

ADALÉKOK KOSZTOLÁNYI DEZSŐ ÉS A ZSIDÓ KULTÚRA VISZONYÁHOZ – HÉBER ÉS JIDDIS FORDÍTÁSOK

1. Kosztolányi publikációi a magyarországi zsidó folyóiratokban

Ezeket a verseket kedves és kitűnő barátom dr. Szabolcsi Lajos az „Egyenlőség” szerkesztője volt szíves tolmácsolni számomra, ki héberül nem értek. A versek muzsikája és mély értéke annyira megkapott, hogy a nyers-szövege[t] lejegyeztem és megpróbáltam magyar verssé formálni.¹

A fenti sorokat Kosztolányi Dezső az Egyenlőség 1916. január 9-én megjelent számában írja lábjegyzetként Gordon és Frug egy-egy héber versének fordításához. Ebből a rövid lábjegyzetből három fontos információt kapunk. Az első, hogy ebben az időszakban Kosztolányi még jó kapcsolatokat ápolt a zsidó kulturális élet prominens tagjaival, nyitott volt a héber-zsidó kultúrára, ami 1919 utáni tevékenységét, egyes cikkeinek hangnemét és tartalmát ellensúlyozza, akárcsak az ugyanezen lapban 1916. január 2-án megjelent, a galíciai menekültekkel iránti szimpátiáról tanúskodó írása². A második információ, hogy Kosztolányi, mivel nem tudott héberül, Szabolcsi nyersfordításai alapján dolgozott. Harmadszorra megtudjuk, hogy bár a valószínűleg rögzítette a „versek muzsikáját”, nem követte az eredeti versmértékeket, hanem magyar versé kívánta formálni. Ez a hozzáállás megfelel a kor műfordító attitűdjének. Patai József is, aki 1911-ben adta ki két kötetes antológiáját, amely a késő ókortól egészen a 20. század elejéig követi végig a héber nyelvű költészetet, sokkal inkább magyar verseket alkotott, mint formailag hű fordításokat, noha ő teljesen otthonos

¹ *Egyenlőség*, 1916. január 9., 12., XXXV. Évf., 2. szám. A tanulmány megírásához nyújtott segítségért köszönetemet fejezem ki Böhm Karolinának, az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem könyvtárosának, Eszti Eininek (Raanana) a Bialik-költemény és Frug eredetijének felkutatásáért.

² „Mi, huszonötezer gácsországi földönfutók, árvák és betegek és fáradtak, hozzátok emeljük lankadt szavunkat, magyar parasztok. (...) Egy ital vizet kérünk meg egy vackot, hova lehajtsuk fejünket. Vagy még annyit se. Csak azt kérjük, ismerjete meg bennünket. Lássátok meg arcunkban az ember arcát, szemünkben a testvért. Amikor pedig a falu határán ballagunk, rongyos, tarka batyukkal, a dülök táján, szóljatok rá a komondorokra, melyek lábikránkba akaszknak, és le akarják rólunk húzni a gúnyát, amit még nem egészen téptek le rólunk. (...) A gácsországi zsidó áll most a küszöbötök előtt. Viaszfehér az arca, és a szeme alja piros a könnyek savától. Ismeretlen nektek ez az idegen? Nem, nem lehet ismeretlen.”

volt a héber nyelvben. A középkori arab líra szigorú versmértékei és versformái, amelyek alapján Jehuda Halevi is alkotott (akitől Kosztolányi szintén lefordított egy verset), az arab verstechnika ismeretét is megkövetelte volna ahhoz, hogy pontos fordítás születhessen. Ezzel a kérdéssel a harmadik fejezetben részletesen is foglalkozunk, összehasonlítva Kosztolányi Halevi-fordítását más fordításokkal.

Kosztolányi az *Egyenlőség* számára az említett lapszámban Jehuda Lev Gordon, és Simon Samuel Frug³ egy-egy költeményét fordította le. A január 30-ai lapszámban jelent meg egy Bialik- és ismét egy Gordon-vers fordítása, valamint egy évvel később, 1917. július 28-án Jehuda Halevi egyik leghíresebb költeménye. Összesen öt olyan héber versről tudunk, amelyet Kosztolányi lefordított. A későbbiekben nemcsak héber, hanem német nyelvű zsidó és nem zsidó költők által írt verseket és drámákat is fordít, a lap hasábjain így 1916-ban Mohácsi Jenő egy németül írt versét (március 19., *Galíciai zsidó*) fordítja le; az 1918. március 23-án, április 13-án, 20-án, május 4-én és június 8-án megjelenő számában Stefan Zweig *Jeremiás* című drámáját adja közre. 1916-ban négy Rilke-verssel találkozhatunk (*Absalom bukása* – április 16., *Josué utolsó országgyűlése* – május 7., *A zsidó királynő* – június 7., *Sámuel megjelenik Saul előtt* – július 22.) ugyanezen év július 6-án Rilke *Jeremiás*

³ A héber (és arab) nevek átírása annak ellenére nincs megnyugtatóan rendezve, hogy több megoldási javaslat is született, legutoljára az Osiris Kiadó által kiadott helyesírási szótárban (Lackó, Krisztina; Mártonfi, Attila (2004): *Helyesírás*. Budapest: Osiris) Bányai Viktória és Komoróczy Szonja próbált egy egységes útmutatást kidolgozni. A fő problémát is a különböző „h” hangok és a gutturálisok mellett a hosszú-rövid magánhangzó rendszert nem teljesen lefedő héber magánhangzórendszer átírása okozza. Másodsorban a bibliai nevek esetében a katolikus és a protestáns átírás erősen különbözik. Harmadsorban az askenázi és szefárd ejtés, az ezeken belüli dialektusok kiejtési különbségei jelentenek problémát. Végezetül bizonyos szavak közvetlenül a héberből, mások a jiddisen, míg megint más szavak a görög-latin közvetítésével kerültek át a magyar nyelvbe. A Bányai-Komoróczy-féle rendszer a magyarországi askenázi dialektusok közül az úgynevezett sztenderd változatot ajánlja, a tudományos sztenderd alapjaként pedig az *Encyclopedia Judaica* szisztemáját. Ez a rendszer enged bizonyos vaglyagosságot, a következetesség figyelembevételével. Az általam használt átírás mellőzi a hosszú és a rövid magánhangzók megkülönböztetését, mivel nincs jelentés megkülönböztető szerepük, ugyanakkor a háromféle „h” hang esetében szerencsésebbnek tartom a különbségtételt, éppen jelentés megkülönböztető szerepük miatt. Részletesen lásd a Kosztolányi budapesti lapokban, magazinokban megjelent írásainak jegyzékét tartalmazó kötethez írt, átírásokkal kapcsolatos bevezetőmet (Arany, Zsuzsanna (szerk.), (2010), *Kosztolányi Dezső napilapokban és folyóiratokban megjelent írásainak jegyzéke 3. – Budapesti magazinok, heti és havilapok I* Ráció: Budapest., pp. 16-17)

és *Saul a próféták* közt című versének fordítását. 1917. április 3-án egy saját verse is megjelenik (*A zsidók kivonulása*). Ugyanezekben az években politikai tárcákat és vezércikkeket is ír, a galíciai menekültekről szól említett cikke mellett többek között az 1917-es Balfour-deklarációról, amelyben Nagy-Britannia kormány nevében az akkori külügyminiszter, Lord Balfour ígéretet tesz egy zsidó nemzeti otthon felállítására Palesztinában. Érdeemes megjegyezni, hogy 1933. július 19-én a lap újraközli Halevi-fordítását, 1935. szeptember 14-én pedig a Frug-, Gordon- és Bialik-költeményeket. A Frug-fordítást az 1934-ben megjelenő *Zsidó diákok könyvében* is publikálják.

Kosztolányi a kor másik vezető zsidó folyóiratában, a *Múlt és Jövőben* is publikált, igaz, csak két alkalommal. 1912-ben *A zsidók kivonulását* itt publikálta először zsidó lapban, majd 1916-ban Bálint Rezső képeiről írt kritikát.⁴

Jelen tanulmányban én csak Kosztolányi héber fordításaival fogok foglalkozni. Mivel olyan költőkről van szó, akik Magyarországon kevésbé ismertek, a következő fejezetben ismertetem Halevi, Gordon, Frug Bialik pályáját, illetve Halevinek a középkori zsidó és egyetemes irodalomban, és az utóbbi háromnak az úgynevezett héber reneszánszban betöltött szerepét. A harmadik részben Kosztolányi fordításait vizsgálom meg, ezek közül részletesen Halevi-fordításával foglalkozom, mivel amellet, hogy a négy költő közül Halevi életműve a legkiemelkedőbb, verstani és fordítástechnikai szempontból is az ő költeménye a legérdekesebb. Harmadsorban Halevi verséről készült a legtöbb magyar és nem magyar nyelvű fordítás, amelyek az összehasonlítás szempontjából érdekesek lehetnek.

⁴ Kosztolányinak ugyanakkor *A Föld* című, Palesztinában megjelenő magyar nyelvű lapban is megjelentek írásai. 1924-ben Abel Pann (1883-1963) budapesti kiállításának apropójából készít interjút a művésszel, amit *A Föld* publikál, és amelyben Kosztolányi a héber irodalom magyar származású klasszikusának, Avigdor Hameirinek, akkor még Kova-Feuerstein Avigdornak egy Jeruzsálemből hozzáintézett levelére is utalást tesz. (A cikkért köszönetemet fejezem ki Kőbányai Jánosnak, a *Múlt és Jövő* főszerkesztőjének.) A cikk két okból jelentős. Az első, hogy Kosztolányi húszas évek elején írt publikáció gyakorlatilag száznyolcvan fokok fordulatot jelentettek korábbi, a zsidó kultúrával, és a zsidó értelmiséggel szimpatizáló megnyilvánulásaihoz, írásaihoz képest, és újabb fordulat, hogy egy cionista, még hozzá, palesztinai cionista lapba küld írást. A másik érdekesség, hogy a cikk léte a Kosztolányi-kutatás számára új területet nyithat. Az interjú alapján felmerül, hogy Kosztolányi nem csak palesztinai magyar lapokban publikált, hanem esetleg a tengeren túli magyar sajtó számára is küldhetett írásokat.

2. Jehuda Halevi, Simon Smuel Frug, Jehuda Leb Gordon és Chajjim Nahmann Bialik költészete

A Kosztolányi által fordított négy költő közül egy, Jehuda Halevi a zsidó és az egyetemes költészet legjelentősebb középkori alakja; Jehuda Lev Gordon és Chajjim Nachman Bialik a 19. század második felét és a 20. század első évtizedeit jellemző héber reneszánsz két kiemelkedő képviselője, harmadikként még Saul Csernihovszki (1875-1943) neve sorolható ide. Hozzájuk képest Simon Smuel Frug ukrainai zsidó költő inkább csak a második vonalat képviselte, neve a mai izraeli laikus közönség számára alig ismert, és a művelt irodalmi közönség sem igazán tartja számon.

JEHUDA HALEVI

Időrendben és a zsidó illetve a világirodalomban betöltött szerepe miatt is Jehuda Halevi (1070/75-1141?) nevét kell első helyen megemlítenünk.⁵ A 9-12. század spanyol aranykornak nevezett időszakának utolsó korszakában élt. A romantikus-

⁵ Jehuda Halevi életéről és költészetéről lásd: Cole, Peter. (2007). *The Dream of the Poem: Hebrew Poetry from Muslim and Christian Spain 950-1492*. Princeton NJ: Princeton University Press. Halkin, Hillel (2010), *Yehuda Halevi*. Nextbook-Schocken: New York; Menoçal, Maria; Scheindlin, Raymond P; Sells, Michael (eds.). (2000). *The Literature of Al-Andalus*. Cambridge: Cambridge University Press;

פליישר, עזרא (2010), *השירה העברית בספרד ובשלווחותיה*. מובן בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח; יד יצחק בן-צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים: ירושלים, ג' ע. 806-978

(Fleischer; Ezra (2010), *Hebrew Poetry in Spain and Communities Under its Influence*. Edited by Shulamit Elizur and Tova Beer, Ben-Zvi Institute for the Study of the Jewish Communities in the East, Yad Izhak Ben-Zvi and the Hebrew University of Jerusalem: Jerusalem, Vol. 3., pp. 806-989); Mohácsi, Jenő (é.n.), Jehuda Halevi. Egy nagy költő élete és életműve, Magyar Zsidók Pro Palesztina Szövetsége; Peremiczky, Szilvia (2008) 'Kilenc mérő szépség és kilenc mérő fájdalom' – Jehuda Halevi, Cion trubadúrja" in:http://www.prae.hu/prae/palimpszeszt.php?menu_id=93&jid=6&jaid=61; Rosenzweig, Franz. (1999). *Ninety-Two Poems and Hymns of Yehuda Halevi*. New York: State University of New York Press; Saenz-Badillos, Ángel; Targarona Borrás, Judit (2003), *Poetas hebreos de Al-Andalus (siglos 10-12)*, Ediciones El Almendro: Córdoba (tercera edición); Scheindlin, Raymond. (1999a). *Wine, Women, Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life*. New York-Oxford: Oxford University Press; Scheindlin, Raymond (1999b). *The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul*. New York-Oxford: Oxford University Press; Scheindlin, Raymond (2008), *The Song of the Distant Dove. Judah Halevi's Pilgrimage*. Oxford University Press: Oxford

nosztalgikus aranykor képe, a vallási tolerancia inkább csak mítosz,⁶ de a korszaknak valóban voltak olyan évtizedei – tegyük hozzá, mind muzulmán és mind keresztény területeken – ahol és amikor tényleg egymás mellett élt és virágzott a három kultúra, a keresztény, a zsidó és a muzulmán művelődés egymást gazdagította és inspirálta. A levita⁷ családból származó Halevi Toledóban (egyes források szerint a közeli Tudelában) született, Granadában élt hosszabb ideig, valószínűleg tanult a lucenai rabbinikus akadémián Jichak Al-Faszi neves zsidó vallástudós tanítványaként. Elismert orvosként VI. Alfonz udvari orvosaként is tevékenykedett, pontosan nem tudjuk, meddig, de bizonyos, hogy 1108-ban, amikor kasztíliai pártfogója meghalt, a toledói udvarban élt.⁸ Mint a kor zsidó költői általában, Halevi is két világ határán állt: világi kultúrájában az arab kultúra befolyása alatt nőtt fel, és természetes, virtuóz módon használta az arab irodalomból ismert versformákat, képeket és témákat. Ugyanakkor zsidó költőként a Biblia és a rabbinikus irodalom előzményeit, utalásait is ugyanolyan természetességgel használta.

Mint a kasztíliai udvarban is mozgó költőt, valószínűleg nem hagyta érintetlenül a kibontakozó provanszál és kasztíliai trubadúrlíra. Az egyik legismertebb trubadúr, Marcabru (12. század eleje) többször megfordult az ibériai félsziget udvaraiban is, és a többi első trubadúr költészete sem volt ismeretlen Kasztíliában. Halevi szerelmi költészetére nem tesz hatást a trubadúrköltészet,⁹ azonban elképzelhető,¹⁰ hogy

⁶ Az aranykor-mítoszról lásd: Yeor, Bat Ye'or, Bat (2002), *Islam and Dhimmitude. Where Civilizations Collide*. Fairleigh Dickinson University Press: Lancaster, p. 62; Fletcher, Richard (2006), *Moorish Spain*. University of California Press, pp. 96-7; Panella, Carlo (2005), „*Il complotto ebraico*”. *L'antisemitismo islamico da Maometto a Bin Laden*; Fenton, Paul B., Littman, David G. (2010), *L'exil au Maghreb – La condition juive sous l'Islam 1148-1912*, PUPS: Paris, pp. 25-27; 67-70

⁷ A leviták, Jákob fiának, Lévinek a leszármazottai, akik nem kaptak saját területet a honfoglalás során, ehelyett sajátos rituális feladatokat kellett ellátniuk. A jeruzsálemi Templomban a főpap mellett kellett szolgálatot ellátniuk. Leszármazásukat ugyanúgy számon tartják, ahogyan a kohanita származást. A Ha-levi név jelentése: „a levita”.

