

DEZORIENTALIZMUS

TATÁR GYÖRGY

Jehuda Halévi: Kuzári

Érvek és bizonyítékok könyve a megvetett vallás védelmében

Fordította, jegyzetekkel és utószóval ellátta

Maróth Miklós

(Documenta et Monographiae II.)

Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete

Piliscsaba, 2004.

210 old., á. n.

A neves filológus és orientalista, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem tanára nemrégiben előadást tartott a Mindentudás Egyetemén az arab kultúra és a görög eredetű tudományok viszonyáról. Az előadást kísérő televíziós interjúban felhívta a figyelmet az általa alapított és vezetett Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézetére, majd az intézet tevékenységét firtató kérdésekre válaszolva többek között bemutatta a kiadásukban megjelenő úgynevezett „piros sorozat” néhány kötetét. Ezek egyike a Jehuda Halévi művét tartalmazó kötet.

A szóban forgó alkotó, aki a középkor legnagyobb héber költője volt, s egyben általában is az egyik legnagyobb középkori költő, a XII. században élt. Egyetlen vallásfilozófiai természetű művét – a kor zsidó szokásának megfelelően – arabul írta meg héber betűkkel.¹ Mindaddig, amíg a zsidó szellemi élet főképp az iszlám területein virágzott, a tudományos műveket általában arabul írták, a vallásiakat pedig – beleértve természetesen a Szentírás- és Talmud-kommentárokat, valamint a kabbala értekezéseit is – héberül. Jehuda Halévi választott kerettörténete szerint a kazárok uralkodója (a VIII. században) vissza-visszatérő álmot lát, amelyben egy angyal adja a tudtára, hogy szándéka Istennek tetsző, ám cselekvése nem. A király először egy filozófustól, utána pedig egy keresztény, illetve egy muszlim tudóstól kér tanácsot. Miután egyik párbeszéd sem nyugtatja meg, végül egy zsidó tudóshoz fordul, akinek hatására rövidesen átér a zsidó hitre. Innentől kezdve az egész mű kettejük párbeszédét jeleníti meg, amelynek során a hit, a

vallás, a tudományok és a filozófia szinte minden felmerülő kérdését megvitatják. A művet röviddel Jehuda Halévi halálát követően Jehuda Ibn Tibbon (a Tibbonidák fordítói dinasztiájának alapítója, akit „a fordítók atyjának” is neveznek) lefordította héberre. Nagyrészt e dinasztia tevékenysége tette a továbbiakban alkalmassá a héber nyelvet a tudományos és filozófiai irodalomra. Hangsúlyoznunk kell, hogy a könyvet – minden jel szerint – arab gondolkodók soha nem olvasták, a későbbiekben pedig zsidók is egyedül Ibn Tibbon fordításában. Ily módon a mű szinte kizárólag héberül fejtette ki aligha túlbecsülhető hatását. Modern fordításai természetesen az egyetlen fennmaradt – kissé hiányos – arab kézirat alapján készülnek, ám minden esetben az Ibn Tibbon-féle fordítás folyamatos figyelembevételével.

Érdeemes először egész röviden az utószót venni szemügyre, mert több ponton is megvilágítja a magyar fordító és kommentátor viszonyulását tárgyához és saját munkájához. *A Kuzári fordítása* című fejezetből (200. old.) megtudjuk, hogy Maróth munkája D. H. Baneth 1977-es – Jeruzsálemben megjelent – kritikai kiadásán alapul. A mondathoz lábjegyzet kapcsolódik, amely megadja a részletes könyvészeti adatokat, majd így folytatódik: „ugyancsak használtam, elsősorban Ibn Tibbon fordításának ismerete, valamint a hiányos helyek kiegészítése céljából H. Hirschfeld: *Das Buch al-Chasari*, Leipzig, 1887 c. művét. Vö. I. könyv 17. jegyzet.” Ha most az olvasó visszalapozna a megjelölt jegyzethez, meglepve tapasztalna, hogy annak a világon semmi köze a rá hivatkozó jegyzethez: az említett 17. számú jegyzet Goldziher Ignác egy teljesen másra vonatkozó kijelentését tartalmazza. Tanácsstalanságunkat leküzdve azonban tovább keressünk, hátha a tágabb környék valamely más jegyzete mégiscsak az lesz, amit Maróth útmutatása nyomán nem találtunk. És valóban! Az egész kötet legelső, 1-es számot viselő jegyzete a következőképpen hangzik: „A zárójelben található szöveg Ibn Tibbon héber fordításából származik. A szöveget elsőnek kiadta H. Hirschfeld, 1887.” (1. old.)

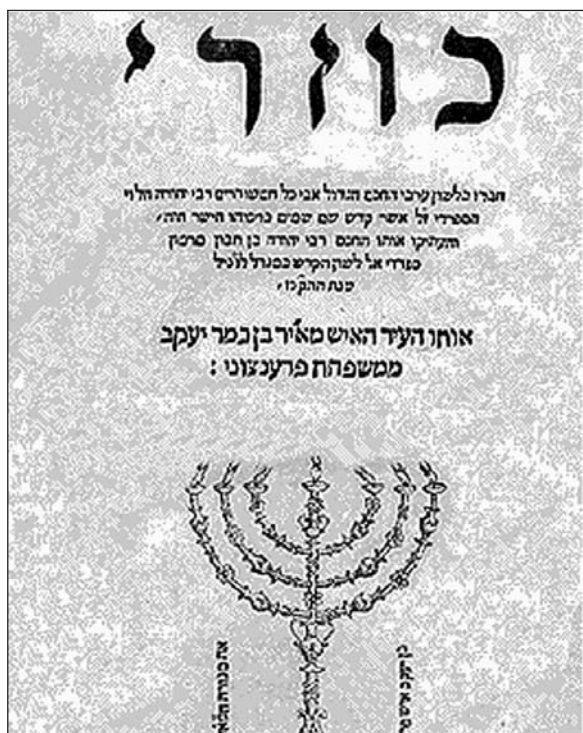
Ha az ember egy téves útbaigazítás ellenére ráél a helyre, amelyre vágyott, s ott mégis mást talál, mint amire szüksége volt, csalódás tölti el. Így jártunk mi is. Ibn Tibbon héber szövegét ugyanis egyáltalán nem Hirschfeld adta ki elsőként, hanem – őt jócskán megelőzve – David Cassel, 1853-ban. Még ennek második, 1869-es lipcsei kiadása is korábbi a Hirschfeldénél.² Ez a Cassel-féle első tudományos kiadás

1 ■ Az arab szöveghelyek azonosításában és értelmezésében nyújtott segítségéért dr. Hegedűs Gyöngyinek tartozom köszönettel.

