

Egy középkori zsidó polemikus mű történetéhez

Joszéf Kimhi: *A szövetség könyve (Széfer ha-berit)*

Bevezetés, magyar fordítás és kommentár

Buda Zsófia

Tanulmányom témájául a középkori zsidó vitairódalom egyik legelső írását, Joszéf Kimhi, *Széfer ha-berit* ('A szövetség könyve') című művét választottam, amely egy 1710-ben Konstantinápolyban nyomtatott gyűjteményes kötetben maradt fenn.¹ A tanulmány két nagyobb egységre tagolódik: a bevezetőben a mű létrejöttének szellemi környezetét és irodalmi jellemzőit vázoló fel, majd a héber szöveg magyar fordítása következik.

Judaizmus és kereszténység részben azonos töről, nevezetesen a Héber Bibliából fakad. Ezt a közös szöveget azonban a két vallás nagyon különbözően értelmezi, ami a kereszténység születésétől fogva feszültség forrása volt. Miután Nagy Konstantin felvette a kereszténységet, majd pedig I. Theodosius államvallássá nyilvánította azt, a két vallás viszonya megváltozott. Míg korábban judaizmus és kereszténység egyaránt vallási kisebbséget alkotott és a vallásközi párbeszéd gyakran egy harmadik fél — a pogány — részvételével zajlott, ez a mellérendelt viszony most alá-, illetve fölérendelt viszonyrá vált.

Keresztény értelmezés szerint, amikor a zsidó nép nem ismerte fel Jézusban a Mesiást, elvesztette az isteni kiválasztottság privilégiumát, amely a kereszténységre szállt át, és attól fogva ő testesíti meg a *verus Israel*-t.² A kereszténység diadala után a zsidóság létjogosultsága éppen abban állott, hogy sanyarú, elnyomott helyzetével a kereszténység igazságát bizonyította.³

A keresztény hatalom, egyházi és világi egyaránt, komoly erőfeszítéseket tett annak érdekében, hogy a makacskodó zsidóságot jobb belátásra bírja, azaz áttérítse a maga hitére. Az első keresztesháború időszakától (1096–1099) a teológiai alapon

¹ *Milhemet hova*. Defus Naftali Herz Ben Azriél, Konstantinápoly 1710.

² A Héber Bibliából táplálkozó kereszténység csak úgy bizonyíthatta létjogosultságát, ha ennek a könyvnek az eredeti címetjét és egyben főszereplőjét, a zsidóságot, illetve a zsidó vallást érvényét veszítettnek nyilvánította, és önmagát tette a helyébe. Ld. David BERGER: *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus*. The Jewish Publication Society, Philadelphia 1979. 6.

³ Ez a gondolat Augustinustól ered (ld. pl. *De Civitate Dei*, 18.46 és 20.29), és a keresztények zsidókhöz való viszonyára döntő hatással volt. Ld. Jeremy COHEN: *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. University of California Press, Berkeley 1999. 23–65.

elítelt zsidóság elleni fizikai támadások — zsidó közösségek kirablása, lemészárlása — is gyakoribbá váltak.⁴ A XII. századtól pedig egyre erősödő ideológiai nyomásnak lettek kitéve: az egyház kötelezte a zsidókat, hogy keresztény prédikációkat hallgassanak; a világi vagy egyházi uralkodók nyilvános hitvitákat rendeztek, ahol a zsidó fél köteles volt megjelenni.⁵

A hitviták és a fizikai támadások keresztény részvevői — bár ideológiájukat végső soron azonos forrásból merítették — nem ugyanazok az emberek voltak. A nyilvános disputákon teológusok, gyakran zsidó hitről áttért klerikusok képviselték a keresztény felet, míg a fizikai támadásokat általában a társadalom alsóbb rétegeiből származó elemek indították. A zsidókkal szembeni erőszakos fellépést maguk a keresztény világi hatóságok sem nézték jó szemmel, de sokszor tehetetlenek bizonyultak azok megfékezésében.

A zsidó vallás elleni teológiai, egezetikai, történelmi érvek, polemikus hangok számos irodalmi műfajban felbukkannak, de már a késő antikvitásban megjelent egy sajátos *genre* is, a *Contra Iudaeos* vagy *Adversus Iudaeos* címet viselő vitairat. Mi több, a vizuális művészetek sem maradtak ki a keresztény fél arzenáljából. A kereszténység igazságát és a zsidó vallás vak, hamis voltát kifejező ikonográfiai kompozíció számtalan épületszobrászati alkotáson, oltárképen, liturgikus tárgyon megjelenik.⁶

A zsidók elleni keresztény polémia nem maradt válasz nélkül.⁷ Az ostromolt fél, a zsidóság megfelelt az őt ért támadásokra, és a maga jóval korlátozottabb eszközeivel igyekezett megcáfolni a keresztény érvelést. Kisebbségi helyzetéből adódóan nem élhetett ugyanazokkal az eszközökkel, mint ellenfele: nem csak arra gondolok, hogy ellenvéleményét a megtorlástól tartva sokszor óvatosabban, burkoltabban kellett megfogalmaznia, de arra is, hogy a hatalmas propagandaerővel bíró monumentális művészetek sem álltak rendelkezésére. Mégis, a középkori európai zsidóság kultúrájában számos keresztényellenes hang fedezhető fel. Ezek a hangok nem kizárólag

⁴ A keresztesháborúk jelentőségét illető különböző nézetek rövid áttekintéséhez ld. Daniel LASKER: „The Impact of the Crusades on the Jewish Debate”, *Jewish History* XIII/2 (1999) 23–36 (23–24).