⁸ Halkin szerint a század első éveiben kerülhetett a toledói udvarba, és feltételezése szerint 1126-ban még ott élt. Lásd: Halkin, *Yehuda Halevi*, p. 71

⁹ A kereszténységgel szemben a judaizmus és az iszlám a testi szerelmet a maga keretei között (házasságon belül) legitimnek tartja, és nemcsak a gyermeknemzés céljára, és nem választja el a lelket és a testet. Így a beteljesülés nem számít bűnös vágnak. Bár a kabbala volt az első, amely ideológiai értelemben spiritualizálta a

cionida-költészetében az elérhetetlen, vagy legalábbis a távoli jövőbe helyezett beteljesülést dicsőítő fin' amor vagy amour courtois trubadúrlíra azonosulási pontot nyújthatott a Jeruzsálem/Cion iránti érzelmek kifejezéséhez.

A Jeruzsálem-szeretet költészete bibliai alapokra nyúlik vissza, leghíresebb darabja a 137. zsoltár, de több más zsoltár, Jeremiás siralmi vagy éppen az Énekek ének is részben vagy teljesen idesorolható. A középkori spanyol zsidó költészet is több verssel gazdagította a műfajt, de valóban önálló műfajt Jehuda Halevi teremtett belőle, gyakorlatilag ő alkotta meg a cionida-költészetet. Arra jelenlegi ismereteink szerint nem tudunk választ adni, hogy Halevi számára Cion mikor válik mindennél fontosabbá, és mikor válik személyes elkötelezettséggé. Úgy tűnik, hogy történelmi-filozófiai okokat kell a háttérben keresnünk. A történelmi háttér az a sokk lehet, amelyet a kereszties háborúk, illetve a Rajna-vidék virágzó közösségeinek lemészárlása okozott, s a francia, angol közösségek elűzése, megtizedelése váltott ki. A Szentföldön és az ibériai-félsziget relatív biztonságában élő zsidóknak is gyakran kellett üldöztetésekkel szembenéznük, a Szentföldön a keresztény és a muszlim fél is megpróbálta megszüntetni a zsidó jelenlétet.¹¹

A konkrét politikai események mellett még egy fontos momentumot kell figyelembe vennünk. Barátja és mestere, Mose ibn Ezra (1070-1138) költészettana, későbbi

szerelemet, de már a Bibliában vagy a talmudi irodalomban is találunk arra utaló jeleket, hogy a gondolat nem idegen a zsidó hagyománytól. A Genézisben megfogalmazott mondat („Azért elhagyja a férfi az ő atyját és anyját, hogy ragaszkodjék feleségéhez, és egy testté legyenek”. 2, 24) olyan egyesülről ír, amely révén eggyé válik férfi és nő. A szexuális érintkezésre a héber a יָדָה („jada”, „megismerni”) kifejezést használja, ami mindenképpen valami mélyebb kapcsolatot feltételez az egyszerű fizikai aktusnál. Az Énekek éneke azért válhatott a zsidó Biblia kanonizált részévé, mert idejekorán elnyerte a vallásos értelmezést, amely csak akkor lehetséges, ha szerelem, szerelmi egyesülés és vallásos egyesülés között létezik átjárás, és nem tekintik blaszfémiónak. Az viszont aligha lehetséges akkor, ha a szerelemnek, és benne a testi szerelemnek nincs olyan felfogása, ami egyfajta spiritualitást kölcsönözne a testi egyesülésnek. Zsánerszerű ábrázolás, néha obszcenitás az arab és héber lírában is jócskán akad, de a szexualitás ábrázolására létezik egy kifinomult erotikus nyelvezet is, ami a nyugati irodalomban csak lassan fejlődik ki. Ezért a zsidó-arab szerelmi lírában az éteri szerelemfelfogás csak marginális szerepet kapott, így Halevi költészetére sem gyakorolhatott vonzerőt.

¹⁰ Az elmélet részletes kidolgozása jelenlegi kutatásaim témája.

¹¹ Peter Cole így fogalmaz Halevivel kapcsolatban: Cole, *The Penguin Book of Hebrew Verse*. New York: Penguin Books p. 143 „he witnessed the devastation of Jewish communities by Christian and Muslim forces alike”.

héber címén a שירת ישראל (Sirat Jiszrael, *Izrael költészete*, eredeti arab címén *Kitāb al-muhādara wa l-mudhkāra*) lapjain arra a kérdésre, hogy miért az ibériai félsziget zsidósága volt képes a diaszpórában a legjelentősebb zsidó költészeti hagyományt létrehozni, azt a magyarázatot adja, hogy az arab nyelv és kultúra ismerete mellett ennek legfontosabb oka, hogy a szefárd zsidóság Júda és Benjamin törzsének leszármazottja. Őseik otthona Jeruzsálem volt és mivel Jeruzsálem férfijai a világos stílus mesterei voltak, ezért a szefárd zsidók különös tehetséget mutatnak a költészet terén. A szefárd zsidóság öngeneológiája szerint őseik a babilóniai fogság idején a félszigetre került jeruzsálemi előkelők leszármazottjai, így a kiemelkedő örökség miatt különösen erős a Szeфарadhoz fűződő kapcsolat, ezen belül is főleg az ahhoz a Granadához fűződő viszony, amely az andalúziai zsidó kultúra egyik központja volt. Mose ibn Ezra ezt fogalmazza meg a „עד אן בגלות” (Ad en bagalut, „Meddig a galutban”) kezdetű versében is, melyet Granada kényszerű elhagyása ihletethetett.¹² A költő a 137. zsoltárt parafrázeálja („תִּשְׁכַּח יְמִינִי” (tiskach jemini), „száradjon le a jobbom”), de a fájdalmat itt nem Jeruzsálem elvesztése, hanem Granadáé okozza: „Száradjon le a jobbom, ha elfeledném / ha arcuk nélkül vágynék örülni! / Ha engem Istenem visszavezetne Hadar Rimonba (Granadába¹³) útjaim sikerrel végződnének.”¹⁴

A 11-12. századi zsidóságot ért kataklizmák (keresztes háborúk pusztításának híre, almoravida korszak zsidóellenes megmozdulásai, a granadai pogrom) korában valószínű, hogy Mose ibn Ezra költészettana és idézett verse Halevi számára megrázó lehetett. A Jeruzsálemhez fűződő viszony meggyengülése végzetesnek tűnt számára. A kazár uralkodó betérését kerettörténetként használó *Al-Kuzari* címen ismert filozófia traktatusának¹⁵ megírására több cél készítette: vigaszt nyújtani a

¹² Mose ibn Ezrának először 1066-ban, a helyi zsidó közösség ellen elkövetett mészárlás miatt kellett menekülnie, majd egy nem teljesen világos szerelmi viszony miatt valamikor 1090 után (valószínűleg egyik unokahúgába szeretett bele).

¹³ A „granada” szó gránátalmát jelent, akárcsak a „rimon” héber szó.

¹⁴ Nyersfordítás, héberül lásd: in: www.benyehuda.org

¹⁵ Az *Al-Kuzari*ről lásd Kogan, Barry S. (2003), „Judah Halevi and his use of philosophy in the Kuzari”, in: Frank, Daniel H. and Leaman, Oliver. (2003). *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 111-36; Sirat, Colette (1999), *A zsidó filozófia a középkorban*, Logosz Kiadó: Budapest, pp. 100-118. A szöveg olasz fordításban: Yēhūdāh ha-Lēwī (1991), *Il Re dei Khàzari*.

zsidóság szempontjából sötét időkben, egy sikertörténet segítségével, amely egyúttal a judaizmus létjogosultságát hivatott bizonyítani, valamint emlékeztetni a szefárd zsidóságot a Jeruzsálemhez fűződő viszony fontosságára. A harmadik, deklarált ok a csak a Bibliát elfogadó és a rabbinikus irodalmat elutasító kariták elleni küzdelem volt, míg a negyedik a filozófia elleni harc. Mindenesetre a mű megírása már annak a fejlődésnek az eredménye, amely Halevit arra készítette, hogy 1140-ben mindent hátrahagyva, Egyiptomon keresztül Jeruzsálembe induljon.¹⁶ Nem tudjuk, hogy megérkezett-e, az utolsó információink Egyiptomból vannak. Egyes feltételezések szerint Kairóban halt meg, mások szerint Akkóban, míg megint más elméletek szerint megérkezett Jeruzsálembe, de csalódnia kellett, és talán vissz is tért Hispániába.¹⁷ A máig élő legenda szerint elérte Jeruzsálem kapuját, ahol azonban egy arab lovas meggyilkolta. A legenda, amelyben Cion szerelmese Cion lábainál hal meg, a magyar olvasót Petőfi megálmodott sorsának legendájára emlékezteti, a zsidó olvasót pedig Mózesre, aki nem léphetett be az ígért Földre.

A cura di Elio Piatelli. Universale Bollati Boringhieri: Torino, angolul: Hartwig Hirschfeld fordításában: <http://www.sacred-texts.com/jud/khz/index.htm>, héberül: ר' יהודה הלוי (2008), ספר הכוזרי. עם הספר: תל אביב

¹⁶ A szentföldi utazások, zárandoklatok természetesen végigkísérik a zsidó történelmet. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a középkortól kezdődően találkozhatunk olyan rabbinikus véleményekkel, amelyek szerint a szentföldi utazás csak a nagyon jámbor és istenfélő emberek számára ajánlott, és ők is csak vallási tanulmányokkal foglalkozzanak, mert bármilyen olyan tevékenység, amely a Szentföld gazdasági felvirágoztatását szolgálja, és bármilyen kísérlet egy zsidó önállóság megteremtésére súlyosan sértene az úgynevezett három esküt (Izrael a száműzetésből ne menjen fel a falra, ne lázadjon fel a világ nemzetei ellen, ne kényszerítse ki a Véget.), amely tiltja a Messiás érkezésének sürgetését, így a Szentföld benépesítését is zsidókkal. (Mások attól is óvtak, hogy túlságosan hevesen imádkozzanak a Messiás érkezéséért.) Néhány vélemény szerint a Szentföld szentsége a Sátán számára is olyan kihívás, hogy Erec Jisrael földjén minden zsidónak sokkal súlyosabb kísértésekkel kell szembenéznie, miközben a Szentföldön elkövetett bűnök sokkal súlyosabbnak bizonyulnak. Részletesen lásd: Ravitzky, Aviezer (2011): *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben.* Kalligram: Pozsony, valamint ארץ יד יצחק בן-צבי הלמיש, משה; רביצקי, אביעזר (1991) ישראל בהגות היהודית בימי הביניים Hallamish, Moshe; Ravitzky, Aviezer (1991), *Erec Jisrael bahagut hajehudit bajeme habinim* Jad Jichak Ben Cvi: Jerusajim Ezek a rabbinikus vélemények azonban inkább a 19. század végén, a cionizmus elleni harcban erősödtek fel igazán, noha bizonyos vallásos cionista gondolkodók elutasítják a három eskü ezen értelmezéseit. A középkorban a radikális vélemények léteztek, de nem voltak általánosak, sőt, Halevi utazása komoly kivándorlási hullámot is elindított. (Lásd Halkin, pp.)

¹⁷ Az elméletekről részletesen lásd: Halkin, pp. 258-63

Halevi cionidái az utazásai előtti években, valamint utazása alatt születtek, és végigkövethető a vágy és a lázas készülődés, az indulás és az úton lévő, céljához egyre közeledő utazó útjának fázisai. Több költemény ezek közül szoros rokonságot mutat a trubadúrkonvenciókkal, amennyiben a város mint az elérhetetlen úrnő jelenik meg, akiért a szerelmes lovag-trubadúr számos veszélyt, megpróbáltatást vállal, hogy minél közelebb jusson hozzá, tudatában a beteljesülés lehetetlenségének. A trubadúrlíra szerelmi attitűdjét Halevi azért is tudta alkalmazni, mert a zsidó irodalomban Jeruzsálem nőiesítése a Biblia óta ismert toposz. Jeremiás, Ézsaiás, Zakariás és Mikeás többször hasonlítják a várost gyermekét gyászoló vagy éppen parázna asszonyhoz.¹⁸ A *Siralmak* könyve – melyet a hagyomány Jeremiásnak tulajdonít – בת ירושלים (Bat Jerusalajim, *Jeruzsálem lánya avagy Jeruzsálem, leányom*¹⁹) formában és a legelső mondatban özvegyként (אלמנה, *almana*) utal a kifosztott városra.²⁰ Ahogyan Sidra DeKoven Ezrahi megállapítja, ez a nőiesítés együtt jár a város erotizációjával.²¹

A Kosztolányi által fordított, צִיּוֹן, הֲלֵא תִשְׁאַלִי (Cion, halo tisali; Cion, nem kérted majd...) kezdetű költeménye a fent idézett két vershez hasonlóan Halevi legismertebb és legnépszerűbb versei közé tartozik. Ahogyan a többi költemény esetében is, a fordítással magával a következő fejezetben foglalkozom, most röviden elemzem magát a költeményt. Műfaja szerint a vers *kína*, azaz gyászdal. A kína műfaja a zsidó irodalom egyik legrégebbi műfaja, idetartoznak egészen napjainkig a Szentély és Jeruzsálem pusztulásáról, vagy egyes zsidó közösségek pusztulásáról szóló gyászversek, akár a keresztetek által elpusztított rajnai-közösségeket sirató költemények, akár Schulhof Izsáknak a budai zsidó közösségek elpusztításának emlékére írt gyászversei, de a soával kapcsolatos költemények is. Sok közülük bekerült a tisa be-av-i liturgiába, amely a Szentély és Jeruzsálem pusztulásának emléknapja. Jehuda Halevi verse része a gyásznapi askenázi liturgiájának is. Egy 16.

¹⁸ Lásd Sidra DeKoven Ezrahi elemzését, DeKoven Ezrahi, Sidra (2007), „'To What Shall I Compare You?': Jerusalem as Ground Zero of the Hebrew Imagination?“, in: *Modern Language Association of America*, pp. 220-34, magyarul: DeKoven Ezrahi, Sidra (2008), „Jeruzsálem három évezred héber költészetében“ in: *Múlt és Jövő* 2008/2-3, pp. 37-49

¹⁹ 2, 13. A kétféle fordítás lehetőségére kitér DeKoven Ezrahi is. I.m, p. 223

²⁰ A „Mint maradt magánosan...“ (איכה יבשה בודד העיר.....) kezdetű sorban. (1,1)

²¹ DeKoven Ezrahi, p. 224

századi legenda szerint Halevi ezt a verset szavalta, amikor az arab lovas halálra taposta.²² A vers recepciójához hozzátartozik, hogy a német romantika számára ugyanolyan ikon-szerű volt,²³ mint a zsidó felvilágosodás, a haszkala, majd a cionizmus számára, amely amúgy is szívesen tekintett Halevire amolyan protocionista gondolkodóként, amely kép politikai értelemben anakronizmus, viszont ideológia értelemben nem alaptalan. Zsidó kontextuson kívüli népszerűségére Peter Cole is utal antológiájának jegyzetapparátusában, ahol idézi Gabriel Levint, aki szerint Herder 1791-es fordítását elolvasva Goethe csodálattal írt a versben kifejeződő vágyódás hőfokáról.²⁴

A szakirodalom fősodra szerint Halevi cionidái arab mintákon alapulnak, egyik oldalról az arab-zsidó szerelmi líra konvencióin (a frusztrált, vágyódó szerelmesén), másik oldalról az *al-hanin ila l-watan* (nosztalgia valaki szülőföldje iránt) hagyományán, amit leginkább honvágyként fordíthatnánk.²⁵ Valóban, Halevi versei rengeteg párhuzamot mutatnak ezzel a költészeti hagyománnyal, ugyanakkor meghökkentő rövidlátásra vall azt feltételezni, hogy Halevi költészetét, Cion iránti vágyódásait csak ez a tradíció befolyásolta, vagy ahogyan széles körben elterjedt közhely az arabista kutatók körében, hogy Halevi szinte kizárólagosan csak arab kultúrája befolyása alatt állt volna. Ez a hit annyit erős, hogy az egyébként kiváló

²² Lásd: Mohácsi, Jenő (é.n), *Jehuda Ha-Lévi. Egy nagy költő élete és életműve*. Felelős kiadó: Gerő Dezső. p. 36; Carmi, T. (ed.) (2006). *The Penguin Book of Hebrew Verse*. New York: Penguin Books., p. 347. Carmi szerint a legenda Heine *Héber melódiáinak* köszönhetően terjedt el, éa a 16. századból származik. A legendát említi: Rosenzweig, Franz. (1999). *Ninety-Two Poems and Hymns of Yehuda Halevi*. New York: State University of New York Press. p. 275

²³ Heine a *Sabbath hercegnő* című versében tévesen Halevit azonosítja a *Lekha dodi (Jöjj kedvesem)* kezdetű népszerű szombati dal szerzőjeként. Heine Shneur Sachs német tudós Alcharizi egyik makáma-fordításának köszönhetően ismeri meg Halevit. Ebben a makámában Alcharizi Halevit méltatja. Heine egy balladájában is emléket állít Don Jehuda ben Halevinek. Heine népszerűsége sokat lendített Halevi ismertségén, ennek egyik következményeként Erzsébet magyar királyné 1894. október 17-én a budai várba hívatta Kaufmann Dávidot, hogy tartson neki előadást a költőről. A királyné azonban már ezt megelőzően, 1889-ben Seligmann Heller bécsi zsidó költővel is folytatott beszélgetést Halevi költészetéről.