2 ■ Vö. Georges Vajda: *Bevezetés a középkori zsidó gondolkodásba*. Logos, Bp., 2002. 202. old.

nem utolsósorban azért olyan fontos, mert követte az 1594-es – Maróthtól nem is említett – velencei kiadást abban, hogy visszaállította a középkori keresztény cenzúra által törölt szövegrészeket.³

Maróth tévedésének alapja egyébként nem egyéb, mint a felületes olvasás. A Maróth által – főleg jegyzeteihez – erősen használt francia kiadás⁴ előszavának X. oldalán található adat szerint Hirschfeld az arab kéziratot adta ki első ízben Lipszében 1887-ben.



A Kuzári 1547-es velencei kiadásának címlapja

Maradjunk még néhány bekezdés erejéig Maróth utószavánál, mert érdemes. Az életrajzi részben megemlíti, hogy Halévi „egyes források” szerint valamikor 1109 után költözött – egy állítólagos pogrom miatt – a keresztény fennhatóság alatt álló Toledóból, ahol valószínűleg született, és ifjúkorát is töltötte, az akkor még arab uralom alatt álló Córdoba-ba. Azt várnók, hogy e helyütt szóba jön az itt keletkezett és egész életére kiható barátság az Ibn Ezra családdal, irodalmi hatása a költő Móse Ibn Ezrara, teológiai hatása a középkor egyik legnagyobb Biblia-kommentátorára, a Nyugaton Spinoza *Traktátusából* ismert Ábrahám Ibn Ezrara, valamint közös utazásaikra és valószínű rokon kapcsolataikra. De nem, nem jön szóba. Így nem kerül a látókörbe az sem, hogy Ábrahám Ibn Ezra *Pentateuchus*-kommentárjának a Tízparancsolat első mondatát kommentáló részében név szerint hivatkozik – az akkor már halott – Jehuda Halévire egy olyan kérdésben, amely a *Kuzári* hitfelfogásának központi magját alkotja.⁵ De mint mondtuk, nem jön szóba. Ehelyett a keresztény pogromok átfogó magyarázatát

és indoklását kapjuk. Idézem: „A zsidók ugyanis az iszlám kultúrájában nőttek fel, a mindennapi életben anyanyelvükként az arabot beszélték, következőképp a reconquista idején legjobb esetben is megbízhatatlan, de sokkal inkább ellenséges elemnek számítottak a keresztény királyság szempontjából. Pusztá létük, kulturális elkötelezettségük, neveltetésük az iszlám világhoz való kapcsolódás és muszlim gyökerei miatt (?) mind fenyegetést jelentett a még meg nem szilárdult [...] királyságnak. Voltaképpen ennek a keresztény királyságnak színre behódolt (!), ám szíve mélyén mégis az iszlámhoz húzó (?), tehát igazi arcát rejtgető (!), [...] potenciálisan az ötödik hadoszlop szerepét betöltő rétegnek a föl kutatására és leleplezésére hozta létre az új spanyol királyság az alapjában véve biztonságpolitikai céllal (!) működő »Vizsgáló bíróságot«, közmisemert néven az inkvizíciót.” (183. old., a zárójelbe tett írásjelek természetesen tőlem vannak, T. Gy.)

Talán ne vesztegessünk szót arra, hogy e mondatok gondolati mélysége nyomban feltárul előttünk, mihelyt – mondjuk – az inkvizíció kifejezést behelyettesítjük a KGB vagy az ÁVH szavakkal, az arab nyelvhez és kultúrához való kötődést pedig a polgári műveltséghez és értékekhez való ragaszkodással. Pedig megvilágító erejű volna. De a felsorolás az efféle általánosítás nélkül, önmagában sem teljes. Joggal hiányoljuk az említetlenül hagyott kútmérgezést, a „fekete halál” terjesztését vagy a lopott templomi ostya titokban történő kinzását. Márpedig az inkvizíció felállításának kikerülhetetlen történelmi szükségszerűsége és jogosultsága enélkül nem lesz mindenoldalúan indokolt.

Am maradjunk inkább szigorúan a történelemnél. Az inkvizíció iránti pozitív elfogultsággal nemigen valóldható *Encyclopaedia Judaica* (ami mellesleg szerepel a kötet bibliográfiájában, 204. old.) adatai szerint az egyáltalában vett intézményes inkvizíciót – bizonyos spontán előzmények után – III. Ince pápa kezdte el szervezni a XIII. század elején, hosszú évtizedekkel tehát Jehuda Halévi halála után. Állandó intézménnyé IX. Gergely alakította 1233-ban, s minden alapító irata szerint eredetileg kizárólag az egyházon belül jelentkező eretnkségek ellen, az 1209 óta folyó albigenzöldözések folytatásaként. Eredetileg – kánonjogi okokból – nem is foglalkozhatott a zsidó gyülekezetekkel, ám ezt a megkötést 1240 körül feloldották, hogy Párizsban (!) nyilvános Talmud-

3 ■ Vö. *The Kosari of Yehuda Halevi*. Translated, annotated and introduced by Yehuda Even Shmuel. Dvir Publishing House, Tel-Aviv, 1994. Előszó héberül: 50. sk. old.

4 ■ Juda Hallevi: *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*. Traduit sur le texte original arabe confronté avec la version hébraïque et accompagné d'une introduction et de notes par Charles Touati. Peeters, Louvain-Paris, 1994.

5 ■ A hely részletes értelmezését I. Shalom Rosenberg: *be-ik-vot ha kuzari*. (A Kuzári nyomában) Szifriat „maalah”, Jeruzsálem, 1991. 53. skk. old. (héberül).

6 ■ Bár sejtésünk van róla. Jóllehet Maróth nem hivatkozik rá, de kétségtelenül hasonlókat állít Colette Sirat: *A zsidó filozófia a középkorban*. Logos, Bp., 1999. 42. és 100. old. De nála sem találunk semmiféle hivatkozást, amivel a karaiták fenyegető hispaniai előretörésére vonatkozó kijelentését bizonyítaná.

égetésekre kerülhessen sor. Az inkvizíció első tömege zsidóüldözései ugyancsak Franciaországban estek meg 1288-ban, de nem a távoli kalifátus iránti nyelvi-kulturális vonzalmak, hanem egy troyes-i vérvád miatt. Maróth érdekes teológiai-politikai okfejtésétől eltérően, Spanyolországban a zsidók erőszakos térítése két hullámban, 1391-ben és 1412–14 közt ment végbe, létrehozva a *conversos* (héberül: *anuszim* = aiken erőszakot tettek) közösségeit, amelyeket aztán az immár eretnekségnek tekintett titkos judaizmusuk miatt valóban üldözött az inkvizíció: mégpedig 1481-től (!). Ami pedig az arab nyelvűsége és arab kulturális vonzalmái miatt Spanyolországból ekkortájt (vagyis a XV. század végén) elüldözött zsidókat illeti, közismert, hogy a Balkánra és Észak-Afrikába menekültek jelentős része még a XX. század elején is ragaszkodott *ladino* (azaz középkori spanyol) anyanyelvéhez (vö. pl. Elias Canetti: *A megőrzött nyelv*). E nyelv létrejöttében nyilván komoly szerepet kapott az a – Maróthtól tökéletesen mellőzött – tény is, hogy éppen a Halévi feltételezett halála körüli években Északnyugat-Afrikában és Spanyolországban a fanatikus al-mohádok vették át a hatalmat, akiknek üldözései elől zsidók és keresztények fejesztve menekültek a keresztény spanyol földre. Elölük menekül el a Majmonidész család is 1159 körül, igaz, ők végül – némi kerülővel – a hódítóktól megkímélt Egyiptom felé. Maróth nyilván azért nem említi az al-mohádokat, mert azzal problematikussá tenné a spanyol zsidók általa feltételezett arab- és iszlám-nosztalgiáit.

