an important Palmyrene colony, whose first evidence goes back to the 1st century BC. Palmyrian sculptors produced statues for Palmyrene as well as other inhabitants of Dura, although, as pointed by Dirven, they shared a common style but differed in religious content. L. Dirven, *The Palmyrenes of Dura-Europos. A Study of Religious Interaction in Roman Syria*, Leiden, 1999.

45 The practice of bringing Diaspora dead to be buried in the Land of Israel can be linked to R. Judah; it became widespread in the 3rd century (Gafni, "Bringing Deceased," 113-120). Beth Shearim was not the only cemetery in the Land of Israel where Diaspora Jews were buried—there were also in Jaffa and Tiberias, for example. On the other hand, the borders of the Land of Israel "stretched up to the Euphrates river" according to the 3rd-century Babylonian sage Samuel. In a later period the borders were "stretched" even farther by the Babylonians. See discussions on these matters in Gafni, *Land, Center and Diaspora*, 89-95.

46 G. Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land, Palestine in the 4th century*,



be resurrected first, with the coming of the Messiah.⁴⁷ It was considered one of the highest virtues, regarded as forgiveness for sin and equal to being "buried under the altar."⁴⁸

The prevalence of the lion, a prominent Jewish messianic symbol,⁴⁹ specifically unites belief in resurrection, messianic hopes, and the rebuilding of the Temple in Jerusalem. Lions carved in stone are found on blocks connected to the Torah Shrine in Galilee⁵⁰ and Golan⁵¹ synagogues. In Palestinian synagogue mosaic lions are depicted in close proximity to the Torah Ark /the Ark of the Covenant/the Temple. Jerusalem itself is called the Lion of God (Ariel) in Isaiah 29:1. The lion thus symbolizes the Messiah, who will come from the tribe of Judah (according to Genesis 49) to restore Jerusalem and to rebuild the Temple. The unfinished work and lack of symmetry may signify that the messianic era is still to come.⁵² Consequently, present and future hopes are bound together as one, through the centrality of the image of the Temple, revealed through imitation of real cultic objects from a contemporary synagogue interior which function as eschatological symbols. Thus, cave 4a room 7 at Beth Shearim represents the transfer of the sanctity of Jerusalem to the catacomb in Galilee. The tombs appear as a part of a space which symbolized metaphorically the eschatological ideas connected with the rebuilding of the Temple while stressing the symbolic connection between Jerusalem and the Diaspora (taking in account the Palmyrene origin of the owners), past and future, memory, and eschatological hope.

Edinburgh, 2000, 133.

47 b.Kethuboth 111a.

48 Tosefta Avodah Zara 4 (5), b.Kethuboth 111a; 53. Gafni, "Bringing Deceased," 116-119; Gafni, *Land, Center and Diaspora*, 86-89.

49 E.g., II Esdras 12:31; lions appear in a Messianic context as early as the 3rd-century Dura Europos synagogue, where they adorn an empty lectern for reading the Torah. This motif, together with the tree of life, corresponds to the earliest stage of synagogue decoration. H. L. Kessler, "Program and Structure," in Weitzmann and Kessler, *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*, 161-162. Lions flanking a Torah shrine appear on 4th-century Jewish gold glasses. Revel-Neher, *L'Arche d'Alliance*, 103, fig. 21, 22.

50 E. M. Meyers, J. F. Strange, C. L. Meyers, "The Ark of Nabratein: A First Glance," *The Biblical Archaeologist*, vol 44.4. (1981), 237-243.

51 R. Hachlili, "Late Antique Jewish Art from the Golan," in *The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archaeological Research*, Ann Arbor 1995, 183-212 (esp. 186-187).

52 Many of the artistic designs in Beth Shearim appear to have been left unfinished deliberately. The lack of symmetry in detail contrasts with the generally symmetrical organization of burial spaces, and perhaps intimates its special significance as lack of perfection, in contrast to the meticulous symmetry in Hellenistic and Roman aesthetics which were taken further in Christian art. Some scholars have suggested that the asymmetry and imperfection that were coming ever more to the fore in Jewish art were in homage to the memory of the razed Temple. J. Klausner, "The Source and Beginnings of the Messianic Idea," in *Messianism in the Talmudic Era*, ed. L. Landman, New York, 1979, 37.



SALVATION THROUGH CHRIST AS REPLACEMENT OF JEWISH MESSIANIC HOPES

Jewish burials contribute to an understanding of the Christian burial complex in Shefar'am, which is situated just about 15 km from Beth Shearim. The group of five rock-cut tombs is located inside the modern Christian neighborhood of Shefar'am, south of the ancient city. Three of the five tombs are decorated with sculptural carvings on the outside, and two present a combination of various symbols which appear on either side of the corridor leading to the entrance and on the arched entrance to the tomb. The decoration of these tombs is unique, both in terms of technique and choice of motifs. Since the tombs were never excavated, their dating is based on stylistic and iconographic analysis of the carvings. The carvings of the façade and the inner space of Tomb 5 are the earliest.⁵³ The arch is decorated with two vines inhabited with small birds (fig. 15). The vines themselves grow out of two vases and meet at the top, twined around a stylized flower enclosed in the circle. Acanthus leaves protrude from the upper corners of the façade. Above the entrance is a small cross flanked with birds. The inscription in Greek (almost illegible) can be found on both sides of the entrance to the tomb: "Lord Christ, save Sall[o], and have pity on me and my children."⁵⁴ This is the only inscription found at the site.

The inner space of the tomb was entirely carved with vines and pomegranates inhabited with birds, of which only traces are now visible (fig. 16, 17). The ceiling and the upper parts of the walls are decorated with flower-shaped and cross-shaped rosettes (fig. 18).

A central arcosolium is framed in an architectural setting, while the back-wallsoall three arcosolia are decorated with crosses in high relief.

Obviously, vines, flourishing trees and other motifs in the tomb are long rooted in the Hellenistic-Roman world, based on a vocabulary of motifs well-known in the area and used by pagans, Jews and Christians alike. In the Christian context they represent the Garden of Eden or Paradise. But the ornamentation of the tomb is also of a transitional type. Thus, the central rosette of the row of three

53 The site is variously dated from the 4th to the 7th century. I propose that Tomb 5 can be attributed to the 4th century, while Tomb 3 is slightly later, perhaps the beginning of the 5th century. Maayan-Fanar, "Word Incarnated in Stone."

54 F. Cabrol and H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (DAcL)*, Paris, 1907-1953, Vol. III, 1265; G. B. De Rossi & E. Germer-Durand, "Épigraphie chrétienne de Palestine," *Revue Biblique*, vol 2. (1893), 202-214, esp. 207; *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Vol. VIII, 6, no. 17. The last two letters of the name are uncertain and can be read as μ or double $\lambda\lambda$, and the final letter is illegible. My analysis of the inscription is based on the opinion of Leah di Segni that the name should be read "Salw" or "Sallou." The name is of Semitic origin, deriving from the Aramaic-Hebrew name Saul.



on the ceiling was turned in the course of work into a cross. Similarly, rosettes on the upper part of the eastern arcosolium, whose overall design mirrors the western one, are turned into crosses as well. All this emphasizes the wish to express strengthening of the owners' Christian identity. At that point niches were filled with numerous crosses, designed differently from the other motifs hence corresponding to another model.



Fig. 15 Shefar'am tomb 5 facade
(Photo Dror Maayan)



Fig. 16 Shefar'am tomb 5 inner space
(Photo Dror Maayan)





Fig. 17 Shefar'am tomb 5 inner space detail (Photo Dror Maayan)



Fig. 18 Shefar'am tomb 5 inner space ceiling (Photo Dror Maayan)



All these motifs together stress the primitive Early Christian message: numerous crosses protect the deceased from evil spirits,⁵⁵ and the burial space is thus turned into a joyful Paradise where Christian souls dwell.⁵⁶ Using pictorial elements from the façade of Tomb 5 as a model, the Tomb 3 carvers rearranged them into a well thought-out composition (fig. 19 cf. fig. 15).⁵⁷ The arch of the façade is decorated with two vines growing from two vases, which meet at the top to form a stylized flower-rosette emphasizing a cross with the addition of Alpha and Omega above the entrance. Birds are taken from the vines on the façade to the walls of the corridor, while new motifs are added to the already known. The corridor decorations are symmetrically organized though they differ in details (figs. 20, 21).

The pomegranate tree surrounded by birds and a fish, a huge face inserted into the wreath, and a lion (a lioness on the western wall) followed by a cub are assembled together on each wall.⁵⁸ All the elements are directed toward the façade and centered on the cross with Alpha and Omega, and the rosette above it, expressing through this compositional arrangement a clear Christian message.

A number of motifs composing visual vocabulary used in Shefar'am tombs are well known from the early Christian stock, for instance, vases with growing vines and perched birds, fishes, and a cross with the letters Alpha and Omega. Others, such as pomegranate trees, are rare but can be paralleled to another late 4th or early 5th century Christian tomb near Kibbutz Lohamei HaGetta'ot (near Acre, about 20 km from Shefar'am),⁵⁹ referring perhaps to a local vocabulary of

55 R. Viladesau, *The Beauty of the Cross, The Passion of Christ and the Arts, from the Catacombs to the Eve of Renaissance*, Oxford, 2006, 41-42.

56 C. D. Sheppard, "Byzantine Carved Marble Slabs," *Art Bulletin*, vol 51. (1969), 65-71 (esp. 65-66).

57 Both the façade and the corridor carvings of Tomb 3 are executed in the same style, very stylized and flat, though they still attain some sense of volume, especially in grapes and lions. The vases, depicted exactly on the conjunction of the façade and the corridor, suggest that the whole composition was planned and executed by a single hand.

58 The carvings on the corridor walls in Tomb 5 were in turn copied from Tomb 3, although number of motifs and their position were altered. A lion leaping over a pomegranate tree towards the entrance is depicted on both sides. Facing in the opposite direction is a lion cub, and a bird is visible only on the eastern side of the corridor.

59 G. Foerster, "A Painted Christian Tomb near Kibbutz Lohamei Ha Geta'ot," in *Kadmoniot HaGalil HaMa'aravy* (The Antiquities of the Western Galilee), ed. M. Yeda'ia, Match Asher 1986, 416-29 (Hebrew); T. Michaeli, "Wall-Paintings from Roman and Early Byzantine Tombs in Israel," PhD Thesis, Tel Aviv University 1997, vol. I, 215-254; II, pls 161-187 (Hebrew with English summary); T. Michaeli, "Elysium or the Garden of Eden? The Case of an Early Byzantine Painted Tomb in Galilee," *Asaph*, vol 10-11. (2005-6), 365-380. See my forthcoming article on this tomb: "An Early Christian Tomb at Lohamei HaGetaot, Formation of Christological





Fig. 19 Shefar'am tomb 3 facade
(Photo Dror Maayan)



Fig. 20 Shefar'am tomb 3 courtyard western wall
(Photo Dror Maayan)

Symbolism," *Eastern Christian Art* (2009).





Fig. 21 Shefar'am tomb 3 courtyard eastern wall
(Photo Dror Maayan)

symbols.⁶⁰ Nevertheless, in Shefar'am some motifs atypical of Christian funerary art appear alongside the common symbols.⁶¹ Lions followed with cubs and faces enclosed in wreaths belong to such an unusual vocabulary of symbols.

Although lions were a well-known motif throughout the ancient world, frequently used in the burial context as guardians and protectors,⁶² their use was very uncommon in Christian funerary art. By contrast, in the Jewish funeral context lions were widespread. Moreover, the motif of two lions flanking an object is so frequent in the Jewish context that some scholars have proposed that it originated there.⁶³ In Beth Shearim, lions are quite frequent, perhaps as homage to regional iconography combined with special Jewish significance of the

60 Pomegranates appear in early Christian church pavements, connected among other things to martyrdom and the Garden of Eden. M. Avi-Yonah, *Excavations at Shavei Zion. The Early Christian Church*, Rome, 1967, 53-54.

61 Among those are rosettes in Tomb 5 which recall those from Jewish ossuaries of the Second Temple period.

62 E.g., Roman tomb H-60 at Abila. Robert W. Smith and W. Harold Mare, "A Roman Tomb at Abila of the Decapolis," *Journal of Roman Archaeology*, vol 10. (1997), 307-314, esp. fig. 4. See also B. A. Strawn, *What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Fribourg-Göttingen 2005; D. K. Money, "Lions of the Mountains: the Sarcophagi of Balbura," *Anatolian Studies*, vol 40. (1990), 29-54.

63 Avigad, *Beth Shearim III*, 140; R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Leiden, 1988, 321-328.

motif⁶⁴ Other examples can be given from the burial stone-doors found at El Buqei'a (Peqi'in) in Upper Galilee, attributed to the late Roman period.⁶⁵ To this must be added the distinction of gender between lion and lioness, uncommon in Christian art but found in Jewish art (cf. the "lion's sarcophagus," Catacomb 20). Moreover, in Jewish tradition lions are firmly linked to Messianic and Temple symbolism through the words of Genesis 49:9,⁶⁶ as reflected in the carvings in Beth Shearim, cave 4a room 7, already discussed.

The Messianic symbolism of the lion motif seems to have been well understood in Shefar'am; it was placed in a Christian context perhaps on account of the words of the Book of Revelation: "Look! The Lion from the tribe of Judah, the Root of David, has been victorious so that He may open the scroll and its seven seals" (Rev. 5:5).

This new Messianic context is accentuated by two faces enclosed in concentric circles framed by a wreath of glory. These faces probably derive from the Late Antique Medusa,⁶⁷ a famous apotropaic motif, but in the context of Tomb 3 they represent, I believe, the Sun and the Moon. The distinction purposely made between them suggests that each has a different meaning. A close comparison which supports this identification can be found on the neo-Punic stele from the Roman period in Tunisia.⁶⁸ On these stela faces enclosed in a wreath represent celestial powers. Both the sun and moon are connected to Christian symbolism, as expressed in Christian interpretations of Old Testament verses such as Isaiah 60:19-20, "Your sun will no longer set, and your moon will not fade; for the Lord will be your everlasting light, and the days of your sorrow will be over."⁶⁹

The compositional arrangement of the carvings in tomb 3 emphasizes the rosette-star and the cross above the entrance. Understanding the Messiah as a star

64 The "lions" sarcophagus; the "hunt" sarcophagus; the "eagle" sarcophagus in Catacomb 20 (Avigad, *Beth Shearim III*, pls. 40, 41); lions painted on ceiling in Catacomb I, hall 7, room 2 (Mazar, *Beth Shearim I*, pls. 12.2) and carved in Catacomb 4a room 7.

65 Y. Moshe, 'Peqi'in," *Hadashot Arkheologiyot. Excavations and Surveys in Israel*, vol 115. (2003), 7-8; Aviam, *Jews, Pagans and Christians in the Galilee*, 299-304, figs. 21.54, 55, 57.

66 The tribes of Judah and Dan were both likened to the lion (Gen. 49:9; Deut. 33:22). The mother of the kings of Judah was compared to a lioness and her sons to young lions (Ezek. 19:2-9).

67 Aviam, *Jews, Pagans and Christians in the Galilee*, 293. A head of Medusa was found in a grave in Jewish Vigna Randanini Catacomb in Rome. L. V. Rutgers, "Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity," *American Journal of Archaeology*, vol 96.1. (Jan., 1992), 109.

68 E. F. Ghedini, "Ancora sulle stele della Ghorfa: qualche precisazione," in *L'Africa romana. Atti del VII convegno di studio, Sassari*, 15-17 dicembre 1989, ed. A. Mastino, Sassari, 1988, 233-244.

69 Also Habakkuk 3: "Sun and moon stand still in [their] lofty residence, at the flash of Your flying arrows, at the brightness of Your shining spear."



or light is based on several Biblical texts (Isaiah 9.1; Psalms 72; 110). Daniel 2.22—"He reveals the deep and secret things: he knows what is in the darkness, and the light dwells with him"—was one of the sources for interpreting the Messiah as light in both Jewish and Early Christian traditions.⁷⁰ Identification of the star with Christ and the cross is found in several Early Christian sources.⁷¹ It seems to represent Christ as "everlasting light," or, in the words of Hippolytus, "a bright star, in whose presence, the sun and moon were eclipsed."⁷²

Sun and moon flanking the cross or Crucified Christ are often found in Christian art, although Shefar'am's depiction seem to be one of the earliest. Here the Jewish image of the Torah Ark/Temple in Via Torlonia, discussed above, comes to mind. The Ark is flanked by sun and moon, and a star is above its gable. A rosette-star appears on top of one of the façades in cave 4a room 7 in Beth Shearim, and on other representations of the shrines in Jewish art. A clear parallelism is found, therefore, between Shefar'am image and early Jewish art—but with a significant difference. In the Jewish context the façade remains a central motif, augmented by Menorot (and other objects), celestial powers and/or lions, while in Shefar'am the central motif of the façade is replaced by the cross flanked with Alpha and Omega, while cultic objects give way to the Paradisiacal setting formed of vines, pomegranates and birds. This change is critical in expressing the Christian message.

Many of the stylistic and iconographic similarities between the Shefar'am tombs and Jewish art in Galilee, especially in Beth Shearim, may be due to their common Hellenistic/Roman background. However, the use of significant elements in Jewish art to express the Christian message suggests first and foremost a deliberate choice and perhaps even intimate knowledge of Jewish iconography.

Here we come to the question of the identity of the owners of the Shefar'am tombs. We know very little about Shefar'am. The village had a strong Jewish heritage. The Sanhedrin was located there (briefly) before moving to Beth Shearim.⁷³ Most probably it was still a Jewish village in the 4th and early 5th century,⁷⁴ although the situation changed during second half of the 5th century when the entire area became Christian. The iconography of tombs 5 and 3

70 "There shall step forth a star out of Jacob" (Numbers 24.17). Bar Kochba was called a star by Rabbi Akiva. Revel-Neher, *L'Arche d'Alliance*, 77, note 23. See also W. Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London, 1998, 99.

71 B. Bagatti, *The Church from the Circumcision*, Jerusalem 1971, 161-162.

72 Hippolytus, *Commentary on Genesis 37:9*, *Patrologia Orientalis* 27, 3, 5-7; Bagatti, *The Church from the Circumcision*, 161.

73 Holder and Goldwurm, *History of the Jewish People*, vol. II, 77-80.

74 According to ethnical mapping by Mordechai Aviam the Galilee from the 2nd century BC to the 4th century AD was inhabited mostly by Jews. Shefar'am falls within these borders. M. Aviam,



represents a transition toward acceptance of Christianity. The name "Sallo" which appears in its inscription derives from a Jewish-Aramaic root and is rarely found in Christian inscriptions, though its variations (Σάλλου; Σαλώ) exist, for example, in the 5th-century church at 'Evron, not far from Shefar'am. The tombs' owners might have had a Jewish background, or even have belonged to a group of Jewish-Christians.⁷⁵ Jewish-Christians existed in the 3rd-4th centuries in Galilee, and some continued until the 8th century. They kept Jewish laws and believed in Christ, the Messiah, or even in Christ as the Son of God, as the Nazoreans did.⁷⁶ The existence of Jewish-Christian tombs, even more than purely Christian tombs near the Jewish settlement of Shefar'am may explain the use of Jewish symbols, reorganized, however, to reflect new beliefs.

TWO WAYS TO THE "WORLD TO COME": NATIONAL SALVATION THROUGH UPHOLDING THE LAW VIA PERSONAL SALVATION THROUGH THE BODY OF CHRIST

Many stylistic and iconographic elements link the tombs in Shefar'am with the Beth Shearim necropolis. However, the relation of the inner and outer spaces is intentionally reversed. In Beth Shearim the eschatological message is kept inside the tomb, close to the dead. It is revealed only to those who enter the cave. And so it is in Shefar'am tomb 5. However, in tomb 3 the message is intentionally placed outside the cave. All the symbols are squeezed together in a small space before the entrance, creating of a sense of horror vacui. Tomb owners revealing their identity through visual symbols was typical in the Western Galilee, especially when a Jewish tomb was located in a mostly Gentile region.⁷⁷ This phenomenon is attested in Shefar'am, most of whose inhabitants were Jewish, suggesting a "visual dialog" with Jewish neighbors, with the emphasis falling on the idea of resurrection through Christ. The appearance of motifs used in both religions, such as pomegranates and rosettes, highlights the sense of dialog. The intensive use of lions may be viewed as a challenge to Jewish messianic hopes.

"Distribution Maps of Archaeological Data from the Galilee: An Attempt to Establish Zones Indicative of Ethnicity and Religious Affiliation," in *Religion, Ethnicity and Identity in Ancient Galilee: A Religion in Transition*, eds. Zangenber, Jurgen, Attridge, W. Harrold and D. B. Martin, Tübingen, 2007, 115-132.

75 On this highly problematic issue see J. E. Taylor, *Christians and the Holy Places, the Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford, 1993.

76 M. C. de Boer, "The Nazoreans: Living at the Boundary of Judaism and Christianity," in *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, ed. G. N. Stanton and G. G. Stroumsa, Cambridge, 1998, 239-262.

77 E.g., tomb doors from Peqi'in and Kafr Yasif. Aviam, *Jews, Pagans and Christians in the Galilee*, fig. 21.54; 21.55; 21.57; 21.58



In Judaism, the idea of a Messiah centers on a human figure.⁷⁸ The Messianic era will come, and the Messiah (or God himself) will (re)build the Temple. Eschatological hopes are focused on the real Jerusalem, and the real Temple, which will be rebuilt as God promised Abraham and His chosen people.⁷⁹ In the funeral context these hopes are necessarily bound up with the promise of resurrection made to all Jews. These ideas seem embedded in Beth Shearim: this was the place chosen for his burial by Rabbi Judah Ha-Nasi, a prominent political and religious ruler who bears the title of the Messianic king (Ezekiel 37:24-5) and who was himself (though in a later source) identified with the Messiah (b. Sanhedrin 98b).

In Shefar'am, the eschatological hope envisioned as the rebuilding of the Temple in Jerusalem, which we saw in Beth Shearim, is replaced by the hope of salvation through death and resurrection of Christ. Jewish Temple symbolism, expressed through the architectural setting, disappears, making way for the symbolism of the body of Christ, the New Temple (John 2:19-21), an idea variously discussed by the Church Fathers.⁸⁰ In Shefar'am tomb 3 the image of the cross is a clear substitute of the Temple façade, placed between sun, moon and a star, and led to by lions and lion cubs. It signifies the true Messiah: Christ.

This is even more emphasized due to the appearance of Alpha and Omega, the first and the last letters of the Greek alphabet, which symbolize the perfection of God, who dwells in all things (Revelation 1:8; 21:6; 22:13). The pictorial program of the Shefar'am tombs reflects the complex ethnic and religious environment of Galilee in the Late Antique and early Byzantine periods, presenting what is surely a visual response to Judaism on matters of resurrection, immortality, and messianic hopes.

With the spread of Christianity the gap between Jewish and Christian Messianic hopes deepened, and the columned façade was pushed back into a more general funeral temple/tomb context, well known in Roman art. This transition is evident in the Via Latina catacomb. In the scene of the Crossing of the Red Sea, in Cubiculum C, the columned façade represents the Temple as a

78 J. Neusner, "Messianic Themes in Formative Judaism," *Journal of the American Academy of Religion*, vol 52.2. (1984), 357-374; J. Neusner, "One Theme, Two Settings: The Messiah in the Literature of the Synagogue and in the Rabbis' Canon of Late Antiquity," *BTB*, vol 14. (1984), 110-121. For a critique of Neusner's ideas see C. A. Evans, "Mishna and Messiah 'In Context': Some Comments on Jacob Neusner's Proposals," *JBL*, vol 112. 2. (Summer, 1993), 267-289; C. A. Evans, "Messianic Hopes and Messianic Figures in Late Antiquity," *JGRChJ*, vol 3. (2006), 9-40.

79 R. L. Wilken, *The Land called Holy, Palestine in Christian History and Thought*, New Haven and London, 1992, 41-45.

80 N. Hiscock, *The Symbol at Your Door. Number and Geometry in Religious Architecture of the Greek and Latin Middle Ages*, Burlington, VT and Aldershot, UK, 2007, 129-147.



symbol of the Promised Land. The same composition is copied in the later Cubiculum O,⁸¹ but its meaning has changed. The figure of Lazarus has been introduced into the façade's doorway, turning it into Lazarus' tomb and stressing even more strongly the message of resurrection by and through Christ.⁸²

Even more intriguing is a depiction on the 5th/6th century ampulla from Asia Minor.⁸³ On its one side the cross is depicted within two columns topped by an arch. On the other side the same columned structure has a door reached up steps. The door is slightly ajar, revealing a standing human figure. The figure can be identified as Lazarus, or as Christ himself coming out of his tomb. The structure closely recalls the Temple façade. It is not the Temple but a tomb. The open door reveals the truth about real Messiah, and God who overcomes death and brings salvation to all. The tomb of Christ, which may appear on this ampulla and certainly appears on several other objects from the *loca sancta*, reflects a change in perception of Jerusalem among Christians. It is no longer the place of the Jewish Temple but a reminder of Jewish fault. According to Christian point of view the Temple of the Jews lies in ruins, and will never be rebuilt, as punishment by God for their crucifying the Messiah. The Holy Sepulcher built by Constantine becomes a common reference not only to Christ's tomb but to Jerusalem.⁸⁴ The Temple façade was deliberately substituted by that of the Church as the New Jerusalem replaced the old.⁸⁵

Contrary to Christianity, the Temple façade remains central in the Jewish pictorial tradition. Moreover, the Ark of the Covenant, the Torah Ark and the Temple remain theologically and visually inseparable, as clearly emerges from the 4th-7th century mosaic pavements in the Palestine synagogues, but also from much later medieval manuscripts.⁸⁶ Perhaps most of all, the resilience of the motif of the façade flanked by Menorot in Jewish funeral art in the Late Antique

81 A. Ferrua, *Catacombe sconosciute una pinacoteca del IV secolo sotto la Via Latina* (Florence, 1990), fig. 67 cf. fig. 137.

82 S. Laderman and Y. Furstenberg, "Jewish and Christian Imaging of the 'House of God': A Fourth Century Reflection of Religious and Historical Polemics," *Interactions between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature*, eds., M. Poorthuis, J. Schwartz, J. Turner, Leiden, 2009, 433-508.

83 *Rom und Byzanz. Archäologische Kostbarkeiten aus Bayern*, eds., Ludwig Wamser and Gisela Zahlhaas [Archäologische Staatssammlung, München 1998-9], Munich, 1998, 104, no. 102.

84 B. Kühnel, "Jewish Symbolism of the Temple and the Tabernacle and Christian Symbolism of the Holy Sepulchre and the Heavenly Tabernacle. A Study of Their Relationship in Late Antique and Early Medieval Art and Thought," *Jewish Art*, vol 12/13. (1986/87), 150-152; R. Ousterhout, "The Temple, the Sepulchre, and the Martyrion of the Savior," *Gesta*, vol 29.1. (1990), 44-53.

85 Wilken, *The Land called Holy*, 82-100.

86 E. Revel-Neher, "L'alliance et la promesse: le symbolisme d'erez-Israel dans l'iconographie Juive do Moyen Age," *Jewish Art*, vol 12/13. (1986/87), 135-146.



and Early Byzantine periods is an answer to the emergence of the new Christian iconography of the Cross flanked by Alpha and Omega. In contrast to the Cross, which as a symbol⁸⁷ of Christ the Messiah and God had traveled the long path from spiritual sign to visual, material symbol, the façade always represented material objects which could be comprehended on the spiritual level. The Tabernacle and the Temple were built through God's inspiration and at His command. The future Messianic Temple was to be built by Messiah or God himself. The façade symbolizes the house of God, but never is God. In Jewish thought, the way to eternity and Messianic times lies through continuity of keeping the Law: from the Ark of Covenant to the Temple, from the Temple to Miqdash Me'at, from the Ark of Torah and the Torah to the future Messianic Temple. Past, present and future merged in one symbol: the façade, the symbol which relied on the real objects in synagogues (although more their function than their likeness) and were inseparable from Jewish liturgical life. These objects per se functioned as an indispensable link with the Messianic future.

87 V.Tzaferis, "Christian Symbols of the 4th century and the Church Fathers." PhD dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 1971, esp. 33, 42.



ЕМА МАЈАН ФАНАР

ПУТ ДО "СВЕТА КОЈИ ДОЛАЗИ": РАЗМИШЉАЊА О ИКОНОГРАФИЈИ ДВЕ ЈЕДИНСТВЕНЕ НЕКРОПОЛЕ У ГАЛИЛЕЈИ

Овај рад разматра два јединствена фунерарна комплекса у Галилеји (Израел): јеврејску некрополу у Бет Шеариму и хришћанску некрополу у Шефар'аму. Прва је била активна током III и IV века нове ере, премда је вероватно остала у употреби све до VI века. Друга некропола је могла бити у употреби током IV и V века. Чини се да су идеје изражене сликаним програмом комплекса у Шефар'аму повезане са онима из Бет Шеарима. Могуће је, стога, да је ранохришћански локалитет структуриран као одраз јевреских есхатолошких идеја и схватања васкрсења.



АЛЕКСАНДРА БУНЧИЋ

Комисија/Повјеренство за очување националних споменика

ЧУВАРИ ПРИПОВИЈЕСТИ: СРЕДЊЕВЈЕКОВНЕ ИЛУМИНИРАНЕ ХАГАДЕ

Овај рад посвећен је средњевјековним илуминираним хагадама насталим на подручју Шпаније током XIV вијека. У уводном дијелу дат је кратак преглед развоја празника Песаха и настанка првих хагада. У другом дијелу, представљена је група од седам хагада, у којима се огледа не само сачувана приповијест Изласка из Египта, већ и однос према заповијести дефинисаној у Другој Књизи Мојсијевој, умјетности књиге, украшавању текста, односу текста и слике, као и према различитим изворима утицаја који су током вијекова, посредно или непосредно, преузимани.

Кључне ријечи:

Песах, Хагада, минијатура, орнамент, циклус библијских догађаја, илустрација, илуминација

Песах или Пасха је арамејски назив за празник којим се светкује ослобођење израелског народа из 400-огодишњег ропства у Египту. Током обиљежавања Песаха нагласак је стављен на заједницу и њену непроцјењиву вриједност уобличену кроз идеју заједничког, истог циља. Жудња за слободом и вјечита окренутост ка идеји ослобођења из ропства, као и вриједност коју Песах има у јеврејској традицији, исказана је у двјема реченицама Књиге Изласка (13,8): „И казаћеш сину своме у тај дан говорећи: ‘ово је за оно што ми је учинио Господ кад сам излазио из Египта’ и ‘А кад те запита син твој у напредак говорећи: ‘шта је то?’ реци му: ‘руком крепком изведе нас Господ из Египта, из дома ропскога.’¹ Реченицама из књиге Изласка нагласак је стављен не само на значај Песаха, него и на обавезу сваког појединца да светкује Песах и да се кроз обред Седера подсећа на избављење из Египта. Када је, и како, Песах добио обресе *празника присјећања*, не може се са сигурношћу утврдити. Ипак, строги прописи око његовог светковања условили су његову изворност, тј. обред Песаха остао је непромијењен више од 2000 година².

Различите претпоставке о изворима настанка Песаха одражавају и

1 Библија. Свето писмо Старог и Новог Завета. Ваљево: Глас цркве, 2008.

2 Е. Вербер, *Предговор репринтном издању Сарајевске Хагаде*, Сарајево: Свјетлост, 1999., 5.



појаву различитих назива који су првобитно обиљежавали овај празник – празник Нове Године, Дан прве жртве, Празник прољећа, номадски празник првенаца, дан пада првог класја, јечма, сиротињске житарице.³ Такођер, Песах се назива и празником жртве, с обзиром на то да се у средишту симболике његовог светковања налази пасхална жртва. У сумрак, уочи четрнаестог дана мјесеца Нисана (априла), који се у Библији назива још и мјесецом прољећа (авив), или првим мјесецом у години, одвија се обред жртвовања једногодишњег мушког јарета или јањета (Изл 13, 1- 2; 11-13; 15). Крвљу жртвоване животиње обиљежавали су се довратници и надвратници, како би анђео уништења прескочио (једно од значења глагола *pesach*) или прошао тако означене куће.⁴

Поред тога, библијски текст сачувао је прописе везане за Песах, који наглашавају да у ноћи Изласка треба јести бесквасни хљеб (маца, множ. мацот) са горким зељем (марор): „И Мојсије рече народу: ‘Памтите овај дан, у који изађосте из Египта, из дома ропскога, јер вас руком крепком изведе Господ оданде, нека се дакле не једе ништа са квасцем. Данас излазите, мјесеца Авива па кад те Господ уведе у земљу хананејску и хетејску и аморејску и јевејску и јевусејску, за коју се заклео оцима твојим да ће ти је дати, земљу у којој тече млеко и мед, тада да служиш службу ову овога месеца. Седам дана једи хлебове пресне, а седми дан нека је празник Господњи. Хлебови пресни да се једу седам дана, и да се не види у тебе ништа са квасцем, нити да се види у тебе квасац у целом крају твом. [...] Зато врши закон овај на време, од године до године.’“ (Изл 13, 3-8; 13,10).

Сумирајући претходно исписане редке, могуће је закључити да су се из поменутих библијских извора развили трајни и непромјенљиви прописи везани за празник.

Поред прописа који се налазе у Књизи Изласка и Књизи Јошуге (Јш 5,10-11), прописе о светковању Песаха и приношењу пасхалне жртве сусрећемо у талмудском трактату *Песахим*. Девето поглавље овога трактата објашњава разлику између *Песах Мицраима* (пасхална жртва уочи изласка из Египта) и *Песах Дорота* (Песаха будућих нараштаја, тј. обиљежавања празника након ослобођења).⁵

Потреба да се повијест Изласка из египатског ропства исприча будућим нараштајима (Изл 13,8), током вијекова развоја празника и стварања прописа, предања, обичаја и записа, обједињена је у књигу Хагаде. Отуда и тумачење ријечи *хагада*, која на хебрејском значи прича, приповијест или казивање. Десето поглавље Талмуда први пут помиње ову ријеч, али у

3 Вербер, *Предговор*, 6.

4 Вербер, *Предговор*, 5.

5 Вербер, *Предговор*, 6-7.



њеном арамејском облику *агада*. Еуген Вербер сматра да је том именицом означен приповиједачки дио цијелог обреда у којем је описан Излазак из Египта и легенде везане за њега, али да то још није истоимена књига.⁶

Тек од VII и VIII вијека, гаони⁷ у калифатима исписују свитке и књиге које ће по средишњем, приповиједачком дијелу бити назване Хагаде. Како би се ове књиге разликовале од приповједачког дијела талмудске књижевности, који се такођер назива хагада, књига у којој су описани догађаји везани за Излазак из Египатског ропства названа је *Хагада шел Песах* – Пасхална Хагада (множ. хагадот).

Хагада је књига намијењена породичној⁸ побожности, састављена од мидрашких, библијских и талмудских хвалоспјева и благослова који се изговарају над вином, хљебом (бесквасним), при прању руку и након јела. Чита се током прве вечери Песаха – Седер вечере⁹. Посебну карактеристику хагада, које су се почеле умножавати у раном средњем вијеку, чине дидаскалије прије сваке обредне радње. Са незнатним изузецима у Шпанији, Хагада није намијењена за синагогалну употребу.¹⁰ Управо ова карактеристика омогућиће осликавање хагада орнаментима и минијатурама, без обзира на строгу забрану дефинисану у Другој Књизи Мојсијевој¹¹ (Изл 20,4): „Не гради себи лика резана нити какве слике од онога што је горе на небу, или доле на земљи, или у води испод земље.“ Поред хагада украшавали су се кодекси Библије, молитвеници (Махзори и Сидури), теолошки,

6 Вербер, *Предговор*, 7.

7 Гаон (множ. гаоним), управитељи талмудских училишта у Вавилону, од 589. године до средине XI века. Својим ученим одговорима на верска питања ујединили су Јевреје под ауторитетом Талмуда. Д. Ц. Голдберг, Ц. Д. Рејнер, Јевреји – *Историја и религија*, Београд: Слио, 2003, 440. Погледати и С. Дубнов, *Кратка историја јеврејског народа*, Београд: Савез јеврејских општина Југославије, 1982, 51.

8 Поједини дијелови Хагаде пажљиво су бирани због посебног односа према дједи, „узданици сваког покољења“. У том погледу, Хагада има и одгојну улогу.

9 Седер вечера (седер – ред) састоји се из четрнаест различитих дијелова који подразумевају обједовање мацота и марора, испијање четири обавезне чаше вина, те изговарање и пјевање предвиђених благослова, молитви, хвалоспјева и традиционалних пјесама према утврђеном редоследу. За поједине дијелове Седер вечере погледати Вербер, *Предговор*, 9-11.

10 Строги рабински прописи везани за преписивање старозавјетних текстова, у првом реду Петокњижја, дозвољавају само употребу пергамена и коже од ритуално чистих животиња. В. Недомачки, „Облик, опрема и повез јеврејских књига“ у: *Зборник Музеја примењене уметности*, 1974, 96.

11 Новија истраживања рабинских закона указују да дводимензионално приказивање не подлијеже тумачењу Друге заповијести (Изл 20,4). К. Kogman-Appel, „Illuminated Haggadot from medieval Spain“, *Biblical Imagery and the Passover Holiday*, The Pennsylvania State University Press, 2006, 1. R. Vishnitzer, „Illuminated Haggadahs“, *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 13, No. 2 (Oct., 1922), 197.



филозофски и медицински трактати, правни документи, кетубе (вјенчани уговори), свици о Естери и многи други документи.¹² Ипак, уз кодекс Библије, хагада је најчешће илуминирана књига, мала по обиму, те погодна за украшавање.¹³ Анализом структуре и садржаја ових рукописа, можемо закључити да су обично подијељени у три одвојене цјелине. У првој цјелини налази се циклус минијатура које осликавају старозавјетне догађаје, у другом дијелу исписан је текст хагаде, док је трећи дио пјесничко-обредни додатак, у коме су садржани пијути (вјерске пјесме), празничне молитве и различите традиционалне пјесме.

ШПАНСКЕ ИЛУМИНИРАНЕ ХАГАДЕ

Важну окосницу у процесу настанка и развоја илуминираних хагада на шпанском тлу представљају политичке и културне мијене, присутне током неколико вијекова (од X до XV вијека). Наиме, доба које је претходило прогласу Фердинанда и Изабеле о изгону јеврејског народа из Шпаније (1492. године), назива се златним добом јеврејско-арапске културе.¹⁴ Почетак XIII вијека означио је крај арапске доминације на Иберијском полуострву и стварање хришћанских краљевина, од којих су политички најутицајније краљевина Арагон са пријестолницом у Барселони, и краљевина Кастиља са пријестолницом у Толеду. Положај Јевреја је повољан, уживају мир и пуну заштиту хришћанских владара, те равноправно учествују у економском, друштвеном и политичком животу. Међутим, крај XIV вијека обиљежиће све учесталији напади на јеврејске општине, а 1391. године започиње систематско уништавање јеврејских општина, које ће кулиминирати једно столеће касније, већ поменути прогласом Фердинанда и Изабеле.

Група сефардских хагада која ће овдје бити представљена, настала је под окриљем Арагонске Краљевине, у првој половини XIV вијека:

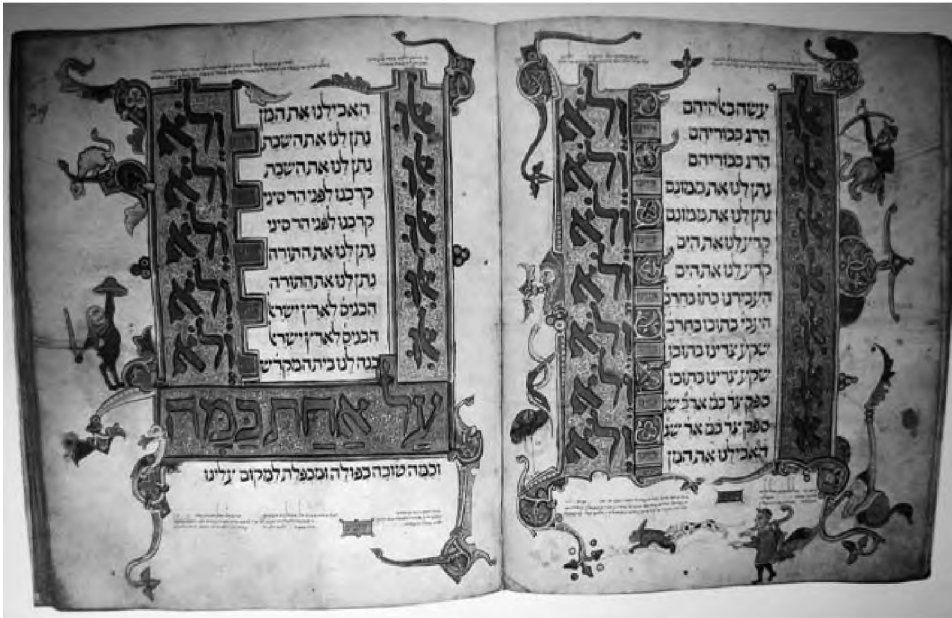
12 R. Vishnitzer, „Illuminated Haggadahs“, *The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 13, No. 2* (Oct., 1922), 197.

13 Ц. Ротх, „Сарајевска Хагада и њен значај у историји уметности“ у: *Јеврејски алманах*, Београд, 1959-1960, 17.

14 погледати у Ш. Етингер, *Историја јеврејског народа*, Београд: Ginko, 1996., 209-238, и С. Дубнов, 1982., 58-61; 65-71.



- ЗЛАТНА ХАГАДА¹⁵ (*The Golden Haggadah, British Library, London, Ms Add. 27210*),
- ТЗВ. СЕСТРА ХАГАДА ¹⁶(*The Sister Haggadah, British Library, London, Ms Or. 2884*),
- САРАЈЕВСКА ХАГАДА¹⁷ (*The Sarajevo Haggadah, Zemaljski muzej, Sarajevo*),



Риландс Хагада, The Rylands Haggadah, XVI вијек, 220 x 160 mm, *John Rylands University Library, Manchester, Ms heb. 6*

15 B. Narkiss, *The Golden Haggadah*. California: Pomegranate Artbooks, 1997; _____, *Hebrew Illuminated Manuscripts in the British Isles, A Catalogue Raisonné*, 2 Volumes. Published by the Oxford University Press for Israel Academy of Sciences and Humanities and the British Academy, 1982.

_____ , *Illuminated Manuscripts*. Jerusalem: Keter Publishing House, 1969.

16 B. Narkiss, 1969., 1982

17 Сарајевска Хагада јединствен је примјерак ове групе, и то из више разлога: то је прво публикувано факсимилско издање хебрејског рукописа, објављено 1898. године (D. Müller, J. von Schlosser, *Die Haggadah von Sarajevo, Wien 1898.*), која садржи најпотпунији циклус библијских догађаја међу свим сачуваним сефардским хагадама из ове скупине (Ц. Ротх, 1960., 27), а почиње циклусом минијатура Стварања свијета базираном на концепту *ex nihilo* (K. Kogman-Appel, S. Laderman, „The Sarajevo Haggadah: The Concept of Creatio ex nihilo and the hermeneutical School Behind it“, *Studies in Iconography*, Vol. 25, 2004.).



- ХАГАДА ИЗ ПРАТА¹⁸ (*The Prato Haggadah, Jewish Theological Seminary, New York, Ms Mic. 9478*),
- БОЛОЊСКО-МОДЕНСКИ МАХЗОР¹⁹ (*Bologna-Modena Mahzor, Biblioteca Universitaria, Bologna, Ms 2559 и Biblioteca Estense, Modena, cod. A-K. I 22 – Or. 92*),
- ХАГАДА РИЛАНДС²⁰ (*The Rylands Haggadah, John Rylands University Library, Manchester, Ms heb. 6*),
- MSS. OR. 1404²¹ (*The Brother Haggadah, British Library, London*).

Циклус старозавјетних догађаја, осликаних у хагадама, прати историју израелског народа од постанка до ослобођења из египатског ропства. На овом мјесту треба напоменути да Сарајевска, Златна и Хагада Ms 2884 имају очуване циклусе минијатура које представљају догађаје из Књиге Постанка и догађаје из Књиге Изласка, док је у осталима осликана само књига Изласка (на примјер, Риландс Хагада и Mss. Or. 1404).

Минијатуре које су визуелна надопуна текста, појављују се одвојено, на почетку, рјеђе на крају књиге, уз одсуство покушаја њиховог повезивања са текстом.²² Слична организација присутна је од XII до XIV вијека у традицији хришћанских књига (псалтира) насталих на подручју Француске и Енглеске.²³ У већини случајева, минијатуре су уоквирене заставицама, а њихов распоред варира – од двије до четири минијатуре по страници (карактеристичан поступак који је почео да се примјењује у Француској крајем XII вијека).²⁴ Нити једна хагада нема сачуван колофон, чиме је онемогућено утврђивање околности под којима су рукописи настајали, као и одређивање радионица које су биле задужене за њихово украшавање. Ипак, најразличитији преплет витица, свијет фантастичних животиња, биљних и

18 К. Kogman-Appel, 2006.

19 К. Kogman-Appel, 2006.

20 В. Narkiss, 1969., 1982.

21 В. Narkiss, 1969., 1982., К. Kogman-Appel, 2006.

22 К. Kogman-Appel, „Hebrew Manuscript Painting in Late Medieval Spain: Signs of a Culture in Transition“, *The Art Bulletin*, Vol. 84, No. 2 (Jun, 2002), 255.

23 К. Kogman-Appel, 2006., 3.

24 Ц. Ротх, 1960, 18.



геометријских орнамената, те ведри и сјајни колорит, јасно указују да су у формирању стила и иконографије хагада обједињени утицаји средине



Златна Хагада, XVI вијек, 247 x 198 mm,
British Library, London, Ms Add. 27210

(средњевјековне Шпаније), која је баштинила традицију ислама, хришћанства и јудаизма.

Стилска одређења упућују на утицаје француског и италијанског ликовног круга, који су са различитим интензитетом присутни у осликавању циклуса библијских догађаја, илуминацијама уз текст, декорацији почетних ријечи у тексту и сл. Наслијеђе италијанског *trecento* препознатљиво је у организацији композиције и међусобним односима фигура, док у стилизираним украсима са наглашеним црним контурама, архитектонским кулисама, издуженим и витким фигурама, запажамо карактеристике француске школе минијатуре. Такођер, за касни XIII и рани XIV вијек, карактеристичан је поступак остављања природне боје пергамент за лице и кожу фигура, умјесто бојања – методе која је потекла из Италије током



треће декаде XIV вијека.

Са друге стране, кроз иконографију библијских циклуса могуће је пратити преобликовање хришћанских ликовних извора/узора на „препознатљив јеврејски визуални језик“. Посебну улогу у овом процесу имаће мидрашке егзегезе.²⁵

ОПИС РУКОПИСА

Рукопис Златне Хагаде (247 x 198 mm) има укупно 101 лист, повезан у 13 табака од по 8 листова. Садржи циклус минијатура, текст хагаде и одјељак са пијутима. Библијски циклус прати догађаје из књиге Постанка и Књиге Изласка – почиње минијатуром *Адам надјева* имена животињама, а завршава Мирјаминим плесом након преласка Црвенога мора. Циклус је закључен минијатурама које приказују различите припреме за прославу Песаха. Минијатуре осликане на глаткој површини пергаментa, обилно украшене златним листићима, указују на стилске одлике готике карактеристичне за каталонску школу XIV вијека. Француски и италијански утицај препознатљив је у обликовању хармоничне композиције, односно архитектонске позадине.

Рукопис Ор. 2884 (230 x 190 mm) обједињује 64 листа, од којих су 34 са минијатурама. Минијатуре и текст су осликани/исписани на обје стране пергаментa. Текст се кадкад разликује од текста Златне Хагаде и других сефардских хагада. Такођер, за разлику од претходног рукописа, Ор. 2884 садржи циклус минијатура, комплетан текст хагаде, али без пијута. Минијатуре илустрјују Књигу Постанка и Књигу Изласка, уз изостанак кориштења златних листића. На крају циклуса налазе се три минијатуре на којима су осликане припреме за Песак, вјерници у синагоги, и породица окупљена око празничне трпезе.

Сарајевска Хагада (220 x 160 mm) убраја се у најљепше илуминиране сефардске рукописе. Садржи комплетан текст хагаде (сличан ономе у Златној Хагади), збирку пијута, те најпотпунији циклус минијатура који прати догађаје од Стварања свијета, египатског ропства, Изласка под вовом Мојевим, до рукополагања Јошуе, сина Нуновог (Исуса Навина). Три самосталне минијатуре на цијелој страници осликавају *Свети храм који ће се изградити ускоро, у наше дане*, Припрему Седер вечере, те ентеријер шпанске синагоге. У рукопису су обједињени италијанско-готички стил

25 К. Kogman-Appel, 2002, 256.



који преовладава у Каталонији, те сачувани и прилагођени елементи француско-шпанске школе илуминираних кодекса Библије.

Хагада из Прата (210 x 150 mm) повезана је у неједнаке табаче са укупно 85 листова. Иако је рукопис недовршен, стилске карактеристике повезују га са рукописом Сарајевске Хагаде (на примјер, трагови припреме



Тзв. Сестра Хагада, XVI вијек,
230 x 190 mm,
British Library, London, Ms Or. 2884



Тзв. Брат Хагада, XVI вијек,
280 x 230 mm,
British Library, London Mss. Or. 1404

за осликовање епизоде *Одвајање свјетла од таме*). За разлику од већине других сефардских хагада, библијски циклус требао је бити увезан на крају књиге. Поред текста хагаде, у рукопису су исписане Ашкенаске литургијске пјесме, и халел неуобичајен за подручје Шпаније.

Болоњско-Моденски Махзор (245 – 48 x 175 – 78 mm) састоји се из два фрагмента за које је утврђено да припадају истом манускрипту. У рукопису је очуван оригинални, редуцирани приказ библијских догађаја, који почиње изласком из Египта. Фрагмент из Болоње састоји се из циклуса који осликава Петокњижје, те бројне литургијске пјесме за три ходочасничка празника (Песак, Шавуот и Сукот), док су у моденском садржани текст хагаде и стилизирани прикази маце и марора.



Риландс Хагада је у односу на друге сефардске хагаде нешто већа (280 x 230 mm). Рукопис се састоји од циклуса библијских догађаја, текста хагаде и опширне збирке литургијских поема. Минијатуре, које се појављују са обје стране пергаментног листа, осликавају Књигу Изласка. За разлику од других сачуваних шпанских хагада, у осликавању минијатура досљедно је праћен библијски текст, уз мали број епизода повезаних са јеврејским легендама. Уз минијатуре, појављују се и илустрације у тексту приказујући портрете рабина, четири типа сина, мацу и марор. Поред ових карактеристика, *Риландс Хагада* је једина сефардска хагада која има изразито раскошну микрографску декорацију. У стилу минијатура и илустрација у тексту преплићу се италијанско-византијски и француско-шпански стил (наглашена гестикулација фигура, фацијална експресија и техника осликавања, односно организација композиције и позадине минијатура).

Компаративном анализом установљено је да рукопис *Ог. 1404* има сличне одлике као и *Риландс Хагада* (нарочито циклус библијских догађаја, уређење декорације, и одабир тема). Кодекс чине минијатуре, текст хагаде и пијуте који се разликују од пијута из других хагада. Проучавајући средњевјековне илуминиране хагаде из Шпаније шездесетих година прошлога вијека, Сесил Рот (*Cecil Roth*) усмјерио је пажњу на још један важан сегмент. Поред циклуса илустрација *Пет Књига Мојсијевих*, има тачака у којима се уобичајена хагада шпанске традиције повезује са првобитном традицијом хебрејских илуминираних Библија²⁶. Ова тврдња може се објаснити на сљедећи начин.

За претпоставити је да би текст хагаде највећим дијелом утицао на осликавање минијатура у рукопису. Међутим, сачувана група хагада указује управо на супротну традицију – минијатуре детаљно прате библијска збивања, а тек мали број њих односи се директно на припреме и прославу самога Песаха. Поједини аутори сматрају да је управо ово доказ постојања ранијих, сада изгубљених, осликаних хебрејских рукописа античког периода. Овом исказу придружићемо и два примјера – први примјер су фреске из синагоге у Дура Еуропосу за које се сматра да су настале према предлошку из рукописа (узимајући у обзир начин изведбе фресака – стилски и композицијски)²⁷, док је други циклус о Јосефу и његовој браћи (у Сарајевској и Златној Хагади), који „суштински не припада традицији

26 Ц. Ротх, 1960, 26.

27 Детаљније у J. Gutman (ed.), *No graven images*. Ktav Publishing house, 1971.; J. Williams (ed.), *Imaging the Early Bible*. The Pennsylvania state University press, University park: Pennsylvania, 1999.



украшавања хагада [...] али је нарочито допринео избору предмета примитивног јеврејског циклуса библијске илуминације (опет по аналогiji са раном хришћанском уметношћу).²⁸

УМЈЕСТО ЗАКЉУЧКА

Политичке и културне мијене, присутне у историји Пиринејског полуострва током средњег вијека, рефлектираће се и на умјетност књиге. Хагаде, које се почињу умножавати током XII вијека, поред текста о избављењу из египатског ропства, те пијута који се рецитирају током Песаха, вриједна су збирка минијатурног сликарства са приказима библијских догађаја, припремања и светковања Песаха, као и украсилустрација понекад осликаних у самоме тексту.

У иконографији хагада запажамо ослањање на традицију хришћанских рукописа, оријентални утицај препознатљив је кроз третман биљних и геометријских орнамената, док се одређивање појединих тема везује за тумачење јеврејских легенди и рабинске књижевности. Са друге стране, у стилу је присутан постепени „пријелазни процес“ из XIII у XIV вијек, који обједињује утицаје италијанског *trecenta* и француске школе минијатуре, исказан у специфичном међудјеловању средине и ликовног наслијеђа.

28 Ц. Ротх, 1060., 27-28.



ALEKSANDRA BUNČIĆ

GUARDIANS OF STORY-TELLING: MEDIAEVAL ILLUMINATED HAGGADOT

The purpose of this paper is to introduce a group of mediaeval illuminated Haggadot (plural of Haggadah) produced in the Kingdom of Aragon in the 14th century. It is important not only to consider the historical context affecting the introduction and celebration of the feast of Pesah but also the political and cultural developments that occurred from the 10th to the end of the 15th century. These would result in the mingling of various traditional elements of Christianity, Islam and Judaism, with a consequent impact on the art of the book. The Haggadah, copies of which were first made in the 12th century, includes not only an account of the liberation from slavery in Egypt and the piyutim recited during Pesah week, but also fine miniatures of biblical events, of the preparations for and celebration of Pesah, and illuminated decorations, some of which feature in the text itself. The iconography of the Haggadah harks back to Christian manuscripts, and reveals oriental influences in the design of floral and geometric ornaments, while the treatment of the various themes is associated with the interpretation of Jewish legends and rabbinical literature. The style also displays a gradual transition from the 13th to the 14th century, uniting the influences of the Italian trecento and the French school of miniatures as expressed in the specific interaction of the milieu and the artistic heritage.



TAMAR ALEXANDER-ELIEZER PAPO

Department of Hebrew Literature, Ben-Gurion University of the Negev

ON THE POWER OF THE WORD: HEALING INCANTATIONS OF BOSNIAN SEPHARDIC WOMEN

The article is dedicated to Sephardic popular medicine, more precisely to Sephardic feminine traditional healing incantations, the way these were preserved and perpetuated in the Sarajevo Jewish community. These incantations are set, meticulous magical formulas widely distributed among Sephardic communities, that have parallels in Christian Iberian culture (the land of origin of the community's members) as well as in the culture of Ottoman Muslims and Christians (the country of Sephardic resettlement). The authors perceive these incantations as a literary genre in all regards, and the article proposes a literary-cultural analysis of all such incantations that were preserved in Bosnian tradition. The limitation to one single communal tradition allowed for a more sharp distinction between the different sub-genres, as well as for a proposal of a model that could, in future, constitute a research instrument applicable to the genre in general.

Keywords:

Bosnian Sephardic folklore, oral literature, traditional medicine, folk healing, high tradition versus low tradition, popular beliefs, evil eye, white and black magic.

INTRODUCTION

Belief in the power of the word is one of the core principles of magic thinking, in all cultures, throughout generations. A word once spoken cannot be taken back, it operates in reality-and it even has the power to create reality.¹ Many of the speech customs in Sephardic society are based on this belief. Thus, for example, in his book *Ya'alezu Ḥasidim*,² Ribbi Eliezer ben Isak Papo, one of the most

1 For a discussion of the topic in Jewish culture, see E. Urbach, *The Sages -- Their Concepts and Beliefs* [Hebrew], Jerusalem 1986, 103–14; J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia 2004, 78–84; and also J. Z. Lauterbach, “The Belief in the Power of the Word”, *Hebrew Union College Annual*, 14 (1939), 287–302. On the power of the word in the Sephardic context, see I. J. Levy & R. Levy Zumwalt, *Ritual Medical Lore of Sephardic Women: Sweetening the Spirits, Healing the Sick*, Urbana and Chicago 2002, 74–94.

2 E. I. Papo, *Ya'alezu Ḥasidim: Sefer Mussar we-Ḥeṣot* (first edition: Jerusalem 1983). Citations in this article were taken from the second edition: Jerusalem 1989. For the ideal concept of speech among the Sephardic rabbis, see the entry *Dibbur* (Speech) in E. I. Papo, *Pele Yo'eš*, Constantinople 1822.



famous *Hahamim* of Sarajevo and one of the greatest *Mussar*-leaders in the XIX century, cautions his flock as follows:

*Do not open your mouth to the Devil, for a covenant has been forged with the lips, and a person should not call his comrade goy (non-Jew) or mumar (apostate) and the like, lest Heaven forbid, it will come true regarding him or his offspring.*³

In line with the same concept, in the Sephardic popular culture one should not mention demons by name, for the very mention of them leads to their appearance. Rather, one should use euphemisms, such as: *los de basho* (those from below), *los mejores de mozotros* (those better than us), and so on. Moreover, members of the Sephardic group sometimes call the demons *pan barato* (cheap bread). If the word already has the power to create reality, then not only must one refrain from mentioning demons (whose appearance, after all, is unwanted), but should even substitute their name with something that everyone wants to have available – namely: cheap bread, i.e. an easy livelihood.

Obviously, one must be careful with curses, too since they can also influence reality. Therefore, curses are often made in a form of a self-abolishing clause like, for example: *El Dio ke no te mate* (May God not kill you), or *El Dio ke no lo tome* (May God not take him).

Even the story of a negative personal experience should be shifted from the first to the third person, and from here to there. For example, the words *estava hazino* (I was ill) will be immediately followed by the words *el/eya aya* (that one there), which transfers the evil to an unknown person and to an unknown place. The mentioning of diseases or unfortunate events is usually accompanied by a distancing expression, such as: *londje de mozotros* (far away from us), *leshos de kaza de Djidio* (far from a Jewish home), or *ke non moz oyga la mala ora* (May you not hear an evil hour).

In contrast, until the beginning of modern times, the Sephardic Jews made profuse use of blessings apt for an occasion or a personal situation of an individual at a given moment, since the blessing has the power to influence reality. For example, unmarried persons were customarily blessed with *novio/novia ke te vea* (May we have the privilege of seeing you as a groom/bride), a married woman with *afijada ke te vea* (May we have the privilege of seeing you with sons)—and to a performer of a good deed they would say, *el Dio ke to lo page kon bueno* (May God pay you a fine reward).

3 Ibid., p. 214.



Of the supreme importance in the interpretation of dreams are the words uttered by the interpreter, since the dream follows none other than its solution.⁴ A negative interpretation will result in a negative realization of the dream—and vice versa. Especially bad dreams require a verbal ceremony called improvement of a dream in which three people say to the dreamer *halma ṭava haze* (you saw a good dream) three times. The very utterance of the words has the power to turn the bad dream into a good one. One may consider this ceremony parallel to the healing ceremonies, which are also based on utterances.

In this article we wish to deal with the Sephardic healing rituals based on *prikantes*,⁵ that is: on the healing incantations.⁶ Most of the rituals comprise words and actions, yet in each ceremony the ratio between these two factors differs. Generally, in personal rites, such as healing rituals, stress is placed on the verbal aspect. In contrast, in collective ceremonies more emphasis is given to the visual aspect.⁷ We shall concentrate on the texts accompanying healing rites from the tradition of the Sarajevo community, which had not been widely documented nor drawn scholarly attention. This community began to take form a few decades after the Expulsion from Spain, mainly through the itinerant traders from Salonika, who slowly began to settle in this important commercial locus that served as a crossroads for the exchange of merchandise between the Ottoman Empire and the Christian Europe.

As with all other urban centers in the Ottoman Empire, Sarajevo too was a multi-ethnic city. The local Muslims (mostly local Slavic population that converted to Islam following the Ottoman conquest) dealt mainly with warfare and administration-while commerce was concentrated in the hands of city's Jews

4 *Talmud Yerušalmi*, Ma'aser Šeni, ch. 4, p. 55, col. 3, halaḥa 6; *Talmud Bavli*, Berahot 55–57; *Midraš Eḥa Rabbah*, Vilna ed., ch. 1, Buber ed., parašal, 51–55; see also, S. Almuli, *Mefašer Helmin*, Salonika 1516, and *Pitron Halomot*, Amsterdam 1637, in *Sefer Pitron Halomot ha-Šalem*, ed. M. Bakal, Jerusalem 1965.

5 This is the common pronunciation in Sarajevo. There are other dialects, however, in which the term is pronounced as *prekante*.

6 A wide-ranging literature of Jewish incantations was already in existence at the end of the ancient period and in the Middle Ages. It is documented in magic objects and many guidebooks. For a study of the phenomenon, see Y. Harari, *Early Jewish Magic: Research, Method, Sources* [Hebrew], Jerusalem 2010. Selections from this literature found their way into the modern-time remedy books (see, for example, PhD dissertation by Hagit Matras, *Hebrew Charm Books: Content and Origins * Based on Books Printed in Europe During the 18th Century*, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1997. Precisely against the background of the traditional, male incantation literature, the genre of Sephardic *prikantes* gains intensity.

7 S. T. Tambiah “The Magical Power of Words”, *Man* 3, (1968), 175–208.



and Serbs. While most of Bosnian Christians (Orthodox Serbs and Catholic Croats) lived outside the urban centers and were peasants or artisans, Bosnian Jewish minority lived exclusively in the large cities, firstly, only in Sarajevo – but later, in Travnik also. With the Austro-Hungarian occupation (1878–1918) and the blossoming of industry that came in its wake, the Jews began to settle also in other cities of Bosnia and Herzegovina. Relations between the Jewish minority and the ruling Muslims, as well as between the Jewish minority and the two Christian communities were decent and at times even cordial.⁸ With the arrival of Ribbi David ben Jakov Pardo⁹ Sarajevo became a leading Jewish community. Until then its rabbis had been recruited from elsewhere, and they were mostly simple Torah scholars who relied for their instructions upon the rulings of the major rabbis in important centers of Jewish law. But from the time this *Haham*, who was one of the leading Torah scholars of the XVIII century, took up residence in the city, the status of the community changed from one extreme to the other. Questions of *halaha* (Jewish law) were addressed to Ribbi David Pardo from all over the Sephardic world, and the yeshiva that he founded ordained rabbis who served as *halahic* arbiters in the Balkan region.

2. RESEARCH SURVEY

Concentrating back on the prikantes of this specific group, the first researcher to pay attention to the practice was Moshe David Gaon, one of the pioneers of Sephardic studies in Israel and a native of Travnik in Bosnia and Herzegovina. His articles on the topic will be cited below extensively. Isaac Levy and Rosemary Levy-Zumwalt,¹⁰ who wrote a book on medicine rituals among

8 Attesting to that is the unique festival of the Sarajevo Jews called *Purim de Saray*, indicating the rebellion of the leaders of the Muslim community in Sarajevo against the Bosnian *wazir* who spread blood libels against the leaders of the Jewish community in an attempt to extort money from them. This event also had literary reverberations; see, for example, E. Papo, *La megila de Saray*, Jerusalem 1999.

9 On the history of the Jews of Sarajevo from the time of the founding of the community up to the Austro-Hungarian conquest, see M. Levy, *Die Sephardim in Bosnien, Ein Beitrag zur Geschichte der Juden auf der Balkanhalbinsel* (reprint of the 1911 edition), Klagenfurt 1996; this book was also translated into Ladino, M. Levy, *Los Sefaradim de Bosna por Dr. Gran Rabino de Sarayevo*, La Aksion, Salonika 1932. On the subsequent period, from the Austro-Hungarian occupation through to the Holocaust, see A. Pinto, *Jevreji Sarajeva i BiH*, Sarajevo 1987; as well as Y. Maestro, “Qehilat Sarayevo ben Šete Milhamot ‘Olam” [Hebrew: The Sarajevo Community between Two World Wars] in Z. Loker *A History of Yugoslav Jews*, vol. 2, *Jews in Croatia and Bosnia-Herzegovina in Modern Times: Essays and Articles* [Hebrew], Jerusalem & Tel-Aviv & Haifa 1991, 264 and 281

10 Levy & Levy-Zumwalt (see above, n. 1.) The eighth chapter of the book is devoted entirely



Sephardic women, interviewed a number of informants from Sarajevo and Zenica.¹¹ However, their work does not contain any *prikantes* from Bosnia that had not been published previously.¹² One “new” Bosnian *prikante* appears in Susana Weich-Shahak’s book on Sephardic children’s songs,¹³ and it came from Sarajevo-born informant. We can state that, except for the important article by Krinka Vidaković-Petrov,¹⁴ which deals with the interrelations between Sephardic folklore in the Balkans and the folklore of neighboring ethnic groups (putting special stress on the mutual relations between the folklore of the Sephardic Jews in the former Yugoslavia and its Slavic environment), there are no current studies analytically treating *prikantes* from Bosnia and Herzegovina.

In contrast, a handful of articles has been published on the *prikantes* of other Sephardic communities from the ex-Ottoman area. First mention goes to the pioneering article by Avraham Danon¹⁵ on the folk beliefs of the Jews of the Ottoman Empire, which appeared as early as the end of the nineteenth century. There are also some more recent studies, such as the work by Raphael Patai¹⁶ that focuses on the *indulko* ceremony,¹⁷ as it was carried out in the Ottoman Empire and on a remedy called *mumya*.¹⁸ The previously mentioned study by Levy and Levy-Zumwalt deals with Sephardic Jews in general, although particular emphasis was given to the heritage of the Jews originating from Rhodes. Recently, the comprehensive and detailed article by Yaron Ben-Naeh on magical beliefs and acts among the Ottoman Empire Jews appeared.¹⁹

to the topic of *prikantes*, and the ninth chapter deals with the *sarradura* (enclosure) ritual and the *prikantes* related to it.

11 See an impressive list with the names of 70 informants; see above, n. 1, 207–10. Only three of the interviewees, however, were natives of Bosnia, two from Sarajevo and one from Zenica.

12 In chapter 5 n. 14, they cite the incantation *Te lambo* (I will lick you) by J. Maestro (more about him will be said later) as a parallel to the tradition of Rhodes..

13 S. Weich-Shahak, *Repertorio tradicional infantil sefardí: retahilas, juegos, canciones y romances de tradición oral*, Madrid 2001.

14 K. Vidaković-Petrov, “Spanish Folklore and the Balkan Cultural Environment”, in T. Alexander, A. Haim, G. Hasan-Rokem and E. Hazan (eds.) *History and Creativity in The Sephardi and Oriental Jewish Communities*, Jerusalem 1994, 285–300.

15 A. Danon, “Les superstitions des juifs ottomans”, *Méusine*, 8 (1896-1897), 265-281; “Les superstitions des juifs ottomans”, *Actes de l’Onzième Congrès International des Orientalistes*, Paris 1899, 259–270.

16 R. Patai, “Indulco and Mumia”, *Journal of American Folklore*, 77 (1964), 3–11.

17 That is, on the whole, how the term was used in Sarajevo, but there is an alternate form: *induluku*. In other dialects it was found as *indulko* or *endulko*.

18 This term, which originates from the mummies of Ancient Egypt, was used in all dialects as *mumya*, and the intended meaning was the dried remnants of bones that were preserved. In traditional society healing power was attributed to these remains.

19 Y. Ben-Naeh, “A Tried and Tested Spell: Magic Beliefs and Acts among Ottoman Jews” [Hebrew], *Pe’amim*, 85 (Autumn 2000), 89-111.



In Michael Molcho's book on the customs of the Jews of Salonika,²⁰ the author dedicates a chapter to magic practices customary among this community.²¹ The first scholar to focus exclusively on the topic of healing rituals in the heritage of one single community is Melvin Firestone,²² who dealt with the healing ceremonies among the Sephardic Jews of Seattle.

3. CORPUS

As far as Bosnian prikantes are concerned, this far we have located 19 different texts belonging to this communal tradition. We based ourselves on seven sources: Sifre de-Ve Rav²³ by Ribbi David ben Jakov Pardo;

20 M. Molho, *Usos y costumbres de los sefardies de Salónica*, Madrid-Barcelona 1950.

21 *Ibid.*, 276–302.