²⁴ Cole, Peter. (2007). *The Dream of the Poem: Hebrew Poetry from Muslim and Christian Spain 950-1492*. Princeton NJ: Princeton University Press., p. 449.

²⁵ Lásd többek között Ross Brann Halevi-tanulmányát, in: Menoçal, Maria; Scheindlin, Raymond P; Sells, Michael (eds.). (2000). *The Literature of Al-Andalus*. Cambridge: Cambridge University Press. , pp. 265-82

María Rosa Menoçal *megrója* Halevit, amiért „elárulja” és elhagyja Al-Andaluszt, azt a kultúrát, „amely költészetét lehetővé tette”.²⁶ Hillel Halkin esszé-monográfiájában száll vitába a Yale professzorával, rámutatva a „convivencia-mítosz tarthatatlanságára”²⁷. Halkin érvei erősek, és fontos hiányosságokra és logikátlanságokra világítanak rá az arab-iskola elméleteivel kapcsolatban, azonban saját logikája szerint Menoçal véleménye nagyon is koherens. Amennyiben az arabista iskola ennyire mereven elzárkózik attól a tényről, hogy bár Halevi kultúrájában, kortársaihoz hasonlóan, arab volt, identitásában mégiscsak andalúziai zsidó maradt, aki rabbinikus akadémián tanult, és így számára a Jeruzsálemhez fűződő érzések mindig erősek maradtak, akkor Halevi döntése számukra valóban csak „árulás” lehet. Az a tény, hogy kortársai körében a Jeruzsálemhez fűződő érzések gyengültek (bár csak gyengültek), éppen hogy botrányt jelent szemében. Jehuda Halevi identitását nem annak alapján élte meg, ahogyan a többség, és nem is annak alapján, ahogyan 20-21. századi kutatók szerint meg kellett volna élnie, hanem individuumként, saját választása alapján, így akkor követett volna el árulást, saját maga ellen, ha nem indul el a Szentföld felé. Ennek elismerése azonban komoly kihívást jelentene az arabista attitűd számára, és az aranykor mítoszáét is kikezdené, mivel – miként Halkin is megjegyzi – a mítosz sokkal inkább aktuálpolitikai ideákat próbál bizonyítani, a toleráns muzulmán uralom kontra nyugati-cionista gyarmatosítás ellentétét hangsúlyozva, valamint a multikulturalizmus eszméjének alátámasztására.

Mivel Halevi pontosan ismerte a Bibliát és a zsidó rabbinikus hagyományokat, aligha feltételezhetjük, hogy cionidáin csak az arab költészet hagyta volna rajta nyomát. A „Ha elfeledlek téged Jeruzsálem...” gondolata minden versén végigvonul, a bibliai utalások sorozata pedig önmagáért beszél. A *Cion, nem kérdeked majd...* esetében

²⁶ „Yet he chose to leave it all, to abandon the culture than had made this poetry possible. He repented not merely for himself; he also denounced a culture, his culture, which he saw as decadent, and he wrote treatises against the very poetry that he had once brilliantly composed and performed.” In: Menoçal, Maria (2002), *The Ornament of the World*. Little, Brown and Company: New York. pp. 162-63. Lásd még: p. 169 és p. 208. Halkin reflexióit lásd: Halkin, Hillel (2010), *Yehuda Halevi*. Nextbook-Schocken: New York, pp. 274-75. NB: Menoçal a 19. századi német tudósok Andalúzia iránti érdeklődét azzal magyarázza, hogy hasonló társadalmi körülmények között éltek (p. 161).

²⁷ Halkin, pp. 109-11, 293-95

ilyen Cion foglyainak és a visszatérés vágyának említése (Jesaja 57:19, Zakariás 9:12, 133. Zsoltár 3 stb.); Peniél, azaz Isten arca (miközben Jákob az angyallal küzd); Machanajim (Isten mezeje, ahol Jákob az angyalokkal találkozik visszatérve Padan-Aram- száműzetése után); az isteni jelenlétre, a Sekhínára tett utalás; Shinar és Patros elnevezés Babilonra és Egyiptomra Exodus 28:30 és 1Sámuel 28:6 alapján. Ez csak néhány példa a versből, amelyek azonban elégségesen bizonyítják, hogy a vers írója elmélyült tudással rendelkezik a zsidó hagyományról, benne él, és nem szakít vele akkor sem, ha ugyanolyan mélyen ismeri és használja az arab irodalmi tradíciókat.

A költeményben így két irodalmi hagyomány találkozik. Az arab költészet, ezen belül a kaszída versforma és az al-hanin ila-watan hagyománya, másrészt a Jeruzsálem-szeretet költészete és a *kina* műfaja. Egy *arab* kultúrájú, *zsidó* költő verse, aki a *keresztény* trubadúrköltők éteri vágyódásával sóvárog Jeruzsálem iránt. A trubadúrhatásról, Jeruzsálem nőiesítéséről és a *kina* műfajáról már beszéltünk, érdemes néhány pillantást vetni a kaszída műfajára és az al-hanin ila-watan toposzára, amelyek egyébként gyakran szorosán összetartoznak. Halevi költeménye ugyan nem kaszída, de rengeteg rokonságot mutat ezzel a műfajjal. A kaszída az arab költészet legősibb műfaja, még a pogánykori költészet idejére nyúlik vissza, és törzsi keretek között alakult ki, a későbbiekben is a beduin költészeti hagyomány kaszídái számítanak etalonnak.²⁸ Eredetileg dicsőítő vers, de bármilyen tematikát felölhet. A 9. században alakult ki a klasszikus kaszída forma tagolása: (*naszíb*: bevezető, erotikus-elégikus rész; *wasf*: leíró-rész; *madh*: dicsőítő rész vagy *hidzsa*: gúnyoló rész). Később a *marthiya* (gyászdal) is beépül. A kaszída még több változáson is keresztülmegegy, idővel a *naszíb* részből például önálló szerelmi műfajjává válik a *ghazal*, ami a 9. századi „neoklasszicista iskolának” köszönhetően újra *naszíbbá* válik. Ennek a neoklasszicista fordulatnak következtében az újra a műfajok királynőjeként kezelt kaszída marad az arab költészet első számú műfaja egészen a 20. századig. A kaszída természetesen az andalúziai zsidó költészetre is hatást

²⁸ Lásd Simon, Róbert (2009), *Iszlám kulturális lexikon*. Corvina: Budapest, „műfaji kísérletek az arab irodalomban” címszó, p. 300 valamint pp. 53-66, „arab irodalom” címszó; valamint. Beatrice Gruendler tanulmányát, in: Menoçal, Maria; Scheindlin, Raymond P; Sells, Michael (eds.). (2000). *The Literature of Al-Andalus*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 211-33; Toelle, Heidi; Zakharia, Katia (2010), *Alla scoperta della letteratura araba – dal VI secolo ai nostri giorni*. Argo: Lecce, pp. 26, 58; 69-70; 421

gyakorol, tiszta, klasszikus kaszídákkal Mose ibn Ezránál, Jehuda Halevinél is találkozunk, sőt, 1503-ban, a kiűzetés után Nápolyban is élő Juda Abravanel is írt egy kaszídát.²⁹

Az első rész, a naszíb általában nosztalgikus emlékezés a szerelemre, a szeretett személyre, amit a titkos találkáknek helyt adó táborhely leírása követ, amely a azóta rommá vált. A költő gyakran megszólítja a tábort, megnevezi, néhány közeli hellyel együtt. Ezen a ponton a kaszída sokszor átvált az al-hanin ila-watan költészetébe, és az elhagyott, az egykori otthon iránti sóvárgás kifejeződésévé válik. Ebben az értelemben mutat szoros rokonságot Halevi ódája a kaszída műfajával. Halevi tehát a kaszída és az al-hanin ila-watan hagyományát olvasztja össze a tradicionális zsidó Jeruzsálem-költéssel, valamint a trubadúrlíra konvencióival. A két utóbbira a város nőiesítése, megszemélyesítése. Igaz, Franz Rosenzweig elemzése³⁰ tagadja a megszemélyesítést, csak a megszólítottságot érzi helyes megközelítésnek, azonban Halevi cionidáinak kontextusából és magából a vers szövegéből is – mint látni fogjuk – nagyon is logikusan következtethetünk a megszemélyesítésre. A kaszída-költészet szerelmes betéteitől eltérően Halevi versében Cion jelen állapotában nem lerombolt táborként, hanem csak szunnyadó városként jelenik meg. Ugyanakkor a naszib szabályainak megfelelően Halevi megnevezi (és még egyszer hangsúlyozom: meg is személyesíti) a várost, és megnevez hozzáfűződő helyeket. Bethel, Peniel és Machanajim, Hebron nevét, valamint Mózes és Áron nyughelyét, Avarim és Hor hegyét. Ohola és Oholiva neve is földrajzi-politikai entitásra utal: Ezekiel 23-ban a szajha Ohola a Salamon halála után nem sokkal két részre szakadó királyság helyén megalakuló északi királyságot, Izraelt jelenti, a szintén szajha Oholiva pedig a déli királyság, Júdea. Mindkettőt a szeretői, azaz Babilon és Asszíría pusztítják el.

²⁹ Gruendler, p. 214. Juda Abravanel [Leone Ebreo/ Leon Hebreu/ Leo Habraeus] (1460?-1523?) orvos, költő és filozófus, akinek főműve, a neoplatonista *Dialoghi d'amore* a 16. század egyik legnagyobb bestsellere is volt, szinte minden európai nyelvre lefordították. Jehuda apja, Jichak Abravanel (1437-1508) filozófus, Bibliamagyarázó és államférfi volt, aki a legnagyobb összeggel járult hozzá a reconquista végső győzelmét jelentő granadai győzelemhez. Ennek ellenére nem tudta megakadályozni a kiűzetési dekrétum kiadását, és magának is távoznia kellett az ibériai királyságból.

³⁰ Rosenzweig, Franz. (1999). *Ninety-Two Poems and Hymns of Yehuda Halevi*. New York: State University of New York Press., p. 273 ("Zion is the adressed. Yet it is by no means 'personified' To be personified, something of its existence preceding that address would have to resonate still (...) Zion exists only in that address, only as an addressee. ")

Halevi azonban eltér az arab mintától abban, hogy a hely, ahova vágyódik, nem a szeretett személy és a szerelem emléke miatt válik fontossá, hanem a hely, Jeruzsálem, maga a szeretett objektum is. Ezért tartom tévesnek Rosenzweig megítélését, mely szerint Cion csak *megszólitott*, nem *megszemélyesített*. Jeruzsálem sokkal több, mint egy hely (és ez a fő eltérés az arab al-hanin ila-watan hagyományával szemben is), amit a szerelem emléke szépít meg, hanem maga a szerelem tárgya, amely egybeforr Istennel és Izraellel. A kapcsolat tehát sokkal bonyolultabb. Ebben az értelemben mint a szeretett személynek, Cionnak megszemélyesített objektumként kell megjelennie, amit megerősít a bibliai nőiesítés hagyománya is. A vers egyszerre magasztalja Ciont és szépségét, jelentőségét, valamint az iránta érzett vágyat. Halevi feloldódik a feladatban és nem akar mást, mint eszközként, hangszerként közvetíteni a Város szépségét, nagyságát és üzenetét: "אֲנִי כְּנֹר לְשִׁירָהּ." (szó szerinti fordításban: „*lant vagyok dalaidhoz*”). Halevi maga válik lanttá. A lanttá vált költő képe felbukkan a leghíresebb izraeli dal, az *Arany Jeruzsálem* (ירושלים של זהב, Jerusalajim sel zahav) refrénjében is, Naomi Semer, a dal szerzője Halevi sorára reflektál: „Hadd legyek a lant minden dalodhoz” (הלא לכל שיריך אני כינור, halo lekol siréjch ani kinor). A dal léte is jelzi, hogy Halevi költeménye a zsidó és a világirodalomban is komoly hatást gyakorolt, mint a honvágy, a szeretett objektum iránti sóvárgás és feltétlen odaadás költői kifejezése.

JEHUDA LEB GORDON

Jehuda Leb Gordon (rövidítve: Jalag, 1830-1892) a haszkala költészetének kiemelkedő figurája volt.³¹ A haszka, azaz a zsidó felvilágosodás fő célja az volt, hogy a zsidóságot is átítassa a modern, felvilágosult értékrendszer, és ennek segítségével a zsidóság emancipációját elősegítsék. A Moses Mendelssohn (1729-1786) által vezetett mozgalom német földön jött létre, és ennek következtében a német kultúra, vallási reformjaiban pedig a luteránus egyház külsőségei (lelkészi öltözet, az evangélikus orgonaművészet) itatták át. Mendelssohn elkészítette az első kétnyelvű (német-héber) Biblia-kiadást, mozgalmának köszönhetően, a reform zsidó iskolákban megjelennek a világi tárgyak, és a német nyelv egyre inkább az oktatás

³¹ Gordonról lásd: Stemberger, Günter (2001), *A zsidó irodalom története*. Osiris: Budapest, p.165

részévé válik. A mozgalom hasonló utat fut be mindenhol a zsidó világban, Magyarországon először a nyugati országrészekben hatására német kultúrájává válik a zsidóság, de a többségi nemzethez csatlakozás ideológiájának megfelelően a 19. század második felében gyors magyarosodás következik be. A haszkala nem egyszerre és nem egyforma módon jelentkezett a különböző térségekben. Orosz, lengyel, galíciai területen inkább az 1870-1890-es években fejt ki nagy hatást.

A haszkala ugyanakkor a héber nyelv feltámasztását is célul tűzte ki, a szinte csak a liturgia és a vallás nyelvévé visszaszorult hébert megpróbálta a modern világ követelményeinek megfelelővé tenni. Mivel a modern világhoz a 19. században hozzátartozott a nemzeti gondolat erősödése is, így a haszkala mint modernizációs törekvés, logikusan vezetett a cionizmus és a nemzeti kulturális reneszánsz megszületéséhez is.