⁵ Az első ilyen az 1240-es párizsi hitvita volt. Ld. Jacob KATZ: *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*. Oxford University Press, Oxford 1961. 106; továbbá Robert CHAZAN: *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*. Cambridge University Press, Cambridge 2010. 202–203.

⁶ Heinz SCHRECKENBERG: *The Jews in Christian Art. An Illustrated History*. Continuum, New York 1996; Debra Higgs STRICKLAND: *Saracens, Demons, & Jews. Making Monsters in Medieval Art*. Princeton University Press, Princeton, NJ 2003; Pamela A. PATTON: *Art of Estrangement. Redefining Jews in Reconquest Spain*. Pennsylvania State University Press, University Park, PA 2012; Sara LIP-TON: *Dark Mirror. The Medieval Origins of Anti-Jewish Iconography*. Metropolitan Books, New York 2014; David STERN — Christoph MARKSCHIES — Sarit SHALEV-EYNI (szerk.): *The Monk's Hag-gadah. A Fifteenth-century Illuminated Codex from the Monastery of Tegernsee, with a prologue by the Friar Erhard von Pappenheim*. Pennsylvania State University Press, University Park, PA 2015.

⁷ Robert CHAZAN: „Joseph Kimhi's «Sefer Ha-Berit». Pathbreaking Medieval Jewish Apologetics”, *The Harvard Theological Review* LXXXV (1992) 417–432 (418, n.3).

vitairatokban vannak jelen, hanem sok más műfajban is, mint például a talmudi irodalomban, bibliakommentárokból, liturgikus versekben, krónikákban, sőt, a középkori zsidó könyvfestészetben is.⁸

Tanulmányom további részében az egyik legelső keresztényellenes vitairattal fogok foglalkozni. A két legkorábbi, zsidó kéztől származó vitairat a XII. században született a mai Dél-Franciaország területén. Mindkét mű szerzője az 1148-as Almohád ildözések elől menekült az Ibériai-félszigetről, és közel egy időben írták meg traktátusukat. A két szóban forgó munka Jákob ben Reuvén *Milhamot ha-Sém* ('Az Örökévaló háború') és Jozsef Kimhi a jelen dolgozat témáját adó *Széfér ha-berit* című műve.⁹

A középkori polemikus traktátusok jellegzetes vonásai: formai sajátosságok és metodológia

A középkori keresztény és a zsidó vitairatok, alapvető vonásaikat tekintve nagyon hasonlóak. Ez a hasonlóság mind formai, mind tartami és módszertani jellegzetességekben megfigyelhető. Ezen túlmenően abban is rokonságot mutatnak, hogy célközönségük minden bizonnyal elsősorban saját hittestvérekből került ki, és nem a rivális vallás tagjaiból.¹⁰ Emellett tanúskodik az a tény, hogy a keresztény művek általában latinul, a zsidó munkák héberül íródtak.¹¹ A vitairatok aztán olvasóikon

⁸ A középkori zsidó vizuális polémiáról ld. pl. Marc EPSTEIN: *Dreams of Subversion in Medieval Jewish Art and Literature*. The Pennsylvania State University Press, University Park, PA 1997; Uő: „Another Flight into Egypt. Confluence, Coincidence, the Cross-Cultural Dialectics of Messianism and Iconographic Appropriation in Medieval Jewish and Christian Culture”, in Eva FROJMOVIC (szerk.): *Imagining the Self Imagining the Other. Visual Representation and Jewish-Christian Dynamics in the Middle Ages and Early Modern Period*. Brill, Leiden — Boston 2002. 31–52 (48–50); Katrin KOGMAN-APPEL: „Coping with Christian Pictorial Sources. What Did Jewish Miniaturists Not Paint?”, *Speculum* LXXV (2000) 816–858; Zsófia BUDA: „Sacrifice and Redemption in the Hamburg Miscellany. The Illustrations of a Fifteenth-century Ashkenazi Manuscript.” PhD-disszertáció, Central European University, Budapest 2012.

⁹ CHAZAN (7. jz.) 417.

¹⁰ Ezt a gondolatot megtaláljuk többek mellett Robert Chazan tanulmányaiban. Szerinte a keresztény vitairatok esetében gyakran lehetetlen biztosan megállapítani, hogy „kifelé” is, azaz térítési céllal, vagy csak „befelé”, azaz saját, hittársaik hitének megerősítésére íródtak-e. A zsidó vitairatok azonban — érvel Chazan — nyilvánvalóan „belső” használatra készültek, azért, hogy felvértezzék a hittársaikat a keresztények térítő tevékenysége ellen. Ld. Robert CHAZAN: *Daggers of Faith. Thirteenth-century Christian Missionizing and Jewish Response*. University of California Press, Berkeley 1989. 19.