Mindenesetre a spanyol inkvizíció intézményes születésekor (1481) tehát már több mint háromszáz év távolságra vagyunk Jehuda Halévi életétől. De hát akkor miért jött egyáltalán szóba? Az utószó szerzőjét motiválhatta esetleg az inkvizíció „megvetett vallásának védelme” is, de talán a Karinthy által fordított Leacock-írás kezdőmondata adhatná meg a választ: „történetünk szempontjából ugyan ennek különösebb jelentősége nincsen, miután történetünk nem Skócia nyugati partjain játszódik, hanem Írország keleti partjain. De azért ott is elég rossz idő volt.”

Az utószó egyébként – mint látni fogjuk, a kommentáló jegyzetekkel egyetemben – meg-megújuló törekvésnek látszik két, egymással nehezen összehozható állítás egyidejű igazolására. Egyfelől azt bizonygatja, hogy Jehuda Halévi olyan mélyen gyökerezik az arab-muszlim kultúrában, hogy már-már az a benyomásunk támadhat, hogy egy zsidó vallású arab filozófussal állunk szemben. Így például a zsidó népnek Isten kiválasztott népeként történő megjelenítésével és magasztalásával „a szerző a muszlim világ egy [...] jól ismert és elterjedt irodalmi hagyományához is kapcsolódik” (186. old.). Ezzel a hősenekre való utalással valahogy mintha elsikkadna az a tény, hogy mind a választott nép bibliai története, mind ennek talmudi értelmezése és a hozzá kapcsolódó fejtegetések időben kissé megelőzik az iszlám egész keletkezését. Ha nem Jehuda Haléviről, hanem például Philónról volna szó, bizonyára az *Illászra*, esetleg Periklész – Thuküdidésznel leírt –

temetési beszédére történne műfaji utalás, melyekben szintén találkozunk dicsőítésekkel.

Az Isten kiválasztottjainak tekintett próféták, „a kiválasztottak szoros kapcsolata az isteni szférával”: „mindezek a gondolatok alapvetően határozták meg a [...] síita iszlám teológiáját. Jellemző módon az e gondolatok előadásához szükséges terminológia a Kuzáriban maga is a síita iszlámból származik.” (184. old.) Tegyük hozzá: kivéve a Jehuda Halévi által bőkezűen alkalmazott héber nyelvű bibliai és talmudi idézetekben. Ezzel az erővel mellesleg akár azt is állíthatnánk, hogy amikor – teszem azt – Martin Buber német nyelvű írásaiban alkalmazza a német *Schöpfung* (teremtés), *Offenbarung* (kinyilatkoztatás) vagy *Erlösung* (megváltás) szavakat, eszmeileg kizárólag a német protestáns teológia gondolatvilágából táplálkozik, sőt „az e gondolatok előadásához szükséges terminológia” is – mint látjuk – a német kereszténységből „származik”. Mindez a legszorosabban összefügg azzal, hogy Maróth szemléletében egyedül a filozófiának van összefüggő hatástörténete, vallástörténeti hatásösszefüggésekről nem tud: ha Halévi bármely gondolata emlékeztet egy arab filozófusoknál is meglévő eszmére, akkor onnan „származik”. Am ha az iszlám valamely teológiai eszméje, mondjuk a semmiből való teremtés, a teremtményeit megszólító egyetlen Isten vagy a túlvilági büntetés fogalma merül fel, az nyilván az iszlám – minden előzményt nélkülöző – önálló kinyilatkoztatásának terméke. Különösen problematikussá teszi ezt az egyébként is féloldalas szemléletet, ha olyan mű fordítása és kommentálása során jelentkezik lépten-nyomon, amelyben például a címszereplő (a kazár király) érdeklődését a judaizmus iránt éppen az keltette föl, hogy kinyilatkoztatott hitének alátámasztására mind a keresztény, mind a muszlim tudós a zsidók Írására hivatkozott. A kazár király elfogulatlanabbnak bizonyul a fordítónál.

Maróth másik törekvése ugyanakkor annak kimutatása, hogy Halévi küzdelme a *karaiták* zsidó szektája ellen megakadályozta a zsidó vallás „hellénizálódását”, amely folyamat viszont – szerinte – lezajlott mind a kereszténységben, mind az iszlámban (195. sk. old.). A *karaitizmust* alapvetően az iszlám racionális teológiához „hasonló mozgalomnak” látja, néhány sorral lejjebb pedig részben már abból is származtatja (195. old.). Történelmileg a következőképp helyezi el: „Éppen Jehuda Halévi életének idején jutott el mozgalomuk a csúcspontra, a tizenkettedik századi Hispániában majdnem végérvényesen sikerült maguk alá gyűrni és fölszámolni a rabbinikus irányzatot.” (Uo.)

Nem tudjuk megválaszolni azt a kérdést, hogyan fordulhat elő felnőtt, hivatásos tudóssal, hogy tökéletesen légből kapott és minden alapot nélkülöző állításokat tegyen.⁶ Márpedig ezúttal (is) ez történt. Röviden: a VIII. század elején, Anan ben David tevékenysége nyomán, az iszlámtól meghódított Babilónia és Perzsia területén támadt, kifejezetten vallási-rituális mozgalomról van szó, amely élesen szembe helyezkedett a judaizmus talmudi-rabbinikus formá-

jával. Számos egyéb, kisebb álmessziái, illetve – talán – fennmaradt szaduceusi csoportot olvasztott magába. (Csak zárójelben érdemes megjegyezni: akad egy sokat vitatott mellékszál is, amely a holt-tengeri tekercsek felé tűnik mutatni, de ez a bizonytalannál is bizonytalanabb.) A rabbinikus többséggel szembe forduló irányzat nagyjából a IX. és a XII. század között jut delelőjére, és virágzó karaita irodalmat (eddigre már részben filozófiai irodalmat is) hoz létre szinte egész Észak-Afrikában, Egyiptomban, az iszlám keleti területein, és mindenekelőtt ekkori szellemi központjában: Izrael földjén. (Maróth, aki pedig rokonszenvezni tűnik a karaitákkal, nem említi, ezért mi igen: e jeruzsálemi szellemi centrum úgy fog majd megszűnni, hogy a keresztetek egyetlen, lángba borított imaházba zsúfolva az utolsó szálig kiirtják őket, mellesleg a rabbanitákkal együtt.⁷)