22 M. Firestone, "Sephardic Folk-Curing in Seattle", *Journal of American Folklore*, 75 (1926), 301–10.

23 His commentary on Numbers and Deuteronomy. *Sifre* is a tanaïtic *midraš halaḥa*, compiled by the School of R. Akiva, on the last two books of the Pentateuch, Numbers and Deuteronomy. The quotations in this article were taken from the new Hebrew edition of the Lev Sameah Institute, Jerusalem 1990). Par. 172 of the *midraš* deals with the verse, *One who casts spells, or who consults ghosts or familiar spirits, or one who inquires of the dead* (Deut. 18:11), and explains the meaning of the verse as follows: One who casts a spell – one casts with a snake, one casts with a scorpion. The statement of the *midraš* is clarified by the ruling of Maimonides (*Mišne Tora*, Hilḥot °Avoda Zara we-Huqot ha-Goyyim, ch. 11, *halaḥa* 12 in the Qapaḥ ed., according to the Yemenite manuscripts; *halaḥa* 10 in the printed editions): *Who casts, it is someone who speaks words that are not a regular language and have no meaning, and he thinks in his foolishness that they are beneficial to the point that they say such-and-such over the snake or the scorpion does not harm. And whoever says such-and-such over a person is not harmed by them---*. In his explanation of the statements of the *midraš*, Ribbi David Pardo has recourse to the issue in *Sandhedrin* 65a, and he summarizes it and elucidates it according to Rashi. Under discussion is a controversy between Rabba and Abaye over the issue of the punishment of one who *burns incense to a demon*. According to Rashi's commentary, this means one who burns incense as an act of magic in order to call demons. As Ribbi David Pardo continues, he describes in astonishment and repulsion the ritual for calling up demons, which is called *indulko grande* (great sweetness) as was customary among the Jews of Bosnia. The description will be quoted and analyzed in the ensuing.



Dameseq Eli^cezer²⁴ and Mešeq Beti²⁵ by Ribbi Eliezer ben Santo (Šem-Tov)

24 *Dameseq Eli'ezer* consists of three parts: the first, *Dameseq Eli'ezer: Heleq Oraḥ Hayyim*, was printed in Belgrade in 1860/61; the second, *Dameseq Eli'ezer: Heleq Yore De'ah*, was printed in Belgrade in 1864/65; and the third, *Dameseq Eli'ezer: Heleq Šeni de Yore De'a*, was printed in Jerusalem in 1883/84. All three were written in Ladino in the form of a dictionary, namely, the *halaḥot* appearing in the book are given as alphabetically arranged entries. The first part deals with commandments concerning daily life (such as *tallit*, *tefillin*, prayer, *birkot nehenin* (blessing for everyday experiences), Grace after Meals, and so on), or festivals (Passover, Jewish New Year, Sukkot) and the Day of Atonement, joyous days (Purim and Hanukkah), and fast days (Tiša^c be-Av). The second part deals with issues involving the dead (ritualistic washing of the body, eulogy, funeral), laws of mourning, modesty, and family purity. The third part deals with issues of *kašerut* (cooking by non-Jews, mixtures, meat and milk, non-*kašer* meat, salting, immersion of vessels, and so on); it also deals again with family purity (immersion in the *miqwe* prior to marriage, menstruant's immersion, and so on) as well as issues of interest and even issues concerning magic, to which only one paragraph is dedicated. Under the entry "magic" the author describes the *indulko* ceremony "that the women perform for the demons". In the ensuing, the description will be quoted extensively and analyzed.

25 E. S. Papo, *Mešeq Beti*, Sarajevo 1871/72. The book is an alphabetical collection of Sabbath laws. Under the entry *hole* (ill person), par. 23, is the description of a *espanto de la miel* ([treatment of] fear [by means of] honey) ceremony. This ceremony takes place on set days, namely, the days of public Torah reading (Monday, Thursday, and the Sabbath), so the author needed to respond to the question as to whether it is permitted for this treatment to be performed on the Sabbath or not: *Para demander de los sidim, loke es mutar en semana es mutar en Shabat* (Šulḥan ^cAruḥ, # 307, paragrafo 18). *I ansi es mutar de aprikantar en Shabat prikantes en los ojos i en la kavesa* (Šulḥan ^cAruḥ, paragrafo 301, subparagrafo 57 i responza de MoHaRaM bar Baruh 55). *I ansi es nuestro minag de ayer el espanto de la miel en Shabat, i siendo es muy provechozo eskrivire su nusah...* (Dealing with demons, what is permitted on a weekday is permitted on the Sabbath (see Šulḥan ^cAruḥ, *Oraḥ Hayyim*, # 307, par. 18). Likewise, it is permitted to use an incantation on the Sabbath for eye diseases and headaches (see Šulḥan ^cAruḥ, *Oraḥ Hayyim*, # 301, par. 27; and also Responsa by MoHaRaM bar Baruh, # 55). Moreover, it is our custom to perform treatment of fear by means of honey on the Sabbath, and since we are speaking of a very effective healing method, I shall write the formula).

Also worthy of mention here is the fact that this was the first book printed in Hebrew letters in Sarajevo. The title page states: *At the new press here in Sarajevo*. Also of note is a detail not cited before in the research into the history of the Sarajevo community or in research into the *halaḥic* endeavor of Ribbi Eliezer ben Santo (Šem-Tov) Papo: the fact that the obtaining of Hebrew letters and the printing of Jewish books at the district printing press of Ottoman Bosnia should be attributed precisely to this *Haḥam*. According to the instructions of the *Tanzimat* from 1865, district rulers throughout the Ottoman Empire were obliged to establish in the capital of their districts a printing press that would print a newspaper in the local language and in the letters customarily used in it. The Bosnia *wazir* at that time, Topal Šerif Osman Pasha, applied the law, and in April 1866 the first printing press was opened in Sarajevo. The rabbi turned to the *wazir* in the name of the Jews of Sarajevo with a request that the new printing house obtain Hebrew letters so that the Jews, too, could enjoy it. We learned of this detail from a critical article published in installments in *El Korreo de Viena*, issues 8, 9, and 10 (1872), against the first booklet of *Mešeq*



Papo;²⁶ the essay by Dr. Isak Izrael on the folk medicine of Bosnian Jews;²⁷ the article by Jakov Maestro²⁸ on “superstitions” among Sephardic Jews;²⁹ the Romancero³⁰ by Samuel Elazar;³¹ and the quoted work of Weich-Shahak.³²

The scarcity of texts from Sarajevo stems from a number of reasons:

- A. Resistance of the rabbinic establishment to magic rituals,
- B. Aversion of the educated classes towards irrational concepts and practices,
- C. Concealment of information on the part of the healers owing to two main motives: distribution of the text might invalidate its magic power; its dissemination might create competition that would be

26 About this man and his *halahic* work, see D. M. Bunis, “Elements of Hebrew and Balkan Origin in the Terminology of Foodways in R. Eliezer Ben Sem Tov Papo’s *Sefer Damesek Eliezer* - Judezmo Rabbinical Literature as a Linguistic and Folkloristic Resource, Part One” [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 5-6, (1984), 151-195.

27 И. Израел, “Нешто из народне медицине Јевреја у Босни”, *Spomenica o proslavi tridesetogodišnjice sarajevskoga kulturno-prosvetnoga društva La Benevolencija*, Beograd 1924, 56–61. In this article there are eight *prikantes*, seven of them were registered apparently through field work, while one of them, *espanto de la miel* ([treatment of] fear [by means of] honey), was copied from the book *Mešeq Beti* written by Ribbi Eliezer ben Santo (Šem-Tov) Papo.

28 J. Maestro, “Praznovjerje kod sefardskih Jevreja”, *La Benevolencija: Godišnjak*, Sarajevo-Beograd 1933, 110–16. As a part of the description of the folk beliefs, the author quotes a slightly different version than the one listed by Izrael for the simple incantation against the evil eye performed by every mother, when necessary – and in the continuation also the incantation that accompanies the *echar los livianos* (melting lead in water).

29 The article has a general title but the author based himself mainly on the tradition of his community.

30 S. Elazar, *El romancero judeo-español*, Sarajevo 1987.

31 Elazar’s system is unclear and the title of this important anthology is somewhat misleading. Elazar does not register only romance but rather the various types of poems and songs of Sephardic Jews in Bosnia and Herzegovina, from oral song to written poetry. The book has twelve sections: old Spanish ballad, Ladino poetry, the poetry of the Sephardic poets in Bosnia for the Sabbath and festival poems, songs for pilgrims to the Land of Israel, poems with religious or biblical motifs, patriotic songs, congratulatory songs, lamentations, sorcery and medical folklore. In the eleventh section *Sortilegios* (sortileges), there are ten *prikantes*, only one of them registered by Elazar himself (as heard from Moric Kabiljo), four were written down his sister, Sara Elazar, from two informants (three from Tia [Aunt] Merkada Papo, and one from Ribbi Menahem Romano), one was copied from an old manuscript, dating – in Elazar’s opinion – to 1720, and four were copied from the list of Dr. Isak Izrael that was already mentioned, while he noted the source.

32 See n. 13 above. On p. 106 appears an incantation against usagre (a skin rash), which was registered as heard from a Sarajevo-born informant. The differences between this version and the one written down by Isak Izrael are minor, as we will see in the ensuing.



detrimental to their professional monopoly.

D. Annihilation of the community in the Holocaust period.

One may learn of the attitude held by the Bosnian rabbinic elite to rituals of this kind from the emotional opening by Ribbi David Pardo to the description of the indulko mentioned above:

No matter what, I will not refrain myself from expressing my sorrow, for from the day I came to the lands of Ishmael I was shocked daily by acts that the women here performed for the ill.³³

The attitude of the Sephardic intellectuals in Bosnia to magic beliefs and practices common among the Sephardic community is well illustrated by the confession of Moshe David Gaon. His article “The Fetters of the Indulko”³⁴ has a subtitle that reads “Memories and Revelations of Iniquities”. The iniquity Gaon is confessing to is personal as well as public. Personal, because when he was young, he allowed beliefs of this kind to influence and frighten him: Since I came in contact with the topic noted above and all its ramifications, I felt as if I were caught in the net of some evil spirit that incessantly dogged my steps, despite my desire and attempt to stand on my own and to escape from its corruptions,³⁵ and public, because the Sephardic public holds beliefs and practices of this type and perpetuates them: When still a lad, they taught me, that wherever I turn I must be careful, because ‘they’ are lying in wait for my steps, and being extremely sensitive to bad happenings, I did not cease thinking about them night and day, lest I fall in their net---.³⁶ Gaon’s tone is critical, yet apologetic. He castigates the magic beliefs and practices common among Sephardic Jews and calls them empty beliefs that have not yet stopped damaging and ruining every good thing, while those holding them, in his opinion, have lost their way and lost their discernment, seeing in them a life preserver. According to Gaon, these beliefs and practices are an affliction-but this affliction is embedded in the consciousness of every mortal whoever he may be, and is not particular to Sephardic Jews. Moreover, all these negative revelations were called in Mosaic Law abominations of the gentiles, but the fear led them all to unfathomable chaos, caused them to fail in their twisted paths. Since the physicians did not have the power to provide salvation, the confused sought advice and wisdom from the dwellers of the dark

33 *Sifre de-Ve Rav*, vol. 3, p. 386, Perašat Šofeṭim, par. 172.

34 M. D. Gaon, “Ḥaršuvot ha-Indulko” [Hebrew: Chains of *Indulko*] *Yed’a ‘am* V (1958/59), 29 – 34.

35 *Ibid.*, p. 29.

36 *Ibid.*, in the continuation.



and their lackeys.

In short, according to Gaon, these beliefs and practices contradict normative Judaism and are to be seen as the fruit of the influence of the non-Jewish environment. Gaon treats the topic of Sephardic folk medicine in an additional article,³⁷ and again his statements bare an apologetic tone:

The aspiration to be rid of the evil, to distance oneself from his visage and to be purified from his filth, led the simple, uneducated and unsophisticated person, to grasp superstitions, to cling to their defilement, and to seek defense and refuge in the shadow of rafters of spirits that lead one astray, who do their deeds in the dead of night. The fact that Godfearers were drawn into the net of these evil men and put themselves at the disposal of their arbitrariness, ready to attest and prove how great the influence of these beliefs were among the Jews of the Eastern communities, who inadvertently were mired in the Exile of Arabia and Turkey, and in their distress saw in every type of magic and incantation a way out of their complications. Even today the power of these useless customs among the groups mentioned is tremendous, although their value has decidedly declined, the more that those who believe in them come closer to civilized cultures.

It turns out, therefore, that both Sephardic elites, the traditional rabbinic elite, as well as the modernistic, enlightened and westernized elite were reviled to the same extent by the magic beliefs and practices current among the common uneducated masses, albeit for different reasons: the rabbis owing to *halahic* considerations (such as: fear of idol-worship and the customs of the gentiles), and the enlightened modernists because they felt that these beliefs and practices contradicted common sense and gave a putrid reputation to the Jews among the cultured, progressive nations.

The issue of concealment of information by the healers themselves is also directly attested to from Gaon's statements about his unsuccessful attempts, during the time of his youth in Bosnia and Herzegovina, to stimulate the female folk healers to talk so that he could draw from them knowledge about the healing practices invoked by them: Wherever I turned in that period toward understanding the mystery, I came to be humiliated, I discerned that I was surrounded by a tendency to purposely hide the nature of the issue, which would be harmed by the

37 M. D. Gaon, "Milḥemet Sefaradim ve-Aškenazim be-Indulko" [Hebrew: Sephardic and Ashkenazi war against the indulko] *Edot*, I (1945/46), 104–107.



shedding of light, and when I asked for details about it, they easily rebuffed and mocked my questions and my modest request.³⁸

The first three reasons we enumerated above serve as well for the entire Sephardic community,³⁹ but the fourth reason (Extermination of European Jews during the Second World War) does not apply to the Jews of Turkey or old Bulgaria, since these are the only two Ladino-speaking Jewish communities that were saved from the Holocaust. Almost 90 percent of the Jews of Bosnia and Herzegovina were annihilated by Croat Ustasha government or its German sponsors. According to the study by Aleksandar Stajić and Jakov Papo, in 1941 there were 14,500 Jews (some 10,500 in Sarajevo itself) in Bosnia and Herzegovina. Only 1,600 of them survived the Croat occupation of the country.⁴⁰

In the search for Sephardic *prikantes* in Bosnia, we examined two manuscripts of medical works that were kept by the Sarajevo Jewish community,⁴¹ in

38 Ibid., p. 105.

39 On the opposition of the rabbis in other Sephardic centers, see Ben-Nach (above, n. 13) 103–8.

40 A. Stajić & J. Papo, “Ubistva i drugi zločini izvršeni nad Jevrejima u BiH u toku neprijateljske okupacije”, *Spomenica 400 godina od dolaska Jevreja u BiH*, Sarajevo 1966, 205–247. On the Holocaust of the Jews of Yugoslavia (and the Jews of Sarajevo and Bosnia and Herzegovina among them), see M. Shelah, *History of the Holocaust: Yugoslavia* [Hebrew], Jerusalem 1990. On the Holocaust of the Jews of Sarajevo and elsewhere in Bosnia and Herzegovina, see Z. Levental (ed.), *Zločini fašističkih okupatora i njihovih pomagača protiv Jevreja u Jugoslaviji*, 1952, 64–70. On the mass flight of the Jews from Sarajevo that was occupied by Croatian Nazi, the Ustaša, to the area of Italian occupation and their survival there, see М. Ристовић, *У потрази за уточиштем: Југословенски Јевреји у бекству од холокауста 1941 – 1945*, Београд 1998. On the organization of the resistance movement among the Jewish refugees in the Italian concentration camps, see A. Kamhi & M. Levinger, “Pokret otpora među Jevrejima Bosne i Hercegovine interniranim na Lopudu i Rabu”, in *Spomenica 400 godina od dolaska Jevreja u BiH*, Sarajevo 1966, 255–261. On the founding of the Jewish battalion and its dissolution with its members joining the partisan army, see J. Romano, “Jevreji u logoru na Rabu i njihovo uključivanje u narodnooslobodilački rat”, *Zbornik Jevrejskog istorijskog muzeja*, 7 (1973), 1–69.

41 One manuscript consists of 20 pages, written on both sides, with a format of 20.5 x 15 cm, while the other has 63 pages, written on both sides, and a format of 18.5 x 13.5 cm. Both are missing title pages, but according to their inventory listings it turns out that the first was written by the pharmacist David Papo, and the second by the pharmacist Tiotia (uncle) Avram Papo. They belonged to a family of pharmacists that had a pharmacy in the very heart of the Sarajevo for three hundred years. After the Holocaust the story was transferred to the Sarajevo City Museum – and today it is exhibited in the city’s Jewish museum. The first manuscript is dated to about 1818/20, and the second to about 1839/40. In the manuscript attributed to David Papo, along with *piyyuṭim* (religious poems), prayers, *komplas* (para-liturgical poems), *kansiones* (secular songs), and *romansas* (romances), there are dozens of recipes of folk medicine. The manuscript attributed



the hope that more *prikantes* would be found in them. It turned out, however, that it is quite futile to seek women's healing texts in medical books written by men. In neither of the two manuscripts did we find even one Ladino *prikante*.

There are three types of Sephardic folk healing: *prikantes*, *lprikantes*, *lehašim*⁴² and *segulot*. The *prikantes* and *lehašim* are set verbal formulations that accompany healing rituals. The prominent difference between the two types is the language of the utterance and the gender of the performer. The *prikantes* are always recited in the vernacular of the group, that is, in Ladino; while the *lehašim* are recited in the group's ritual language, that is, Hebrew or Aramaic. Also, the *prikantes* are almost always performed by women, while the *lehašim* almost always by men. In no text written in Ladino did we find the term *prikantero* (in the masculine). In contrast, its feminine counterpart: *prikantera* is attested numerous times in both: literature and historical documents.

. Dr. Izrael⁴³ who registered 7 *prikantes* which are included in our corpus (Ex. 1, 3, 7, 8, 11, 12, and 13) attests that the first two (Ex. 1 and 3) can be recited by any mother, while the remaining five (Ex. 7, 8, 11, 12, and 13) need an elderly woman who is an expert in the field. That is, not only does he limit this form of

to Tio (Uncle) Avram Papo includes hundreds of *segulot*, cures, and recipes for medicaments, and along with them also a number of amulets and folktales – but not one single *prikante*. The dating of the first manuscript is based, apparently, on a jotting on page 57 that states:

Kuando fue el anyo 5600, avia salido boz por el mundo ke ya es anyo de geula, i vieron siertas sinyales, i se metieron en moto los hahamim, i izieron derushim i limudim kon apanyamiento de djente, i izieron tefilot i sedakot i taaniyot – i kon todo no meresimos, bavonotenu arabim, i sierto el Ashem Yitbarah save sus sekretos, porke se detardo i kalu kol akisin vehu, i sierto no se ulvido de nosotros---

During the year 5600 (1839/40), a voice rang out over the world that this was the year of Redemption, and they saw certain signs, and the *Haḥamim* began to act and give sermons and give lessons to mass audiences, and they also conducted prayers and performed charitable acts and fasts – but for all this we were not rewarded, owing to our many sins. And God, may He be blessed, certainly knows the secret of why (the Redemption] is tarrying and all forecasts of the time of Redemption were proved false and so on, but for sure he has not forgotten us---

42 This genre was particularly common among the Sarajevo Jews. The only Hebrew incantation that we found in the tradition of this community (see Fig. 5 in this article) appears in the book *Bet Tefilla* by Ribbi Eliezer ben Isak Papo – but it, too, came to him from Jerusalem. The first edition of *Bet Tefilla* was published in Belgrade in 1860, by his son, Ribbi Menahem Papo. This edition was incomplete. Moreover, the ethical statements by the author and his directives, which were originally written in Hebrew, were given in Ladino translation. In 1928 Rabbi Yehiel Weisfish published a revised edition of the book in Jerusalem, according to the first edition but the selections translated into Ladino were translated back into Hebrew. Recently, in 1983, the *Pele Yo'eš* Foundation published a complete edition of the book, according to the author's autograph edition, in which the ethical statements and directives were given in Hebrew, as written by the author. The incantation under discussion appears in this edition on pages 177–82.

43 See above, n. 28.



healing solely to women, but there is an additional distinction involving the age of the healers. Actually, all the information we found about the traditional female Sephardic healers from Sarajevo indicates that the professional prikantera was an older or elderly woman, frequently a widow.⁴⁴ When a woman aged, she retired from daily life and marital relations. This was especially true if she was a widow. This retirement from sexual activity grant her a status similar to that of nuns in other cultures.⁴⁵ Like the later, the elderly Sephardic widows who devoted their lives to curing others, were perceived by their communities as possessors of special powers. Young women were busy fulfilling their obligations to their household and to their husbands and children. Moreover, according to the group norms, it was unbecoming for a young woman to go about among people's homes, and closing herself up alone with the ill person (as required by the *serradura* ritual, which will be discussed in the ensuing) would be scandalous. Only in old age and widowhood, when the women was from free of the dependence upon her father and, in turn, her husband, could she acquire independent skills for herself.⁴⁶

Three additional prikanteras (Ex. 4, 8, and 9) in our corpus were transcribed from statements by a professional prikantera of the type mentioned by Dr. Izrael, namely, from Tia (aunt) Merkada Papo, called La medika di lus Salomis (the healer of Salom family). We shall see that even the Sarajevo rabbis acknowledged the authority of these elderly women in the area of healing, for good and for bad. Thus, for example, at the end of a description of the *espanto di la miel*⁴⁷ ritual, Ribbi Eliezer ben Santo (Šem-Tov) Papo reiterates (this time in Hebrew) that a remedy under discussion has proven itself, and to reinforce his statement, he relies upon information he was told directly from the elderly women in his community:

This is what I have heard from the old men and *old women*, and this is what I have found in an ancient manuscript as noted previously, letter by letter, and that it has been tried and true for a number of ills.⁴⁸

44 See S. Starr-Sered, "Women 's Spirituality in a Jewish Context" [Hebrew], in Y. Atzmon (ed.), *A View into the Lives of Women in Jewish Societies* [Hebrew], Jerusalem 1995, 245–257.

45 Tambiah, see n. 7 above.

46 See R. Elijor, "Present but Absent, Still Life and A Pretty Maiden who has No Eyes: On the presence and absence of women in the Hebrew Language, in Jewish Culture and in Israeli life" [Hebrew], E. Reiner and R. Livneh-Freudenthal (eds.), *Streams into the Sea: Studies in Jewish Culture and its Context, Dedicated to Felix Posen* [Hebrew], Tel-Aviv 2001, 191-211.

47 This is the term as used in Sarajevo — and sometimes with the elision of the vowel *e* at the beginning of the word *espantu*. In other dialects, the ritual's name occurs as *espanto de la miel*. A literal translation of the term is "fear of honey", but it refers to treatment of fear by means of honey.

48 E. S. Papo, *Mešeq Beti* (see n. 25 above), entry *holeh* (ill person), par. 23, at the end of the





Fig. 1

Tia Merjama Hajon del Romero (*Aunt Miriam Hayon of the Rosemary*), a well-known midwife and *prikantera* in Sarajevo at the turn of the XIX century, wearing the typical headdress of widows

paragraph.



Usually, traditional Sephardic rabbis did not quote women (young or old) as the source of reliable information. However, though, in the question of healing on the Sabbath,⁴⁹ as well as in case of differentiating between healing methods

that had been proven as effective (and therefore excluded from the prohibition of following *darḥe ha-Emori*⁵⁰ i. e. religious beliefs of the nations of the world)⁵¹ the female medical traditions were taken into consideration and seriously dealt with. Rabbinic law, as a rule, relies upon the opinion of experts in different non-legal fields, and being the fact that in the area of folk medicine the opinion of women professionals is considered authoritative, their traditions are mentioned honorably. It should be stressed, however, that elderly men were added to the women as a source of information, and their appearance even precedes that of the women. In the negative context, however, of the *indulko* ritual, Ribbi Eliezer ben Santo (Šem-Tov) Papo imputes the phenomenon exclusively to women. Moreover, he terms the phenomenon as *aznedades de mujeres* (asinine deeds of women). Ribbi David Pardo also begins his description of the *indulko grande* by ascribing the phenomenon to the women, saying: I was astounded daily by deeds that the women perform here for the ill...⁵²

In the continuation, Dr. Izrael himself stresses the distinction between the activity of the women and that of the men in this context:

Healing the evil eye is not the exclusive bailiwick of these grandmothers, elderly rabbis or God-fearing rabbinic sages are versed in this as well—but then the ceremony is not based on any formulas—but rather on reading scriptural verses and prayers, especially from Psalms.⁵³

49 See *Šulḥan ʿAruḥ, Oraḥ Ḥayyim*, # 301, pars. 25–27.

50 The term *Darḥe ha-Emori* refers to the customs of other nations that have no elements of idol worship but at the same time are not considered as *wisdom of the non-Jews* (rationally acceptable things) but rather belong to the realm of their religious beliefs. They are prohibited owing to *You shall not copy the practices* (Lev. 18:3) or *You shall not follow their practices* (Ex. 23:24). For further explication of the term, see *Talmudic Encyclopedia*, vol. 7, entry *Dereḥ ha-Emori* [Hebrew].

51 For example, see *Šulḥan ʿAruḥ, Oraḥ Ḥayyim*, # 301, par. 27; # 605, par. 2; # 448, par. 1; and also *Yore Deʿa*, # 450.

52 The end of the sentence is written in Aramaic.

53 See n. 27 above.





Fig. 2

Tia Hana Ruso, called Tia Hana de la Ruda (*Aunt Hannah Ruso of the Rue*), a well-known *prikantera*, Sarajevo, at the close of the XIX Century, wearing the typical headdress of widows

Indeed, the only existing testimony there is of a *prikante* (Ex. 15) performed by a man, Mr. Salomon Kabiljo, a teacher of religious studies,⁵⁴ presents a *prikante* written in the style of a supplication to the Holy One, blessed be He, as befits a religion teacher, and only at the end appears a line typical of a traditional *prikante*. Two other *prikantes* in our corpus (Ex. 14 and 16) were recited by men—but with no reference at all to the issue of from whom the informants (Moše Kabiljo and Ribbi Menahem Romano) heard the formulation that they gave to the interviewers (Sara Elazar and Susana Weich-Shahak). However, though, one should assume that these, too, were recited by their mothers and grandmothers; that is, that we are actually dealing with *prikantes* that were registered from men who heard them from women. Even the pictures from Elazar's *Romancero*,⁵⁵ which depict two women from Sarajevo as *prikanteras* and one male as traditional pharmacist,⁵⁶ reflect the traditional division of functions by gender. If *prikanteras*

54 He is the father of the informant Moric Kabiljo. Elazar (see n. 30 above) notes on p. 345: *el mismo proceso lo empleaba el Sr. Salomon Kabiljo, el año 1912 – 1913 profesor de religión del autor* (this process was employed by Mr. Salomon Kabiljo, too, who in 1912/13 was the author's religion teacher).

55 See n. 30 above, 350 and 380.

56 See previous note, p. 356.



are always female, then *prikantes* are a female genre. Consequently, the first of the three genres of Sephardic popular medicine, the one typical of women (a group whose only language is the vernacular, that is Ladino) also has a Ladino name: *prikantes*. The other two genres, typical of men (a segment of Jewish population that received traditional Jewish education and was familiar with the canonic Hebrew texts) have Hebrew names: *leḥašim*⁵⁷ and *segulot*.

While *leḥašim* can be considered to be an exclusive male practice, sealed-off for women because they were to be said in Hebrew and/or Aramaic, the *segulot* which do not necessarily include verbal formulations could sometimes be performed by women also. However, when verbal formulations do appear in *segulot*, they are usually based on the quotation of biblical verses in Hebrew, and that in itself was sufficient to exclude the women from performing them, who did not have command of the Holy Tongue.

The fact that the *prikantes* and the ceremonies accompanying them are the almost exclusive venue of Sephardic women raises the question of the place and role of the woman in this society and in this context.⁵⁸ Highly significant for this issue are the writings of Laura Papo “Bohoreta”,⁵⁹ an important intellectual and public figure, who was active in the community between the two World Wars.⁶⁰ The majority of the literary opus of “Bohoreta” deals with Sephardic women in Bosnia. Thus, for example, the sketches that she published in the Jewish press in Sarajevo were aimed at memorializing *old types*, that is: *the old women of earlier days*.⁶¹ In the atmospheric scenes she puts on stage, “Bohoreta” tries to revive life as it used to be, but here too she concentrates mainly on female figures and faithfully depicts the Sephardic, intrafamilial, domestic environment of Bosnia

57 This genre is well rooted in the ancient tradition of Jewish magic. For an example from Sephardic tradition see Fig. 5 in this article.

58 About the relations between a man and a woman in traditional Sephardic society, as reflected in the folktale, see T. Alexander, *The Heart is a Mirror: The Sephardic Folktale*, Detroit 2008, 59–77. About these relations as reflected in the Sephardic proverb, see T. Alexander, *Words Are Better Than Bread: Study of the Judeo-Spanish Proverb* [Hebrew], Jerusalem-Beersheba 2004, 83–92.

59 For the biography of “Bohoreta” and a current list of her writings and publications, see E. Papo, “The Life Story and the Literary Opus of Laura Papo ‘Bohoreta’, the First Female Dramatist Who Wrote in Judeo-Spanish” [Hebrew], *El Presente*, 1 / *Mikan*, 8 (2007), 61 – 89.

60 About the ideological debate among the Jews of Sarajevo in that period and the position of Laura Papo “Bohoreta”, see E. Papo, “Ethnic Language in an Age of Nationalism: Bosnian Judeo-Spanish in Modern Times” [Hebrew], *Pe’amim*, 113 (2008), 11 – 51; and E. Papo: “The Linguistic Thought of Laura Papo ‘Bohoreta’” [Hebrew], *Pe’amim*, 118 (2009), 125 – 175.

61 So she said in one of the sketches published with the title “Por esto akea vieža no se kižo murir” [Ladino: Therefore, that old woman did not want to die], in *Jevrejski glas* no. 30 (1929), p. 10.



during Ottoman rule. Her social plays and sketches have a definitely feminine-social agenda, such as the struggle to abolish the custom of the dowry⁶² or the advocacy of women working.⁶³ Laura Papo–Bohoreta's most important writing on this issue is the essay *La mužer sefardi de Bosna* (The Bosnian Sephardic woman).⁶⁴ Not only is this the first anthropological study written on this topic, but it is also a study written declaredly and consciously⁶⁵ from a decidedly feminine standpoint.

From this essay, like from the other writings by “Bohoreta”, a picture is drawn in which the Bosnian Sephardic woman, similar to Sephardic women elsewhere in the Ottoman Empire,⁶⁶ lived within their homes, surrounded by children and women. The sons who reached the age of education (six years and up) spent most of their days in the *meldar*, that is, in the traditional school,⁶⁷ while the

62 Such as, for example, in the sketch *Dotas* [Ladino: The Dowry], five typewritten pages, format 34:21 cm, held in the Sarajevo City Archive. At the end the date appears: 12 January 1927.

63 As, for example, in the play *Esterka*, handwritten text held in the Sarajevo City Archive, 131 notebook pages, format 34:21 cm. The play was written between July 1929 and July 1930.

64 Recently, Nezirović published in facsimile two versions of this essay and translated the second one into Bosnian: L. B. Papo, *Sefardska žena u Bosni*, edicija rukopisa i prevod: Muhamed Nezirović, Sarajevo 2005.

65 See, for example, her statements in the introduction to the essay (ms., p. 4): *Si todos los autores ke se eskrivieron por tema a la mužer, su alma, su ideologija, sus vistas, su evolucion, si eos savian, kuantos jerados estan en mučos puntos – i si uno de eos, rekožia estos livros ke tratan todo loke apartiene al ser de la mužer, los amontonavan uno enriva del otro, alkansava este monton la altura de la Begova đamija – la mas alta meskita de Saraj. Ken kere vinir a saver algo de sierto sovre las ižas de Hava, ke melde ovras i livros eskritos por manos de mužeres! Ea a si, se konese muy bien. Ken tiene interes ke melde El Alma de la mujer por Gina Lombroso, i vera ke no me jero! Guaj ke la mužer tiene una makula! Ea no es bastante sinsera – no avla lo ke pensa – en kurto es falsika! Si ea avlava la vertad su analiza seria mučo mas mas gjusta ke la del psiholog el mas valido...* (If all the authors who wrote on the subject of the woman, her soul, her ideology, her point of view, her development, would only know how wrong they are on many points, and if one of them would gather all the books dealing with the nature of the woman, and put them one on top of the other, the mountain that would grow would reach the height of the Gazi Husrev-beg mosque, the tallest mosque in all of Sarajevo. Anyone who really wants to know something about the daughters of Eve, let him read books written by women! She, the woman, knows herself well. Whoever is interested in the topic, let him read the book by Gina Lombroso, *The Soul of a Woman*, and he will realize I am not wrong. It's just too bad that a woman herself is handicapped! She is not candid enough, she does not say what she thinks — in short: she is a hypocrite. If she would state the truth, her analysis would be more precise than that of the greatest psychologists...)

66 On the status of the Jewish woman in the Ottoman Empire, see Y. Ben-Nach, “Feminine Gender and Its Restrictions in the Ethical Regulations of Ottoman Jewry”, *Pe'amim*, 105-6 (Autumn 2006 - Winter 2006), 49—127.

67 For a description of the teaching methods and the atmosphere in the *meldar* (Jewish traditional elementary school) of Sarajevo, see J. Maestro, *Naš stari meldar, Spomenica o proslavi*



heads of the family and the older sons returned from their shops only at the end of the day.⁶⁸ If so, it turns out that care of the home and the raising of the children, including responsibility for their health, was the exclusive domain of the women. It is no wonder then that these women perpetuated folk medicines that their mothers had brought with them from Spain, while absorbing the beliefs and practices common among local women's groups. From the entirety of the texts from Sarajevo, one receives the impression that most of the prikantes were intended for the treatment of children or, at the most, vulnerable women (pregnant ones or those who had recently given birth). Apparently only the indulko and the espanto de la miel ceremony were also performed for mature males.

The term prikante derives from the infinitive prikantar (or prekantar)—to perform sorcery. In modern Castilian there is a similar infinitive: encantar, which means to perform sorcery or to enchant. Thus, prikante is sorcery, that is, a magic formula invoked through sorcery.

These prikantes, which are common among Sephardic women, are literary texts in every way, with salient characteristics that distinguish them as a separate, independent genre within Jewish folklore. Underlying the infinitive prikantar is the Ladino infinitive cantar, meaning “to sing”, which also attests to the literary nature of the prikantes as metered, rhymed texts.

4. TRADITIONAL CLASSIFICATIONS OF THE GENRE

That being the case, it is worthwhile to take textual considerations into account in their internal classification. Previous classifications completely ignored the texts accompanying the ceremonies and were based on other criteria. Gaon's list,⁶⁹ for example, contains thirteen healing ceremonies,⁷⁰ which, as he

tridesetogodišnjce sarajevskoga kulturno-prosvetnoga društva La Benevolencija, Beograd 1924, 103–106.

68 The feminine Sephardic proverb: *Bendicho ke uzo, fijos al rubi i marido al charshi* (Blessed is the one who instituted [the custom of] children in school, men in the market), expresses the way of life common among the group. For the proverb's context, see D. M. Bunis, *Voices from Jewish Salonika*, Jerusalem–Salonika 1999, p. 464.

69 See n. 34 above, 30–32.

70 In this list, the noun indulko appears as a general name for the healing ceremonies wherever they may be. Apparently, Molcho (n. 21 above) too calls any healing ceremony by the term indulko. Yet, in the rabbinic literature for the various healing ceremonies there are synonyms — and the term indulko occurs only for a specific healing ceremony.



says, were collected in part by the Ḥaḥamim and Rabbis of Great Kuštanda (Istanbul), and they were published as a letter to the editor in an Istanbul Sephardic newspaper, *Nasional*,⁷¹ in which classification is made according to different criteria, such as the objects of the healing (indulko for the purification of an affected house or pit), means of healing (indulko with glowing embers, of a mummy, of refuse, of incense, of an egg), the location of healing (indulko of the mezuzah, of the Holy Ark, of the bathhouse, of the cemetery), the time of the healing (indulko of Sabbath eve), and the purpose of the healing (indulko of security and strength). This division is too detailed and it results in over-congruency that in effect cancels out the distinctions, for each ceremony includes means of healing, location, time, and purpose.

Firestone⁷² proposed another classification. The criterion that he suggested is a ranking of the harm and its severity. According to this model there are three levels of harm (a. evil eye⁷³; b. anxiety attacks; c. serious illnesses) and three methods of healing: (a) *aprecantar* (healing by incantation); (b) *espantu* (treatment for fear); (c) *cerradura* (ritual of closure)). This division, too, is not based on the texts accompanying the ceremonies. Moreover, it also ignores the fact that the healing ceremony called *espanto* is based on a *prikante*⁷⁴ (an entity that contains something so as to cancel the distinction between the first healing method and the second) and the *indulko* ceremony, too.⁷⁵ Likewise, from the Sarajevo texts we see that the anxiety attacks treated by the *espanto* ceremony may be caused

71 Vienna, yr. 1, issue 47, 8 September 1867, p. 376; issue 51, Dec. 4, 1867.

72 See n. 22 above.

73 According to the Sarajevo texts it turns out that *prikantes* are also used for treating skin diseases. Thus, for example, four of the seven *prikantes* appearing on Dr. Izrael's list were intended to treat skin diseases such as *kulverica* (herpes that breaks out on the lips as a result of high fever); *spindža* (lichen planus); *usagre* (abscesses on the face and near the ears that are often a side effect of the eruption of milk teeth); and *rosipila* (rose) – and regarding none of them is there mention of the evil eye as the cause of the disease.

74 Firestone himself cites the formula of the *prikante* accompanying the *espanto* ceremony as it was performed in Seattle. In his article, the formulation does not appear in its entirety, so one cannot know whether it included the words *te aprikanto i te diskanto* (I will whisper to you and I will release the incantation), which appear in one of the versions of this *prikante* registered in Sarajevo (see below Example 6), which leaves little doubt that the formula accompanying the ceremony was perceived among the community as a definite *prikante*. The second version of a *prikante* accompanying the *espanto* ceremony, which was registered in Sarajevo (see Example 15), is a supplication to the Holy One, blessed be He, and contains no magical terms, but Elazar gives an unequivocal title, *prikanti para espantu di la miel*, so that once again it turns out that the set verbal formula accompanying the healing ceremony is perceived among the Sephardic group as a *prikante*.

75 See below, Example 17.



by the evil eye as well (which cancels the distinction between the first two levels of harm).⁷⁶

Other researchers, such as Patai⁷⁷ and Levy and Levy-Zumwalt⁷⁸ distinguish between: a) the evil eye, b) espanto and c) indulko. This division mixes the type of harm with the means of treatment.

5. PROPOSAL FOR A LITERARY CLASSIFICATION OF THE GENRE

We wish to propose a model that characterizes the prikantes according to the location and function of the prikantera (the professional healer). According to this criterion, one may distinguish between two basic categories:

- A. The healer operates under her own powers and alone.
- B. The healer turns to higher powers with a request for aid.

Each category is further divided into two sub-categories. The subdivision of the first category is based on the distinction between activity in ordinary reality and activity in an imaginary reality and on the method by which the healer operates.

A1 The healer grapples with the illness in ordinary reality and directly (Ex. 1–9 and 14)

A2. The healer grapples with the illness in imaginary reality and indirectly, by means of simulating it a wild beast or natural phenomenon (Ex. 10–13)

The subdivision of the second category imputes to the addressee a request for help:

B1. The healer grapples with the disease with the aid of holy powers and turns to the Holy One, blessed be He (Ex. 15 and 16)

⁷⁶ The prikante that appears in Eliezer ben Santo (Šem-Tov) Papo's work (below, Example 6) also includes the words *te aprikanto*, *te diskanto*, *por aire*, *por viento*, *por ayin ara*, *por kayentura* (I will whisper to you and I will release the incantation: for the wind and for swelling, for the evil eye). Undoubtedly, they had recourse to the espanto ceremony in cases of more severe harm—but this does not mean that the damage was not caused by the evil eye.

⁷⁷ See n. 16 above.

⁷⁸ See n. 1 above.



B2. The healer grapples with the disease with the aid of impure powers and turns to demons (Ex. 17).

5.1. PRIKANTES IN WHICH THE HEALER ACTS IN ORDINARY REALITY AND DIRECTLY

In sub-category A1, direct confrontation in ordinary reality, there are two types of healing rituals: simple and professional. The simple rites are available to all. Since they do not require the operation of special professional skills, any woman can carry them out at any given place. In general, the issue concerns mild harm caused by the evil eye. Rituals belonging to the other sub-categories are secret and are performed only by expert female healers.

The boundaries between the secondary categories are not precise and movement from one group to another is possible. For example, an identical ceremony can be accompanied by entirely different verbal formulations that belong to two different categories, as in the case of a prikante that accompanies the *espanto de la miel* rite. In the version appearing in Ribbi Eliezer ben Santo (Šem-Tov) Papo's work (see Example 6 below), the name of God is not mentioned at all, while the version registered by Elazar, as heard from the informant Moric Kabiljo (see Example 15 below), is entirely a prayer of supplication to God. The only similarities between the two versions are the circumstances of recitation (both of them are recited as part of the *espanto* ceremony) and the words *smaṭro sumaṭrina tabuna*, which open Ribbi Eliezer ben Santo (Šem-Tov) Papo's version and close the Kabiljo version.

It must be stressed that a portion of the texts are enigmatic. Their lack of clarity may, perhaps, be intentional since that enhances the magical power of the texts. Below are examples of the four secondary categories.

EXAMPLE 1

**La vaca lambe la vitelica,
por lavar, por penar,
por quitar el ojo mal.**

**The cow licks the calf
to wash, to comb,
to cast out the evil eye.**



This *prikante* was written down by Dr. Isak Izrael.⁷⁹ It is a simple *prikante* that does not require special professional skill for recitation. The mother licks the face of the child from right to left, and each time spits three times. Through the licking, she eradicates the basic daily activity of the cow, which is identified as the “most maternal” animal.⁸⁰ The evil eye usually stems from jealousy, and it dries out the fluids in the body of the harmed target, whether speaking of a person, an animal, or a plant (milk dries in the cow’s udder, fruits wither, and a person loses blood, saliva, and sperm). Thus, one of the most common techniques for protection against the evil eye is spitting, symbolizing that the action of the evil eye was unsuccessful, as the presence of abundance of fluids in the body shows its vitality and strength. In the example under discussion, the proof of the existence of bodily fluids is twofold, both through spitting and through licking.⁸¹

This *prikante* has a parallel formula in the Sarajevo tradition itself, which appears in the following example:

EXAMPLE 2

<p>Te lambo, te lambo, Komo lambe el bezero a su biserik’o; No te lampo por lamber, Otro ke por kitar el ožo malo i ajin raa, I mandar a las profundinas de la mar.</p>	<p>I lick you, I lick you, Like a heifer licks her little calf, I don’t lick you just to lick But to cast out the ožo malo and the evil eye, And to send them to the depths of the sea.</p>
--	--

This version was registered by Jakov Maestro.⁸² The image of the cow, from the version previously cited above, is exchanged for that of the heifer, but this is an insignificant change. We are dealing with the same maternal picture, a domesticated animal caring for her newborn. In the present example, greater stress is given to the issue of imitation and it is formulated explicitly: I lick you, like

79 See n. 27 above, p. 56.

80 The identification of the cow with maternity is a common motif in folktales as for example in many versions of the Cinderella story, the dead mother helps her daughter by means of a wondrous cow. See T. Alexander (n. 58 above).

81 For a broad discussion of this topic, see A. Dundes, *The Evil Eye – A Folklore Casebook*, New York 1981.

82 See n. 27 above, p. 113.



a heifer licks her little calf. The main change here is in the area of the activity's purpose. In the previous example there was a threefold aim: *to wash, to comb, to cast out the evil eye*, while in this example the prosaic goal of licking as washing is forgone and only the magical aim remains: casting out the evil eye.

The infliction is mentioned twice in this formulation, once in Ladino (*ožo malo*) and once in Hebrew. Bilingual tautologies of this type are not rare in Ladino literature.⁸³ Usually the word or phrase is recited in one language (Ladino, Hebrew, or Ottoman Turkish) and then translated into another language (Ladino, Hebrew, or Ottoman Turkish).⁸⁴ Doubling the expression or concept grants the Hebrew part an additional meaning due to its usage contexts in the canonical Hebrew texts.⁸⁵

According to Dr. Izrael's description,⁸⁶ if the recitation of the *prikante* did not help, they then moved on to another act. They would dissolve salt in a vessel containing water, smear the solution three times on the patient's forehead, following which the patient spits three times into that vessel. In conclusion, the mother pours out the water in a desolate place and says:

EXAMPLE 3

**Todo el mal se vayga
a las profundinas de la mar.**

**All the evil will disappear
in the depths of the sea.**

In many cultures,⁸⁷ salt is a symbol of male vitality (that is, sperm) and thus acts as a deterrent against demons and ghouls.⁸⁸ Dissolving salt in water grants the

83 Isak Papo feels they were intended to intensify the expression. See I. Papo, *Hebraizmi u govoru sarajevskih Sefarada / Hebraisms in the Vernacular of the Sephardim in Sarajevo*, Sarajevo, 1981 (ms.), p. 14.

84 We will suffice with two common examples from daily speech: *prove-ani* (*prove* = poor in Ladino + *ani* in Hebrew) or *kolay i liviano* (*kolay* = easily in Ottoman Turkish + *liviano* = easily in Ladino).

85 See, for example, the analysis of the double concept *el behor / el primer ijo* in the story of the Weasel and the Well in Ladino, T. Alexander, "The Weasel and the Well: Inter-textual Relationships between Hebrew Sources and Judeo-Spanish Stories", *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 5 (1998), 1-15 and also T. Alexander, *Words Are Better Than...* (n. 58 above).

86 See n. 27 above.

87 About salt and its symbolism in our classic sources, see I. Löw, "Das Salz", *Jewish studies in Memory of George A. Kohut*, New York 1955, 429-469. On the symbolism of salt in Jewish folklore, see B. Kohlbach, "Das Salz", *Jubilee Volume in Honor of Bernard Heller*, Budapest 1941, 200-202.

88 See T. Alexander, "The Fashioning of the Genre of Demon Stories" [Hebrew], in Y. Atzmon



healing waters the quality of saline sea water and thus the magic act functions with triple strength: salt, water, and saliva. Also the *pricanti por ožu malu* (prikante against the evil eye) to which they had recourse in the case of a child who cries at night,⁸⁹ which was registered by Sara Elazar as heard from Tia Merkada, a well-known, renowned *prikantera*, and published by Samuel Elazar,⁹⁰ is based on the use of a saline solution:

They take a vessel that contains half a liter of water, dissolve a bit of salt in it, a bit of bread, and three branches of *ruda* (common rue). First they put in the bread and the *ruda*—and afterward, while adding the salt to the water they say:⁹¹

EXAMPLE 4

**Komu si disfazi esta sal en la agua,
ansina si disfaga el ožu malu in esti kuerpu,
a las profundinas de la mar ki si vaiga,
i ki no si torni mas in esti kuerpu.**

**Just as the salt dissolves in the water,
So will the evil eye dissolve in this body,
To the depths of the sea it shall go,
And not return to the body.**

After the recitation of the *prikante* the following instruction should be exercised:

Wash the hands and the face (of the patient) with this water and wet his limbs with them, his hands and legs. After that the vessel is emptied into a corner of the garden, the water is poured out and the vessel turned upside down—and it is forbidden to get up until the next morning or until evening.⁹²

Here the salt has a homeopathic (imitative) function.⁹³ The healer carries

(see n. 44 above) and also E. Jones, Psychoanalysis and Folklore, in A. Dundes (ed.) *The Study of Folklore*, Inglewood Cliffs, N. J., 1965, 88–102.

89 The subtitle of the *prikante* is *Kuandu jora muchu la krijatura de nochi*.

90 See n. 30 above, p. 249

91 The source is the following: Si toma un atuendu kun 1/2 l de agua, si meti un poku di sal i un poku di pan, trez ramas di ruda. (Prima se meti el pan i la ruda) i polvoriandu la sal in el agua si dizi:

92 The original is as follows: *Dispues di esta agua si lava la kara i las manus, i si moža il eirvu (= niervu?), las manus i lus pies. Puez il atuendu si vazja en un kanton di la quarta, si vazja la gua i si aboka il atuendu, i no si alivanta fin la manjana o oras di tardi.*

93 J. G. Frazer, *The Golden Bough*, New York 1922, proposes examining the magic act according to two criteria: homeopathic magic that deals with the like and sympathetic magic that deals with touch and closeness. The first type acts on the principle of imitation; for instance, to make rain they pour water. The second type operates according to the principle that that which was unified will return to being unified, so part of the body, such as fingernail, garment, or knowledge of one's name may influence the person to whom they belong.



out the act of dissolving the salt because she wants to melt the evil eye. While the previous example refers only to the salt, which is a definite symbol of virility (as explained there), in this example there are three components: salt, bread, and rue. The bread is decidedly a symbol of femininity.⁹⁴ The rue is a defensive plant against the evil eye and other pests because the shape of its leaves is reminiscent of the hand with its five fingers. As known, in the system of folk beliefs the number five is amulet of defense (*ḥamsa*). The fact that the public by-name-or, perhaps, the professional name of one of the famous prikanteras active in Sarajevo at the end of the XIX century, Hana Ruso, called Tia Hana de la Ruda (Aunt Hannah of the Rue),⁹⁵ was derived from this plant attests well to the centrality of rue in Sephardic folk medicine. Interestingly, this magic act combines masculine and feminine elements from the human world with those from the world of the flora. If this action was also ineffective, the mother would turn to a professional female healer. Similar to physicians, the professional healers, too, often began by making a diagnosis. This was done through a ceremony which the Jews of Sarajevo called *livianos*. This ceremony had two stages: diagnosis and healing.

Like many healing ceremonies, the *livianos* ceremony, too, has to be tripled for it to produce the desired result. The recommended time for the performing of the ritual is in the morning, before the sun becomes too strong - or evening, before sunset. The healer takes three pieces of lead (the number three in folk culture is a formulaic number with magical properties),⁹⁶ and melts them, one after the other, in a spoon held over the fire. The solution is trickled, above the head of the patient, over a bowl containing cold water. Upon contact with the water, the lead hardens and makes crackling sounds. According to the shape that the drops of the solution take, the healer determines the source of the harm. The second time the solution is dripped over the heart of the patient, and the third time over his legs. Each time the body part over which the lead is trickled is covered with red cloth, which is the color that intimidates harmful entities. Now, the stage of healing begins: salt is dissolved in water, and the healer washes the patient's forehead, face, hands, and feet, while reciting the following *prikante*:

94 J. Nacht, *The Symbolism of the Woman, A Study in Folklore*, [Hebrew], Tel-Aviv 1959; entry *Lehem* (bread).

95 See Fig. 2, above.

96 See A. Olrik, "Epic Laws of Folk Narrative", in Dundes (see n. 88 above), 129–41.



EXAMPLE 4

La kara te lavo, Todo el mal te sako, No te lavo por lavar Otro por kitar el ožo malo i ajin raa	I am washing your face, Removing all evil from you, I am not washing you for cleansing, But to cast out the ožo malo and evil eye.
---	---

This version, too, was listed by Maestro.⁹⁷ Just like the modern-day physicians, the Sephardic traditional folk healers also had a way for treating wide spectrum of symptoms when diagnosis was not successful, and when the real cause of the health problem is still unknown. To that end, there are especially complex rituals, such as *espanto de la miel* rite, written down by Ribbi Eliezer ben Santo (Šem-Tov) Papo.⁹⁸ According to the rabbi's description, *kale enpesar de dia de djueves i Shabat i lunes – i davka antes de medio dia, dira el ke lo aze* (One should begin [the treatment with the honey] on Thursday and continue on the Sabbath and Monday, right before noon (these are the days that the Torah scrolls are taken out of the ark during prayer services in the synagogue) and the person [who gives the treatment] should say):

EXAMPLE 6

Smatro sumaṭrina ṭabuna, ‘Uf, ‘uf, ‘uf, Te aprikanto, te diskanto,	Smatro sumaṭrina ṭabuna, and sweet; ‘Uf, ‘uf, ‘uf (be gone, be gone, be gone); I shall whisper to you, I will release the incantation;
Por aire, por viento, Por ayin ara, por kayuntura, por hazinura,	Pass away wind and pass away swelling, Pass away evil eye, pass away fever, pass away illness,
Por kevrantamiento, por baldamiento, Por todo modo de mal del kuerpo, De aki lo kito, A las profundinas de la mar lo echo	Pass away fracture, pass away paralysis, Pass away all evil of the body From here I will take it— And to the depths of the sea I will throw it.

The very selection of the days of public Torah reading as the treatment days already introduces the ritual into the context of holiness. The *prikante* is directed against two possible causes of the disease: evil eye (aimed against it are the words *te aprikanto*-I will whisper to you) or magical harm effected against the

97 See n. 29 above.

98 See n. 25 above.



ill person by a hostile element (aimed against it are the words *te diskanto*-I will release the incantation or the sorcery). Simultaneously, the *prikante* treats a wide spectrum of symptoms: wind, swelling, fever, illness, fracture, paralysis, and any evil in the body. One of the two causes of the disease (evil eye) in this *prikante* appears in the list of symptoms-but usually the *prikantes* distinguish between causes and symptoms, as we shall see in the next example. Ribbi Eliezer ben Santo (Šem-Tov) Papo continues to describe the treatment as follows:

Ansi dira kada dia tres vezes, i en kada vez ke eskapa de dezirlo tomara tres dedadads de miel kon el dedo ke se yama ama i le untara en su paladar, despues en su frente i detras de la ureja i en la foyika de la garganta, en la boka del korason, en la planta de la mano derecha i en la estierda – i ansi en los pies. I dormira un poko el ĥazino. En despertandose le alinpiara la miel---

Every day he should recite this formula three times-and each time after the recitation he should take three fingers of honey, with the finger called the middle finger, and spread it on the palate of the ill person, on his forehead, behind the ear, and in the hollow beneath the Adam's apple, at the top of the sternum, on the right and left palms-and similarly on the feet. Afterward, the ill person should sleep a bit-and when he awakens the honey should be cleaned off him---

That means the ceremony must be repeated nine times. As it is already known, the number nine has a special meaning in exorcism. Ribbi Eliezer ben Santo (Šem-Tov) Papo writes: *And whoever wants to cure the person injured by the demon should recite the incantation nine times.*⁹⁹ He links the number nine to the walnut tree, since *on the spot where the nuts are hanging, there are nine leaves, as the harmers drench him — and demons join together nine by nine.*¹⁰⁰

The first line of the *prikante* declares that we are dealing with a rite of treatment with honey. As early as the *talmudic* period, to this product, which is not man-made and which harms no animal, special healing virtues were attributed.¹⁰¹ In Jewish culture honey is a symbol of a woman, both positively, the sweetness

99 E. I. Papo, *Ya'alezu Hasidim* (see n. 2 above), p. 361..

100 Ibid.

101 Such, for example, the healing honey: *Talmud Bavli*, Beraĥot 45b, and enlightening the eyes: *Talmud Bavli*, Yoma 83b, and even Torah thoughts are compared to honey: *Šir ha-Širim Rabba* 1:2.



of the woman, and negatively, the woman as temptress. In numerology the letters of *devaš* (honey) are equal to the letters of *iša* (woman). If the honey is chosen for dealing with fear, that not only attests to its healing qualities but is interwoven compatibly with the world of the Sephardic *prikantes*, which is, as noted, a feminine world.¹⁰² The recitation of the text is accompanied by the act of smearing with honey. Precise instructions are given regarding the amount of honey (three fingers), the finger with which to smear (the middle finger), and the locations on the body (mouth, forehead, ear, throat, heart, palms and feet).

The link to the magical ceremony is framed in the opening and closing rows. Similarly, this formulation incorporates the Hebrew word *ʿuf*, which is repeated three times in the imperative at the beginning and at the end. The very use of a word in Hebrew, which is considered the holy tongue and the language of the group elite,¹⁰³ grants the formula additional validity. Beside the literal meaning of the word *ʿuf*, that is, *be gone*, there is an onomatopoeic connotation of calling for driving away and expulsion. Likewise, in Sephardic tradition there is a special significance in the morpheme *fe* at the end of the word. Ribbi Eliezer ben Isak Papo writes:

Since the letter final f occurs in the name of the destructive angels, such as: af, zaʿaf, šešef, kešef, negef, rešef-you will not find a final f in any prayer except in musaf (the additional prayer on Sabbaths and holidays), since you have no choice but to say et musaf yom peloni (the additional prayer of day X). (And for this reason there is no final fe in the Grace After Meals. And therefore one must take care with the text of Reše we-haḥališenu (May it be G-d's will to strengthen; recited on the Sabbath) not to say We-afʿal pi še-aḥalnu we-šatinu (and even though we ate and drank) but We-gam še-aḥalnu we-šatinu (and we also ate and drank).¹⁰⁴

That is, in a place where no harmful agents are found, they should not be invited by pronouncing words that contain a final *fe*. But in a place where they are already located, the very identification of them by their name (or, at least, by a letter typical of their names) grants the male or female healer magical power and control over them.¹⁰⁵

102 See n. 94 above, 90–92.

103 See S. Morag, “Hebrew Elements in Jewish languages – Some General Aspects” [Hebrew], *Mi-Qedem u-mi-Yam*, 5 (1992), 59–66.

104 E. I. Papo, *Yaʿalezu Ḥasidim* (see n. 2 above), p. 361.

105 For example, in Jewish culture only the identification of the *dibbuq* by name allows



The following example illustrates more forcefully the ability of the female folk healer to treat a wide spectrum of causes (and their sources) and a wide spectrum of symptoms by means of one *prikante*. In the present example, just like in the previous one, there are two possible causes for the disease, *ojo malo y ograma* (evil eye and black magic), with the *prikante* also paying attention to the possible sources of the evil eye and detailing them. Yet, in contrast to the preceding example, in the one we are now dealing with the distinction is between the causes of the illness and their sources on the one hand and its symptoms, on the other, is sharper and clearer.

EXAMPLE 7

**Que ojo malo que tenia,
que es un mal que le venia.
Tres de scossa, tres de sposa,
tres de bívda, tres de quita,
y tres que passan por la puerta de la vida.**

**Asnicos passan y asnicos vienen,
les encargo toda carga:
de ojo malo, y ograma,
y se vaygan a la profundina de la mar.
Ti aprecanto i ti
discanto:**

**Por aire por viento,
Por callentura, por hazinura,
Por quevrantamiento, por baldamiento,**

**Por todo modo de mal,
que hay en este cuerpo.
Todo el mal se vayga
a la profundina de la mar.**

**The evil eye that had harmed her,
is the evil that she had had.
Three as virgin, three as a married woman,
three as a widow, three as a divorcee
and three times as ones passing the gate of
life.**

**Asses go, asses come,
I will load upon them all the baggage:
of the evil eye and of the black magic
all of them will disappear in the sea
I will whisper to you and release the
incantation**

**Pass away wind and pass away swelling,
Pass away heat and pass away illness,
Pass away fracture and pass away
paralysis,**

**Pass away all evil
that is in this body.
All the evil will disappear
in the depths of the sea.**

This *prikante* was registered by Dr. Izrael.¹⁰⁶ The text is composed of three parts that consist of 15 lines. In the first two lines the healer makes the diagnosis. In this case it is the harm from the evil eye. *The evil eye that harmed her, is the*

for its exorcism. See G. Nigal, *Dibbuk Tales* [Hebrew], Jerusalem 1983; for illustration of the phenomenon in international folktales, see "Rumpelstiltskin" in J. Campbell (ed.) *The Complete Grimm's Fairy Tales*, New York 1944.

106 See n. 27 above, p. 57.



evil that took up dwelling in her. As noted, the patients treated by means of *prikantes* were mainly children (both boys and girls) and women, two groups that spent their time together and were the most vulnerable groups. Yet, according to the traditional *weltanschauung*, women also have high capacity for causing harm. However, since the identity of the woman with the evil eye is not clear, the healer's statement covers all the possibilities related to the personal status of women, while using the typological number three: *Three as virgin, three as a married woman three as a widow, three as a divorcee.*

These last lines have a parallel in a long, masculine *lahaş* recited in a mixture of Hebrew and Aramaic, which was written down by Ribbi Eliezer ben Isak Papo¹⁰⁷ and determines: *Eye of a virgin, eye of a woman who has had intercourse, eye of a widow, eye of a married woman, eye of a divorcee.*¹⁰⁸ The masculine version is more expansive and includes yet another possible feminine status: a woman who has had intercourse but is not married, nor a widow, nor a divorcee. Moreover, since this is a ceremony performed by a man, and it is reasonable to assume that the patient is also male, there is a possibility that the harm came from the direction of some male figure. Therefore, in the male *lahaş*, on the list of those causing harm are masculine figures alongside feminine ones, *the eye of a male, the eye of a female, the eye of a man and his wife, the eye of a woman and her daughter, the eye of a woman and her female relative, the eye of a young man, the eye of a young woman, the eye of an elderly man, the eye of an elderly woman.* It also seems that at times the evil eye is (a conscious or unconscious) act of joint entities (such as a man and his wife, a woman and her daughter, or a woman and her female relative) and not only of individual factors.

The meaning of the following line of the female *prikante*, which reads: ones passing the gate of life is not definitively clear, but it seems to be speaking of female demons, which are never to be mentioned by their real name (as explained at the beginning of the article), as only demons are perceived as those who can pass through the gate of life and return. The second part of the *prikante* supplies the solution when described as an act of the healer demonstrating great faith in her ability. Against demons, the evil eye, and goblins that dwell outside of residential and civilized areas (in the terms of Levi-Strauss),¹⁰⁹ the healer calls upon ordinary, domestic animals that symbolize life in human dwelling places.

The asses arrive in caravan, they come and they go-and the healer loads them all with the mighty baggage of the evil eye and black magic (as an alter-

107 E. I. Papo, *Bet Tefilla* (see n. 42 above), 177–182.

108 For the complete text of the *lahaş* see Fig. 5 in this article.

109 C. Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, New-York 1967, 208–28.



native cause for the disease, which enters the picture only at this point). In the third, final part: the healer specifies through escalation the types of illnesses the evil eye or black magic have caused: swelling, fever, fractures, paralysis, and as a safety measure she adds that her action will succeed *against all the evil that is in this body*. The entire final line of the *prikante*, *All the evil will disappear in the depths of the sea*, precisely reiterates the closing line of the second part. This line appears quite frequently in *prikantes*.

The depths of the sea are the place to which evils and demons are sent. The sea in Jewish mythology represents the chaotic, anti-divine force that vainly attempts to rebel against God who has set its eternal borders.¹¹⁰ Like the sea, the demons and goblins represent the *Sitra Aħra* (The Other Side), the opposite of the Divine Order; and they, too, therefore are penned in the depths of the sea.

The *prikantes* were intended to distance the demons and goblins from humans and from approaching them, so they have to be sent to a place where no human foot trods. Most often, they are banished to the sea, but at times in *prikantes* appears a list of places that are fitting for these creatures, places that are far away from mankind, as we will see in the following *prikante*, which was intended to treat fear and sorcery.

110 At the time of creation the abyss threatened to overwhelm the deeds of God's hands. Yet, He traversed the ways, smote the sea monsters, Raba, Tanin, and Leviathan, dried the waters of the Abyss, and poured the water that remained into the basin of the sea, around which He placed hills of sand as eternal boundaries. See Robert Graves and Raphael Patai, *Hebrew Myths* [Hebrew], Masada Tel-Aviv 1967, 17–29.



EXAMPLE 8

Todo spantu i ainara,
Kvalkel modu di mal,
La tomu in un ventel,
Lu eču a la mar,
Al monti,
Al dizjartu,
Lugar dizoladu,
Tjera no povlada,
Ondi ni gaju kanta,
Pašaru no bola,
Paru no majuja.

Di ti lu kitu,
A Azazel lu eču.

Kešamnas Merinas Astematas.

All fear and evil eye,
all form of evil,
I take into an apron,
and throw into the sea,
to the mountain,
to the desert,
to a desolate place,
uninhabited land,
A place where the rooster
does not crow,
no bird flies,
and no dog barks.

From you I will take them,
to Azazel I will send them.

Kešamnas Merinas Astematas.

This prikante was published by Elazar.¹¹¹ It was registered by his sister, Sara Elazar, in 1935 from a well-known prikantera, Tia (Aunt) Merkada Papo. The final line ends with three nonsense words. This means, too, is typical of magic ceremonies and has already been encountered in Example 6 that opened with the words *Smatro sumatrina tabuna*. This combination of words also appears in Example 15 but in the closing line. The very lack of meaning and the fact that these words are uninterpretable contributes to the mysteriousness of the text and the ceremony; reinforcing the impression of the addressee that powers invoked by the prikantera are beyond comprehension and beyond his understanding. The most obvious function of language is to create communication and understanding. The language of prikantes disrupts this function. The scholar Stanley Tambiah¹¹² proposes a model of three possible situations for the performance of magic prikantes: (a) The words aired are heard and understood (as for example in dedication rites); (b) the words aired are recited in a whisper, but if they would be heard they would be understood (as for example in magical healing ceremonies); and (c) the words aired are heard but cannot be understood. If so, in the genre of prikantes the latter two situations apply.

The following prikante, which is intended to deal with all types of illnesses,

111 See n. 30 above, p. 247; see also *ibid.*, 345n.

112 See n. 7 above.



provides further clarification. It turns out that the sea is the border between two worlds, the world of human beings and the world of demons and spirits. The land of the demons is found beyond the sea.

EXAMPLE 9

**Aja vajas mal,
De la parte de la mar,
Donde non canta gallo
ni gallina,
Ke no pares en esta kaza,
Ni en este logar.
A los endos de la mar te echare,
Donde ni gallo canta,
Ni buey ni vaca brama,
Fuye mall, allende el mar.**

**To there, take yourself O evil,
beyond the sea,
In a place the rooster does not crow,
nor the hen
Do not tarry in this house,
Nor in this place
To the wave of the sea I shall throw you,
To a place the hen does not crow,
and neither ox nor cow bellow,
Go you, O evil, beyond the sea.**

This *prikante* was registered by Sara Elazar in 1930 as heard from Merkada Papo and published by Elazar.¹¹³ In this example too, the brave *prikantera* is working against the evil all by herself, throwing it beyond the sea, to a place where no domesticated animals, identified with human settlement, live.

Sometimes the banishing of the demons and goblins to the depths of the sea is not immediate but rather gradual: first to the threshold, from the threshold to the stair, from the stair to the street, and from there to the depths of the sea, as we shall see in the following example, in a *prikante* for treating *rosipila*, that is, a skin disease appearing in a rose shape. The description of the gradual expulsion intensifies the power of the healer. It turns out that it is impossible to overcome the evil easily for these are particularly strong forces. The healer's victory is, therefore, greater.

113 See n. 30 above, p. 247; see also *ibid.*, 345n.



EXAMPLE 10

Con el nombre del Dio el Santo Bendicho,
que de rey Alejandra,
que de verde calzava,
de verde vestia,
de verde cavallo servia,
todos los males conbido,
de la rosipila se olvido,
por ser sarnoso,
por ser lamproso,
todo el mal de aqui lo quito
al pokun lo echo,
del pokun a la piedra
de la piedra a la calle,
de la calle a las profundias de la mar.

In the name of the Lord, the
Holy One, blessed be He,
And in the name of King Alexander,
of green shoe,
of green garment,
who rode on a green horse,
who invited all the evils,
but forgot the rose,
because of it the boils,
because it the leprosy,
All evil from here I have taken,
to the threshold I have thrown,
from the threshold to the stair,
from the stair to the street,
from the street to the depths of the sea.

This *prikante*, too, was registered by Dr. Izrael.¹¹⁴ The healer places a kerchief on the head of the patient and places her hand on it while whispering the *prikante* cited above. The *prikante* opens with the words *In the name of the Lord, Holy One, blessed be He*, but in the continuation the healer employs her own powers: *All evil from here I have taken*. She does not turn to God to ask for assistance, but rather only declares that she operates in His name (perhaps also through His strength). Yet, it is still she who acts and brings about the healing.

Right after the name of the Holy One, blessed be He, she calls out the name of King Alexander. In Jewish literature, canonic as well as folk, King Alexander is not only a great conqueror but also a great wise man and a person who during his wanderings throughout the world saw the strangest phenomena and acquired magical powers.¹¹⁵ In this *prikante* Alexander's personality is blended with that of Khidr or Al-Khidr (روض خلد) "the Green One", mentioned in XVIII chapter of the Qur'an, the Islamic counterpart of Eliyahu ha-Navi (Prophet Elijah), a righteous servant of God, who possessed great mystic knowledge. Al-Khidr was a contemporary of Moses; but, similarly to Eliyahu, he never died. At least among Sunni

114 See n. 27 above, p. 60. It also appears in Elazar (n. 30 above), p. 249, while noting the fact that the text was taken from the list of Dr. Isak Izrael (see Elazar, 345n).

115 See, for example, W. van-Bekum, *A Hebrew Alexander Romance according to MS London Jews' College no. 145*, Leuven 1992.



Sufis, who have had deep influence over the folk concepts in the Balkan area, there is almost a consensus that al-Khidr is still alive; and many respected figures, shaykhs and prominent leaders, claim having had personal encounters with him. Al-Khidr also figures into the Alexander Romance as a servant of Alexander the Great. Al-Khidr and Alexander cross the Land of Darkness to find the Water of Life. Alexander gets lost looking for the spring, but al-Khidr finds it and gains eternal life. Interestingly, in our prikante Al-İskender (Ottoman Turkish name for Alexander) and Al-Khidr are merged into one entity, whose name is Alexander, but his garb is green, his shoes are green, and even his horse is green, just like Al-Khidr's.