¹¹ Fontos kivételt képez az eredetileg arabul íródott *Széfér Nesztor ha-Komer*, Jehuda ha-Lévi *Kuzari* című szintén arab nyelvű műve és *Széfér bittul ikkaré ha-nocrim* ('A keresztény alapelvek cáfolata'), melyet Haszdaj Cescas katalánul írt, és Jozsef ben Sém Tov fordított le héberre. A keresztények héber nyelv iránti érdeklődése, a héber nyelvvel foglalkozó első egyetemi tanszékek alapítása a XIII.

keresztül — amikor azok az élőszóban zajló viták során felhasználták a traktátusokban olvasott érveket — áttételesen elérhették az ellentábor tagjait is.¹² Éppen ezért fontos volt, hogy ha érvelésükben szövegekre hivatkoztak, akkor azok a vitapartner által elfogadott, autoritásnak tekintett szövegek legyenek. Ahogyan azt Jozsef Kimhi is megfogalmazta, könyve arra szolgál, hogy tanítványa annak segítségével érveljen majd keresztény vitapartnereivel szemben (fol. 19^r).

Műfaji sajátosságok

Az elsődlegesen polemikus céllal íródott művek stílusa, irodalmi formája korántsem egyöntetű. Az egyik legnépszerűbb forma a dialógus volt. E párbeszédnek mögött csak bizonyos esetekben rejlik egy, a valóságban lezajlott vita, máskor pusztán képzeletbeli összecsapásról van szó.¹³ A dialógusok mellett találunk hitvitákat esszé jellegű traktátusok, versek, levelek formájában. A keresztény művek körében léteztek még polemikus célzatú drámák is. Ezeket a látványos, sok szereplőt felvonultató darabokat nem egyszer több napon át adták elő.¹⁴ Zsidó részről ilyen művek nem születtek, hiszen azok előadása bizony komoly akadályokba ütközött volna.

A vitairatok mellett számos más műfajban is elhangzanak polemikus hangok, így bibliakommentárokból, misztikus iratokból, liturgikus művekből (versekből, imákban), történelmi krónikákból, jogi és filozófiai munkákból.

Érvelés

Keresztények és zsidók hasonlóképp érveltek a saját hitük igazsága, illetve a másik hitének hamissága mellett. A vitairatokban alkalmazott érvek három nagyobb típusba sorolhatók:¹⁵

- egzegetikai érvek
- történelmi érvek
- észérvek

századra tehető, és igazán kiterjedt héberül tudó keresztény olvasóközönnyel csak a XIV. századtól számolhatunk. Eladdig leginkább csak áttértek tudtak héberül olvasni.

A héber traktátusokban előforduló latin kifejezésekről ld. Resianne FONTAINE — Gad FREUDENTHAL (szerk.): *Latin-into-Hebrew. Texts and Studies: Volume One: Studies*. Brill, Leiden 2012. 342.

¹² Hanne TRAUTNER-KROMANN: *Shield and Sword. Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100–1500*. Mohr Siebeck, Tübingen 1993. 11.

¹³ Valóban megtörtént vitát rögzít például Nahmanidész *Széfér ha-vikkuah* ('Beszámoló a hitvitáról') című munkája, amelyben a tudós az 1263-ban Barcelonában lezajlott disputáról számol be. Az I. Jakab aragóniai király által kezdeményezett vitában Nahmanidész ellenfele a kikeresztelkedett Pablo Christiani volt.

¹⁴ A passiójátékokról ld. Stephen K. WRIGHT: *The Vengeance of Our Lord. Medieval Dramatization of the Destruction of Jerusalem*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1989.

¹⁵ Daniel J. LASKER: *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*. Ktav, New York 1977. 1–11; TRAUTNER-KROMANN (12. jz.) 24–25.

Egzegetikai érvek

Az egzegetikai érvek esetében a Héber Biblia/Ótestamentum a közös hivatkozási alap, hiszen ennek autoritását mindkét vallás elfogadja.¹⁶ Ez az a legfontosabb forrás, amelyre a maga igazát alátámasztandó mindkét fél előszeretettel hivatkozik. A fordítás (és a kánon) okozta eltérések azonban megnehezítik a vitapartnerek dolgát. Ezen felül abban sincs a felek közt egyetértés, hogy mi is a helyes módja a szöveg értelmezésének. Vajon szó szerint (פשוט, כמשמעה; *sensus litteralis*) vagy átvitt értelemben (למשל; *sensus allegoricus*) kell-e interpretálni a bibliai szöveget? A zsidó fél (legalábbis polemikus kontextusban) általában a szó szerinti értelmezés mellett foglal állást, míg ellenfele a figuratív vagy tipologikus interpretációt tartja a helyes útnak.