Az *Encyclopaedia Judaica* szerint a karaizmus hanyatlása éppen a XII. században kezdődik. Rövid kivételt egyedül Egyiptom jelentett, ahol a helyi muszlim hatóságok valamiért támogatták őket, de ennek is nyomban vége szakadt Majmonidész odaérkezésével. Tömören: a karaita mozgalom soha, sehol nem járt a közelében sem annak, hogy „végérvényesen maga alá gyűrje és fölszámolja a rabbinikus irányzatot”, és végképp nem Hispániában, ahol – a korszak tengernyi ismerett karaita személyisége közül – írd és mondd egyetlen nevet ismerünk, amelynek viselője ott működött (Szidi Ibn al-Tarasz, valamint özvegye) a XI. század végén. Röviddel később a kis karaita közösségnek nyoma vész. A spanyol föld volt az iszlám területei közt talán az egyetlen, ahol a karaizmus gyakorlatilag egyáltalán nem tudta megvetni a lábát. Jehuda Halévi számára elsősorban kiterjedt olvasmányaiából és hallomásból voltak ismertek, s csak arra ügyelt – méghozzá sikerrel –, hogy a *Kuzári* VIII. századba helyezett fiktív kerettörténetének megfelelően ne tegyen említést ennél későbbi karaita szerzőkről.⁸

Maróth markáns párhuzamot látat az „orthodoxiának és a hagyományokat háttérbe szorító racionális teológiának” az iszlám világon belüli harca, valamint a rabbinizmus és a karaizmus zsidóságon belüli küzdelmei közt (195. sk. old.). Ennek a párhuzamnak a fenn tartásához persze elengedhetetlenül szükséges, hogy elhallgassa azt a tényt, miszerint a karaiták voltaképpen fő teoretikus ellenfele és – eszmetörténeti hatásaiban – legyőzője a X. században élt Szádja Gáon volt, a *filozófia* és a *racionális teológia* Majmonidész előtti legnagyobb képviselője. Szádja, a szúrai Talmud-akadémia feje, a rabbinizmus valaha élt egyik legnagyobb tekintélye és egyben a középkori zsidó filozófia tulajdonképpen megalapítója hagyta ránk a karaiták elleni legszenvedélyesebb polémiákat. Küzdelmüket meglehetősen nehéz volna „a rabbinikus és a racionális irányzat” közti harcként (uo.) ábrázolni, ezért Maróth nem is ábrázolja, csupán kinyilatkoztatja.

Az utószo szerzője csak ezek után tudatja velünk, mi is volt a célja ennek a tisztára koholt eszmetörténeti konstrukciónak. Mivel a karaizmus szerinte voltaképp-

pen nem más, mint „a hellénizált muszlim teológia” zsidó hajtása, ezért „a karaitizmus jelentős mértékben hellénizálta volna magát a zsidó vallást is, elutasítása tehát egyben a kereszténységre és az iszlámra jellemző hellénizációnak az elutasítása volt. [...] A görög kultúra elfogadásából fakadóan ezért e két utóbbi vallás számos közös vonást mutat föl, ami összeköti őket, de elválasztja mindkettőjüket a harmadik kinyilatkoztatott monotheista vallástól, a judaizmustól.” (Uo.)

Maróthra bízunk ennek az immár közös görög kultúrára alapozott antijudaista szövetségnek a további ápolását, és a témától búcsúzóban csupán emlékeztetjük őt néhány oldallal korábbi mondatára, ahol – miután utalt Jehuda Halévi és al-Ghazali (meghalt 1111-ben) filozófiaellenes felfogásának bizonyos hasonlóságaira – az utóbbival kapcsolatban ezt írja: „Az ő támadása tulajdonképpen véget is vetett a filozófia virágzásának az iszlám országaiban.” (192. old.) Nyilván rögtön ezt követően indult meg a szóban forgó hellénizáció fölvirágzása.

Itt az ideje, hogy szűrőpróbaszerűen érintsük magának a fordításnak néhány problémáját. Van olyan, hogy valaki – legyen akár egy humán tudomány szaktudósa – nem szívél egy szöveget, amit tanulmányoz. Persze senki sem kényszeríti, hogy le is fordítsa. De megeshet, hogy valamiért mégis lefordítja, s ki tudja, még az is megtörténhetik vele, hogy jegyzetekkel és utószóval látja el. Egyvalami azonban nem eshet meg vele, legalábbis normális körülmények között nem. Az tudniillik, hogy olyan ellen-szenvvel viseltessék a szóban forgó szöveggel szemben, hogy kezét emeljen rá. Maróthtal azonban mindez megtörténik.

A *Kuzári* kerettörténetének mindjárt az elején, ahol a kazárok királya, hogy isteni parancsot közlő érthetetlen álmára megoldást leljen, izgalmas párbeszédet folytat egy filozófussal. Miután az utóbbi részletesen kifejtette enyhe újplatonizmussal fűszerezett arisztotelianus világgképét, a kazár a következőket

7 ■ Vö. H. Graetz: *Volkstümliche Geschichte der Juden*. Benjamin Harz Verlag, Berlin–Wien, 1922. II. köt., 233. old.

8 ■ Érdemes megjegyezni, hogy Maróthtal ellentétben Colette Sirat-nak legalább problémát okoz a dolog. Könyvében megjegyzi, hogy bár a kairói genizából előkerült levelében J. Halévi azt állítja, „könyvét a karaizmus letörése érdekében írta”, „és a szerző a karaitákat itt-ott említi is a szövegben, de – legalábbis számunkra úgy tűnik – gondolkodásában nem foglalnak el túlságosan jelentős helyet.” *I. m.* 100. old.

9 ■ Touati: *i. m.*

10 ■ Halévi még egy másik helyütt is (I,113) idéz az evangéliumból. Maróth lábjegyzetben itt is a Vulgata szövegét közli (30. old., 67. lj.).

11 ■ Touati: *i. m.* 6. sk. old., 32. lj.

12 ■ Talán nem egészen érdektelen itt megjegyeznünk, hogy a talmudi és az evangéliumi hely tisztára külsődleges hasonlósága még a nagy Talmud-fordítót, Lazarus Goldschmidtet is oly mértékben befolyásolta, hogy locusunkat Máté evangéliuma szerint fordítja, s nem veszi észre, hogy az arámi szövegben nem az áll. Valójában itt a Talmud egy sztereotíp ószövetségi formulát értelmez rá az általa nyilván hallomásból ismert Jézuslogionra (*Der Babylonische Talmud*. Neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt. Biblion, Berlin, 1929. I. köt., 792. old.)

mondja – Maróth szerint: „Ha nem így lenne, akkor a keresztények és a zsidók, akik a lakott világon osztoznak, miért harcolnának egymással? [...] böjtölnek és imádkoznak, de elszántan mennek el, hogy megöljék felebarátjukat, abban a hitben, hogy felebarátjuk megölése a legfőbb jótett ...” (I,2: 4. old.)