In the Balkan folk culture, Alexander is granted supernatural powers that enable him to assemble all the evils in order to free mankind from them. But just like the fairy in the tale of the Sleeping Beauty, he forgets to invite the rose, who besides being a skin disease also causes two other extremely severe illnesses: boils and leprosy. Here the female healer intervenes and rectifies the forgetfulness of the King Alexander. She seduces the rose to leave the body of the ill person. She is very careful to maintain the dignity of the rose and does not want to anger it for that might cause harm to the sick person. So she emphasized that the absence of the rose from the party was not intentional. The king simply forgot to invite her. If so, the rose's presence in the illness of the patient, at a time when she is supposed to be elsewhere, at much more interesting place, is superfluous. The healer gradually moves her from the home of the ill person to the depths of the sea. The description of the exorcism is detailed and vivid, and one can follow the way the evil is ejected outside from the inside of the house to the threshold, the step, the street, and the depths of the sea.

To this point, we have demonstrated the first sub-category in which the healer operates in ordinary, daily reality, from which she chases out the evil to the parallel reality, the uncivilized and the inhuman.

5.2 .PRIKANTES IN WHICH THE HEALER ACTS IN IMAGINARY REALITY AND INDIRECTLY

Uncivilized space as an inhuman one is even more striking in the second group of prikantes, in which the healer sets out on a journey to imaginary reality and acts against wild animals (such as a snake or a lioness) or against natural phenomena (a burning mountain). The virtual journey of the prikantera and her war



against the evil forces is, to a certain extent, reminiscent of the Shamanic battle journeys for the purpose of healing that have been documented in anthropological research.¹¹⁶ This is a most dangerous journey that begins with an ecstatic trance and continues with grappling with evil forces; it is not always clear whether the shaman will return safely from this contest. Similar to the prikantera, the main aim of the Shaman is healing. Moreover, like her, he is charged with maintaining harmony in the world. Lack of harmony, including disease, plague, and tragedy, is the basis for all evil. Both the prikantera and the shaman see themselves as linked to nature, acting by means of it, and preserving it. This group, which contains three prikanteras registered by Dr. Izrael¹¹⁷ (Ex. 11–13) and one that was written down by Weich-Shahak¹¹⁸ (Ex. 14) is characterized by the set opening formula *Andando por un kaminiko eskontri un...* (“I was walking along the way, [when] I met...”). A ceremony of this type constitutes a more intensive stage in the healing process. It is necessary only if the simpler rites described above, failed. Of course, only professional, experienced healers can employ it. In this ceremony the healer enters a different reality, an imaginary one, in which she operates as a heroine with the masculine traits of a fighter. These rituals enable the women to play a masculine role, even if only in an imaginary reality, in complete contrast to their traditional role in the ordinary existence. That is, precisely by means of the prikanteras, the woman can express her voice.

In this group, in distinction to the other groups, the prikantera includes a kind of a short story. This is reminiscent of the *historiola* which was common in various magical literatures, such as in Babylonia, Egypt, Greece, and even in Christian culture. As for its content, the *historiola* story is a mini-myth that creates a link between the mythic reality of the past and the current human reality in which the incantation is being performed. Every such story contains figures, a description of the situation, and application to the present condition in which the incantation is performed. These conditions reflect a situation of crisis, disease, or tragedy. Victory in the mythic dimension (besting the beast) is also a victory in the human dimension (overcoming the disease). The mention of the myth serves as a type of precedential story, and therefore is employed as a guarantee for the success of the current struggle described in the prikantera. The scholar David Frankfurter¹¹⁹ dis-

116 See, for example, M. Eliade: *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, Tennessee 1964; as well as N. Megged, *Portals of Hope and Gates of Terror, Shamanism Magic and Witchcraft in South and Central America* [Hebrew], Tel-Aviv 1998.

117 See n. 27, p. 57. The three *prikanteras* also appear in Elazar (see n. 30 above), p. 250, with the source noted.

118 See n. 13 above, p. 106.

119 D. Frankfurter, “Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells”, in *Religions in the Graeco/Roman World*, vol. 129, ed. M. Mayer & P. Mireck,



tinguishes between historiola that functions only by the virtue of the story of the plot, and historiola that is integrated into a directed incantation and subjugated to it. A historiola of this type is called Clausal historiolae.

EXAMPLE 11

**Andando por un caminico,
escontri un culebro bivo con su pie.
Achapilo sin mano,
degollilo sin cuchio,
englotilo sin paladar,
ansi mere y cresca cuanto disse verdad.**

**I was walking along the way,
A snake on legs I met.
Without hands I caught it,
Without a knife I slaughtered it,
Without a palate I swallowed it,
Just as I spoke truth—so may you
merit
and so may you grow.**

This prikante is intended to treat kulevrica (lit., little snake), that is, herpes that breaks out on the lips owing to a high fever. The healer passes a knife above the herpes, while simultaneously whispering the formula of the prikante. In the imagined reality described in this version, the healer encounters a snake that walks on legs, like the primal Snake before the expulsion from the Garden of Eden. The link to the ancient snake is rooted in an ancient Hebrew myth.¹²⁰ Just as the primal snake was vanquished in the mythic narrative—so the snake in the prikante, symbolizing illness, will be vanquished. The choice of a snake fits the name of the disease and functions here as an imaginary realization of the metaphorical name. The snake is the one who tempted Eve—while at work here is a woman who not only does not tempt through weakness but even does away with the snake. The fighting forces of the healer are revealed as supernatural powers, she grapples with it without hands, with no knife, and with no palate.¹²¹

Three violent verbs appear in the description of overpowering the snake:

Ancient Magic and Ritual Power, 457–76.

120 This legend is common in midrashic literature. For example, see Brešit Rabba (edition Theodor-Albeck), ch. 20: “On your belly you shall crawl”; at the time the Holy One, blessed be He, said to him, “On your belly you shall crawl”, the ministering angels descended and cut off his arms and legs and his voice rang out from one end of the world to the other.

121 This motif appears in Sephardic riddles, such as, for example, in the conundrum about snow that was recorded in Monastir (today Bitola, Macedonia): *Un pašaru sin ales abulo, in un arvul sin rames apuzo, vini un ombri sin pies, sin manus lu tumo* (One bird, without wings, landed on a tree without branches; along came a man without legs, without hands and took it.). For an analysis of this riddle, see T. Alexander, “Komo puede ser: The Judeo-Spanish Riddle” [Hebrew], *El Prezente*, 1 / *Mikan*, 8 (2007) pp.123–148.



catch, slaughter and swallow. In distinction from that which was described in the previous group of prikantes, where the prikantera operates by means of distancing the evil from her and from the human space (such as, for example, in Example No. 18: All fear and evil eye, every form of evil, I take into my apron, and throw to the sea, to the mountain, to the desert, a desolate place, an uninhabited land...), in this prikante a totally opposite way of action is described, one of containment and internalization of the evil. The healer swallows the snake and thereby eliminates the evil. Even the shaman can act in these two opposing ways: containment and journey. He allows the foreign entity to enter him, and he contains it and works by means of it. Or he operates in a contrasting manner, going out on a journey to another world or another dimension to perform the healing act.

When the healer victoriously completes her struggle with the snake, she turns to the anthropomorphized illness in the subjunctive mood and says to it: Just as I spoke truth—so may you merit and so may you grow. The integration of the subjunctive into the mythic story in the basis of the prikante is parallel to Frankfurter's Clausal *historiola*. The form of the imperative Just as ...—so... creates an analogy between the two phenomena. This analogy is typical of the structure of the *historiola*, a structure termed *similia similibus*. This analogy, from the aspect of its function in this literary text, is a surprising row that turns the meaning upside down and restores the addressee to actual reality. That is, despite the departure to the other reality, it is clear to those present in the room that this is an imaginary reality and not the normative truth.

A parallel version also appears in Serbian Orthodox tradition,¹²² in which the prikantes are called *basma* (басма).

Usov presov pres polje,
Vide ga ovčar bez oči,
Potrča bez noge,
U'vati ga bez ruke,
Zakla ga bez nož,
Ispeče ga bez oganj,
Izede ga bez usta...

The evil eye was going up a field,
One shepherd saw it,
Without legs he ran,
Without hands he caught it,
Without a knife he slaughtered it,
Without a fire he fried it,
Without a mouth he ate it.

122 The incantation appears in the previously mentioned article by Vidaković-Petrov (see above, n. 10), p. 289, while citing the source, Lj. Radenković, "Urok ide uz polje: narodna bajanja", Gradina (1993), p. 70.



The great similarity between these texts attests, as argued by Krinka Vi-daković-Petrov, to the intercultural reciprocal that prevailed between the Jews and their environment precisely in the folklore channel. However, though, unlike the Jewish text, the Serbian text is not uttered in the first person. Moreover, the protagonist in the Serbian text is a man. Yet, it must be stressed that in Serbian culture, too, folk-healing was perceived as a feminine profession. In any event, it seems that in the Serbian context, a violent struggle is understood as the bailiwick of men—and the women of the group, even in imagined reality, have a need of a male figure who will deal with a disease aggressively. But even the shepherd fries the evil eye (the cooked item symbolizing civilization) while in the Jewish text the healer swallows the snake alive (a raw item symbolizes primal nature).¹²³

The second prikante in this group is intended to treat *spindža*, which is also a skin disease called *lichens planus*.

EXAMPLE 12

Andando por un caminico,
escontri una leona,
que gritava y bramava
y la spindža se llevava.

On a path I was walking,
I met a lioness
She roared, she growled,
The spindža she took away.

The healer passes a knife or a safety pin over the affliction and whispers the prikante given above. In contrast to the previous example, in this prikante there is no nullification row at the conclusion. Moreover, even the fashioning of the image of the healer is less aggressive. The healer, to be sure, encounters a terrifying, frightening beast, but she does nothing to fight against it. The lion is considered the king of the animals, but here the prikante chooses to refer to the female, to the lioness. This usage befits the feminine context of the prikantes and their recitation. The lioness takes the evil of her own free will, without direct intervention on the part of the healer. Passing the knife or the safety pin is related to the folk belief that metal intimidates goblins and demons. A safety pin symbolizes closing and capturing; a knife symbolizes attack and aggression.¹²⁴

123 C. Lévi Strauss: *The Raw and the Cooked*, New York & Evanston 1969.

124 In comparison, the Jews of Morocco customarily place a knife under an infant's pillow to ward off goblins. Among Sephardic Jews it is common to stick a safety pin into sheets folded in a cabinet so as to intimidate the demons from using them. Yellow stains on sheets attest to the



In this prikante, as with the others in this group, the healer encounters the supernatural entity in an undefined way. In the text the path (*caminico*) is accompanied by an indefinite article (*un*) rather than a definite article. This path is located in a different time dimension and in the space of another world. The choice of “a path” rather than some other place emphasizes the shift from one point to another or between one dimension and the other. That is, the path, according to the terms of Victor Turner,¹²⁵ is a liminal area fraught with many dangers.

The third prikante in this group is intended to be used for treating *usagre*, namely, abscesses on the face and near the ears which are a side effect of the eruption of milk teeth.

EXAMPLE 13

**Caminado por caminico,
escontri un padre y un ijo.
Le demanda el ijo al padre:
Mi padre, loque arde su(to) el monte?
Le dice el padre al ijo: *Usagre!*
Demanda el ijo al padre:
Con loque se atabafa?
Responde el padre:
*Con sal y vinagre y tierra de la calle!***

**On a path I was walking,
a father and son I met.
The son asked his father:
*My father, what is burning under the
mountain?*
Said the father to his son: *Usagre!*
The son asked his father:
With what can one put it out?
Replied the father to his son:
*With salt, with vinegar, with the dust of the
street!***

In this example, too, the healer acts as an observing witness, but here she listens. She meets a father and his son (apparently supernatural figures). The son looks at a natural phenomenon (burning fire) and seeks, as a curious child, an explanation from his father. The father's answers are surprising and do not belong to the world of nature from which the questions came. The father explains that the fire is a disease and tells how to treat it. The healer listens to their conversation and from it learns the diagnosis of the illness (*usagre*), as well as how to deal with it (with salt, with vinegar, with dust of the street). The metaphor of an abscess as a burning mountain is obvious. The healer treats the illness through

demons having used them.

125 V. Turner: *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, London 1974.



common materials whose magical power derives from information given to her through the figures from another world.

Weich-Shahak¹²⁶ recorded a slightly different version of this prikante.

EXAMPLE 14

**Pasí por un caminico,
y vide un padre y un hijo,
y le dimandé:
¿Lo que tienes aquí?
y me dijeron:
Uzagre.
¿Y con lo que se amata?
Con sal y vinagre
y tierra de la calle.**

**I was walking on a path,
father and son I met,
I asked him:
What do you have here?
They said to me:
Usagre.
How can it be extinguished?
With salt, with vinegar,
with the dust of the street.**

This version was recorded from the informant Moshe Kabiljo,¹²⁷ a resident of Givatayim, Israel, and a native of Sarajevo. In this version, the healer is more active. She initiates the conversation with the father and son and asks them about the nature of the disease and the way to cure it. In contrast to the other prikantes in this group, in which only two figures have a role, the healer and the supernatural beast, in these two versions additional figures, in human form, take part: a father and a son who are carrying on a dialogue. Quoting the dialogue in a prikante turns it, from the literary aspect, into a minor theatrical scene.

This prikante also has a Hispanic parallel that appears in the protocols of the Inquisition Tribunal in Castilla la Nueva.¹²⁸ The prikante is quoted in the protocols as incriminating evidence during the course of a trial against a woman accused of sorcery.

126 See n. 14 above, p. 106.

127 It may be that this Moshe Kabiljo is none other than Moric Kabiljo, Elazar's informant (see in the ensuing, Example 15 and its accompanying text), since in Bosnian Sephardic tradition the Hebrew equivalent for the name Moric is Moše. In religious texts (Torah reading, signing as a witness to a ketuba, and so on), Moric, Isidor, and Albert become Moše, Isak, and Avram, respectively.

128 C. Estopañán, Sebastián, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva: Tribunales de Toledo y Cuenca*, Madrid 1942, p. 90.



El rey Egre en el campo estaba,
A Agueda su fija la marienda le llevaba.
E le dixo padre:
los montes e los valles arden.
E dixo la fija:
No es fuego ni arde,
Mas es colebro e colebrilla,
E usagre e fuego salvaje.
Con que lo mataremos?
Con el unto sin sal,
E con la ceniza del hogar,
E con el polvo de la casa barida.
Fía, fía, fía,
En la Virgen, Santa María.

The king Egre was in the field,
To his daughter Agueda he used to bring
a meal.
Her father said to her:
The mountains and valleys are burning.
And the daughtered replied:
This is neither fire nor burning,
This is herpes and shingles,
Abscesses and brutal fever.
With what shall we put it out?
With oil without salt,
With the ashes from the hearth,
With dust form a swept house.
Have faith, have faith, have faith,
In the Virgin, Saint Mary.

The Hispanic version befits Example 13 better. As in it, where the dialogue was internal, between a father and his son, without the intervention of the healer, here too, the dialogue takes place between King Egre and his daughter, Agueda. The two Sephardic versions begin with a simple question, the first (Ex. 13), with the son's question, and the second (Ex. 14), with the healer's question, and they continue with the father's reply. In contrast, in the Hispano-Christian version, there is a reversal of roles. The text opens with a declaration by the father that the mountains and valleys are burning, while the daughter points out her father's error and reveals the actual situation to him: This is neither fire nor burning, This is herpes and shingles, Abscesses and brutal fever.

In the continuation, the father asks her the question that appears in the Ladino version as the second question of the son/healer, that is: With what shall we put it out? The means of treatment proffered in the Hispano-Christian version differ slightly from those proposed in the Sephardic versions. In the Sephardic versions, salt and vinegar are called upon, in the Hispano-Christian version, oil without salt. In the former: dust of the street; in the latter: ashes from the hearth and dust from a swept house. Salt and vinegar are an aggressive means of attack against the goblins, while the oil is a palliative given to the goblins as a bribe. Undoubtedly, the bluntest difference is the decidedly Christian closing line of the Hispanic version: Have faith, have faith, have faith, in the Virgin, Saint Mary.



5.3. PRIKANTES IN WHICH THE HEALER TURNS TO GOD FOR HELP

Both of the prikantes below refer to the ceremony *espanto de la miel*, which was described in the discussion of Example 6. In this prikante, recorded by Ribbi Eliezer ben Santo (Šem-Tov) Papo, there is no to God, while the prikante below (Ex. 15) is entirely a supplication to the Holy One, blessed be He. Consequently, one can't but wonder whether this supplication in the Example 16 is a later interpolation.

EXAMPLE 15

Jo ago el espantu de la miel a ditu hazinu, (si li menta el nombre),	I will carry out the treatment with honey against fear for this ill person, (mention of the ill person's name)
Para ki si sani,	So he will be cured,
La avodato kon fuersa de Akadoš-Baruh-U,	His 'avoda (service) with the power of the Kadoš Baruh Hu (Holy One, blessed be He),
I por sehud de sus Cadikim los santos,	And by the merit of his holy Saddikim (Righteous people).
Jo rogo delante del Šem-Etbarah,	I shall pray before Ha-Šem Yitbarah (God, may He be blessed),
Ke lo milisini al ditu hasinu refua šelema,	That He will grant this ill person <i>refua šelema</i> (total recovery),
Si maṭrono sabuna.	Si maṭrono sabuna.

This version was registered by Elazar,¹²⁹ as heard from Moric Kabiljo.¹³⁰ In addition to the text of the prikante, a description of the rite is given. This description is similar to the one we saw by Ribbi Eliezer ben Santo (Šem-Tov) Papo (Ex. 6 above), but the verbal formulation underwent editing and adaption to halahic consensus, since most of it is an ordinary supplication to God that He should provide a cure. As noted, the only similarity between the two versions is in the words *Si maṭrono sabuna*, with which Ribbi Eliezer ben Santo (Šem-Tov) Papo's version begins and Kabiljo's ends.

129 See n. 30 above, 247 and 248.

130 The following is Elazar's note at that location: *Me lo recitó el Sr. Moric Kabiljo de Jerusalén, que vivió anteriormente en Buenos Aires y en Derventa, hijo de mi profesor de la doctrina Salomón Kabiljo, por los años 1960* (as recited to me by Mr. Moric Kabiljo of Jerusalem, who had previously lived in Buenos Aires and Derventa, the son of the religion teacher, Mr. Salomon Kabiljo).



An intermediate version that combines turning to God with an ordinary prikante is found in the following example:

EXAMPLE 16

**En nombri de el Bindičo,
Jo metu la mano
i el Bindiču ki meta la milizina.
Vengu kon esti kučiju,
Komu si parti el pan,
I todū loke si azi di minister,
Kortu nuevi modus di malis,
Nuevi modus di hazinuras,
Nuevi modus di baldamientus
i kivantamjentus,
Di esti kuerpu la kitu
I a las profundinas de la mar
lu eču, Amen!**

**In the name of the Lord, blessed is He,
I shall place my hand
and the Holy One, blessed be He, will place
the cure.
With this knife I shall come,
like slicing bread with it,
And everthing that has need,
I will cut nine types of evil.
Nine types of ills,
Nine types of paralyses
and fractures,
From this body I will remove them,
and to the depths of the sea
I shall throw them, Amen!**

This version was transcribed by Sara Elazar as heard from Ribbi Menahem Romano in 1946, and published by Elazar.¹³¹ The prikante begins with a conventional invocation of the Allmighty: In the name of the Lord, blessed is He, but it continues with a description of the aggressive activity of the healer, who cuts nine types of evil with a knife, so as to ultimately throw all of them into the depths of the sea. The number nine maintains the magical number tripled, since it contains three trios of three. We already noted the supernatural significance of this number in the Example 6 above.

The three prikantes that accompany the espanto ceremony (Examples 6, 15, and 16) illustrate well that there is no imperative connection between the type of ceremony and the type of prikante and the role of the healer in it. As stated, in a single ceremony, one may use prikantes belonging to different categories and sub-categories. Thus, for example, we saw that in the espanto ceremony, one can use a prikante that is entirely a supplication to God (Example 15), a prikante that is entirely the work of the healer (Example 6)-or a prikante that mixes a supplication to God with the action of the healer (Example 16).

131 See n. 30 above, p. 249.



5.4. *PRIKANTES* IN WHICH THE HEALER TURNS TO DEMONS FOR HELP

In severe situations, when no other ceremony is of help, the healers have recourse to a most extreme ceremony that aroused the rage of generations of rabbis, namely, the *indulko* ceremony, which involves a direct appeal to the demons and the intentional sequestering of every sacred object from the home in which the ceremony is performed. Below is a description of the ceremony as given in Ribbi David Pardo's commentary:

I was astonished by the acts occurring daily as performed by the women for the ill, [those] who close themselves into the house and bring in various kinds of incense and types of sweets, and remove all numbers and even *mezuzot* and prevent people from entering there and burn grasses and pour honey into the corners of the house, and they perform them kinds of incantations to join the demon or demons and call him il *indulko* grande (great sweetness) ...

Even though we are dealing with a complex, complicated ceremony that requires a great deal of preparation, Ribbi David Pardo himself attests that these are frequent acts carried out every day. The “great sweetness” described above contains another stringency. The healer shuts herself up alone in the house with the patient, and no one has permission to enter. Sometimes, the ceremony even involves keeping the neighbors far away, so that the shadow (*solombra*) cast by the demon doesn't also reach them by mistake. In Ladino this process is called *serradura* (seclusion). Apparently, only the great *indulko* involves the intentional sequestering of sacred objects (to the point of taking off the *mezuzah* from the doorpost). The other components of the ceremony are identical to the lesser *indulko*: the burning of the herbs as incense and the dripping of the honey in every corner of the house. In the description of the ceremony in *Sefer Dameseq Eli'ezer*,¹³² there is a number of other components: slaughtering of chickens, sprinkling of salt water, breaking eggs, and lighting candles in honor of the demons.

132 See n. 24 above.



Induluko ke azen las mujeres al ĥazino para los sidim, i les degoyan gayina, i les tenplan miel i agua kon sal, i les parten huevos para los sidim, i les dizen: Esto ke sea a vozotros por korban, i les ordenan meza kon kandelas i modos de especias i se enkorvan i se arodian a los sidim – i non enmentan el nombre del Šem Yitbarah, non las ke azen el induluko i no los ĥazinos, i se engrasian a los sidim ke milizinen el mal de los ĥazinos i simijante de aznedades de mujeres---

Indulko that the woman do for the demons, for the ill person, that they slaughter hens for them, and drip honey and salt water for them, and break eggs for the demons and say to them: “This will be a sacrifice for you” and they set a table for them with candles and different kinds of incense and bow their heads and bend their knees to the demons and do not mention the name of the Lord, may He be blessed, not they who perform the indulko-and not the ill people, and they try to find favor in the eyes of the demons so that his disease will be cured and the like in these asinine acts that the women perform---

Even though in the lesser indulko one does not remove the mezuzah from the house, it is still forbidden to mention holy names or to address God during the ceremony.

The ceremony works counter to the way all the other rituals do. While the aim of the other rites, such as the *espanto de la miel* and the various *prikantes*, is to banish the demons and goblins and to create a defense system surrounding the patient, in this ceremony the healers “invite” the demons to the house. Well, to be honest, this invitation is given only when demons are anyway already in the house and the folk-healers recognize that their penetration is so deep that they can be removed only voluntarily. Consequently, they try to pacify them with sweet things that they like, they offer them a sacrifice (slaughtering hens and breaking eggs), set a table with sweets (that are especially loved by the demons), scents, and candles, for them - and they even kneel and bow,¹³³ turning to them in supplication. Obviously this is a very dangerous ceremony that requires great self-confidence and skills, not only because the responses of the demons cannot be anticipated and might harm the ill person or the healers, but also because these actions might bring the healer Divine Retribution, here and now – or, even worse, in the Eternity.

It is to be noted that Ribbi Eliezer ben Santo (Šem-Tov) Papo’s approach

133 Note that bowing before the demons grants them great power even if the bowing is not intended to do so.



is compromising and far less rigid than that of the other rabbinic arbiters. He, of course, hates the idea of turning to the demons for help, but after all, if the ceremony does not include incense offerings and sacrificing to the demons, he allows it to take place, even if it is to include the dripping of *mumya* and sugar, as long as these are accompanied by a supplication to God, may He heal the ill person.

Enpero, si non azen dingun degoyamiento i ningun saumario ni ordenan ninguna meza salvo ke toman mumya i tsukar i lo esparzen por en kaza i por el lugar ke se kayo i ke se espanto i azen tefila al Šem yitbarah, el milizinan ḥazinos, ke lo milizine al ḥazino de su ḥazinura – esto es mutar.

But, if they do not perform any slaughtering or burning of incense at all, or do not set a table—but take *mumya* and sugar and scatter them in the house or the place where the person fell ill and when he became afraid and people pray to the Lord, may He be blessed for it is He who is the Healer of the Ill, then he will cure the ill person of his illness—that is permissible.

This *mumya* is the strangest of the medical materials of the premodern world. As noted, these are remains of bones that were preserved. The dried bone (foot or hand) must be ground and beaten. For certain ceremonies, one must mix the *mumya* powder with honey and spices. The belief in the medical attributes of this powder was a matter of consensus and it crossed cultures and societies; it was accepted throughout the Middle East, the Balkans, and Europe.¹³⁴

The verbal formulation that accompanies the ceremony is usually considered a secret text. Paradoxically, these texts were preserved precisely in halahic literature, in which, of course, they were cited in a negative context, as a forbidden act.¹³⁵ Thus, for example, one of the only versions of the supplication to the demons is found in the book *Kenesiya le-Šem Šamayim* (Gathering in the Name of the Heaven) by Ribbi Menaše Sitton of Safed (end of the XIX century). The book was written in Hebrew by choice, so as to turn the attention of the sages of that generation to the disaster called *indulko*, and to rouse them to act toward uprooting it from the Jewish community. The following is the text of the supplication to the demons (with the author's explanations interpolated):¹³⁶

134 For a summary of the history of this drug, see the chapter “Mummy as a Drug”, in W. R. Dawson, *The Bridle of Pegaus*, London 1930, 162–73.

135 Cf. Y. Ben-Naeh, (n. 20 above) p. 90.

136 Sitton, M. *Kenesiya le-Šem Šamayim*, Jerusalem 1874, p. 2.



Please, we pray of you, you who are our masters,
That you will take pity, and have mercy, and deal kindly with you ill
servant,
So-and-so son of your maidservant so-and-so, and take away his
guilt,
And if he sinned or acted badly toward you, take pity on him and
forgive him for his sin,
And give him his soul and his strength and his health
(and for sterility: Open the wombs and return to them fruit of the
womb,
and free them from their bondage)
(and to bereaved mothers: resuscitate for them the souls of their sons
and daughters)
May this honey be for you to sweeten with it your mouth and palate
And wheat and barley as feed for you cattle and sheep
And the water and the salt for preserving love and comradeship and
peace and friendship
As a covenant of salt forever between us and you
After that she breaks the eggs in front to them and says:
Slaughtered as a soul to you, this sacrifice a soul for a soul
(since the egg would have developed into a chick
it should be considered as a thing that has a living, breathing soul)
So that you should return to us this soul of the ill person and his
thoughts
or the soul of his children and his sons
or his mind
or the light of his eyes
and the like according to the object sought and its concerns”

The status of the demons in this supplication is parallel to that of God in regular supplications: they are called masters from whom forgiveness of sins is sought; sacrifices are offered to them; the reciters kneel and bow, even kissing the floor. The offerings proffered (honey, wheat, barley, water and salt) are intended to maintain a permanent covenant called here the covenant of salt. A covenant of salt is considered eternal because the salt does not rot nor become odious (Num. 18:19). This is the covenant between the Jewish people and its God, so all offerings are presented with salt: *You shall not omit from you meal offering the salt of your covenant with God, with all your offerings you must offer salt* (Lev. 2:13). That is, the characteristics of holiness and of the connection with God are remo-



ved from the house, and the accepted terminology between people of Israel and its God is transferred to the demons.

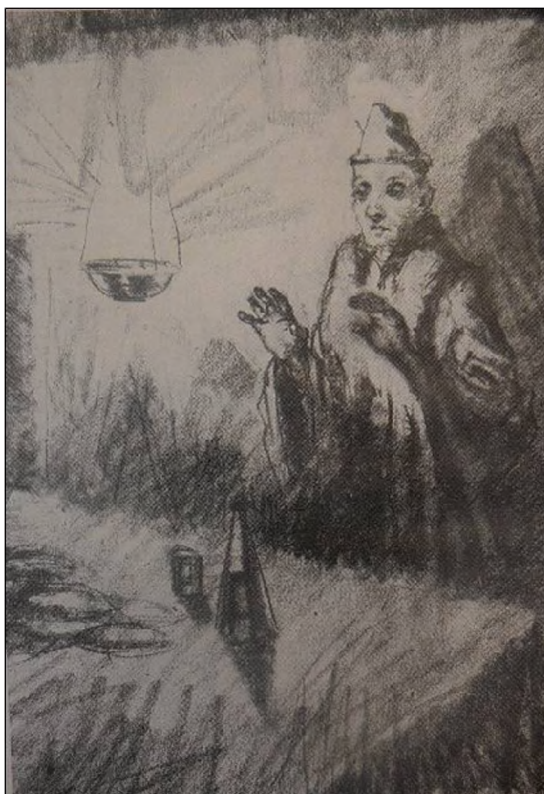


Fig. 3

**A Bosnian Sephardic woman lighting the Sabbath candle
drawing by Danijel Kabiljo “Danilus”**

The three rabbinic sources quoted attest that this ceremony was conducted by woman, and all three of them were careful to describe it in feminine language. Generally traditional Jewish sources reflect reality from a male point of view. The idea of equality between the sexes is alien to them. In traditional society the women were thrust aside from established religious life. They were excluded from rabbinic academies and religious courts. They were unacceptable as witnesses, forbidden from any senior positions in *halahic*, judicial, or public leadership. Even their place in the synagogue was rather marginal. In traditional Jewish thinking a clear distinction existed between the public sphere and the private sphere, between society and home. In addition, women were perceived as closer than men to the demonic world. First, because of the menstrual impurity, which is of



the essence of their being-but also because of the original sin of Eve. Thus, for instance, Ribbi Menaše ben Israel writes in his book *Nišmat Hayyim*:

And it said *You shall not suffer a witch to live*¹³⁷, but it did not say a wizard because sorcery is more common among women and this derives from the impurity resting upon them. And it is also written in the *Zohar*, *Wayera: And there appeared to him-that the woman sorcerer in her menstrual days will succeed more with her magic than in her pure days*. And it says there Ra[bbi] s[aid] that all the instruments of magic and spells are found only with women. He s[aid] to h[im]: *That is what we learned: when the serpent came to Eve he threw foulness on her. He threw it on her and not on Balaam.*¹³⁸

The linking of the woman to nature and the demonic world gave her a cloak of danger. A danger that society (that is, the men ruling it and dictating its rules) had to cope with. Like nature, of which the woman is an inseparable part, the woman needs taming and domestication.¹³⁹ Sovereignty and autonomous standing are negated from her, and she is subjugated to the guardianship of the civilizing factor. At first the role of guardian is assumed by her father-and after that, to her husband. Like other people whose issues are handled by a guardian (young orphans, unstable people, and so on), the women were also excluded for the public sphere. Yet, some of them were clever enough to turn the disadvantage into an advantage. By performing magical healing ceremonies related to nature, they found a place for themselves in which they could redefine themselves. In a time of trouble that befalls an individual or the community, the men deal with it actively through fasts, prayers, and ceremonies held in the synagogue, such as taking out the Torah scroll and blowing the *šofar*. Yet, the magic rituals enable the women to cope with evil in an active manner, to defend themselves and their loved ones in a practical way.

137 The reference is to a negative commandment in Ex. 22:17.

138 M. Ben-Israel, *Nišmat Hayim*, Stettin 1851, Section III, chap. 23, p. 58.

139 See Elior, n. 46 above.





Fig. 4
Bosnian Sephardic women, end of the XIX century

This process of exclusion was two-directional, the Jewish male world excluded the women from the religious establishment, and even pushed them toward the world of folk beliefs and rites related to demons; conversely, the women knew how to effect positions of power and influence the family and the community precisely from the marginal regions to which they had been displaced.

6. CONCLUSION

To sum up, the *prikantes* accompanying Sephardic healing ceremonies are a literary genre in all regards. In this article we proposed a literary-cultural analysis of texts of this type. These are set, meticulous formulations widely distributed among Sephardic communities, that have parallels in Christian Iberian culture (the land of origin of the community's members) and in Ottoman culture, both the Muslim and the Christian (which was the residential environment of the community's members). The limitation to one single city (Sarajevo) and region (Bosnia and Herzegovina) allowed us to discern more sharply among the



different sub-genres and even to propose a model for future categorization and analysis of incantations as such. The more research into Sephardic culture gains depth, broadens, and branches out, the more opportunity there will be to focus on certain regions or communities so as to elaborate what is different as well as similar between different communities within the general Sephardic *ethnium*.

We chose to categorize the *prikantes* according to the standing and role of the female healer who performs the ceremony. From the sampling we made within the tradition of the Jews of Sarajevo (and all of Bosnia and Herzegovina), the most common formulations are also the simplest, in which the female healer operates in ordinary reality (13 texts). Working in an imaginary reality that empowers the image of the female healer and grants her supernatural powers is rarer (4 texts). We found only three mentions of God, two of them in two of the three *prikantes* registered from male informants: the first in the *prikante* phrased as a supplication and prayer (Ex. 15) and the second, at the beginning of the *prikante* as recorded from the recitation of Ribbi Menahem Romano (Ex. 16)—and it may be that one should ascribe the interpolation of the name of God into the opening as an attempt on the part of the informant to Judaize and convert the practice. In *prikantes* recorded from the recitation of women, there is only one mention of God (Ex. 10), which opens with the words, *In the name of the Lord, the Holy One, blessed be He (Con el nombre del Dio el Santo Bendicho)*—but it immediately continues with the citing of the magical figure of King Alexander (*que de rey Alejandra*). This mixture of religion and magic turns this lone invoking of the name of God into quite heterodox practice. Aside from these few examples, there is no reference at all in the *prikantes* to established Jewish sources. This even more strongly reinforces our conclusion that the world of healing ceremonies is that of women and that it was conducted in the marginal, oppressed branch of established religious life. Indeed, the extreme ceremony of *indulko*, which includes addressing demons, is described as the exclusive realm of the women. The exclusion of women from formalized religious life led to the creation of a world of concepts and ceremonies parallel to the normative, masculine tradition. At times they exist in its shadow, and more than once in direct confrontation with it. In contrast to the marginal, obscure role of the women in traditional society, in the magical world the woman plays a pivotal role. These ceremonies enabled a reversal of roles, in which the woman becomes the main figure: she conducts the ceremony, she is an expert in its secret details, and it is to her that people turn for salvation. The centrality of the woman is expressed both in the body of the *prikante*'s text and in the social context in which it is performed. There is great significance to the secrecy of the ceremonies and the texts of the *prikantes*. Control of esoteric information of this type awards power to those who possess it.



These healing ceremonies were perceived by the women healers as a proper, ancient Jewish tradition. Therefore expertise in this area awarded them the status of *ṣaddiqot* (righteous women) both in their own eyes and in the opinion of the traditional community. Sometimes the rabbis recognized their status, while at other times they were against a portion of the healers' practices for reasons of Jewish law. This opposition, however, did not lead to the abolishment of these ceremonies and did not threaten the standing of the healers in the traditional Jewish community. In contrast to the picture gained from the texts written by the male elite (at first by the rabbis and then by those with secular education), these women did not consider their actions *superstitions* or a deviation from the righteous path, and even more so did not see them as *asinine acts*. From their point of view, this was the only Judaism they were familiar with. Similar conclusions were reached by the scholar Susan Sered in her study of elderly women of eastern origin in Jerusalem¹⁴⁰As in her test case, also in the view of the Sephardic female healers from Sarajevo, religion is perceived as focusing on the interpersonal sphere, as a way to improve the lot of others. A religious woman is a woman who behaves ethically in relations between one person and another in contrast to a man who is concerned with observing the religious laws, even on the account of disrupting systems of personal relations. Paradoxically, the same cultural system that granted a low status to women also enabled them to consolidate perceptions and values befitting their experiences. This reality was the result of a traditional concept that makes obligatory separation of the sexes and determines different behavioral norms and treatments for men and women.

This status of women is characteristic of the totality of traditional societies, the Jewish as well as the Christian and the Muslim. The common exclusion of women from religious studies led to the creation of sisterhoods of women, based on an open communication channel, especially in the sphere of folk beliefs and ceremonies. The male ceremonies have a clearly ethno-religious identity (the holy tongue of the group: Hebrew/Aramaic, Arabic, Latin, or Church Slavic; addressing the saints of the group). The feminine texts are largely devoid of distinct religion characteristics, which made them more universal, and as a result more fluid. It is hard to imagine a Christian or a Muslim having recourse to a Jewish religious ceremony (or the opposite). Despite that, women's healing ceremonies passed easily from one ethno-religious group to another. This is a kind of personal-feminine religion that crosses borders between religions and cultures, borders so carefully set and so meticulously guarded by men.

140 S. Sered Starr, *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Women in Jerusalem*, Oxford 1992.



לחש לעין הרע

כשם יתנה אלחי ישראל נעשה ונעלית, ויהי נעם
ארצי אלהינו עלינו, ומעשה ידיו פוננה עלינו, ומעשה
ידיו סוננתו, משביע אני עליכם, כל מין עינא בישא,
עינא אקמא, עינא צהובא, עינא תכלתא, עינא דרוקא,
עינא ארקה, עינא קצרה, עינא רחקה, עינא צרה, עינא

ישרה, עינא עקמה, עינא צגלה, עינא שוקעת, עינא
בולקת, עינא רואה, עינא מפטת, עינא בוקעת, עינא
שואבת, עינא דרכורא, עינא דנקבא, עין ראיש ואשתו,
עין ראשה וכתה, עין ראשה וקרוכתה, עין דבחור, עין
דבחורה, עין דזמן, עין דזמנה, עין דבחולה, עין
דכעולה, עין דאלמנה, עין דנשואה, עין דגרושה, כל
מין עינא בישא שיש בעולם, שראתה (הכיתה) דפרה
בעין הרע על פלוני בן פלוני ועלי פלוני בן פלוני,
גורנא ואשפענא על פלהון כההיא עינא עלאה, עינא
קדישא, עינא חדא, עינא חנרא, עינא דהיא חנר גו חנר,
עינא דכליל כל חנרי, עינא דכלה מינא, עינא פקיתא,
עינא דאשגחוקא הדירא, עינא דכלא רחמי, עינא דכליל
כל רחמי, עינא דאיתי רחמי גו רחמי, עינא דלית עליה
גבניני, עינא דלא נאים ולא ארמיד, עינא דכל ענין
בישין אתכפון ואטמון גו בפין מן קדמוהי, עינא דנטיר
לישראל לעלמין, כדכתיב: "הנה לא יבום ולא יישן
שומר ישראל", וכתיב: "הנה עין יתנה אל גראי",
כההיא עינא עלאה גורנא ואשפענא עליכון, כל מין
עינא בישא וכל מרעין בישין, שסתורי ותדחקין ותערין
ותערקין מעל פלוני בן פלוני ומעלי פלוני בן פלוני,
ולא יתנה לכם פת לשלט בפלוני בן פלוני ולא בי פלוני
בן פלוני, לא ביום ולא בלילה, לא בקיץ ולא בחלוט,
לא בשום אקר מאכרינו ולא בשום גיד מגירינו, מהיום
ועד עולם, אמן. ויהי פלוני בן פלוני [אני פלוני בן
פלוני], שמורים הנצורים והנפרדים והמלטים בכל יתנה
אלחי ישראל מכל מין עינא בישא ומכל מרעין בישין,
דכתיב: "אסה סחר לי סצר הצרני וני פלט הסרבני

Fig. 5

A male *lahas* in Hebrew, from the book *Bet Tefilla*
by Ribbi Eliezer ben Isak Papo



REFERENCES

- Alexander, T. “Komo puede ser: The Judeo-Spanish Riddle“ [Hebrew], *El Prezente*, 1 / *Mikan*, 8 (2007) pp.123—148.
- Alexander, T. *The Heart is a Mirror: The Sephardic Folktale*, Detroit 2008.
- Alexander, T. *Words Are Better Than Bread: Study of the Judeo-Spanish Proverb [Hebrew]*, Jerusalem-Beersheba 2004, 83–92.
- Almuli, S. *Mefašer Helmin*, Salonika 1516,
- Almuli, S. *Pitron Halomot*, Amsterdam 1637,
- Almuli, S. *Sefer Pitron Halomot ha-Šalem*, ed. M. Bakal, Yerushalayim 1965.
- Ben-Israel, M. *Nišmat Hayim*, Stettin 1851.
- Ben-Naeh, Y. “A Tried and Tested Spell: Magic Beliefs and Acts among Ottoman Jews” [Hebrew], *Pe’amim*, 85 (Autumn 2000), 89-111.
- Ben-Naeh, Y. “Feminine Gender and Its Restrictions in the Ethical Regulations of Ottoman Jewry”, *Pe’amim*, 105-6 (Autumn 2006 - Winter 2006), 49—127.
- Bunis, D. M. “Elements of Hebrew and Balkan Origin in the Terminology of Foodways in R. Eliezer Ben Sem Tov Papo’s *Sefer Damesek Eliezer - Judezmo Rabbinical Literature as a Linguistic and Folkloristic Resource, Part One*” [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 5-6, (1984), 151-195.
- Bunis, D. M. *Voices from Jewish Salonika*, Jerusalem–Salonika 1999, p. 464.
- Danon, A. “Les superstitions des juifs ottomans”, *Mélusine*, 8 (1896-1897), p. 265 – 281.
- Danon, A. “Les superstitions des juifs ottomans”, *Actes de l’Onzième Congrès International des Orientalistes (Paris, 1899)*, p. 259-270.
- Dundes, A. *The Evil Eye - A Folklore Casebook*, New-York 1981.
- Elazar, S. *El romancero judeo-español*, Sarajevo, 1987.
- Elior, R. “Present but Absent, Still Life and A Pretty Maiden who has No Eyes: On the presence and absence of women in the Hebrew Language, in Jewish Culture and in Israeli life” [Hebrew], in E. Reiner and R. Livneh-Freudenthal (eds.), *Streams into the Sea: Studies in Jewish Culture and its Context, Dedicated to Felix Posen* [Hebrew], Tel-Aviv 2001, 191-211.
- Estopañán, S. C. *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva: Tribunales de Toledo y Cuenca*, Madrid, 1942, p. 90.
- Firestone, M. “Sephardic Folk-Curing in Seattle” *Journal of American Folklore*, 75 (1926), p. 301 - 310.
- Frankfurter, D. “Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells”, in *Religions in the Graeco/Roman World*,



- vol 129, M. Mayer & P. Mirecki (editors) *Ancient Magic and Ritual Power*, pp. 457 – 476.
- Frazer, J. G. *The Golden Bough*, New York, 1922
- Gaon, M. D. “Haršuvot ha-Indulko” [Hebrew] *Yed’a ‘am V* (1958/59), 29 – 34.
- Gaon, M. D. “Milḥemet Sefaradim ve-Aškenazim be-Indulko” [Hebrew], *‘Edot*, I (1945/46), 104–107.
- Graves R. & Patai, R. *Hebrew Myths [Hebrew]*, Masada Tel-Aviv 1967, 17–29.
- Harari, Y. *Early Jewish Magic: Research, Method, Sources [Hebrew]*, Jerusalem 2010.
- Izrael, I. “Nešto iz narodne medicine Jevreja u Bosni”, *Spomenica o proslavi tridesetogodišnjice sarajevskoga kulturno-prosvetnoga društva La Benevolencija*, Beograd, 1924, p. 56 – 61.
- Jones, E. “Psychoanalysis and Folklore”, in: A. Dundes (ed.) *The Study of Folklore Inglewood Cliffs, N. J.*, 1965, p. 88 – 102.
- Kamhi A. & Levinger, M. “Pokret otpora među Jevrejima Bosne i Hercegovine interniranim na Lopudu i Rabu”, *Spomenica 400 godina od dolaska Jevreja u BiH, Sarajevo*, 1966, p. 255 – 261.
- Kohlbach, B. “Das Salz”, *Jubile Volume in Honore of Bernard Heller, Budapest 1941* p. 200 – 202.
- LØw, I. “Das Salz”, *Jewish studies in Memory of George A. Kohut, New-York*, 1955, p. 429 – 469.
- Lauterbach, J. Z. “The Belief in the Power of the Word”, *Hebrew Union College Annual*, 14, (1939), p. 287-302.
- Levental, Z. (ed.): *Zločini fašističkih okupatora i njihovih pomagača protiv Jevreja u Jugoslaviji*, 1952, p. 64 – 70,
- Levi, M. *Los Sefaradim de Bosna, Saloniki*, 1932.
- Levi-Strauss, C. *Structural Anthropology*, New-York, 1967, p. 202 - 228.
- Levy I. J. & Levy Zumwalt R. *Ritual Medical Lore of Sephardic Women: Sweetening the Spirits, Healing the Sick, Urbana and Chicago*, 2002, p. 74 – 94.
- Levy, M. *Die Sephardim in Bosnien, Ein Beitrag zur Geschichte der Juden auf der Balkanhalbinsel, (Nachdruck der Ausgabe von 1911), Klagenfurt*, 1996;
- Levy, M. *Los Sefaradim de Bosna por Dr. Gran Rabino de Sarajevo, La Aksion, Salonika 1932.*
- Maestro, J. “Naš stari meldar”, *Spomenica o proslavi tridesetogodišnjice sarajevskoga kulturno-prosvetnoga društva La Benevolencija*, Beograd, 1924, p. 103 – 106.
- Maestro, J. “Praznovjerje kod sefardskih Jevreja”, *Godišnjak, “La Benevolencija”*: Sarajevo-Beograd, 1933, p. 110 – 116.
- Maestro, Y. “Qehilat Sarajevo ben Šete Milḥamot ‘Olam” [Hebrew] in Z. Loker



- A History of Yugoslav Jews*, vol. 2, *Jews in Croatia and Bosnia-Herzegovina in Modern Times: Essays and Articles* [Hebrew], Jerusalem & Tel-Aviv & Haifa 1991, 264 and 281.
- Matras, H. *Hebrew Charm Books: Content and Origins * Based on Books Printed in Europe During the 18th Century*, PhD Dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1997.
- Megged, N. *Portals of Hope and Gates of Terror, Shamanism Magic and Witchcraft in South and Central America* [Hebrew], Tel-Aviv 1998.
- Molho, M. *Usos y costumbres de los sefardies de Salónica*, Madrid-Barcelona, 1950.
- Morag, S. "Hebrew Elements in Jewish languages – Some General Aspects" [Hebrew], *Mi-Qedem u-mi-Yam*, 5 (1992), 59-66.
- Nacht, J. *The Symbolism of the Woman, A Study in Folklore*, [Hebrew], Tel-Aviv 1959; entry *Lehem (bread)*.
- Olrik, A. "Epic Laws of Folk Narrative", in Dundes, A. *The Evil Eye - A Folklore Casebook*, New-York 1981, p. 129 – 141.
- Papo, E. "Pedigree, Erudition and Piety; Involvement and Mobility: The Life Story of Ribí Dawid ben Ya'aqov Pardo – A Case Study in the Making of Traditional Sephardic *aḳam*" *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (sección de Hebreo), 55 (2006), pp. 171 – 189.
- Papo, E. "The Life Story and the Literary Opus of Laura Papo 'Bohoreta', the First Female Dramatist Who Wrote in Judeo-Spanish" [Hebrew], *El Presente*, 1 / *Mikan*, 8 (2007), 61 – 89.
- Papo, E. "Ethnic Language in an Age of Nationalism: Bosnian Judeo-Spanish in Modern Times" [Hebrew], *Pe'amim*, 113 (2008), 11 – 51; and E. Papo: "The Linguistic Thought of Laura Papo 'Bohoreta'" [Hebrew], *Pe'amim*, 118 (2009), 125 – 175.
- Papo, E. I. *Mešeq Beti*, Sarajevo 1871/72.
- Papo, E. I. *Pele Yo'eš*, Constantinople 1822.
- Papo, E. I. *Ya'alezu Ḥasidim: Sefer Mussar we-°Ešot*, Yerushalayim 1989.
- Papo, E. S. *Dameseq Eli'ezer: Heleq Šeni de Yore De°a*, Yerushalayim 1883/84.
- Papo, E. S. *Dameseq Eli'ezer: Heleq Yore De°ah*, Belgrado 1864/65.
- Papo, E. S. *Dameseq Eli'ezer: Heleq Oraḥ Ḥayyim*, Belgrado 1860/61.
- Papo, I. *Hebraizmi u govoru sarajevskih Sefarada / Hebraisms in the Vernacular of the Sephardim in Sarajevo*, Sarajevo, 1981 (ms.), p. 14.
- Papo, L. B. *Sefardska žena u Bosni*, edicija rukopisa i prevod: Muhamed Nezirović, Sarajevo, 2005.
- Patai, R. "Indulco and Mumia", *Journal of American Folklore*, 77 (1964), p. 3-11.
- Pinto, A. *Jevreji Sarajeva i BiH*, Sarajevo, 1987.



- Radenković, Lj. "Urok ide uz polje: narodna bajanja", *Gradina*, (1993), p. 70.
- Ristović, M. *Upotrzi za utočištem: Jugoslovenski Jevreji u bekstvu od holokausta 1941 – 1945*, Beograd, 1998.
- Romano, J. "Jevreji u logoru na Rabu i njihovo uključivanje u narodnooslobodilački rat", *Zbornik Jevrejskog istorijskog muzeja*, 7 (1973), p. 1 – 69.
- See G. Nigal, *Dibbuk Tales [Hebrew]*, Jerusalem 1983
- See T. Alexander, "The Fashioning of the Genre of Demon Stories" [Hebrew], in Y. Atzmon *A View into the Lives of Women in Jewish Societies [Hebrew]*, Jerusalem 1995.
- Sered Starr, S. *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Women in Jerusalem*, Oxford, 1992.
- Sitton, M. *Kenesiya le-Šem Šamayim*, Yerushalayim 1874.
- Stajić A. & Papo J. "Ubistva i drugi zločini izvršeni nad Jevrejima u BiH u toku neprijateljske okupacije", *Spomenica 400 godina od dolaska Jevreja u BiH*, Sarajevo, 1966, p. 205 – 247.
- Starr-Sered, S. "Women 's Spirituality in a Jewish Context" [Hebrew], in Y. Atzmon (ed.), *A View into the Lives of Women in Jewish Societies [Hebrew]*, Jerusalem 1995, 245–257.
- Tambiah, S. T. "The Magical Power of Words", *Man*, 3 (1968), p. 175-208.
- Trachtenberg, Y. *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia, 2004, p. 78 – 84
- Urbach, E. *The Sages -- Their Concepts and Beliefs [Hebrew]*, Jerusalem 1986.
- Vidaković-Petrov, K. "Spanish Folklore and the Balkan Cultural Environment", Alexander, T. Haim, A. et all (ed.) *History and Creativity in The Sephardi and Oriental Jewish Communities*, edited by Jerusalem, 1994, p. 285-300.
- Weich-Shahak, S. *Repertorio tradicional infantil sefardi: retahilas, juegos, canciones y romances de tradición oral*, Madrid, 2001.



ТАМАР АЛЕКСАНДЕР & ЕЛИЕЗЕР ПАПО

О МОЋИ РЕЧИ: ИСЦЕЛИТЕЉСКЕ БАЈАЛИЦЕ БОСАНСКИХ СЕФАРДСКИХ ЖЕНА

Унточ све већем напредовању сефардских студија, извјесни аспекти сефардског фолкора још увијек нису довољно истражени. Такав је, рецимо, и случај прикантес, басми сефардских жена. За разлику од мушких басми, тзв. лехашим, који не само да имају хебрејско име – него се и изводе на хебрејском, Светом језику свих Јевреја (те су, као такви, разумљиви и доступни само мушкарцима), прикантес се изводе само једино и искључиво на Ладину, народном језику сефардских Јевреја; те, као такви, представљају готово ексклузивно наслијеђе сефардских жена. Аутори чланка виде у овим римованим магијским формулама виде аутономни књижевни жанр, те их и анализирају књижевно-фолклорним методама. Сужавајући корпус на традицију само једне сефардске заједнице, сарајевске, аутори покушавају да изоштре разлике између појединих поджанрова, као и да понуде модел релевантан за класификацију и анализу басми уопште. Речени модел заснива се на опсегу аутономности бајалице, те простору њеног дјеловања. Тако се ритуали који зановани на прикантес могу прво подијелити у двије велике групе: они у којима бајалица дјелује потпуно аутономно и властитим снагама, те они у којима се бајалица обраћа вишим силама. Ритуали прве групе, у којима бајалица дјелује суверено, дјеле се на двије подгрупе: у првој бајалица дјелује у обичној, свакодневной и свима познатој реалности – док у другој групи ритуала она, попут шамана, прелази у паралелни свијет, у свијет иза огледала, и у њему изводи радњу (која има повратно дејство на свакодневну реалност); или стиче знање неопходно за третирање здравственог проблема у обичној реалности; или, ако ништа друго, присуствује догађају који доноси рјешење за проблем због кога је сефардска бајалица кренула на своје шаманско путовање. Друга група ритуала, они у којима се бајалица обраћа надљудским силама, не би ли јој исте помогле у ношењу са здравственим проблемом у питању, и сами се дијеле на двије подгрупе, у зависности од адресата бајаличиног зазива: на ритуале у којима се најалица обраћа Богу, те на ритуале у којима се бајалица обраћа самим злodusима. Ова посљедња група је уједно и најпроблематичнија из перспективе рабинског Јудаизма, и аутори цитирају многе рабине који су настојали да искоријене ову магијску праксу као крајње непримјерену. Народне љекарке нису посизале за оваквим ритуалима осим у случајевима када су сматрале да је “зло” у толикој мјери



продрло у тијело болесника и његову непосредну околину, да их је могуће одстранити само пактом, приволом и договором – а никако конфронтацијом. За разлику од мушких егзорцистичких ритуала који су засновани на директној конфронтацији између љекара (рабина или мистика) и злих сила које су запосјеле тијело болесника, женски ритуал (сходно психолошкој конституцији традиционалне жене) далеко је мање агресиван, и заснива се на споразуму са нечистим силама. Уопште посматрано, за разлику од мушких ритуала који су битно обиљежени светим језицима различитих босанско-сарајевских етно-религијских група: хебрејским и арамејским (у јеврејском случају), старословенским (у случају БиХ православних Срба), арапским (у случају БиХ муслимана Бошњака) или латинским (у случају БиХ католика, Хрвата), те као такви губе много на атрактивности у очима других конфесија, које за истим не би могле посегнути без довођења у питање властитог идентитета; женски ритуали готово да су лишени печата “велике традиције” (мушке институционализоване традиције), и стога лако прелазе из једне културе у другу. Тиме “мала традиција” доводи у питање религијске и културолошке границе на успостављању којих тако помно ради велика традиција. Тиме се универзално женско магијско сестринство нуди као алтернатива исцјепканом мушком свијету, размеђених и завађених религијских традиција.



МИЛАН КОЉАНИН

Институт за савремену историју

ИЗМЕЂУ ЕМАНЦИПАЦИЈЕ И НЕТРПЕЉИВОСТИ: ЈЕВРЕЈИ У СРБИЈИ 19.ВЕКА

На основу објављених и архивских извора и релевантне литературе представљена је јеврејска заједница у Кнежевини/Краљевини Србији 19.века, затим процес њене друштвене интеграције и еманципације, као и разни облици испољавања нетрпељивости и антисемитизма.

Кључне ријечи:

Јевреји, Србија, 19. век, интеграција, еманципација, антисемитизам, ослободилачки ратови.

Српска револуција и обнављање државности у Кнежевини Србији првих деценија XIX века омогућили су и овом делу српског народа релативно брзо одвајање од оријенталног цивилизацијског круга Османског царства, све бржи развој и постепено усвајање тековина грађанског либералног друштва. Јевреји у Србији били су малобројни и нису имали тако истакнуту улогу у друштвеној, пре свега привредној структури, као у средњој и источној Европи. Ипак, они су сачињавали знатан део градског становништва, пре свега у Београду, а имали су и значајно место у пословању, углавном у трговини. Својим местом становања, али и целим својим друштвено-економским и културним животом, Јевреји су били, и дуго остали, компактна етничка и верска група, углавном изолована од свог друштвеног окружења.¹

У устаничкој Србији у време Првог српског устанка, Јевреји су живели искључиво у градовима, углавном у Београду, где их је 1804. године живело око хиљаду. Док је у градовима живео мали број Срба, устаничка војска била је састављена готово искључиво од сеоског српског становништва, за које је град био оличење турске деспотске власти. Уочи освајања Београда крајем 1806. Турци су опљачкали Јевреје, чему је следила пљачка и од устаника, после пада града у њихове руке. Током великог покоља Турака у освојеном граду, устаници су убили и неколико Јевреја, а неколицина је заједно са муслиманима насилно преобраћена у хришћанство. Део Јевреја је, откупивши се, избегао у Земун где су се населили и остали београдски Јевреји, који су протерани из града. На руску интервенцију устаничка влада

¹ *Историја Београда*, књ.2, Просвета, Београд 1974, 520-521 (Видосава Стојанчевић).



(Совјет) је обуставила прогоне Јевреја, који су отада у Београду имали права као и остали становници. Јевреји који су избегли у Земун успоставили су живу трговину оружјем, муницијом и житом са устаничком Србијом. У време слома Првог устанка 1813. и они су избегли пред турском осветом са осталим грађанима.²

После Другог српског устанка 1815. током дуге владавине кнеза Милоша, обнављао се и живот јеврејске заједнице. На повећање броја Јевреја пре свега је утицала политика кнеза Милоша, који није правио разлике међу својим поданицима по вери. При томе је био благодан према Јеврејима, међу којима је имао и блиске пословне и личне пријатеље. Из иностранства је позивао занатлије и стручњаке из разних области да се населе у Србији, где ће добити српско поданство.³ Кнез Милош је једном својом привилегијом доделио Јеврејима изузетан положај, тако да нису сносили исте обавезе као остали грађани.

Као и у осталим европским земљама, и у Србији се пословни и животни ритам заснивао на хришћанском календару. Стога је дошло до несугласица по питању нерадних дана, који су били различити за хришћане и за Јевреје.⁴ Они су били принуђени да и на овом пољу прихвате унификацију која је у Србији уведена крајем 1839.⁵ Нови корак у интеграцији Јевреја у српско друштво означен је доношењем *Уредбе о еснафима* 1847. којом су уређени односи у овој области. Јевреји су укључени у еснафску организацију, али са доста тешкоћа.⁶

Манифестације антисемитизма у Србији углавном нису имале верску основу и поред постојања антијеврејских предрасуда које су свој корен

2 Vuk Vinaver, "Jevreji u Srbiji početkom XIX veka", *Jevrejski almanah 1955/6*, Beograd 1956, 29-34; *Историја Београда*, књ.2, 34-37 (Васа Чубриловић); Игњат Шланг, *Јевреји у Београду*, Београд 1926, 66.

3 Бартоломео Куниберт, *Српски устанак и прва владавина Милоша Обреновића 1804-1850*, Београд 1901, 647.

4 Vojislava Radovanović, Milica Mihailović, *Životni ciklus-Običaji kod Jevreja. Jewish Customs-The Life Cycle*, Savez jevrejskih opština Jugoslavije, Jevrejski istorijski muzej Beograd, Beograd 1998.

5 Тихомир Ђорђевић, "Архивска грађа за насеља у Србији у време прве владе кнеза Милоша (1815-1839)", *Српски етнолошки зборник*, бр.22, Београд 1926, 25; Жалба Јевреја због забране да тргују недељом и празником и одговор Управе вароши на њихову молбу, Крагујевац, 23. новембар 1840, Београд, 3. децембар 1840, *Живети у Београду*, књ.1, 219-220.

6 Болгацијски еснаф се октобра 1851. године жалио Попечитељству (министарству) унутрашњих дела да многи Јевреји не следе прописе Уредбе еснафске јер не плаћају таксе при отварању радњи и не носе остале еснафске терете, као и да отварају многе радње без сагласности еснафа чиме штете праву осталих трговаца; *Управа вароши Београда 1820-1912*, 256.



имале и у хришћанским веровањима. Антисемитизам је пре свега био израз отпора српске трговачке и занатске чаршије према пословним конкурентима, али и ксенофобичности преобладајно аграрног друштва. Као и у осталим областима друштвеног развоја, балканске земље су у односу на развијене европске земље касниле и у погледу грађанских слобода, и у успостављању пуне равноправности својих јеврејских грађана. Треба при томе имати у виду да су тек од средине деветнаестог века Јевреји стекли пуна грађанска права у већини земаља западне и средње Европе.

И у Србији су понекад јавно истицане неке традиционалне оптужбе Јевреја засноване на старим хришћанским предрасудама. Такве оптужбе су истовремено постојале у неким далеко напреднијим европским земљама (Немачкој, Хабзбуршком царству) као и у Русији, у којој су, на основу њих, организовани и судски процеси. Треба имати у виду да су у Србији, као и у већем делу других јужнословенских земаља, била веома јака традиционална веровања и сујеверје што је одлика неразвијених, аграрних заједница. Међу најраширенијима била су веровања у вампире-вукодлаке, вештице и виле. И поред настојања власти и православног свештенства да сузбију ова веровања (откопавање и спаљивање вампира кажњавало се још по Душановом закону), она могу да се прате и током двадесетог века, а нису ни данас ишчезла.⁷ Са више успеха, српске власти и православна црква су сузбијале традиционалне предрасуде према Јеврејима. Уз просвећивање и озакоњивање пуне равноправности, то је битно утицало на потискивање и постепено нестајање таквих предрасуда. Једна од таквих оптужби била је да Јевреји врше “ритуална убиства” хришћанске деце, чија крв би се затим користила у верском обреду у време јеврејских празника.

У Београду је, септембра 1841, млади српски слуга умро у кући свог јеврејског газде. Његови суседи су пронели глас да су младића убили Јевреји да би његову крв употребили за причешће. Званични полицијски и лекарски извештаји то, наравно, нису потврдили. Међутим, гласине о ритуалном убиству су изазвале опште нерасположење хришћана према Јеврејима, који су се осетили и физички угроженим. Група угледних Јевреја се, у име целе београдске јеврејске заједнице, обратила властима. Они су истакли да су Срби од свих европских народа најтолерантнији према Јеврејима, а затим су изложили шта се догађало после смрти хришћанског младића. Молили су да српска влада и кнез издају указ којим ће се скинути љага са њиховог имена и убудуће спречити овакво сујеверје, позивајући се

⁷ Тихомир Ђорђевић, “Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању”, Српска академија наука, *Српски етнографски зборник*, књига LXVI, посебни отисак, Београд 1953; исти, “Вештица и вила у нашем народном веровању и предању”, Српска академија наука, *Српски етнографски зборник*, књига LXVI, посебни отисак, Београд 1953.



и на султанов ферман, донет претходне године поводом случаја у Дамаску.⁸ Показало се да су масу подстицали неки свештеници и ђаци својим тврдњама да су Јевреји убили младића да би добили хришћанску крв за причешћивање. Обавестивши се о целом случају, Попечитељство внатрених дела (Министарство унутрашњих послова) се обратило Попечитељству просвештенија (Министарству просвете) и изложило му догађај, молећи га да “надлежним путем свештенству и ђацима закаже (примедба МК: поручи) да се не усуде овакове неосноване и сујеверне разговоре с људима водити и простоту на освету подстрекивати, ако не желе властију полицијском за то хватани и суду предавани бити”. Министарство просвете се обратило митрополиту, ректору Лицеја, директору гимназије и учитељима, после чега су се њиховим настојањем духови смирили.⁹

Веровање у причешћивање Јевреја крвљу хришћанске деце, ипак, није потпуно ишчезло. Сам Тихомир Ђорђевић, рођен 1868. у Књажевцу, своју расправу о “ритуалном убиству” је започео тиме да је, као и многи други у детињству, слушао причу да Јевреји убијају хришћанску децу у бурету са шиљцима да би њихову крв користили у причешћу.¹⁰ И поред настојања власти и Српске православне цркве да сузбију ову празноверицу, она се и касније понегде одржавала. Крајем маја 1910. у Нишу се пронео глас да је девојчица из оближњег села заклана у кући нишког Јеврејина Давида Нахмијаса. Маса сељака је покушала да провали у његову кућу и освети смрт девојчице, али је спречена од полиције. Лично начелник нишког округа је уверио масу да је догађај измишљен. Као и увек у оваквим случајевима, убрзо се испоставило да је оптужба неоснована јер је девојчица била жива и неповређена.¹¹

Према неким традиционалним народним веровањима, Јевреји су, истовремено, били поштеђени пошаста која је погађала припаднике других вероисповести. Према истраживањима Тихомира Ђорђевића, у народу се веровало да се сем Срба могу се повампирити и Цигани, али да се највише вампире Турци. У околини Лесковца се веровало да се само Јевреји не вампире, јер су чисти људи (мисли се на полни однос).¹² Однос према

8 Ženi Lebl, *Do 'Konačnog rešenja'. Jevreji u Beogradu 1521-1942*, Čigoja štampa, Beograd, 2001, 83-84. На основу овог случаја Ж.Лебл је утврдила да су у Србији “за готово сваки случај нестанка неког хришћанског детета оптуживали Јевреје”, као и да се овакав случај десио и у Смедереву. Из цитираног документа се види само то да се овај случај десио у Београду; исто.

9 Тихомир Р.Ђорђевић, “Ритуални злочин Јевреја”, у: *Белешке о нашој народној поезији*, Београд 1939, 9-10.

10 Исто, 5.

11 Ženi Lebl, *Do 'konačnog rešenja'. Jevreji u Srbiji*, Čigoja štampa, Beograd 2002, 80.

12 Т. Ђорђевић, “Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању”, 25.



Јеврејима у Србији, био је сличан оном у Бугарској (после 1878), донекле и у Грчкој. Много гори био је положај Јевреја у Влашкој кнежевини (делу будуће Румуније), где су били изложени масовним прогонима и протеривању из земље. Јеврејске избеглице из Влашке, као и из Сарајева, покушале су фебруара 1844. да нађу спас у Србији, али је министар унутрашњих дела Илија Гарашанин строго наредио да им се забрани улазак.¹³ По томе је могло да се наслути да је тада погоршан положај Јевреја и у самој Србији.

Утицај српске трговачке и занатске чаршије на однос према јеврејским пословним конкурентима, посебно се осетио у време владе кнеза Александра Карађорђевића и Уставобранитеља, као и друге владе кнеза Михаила. Српски трговци и занатлије нарочито су се жалили против Јевреја-страних поданика, који су били заштићени капитулацијама, међународним уговорима Турске, које је Србија као њена вазална кнежевина морала да поштује. При томе су коришћени типично антисемитски речник и аргументација. Већ 1844. ограничено је Јеврејима пословање и поседовање некретнина ван Београда, па су многи морали да окончају своје пословање и иселе се у Београд или ван земље. Средином 1845. у Београду је живело укупно 1.476 Јевреја, од којих је је 129 имало куће и дућане, а 235 није имало никакве непокретности. Спречавано је и стално настањивање новопридошлих Јевреја у Србију, мада то ограничење није строго поштовано. То је потврђено новим законом 1856. године. Ове мере дискриминације противречиле су одредби Париског мира којим је завршен Кримски рат исте године. По њој је Србија била дужна да поштује верску равноправност својих грађана.¹⁴

Одмах по повратку на власт 1859. године, стари кнез Милош укинуо је декретом противјеврејске законе. Међутим, они су обновљени у време његовог наследника кнеза Михаила. Законом усвојеним у Народној скупштини 1861. поново је забрањено настањивање Јевреја у унутрашњости Србије. Највећи део протераних се настанио у Београду док је део напустио Србију. Ипак, после неколико интервенција представника више европских земаља и захтева “Опште јеврејске алијансе” српска влада је декретом дозволила останак Јевреја, односно повратак протераним Јеврејима. Ограничења у настањивању и запошљавању у Србији нису важила за

13 *Живети у Београду: Документа Управе града Београда*, Историјски архив Београда, Београд 2004, књ.2, 264.

14 *Живети у Београду, Документа Управе града Београда*, Историјски архив Београда, Београд 2001, књ.1, 196, нап. 82; Harriet Pass Freidenreich, *A Quest for Community: The Jews of Yugoslavia*, Philadelphia 1979, 31; *Живети у Београду*, књ.2, 264-276; *Живети у Београду*, књ.3, Београд 2005, 215-216; Т.Ђорђевић, *Архивска грађа за занате и еснафе у Србији од Другог устанка до Еснафске уредбе 1847.године*, Београд 1925, 174; Ž. Lebl, *Do 'konačnog rešenja'. Jevreji u Beogradu*, 85-97.