Gordon Vilniusban született, Szentpéterváron halt meg, és pályafutását kezdetben a romantika, illetve a haszkala erejébe vetett hit határozta meg. Erre az időszakra a romantikus bibliai és spanyol-zsidó témájú eposzok jellemzőek (*Dávid és Michal szerelme* – 1857; *Dávid és Barziláj*). A nemzeti tematika mellett a vidéki-falusi élet idealizálása jellemzi ezeket az eposzokat. Az 1870-es évektől kezdődően azonban egyre realistább, és egyre inkább az oroszországi zsidó vallásgyakorlatot, illetve társadalmat kritizáló írásokkal jelentkezik. Ilyen például a (*קוץ של יוד* – *Kocó sel jud* – *Pont a jod betűn*) című hosszú költeménye, amely a zsidó válási procedúrát és a nők helyzetét kritizálja. 1879-ben cárellenes tevékenység vádjával börtönbe kerül, és valószínűleg ez is hozzájárul ahhoz, hogy egyre inkább szkeptikussá válik a haszkala sikerével szemben, amit az 1881-ben kezdődő pogromsorozatok csak továbbmélyítenek. Bár deklaráltan soha nem kapcsolódik be a cionista mozgalomba, de késői írásaiban már a Palesztibába vándorlást tartja egyedüli megoldásnak. Irodalmi jelentősége különösen nyelvújításaiban nyilvánul meg, Ángel Sáenz-Badillos, a talán legátfogóbb héber nyelvtörténeti munka szerzője is az egyik legjelentősebb nyelvújító költőként tartja számon.³²

³² Saenz-Badillos, Ángel (1993), *A History of the Hebrew Language*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 268.

A hervadt nyelv költője címmel fordított verse (ברכת ישירים) egy részlet az *Ajánlások* című ciklusból. Gordont ezekben a versekben is az a probléma foglalkoztatja, amihez újra és újra visszanyúl: *Kiért fáradok?* – ahogyan egy másik versében fel is teszi a kérdést. Nemcsak az orosz viszonyok miatt érzi úgy, hogy a haszkala nem lehet sikeres megoldás a zsidó nép problémáira, de az ortodox rabbinikus gyakorlat anakronizmusa miatt is, amely elzárkózik a modernizációtól, amely számára a héber csak a vallás nyelve, és amely nem fogékony a világi héber irodalomra, kultúrára, míg a kis létszámú polgári zsidó elit magát a héber nyelvet hagyja egyre inkább maga mögött. A stejtl lassan múltba vesző életformája és az orosz pogromok nemcsak Gordont, hanem költőtársát, Bialikot is pesszimizmussal töltik el, és ez a szituáció ad magyarázatot arra, hogy miért az orosz-galíciai-lengyel zsidóság válik fogékonnyá a kelet-európai emancipáció gyermeke, Theodor Herzl neve által fémjelzett cionizmusra. *A Kiért fáradok?* hasonló hatást fejt ki, mint a herderi jóslat a magyar irodalomra, és az 1870-80 tájékán születő nemzedékek számára a nyelv teljes körű újjászületése már követendő cél, míg költészetük is lassan európai rangra emelkedik. Gordon jelentősége ebben a munkában mérhető. Ruth Miner-Fintz a modern héber költészet antológiája elé írt tanulmányában Sáenz-Badilloshoz hasonlóan szintén az irodalmi nyelv alakításában végzett tevékenységét emeli ki. Rámutat, hogy Gordon az elsők között volt, akik elhagyják a tisztán bibliai nyelvet egy természetesebb nyelvi szintézis („for a more natural synthesis”) kedvéért.³³

A hervadt nyelv költője eredetileg nyolc versszakból áll, ebből Kosztolányi kettőt fordított le. A vers Gordon kétségeinek talán legösszetettebb kifejezése, nemcsak a héber nyelv és kultúra helyzete miatti fájdalom, a reménytelenség érzése fogalmazódik meg benne, hanem a költői program fiatalkori ünnepélyes felvállalása is. Gordon kitűzött célja az volt, hogy vigaszt daloljon a zsidó népnek. Halevi versében a magyar költészetre emlékeztető nemzeti nosztalgia, a dicső múlt – legalábbis annak fő szimbóluma utáni sóvárgás – vonzhatta Kosztolányit, de ha lehetséges, Gordon versei még inkább ismerős világot jelentettek Kosztolányi számára. A Kelet-Európára annyira jellemző romantikus attitűd, a költő mint a nép vezetője, vigasztalója a magyar költészetből is ismerős gondolat, akárcsak a költő

³³ Finer-Mintz, Ruth (1968) *Modern Hebrew Poetry – A bilingual anthology*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, p. xxxv

mint verejtékkal dolgozó napszámos képe. A további folytatás újabb párhuzamos gondolatot vet fel: a költő bére átok, meg nem értés, állandó akadályok.

A második versszak a meddő és a gyermekétől megfosztott anya képét idézi fel, az utóbbit a 137. zsoltár zárósorainak egyik képével. A „hervadt nyelv” költője vagy meddő, vagy elveszti magzatát, s ha az mégis életképes, akkor megöli a fájdalom, hogy hiába szülte meg. A másik Kosztolányi által lefordított Gordon-vers az *Egy csepp tinta* bár nem használja a szülés-meddőség szimbólumrendszerét, de ugyanúgy a feleslegesnek hitt alkotás, a felesleges vajúadás, szenvedés feletti elkeseredés megnyilvánulása. Ebben a versben azonban nemcsak a *Kiért fáradok?* gondolata kap hangot, hanem a rádöbbenés a stejtl életformájának dohosságára, anakronizmusára is, amely a modern héber költészetnek nem lehet témája. A dicső múlt, a Biblia hősei is csak ideig-óráig elegendően arra, hogy egy új kultúra igényét kielégítsék, azonban a vele szembenálló jelen a költő számára túl pesszimisztikus, és nem ad motivációt. („Nagy romjainkat járjam mindhiába. [...] Zengjem az édent s ideged kíméljen? / Vagy zsidó utcán a dohot, penészt.”)

Gordon költészetének fókuszában elsődlegesen a héber kultúra feltámasztásának, reneszánszának lehetősége áll, amire egyre szkeptikusabban tekint, amely szkepticizmus, vagy inkább pesszimizmus a kelet-európai nemzeti romantikák visszatérő gondolata. Gordon tehát ebből a szempontból tökéletesen illeszkedik a kor uralkodó nemzeti irányzatába. Ez az irányzat paradox módon segítette elő a nemzeti irodalmak (újja)születését, tehát a Gordon-féle pesszimizmus nagyon is termékenyítően hatott a héber reneszánsz irodalmára és gondolkodására, hozzájárulva ahhoz a gondolathoz, mely szerint a diaszpóra zsidó életformája nem teszi lehetővé a héber kultúra és identitás újjászületését, és vezetett a cionizmus gondolatához.

CHAJJIM NAHMAN BIALIK

Gordon pesszimizmusának folytatója a modern héber líra első kimagasló egyéniségének és világszínvonalú alkotójának, Chaim Nachman Bialiknak (1873-1934) költészete. Tehetségét és jelentőségét sokan a középkor nagy költőjéhez, Jehuda Halevihez hasonlítják. Bialik az európai héber nyelvű irodalom utolsó

korszakának, és a palesztinai új héber irodalom első generációjának képviselője, amit maga így fogalmazott meg: „Mi vagyunk a szolgaság utolsó nemzedéke, de az első a szabadságban”.³⁴ Volhíniában született, hosszabban élt Odesszában és Németországban, majd 1924-től Tel Avivban. Egyik leghíresebb költeménye az 1903-as kisinyovi pogrom traumájának hatása alatt írt בעיר ההרגה (Belr baHarega, *Az öldöklés városában*). A vers hatására Oroszországban több zsidó önvédelmi szervezet alakult.

Bialik a hagyomány költője³⁵, aki érzelmileg ragaszkodik a galut világához, miközben lelkesedik a cionista eszményekért. A hagyomány világtól Tel Avivban sem tud elszakadni, s ez a kettősség jellemzi munkásságát. Az új, a modern héber standard kiejtésévé vált szefárd kiejtés szerint ír gyermekverseket és meséket, miközben ספר האגדה (Szefer haAggada – *Az aggada könyve*) címmel publikálja kommentárral ellátott aggadagyűjteményét, J. Ravnicki társaságában. A Misna traktátusainak kommentárját is elkezdte, elkészítette a középkori spanyol zsidó irodalom két jelentős költője, Slomo ibn Gabirol és Abraham ibn Ezra műveinek kritikai kiadását, lefordította Cervantes *Don Quijotéjét* és Schiller *Tell Vilmosát*. Költészetére nagy hatással volt Puskin és Tolsztoj éppúgy, mint a zsidó folklór. Bialik már életében nemzeti költővé vált, Tel Aviv-i otthona irodalmi és kulturális központ volt. Nyelvezete úgy modern, hogy nem kísérletezik, emelkedett stílus jellemzi, és a bibliai nyelv szinte teljes elhagyása.

Bialik fent röviden vázolt életrajza is mutatja, hogy ő már nem hisz abban, hogy a haszkala, a héber újjászületés elképzelhető lenne a galuti keretek között, holott Gordonnal ellentétben, aki a stejtl világát elutasította, Bialik nagyon is ragaszkodott hozzá. Racionálisan és objektíven tudatában volt anakronizmusának, de még Tel-Avivban élve sem tudott érzelmileg eltávolodni tőle. Azonban ő megtette azt, amit Gordon nem, kivándorlásával szakított a galuti életformával, és egyértelműen hitet tett amellett, hogy az újjászületés csak Palesztina földjén, egy nemzeti otthon keretein belül képzelhető el. Ebben az értelemben Bialik következetesebb követője

³⁴ Idézi Stemberger, i.m, p. 181

³⁵ Bialik költészetéről az elmúlt hónapokban jelent meg egy, a legfrissebb kutatási eredményeket is tartalmazó kötet, Ariel Hirschfeldnek, a Héber Egyetem professzorának munkája. כינור ערוך. לשון הרגש בשירת ח"ג ביאליק , Hirschfeld, Ariel (2011). *The Tuned Harp. The Language of Emotions in. H.N Bialik's Poetry*. Am Oved Publishers LTD. Tel Aviv

volt a nyugati nemzeti romantikus mozgalmaknak, mint Gordon, ugyanakkor költészete a diaszpóra költészete maradt. A stejtl világára nosztalgiával, bizonyos sóvárgással tekint, amely sóvárgás azonban soha nem vakítja el annyira, hogy ne érzékelje pontosan ennek a világnak a végét. Ez magyarázza Bialik sajátos helyzetét a héber irodalomtörténetben.³⁶ Már a palesztinai ifjabb kortársak is idegenül tekintettek Bialik költészetére, mivel a stejtl felé forduló líra nem volt képes kielégíteni azt az igényt, hogy az új, „ereci” héber irodalom, a palesztinai chalucok³⁷ napi életét, gondjait, céljait állítsa a középpontba. Bialik szerepe és költői nagysága megkérdőjelezhetetlen volt, de munkássága és személyisége nagyon hamar muzeumizálódott, és a következő nemzedékek többé-kevésbé deklaráltan szembefordultak vele, és az őt követő mozgalmak valamilyen mértékben Bialikkal szemben határozták meg saját célkitűzéseiket, bizonyos értelemben megszüntetve megőrizve a bialiki költői örökséget. A megőrzés a Bialik által hagyományozott nyelvi örökségnek szólt, a megszüntetés a diaszpóra és a stejtl iránti nosztalgiának.

A melankolikus, vagy a pogromokat leíró naturalisztikus-horrorisztikus hangnem ennek a belső meghasonlottságnak a következménye. Különösen hangsúlyosan jelenik ez meg természetleírásaiban. A héber költészetben a tájleírás, a természetábrázolás nagyon ritkának számít, a középkori spanyol korszakban is inkább zsánerszerű, az arab irodalomban divatos kertábrázolások átvétele. A modern korban Bialik költészetében találkozunk a legtöbb természetábrázolással. Bialik apja erdőkerülőként dolgozott, így Bialik gyermekkorához szorosan hozzátartozik a természet, a zsidó falut körbevevő természet, mező.³⁸ Azonban Bialik számára a természet soha nem ad vigaszt, nem az öröm, az újjászületés forrása, hanem éppen az általa szeretett világ elmúlására emlékezteti, mert ez a világ szemben a természet körforgásával, nem tud újjászületni. Legdrámaiban *A harag városában* jelenik meg a kettősség: a ragyogó tavaszi idő és a vérengzés egymás mellé állított képsorai még kegyetlenebbé teszik az amúgy is hátborzongató

³⁶ Ez érvényes Csernihovszkira is, aki teljesen eltérő személyiség volt, Bialikkal szemben elvetette (sőt, megvetette) a stejtl vallásos világát, viszont a antik görögség szerelmeseként paradox módon maga is a diaszpóra költője maradt.

³⁷ chaluc (חלוצ) pionír, úttörő

³⁸ Bialikról, a természetábrázolásról lásd: Miner-Fintz, pp. xxxv; xix-xlii

verset. Itt már nem arról van szó, hogy a stejtl világában nem köszönt be a tavasz, hanem arról, hogy könnyörtelen erőszakkal pusztítják el maradványait is.

A Kosztolányi-fordításában *Sárga alkony* címet viselő vers eredetileg Bialik tizenkilenc versszakból álló költeményének hat versszakának fordítása. A költemény egyértelműen természetábrázolás, és egészen a vers végéig fenntartja az illúziót, hogy ez esetben Bialik számára a természet, a napnyugta jelensége esztétikai élmény, az öröm forrása. Azonban újra és újra olyan képek jelennek meg, amelyek az egész vers hangulatát alapvetően melankolikussá teszik. Ilyen például az "eltűnt a nap az éj kapuján" sor, amely azt invokálja az olvasóban, hogy az éjszaka, a sötétség bekebelezi a fényt, a világosságot.

SIMON FRUG

A jiddis irodalom a köztudatban a prózával, különösen Isaac Bashevis Singer regényeivel forrt össze. Való igaz, a jiddis költészet a prózához képest kevésbé tűnik jelentősnek, de azért ismerünk néhány kiemelkedő alkotót, mint például Jacob Glatstein (1896-1971),³⁹ aki az Egyesült Államokban az Inzikhistn jiddis irodalmi kör prominens tagjaként a kortárs modernista és avantgárd angolszász irányzatok újításait és szellemiségét próbálta jiddisre átültetni, egyúttal a soá utáni időszakban arra tett kétségbeesett kísérletet, hogy a jiddis nyelvet, amelynek beszélőit a holokauszt nagyrészt kiirtotta, újjáélessze.

Glatstein tevékenysége, ahogyan az Inzikhistn kör tevékenysége, nem a semmiből született. Párhuzamosan a héber nyelv feltámasztásáért vívott kísérletekkel, Oroszországban, és kisebb részben Lengyelországban, majd az Egyesült Államokban is, megindult egy olyan folyamat is, amely a jiddist kívánta irodalmi rangra emelni. A középkorban létező, majd elszorvadó jiddis költészeti hagyomány újjászületése kevésbé viszonyult sikeresnek, a héber státusza, és komolyabb költészeti előzményei a héber nyelvű líra újjászületésének kedvezett, a jiddis irodalmi nyelv fejlődése az orosz-amerikai próza regényirodalom fejlődésével párhuzamosan haladt, és ez a környezet inkább a jiddis regény számára nyújtott több lehetőséget.

³⁹ Lublini születésű, amerikai jiddis költő, aki 1914-es kivándorlását követően jiddis lapoknál dolgozott

A 19. század végének lírai próbálkozásai közül kiemelkedik Simon Frug (1860-1916) költészete.⁴⁰ Munkássága kevésbé érdekes, mint Glatsteinné, és a jiddis próza eredményeit meg sem közelíti, de életműve úttörő jellege miatt mindenképpen figyelemre méltó. Egy dél-oroszországi mezőgazdasági telepen nőtt fel, később Odesszában telepedett le. Pályáját orosz versekkel kezdte, és mint annyi kortárs orosz zsidó alkotó, akik az orosz pogromok, a polgári emancipáció reménytelensége miatt keres új utakat, Frug is hol egyfajta zsidó szocialista, hol cionista, hol önemésztő vallásos költészettel jelentkezik. Annak ellenére, hogy a visszatérést propagálja Palesztinába, a jiddis nyelvet részesíti előnyben, bár héber verseket is írt.⁴¹

A serleg (Der Koss) a 20. század elejének ál-naiv, ál-gyermeki költészetének hangját követi, így Francis Jammes és Szép Ernő hasonló verseivel állítható párhuzamba, és Kosztolányi számára is jól ismert ez a költői pozíció, és ha fordításait összevetjük az eredetivel, azt mondhatjuk, hogy Frug nyelvezetére és ritmusvilágára, stílusára tudott legjobban ráhangolódni. A vers egy kisgyermek és az anya párbeszéde, a gyerek a maga naiv szemszögéből, meseszerű történetből kiindulva kérdez rá teológiai problémákra. A serleg a nagyapától hallott mese szerint az Úr előtt áll, és arra szolgál, hogy összegyűjtse az örökkévaló könnyeit, amit a zsidó nép szenvedései miatt hullat, és ha az betelik, akkor jön el a Messiás. A gyerek sürgető kérdésére – mikor telik be az a pohár – az anya nem tud választ adni, csak könnyezni kezd. A vers egy rövid fohással zárul: az anya könnye is hadd kerüljön be ebbe a serlegbe, hiszen nemcsak népe miatt szenved, hanem amiatt is, hogy gyermekének nem tud válaszolni.