Az egzegetikai érvek közt vannak fajsúlyosak, melyek tényleges nehézséget támasztanak a zsidó értelmezés elé, ezek képzik a vitairódalom *locus classicus*-ait, és vannak olyanok, melyek alig rendelkeznek valós polemikus meggyőzőerővel. Igazi kihívást jelentő *locus classicus* például a *Széfér ha-berit*-ben is felhozott Genézis 1,26, (*Téremtsünk embert ...*), mely sorral a zsidó írásmagyarázók a polemikus összefüggésen kívül is sokat foglalkoztak. A gyengébb polemikus erővel bíró helyek közé tartozik például Jesaja 45,1: *Így szól az Úr fölkentjéhez, Küroszhoz ...* Ebben a versben Kyrostr a keresztény értelmezés a zsidó hitvitázók szerint igen erőltetett módon Jézussal azonosította.¹⁷

A bibliai szöveg értelmezése nem pusztán filológiai kérdés volt, annál sokkal több forgott kockán. A szöveg az eltérő interpretációk fényében eltérő sorsot vázolt fel a zsidóság és riválisa, a kereszténység számára. Végző győzelmet ígért Izraelnek, végzetes bukással fenyegette annak ellenségét — a kérdés az volt, ki is az igazi Izrael (*verus Israel*)?

A másik fontos forrás, amelyre a vitairatokban hivatkoznak, az Újtestamentum. Általában nem a keresztények hozzák fel bizonyítékként, hiszen ez a szöveg a zsidók által nem elfogadott, következésképp semmiféle bizonyító erővel nem bír. Többnyire a zsidó fél hivatkozik rá, vagy azért, hogy megmutassa, vitapartnerének állítása még saját szövegének is ellentmond; vagy azért, hogy az Újszövetségben leírt történeteknek teljesen más, profán magyarázatot adjon, és ezzel leértékelje azokat.¹⁸

A harmadik forrás, amelyet a XIII. századtól vonnak be a vitába, a Talmud, illetve tágabb értelemben a talmudi kor irodalma. Ezt a szöveganyagot viszont, amely csak a zsidóknak mérvadó, a keresztények használják ugyanúgy kétféle célra, ahogyan a zsidók az Újtestamentumot. Egyrészt remek támadási felületet nyújt, csak meg kell mutatni, milyen „keresztényellenes”, sőt, „istenkáromló”; másrészt viszont alkalmas

¹⁶ A korai keresztény írások szívesen idéztek a zsidó kánonba nem tartozó ószövetségi könyvekből, sőt, apokrif iratokból is, de mivel ezek a vitapartner számára semmiféle bizonyító erővel nem bírtak, így a későbbiekben a mindkét fél által elfogadott könyvekre szorítkoztak.

¹⁷ BERGER (2. jz.) 9–10.

¹⁸ A keresztény doktrinák és a keresztény szent szöveg ellentmondásait részletesen elemzi például Profiat Duran *Széfér kelimat ha-gojjim* ('A népek szégyene') című művében.

lehet a keresztény tanok igazolására, mert a keresztény fél szerint le lehet vezetni belőle, hogy a Messiás már igenis eljött.¹⁹

A történelmi érvek

Az érvek egy másik típusa a történelmi valóságra való hivatkozás volt. Ezt az tette lehetővé, hogy a történelem mindkét fél világnézete szerint Isten akaratát tükrözi, azaz, egy-egy nép sorsa, politikai és társadalmi téren való alá- vagy fölrendelt helyzete isteni elrendelés eredménye. A keresztények szerint a zsidók annak köszönhetik országuk elvesztését, templomuk lerombolását, a világban való szétszórásukat, hogy megölték Jézust, a Messiást, és azóta is makacsul elutasítják a kereszténységet. Ezért sújtja őket Isten haragja, ezért vesztették el kiválasztottságukat. A zsidók egyetértéssel azzal, hogy hányattatott sorsukat Isten büntetésképp mérte rájuk, de a bűn, amelyet elkövettek, nem Jézus és a keresztény vallás megtagadása volt. Ellentámadásba lendülve azt is felhozzák, hogy lám, a kereszténység sem egyeduralgó a világban, hiszen ott vannak a muszlimok, akiknek sikerült elhódítaniuk számos szent helyet a keresztényektől. Sőt, a muszlimok politikai-katonai sikerei azt is cáfolják, hogy a zsidók a kereszténység elvetése okán kerültek volna ilyen sanyarú, elnyomott helyzetbe.

A történelmi érvek másik fő iránya az erkölcsös, törvénytisztelő magatartás. Mindkét fél úgy látja, hogy saját népe az, amely leginkább a tisztességes, morális viselkedés követelményei szerint él, míg a másik épp ellenkezőleg. Így a politikai siker mellett az erkölcsös életvitel is az adott nép hitének igazságát bizonyítja.²⁰

Észérvek

Az észérveken belül is két viszonylag jól elkülöníthető alcsoportot találunk: a *sensus communis* észérveket, és a filozófiai észérveket.²¹ Daniel Lasker szemléletes példával érzékelteti a két típus közötti különbséget. A zsidó fél azzal érvel az inkarnáció tana ellen, hogy ha Isten valóban megtestesült volna, akkor tisztátalanná és szenvedésnek alávetetté vált volna; mivel azonban Istenről mindkét dolgot képtelenség feltételezni, ezért nem testesülhetett meg. Ebben az esetben nem filozófiai érvelésről van szó, hanem általánosan elfogadott nézetekről, *sensus communis*-ről. Ezzel a fajta érveléssel az a probléma, hogy nevével ellentétben nem mindenki által elfogadott igazságokról van szó, hiszen a keresztények igenis elképzelhetőnek tartják, hogy Isten emberi