јеврејске лекаре, који су одиграли веома запажену улогу у организовању њене медицинске (војне и цивилне) службе.¹⁵

Испољавање нетрпељивости према Јеврејима у Србији само изузетно је добијало насилан облик, што је почетком 1865. имало и трагичне исходе. Није случајно што се то десило у Шапцу, јаком трговачком и занатском центру на граници са посебно живом транзитном трговином и јаком трговачком чаршијом. Јеврејски прваци су с разлогом сматрали да је то последица хушкачких антисемитских написа у листу *Световид*, при чему Јеврејима није омогућено да одговоре на ове нападе. Шабачки трговац Јаков Алкалај убијен је 16. јануара 1865. Недељу дана касније, у преноћишту на путу између Шапца и Београда (по другој верзији на изласку из Шапца) убијен је босански Јеврејин Соломон Абинун. Његове убице су се јавно хвалиле да су убиле једног Јеврејина после чега су ухапшени. Показало се да су власти деловале споро и да су покушале да заташкају први случај. То је спречено интервеницијом јеврејске заједнице и “Свеопште јеврејске алијансе” (*Alliance Israelite Universelle*)¹⁶ чему су следиле интервенције конзула великих сила у Србији.

И поред тога, убрзо је дошло до новог антијеврејског изгреда, поново у Шапцу. Средином јуна исте године насилно је покрштена малолетна Јеврејка Симха Мешулам. Због свих ових догађаја шабачки Јевреји су намеравали да се колективно иселе у Палестину.¹⁷ Ипак, још неко време објављивани су антисемитски написи у *Световиду*, повремено и у *Видовдану*. Судски поступак против писца чланака покренут је тек годину дана после догађаја у Шапцу, на тужбу групе јеврејских грађана, а не иницијативом власти. Ови антисемитски инциденти и реаговања на њих имали су позитивно дејство на положај Јевреја: прекинуто је доношење нових антијеврејских закона и прећутно им је дозвољен боравак у унутрашњости Србије.¹⁸

15 Исто; Andrija Radenić, “Јевреји у Србији. Народни посланици Јевреји у скупштини Србије 1878-1888”, *Zbornik 6*, Јеврејски историјски музеј, Београд 1992, 9-10, 17-20. Аутор је истакао да “хајка на Јевреје у паланкама није престала све до 1878, па и до новог устава из 1888”; исто, 10, напомена 16. Вероватно је тачнија оцена да се радило о повременим инцидентима, међу којима су свакако најтежи били у Шапцу 1865.

16 Ž. Lebl, *Do 'konačnog rešenja'. Jevreji u Beogradu*, 104-105.

17 *Pinkas jevrejskih opština Jugoslavije, Šabac, 1058-1060* (Ženi Lebl); ista, *Do 'Konačnog rešenja'. Jevreji u Beogradu*, 119-130. О дискриминацији Јевреја у Србији током деветнаестог века: н.д., 71-155. Термин “погром” није одговарајући назив за ове злочине; шире у: Yehuda Slutsky, “Pogroms” у: Heinemann, Yizhak et al, *Anti-Semitism*, Keter Books, Jerusalem 1974, 125-134.

18 Ž. Lebl, *Do 'Konačnog rešenja'. Jevreji u Beogradu*, 127-128; *Живети у Београду 1851-1867*, књ.3, 218-219. Писац чланака у *Световиду* био је свештеник Никола Поповић; Н. Pass Freidenreich, *The Jews of Yugoslavia*, 31.



Генерално, Срби и Јевреји су били упућени на међусобну сарадњу. Заједничка угроженост од турских војних снага и ослободилачки ратови које је Србија водила против Османског царства, допринели су зближавању и солидарности Срба и Јевреја у Кнежевини. У српским градовима Јевреји су заједно са Србима били изложени разним облицима насиља османских власти, што је довело до великог сукоба почетком јуна 1862.

Релативно малобројни Јевреји су током дужих периода 19. века у полуслободној Србији били изложени законској дискриминацији, као и у већини других европских земаља. Међутим, у политичком животу Србије није било организованих антисемитских снага, нити је антисемитизам био раширен међу становништвом. И поред антијеврејских мера кнеза Михаила, у династији Обреновића није било антисемитских предрасуда, а заслужни Јевреји су фаворизовани. Срдачне односе са јеврејском заједницом и њеним представницима наставиће и њихови наследници Карађорђевићи. Уставом из 1869. свим српским грађанима гарантована је слобода и право на имовину и сви су постали једнаки пред законом. Иако је православна вера била службена, све друге признате вере биле су дозвољене и заштићене законом, међу њима и јеврејска. Поштовање јеврејске вере и обичаја није било само формално, него је поштовано, чак и у односу према јеврејским осуђеницима.¹⁹

И поред уставних одредби, Јеврејима су остала ограничења становања и поседовања имовине ван Београда, јер су остали на снази антијеврејски закони из 1856. и 1861. Јевреји су према уставу из 1869. имали војну обавезу, али до ратова 1876-1878. нису могли да стекну официрски чин. Током ових ратова они се истакли као храбри војници и припадници војног санитета. О друштвеној прихваћености Јевреја и угледу који су појединци имали, сведочи и чињеница да је на изборима за Велику народну скупштину 1877. међу осам посланика из Београда, највећим бројем гласова изабран и један Јеврејин, Аврам Озеровић.²⁰

Наведени облици дискриминације погађали су Јевреје све до међународног признања независности Србије на Берлинском конгресу 13. јула 1878. Чланом 34 мировног уговора велике силе су признале независност Кнежевине Србије обавезујући је условима који су изложени у наредном члану уговора. По 35. члану уговора у Србији разлика у вери и вероисповести неће моћи да буде сметња да неко ужива своја грађанска и политичка права, да буде примљен у јавне службе и да обавља разне занате и занимања “ма

19 Давид А. Алкалај, “Са Јалије од пре седамдесет година” *Весник јеврејске сефардске вероисповедне општине*, бр.2, 1. фебруар 1939, 3-4.

20 Н. Pass Freidenreich, *The Jews of Yugoslavia*, 31-33; А. Radenić, “Јевреји у Србији”, 3-4; *Ž. Lebl, Do 'Konačnog rešenja'. Jevreji u Beogradu*, 163.



у коме месту то било”. Грађанима Србије свих вероисповести зајамчена је слобода и јавно вршење црквених обреда, као и слободно хијерархијско уређење.²¹

Пуна грађанска равноправност српских Јевреја гарантована је уставом од 1888. године²², једним од најлибералнијих устава тог доба у Европи. Наредне деценије обележене су убрзаним напретком и интеграцијом Јевреја у српско друштво. Убрзани друштвени развој деловао је на Јевреје и на њихово друштвено окружење стварањем нове друштве структуре у којој су порекло и традиција све више губили трку са новим вредностима грађанског друштва.

После стицања независности, у Србији су антисемитски испади појединаца и написи у штампи били релативно ретки. Показало се да су они најчешће били део политичке борбе и служили су дисквалификацији противника. Ипак, коришћење антисемитске реторике указује на то да се очекивала одређена политичка корист од ње, у виду одјека у бирачком телу и у политичкој јавности. Међутим, показало се да то није био случај. Аргументација је била сасвим у духу тадашњег европског политичког антисемитизма и прилагођена је локалним приликама. Иначе, ни малобројни српски антисемити нису се одликовали доследношћу.

Почетком осамдесетих година у српској народној скупштини могли су се чути говори надахнути антисемитизмом. У томе је, углавном као “усамљени јахач”, предњачио посланик владајућих либерала, Милош Милојевић. Он је био гимназијски професор историје, чије су фантастичне представе о старини и распрострањености српског народа изазивале исмевање и погрде савременика.²³ Са скупштинске говорнице је доказивао да Јевреји, распршени по разним земљама, у њима делују мржњом незадовољника. Пошто тако делују и у Србији, српски народ мора свим средствима да осујети њихово разорно деловање. Француска револуција им је омогућила равноправност коју они користе да сеју раздор у друштву, проповедају идеје којима се “исмејава и уништава вера, народност, држава”. Они желе да окрену свет наопако да би га затим “по своме преуредили” устројством у коме би људи

21 *Србија 1878. Документи*, Михаило Војводић, Драгољуб Р.Живојиновић, Андреј Митровић, Радован Самарцић (прир.), Београд 1978, 569.

22 А.Раденић, “Јевреји у Србији”, 112; Ж. Lebl, *Do 'konačnog rešenja'. Jevreji u Beogradu*, 146-149.

23 Коста Милутиновић, *Иларион Руварац и Милош С. Милојевић*, Зборник Матице српске за ликовне уметности 24, Нови Сад 1988, 253-263. Током деведесетих година прошлог века неколико сличних “историчара” прихватило је М.С.Милојевића, заједно са Симом Лукином Лазићем, као свој узор и духовног претечу. Шире у: Радивој Радић, *Срби пре Адама и после њега. Историја једне злоупотребе: Слово против 'новоромантичара'*, Београд 2003, 57-61.



“један другог жива прождирали”.²⁴ У јавном испољавању политичког антисемитизма у Србији, оваква аргументација, уз прилагођавања околности, неће се ни касније много мењати. Међу писцима антисемитских чланака и брошура била су и два Јеврејина, лекар и публициста др Михаило Розен, и књижевник Хајим Давичо, први Јеврејин – српски дипломата.²⁵ Међу неколико антисемитских списа који су објављивани осамдестих година, била је и невелика брошура (14 страна) под насловом Не дајмо Србију чифутима или реч у своје време (Београд 1882).

Српска средина имала је донекле различит став према Јеврејима који су већ генерацијама живели у Србији, међу којима су преовлађивали Сефарди, и према новодошлим, најчешће ашкенаским Јеврејима из Аустро-Угарске. Са староседелачким Јеврејима се заједно живело генерацијама, делило се зло и добро, док су новопридошли доносили нови дух, обичаје и навике, стране не само Србима, него и самим сефардским Јеврејима, од којих су се разликовали не само по језику, него и по обичајима, месту становања и сахрањивања. Све до 1912. званични језик у београдској Ашкенаској општини био је немачки.²⁶

Антисемитизам Радикалне странке осамдесетих година ослањао се на социјалну аргументацију, што је и разумљиво с обзиром на њену социјалистичку прошлост. За радикале су Јевреји пре свега били симбол капиталистичке експлоатације, каишарења и зеленаштва. Овај “популистички антисемитизам” радикала и либерала осамдесетих година деветнаестог века, био је део политичке борбе против напредњачке владе и режима краља Милана. Антисемитизам либерала у Србији био је јачи и жешћи од радикалског, а преливао се и од војвођанских либерала преко њиховог гласила, новосадске Заставе.²⁷ Антисемитизам је коришћен углавном из краткорочних политичких разлога, што се видело после доласка радикала на власт и

24 A.Radenić, “Jevreji u Srbiji”, 37-38.

25 Ž.Lebli, *Do 'konačnog rešenja'. Jevreji u Beogradu*, 131-133, 153-155, 165. О др Михајлу Розену види и: “Розен Михаило (Ружић), др.”, Станоје Станојевић, *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*, III књига, Загреб 1928. 800-801 (М.Миленовић); *Дневник Бењамина Калаја 1868-1875*, приредио Андрија Раденић, Београд-Нови Сад 1976, в.м.

26 Ž.Lebli, “Ignjat Šlang”, *Bilten-Jevrejski pregled*, br.7-8, Beograd, jul-avgust 2006, 5.

27 A. Radenić, “Jevreji u Srbiji”, 95-112. Набрајајући листове у којима су објављивани антисемитски чланци и антисемитске књиге и брошуре издаване у Србији и јужној Угарској (подручје Српске Војводине) од краја седамдесетих до почетка деведесетих година 19.века, Ж. Лебл је закључила да су такве књиге и брошуре “тих година ницале као печурке” и да се радило о “хајци на Јевреје”; Ž. Lebli, *Do 'Konačnog rešenja'. Jevreji u Beogradu*, 152-155. Ова оцена не одговара приликама у Србији, па ни у јужној Угарској, и поред свих разлика међу њима. Крај 19. века је био период брзе еманципације и напретка јеврејске заједнице у Србији, што се може закључити и из књиге Ж. Лебл. У томе су сагласни и савремени историјски извори и историографија.



доношења устава из 1888. којим су Јевреји стекли пуну грађанску равноправност. Ипак, упамћени су случајеви појединачног вербалног испољавања антијеврејских предрасуда заснованих на традиционалном хришћанском антисемитизму.²⁸

Од средине седамдесетих година, брзо се увећавао број Јевреја у Србији као и њихово учешће у укупном броју становника: 1874. био је 2.049 Јевреја (0,15% од 1.353.890 становника Србије). После десет година, број се скоро удвостручио: 1884. било их је 4.160 (0,21% од 1.901.736 становника). Према попису од 1890. у Србији је живело 4.652 Јевреја (0,22% од 2.161.961 становника), да би тај број 1900. године нарастао на 5.729 (0,23% од 2.492.882 становника). Током наредних десет година број Јевреја спорије се увећавао и опало је њихово учешће у укупном броју становника: 1910. године од 2.911.701 становника Србије било је 5.997 (0,2%) Јевреја.²⁹

Интеграција Јевреја у српско друштво као “Срба Мојсијеве вере” није значила асимилацију, него двоструку идентификацију, у којој су се допуњавали јеврејски и српски идентитет, које није лако раздвојити.³⁰ Асимилацији је стајала на путу и чврста повезаност српства са православљем, а изузетно ретко, Јевреји су свој српски идентитет потврђивали преласком на православље. То није подстицала ни Српска православна црква, којој су припадали безмало сви становници Србије до Балканских ратова. Односи Цркве са јеврејском заједницом били су срдачни, чему су давали пример црквени великодостојници, на челу са митрополитом Димитријем.

Током Балканских ратова и Првог светског рата, србијански Јевреји дали су сразмерно велики допринос ослобођењу и уједињењу, подносећи заједно са осталима велике жртве на фронту и у његовој позадини. Осим на бојишту и од задобијених рана и болести у болницама, неки од њих умрли

28 После прославе крунисања краља Петра Првог 1904. такав доживљај је имао млади Лесковчанин, Жак Конфино, касније познати лекар и писац. По том мотиву тридесетих година написао је комедију “Јеси ли ти разапео Христа?”; “Жак Конфино (1892-1975)”, у: Драгослав Адамовић, *Разговори са савременицима. Ко је на вас пресудно утицао и зашто?*, Београд 1982, 151-152. Под истим насловом је касније објавио и роман (Београд 1968; види поглавље “Мама, ко је то Христ?”). И малом Марку Анафу (рођен 1909. у Пожаревцу) дешавало се да га српски дечаци вређају као “чивуче” и као припадника народа који је убио Христоса. Он се песницама борио против увреда, стекао је поштовање и касније није имао осећај различитог порекла од околине. И он и његова два брата оженили су се Српкињама; Dr Marko Anaf, “Nikada predaja”, у: Jaša Almulji, *Živi i mrtvi. Razgovori sa Jevrejima*, Beograd 2002, 93-95.

29 Marko Perić, Srećko Stanić, “Jevreji Beograda u popisima stanovništva XIX i XX veka”, *Zbornik 6*, Jevrejski istorijski muzej, Beograd 1992, 281-289.

30 P. Lebl-Albala, *Tako je nekad bilo*.



су у аустроугарским логорима какав је био Нађмеђер.³¹ Битољски Јевреји, заједно са осталим грађанима, јако су пострадали током бугарске окупације, а нарочито после савезничког ослобођења 19. новембра 1916. После тога су месецима били изложени бугарској и немачком артиљеријској ватри. У ноћи између 16. и 17. марта 1917. центар града са јеврејским кварталом засут је гранатама са отровним гасом, за који је сведок ових догађаја, др Арчибалд Рајс, претпостављао да је “пруска киселина (цијанска)”.³²

БИБЛИОГРАФИЈА

Адамовић, Драгослав, *Разговори са савременицима. Ко је на вас пресудно утицао и зашто?*, Београд 1982.

Алкалај, Давид А, “Са Јалије од пре седамдесет година” *Весник јеврејске сефардске вероисповедне општине*, бр.2, 1. фебруар 1939..

Anaf, Dr Marko “Nikada predaja”, u: Almuli, Jaša, *Živi i mrtvi. Razgovori sa Jevrejima*, Beograd 2002.

Vinaver, Vuk, “Јевреји у Србији почетком XIX века”, *Jevrejski almanah 1955/6*, Beograd 1956.

Дневник Бењамина Калаја 1868-1875, приредио Андрија Раденић, Београд-Нови Сад 1976.

Ђорђевић, Тихомир, *Архивска грађа за занате и еснафе у Србији од Другог устанка до Еснафске уредбе 1847. године*, Београд 1925.

Исти, “Архивска грађа за насеља у Србији у време прве владе кнеза Милоша (1815-1839)”, *Српски етнолошки зборник*, бр.22, Београд 1926.

Исти, “Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању”, Српска академија наука, *Српски етнографски зборник*, књига LXVI, посебни отисак, Београд 1953.

Исти, “Вештица и вила у нашем народном веровању и предању”, Српска академија наука, *Српски етнографски зборник*, књига LXVI, посебни отисак, Београд 1953.

Исти, “Ритуални злочин Јевреја”, у: *Белешке о нашој народној поезији*, Београд 1939.

Ђуковић, Исидор, *Нађмеђер. Аустроугарски логор за Србе 1914-1918*, Београд 2003.

Живети у Београду. Документа Управе града Београда, књ.1-3, Бранка Прпа (ур.), Историјски архив Београда, Београд 2003, 2004, 2005.

Историја Београда, књ.2, Просвета, Београд 1974.

31 Исидор Ђуковић, *Нађмеђер. Аустроугарски логор за Србе 1914-1918*, Београд 2003, 191, 201, 260, 286, 292, 325.

32 *Страдање града Битоља*, Издање Министарства војног, април 1917, у: *Страдање српског народа у Србији 1914-1918. Документа*, приредили Слађана Бојковић Милоје Пршић, Београд 2000, 282.



Куниберт, Бартоломео, *Српски устанак и прва владавина Милоша Обреновића 1804-1850*, Београд 1901.

Lebl, Ženi Do 'Konačnog rešenja'. *Jevreji u Beogradu 1521-1942*, Čigoja štampa, Beograd, 2001.

Ista, Do 'konačnog rešenja'. *Jevreji u Srbiji*, Čigoja štampa, Beograd 2002.

Милутиновић, Коста, *Иларион Руварац и Милош С. Милојевић*, Зборник Матице српске за ликовне уметности 24, Нови Сад 1988.

Pass Freidenreich, Harriet, *A Quest for Community: The Jews of Yugoslavia*, Philadelphia 1979.

Perić, Marko, Stanić, Srećko, "Jevreji Beograda u popisima stanovništva XIX i XX veka", *Zbornik 6*, Jevrejski istorijski muzej, Beograd 1992.

Перуничкић, Бранко, *Управа вароши Београда 1820-1912*, Београд 1970.

Pinkas jevrejskih opština Jugoslavije. Enciklopedija jevrejskih naselja od osnivanja do posle holokausta u II svetskom ratu, Cvi Loker (ur.), Jerusalem 5748/1988, prevod u Jevrejskom istorijskom muzeju.

Radenić, Andrija, "Jevreji u Srbiji. Narodni poslanici Jevreji u skupštini Srbije 1878-1888", *Zbornik 6*, Jevrejski istorijski muzej, Beograd 1992.

Радић, Радивој, *Срби пре Адама и после њега. Историја једне злоупотребе: Слово против 'новоромантичара'*, Београд 2003.

Radovanović, Vojislava, Mihailović, Milica, *Životni ciklus-Običaji kod Jevreja. Jewish Customs-The Life Cycle*, Savez jevrejskih opština Jugoslavije, Jevrejski istorijski muzej Beograd, Beograd 1998.

Yehuda Slutsky, "Pogroms" u: Heinemann, Yizhak et al, *Anti-Semitism*, Keter Books, Jerusalem 1974.

Србија 1878. Документи, Михаило Војводић, Драгољуб Р.Живојиновић, Андреј Митровић, Радован Самарцић (прир.), Српска књижевна задруга, Београд 1978.

Станојевић, Станоје, *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*, III књига, Загреб 1928.

Страдање града Битоља, Издање Министарства војног, април 1917, у: *Страдање српског народа у Србији 1914-1918. Документа*, приредили Слађана Бојковић Милоје Пршић, Београд 2000.

Шланг, Игњат, *Јевреји у Београду*, Београд 1926.



MILAN KOLJANIN

TWEEN EMANCIPATION AND INTOLERANCE: THE JEWS IN 19TH CENTURY SERBIA

The creation of the modern Serbian state in the Principality of Serbia had enabled national integration based on the model of modern European societies. Although not numerous, Jews in Serbia made up a substantial part of the urban population, especially in Belgrade, and they played an important role in business, mainly in trade. Manifestations of anti-Semitism in Serbia usually did not have a religious basis, they were rather the resistance of Serbian trade and craft bazaar to commercial competitors. This influence was particularly felt at the time of the government of Prince Alexander Karadjordjevic and the Defenders of the Constitution, as well as the second government of Prince Mihailo Obrenovic. In the political life of Serbia there was no organized anti-Semitic forces, nor was the anti-Semitism widespread among the population. Various forms of discrimination also affected the Jews until the international recognition of independence of Serbia at the Congress of Berlin on 13, July 1878. Complete civil equality of Serbian Jews was guaranteed by the constitution from 1888, which was one of the most liberal constitutions in Europe at the time. The next decades were marked by rapid progress and integration of Jews into the Serbian society. Accelerated social development affected the Jews and their social environment by creating a new social structure in which the origins and traditions were increasingly losing the race with the new values of civil society. The Jewish participation in Serbian liberation wars reinforced their integration and acceptance in the social environment.



РУДОЛФ КЛАЈН

Универзитет Светог Иштвана, Мађарска

СЕЦЕСИЈА: ЈЕВРЕЈСКИ (НЕ)УКУС?

Кроз читаву историју, архитектура је превазилазила просту материјално-функционалистичку раван и добијала значења ван досега структурално-тектонске стварности. Док је архитектура често отелотворвала метафизичко, наглашене идентитете, и представљала *itago mundi*, човеково самопоимање и поимање света, неизвесно је колико је могла да изрази религијске или етничке идентитете током 19. и 20. века. Уистину, и даље је питање колико се архитектонско дело може окарактерисати као „јеврејско“.¹ Ипак, око 1900. године, како у Бечу тако и у Будимпешти су такве одреднице биле водећи аргументи подједнако у антисемитским и филосемитским круговима, што оправдава настојање да се анализира оно што се назива „јеврејство“ у архитектури.

Кључне речи:

сецесија, архитектура, Јевреји, модернизам, Аустро-Угарска, Беч, Будимпешта, оријентализам

Јасно је данас, да је означавање покрета и архитектонских дела „јеврејским“ било претерано што је створило изузетну осетљивост међу нејеврејима ка било чему што је повезано са овом мањином којој су се дивили, или је мрзели. Предложио бих пажљивију формулацију, и уместо покушаја да тачно одредим шта „јеврејство“ значи у одређеним архитектонским појмовима, поставио бих питање на други начин: Како су размишљање, став и историјско искуство еманципованих Јевреја утицали на архитектуру? Ова искуства можда покажу неке сличности са искуствима других етничких или верских група, али суштински или свеукупно, оно приказује то што се уобичајено сматрало јеврејским. Ови чиниоци и њихове комбинације обухватају аспекте као што су невезаност за поднебље или локалну традицију, једна врста несталности, склоност ка апстракцији, игра, хибридизација, хумор, гротеска, искуство у дијаспори,² двојни идентитет, као и расцеп између

1 Чак се и расправља да ли исламска архитектура постоји као појам који се грана. Ипак, због дубоко укоренење религиозности, неки заједнички елементи повезују многе стране уметничког учинка исламских земаља по питању декорације, а чак и архитектонског простора у разним периодима што оправдава говорење о исламској архитектури, пре него о јеврејској. Види *Architecture of the Islamic World*, ed. G. Michell (London, 2002), стр. 10.

2 Појам искуства у дијаспори у пољу архитектуре је увео Питер Ајзенмен и одражава се у просторном концепту где посматрач доживљава међупросторно искуство „битисања између“. Ово није међупросторни доживљај који је познат из јапанске архитектуре и њеног



суштинског и појавног света итд.

Јевреји су, осим у старом и савременом Израелу, ретко били у позицији да наметну архитектуру другима. Њихова улога у постпросветитељским друштвима је првенствено била ограничена на поспешивање коренитих промена. Али како су модерна и модернизам укинули традиционалну кодификацију и донели отвореност и концептуалност у уметност и архитектуру, „јеврејски“ утицај је ојачао. Штавише, без обзира на Холокауст и скоро потпуно уништење западно/централноевропских Јевреја, овај утицај није нестао, већ је дошао на чело у структурализму средином двадесетог века и у покретима крајем двадесетог века, као што су постмодернизам и деконструкција.

Сматрам да је несразмерно велики допринос Јевреја авангардној уметности и архитектури 20. века произишао из сусрета западњачке модерне и „јеврејског“ искуства, као што предлаже Арнолд Тојнби.³ У овом чланку ћу анализирати утицај еманципованих Јевреја око 1900. године, и сажето назначити периоде који су претходили и следили, са освртом на модернизам 1920-30-их година.

Учешће Јевреја у секуларној архитектури у Хабзбуршкој монархији и државама које су је наследиле (изузимајући синагоге, гробља и грађевине јеврејских општина) се може поделити у четири различите фазе: (1) Рана фаза, од средине деветнаестог века до почетка 1890их, када су се Јевреји појављивали искључиво као инвеститори уз извесне архитектонске склоности или специфичне детаље⁴ који су се одражавали на фасадама или у ентеријеру (Рингштрасе улица у Бечу, Андраши улица у Будимпешти). (2) Сецесија од 1897. до око 1905., када се Јевреји појављују и као архитекте, посебно у Мађарској и Хрватској. Ово је период у ком се о „јеврејству“ архитектуре први пут јавно расправљало. (3) Касна или геометријска сецесија и протомодернизам, од око 1905. до 1920., када јеврејско

Ма простора, тј. између унутрашњости и спољашњости, већ између сличних просторних система. Ово се обично односи на постмодерну архитектуру и архитектуру деконструкције. Види: Gy. Kunszt, R. Klein, and P. Eisenman, *A dekonstruktivizmustól a foldingig, From Deconstruction to Folding* (Budapest, 1999), стр. 118.

3 D.C. Somervell, *A Study of History*, abridgement of vols. VII–X, with a preface by A. Toynbee (London/Toronto/New York, 1957); A. Toynbee, *A Study of History*, vol. XII: *Reconsiderations* (London/Toronto/New York, 1961). За више јеврејски наклоњену тачку гледишта види Y. Slezkine, *The Jewish Century* (Princeton, 2004).

4 Шосбергер Палата у Андраши улици приказује један од најјединственијих јеврејских осврта тог периода. Две изрезбарене фигуре, Мојсије и Вулкан дочекују госте или намернике изнад улазне капије, представљајући Грчке и Јеврејске елементе културе Запада. Треба нагласити да Мојсије не носи само Таблице Закона, већ и бакљу: према поруци коју је уметник хтео да пренесе, Јевреји је требало да буду лучоноше *Gründerzeit*-а.





Андраши авенија у Будимпешти, 1870-1890. У првој секцији је била скоро искључиво јеврејска елита, индустријалци и банкари, који су преферирали нео-ренесансу, каткад са неким јеврејским мотивима

размишљање олакшава прихватање апстракције и приоритета простора над материјалом. И (4) Рани модернизам, од 1920. до 1944., када су архитекте јеврејског порекла играле битну улогу. О „јеврејству“ се ретко расправљало, осим у нацистичким изворима, али је спој јеврејског искуства односно начина понашања и неких аспеката модерне архитектуре неоспорив.

У периоду после Другог светског рата је остало премало Јевреја у овом региону да би се скупила критична маса, па су структурализам и пост-структурализам углавном карактеришу Западно Европу, Израел и САД⁵. Иако су и нацистички и совјетски теоретичари уметности брзо повезали модернизам са Јеврејима, тј. такозвани космополитизам, елитизам, и „вештачки начин размишљања“, много више одлика је карактерисало модерну архитектуру у међуратном периоду: заједнички садржалац многих традиција, како источњачких, тако и западњачких, укључујући и јудаизам са идејом повезаности простора и времена, не-репрезентацију/апстракцију,

5 Мађарска је можда мали изузетак. Како је уплетеност Јевреја у мађарски марксизам била велика, неке јеврејске архитекте и теоретичаре су подстицали да спроведу идеје Џорџа Лукача у дело, као што је Тибор Вајнер и Јанош Бонта.



и Месијанизам, поред интернационализма, отуђености од конкретног места и локалних традиција.⁶



Детаљ палате Шосбергер, Андраши авенија у Будимпешти, архитекта Арпад Фести, 1876. Изнад улаза се налазе две фигуре, Вулкан са чекићем и Мојсије са својим таблама, који симболизују симбиозу Јевреја и не-Јевреја (Немаца) у Мађарској. При томе је важно, да је Мојсије тај који носи бакљу

6 Уметничке теорије националсоцијалиста и комуниста су биле неоргиналне у осуђивању Јевреја: сличне идеје је у 19. веку изразио Карл Шнасе, додуше без расистичке ноте. (C. Schnaase, *Geschichte der bildenden Künste* (2. Auflage, Düsseldorf, 1869).



СЕЦЕСИЈА И ЊЕНИ КОРЕНИ

L'art nouveau, или Sezession/szecesszió/secesija како се називала у хабзбуршким земљама, је представљала прелазни период између историјских стилова (заправо њиховог поновног буђења у 19. веку) и модернизма. Званично, то је било отцепљење, како назив бечке верзије овог покрета Sezession и предлаже, којим су уметници одвојили себе од академских традиција и историјских стилова. Ово се такође десило и другде у Европи (у Британији Arts and Crafts, француско-белгијски l'art nouveau, каталонски Estilo Gaudí), али је у Аустро-угарској специфична политичка слика променила положај уметничке елите и њихових наручилаца. Карл Шорске тврди да су политичке тежње тадашње средње класе у успону већим делом сузбијане у конзервативној монархији, па се њихова озлојеђеност одразила у уметностима. Иако Шорске не дискутује посебно улогу Јевреја у модерни у Хабзбуршкој монархији, његова разматрања су примењива и на вишу средњу класу Јевреја, тим више што су били двоструко искључени, не само као припадници буржоазије, већ и као нехришћани. Покрштавање је било од помоћи, али је јеврејско порекло и даље остајало стигма.

Модерни уметници су постајали носиоци отпора њихових (углавном јеврејских) клијената у Аустрији. У Мађарској је овај отпор био чак и националистички обојен, иако је тешко одредити стварне националистичке намере у мађарској сецесији или Magyaros Szecesszió, а и међу њеним јеврејским поборницима, о чему ће касније бити речи.

Са архитектонско-семиотичке тачке гледишта се може тврдити да се у историјским стиливима, као што су Романика, Готика и Ренесанса, више радило о проблематизовању традиционалних и унутрашњих питања у архитектури: решење конструкције, представљање тектонике, приказивање одлика грађевинских материјала, док су се у дискусијама занемаривали „спољни проблеми“, као што су метафизика и значење архитектуре. Ипак, дух времена је изронио и архитектура је имплицитно, а често и ненамерно, добијала друштвени и метафизички садржај.

Међутим, са појавом демократије и политичког плурализма после Француске револуције уметности су се заувек промениле. Плурализам је изазвао паралелну употребу различитих нео-стилова (поновно буђење историјских стилова) – неороманике, неоготике, неоренесансе и необарока, а могућност избора је отворила врата отелотворењу политичке, верске или етничке поруке у архитектури. Тако се, на пример, бечко неоготичко дело Фридриха Шмита Rathaus, веран пример хтења пан-германског, анти-семитског Карла Луегера, јер се нео-готика сматрала више немачким



(германским) него неоренесансни Burgtheater на улици Рингштрасе, чији је пројектант био либерал Готфрид Земпер. Појављивање национализма у повоју се поклапало са појавом нео-стилова у архитектури преко читавог континента који су отеловљавали идеале неких националних програма. После револуција године 1848., јеврејски идентитет није био изузетак овом правилу. Оријентални стил је представљао улогу/идентитет који су нејевреји придодали Јеврејима: „азијати Европе“. До краја 19. века Јевреји су престали да буду азијати Европе и постали катализатор модернизма као културне парадигме, а њихова везаност за сецесију (l'art nouveau или Sezession) је постала неминовна. Ипак, архитектонски утицај оријенталног расположења на Сецесију се не може преценити.

Неки критичари су, са правом или не, повезивали бечку Sezession, Magyaros Szecesszió, и хрватску Secesiju са присуством Јевреја у урбаним центрима Хабзбуршке монархије – Бечу, Будимпешти, Прагу, Брну, Лавову, Чернивцима, Загребу, Темишвару, Великом Варадину итд. Занимљиво је да је Хабзбуршка монархија приказала два лица Сецесије: израз модернизма и израз националног, културног, а можда чак и верског идентитета. Јевреји су се налазили у оба табора. Међутим, у оба случаја су Јевреји показивали слична идеолошка и формална решења која су се могла повезати са традиционалном нетрпељивошћу између јудаизма као неиконичке вере и архитектуре као визуелне дисциплине.

КВАДРАТУРА КРУГА: ЈЕВРЕЈИ ПОСТАЈУ АРХИТЕКТЕ

Јевреји су уплетени у архитектуру већ преко три миленијума. Постоје археолошки докази о њиховом грађевинском стваралаштву од антике али не постоји „историја јеврејске архитектуре“, тј. у архитектури коју су створили или која је створена за Јевреје недостаје било какав јасан континуитет или кохеренција. Однос између Јевреја и архитектуре је био проблематичан. Најпростије објашњење би било тврдити да су се Јевреји толико пута селили кроз историју да нису имали предуслове потребне за еволуцију архитектуре у континуитету. Али ово није тачно у потпуности: јеврејске посебности су у неким периодима и подручјима трајале довољно дуго за стварање делимично кохерентних жанрова, као што су синагоге на Иберијском полуострву пре Изгона из Шпаније, синагоге са шест или осам травеја у средњовековној средњој Европи, или синагоге са девет травеја у граничној линији која је одређивала простор за живот јевреја у Пољској и Руској царевини у раном модерном периоду. Међутим, ови жанрови нису дали потпун и издвојен скуп одлика нити су икад створили свеобухватну



архитектонску историју, чак ни мањег обима. Ове архитектонске одлике, чак и кад су постојале, нису имале континуитет од идеје до форме, што је предуслов за праву архитектуру. Ипак, постојали су краћи историјски интервали у којим је постојала интеракција између јудаизма и грађења.

Историјски гледано, архитектура се тешко могла сматрати „јеврејском дисциплином“ јер сликовно приказује свето, било програмски, као у неким монотеистичким системима, или у смислу Хајдегеровог *das Heilige*, неодређене светости која је претходила и политеизму и монотеизму.⁷ Такав концепт архитектуре се оштро супротставља библијској забрани стварања лика и наличја. Осим тога, како се подразумевало да су следбеници јудаизма описмењени, служба у синагоги се заснивала на индивидуалном читању/певању, па није било потребе за визуелним преношењем верског садржаја, као у случају неких других религија. Није чудо, с тога, да је архитектуру створену за Јевреје, или архитектуру коју су Јевреји створили засенила књижевност и музика као главни израз креативног јеврејског духа у дијаспори. У исламу су постојали слични проблеми у архитектури, па су често запошљавали градитеље из култура које су пријатељскије настројене према визуелном. То су у суштини били Копти или источни/византијски хришћани. Синан, Микеланђелов савременик, а вероватно и најславнији „исламски архитекта“, који је пројектовао Сулејманову џамију у Истанбулу, је био јерменин који се преобратио у Ислам.⁸ Тадашња османска ратничка класа, укључујући врховног вођу, Султана, је била очарана Аја Софијом, и прагматично занемарила опасност која је проистицала из пресликавања њеног, у основи хришћанског шаблона, на каснију градњу џамија. И заиста,

7 Мартин Хајдегер се делом у свом делу *Sein und Zeit*, а посебно у делу *Bauen, Wohnen, Denken* бавио утицајем претходно поменутог концепта на архитектуру. Његов приступ је можда означен као метафизички, или поетски, а имплицитно чак и као анти-јудаистички, али он боље него ишта друго истиче светост архитектуре у неким културама, или идолопоклоничку архитектуру са строго јеврејске тачке гледишта. Види М. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken* (предавање одржано 1951.), у делу *Bauen und Wohnen, Martin Heideggers Grundlegung einer Phänomenologie der Architektur*, ed. E. Führ (München, 2000), стр. 31–49.

8 Турци су у 20. веку, пошто су уништили велики део јермена, позвали аустријске и немачке архитекте модернизма, као што су Клеменс Холцмајстер, Карл Лорхер, Херман Јансен, Роберт Орли, Ернст Енли и Петер Беренс, само да поменемо неке од миљеника Кемала Ататурка, иако овај пут без обавезног преобраћања у Ислам. Баш је Кемал Ататурк (*Ata-türk* = отац Турака), који је потицао из Солуна имао јаке прозападњачке побуде као и одбојност према традиционалном исламу. Према неким изворима рецитовао Шема Израел (Чуј Израел!) без грешке. Ово је изазвало спекулације о томе да је он можда тајно био делом јеврејског порекла. У својој Аутобиографији Итамар бен-Ави, син Елиезера бен-Јехуде, говори о приватној исповести Ататурка да је Шема Израел била његова права вера. *Encyclopaedia ha-ivrit* (Jerusalem, 1949).



првобитна чистоћа раних цамија је нестала. Бројне куполе, полукалите и пандантифи су после оправдавани ангеологијом, тј. односом, хијерархијом и поруком појединих анђела.⁹

На сличан начин чудан модус операнди је постојао у изградњи неких art nouveau сецесијских синагога, као рецимо оних у мађарским градовима, Сегедину (Szeged) и Суботици (Szabadka). Познати рабин и јавна личност, Имануел Лев (Immanuel Löw), син великог реформистичког Рабина Леополда Лева, је створио иконографију за велику синагогу у Сегедину која је надмашила све што су католици икад урадили по питању иконографије! Архитекта Леополд Баумхорн (Lipót или Leopold Baumhorn), који је пројектовао или обновио више од четрдесет синагога, је жудео за „научном“ потпором за своја хировита и еклектичка формална решења, а Имануел Лев му је то и обезбедио: декоративни елементи су постали повезани са библијском флором и пејсажом¹⁰. Због овога заправо нису били уметнички супериорнији. Архитекта Деже Јакаб (Dezso Jakab) је у Суботици идеологизовао своју брилијантну, самоносећу танку куполу органског облика као Шатор у пустињи или јутарње небо.

У архитектури, као и у многим другим пољима, модернизам је довео Јевреје на чело, због неких подударана између духа модернизма и јеврејске традиције и искуства. Модернизам, уметнички одраз модерне, је преиспитивао традиционалне вредности, ауторитете, и истине Запада, елементе који су претходно спречавали Јевреје да буду део главних токова друштва. Јевреји су у модернизму видели разрешење конфликта између њиховог наслеђа и уметности нејеврејског света. Штавише, у модерни, коју је донело доба Просветитељства и Француске револуције, они су видели историјско остварење, неку врсту „јерусалимизације“ читавог цивилизованог света, укључујући и њихове тадашње локације у дијаспори.¹¹ Најасимилованији

9 S. H. Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Albany, 1987), стр. 37.

10 Имануел Лев је био познат као реформистички рабин и оријенталиста, рођен је у Сегедину 1854., а образовао се уз помоћ свог оца Леополда и на *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums* у Берлину, дипломирао је као рабин и добио докторску диплому 1878. Исте године је постао рабин у Сегедину. Применио је знање које је стекао током студија у раду *Eretz Israel* које је претходно објавио у свом делу *Aramäische Pflanzennamen* (Беч, 1881). Без обзира на његов велики допринос мађарској култури, депортован је 1944., где је изгубио живот на путу за Аушвиц.

11 Фредерик Бедоар пише: Месијанско размишљање о „новом Јерусалиму“ је добило много светскије и универзалније тумачење и претворило се у предлог стварања новог политичког, друштвеног и верског поретка за јевреје и нејевреје подједнако. Име Јерусалима је замењено именом Париза. Десет заповести су изједначене са законима француске Републике, а Израел је сматран земљом револуције из 1789. Грец упућује на богатство тадашње књижевности, укључујући и дело Јозефа Салвадора *Paris, Rome et Jérusalem ou La question religieuse au XIXe siècle* (Париз, 1860). У овом делу, савремени Јерусалим се



Јевреји нису више тежили да се врате у Свету земљу већ су, уместо тога, хтели да претворе читав свет у своју обећану земљу.



Купола и тамбур синагоге у Суботици, архитекти Деже Јакоб и Марцел Комор, 1901-03. Следбеници Едена Лехнера настављују са употребом мађарског фолклора, али иду и даље: купола није традиционалног облика, него је тродимензионална верзија дводимезионалних фолклорних шара, направљена од модерне самонесеће конструкције – гипс и рабиц мрежа.

пореди са Паризом, који је такође град изграђен у долини и окружен планинама.. У радњи дела је требало да се изгради нови храм за универзални мир и све светске религије, а градске капије су требале бити посвећене Мојсију, Исусу и Мухамеду, али такође Брахми и Буди, па чак и Волтеру и Русоу. Види F. Bedoire, *The Jewish Contribution to Modern Architecture 1830–1930* (Jersey City, 2004), стр. 153–206.



Али јеврејска уплетеност у архитектуру модерног времена није била само верско и филозофско питање. Са нестанком еснафа, њихово искључивање од овог заната се завршило, а јеврејско асимиловање и почечи предузетништва, као и брз урбани раст и губитак урбаног топоса¹² су допринели „јудизацији“ архитектонског заната (по речима тадашњих конзервативаца) широм царства. Ови критичари, како ћемо касније видети, се нису жалили само због присуства јеврејских архитеката и њихови утицајни клијената ту, већ радије због промена које су Јевреји донели у архитектури, како у теорији, тако и у пракси.

БЕЧКА ПОЛЕМИКА: ЈОЗЕФ МАРИЈА ОЛБРИХ И ЈОЗЕФ ХОФМАН ПРОТИВ АДОЛФА ЛОСА

У Бечу је виша јеврејска класа била дубоко повезана са покретом Сецесије. Индустијски магнат, Карл Витгенштајн, отац филозофа Лудвига Витгенштајна¹³, је финансирао изградњу „Храма Светог пролећа“, грађевину звану Сецесија (Sezession), која је саграђена 1898. Утицајне Wiener Werkstätte (Бечке радионице, 1903.) је скоро у потпуности финансирао син јеврејског произвођача текстила, Фрица Варндорфера.

Поред пуке великодушности, Јевреји су играли улогу „интелектуалних бабица“ покрета Сецесије. Утицајни критичар уметности, Лудвиг Хевеши (Ludwig von Hevesi) је пропагирао Сецесију у новинама, заједно са Бертом Цукеркандл, која је била власница салона у којем се први пут расправљало о Сецесији.¹⁴ Покрет Сецесије је такође требао да буде Ver Sacrum (лат. Свето пролеће), што је био и наслов новина и слоган који је сликан на фасадама белих зидова зграда у Сецесији. На истој фасади би се могао прочитати и још по неки мото, као што је Der Zeit ihre Kunst; der Kunst ihre Freiheit (Добу дајте његову уметност, а уметности њену слободу), који је сковао

12 Под овим мислим на оно што конзервативни историчар уметности, Ханс Седлмајер назива Die Verlust der Mitte, или губљење центра, концентрације интелектуалне и политичке моћи у самом центру града пре модерног доба, око цркве и градске већнице. Уместо овога, у савременом времену, знање, уметности, финансије, и политичка моћ су одвојене једна од друге и стављене у различите демократски контролисани институције као што је Парламент, Опера, Универзитет, Берза, итд. на пример у бечкој улици Рингштрасе.

13 Лудвиг Витгенштајн се и сам упустио у архитектуру и саградио вилу за своју сестру Маргарет Стоунбороу Витгенштајн у сарадњи са архитектом Паулом Енгелманом, миљеником бечке јеврејске више класе и периода између рагова.

14 S. Beller, *Vienna and the Jews, 1867–1938, A cultural history* (Cambridge, 1990), стр. 27.



Хевеши. Цукеркандл, снаја Пола Клемансоа (Жоржовог брата), је позвала Огиста Родена у Беч 1902. Ентеријер њеног стана је уредио Јозеф Хофман, најпопуларнији архитекта међу јеврејском клијентелом. Око 1900. отварање зграде Сецесије је довело Беч у жижу све ширег медијског интереса међу љубитељима уметности у Европи.



Зграда сецесије, Беч, архитекта Јозеф Мариа Олбрих, 1898. Површинска орнаментација се делимично повлачи и остаје бели, недекорисани зид, што антиципира модерну архитектуру после Првог светског рата

Најважнији експонат у згради је био Beethovenfries, ремек-дело Густава Климта, декоративног сликара који је спојио пуно традиција: Византијску плошност са израженом употребом злата, технику рашлањености људског тела, каква се може видети на дрворезима Утагаве Кунисаде¹⁵, а заправо и l'art nouveau каква је постојала у Француској и Белгији. Овај spoj је био јако привлачан вишим јеврејским класама, не само због своје модерности, декоративног карактера, и чистог еклектицизма, већ и због технике

15 Занимљиво је упоредити дело Утагаве Кунисаде (1786–1864) *Figure in Kimono* (дуборез у боји) и Климтов *Пољубац* (1907–08): оба дела се одликују разливеним осветљењем, бледом бојом коже, плошношћу, и рашчлањивањем људског тела у декоративне слојеве.



декорпације, разчлањивања људског тела. Климт је одржао присне односе са јеврејским или делимично јеврејским клијентима/моделима, Маргарет Стонбороу Витгенштајн (сестром Лудвига Витгенштајна), Аделом Блох-Бауер, Сереном Ледерер, Елизабет Бакофен-Ехт (кћерком претходно поменуте, Хермином Галијом, као и са Фредерике Мариа Бером.¹⁶ Док се популарно сматрало да су радови Климта, еротични постери и представљају декаденти завршетак једне епохе, крах бечког fin de siècle по мојој предпоставци плошност и декорпација Климтових ликова на сликама, као што је Пољубац, претставља важну карику у развоју модерне уметности и архитектуре. Климт је неоспорно утицао и на архитектуру, пре свега архитектуру Ота Вагнера, на његову другу вилу (1912.), и на најамну кућу у Neustiftgasse 40. У оба случаја ранија пластика зидова је нестала и настала тотално равна фасада, нешто што је већ Вагнер иницирао у ентеријеру његове синагоге у Будимпешти у Румбах улици године 1871-72. Климтова „деконструкција“ је такође продрла до архитектуре Јозефа Хофмана у касној Сецесији, чија је Стоклет палата у Бриселу покривена мотивима квадрата који се понављају, што је детектонизовало архитектуру. Овај развој, који сматрам највишим формалним изразом Сецесије, је био благонаклоно настројен ка јеврејској традицији, како је постепено заменио тродимензионално представљање (како у сликарству, тако и у архитектури), дводимензионалним представљањем, равном окреченом фасадом, тј. постепено напустио рељефност и тектонику, декоришући површине ритмичким шарама. Ово можемо сматрати додекафонијом архитектуре.¹⁷

Климтово дело Beethovenfries је било мање еротско, а више митско, приказујући антагонизам генија у „плебејском“ окружењу, тј. бечки уметници и њихови паметни те профињени (јеврејски) покровитељи насупрот конзервативном хабзбуршком естаблишменту заједно са његовим главним потпорним стубом, Католичком црквом. Није онда изненађујуће, да је нека врста неопанганизма постала лајтмотив како грађевине тако и покрета сецесије у целости. Ово је на неки начин било у складу са прослављањем природе у l'art nouveau покретима, укључујући и дело Антонија Гаудија, „католичког пантеисте“. Јако је занимљиво што су Јевреји гајили симпатије ка овом неопанганизму, или „модерном пантеизму“, који је чак могао и да се повеже са претходно истакнутим „јеврејским достигнућем“, идејом Баруха

16 Beller, Vienna and the Jews, стр. 28.

17 Додекафонија, односно 12-степенa музичка скала је изум Арнолда Шенберга (Arnold Schönberg), бечког јеврејског композитора, са којим се деконструира традиционални дијатонични систем дур и мол скала, тј којим се децентрализује и хомогенизира тонални апарат, слично променама у простору током ране бечке модерне архитектуре. Видети касније.



Спинозе *Deus sive natura*, Бог или природа, које је потпуна деперсонификација, а чак и „деконструкција Бога“ како је јеврејска традиција сматрала, што је на крају довело до Спинозине екскомуникације у 17. веку.



Купола синагоге у Румбах улици, Будимпешта, архитекта Ото Вагнер, 1872. Ово рано Вагнерово дело се може сматрати антиципацијом његовог сецесијског опуса.

Као што се често истиче, Сецесија је следила принцип *Gesamtkunstwerk*-а Рихарда Вагнера¹⁸ „тоталну уметност“, где музика, текст и све визуалне уметности чине органску целину. Вагнерова интерпретација Бетовена, као грађанског генија на спрам заосталих феудалаца такође била важно за Климта. Тврдим да је вагнеровски *Gesamtkunstwerk* преузео раније „мултимедијално“ искуство католичке цркве, стављајући га у световни или полусветовни милије. Наравно, баш у опери је буржоазија постављала услове, без обзира на (псеудо)религиозни карактер Вагнеровог дела *Parsifal* or *Tannhäuser*. Сам Вагнер је био пример особе која је заправо постављала услове према најистакнутијим представником старог поретка, Лудвигу II од Баварије, Вагнеровим обожаваоцем и издашним финансијером. Познато је да је овај владар толико био залуђен Вагнером да је наложио подизање

18 K. Frampton, *Modern architecture – A Critical History* (London, 1982), стр. 78–83.



малих светилишта у част његовог идола. Његови приземнији баварски поданици су били мање одушевљени овим генијалним распуштеником, који је завео емоционално нестабилног владара. Потоњи је чак намеравао да абдицира како би се посветио свом идолу, али је Вагнеру много више требао краљев новчаник него његове чари, па је одговорио његово височанство од силажења са престола.¹⁹

Сматрам да су Јевреји спремно опростили Вагнеру за антисемитски памфлет *Das Judentum in der Musik*²⁰ због његовог великог доприноса модернизму. Иако су пагански богови и богиње, обучени у крзно шетали по вагнеријанској сцени, носећи дуга копља, или су ходочасници покајнички оплакивали своје грехе у величанственим хроматским хоровима, или витезови Светог грала који су певали невине и заносне *Heldentenor* арије, сви су служили једној сврси-деконструкцији западњачке (хришћанске) музике, просторно путем екстремне хроматике, а метрички стварањем „бескрајне музике“. Како је Метју Бојден написао : „Вагнер ствара нарацију у музици из које су конвенционални појмови времена и простора избачени“.²¹ Његове бескрајне мелодије су се римовале са доминантном осом времена, слободног тока, у јеврејској традицији насупрот места (или метрума у музици) грчке антике и њених каснијих одјека: ренесансе, неокласицизма итд. Ово је можда било привлачно вишим јеврејским класама, заједно са очаравајућим хармонијама а каткад и ефектним ансамблима на позорници. Темељност и тоталитет Вагнеријанског *Gesamtkunstwerk*-а може се посматрати као *ersatz* (надоместак) темељности/тоталитета традиционалног религијског искуства

19 Размењивали су писма која сведоче о међусобној опчињености душом и телом оног другог, али тешко је пресудити колико је Вагнер био искрен. Насупрот уобичајеном виђењу, краљ није трошио велика богатства на свог идола. Неки прерачуни процењују да се радило о 500.000 марака, што је заправо трећина суме која је потрошена на краљеву свадбену кочију која је била узалуд направљена. Ипак, ова сума је много помогла Вагнеру, и испоставило се да је то паметније уложен новац од онога који је избачен за кочију.

20 Први пут га је објавио 1850. користећи псеудоним К.Фрајгеданк (слободоуман) у часопису *Neue Zeitschrift für Musik* који је основао Роберт Шуман. Занимљиво је да се нејевреин Шуман, већ преварен, нашао на Вагнеровој црној листи „недовољно германских“ композитора заједно са Феликсом Менделсоном Бартолдијем, унуком великог јеврејског филозофа Мојсија Менделсона. Године 1869. Вагнер је поново издао свој чланак у брошури на којој је стајало његово право име. Изјавио је да *der Jude* (Јеврејин) не може да “*weder durch seine äußere Erscheinung, seine Sprache, am allerwenigsten aber durch seinen Gesang, sich uns künstlerisch kundzugeben*” (у својој спољашњости, говору, и најважније у својим песмама да се уметнички изрази), иако он јако лако погађа праве жице укуса јавности. С тога се треба борити свим средствима против јеврејског напредовања. Међутим, Густав Фрејтаг је назначио “*Im Sinne seiner Broschüre erscheint er selbst als der größte Jude*” (у светлу ове брошуре се чини да је баш он највећи Јеврејин од свих).

21 M. Boyden, *Opera* (London, 1999), стр. 242.



из синагоге, од ког су еманциповани Јевреји брзо одустали да би касније стали у ред да искусе Вагнерове „музичке драме“. Ништа не доказује боље ову тезу него велика наклоност Теодора Херцла ка Рихарду Вагнеру.²² Штавише он је отворио Други ционистички конгрес са Вагеровим *Tannhäuser* увертиром! На Конгресу није само коришћена Вагнерова музика, већ су и илустрације Зигфрида како убија Фафнера биле на стољњацима и другим предметима. Заиста, Зигфрид је представљао младу, јеврејску будућност која ће погубити змаја старе Европе, и пробити се у нови и свеж свет.²³

Густав Малер, пореклом јеврејин, са контроверзном амбицијом да буде велики католик, је отишао још даље на вагнеријанском путу и преко Александра вон Землинског,²⁴ Арнолд Шоенберг ће завршити вагнеријанску деконструкцију западњачке музике са увођењем додекафоније, која је донела крај традиционалним музичким лествицама. Додекафонија је децентрализовала („деидолизовала“) дијатонску музику, начинивши лествице потпуно флуидним без уобичајених акцената и установила традиционални јеврејски идеал *ein sof*, бескрајног у музици. Шенберг је чак оставио и своје ремек-дело, оперу *Moses und Aron* буквално незавршену.

Поред вагнеријанског *Gesamtkunstwerk* и других уобичајених извора европског *fin de siècle*,²⁵ бечка и мађарска Сецесија су имале друго, мање познате корене: синагоге у оријанталном стилу Лудвига Форстера и Отоа Вагнера, као и многих других.²⁶ Заједнички именитељ оријенталних стилова (а заправо и исламске архитектуре) и сецесије је било коришћење јако декоративног фасадног платна, које је често било у структуралном погледу скоро потпуно независно од саме грађевине. Овај лебдећи независан слој сматран је одразом арапског и јеврејског духа, као и антитезом „хришћанске солидности“, споја идеја и облика пореклом из грчке филозофије. Немачки историчар уметности Карл Шназе је жалио што исламској архитектури фали „органска уједињеност хришћанске архитектуре.“ Он ово објашњава као „контраст између материјалне природе и духовно појмовног Бога“

22 Он је наводно много пута слушао *Tannhäuser* док је писао *Judenstaat*.

23 <http://crookedtimber.org/2005/04/02/wagners-antisemitism/>

24 Землински, трагичан и скоро заборављен лик, који повезује музику Малера и Шоенберга, се родио из брака аустријског племића и сефардске јеврејке пореклом из анексиране Босне.

25 Ово се односи највише на енглеске *Arts and Crafts* и француску *l'art nouveau*. По својим друштвеним намерама међутим, *Seцесија* је била доста различита, није била усмерена против буржоазије и имала је мало заједничког са псеудо-средњовековном духовношћу, пошто је просветитељска рационалност била плиће укореењена у Аустрији него у Западној Европи.

26 Види R. Klein, 'Oriental-Style Synagogues in Austria-Hungary: Philosophy and Historical Significance,' *Ars Judaica*, volume 2 (2006) стр. 117–134.





Фасада синагоге у Дохањи улици, Будимпешта, архитекта Лудвиг Ферстер, 1854-1859. Фасада призива исламску архитектуру у складу са идејом да су Јевреји Азијати Европе



(Gegensatz zwischen einem geistig gedachten Gott und der materiellen Natur), који је заједнички код Јевреја и Арапа.²⁷ У уводном чланку у *Illustrierte Zeitung* који коментарише архитектонски израз синагоге у Дохањи улици у Будимпешти, уредник конкретније помиње Јевреје, примећујући да се њихова нарав одразила и на њихову архитектуру. Према Шнасеу, јеврејска и арапска „духовност и окретање од природе“ и „безоблични спиритуализам као и вештачки начин размишљања“ (*gestaltloser Spiritualismus und erkünstelte Denkweise*), су произвели недостатак „хармоничног јединства идеја и облика“, што је карактеристично за готичку архитектуру.²⁸



Детаљ фасаде Мајолика хауз, Беч, архитекта Ото Вагнер, 1898. Појављује се равна површина коју знамо из његове оријенталистичке синагоге са репетитивним површинским орнаментом.

27 Schnaase, *Geschichte der bildenden Künste*, стр. 404.

28 Види 'Die neue Synagoge in Pesth,' *Illustrierte Zeitung*, 34, бр. 864 (1860) стр. 48–49, аутор непознат, а ово дело цитира Х. Хамер-Шенк у делу *Synagogen in Deutschland. Geschichte einer Baugattung im 19. und 20. Jahrhundert (1780–1933)* (Hamburg, 1981), volume 1, стр. 255. Ове идеје су повезане са Семперовом теоријом Облагања и донекле предвиђају неке антисемитске аргументе у теорији уметности у 20. веку, по речима заговорника нацистичког концепта *Entartete Kunst* (дегенерисане уметности).

Претходни аргумент је износио и духовити јеврејски колумниста, Карл Краус, иако на простији начин и без поткрепљивања. Он је написао репортажу о Светској изложби у Паризу 1900, на којој су савремени бечки уметници и архитекте постигли велики успех, са формама на које су Парижани гледали као на јеврејску специјалност – укус или неукус –, “un goût juif.”²⁹

Док је Краус прихватио *goût juif* здраво за готово, Адолф Лос,³⁰ велики архитекта, *enfant terrible* и есејиста, дао је све од себе у речима и камену да унапреди оно што је сматрао мисијом модернизма, чији су јеврејски дух и јеврејска присутност недељиви делови били понекад чак заслуживши и прекор, како ће испод бити показано.

Лос је држао дуга, исцрпљујућа предавања која су често трајала скоро по три сата, наводећи на размишљање и збуњујући своју буржоаску публику широким и претенциозним закључцима у домену културне и архитектонске историје. Његов памфлет, *Ornament und Verbrechen* (Орнамент и Злочин) напада орнамент, укључујући и декоративизам у Сецесији, поистовећујући га са паганизмом и примитивизмом. Лос упоређује сецесионисте са Папуанцима који „тетовирају своју кожу, своје чамце, весла, укратко „све чега се могу дохватити“. Осим тога, он на псеудо-фројдовски начин хули на саму основу културе Запада, Хришћанство, повезујући орнамент, сексуалност и крст.

Први орнамент који је створен, крст, је еротски по свом пореклу. Прво уметничко дело, први уметнички чин, који је први уметник намазао на зид да би се ослободио вишка енергије. Хоризонтална црта – лежећа жена. Вертикална црта – мушкарац који је пенетрира. Човек који је створио крст је имао исти нагон као Бетовен, био је на истим небеским висинама на којим је као

29 В. Rukschcio и R. Schachel, *Adolf Loos, Leben und Werk*, (Salzburg 1982), стр. 70, нарочито погледати поглавље: “Die Weltausstellung in Paris 1900 und der “Goût juif”,’ цитирано из Бедаровог дела, *The Jewish Contribution*, стр. 342.

30 Артур Шницлер је написао недовршену драму под насловом *Das Wort* која је заснована на радњи једног другог дела, истакнутог у бечком *fin de siècle*, делу Хуга вон Хофманштала, о малој љубавној причи међу заговорницима бечке уметничке елите, Питера Алтенберга, Лине и Адолфа Лоса, Алфреда Полгара, Стефана Гросмана, Хајнца Ланга и самог Шницлера. Занимљиво је да су сви осим пара Лос били јевреји. Упркос томе, или баш због тога, деловало је као да је Лос један од најбољих познаваоца јеврејског духа, био је окружен обожаваоцима Јеврејима, критичарима и клијентима Јеврејима – Голдман, Салач, Штајнер, Вајс, Мандл, Хирш, Розенфелд, Бронер. Потом Карл Краус, Петер Алтенберг, Златко Неуман, Хуго Ерлих. Штавише, он је био есејист либералне (јеврејске) *Neue Freie Presse* и може се сматрати непозваним „органом јеврејске пропаганде“. Прво у свом писању, а касније и у читавом опусу, је покушао да дође до заједничког именитеља онога што се зове јеврејско искуство/држање и архитектура.



и Бетовен био кад је створио Девету симфонију. Али данашњи човек, који као одговор на унутрашњи нагон по зидовима маже еротске симболе, он је криминалац или је поремећен. Подразумева се да се овај импулс најчешће јавља код људи који имају такве симптоме поремећености у нужницима. Култура једне земље се може оценити по томе колико су зидови њених нужника измазани.

После још неколико тешких изјава он долази до свог великог, хегелијанског закључка о историји и примењеним уметностима.

Дошао сам до овог открића и дајем га свету: Отклањање орнамената са утилитарних предмета је синоним за еволуцију културе.

Ово такође говори да утилитарни предмети не означавају ништа друго до своје сврхе – тако на пример грчке вазе су само још један пагански чин „мазања“, а донекле и украшени грчки храмови исто тако. Иако се не помиње експлицитно хришћанска уметност, која представља отелотворење/осликавање светог током два миленијума, Лос је ставља у исти кош са „уметношћу из нужника“. За Лоса је забрана идолатријских слика представљала ослобођење чији је тренутак дошао. Он на месијански начин повезује недекорисане беле зидове са доласком Небеског Јерусалима:

Свако доба је имало свој стил, зар би само нашем добу требало одузети стил? Под стилем људи су подразумевали орнаменте. Онда сам рекао: Авај не! Видите, ту лежи величина нашег доба, у немогућности да створи нови орнамент. Ми смо прерасли орнамент, ми смо пробили свој пут до ослобођења од орнамента. Видите, тренутак је близу, остварење нас очекује. Ускоро ће градске улице сијати као бели зидови. Као Сион, свети град, рајска престоница. Онда ће остварење доћи.

У свим овим величанственим расправама о култури, Јевреји нису могли дуго да остану изван делокруга на дуго. Главна мета Лосовог заједљивог есеја *Die Emanzipation des Judentums* [Еманциповање Јевреја] је поново била Сецесија, која је за њега била превише украшена, превише старинска а што је важније бацала је лоше светло на еманциповане Јевреје. Ово се може протумачити као став који долази из љубоморе и огорчености, или рекламни трик, али познавајући Лосов приватни живот и његову приврженост јеврејским идеалима, овакво тумачење је мало вероватно. Лос је видео



Јевреје као пријатеље и истомишљенике, носиоце модернизма. Сматрао је да је опулентна Сецесија само још један вид кафтана који замењује кафтан оријенталног стила деветнаестовековних синагога, а који је опет заменио црни кафтан који су Јевреји носили пре еманципације:

Јеврејима, који су давно одложили своје кафтане, је драго да поново могу да се увуку у њих. Јер ентеријери Сецесије су само замаскирани кафтани, баш као што су и имена Голд и Зилберштајн, или Мориц и Зигфрид. И даље се могу препознати по њима самима. Истина је да има аријанских Морица и Зигфрида, као што има и аријанаца који су власници (Јозеф) Хофманових ентеријера. Постоје изузеци. Препознају се као такви. Немојте ме погрешно схватити. Ја немам ништа против јаког, снажног нагласка на јеврејским стварима. Немам ништа против човека који носи кафтан. Поштујем човека који себе назива Мојсије или Самуил. Али жалим човека који жели да одбаци свој кафтан и своје име, Самуил, и да га замени именом Олбрих или Зигфрид.³¹ То би нам донело старо место, у нови гето. А ови несрећници мисле да Олбрихом и Зигфридом еманципују себе од јеврејства. Није довољно само јести шунку.³²

Циљ би био, као и у било ком покрету ослободилачког модернизма, отклањање ових кафтана. Кафтан се овде не односи само на Јевреје, већ метафорички и на одбацивање свих старомодних декоративних слојева и поступака који прикривају суштину. Лос очигледно није разумео, или није желео да разуме, да је то што је називао кафтанима требало да чини грађевине „кошер“, тј. грађевине без идола на прелазу између касног еклектицизма/историзма (последњег грчко-римског оживљавања на Западу) и модернизма. Али изгледа да је био у праву у повезивању безкафтанског стања савремене архитектуре, чији су најватренији поборници били Јевреји,

31 Веома слична идеја се јавља у есеју Рихарда Вагнера *Judentum in der Musik* где он претпоставља да мора да је постојала генијална јеврејска музика „у чистом облику“ (тј пре живота у дијаспори), а да је музика каква је постојала у 19. веку у синагогама, само искривљено сећање. Осим гадне нацистичке формулације, Вагнеров аргумент је био усмерен и против наводне нечистоће, као рецимо код Лоса, Зигфрида и Олбриха. Занимљиво је да је Вагнер отео идеје од својих „нечистих“ композитора, Менделсона и Мајербира.

32 А. Loos, 'Die Emanzipation des Judentums,' in *Die Schriften 1897–1900*, ed. A. Opel (Wien, 1997) стр. 291, цитат из Бедоаровог дела, *The Jewish Contribution*, стр. 334–335.



како наручиоци тако и архитекте, а понекад и теоретичари, као на пример Зигфрид Гидион³³.

Као у Паризу или Бечу, Сецесија је такође привукла Јевреје и у Будимпешти, иако због прилично другачијих теоретских становишта. Док је сецесија заступала модерност у Аустрији, Чешким земљама, Галицији и Хрватској, у Мађарској (укључујући и Трансилванију, али не Хрватску) је овај стил такође постао инструмент националног пројекта у ком су Јевреји играли важну улогу још од Аустро-угарске нагодбе из 1867.

БУДИМПЕШТА И МАЂАРСКИ КРАЈЕВИ

Иако скоро увек мотрећи на Беч, мађарске архитекте су хтеле да иду аутохтоним путем. Међутим, и поред различитог политичког миљеа, (Шорскеовског отуђења буржоазије од политичке моћи у Бешу с једне стране, и с друге национално питање те јеврејска асимилација у Мађарској), сценарио је, архитектонски говорећи, био веома сличан. Ипак, мађарске архитекте су много више примењивале оријентализам и више њих су обично били практикујући Јевреји.

Док су у девентаестовековном Бечу архитекте углавном говорили немачки језик, а били су аустријског или немачког порекла (Данац Теофил Хенсен је изузетак), у Будимпешти су архитекте мађарског порекла биле изузетак. Велике „мађарске“ архитекте деветнаестог века су скоро искључиво биле немачког порекла: Јожеф Хилд (Hild József), Михаљ Полак (Pollack Mihály), Фесл Фригеш (Feszl Frigyes), Миклош Ибл (Ybl Miklós), Шаму Пец (Pecz Samu), Јожеф Каузлер (Kauszler József), Хаусман Алајош (Hauszman Alajos), а касније и Еден Лехнер (Lechner Ödön) и Карољ Кош (Kós Károly), да поменемо само најистакнутије. Данас их мађарска историографија убраја као Мађаре, а њихова имена се углавном користе у мађарском облику. Међутим, у оригиналним документима су се њихова имена и потписи често јављали на немачком.³⁴ У земљи у којој је до 1840их званични језик био латински, ово није требало да буде повреда

33 Гидеон је истакао у поглављу под називом ‘The Concept of Space-Time in Arts, Construction and Architecture,’ време и улогу симултаности, позивајући се на Ајнштајнову „Електродинамику покретних тела“. Види S. Giedion, *Raum, Zeit, Architektur* – која има много едиција од 1939., цитат је узет из дела *Простор, време, архитектура* (Београд, 1969.), стр. 280. Гидеон је упоређивао Пикасов *L’Arlésienne* са делом Волтера Гропијуса *Bauhaus in Dessau* – стаклени угао крила за радионице – по питању симултаног посматрања из различитих углова смештених један поред другог (стр. 314–315).

34 Потпис Јозефа Хилда на рачуну који је издала Пештанска заједница Израелитске веросиповести, у Мађарско-јеврејском музеју и Архиву, у Будимпешти, *A Dohány utcai zsinagóga iratai*.