Nem szükséges orientalistának, de még a középkor tudósának sem lenni ahhoz, hogy a fordítás olvasója megálljon e pontnál, és mélyen gondolkodóba essék. Valahol az egészen elemi történeti ismeretek ködös határmezsgyéjén ugyanis riadót jelez egy kigyuló vörös lámpa: mikor osztoztak a „lakott világon” keresztények és zsidók? Mikor harcoltak egymással, és hol öldökölték egymást – Isten dicsőségére – éppen keresztények és zsidók? Gondolhatott-e efféle sületlenséget egy XII. századi zsidó gondolkodó, hacsak nem képzelte ő is maga köré a nem az ő agyában született és korában még sehol sem létező spanyol inkvizíció? Bár még ez sem magyarázná meg a történelmileg soha nem volt „egymást” öldöklést.

Nos, a Maróth által használt Baneth-féle arab szövegkiadás e pontján – ahogy ez várható volt – „keresztények és muszlimok” állnak, akárcsak a föld valamennyi fordításában is, beleértve a keze ügyében fekvő Touati-féle fordítást.⁹ Az általa kontroll gyanánt alkalmazott héber Ibn Tibbon-fordítás Hirschfeld-féle kiadásában pedig „Edom és Jismaél”. Edom már az ókorban is Róma zsidó megjelölése volt, a középkorban értelemszerűen terjesztették ki a Róma-központú kereszténységre. A Jismaél név – minimális bibliai ismeretek birtokában – nem szorul magyarázatra. Marad tehát a kérdés, amire jelen kritika olvasója hiába várja válaszungkat: mi történt itt? Ilyen félreolvasás nem képzelhető el, kivált akkor, ha valaki nem csupán középkori nyelveket tanul, de legalább egyszer tartott már a kezében történeti munkát is.

Menjünk tovább ezen a különös nyomvonalon. Maróth az utolsó 198. oldalán Haléviről úgy ír, hogy „[j]óllehet, amint ez életrajzából is látható, hosszabb ideig élt keresztény környezetben, művéből a kereszténység ismeretének mégsem mutatható ki semmiféle hatása sem”. Ez a jellemzés ellentétben áll azonban Maróth eljárásával. Amikor Jehuda Halévi a filozófus után egy keresztény tudóst léptet a kazár király elé, hogy tömören ő is foglalja össze hitének tanításait, a keresztény tudós utolsó mondata így hangzik: „A Messiásról meg van írva az Evangéliumban: nem azért jöttem, hogy bármit is eltöröljek Mózes törvényeiből, hanem inkább azért, hogy megerősítsem és kibővítssem azt.” (I,4: 6. old.) A fordító ehhez lábjegyzetet kapcsol, amely megadja a pontos evangéliumi helyet (Máté 5,17), majd a teljes mondatot latinul.¹⁰ Ha Halévi esetében a kereszténység ismeretének nem mutatható ki semmiféle hatása sem, akkor persze megfejtethetetlen, miért éppen latinul szerepel a jegyzetben az idézet. Annál is inkább, mert van itt még egy apróság: lábjegyzetünk kiegészül még egy mondattal. „A mondat majdnem ugyanebben a formában megtalálható a Babilóni Talmudban is (Sabbath,

116b).” Ugye, ez a megfogalmazás elég világosan sugallja, hogy Jehuda Halévi, mivel nála a kereszténység ismeretének Maróth szerint semmiféle hatása nem mutatható ki, nem közvetlenül idézett az evangéliumból, hanem a Talmud idézett szakaszát követte. Csakhogy ha felütjük a Talmudot (vagy akár csak figyelmesebben olvasnánk el Touatinak azt a lábjegyzetét, amelyet itt Maróth követ¹¹), azt fogjuk találni, hogy Halévi nem idézhette az evangéliumot a Tal-



Sinagoga de Santa Maria la Blanca. Toledo, 1200 körül

mudból, az ott szereplő keresztény tudós szerint ugyanis a Messiás nem azt állítja, hogy „nem azért jöttem, hogy bármit is eltöröljek Mózes törvényeiből, hanem inkább azért, hogy megerősítsem és kibővítssem azt”, hanem azt, hogy „nem azért jöttem, hogy elvegyek Mózes törvényéből, és nem is azért jöttem, hogy hozzátegyek Mózes törvényéhez”.¹²

Jehuda Halévi, már csak a kerettörténet szereposztását betartandó is, engedi, hogy a keresztény tudós az evangélium szavait mint a *Messiás* szavait idézze, és ebben XII. századi héber fordítója, Ibn Tibbon is követi őt. Maróthnak azonban nem sikerült a vallási türelem – és a józan ész – e XII. századi fokára eljutnia. Amikor jóval később a zsidó tudós az allegorikus értelmezések szükségességét magyarázza a királynak, és ehhez talmudi haggádákat idéz, melyeknek kurzíválásával a fordító is jelzi számunkra, hogy ezek az arab eredeti közegében is héberül szerepelnek, akkor az így néz ki: „Hét dolog lett a világ előtt teremtve: az Édenkert, a Tóra, az Igazak, [...] Krisztus, Dávid fia.” (III,73: 111. old.) Néhány sorral lejjebb meg is

ismétli. Mondani is felesleges, hogy az eredetiben mindenütt a héber *Messias* szó szerepel. Van ember a földön, aki el tudja képzelni, hogy egy középkori zsidó gondolkodó a még csak eljövendő Messiást Krisztusnak nevezi? Mit szólna a fordító, ha azzal a kifejezéssel találkozna egy nem arab keresztény szájába adva, hogy „a Megváltó, Allah fia”? Nehezen képes az ember elhárítani azt a benyomást, hogy fordítója e könyvet az elégetés helyett fordította le.

A *kezet emelésnek* Jehuda Halévi könyvére – és talán másra is – talán még ennél is kirívóbb példája az istennév maróthi kezelése. A zsidó bölcs a negyedik könyvben jut el oda, hogy elmagyarázza a kazár királynak a különböző bibliai istennevek jelentésbeli eltérését. „A magasztalás és a részletezés abban a névben található meg, amelyiket *jod*-dal, *héth*-tel, *wáw*-val, *há*-val[...] írják.” (IV,1: 113. old.). Először tévedésnek, elírásnak néznénk, ha nem ismétlődnek meg minden alkalommal, például IV,25-ben (140. sk. old.). Úgy vélnénk, hogy a tárgyat illetően minden közepesen művelt európai ember tisztában van vele, ha egyébbel nem is, hogy a bibliai istennév, a tetragrammaton betűi: J-H-V-H. A szóban forgó héber betűk tehát: *jod*, *hé*, *váv*, *hé*. A tetragrammaton következőes félreolvasásával (és félreírásával) kapcsolatban, sajnos, a véletlen tévedést nem csupán a csökönyös ismétlés zárja ki, de – hadd emlékeztessük az olvasót – az a tény is, hogy Jehuda Halévi egész művét – habár arabul, de – héber betűkkel írta, s így természetesen a Maróth által használt Baneth-féle szövegkiadás is így nyomtatja. Összegezve: ha Maróth másutt is hajlamos volna összecserélni a *héth* betűt a *hével*, le sem tudná fordítani a művet, mert el sem tudná olvasni.