¹⁹ A Talmud elleni egyik első heves támadást az aposztata Nicholas Donin vezette. Az 1230-as évektől a Talmud istenkáromló volta körül folyó vita végül 1240-ben az ún. párizsi disputában, majd pedig az azt követő Talmud-égetésben érte el végpontját. Erre a forrásra támaszkodott a zsidó vallás elleni érvelésében Pablo Christiani is a barcelonai disputában (1263), ő azonban hangsúlyozta, hogy még ez a forrás is a keresztény hitigazságokat támasztja alá. Ld. CHAZAN (10. jz.) 79–80.

²⁰ Az uzsorával, a „ki él erkölcsösebb életet?” kérdéssel és a zsidók szétszórásával kapcsolatos érvek részletes tárgyalásához ld. TRAUTNER-KROMANN (12. jz.).

²¹ A filozófiai érvelést négy központi témát (Szentháromság, inkarnáció, transzszubsztanciáció, szepőlötelen fogantatás) kiemelve részletesen elemzi LASKER (15. jz.).

testet öltött, felvállalva az ezzel járó minden tisztátalanságot és szenvedést. A keresztény embernek ez éppen Isten ember iránti végtelen szeretetét bizonyítja.

A filozófiai érvelés esetében ezzel szemben valóban mindkét fél által elfogadott axiómákból indul ki az érvelés. Erre példa a zsidók által az inkarnáció ellen felhozott másik észérv. Eszerint Isten a testetlen, változatlan Első Mozgató, ezért nem változhatott testtel rendelkező emberi lényé. Ráadásul senki nem lehet egyszerre több helyen, Isten megtestesülése, illetve a Szentháromság pedig épp ezzel járna. Itt az Isten testetlenségét és változatlanságát kimondó filozófiai alaptételeket mindkét fél elfogadja, csak éppen az ezekből levont következtetések homlokegyenest ellentmondanak egymásnak.²²

Mindhárom érvtípus esetében elmondható tehát, hogy még ha sikerült is megállapodni egy közös kiindulási pontban (ez legteljesebb mértékben talán a filozófiai érvelés esetében igaz), a vitapartnerek következtetései nagyon eltérőek lettek. A három érvelési típus nem mindig különíthető el kristálytiszttán, sokszor együtt alkalmazzák őket. A vitairatok szerzői szívesen megtámogatják szövegértelmezésen alapuló érvelésüket történelmi vagy észérvekkel, és fordítva.

Zsidó polemikus traktátusok

Az első zsidó polemikus iratok a XII. század harmadik harmadában a mai Dél-Franciaország területén jelentek meg.²³ Lévéen ezeken a területeken az államhatalom sokkal központosítottabb jellegű volt, mint a Német-római Birodalomban vagy Itália területén, így hatékonyabb zsidóellenes intézkedéseket tudott hozni.²⁴ Az egyre erősödő missziós tevékenységek, amelyek általában társadalmi, gazdasági korlátozó intézkedésekkel párosultak, válaszra készítették a zsidó felet. A zsidó vitairatok célja tehát mindenekelőtt a zsidók keresztény támadásokkal szembeni felvértezése, a térítő tevékenység semlegesítése lehetett. A keresztények zsidó vallás elleni támadásai arra sarkallhattak egyeseket, hogy áttérjenek, akár azért, mert sikerült őket meggyőzni arról, hogy valóban a kereszténység az igaz vallás, akár azért, mert keresztényként társadalmi és gazdasági téren egyaránt sokkal könnyebben boldogulhattak.

... a száznak azonban meg kell szólalnia, hogy elmondja a [keresztény] érveket és kijelentéseket népünkől azoknak a sokaknak, akik nem rendelkeznek belátással, mert bizony félnünk kell attól, hogy ha ezek meghallják az elveszettek (ti. a keresztények) szavait, megváltoztatják az álláspontjukat ...²⁵

²² LASKER (15. jz.) 9–10.

²³ A zsidó polemikus traktátusok legteljesebb listájához ld. Jehudah ROSENTHAL: „Anti-Christian Polemics from its Beginnings to the End of 18th Century”, *Areshet. An Annual Of Hebrew Booklore* II (1959–1960) 130–179 és III (1960–1961) 433–439.

²⁴ CHAZAN (7. jz.) 419, n.5.

²⁵ Jákob ben Reuvén: *Milhamot ha-Sém*, 4. ld. TRAUTNER-KROMANN (12. jz.) 50.