A harmadik fejezetben kívánom röviden összehasonlítani Kosztolányi fordításait az eredeti szövegekkel, és Halevi esetében újabb, angol nyelvű fordítással. Megelőlegezve a részletes elemzést, előljáróban annyit mindenképpen elmondhatunk, hogy Kosztolányi fordítása Frug versének esetében követi leghívebben az eredetit, de Bialik és Gordon költői nyelve is közel állt hozzá, noha

⁴⁰ Lásd Stemberger, p. 145

⁴¹ A héber csak 1921-től hivatalos nyelv

csak részleteket fordít le a versekből. Jehuda Halevi versének esetében azonban nem igazán egy fordítással, hanem inkább újraírásával állunk szembe. Gondolatiságát és hangulatát tekintve a fordítás hűségesen követi az eredetit, de stílusa és versmértéke eltér. Ennek egyszerű oka volt: Kosztolányi nem ismerte behatóan a héber költészetet, nem tudta, hogy a költői nyelv milyen változásokon ment keresztül, és hogy a középkori hispániai zsidó költészetben milyen forradalom zajlott. Valószínűleg nem ismerte a középkori arab versformákat és ritmusképleteket sem, így csakis saját költői érzékére hagyatkozhatott, aminek eredménye egy, az eredetihez hasonlóan gyönyörű vers lett, amely azonban műfajában és versmértékében eltér Jehuda Halevi költeményétől.

3. Kosztolányi fordításai

Az alábbiakban Kosztolányi fordításait vetem össze az eredeti versekkel, illetve más fordításokkal, ahol erre lehetőségem volt. Gordon és Bialik költeményeihez nem találtam angol (francia, olasz, spanyol fordítást), így ezen versek esetében Kosztolányi fordítását az eredetiekkel hasonlítom össze. Frug költeménye jiddis nyelven született, héber fordítását az 1910-ben megjelent *בית ספר עברי* című héber antológiában, Kaplan készítette el.⁴² Jehuda Halevi verséhez található a legtöbb fordítást, amit a költemény jelentősége, ismertsége és irodalmi színvonala is magyaráz. Magyarra Kecskeméti Lipót, Makai Emil és Patai József is lefordította, az előző még Patai és Kosztolányi fordításához képest is sokkal inkább tekinthető egy új versnek, mint fordításnak. Ezzel szemben az általam idézett Peter Cole legújabb fordítása (hasonlóan más modern fordításokhoz, például Raymond P. Scheindlin vagy T. Carmi fordításához) sokkal hűségesebb az eredeti szöveghez, és a versformát is igyekszik megtartani. Nyelvi okokból nem vettem be az összehasonlításba Franz Rosenzweig mai napig releváns német fordítását, amelyet magam csak annak angol fordítása alapján tudok megítélni.

Itt szeretném megjegyezni, hogy ennek a tanulmánynak nem az célja, hogy fordításelméleti problémákkal foglalkozzon, ezért az ezzel kapcsolatos elméletekre,

⁴² "בית ספר עברי" (יצא לאור בבירות בשנת תרע"א-5671). התרגום, מאת י. קפלן

kérdésekre nem térek ki. A fordítások összevetésekor csak az eltérésekre, és azok okaira szeretném felhívni a figyelmet, mint például az arab versmértékek problémája.

Jehuda Halevi: Elégia (ציון הלא תשאלי)

JEHUDA HALEVI	KOSZTOLÁNYI FORDÍTÁSA (ELÉGIA)
<p>ציון, הלא תשאלי לשלום אסיריך, דורשי שלומך והם יתרו עזרייך? מים ומזרח ומצפון ותימן שלום רחוק וקרוב שאי מפל עבריך, ושלום אסיר תאנה, נותן דמעיו קטל- קרמון ונקסף לרדתם על הרריך! לבכות ענותך אני תנים, ועת אהלם שיבת שבותך – אני כנור לשייךך. לפי לבית-אל ולפניאל מאד יקמה ולמחנים וכל פגעי טהוריך, שם השכינה שכנה לך, והיוצרך פתח למול שערי שחק שעריך, וכבוד אדני לבד הנה מאוריך, ואין שמש וסהר וכוכבים מאיריך. אבחר לנפשי להשתתף במקום אשר רוח אלהים שפוכה על עבריךך. את בית מלוכה ואת כסא אדני, ואיך ישובו עבדים עלי כסאות גביריך? מי יתנני משוטט במקומות אשר נגלו אלהים לחוזה וציריך! מי יעשה לי כפים וארחיק נדוד, אניד בבתרי לבבי בין בתריך! אפל לאפי עלי ארצה וארצה אב- ניד מאד ואחנן את-עפריךך, אף כי בעמדי עלי קברות אבתי ואש- תומם בקברון עלי מבחר קבריך! אעבר בערף וכרמלך ואעמד בג- עדך ואשתוממה אל הר עבריךך, הר העברים והר הקר, אשר שם שני אורים גדולים מאיריך ומוריךך. חיי נשמות – אור ארצה, וממר דרור אבקות עפרך, ונפת צוף – נהריך! ינעם לנפשי הלא ערם ונחף עלי קרבות שקמה אשר הי דביריךך, במקום ארוגך אשר נגזו, ובמקום כרו- בך אשר שקנו חדרי חדריךך! אגז ואשליך פאר גזרי ואקב זמן, חלל בארץ טמאה את-גזיריךך – איך יערב לי אכל ושתות בעת אהנה, כי יסתבו הכלבים את-כפיריךך? או איך מאור יום יהי מתוק לעיני בעוד ארצה בפי ערבים פגרי נשוריךך? כוס היגונים, לאט! הרפי מעט, פי כבר מלאו קסלי ונפשי ממרווריךך. עת אזכרה אהלה – אשתה חמתך, ואז- כר אהליכה – ואמצה את-שקוריךך! ציון כלילת גפי, אהבה וחו תקשורי מאז, ובה נקשרו נפשות חבריךך – הם השמחים לשלומך והפואבים על שוממותך ובוכים על שבריךך.</p>	<p>Cion, nem is gondolsz már fiaidra Kik tébolyognak messze, porba sárba S délről-északról békét integetnek, Szegény rabok, a karjukat kitarva. Hermon lankáin nem sír úgy a harmat, Mint aki teérted, a sok árva. A bánatod, mint bús sakál üvöltöm, de megváltásod úgy zeng, mint a hárfa.</p> <p>Bethél rád vágyom, Máchnájim, Peniél, Istennek trónja, megszentelt határ-fa, Kapuitok akár a magas égé, S az Úr világolt az egész határba, Hozzá a nap, hold, csillag fénye gyenge, A lelkem az is ide-ideszállna, hogy szétömöljön az áldott vidéken, mert az Úr lelke áradott reája.</p> <p>Királyi város, Isten drága széke, Hol szolga ül a fényes trónra már ma, Jaj, csak bolyonghatnék itt egymagamban, Lábam minden zeget-zugot bejárna, Hol prófétáknak megjelent az Isten, Oda röpit vágyam könnyű szárnya, Bocsánatot kérnék a föld porától, A port, a földet, a követ megáldva.</p> <p>Megállanék az ősök sírja mellett, merengve néznék én előre-háttra, Hebron sírjánál hullana a könnyem, Fölém feszülne erdők üde sátra. A te porod oly édes, mint a myrrha, a te levegőd mézes, mint az ámbr, és lelkek lengenek feletted a szélben, és mézes-édes a folyóid árja.</p> <p>Itt ténferegnek rongyba, saru nélkül, sivatag csarnokaidat bejárva, hol rejtegették a frigidáda kincsét s az angyaloknak csillang fényes árnya, kitépem a hajam, e henye dísz is, ide dobom, e roppant sírra hányva. Nem kell az étel, az ital a számnak, Mert oroszlánt mar puszták éhkutyája.</p> <p>Nem kell a napfény könnyező szememnek, Mert a sas húsát holló csőre vájja, Jaj, jaj, elég, fájdalma kelyhe múlt el, Keserű mérged újra-újra fájna, Ahlát látom s a méreg jobban éget,</p>

<p>מבור שְׁבִי שׁוֹאֲפִים נִגְדָה וּמִשְׁתַּחֲוִים אִישׁ מִמְקוֹמוֹ אֶלֵי נֶחֶד שְׁעָרֶיךָ, עֲדָרֵי הַמִּוֶּנֶה, אֲשֶׁר גָּלוּ וְהִתְפַּזְרוּ מִהָר לְגִבְעָה וְלֹא שָׁכְחוּ גִדְרֶיךָ, הַמְחַזְּקִים בְּשׁוֹלֵיךָ וּמִתְאַמְצִים לְעֵלוֹת וְלֵאחֹז בְּסִסְנֵי תַמְרֶיךָ. שְׁנַעַר וּפְתָחוֹס הִנְעַרְכוּךָ בְּגִדְלֶם, וְאֵם הַבָּלֶם יִדְמוּ לְתַמְיָה וְאוֹרֶיךָ? אֵל מִי יִדְמוּ מִשִׁיחֶיךָ וְאֵל מִי נָבִי- אֵיךָ וְאֵל מִי לְוִיֶּיךָ וְשִׁרְיָךָ? יִשְׁנֶה וַיִּחְלֶף כְּלִיל כָּל-מַמְלָכוֹת הָאֲלִיל. חִסְנֶיךָ לְעוֹלָם, לְדוֹר וָדוֹר נִגְרֶיךָ. אֵיךָ לְמוֹשָׁב אֱלֹהֶיךָ, וְאֲשֶׁרֵי אֲנוֹשׁ יִבְחַר יִקְרַב וַיִּשְׁכֵּן בְּחֻצְרוֹיךָ! אֲשֶׁרֵי מַחְכָּה וַיִּגִיעַ וַיִּרְאֶה עֵלוֹת אוֹרֶה וַיִּבְקָעוּ עָלָיו שְׁתַּרְיָךָ, לְרֵאוֹת בְּטוֹבַת בְּהִירֶיךָ וְלַעֲלוֹ בְּשֶׁמֶ- חֶמֶד בְּשׁוֹבֵבךָ אֶלֵי קִדְמַת נְעִרְיָךָ!</p>	<p>Ahlibát látom s üröm hull a számra. Cion, te szépség, kincsek-kincse, ékkő, Téged szomjúhozunk, te drága-drága.</p> <p>Ami neked fáj, fáj nekünk ezerrel, S az örököd az életünk virága, rab gyermekeid epedeznek érted, kapud felé borul le, aki árva. Nézd, hegyről-völgyre terelik a néped, De nem feledte aklát kósza nyája, Reszketve fogjuk köpenyed szegélyét S vágyunk oda, ahol nyílik a pálma.</p> <p>Bábel, Egyptom, mily hiú tehozzád, Eltűnt a bálványbirodalmak álma, A levitáid mindörökre élnek, de a pogányok szava puszta lárma. Királyaid és papjaid nyugodtan Tekintenek a sívó pusztaságba, A te nagyságodat mihez is mérjem? A te híred örök sziklákon áll ma.</p> <p>Isten választott tégedet lakásul, boldog, ki benned otthonát találja, boldog, ki vár és egykoron elér majd, mikor a hajnal lángol, mint a fáklya, boldog, ki örvend a te hajnalodna, boldog, ki meglel tégedet, az árva, és látja a te eltűnt ifjúságod s veled örül, a karjait kitárva.</p>
---	--

PATAI JÓZSEF FORDÍTÁSA (CION)	PETER COLE FORDÍTÁSA
<p>Cion! Oh gondolsz-e rab gyermekeidre? A maradékra, mely el nem feled?! Közel-távolból sóhajukat hozza Elébed Észak, dél, Nyugat, Kelet! Mint Hermon harmata, hull rabod könnye, Ki boldog volna sírva ormodon. Sakál vagyok zokogva szenvedésed S víg lant, megváltásod ha álmodom. Szívem Béthél, Peniélért sovárogo, Eped az ihlett Máchnájim után, Hol Isten szelleme örködvé trónolt Kapuid fölött, a menny kapuján. Az Úr dicsfénye volt világosságod, Naped, holdad, tündöklő csillagod; Oh, bár ömölne ottan ki a lelkem, Hol Isten lelke szerte áradott.</p> <p>Királyok székhelye! Te Isten vára! Hogy ülhet szolga urad trónusán! S hol látnokodnak megjelent az Isten, Hogy járhat dölyfösen a vad pogány! Bár volna szárnyam s hozzád szállva, járnék Ronsolt szívemmel romjaid között,</p>	<p>Won't you ask, Zion, how your captives are faring- this last remnant of your flock who seek your peace with all the being? From west and east, from north and south – from those near and far, from all concerns – accept these greetings, and from desire's captive, this blessing. He offers his tears like dew upon The slopes of Galilee's mountain and longs to shed them upon your hills. I wail like a jackal for your affliction, but when I dream of your captives' return I am lute to your songs and hymns. My heart yearns for the Lord's home, For Peniel, and Mahana'im, all the places where your pure ones appeared- there the Lord's Presence dwelled, and He who formed you opened your gates and the glory of God alone was your beacon: you needed neither the sun nor moon. Where God's spirit came to your chosen I'd pour out before you my spirit and soul –</p>

És drága rögeidre leborulva,
 Ölelném földed, csókolnám kövöd.
 Megállanék az ősök siri hantján,
 Merengve nézném Hebron sírhelyét,
 És réten, erdön szerte tévelyegve,
 Gilád ormáról szétekintenek!
 Ahárim bérceire, Hór hegyére,
 Hol két nagy mester csillaga ragyog
 Üdvöt lehel a lég ott, a por myrrha
 És telve színmézzel a folyamok.
 Hogy kóborolnék meztelen, sarutlan
 Szent csarnokodnak omladékain!
 Hol frigyládád pihen a mélybe rejtve,
 S terjeszték szárnyukat a Cherubim!

Letépem fejem diszét!... Átkozott Sors!
 Mért dobtál a sárba föl Kent szenteket?
 Étel-ital hogy izlenék, ha látom,
 Hogy oroszlánom mardossák ebet?!
 S hogy volna kedves a napfény szememnek,
 Ha holló károg holt sasom felett?

... Fájdalmak kelyhe! kimélj! Elég volt már!
 Már tele szívtam lelkemet veled!
 Ha Ahlát nézem, szívembe hat ürmöd,
 Ahlibát, és kiürítem mérgeidet!

Cion! Oh szépség, búbáj foglalatja!
 Lelkük mélyén ölelnek hideid!
 Kiket bukásodért könnyek borítanak,
 S megváltásodra ujjongás hevit.
 Bus rabságukból epednek utánad,
 Leborulnak távol kapud felé
 Völgyön-hegyen bolyg nyájad maradéka,
 De aklaidat el nem feledé.
 Szorongva fogják palástod szegélyét
 Pálmád lombjához úzi szenvedély.

Sineár, Pathrosz fölérhet-e véled?
 Urim-Tumimmal bálványistenük?
 Kik prófétáik? Ki felkentjük? vezérük?
 Kik jártak szent, nagy utakon velük?
 ... Eltűnnek mind a bálványbirodalmak,
 De téged övez örök égi fény!
 Az Úr választott örök lakhelyéül,
 Boldog, ki lakhat szentélyed helyén!
 Boldog, ki éri hajnalpirkadásod
 És látja felragyogni reggeled!
 Boldog, ki láthat fényben megifjodva
 S Együtt örvendhet, ujjongva veled!⁴³

for you are the kingdom's sacred foundation,
 the threshold and house of God, my Lord,
 though slaves now sit on your princes' thrones.
 If only I could wander where

He was revealed to your helads and seers.
 Who would make me wings to go there?
 I'd take my broken heart to your hills,
 and fall, my face to your ground, with desire
 delighting in your dust and stones.