Ebben az ügyben már szinte említést sem érdemel az a konok következetesség, amivel minden lehető alkalommal – magánhangzókkal ellátva – kiírja a teljes istennevet (pl. IV,1: 113., 116. old. stb.), amit zsidó hitű ember – és Jehuda Halévi az volt – soha meg nem tenne, s természetesen az eredetiben sem (és a Baneth-féle kiadásban sem) volt sehol kiírva, hanem háromszög alakban elhelyezett három *jod* betű jelezte. Maróth azt a – ma már vallásilag kissé túlhaladottnak tekinthető – megoldást választotta, hogy fordítás formájában viaszbabut készített magának, amelyet – valahányszor módot talál rá – tüvel szurkál. Hogy pontosan kinek vagy minek szándékozik így ártani, azt ne firtassuk. Ennek az eljárásnak egyik ékes bizonyítéka található a 116. oldalon, ahol Halévi idéz (természetesen héberül) a Királyok I. könyvéből, s a fordító magában a magyarra fordított bibliai idézetben is kiírja a nevet, amit mellesleg – ellenőriztem! – a Vulgata sem ír ki, hanem *Dominusszal* fordít. Megszaladt a tű.

Ajelen kritikához ezek után talán már csupán egy rövidebb, nem különösebben részletező hibajegyzéket érdemes biggyesztenünk, ugyancsak szűrőpróbaszerűen.

Fel nem ismert és ezért meg sem jegyzetelt bibliai idézet mindjárt az első oldalon, noha az eredeti arab

szövegben is héberül van: „Akinek belátása van, az meg fogja érteni.” (Dániel 12,10). (I,1: 1. old.)

Lefordított, ám a meg nem értéstől eltorzult mondat: „A mindenség az első okhoz tér vissza, nem egy szándék, hanem egy belőle kiáradó emanáció révén” stb. (I,1: 2. old.). A mindenség nem *tér vissza* az első okra, és nem árad ki belőle semmi, mert ha mégis ilyesmi történne vele, azt senki nem hívná emanációnak. Ugyanis a mindenség nem emanál, hanem őt emanálják. Az arabban és az Ibn Tibbon-féle héber fordításban szereplő kifejezés másik – helyes – értelme: a mindenség az első okra *megy vissza* (értsd: abból magyarázható, abból ered).

A korábbiakhoz hasonló és nyilván ugyanonnan fakadó kezdet emelés a szövegre: a zsidó tudós a judaizmusshoz kívülről csatlakozókkal kapcsolatban jegyzi meg, hogy „ha valaki a népek közül hozzánk csatlakozik, részesedik üdvünkéből, de nem lesz velünk egyenrangú” (I,27: 9. old.). A keresztény értelemben vett *üdvre* egyáltalán nincs héber szó: mind az arab, mind a héber kifejezés *javakat*, és talán *erényt* jelent.¹³

Valamikor egyszer Weöres Sándor tréfából lefordította Schiller *Kesztyűballadáját*, méghozzá szótárral a kezében, és szó szerint. Ezért a címe is úgy hangzott, hogy *A kézcipő* (der Handschuh). Hasonlóan komikus következménnyel jár, ahogy Maróth az arab eredetiben szereplő, Jehuda Halévitől a Kánaán földje jelentésben használt *al-Sham* kifejezést konok következetességgel Szíriának fordítja (pl. 8., 18., 23. old. stb.). Az arab szó kétségkívül ezt jelenti, csakhogy a korban ez a „Szíria” mint politikai-katonai körzet magában foglalta Libanont és Palesztinát is.¹⁴ A Jehuda Halévitől „kiválasztott földnek” tekintett terület nevét Ibn Tibbon – mindenki máshoz hasonlóan – természetesen Kánaánnak fordítja, helyesen érezve, hogy Isten Ábrahámnak és utódainak nem Szíriát ígérte oda országul. Maróthnak az a szerencséje, hogy a klasszikus megfogalmazás nem fordult elő a szövegben, s így nem volt kénytelen olyasmit leírni, mint „a tejjel-mézszel folyó Szíria”.

A rabbi a próféta szerepét fejtegetve mondja: az ő „révén a tömeg számára világgossá válik az Istenség velük való kapcsolata” (I,43: 11. old.). Az „Istenség” szóhoz Maróth lábjegyzetet fűz, érdemes idézni: „Az *al-'amr al-ilahi* terminus fordítása és értelmezése mindenkinek, aki a *Kuzári*-val foglalkozik, nagy nehézséget jelent. Goldziher Ignác (A középkori muszlim és zsidó filozófia, in: Goldziher I.: *Az iszlám kultúrája* II. Bp., 1981., 917) újplatonikus hatásnak tulaj-

13 ■ Vö. I,115: 31. old.

14 ■ Vö. *The Encyclopaedia of Islam*. Brill, CD-ROM edition, 2002. Maróth bibliográfiájában 204. old.

15 ■ Külön említénnk meg a kifejezés előfordulását az V,4 szakasz végén, ahol valóban vissza lehetne adni az „isteni logosz” fordulattal. Maróth azonban itt „isteni világ”-ot használ a fordításban (151. old.).

16 ■ Vö. Vajda: *i. m.* 107. skk.

17 ■ Ezekén túl, a 110. sk. old.-on található Talmud-idézetben Maróth az eddig háromféleképpen transliterált *bat kol* kifejezést egyszerűen „hang”-nak fordítja.

donítva »isteni logos« értelemben fordítja.” Hogy miért épp ide került ez a lábjegyzet, az megfejtethetlen: a főszövegben ugyanis Maróth az arab eredetiben található „Istenség” (*allahut*) szót fordítja, és nem a szóban forgó terminust. Amúgy, hogy az *al-'amr al-ilahi* terminus fordítása és értelmezése nehéz, arra valószínűleg Maróth eljárása a legjobb példa. A kifejezés az *Utószóban* is szóba kerül (200. old.), ahol a fordító azt állítja, hogy „a jelen fordítás *mindenütt* »isteni logos« fordulattal adja vissza”. (Kiemelés tőlem, T. Gy.) Ez azonban nem így van. Csak néhány ötletszerűen kiválasztott hely: a 19. oldalon (I,84): „isteni beavatkozás”; a 31. oldalon (I,115) és például a 40-en (II,16): „isteni rend”; az 52-en (II,44): kétszer is „isteni logos”; a 128-on (IV,13): „isteni befolyás”.¹⁵