националног поноса или културна аномалија. Ипак, у растућем ривалству између аустријског и угарског дела монархије у каснијем прериоду 19. века, од ових „мађарских Немаца“ се очекивало да буду „добри Мађари“. С тога, један од најистакнутијих, Фриц Фесл, је почео да осмисли елементе мађарске архитектуре од 1840их на даље.³⁵ Јевреји, који су се придружили редовима немачко-мађарских архитеката у последњој деценији 19. века су били у истом положају. Карољ Кош, водећи предстваник групе *Fiatalok* (Млади), се отвореније жалио у свом чланку *Nemzeti művészet* (Национална уметност),³⁶ да скоро да не може да нађе праве мађарске архитекте у земљи, наглашавајући да су већина архитеката углавном били страног порекла, обично немачког или јеврејског. И он сам је рођен у саксонској породици као *Karl Kosch* у Трансилванији. На исти начин, а отприлике и у исто време, млади Барток³⁷ се отворено жалио на културну доминацију Јевреја и Немаца: „права мађарска музика ће настати само ако буде постојала права мађарска [Барток овде ставља акценат] господска класа (*úri osztály*). С тога, ништа се не може урадити са публиком у Будимпешти. Свакакве врсте пробисвета и сумњиве немачке и јеврејске светине (*mindenféle szedett-vedett sehonnai német, zsidó népség*) су се тамо сакупиле, те то су у суштини становници града. Губљење је времена образовати их у националном духу. Хајде уместо тога да образујемо село!”³⁸ И заиста, композитор је на неко време пребегао из мађарске престонице на село, међу своје „вољене мађарске сељаке“ (*kedves magyar parasztságomhoz*). Његов став према Јеврејима се нагло променио након афере са Штефи Гејер, виолинисткињом јеврејског порекла. После 1918

35 Али место које Фесл заузима у историји се заснива најпре на његовој посвећености мађарском националном изразу у архитектури. Он је 1874. израдио наруџбину која се састојала од стубова чији су капители били у мађарском стилу са главама животиња, хермама, каријатидама, и атласима који су подсећали на мађарске сеоске дечацике и девојке, а такође и витешке чворове, који се могу видети на северној фасади Редута (*Vigadó*) у Пешти. Већина ових потичу из 1870их, али други су старији, судећи по Фесловом дугорочном занимању за мађарски национални израз. Види *D. Komárik, Feszl Frigyes* (Budapest, 1993), стр. 35.

36 У *Magyar Iparművészet* (1910), стр. 141–157.

37 Барток се и родио и одрастао на територијама изван посттрианонске Мађарске. Његово родно место је *Nagyszentmiklós* (Велики св. Миклуш), који је постао Велики Семиклуш у Румунији. Он је живео у граду који се на мађарском зове *Nagyszöllös* (касније Виноградов у Украини), а онда у граду *Rozsony* (Пресбург, а касније Братислава), у Словачкој. С тога, мора да је интернализовао страхове представника средње класе који су говорили мађарским језиком а живели у етнички мешовитим територијама у хабзбуршком времену, али је после отцепљења Мађарске осећао носталгију према тој етничкој разноликости као етномузиколог и композитор. Као одрастао мушкарац, сањао је о јединству свих људи.

38 Бела Барток, писмо Ирми Јурковић, датира из 15. августа 1905. у Паризу. У *Nietzsche-Tár*, ed. S. Laczkó (*Veszprém*, 1996), стр. 131.



године Барток све више увиђа да су Јевреји, као поборници модерне, његови савезници. Иронично је, да Барток напушта про-фасиштичку Мађарску после увођења такозваног другог јеврејског закона године 1938, којим се знатно ограничавала економска и људска слобода Јевреја. У Сједињеним државма, ће му за чудо, исти они Јевреји које је у младости означио као сумњичаву руљу, или можда њихови потомци, помоћи да преживи.³⁹

Међутим, присуство Јевреја је много више иритирало људе правих „националних осећања“ (*nemzeti érzelmű*) него немачка живаљ. Док мађарско племство није имало замерки на присуство Немаца, сматрали су да Јевреји прете мирном току њихових свакодневних активности (лов, весели породични оброци, пијанке, одлазак на балове и „мушко понашање“ које се звало виртуш,⁴⁰ итд.), због трансформисања привреде и лица земље. Архивске фотографије племићких приватних ентеријера приказују огромну количину јеленских рогова окачену по зидовима да дочекају посетиоце, а скоро ни једну књигу. То сведочи о начину живота, о учесталости ловова и запостављања читања. Испрва су високо и средње племство дочекали Јевреје као поспешиваче трговине и утемељиваче привреде, али чим су потоњи почели да показују оштрицу својих зуба – упливисање културе и свести људи – мишљење се променило. Ништа не осликава ову двојност боље него позната изјава Ференца Деака (Министра Правде и спроводитеља Аустроугарске нагодбе из 1867.): „Јевреји су као со, потребан вам је прстохват уз сваки оброк, али превише поквариће Вам јело“.⁴¹

Јеврејски напредак је још више сметао мађарској нејеврејској буржоазији него племству, јер су Јевреји преузели улогу средње класе. Највећи отпор средње класе према Јеврејима се осетио у северним мађарским градовима као што је град који се на мађарском звао *Pozsony* (нем. *Pressburg*, тј. Братислава) и *Kassa* (нем. *Kaschau*, тј Кошице) са позамашним немачким *Bürgertum*-ом.⁴² Међутим, уопштено говорећи, у поређењу са другим деловима монархије, Јевреји су у Мађарској играли знатно битнију улогу

39 Диригент Фриц Рајнер и виолиниста Јожеф Сигети (по рођењу Сингер), обојица мађарски Јевреји, Сергеј Кусевицки амерички јеврејин рођен у Русији.

40 Појам *виртуша* је тежак за превођење. Латинског је порекла (*vir* = мушкарац) а означава неке физичке изазове који потврђују храброст, али су иначе бескорисни. По својој природи величају мужевност, забављају и привлаче жене.

41 Ово цитира *Ármin Beregi* у *A zsidókérdés Magyarországon* [Јеврејско питање у Мађарској], ed. O. Jászi, (Budapest, 1917), стр. 48–51.

42 Кад је истраживан образац по ком су се Јевреји насељавали у мађарским градовима, постало је очигледно да док су на југу земље Јевреји могли да купе најбоље парцеле у градовима (Сегедину, Суботици и Новом Саду), на северу није било тако. У Кошицама мапи удео јеврејског власништва парцела показује да су Јевреје буквално држали ван центра.



него у неким аустријским провинцијама, како привредно тако и културно. Стога, Јевреји су мислили да треба да постану „исконски мађарски“ да би се супротставили могућем антисемитизму. У сваком случају, идеја националности је у аустријским провинцијама била флуиднија него у нешто хомогенијој Краљевини Угарској.

Претпостављена јеврејска претња није била само привредне, већ и културне природе.⁴³ Јевреји су почели да врше директан утицај на архитектуру при крају 19. века, када је већем броју јеврејских студената дозвољено да похађају одељење архитектуре на Техничком Универзитету у Будимпешти, а потом и добијали послове у великим архитектонским бироима. До 1900. удео јеврејских студената на Техничком Универзитету је досегао 44,46%! Најистакнутије мађарске јеврејске архитекте су били: Хенрик Бем и Армин Хегедиш, Золтан Балинт и Лајош Јамбор (Фромер), Липот Баумхорн, Алберт Калман Кереши, Тибор Сивеши, Давид и Жигмунд Јонаш, Марсел Комор и Деже Јакоб, Лајош Козма, Геза Маркуш, Жигмунд Квитнер, Ерне Роман, Артур Себешћен, Ласло Ваго и Јожеф Ваго, Емил Видор, Бела Лефлер и Шаму Шандор Лефлер, а после Првог светског рата и Лајош Козма и Алфред Хајош. На врху су били чувени Баухаус емигранти као што је Фред Форбат и Марсел Бројер као и уметник модернизма Ласло Мохоли-Нађ. Мађарска се уметничка сцена све више поларизовала – с једне стране су били Јевреји и остали модернисти, с друге стране конзервативци,

43 У периоду између 1900. и 1910., када је проценат јеврејске популације у мађарском друштву био око 5%, њихово присуство у привредном и културном животу земље је много премашивало овај број. Само 5.7% државних званичника су били Јевреји, али су они чинили (sic! / према оригиналу/отприлике) 45.2% адвоката, и (sic!) 62.1% приватних лекара. Њихов удео у књижевности и уметностима је такође био изузетан: 24% научника и писаца, 42.5% уредника и новинара, 16.5% сликара, 17.4% вајара, 32.6% певача, 15.4% музичара и 22.6% глумаца су били Јевреји. Поред интелектуалних занимања, проценат Јевреја у другим пољима је био следећи: у производњи основних добара (власници) 0.58%, у трговини и банкарству (приватно) 60.1%, службеници 54.8%, у помоћном особљу 33.1%. Међу трговцима и другим занимањима: гостионичари 41.7%, месари 24.1%, кројачи 21.0%, и штампари (sic!) 58.1%. Није било Јевреја међу наставницима гимнастике, полицајцима и војним официрима. Види *Magyar Zsidó Lexikon*, ed. P. Újvári (Budapest, 1929) стр. 562–564. Податак о проценту младих Јевреја у школству је много кориснији од изнад наведених. 1900. су на Мађарском краљевском Универзитету (*Magyar Királyi Tudományegyetem*) 32.4% студената права и политичких наука и 50.8% студената медицине били Јевреји. Процент јевреја на Краљевском Универзитету Јожеф на Техничким наукама (*Királyi József Műegyetem*) је био 44.46%, што је надмашивало и проценат католика (34%) и протестаната (12.5%). Види L. Venetianer, *A Magyar zsidóság története* [Историја мађарских јевреја], (Budapest, 1986), стр. 468–478. Подаци о криминалу међу јеврејима су познати само из каснијег периода (1920.) у Мађарској после Тријанонског споразума, према којим су јевреји чинили 5.93% читаве популације, али је ниво осуђиваних износио само 31.9% (4.1% по имовинским питањима, а 3.1% по личним).



племићки или народњачки.⁴⁴

Културни јаз је био толико дубок да су власници салона упоредо били такозвани „урбани“ (urbánusok), са једне стране, уз прилично велико јеврејско присуство, промовишући модернизам у књижевности, музици и уметностима. Са друге стране су били такозвани „народњаци“ (népiesek) или на немачком „Völkisch“, везани за народну традицију и „исконски национални идентитет“. Али чак и пре овог раздвајања, мађарски фолклор и предања о источњачком пореклу Мађара си играли важну улогу још од кад је Јожеф Хуска објавио своју збирку о мађарском фолклору 1880их, која је постала приручник архитектама од 1890их до краја Другог светског рата. Хуска је, без обзира на то што су га историчари уметности и етнологзи сматрали аматером, а чак и манијаком у хабзбуршким временима, био утицајан међу архитектама, које је мање бринула научна исправност његових смелих закључака, него примењивост одрживог каталога за архитектонско пројектовање. Еден Лехнер, отац мађарске (magyaros) сецесије је много користио ову збирку. Како су његови непријатељи волели да истакну, проводио је време седећи по пештанским кафеима загледајући лепе младе даме, уместо да је ишао по селима далеких Карпата ради проучавања исконске мађарске уметности.

Употреба Хускине збирке и саме идеје постојања ризнице „мађарских мотива“ преко које би „национално-поуздана“ уметност и архитектура биле остварљиве, су неминовно довеле до „неорганског приступа и неискрености“ , што је баш оно што су Рихард Вагнер и сви каснији критичари сматрали јеврејским.⁴⁵

Није чудо ако то посматрамо као део борбе за културну независност, да је оријентализам фигурисао као мађарска специфичност у царевини која се састојала од германске и словенске популације, обично сматране више западњачким. Угарска племена, која су се касније придружила европској породици нација, су показала нека азијатска одличја, културолошки, па чак и антрополошки гледано, данас углавном у неким забаченим карпатским селима, недирнутим историјом и етничким мешањем у Панонској низији од велике сеобе народа па надаље. Најочигледнији пример овога се налази у мађарској фолк музици која је често у петотонским музичким лествицама. Оријентализам је наглашавао источњачко порекло Мађара и на крају 19.

44 У неким ретким случајевима Јевреји су се појављивали и на конзервативној страни, као на пример архитекта Лајош Козма, који је каткад градио у званичном, државном стилу, нео-барока.

45 Чак и пре Вагнера се Хајнрих Хајне, јеврејин који је прешао у Протестантизам, жалио на недостатак наивности у Менделсоновој музици, што је аргумент који је Рихард Вагнер касније искористио код Ђакома Мајербера.



века је постао обавезан за све национално наклоњене архитекте, а пре свега Јевреје који су хтели да буду добри Мађари. Али чак и пре краја века, и Лудвиг Ферстер и Ото Вагнер су створили накићене синагоге у оријенталном стилу у Пешти, а не у Бечу, где би отворени оријентализам био потпуно јеврејски и до краја 19. века већ застарео међу јеврејским интелектуалцима. Фесл је отишао даље од Ферстера у ентеријеру велике синагоге у Пешти у Дохањевој улици, у којој декорација подсећа на мађарске форме његовог Редута, зграде коју је Теофил Ханзен, славни бечки архитекта назвао “Csárdás (Чардаш) уклесан у камен.”⁴⁶ Фесл је предао бакљу „мађарске архитектуре“ Едену Лехнеру, који је био најревноснији присталица оријенталног стила у Мађарској и у читавој монархији.



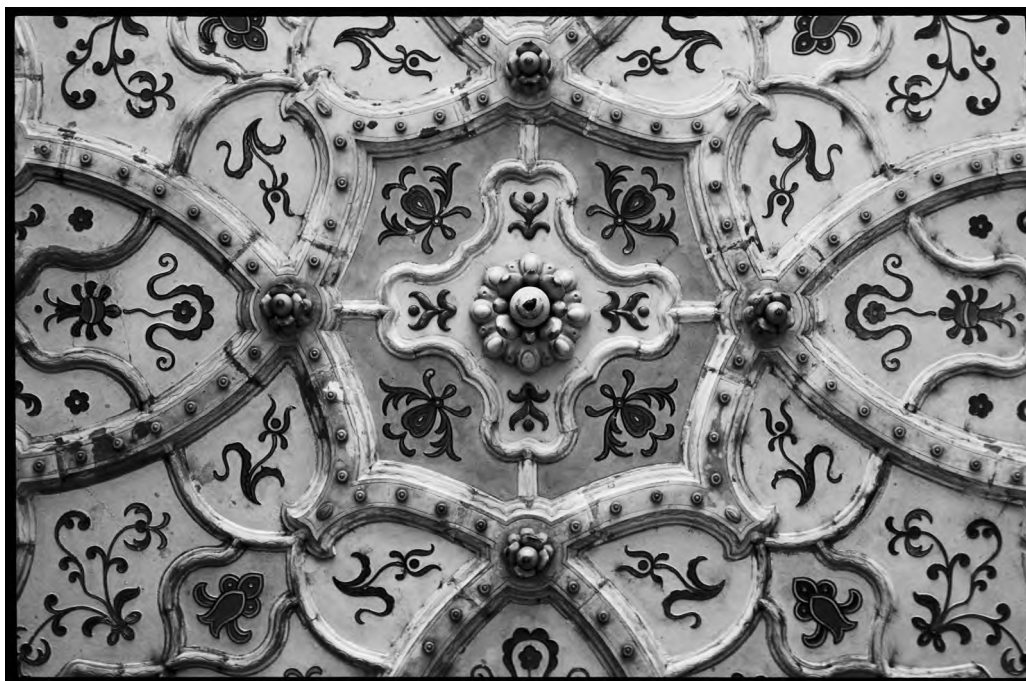
Редут у Пешти (Будимпешта), архитекта Фриц Фесл, 1864. Фесл је био први мађарски архитекта који се опробао у стварању националног стила. Редут је типична романтична, оријенталистичка зграда са елементима традиционалне мађарске војничке ношње.

46 Ханзен очигледно није довољно знао о *чардашу* пошто је рођен у Данској и преселивши у Беч, можда је чуо чардаш Јоханеса Брамса или Јохана Штрауса.



Наглашавање оријенталног порекла Мађара је олакшало прихватање Јевреја на основу наводног заједничког порекла нејевреја и „јеврејских Мађара“ (израз „јеврејски Мађари“ је почео да се користи у 19. веку, заменивши назив „Израелити“). Оријенталну повезаност Јевреја и Мађара је промовисао чувени оријенталиста Армин Вамбери, Јеврејин који се и покрстио.⁴⁷

Испрва је, Еден Лехнер пратио етос британских оријенталних здања која су била инспирисана колонијалном Индијом, као што се може видети на Музеју примењених уметности у Будимпешти (1891–96).



Детаљ стропа изнад улаза Музеја примењених уметности у Будимпешти, архитекта Еден Лехнер и Ђула Партош, 1893-1896. Сличну Вагнеру, и Лехнер користи површинску орнаментуку на оријенталистички начин, али потоњи у „име народа“, мађарског фолклора.

47 Види I. D. Kalmar, 'Moorish Style: Orientalism, the Jews, and Synagogue Architecture,' *Jewish Social Studies*, 7 (2001) стр. 68–100.



Ото Вагнер је ову грађевину назвао „Палата циганског цара“ због индијско-оријенталне спољне декорације заједно са мађарским мотивима из Хускине збирке. Лехнер је касније избацио индијске мотиве које је видео у Енглеској и више се усредредио на мађарски фолклор који је имао неке оријенталне црте. Али, упркос свом овом труду исход је био контроверзан, завршивши се отуђеношћу народне архитектуре и њених од архитектонског елемената од оригиналног фолклорног милијеа. Ти су фолкорни мотиви после поново склопљени на оријенталан начин учесталим понављањем. Штавише, и размера је представљала проблем: народна архитектура се ограничава на мање објекте, сељачке куће и црквице, а урбана архитектура значи велике вишестамбене објекте и импозантне јавне зграде.

Лехнер у свом есеју *Magyar formanyelv nem volt, hanem lesz*⁴⁸ (Није било мађарског језика архитектуре, али ће бити!) расправља да није довољно дати израз мађарском идентитету именима (словенска, немачка и јеврејска имена су прикладно „хунгаризована“), већ се о томе треба побринути и у архитектури. Он је национални идентитет поготову проналазио у мађарском фолклору и облачењу. Очигледно је да је њему свечана одежда (*díszruha*) представљала израз националног духа. Према њему неки елементи овог облачења су прешли у униформе коњица других народа. Поменуо је „грчки народни стил“ који се наводно појавио у класичној грчкој архитектури.⁴⁹ Уз то, макар за Лехнера и његове следбенике, успостављање мађарског архитектонског стила је наизглед постало изводљиво путем спајања фолклора и других аспеката националног наслеђа, које се пре није јавило у архитектури. Лехнер је наглашавао да језик форми врши огроман утицај на људе, што је много важније него утицај говорног језика.

Лехнер се жалио да се употреба говорног мађарског смањивала како је северна Мађарска постајала све више словакизована, а Трансилванија све романизованија (*A Felvidék lassan-lassan eltótosodik, a székelység eloláhosodik*).⁵⁰ У овом контексту, архитектура се сматрала јако делотворном пошто је могла да преузме улогу говорног језика у јачању „мађарских осећања“ чак и без читања и писања. (Занимљиво је да је оваква пропаганда у неким случајевима стварно деловала: Хрвати из Бачке, Буњевци⁵¹, су

48 У *Művészet* (1906) стр. 1–18.

49 Ово је погрешно, пошто је грчка архитектура потпуно тектонска без референци на текстил. Лехнер је можда погрешно схватио теорије Готфрида Семпера о материјалима и форми у архитектури.

50 Ова изјава заправо није била тачна по питању демографске статистике. А сама урбанизација је довела руралну популацију народних мањина у велике и мале градове, који су некад били насељени мађарским и германским становништвом, а који су кренули да мењају своја лица.

51 Ту не улазим у дебате да ли сз Буњевци Хрвати или не. У то доба они јесу важили



заиста прихватили мађарски језик већнице у Суботици, а чак и данас торањ суботичке Градске куће служи као симбол локалног идентитета Буњеваца).

Међутим, познавајући Лехнеров политички и национални либерализам, може се довести у питање искреност горе поменуте расправе и присписати је политичкој тактици у његовом напору да пласира на тржиште своју архитектуру, која је, узгред речено, у свом духу заправо више била модернистичка него национална.⁵² Младе асимиловане јеврејске архитекте су се скупиле око Лехнеровог табора, насупрот конзервативцима, дајући Јеврејима шансу да докажу своју верност већинској нацији. Адолф Лос би их прекоревао због враћања у кафтан, али за њега Мађарска уопште није била занимљива.

Штавише, архитектонски језик лехнеровског псеудо-фолклора се успешно супротставио превласти античког грчког језика дугог два и по миленијума „идолопоклонства архитектуре“ и увео независну површинску декорацију, семперовски *Bekleidung*,⁵³ и тиме отворио могућност за слободну игру форме а такође и мање цене изградње. Засигурно су и Јевреји са одобравањем посматрали његову повезаност са оријентализмом, како најнадаренији архитекта овог покрета, Бела Лајта и сведочи: пошто долази из ортодоксне јеврејске породице задивљавало га је површинско украшавање, које је организовао на оријентални начин, делом апстрактно, а делом стилизовано јеврејским верским симболима, уоквиреним на арапски начин. Неки противници ове „јеврејско-мађарске“ сецесије су ово повезивали са зидним сликарством у пољским и моравијским синагогама од 16. до 18. века. Ово зидно сликарство у синагогама је створило независтан слој преко носеће конструкције скривајући тектонску стварност и тако деконструисало целовитост архитектуре, везу између структуре и орнамента много пре модернизма у забаченим деловима источне и централне Источне Европе.

претежно као Хрвати, због икавице, католичанства и географског порекла. Данас се они деле на Буњевце и Хрвате према националном одређењу у зависности од актуалне политике – некада су били и „Југословени“ – али фактички то је иста живаљ.

52 Јанош Герле тврди да су Лехнер и неке друге велике личности тог доба, као што су Ендре Ади и Бела Барток, заправо били незаинтересовани за превирања националиста и интернационалиста, урбаних и народњачких табора (*urbánusok és népiesek*). Види Ј. Kovács, А. Kovács, I. Makovecz, *A Századforduló Magyar Építészete*, (Budapest, 1990), стр. 9.

53 Готфрид Семпер је створио појам *Bekleidungstheorie* (теорија облачења), према ком су грађевине имале независни завршни слој или „одело“ преко носеће структуре. Он је ово у својој теорији о грађевинским материјалима повезао са спојем немачких термина *Wand und Gewand* (зид и текстил). Ова теорија се налази у основи оријенталних стилова, а касније и у *Сецесији*, а чак и у архитектури 20. века.



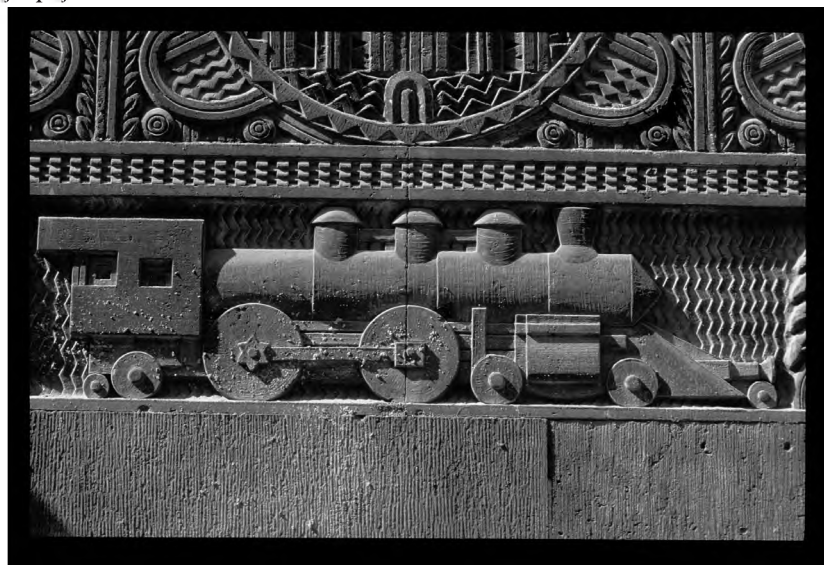


Трговачка школа у Ваш улици у Будимпешти, архитекта Бела Лајта, 1909-12. Између традиционалних кућа хисторизма се појављује сасвим равна, циглена фасада, која антиципира модернизам. Декорација се јавља само на веома ограниченим површинама.





Детаљ фасаде Трговачке школе у Ваи улици у Будимпешти, архитекта Бела Лајта, 1909-12. На фасади од фасадне опеке налазимо мање површине са каменом где се ређају Јеврејски симболи, меноре и шофари, асоцирајући на чињеницу да ову школу похађају јеврејска деца



Детаљ фасаде Трговачке школе у Ваи улици у Будимпешти, архитекта Бела Лајта, 1909-12. Локомотива симболизује индустрију и трговину. Једна он њених осовина има шараф облика Давидове звезде, асоцијација на јеврејско порекло градитеља



Међутим, била би огромна грешка у потпуности тумачити мађарску Сецесију на лосовски начин тј. тумачити је као нови кафтан који је последица кризе идентитета Јевреја или Мађара, или обе. Мађарска Сецесија је понекад ишла раме уз раме са модернизмом, који је такође био усмерен ка „деидололизовању“ архитектуре и деконструкцији историјске традиције. Изванредан пример овога је синагога у суботици која датира из 1901–1903., посебно унутрашња купола коју је израдио Деже Јакаб и Марцел Комор.⁵⁴

Док просторна организација ове синагоге произилази из карактеристичног центреалног уређења које је користио Леополд Баумхорн, а поступак изведен на спољним површинама прати Лехнерову комбинацију фасадне цигле и малтера, таласаста таваница, ограде и ентеријер су важан помак мађарске архитектуре у структуралном, конструктивном смислу. Архитекте су чак радо наглашавале колико је Лехнер био модеран, пре но што би се усредсредили на куполу. У једном новинском чланку налазимо следеће:

Не налазимо стереотипне венце и завршне венце који би нас убедили да су направљени од камена, а изграђени су од дрвета, лима и малтера у најбољем случају. У читавом храму не постоји ни један капител... 55 Нови грађевински материјали захтевају нову форму, нове конструкције се не смеју израђивати на стари начин. (...) Ту је и Рабиц конструкција: танка оплатна структура направљена од танких гвоздених жица и гипса. Читава таваница којом је храм засвођен је направљена на овај начин. Посматрањем се одмах запажа да је ово лака конструкција. Гвоздени стубови нису покривени тако да имитирају камен, већ танким слојем

54 Деже Јакаб и Марцел Комор су водили једно од најуспешнијих пројектних бироа у земљи. Заједно су пројектовали суботичку синагогу, синагогу у Марцалију (која је уништена), концертну дворану Фекете Шаш (Црни орао) у граду *Nagyvárad* (данас Орадеа), Градску концертну дворану (*Városi Vigadó*) у граду *Pozsony* (данашња Братислава), градску већницу, месну заједницу, Дом културе и позориште у граду *Marosvásárhely* (данас Тргу Муреш), Позориште Дева, Народну оперу (*Néporera*) у Будимпешти са Гезом Маркушем, седиште Радничког осигуравајућег друштва у Фиуме улици, бројне стамбене објкте, суботичку Градску већницу, Редут (*Vigadó*) на Палићу (као и пратеће зграде на обали Палићког језера: Женски шtrand, Главни улаз и Музички павиљон), санаторијуме Парк и Лигет, као и хотел Палас (данас Новотел) у Будимпешти. Такође су пројектовали неколико стамбених зграда за припаднике више јеврејске класе у Суботици и Великом Варадину.

55 Ова реченица наглашава растанак са историзмом и смелу иновативност Лехнеровог архитектонског израза који су пратили Јакаб и Комор. Капител стуба је најочигледнији антропоморфни архитектонски елемент који се морао уклонити како би се деидололизовала архитектура.



гипса па је континуитет орнамента очуван.⁵⁶ Спољашњи слој тесно пријања уз гвоздено језгро како би се постигла боља видљивост. Једина сврха му је заштита стубова у случају пожара.

Форма свода од рабица је таква да је немогуће било направити је од цигала или камена.⁵⁷ Свод је потпуно новог облика што прати финоћу материјала од ког је направљен. Читав ентеријер стилизовани шатор, листаста свод круне дрвећа (...) Вијугави листови се пењу уз стубове. Парапет галерије је површина која је богато украшена цветним мотивима. Доња ивица галерије је назубљена прелепим ритмичким линијама. А сво ово украшавање долази из ризнице народне уметности. Архитекте су позајмиле и стилизовале ове форме како би их ускладили са сврхом и карактером храма.

Листаста свод је метафора која је далеко од западњачке архитектонске историје. Она је заправо деконструкција идеје тешког засвојавања, док и даље има улогу свода.⁵⁸ Лишће и цветно украшавање су били троструко важни: били су у складу са *l'art nouveau*-ом, повезани са мађарским фолклором и били су подесни као библијска референца. Ова танка љуска не само да је налик на шатор, већ и личи на облике из мађарског фолклора. Што је најважније, ово је било конструктивно исправно решено и тектонички оправдано.

Новине из овог периода су хвалиле техничко достигнуће, вероватно пратећи технички опис аутора:

Попуно је бесмислено покушати да убедите неког да је рабица свод направљен од масивног камена и цигли, јер чак и лаици виде да то није истина. Виде се релативно танки зидови за које се не може ни претпоставити да могу да издрже толико тешку конструкцију. Ипак, наше архитекте обично примењују ово варљиво решење. Они праве капителе стубова од лима, фуге на луковима, а да би илузија била још савршенија, стављају мале стубове и лукове као да је неопходно свим средствима заштитити

56 Ово је цветни орнамент који се понавља и у спиралама по стубовима, као паразитске биљке које се пењу на стабло дрвета.

57 Примена новог материјала је важна јер омогућава ослобођење од кодификоване, тј „идолатријске форме историје архитектуре.

58 Ране цамије су просторно повезиване са шумом, са великим бројем стубова поређаним у редовима, подсећајући на дрвеће. Ово је такође носило идеју повратка у природу/рај.



лажни свод од урушавања.⁵⁹

Како су грађевине мађарске сецесије почеле брзо да ничу, конзервативци, често немачке мађарске архитекте и конзервативни политичари су почели да протестују, занемарујући чак и техничка достигнућа неких од ових грађевина. Алајош Хаузман, професор у престижној школи архитектуре на Техничком Универзитету, расправља: „Национални карактер потиче из поднебља. Национално је оно што је историјски оправдано, оно што нам је предано традицијом”.⁶⁰ За њега је било логично да се национални карактер не може произвести. Данас можемо чак и појам националног карактера сматрати производом. Хаузман је заправо говорио против ривала Едена Лехнера, ког је спречио да добије катедру на Техничком Универзитету. Ипак, у његовом ремек-делу, К-згради Техничког Универзитета, неке мотиве је позајмио од Лехнера. Нешто потом су се чули и неки оштрији гласови: Јене Кишмарти Лехнер, конзервативни нећак Едена Лехнера је назвао нови стил јеврејоликим (*zsidós*). Ово је изазвало јаку јеврејску реакцију, наиме реакцију истакнутог јеврејског активисте, Армина Берегија (Бергера):

Еден Лехнер, наш велики учитељ архитектуре је 1890их започео „мађарски архитектонски стил“. Његови ученици су га прихватили и унапредили у садашње савршенство. Како су много младих мађарских архитеката модернизма Јевреји или бивши Јевреји, Јене Лехнер је назвао модернистички стил јеврејоликим [*zsidós*], на састанку архитекти и инжењера 1908. На овај начин се јеврејско питање појавило у мађарској архитектури...⁶¹

Најистакнутији политичари су такође имали улогу у овој кампањи. Барон Ђула Влашић (1852–1937), члан, а касније и потпредседник мађарске Академије наука (1898–1901), је током свог мандата као министар религије и културе, 1902. издао декрет који је забрањивао коришћење мађарске

59 У последњој реченици се препознаје ентеријер синагоге у Сегедину, али се такође односи и на бројне грађевине касног историцизма/еклектицизма. У ‘Az új zsidó templom. A Bácskai Hírlap eredeti tárcája [Нови јеврејски храм, Један оригинални есеј *Bácskai Hírlap*-а],’ *Bácskai Hírlap*, Szabadka, 30. септембар 1902. стр. 2–5. Есеј који се протеже на 4 странице описује нову синагогу у Суботици, прву сецесионистичку синагогу у Мађарској, и једину која је преостала, иако је данас у Србији. У есеју је вероватно цитиран технички опис архитектата, али потоњи није нађен. Није назначено ко је аутор, али је вероватно написао главни уредник др Карољ Чилаг (Штерн) или Хенрик Браун (Квазимодо), обојица Јевреји.

60 Цитирано по Á. Moravánszky, *Építészet az Osztrák-Magyar Monarchiában* (Будимпешта, 1988.), стр. 141.

61 По аутору Á. Beregi, in *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus*, ed. P. Hanák (Будимпешта, 1984.), стр. 47.



Сецесије у зградама које су се финансирале из државног буџета. Он је означио овај архитектонски израз безукусним и ружним.⁶² Овим је Еден Лехнер склоњен са сцене, а његови ученици су бачени у илегалу што се јавних зграда тиче. Али приватно предузетништво им је дало још јачу залеђину, и неке важне грађевине, као што је Црни орао у граду Nagyvárad (данас Орадеа/Румунија), су настале, без обзира на све.⁶³ Занимљиво је да су се чак и неки активисти из јеврејских заједница придружили грчевитој кампањи против разнобојног архитектонског Еспанто-а Лехнерових поборника. Као коментар на учеснике у конкурс за планирани грандиозни Lirótváros храм, Шимон Мелер је написао:

Међу безазленим бућкуришима у кухињи вештица које мешају стилове [тј. историзам] нађе се и мало отрова: Мађарски национални стил, смртоносна опасност за нашу младу архитектуру, је дигла главу чак и на овом конкурс. Друга награда је додељена комплетно неважном, безукусном нацрту, очигледно због наводног мађарског националног стила. Нема довољно речи да се осуди ова уметничка перverzија. Не постоји, нити је икад постојао мађарски национални стил у архитектури, као што не постоји италијански, француски или немачки стил. Архитектура модерних нација подлеже заједничкој еволуцији. Европа препознаје романичку, готичку, ренесансну и барокну архитектуру, а неке засебне нације, укључујући Мађарску, су нашле за сходно да додају неке мање важне одлике. Само су нације које су далеко од европске културе имале засебне стилове, а Мађарска не жели да буде једна од њих! Лажни патриотизам је једино што издваја мађарски стил који је контрадикторан политичким настојањима од св. Стефана до Сечењија. Штавише, немогуће је створити архитектонски стил од неких скромних секељ [Székely] капија, ковчега на којим су насликане лале и извезених пастирских огртача. Али, чак и да је могуће, чак и да имамо традиционални национални стил, не би нам било дозвољено да га користимо у данашњој архитектури. Поштовали би реликвије тог стила као свете, али би се само трудили да развијемо мађарску нијансу европске културе. Ово је дужност мађарске уметности.⁶⁴

62 Касније у Хортијевој ери, он је постао председник мађарског Горњег дома и свесрдно подржавао сва антимодернистичка настојања у пост-трианонској Мађарској.

63 Црни орао или Fekete Sas је саграђен приватним новцем, али уз прећутно одобравање локалног политичког вођства. Постала је доминантна зграда на главном тргу, бацајући све цркве у сенку, Римокатоличку, Грчку-Католичку, као и оне удаљеније.

64 S. Meller, 'A budapesti új zsidó templom,' in *IMIT Évkönyv* (Будимпешта, 1900), стр. 28.



Тешко је докучити шта је св. Стефан, први мађарски краљ, мислио о архитектури у деветом веку, али је Сечењи засигурно први политичар који је негодовао због недостатка мађарског стила у архитектури, и вероватно је да су Феслова настојања била усмерена ка испуњавању жеља „највећег Мађара“, како је гласио Сечењијев надимак. Ништа не сведочи боље о овоме него Теофил Ханзен који пореди Редут са чарадашем, како је раније изнето. Вредно је помена да је Фесл имао подршку пештанске јеврејске заједнице и додељено му је да заврши велику синагогу пошто је Лудвиг Ферстер дао оставку.

Поред претходно поменутих поларизованих мишљења, постојало је и средње становиште, које се показало као најгоре по архитектуру суперхрама у четврти Липотварш. Неке јеврејске архитекте су примениле мађарску Сецесију на синагогама, пошто је наизглед нудила две погодности: решила је проблем стила у архитектури синагога, и повезала је сакралну јеврејску архитектуру са локалном мађарском уметношћу и културом. Шаму Хабер је написао у *Egyenlőség*-у (Једнакост), званичном гласнику пештанске јеврејске заједнице:

Маварски стил се, наравно, не може сматрати обавезним, још мање јер се Јевреји, који су поново постали слободни, стапају у материјални и интелектуални живот нација које су их усвојиле као своје синове. Јеврејска заједница овде у Будимпешти је назначила у пројектном задатку да модерна настојања треба реализовати ако је могуће са националним карактером у новом храму.⁶⁵

Хабер је пренео званично становиште одбора пештанске јеврејске заједнице, које је такође саопштено и архитектама. Ово је био „политички коректан“ али неухватљив пројектни задатак што је такође допринело несрећи овог такмичења. Конкурсни радови су били неспретни, гротескни и без идентитета, осим једног који је занемарио слово пројектног задатка.⁶⁶ И нејеврејска и јеврејска опозиција „мађарском стилу“ су ојачале. Водећа личност табора „мађарског стила“, Деже Јакаб је написао: „Архитекта који не гради у стилу свог доба [читај у стилу мађарске сецесије] чини велики грех. (...) Хтели смо да останемо мађарске архитекте а кад је било потребно,

65 S. Haber, 'A budapesti hitközség templomtervei,' *Egyenlőség*, 12. март 1899.

66 Ово је генијални али контроверзни конкурсни рад Беле Лајте, који је остављајући мађарску сецесију у којој је био јако успешан, одабрао монументални готички експресионаизам 10 година пре званичног експресионизма!



чак смо и вршили притисак на наше клијенте да прихвате овај покрет.⁶⁷

Његов партнер, Марсел Комор уредник *Vállalkozók Lapja* (Предузетничког журнала) бомбардовао је недељно јавност хваљењем националног стила под грандиозним псеудонимом Езреј, дуже од једне деценије. (Његово званично мађарско име Комор (буквално натмурен), одавало је јеврејско порекло и оригинално јеврејско име Кон. Насупрот томе Езреј је потекло од *ezeq*, хиљаду, са додатим “у” (ипсилон) што је особеност племићких презимена). Предузетнички журнал није био највише интелектуално достигнуће професије, али је био и неизбежан пошто је објављивао све конкурсе у области пројектовања и извођења. Комор, син либералног рабина, је реформулисао Лехнерове аргументе у политичкој мисији новог стила у вези са градњом градске већнице у Суботици 1912.: „Украсили смо највишу кулу ове равнице нашом аутентичном (!) културом [мађарском], древним мађарским слезом, како би разгласили са ове висине, што је даље могуће, племениту изражајност и величанствену магичност мађарског језика”. Под речју језик, вероватно је мислио на архитектонски језик ове грађевине, који је сматрао мађарским. Комор мора да је знао да долива уље на ватру својим инаугурационим говором међу национаним мањинама, Србима и Хрватима (Буњевцима) у Суботици, али изгледа да оно што је било битно овде није била права служба мађарској нацији, већ форсирање његовог пројекта и архитектонског програма. Архитектонски резултат је била монументална мешавина, нека врста изграђеног есперанта, занимљива компилација стварних фолклорних елемената, али отуђеним од оригиналног контекста, и изманипулисана новим синтаксичким правилима у њиховом састављању. Ова огромна градска већница је била лабудова песма мађарске сецесије у касној 1912. години. У међувремену, талентованији Лехнеров следбеник, Бела Лајта је напустио овај архитектонски идиом, и започео веома посебан, минималистички архитектонски језик, који је антиципирао модернизам после Првог светског рата.

ЗАКЉУЧАК: ЗНАЧАЈ „НОВОГ КАФТАНА“

Док прави кафтан представља епитом сталности, непромењене верности јеврејској традицији, Лосов кафтан Сецесије је управо супротно: наглашава прелаз, изражава двоструко стање, стварност прикривену велом, слој над слојем у архитектонском погледу. Жан Франсоа Лиотар, да се бавио овим феноменом можда би га повезивао са својим *condition postmoderne*,

67 D. Jakab, ‘Tervezők a városházáról,’ у *Városháza. Szabadka 1912.*, ed. H. Braun (Nagyvárad, 1912).



постмодерним стањем.⁶⁸ И заиста има неке сличности између *fin de siècle*-а око 1900. и оног другог око 2000. питању израженог учешћа Јевреја, што у другом примеру превазилази све што је западњачка култура створила до сада: деконструкција,⁶⁹ савремена филозофија која се такође може повезивати са Јудаизмом.⁷⁰ Ову филозофију је створио алжирски француски Јеврејин Жак Дерида, и она је продрла кроз читаво архитектонско стваралаштво током позних 1980-тих година, и њен утицај се јавља се чак и код оних архитеката, који експлицитно не подржавају овај покрет.⁷¹ Важно је нагласити да је Лосов „кафтан“ био неопходна фаза између историзма и модернизма, јер за превазилажење одређеног идентита је потребан јасно одређен идентитет који би се превазишао. Касни историзам је био толико широког спектра и толико флуидан да је његово превазилажење тешко замисливо у само једном покрету као што је модернизам. Сецесија је нудила јаснију платформу, са које је даља еволуција постала могућа.

Велико постигуће Лосовог кафтана или Сецесије, историјски гледано, је било мењање тока централно-европске архитектуре напуштањем грчко-римске архитектонске парадигме, представљање тектоничких идеја у изгледу грађевине. У исто време су друга људска представљања (као што су љуско тело и стуб, љуска глава и капител стуба, итд.) замењена системом референци на биљни свет. Другим речима, скоро сви покрети у периоду Хабзбуршке монархије су напустили „идолопоклоничке“ својствености грађевина које су раније приказивале антропоморфне облике у преношењу тектонске стварности архитектуре. У строго јеврејском погледу, ови покрети, заједно са модернизмом после њих су успешно деидолизовали архитектуру. Слично томе, у модерном сликарству је једнозначни визуелни садржај, фигурално представљање почело да нестаје у раду авангардних уметника, од којих су неки били Јевреји као Ел (Елиезер) Лисицки и Ласло Мохоли-Нађ. Њихови новонастали неутрални геометријски облици, нису

68 J. F. Lyotard, 'Answering the question: What is Postmodernism?,' in *The Post-Modern Reader*, ed. C. Jencks (London, 1992), стр. 138–150.

69 Највиши израз архитектонске деконструкције је отклањање значења из архитектуре, нека врста декорпације коју ја зовем деидолизовање како бих је приближио јеврејском контексту. Види Kunszt, Klein, Eisenman, *From Deconstruction to Folding*, стр. 149

70 Ова одлика Деридине филозофије постаје очита у његовом познатом предавању о Јерусалиму, под називом *How to Avoid Speaking* које је одржао на отварању конгреса на тему *Absence et négativité*, у јуну 1986., на Јерусалимском хебрејском универзитету. Види J. Derrida, *Wie nicht sprechen – Verneinungen* (Wien, 1989).

71 Архитекта Жак Херцог, спремно признаје да је поред романтизма и великог интересовања за утицај грађевинских материјала „деконструкција утицала и на његово размишљање. Вероватно је највећи домет његово настојање да „претвори зид у простор“ преко чега је традиционална дихотомија простора насупрот зиду деконструисана.



више представљале конкретан садржај, већ су се могли тумачити на много начина као писани текст. Тако је апстракција произвела начинила визуелност (визуалне уметности) „кошер“ у контексту јеврејског наслеђа, еманципујући како уметнике тако и архитектуру у јеврејском контексту. Како је основни концепт (у архитектури тело грађевине) постао апстрактан, испоставило се да је кафтан сувишан: „гола грађевина“ плошна површина, фрагментована и постављена у простору, је престала да буде тело у класичном смислу, тј није била примамљива (за идолопоклонство), те више није подстицала на грех. Њено приказивање, заправо неприказивање, је постало прихватљиво по питању јудаичке традиције.

Док је у касном историзму, који је понекад називан и еклектицизам, имало нечег што се може сматрати јеврејском варијацијом⁷², много је мање био прожет јеврејским духом него сецесија, а у архитектонском погледу му је фалио и идентитет који су каснији покрети сецесије показали. Сецесија је одражавала неки идентитет (комплексан, контрадикторан и контроверзан додуше), било да је био јеврејски или не, који је послужио као одскачна даска за почетак великог пројекта модернизма у ком су се бројни Јевреји (Ерик Менделсон, Марсел Бреуер, Рихард Неутра, Оскар Кауфман, Фред Форбат), учествовали као архитекте, а Гертруда и Фриц Тугендхат за Мис ван Дер Роа, те Едгар Кауфман, Исидор Хелер, и Соломон Гугенхајм за Френка Лојда Рајта, као и Гертруда Штајн за Ле Корбизијеа као клијенти, а поред тога и Ласло Мохоли-Нађ и Зигфрид Гидеон као водећи теоретичари.

Адолф Лос, који је заправо био та одскачна даска, окружен Јеврејима, у многоме је допринео модернизму усвајајући простор као примарни садржај архитектуре, насупрот материјалу. Лосов Raumplan, концепт по ком архитекта не планира првенствено зидове и стропове, него простор, где је простор позитивни ентитет праћен материјалом, одражава поставке. Raumplan се може посматрати као корак даље од примарности опипљивог материјала ка примарности простора и времена, који, с тога, преноси апстракцију још даље. Простор, као и време, има изузетан значај у јеврејском мистицизму, а заправо и у мистицизму других традиција. Зигфрид Гидион, швајцарски јеврејски теоретичар, покровитељ архитектонског модернизма („зигфрид“ и у смислу Адолфа Лоса), је ажурирао јеврејско поимање простора, заправо јеврејски мистицизам, у његовом концепту простор-време, који је постао идеја водилца модернизма. Наравно, ово није једини коцепт простора и времена који је допринео модернизму. Постојао је

72 Фредерик Бедоар у својим истраживањима деветнаестовековних ентеријера за јеврејску вишу класу проналази склоност ка интензивној декорацији, неке преференције у намештају, што је блиско неким Лосовим и Хајнеовим запажањима. (Види Bedoire, *The Jewish Contribution to Modern Architecture 1830–1930.*)



пандан томе у будистичком простору који протиче, заснован на идеји света који је у сталном току. У строго архитектонско-просторном погледу, будистички мистицизам би вероватно био веома близак јеврејском,⁷³ (иако би се неки јеврејски научници, као што је Гершом Шолем⁷⁴ супротставили овоме), као што је и Ајнштајнова теорија квантума веома блиска јеврејском мистицизму.⁷⁵

Међутим, са у будистичком систему мисли теже је тачно одредити мистицизам код за западњака него у јеврејском погледу систему. Тако док су модерне архитекте само нагађале шта је будизам и инстинктивно пратиле његову архитектонску манифестацију, јудаизам је био ближи Западу, а посебно модернизму. Штавише, Јудаизам је био отворенији и плодотворнији за филозофију на западњачки начин него Будизам, непроходан за западњачкој спознаји. С тога је реално претпоставити да се идеја простор-време појавила из јеврејске традиције преко теорија Алберта Ајнштајна,⁷⁶ које је спремно преузео његов пријатељ из Берлина, архитекта Ерих Менделсон, како наглашава Фредерик Бедоар⁷⁷ и каснији модернисти.

Тако, напуштање Лосовог кафтана (Сецесије), није дејудаизовало модерну архитектуру, што је можда Лос желео, ни у раном модернизму, нити у каснијем структурализму и деконструкцији. Лосови „бели зидови Сиона“ су постали стварност у већем делу континенталне Европе 1920их и 1930их,

73 Јеврејски мистицизам, Тома Аквински, Зен и Суфизам имају заједнички поглед на божанско као на свето ништавило или празнину, тј. *простор* и с тога пре модернизма налазимо просторно оријентисану архитектуру раних цамија, готичких цркви и *Katsura Rikyū* у Кјотоу, на пример.

74 Шолем тврди да је јеврејски мистицизам тесно повезан са Јудаизмом и да се, с тога, не може сматрати још једним аспектом свечовечанског мистицизма. (G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1954. стр. 6.) Међутим, Алберт Ајнштајн је био великодушнији према постигнућима нејевреја говорећи да су „све религије, уметности и науке гране истог дрвета“.

75 Ово се може оспорити, ако је Гидионово тумачење Ајнштајна тачно, али оно наглашава промену у архитектонском размишљању ка току јеврејског размишљања, што је раније било незамисливо.

76 Ајнштајнова квантна теорија за коју је добио Нобелову награду се често повезује са јеврејским мистицизмом. Кабала види универзум као мале делиће црне материје које окружују и држи на окупу светло које се назива *ein sof* (бесконечно, заправо аспект Бога); а квантна теорија види универзум као мале честице са позитивним и негативним наелектрисањем које окружују и држе на окупу 4 силе: гравитациона, електромагнетна, јака и слаба. Даље паралеле доводе до поређења.

77 Бедоар анализира *Mosse Building* Ериха Менделсона за *Berliner Tageblatt* и наглашава повезаност теорија два јеврејска научника, Алберта Ајнштајна и Хермана Минковског насупрот динамичности Менделсонове *Mosse Building*. У Минковском *Raum und Zeit* (Простор и време, 1908.) два концепта (простор и време) су „здружена у невидљивом континууму“. (Bedoie, *The Jewish Contribution*, стр. 280.)



осим у нацистичкој Немачкој и стаљинистичкој Русији. Сходно томе, грешка је тумачити модену архитектуру 20. века као потпуно секуларну, као исконско унуче просветитељског секуларизма. Чини се као да се свето, као и било који други конкретан садржај, повукао у скривање, иза новог, „невидљивог кафтана“. Мислим да је Жан-Франсоа Лиотар вероватно у праву тврдећи да је модернизам покушај „приказивања чињенице да неприказиво постоји“.⁷⁸ А ако је то истина, онда је значај јудаичке традиције за настанак модернизма тешко потценити



Кућа Goldman и Салач, Беч, Архитекта Адолф Лос, 1909-1910. За двојицу јеврејских кројача Лос гради најамну кућу са модним салоном у приземљу и на полуспрату. Бела, недекорисана фасада отеловљава Лосова учења о белим фасадама Циона, који ће доћи.

78 J. F. Lyotard, *Answering the question: What is Postmodernism?*, стр. 46. Цитат у целости гласи: “I shall call modern art which devotes its ‘little technical expertise’ (*petite technique*) as Diderot used to say, to present the fact that the unrepresentable exists. To make visible that there is something which can be conceived and which can neither be seen nor made visible: this is at stake in modern painting.”



RUDOLF KLAJN

SECESSION: JEWISH (DIS)TASTE?

This paper features the impact of Jewish patrons, artists and critics on art nouveau architecture in some Habsburg lands. It collects period philo- and anti-Semitic press on the supposed Jewishness of Viennese and Hungarian Sezeession/Szecesszió, which serve as starting points for the scrutiny of stylistic features, political messages that may be related to Judaic sources, Jewish historic experience and the attitude of emancipated Jews of fin de siècle Vienna and Budapest. It finds some formal roots of Secession in 19th century oriental style synagogues, particularly the ones created by Ludwig Förster and Otto Wagner: flattened façade surface, the use of colour ceramics and the idea of Semperian cladding (Bekleidungstheorie). The paper analyses the writings of Adolf Loos, his view of the decoration in Sezeession as a modern Caftan and modernism as the emancipation of Jews (and Gentiles too) from the “historic caftan”: decoration. In the conclusion the paper sums up the impact of Judaic thought on post-Secession and early 20th century modernism in Central Europe.



МИРЈАМ РАЈНЕР

Универзитет Бар-Илан, Израел

ПАРОХЕТ КАО СЛИКА:

ШАГАЛОВ TABLE DES PRIÈRES (1908-1909)¹

На слици Марка Шагала *Le Table des Prières*, парохет – застор који уобичајено стоји у синагоги, покривајући орман са свицима Торе, јавља се као засебан уметнички предмет, ван своје церемонијалне намене. Ова представа, која наликује на део музејске поставке, вероватно је инспирисана повећаним интересовањем за сакупљање и проучавање јеврејске историје, као и народне уметности и фолклора, вођеним и подстицаним од групе јеврејских интелектуалаца у чијој је непосредној близини Шагал становао и радио. То су били Максим Винавер, Симон Дубнов, Меир Балабан, Шломо Занвир-Рапапорт, познатији као Шломо Ан-ски, и други. Стога слика *Le Table des Prières* у светлу околности и окружења у којима је настала, изгледа као први резултат Шагаловог сусретања са истраживањем јеврејског народног наслеђа, и као почетак јеврејске етнографске колекције у Санкт Петербургу. Међутим, *Le Table des Prières* се не може посматрати као просто документовање прикупљених предмета јеврејске народне културе, јер су овде приказани предмети ослобођени од њихове сврхе као и од уобичајене секундарне улоге позајмљивања јеврејског идентитета слици, те постају централна и једина тема слике – они су слика. Овим раним експериментом Шагал је инспирисао касније плодноне везе између јеврејске церемонијалне уметности и авангардног стваралаштва.

Кључне ријечи:

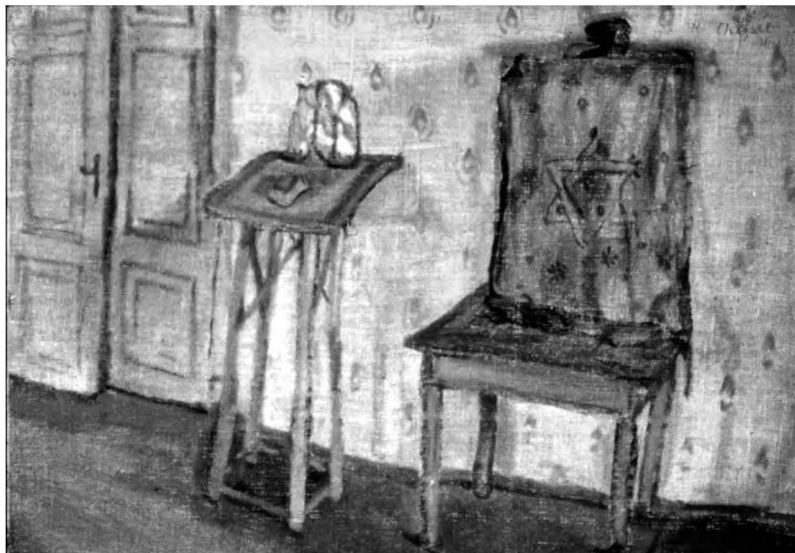
Марк Шагал, источно-европски Јевреји, јеврејски просветитељски покрет, јеврејски фоклор, церемонијална уметност

Мало позната слика Марка Шагала, која се обично назива *Le Table des Prières* (Молитвени сто) и датира из 1909, приказује застор Арон Ха Кодеша, или парохет, окачен изнад ниског, уског стола (слика бр.1). Франц Мејер сматра да је ово дело насликано у приватном простору у Нарви, малом граду на балтичкој обали, у ком је Шагал обично посећивао богату јеврејску породицу индустријалаца, Гермонтове. Они, таст и ташта адвоката Грегорија А. Голдберга, били су његови покровитељи, и док је студирао уметност у Санкт Петербургу, Шагал је често проводио распусте у њиховом

¹ Овај чланак је публикован и у енглеској верзији. Види: Mirjam Rajner "A Parokhet as a Picture: Chagall's Prayer Desk (1908-1909)," у Julie-Marthe Cohen, ed., *Jewish Ceremonial Objects in Transcultural Context*, *Studia Rosenthaliana*, vol. 37, (2004), str 193-222. Захваљујем Вуку Даутовићу на адаптацији на српски.



дому.² Мејер описује слику као „приватни предмет који се користио у чину породичне побожности Гермонтових“.³



Слика бр 1, *Le Table des Prieres*, Марк Шагал, 1909

Ово би био неуобичајен поступак за једну јеврејску породицу. Да би молитва укључивала читање Торе, мора се остварити кворум од десет мушкараца (*minyan*). Овим би церемонија постала јавна молитва заједнице, насупрот приватним молитвама које су биле уобичајене у породицама хришћанских аристократа, са капелама у саставу њихових домова. Штавише, парохет на Шагаловој слици виси на зиду, а не покрива Арон Ха Кодеш у ком је свитак Торе, чему парохет и служи, и што би захтевало много већу дубину. Шагал је насликао сличан намештај у синагоги, у свом делу из 1917, *The Synagogue* (слика бр.2), у ком је Арон покривен парохетом који је украшен сличном Давидовом звездом, док се поред налази ниски сто. Међутим, док се изнад стола на слици синагоге из 1917. налази украсна плоча са Менором, у ранијем раду (слика бр.1) се истиче парохет. Делује да је застор стављен на некакав оквир, вероватно штафелај, као што се може закључити према потпорној плочи која је приказана изнад њега, што је типично за структуру са сталком. Тако се застор у раној Шагаловој слици јавља ван своје првобитне намене, изложен као уметнички предмет.

2 F. Meyer, *Chagall, Life and Work* (New York 1963), стр. 69.





Слика бр 2, *The Synagogue*, Марк Шагал, 1917

Шагал је поред парохета ставио висок, узак сто. Ово је можда некад имало другачију функцију. Слични предмети су коришћени као *shtender* (на јидишу пултови) у малим источно-европским синагогама, за свете књиге, молитву и учење (слика бр. 3). Понекад би се такође користили за писање, као на пример код чувеног писца на јидишу, Шолема Алеихема, који је често писао стојећи.⁴ На пулту, приказаном на Шагаловој слици, налазе се два предмета, вероватно стаклена боца на левој страни и сребрни штит Торе поред ње. Боца се налази испод зидне шаре налик пупољцима, која истовремено ствара илузију елегантног затварача и претвара боцу у бокал.⁵ Такве боце за *kiddush* вино користиле су се на Шабат и на празнике, посебно за Седер Песах (слика бр. 4). Штит Торе је наслоњен на зид, а делује да његов ланац виси са предње стране, формирајући слово Y, и чини се да је његова доња лева ивица оштећена. Испред бокала и штита, Шагал ставља молитвену књигу, док су црни каишеви и две црне кутије на столу испод парохета вероватно тефилини. Извучени из контекста синагоге и јеврејског дома, и постављени поред зида просторије, десно од врата, ови

4 Види фотографију овог писца како стоји за пултом у А. Lis (ed.), *Shalom-Aleichem, his Life in Pictures* (Tel Aviv 1988), стр. 70.

5 Овакве визуелне игре су биле честе у радовима руских симболиста и авангардних уметника о чијем ће утицају на раног Шагала бити говора даље у тексту.





Слика бр 3, *shtender*, (пулт)



Слика бр 4, боце за *kiddush* вино

предмети, заједно са парохетом на сталку, указују на приказ који је спреман за представљање, документовање и истраживање, као у музеју.

После његовог повратка из Витебска у Санкт Петербург, у јесен 1908, Шагал је живео у Захаревскајој улици (Захарьевская), бр. 25, где се налазио дом и радно место Максима Винавера.⁶ Баш у ово време је Винавер, познати адвокат у Санкт Петербургу и једна од водећих личности Руске либералне странке и Јеврејске националне групе, преузео покровитељство над Шагалом, од свог помоћника Голдберга. Шагал и Винавер су почели редовно да се састају, развивши присан однос. У својој аутобиографији, уметник га се присећа са топлином и захвалношћу.⁷

6 На Шагаловом писму барону Давиду Гинтсбургу у децембру 1908. стоји ова адреса. (M.Chagall and Kh. Firin, 'Menya mozhet ponyat stradalets khudozhnik' [Peterburgskie gody M.Z. Shagala], *Iskusstvo Leningrada*, бр. 8, 1990, писмо бр. 1, стр. 105).

7 М. Chagall, *My Life* (New York 1994), стр. 95-96. Такође види слична присећања на њихов однос која су написана у Паризу после Винаверове смрти (Marc Chagall, 'Pamyati M. M. Vinavera', у *Razsviet*, Paris, бр. 43, 24. октобар 1926., стр. 11).

Стан у Захаревској улици, у ком је Шагал живео према његовим мемоарима, „настањивао [је] уреднички одбор магазина Зора“⁸ „Зора“ је превод имена руско-јеврејског часописа Восход, гласила руско-јеврејске интелигенције, који је објављиван између 1882. и 1906. Винавер је био члан уређивачког одбора овог часописа пре престанка објављивања у јулу 1906, па опет у јануару 1910. када се часопис поново појавио под називом Новий Восход⁹ Стога је могуће да је стан, током година 1908-09, кад је Шагал живео ту и када часопис није објављиван, био пун старих издања од пре 1906. Штавише, пошто су планирали да поново почну објављивање часописа, чланови првобитног и будућег уређивачког одбора су се вероватно редовно ту састајали. Ово је Шагалу пружило шансу да упозна све петербуршке јеврејске интелектуалце, који су учествовали у изради часописа и били активни како у борби за законску еманципацију руских јевреја, тако и у модернизацији и секуларизацији јеврејске заједнице.¹⁰ Познанство са Винавером је стога поставило Шагала у само средиште јеврејског политичког, друштвеног и културног буђења.¹¹ У својој аутобиографији, Шагал описује атмосферу у канцеларији коју је користио као свој студио:

8 Chagall, *op. cit.* стр. 97.

9 *Evreiskaya entsiklopediya: svod znanyi o evreistve i ego kulture v proshlom i nastoyashchem* (Санкт Петербург, n. d.), vol. 5, col. 813, vol. 11, col. 766.

10 Поред његовог првог покровитеља, адвоката Голдберга, историчара књижевности и филозофије Леополда Сева, критичара уметности Максимилјана Сиркина, и писца Соломона Познера, које је Шагал већ упознао током боравка 1907-08. у Санкт Петербургу (Meyer, *op. cit.*, стр. 50, 57; *Российская Еврейская энциклопедия* [Moscow 1994], vol. 1, стр. 340-341; *Еврейская энциклопедия, op. cit.*, vol. 14, col. 102; cols. 657-668; vol. 12, cols. 665-666), могуће је да је сада, по повратку у град, упознао и Хенрика Силозберга, Мојсија Тривуса, Михаила Шефтела и Лева Штернберга (*Еврейская энциклопедия, op. cit.*, vol. 14, cols. 372-373; vol. 15, col. 20; vol. 16, col. 19; cols. 107- 108). Као и Винавер, вероватно су сви они били узор Шагалу. Они су, као и његов отац, сви били око 20 до 30 година старији од Шагала, и одрасли у провинцијалним селима или градићима као и он. Међутим, за разлику од његовог оца, они су се сви отргли од традиционалног јеврејског живота и напустили *shtetl*. Едуковани су на секуларним универзитетима, било у престоници, било у иностранству, успели као професионалци у руском друштву, усвојили просвећене, еманциповане и либералне позиције, насупротив царизму, а онда се окренули „напаћеним јеврејским масама“ како би се борили за њихова права и побољшали њихов живот. За Шагала су они вероватно укључивали најбоље од оба света: широку културу и либерализам са једне, и јеврејски секуларни, национални идентитет са друге стране.

11 О Шагаловом односу са Винавером и другим уредницима часописа Восход и Новий Восход, види такође Z. Amishai-Maisels, ‘Chagall and the Jewish Revival: Center or Periphery?’ у R. Apter-Gabriel (ed.), *Tradition and Revolution: The Jewish Renaissance in Russian Avant-Garde Art, 1912-1928*, exh. cat. (Israel Museum, Jerusalem, June 1987), стр. 73, бр. 18-19. О јеврејској обнови види C. Gassenschmidt, *Jewish Liberal Politics in Tsarist Russia, 1900-1914: The Modernization of Russian Jewry* (New York 1995), стр. 72-109.



Уредничка соба је била пуна мојих платана и цртежа. Сада више није изгледала као уредничка соба, већ више као студио. Моје мисли о уметности су се мешале са гласовима уредника који су дошли да расправљају и раде. У интервалима и на крају састанка, они би прошли кроз мој „студио“ и сакрили се иза наслаганих примерака „Зоре“ који су се протезали дуж пола собе¹²

Као резултат ових познанстава, Шагал је засигурно био добро упућен у активности разних нових јеврејских друштава која су основана јесени 1908. У октобру те године су, како Јеврејско књижевно друштво (ЈКД), тако и Јеврејско историографско друштво (ЈИД) почели да организују активности у Санкт Петербургу. Док је ЈКД подстицало заинтересованост за јеврејску књижевност и помагало младим писцима, главни циљ ЈИД-а је био прикупљање и уређивање архивског материјала који је повезан са јеврејском историјом, организовање предавања са историјском тематиком, оснивање музеја и уређивање историјског часописа. Многи петербуршки јеврејски интелектуалци су постали чланови овог друштва, укључујући и Винавера, и познатог јеврејског историчара Симона Дубнова. Баш ово друштво је почело да објављује часопис Еврейский мир, и заједно са Јеврејским историјским и етнографским друштвом објавило научне часописе као што су Пережитое крајем 1908. и Еврейская Старина коју је уређивао Дубнов, од јануара 1909.¹³ Коначно, у новембру 1908. основано је Јеврејско историјско и етнографско друштво (ЈИЕД). Винавер је био председавајући ЈИЕД-а, док је одбор укључивао и Дубнова и Голдберга.¹⁴ Одбор се састајао у Винаверовом дому, нудећи Шагалу директан контакт са њиховим активностима.¹⁵ Њихов циљ је био да прикупе историјски и етнографски материјал који се тицао Јевреја из Русије и Пољске, да систематски објаве њихова документа и записнике, часопис, те засебна научна истраживања, као и да организују предавања. Током прве године њиховог постојања, држали су бесплатна јавна предавања, и поставили темељ за историјски и етнографски архив. Поред Дубнова и Винавера, један од најактивнијих чланова ЈИЕД-а био је писац и етнограф Шломо-Занвил Рапапорт, познат као Шломо Ан-Ски.

Иако ни Шагал ни Мејер не помињу његово име током овог раног руског периода, Шагал мора да је упознао Ан-Скога док је студирао у

12 Chagall, *op. cit.*, стр. 98. Натрпане копије су копије издања од пре 1906.

13 Gassenschmidt, *op. cit.*, стр. 74, бр. 10-11.

14 *Еврейская энциклопедия, op. cit.*, vol. 7, cols. 449-450.

15 Уводна страна часописа *Еврейская Старина* (vol. 2, април-јун 1909.) нуди адресу одбора ЈИЕД-а која гласи Захаревскаја улица бр.25.



Санкт Петербургу, а вероватно је већ чуо за њега у Витебску, где се Ан-Ски родио и одрастао у јеврејској ортодоксној породици. Са шеснаест година је научио руски и почео да прати локални *Haskalah* (јеврејски просветитељски) покрет, док је кратко живео у Љозну 1881. Он је и сам подржао покрет тамо, предајући и покушавајући да донесе нове идеје овој малој, углавном хасидској заједници. Када су открили да шири забрањену литературу међу ученицима локалне јешиве, оптужен је да је слободоумник. Пошто му је рабин претио екскомуникацијом, Ан-Ски је морао да оде. Такав скандал би запамтили Шагалови побожни рођаци који су живели у Љозну, а које је Шагал редовно посећивао, и могао је доћи до ушију младог уметника као упозорење или као трач.

Ови догађаји су навели Ан-Ског да напусти јеврејску заједницу и да се окрене популизму и социјалистичкој идеологији. Првео је много година живећи међу руским сељацима, радницима и радикалима, поставши револуционарни активиста, прво у Русији а касније и у иностранству, међу руским емигрантима у Француској и Швајцарској. Његово сусретање са антисемитизмом током Драјфус суђења 1894, погромом у Кишиневу 1903, и таласом погрома широм Руске јеврејске аутономне области 1905, натерали су Ан-Скога да постепено напусти социјалистичко-револуционарне циљеве и пребаци улагање енергије на помагање сопственом народу.¹⁶

Док је живео међу руским сељацима, Ан-Ски је почео да изучава руски фолклор као образовно средство. Сакупљао је народне приче, легенде и песме у којима је распознавао елементе социјалистичког духа. Писао је чланке за руске часописе и допринео већ распрострањеном интересовању за руски фолклор.¹⁷ Руски фолклор је био изучаван већ од почетка 1870их, а до краја 1880их један од главних истраживачких метода биле су етнографске експедиције. На пример, 1889. године, московско Друштво љубитеља природних наука, антропологије и етнографије, организовало је експедицију у провинцију Вологда, у којој је учествовао млади Василиј Кандински.¹⁸ Ан-Ски је вероватно помно пратио ове активности. По његовом доласку у Париз 1892, наставио је да прати ова интересовања, изучавајући француски фолклор док је истовремено учествовао у француском социјалистичком

16 О Ан-Ском, види *Еврейская энциклопедия*, том 2, col. 617-618; D.G. Roskies, 'The Maskil as a Folk Hero', у *Prooftexts*, vol. 10, бр. 2, 1990, стр. 233, бр. 1 (за листу главних биографских извора); и R. Gonen (ed.), *Back to the Shtetl: An-Sky and the Jewish Ethnographic Expedition, 1912-1914* (Израелски музеј, Јерусалим, пролеће-лето 1994.) (на хебрејском).

17 D. Noy, 'An-Sky the Meshulah: Between the Verbal and the Visual in Jewish Folk Culture', in Gonen (ed.), *op. cit.*, стр. 77, бр. 5; B. Lukin, 'From Folklore to Folk: An-Sky and Jewish Ethnography', *ibid.*, стр. 27, бр. 7-9.

18 *Kandinsky - Russische Zeit und Bauhausjahre 1915-1933*, exh. cat. (Bauhaus Archiv, Museum für Gestaltung, Berlin, 9. 08- 23. 09. 1984), стр. 400.



покрету.