How much more when I reach Hebrón
 and the cave and tombs of my fathers?
 I'd pass through your forest and fields;
 in Gilead I would stand astonished,
 on Mont Abarim and also Mount Hor
 where the two great lights taught and shone.
 Your air is life to my soul, your dust
 sweeter than myrrh – your rivers are nectar.

Walking barefoot over the ruins
 of your shrine, naked, would be my pleasure,
 there where your ark of the law was hidden
 and the cherubs lay in your innermost chamber.

I'd cut off my hair and give up its glory,
 and curse Time that deigned to defile
 your saints int he holy land it profaned.
 How could eating and drinking please me
 when dogs are dragging about your lions?
 How could the light of day be sweet

when I see your eagles int he beaks of ravens?
 Let grief's cup be gentle with me,
 Let it be poured out more slowly –

for suffering has already come to fill me.
 For Oholáh, I drink down your wrath;
 With Oholíbah, I reach your dregs.

Zion, perfection of beauty,
 bound in love and the Lord's mercy,
 as your souls' assembly to you were bound –
 they who were happy in your peace,
 then cmae to grief over your ruin
 and now bewail your devastation.

From captivity's well they've striven to reavh you
 and bow at your gates, each in his fashion.
 The flocks of your masses in exile scattered,
 although your walls were not forgotten.

Those who clung to your robes strove
 to climb and touch your palm tree's branches.
 Could Shinar and Patros stand by your signs?
 Could their vanity ever match your greatness?
 Who could be likened to your anointed?

Who to your singers and prophets and priests?
 The kingdoms of idols will utterly vanish;
 your wealth is forever, your crown endures.
 You've sought to be a throne for your Lord –
 and happy are they whose place is secure,
 who draw near to dwell in those courts.

Happy is he who waits and reaches
 then watches your light ascend as dawn
 breaks across his body and soul
 and, as your chosen people flourish,

⁴³ in: Patai, József (1911), *Héber költők I-II.*, 1. kötet, pp. 142-4

Magyarországon Elsőként Mohácsi Jenő vette kritika alá a különböző Halevi-fordításokat.⁴⁵ Maga is jelzi, hogy a verselés a tizenhárom és a tizennégyszótagos sorok váltakozására épül (kivétel az első két sor tizennégy-tizenkettes szótagolása), a rímelés pedig az első két sorban bevezetett rímre („ajikh”⁴⁶), amely a negyedik sortól a páros sorokban ismétlődik, miközben a páratlan sorok nem rímelnek egymással. Azonban az általa közölt askenázi olvasatból éppen a tizenhárom-tizennégyes szótagfelosztás tűnik el. A vers harmadik (tizennégy szótagos) és negyedik (tizenhárom) sorának fonetikus átírása.

Mijam umizrach umicafon veteman selom
Rahok vekarov sei mikol avarajikh

Mohácsi átírásában:

Mijom umizróch umicófaun vöszémon sölaum
Róchauk vökórauf szöi mikol avórójich.

Az eljárás nehezen érthető annak fényében, hogy Mohácsi előtte pár sorral egy fontos, az arab költészetből átvett versmérték, a kaszída versmértének használatára utal, a pontos szótagszámok megadásával. Askenázi közegben, különösen az askenázi kiejtés sajátosan magyar változatának közlése nagyon is indokolt, de mindenképpen érdemes lett volna jelezni, hogy Halevi más kiejtési standardot használt, hogy érthető legyen a szótagszámok közötti eltérés.

Mohácsi ezután a különböző fordításokat hasonlítja össze. Elsőként Makai Emil (1870-1901) fordítását, amely a verset négy soros versszakokra bontotta szét:

⁴⁴ In: Cole, Peter (2007), *The Dream of the Poem*. Princeton University Press: Princeton. Pp.162-4

⁴⁵ Mohácsi, pp. 36-42

⁴⁶ Rosenzweig észrevétele szerint az „ajikh” nőnem birtokos rag hangzásában nagyon hasonlít a héber „jaj” („akh”) szóra, amellyel Jeremiás siralmi kezdődnek, és amellyel Halevi a jeremiádok hangulatát kölcsönzi a versnek. Ez a finom költői fogás a magyar fordításokban, így Kosztolányinál sem jelenik meg. (Rosenzweig, p. 272)

Világ koronája,
Cion, a te várad!
Láncokra leverve
Vágyódom utánad.

Ha repülni tudnék
Messze napkeletre,
Széles e világon
Boldogabb ki lenne?

A fent idézett fordítások összevetése alapján is egyértelmű, hogy Makai fordítása sokkal inkább tekinthető egy olyan önálló költeménynek, amely Halevi versét használta fel. Sem a rímképletet (ABCB), sem a szótagszámot, sem a strófaszerkezetet nem tartja meg, és a szöveg maga is jelentősen eltér az eredetitől. Mohácsi joggal állapítja meg, hogy ennek a fordításnak kevés köze van Halevi verséhez. Azonban ugyanezt a verdiktet fogalmazza meg Kecskeméti Lipót (1865-1936) fordításáról is:

Czijingón, hát nem szólsz már: „rabjaimmal béke”,
És ők úgy szeretnek, aklod töredéke;
Dél-, Nyugot-, keletről minden tájról szerte
A közel- s távolnak üdvözlését vedd te;
Vedd a vágy rabját; Chermón harmat-árja
Könnye; s szent hegyedre hallhatjuk azt vágyva.

Mohácsi ebben az esetben túl sommás ítéletet alkot. Kecskeméti ugyan a szótagszámokkal és a rímeléssel szintúgy nem foglalkozik, de a szöveg fordítása Makaiéhoz képest sokkal pontosabb és szöveghűbb, és a strófaszerkezetet sem osztja fel.

A harmadik fordítás, amelyet kecskeméti górcső alá vett Patai fent idézett fordítása. Mohácsi szerint Patai hűségesen adja vissza a vers tartalmát, de felrója neki, hogy a verselést föláldozza. Valóban, Patai is inkább arra törekedett, hogy a magyar

költészeti hagyománynak ismerősebb strófaszerkezettel, rímeléssel hozza közelebb a magyar olvasónak a költeményt. Ezt követően foglalkozik Kosztolányi fordításával:

A hatvannyolc sorból hetvenkettő lesz, de egyetlenegy rím láncolja össze a nagyszerű költeményt. Csak éppen az első két sor nem rímel. Úgy látszik, Kosztolányi nem ösmerte az arab eredetű versformának ezt a sajátosságát. Páratlan rímelő képessége egyébként megoldotta volna ezt a problémát is.⁴⁷

Kosztolányi sem ragaszkodott az eredeti strófaszerkezethez, a szótagszámhoz, és az első két sor rímelését sem vette figyelembe. Itt és a többi vers esetében is felmerül a kérdés, hogy Kosztolányi rendelkezett-e valamilyen fonetikus átírással, illetve, hogy Szabolcsi (vagy más valaki) felolvasta-e neki a szöveget a vers dallama, ritmikája miatt, és ha igen, askenázi vagy szefárd kiejtéssel. A kérdés első felére igennel felelhetünk, mivel a bevezetőben idézett sorokban Kosztolányi egyértelműen arról beszél, hogy a „versek muzsikája” megérintette, másrészt a rímképletek esetében érezhetően igyekezett az eredeti szöveget követni. Halevi versének fordításában is próbálta a rímszerkezetet fenntartani, és a páros sorokat összeköti a monorímekkel, miközben a páratlanok különböznek. Verstani szempontból tehát a magyar fordítások közül Kosztolányié a leghűségesebb, ahogyan tartalmi szempontból is. Elismerve Makai és Patai költői tehetségét, mindenképpen meg kell kockáztatnunk, hogy egy olyan kiemelkedő nyelvművész, mint Halevi versét csak egy olyan költő volt képes visszaadni nyelvi finomságaiban, mint a hozzá hasonlóan nyelvi virtuóznak tekinthető Kosztolányi. Ugyanakkor a gondolati gazdagság is ennél a két költőegyéniségben találkozott össze.

Érdeemes röviden összehasonlítani egy korabeli, és egy kortárs fordítás sajátosságait Kosztolányi fordításával. Az előző Franz Rosenzweig, az utóbbi (tudomásom szerint az eddigi utolsó fordítás) Peter Cole munkája. Rosenzweig említését az indokolja, hogy Mohácsi ezt a Halevi fordítás- és elemzésekötetében közölt német fordítást tekinti etalonnak, amely rímelésében, strófaszerkezetében híven követi az eredetit,

⁴⁷ Mohácsi, p. 39

de szótagszámában eltér.⁴⁸ Kosztolányi fordításánál így talán hűségesebb, de szintén felad bizonyos verstani szabályokat. A fentiekből is kitűnik, hogy egy középkori héber vers ritmikailag, verstanilag és tartalmilag is hűséges fordítása több szempontból is bonyolult feladat. T. Carmi. 1981-ben a Penguin Books kiadásában megjelent héber költészeti antológiájában deklaráltan nem is törekedett „igazi” fordításokra, a szövegeket angol prózára ültette át. A kétnyelvű (héber-angol) kötetben részletes verstani bevezetővel ellensúlyozza választását:

In secular poetry metre was quantitative, i.e there was a pattern of long and short syllables throughout a line repeated in all the lines of a poem (similar to the system used in a classical Greek poetry). Under Arabic influence the Hebrew language here emphasized a difference between 'short' vowels (*shva*, *hataf*, and the conjunction *u*) and the regular vowels, considered as 'long'. [...] The typical secular poem was a long poem (*qasida*) consisting of a chain of lines, each composed of two metrically equivalent versets (the *delet* 'door', and *soger*, 'lock'). Each poem had only one rhyme repeated throughout its dozens of lines as a string of beads (the metaphor used by the theoreticians; the Hebrew word for 'rhyme' means literally 'bead').

It should be noted that the schemes of such quantitative metres were of two types: the regular type, in which a short syllable alternates with fixed number of long ones throughout the line except at the end of each *delet* and *soger*. For example, the most widespread metre was (from left to right)

u --- / u --- / u -- / u --- / u --- / u --

and the alternating type, such as Jehuda Halevi's Zionide, where two basic feet alternate:

-- u - / - u - / - u - / - u - //

-- u - / - u - / - - u / - -⁴⁹

⁴⁸ A tartalmi egyezésről csak az angol fordítás alapján tudok képet kapni. Amennyiben az angol fordítás pontosan követi Rosenzweig munkáját, a fordítás valóban szövegű tolmácsolása Halevi versének. Lásd: Rosenzweig, p. 272-75

⁴⁹ Carmi, p. 63

Bár versmértékkel kapcsolatos fejtegetéseit a prózai fordítások nem illusztrálják, Carmi fordítása tartalmilag az egyik leghűségesebb változat, tekintettel arra, hogy nem kell foglalkoznia a ritmikai-zenei problémákkal.

Peter Cole antológiája (*The Dream of the Poem*⁵⁰) bevezetőjében, miután áttekintette a héber fordításelméleteket, így indokolja fordításokkal kapcsolatos álláspontját:

Theoretical consideration asied, my aim has been simpla: I have worked to conduct what I perceive to be the poets' quality of emotion and movement of mind, as these are embodied in their lines. While [...] I have sought to convey the essence of what I've heard – with an amphasis on that aural dimension – I have been to the phrase-by-phrase meaning of the poem and only on rare occasion added or deleted material. With regard to prososdy, I have made eclectic use of whatever tools English offers in order to construct these equivalent versions - that is, these verions of like (if not quite equal) valence and value.⁵¹

Cole a szótagszámot, a rímelést nem tartja szem előtt, inkább a szöveghűség koncentrá. Az arab költészet rímtechnikája és szótagszerkezete láthatólag komoly kihívást jelent egy nem sémi nyelvű fordítás esetében. Ezzel kapcsolatban nem érdemtelen megjegyezni, hogy az arabbal rokon héber nyelv is csak komoly – gyakran a grammatikát is érintő – változások árán volt képes a középkorban adaptálni az arab versformákat és rímképleteket.

Chajjim Nachman Bialik: Sárga alkony (בְּעֶרְבַּ הַיּוֹם)

CHAJJIM NACHMANN BIALIK	KOSZTOLÁNYI FORDÍTÁSA
<p>בֵּינוּ עֵבְרֵי אֵשׁ וְעֵבְרֵי דָם הַשָּׁמַיִשׁ רָד לְפֶאתַי הַיָּם,</p> <p>וְקִרְנֵי אוֹר בְּעֵד הָעֵבֶב, פְּתִיחוּת מִמְרָטוֹת רַב.</p> <p>וַיִּשְׁקַף הַפֶּכֶר נִגְהָ זָר,</p>	<p>... A fellegeken tüzek, éjjeli láz A tenger ölébe a Nap lecikáz.</p> <p>A sárga sugár, mit a fényibe márt Felhők küszöbén remegő alabárd.</p> <p>Szikrázva haló, ragyogó tünemény,</p>

⁵⁰ Cole, Peter. (2007). *The Dream of the Poem: Hebrew Poetry from Muslim and Christian Spain 950-1492*. Princeton NJ: Princeton University Press.

⁵¹ i.m, p. 19

<p>וַיִּצֵת אֵשׁ בְּיַרְק הַסָּבִיב.</p> <p>עַל-רֹאשׁ הַחֲרָשׁ יִצֵּק אוֹר, וַיִּתְדֶף אֵשׁ בְּמִי-הַיָּאֵר.</p> <p>וַיִּצֵּף אֶת-רֹאשׁ הַגְּבֻעָה פֶּזוּ, בַּקֶּמֶה יָרַק זֵיו וַיִּזּוּ.</p> <p>וַיִּטַּשׁ וַיִּשְׁק כְּנֶפֶף הַיּוֹם, וַיִּרְדּוּ חַי אֶל-פִּי הַתְּהוֹם – –</p> <p>אִזּוּ יָבֵא כָל-הַיְקוּם בַּצֶּל, הַלַּיִל הַלֵּךְ – בָּא הַלַּיִל,</p> <p>וַרְיוֹחַ קָל בָּא, נָשַׁב, נָס, וַיִּשְׁק לִי וַיִּגְדַּל לִי רִזּוּ.</p> <p>הוּא לֵאמֹר עַמִּי: אֲמֹן, תָּם – כְּקֶרֶן אוֹר בַּעֲרֵב הַיּוֹם.</p> <p>וַיִּמֵּי הַנְּעֹר, יִלְדוּ טוֹב, יַעֲוֹפוּ חַיִּשׁ כְּמַעוֹף הָעוֹף.</p> <p>פֶּה נֶאֱלַח הַכֹּל, הַכֹּל סָג – יֵשׁ-עוֹלָם טוֹב שְׂפֵלוֹ חָג.</p> <p>יֵשׁ-קֶרֶן בְּרוּכָה, פִּנְתַּי אוֹר, שִׁשְׁמִשָּׁה – צְדָקָה, רוּחָה – דְּרוֹר;</p> <p>שָׁם תִּרְתִּי מִקוֹם לֶךְ וְלִי – קוֹם נְעוּף יִחַדּוּ, נִדְאַה, בְּנִי!</p> <p>לֹא זֶה הַמְּנוּחָה, עוֹף מִפֶּה – אֵף לְמָה, לְבִי, תִּדְוָה כֹּה?</p> <p>מִי הַטִּיל בְּחַדְרֵיהָ צֶל, אֶפְלַת עַד וְחִשְׁכַת אֵל?</p> <p>מִדּוּעַ אֲתָה זְעָף, סָר – יֵשׁ מְרַחֵב יָהּ – וַיִּלְךְ הוּא צָר.</p> <p>הַלְרֹאוֹת יִרְעֶ לֶךְ בַּגִּבּוֹר אֲשׁוֹן הַחֲשֵׁף עַל הָאוֹר?</p> <p>כִּי-מָה הַכָּאֵב וּמָה הַחֲלוּם, הַבָּאִים אֵט עַם-צֵאת הַיּוֹם,</p> <p>וּמִשְׁכִּים אֶת הַלֵּב הַתָּם אֶל-קֶצְוֵי עַד, אֶל-אַחֲרֵית יָם?</p>	<p>Tüzet rak a messze pagony tetején.</p> <p>Csóvát dob a gyepre s arany-halovány Láng lobban a vizen, a hab taraján.</p> <p>Lankákra suhan, szeliden nevet és Nyilától aranylik a szőke vetés.</p> <p>Megbillen a hegynél, megdül, s azután, Eltűn a nap élve az éj kapuján...</p>
--	---

Bialik versének fordítása kevés elemzésre ad alkalmat, inkább kérdéseket vet fel. Eddigi megállapításaink szerint úgy tűnne, hogy Kosztolányi számára a szinte kortársnak mondható Bialik nyelvezet, képi világa ismerősebbnek tűnhetett, mint

Halevié. Bialik verselése, ritmusvilága az európai, főleg az orosz líra és általában a kortárs költészet hagyományait követi, szemben Halevivel, az arab versmértékek használatával nagyobb kihívást jelenthet a fordítónak. Bialik nyelvezete is kevésbé bonyolult, mint Halevié, akinek versei rengeteg bibliai utalást, képet tartalmaznak. Bialik finom, magába forduló hangneme pedig különösen nem tűnik távolinak Kosztolányi költői habitusától. Így különösen meglepő, hogy csak egy csonka fordítást kapunk. Az eltérés az eredeti szöveghez képest a héberül nem tudó olvasó számára is szembeűnő. A tizenkilenc versszakból mindössze öt versszakot látunk a magyar fordításban. A fentiek alapján elvethetjük azt a lehetőséget, hogy Kosztolányi számára nehézséget jelentett volna a vers műfordításának elkészítése. Halevi versének fordításával Kosztolányi bebizonyította, hogy sokkal bonyolultabb feladatot is a legmagasabb művészi színvonalon old meg. A kérdés azonban marad: miért hiányzik a vers háromnegyedének fordítása. Források hiányában, csak arra vállalkozhatunk, hogy a lehetséges okokat számba vegyük.