Maróth – egyébként helyesen – e terminus tárgyalásához hozzáfűzi: „Ibn Tibbon fordítása azonban *ha-injan ha-elohi*, »isteni dolog« értelemben fordítja. Az arab terminus természetesen így is érthető. [...] Ibn Tibbon fordítása azonban többé-kevésbé gépies, ezért...” stb. (200. sk. old.). Ne menjünk most bele abba a kérdésbe, hogy a középkori – és részben a modern – héber tudományos és filozófiai nyelv megteremtése (ami a Tibbonidák nagy történeti érdeme) mennyiben tekinthető „gépies” fordítás termékének. A Bibliában talán ha fél tucatszor előforduló szó (*injan*) sehol nem jelent tárgyi értelemben vett „dolgot” (a gyök feltehetőleg annyit tesz, mint „meghallgatni, válaszolni”), inkább olyasmit jelent, mint „gondoskodást igénylő dolog”, valami, amin „fáradoznak”, ami az embert „foglalkoztatja”, „érinti”, nem hagyja nyugodni (így vehette föl a modern héberben az „ügy, napirend” jelentést). Érvényes *lefordításához* azt kellene világosan felmérni, hogyan és miért eshetett Ibn Tibbon választása éppen erre a kifejezésre, ami aztán máig ható érvénnyel valami olyasmit ír körül a héber vallási nyelvben, mint amit a német „Gottesverhältnis”. E Jehuda Halévi számára központi jelentőségű fogalomnak talán legfontosabb vonása, hogy mindenekelőtt az Istenhez való viszonyra utal, mégpedig kitüntetett módon arra az örökletes képességre, amelyvel Izrael népének létrehívását megelőzően minden nemzedékben csupán egy-egy ember volt felruházva. Isten népe mint kollektív adottságot kapja, amely adottság azonban csak a kinyilatkoztatásban előírt vallási cselekedetek szüntelen gyakorlása során fejlődik ki mint valóságos képesség. Tartalmilag valami olyasmit ír körül, amit vallási „tehetségnek”, vallási „ihletnek” nevezhetnénk, az Istennel való viszonyra irányuló „hajlamnak”, amit azonban egyedül a Törvény gyakorlásában szerzett „edzés” valósíthat meg. Ennek a képességnek a legmagasabb foka a próféta-ság.¹⁶ Touati francia fordítása felváltva használja a „le divin”, illetve a „faculté divine” megoldást: Jehuda Halévi szava mindkettőt jelenti egyszerre.

A megfejtethetlen helyek közé tartozik a következő is: „Ábrahám nem tudott korábban [...] vele szerződést és szövetséget kötni, csak az után, hogy ezen a földön, a *bejn botrim* földjén ez megtörtént.”

(II,16: 40. old.) Jegyzet vagy fordítás semmi. Maróth máskor lefordítja azt is, ami héberül van az arab szöveg közé illesztve, s tipográfiaiilag itt is látni, hogy héber szavakról van szó. Akkor viszont mi ez, és mi történt? Nemigen gondolhatunk másra, mint hogy nem jött rá, mi ez, s úgy tűnik, hogy a héber szótár használatát Jehuda Halévi, valamint könyvének lefordítása nem érte meg. Ezt azért érdemes külön hangsúlyoznunk, mivel a kifejezés nem csupán a bibliai héber szótárakban található meg, de még a világ talán egyik leggyengébb szótára, az Eliézer Grosz-féle modern héber szótár is megadja önálló idiómaként. A szóban forgó kifejezés egyébként a *Genesis* 15,10–17-nél található, ahol Ábrahám kétfelé vágja az áldozati állatokat, egymással szemben helyezi el darabjait, és az éjszaka sötétjében egy „füstölgő kemence” és egy „tüzes fáklya” (Károli) halad át köztük, jelülül annak, hogy Isten valóban utódainak adja Kánaán földjét. Hogy Maróth nem fejtette meg a hely értelmét, azt az is alátámasztja, hogy az általa idézett és transliterált alakban e szavaknak valóban nincs értelmük. Valójában: „általmegyen vala *bejn ha-btarim* = a *húsdarabok között*”.

A már sokat tapasztalt olvasót is meglepi, amikor egy helyen a zsidó tudós azt mondja: „A föld lakói az Izraeliek előtt nem voltak-e vakok...?” (II,54: 56. old.) Ha az „Izrael gyermekei” fordítható Izraelieknek, akkor a német *die Christen* kifejezés is fordítható – mondjuk – „Krisztusoknak” vagy „Krisztusiaknak”.

A próféta-sággal kapcsolatban nem váratlan, hogy a rabbi szóba hozza a *bat kol* talmudi fogalmát (III,11). Maróth nem jegyzeteli meg és nem fordítja le, így az olvasó teljesen tanácstalan marad a tekintetben, miről is van itt szó. Kivált, ha arra is felfigyel, hogy itt, a 77. oldalon mint *Bat-Qól*, a 95. oldalon mint *bat qol*, a 110-en pedig mint *bath-qol* bukkan föl,¹⁷ az utóbbi esetben ráadásul egyes számú főnév volta ellenére többes számú igei állítmánnyal: „Így vannak a *bath-qol* is, akik a *második templom* idején a [...] látomásokat és beszédeket követő fokón álltak.” A kifejezés szó szerint annyit tesz, mint „a hang lánya”, vagy egyszerűen „hangleány”. A klasszikus próféta-ság eltűnése utáni korban az olykor olykor felbukkanó égi hangra használják, amely a bölcsek vitáiban időnként igazságot tesz.

Jó példa az eszement zürzavarra a következő mondat, amelyen pedig a fordító keze ügyében levő Touati-fordítás és jegyzetei könnyedén segíthettek volna: „Tanítványai közé tartozott R. Iszmaél ben Elísa főpap, azaz R. Iszmaél Héchalóth, *Hakkarat Panim* és *Ma'asze Merkabah*, mivel ő ismerte a titkaikat, úgy hogy a prófétákhoz közeli fokot érdemelt ki.” (III,65: 106. old.) Ennek a zagyvaléknak az eredeti értelme a következő: tanítványainak egyike R. Jismaél ben Elísa főpap, „aki a *Héchalót*, a *Hakkarat Panim* és a *Ma'asze Merkabah* R. Jismaéljével azonos”; Touati jegyzete gondosan a tudunkra adja, hogy mindhárom kabbala előtti misztikus művet szokás volt R. Jismaélnek tulajdonítani, s szakirodalomként megadja azokat a helyeket, ahol Gershom Scholem foglalkozik velük.¹⁸