Стога, није изненађујуће да је Ан-Ски, покушавајући да се поново повеже са својим јеврејским коренима, урадио то путем истраживања јеврејског фолклора. Баш на крају 1908, у време када је Шагал живео и сликао у Винаверовој канцеларији, Ан-Ски је објавио свој први чланак под насловом „Јеврејско народно стваралаштво“, у првом броју новооснованог часописа *Пережитое*. Часопис је био усредсређен на друштвену и културну историју јевреја у Русији. Излазио је до 1912, упоредо са часописом *ЛИЕД-а Еврейская Старина*. Уређивачки одбор часописа *Пережитое*, на чијем се челу налазио Ан-Ски, у уводу првог издања објавио је позив читаоцима да приложе материјале као што су *pinkasim* (регистри) јеврејских заједница, рукописе („на старом хебрејском, говорном хебрејском, руском, пољском, итд.“), стара штампана издања, породичне хронике, записе народних традиција, локалних обичаја и молитве, народне песме са историјским садржајем, натписе и текстове са надгробних споменика, писма, дневнике, описе јеврејских писаца, активиста из заједница, рабина, хасидских *tsaddikim*, итд. Важност овог материјала се налазила у томе да „сваки ред и знак имају своје значење у реконструкцији прошлости“.

Ан-Ски у свом чланку наглашава важност генија јеврејског народа и нуди примере јеврејске поетске и наративне креативности.¹⁹ Ан-Ски у уводу истиче важност народних творевина, стављајући акценат на то да би „Јеврејин требао да зна [Јидиш] изреке и пошалице, исто као што би требао да поседује дубоко познавање Јудаизма“.²⁰ Као социјалиста који је одбацио своје ортодоксно религиозно васпитање, Ан-Ски упућује на јеврејску верску традицију као на народну традицију која је упоредна лутању Јевреја у дијаспори. Према Ан-Скоме, истраживање и познавање јеврејског народног стваралаштва, а не светих текстова, понудило би модерном Јеврејину осећај припадности, порекла и националности, на сличан начин као што су руски и француски фолклор дали тим нацијама „национални дух“.

Поред праћења његових издања и личног упознавања, Шагал је можда присуствовао и Ан-Скијевим јавним предавањима у Санкт Петербургу. У децембру 1908, на првом конгресу *ЛИЕД-а*, Ан-Ски је покушао да увери публику у важност и хитност етнографског истраживања, пошто је сматрао да постоји стварна опасност од губљења „хиљадугодишње“ народне традиције. Жалио се на недостатак новчаних средстава за његову мисију, и предложио опремање експедиције која би „прикупила народне песме, као и

19 Чланак је поново објављен у сабраним делима: Sh. An-Sky, ‘Di Yiddische Folks-Schafung’, *Gezamelte Schriften*, vol.15 (2nd ed., Vilna-Warsaw-New York 1928), стр. 29-95.

20 An-Sky, *op. cit.*, стр. 30.



историјски и етнографски материјал“²¹

ЛИЕД је организовало етнографске експедиције за прикупљање примерака јеврејске материјалне народне културе, предвођене од стране Ан-Ског између 1912. и 1914. Ипак, важност овог визуелног, пре него писаног или усменог наслеђа, већ је била наглашена почетком руског јеврејског етнографског истраживања.²² Почетком 1909, на пример, опширан чланак на тему јеврејске уметности у Пољској, који је написао историчар Меир Балабан, појавио се у првом броју часописа Еврейская Старина. Дефинишући јеврејску уметност као предмете који су створили Јевреји са „свим одликама оригиналне јеврејске креативности“, Балабан наводи следеће категорије: уметност и архитектура синагога, резана пластика на надгробним споменицима, свећњаци и лампе, и илуминирани рукописи. Поред детаљног инвентара јеврејске уметности у Пољској, Балабан је понудио и сажет опис разних приватних колекција јеврејске церемонијалне уметности, као и изложби на којима су ови предмети приказани.²³ Балабанов чланак је можда подсетио Шагала на сличне примерке који су објављивани у немачко-јеврејском ционистичком часопису Ost und West, у Берлину од 1901, који мора да је познавао још у Витебску док је учио код Јехуде Пена, његовог првог учитеља уметности.²⁴ Елена Кабишчер-Јакирсон, једна од Пенових каснијих ученица, присећала се како њен учитељ користи овај часопис као „врсту приручника“.²⁵ Ost und West, који је у Витебску био

21 Lukin, *op. cit.*, стр. 29, бр. 15.

22 Судићи по очуваним издањима која су се појавила између 1908. и 1910, делује да је овај рани ступањ руског јеврејског етнографског истраживања био усредсређен на прикупљање и очување јеврејског усменог народног стваралаштва као што су изреке, идиоми, песме, хасидске легенде, описи обичаја итд. (види још неке чланке које је писао Ан-Ски, као што су „Еврейская народная песня,» у часопису *Еврейская Старина*, том 2, април-јун 1909, стр. 56-70; „Народная детские песни“ у часопису *Еврейская Старина*, том 3, јул-септембар 1910, стр. 391-403; „Заговор од дурног глаза, болезни и нечастник случаев [Обспреченис, Вереидунг] среди евреев северо-западног краја „*Еврейская Старина* том 1, Јануар-Март 1909, стр. 72-80; и друга издања као што су I. Bernstein, *Jüdische Sprichwörter und Redensarten* [Warsaw 1908]; или P. Wengeroff, *Memoiren einer Grossmutter, Bilder aus der Kulturgeschichte der Juden Russlands in 19. Jahrhundert* [Berlin 1908-1910], 2 тома.). Види такође Noy, *op. cit.*, стр. 77-83.

23 М. Балабан, Еврейские исторические памятники в Полше (ббдедение в историйу еврейского искусства в Полше) у часопису *Еврейская Старина*, том 1, јануар-март 1909, стр. 55-71.

24 Види нпр. В. Segal, 'Synagogale Kunst', у *Ost und West*, 1901, vol. 1, no. 4, cols. 275-290; и В. Samuel, 'Synagogale Kunst', у *Ost und West*, 1903, vol. 3, no. 6, cols. 415-422.

25 Amishai-Maisels, *op. cit.*, стр. 72-73; G. Kazovsky, *Artists from Vitebsk, Yehuda Pen and his Pupils* (Москва 1992), стр. 28.



познат бар од 1904,²⁶ подстакао је поновно буђење јеврејске уметности и објавио неколико чланака на ову тему. Поред бројних тадашњих јеврејских уметника који су представљени на његовим страницама, Ost und West је објављивао истраживања традиционалне јеврејске уметности, као што су церемонијална и уметност синагога, илуминација рукописа и резање пластике на надгробним плочама.²⁷ Ови предмети су истражени академски, и представљени су као примери јеврејске народне уметности, а и као основа за стварање националне уметности.

Када се на јесен 1908. вратио у Санкт Петербург, и сместио у Винаверовој кући, Шагал је самим местом боравка стално био изложен истраживању народне културе источноевропских Јевреја. Чини се да је Le Table des Prières (слика бр.1) први резултат овог сусретања са истраживањем јеврејског народног наслеђа, као и почетак јеврејске етнографске колекције у Санкт Петербургу. Како Еврейская Старина у периоду јануар-март 1909. извештава о историјским материјалима, документима и предметима који су архивирани у просторијама ЛИЕД-а,²⁸ колекција се сигурно почела формирати 1908, мотивисана Ан-Скијевим страхом од непосредног нестајања јеврејске народне културе. Јеврејски церемонијални предмети су се можда такође налазили у петербуршким канцеларијама или у становима јеврејских активиста, тако образујући будућу колекцију Јеврејског музеја (слика бр.5).

Заиста, штит Торе, оштећен на сличан начин као онај који је насликао Шагал, јавља се у Ан-Скијевој колекцији (слика бр.6). Такође је могуће да је Шагал насликао своје дело при крају 1908, за одбор ЛИЕД-а. Сudeћи по писму које је написао барону Давиду Гинзбургу у децембру 1908, Шагал је био у озбиљним финансијским проблемима,²⁹ па је одбор наручивањем ове слике можда покушао да му помогне.



Слика бр 5, Јеврејски церемонијални предмети

26 Као што наглашава Амиша-Маизел (*op. cit.*, бр. 11), расподелна листа у *Ost und West*, 4. јул 1904, стр. 1, обухвата, поред Санкт Петербурга, и неколико градова и градића у Руској јеврејској аутономној области, укључујући и Витебск.

27 Види Amishai-Maisels, *op. cit.*, стр. 73, бр. 13.

28 *Evreiskai Starina*, vol. 1, Jan.-Mar. 1909, бр. 2, стр. 156-157.

29 Chagall и Firin, 'Menya mozhet ponyat stradalets khudozhnik', писмо бр. 1, стр. 105.

Шагал је вероватно био упознат са сликањем јеврејских церемонијалних предмета на сликама јеврејских уметника као што су Мориц Опенхајм, Исидор Кауфман, Леополд Пиличовски, Самуел Хиршенберг, Лазар Крестин и други. Поред репродукција на страницама *Ost und West* часописа, могао је да види њихове радове на популарним јеврејским разгледницама



Слика бр 3, штит Торе,
Ан-Скајева колекција

штампаним у првој деценији двадесетог века.³⁰ Бројни ритуални предмети су насликани у овим сценама из јеврејског живота, празника и синагоге: свећњаци за Шабат, лампе за Хануку и Шабат, кутије за етрог, парохети, огртачи Торе, круне Торе и још много тога. При приказивању ентеријера јеврејских кућа, често би укључивали и портрете чувених јеврејских рабина, који су приказивани са књигама повезаним драгоценим повезима, или како носе тефилине, као код Гаона из Вилне који је насликан у Пеновој слици Развод 1907. (слике бр. 7). На крају, после доласка у Санкт Петербург током зиме између 1906. и 1907, Шагал је прво радио са јеврејским фотографом и академским уметником Мордехајем Јофеом,³¹ о чијем се делу Благослови родитеља за добру годину на вече Јом Кипура, 1907. (?) данас само зна са разгледнице (слика бр. 8).³²

Јофеова тема подсећа на албум Морица Опенхајма *Сцене из традиционалног јеврејског породичног живота (1860-1880)*,³³ док се његово

30 Види V. Dymshits and V. Kelner, *Evreiskii mir v pochtovykh otkrytkakh (Јеврејски свет у разгледницама)* (Москва 2002).

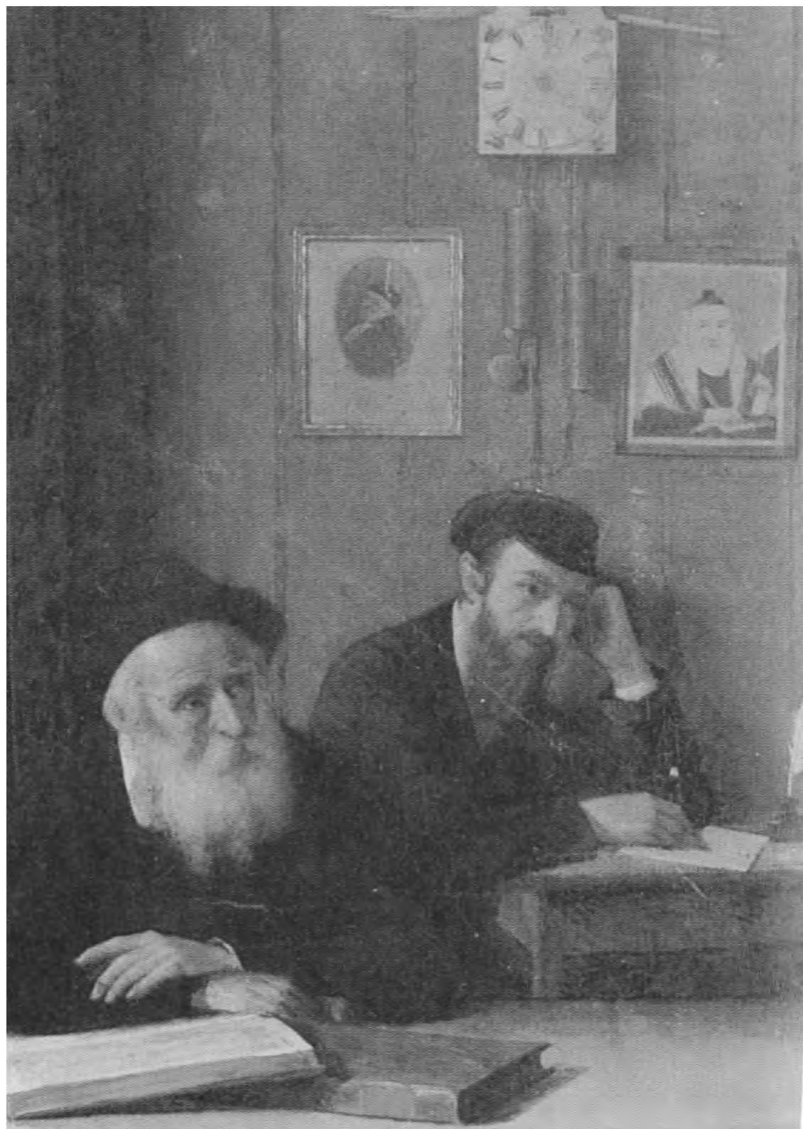
31 Meyer, *op. cit.*, стр. 50.

32 Dymshits и Kelner, *op. cit.*, стр. 12.

33 Види његов 'Ushering in the Sabbath' и 'Sabbath Eve' у *Moritz Oppenheim, the First Jewish*



посебно интересовање за рад овог немачко-јеврејског уметника види у Јофевом чланку „Опенхајм- Национални јеврејски уметник“ који је први пут објављен у збирци разних радова *Vudushchnost*, пре 1913.³⁴ Као и Опенхајм, Јофе је приказао ентеријер традиционалне јеврејске куће, што је



Слика бр 7, *Развод*, (detalj), Yehuda Pen, 1907

Painter, изложбени каталог. (The Israel Museum, Jerusalem, Autumn 1983), илустрације. III. 14 и IV.12.

34 Чланак се јавља у библиографији која прати јединицу о Опенхајму у *Evreiskaya entsiklopediya*, том. 12, колумна. 113.



Слика бр 8, , *Благослови родитеља за добру годину на вече Јом Кипура*, Мордехај Јофеа 1907

укључивало предмете као што су свећњаци са упаљеним свећама на столу и лампа за Хануку окачена на левом зиду, а попут Пена он је укључио и портрете познатих јеврејских личности и рабина.

Поред учешћа у оживљавању јеврејске уметности у Русији, Јофеа је такође занимао развој уметности у Светој земљи. Он је био један од оснивача Бецалела, јеврејског уметничког удружења које је настало у Санкт Петербургу почетком 1908. Главни циљ удружења било је истраживање и развој јеврејске креативности у лепим уметностима (вајарство, сликарство и архитектура), као и подршка јеврејским уметничким школама и уметничкој индустрији у Палестини. Чланови удружења Бецалел су планирали да прошире своје активности кроз Русију објављивањем материјала о историји јеврејске уметности, промовисањем ове теме кроз јавна предавања, оснивањем музеја и организовањем изложби, као и пружањем подршке индивидуалним јеврејским уметницима, те школама јеврејских уметности и заната.³⁵

Стога је, иако Шагал од јесени 1908. више није радио за Јофеа, њихово познанство проширило његово познавање модерне јеврејске уметности, како ликовне тако и примењене. Можда је такође видео и

35 Званични захтев за оснивање удружења Бецалел, који је упућен градоначелнику Санкт Петербурга, стигао је у његову канцеларију у фебруару 1908 (копија је сачувана у приватном архиву у Јерусалиму). У захтеву Јофе тражи дозволу да оснује удружење и нуди опис циљева, као што је захтевао предложени статут. Статут је у деловима објављен у *Разсвет*, Санкт Петербург, бр. 24, 22. јун 1908, cols. 31-32. Иако делује да амбициозни план удружења није у потпуности био остварен, удружење Бецалел из Санкт Петербурга је наведено као активно јеврејско удружење 1912. (*Ivreiskaya entsiklopediya*, vol. 13, col. 949).



насловну илустрацију коју је 1905. израдио руски архитекта Иван Ропет за мапу копираних страница из средњовековних хебрејских илуминираних рукописа, из јавне Царске библиотеке у Санкт Петербургу, под насловом *L'Ornement Hébreu* (слика бр. 9).



Слика бр 9 , *L'Ornement Hébreu* ,
Иван Ропет 1905



Као што сам показала другде, дизајн илустрације је био маштовита и еклектична комбинација јеврејских симбола и шара које се могу наћи у хебрејским рукописима у Санкт Петербургу, стилизованог и оригиналног хебрејског писма, и мотива који су карактеристични за руску народну уметност.³⁶ Мегила која подсећа на Мегилат Естер, а јавља се у доњем централном делу, требало је да представља знак поштовања барону Хорацију Гинзбургу, који је финансирао овај пројекат. Штавише, хебрејски стих на врху оквира – „И гледај, те начини све ово по слици која ти је показана на гори.“ (Ех. 25:40), указује на библијско порекло јеврејске уметности у конструкцији Тебернакла. Поред илустрације, како барон Давид Гинзбург помиње у уводу у мапу, орнаментација рукописа је инспирисала друге примере јеврејске уметности, као што је сада изгубљен (?) парохет за велике празнике у санкт-петербуршкој Хорској синагоги.³⁷

Међутим, иако се Шагалово сликање јеврејских церемонијалних предмета (слика бр.1) може ставити у исту групу са јеврејском уметношћу коју су створили његови претходници, као што су Опенхајм, Јофе и Ропет, његов приступ је другачији. Већина слика које су осликавале сцене из јеврејског живота укључивале су церемонијалне предмете како би се нагласило јеврејство насликане теме. Ропетова илустрација је понудила савремени пример јеврејске графичке уметности која се заснивала на традиционалном дизајну. Ипак, Шагалова слика је приказала јеврејску церемонијалну уметност у новом светлу. Иако се *Le Table des Prières* може разумети као просто документовање прикупљених предмета јеврејске народне културе, овде су изложени предмети (ослобођени од њихове сврхе, и од уобичајене секундарне улоге позајмљивања јеврејског идентитета слици) централна и једина тема слике - они су слика.

Шагал је могао да види овакав приступ у стану познатог руског јеврејског уметника Леона Бакста, где је парохет био окачен на зиду предсобља, као експонат међу другим уметничким делима: „На зидовима слике грчких богова, застор Арон Ха-Кодеша од црног сомота (парохет), из синагоге, извезен сребром“.³⁸ Како је Шагал кренуо да учи са Леоном

36 М. Рајнер, 'The Awakening of Jewish National Art in Russia', *Jewish Art*. vol. 16/17, 1990-1991, стр. 109. Такође види *Illuminations from Hebrew Bibles of Leningrad, originally published by Baron David Günzburg and Vladimir Stasoff, facsimile of the 27 original large colour plates accompanied by a new introduction with 25 additional plates and new descriptions by Bezalel Narkiss* (Јерусалим 1990).

37 Рајнер, *op. cit.*, стр. 109.

38 Исправљено од Шагала, *op. cit.*, стр. 87. Оригинални превод „застор олтара“ је погрешан, пошто синагоге немају олтаре. У верзији његове аутобиографије на јидишу Шагал описује застор као 'parokhet fun a shuhl-Aron-Kodesh' (застор над Арон Ха Кодешом



Бакстом почетком 1909, ова посета се могла десити у време његовог уписа у Бакстову школу, крајем 1908. или почетком 1909, што је отприлике време када је Шагал насликао *Le Table des Prières*. Парохет у Бакстовом стану, окачен поред нејеврејских слика, је вероватно указао Шагалу на могућност представљања парохета ИИЕД-а као уметничког предмета: стављајући га на оквир он га користи као тему за своју слику.

Шагал мора да је био упознат и са сличном тежњом међу младим руским уметницима који су почели да изучавају, сакупљају, и на крају излажу иконе као уметничке творевине, ван њиховог религијског и церемонијалног контекста. Током 1901, као резултат активности Одбора за очување руског иконописа, који је подржавао цар Николај II, неколико уметничких школа и самосталних уметника започело је програм оживљавања руског иконописа.³⁹ У том тренутку иконе нису сматране само аутентичним симболом руске прошлости, већ и савременим симболом руског Православља, као и целе нације. Иако је оживљавање наглашавало изучавање старих школа иконописа, нове радионице су блиско сарађивале са савременим уметницима. Међу њима је Николај Рерих, директор школе потпомогане од стране „Царског друштва за подстицање уметности“ у којој је Шагал учио између 1907. и 1908, играо важну улогу. Рерих је био један од неколико руских уметника укључених у рестаурацију, прикупљање и изучавање икона из периода од тринаестог до шеснаестог века, које су пресликане каснијим слојем боје, или чије су боје биле прикривене потамнелим лаком.⁴⁰ Године 1904. је чишћење слике Андреја Рубљова *Гостољубље Аврамова*, показало њене првобитне боје и њена неочекивана лепота је привукла пажњу младих уметника. Овај процес се наставио кроз период 1906-1910, па је рани руски иконопис имао јак утицај на руску авангардну уметност.⁴¹

Могуће је да је Шагал видео везу између иконостаса (слика бр.10), и парохета, који је првобитно одвајао Светињу над Светињама од остатка Светилишта у пустињи (Ех. 26:31). Међутим, док су иконе пружиле младим руским уметницима богато сликовно наслеђе, брилијантне боје и оригиналне облике, за разлику од оних из класичне академске уметности, за Шагала је

у синагоги) (М. Chagall, 'Eygens, Oytobiografie,' in *Di Tsukunft*, New York, vol. 30, март-јул 1925, стр. 293).

39 Види О. Tarasov, 'The Russian Icon and the Culture of the Modern: The Renaissance of Popular Icon Painting in the Reign of Nicholas II', in *Experiment, A Journal of Russian Culture*, Institute of Modern Russian Culture, vol. 7 (Los Angeles 2001), стр. 73-102.

40 Види J. Decter, *Nicholas Roerich, The Life and Art of a Russian Master* (London 1989), стр. 58-60; *Zolotoe runo*, 1907, бр. 4, стр. 18, 20-26; и A.D. Alekhin, 'Tvorcheskii metod N.K. Rerikha', у М. Kuzmina (ed.), *N.K. Rerikh, zhizn i tvorchestvo* (Москва 1978), стр. 48, 266-268.

41 А. Parton, *Mikhail Larionov and the Russian Avant-Garde* (Princeton 1993), стр. 87-90.



сликовно и визуелно наслеђе парохета било више ограничено. Да би могао да представи парохет као пример јеврејског народног стваралаштва, Шагал је нагласио његов примитивни карактер, примењујући нови, детињасти стил на читаву слику: перспектива је неисправна и неспретна, док линије око стола, наслона за читање и врата, као и линије које раздвајају под од зидова нису ни прецизне ни праве, подсећајући тако на мањак интересовања код детета, као и на његову неспособност да црта исправно.⁴²



Слика бр 10, иконостас

Шагал је овај стил развио у лето 1908, у Витебску, заснивајући га на великом интересовању за дечију уметност као извору примитивизма, са којим се сусрео током пролећа те године у Санкт Петербургу. Током његовог образовања тамо, Шагал се вероватно упознао са идејама Вјачеслава Иванова, филозофа и писца који припада другој генерацији руских симболиста. Иванов је веровао у потребу за помирењем високе и ниске уметности, и у априлу 1908. је објавио чланак под насловом „Два елемента у модерном симболизму“, у руском, луксузно штампаном уметничком часопису, Златно руно. Он у чланку предлаже уметницима да користе свакодневне предмете

42 Дечији цртежи се сматрају спонтаним и негеометријским јер дете не може још увек потпуно да контролише покрете руку, шака и прстију, и зато што деца немају урођену потребу за прецизношћу. (Види А. Almgren, *Die Umgekehrte Perspektive und die Fluchtachsenperspektive, Eine Untersuchung der Zeichen für Raum und Körper in Kinderzeichnungen und anderen Bildern* [Uppsala 1971], стр. 14, 66).



као симболе, баш као што деца и примитивни уметници раде у својој уметности. Ови свакодневни симболични предмети би „нам омогућили да постанемо свесни међусобних веза и значења онога што постоји, не само у сфери овоземаљске, емпиријске свести, већ и у дугим сферама“.⁴³ У априлу 1908, Леон Бакст је такође упутио на важност примитивне и дечије уметности. Одржао је предавање под насловом „Сликарство будућности и његов однос према античкој уметности“ у Позоришном клубу у Санкт Петербургу.⁴⁴ У мају 1907, Бакст је путовао заједно са руским уметником Валентином Серовом у Грчку, где су подлегли утицају архаичне уметности, што их је инспирисало да преиспитају традицију класичне уметности. Ове нове идеје су навеле Бакста да предвиди да ће уметност у будућности бити заснована на дечијем сликарству. Он се дивео дечијој уметности због њене искрености, емоција и боје. Сматрао ју је сличној народној и архаичној уметности. Такође ју је поредио са делима Гогена, Матиса и Дениса.⁴⁵ Као и Иванов, он је хвалио симболичке одлике ове уметности: свакодневни предмети су подигнути на симболички ниво или на ниво апстракције, као у дечијој или примитивној уметности. Он је такође предложио формална средства за постизање наведеног: уметници би требало да постану дрски, некомпликовани, груби и примитивни. Сликарство би онда развило „сажет стил, јер нова уметност не може да подлегне рафинисању [...] Будуће сликарство ће пузати у дубинама грубости“.⁴⁶

Поред ове теоретске расправе, развој Шагаловог новог детињастог стила су подстакли и примери уметности створене за децу, дечије уметности и детињасте уметности које су биле модерне у Санкт Петербургу од 1908. На пример, у пролеће 1908. се појавио чланак под насловом „Уметност деце и одраслих“ у недељном часопису Позориште и уметност који је написао Александар Ростиславов. У чланку се помиње изложба дечије уметности поред радова уметника који су припадали групи Свет уметности, чији је Бакст такође био члан. Коментаришући да се од изложби за одрасле обично очекују озбиљне и поучне поруке, аутор сматра да је дечија уметност

43 V. Ivanov, 'Dve stikhii v sovremenom simvolizme', у *Zolotoe runo*, 1908, бр. 3-4, стр. 86-94.

44 I. Pruzhan, *Leon Bakst* (Harmondswarth 1988), стр. 220. Предавање је објављено у новембру 1909. у L. Bakst, 'Puti klassitsizma v iskusstv', у *Apollon*, новембар-децембар 1909, бр. 2, стр. 63-78; бр. 3, стр. 46-62.

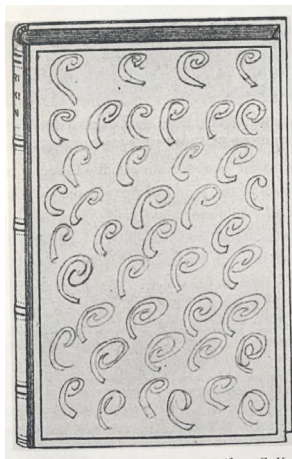
45 Bakst, *op. cit.*, бр. 3, стр. 54-61.

46 *Ibid.*, стр. 60-61. Шагал је вероватно чуо Бакстово предавање и препознао модерност његових идеја. Као што је већ назначено, до времена у ком је сликао *Le Table des Prières* можда је већ видео *парохет* на зиду Бакстовог предсобља (види изнад). Могуће је да је баш Шагалово препознавање модерности Бакстових идеја навело младог уметника да приђе Баксту и касније буде његов ученик у Званцевој школи. (Meyer, *op. cit.*, стр. 59).



директна и оригинална. Ростиславов је дечију уметност видео као неку врсту примитивне уметности, којој недостаје умешност, али која наглашава „невероватну, мистериозну, магичну страну [уметничког] стваралаштва [...] Дечија уметност, са потпуним недостатком вештине нас узбуђује, смејемо се њеној наивности, делује да [јој] завидимо“.⁴⁷

Поред незграпности и извештаченог недостатка вештине у његовој слици *Table des Prières*, Шагалова декоративна шара на зиду делује као да је такође инспирисана дечијом уметношћу. Могуће је да је, док је студирао у Санкт Петербургу, Шагал имао прилику да види монументалну колекцију дечијих цртежа Георга Кершенштајнера, која је била део његове студије *Развитак цртачког дара* објављене у Минхену 1905. Књига је вероватно била доступна и у самом граду, захваљујући заинтересованости разних уметника за ову врсту уметности, и њиховој вези са руским уметницима у Минхену.⁴⁸ Др Кершенштајнер, педагог и надзорник школа у Минхену сакупио је скоро пола милиона дечијих цртежа током припремања његовог обимног истраживања, а његова колекција је била позната, и на гласу, у земљама у којима се говорило немачки.⁴⁹ Међу цртежима који се појављују у овој књизи налази се и декоративна шара коју је нацртало дете за корице књиге (слика бр.11).



Слика бр 11, декоративна шара

47 A. Rostislavov, 'Iskusstvo detei i vzroslykh', у *Teatr i iskusstvo*, 1908, бр. 9, стр. 170-171.

48 G. Kerschensteiner, *Die Entwicklung der Zeichnerischen Begabung* (Munich 1905). Руски уметник Алексеј Јављенски, који је у то време живео у Минхену, и који је и сам био заинтересован за дечију уметност, редовно је учествовао у изложбама у Санкт Петербургу, а можда је и привукао њихову пажњу ка радовима Керченштајнера (види J. Fineberg, *The Innocent Eye, Children's Art and the Modern Artist* [Princeton 1997], стр. 49).

49 Fineberg, *op. cit.*, стр. 12.



Иако Шагалова декоративна шара на зиду не прати у потпуности дечији цртеж, његови неједнаки и незграпно обојени облици упућују на неистренирано око и руку детета. На послетку, Шагалова употреба смеђе нијансе на слици делује као да је такође примитивног порекла: земљана је, и подсећа на боју кромпира, основну храну простог народа.

Међутим, скраћење и дијагонална композиције слике *Le Table des Prières* дефинишу простор и наглашавају дводимензионалност дела, што упућује на додатни, префињенији извор. Шагал је већ употребљавао овакву перспективу у слици *Goldbergova radna soba* (слика бр. 12), на коју је вероватно утицала дијагонална композиција на слици Михаила Врубелја *Atelje u Venesiji* из 1886. (слика бр. 13). Могуће је да је овај исти рад управо инспирисао Шагала да усвоји такав угао и на слици *Le Table des Prières*.



Слика бр 12, *Goldberg's Study*, Марк Шагал

До 1908, Михаил Врубелј је већ постао легенда, посебно међу млађим руским уметницима. Како је био познат јавности по редовном учешћу у изложбама Света уметности од 1898. до 1906, многи су га сматрали једним од најважнијих руских уметника на крају века. О његовом изразито самосталном раду, који је унео како књижевне тако и симболичке теме у руску уметност, и укључивао употребу иновативног стила који је представљао изазов традиционалном стварању облика, често се расправљало у чланцима писаним од стране његових колега, уметника и научника, од 1903. на даље. До 1906, ово интересовање се чак још више повећало, због менталне болести, од које је боловао од 1902, кад је и ослепео, преставши да ствара.⁵⁰

50 О Врубелу, његовој уметности и животу, види М.А. Vrubel, *Perepiska. Vospominaniya o*



Слика бр 13, *Studio in Venice*, Микаил Врубел, 1886

Шагал мора да је чуо за Врубелја још у Витебску. Његов учитељ Пен је вероватно познавао Врубелја из њихових дана на Академији и видео његове радове изложене у Санкт Петербургу. Пен је вероватно и усмеравао пажњу својих ученика на репродукције радова овог чувеног уметника симболизма објављене на страницама часописа Свет уметности и Златно руно, као и у каталозима изложби.⁵¹ Тако је, према Софији Лисицки-Куперс, Врубел инспирисао ране радове Елиезера Лисицког док је учио код Пена,⁵² док је Шагал тврдио да је он једини који је користио љубичасту боју у Пеновој школи, боју која је карактеристична за Врубелјеве радове.⁵³ Врубел је био важан извор инспирације за неколицину Шагалових раних радова, а он чак у својој аутобиографији описује необичан сан који је илустровао његову жељу да постане Врубелјев млађи брат и наследник:

Ево једног од тих снова [...] Сећам се да сам га видео [Врубелја], нашег јако вољеног, како скида одећу [...] Пливао је ка отвореном мору. Али дивље море тутњи и ври [...] Шта је то настало од мог старијег брата? Сви смо забринути. Све што се издалека може

khudozhnike (Лењинград и Москва 1963); J.E. Bowlt, *The Silver Age: Russian Art of the Early Twentieth Century and the "World of Art" Group* (Newtonville 1979), стр. 133-149; D. Kogan, *M.A. Vrubel* (Москва 1980); A. Isdebsky-Pritchard, *The Art of Mikhail Vrubel (1856-1910)* (Ann Arbor 1982); и M. Guertman, *Mikhail Vrubel* (Лењинград 1985).

51 Врубел је, заједно са другим московским уметницима, учествовао у изложби Света уметности која је одржана у Санкт Петербургу 1902. Током 1903, часопис Свет уметности је посветио своја издања бр. 10-11 скоро у потпуности његовим делима, која су у великом броју репродукована уз још неколико чланака. Године 1906, прво издање Златног руна је такође садржало неколико репродукција Врубелових радова. Пен и његови ученици су вероватно знали за изложбу његових радова на Руској уметничкој изложби 1906, која је одржана у *Salon d'Automne* у Паризу и могуће је да су видели пропратни каталог.

52 S. Lissitzky-Küppers, *El Lissitzky, Life, Letters, Texts* (London 1968), стр. 16.

53 Chagall, *op. cit.*, стр. 59.



видети је његова мала глава, нема више ногу које сијају. Најзад, чак и његова глава нестаје. Једна рука излеће из воде, и онда ништа више. Сва деца су викала: „Удавио се! Наш најстарији брат Врубел се удавио [...]“ Отац је поновио дубоким гласом: „Удавио се, наш син, Врубел. Све што нам је остало је син сликар, ти, мој сине.“ То сам био ја. Пробудио сам се.⁵⁴

Тако је могуће да је Врубелов цртеж *Mrtva priroda sa svesnjakom, bokalom i чашом*, из 1905. (слика бр. 14) дао Шагалу идеју да дода стаклену боцу предметима у слици *Table des Prières*.⁵⁵ Игра између декоративне шаре на зиду и оне која је извезена на парохету, је такође слична осећају збуњености, што је карактеристично за Врубелове радове. На пример, у његовом делу *Gatalica* из 1895. (слика бр. 15), сличност међу бојама, поступцима и шарама на теписима, поду, сукњи и шалу жене, смањује разлику између њих и ствара осећај неизвесности, што је можда инспирисало Шагала да искористи сличне шаре на зиду и на парохету.⁵⁶ Као код Врубелја, ове шаре и конфузија коју стварају намењене су наглашавању дводимензионалне површине и дематеријализацији предмета.

Мешањем примитивизма детињастог стила са Врубеловим формалним иновацијама, које су наглашавале дводимензионалност и дематеријализацију, Шагал је створио слику која је спајала ниску са високом уметношћу, како су Иванов и Бакст предлагали. Сликањем церемонијалних предмета који се користе у свакодневном животу Јевреја детињастим, примитивним стилем, Шагал је створио нову, фолклорну јеврејску уметност. Ипак, приказујући их плошно, у дијагоналном простору, замагљујући разлику између предмета и позадине, Шагал је дематеријализовао ове предмете, начинивши их апстрактнијим и тиме подстичући посматрача да се усредреди на њихово унутрашње, духовно значење које их везује за појмове као што су јеврејско религијско искуство, древна традиција и безвременост. Стога је, баш као што је Бакст предлагао, Шагал подигао свакодневне предмете на симболички ниво, на начин на који то раде деца и примитивни уметници. Ово је такође начинило наведене предмете самодовљним и

54 Ibid., стр. 84-85.

55 Шагал је можда видео Врубелов цртеж у приватној колекцији у Санкт Петербургу. Иако је познато да се цртеж тамо налазио тек пошто је име града промењено у Петроград 1914., могуће је да је прибављен заједно са његовим другим цртежима 1905, до времена када је Шагал учио у Рериховој сликарској школи. (Guertman, *op. cit.*, каталог бр. 192, стр. 219, 249).

56 Шагал је могао да види репродукцију ове слике у часопису *Mir iskusstva*, бр. 10-11, 1903.





*Слика бр 14, Still Life with a Candlestick,
a Carafe, and a Glass, Микаил Врубел, 1905*

оправдало њихово представљање као уметничких творевина, ослобођених од својих уобичајених функционалних улога.

Винавер и људи око њега су вероватно били јако задовољни овим делом, пошто је имало јасан јеврејски садржај. Они су подстицали Шагала да слика:





Слика бр 15, *Fortune-Teller*, Микаил Врубел, 1895

Винавер је учинио све што је било у његовој моћи да ме охрабри. Са М. Сиркином и М. Севом је сањао да ме види како постајем други Антоколски. Сваког дана док би се пењао уз степеннице свог стана, насмешио би ми се и упитао ме: „Па, како напредујеш?“⁵⁷

57 Chagall, *op. cit.*, стр. 98. У чланку 'Zametki ob iskusvte' (*Novyi put*, бр. 8, 1917, стр. 36), Абрахам Ефрос је објаснио да је јеврејској деци која су показивала таленат за цртање и сликање често даван надимак „будући Антоколски“ алудирајући на успех Марка

Међутим, они можда нису били спремни за Шагалов модернизам, како Шагал и истиче у својој аутобиографији:

*Нисам се усуђивао да му покажем [Винаверу] моје слике из страха да му се неће свидети. Често би говорио да је потпуни незналица по питању уметности.*⁵⁸

Заиста, у његовим каснијим радовима, Шагал се приликом сликања јеврејске церемонијалне уметности поново окренуо тачнијем представљању, враћајући предметима првобитну наменску улогу. У делима која су настала 1912-1914, на пример, парохет је приказан иза традиционалног Јеврејина у синагоги, како покрива Арон Ха-Кодеш, док су тефилини стављени на Јеврејина који је увијен у молитвени шал и моли се.⁵⁹ Ипак, овим раним експериментом је Шагал инспирисао касније плодноне везе између јеврејске церемонијалне уметности - од камене пластике са надробних плоча, слика у синагогама, до илуминација рукописних књига, да поменем само пар, и авангардних јеврејских уметника као што су Натан Алтман, Елиезер Лисицки, Исахар Рибак и други. Усредсређујући се на вредност предмета које је сакупио Ан-Ски, и који се налазе у Петроградском јеврејском музеју, они су се између 1916. и 1923, следећи Шагалов пример, отиснули у стварање нове, углавном графичке јеврејске уметности, авангардне по форми а јеврејске по садржају.⁶⁰

Антоколоског (1843-1902), првог академски образованог руско-јеврејског вајара који се афирмисао како у Русији тако и на Западу (види: J.E. Bowlt, 'From the Pale of Settlement to the Reconstruction of the World', у Apter-Gabriel [ed.], *op. cit.*, стр. 45, бр. 19).

58 Chagall, *op. cit.*, стр. 99.

59 Види: Chagall's *Pinch of Snuff* из 1912; и: *The Praying Jew* of 1914, у: Meyer, *op. cit.*, стр. 195, 234.

60 Види: R. Apter-Gabriel, 'In the Spirit of An-Sky: Folk Motifs in Russian Jewish Art', in Gonen (ed.), *op. cit.*, стр. 111-118 (на Хебрејском).



MIRJAM RAJNER

PAROHET AS AN IMAGE: CHAGALL'S TABLE DES PRIÈRES (1908-1909)

The article discusses Marc Chagall's little known painting *The Praying Desk (Table des Prières)*, 1908-1909. Usually interpreted as a depiction of a private space for prayer and worship of the artist's affluent patrons, the Garmont family of Narva, the painting actually seems to present religious artifacts – a Torah curtain, a prayer book, a Torah shield, phylacteries and a wine carafe – exhibited as collectors items. Thus it points towards the early 20th century interest in research of the Jewish folklore, ethnography and history led by a group of St. Petersburg's intellectuals interested in promoting Jewish secular culture. However, the painting's style, including both primitive and symbolist elements, ties Chagall to the latest Russian avant-garde developments that simultaneously explored the crudeness of children's art and the spirituality stemming from the negation of objectivity.



МЛАДЕНКА ИВАНКОВИЋ

Институт за новију историју Србије

ОБНОВА ВЕРСКОГ ЖИВОТА КОД ЈЕВРЕЈА ПОСЛЕ ДРУГОГ СВЕТСКОГ РАТА У ЈУГОСЛАВИЈИ

У годинама непосредно после Другог светског рата у Југославији, комунисти су, као владајућа атеистичка друштвена елита, били принуђени да врло опрезно приступе раздвајању цркве од државе. То су од њих захтевали осетљиви међународни услови, у којима је требало обезбедити интернационално признавање нове државе. Комунистичко руководство државе у том периоду није могло отворено наступити према верским заједницама доследно својим идеолошким опредељењима. Јеврејска национална заједница је непосредно после рата могла да обнови верски живот у оним облицима у којима се одвијао и пре Другог светског рата. Организована је Верска секција која је уредила писана правила о верском животу, фомиран је Духовни суд и основане су верске школе.

Кључне речи:

Југославија, Јевреји, верска политика, верски живот, верска школа, духовни суд, конгрес рабина

ОПШТИ ОКВИРИ ЗА ОРГАНИЗОВАЊЕ ВЕРСКОГ ЖИВОТА У ПОСЛЕРАТНОЈ ЈУГОСЛАВИЈИ

После завршетка Другог светског рата држава Југославија се налазила у изузетно тешкој економској и политичкој ситуацији. Њена индустрија, која је и пре рата била неразвијена, током рата потпуно је руинирана, саобраћајнице онеспособљене, а градови опљачкани и разрушени.

Период 1945-1948. године био је најсложенији период развоја послератне Југославије. У том раздобљу су се одиграли изузетно значајни унутрашњи и спољнополитички догађаји и настали веома тешки политички и развојни проблеми. Животни стандард је 1945. године био у пола нижи од онога пре рата, тако да је тек 1948. године достигнут животни стандард из времена предратне Југославије.¹ Јединствена привремена влада Демократске

¹ Снабдевање становништва било је рационализовано, уведен је систем “картица” на нивоу минимума егзистенције градског становништва, а обавезни откуп пољопривредних производа спровођен је неекономским мерама, под снажним притиском власти. Разрушена привреда земље, односно разорени и уништени и иначе мали привредни потенцијали, представљали су ограничавајући фактор бржег развоја земље и решавања животних проблема друштва. Путем конфискације и национализације били су створени државна



федеративне Југославије (у даљем тексту ДФЈ) формирана је 7. марта 1945. године са Јосипом Брозом Титом на челу.² Први устав нове Југославије промовисан је 1946. године³ У новонасталој држави било је суштински измењено идеолошко гледиште у односу према верској проблематици, као и законска регулатива којом је била уређивана ова област државног и друштвеног живота⁴.

Комунисти, владајућа друштвена елита, били су атеисти. Комунистичка партија Југославије, као најмеродавнији фактор у креирању послератне државне политике према верским заједницама, баштинила је сопствена искуства из предратног и ратног периода.⁵ Током периода од

својина и монопол над индустријом. После завршетка Другог светског рата, у Југославији је створено државно уређење у коме су главну улогу у свим сферама живота играли чланови Комунистичке партије Југославије или њихови проверени симпатизери. Овакав модел, који бисмо могли назвати партијском државом, а који се декларисао као модел “народне демократије“, био је установљен и у осталим земљама источне Европе, где је функционисао дуже време и са разним варијацијама, чак и када је у Југославији дошло до његове модернизације и промена, у смислу приближавања моделу државног уређења западних земаља. Путем конфискације и национализације створени су државна својина и монопол над индустријом.

2 Петрановић Бранко, Политичке и правне прилике за време Привремене владе ДФЈ (у даљем тексту Петрановић, Политичке и правне прилике), Београд 1964, стр. 413.

3 Устав ФНРЈ, Београд 1946. Основа за уређивање области политичких слобода и права грађана била је постављена још у документима Другог заседања АВНОЈ-а, из 1943. године. Њихове смернице су биле праћене и детаљније разрађене у Декларацији о народној власти, донетој марта 1944. године. У осмом члану ове Декларације констатовано је да сви грађани имају једнака права, без обзира на националност, веру, или религиозно убеђење, и да је свако ограничавање ових права на бази расне, националне или верске припадности законски кажњиво. Чланом број 10. била је гарантована слобода вероисповести и слобода савести, а чланом број 11. је утврђено да слободу говора, штампе и удруживања уживају сви грађани, осим оних који су у ма ком виду служили непријатељима државе.

4 Кључни моменти и опредељење у пројекцији послератног друштва су остали непромењени: одвајање цркве од државе и школе од цркве, конфискација имовине свих верских заједница, равноправност конфесија и слобода вероисповедања и постепена елиминација цркве из политичког живота земље, посредним путем. Радић Радмила, Држава и верске заједнице 1945-1970. Први део 1945-1953 (у даљем тексту Радић, Држава и верске заједнице), Београд 2002. стр. 126.

5 У том периоду постојања, идеолошке поставке и практично опхођење КПЈ према верским заједницама, били су формиран по угледу на идеологију и праксу прве земље социјализма – СССР. Политика КПЈ према верским заједницама била је зависна од марксистичко – лењинистичке теорије. Према раним идеолошким поставкама марксистичко – лењинистичке теорије, религија је била домен препуштен слободном опредељењу појединца. Свако је имао право да верује или не, у складу са сопственим осећањем. Исповедање религије је било изузето из групе фактора који су смели да утичу на креирање



јесени 1944 до почетка 1946. године, комунисти су морали врло опрезно приступити раздвајању цркве од државе⁶, у осетљивим међународним условима у којима је требало обезбедити интернационално признавање нове владе⁷. Реална процена стања је захтевала обазрив однос према верском опредељењу целокупног грађанства, укључујући и учеснике у Народноослободилачком покрету (у даљем тексту НОП). Истицано је да је верска припадност грађана њихова приватна ствар, и да у антифашистичком покрету не сме бити дискриминације на основу вероисповести. На то је упућивала чињеница да је Народноослободилачки покрет био састављен од припадника разних вероисповести.⁸ У непосредном послератном периоду,

друштвених, политичких и економских односа. Међутим, каснијом разрадом и надоградњом доктрине историјског материјализма, према којој је материјални свет једина реалност изван које не постоји ништа, марксизам и лењинизам су религију почели да третирају као врсту псеудонауке. Сходно томе, религију је било неопходно укинути. Према схватању класика марксизма - лењинизма, религија је била главно идеолошко оруђе експлоататора у њиховој борби против ослобођења људског бића као таквог. Карл Маркс, Прилог критици Хегелове филозофије права (у даљем тексту Маркс, Прилог критици), Београд 1976. стр. 84. Комунистичка партија Југославије је у потпуности преузела становиште класика марксизма по питању религије. Изричито је било прокламовано одвајање државе од цркве, укидање јавних функција свих верских организација, световност школе, аграрна реформа и конфискација њихове имовине.

6 Комунисти су сматрали да се потпуно јединство свих југословенских народа може постићи само остварењем коректних односа између државе и верских заједница. Били су свесни да би политика прогона вере отуђила велики део становништва и лоше деловала на жељену демократску репутацију власти. Они међутим нису намеравали да верским заједницама дозволе да играју било какву улогу у политичком животу

7 Председништво АВНОЈ је 24. маја 1944. године донело "Закон о забрани изазивања националне, расне и верске мржње и раздора".

8 Фочанским прописима из фебруара 1942. године било је предвиђено да сви грађани буду изједначени у правима и дужностима, независно од верске, националне, политичке и расне припадности. Крајем новембра 1942. године био је формиран и Верски одсек при Врховном штабу НОВ и ПОЈ, а за верског референта је био постављен Влада Зечевић, православни свештеник, који је марта наредне године био примљен и у чланство КПЈ. Рад Верског одсека је на Првом заседању АВНОЈ у Бихаћу био позитивно оцењен, те је Одсек био припојен Извршном одбору АВНОЈ, а Влада Зечевић је био постављен за референта за верска питања овог одбора (Радић, Држава и верске заједнице, 132.) У току рата штампани су верски календари, а била су разрађена и упутства за верске службенике муслиманске вере. Такође, и у партизанским јединицама, и на ослобођеним територијама слављени су православни и муслимански празници. Симптоматично је да ни у прегледаним документима, ни у литератури нисмо нашли ни најмањи траг присуства, а још мање деловања, неког од јеврејских верских службеника у партизанским редовима током рата. То може да делује врло необично с обзиром на то да смо у ранијем тексту показали да је њихово учешће у НОП било бројно. Ова појава би се могла донекле објаснити разлозима двојачке природе: први разлог је био тај што су готово сви припадници југословенске јеврејске заједнице



до потврђивања легитимитета на изборима новембра 1946. године, и доношења Устава као највишег правног акта⁹, односно завршетка процеса правног утемељења нове државе, комунистичке власти су се налазиле у позицији које је захтевала крајње промишљено и флексибилно понашање према свим иоле значајнијим друштвеним субјектима. То су захтевали како спољнополитички, тако и унутрашњеполитички разлози. У јеку кризе која је настала око “тршћанског питања“, власти нове Југославије су се сусреле са задатком да пронађу начин да Народни фронт и коалициону владу претворе у жељени облик комунистичког државног уређења, и при томе остваре међународно признање. То их је спречавало да према верским заједницама наступају доследно својим идеолошким опредељењима¹⁰.

ФОРМИРАЊЕ САВЕЗА ЈЕВРЕЈСКИХ ВЕРОИСПОВЕДНИХ ОПШТИНА И ПОКУШАЈ ФОРМИРАЊА УДРУЖЕЊА ОРТОДОКСНИХ ЈЕВРЕЈСКИХ ВЕРОИСПОВЕДНИХ ОПШТИНА

Управо у том периоду било је обновљено деловање Савеза јеврејских

који су учествовали у редовима НОВ и ПОЈ, или већ били чланови КПЈ, или су имали својство кандидата, или су били симпатизери, те им, као таквима, није ни одговарало да се њихово име и ангажовање доводи у било какву везу са упражњавањем верских садржаја; други разлог је лежао у томе што је готово сво југословенско јеврејско становништво које је успело да избегне физичком уништавању и депортовању у логоре, живело под перманентно присутним страхом да се не открије као такво, чак ни у случају да је место у коме је боравило било ослобођено од стране јединица НОВ и ПОЈ.

9 Област верског живота била је регулисана члановима 21, 23, 25, 26 и 38. Основа за уређивање области политичких слобода и права грађана је била постављена још у документима Другог заседања АВНОЈ из 1943. године. Њихове смернице су биле слеђене и детаљније разрађене у Декларацији о народној власти из марта 1944. године. У осмом члану ове Декларације је било констатовано да сви грађани имају једнака права без обзира на националност, веру или религиозно убеђење и да је свако ограничавање ових права на бази расне, националне или верске припадности законски кажњиво. Чланом број 10. је била гарантована слобода вероисповести и слобода савести, а чланом број 11. је било констатовано да слободу говора, штампе и удруживања уживају сви грађани, осим оних који су у ма ком виду служили непријатељима државе.

10 У Југославији је, као уосталом, у целом европском социјално-културном контексту, била уочљива тесна веза између религије и национализма. Вера је током векова била битан чинилац у формирању националне свести. Околности које су у послератном периоду наступиле на територијама земаља у којима је победила идеологија комунизма, претиле су да постану крајње неповољне за исповедање религије и тако угрозе опстанак националних група које би инсистирале на очивању и истицању своје посебности - у првом реду верске, али, такође и посебности која би проистицала из неког другог националног обележја.



вероисповедних општина Југославије¹¹ (у даљем тексту Савеза). Обнављање Савеза¹² је извршено док су борбе на једном делу територије још трајале, а извесност Холокауста још увек била присутна. Савез је од првог дана показивао своју кооперативност, признавао и прихватао све мере нових власти, и наступао као представник националне заједнице.¹³

Савез јеврејских вероисповедних општина Југославије био је реконструисан као централна установа јеврејске заједнице у Југославији. Његов главни и најважнији задатак било је организовање и координирање оснивања јеврејских вероисповедних општина (у даљем тексту ЈОВ) на територији целе државе. Он је требало да буде и иницијатор обнављања предратних јеврејских удружења и установа које су деловале на културном, националном, спортском, хуманитарном и верском плану. Међутим, с обзиром на оскудицу средстава, измењене друштвено – политичке прилике, мали број људства, рад многих градских општина и предратних удружења и установа у послератним годинама није могао бити обновљен. Целокупна делатност око организовања и реализације различитих садржаја живота јеврејског грађанства у Југославији углавном се одвијала у оквиру радних тела самог Савеза¹⁴

Власти су јеврејску заједницу симболично признале отварањем обновљене београдске синагоге, 2. децембра 1944. године¹⁵. Била је то зграда богомоље ашкенаског обреда у Космајској ул. број 19 Овом чину

11 Савез је био надопштинска јеврејска организација која основана 1. јула 1919. године. У Савез су ушле општине које су се определиле за рефомистички јудаизам. Поповић Небојша, *Јевреји у Србији 1918-1941*, Београд 1977 (у даљем тексту Поповић, *Јевреји у Србији*).

12 Рад Савеза је и формално био обновљен децембра 1944. године, и он је био званично признат као легални представник југословенских Јевреја. Архив Савезног министарства иностраних послова, фонд Политичка управа (у даљем тексту АСМИП, ПА), фасцикла број 21, за 1945. годину

13 Руководство југословенске јеврејске заједнице је тога било свесно и предузимало је напоре да избегне све могуће грешке, те да не дозволи било какво понашање које би искакало из слике пројектоване у свим областима и сферама државе и друштва. Оно је руководило заједницом на начин који ничим није угрожавао њен опстанак. Верску компоненту је прогласило предметом делатности тек једне од секција.

14 Основно управно тело Савеза је било Председништво, које је преко својих радних тела руководило свим активностима у животу југословенске послератне јеврејске заједнице. Основна радна тела Савеза били су Извршни и Главни одбор Савеза, и Аутономни одбор за помоћ. Непосредно по обнављању рада, при Савезу су биле формиране разне секције које су се бавиле појединим аспектима организовања и уређења живота послератне јеврејске заједнице и пружањем неопходне помоћи свим њеним припадницима. Једна од првих секција, која је отпочела са радом, била је верска секција.

15 Архив Јеврејског историјског музеја, фонд Перерина архива (у даљем тексту АЛИМ, ПА), кутија број 795.



је присуствовала и делегација Владе, састављена од чланова АВНОЈ-а и чланова нове југословенске владе, коју је предводио Моша Пијаде¹⁶

Сам чин освећења обавио је Алберт Алтарац, београдски свештеник. Молитва коју је том приликом изговорио била је карактеристична за тренутак у ком је изговорена. Она је одражавала став припадника југословенског јеврејског становништва према НОП, исказивала његову спремност и вољу да допринесе даљој борби за коначно ослобођење, као и наду да ће бити прихваћено као равноправно у новој држави¹⁷

У послератном периоду ортодоксне јеврејске општине су функционисале независно од Савеза јеврејских вероисповедних општина Југославије¹⁸ и биле су организоване у Удружење ортодоксних јеврејских

16 Paul Benjamin Gordiejew, *Voices of Yugoslav Jewry* (у даљем тексту Gordiejew, *Voices*), New York, 1999, стр 104.

17 Молитва је била релативно кратка и у потпуности прилагођена новонасталим околностима. Она гласи: “Свемогући Боже – господару света! Данас си остварио своје обећање, које си дао нашим праоцима говорећи: ТЕБИ ДАЋУ ЗЕМЉУ ХЕНАНСКУ. Дај снаге нашим борцима да издрже сва искушења, да одбране СВЕТО ТЛО ДОМОВИНЕ ОД ЉУТОГ ДУШМАНИНА. Амен Дај снаге нашим борцима да њихова борба буде ПЛЕМЕНИТА БОРБА ЗА ВЕЛИКЕ ИДЕАЛЕ, ЗА ИДЕАЛЕ МИРА, ЗА ОНЕ ИДЕАЛЕ ЗА КОЈЕ СЕ БОРЕ НАЈБОЉИ СИНОВИ ЧОВЕЧАНСТВА. Амен. УЧИНИ ДА КРВ КОЈУ СУ ДАЛИ ЗА ИЗГРАДЊУ БОЉЕ БУДУЋНОСТИ НЕ БУДЕ УЗАЛУД ПРОЛИВЕНА. Амен. Сјети их се о Боже! Не заборави јецај милиона потлачених који вапе за миром и дај да светом завлада дух слоге и љубави па да сви људи живе мирно и срећно. Амен. УЧИНИ ТО ЗБОГ ОНИХ КОЈИ СУ ДАЛИ ЖИВОТЕ, УЧИНИ ТО ЗБОГ ОНИХ КОЈИ ТРПЕ И ПАТЕ, ЗБОГ ПРОГОЊЕНИХ И ПОТЛАЧЕНИХ. Амен. НЕКА СВАКА НАША ЖРТВА УШТЕДИ МИЛИОНЕ ЉУДСКИХ ЖИВОТА БУДУЋИХ ПОКОЉЕЊА! Нека наше сузе и наш бол уштеде плач нашој деци, и нека се наша борба претвори у пламену химну ЦЕЛОГ ПОШТЕНОГ И НАПРЕДНОГ ЧОВЕЧАНСТВА како би у прах сатрли све што је зло и неваљало. Амен. БЛАГОСЛОВИ И ЧУВАЈ НАЈБОЉЕГ СИНА НАШИХ НАРОДА, ВОЉЕНОГ УЧИТЕЉА И ВОЂУ МАРШАЛА ЈУГОСЛАВИЈЕ ЈОСИПА БРОЗА ТИТА. Амен. БЛАГОСЛОВИ БОЖЕ НАШУ ДОМОВИНУ ФЕДЕРАТИВНУ НАРОДНУ РЕПУБЛИКУ ЈУГОСЛАВИЈУ, ЊЕЗИНУ ВЛАДУ И ЊЕНЕ РУКОВОДИОЦЕ КАКО БИ ПРОЦВАЛА И ОЈАЧАЛА И ПОСТАЛА БЕДЕМ МИРА У СВЕТУ. Амен. ...“ АЈИМ, ПА ,795. Чињеница да се, у овој молитви, централно место и највећи део садржаја односи на жртве које су пале и борце који су се борили у борбама које су још увек трајале, била је сасвим у складу са тадашњом животном реалношћу. Такође, део који се односи на Јосипа Броза Тита, руководиоце и земљу у којој су живели, не би требало схватити као плод простог опортунитета, већ као чињеницу да су Јевреји државу Југославију дубоко осећали као своју домовину и, истовремено, испуњавали једну од основних заповести Торе која говори о томе да је јеврејско становништво дужно да се моли за добробит свога владара и напредак државе у којој живе. Голдберг Ц. Дејвид, Рејнер Д. Цон, Јевреји. Историја и религија (у даљем тексту Голдберг, Рејнер, Јевреји), Београд 2003.

18 Архив Јеврејског историјског музеја, фонд Аутономни одбор (у даљем тексту АЈИМ, АО) АЈИМ, АО, 853.



вероисповедних општина¹⁹ чији је центар, као и пре рата, био смештен у Суботици. На челу Удружења ортодоксних јеврејских вероисповедних општина се налазио надрабин Александар Биндер из Сенте, као врховни рабин²⁰. У периоду између два светска рата, постојање и делатност обе организације, и Савеза и Удружења ортодоксних Јевреја, били су легално уређени и одвијали су се у складу са одредбама Закона о верским заједницама у Краљевини Југославији.

Како ни један закон који се тичао статуса јеврејске заједнице није донет непосредно после рата, обе наведене организације наставиле су да раде на основу предратних закона. Између Савеза и Удружења ортодоксних јеврејских вероисповедних општина у овом периоду владала је сарадња.²¹ Одмах после рата, Удружење ортодоксних Јевреја из Суботице тражило је финансијску помоћ од Аутономног одбора за помоћ за обнову синагога и ритуалних купатила²² и изразило потребу за обновом кошер²³ кухиње, коју је Савез подржао.

У Војводини је традиционални центар ортодоксног јеврејства била Суботица, у којој је још 1924. године било формирано Удружење ортодоксних јеврејских вероисповедних општина. Ово Удружење је, непосредно после рата, окупљало око 500 преживелих ортодоксних Јевреја. Генерално посматрано, у Војводини је у послератном периоду живела једна трећина свих преживелих Јевреја у Југославији, са бројним грађанством, чији је број новембра 1946. године износио 3729 особа²⁴. Треба узети у обзир и

19 Удружење ортодоксних јеврејских вероисповедних општина Југославије основано је 16. априла 1924. године. У Удружење су ушле општине које су се определиле за ортодоксни јудаизам. "На просторима Баната, Бачке и Барање у међуратном периоду постојало је 10 засебних ортодоксних општина У Краљевини их је било 13 (још у Загребу, Илоку и Шиду) и оне су створиле своју асоцијацију ... потпуно независну од СЈВО." Поповић, Јевреји у Србији, 1977.

20 АЈИМ, АО, 853.

21 АЈИМ, АО, 853.

22 микве, бет тевила–ритуално купатило (хебрејски). Према верским прописима, било је обавезно да свака јеврејска заједница има своје микве. Постојали су строги прописи о дубини базена и квалитету воде којом је требало да буде испуњено. У принципу, ова вода је требало да буде природна: морска, речна, изворска, кишница или отопљени снег. Евентуално је било дозвољена делимична употреба воде доведене до купатила на други начин, али у строго одређеној сразмери са "живом" водом.

23 кошер, кашрут–чисто (хебрејски). Подразумева правила и ритуалне прописе за припрему прехрамбених намирница, а шире схваћено, и правила исправног понашања при самом чину обедовања.

24 Перера Давид, „Неки статистички подаци о Јеврејима у Југославији у периоду од 1938 до 1965. године“, Јеврејски алманах 1963-1964, Београд 1971 (у дајем тексту Перера Д, 1971), стр. 138



сталну флукуацију становништва које се, ипак, задржавало на територији Војводине.

Прве послератне ортодоксне општине биле су реконструисане већ почетком 1946. године, и то у Суботици, са 115 чланова, и у Сенти, са 179 чланова²⁵. Мање општине су такође биле реконструисане у мањим градовима и селима. Тако су, на пример, постојале мање ортодоксне општине у Ади са 70 чланова, у Бачком Петровом селу са истим бројем чланова, у Мољу и Илоку са око 20 чланова (који су гравитирали и организационо припадали општинама у Суботици и Сенти).²⁶

Иако формално одвојено од Савеза, Удружење ортодоксних општина било је, као и сам Савез, финансијски зависно од Џоинта, чију је помоћ добијало преко Аутономног одбора при Савезу у Београду. Пошто је Аутономни одбор био једина веза између Џоинта и Савеза, намеће се закључак да је Удружење ортодоксних јеврејских општина практично у потпуности било зависно од њега. Међутим, Савез није поклањао довољну пажњу потребама преосталих малобројних чланова Удружења ортодоксних општина, бар не у оној мери у којој су њени припадници сматрали да је завређују.

О овоме сведочи писмо из маја 1947. које је Јосип Хауер, припадник ортодоксне заједнице и по занимању трговац, послао у Њујорк, ортодоксном рабину Лазару Шенфелду. У писму је описана ситуација у којој се налазе ортодоксни Јевреји у Југославији.²⁷ Према његовим информацијама, чак око 300 ортодоксних Јевреја није било укључено ни у једну јеврејску општину.²⁸

У свом писму, Хауер се жалио да Савез не води довољно рачуна о потребама Удружења ортодоксних општина. Он је сугерисао да Џоинт, директно или индиректно, треба да упозори Савез да води више рачуна о подмиривању специфичних потреба својих ортодоксних сународника.²⁹

25 Перера Д. 1971, стр. 139.

26 АЈИМ, АО, 769.

27 Писмо рабина Лазара Шенфелда Аутономном одбору ЈВО у Београду од 5. маја 1947. године у којем се позива на Хауерово писмо, АЈИМ, АО, Исто; Писмо ортодоксних рабина из Северне Америке и Канаде, АСМИП, ПА, 21/ 1945.

28 Вероватно је Хауер овим бројем обухватио све ортодоксне вернике у Суботици, Сенти и другим мањим местима у којима су живели припадници Ортодоксне заједнице. Из његовог писма се могло сазнати и да су неки Јевреји добро живели и поред оскудице у намирницама неопходним за рад кошер мензи, као и недостатка хебрејских учитеља, тако што су се сами организовали и сналазили, помажући једни другима.

29 Са једне стране, ортодоксни Јевреји су се радије обраћали својим истومیшљеницима у исповедању вере из Америке, него Савезу. Са друге стране, Савез није послао своје представнике у ортодоксне општине да, упркос изостанку формалног захтева ових општина, провере стање у тим општинама, нарочито у погледу предмета неопходних за обављање верске службе, иако је постојала свест да припадници ортодоксних општина



Као помоћ Удружењу, поред намирница и одеће, из иностранства је стизао и велики број верских књига и осталих предмета потребних за нормално одржавање верских обреда.³⁰

Овај податак указује на појаву која је, непосредно после рата, била присутна у организацији живота и односа унутар јеврејских вероисповедних општина у Југославији. Она је проистицала из чињенице да је до промена у области поимања уређења међусобних односа различитих друштвених групација долазило теже и спорије него до промена у области институционалног уређења живота унутар државе у којој су те групације живеле. Наиме, иако је Савез био реконструисан као централна, надопштинска установа целокупне јеврејске популације у новој Југославији, и као такав био декларативно признат од свих њених припадника, остале су очигледне појаве поделе, неразумевања и несарадње између ортодоксних припадника јеврејске заједнице и оних који су и пре рата били окупљени око Савеза.

Шоенфелдово писмо је подстакло представника Цоинта у Југославији, Фредерика Вајта, да обрати већу пажњу на Удружење ортодоксних јеврејских вероисповедних општина, тако да је он само четири месеца након Хауеровог писма већ имао јаснију слику о стању у коме се налазило ово Удружење. Вајт је скренуо пажњу руководству Савеза да је неопходно да се у новонасталој друштвеној стварности покаже више разумевања за потребе ортодоксних Јевреја. У свом писму Цоинту, Вајт је известио да између Савеза и Удружења доиста постоје извесни неспоразуми. Вајт је овај извештај сачинио на основу састанка са представницима Удружења ортодоксних општина у Београду, 4. септембра 1947. године. Том састанку су присуствовали ортодоксни надрабин Александар Биндер и председник руководства Удружења ортодоксних јеврејских вероисповедних општина, као и Хинко Гелбштајн и Оскар Флеш, чланови ортодоксне општине из

имају веће потребе тим предметима од осталих. Савез је на овакав потез био обавезан као централна организација за све општине, без обзира на верску опредељеност. За стварање овакве климе неразумевања је, ипак, био више одговоран Савез, који је требало да покаже већу свест о постојању проблема поделе, наслеђеном из предратног времена, као и већу спремност да се он у новим условима превазиђе.

30 Овде ћемо навести само неке које су били заступљени у већој количини: 200 књига белетристике писане на јидишу, 2000 књига са религиозном садржином на хебрејском, 800 књига из области националне историје Јевреја на јидишу, 1 500 сликовница за бојење за децу са тематиком из јеврејске националне историје, као и прибор за њихово бојење, 150 менора различите величине (менора је седмокраки свећњак, који представља један од најважнијих симбола јеврејства), изван број књига Торе, Талмуда, већи број молитвеног ремења, као и изван број сакралних посуда.



Сенте. Састанак је био одржан због проблема који насталих због ортодоксних Јевреја, који су тешко подносили надостатак обученог свештеничког особља, оскудицу кошер хране, као и недостатак сакралних предмета неопходних за обављање богослужења, како је то раније поменуо и Хауер.

Хауер се, претходно, истим поводом обраћао и загребачком надрабину др Хинку Урбаху, кога је сматрао довољно утицајним да пред Савезом потпомогне његове захтеве. Надрабин Урбах је, заиста, у том смислу интервенисао код Савеза. Дописом од 5. маја 1947. године Савез му је одговорио да решавање проблема око доласка ортодоксних верских службеника из иностранства није у његовој надлежности. У одговору је објашњен начин на који би, од надлежних југословенских власти, требало затражити одобрење доласка школованих ортодоксних верских службеника из иностранства.³¹

Представници ортодоксних јеврејских општина су изразили жељу да им се обезбеди још један ортодоксни рабин који би помагао надрабину Александру Биндеру, који је био у годинама, и прилично нарушеног здравља. Религиозно становништво је имало повећану потребу за религиозним реликвијама као што су, на пример, мезузе³², које су биле уништене и оскрнављене у рату као и, свете књиге, којих није било довољно за потребе свих чланова ових општина.³³ Представници Савеза, Аутономног одбора и Удружења ортодоксних општина, одлучили су да оснују једно посебно тело које би имало задатак да утврди тачан број људства ортодоксне популације, њихову финансијску ситуацију и, као најважније, да им пружи моралну подршку у напорима које су морали да поднесу у новонасталој друштвеној реалности, при чему су показивали јаку приврженост своје Удружењу, и

31 Савез је обавестио надрабина Урбаха: “ ... примили смо Ваше писмо од 29. априла о.г. (...) те вас извештавамо да ми нисмо примили никакву молбу ЈВО у Сенти, већ смо примили приватно писмо Јосипа Хауера, који нам скреће пажњу на чињеницу да би требало тражити дозволу наших власти за неколико верских службеника којих код нас нема. Ми смо данас одговорили, да нам се до сада ни једна општина није јавила да јој је потребан верски службеник, и да би требало тражити одобрење. Ми врло добро знамо да се код нас осећа оскудица у верским службеницима. (...) Али, неко треба да тражи те службенике, треба неко претходно да их ангажује, па тек се онда може тражити одобрење за његов улаз. Све док се ове ствари претходно не заврше, не може се тражити одобрење за улаз, пошто не знамо њихове податке.“ АЈИМ, АО, 769.