1. Szabolcsi Bialik versének egy másik, rövid változatát fordította le Kosztolányinak, de ilyen rövid szövegváltozat tudomásom szerint nem létezik.
2. Szabolcsi egyelőre ismeretlen okokból csak a vers részletét fordította le, a munka valamilyen okból félbemaradt. Ez a lehetőség logikusnak tűnik, de nincs rá bizonyíték.
3. Kosztolányi megkapta és lefordította az egész szöveget, de az *Egyenlőség*be szintén nem ismert okokból csak részlet került be. A szöveget kezdő központosítás erre utal, ez esetben felmerül a kérdés, hogy mi történt a fordítás többi részével.
4. Kosztolányi valamiért nem fejezte be a fordítást. Kosztolányi maximalizmusával, nyelvi és művészi érzékenységével azonban nem igazán fér össze az, hogy félkész munkát adjon ki a kezéből.

Végiggondolva a négy lehetséges magyarázatot a legvalószínűbbnek a második és a harmadik lehetőség tűnik, de csak a további kutatások, újabb levelek, szövegeke, dokumentumok felfedezése szolgálhat megnyugtató válasszal.

Verstani értelemben a Bialik-vers rímelése nem bonyolult, a kétsoros versszakok rímelnak egymással, és nem egyetlen rím vonul végig a szövegen. Kosztolányi

ehhez a technikához tartja magát, a szótagszámok viszont különböznek, míg Bialik nyolc-kilenc szótagszamos sorokat váltogat, a fordításban tizenegy szótagos sorokkal találkozunk. Tartalmában Kosztolányi hűséges a vershez, viszont az általa használt képek gyakran nem fedik az eredetit, így ez esetben is inkább beszélhetünk egy magyar versről, mint hűséges fordításról.

Jehuda Leb Gordon: A hervadt nyelv költője (בְּרֵכַת יִשְׂרָאֵל)

JEHUDA LEB GORDON	KOSZTOLÁNYI FORDÍTÁSA
<p>אָנִי בִימֵי חֶרְפִּי, עֵת עוֹד עַל מִצַּח לֹא חָרַב טַל יְלֵדוֹת, נִדְרָ נִדְרָתִי; "עֲבֹד לְעִבְרִית אֲנֹכִי עַד נִצַּח לֵה פֶל חוֹשֵׁי בִי לְצִמְתוֹת מְכַרְתִּי"; וְכַעֲבֹד אֲדַמְתוּ הַמִּפְיֵץ קֶצֶח פֶּן בְּשֹׁדֵה קֹדֶשׁ יִרְוְעֵי פְנֵיךָ, אֲךָ צִיץ וְפָרַח עֲלֵים לֹא רָאִיתִי וְאָמַר: לְהִכָּל כַּחֲוֵי כְלִיתִי!</p> <p>מֵר לְעִקְרָה, מֵר מְנֵה לְמִשְׁכָּלֶת, שְׂוֵה לֹא כְּאִבָּה וְזֶה לְרִיק חֶלֶה וּמֵר מִשְׁתִּיָּהוּ לְלִבֵּב אִם חוֹמְלֶת לְרֵאוֹת אֵת יְלֵדָה נֶפֶץ אֵל הַסֵּלֶע. וְלִמִּי, הַמְשׁוֹרֵר בְּשֹׁפָה נוֹכָלֶת, אֵל מִי מִשְׁלֹשְׁתוֹ מִחֶלְתֵּךְ נִמְשָׁלָה? עֲרִירִי תֵלֵךְ אִם מֵתִים הוֹלְדֶת, כִּי תוֹלִיד חַיִּים – חַיִּיד קֶדְמֶת.</p> <p>"מֵה-יִשְׁעֵי מֵה-חֶפְצֵי וְלִמִּי אֲעֻמּוֹלָה? הוֹרִי – בְּמִלִּצְהָ וְשִׁיר לֹא יִחַפְצוּ; אַחֲרֵי וּבְנֵי הַהָה חֶטְאוֹ לְשִׁאוֹלָה, אֵת עֲמֵם עֲזָבוּ וְשִׁפְתוֹ יִנְאַצּוּ; וְלִמִּי זֶה אֲשִׁיר וּמִשְׁלֵל אֲמַשְׁלָה? הַלְשִׁבְלִים בְּדוֹת בְּאַרְצוֹת נֶפְצוּ?" כֵּן בְּעֵטֶף רוּחִי אֵת נִפְשֵׁי שְׂאֵלֹתִי – כְּמַעֲט רַפּוֹ יָדִי, נִדְרֵי חֶלְלֹתִי.</p> <p>מִקּוֹל אֲנִחְתִּי קָמוּ וּתְעַרְנֵה הַשִּׁבְלִים הַבְּדוֹת בְּאֲשֶׁר נִפְרְדוּ וּתְתַלְקֵטְנָה כְּעֵמִיר הַגְרָנָה וּבְאַגְדָּה אַחַת חִבְרוּ הַתְּאַחֲדוּ, כִּי אֲהַבֵּת עֲמֵם כְּמִזְחַ תְּהַגְרָנָה הִיא חִבְרָתוֹ יָחַד וְכֵה נִצְמְדוּ. "יִדְעֵנוּ, הַמְשׁוֹרֵר! – אֲמָרוּ לִי – פְּעֻלָּה; לֹא כְּקוֹל בְּמִדְבָּר הִיָּה קוֹלָה!</p> <p>מֵאַרְצֵן הַעֲבָרִים אֲלֵינוּ בְּאֵת וּבְנִמְרוֹתֶיךָ רוּחָה שְׂפִכְתָּ, עַל כָּל מִשְׂא נֶפֶשׁ חֲזוֹן נִשְׂאֵת, קֹרֶת עֲמֵנוּ בְּיַצּוּרִים עֲרֻכְתָּ, וְלִישַׁע עֲמָד מִבְּלִי-חַת יִצְאֵת וְלִלְבֵב נִעְוִי-לֵב חִצֵּיךָ דְרָכְתָּ; כָּל אֵלֶּה שְׂמַעְהָ אֲזַנְנוּ וּתְבֹן –</p>	<p>Virágnevelő ifjai koromba Fogadást tettem, hivet és igazt, Hogy – hú cseléd – a multakon borongva, A zsidó népnek dalolok vigaszt. S mint magvető, ki izzad a goromba Földön, vetek, gyomlálok úti gazt, De fű se zsendül, nem látok virágot, Erőm hiába volt, a bérem átok.</p> <p>Ki sohase szült, jaj a magtalannak, S jaj, aki szült s elveszti gyermekit, Jaj az anyának, hogy fiaia vannak, Kinek magzatját sziklához verik. S ki hervadt nyelven énekel ma, annak Bánatját mivel mérjem össze ittt? Meddőn bolyongsz, halottakkal vajudol S ha elevent szülsz, te halsz meg a bútól...</p>

<p>שְׁבָלִים אֲנַחְנוּ אֶף לֹא שְׁבָלֵי תָבֹן.</p> <p>הִנֵּה גַם בְּיָנֵינוּ, מִהֶם נוֹאֲשָׁנוּ, שְׁבִים אֲלֵינוּ; לְגֹעַ לֹא תִמְנוּ! לֹא תִמְנוּ חֶסְדֵי-אֵל, עוֹד לֹא רִשְׁשָׁנוּ, עוֹד נָשׁוּב נַחֲנָה, כִּי נִפְלְנוּ קִמְנוּ. עַל כֵּן לְשֹׂאֲרֵית הַפְּחֻלָּה יִרְשָׁנוּ, לְשֹׁפֵת קֹדֶשְׁנוּ, אֵת לִבְנוֹ שְׁמָנוּ, הִבָּה נִצּוֹר שִׁירֶיךָ בַּחֲבֵרֶת וְלַעֲם נוֹלָד יִהְיוּ לָנוּ מִשְׁמֶרֶת".</p> <p>וּמַעַל הָעֲרָבִים עַל נְהֹרוֹת בְּכָל שָׁשֶׁם כְּסוּ פָנָיו שְׁמִיר וְשִׁית הוֹרְדָתִי וְאֶכּוֹנֵן מִיַּתְרֵי הַנֶּבֶל וְאֶתְלֶהוּ עַל רֹאשׁ שְׁבָלֵי הַזֵּית, וּבְנֵי הַיְצָהָר הֵם עֲמֹסוֹ בַסֶּבֶל לְאַסֹּף הַקְּלוֹת הַמִּפְזָרִים בֵּית וְלִהְיֹשֵׁם מִנָּה אַחַת אֶפְיִם לְמַחֲנֵנִי שִׁיר צִיּוֹן וִירוּשָׁלַיִם.</p> <p>אַעֲדַת קֹדֶשׁ מִשְׁפִּילֵי עֲמָנוּ, בְּשִׁמִּי וּבְשֵׁם אֲחֵי שְׁמֶכֶם אֶבְרָךְ! כִּי יוֹאִיל הָאֵל וַיַּחֲדֵשׁ רוּחֲנוּ וַיִּפְלֹט לָנוּ מִכָּל צָר בְּדָרְךָ וּבְקִרְבֵּי אֲחֵינוּ אֲזֻלְשׁוּנֵנוּ תִּשָׁבַע כָּל לְשׁוֹן, תִּכְרַע כָּל בֶּרֶךְ, אֲזֻ גַם כָּל קוֹרֵא שִׁירֵי אֱלֹהֵי בְנוֹ יֵדַע כִּי מִדְּכֶם הֵם לוֹ נִתְּנוּ.</p>	
---	--

Gordon versének esetében is hasonló probléma merül fel, mint Bialik költeményénél. Hét versszak helyett mindössze két versszak fordítást ismerjük. Valószínűleg az ok ugyanaz lehet, mint a Bialik-vers esetében. A vers rímelés keresztím, a versszak utolsó két soráé viszont páros, és a nyolc versszakban nem ugyanazok a rímek vonulnak végig. Kosztolányi megtartja a rímelést. A szótagszámmal azonban (tizenkettő, az utolsó két sorokban tíz) most is szabadon bánik, tízes és tizenegyes szótagszámokat váltogat. A fordítás maga, miként az eddigiekben is, gondolatában hűen követi az eredetit, de a képek, a szöveghűség szempontjából szintén nagy szabadsággal járt el.

Jehuda Leb Gordon: Egy csepp tinta (טֶפֶה זוֹ מֵה-תְּהִי עֲלֵיהָ?)

JEHUDA LEB GORDON	KOSZTOLÁNYI FORDÍTÁSA (EGY CSEPP TINTA)
<p>טֶפֶה זוֹ מֵה-תְּהִי עֲלֵיהָ? עַל רֹאשׁ קוֹלְמוֹסִי טַפַּת-דִּיו יוֹשֶׁבֶת</p>	<p>Kalamuszsom élén egy tintacsepp ül, Várok s figyelem itt a toll-hegyen:</p>

ואני יושב ומדמה ונפשי חשבת:
 מה-אכתב? טפה זו מה-תהי עליה?
 התהפך למזמור או תהיה לקינה,
 האפצח על תענגות בני האדם רנה
 או אעשה מספד על תבל והבליה?
 הלמשואות נצח פעמי ארימה,
 או אל חיינו עתה פני אשימה
 ואספר גדולות מגדולי ישראל?
 האספר מלקמת אברם וכדורלעמר,
 או גבורת הצדיק ביום ל"ג בעמר,
 כי כבש את לילית אשת סמאל?
 המקום גן-העדן אחפש חפש,
 או ארשם בכתב אמת בצאת הרפש
 ברחוב היהודים אשר נכח פני?
 או אמד בקנה בצאת אחרות,
 כם טבעו אבותי מדורי דורות,
 כם טבעתי אני, כם יטבעו בני?
 האדבר על בני הדור רם העינים,
 שבנו המגדל לעלות שמים
 ומריב לשונות עצתם בלעו,
 או על דור ההפליגה שבימינו
 המתאמרים לבנות חרבות עמנו
 וכמוהם לא ישמעו איש שפת רעהו?
 הארנין מוצאי ערב ובקר,
 או אקרא חקם וישד על יקר
 הבשר הכשר גל של עצמות?
 האתנה אהבים ביו עלמה ועלם,
 או אכתוב תולדות המגיד מקלם,
 המאיר עינינו בדרשות מקומות?
 בגדלת רבנו אשים מלתי
 המחפש בנרות חטאים בקהלתי,
 כי מת באסקרה אהד מבני בניו,
 או אקחכם אתי לכרפי תים
 ואספר לכם מעשה החסיד שם
 שכאו ציציותיו וטפחו על פניו?
 או אספר צדקת פרוץ גבירנו
 המנדב אחת בשנה בבית כנסתנו
 ח"י כפול ח"י בעד פתיחת הארון,
 ומ"ת כפול מ"ת ותן כל שבוע
 בכנסת אחרת לצרף גדוע
 בעד אחד ענק ורביד על הגרון?
 או לי השמימה אורק טפתי
 ותהי למטר גשם ותתן דמעתי
 על שבר בת-עמי הגדול מים,
 או אוילי לטפת מרה אהפכנה
 ובפני רעי האפר אורקנה,
 זו כלונו בהבליהם, שמונו לא-עם?
 או טוב כי אהדל משירים וספורים
 וסליחה אחבר ליום הכפורים,
 או "על חטא" חדש על פי "תמנא אפי"
 אז יצאו חרוני ונפצו בכפה...?
 עודני חשב ותיבש הטפה,
 ואמר: מה-טוב! והניחתי את כפי.