A zsidó bölcslet megszólaltató Jehuda Halévi egy helyütt az egyik legismertebb és legtöbbször idézett talmudi történetet adja elő (III,65: 107. old.). A *Chagigah* 14b-nél található elbeszélés szerint „négyen mentek be a kertbe”. Természetesen jegyzet nélkül marad, hogy a szóban forgó „kertre” szövegünk a *pardesz* szót használja, ami itt egyszerre jelenti a paradicsom kertjét, míg mássalhangzói az írott kinyilatkoztatás négy jelentésrétegét jelentik (*psat* = szó szerinti; *remez* = utalás; *drasa* = kutató magyarázat; *szod* = titok, szellemi jelentés). Föltehetőleg e négy jelentésnek felel meg, hogy a kertbe lépő bölcsök is éppen négyen vannak. Sorra megtudjuk, mi történt velük, s eközben a következő fordítói megoldással találkozunk: „a másik bepillantott és megütötték”. Nem véletlenül marad rejtély, kik is ütötték meg, s vajon miért, merthogy valójában semmi ilyesmi nem történt vele. A héber szöveg a *nifg'a* igét használja, ami általában olyasmit jelent, mint „megsérülni, valamit elszenvedni”, és mint a Talmud-szótár – kifejezetten a mi locusunkra hivatkozva – önálló címszóként is megadja: *became demented*, azaz megzavarodott, eszét vesztette. De ha már Jastrow Talmud-szótára nem volt kéznél, még meg lehetett volna nézni a szemelvényes magyar fordítást is, ami jól adja vissza.¹⁹

A „szent” szó értelmét magyarázva a rabbi kifejti (IV,3: 116. old.), hogy annak semmilyen testi dologhoz nem lehet köze, majd – a fordítás szerint – így folytatja: „A szent Izrael a vele, majd összes magzatával kapcsolatos állandó isteni jelenlétre utal...” Hogy Izrael népe szent volna, azt éppen az a meghatározás zárja ki, amelynek keretében e megfogalmazással találkozunk. Talán ezzel függhet össze, hogy az eredeti szövegben e kifejezés helyén a zsidó hagyomány egyik legsűrűbben használt istennevét találjuk: *ha-kados Jiszráél* = Izrael Szentje.

Apróság, de megemlítjük: az istennevek egyik magyarázata során (IV,15: 130. old.) a rabbi egész sor bibliai idézetet hoz, ezek egyikét Maróth a „zsidók Istene”-nek fordítja, és meg is adja a helyet (Ex. 5,3). Ezen a helyen természetesen minden Biblia-fordításban – a Vulgatában is – „a hébernek Istene” áll. A „zsidó” főnév – leszámítva egyetlen jelzői felbukkanását, ahol az izraelitáktól beszélt nyelvet jelöli – egyetlenegyszer sem fordul elő az egész Ószövetségben, mert közismerten posztbiblikus eredetű.

A IV,23-ban található az ezt követő egész zsidó vallásfilozófiai gondolkodásra máig alapvető befolyást gyakorló, végtelenül sokszor idézett hasonlat az Izraelt ért kinyilatkoztatásról mint magról, amely a földben elpusztulni látszik, ám a történelem során ropant fává terebélyesedik, s olyan gyümölcsöket fog teremni, amelyek az eredeti magot hordozzák. A fordítónak természetesen ismét sikerül félrefordítani a hasonlat „magját”: „Ezek a vallások csak fölkészítettek a várt Messiásra, aki a *mag*, és maguk is mindannyian az ő *magjává* válnak.” (134. old.) Az általunk kurzivált szavak helyén az eredetiben természetesen mindkétszer „gyümölcs” áll.

Jó példa Jehuda Halévi állandó kiemelésére saját vallási összefüggéséből, és erőszakos beprézelésére egy másikba a IV,26 (142. old.). A kazár – aki itt már rég zsidó hitre tért – azt kérdezi, mi szükség van bármiféle elméleti spekulációra, „ha az ember elfogadja [...] a teremtést, valamint azt, hogy Isten a szám szerint sok dolgot egyszerre teremtette nemeik szerint...” Jóllehet az olvasónak azonnal beugrik a *Genesis* ismétlődő fordulata: „az ő nemők szerint” (Károli), ami az élővilág megteremtésének minden hullámát kíséri, kivéve az emberét, Maróth mégis beszúr ide egy lábjegyzetet: „Az aristotelési hagyományban használatos ez a kifejezés. Jelentése az, hogy Isten a dolgokat fajuk (*species*) szerint egynek teremtette, az egyes fajok alá tartozó egyedek csak (sor)számukban különböznek egymástól.” Ezen túljutván immár megkönnyebbülten olvassuk tovább a kazár – imént általunk befejezetlenül hagyott – mondatát: „...ahogyan ez a *Genesis*-ben le van írva...”

Jelen kritikánkban sok mindent nem is hoztunk szóba, de – úgy érezzük – a csúcsteljesítményt mégsem hagyhatjuk el. A könyv IV,31-es részében a zsidó tudós töméredek héber idézettől kísért anatómiai fejtegetésekbe bocsátkozik. Ezek közül a másodikkhoz Maróth a következő lábjegyzetet fűzi: „Ez és a következő idézetek Maimonidésnak a *Misné Tora* c. művéből származnak.” (145. old. 549. lj.) Nos, a probléma csak az, hogy amikor Jehuda Halévi ezt a művét írta, amit persze csak körülbelül tudunk datálni, Majmonidész vagy még meg sem született, vagy – ha a szélső időhatárt (1140) vesszük figyelembe – jó, ha ötesztendő volt. Ezzel az erővel Halévi akár Kantot is idézhetné, hiszen az utóbbi hiába élt ugyan még ennél is sokkal később, műveit ekkor még hajszálpontosan annyira nem írta meg, mint Majmonidész.

Ez a számarlás két úton lett volna elkerülhető. Az egyik egy gyors pillantás valamely lexikonba, vagy filozófiatörténetbe, ahonnan kiolvasható Majmonidész születési évszáma. A másik út az lehetett volna, ha Maróth figyelmesebben olvassa el Touatinak azt a jegyzetét, amelyre itt támaszkodik. Touati jegyzete ugyanis forrásként a *Misna Chulin* című traktátusának egy helyét adja meg, majd zárójelben hozzáteszi, hogy „(lásd Majmonidész, *Misné Tora*, *Hilchot Shita*, XI, 5)”.²⁰ Az ezt követő jegyzetek sorra mind az „uo.” megjelöléssel kezdődnek, de persze nem a zárójelben lévő utalásra, hanem az elsőként megadott *Misna*-traktátusra vonatkoznak. A magyar fordító vagy a zárójellet hagyta figyelmen kívül, vagy nem tudja, hogy a talmudi *Misna* nem azonos Majmonidész *Misné Tora* című művével.

Összegezve: erről a fordításról, jegyzeteiről és utószaváról – bibliai fordulattal élve – elmondható, hogy „zsidónak botrány, görögnek örültség”. □

18 ■ Touati: *i. m.* 139. old., 356. lj.

19 ■ *A Talmud könyvei*. Ford. Dr. Molnár Ernő, Bp., 1921–23. Reprint: IKVA, Bp., 1989. 230. old.

20 ■ Touati: *i. m.* 189. old., 363. j.