A zsidó polemikus iratok keresztény társaikhoz hasonlatosan sem stílusukban, sem érvelési módszerükben nem egységesek. A fentebb bemutatott érvtípusok az egyes munkákban különböző hangsúllyal szerepelnek.²⁶ Jozsef ben Sém Tov, XV. századi kasztíliai filozófus, Profiat Duran egy kereszténységre áttért barátjának írott levelében (*Iggeret Al Tēhi ke-Avotekha* 'Ne légy olyan, mint atyáid') öt nagy csoportba osztotta a zsidó vitairatokat. A bibliai egzegetikai művek alkotják a legnagyobb csoportot. Az ide sorolt írások a bibliaértelmezésen keresztül igyekeznek bizonyítani, hogy a keresztény interpretáció téves. Jozsef ben Sém Tov ebbe csoportba sorolja többek közt a két legkorábbi zsidó vitairatot, a jelen dolgozat témáját képező *Széfēr ha-berit*-et Jozsef Kimhi tollából, és a vele körülbelül egy időben íródott, Jákov ben Reuvénnek tulajdonított traktátust, a *Milhamot ha-Sém*-et. A rabbinikus irodalom egzegézisének csoportjába elsősorban nyilvános disputákról készült beszámolók tartoznak. Ez nem meglepő, hiszen mint fentebb említettem, a rabbinikus forrásokat általában a keresztény fél hozza fel, zsidó partnere az elhangzott vádakat visszautasítandó fog bele e szövegek elemzésébe. Ilyen mindenekelőtt Nahmanidész barcelonai disputáról (*Vikkuah ha-Ramban*) vagy Rabbi Jehiél párizsi disputáról beszámoló műve (*Vikkuah R. Jehiél me-Paris*) és a tortosai vitáról szóló írás (*Vikkuah Tortosa*).²⁷

Külön kategóriát alkotnak Sém Tovnál a kereszténység elleni támadásra összpontosító művek, melyek esetében a cél nem pusztán a zsidó hit védelme, hanem a zsidó hit felsőbbrendűségének és a keresztény vallás hamis mivoltának igazolása. Bizonyos írások a keresztény doktrínák és az Újtestamentum összeférhetetlenségére mutatnak rá. Ilyen például Profiat Duran már említett *Széfēr kelimat ha-gojjim* című műve, mely azt elemzi, hogy a keresztények által vallott tanok mennyire elferdítik az Újtestamentum eredeti mondandóját. Ettől kissé eltérő a kereszténység hittételeit támadó művek csoportja, amely e hittételek belső ellentmondásait fessegeti, és ezzel kívánja bizonyítani a keresztény vallás hamis és önellentmondásos természetét. Ide sorolható például *Széfēr bittul ikkaré ha-nocrim* ('A keresztény alapelvek cáfolata') Haszdaj Crescas tollából. Az utolsó csoportot azok a művek alkotják, amelyek fókuszában a keresztény tanok és a filozófia, illetve a logika mindenki által elfogadott elveinek összeférhetetlensége áll. Aki tehát elfogadja a keresztény tanításokat, kénytelen megtagadni a józan ész diktálta alapvető filozófiai és logikai igazságokat.

Jozsef Kimhi

Jozsef Kimhi (más néven Maistre Petit / RIKAM, ca.1105–1170) munkája tehát úttörője volt egy gazdag és sokszínű polemikus hagyománynak. Élettörténetének nagyon kevés részlete ismert. Valószínűleg az Ibériai-félszigeten született, és egyike volt azon zsidóknak, akik 1148-ban az iszlám Almohád-dinasztia erőszakos térítései elől menekülve hagyták el szülőhelyüket. Jozsef északnak vette az irányt, és végül Narbonne-ban telepedett le, mely ekkortájt Languedoc egyik fontos keresztény val-

²⁶ LASKER (15. jz.) 13–23.

²⁷ A héber szó *vikkuah* ebben a kontextusban hitvitát jelent, és számos vitairatnak ez a címe.

lási központja volt. Második fia, Dávid Kimhi már itt született. A mai Dél-Franciaországnak megfelelő területen ekkortájt jóval nyugodtabb, biztonságosabb körülmények között élhettek a zsidók, mint akár az Ibériai-félszigeten, akár Észak-Franciaországban, hiszen ez a terület valójában nem a francia király, hanem kisebb, független uralkodók fennhatósága alatt állt, így a központi hatalom rendelkezései kevésbé bírtak kényszerítő erővel.

Kimhi sokoldalú tudós volt, és a vallási tanulmányok mellett világi tudományokkal is foglalkozott. Fontos szerepet játszott abban, hogy az ún. szekuláris tudományok, melyekben az arab kultúrkörben élő Ibériai-félsziget zsidósága nagy jártasságot szerzett, meghonosodtak Provence-ban. Héber nyelvészettel foglalkozó munkái, a *Széfér ha-galuj* ('A feltárt könyv') és a *Széfér zikkaron* ('Az emlékezet könyve') hiszpaniai zsidó tudósok — Jona ibn Janna és Jehuda ben Dávid Hajjaj — arab nyelvű művein alapulnak.