Mít írjak véle most? Mivé legyen?
 Zsoltár-e, jaj, mely fájoan kicsendül?
 Ujjongjak, hogy az ember szive boldog?
 Vagy sirjak, hogy itt egymagamba bolygok?
 Nagy romjainkat járjam mindhiába,
 Multunk daloljam, vagy tán a jelent?
 Vagy népem hőseit s a végtelent?
 Agg Ábrahámot ódon bibliába?
 A csodarabbit, aki ősi hittel
 A rémek éjén küzdött a Lilith-tel?
 Zengjem az édent s ideged kiméljen?
 Vagy zsidó utcán a dohot, penészt,
 Mit ablakomból látok s sirni készit?
 Vagy náddal az ős mocsarat kimérjem?,
 Amelybe nemzedékek sora tünt el
 S itt pusztulunk el mi is, életünkkel?
 Feddön beszéljek a gógös gazokról,
 Kik tornyot raknak fel, a magas égre
 S nyelvüket isten szétkuszálja végre?
 Vagy énekemmel szóljak itt azokról,
 Kik uj hazát építnek a romokra
 S nem értve egymást, építnek homokra?
 Estet daloljak, vagy hajnalt, sugárzót?
 Zokogjak-e és verjem mellemet,
 Hogy elvisz a perc minden, kellemet?
 Szerelmet irjak, ifjat és leányzót?
 Falusi papot, kinek arany ajka
 A jámbor kis községet elragadja?
 Vagy dobjam fel az égre ezt a csöppet,
 Legyen belőle permeteg eső,
 Népem tenger siralmán könnyező?
 Méreg legyen, hogy minket soha többet
 Ne bántsanak kufár, bünös vezérek
 S fröccsenjen rájuk a fekete méreg?
 Vagy jobb, ha már nem sirok, dalt se írok,
 Csak hosszunapra egy komor imát,
 Egy jajgató, halotti áriát?

 Felnézek, bámulok és ime fáradt
 Tollam hegyén a tintacsepp kiszáradt.

Az eredeti vers tagolatlan, ötvenöt sorból áll, Kosztolányi fordítása ezzel szemben hat hatsoros strófára, valamint egy három és egy két soros egységre oszlik. Még ha figyelembe vesszük az esetleges nyelvi tömörítés lehetőségét, a tizennégy sor hiánya, valamint a vers végén jelzett kihagyás így is arra utal, hogy Kosztolányi fordítása ez esetben is hiányos. A rímelés egyáltalán nem szabályos, kereszt- és páros rímek váltakoznak, illetve bizonyos rímeknek nincs is párjuk. A Kosztolányi által használt strofikus szerkezet azonban inkább megkívánja a rímek használatát. A tizenkettes és tizenhármas szótagszámok váltakozása Kosztolányi fordításában tízes-tizenegyes szótagszámok váltakozása lesz. Hasonlóan az eddigi versekhez, Kosztolányi ismét nem ragaszkodott a pontos szöveghűséghez.

Simon Frug: A serleg (דער בעכער)

SIMON FRUG (A JIDDIS FORDÍTÁS)	A HÉBER FORDÍTÁS
<p>פרוג כתב את השיר ברוסית. אני מביא את תרגומו ליידיש של י.ל. פרץ</p> <p>זאג מיר מאמעש, איך בעט דיך, איז דאס אמת וואס עס האט מיר פארציילט דעראלטער זיידע, אז אין הימל דארט פאר גאט,</p> <p>אז פאר גאט דארט שטייט א בעכער – און ווען מיר קוועלן דא שווער, האט דער גרויסער גאו רחמנות, לאז אין כוס אריין א טרער?</p> <p>אמת, קינד מיינס! –אך מאמע, מאמע, איז איך אמת, איז איך זיכער, אז משיח דער וועט קומען, קוים וועט ווערן פול דער בעכער?!</p> <p>אמת- און דאס קינד פארקלערט זיך, ווארט א וויילע טרויעריק, שטיל, פרעגט דערנאכן : אבער, מאמע, ווען דער בעכער וועט זיין פול?</p> <p>און עס הייבט די בלויזע אויגן טרויעריק צו דער מוטער אויף, -צי איז אן א דנא דער בעכער, וואס מיר ליידן אן א סוף?</p> <p>ווי לאנג מיר ליידן שוין אין גלות און דער כוס וויל פול נישט ווערן! אפשר טריקענען דורך די יארן אינעם בעכער אויס די טרערן?</p> <p>און צערודערטו בלייבט די מוטער איבערן פרומען קינד געבויגן, און עס ציטערן די ברעמען...</p>	<p>הכוס תגידי לי אימי, אה ובת לבבי, האמת הדבר שסיפר לי אבי-אבי, כי לפני אלוה, במרומי גבוה, עומדת מעולם כוס פלאות עמוקה, ובכל המתלאה, כל צרה ומצוקה, עדינו מגיעה, מ יד אכזריה, בעיני אלוה אז דמעה נודדת, נודדת ופנימה, הכוסה יורדת. ועת כוס הפלאות תתמלא בדמעות, אז יבוא משיח, כביר העלילה, הוא המשיח – לשמו בכל תפילה בזמירות נריע ותפילות נשמיע; שאליו בת עמי זה כמה מחכה, מחכה, מחכה ועינה נמקה...</p> <p>אמת היא, בני, אמת כנה וקדושה- ענתהו הורתו ותורד את ראשה. ויהריש הילד, ותשרור דומייה, ויהשוב מחשבות וישאל בשנייה : -ומתי ה ורתי, כוס זו, כוס הפלאות, מתי תתמלא עד שפתה בדמעות ? או אולי כל דמעה ודמעה ניגרת בקרב השנים חרבות ניחרת? או אולי ...או אולי תחתיתה נקובה?...</p> <p>אז ישא הילד לאם ה אה ובה את עינו הברה כשמש זורחת בחסד וחמלה ונהרה ניצחת. ואימו העצובה ונוגה עמדה ודמעה כפני ינה בעינה רעדה... אל שערות הילד הפנינה נפלה- משערות הילד על מצחו נזלה... הה, אלי, אל צבאות, זה עגל הדמעה</p>

<p>פון די מוטערלעכע פייכטע אויגן, פאלן טרערן- צווי בריליאנטן אויפן קינדס פארקלערטן שטערן. גאט אין הימל, האב רחמנות, נעם אין כוס אריין די טרערן!</p>	<p>גם אותו בכוסך, כוס הדמעות, נא שימה.</p>
---	--

KOSZTOLÁNYI FORDÍTÁSA (A SERLEG)

- Mondd, jó anyácska, drága,
Igaz-e, mit mesélt a Nagypó,
Hogy fönn a jeges égbe, nyargaló
Felhők közt, az örök hazába,

Ragyogva, lágyan,
Friss piheágyban
Az Úr előtt egy serleg áll?
Aztán akárhányszor ráncsap a halál
Csikarnak-üznenek s népünk vére hull,
Egy könny csurog Isten szemébül
S végül Beléje hullt?

És hogyha megtelik majd és nem lesz több sírás,
Akkor eljő mihozzánk az igazi Messiás,
A Messiás, ki ugy kell szegény népünk szívének,
Kiráól szól annyi zsoltár, kiról zeng ünnepi ének,
Kit vár népünk leánya, csak vár, hiába vár,
Hogy szeme elapadt rég és nincs több könnye már,
Igaz ez, mondd nekem?

- Igaz, jó gyermekem. –
Igy szól a gyermek anyja,
Szelíd fejét lehajtja
És anyja kebelébe bujva
A gyermek kérdez újra:

- De mondd, anyám, mikor telik
A bűvös serleg, peremig?
Vagy tán kiszárad? Uj keservet
Vár untalan a csodaserleg?

A gyermek szeme fénylik, hallgatag,
Két drága nap.
Az anya áll, az arca halvány,
Könny csillan meg a szeme alján.
Ragyog, gurul a könny a szembül,
A gyermek tiszta homlokára perdül...

Seregek Istene, e könnyet is vedd be
Hatalmas serlegeddel

Frug versének esetében egy speciális helyzettel állunk szemben, mert a vers eredetileg oroszul született meg, és magát a jiddis fordítást sem Frug készítette, ahogyan a hébert sem. Tehát a vers vagy két transzformáción ment keresztül (orosz

– jiddis - héber), de legalább kettőn (orosz – héber/ jiddis –héber) míg Kosztolányi kezébe került. Az orosz eredetihez nem sikerült hozzájutnom, a jiddis és a héber szöveg között viszont olyan eltérések vannak, hogy nehéz megválaszolni, a héber fordítás az orosz alapján készült, vagy jiddisből, a Kosztolányinál is tapasztalat költői-műfordítói szabadság jegyében. A jiddis és az héber szöveg strófaszerkezet eltér, viszont a sorok száma (harminckét sor megegyezik). Mindkét változatban egy rím vonul végig a versen, amely időről időre megtörik. Ezzel szemben Kosztolányi fordításában a strófaszerkezet mindkettőtől eltér, a rímelés sokkal gazdagabb és változatosabb.

Kosztolányi héber fordításainak elemzése olyan filológia kérdéseket vet fel, amelyek újabb kutatásokat igényelnek. A legfontosabb ezek közül, hogy Kosztolányi Gordon és Bialik költeményeit vajon teljes egészében kézhez kapta-e, vagy Szabolcsi csak egyes részek fordítását kérte a költőtől? Amennyiben Kosztolányi az egész verset megkapta, mi történt a fordítások többi részével? Talán a fordítások valamiért nem nyerték el Szabolcsi tetszését? Esetleg egyszerűen a szerkesztő terjedelmi okokból közölt rövid szemelvényeket? Ezekre a kérdésekre nem kaphatunk érdemi választ addig, amíg nem áll rendelkezésünkre valamilyen egyértelmű bizonyíték: a teljes fordítás, vagy egy eddig ismeretlen levél. A birtokunkban lévő fordítások alapján viszont egyértelműen megállapíthatjuk, hogy bár Kosztolányi meglehetősen szabadsággal kezelte a szövegeket, más-más módon igyekezett a vers lényegét hűen közvetíteni. A főbb szerkezeti-gondolati elemek megőrzése mellett, a rímelés, a ritmika, a zeneiség megtartásával próbált ennek eleget tenni, egyedül Jehuda Halevi arab versszerkezeténél látunk jelentősebb eltérést. A héber versek így ha nem is váltak szöveghű fordításokká, de tartalmilag, zeneileg hű fordításokat, és kiemelkedően szép magyar verseket kaptunk cserébe.

4. Bibliográfia

- Allerhand, Jacob (2002) *A Talmudtól a Felvilágosodásig*. Filum: Budapest
- Arany, Zsuzsanna (szerk.), (2010), *Kosztolányi Dezső napilapokban és folyóiratokban*
megjelent írásainak jegyzéke 3. – Budapesti magazinok, heti és havilapok 1 Ráció:

Budapest

- Carmi, T. (ed.) (2006). *The Penguin Book of Hebrew Verse*. New York: Penguin Books.
- Cole, Peter. (2007). *The Dream of the Poem: Hebrew Poetry from Muslim and Christian Spain 950-1492*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Decter, Jonathan. P (2009), *Iberian Jewish Literature. Between Al-Andalus and Christian Europe*. Bloomington: Indiana University Press
- DeKoven Ezrahi, Sidra (2007), „'To What Shall I Compare You?': Jerusalem as Ground Zero of the Hebrew Imagination?“, in: *Modern Language Association of America*, pp. 220-34
- DeKoven Ezrahi, Sidra (2008), „Jeruzsálem három évezred héber költészetében“ in: *Múlt és Jövő* 2008/2-3, pp. 37-49
- Dubnov, Simon (1991), *A zsidóság története*. Gondolat. Betlen Gábor Könyvkiadó: Budapest
- Finer-Mintz, Ruth (1968) *Modern Hebrew Poetry – A bilingual anthology*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles
- פליישר, עזרא (2010), *השירה העברית בספרד ובשלווחותיה*. מובן בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח; יד יצחק בן-צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים: ירושלים
- (Fleischer; Ezra (2010), *Hebrew Poetry in Spain and Communities Under Its Influence*. Edited by Shulamit Elizur and Tova Beeri, Ben-Zvi Institute for the Study of the Jewish Communities in the East, Yad Izhak Ben-Zvi and the Hebrew University of Jerusalem: Jerusalem)
- Fletcher, Richard (2006), *Moorish Spain*. University of California Press: Lancaster
- ha-Lēwī, Yēhūdāh (1991), *Il Re dei Khàzari. A cura di Elio Piatelli*. Universale Bollati Boringhieri: Torino, angolul: Hartwig Hirschfeld fordításában: <http://www.sacred-texts.com/jud/khz/index.htm>, héberül: תל אביב: עם הספר: (2008), ספר הכוזרי.
- Halkin, Hillel (2010), *Yehuda Halevi*. Nextbook-Schocken: New York
- חלמיש, משה; רביצקי, אביעזר (1991) *ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים*
יד יצחק בן-צבי
- Hallamish, Moshe; Ravitzky, Aviezer (1991), *Erec Jisrael bahagut hajehudit bajeme habinim* Jad Jichak Ben Cvi: Jerusalajim,
- Hamilton, Michelle; Portnoy, Sarah; Wacks, David (ed.) (2003), *Wine, Women and Song: Hebrew and Arabic Poetry in Medieval Iberia*, Newark, Delaware: Juan de la Cuesta
- אריאל הרשפלד (2011), *כינור ערוך. לשון הרגש בשירת ח"נ ביאליק* הוצאת עם עובד: תל אביב.
- Hirschfeld, Ariel (2011). *The Tuned Harp. The Language of Emotions in. H.N Bialik's Poetry*. Am Oved Publishers LTD. Tel Aviv

- Kardos, László (szerk.), (1947), *Héber költők antológiája*. Farkas Lajos Kiadása: Budapest
- Kogan, Barry S. (2003), „Judah Halevi and his use of philosophy in the Kuzari”, in: Frank, Daniel H. and Leaman, Oliver. (2003). *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 111-3
- Menoçal, Maria; Scheindlin, Raymond P; Sells, Michael (eds.). (2000). *The Literature of Al-Andalus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menoçal, Maria (2002), *The Ornament of the World*. Little, Brown and Company: New York
- Mohácsi, Jenő (é.n), Jehuda Ha-Lévi. Egy nagy költő élete és éeltnüve. Magyar Zsidók Pro Palesztina Szövetége
- Panella, Carlo (2005), „*Il complotto ebraico*”. *L’antisemitismo islamico da Maometto a Bin Laden*. Lindau: Torino
- Patai, József (1910), *Héber költők 1-2*. Magyar Zsidók Pro Palesztina Szövetsége
- Peremiczky Szilvia: „Álomtól a félálomig. A modern héber irodalom vázlatja Herztől Ozig”, in: *Múlt és Jövő*, 2010. első szám
- Peremiczky, Szilvia (2008) ’Kilenc mérő szépség és kilenc mérő fájdalom’ – Jehuda Halevi, Cion trubadúrja”
in http://www.prae.hu/prae/palimpszeszt.php?menu_id=93&jid=6&jaid=61
- Ravitzky, Aviézer (2011): *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben*. Kalligram: Pozsony
- Rosenzweig, Franz. (1999). *Ninety-Two Poems and Hymns of Yehuda Halevi*. New York: State University of New York Press.
- Saenz-Badillos, Ángel; Targarona Borrás, Judit (2003), *Poetas hebreos de Al-Andalus (siglos 10-12)*, Ediciones El Almendro: Córdoba (tercera edición)
- Saenz-Badillos, Ángel (1993), *A History of the Hebrew Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheiber, Sándor (1997), *A feliratoktól a felvilágosodásig*. Budapest: Múlt és Jövő.
- Scheindlin, Raymond (2008), *The Song of the Distant Dove. Judah Halevi’s Pilgrimage*. Oxford University Press: Oxford
- Simon, Róbert (2009), *Iszlám kulturális lexikon*. Corvina: Budapest
- Sirat, Colette (1999), *A zsidó filozófia a középkorban*, Logosz Kiadó: Budapest, pp. 100-118
- Stemberger, Günter (2001), *A zsidó irodalom története*. Osiris: Budapest
- Toelle, Heidi; Zakharia, Katia (2010), *Alla scoperta della letteratura araba – dal VI secolo ai nostri giorni*. Argo: Lecce

Yeor, Bat Ye'or, Bat (2002), *Islam and Dhimmitude. Where Civilizations Collide*. Fairleigh

Dickinson University Press: Lancaste

<http://www.benyehuda.org>