32 Мезуза–свитака из Торе, обележје које рабин или свештено лице ставља на горњи десни угао улазних врата јеврејске куће. Постоји веровање да она магијским дејством штити укућане и све остале који у миру долазе у тај дом. Понегде су мезузе биле стављане и на остала унутрашња врата унутар куће.

33 Архив Јеврејског историјског музеја, фонд Аутономни одбор (у даљем тексту АЈИМ, АО), 1197.



понос што му припадају.³⁴

Вајтово појачано интересовање за Удружење ортодоксних јеврејских општина, као и писма која су уследила после Хауеровог појединачног обраћања америчким ортодоксним Јеврејима, нису наишли на разумевање и одобравање од стране Савеза, али су указали на потребу да се, бар формално, покаже више спремности за излагање у сусрет захтевима ортодоксних општина. Наиме њихова писма, пуна притужби и жалби, представљала су Савез у негативном светлу у америчким ортодоксним јеврејским срединама. Свестан да је финансијски зависан од међународних јеврејских организација, Савез је јако водио рачуна о свом угледу, и није му било у интересу да учини било шта чиме би могао да ризикује останак без дела финансијске помоћи.

Светски јеврејски конгрес и Цоинт су, кроз своју финансијску помоћ, покривали трошкове рабина и осталог свештеничког особља, помагали обнову синагога и других ритуалних зграда, а такође су обезбеђивали и плате за учитеље, који су, тамо где су за то постојале објективне могућности и интересовање верника, суботом држали часове хебрејског језика и јеврејске историје³⁵.

Неспоразуми Савеза и Удружења ортодоксних јеврејских вероисповедних општина су, непланирано, своје разрешење нашли проглашењем државе Израел, маја 1948. године. Ортодоксни Јевреји су заузели значајно место у опредељивању за иселјење у Ерец Јисраел³⁶, што је за резултат имало њихово готово потпуно ишчезнуће из друштвеног живота нове Југославије. Вајс је, 1949. године, једноставно обавестио Светски јеврејски конгрес да Удружење ортодоксних јеврејских вероисповедних општина више не постоји у Југославији јер су сви његови чланови емигрирали за Израел.³⁷

Овакав исход је, у ствари, донео олакшање обема странама - и југословенском режиму, али и Савезу јеврејских вероисповедних општина Југославије.³⁸ Ортодоксни Јевреји су представљали елемент који је одбијао

34 АЛИМ, ПК, Исто

35 АЛИМ, ПК, Исто.

36 Јеврејски назив за територије на којима је била формирана држава Израел.

37 Писмо Алберга Вајса Светском јеврејском конгресу, од 5. децембра 1949. године, АЛИМ, АО, 285.

38 У Хауеровом писму пише да је чак и сам Савез показивао неразумеваше према ортодоксним Јеврејима, можда из страха пред државним органима. Јеврејско руководство у непосредном послератном периоду, који је по питању схватања и изражавања верских слобода још увек био трусан и недовољно дефинисан, није желело да ризикује, пренаглашено истицање релогизне компоненте јеврејске популације, у новонасталим условима друштвене стварности. Ортодоксни Јевреји су, вероватно, били посматрани и као



интеграцију у друштво са атеистичком идеологијом, те никако нису могли да се уклопе у њега и постану његов део. Напротив, они то нису чак ни покушавали, јер су такав облик друштвеног уређења сматрали апсолутно непожељним. Власти нове Југославије према таквом ставу биле су мање толерантне него власти у другим источноевропским државама, који су наизглед биле спремније да прихвате да међу њиховим јеврејским грађанима постоје групе различите по степену религиозности и начину његовог испољавања.³⁹ Због тога је исељавање представљало једино решење за овај део јеврејске популације.⁴⁰

У периоду непосредно после завршетка рата, власти нове Југославије нису отворено забрањивале обављање верских обреда и одржавање верских манифестација. Чак су, у појединим приликама, оваквим манифестацијама присуствовали и њени високи званичници, али власти ипак нису благоданно гледале на њих, а нарочито нису охрабривале њихово одржавање. Овакав став државе у којој су живели никако није одговарао ортодоксним Јеврејима, док је, са друге стране, држава њих третираола као непродуктивне елементе, који су нарушавали њену пројектовану слику о “новом човеку”, будући да су многи од њих још увек поседовали сопствене трговине, или су се бавили неким сличним занимањем. Они су, једноставно, посматрани као преживели буржоаски елемент и остатак грађанске класе.⁴¹

Због свега овога, ортодоксни Јевреји су се масовно одлучили на исељавање у Израел. Схвативши да су инсистирање на опстанку ортодоксне јеврејске заједнице у новој Југославији и сва његова борба и залагање око тога узалудни, и Јозеф Хауер лично се одлучио да емигрира са целом породицом у Израел, што је и учинио већ са првом групом исељеника 1948. године.⁴² Послератно Удружење ортодоксних јеврејских вероисповедних

могући претећи елемент који би својим бескомпромисним ставом могао да угрози остале делове јеврејске популације у Југославији и омете њихове напоре да обезбеде опстанак, мирно се прилагођавајући постојећим правилима режима, чији су руководиоци углавном били нерелигиозни.

39 Киркканен А, 2001, стр 72.

40 АСМИП, ПА, кутија број 15 за 1947. годину.

41 У одговору на допис ЈВО Загреб у којем је било указано на појаву да се према јеврејској заједници још увек поступа са извесном дозом нетрпељивости, Алберт Вајс, тада потпретседник Савеза, написао је: “Из разних писмених и усмених извештаја, морали смо са жалашћу констатовати да се у неким местима... још увек појављују знаци антисемитизма, у првим реду појединачни, али ту и тамо чак и код неких представника нижих народних власти. ... (...) Морамо бити свесни тога да је антисемитизам један од остатака фашистичко–нацистичке пропаганде и делатности окупатора и његових помагача, а поред тога и средство којим се реакционарни елементи и данас радо служе за своје мрачне ... циљеве“. АЈИМ, АО, 676.

42 Архив Јеврејског историјског музеја, фонд Алије(у даљем тексту АЈИМ, АЛ), Списак



општина у Војводини било је кратког века, и његово ишчезнуће је представљало извесно олакшање за Јевреје у Савезу, који су постајали све више секуларизовани.

ОРГАНИЗОВАЊЕ ВЕРСКОГ ЖИВОТА ЈЕВРЕЈСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ

Када је реч о југословенској јеврејској заједници, могућности остваривања практичних, а не само фактичких права на отворено и неометано уживање верских слобода и активно упражњавање верског живота у свим његовим облицима, ипак су остале нешто повољније него што је то у посматраном периоду био случај са припадницима многих других југословенских народа.

Одредбе Устава из 1946. године, којима је било предвиђено одвајање државе од цркве, нису се на јеврејску националну заједницу одразиле у оноликој мери у којој су утицале на припаднике већинских народа и њихових цркава. Могло би се рећи да је држава, видевши главну опасност у трима религијама које су исповедали припадници већинског становништва - православној, католичкој и исламу, била мање ригидна према припадницима мањинских религија. У једном од својих многобројних говора Алберт Вајс се о томе изразио овако:

“ ... Верски живот у нашим општинама развија се у границама у којима сами верници то желе. Општине омогућавају одржавање верских манифестација, и оне се одвијају на задовољавајући начин и према расположивим могућностима, нарочито у погледу верског особља.”⁴³

За припаднике јеврејске заједнице, који су живели обичним животом, и нису имали претензије на обављање неке од високих функција у државном апарату и јавним службама, проблем активног и јавног учествовања у верским обредима никада није био постављан, нити је било прогона и шиканирања од стране власти. Уколико су и постојале неке мере цензуре, такве појаве су се дешавале на појединачном и личном нивоу и проистицале су из несвесне негативне слике о Јеврејима, усађене дубоко психолошки, механизмом рационализације. Такве појаве су представљале један од заостатака антисемитске политике вођене у непосредној прошлости,⁴⁴ коју није било лако избрисати преко ноћи из свести грађана већинских народа.

исељеника за Израел 1948. године.

43 АЈИМ, ПК, 1197.

44 Из извештаја Алберта Вајса Светском јеврејском конгресу, АЈИМ, ПК, Исто.



ФОРМИРАЊЕ ВЕРСКЕ СЕКЦИЈЕ И УСТАНОВЉЕЊЕ ВЕРСКИХ ПРАВИЛА ПОНАШАЊА У НОВИМ УСЛОВИМА

Једна од првих секција која је била формирана при Савезу била је Верска секција. Услед још увек недефинисаног стања по питању односа нових власти према удружењима са наглашено верским садржајем, Верска секција је формално деловала као секција ЈВО Београд, мада је област њеног рада у непосредном послератном периоду превазилазила границе београдске општине. Формирање и рад ове секције били су од великог значаја за испуњавање једног од главних задатака које је Савез, као основна установа југословенских Јевреја, требало да оствари у животу заједнице: да, поред осталог, буде чувар традиције и националног идентитета својих сународника. Труд око обнављања у току рата забрањиване свести о припадности јеврејској верској заједници, и неговање специфичности сопствених обреда и традиционалних манифестација, били су неопходни да би се јеврејска заједница обновила као таква, постојала у новим условима који су владали у Југославији, и трајала и у временима која је тек требало да дођу. Верска правила, која су углавном, већ спровођена, али која су понегде различито тумачена, било је потребно уједначити и писмено уобличити тако да буду јединствена, што је ускоро и било урађено.

Један од првих задатака којег су се чланови Верске секције прихватили, било је организовање акције обнове неке од београдских синагога, као и њеног оспособљавања за обављање верске службе. Од неколико постојећих београдских синагога, био је изабран храм ашкенског обреда у Космајској улици број 19 Сам чин освећења⁴⁵ је обавио Алберт Алтарац⁴⁶, београдски свештеник.

После успешно спроведене акције на освећењу Синагоге, чланови Верске секције су се ангажовали око проналажења реликвија и намештаја који су у току рата били опљачкани и развучени по разним антикварницама и приватним кућама. Распитујући се код свакога ко би о томе нешто могао да зна, обилазећи постојеће старинарнице и антикварнице, успевали су да уђу у траг извесном броју реликвија и другог материјала однетог из

45 Руководство Савеза (на препоруку чланова верске секције) предложило је властима други децембар 1944. године, као дан за отварање једне од београдских синагога. Датум је био уважен. За јеврејску заједницу је избор тог датума важан, јер је освећење извршено на Шабат, ради потпуне симболике.

46 Алберт Алтарац није био школовани рабин. Он је, у предратном периоду био председник Јеврејске вероисповедне општине у Власеници, у Босни. Као један од најученијих познавалаца верских питања, који се непосредно после рата затекао у Београду, у недостатку за то школованих рабина, успешно је обављао свештеничку дужност.



разних верских објеката, тако да су у релативно кратком року успели да створе пристојан, и обављању богослужења подобан амбијент, у јединој београдској синагоги.

Један од задатака које је на себе преузела Верска секција било је обнављање рада друштва “Хевра Кадушa–Рехица“ које се старало око правилног сахрањивања умрлих чланова заједнице, у складу са верским канонима, у свим већим општинама на територији Југославије. Прво овакво удружење обновљено је у Београду, 27. децембра 1945. године.⁴⁷ Верска секција је препоручивала да се, у свим општинама у којима за то постоје услови, богослужења организују петком увече и суботом ујутру, а по могућству и суботом увече. На годишњице, велике празнике, Рош Ашана, Јом Кипур⁴⁸, Сукот⁴⁹, Ханука⁵⁰, Пурим⁵¹ и Песах⁵², служба се обавезно обављала два пута дневно, ујутру и увече.⁵³ Верска секција је предложила да се свим реконструисаним ЈВО упуту допис којим би оне биле позване да извести о стању у којем су се налазили сакрални објекти у њиховој средини, као

47 На иницијативу београдског свештеника Алберта Алтараца и још тринаест чланова београдске ЈВО, 27. децембра 1945. године био је одржан скуп на ком је одлучено да се обнови рад овог удружења. Са скупа су чланови обновљеног друштва послали званично обавештење Савезу о обнови рада у коме су навели да је било неопходно што пре приступити обнови “... (свештеник Алтарац им је са огорчењем) изнео неколико смртних случајева, на којима се није могло сакупити од 1.800 Јевреја колико данас броји Београд, ни за МИЊАН на гробљу, а тако исто да се изврши погреб по прописима и традицијама наше вере. Свештеник је апеловао на нас, да и ми узмемо учешће и обновимо ту толико потребну установу у вези са верским традицијама. ...(...) Изабран је одмах... да ради у заједници са верском секцијом ...” АЈИМ, ПА, 975.

48 Празник Јом Кипур је увек падао десет дана од празника Рош Ашане. Називан је још и «Даном великог помирења» и био је праћен обавезним постом.

49 Овај празник је био познат и под именом “Празник колибе од грања“ и био је посвећен жетвеним свечаностима.

50 Ханука је осмодневни празник који Јевреји славе у знак сећања на победу над селеукидским владарем Антионом. На тај дан су ослободили свој Храм и обновили богослужења. Такође велики празник. Један од највеселијих празника, који се обележава ритуалним паљењем свећица, сваке вечери по једне, у посебном деветокарном савећњаку, који се зове ханукија.

51 Пурим је празник који се слави у спомен на дан избављења јеврејског народа од Амана, великог везира персијског краља Ахашвероша. Један од највеселијих јеврејских празника. Овом празнику се највише радују деца, која на тај дан организују дружења и праве маскенбале.

52 Празник посвећен избављењу Јевреја из египатског ропства. Сем тога, прославља се и као празник пролећа и буђења природе. Највећи јеврејски празник. Слави се недељу дана. За време Песаха се обавезно једе мацот, који симболише слободу.

53 АЈИМ, ПА, 795.



и о свим осталим верским питањима и потребама. Такође, било је указано и на потребу да се, свуда где је за то постојало довољно интересената и услова, организује редовна верска служба, као и настава веронауке за децу и омладину школског узраста. Верска секција се старала да се, приликом евидентирања и уписивања лица која су се изјашњавала као Јевреји, и желела да буду чланови ЈВО, испоштују барем основне канонске заповести које су строго прописивале како је непоходно поступити при прихватању новорођенчади, и нешто старије деце, у јеврејску веру. Верска секција је, својим правилником, строго предвиђала да ни једно мушко новорођенче не може бити примљено у чланство неке јеврејске вероисповедне општине, уколико претходно не би прошло прописани обред Берит Мила⁵⁴, поготово када је за то постојало објективних услова. Међутим, многи родитељи, из само њима знаних разлога, одбијали су да код своје мушке новорођенчади изврше овај, према јеврејским верским законима обавезан поступак, то јест, нису дозвољавали да дете буде ритуално обрезано. Пошто, према прописима

Случајеви необрезане мушке деце која су рођена за време рата, када за то није било услова, као и мушке деце из мањих општина које нису имале стручну особу способну да такав обред изврши на прописани начин, били су схватљиви. Када се радило о мушкој деци из мањих општина, став Савеза је био да се детету дозволи да буде уписано у чланство месне ЈВО, под условом “... ако родитељи дете пријаве код Јеврејске општине у у чланство...”⁵⁵. Савез, или ближа већа ЈВО су, потом, првом приликом, слали у ту општину моела⁵⁶ и лекара, како су захтевале ондашње здравствене власти, ради накнадног ритуалног обрезивања дотичног дечака.

ФОРМИРАЊЕ ДУХОВНОГ СУДА И ОДРЖАВАЊЕ КОНФЕРЕНЦИЈЕ РАБИНА ЈУГОСЛАВИЈЕ

Један од првих задатака које је себи поставила Верска секција било је установљење Духовног суда “Бет Дин“. Област надлежности Духовног суда била је утврђена правилником донетом на састанку Верске секције и Извршног одбора Савеза 17. новембра 1944. године, који је прецизирао питања која спадају у његову надлежност решавања.⁵⁷ Било је утврђено да је Духовни суд овлашћен да решава питања „... која су се тичала :

54 Берит Мила—ритуално обрезивање мушке новорођенчади.

55 АЈИМ, ПА, Исто.

56 Моел—верски службеник који је био квалификован за обред ритуалног обрезивања мушке новорођенчади.

57 АЈИМ, ПК, 285.



1. Пријема у јеврејску веру лица која су у току рата прешла у неку другу веру;
2. Пријема у јеврејску веру лица која су раније припадала другим верским заједницама по рођењу;
3. Питања раставе брака склопљеног пред верским органима;
4. Давање тумачења о начину обелажавња верских празника;
5. Давање тумачења о правилном начину припреме оброка у складу са верским прописима;
6. Тумачење других разних верских прописа;
7. Решавање евентуалних спорова насталих између лица која обављају свештеничку службу.⁵⁸

При формирању Духовног суда било је наглашено "... да се он мора састојати од најмање три пунолетна мушка лица која су јеврејске вроисповести и чланови јеврејске вероисповедне општине, и који су познати као угледни људи непорочног живота. У састав Духовног суда треба обавезно да уђу (...) лица која су што је могуће боље упозната са јеврејским верским прописима и законима. Препоручује се да један од чланова Бет Дина буде по могућности и лице које има правничку квалификацију тј. које добро познаје право наше државе, како би се на сваки начин избегло да решења Духовног суда не буду у складу (са државним прописима) ."⁵⁹ Област надлежности првог Духовног суда се протезала на територију читаве Југославије.⁶⁰ Било је предвиђено да се њему обраћају све ЈВО у земљи. Касније су Духовни судови, под истим условима и са сличним задацима, формиран и при великим ЈВО.⁶¹

У току августа месеца 1946. године, у периоду док још нису били

58 АЛИМ, ПК, Исто.

59 Такође, било је предвиђено да Бет Дин "... може поступати искључиво по предметима чисто верозаконске нарави, а никако по предметима који спадају пред редовне државне судове. Он такође не може доносити никакве одлуке које би у ма ком погледу биле у супротности са постојећим државним законима ..." АЛИМ, ПА, 795.

60 "Бет Дин" је био у обавези да Извршном одбору Савеза достави извештај о сваком конкретном случају који се пред њим буде водио, по било ком питању, заједно са својом коначном образложеном одлуком. Ово последње правило је било прописано од стране Извршног одбора Савеза, јер је то било потребно ради уједначавања праксе и централне евиденције.

61 Духовни суд који је био формиран при Савезу бавио се решавањем питања из области духовног живота припадника јеврејске верске заједнице, строго пазећи да у свом раду не дође у сукоб са позитивним правним прописима државе Југославије. У каснијем периоду били су формиран Духовни судови и у осталим великим градским ЈВО, тако да их је, на крају посматраног периода било укупно пет: у Београду, Загребу, Сарајеву, Суботици и Новом Саду. Ови касније формиран Духовни судови у свом раду су примењивали иста правила каква је примењивао и првоформиран Духовни суд "Бет Дин".



успостављени Духовни судови у великим ЈВО, Савез је од надрабина загребачког Др. Хинка Урбаха добио писмени захтев да се под хитно сазове једна конференција рабина, на којој би се продискутовали важећи духовни прописи и оценила њихова примена у пракси. Урбах је био једини преживели члан Рабинског синода предратне Југославије, који је за свој рад у предратном периоду добијао признања и одликовања. Он је сматрао да би требало и даље наставити са доследним, према древним правилима успостављеним, начином организовања верског живота. При томе, није показивао ни најмање разумевање према променама које су наступиле у начину организовања друштвеног и државног живота. Захтевао је да се припадници ЈВО обавезу да ће се доследно придржавати свих верских прописа, нарочито истакавши поражавајући карактер чињенице да све више чланова ЈВО одступа од правила “ритуалне прехране“, како се изразио.

Урбах је од Савеза захтевао сазивање конференције рабина, на којој би се продискутовало о присутним проблемима, и донеле одлуке и правила којима би се чланови ЈВО обавезали да се врате некадашњем начину упражњавања верског живота и обављања верских обреда. С обзиром на то да је надрабин Урбах уживао велики углед у дијаспори, а нарочито међу америчким Јеврејима, од којих је у Југославију стизала најобилатија хуманитарна помоћ, Савез се није могао оглушити о његову молбу.

Надрабину је било најљубазније одговорено да, због објективних околности, планирана рабинска конференција може бити одржана тек наредне године. Остављена му је потпуна слобода да се о изнесеним проблемима кроз преписку консултује са колегама рабинима из других градова, и сам утврди дневни ред за конференцију.⁶² Савез је преузео на себе да се побрине за организацију и припрему конференције.

Конференција рабина је била одржана 25. и 26. марта 1947. године у Београду. Присутствовали су јој др. Хинко Урбах, надрабин из Загреба и инаицијатор окупљања, др. Хинко Киш, рабин из Новог Сада, др. Јосиф Гершон, рабин из Суботице, рабинер Менахем Романо из Сарајева, и ортодоксни надрабин др. Александар Биндер из Сенте. На њој су расправљана сва питања која је надрабин загребачки већ формулисао у свом захтеву за одржавање конгреса. Начелни закључак конгреса је био да је неопходно учинити све како би се верници вратили поштовању старих обичаја и начина упражњавања верских обреда. Сам Др. Хинко Урбах је био задовољан резултатима конференције, и то је изразио у писму захвалности које је упутио Савезу 4. априла 1947. године.

Чињеница је, међутим, да су и поред закључака о поштравању верске дисциплине, донесених на конференцији-когресу рабина, верници наставили

62 У појединим документима и преписци, употребљаван је и термин “конгрес“.



да се са истим, а временом и све већим немаром односе према обавезама свакодневног присуства богослужењима, као и према придржавању верских прописа у исхрани, и другим областима приватног живота. Вероватно разочарани slabим успехом својих настојања на завођењу традиционалних правила у верском животу, сви југословенски рабини су се иселили у Израел већ са првим организованим алијама 1948. године.

ОДРЖАВАЊЕ НАСТАВЕ ВЕРОНАУКЕ И РЕДОВНЕ ВЕРСКЕ СЛУЖБЕ

После почетног одушевљења са којим се јеврејско становништво, у најранијем послератном периоду, вратило похађању верских богослужења и упражњавању обичаја везаних за јеврејску традицију, реалност програмираног радног дана и изложеност омладине комунистичком васпитању, наговештавали су брзо губљење осећаја за веру. Овакве појаве су деловале забрињавајуће и наговештавале могућност да верска компонента, као једна од битних за одржавање свести о припадности јеврејској националној групацији, у скоријој будућности буде делимично, или у потпуности, занемарена. Савез је, због тога, на предлог Верске секције, подстицао одржавање веронауке за децу и омладину основних и средњих школа, као и одржавање што редовније верске службе.

Где год је за то било услова, при ЈВО је било организовано одржавање верске наставе и упознавање са јеврејским народним обичајима и традицијом. Средства за плате вероучитеља је обезбеђивао Аутономни одбор⁶³, као и књиге, прибор и сав остали неопходан материјал. Међутим, ускоро је било уочено да постоје извесни проблеми, од којих су најозбиљнији били непостојање изричите законске регулативе по овом питању, непостојање довољног броја стручног особља обученог за извођење верске наставе, као и необавештеност евентуално заинтересованих и довољно верски образованих особа о могућности да за такво своје ангажовање буду редовно финансирани из средстава Аутономног одбора.

У току 1945. године, верска настава се одвијала по правилима и по плану који је био предложен од стране Верске секције Савеза, а који су усвојиле и верске секције осталих ЈВО. Међутим, да би се одвијање верске наставе могло наставити и у наредној школској години, било је, према новим прописима, неопходно добити одобрење надлежног републичког

63 «...Аутономни одбор, у ствари југословенски уред Цоинта.» . Из писма Алберта Вајса упућеног, из Нириберга, Павлу Нојбергеру, председнику Југословенског јеврејског комитета Светског Јеврејског Конгреса, у Њујорк од 11. јуна 1946. године. АЈИМ, ПК, 902.



Министарства просвете.

Проблеми око формалног добијања одобрења и општих упутстава, везаних за обављање веронауке и постављање вероучитеља у верским школама при верским заједницама у Југославији, били су решени 12. новембра 1946 године, доношењем Решења Министарства просвете ФНРЈ о одржавању верске наставе у основним школама.⁶⁴ Овим решењем је било предвиђено да верске заједнице могу оснивати верске школе при својим општинама, при чему су саме биле дужне обезбедити услове за њихово функционисање. Питања избора вероучитеља на својој територији, општине су, такође, могле решавати саме "... водећи рачуна о томе колико предложена лица одговарају за наставничку службу ценећи их по личним квалитетима."⁶⁵

Ово, наизглед једноставно, решење проблема добијања дозволе за организовање верске наставе, било је, међутим, додатно закомпликовано чињеницом да је, уз одобрење Министарства просвете, било неопходно прибавити још и дозволу надлежних Окружних Народних одбора, као и просветног одељења Народног одбора града у ком се налазила дотична ЈВО.⁶⁶ Идеално стање би било да је Савез располагао довољним бројем стручно школованог особља, које би обављало наставу веронауке при појединим ЈВО. У непосредном послератном периоду, 23. маја 1945. године, посредством Оскара Гавриловића, генералног конзула ФНРЈ у Њујорку, Југославији је од стране "Удружења ортодоксних рабина САД и Канаде" била упућена понуда да југословенским Јеврејима буде послата помоћ која је, између осталог, обухватала и средства којима би се финансијски потпомогла "... реорганизација и обнова парохијских школа, набавка молитвеника и библија, изашиљање рабина и социјалних радника у Европу"⁶⁷. Пошто властима нове Југославије оваква понуда очигледно није одговарала, школовни рабини и остало свештеничко особље које би битно побољшало квалификациону структуру јеврејског свештеничког кадра, те олакшало организацију и одвијање како редовног одржавања богослужења, тако и верске наставе, нису добили дозволу за долазак, боравак и рад у Југославији.

У постојећим условима, верска настава је била организована у просторијама и са наставним кадром којим су располагале саме ЈВО. По питању квалификованости особа које су изводиле наставу веронауке,

64 Архив Југославије, Фонд Комисије за аграрну реформу и колонизацију (у даљем тексту АЈ, СКВП), 144, 5/91.

65 АЈ, СКВП, Исто.

66 АЈИМ, АО, 759.

67 АСМИП, ПА, 21/1945.



распоживог простора и броја недељних часова, у најповољнијем положају су биле велике градске општине: Загреб, Сарајево, Београд и Нови Сад. У Београду се са верском наставом отпочело најраније, већ почетком школске 1945/46 године. Ово је било схватљиво, ако се узме у обзир да је Београд први југословенски град ослобођен после Другог светског рата, да се у њему одиграло прво освећење Синагоге у послератној Југославији, као и да је ту обновљено функционисање Савеза, ЈВО Београд и Верске секције, која је и иницирала обнављање наставне праксе веронауке за децу и омладину.

Верска секција ЈВО Београд је 16. 12. 1945. године послала допис свим својим члановима, у којем их је обавештавала о својој намери да организује верску наставу, и позивала да своју децу упуте на часове веронауке: “У жељи да се очувају и негују наше старе традиције, које су нам биле кроз векове миле и свете.... секција за верско старање својих чланова, поставља себи као један од главних циљева верско образовање и васпитање своје омладине. У ту сврху општина је образовала часове веронауке за ученике и ученице основних и средњих школа у духу наше вере и данашњих схватања. (...) Часови веронауке се одржавају у следеће дане: недељом од 10-12 часова у општинском дому Краља Петра 71; понедељком од 4-5 часова у Јеврејском обданишту⁶⁸ Високог Стевана бр. 2. За сваког ученика и ученицу су одређена 2 часа недељно које може свако одабрати према расположивом времену...“⁶⁹ Настави је, од уписаних 48 ученика, редовно присуствовало 23 деце оба узраста. “.. Литургијски део (је предавао) ... свештеник Друг Алтарац а историјски део с додатком о обредима (је предавао) ... Друг проф. Калдерон.“⁷⁰

Са верском наставом у Загребу се отпочело у мају 1946. године, и трајала је до краја јуна. Дужност вероучитеља је обављао надрабин др Хико Урбах. Настава је била одржавана у згради Јеврејске вјероисповједне општине⁷¹ у Палмотићевој 16. Наставу је похађало 27 ученика основних, и

68 Дому за ратну сирочад

69 АЛИМ, ПА, 21/1945.

70 АЛИМ, ПА, Исто.

71 Интересантно је напоменути да је, иако је у свим дописима које је загребачка ЈВО размењивала са Савезом и осталим ЈВО и државним институцијама, званично био употребљаван назив “Јеврејска вјероисповједна општина Загреб“, а такав је назив био урезан и на службеном печату општине, на званичном меморандуму ЈВО Загреб још увек писало “ Жидовска богоштовна општина Загреб“. Претпостављамо да су то биле залихе меморандума из предратног времена, који су били израђени од квалитетног папира, те их је било штета бацити, па су били у употреби и даље, уз печат са новим називом. Уопште, код многих ЈВО, нарочито мањих, владало је шаренило у називима под којима су се званично обраћали народним властима, а који су стајали у заглављу званичног меморандума и назива на званичним печатима који су били у употреби. Оваква ситуација је трајала у току



8 ученика средњих школа. Међутим, пошто још није било донето напред поменуто решење, "... Према наредби морало се тражити за то одобрење, које је за основне школе стигло тек крајем децембра 1946, тако да се одржавала обука за основце / око 12 ученика/ца/ у зборници основне школе на углу Савске цесте и Котуршке ул. Број 75. За средњошколце добили смо дозволу тек у јуну 1947., тако да за њих није било вјеронауке. Иза благодана одржати ће се на zgodнијем мјесту, које лежи централно, по могућности у опћинској згради, како смо то затражили. Онда има наде да ће их више доћи на часове."⁷²

У Сарајеву је дужност вероучитеља обављао рабин сарајевски, Менахем Романо. Часови су се оржавали "... редовито, и то понедељком 9 – 10 сати прије подне и четвртком од 3 – 4 по подне.... (одржавали су се) у једној малој приземној собици, покрај канцеларијских просторија општине. Свега има уписаних 19 ученика, (... али су редовно посећивала) предавања око 8 ученика."⁷³

У ЈВО Нови Сад⁷⁴, настава веронауке је такође отпочета у 1945. години, у једној од преосталих Општинских просторија које нису биле одузете ради доделе на коришћење за потребе власти. "У школској 1945. години имали смо вероучитеља у особи пензионисаног учитеља Борош Михајла. Међутим, Борош није хтио да врши ту функцију, те је општина поверила предавање веронауке почетком школске године 1946/47. надрабину општине. Кроз целу прошлу школску годину тражено је испуњење разних формалности од надрабина те до краја школске године није добио дозволу за предавање веронауке. По свршетку прошле школске године позват је надрабин да код народних власти издејствује што пре дозволу за предавање веронауке."⁷⁵

Проблеми са надлежним народним властима око добијања формалних дозвола за обављање верске наставе подједнако су погађали све ЈВО при

целокупног посматраног периода.

72 АЈИМ, ПА, 21/1945.

73 АЈИМ, ПА, Исто.

74 И овде смо наишли на шаренило у називима, слично као и код загребачке ЈВО: иако се у дописима Савеза и саме ЈВО Нови Сад ова општина званично назива "Јеврејска вероисповедна општина", као уосталом и све друге на територији Југославије, новосадска ЈВО још увек је користила предратни печат са називом "Јеврејска црквена општина Нови Сад".

75 Било је очигледно да ће преговори са надлежним народним властима око регулисања одржавања наставе веронауке потрајати дуже него што је било очекивано, али су верници и даље били заинтересовани да њихова деца похађају веронауку, када буду задовољене све законске формалности. У одговору који је у вези са тим био послат Аутономном одбору, ЈВО Нови Сад је написала да "Верници желе да деца уче веронауку, те да ће се то питање решити, кад надрабин добије дозволу за то." АЈИМ, ПА, 759.



чему би се могло рећи да су јеврејске општине великих градова биле у неповољнијем положају, јер су биле више изложене директном надзору власти. И док су ЈВО већих, горе наведених градова имале проблема формалне природе, проистеклих из објективних околности, а пре свега из немогућности благовременог добијања неопходних одобрења за легалан рад у наредном периоду, мање ЈВО су имале проблема суштинске природе, од којих су неки били једноставно несавладиви. Такав проблем је, на пример, био негативан прираштај, односно мали број деце школског узраста, при чему у неким општинама деце уопште није било.

Да би се утврдило право стање на терену, Савез је, на иницијативу Аутономног одбора, свим већим општинама 25. августа 1947. године упутио циркулар са питањима на основу којих је требало прикупити обавештења о разним религиозним потребама. У упитнику је знатно интересовање било показано управо за постојеће стање и исказане потребе по питању одржавања верске наставе. Одговори на упитнике били су добијени само од тридесет и једне општине.⁷⁶ Општине са малим бројем становника, или нису сматрале да би њихов труд око одговарања на питања Аутономног одбора имао неког конкретног позитивног утицаја на решавање њихових

76 Од оних ЈВО кој су се одазвале и одговориле на постављена питања о својим потребама по питању организовања веронауке у њиховој средини, као интересантну и практичну идеју о могућем начину на који би се могао превазићи проблем немогућности сталног ангажовања професионалног вероучитеља за потребе ЈВО које су имале мали број школске деце бисмо могли издвојити предлог који је дала ЈВО Велика Кикинда. Они су, у својој општини, имали само четворо "... школске деце која су изразила жељу, да би радо учила веронаук. У том предмету ми предлажемо, да се у Банату / најпогодније у Зрењанину / креира место вероучитеља, који би обилазио места где имаде деце, а који би уједно могао вршити функције у случају женидбе, брит миле и смртних сличајева. Смаграмо да је потребно што пре да се донесе одлука за једно такво лице, које ће стајати малим општинама на расположење." АЈИМ,ПА, 795. Ова идеја је била врло промишљена, а место седишта евентуалног "путујућег" свештеника добро одабрано. Највероватније да је и сам Аутономни одбор био склон да размотри једну такву идеју, тим пре што би тиме, истовремено, на задовољавајући начин могла бити решена и потреба, коју је исказивало неколко општина у том делу Војводине– потреба за бар повременим обављањем богослужења, за вршењем услуге шохета (шохет – лице које је на ритуално прописани начин клало живину и крупну стоку, што је било неопходно за вернике који су желели да се хране у складу са верским прописима - кошер), моела и обављање неопходних верских обреда код случајева укопа умрлих чланова заједнице. Међутим, догађаји који су уследили и били везани за припрему, организацију и извођење великих таласа исељавања у Израел, а са којима се почело већ у пролеће наредне године, одложили су реализацију једне овакве, у суштини добре замисли. Пошто се, у процесу организованих алија, из Војводине иселио велики број људства, чиме су неке од тамошњих ЈВО потпуно престале да постоје, а у преосталима је број преосталих чланова био драстично смањен, престала је и да постоји потреба за једним свештеником који би опслуживао припаднике преосталих ЈВО.



верских потреба, или једноставно нису биле заинтересоване за решавање тих потреба. Због измењене друштвенополитичке климе у Југославији, чије су власти показивале све мање толеранције према постојању јавних верских школа, како за подучавање деце нижег, тако и вишег школског узраста, Савез је у наредном периоду одустао од организовања посебних одељења за извођење веронауке. То, међутим, није аутоматски подразумевало укидање новчаних донација особама довољно стручним и спремним да се прихвате обучавања деце и омладине у јеврејској вери, традицији и култури, које је сада добило један нови облик, и одвијало се као рад са додатним садржајима у оквиру културно-просветних секција, постојећих при свим већим јеврејским вероисповедним општинама.

У непосредном послератном периоду, ситуација је била таква да ни при једној ЈВО није било за наставу школованих и обучених свештеника. При београдској ЈВО, која је после рата прва обновила праксу редовних богослужења, свештеничку дужност је вршио Алберт Алтарац, председник предратне јеврејске вероисповедне општине у Власеници. Као најобразованијег и свештеничкој дужности најподобнијег, београдска општина га је, у то прво послератно доба, изабрала да обавља богослужења. Хинко Урбах, надрабин предратне ашкенаске општине у Сарајеву, и Јосиф Гершон⁷⁷, суботички надрабин, налазили су се у избеглиштву у Швајцарској, а ортодоксни Александар Биндер из Сенте, Хинко Киш и Менахем Романо такође су били у избеглиштву. Јосиф Леви, школовани предратни рабин у Приштини, био је у заробљеништву, у логору Берген Белсен, одакле се вратио крајем 1945. године.

Већ крајем 1945. године, све веће јеврејске вероисповедне општине добиле су школовани свештенички кадар. Чинили су га, углавном, свештеници који су ту дужност обављали у истим срединама и пре рата. Једина промена је наступила у Сарајеву, где су, пре рата, богослужења вршила два рабина. Због смањеног броја чланова сарајевске јеврејске вероисповедне општине, као и због промене структуре јеврејског становништва у којој је преовладао сефардски елемент, Савез је почетком 1946. године донео одлуку да надрабин предратне сарајевске ашкенаске општине, Хинко Урбах, пређе са службом у Загреб.⁷⁸ У Сарајеву је, као једини свештеник, остао Менахем

⁷⁷ Јосиф Гершон, предратни надрабин суботичке ЈВО био је интерниран најпре у Будимпешти, одакле је био пребачен у логор Берген Белсен. Гершон је успео, у току рата, да побегне из логора и да се пребаци у неутралну Швајцарску, где је сачекао ослобођење.

⁷⁸ Загребачка ЈВО је, према подацима Државне комисије за верска питања, и према одговорима републичких комисија за верске послове, имала највише стално упослених виших и нижих верских службеника: ... “Вјерских службеника- 9.... црквени служитељи -1....“, АЈ, СКВП, 144, 3/35.



Романо, предратни рабинер⁷⁹ сарајевске сефардске јеврејске вероисповедне општине.

У Београду је, као главни верски службеник, остао већ споменути свештеник Алберт Алтарац, који је своју дужност обављао све док није било одлучено да се и у овој ЈВО, на место главног верског службеника, прими особа која би имала одговарајуће школско орбазовање у јешиви.⁸⁰ На конкурс који је био расписан у пролеће 1947. године јавила су се чак четири кандидата. Избор је извршила Верска секција ЈВО Београд. Она је, на својој седници "... одржаној 28. априла о.г. донела (...) коначан закључак: да се за свештеника наше вероисповедне општине ангажује друг Цадик Данон, свештеник, као један од пријављених кандидата, пошто је по мишљењу секције испунио све потребне услове и одговара потребама вршења свештеничке дужности."⁸¹ Избором Цадика Данона за свештеника при ЈВО Београд и ова општина је добила верски образованог свештеника. На захтев верске комисије владе НР Србије, почетком октобра 1947. године, Савез је изнео податак да "У нашој земљи има свега 5 рабина и 1 свештеник. ... (...) Рабина има у Новом Саду, Суботици, Сенти, Загребу и Сарајеву, а београдска општина има и једног младог верског службеника."⁸²

У наведеним великим општинама, богослужења су обављана у храмовима, или општинским просторијама, уколико је здање храма било у рушевном стању. Стање је у мањим општинама било врло шаролико. У већини ЈВО, храмови су били срушени или оштећени за време рата. То, међутим, није предствљало проблем за побожне вернике, којима није било толико важно да ли се богослужење одвија у храму или некој општинској просторији, већ им је једино било стало до тога да се сакупи мињан⁸³, који је неопходан да би се богослужење могло одржати.

Таква ситуација је, на пример, била у Зрењанину. Синагога у овом граду била је срушена за време рата, 1941. године. Верници су се, на велике празнике, окупљали у просторијама општине. Претходно би се чланови општине међусобно договорили који ће од њих бити предмолитељ и водити богослужење. Слична ситуација је била и у Панчеву, где "... Редовна служба се уопште не одржава, јер је храм толико оштећен, да се не може ни у коју сврху употребљавати."⁸⁴ Истоветан проблем –

79 Рабинер–сефардски еквивалент за рабина.

80 Јешива–верска школа у којој су се образовали јеврејски свештеници.

81 АЈИМ, ПА, 795.

82 АЈИМ, ПА, Исто.

83 Мињан–скуп од десет одраслих мушких чланова општине.

84 На велике празнике, како стоји у одговору на питање Савеза "... Божју службу одржавамо у просторијама канцеларије Јеврејске вероисповедне општине, и то само у вечерњим Божјим службама, пошто немамо довољан број мушкараца за миње / јер већина



недостатак неопходног броја мушких чланова при богослужењу, имала је већина јеврејских вероисповедних општина у свим деловима Југославије, јер су чланови општине углавном били запослени у државној служби, па нису могли да одсуствују с посла ни ради присуствовања, поред великих празника, најважнијем богослужењу, суботом ујутру на Шабат. То су донекле надокнађивали окупљајући се на служби петком увече, на Ерев Шабат.

У Риједи је постојао храм и био је у употребљивом стању. Међутим, како стоји у одговору на питање о одржавању богослужења “... богослужења у нашој општини редовито нема... службу у храму врше чланови наше општине. Служба се одржава само празницима и то у вечер... верници желе да се врши служба у храму, исто тако и општина, међутим већина ових чланова је заузета тако да се број потребних чланова за одржавање службе не може сложити.” Процена Аутономног одбора да би требало уложити додатни напор на интензивирању верског живота и предузети све мере да се одржи континуитет у практиковању што редовнијих богослужења није, како ћемо видети, уопште била претерана и преурањена. Велики број општина које су позитивно одговориле на питање да ли се у њиховој општини одржавају богослужења већ на следеће питање о жељи верника за сталним и редовним службама Божјим, давала је одговоре који су код чланова АО могли само да изазову забринутост. Одговор који је стигао из ЈВО Зеница је био један од таквих : “... богослужења у Општини има, али ријетко, можда три пута годишње. (иако општина броји 34 особе и имају довољно мушкараца за мињан)... увијек је неко запослен... (међутим, ни то није представљало највећи проблем, већ)... мали број је старијих, а млађи нису били ни прије рата како религиозни, иначе они су добри Јевреји али нису од оних који много воле долазити на молитве...”⁸⁵

Примери из ЈВО Тузле и Бања Луке били су још драстичнији. Одговор ЈВО Тузла је гласио: “Ова општина има 78 чланова, богослужје се у почетку одржавало сваки петак, међутим како су мушки чланови запослени, није се могло даље одржавати јер није био потребан број вјерника да се богослужје редовно одржава сваки петак у вечер“, док су из бањалучке ЈВО одговорили: “Прошле године на Јом Кипур одржали смо Богослужење у ново рестауираном храму и од онда више нисмо имали Богослужења.”⁸⁶ ЈВО Травник се налазила у врло специфичној ситуацији. Број чланова у овој општини је био мали, па нису могли окупити мињан, а нису имали ни верских књига нити молитвеника, јер су све предали ЈВО Сарајево. Међутим, пошто су осећали потребу да активно упражњавају верске обреде, они су на велике

Јевреја су у државној служби, те раде и на нашим празницима.“ АЈИМ, ПА, 795.

85 АЈИМ, ПА, Исто.

86 АЈИМ, ПА, Исто.



празнике организовано одлазили код пријатеља и рођака у Сарајево, и тамо присуствовали богослужењима.⁸⁷ Њихов пример је, међутим, како смо из прегледаног материјала утврдили, био усамљен.

У забрињавајуће великом броју општина (у деветнаест од тридесет и једне, колико је одговорило на циркулар Савеза), верска служба се одржавала повремено, или је уопште није било. Као један од главних разлога, навођена је спреченост због обавеза на радном месту.⁸⁸

Истина је била да се, од свих специфично јеврејских обележја приватног живота припадника ове заједнице, бар колико се може закључити из прегледаних одговора појединих општина, најбрже и некако најлакше одступало од потребе за кошер исхраном⁸⁹. Овоме су, највероватније, допринеле и околности под којима је тих година живело целокупно југословенско становништво, па тако и његови јеврејски припадници, а о чему се најискреније изразила ЈВО Ријека: "... шохета за живину немамо и то: живине нема и ми као ВО не би могли из вјерско-моралних разлога казати да желимо шохета."⁹⁰ У периоду када су били прикупљани ови подаци, према обавештењима које је Савез, на тражење Верске комисије, упутио Председништву владе НР Србије, на триторији ФНРЈ је било укупно 56 јеврејских вероисповедних општина. На званични допис Савеза да се изјасне о условима у погледу могућности редовног обављања богослужења и

87 АЈИМ, ПА, Исто.

88 У општинама у којима су се, као препрека редовном одржавању богослужења, појављивале тзв. објективне околности, то јест запосленост чланова, слабо практиковње верских дужности је било схватљиво. Они су, бар декларативно, још увек показивали жељу за уредним испуњавањем верских обавеза. Одговор који је стигао из сомборске општине је био од оних који су показивали дубину опасности од губљења свести о потреби за активним упражњавањем верског живота. Они су имали и храм, и располагали су материјалним средствима којима су плаћали ,,... за то изабрано лице (које је вршило службу приликом великих празника, али) ... верници не желе да буде стално богослужја ...“ Мада су као разлог изостанка жеље за сталним богослужењима и овде биле наведене обавезе на радном месту, овако отворен одговор је био поражавајући. Он је показивао докле се, не само у овој општини, далеко одмакло од потребе да се, бар, присуствује богослужењима, да се редовно посећује храм, дружи са сународницима, слушају молитве и воде разговори са специфичним садржајима кроз које су крепили и јачали свест о сопственој посебности и припадности јеврејском народном корпусу. Одговор из Сомборске ЈВО је бар био отворен, али су на исти закључак наводили и одговори који су се тицали потребе за квалификованим шохетом: "... Немамо шохета за живину, није ни потребан, за нашу општину, јер ни једна кућа овде не живи кошер," који је стигао из ЈВО Панчево, или онај који је стигао из Битоља: "... Шохета немамо. Нема потребе.“ АЈИМ, ПА, 795.

89 Отприлике једна трећина одговора би се могла дефинисати слично ономе какав је стигао из ЈВО Бања Лука: "Шохета немамо. Када би шохет био ту, неки би вјерници јамачно слали живину на шехиту.“ АЈИМ, ПА, 795.

90 АЈИМ, ПА, Исто.



осталих верских обреда, своје одговоре је послала тридесет и једна општина. Од њих, само у дванаест општина се одвијао редован и, у погледу обављања богослужења, потпун верски живот, упркос чињеници да није постојала ни једна мера званичне забране или репресије од стране власти. Штавише, свим ЈВО је било стављено до знања да, за потребе авгажовања лица која нису била школски образована за вршење свештеничких дужности, али су у довољној мери познавала верске прописе и уживала углед код чланова општине, могу рачунати на материјалну помоћ од стране Аутономног одбора. У деветнаест јеврејских вероисповедних општина упражњавање верских обреда било је нередовно, или га уопште није ни било. Чланови ЈВО Травник су били принуђени да, ради присуствовања богослужењима, путују у општину Сарајево, а чланови ЈВО Бања Лука су сужбу Божију имали само једном, и то приликом освећења обновљеног храма.

Можемо претпоставити да ЈВО које нису доставиле одговоре на званично тражење Савеза и Аутономног одбора, то нису учиниле из једноставног разлога што у својим извештајима нису имале шта да напишу, односно да је верски живот у њима био слабо развијен, или се на том плану ништа није ни догађало. Наша је претпоставка да, упркос отворено понуђеној, и уредно, на тражење општина достављаној материјалној помоћи Аутономног одбора, у више од три четвртине укупног броја ЈВО није постојало интересовање њених чланова за активно учествовање у верском животу. На основу тога можемо рећи да је верски живот међу припадницима југословенске јеврејске поулације био слаб првенствено из разлога њихове слабе заинтересованости за његово упражњавање.

Свакако да је слаба заинтересованост југословенских Јевреја добрим делом проистицала из промене у начину организације њиховог живота и из захтева које је, посредно, наметао нови друштвени поредак, али је, такође, била евидентна и јака жеља млађих нараштаја да усвоје нови систем вредности, као и начин размишљања и понашања. Руководства Савеза и Аутономног одбора била су свесна ове чињенице, и тражила су начин да се настали проблем превазиђе. Међутим, догађаји који су уследили, додатно су закомпликовали и отежали постојеће стање.

Приштински рабин Јосиф Леви се, октобра 1947. године, из приватних разлога преселио у Београд и запослио у “Борби“. Надрабин новосадски Хинко Киш је отишао на лечење у Будимпешту маја 1948. године, а одатле се иселио у Израел. Рабин боградски Цадик Данон је прешао на службовање у државну службу. Надрабин ортодоксне ЈВО Сента, Александар Биндер исеоло се, заједно са скоро целокупним чланством своје општине, у Израел већ са првом аљом 1948. године, а његов пример је следио и надрабин загребачки, Хинко Урбах.



На територији целе Југославије је до 1952. године остао само један школовани јеврејски верски службеник, Менахем Романо, рабин сарајевски, који је био задужен за обављање свих верских дужности које би од њега биле затражене. И он је, 1953. године, испунивши предвиђене године службе, отишао у заслужену пензију. Да верски живот не би трпео због недостатка школованог свештеничког особља, верници су се, у појединим општинама, самостално организовали, па су бирали између себе оне који су вери били највичнији, да предводе обављање обреда на дуже време, или на смену. Верски живот је, и даље, био најразвијенији у Суботици.⁹¹

Учесталост у вршењу верских служби и њихова посећеност варирали су од општине до општине и, судећи по расположивим документима, највише су зависили од интересовања и одзива самих верника.⁹²

У појединим општинама је, због слабог одзива верника и мале посећености богослужења, постојала опасност да им храмови буду одузети и додељени неком другом, ко је у тим просторијама намеравао да организује своју активност.⁹³ Очигледно да је јеврејску верску заједницу у Југославији, више од државне репресије, мучио проблем који је био присутан и код других, мањих и већих верских заједница – незаинтересованост младих за посећивање верских обреда и учествовање у њима.

Савез је недостатак стручног свештеничког особља покушавао да реши и ангажовањем верских службеника из иностранства. У том циљу, у току 1956. године је вођена је преписка са надрабином Цви Азаријом из Келна о могућности његовог доласка на дужност у Југославију. У почетку је изгледало да ће у овим преговорима бити успеха, јер су обе стране показале заинтересованост, а и почетни одговори од стране надлежних југословенских власти су деловали охрабрујуће у погледу могућности одобрења његовог

91 Према подацима из 1950. године, суботичка јеврејска вероисповедна општина имала је 465 особа, а у њој су, према речима њеног представника, имали богослужење два пута дневно. "...Ми смо једна општина која имаде два пута дневно миња и наши људи могу једном месечно казати кадиш. Ми то радимо сами на смену. Овакав пример могу следити и остале општине..." АЈИМ, ПК, 1197

92 Тако је, на пример, представник из Сарајева изјавио: "Наша општина данас броји око 1985 чланова... (а ипак) ... Наши мињамин су врло ретки. Ми смо се често питали шта да радимо у том погледу. Имамо једног рабина у целој земљи и то у Сарајеву, па ипак на том сектору нисмо постигли велике резултате. Верски живот у Сарајеву не наилази на бог зна какав одзив." АЈИМ, ПК, Исто.

93 Представник из Осијека је овако описао стање у свом граду: "... Сада нешто о верском раду. Наш бивши зимски храм смо били прерадили и у њему вршили службу, али сада хоће да нам га узму ради неке боксерске секције, која је за време окупације у тој Сали тренирала. Међутим, зимус смо држали службу, али од како су стари отишли у Дом старца, нема ко ни да дође у храм. Сада смо у преговору са неким суботарима и они траже да им изнајмимо храм и да ће они плаћати порез." АЈИМ, ПК, Исто.



доласка. Иако је све указивало на позитиван исход, почетком 1958. године стигло је званично обавештење о немогућности издавања одобрења за његово ангажовање.⁹⁴

У току 1958. године, вођени су преговори око могућности да неки кантор или рабин дође на службу у Југославију. Ти преговори су вођени са Централном конзисторијом Јевреја Бугарске, и Савезима јеврејских вероисповедних општина Мађарске и Румуније.⁹⁵ Међутим, све до повратка Цадика Данона, који је рабинске дужности преузео по пензионисању у државној служби, Југославија није имала ни једног школованог верског службеника.

94 АЈ, СКВП, 144, 4/89.

95 АЈИМ, ПА, 795.



MLADENKA IVANKOVIĆ

RENEWAL OF RELIGIOUS LIFE FOR JEWS AFTER WORLD WAR II IN YUGOSLAVIA

In the years immediately after World War II, the Yugoslavian atheistic communists were the ruling social elite. They had to cautiously approach to the separation of church and state. Democratic international environment was the one in which they had to receive recognition of their ideological status. Communist leadership of the state in that period could not accept any recognition of religious communities, as was consistent with their ideological orientations. Ultimately they had to capitulate and outwardly accept the democratic principles of freedom of religion. The position of post-war religious communities was based on the provisions of the Constitution of 1946. These provisions were general and were related to all religious communities that existed and operated in Yugoslavia. There was no particular law that specifically mentioned the status of Jewish communities. Thanks to the ongoing policy of “adaptation” The Jews in post-war Yugoslavia had full freedom of choice and the ability to regulate their lives in a way they themselves choose, provided they complied with existing legislation. The Yugoslav-oriented leadership. Federation of Jewish Religious Communities the umbrella organization of Yugoslav Jews, was determined to find the best way to integrate the Jewish population into the post-war society. They tried to, in fact, retain and preserve all their national and religious peculiarities. The Jewish national community in the years immediately after the war was able to renew religious life in the the forms it held before the Second World War. The Union, was an organized religious section which was edited by written rules of religious life. The Spiritual Court “Beth Din”, was the supreme arbiter of disputes concerning the provision of interpretations in the field of Jewish religious life. On the 25th and 26th of March, 1947, in Belgrade, a conference of rabbis took place. In the postwar period, the Orthodox Jewish community functioned independently of the Union of Jewish Religious Communities of Yugoslavia, and were organized into the Association of Orthodox Jewish Religious Communities, the center of which, as before the war, was stationed in Subotica.

In the period of 1944- 1948. year, Yugoslavia was allowed to maintain denominational religious instruction in Jewish municipalities. Religious education was organized in the premises and the teaching staff to occupy the same



ИСАК АСИЕЛ

Врховни рабин Србије и Црне Горе

КОНВЕРЗИЈА И ПИТАЊЕ ЈЕВРЕЈСКОГ ИДЕНТИТЕТА

С намером да пружи занимљиве увиде у природу јеврејства и јеврејског идентитета, овај чланак тежи што прецизнијем тумачењу релевантних предања из Библије и богате рабинске литературе, уз напомене о томе како је то питање регулисано данас, актуелним израелским законима. Иако се у јеврејском поимању света константно наглашава веза између јединства човечанства и Божјег јединства, Савез који је јеврејски праотац Аврам склопио са јединим Богом, и потврда Савеза кроз Мојсијево примање Торе на Синају, одредили су сва будућа јеврејска поколења као народ са засебним етничким и верским идентитетом, и посебним обавезама према Богу Творцу. Међутим, још од најранијих времена настанка јудаизма, било је могуће прикључити се израелским племенима и прихватити њихову веру, кроз процес преласка под називом гијур. Гијур или преобраћење у јудаизам јесте догађај у којем се преобраћеник придружује синајском Савезу између заједнице Израела и Бога, у којем је заједница Израела себе посветила испуњавању Божјих заповести. Поступак подразумева прихватање физичког знака Савеза – обрезивања (у случају мушког преобраћеника), поринуће у воду обредног купатила (које симболише поновно рођење), као и декларативно „прихватање јарма Небеског Краљевства“, односно свих закона вероисповедања јудаизма, у присуству три Јеврејина. Особа која је на овај начин прихватила јудаизам, као и особа чија је мајка Јеврејка, заувек припадају јеврејском народу, без обзира на то да ли се доследно придржавају верских закона.

Кључне речи:

Јеврејство, јудаизам, Тора, преобраћење, Израел

УВОД

Две године након оснивања државе Израел, 1950. године, донет је Закон о повратку према којем сваки Јеврејин има право да се усели у Израел. На основу тог закона, 1958. године, у луци у Хаифи искрцао се кармелићански монах, отац Данијел, рођен као Освалд Руфајзен, у јеврејској породици која је живела у Пољској. Међутим, израелске власти су му ускратиле право усељења по Закону о повратку, тврдећи да се не може бити Јеврејин и католички свештеник. Отац Данијел је покренуо судски поступак који је изгубио. Закон о повратку је допуњен 1970. године клаузулом да је Јеврејин особа чија је мајка Јеврејка, или особа која је прешла на јудаизам, и која не исповеда другу веру. Отац Данијел је добио израелско држављанство



натурализацијом.¹ Према Закону о повратку, право уселења имају и особе којима је отац Јеврејин и особе којима су деда или баба Јевреји.

У часопису *Церузалем пост викли (Jerusalem Post Weekly)* од петка, 3. јануара 1965, појавио се следећи текст:

ВОЈСКА УХВАЂЕНА У МРЕЖИ ПРОБЛЕМА „КО ЈЕ ЈЕВРЕЈИН“

Све пријатељице Сузана Салабери с којима се играла током свог школовања сада пролазе војну обуку. Њена регрутација је повучена од стране Војног одсека у Тиберији. Разлог: Сузанина католичка мама крстила ју је у њеној родној Мађарској.

„Али ја се осећам Јеврејком у свему, ја сам Јеврејка“, рекла је привлачна осамнаестогодишњакиња. „Желим да будем као и сви други и ускоро ћу постати права Јеврејка. Имам момка за кога ћу се удати“, рекла је Сузана.

„Када су моји родитељи хтели да се уселе, моја мајка је хтела да постане Јеврејка, али су јој у израелској амбасади рекли да то није потребно“, рекла је Сузана. „Ићи ћу код рабина. У сваком случају удаћу се за мог Михаела (млади уселењик из Северне Африке)...“

Сузана такође има необичну личну карту. На њеној пише Мађарица, а не као код осталих – Јеврејин, Арапин или хришћанин.

Израелска влада је у јулу 1958. године одлучила да образује комитет

¹ Случај оца Данијела веома је занимљив и овде ћемо донети кратак преглед његовог живота. Освалд Руфајзен је рођен 1922. у јужној Пољској, недалеко од границе са Чехословачком, делу који је био под аустријском управом. У кући се говорио течан пољски, немачки, а хебрејски је научио у омладинском ционистичком покрету *Акива*. Када су нацисти окупирали Пољску, Руфајзенови су побегли на исток у Литванију. Стицајем околности и захваљујући свом готово „аријевском“ изгледу и одличном знању немачког језика, представио се као *фолксдојчер* и постао је преводилац и официр Гестапоа у месту Мир у источној Пољској. Захваљујући положају, знао је када ће бити ликвидација гета и успео је да организује бекство неколико стотина Јевреја, који су се придружили партизанима у шуми, док је он повео немачке јединице у супротном смеру. Због очигледног неуспеха операције, Гестапо је привео Освалда на испитивање и, у једном тренутку оставши сам, он је успео да побегне и сакрије се у једном католичком самостану недалеко од града прерушен у опатицу. У зиму 1944. придружио се партизанима. Након завршетка Другог светског рата прешао је на католицизам. Крајем педесетих година прошлог века уселио се у Израел, где је у Хаифи био старешина кармелићанског манастира. Умро је 1998. године у Хаифи. О његовом животу написана је књига *In the Lion's Den: The Life of Oswald Rufeisen*, Nechama Tec, Oxford University Press, US 1990.



у саставу премијера, министра правде и министра унутрашњих послова, са задатком да испита прописе за регистрацију деце из мешовитих бракова (Јевреја са нејеврејима) у случајевима када оба родитеља желе да своју децу упишу као Јевреје. Влада је наложила комитету да размотри мишљења јеврејских учених људи у земљи и ван ње, и да формулише прописе о регистрацији руководећи се прихваћеном традицијом у свим круговима јеврејства, како ортодоксним тако и не-ортодоксним круговима свих постојећих струја. При том је требало уважити посебне услове који важе за Израел као суверену јеврејску државу, у којој је загарантована слобода мишљења и вере и која је центар за окупљање изгнаника. Тим поводом је тадашњи премијер Израела, Давид бен Гурион, упутио писмо јеврејским учењацима у Израелу и дијаспори у којем их моли за мишљење. Од тада па све до данас у Израелу и у јеврејској дијаспори питање *ко је Јеврејин* не силази са новинских стубаца, и полемика коју изазива не јењава. Стога ћемо се у овом раду усредсредити на питање јеврејског идентитета виђеног очима традиционалног јудаизма, као и преламања сложености тог проблема која произлазе из сусрета с новим схватањима јеврејског живота у савременом свету.

Видели смо да је *Закон о повратку* допуњен 1970. године клаузулом да је Јеврејин особа чија је мајка Јеврејка, или особа која је прешла на јудаизам, и која не исповеда другу веру. Поставља се питање ко је био први Јеврејин, тј. прва Јеврејка и како је настао јеврејски народ? Одговор на ово питање пружиће нам занимљиве увиде у природу јеврејства и јеврејског идентитета.

КАКО ЈЕ СВЕ ПОЧЕЛО

Едмунд Лич сматра да *једина етнографска монографија за коју се од читаоца тражи да на њу обрати велику пажњу јесте Библија*.² Основна књига јудаизма је *Танах*, а језгро *Танаха* је *Тора*. Реч *танах* је скраћеница од три речи *Тора* – Мојсијево петокњижје, *Невхим* – књиге пророка и *Кетувим* – списи. Прва књига *Танаха*, *Берешит (Постање)* почиње причом о стварању света и првог човека и жене, Адама и Еве. Занимљиво је приметити да у наративи Библије први људи немају своју националност, ту је реч о јединственом пореклу човечанства, док су у древним временима странци и варвари били представљени као нижа врста. Одбијањем давања права или почасти заједничког порекла, оправдава се свака борба против њих. Етнологија Јевреја заснована је на универзалним идејама. Иако је *Танах*

2 Edmund Lič, *Kultura i komunikacija*, Prosveta, Beograd, 1983, стр. 7.



намењен превасходно Јеврејима, он у првом делу скицира контуре људске историје пре и после Потопа, на непристрасан начин, тако да обухвата све народе земаљске кугле духом апсолутне једнакости. У рабинској мисли упућује се на везу између јединства човечанства и Божјег јединства. Национална божанства могу бити замишљена као ствараоци појединих народа од којих је сваки предодређен да влада, али Бог Универзума не може бити виђен као покретач толиких различитих и међусобно супротстављених програма. У *Мишини*³ наилазимо на занимљив одељак који говори о јединству људског порекла, дајући одговор на питање зашто је на почетку стварања створен само један човек:

Човек је створен сам како би схватио да онај ко уништи једну човечију душу као да је уништио читав свет, а онај ко спаси једну човечију душу као да је спасио читав свет. И због мира међу људима да један другом не би рекли: „Мој отац је већи од твог.“ Да не би јеретици говорили да има више власти на небесима. Човек је створен сам како би се исказала Божја величина. Док човек кује много новчића из једног калуна и сви су исти, Краљ свих краљева, Свети, нека је благословен, утиснуо је у сваког човека Адамов лик и ниједан није сличан другом. Стога је свако дужан рећи: „Због мене је створен свет.“

Вера у јединство људског порекла иде у прилог постојању монотеизма међу древним Јеврејима. Према једном аутору⁴:

У политеизму, подела међу људима води своје корене још од самог људског постанка, те је стална и изведена из множине богова, од којих је сваки симбол другог народа. Поред тога, упркос напретку у философији, мудраци Грчке и Рима пре су сумњали него ли веровали у идеју да су сви људи браћа. Ова препрека концепту људског братства не постоји у јеврејству. Један Бог је створио људску расу и као знак јединствене природе свих људи, Творац свима унапред одређује да буду потомци једног човека. Он је, такође, хтео да и жена коју је дао првом човеку буде створена из њега – тако да су два пола заправо један. Тако

3 Санедрин, 4:5.

4 Francois Laurent, *Etudes sur l'histoire de l'humanité*, Vol. 1 (Paris, 1879), стр. 408. Наведено у Елиезер Папо, *Тора и људска права*, стр. 91–92, у тексту Раби Елија Бен-Амозега, *Израел и човечанство, Порекло човечанства*.



је посебан избор Јеврејина надмашен вишиом, свеобухватном доктрином: јединством Бога, јединством стварања.

Дакле, у ком тренутку се у *Танаху* сусрећемо с првим Јеврејиним, и ко је он, и где су му корени?

Први Јеврејин у *Танаху* био је Аврам. Према библијској нарацији, од Адама до Аврама прошло је двадесет поколења. Када је Авраму било 48 година, почела је да се зида Вавилонска кула, а у 75. години јавио му се Бог и заповедио му да иде из земље своје, и од рода свог и из дома оца свог у земљу коју ће му Он показати.⁵ Бог му је рекао да ће од њега подићи велики народ и да ће га благословити и име му прославити.

Из овог библијског стиха видимо да је Авраму заповеђено да напусти своју земљу, род и дом оца свог, из чега закључујемо да је Аврам рођен у народу који није био јеврејски, јер му је обећано да ће од њега постати нов народ – јеврејски – који ће живети у другој земљи. Аврамов родослов се може видети из следећег стиха⁶: *И узе Терах сина свог Аврама и Лота сина Харанова, унука свог, и Сару снају своју и изведе их из Ура Калдејског. Дакле, Аврамова породица потиче из Ура Калдејског, који је у Месопотамији.*

Прошетајмо се сада мало кроз пределе из времена Аврама. Пре четири хиљаде година, око Арабијске пустиње постојале су многе културе и цивилизације које су, гледано из ваздуха, давале јасне контуре једног полумесеца. Тај огромни полукруг познат је у историји под називом *Плодни полумесеци*. Ту је био центар цивилизације од каменог доба до златног века грчко-римске културе. У Плодном полумесеци и у Египту налазимо циновске пирамиде, месопотамске велике степенасте куле и већ две хиљаде година фарме и плантаже – обима данашњих великих пољопривредних добара, које се налазе у вештачки наплављеним долинама Нила, Еуфрата и Тигра – које производе житарице, поврће и најодабраније плодове. Свуда у Плодном месеци и у царству фараона цвета уметност писања клинастим писмом и хијероглифима. Жива размена добара, коју обављају велики увозници и извозници из Месопотамије и Египта караванским и речним путевима од Персијског залива до Сирије и Мале Азије, од Нила преко мора за Кипар и Крит, па даље све до Црног мора, огледа се у трговачкој преписци на папирусу и глиненим плочама. Песништво и наука су у пуном процвату.

Почетком 20. века археолози су открили библијски Ур. Данас је Ур железничка станица, 190 километара северно од Басре (Ирак), у близини

5 *Постање*, 12:1.

6 *Постање*, 11:31.



Персијског залива. Бесконачне пешчане површине прекида једна узвишица коју бедуини називају *Тел ел Мукајар*, „брдо степеница“. Некада, пре четири хиљаде година, простирала су се овде, докле год је око допирало, пространа пшенична и јечмена поља, културе поврћа и лугови урминог и смоквиног дрвета. Бујно зеленило поља било је испресецано системом канала. У то доба Еуфрат је текао свуда, а Персијски залив је залазио много дубље од садашњег ушћа Еуфрата и Тигра. Још пре него што је на Нилу била изграђена прва пирамида, овде је стрчао у небо Тел ел Мукајар. Четири моћне коцке, изграђене од опека прекрасних боја, уздизале су се једна над другом, сужавајући се у шиљак, 25 метара у висину. Изнад црног четвртастог темеља, чије су странице биле дуге 40 метара, виделе су се црвене и плаве степенице уоквирене дрвећем. Највиша степеница образовала је један плато, на којем се налазило светилиште прекривено златним кровом. Изнад овог култног места владала је тишина, у којој су свештеници вршили своју службу над ковчегом бога Месеца, Нанара. Пословна врева једног од најстаријих градова богате метрополе Ура једва да је и могла доведе допрети.⁷

Видимо да је Тел ел Мукајар био култно место посвећено богу Месеца, док је име Аврамовог оца било Терах, што указује на сличност са речју *јареах*, која на хебрејском значи месец, из чега многи тумачи *Танаха* закључују да су Аврамови преци обожавали божанство Месеца.

У *Талмуду*⁸ се наводи да је Аврам био први преобраћеник. Преобраћеник на шта? Средина и цивилизација у којој је живео била је политеистичка. Аврам у име до тада непознате религије напушта свој завичај и креће на пут ка Канану. Са антрополошке тачке гледишта занимљиво је пратити Аврамов пут. Он са једним новим системом вредности креће у нову средину. На пут креће са својом ужом породицом, која је прихватила његов систем вредности. За Аврама постоји само један Бог који нема тело ни облик и који је створио свет. Божанства доминантне културе су лажни богови које људи треба да напусте када схвате своју заблуду. Њихови кумири су сребро и злато, дело руку човекових. Уста имају, а не говоре, очи имају, а не виде, уши имају, а не чују, ноздрве имају, а не миришу. Руке имају, а не додирују, ноге имају, а не ходају, глас им из грла не излази. Такви ће постати и они који их праве, сви који се уздају у њих⁹ – то је основни Аврамов манифест против идолатрије политеизма. Аврам долази у Канан и тамо проповеда своју веру.