A világi tudományok mellett Kimhi bibliamagyarázattal is foglalkozott. Kommentárokat írt a Tórához, a Prófétákhoz (ez a műve nem maradt fent), a Példabeszédekhez, Jóbbhoz és az Énekek énekéhez. A szefárd hagyományban gyökerező tudósága és élénk nyelvészeti érdeklődése tükrében nem meglepő, hogy bibliamagyarázóként mindenekelőtt a szöveg elsődleges jelentésére, a *psat*-ra koncentrált.

Arabul íródott filozófiai, etikai művek héberre fordításával fordítóként is kivette szerepét az arab nyelvű kultúra közvetítésében. Lefordította többek közt Slomo ibn Gabirol *Mivhar ha-Peninim* ('Válogatott gyöngyök') című művét, és befejezte Bahja ibn Pakuda *Hovot ha-levavot*-jának ('A szív kötelességei') Smuél ibn Tibbon által megkezdett fordítását. Utóbbi munkáját éles kritikával illette a kor egyik legnevezetesebb fordító-dinasztiájához tartozó Smuél ibn Tibbon, aki maga fordítóként jóval sikeresebb karriert futott be, mint Jozsef Kimhi.²⁸

Széfér ha-berit / A szövetség könyve

Nyelvészeti és egezetikai ismeretei, a kor filozófiai munkáiban való jártassága révén Jozsef Kimhi érdemben hozzájárulhatott a keresztény–zsidó vallási vitához. Korábban számos polemikus művet tulajdonítottak neki, de a mai álláspont szerint csak egyetlen ilyen traktátust írt, a *Széfér ha-berit*-et.²⁹ Ebben a párbeszédés formában

²⁸ Smuél ibn Tibbon, Bevezetés a *Hovot ha-levavot* második fejezetéhez, ld. I. TWERSKY: „Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry”, *Journal of World History* XI (1968) 199; Frank TALMAGE: „Introduction,” in *The Book of Covenant of Joseph Kimhi*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1972. 12.

²⁹ A korábban neki attribuíált művekről ld. Louis I. NEWMAN: „Joseph ben Isaac Kimchi as a Religious Controversialist”, in G. Alexander KOHUT (szerk.): *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*. Press of the Jewish Institute of Religion, New York 1927. 365–372 (365–366). — A *Széfér ha-berit* attribúciója sem egyértelmű. Moritz STEINSCHNEIDER szerint a vitairat tévesen lett Jozsef Kimhinek tulajdonítva (*Jewish Literature from the Eighth to the Eighteenth Century*. (ford. William Spottiswoode) Longman, London 1857. 318, n.33). Abraham GEIGER elfogadja Kimhi szerzőségét, de hozzát teszi, hogy a szöveg romlott állapotban maradt meg (hozzátoldásokat tartalmaz,

íródott vitairatában kereszténységellenes érveit elsősorban bibliaegzegzésre építi. A jelentősebb keresztény dogmák, mint a Szentháromság, az inkarnáció, a szeplőtelen fogantatás és az eredendő bűn cáfolata mellett foglalkozik a Messiás személyével és a vele összefüggésbe hozott prófétai versekkel.

A *Széfér ha-berit* valamikor Narbonne-ba való menekülése, 1148 és halála, 1170 között íródhatott. Mivel Kimhi saját elmondása szerint egy tanítványa kérésére írta meg művét, hogy segítségül szolgálhasson a keresztényekkel és az aposztatákkal szemben, és mivel a szöveg stílusában érezhetően jelen van a valódi viták tapasztalata, ezért legvalószínűbben élete vége felé, az 1160-as évekre datálható.³⁰

Szemben a másik korai traktátussal, a *Milhamot ha-Sém*-mel, a *Széfér ha-berit* legkorábbi példánya nem középkori kéziratban maradt fenn, hanem egy XVIII. század eleji nyomtatott kötetben. A kötet a *Milhemet hova* ('Kötelező háború') címet viseli, és különböző polemikus iratok gyűjteménye. A könyv Naftali Herz ben Azriél konstantinápolyi nyomdájában készült 1710-ben, „urunk, a király, Mehmet szultán uralkodása alatt.” A gyűjtemény a *Széfér ha-berit*-en kívül RAMBAN, Simon Duran (RASBAC) és Jichák Askenázi egy-egy munkáját tartalmazza, és egy további, a gyűjtemény összeállítója által szintén Dávid Kimhinek (RADAK) tulajdonított művet (*Vikkuah ha-Radak*, 'Radak hitvitája').³¹ A *Széfér ha-berit* modern kori héber kiadását Frank Talmage készítette el 1974-ben.³²