Када је дошло време да му се син Исак жени, Аврам шаље слугу назад у земљу своју и у род свој да му доведе жену за сина. Зашто Аврам шаље

7 Опис Тел ел Мукајара преузет је из књиге Вернера Келера, *Библија је у праву*, Крагујевац, 1987. стр. 20.

8 *Вавилонски Талмуд*, Трактат Сука, 49б.

9 Парафраза 115 псалма.



слугу у земљу и род свој, које је напустио, да му доведе жену за сина? Зар није разумљивије да сина ожени једном од Кананки и тиме још боље утврди свој положај међу становништвом земље у којој се населио? Да ли је разлог тај што се Кананке клањају кумирима и стога он не жели да се Исак жени једном од њих? Међутим, ни становници Вавилона – Арам Нахарајима и Ура – нису ништа бољи, и они су такође идолопоклоници. Чему, дакле, заповест слуги *да нећеш довести жену сину мом између кћери ових Кананаца, међу којима живим?*¹⁰ Одговор вероватно лежи у томе што је Аврам сматрао да ће, ако се Исак ожени девојком из средине која га окружује, процес асимилације бити погубан јер ће додатан утицај вршити и младина породица, рођаци и шира околина, као и њихова веровања. Довођење младе из друге земље имало би за последицу да се она уклопи у средину Аврамовог дома и тако буде изложена систему вредности који у њему владају, без могућности да околина утиче на њу, као ни њена породица од које је сада километрима далеко. Из тог разлога је Аврам и напустио своју земљу, род и очеву кућу, прекинувши сваки контакт с њима да би живео као странац у странијој средини, немајући ништа заједничко са становницима земље домаћина. Чак није хтео ни Сару да сахрани на њиховом гробном месту. Сходно томе, његов син не може да се ожени једном од њихових кћери. Зато је Аврам био назван *Аврам аиври* – Аврам Хебрејац, *јер цео свет је на једној страни, а он на другој* (иври на хебрејском значи *особа с друге стране*, речено нашим језиком – *пречанин*, што указује на његово порекло у Месопотамији – с друге стране реке). Исакова жена, Ребека, изложена је вредностима Аврамовог дома које она усваја и заједно са Исаком треба да пренесе свом потомству. Да је Исак усвојио вредности очевог дома и наставио да шири Аврамово учење, видимо из једног загонетног библијског одељка.

И стаде Исак откопавати бунаре за воду што су били ископани за време Аврама оца његовог, а које су затрпали Филистејци по смрти Аврамовој. И прозва их именима која им беше наденуо отац његов. 11

Овде се поставља неколико питања. Прво, зашто у земљи која треба воду Филистејци затрпавају бунаре с водом, зар њима вода није потребна? Друго, зашто то раде тек по смрти Аврамовој? Треће, у Танаху се не говори која имена је Аврам дао студенцима и који је смисао враћања тих имена изнова откопаним бунарима с водом?

10 *Постање*, 24:3.

11 *Постање*, 26:15.



Могући одговор¹² је да је за време свог живота Аврам ископавао студенце и давао им имена попут *Господ ће видети*, *Господ је мој знак*, *Студенац Бога живог*, јер та имена је давао неким местима о чему Библија говори. Његова брига је била да шири учење о једном Богу и покаже људима да је клањање кумирима погрешно. Његов „рекламни трик“ био је слање поруке о једном Богу људима, управо дајући имена студенцима. Тако је ширио своју поруку, јер би људи говорили: „Хајде да узмемо воду са бунара вечног Бога!“ Бунари су свима потребни и они су заједничко добро, и на тај начин људи су увођени у учење о једном Богу. Док је био жив, његови противници су га се бојали, али након његове смрти, потрудили су се да затру његово учење и стога су затрпали бунаре не би ли тако избрисали сећање на Аврамове идеје и угушили супарничку идеологију која је поткопавала њихов систем вредности. С нестанком бунара, нестаје и име бунара, а с именом и идеја о једном Богу. Исаково откопавање бунара и враћање првобитних имена говори управо о томе да он креће стопама свога оца у ширењу вере у једног Бога.

Аврамово окружење било је толико непријатељско према њему да му је неповратно отело неке од његових потомака. Од његова два сина, једино је Исак чувао предање, док се Јишмаел окренуо незнабоштву. Од Исакова два сина, Јаков је остао одан учењу док је Есав напустио Аврамове предање. Од све Аврамове деце, једино су Јаков и његова породица успели да сачувају недирнуто предање и стога је Јаков добио име Израел. Бог је променио име Авраму у *Авраам*¹³ и њему и његовим синовима дао заповест о обрезивању, да им буде вечни савез и зато да би их неизбрисивим телесним знаком одвојио од осталих. Јаков и његови синови касније су доспели у Египат, где су с временом постали робови, да би под Мојсијем изашли из египатског ропства и на брду Синај примили Тору. Као што је Аврам изашао из Ура Калдејског, тако и његови потомци, Израелова племена, излазе из Египта да би примањем заповести Торе и њеног система вредности постали народ.

ПРЕОБРАЂЕЊЕ У ЈУДАИЗАМ ПОСТУПАК И ТУМАЧЕЊА У РАБИНСКИМ КОДИФИКАЦИЈАМА ЈЕВРЕЈСКОГ ПРАВА

Библија прихвата појаву да појединци или породице насељавају земљу ван њихове племенске или сродничке групације. Она такву особу назива *гер* (мн. *герим*). Након што је Аврам напустио своју родну груду и

12 Одговор се заснива на тумачењу овог стиха које је дао рабин Јаков Цви Мекленбург (1785–1865) у свом коментару на Тору *Акетав Веакабала*.

13 Видети *Постање*, 17:5.



доселио се у Канан, он и његови потомци били су *герим* – придошлице. Касније, када су израелска племена запосела земљу која је постала њихова, назив *гер* се односио на особу која није била у сродству са Израелићанима, а која је живела међу њима и према којој су имали многоструке обавезе.

У рабинској литератури исти израз – *гер* – користио се да означи нејеврејина који је изабрао да постане Јеврејин. Рабини су расправљали о процедури која омогућава такав преображај идентитета, и која се зове *гијур*. *Гијур* је структурални обредни процес кроз који нејеврејин постаје Јеврејин. Међутим, *гијур* није само пука формална процедура него подразумева одређена значења, будући да са собом доноси јеврејски идентитет преобраћенику. Стога се само по себи разуме да је поступак преображаја тј. *гијур* кључ за разумевање јеврејског идентитета онако како га схвата рабински јудаизам.

Када преобраћеник прелази у јудаизам, он у ствари понавља оно што је урадио јеврејски народ у тренутку свог настајања. Након изговарања заклетве и склапања Савеза установљен је нарочит однос између Бога и Израела који обавезује и будућа поколења. Тора каже:

Ви стојите данас сви пред Господом Богом својим [...] да пристанеш на Савез Господа Бога свог – и на заклетву Његову – коју Господ Бог твој данас чини с тобом – да те данас постави Себи за народ, и да ти Он буде Бог, као што ти је обећао, и као што се заклео оцима твојим, Авраму, Исаку и Јакову. И не чиним с вама самима овај савез и ову заклетву [...] него и са сваким који није овде данас с нама.¹⁴

Овај стих говори о две ствари које су се одиграле у тренутку примања Торе – о изговарању заклетве и склапању Савеза. Заклетва је положена убрзо након што је Израел прешао Јордан и под Јошуиним вођством ушао у Обећану земљу. Цео народ Израела стајао је између планина Евал и Геризим и положио заклетву преко Левита. Заклетва коју је прописала Тора обавезала је Левите да кажу следеће: *Проклет да је који не би остао на речима ове Торе и испуњавао их – а цео народ нека каже Амен.*¹⁵ Овим су сва будућа поколења примила обавезу да се придржавају речи Торе, као да је свак понаособ изговарао заклетву које ће се надаље држати. Стога се јеврејство, тј. обавезе испуњавања Савеза и заповести које су у Тори дате, преноси самим рођењем у јеврејској породици.

14 *Поновљени закон*, 29:9–14.

15 *Исто*, 27:26.



Савез је склопљен пре давања таблица заповести на Синају. Он се у основи састојао од три ствари: обрезивања, потапања у воде микве и приношења жртве. Обрезивање свих мушкараца одиграло се пре првог Песаха, непосредно пре изласка из Египта. Тора каже да Песак не може да прославља онај ко није обрезан и зато су сви мушкарци који су прослављали Песак морали да буду обрезани. Према томе, видимо да су сви мушкарци који су изашли из Египта били обрезани.¹⁶ Други део Савеза обухватао је жртву која је принета у име целог јеврејског народа управо пре давања Торе. Читамо у Тори:

И посла (Мојсије) младиће између синова Израела који принесоше жртве паљенице [...] Богу [...] А они (народ) рекоше, што је год рекао Господ чинићемо и слушаћемо [...] А (Мојсије) рече: Ево крв Савеза који учини Господ с вама.17

Последњи догађај приликом склапања Савеза било је поринуће целог народа у микве. Непосредно пре давања таблица заповести, Бог је рекао Мојсију:

Иди к народу и посвети их данас и сутра, и нека оперу хаљине своје. И нека буду готови за трећи дан, јер ће у трећи дан сићи Господ на гору Синај пред свим народом.18

Заповест да оперу хаљине своје збуњујућа је све док не погледамо прописе који се тичу обредног прочишћења. Тамо стоји да кад год се од једне особе тражи да опере своје хаљине, од ње се у ствари тражи да се порине у микве. Када Тора прописује да особа мора да опере своју одећу, она тиме жели да каже да своју одећу, баш као и своје тело, мора да прочисти поринућем у микве. Када особа прелази у јудаизам, она мора да приступи Савезу на исти начин на који је то урадио Израел када је примио Тору. Тора зато каже: *Дошљак [преобраћеник] ће бити као и ви пред Господом.*¹⁹ Сваки мушкарац који прелази у јудаизам мора да се подвргне обреду обрезивања. Ако је већ обрезан, онда се пушта тзв. крв Савеза²⁰. И жене и мушкарци потом обављају обредно купање. Када је у Јерусалиму стајао Храм и када је обавеза приношења жртава још била на снази, трећи ступањ конверзије

16 Видети, *Јошуа*, 5:5.

17 *Излазак*, 24:5–8.

18 *Исто*, 19:10.

19 *Бројеви*, 15:15.

20 Поступак приликом којег се мушки полни орган боцне иглом и из њега пусти капљица крви.



укључивао је и приношење жртве. Међутим, од када нема Храма, више се не тражи приношење жртава.

Да погледамо како је рабинско предање кодификовало обред преобраћења у јудаизам.²¹ Постоје три услова која преобраћеник треба да испуни, док преобраћеница испуњава само два (први и трећи):

Кабалат Ол Малхут Шамајим. Прихватање испуњавања заповести које су дате у Тори, што се назива *Прихватање јарма Небеског краљевства*, у присуству три Јеврејина.

Берит мила. Обрезивање.

Микве. Поринуће у воду обредног купатила.

Кабалат Ол Малхут Шамајим – Прихватање јарма Небеског краљевства основни је услов у процесу преобраћења. Преобраћеник/ца мора да прихвати да ће испуњавати заповести из Торе пред судом који сачињавају три Јеврејина (*Бет Дин*)²². Ако неко самог себе преобрати, не сматра се преобраћеником. Мотиви за преобраћење морају бити искрени, тј. религијске природе. Преобраћеник/ца мора бити руковођен верским идеализмом, а не неким материјалним интересом, или да прелази на јудаизам због брака са Јеврејином/ком. Бет Дин обавештава преобраћеника/цу о природи заповести које треба да испуњава и о наградама и казнама за њихово испуњавање, односно неиспуњавање. Уколико кандидат/киња изјави да прихвата све заповести осим једне специфичне, не може бити преобраћен/а.

Упркос овом правилу, установљено је да се преобраћеник/ца чији мотиви нису били испитани, нити је био/била упућен у природу и садржај заповести, или је познато да његово/њено преобраћење није било руковођено религијским идеализмом, али га/ју је и поред свега тога Бет Дин преобратио обрезањем и поринућем, такође сматра преобраћеником/цом, као што је речено у *Талмуду*²³: *Протис (алаха) је у складу с мишљењем које држи да су сви они преобраћеници* (наведени случајеви). Мајмонид²⁴ је у свом делу *Мишне Тора* извео следећу кодификацију:

21 *Вавилонски Талмуд*, Трактат Јевамот, 41–47; Трактат Керитот, IX–1, Трактат Герим, *Јерусалимски Талмуд*, Трактат Кидушин, Поглавље III, Алаха 13, Шулхан Арух, Јоре Деа, 268, *Мишне Тора*, Илхот Исуре Бија, Поглавље XIII, Алаха 4, 17.

22 *Вавилонски Талмуд*, Трактат Јевамот, 46б.

23 *Вавилонски Талмуд*, Трактат Јевамот, 24б.

24 Рабин Моше бен Мајмон, скраћено Рамбам, један од највећих кодификатора јеврејског права. Рођен је у Кордови, Шпанија, 1135, а умро је у Каиру, Египат, 1204. године. *Мишне Тора*, Илхот Исуре Бија, 13:17.



Преобраћеник чији мотиви нису испитани, или који није обавештен о заповестима и казнама за њихово неиспуњавање, али је био обрезан и поринут пред тројицом лаика, сматра се преобраћеником. То се односи чак и на случај кад је познато да се неко преобратио а није био руковођен верским разлозима. Будући да је обрезан и поринут, не сматра се више нејеврејином. [...] Чак и ако се поново врати идолопоклонству сматра се као Јеврејин отпадник од вере. [...] Зато што је поринут у микве сматра се Јеврејином.

Има доста случајева у јеврејској историји у којима су се преобраћеници руководили материјалним интересима, нпр. прозелити у време цара Соломона, као нпр. Соломонове и Самсонове жене, или Едомити. Не само што се ти преобраћеници нису асимилovali у јеврејски народ, него су остали верни својим паганским култовима, и чак су били узрок многим јеврејским недаћама. Ти примери су послужили као основ за једну изреку која каже да су *преобраћеници лоши по Израел као што је то отворена рана на кожи*, будући да их већина приања уз јеврејски народ не због несобичног идеализма, него управо због крајње материјалних чиниоца који преовлађују у неком времену. С друге стране, рабини су видели у преобраћеништву позитивну појаву: *Свети нека је благословен, изгнао је Јевреје међу народе само зато да би им се преобраћеници придружили.*²⁵ Такође је речено²⁶: *Преобраћеници су мили Богу јер их он изједначава са Израелом: Љубав се помиње у вези са Израелом*²⁷ и у вези са преобраћеницима.

Што се тиче случаја када преобраћеник/ца изјави да се не покорава јеврејској вери него је његова/њена жеља да се придружи јеврејском народу, такво преобраћеништво није ваљано. Преобраћеништво почива на једној главној премиси а то је: потпуно прихватање јеврејске вере, јер је то основни темељ и душа јудаизма. Нема јеврејске народности без јеврејске вере. Добар пример за то су речи Моавке Рут, која је прешла на јудаизам и чији је унук био цар Давид: *Али Рут рече: Немој ме наговарати да те оставим и да од тебе одем, јер куда год ти кренеш, идем и ја, и где год се ти настаниш, настанићу се и ја, твој народ је мој народ, и твој Бог је мој Бог.*²⁸

Берит мила – Обрезивање. Заповест о обрезивању дата је Авраму, а

25 *Вавилонски Талмуд, Трактат Песахим, 87б.*

26 *Вавилонски Талмуд, Трактат Герим, 4:3.*

27 *Израел у списима означава јеврејски народ.*

28 *Књига о Рут, 1:16.*



касније је поновљена приликом давања Торе на Синају.²⁹ Обрезиван је орган за размножавање, што је требало да симболизује контролу над телесним нагонима. Обрезивање је од полног органа начинило *свети знак Савеза (от берит кодеи)*. *Берит мила* – обрезивање – састављено је на хебрејском од две речи; *берит*, што значи Савез, и *мила*, што значи обрезивање, мада има и других значења. У суштини обрезивања лежи идеја Савеза између Јеврејина и Бога, што се касније понавља склапањем Савеза на Синају. Обрезивање се обавља осмог дана по рођењу. У Танаху број осам означава оно што прекорачује физички свет. Пошто је свет тродимензионалан, а свака димензија подразумева два смера, физички свет има шест смерова, север, југ, исток, запад, горе, доле. Зато је по Библији свет створен за шест дана. Седми дан представља средишњу тачку која обједињује осталих шест. Стога број седам представља савршенство физичког света. Пошто се обрезивање обавља осмог дана, оно човеку даје моћ да прекорачи физички свет.

У рабинској литератури има једна прича која на занимљив начин осветљава идеју обрезивања. Дијалог се води између Турануса Руфуса, римског гувернера који је владао Ерец Јисраелом отприлике 60 година након разрушења Другог храма и који је угушио Бар Кохбин устанак 132. године нове ере. Раби Акива је подржао Бар Кохбин устанак. Разговор се водио у тамници пре погубљења Раби Акиве.

Зли Туранус Руфус упитао је Раби Акиву: „Чија су дела већа и лепша, Божја или људска?“

Он је одговорио: „Људска су лепша.“

Зли Туранус Руфус му рече: „Погледај небеса и земљу, можеш ли их ти направити?“

Раби Акива му је одговорио: „Немој ми говорити о ономе што је изван моћи људских бића, него говори о ономе што се може наћи међу људима.“

Туранус Руфус му је рекао: „Зашто се обрезујете?“

Раби му рече: „Знао сам да ћеш ме то питати и стога сам на самом почетку рекао да су људска дела лепша и моћнија од Божјих.“

Раби Акива му је донео клас жита и бели хлеб, и рекао му: „Ово су Божја дела, а ово су људска дела. Зар људска дела нису лепша?“ Затим му је донео сноп лана и одећу из Бет Шеана и рекао му: „Ово су Божја дела, а ово је учинио човек. Зар човечија дела нису лепша?“

29 *Постање, 17:9–14; Левитска, 12:3.*



Туранус Руфус му рече: „Ако је Бог хтео да човек буде обрезан, зашто не изађе обрезан из мајчине утробе?“

Раби Акива му је одговорио: „А зашто он излази са пупчаном врпцом? Зар је мајка не пресеца?“

„А зашто се он не рађа обрезан? Зато што нам је Бог дао заповести како би нас пречистио (лецареф – לַצָּרֵף) кроз њих, као што је цар Давид рекао: `Реч Божја пречишћава.`“³⁰

Руфус изазива Раби Акиву питањем чија су дела лепша и моћнија, Божја или људска. Очигледна намера му је да изазове рабина по питању заповести о обрезивању. Ако је Бог створио свет, како допушташ уништавање Божјег дела? Када му рабин одговара са изненађујућим одговором да су заправо људска дела лепша, Римљанин доводи Раби Акивину логику до апсурда питањем о небесима и земљи. Може ли их човек створити? Овде рабин преокреће фокус расправе тако што дели космос на две категорије – под људском контролом и изван људске контроле. Сада се дискусија не води више о томе шта је космичко и трансцендентно, него о значењу људске цивилизације. У очима Хелена, и њихових наследника Римљана, нема ничег узвишенијег од природе и онога што је она дала. За Руфуса, највиша уметност је *мимезис*, или имитација света природе. За древне Хелене сакаћење тела (обрезивање) било је неопростиво, штавише забрањено царским законом против кастрације.

Да би оправдао то што даје предност људским делима над Божјим, Раби Акива даје примере жита и лана, упоређујући их са људским производима. Руфус је упитан да изабере између жита и хлеба, лана и одеће. Ако је природа заиста надмоћнија, зашто јести хлеб а не жито, зашто се огртати одећом а не ланом? Свака цивилизована особа ће пре изабрати производе индустрије. Овим је Раби Акива подрио целокупну структуру Руфусовог натуралистичког приступа.

Раби Акивин пример доказује да човек није у потпуности „природан“ и да култура која мења природу има важну улогу у његовом животу. Међутим, још увек постоји велика разлика између обрезивања, које се сматра грђењем природе, и побољшања, које је понуђено у рабиновој презентацији. Стога Руфус иде даље у својој аргументацији: *„Ако је Бог хтео да човек буде обрезан, зашто не изађе обрезан из мајчине утробе?“* Рабинов коначан одговор објашњава да мењање природе није само културолошки чин него је то такође феномен и у свету природе. Пресецање пупчане врпце, тај први

30 *Мидраш Танхума*, Тазрија, 7.



људски захват у природном следу предуслов је живота. Ако сама природа захтева интервенцију, онда обрезивање није чин кварења. Заповести уопште, а нарочито заповест о обрезивању, упоређене су са златаревом активношћу пречишћавања злата. Реч *лецареф*, „пречистити“, припада металургији. Баш као и злато, материјал који не игра никакву улогу у опстанку човека, али је ипак од великог значаја за људску цивилизацију, тако и заповести узимају своју „сировину“ од природе и пречишћују је кроз дугачак процес до нивоа префињених људских појмова. Сличност заповести са златарском вештином објашњава да Јеврејин, попут златара, не намерава да нарушава законе природе, него тежи да свет који је природа дала човеку претвори у цивилизованости, људскије место. Стога је, према овом објашњењу, тело сировина, а обрезивање чин испуњавања људског потенцијала.

У крајњој линији дијалог између Турануса Руфуса и Раби Акиве одсликава два различита поимања света, што је и довело до цивилизацијског сукоба који ће Раби Акиву коштати живота. Туранус Руфус поштује класични хеленистички концепт космоса, мимезис и трагедију, што све заједно представља ограничену сферу људске егзистенције. Раби Акивин одговор описује јеврејску алтернативу: уместо затвореног свемира којим управљају следеће силе природе овде стоји лик човека који мења, штавише ствара свој свет. *Микве*³¹. Поринуће у воду обредног купатила неодвојив је део преласка у јеврејску веру. Без поринућа, конверзија се не сматра ваљаном. То важи подједнако и за мушкарце и за жене. Видимо да се поринућем у микве мења статус особе, баш као што је речено у *Талмуду*: *оног тренутка када*

31 *Микве* личи на мали базен за пливање. Вода је обично до висине прса, док је микве довољно велико да у њему могу комотно да стоје три или четири особе. Ради лакшег приступа постоје степенице које се спуштају у воду микве. На једном зиду базена непосредно испод површине воде постоји мала рупа пречника пет центиметара. Ова рупа даје базену статус микве. Насупрот овој малој рупи налази се покретни поклопац који покрива *бор* (хебр. рупа), који је неодвојив део микве. *Бор* је у ствари мали одвојени базен испуњен кишницом. Он се пуни кишницом искључиво природним путем. Под одређеним условима може се користити и изворска вода или истопљен снег или лед. Осим што *бор* мора да садржи кишницу постоје још два захтева која морају бити испуњена. *Бор* мора да садржи количину од минимум 40 *сеа*. *Сеа* је древна библијска мера која, према различитим проценама, одговара количини од око 250–1.000 литара воде. Други услов је да *бор* буде укопан директно у земљу. Он не сме да буде посуда која се може одвојити и однети, као нпр. бачва или каца. И сам *бор* може да се користи као микве, али пошто је у њему тешко мењати воду, најчешће се користи као извор који другом, са њим повезаном већем базену, даје статус микве. Већи базен може да се пуни водом из градског водовода на било који погодан начин и његова вода може да се мења онолико често колико је потребно. Једини услов је тај да је базен отвором пречника од најмање пет центиметара повезан са водом из *бора*. Повезивањем ова два базена и мешањем њихових вода, води у већем базену даје се статус воде у мањем. Процес мешања вода два базена назива се *ашкаха*.



[преобраћеник] зарони и након тога изрони, он постаје Јеврејин у сваком погледу³². Пре него што се позабавимо питањем како урањање у микве мења особу, погледајмо употребу микве у древна времена. Микве се користило за обредно прочишћење. Постојале су бројне ствари које су особу чиниле обредно нечистом и у таквом стању било јој је забрањено да крочи на тло Храма у Јерусалиму. Један од обавезних поступака у свим случајевима обредне нечистоте јесте потапање у микве. Прописи о ритуалној чистоти и нечистоти спадају у подручје заповести познатих као *хуким*, закона за које нису дати разлози и који морају бити прихваћени вером само зато што их је Бог дао.³³ Рабини су рекли: *Мртво тело не скрнави нити вода чисти, али Бог је рекао: „Закон сам прописао, одлуку сам донео и ниједан човек не сме да га прекрши.“*³⁴ Иако нема јасног објашњења за употребу микве, рабин Арије Каплан покушао је да објасни ову заповест.³⁵ Према њему, о води се обично размишља као о средству за чишћење. Ако је тело особе прљаво, опраће се водом, међутим, када се говори о прочишћењу и постизању чистоте у духовном смислу и тада се упућује на воду као средство. У Тори, микве има дубље значење од пуког очишћења, нарочито у два сегмента.

Први сегмент је када Тора говори о посвећењу Арона и његових синова у свештенике, који су касније служили у Шатору састанка, светилишту саграђеном у пустињи. Први корак у посвећењу било је њихово урањање у микве.³⁶ Урањање у микве у овом случају није укључивало „очишћење“, него пре промену статуса – уздизање из једног стања у друго, јер су Арон и његови синови након урањања добили нов статус свештеника или *коаним*.

Други сегмент у којем је видљива употреба микве јесте служба у Храму за Јом Кипур.³⁷ Иако се овај обред не обавља већ више од 1.900 година, његов детаљан опис пружа слику најважнијих делова који данас сачињавају молитву *Мусаф*, која је део синагогалне службе на Јом Кипур³⁸.

32 *Вавилонски Талмуд*, Трактат Јевамот, 71б.

33 Постоје три категорије прописа: *мишпатим*, *одредбе*, што су прописи који се разумом схватају, попут, *Не почини злочин убиства*, *Не кради*, итд.; *едујот*, *сведочанства*, што су заповести које чине обреди и празници који оживљавају сећање на кључне догађаје из јеврејске историје; и *хуким*, *закони*, што су заповести за које не постоји никакав очигледан разлог и којих се треба придржавати без обзира на наше разумевање истих. Најбољи пример представљају прописи о исхрани за које није дато јасно образложење ни у Тори, ни у талмудској литератури. Микве такође спада у ту категорију.

34 *Бамидбар Раба*, 19:8.

35 Арије Каплан, *Рајске воде*, *Тажна микве*, Књижевно друштво „Pismo“, Библиотека „Ner Micva“, Земун, 5759/1999. Видети Увод.

36 *Изразак*, 29:4.

37 Видети *Левитикус*, 16.

38 Дан помирења.



Пресудантрену так древне службе у Храму био је улазак првосвештеника у Светињу над светињама – посебну одају где се налазио заветни ковчег у којем су чуване оригиналне камене плоче дате Мојсију. То је био једини пут у току године када је људском бићу било дозвољено да уђе у Светињу над светињама. Пре уласка у најсветију одају, првосвештеник (*коен гадол*) облачио би посебно бело рухо. Након изласка из светилишта, наново би облачио златну одору, коју је носио током целе године. На овај најсветији дан он би улазио у светилиште два пута, што је захтевало да рухо промени пет пута, јер би цео обред започињао и завршавао са златном одором. Сваки пут пре пресвлачења морао је да се загнури у микве.³⁹ Првосвештеник није био прљав ни на којим начин. Он се урањањем подвргавао промени статуса, што је симболизовано мењањем одеће. Његов статус након уласка у светилиште био је другачији од оног пре уласка и управо му је тај јединствени статус дозвољавао да уђе у светилиште. Промена у статусу постигнута је урањањем у микве.

Сада да се вратимо питању како урањање у микве мења особу? То се може најбоље разумети из једног талмудског учења које каже да *преобраћеник који пригрли јудаизам постаје као новорођенче*⁴⁰, из чега производи да излазак из микве умногоме наликује рађању. Погледајмо сада објашњење рабина Арије Каплана⁴¹:

Микве представља материцу. Када особа уђе у микве, она изнова улази у материцу да би кад изађе била поново рођена. Тако добија потпуно нов статус.

Ово нарочито важи при одстрањивању обредне нечистоте. Материца је место где нема могућности за нечистоту. Беба долази на свет потпуно чиста и не постоји начин да се она оскрнави док је у материци. Према томе, када особа изађе из микве, она оставља сву нечистоту за собом и појављује се као ново и у потпуности чисто биће.

Изједначавање микве са материцом постаје нешто јасније када обратимо пажњу на Тору која каже да је вода примално стање света. У уводним стиховима Торе налазимо (Постање, 1:2): „А земља беше пуста и без обличја, а над лицем бездана беше тама; и Божјем дух се диже над лицем вода“. Другог дана стварања, „горње воде“ су се раставиле од „доњих вода“. Коначно трећег

39 Видети *Левитикус*, 16:4.

40 *Вавилонски Талмуд*, Трактат Јевамот, 47б.

41 *Наведено дело*, стр. 11–12.



дана, воде су се сабрале у мора и указала се сува земља. Вода дакле, на одређен начин, представља материцу стварања. Када особа зарони у микве, она себе ставља у стање још нерођеног света, потчињавајући се у потпуности Божјој стваралачкој снази.

Горње излагање потврђује етимологија речи мајим, што је хебрејска реч за воду. На основу онога што тврди извесан број рабинских ауторитета, ова реч има исти корен као реч ма, што значи „шта“. Када се особа загњури у воду микве, она поништава свој его и пита се: „Шта сам ја?“ Суштина ега је трајност, док је суштина воде промена. Особа која је спремна да свој его замени питањем, такође је спремна да се изнова роди са одговором. Наши мудраци тумаче да је најјачи могући израз самопоништавања и подвргавања Богу био тренутак када су се Мојсије и Арон запитали (Излазак, 16:7): „Шта смо ми?“ Особа која улази у микве потчињава се Богу на сличан начин.

Исти принцип је видљив и на једноставнијем примеру. Када човек зарони у воду, он себе ставља у окружење у којем не може да живи. Ако би под водом остао неколико тренутака дуже, умро би због недостатка ваздуха. Он се, дакле, дословно ставља у стање не-постојања и не-живота. Дисање је суштина живота и, према Тори, човек који престане да дише не може више да се сматра живим. Тог тренутка када особа зарони у микве, она ступа у област не-живљења, да би кад изрони била попут новорођенчета.

Горње излагање донекле објашњава зашто за микве не може да се употреби велика бачва, него оно мора бити узидано директно у земљу. Микве у одређеном смислу представља и гроб. Када особа зарони, она је у том тренутку у стању не-живота, а када изрони, она је ускрела у новом статусу.

Приказивање микве и као материце и као гроба није противречно. И једно и друго су места не-дисања и представљају крајње тачке циклуса живота. Заиста је интересантно приметити да се хебрејска реч кевер, која обично значи „гроб“, повремено користи да означи материцу. И гроб и материца су врата у циклусу рођења и смрти и, заиста, чим особа прође кроз било која од ова двоја врата, она доживљава потпун преображај.

Из свега овога видимо да поринуће у микве симболизује прилику за



обнову и поновно рођење што је и смисао преобраћења. Преобраћеник/ца након преобраћења добија ново име, нпр. *Моше бен Аврам авину* или *Сара бат Аврам авину*, што у преводи значи Моше син Аврама, нашег праоца, и Сара ћерка Аврама, нашег праоца. Овде видимо везу са Аврамом, првим Јеврејиним који је ширио идеје које су касније постале познате под називом јудаизам. Ова имена се користе приликом позивања на читање Торе у синагоги, приликом венчања, и у сличним верским приликама.

ПРЕОБРАЋЕЊЕ У ЈУДАИЗАМ КРОЗ ИСТОРИЈУ

Преобраћење нејевреја у јудаизам и њихово уклапање у јеврејску заједницу јесте појава која је пратила јеврејски народ током његове дуге историје. Писани документи о конверзији, иако их има од библијских времена до данас, не пружају потпуни увид у овај феномен. У природи историјских записа је да се они баве или значајним особама или групама и догађајима, занемарујући живот и дела обичних људи. Ако је неки владика, трговац, официр, научник или писац прешао у јудаизам, постоји могућност да ће о томе бити писаних трагова. Ако је преобраћеник био неко из народа, онда то најчешће пролази незапажено, осим у случајевима мученичке смрти. У свакој епохи било је много више преобраћеника у јудаизам, него што је то случај са оним преобраћеницима чија су имена допрла до нас. Колико тачно, тешко је претпоставити. Постоји општа сагласност међу научницима да велики број Јевреја у првом веку у Римском царству није био последица природног прираштаја, него последица преобраћења у јудаизам. Социолози и историчари сматрају да је у време Титовог разарања Јудеје (70. г.) број Јевреја био око 4,5 милиона, што је сачињавало осам до десет процената целокупног становништва Римског царства, што показује попис становништва који је спроведен у години када је умро Август (14. г.), а који помиње број од 54 милиона становника. Убрзо након тога, број Јевреја се смањује и осцилира од један до два милиона све до краја 18. века, када почиње рапидно повећање броја Јевреја. Број од 4,5 милиона досегнут је поново 1840. године да би пре почетка нацистичког геноцида 1940. године досегао 16,5 милиона.

У позном средњем веку појачало се преобраћивање у јудаизам, а неки историчари⁴² сматрају да је конверзија робова у јудаизам у исламским земљама удвостручила број Јевреја. Будући да су у том периоду многе робове њихови јеврејски власници практично приморали да приме

42 Ben Zion Wacholder, „The Halacha and the Proselyting of Slaves During the Gaonic Era“, *Historia Judaica*, 1956, XVIII:2, стр. 106.



јудаизам, сасвим је разумљиво да је став по питању преласка у јудаизам неких савремених рабина негативан. Други чинилац у обликовању таквог негативног става јесте чињеница да је у исламским и хришћанским земљама преобраћење у јудаизам доводило у смртну опасност не само преобраћенике него и саме јеврејске заједнице. То је био разлог зашто су водећи људи јеврејских заједница обесхрабривали прозелитизам, осим у случајевима нових хришћана и муслимана тј. Јевреја који су били присиљени да напусте своју веру и који су тражили повратак у окриље јудаизма. Било је случајева када су потенцијални преобраћеници у јудаизам ишли од земље до земље тражећи рабина који би их примио у Аврамов савез. И поред свих тих тешкоћа број преобраћеника био је велик чак и у земљама у којима су Јевреји били обесправљени и прогоњени, или их је чекала смрт због конверзије у јудаизам.

У библијска времена, када су се Израелци населили у Канан, нејевреји који су се настанили међу њима били су називани *герим* – дошљаци. Будући да су у тим древним временима богови народа били сматрани као владоци и поседници земље неселене њиховим поклоницима, од дошљака се очекивало да прихвате религију земље домаћина. Тако налазимо у *Танаху*⁴³ следећи пропис:

Тако ако буде међу вама дошљак или неко ко би живео међу вама поколењима и принесе жртву паљеницу на мирис угодни Господу, нека учини како и ви чините. Зборе! Вама и дошљаку који је међу вама један да је закон, закон вечан од колена до колена, дошљак ће бити као и ви пред Господом. Један закон и једна уредба да буде вама и дошљаку који је међу вама.

Изгледа да је дошљаку било препуштено да одлучи хоће ли се обрезасти или не. Ако би се обрезао, било му је дозвољено да принесе пасхалну жртву и тако постане као рођен у земљи. *Закон један да је рођеном у земљи и дошљаку који је међу вама.* Заповест да се према дошљаку односи као према рођеном у земљи поновљена је у *Књизи Левитској*: *И љуби га као себе самог, јер сте и ви били дошљаци у земљи египатској.*⁴⁴

Након насељавања Израелаца у Канан, додири с локалним становништвом најчешће су резултирале њиховом асимилацијом међу Јеврејима. Док су ове домородачке етничке групе биле сведене на статус робова и служитеља, што наравно није спречавало њихово мешање са

43 *Бројеви*, 15:14–16.

44 *Изразак*, 12:48–49; *Левитикус*, 19:33–34.



Израелцима, други етнички елементи су се слободно насељавали и њихов равноправан статус никад није довођен у питање. Тако су Кенићани, подгрупа Мидјанаца, били инкорпорирани у северну Јудеју, где су имали неколико градова, док су неки од њих отишли према северу ка Галилеји, где су помагали Израелцима против Кананаца. Група Кенићана били су Рехабити, чије је побожно понашање пророк Јеремија наводио као пример. Сусед Кенићана у Неגעву било је племе Јерахмијел које се касније стопило с Јудиним племеном.⁴⁵ Јудино племе је апсорбовало велики број других етничких група пре него што се уздигло између израелских племена за време цара Давида.

Библијски извори говоре о групацији која се назива *они који се плаше Бога* – нејевреји који нису одани јеврејству, али су прихватили Бога Израела. Неки научници их сматрају полупреобраћеницима, док их други сматрају потпуним преобраћеницима.

Након што је Александар Велики освојио Палестину (332. п.н.е.) Јевреји су дошли у додир са хеленизмом и наследницима грчке културе, царским Римом. Становништво грчко-римског света у почетку је одбијало јудаизам, чије доктрине и праксу једноставно нису могли разумети. Међутим, с временом су Јевреји пронашли начин како да представе јудаизам на начин који је био прихватљив Грцима и Римљанима, указујући на надмоћ монотеизма над политеизмом и наглашавајући његову етичко-духовну суштину. Некако у исто време, римски свет се заинтересовао за религије Истока, што је довело до продора разних оријенталних култова на западни Медитеран. Бројни грчки и римски писци говоре о ширењу јудаизма у хеленистичком свету. Ево шта о томе пише Страбон:

Нашли су врата у све државе. Тешко би се у читавом свету могло пронаћи иједно подручје где тај народ не би био прихваћен, где не би задобио водећу улогу.⁴⁶

Додир са грчко-римским светом имао је две последице за Јевреје:

1. Многи су прихватили хеленски начин живота, а нарочито аристократија;

⁴⁵ *Јошуа* (Исус Навин), 9; *Прва књига летописа*, 22:2; *Друга књига летописа*, 2:16–17; 8:7–8; *Прва књига царева*, 5:29; 9:20–21; *Прва књига Самуелова*, 27:10, 30:29; *Судије*, 4:11, 17; *Јеремија*, 35; *Прва књига летописа*, 2:55. Такође видети *Енциклопедија Микраит*, Јерусалим, Мосад Бјалик, 1955, III:861–863, под *Јерахмијел*.

⁴⁶ Страбон (око 64 п.н.е. – 19 н.е.), како га наводи Јосиф Флавије у *Јеврејским старинама*, XIV:72. По неким ауторима, овде је реч о приликама у 85. години пре нове ере.



2. Јевреји су били убеђени да је њихова улога да буду учитељи свету на пољу религије, етике и у духовним стварима, што је било у складу са старом пророчком идејом да је Израел светло народима⁴⁷.

Изравна последица ових чинилаца била је очигледна у бројним конверзијама или полуконверзијама у јудаизам међу Римљанима. Године 25–24. п.н.е., око 500 Херодових јеврејских војника пратило је Елија Гала на његовом путу ка јужној Арабији, када су наишли на јеврејско насеље у Хиџру. Након разрушења Другог храма и губитка независности 70 н.е. Јевреји су кренули ка арапским земљама, прво ка сиријској пустињи смештеној између два преостала јеврејска центра, Вавилона и Египта, и затим ка јужнијим деловима полуострва, дуж западне обале. Где год су се Јевреји населили, они су привлачили преобраћенике међу паганским Арапима.

На југозападном делу полуострва, након што је владарска кућа Химјар (данашњи Јемен) повратила независност крајем четвртог века, она је јудаизам прогласила својом званичном религијом. Јеврејски цар Абу Кариба Асад повео је војску у помоћ Јеврејима Медине, који су се у то време упетљали у борбу против једног од хришћанских царева северне Арабије. Према муслиманској легенди, цар Абу Кариба Асад прешао је у јудаизам након сусрета са рабинима из Јатриба. Двојицу је повео са собом назад у Химјар и наложио свом народу да пређе у јудаизам. Прво је било отпора, али након јавне дебате, која је показала оправданост цареве наредбе, сви су прешли у јудаизам. Такве конверзије као последица јавних дебата нису биле необичне на Арапском полуострву. У петом и шестом веку јудаизам је напредовао у Химјару. Химјарска јеврејска династија била је на власти све до времена цара Јусуфа Ашара Ду Нуваса (518–525), када је коначно поражена од етиопских хришћана. Под етиопском влашћу, многи Јевреји су прешли у хришћанство. Међутим, један јеврејски вођа је организовао устанак и успео да поврати престо својих предака. Власт тог цара, Сајф Ду Јазана, прекинули су персијски освајачи. Када су муслимани заузели Химјар за време последњих дана пророка Мухамеда, неколико принцепа је прешло у ислам. Арапски хроничари говоре о великом броју Јевреја међу бедуинима јужне Арабије, као што су племена Харит ибн Кааб (Балхарит), Гасан, Јудхам, Бени Кинана и Бени Кинда. Већина је прешла у јудаизам већ за време владавине поменутог Ду Наваса. Ибн ел Калби наводи да је Хамдан, велико арапско племе из Јемена, могло прећи у јудаизам у исто време. Постојала је традиција по којој је јеврејско сеоско становништво Јемена вукло корене од потомака преобраћеника или робова, за разлику од Јевреја престонице Санае који су били потомци Аврама. То предање се

47 *Исаија*, 49:6.



одржало у Сани све до друге половине 19. века.⁴⁸

У Јатрибу (Медина) већина становништва пре појаве Мухамеда били су Јевреји. Јеврејски кланови су контролисали град, а њихов културни и економски утицај био је толико велик да би новопридошли Арапи врло брзо прелазили у јудаизам и тако се претапали у јеврејску већину. Само име Медина, које је Мухамед задржао уместо првобитног назива Јатриб, граду су дали Јевреји.⁴⁹

Након исламизације, преобраћење с ислама у јудаизам или било коју другу веру било је кажњиво смрћу, као што је то био случај и с преобраћењем са хришћанства у јудаизам у хришћанској Европи. И у исламским и у хришћанским земљама не само да је смртна казна била извршавана над преобраћеником него и над оним ко га је преобратио. Па ипак, и под таквим условима било је конверзије у јудаизам. Постоје бројни записи о случајевима у којима је над преобраћеницима у јудаизам извршена смртна казна.

ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

У овом поглављу бавићемо се питањима *ко је Јеврејин* и *шта је Јеврејин* као питањима јеврејског идентитета. Да ли је смисао преобраћења у јудаизам прикључивање јеврејском етносу или јеврејској вери?

Према јеврејском праву,⁵⁰ нечије јеврејство је непроменљива чињеница – једном Јеврејин увек Јеврејин. Јеврејин који напусти јудаизам или пређе на другу веру у очима јеврејског права свеједно остаје Јеврејин. Штавише, ако Јеврејка пређе на неку другу веру њена деца се сматрају Јеврејима. Другим речима, бити Јеврејин није нешто што зависи од стања свести или посвећености, тј. било да особа себе сматра Јеврејином/ком или да испуњава прописе јудаизма. Обрнуто је такође тачно: ако нејеврејин себе сматра Јеврејином и испуњава прописе јудаизма, он у очима јеврејског права није Јеврејин. Из овог произлази чињеница да је критеријум за нечије јеврејство матрилинеарно сродство: особа чија мајка је Јеврејка јесте једном и заувек Јеврејин.

Следећи ову логику, разумно је претпоставити да је она особа чија мајка није Јеврејка једном и заувек нејеврејин. У том случају *гијур*, тј. конверзија,

48 *Encyclopedia of Islam*, III (1971):123, видети под одредницом *Hamdan*. Целокупно јеменско јеврејство иселило се у Израел 1970. године, негде око 190.000 душа.

49 *Encyclopedia of Islam*, I (1960):771, видети под одредницом *Aws*, а у старом издању под одредницом *Medina*, што иначе на хебрејском значи *држава*.

50 *Алах* (הלכה), од глагола *алах* (הלך) што значи „ићи“, тј. „ићи одређеним путем“ назив је за јеврејско право.



не би била од користи будући да не би могла променити чињеницу да нечија мајка није Јеврејка. Али то је могуће, стога је *гијур* процес кроз који особа чија мајка није Јеврејка постаје Јеврејином. Дакле, питање гласи: како је могуће да особа чија мајка није Јеврејка постане Јеврејином? Како је могуће да процес чији је извор у нечијој личној вољи и чији је израз формалан доводи до чланства у заједници која је заснована на сродству?

Два основна одговора на ова питања налазе се у предању јеврејског права, тачније у талмудским трактатима *Демај* и *Јевамот*. Образлажући шта преобликује нејеврејина у Јеврејина, сваки од ова два одговора заправо одређује шта је јеврејство.

Према одговору који се даје у трактату *Демај*, суштина јеврејства је посвећење Божјим заповестима. Дакле, *гијур* или преобраћење у јудаизам јесте догађај у којем се преобраћеник придружује синајском Савезу између заједнице Израела и Бога, у којем је заједница Израела себе посветила испуњавању Божјих заповести. Прикључење том савезу преобраћеника чини припадником јеврејског народа. Баш као што особа чија је мајка Јеврејка не може опозвати и напустити своје јеврејство, исто тако и преобраћеник не може опозвати свој *гијур*.

Према одговору који се даје у трактату *Јевамот*, преобраћење тј. *гијур* обредни је поступак аналоган рађању у јеврејству. Баш као што је биолошко рађање од јеврејске мајке неопозиво, тако је и обредно рођење у јеврејству неопозиво. Као што се неко биолошки роди као Јеврејин и такво рођење захтева посвећење синајском Савезу, исто тако обредно „рођење“ захтева исто такво посвећење. Стога, док према одговору из трактата *Демај* посвећење Савезу подразумева припадање јеврејском народу, одговор из трактата *Јевамот* припадање јеврејском народу види путем „рођења“ које подразумева посвећење Савезу.

Гијур као приврженост јудаизму. Одговор које се даје у трактату *Демај* подразумева да је преобраћениково посвећење религијска пракса. Прихватање Божјих заповести сама је суштина *гијура* и стога је јеврејски идентитет садржан у Тори и испуњавању њених, тј. Божјих заповести.

Гијур као рођење у јеврејству. Преобраћеник који је прошао *гијур* је као новорођенче.⁵¹ Ова талмудска изрека није само метафора, већ она има правне последице као што су:

1. Поништавају се све родбинске везе које је преобраћеник имао пре конверзије у јудаизам. Директна последица је да, ако брат и сестра пређу у јудаизам, они могу да се венчају. Треба напоменути да су

51 *Вавилонски Талмуд*, Трактат *Јевамот*, 22а.



- такви бракови забрањени рабинским законом.
2. Ако отац и син пређу у јудаизам син не наслеђује очеву имовину након његове смрти.
 3. Док је према јеврејском закону сведочење сродника неприхватљиво на суду, особе које су пре конверзије у јудаизам биле у сродству могу да сведоче једна за другу.

Према овом гледишту, *гијур* је преобликовање људске стварности, што доводи до негације биолошког сродства зарад стеченог новог сродства и идентитета који се огледају у „новом рођењу“.

Ако је суштина *гијура* рођење у јеврејству као сродничкој групи, из тога произлази да је преобраћеников однос према заповестима исти као и било ког другог Јеврејина. Према библијским и рабинским изворима, сваки члан јеврејског народа обавезан је Савезом склопљеним на Синају, тј. да испуњава заповести које су дате у Тори. Ова обавеза пада на сваку појединачну особу без обзира на њене личне приоритете. Исто се односи и на преобраћеника. Рабин Натан бар Јосеф, Нахманидов ученик, написао је следеће редове⁵²:

*Особа која прође гијур је одмах под обавезом свих забрана које су наведене у Тори, без обзира да ли је он те забране прихватио својеволјно. Напротив, управо због општег правила да свако ко је Јеврејин подлеже забранама које је Тора прописала исто као што је обавезан да испуњава све њене позитивне заповести.*⁵³

Према овом мишљењу, *гијур* не зависи од преобраћениковог посвећења религијској пракси. *Гијур* сам по себи заправо преображава нејеврејина у Јеврејина. Главна последица тога што је неко постао Јеврејин јесте та да подлеже свим прописима Торе, баш као и сваки други Јеврејин.

Постоји мишљење слично овом, да је нејеврејин који изабере да прође *гијур* као особа која је изабрала да се насели у одређеној заједници. Будући да је изабрала да се настани међу члановима дотичне заједнице, она подлеже њиховим законима чак и против своје воље. Стога, ако је нејеврејин у тренутку свог *гијура* имао на уму да не испуњава заповести, обавеза да их испуњава односи се и на њега чак и против његове воље. Овде доносимо

52 *Шита Мекубецет, Недарим, 17а.*

53 Под појмом позитивних заповести подразумевају се заповести које налажу да се нешто учини ка, на пример, да се чува Шабат, воли ближњи, итд., док се под негативним заповестима убрајају заповести као што су не убиј, не кради, дакле да се специфична радња не уради.



мишљења двојице рабина из двадесетог века која веома јасно одсликавају овај приступ. Раби Шаул Јисраели пише:

Средишња тачка гијура јесте [...] придруживање јеврејском народу (Клал Јисраел), и то је разлог зашто треба да седе тројица како би се образовао суд и како би га примили [...] читав садржај гијура је придруживање јеврејском народу [...] стога када се нејеврејин из неког другог народа придружи јеврејском народу, он је тиме укључен, ipso facto, у примање Торе синајским откровењем, баш као што јеврејско дете подлеже обавезама те објаве [...]. Зато што као члан јеврејског народа он подлеже испуњавању заповести као и сви други Јевреји. То јасно пише у [библијској књизи о] Рут из које учимо о детаљима у вези са гијуром. Она је изговорила следећу реченицу: „Твој народ је мој народ и твој Бог је мој Бог“ (Рут, 1:16). То значи: постајањем дела јеврејског народа, Бог Израела је постао њен Бог! То је основ гијура, а остало су тумачења, иди и учи.⁵⁴

Рабин Шломо Горен дели слично становиште⁵⁵:

У основи, сваки гијур је преобраћениково прикључивање јеврејском народу [...] зато што према алахи, само особа која припада јеврејском народу подлеже обавези да испуњава заповести. Неко ко не припада јеврејском народу је ноахид, и подлеже једино испуњавању седам ноахидских заповести [...] зато што је Тора била дата само јеврејском народу а не неком другом, и чак и да они (ноахиди) испуњавају заповести они тиме не постају припадници јеврејског народа. Само онај ко је прошао кроз цео поступак придруживања јеврејском народу подлеже обавези испуњавања заповести. Стога ми подлежемо испуњавању заповести као последице тога што смо Јевреји, а нисмо Јевреји зато што испуњавамо заповести.⁵⁶

Ово становиште је супротно становишту изнесеном у трактату *Демај* у смислу како се оно данас радикално тумачи. Према тим тумачењима,

54 Наведено у: Avi Sagi and Zvi Zohar, *Transforming Identity The Ritual Transition from Gentile to Jew – Structure and Meaning*, Continuum, 2007, стр. 286–287.

55 Исто.

56 Моје подвлачење.



посвећеност испуњавању заповести јесте срж *гијура*. Нејеврејин може да постане Јеврејин кроз формалну процедуру (обрезивање и поринуће), али дејственост ове процедуре у потпуности зависи од нормативне посвећености, тј. испуњавања заповести. Насупрот том становишту, стоји становиште из трактата *Левамот*, према којем преобраћеник кроз поступак преобраћења, тј. *гијура*, постаје део јеврејског народа и обавеза испуњавања заповести произлази из његовог јеврејства, као и у случају било ког другог Јеврејина.

Према јеврејском праву, онај коме је нешто заповеђено да чини и то чини већи је од онога коме није заповеђено а чини. На пример, једном човеку је заповеђено да обрађује врт и он то ради, а другом није али он га ипак обрађује, који је од њих двојице већи? Према одговору који је дат у *Талмуду*, први је већи од другог зато што први испуњава вољу наредбодавца и мора да савлада свој нагон који га гони да се успротиви тој обавези, док други човек то ради због себе и зарад себе без икакве сталне обавезе испуњавања нечијег налога. Према тој логици, синајско откровење је Савез који је склопљен између Бога и Израела, а не између Бога и појединаца који су конституисали народ у историјском тренутку када је Савез био склопљен. Обавезујућа снага Савеза не произлази из неке одређене колективне суштине него из основног правног појма да ће посвећење, које је преузело на себе корпоративно тело, такође у будућности обавезивати чланове тог тела. Особа коју је родила Јеврејка сматра се припадником јеврејског народа. Будући да је цео народ посвећен Савезу који налаже испуњавање заповести набројаних у Тори, исто се односи и на ту особу, као на некога ко је рођен у јеврејском народу, и самим тим посвећен испуњавању начина живота у складу са Савезом. Мајмонид сматра да ће било које људско биће које испуњава заповести Торе зато што прихвата Мојсијево пророштво бити награђено за то. Међутим, обавеза испуњавања заповести односи се само на Јевреје. Ако нејеврејин својевољно прихвати да испуњава заповести, чак и онда када то произлази из потпуног прихватања Торе, то још увек не значи да он подлеже њиховом испуњавању. Само припадници јеврејског народа дужни су да испуњавају заповести Торе. Стога, чак и када преобраћеник или Јеврејин по рођењу изабере да испуњавају заповести због дубоког личног верског убеђења, убеђење није то што ствара обавезу да се живи у складу са заповестима. Напротив, они подлежу тој обавези самом припадношћу јеврејском народу. Чињеница да и Јеврејин и преобраћеник у јудаизам црпу своју обавезу да испуњавају заповести из истог извора, недвосмислено је наведена у талмудском извору⁵⁷ који наводи да се обавезе које произлазе из синајског Савеза не односе само на оне који су тада били тамо присутни него *и на будућа поколења и на преобраћенике који ће постати Јевреји у будућности*.

57 *Вавилонски Талмуд*, Трактат Шевуот, 39а.



То је, такође, у складу са библијским текстом који смо већ навели.⁵⁸ Идеја *гијура* је рођење. Особа која је претходно била нејеврејин након *гијура* сматра се за рођеног Јеврејина и неопозиво и неповратно је Јеврејин, као било која друга особа рођена од мајке Јеврејке.

Нема сумње да је суштинско питање јеврејског идентитета – *шта*, а не *ко је Јеврејин*. Чињеница да се Јевреји и нејевреји разликују представља аксиом јеврејске вере. Али шта лежи у основи те разлике? Према једном приступу, она се темељи на теолошким основама, а према другом постоји *суштинска* разлика између Јевреја и нејевреја, врста квалитативне разлике која је непроменљива. Један од заступника овог есенцијалистичког тумачења природе јеврејског народа јесте Јуда Халеви, који тврди да се припадници јеврејског народа разликују од свих других народа, те да су надмоћнији од њих, а да узрок за ту разлику почива у посебној карактеристици, коју поседују само Јевреји и која се дословно преноси са колена на колена. Јевреји се, дакле, разликују од нејевреја и та разлика се заснива на метафизичкој различитости међу њима. Ништа се не може учинити да би се та разлика превазишла. Али како се то становиште односи према визији пророка Исаије, када ће се Божји дом звати Дом молитве свим народима.⁵⁹ Ако се Јевреји суштински разликују од нејевреја и ако је та разлика утемељена на неизбрисивој разлици у самој природи Јевреја наспрам нејевреја, како онда ико уопште може да се преобрати у јудаизам? Без обзира на то колико је дубоко религијско искуство, без обзира на то колико је искрена приврженост Тори и јеврејском народу, остаје непобитна чињеница да дотични појединац поседује нејеврејску, а не јеврејску душу.

Јуда Халеви се суочава с проблемом преобраћења тврдњом да преобраћеници заиста нису једнаки с рођеним Јеврејима и да се њихови потомци могу тек након неколико поколења у потпуности стопити с јеврејским народом.⁶⁰ Менахем Келнер се послужио сјајном и духовитом метафором Данијела Ђ. Лескера: *Баши као што копије IBM-ових рачунара могу да користе исти софтвер као оригинални IBM-ов хардвер, они ипак нису „оно право“; тако, дакле, и преобраћеници могу да верују у оно у шта верују Јевреји по рођењу и да чине исте ствари као и они (софтвер), али они*

58 Видети напомену бр. 18.

59 „Јер ће се Дом Мој звати Дом молитве свим народима“, *Исаија*, 56:7.

60 „Међутим, обраћеници нису једнаки синовима Израела по рођењу, који једини могу да постану пророци.“ Jehuda Halevi, *Hazari*, Књижевно друштво „Pismo“, Библиотека „Ner Micva“, Zemun, 5760/2000, стр. 17. Јуда Халеви је рођен око 1075. у Толеду, Шпанија, а умро је негде на Оријенту, 1141.



*још увек нису исто што и рођени Јевреји (хардвер).*⁶¹

Слично Јуди Халевију и Зоар⁶² се суочава с проблемом преобраћеништва. С једне стране, потврђује се да преобраћеник никада неће постати једнак са Јеврејном, а с друге стране, душе правих преобраћеника јесу душе јеврејског порекла и боравиле су на Синају са свим другим јеврејским душама. То што су ове душе завршиле у телима нејевреја приписује се својеврсној космичкој забуни. Стога ове појединце управо њихова истинска и суштински јеврејска природа мотивише да пређу у јудаизам.

Мајмонидово становиште према преобраћеницима драматично је супротстављено Халевијевом, као и оном из Зоара. Искрени преобраћеници су изузетно добродошли и на сваки могући начин су равноправни, ако не и изнад рођених Јевреја. Пошто припадање јеврејском народу нема никакве везе са личном метафизичком суштином, него је у потпуности везано за идеје које човек гаји у себи, и на крају времена ће се преобратити сва људска бића.

Мајмонидов позитиван однос према преобраћеницима може се видети у једном од његових најпознатијих и најчешће објављиваних писама, одговору рабину Овадији преобраћенику. Рабин Овадија га је питао да ли му је допуштено да се моли „Богу *наших* Праотаца“ будући да он није прави потомак Праотаца.

До мене је стигло писмо са питањима ученог и просвећеног рабина Овадије, праведног придобитице⁶³, Господ да му плати за дело његово и да му плата буде потпуна од Господа Бога Израеловог што је дошао да нађе уточиште под крилима Његовим⁶⁴.

Прво питање се тиче благослова и молитава које се изговарају у тренутку кад се молиш сам и кад се молиш са заједницом. Да ли ти је дозвољено рећи: „Боже наш и Боже отаца наших“, „Који нас је посветио заповестима Својим“, „Који нас је одвојио“, „Који нас је изабрао“, „Што си у баштину дао праоцима нашим“, „Који нас је извео из земље египатске“, „Који је учинио чуда праоцима нашим“, и сличне одељке из молитава?

Одговор: Треба да кажеш све како је написано и немој ништа да мењаш. Правилно је да се молиш исто онако како се моли сваки

61 Menahem Kelner, *Majmonid o judaizmu i jevrejskom narodu*, Књижевно друштво „Pismo“, Библиотека „Ner Micva“, Zemun, 5760/2000, стр. 17.

62 Зоар, *Књига сјаја*, једна од главних књига кабале.

63 Преобраћеника у јудаизам.

64 *Рут*, 2:12.



Јеврејин било да се молиш сâм било да предводиш заједницу у молитви. Суштина ствари је у томе што је наш праотац Аврам подучавао и просвећивао људе и упућивао их на стазу истине говорећи им о Богу, Који је Један Једини, и да напусте и презру клањање кумирима. Он је многе преобратио и привео под крила Свете Божје Свеприсутности и заповедио је синовима својим и дому свом да држе путеве Господње, као што је написано: „Јер га знам да ће заповедити синовима својим и дому свом након себе да се држе путева Господњих.“⁶⁵ Стога сви који се преобрате у јудаизам до краја свих поколења и сви они који обзнањују јединство Имена Светог, нека је благословен Он, као што је написано у Тори, убрајају се међу ученике и чланове дома нашег праоца Аврама, и он их је све вратио на праву стазу. Као што је савременике вратио речима и учењем, тако враћа и све оне који ће се преобратити у будућности преко оставштине коју је оставио у наслеђе својој деци и своме дому. Одатле следи да је наш праотац Аврам отац свих оних својих потомака који су ваљани и који следе његов пут и отац својих ученика, а то су они који су се преобратили у јудаизам. Стога треба да кажеш: „Боже наш и Боже отаца наших“ зато што је Аврам твој отац. И треба да кажеш: „Што си у баштину дао праоцима нашим“, зато што је Авраму дата земља, као што је речено: „Устани и прођи земљом уздуж и попречно јер ћу је теби дати.“⁶⁶ А одељке као што су: „Који нас је извео из земље египатске“, „Који је учинио чуда праоцима нашим“, ако желиш да их промениш и кажеш: „Који си извео Израел из Египта“, „Који си учинио чуда Израелу“ – реци тако. Уколико, пак, ништа не промениш, у реду је. Због тога што си дошао под крила Свете Божје Свеприсутности и приступио Богу, између тебе и нас нема разлике. Сва чуда која су се десила, десила су се нама подједнако као и теби. Није ли речено: „И нека не говори туђин који пристане уз Господа: `Господ ме је одвојио од народа Свог`.“⁶⁷ Из тога видимо да ни у чему нема никакве разлике између нас и тебе. Свакако треба да кажеш: „Који нас је изабрао“, „Који нам је дао“, „Који нас је одвојио“, зато што те је Свети, нека је благословен Он, изабрао и већ одвојио од

65 *Постање*, 18:19.

66 *Исто*, 13:17.

67 *Исаија*, 56:3.



народа и дао ти Тору, јер је Тора дата нама и преобраћеницима, као што је речено: „Зборе! Вама и дошљаку који је међу вама, један да је закон, закон вечан од колена до колена, придошлица ће бити као и ви пред Господом. Један закон и једно право да буде вама и дошљаку који је међу вама.“⁶⁸

И знај да су наши праоци који су изашли из Египта били у великој већини поштоваоци кумира којима су се клањали у Египту. Тамо су се помешали с другим народима и учили од њихових дела и поступака све док Свети, нека је благословен Он, није послао Мојсија, нашег учитеља, који је пророк над пророцима, и одвојио нас од народа и довео под крила Свете Божје Свеприсутности, нас и све преобраћенике, и свима нам дао један закон. Немој се олако односити према својој лози, јер ако ми своју лозу везујемо за Аврама, Исака и Јакова, ти своју лозу везујеш за Онога Који рече и свет постаде. Тако је објашњено и код пророка Исаије: „Овај ће рећи: ја сам Господњи, а онај ће се звати по имену Јаковљевог.“⁶⁹ Придошлица ће рећи: „Ја сам Господњи“, а Израелићанин ће се звати по имену Јаковљевог.

Доказ за све што ти је речено у вези са благословом, да у њиховом садржају ништа не мењаш, налази се у трактату Бикурим.⁷⁰ Тамо учимо: „Придошлица доноси (првине јер је речено: `И весели се сваким добром које ти је дао Господ Бог твој и дому твом, ти и Левит и дошљак који је код тебе`⁷¹) и не чита (али не може да чита текст) јер не може рећи: `Јер се Господ заклео праоцима нашим да ће нам је дати` (земљу Израел будући да његови праоци нису Јевреји). Кад се моли сâм каже: `Боже праотаца Израела` (уместо праотаца наших).“ То је учење Раби Меира, али то није протис. Протис је у складу с мишљењем које је изложено у Јерусалимском Талмуду⁷². Тамо кажемо: „Учи се у име Раби Јуде: Придошлица доноси (првине) и чита. Шта је разлог? „Јер сам те учинио оцем многих народа“⁷³ – некада си био отац Аврама, а одсад ћеш бити отац свим створењима. Раби Јошуа бен Леви је рекао: `Протис је у складу са мишљењем

68 Бројеви, 15:15.

69 Исаија, 44:5.

70 Бикурим, 1:4.

71 Поновљени закон, 26:11.

72 Јерусалимски Талмуд, 1:4.

73 Постање, 17:5.



Раби Јуде. `Сада ти је јасно да треба да кажеш: „Јер се Господ заклео праоцима нашим“, и да је Аврам отац нама и свим праведницима који су пришли Господу да ходе стазом Његовом. Овај протис се односи и на остале благослове и молитве да у њима ништа не мењаш.

Према Мајмониду, Аврамово потомство престаје да се односи на биолошко питање и постаје религијска ставка. Мајмонид овде пориче есенцијалистичко тумачење јеврејског идентитета које заступају Јуда Халеви и касније Зоар, потврђујући да јеврејски идентитет обухвата теорију и праксу, али ништа више. Он то чини у контексту расправе о потомству. Јеврејски идентитет, насупротив Халевију, није везан за гене него за посвећеност. Аврам је подједнако отац својим ученицима, као и Исаку и његовом потомству. Рачунајући преобраћеничку лозу директно од праоца Аврама, Мајмонид је изједначава са лозом рођених Јевреја. *Због тога што си дошао под крила Свете Божје Свеприсутности и приступио Богу, између тебе и нас нема разлике.* Мајмонид иде и даље, тврдећи да је лоза преобраћеника већа од лозе рођених Јевреја. *Немој се олако односити према својој лози, јер ако ми своју лозу везујемо за Аврама, Исака и Јакова, ти своју лозу везујеш за Онога Који рече и свет постаде.* Ако рођени Јеврејин рачуна своју лозу од Праотаца, преобраћеник је рачуна од самог Бога! Да наведемо поново речи Менахема Келнера:

У погледу „хардвера“, сва људска бића су једнака. Она се разликују само на нивоу „софтвера“. Конверзије софтвера су могуће како у свету компјутера тако и у свету људских бића. Искрено прихватање учења из Торе је у потпуности могуће и довољно да се од некога направи Јеврејин у сваком погледу.⁷⁴

Мајмонид подучава да суштина јеврејства и приступање јеврејству подразумевају прихватање или одбацивање одређених гледишта. Одређивање Јеврејина преко схватања које прихвата, иде руку под руку са схватањем људске природе код којег се инсистира на томе да су сва људска бића у основи иста, а да се разликују, у оној мери у којој се заиста разликују, само по схватањима која усвајају.

За Халевија, преобраћеници су могли да постану једнаки с рођеним Јеврејима тек после многих поколења с мешовитим браковима између ове две

74 Menahem Kelner, *наведено дело*, стр. 85.



групе. У одређеним деловима *Мидраша* и *Зоара* истиче се да преобраћење као такво, заправо, и није могуће. Преобраћеници су, у ствари, људи чији су родитељи иноверци, али се у њих игром случаја уселила јеврејска душа. Преобраћење тако и није представљало тему за себе, него се пре односило на повратак заблуделе душе на право место. Иноверци који немају такве душе нису никада ни могли да се истински преобрате у јудаизам. Мајмонид је у потпуности одбацио таква гледишта.

Гијур као rite de passage. Према моделу који се нуди у трактату *Јевамот*, где је *гијур* схваћен као рођење у јеврејству као сродничкој групи, цео обредни поступак је процес у којем се нечији физички идентитет изнова установљава, или редизајнира. Према том моделу, срж *гијура* није лично теолошко убеђење и/или духовни преображај него онтолошки преображај индивидуалног физичког идентитета и радикално репозиционирање те особе у потпуно нову сродничку матрицу. Према овом становишту, духовна преоријентација следи промену сродства, јер све особе које су рођене као Јевреји подлежу обавезама синајског Савеза.

Хришћанство и ислам су професионалне заједнице које почивају на посвећености одређеним веровањима и религијској пракси. Стога прикључивање овим заједницама подразумева на првом месту лично посвећење које произлази из психичко-духовног преображаја. Јеврејство је – према моделу који се нуди у трактату *Јевамот*, где је *гијур* схваћен као рођење у јеврејству као сродничкој групи – стога сродство; нечија веровања или пракса не одређују да ли је та особа Јеврејин или није. Према томе, прикључивање јеврејској заједници подразумева на првом месту преображај сродничке матрице кроз симболичко „телесно“ поновно рођење.

Стога, нећемо *гијур* поредити са конверзијом у хришћанство и ислам него са обредом преласка онако како га анализирају Ван Генеп, Мирча Елијаде и Виктор Тарнер. Обред преласка састоји се из три дела: прелиминални, лиминални и постлиминални. У прелиминалном делу индивидуа се лишава свог постојећег идентитета, док у постлиминалном делу стиче нови идентитет. За време лиминалног дела она није ни једно ни друго, ни овде ни онде. Као што смо видели, јеврејско право описује *гијур* као поступак који се састоји из три дела:

- А) Брисање нејеврејског идентитета – кроз обрезивање;
- Б) Међувремени идентитет – ни нејеврејин ни Јеврејин;
- В) Рођење у јеврејству – кроз поринуће у микве.

Сличност између обреда преласка, како га налазимо у другим



ISAK ASIEL

CONVERSION AND THE ISSUE OF JEWISH IDENTITY

Intending to provide an interesting approach to the nature of Jewish identity, this article aims at highlighting and explaining relevant biblical passages, rabbinical sayings and Israeli laws. The unity of mankind as God's creation is continuously underlined in Judaism's worldview. Nevertheless, Abraham's Covenant with God which was confirmed and strengthened by giving of the Torah to Moses at Mt Sinai, signified Abraham's and Moses' descendants – the tribes of Israel – as a distinct ethnic group with special obligations towards the Creator. However, Judaism accepted proselytes from the very beginning, by the means of conversion act called "giyur". This procedure requires declaration of acceptance of Sinai Covenant in the presence of three Jewish persons, circumcision of male converts, and immersion in the ritual bath of male and female proselytes. The person who has undergone the "giyur" procedure, as well as the person born by Jewish mother, is forever considered to be Jewish, regardless of the strength of his/her dedication to Judaism.