A *Széfér ha-berit*-et romlott, töredékes formában közli a *Milhemet hova*. Először is a Kimhi-féle szöveg vége hiányzik, a gondolatmenet egy mondat közepén félbeszakad — és itt ér véget az én fordításom is. A *Milhemet hova* szerkesztője azonban hozzátoldott még egy későbbi, valószínűleg askenázi szerzőtől származó részt, anélkül, hogy a szövegbeli törést bármi módon jelölte volna.³³ Frank Talmage négy ér-

a vége hiányos). Másrészt cáfolja, hogy a korábban Jozsef Kimhinek tulajdonított másik vitairat, a *Milhamot ha-Sém* valóban tőle származna, és helyette Jákov ben Reuvént nevezi meg szerzőként. Azt is megállapítja, hogy a *Széfér ha-emuna* ('A hit könyve'), amelyet Jozsef Kimhi egy másik vitairatának vélték, valójában azonos a *Széfér ha-berit*-tel (A. GEIGER, *Ocar nehmad*, I. (1856), 97–119). Juda ROSENTHAL újra felveti annak lehetőségét, hogy Kimhi vitairata elveszett, és a XVIII. századi vitairat-gyűjteményben *A szövetség könyve* címen szereplő mű nem Kimhi munkája („Introduction”, in J. ROSENTHAL (szerk.): *Jacob ben Reuven, Milhamot ha-Shem*. Rav Kook, Jerusalem 1963. xxi–xxii). Ezekről az attribúciókról ld. CHAZAN (7. jz.) 417–432. Itt Chazan stilisztikai és tartalmi érvekre (nyelvészeti megközelítés, bibliai versek kontextusának vizsgálata, racionális megközelítés) támaszkodva megerősíti Jozsef Kimhi szerzőségét.

³⁰ TRAUTNER-KROMANN (12. jz.) 62.

³¹ Fols. 7^r–19^v: *Vikkuah ha-Ramban*; — fols. 19^v–24^v: *Vikkuah ha-Radak* (ez az attribúció vitatott); fols. 24^v–44^v: *Széfér ha-berit*; fols. 44^v–74^r: *Petirat emunat ha-nocrim* ('A keresztény hit kifejtése'); fols. 75^r–86^v: *Széfér reamim u-reasim*.

³² Jozsef ben Jichák KIMHI: *Széfér ha-berit: vikkubé Radak (Dávid Kimhi) im ha-nacrut*. Hoszif mávó ve-he'arot: Efraim Talmage. Mosad Bialik, Jerusálajim 1974. A szöveg szerepel egy korábbi gyűjteményes kiadásban is: Yehudah David AIZENSHTAIN: *Otsar vikuhim*. Y. D. Aizenshtain, Nuyork 1928.

³³ Ennek a toldalékos résznek részletes elemzéséhez ld. Robert CHAZAN: „An Ashkenazic Anti-Jewish Treatise”, *Journal of Jewish Studies* XXXIV (1983) 63–72.

vet sorol fel annak alátámasztására, hogy ez a záró rész más kéztől származik.³⁴ Előszőr is, formai eltérés mutatkozik a két szövegrész között. Míg Kimhi szövege a *mín* (hitetlen) és a *maamín* (hívó) dialógusára épít, ez utóbbi hozzátoldásban a párbeszéd megszakad, és jórészt a *maamín* (vagy maga a szerző?) szónokol. A formai eltérés mellett Talmage három tartalmi elemet is megnevez, amelyek más szerzőre mutatnak. Ezek a következők:

1. Jozsef Kara említése, akit sem Jozsef, sem Dávid Kimhi nem ismertek.

2. Rabbi Eliezer ben Smuel említése, akire a szerző mint nagyapjára hivatkozik, és az érvelés nagy részét mint tőle eredő hagyományt adja elő.³⁵ Rabbi Eliezert az 1198-ban meghalt metzi Eleazarral, a *Széfér Jereim* ('Az istenfélők könyve') szerzőjével azonosították, ami kizárja, hogy az 1170-ben elhunyt Jozsef Kimhi legyen a szerző.³⁶

3. A szöveg kétszer is utal a zsidóság szétszórására, mint ami már több mint 1200 éve tart (fols.43^r és 43^v). Ez az utalás a mű keletkezését 1270 körülre teszi.

Emellett a más kéztől származó befejezés mellett még két nyilvánvaló betoldást találunk a szövegben. Az egyik „a bölcs Rabbi Jichák ha-Lévi” szavait idézi a szeplőtelen fogantatás tárgyalásakor (fol. 28^r vége–28^v eleje), aki logikai úton próbálja cáfolni ezt a tételt. Rabbi Jichák ha-Lévit a *Paneah raza* című mű XIII. század végi szerzőjével vagy RASI tanárával lehet azonosítani. A másik betoldás (fol. 30^v) szerzője egyértelműen Nahmanidésszel azonosítható, és a részlet a barcelonai disputa beszámolójából származik.³⁷

A *Milhemet hova*-ban a Jozsef Kimhi által írt könyvnek nem csak a vége, de az eleje is hiányzik. Kimhi *Széfér ha-galuj* című nyelvészeti munkájában megemlíti a *Széfér ha-berit*-et és idéz két verset, melyek elmondása szerint a *Széfér ha-berit* elején állottak. Az egyik vers témája a megváltás, a másik a hitehagyottakról szól. Az első vers alapján a könyv központi témája az Izrael jövőjére vonatkozó próféciaák értelmezése, és azok keresztény interpretációinak visszautasítása volt. Emellett szól az is, hogy Kimhi tanítványa azt kérte mesterétől, hogy az gyűjtse össze „mindazokat a látomásokat és próféciaakat a Tórából, a Próféták és az Írások könyveiből, amelyekkel válaszolni lehet a hitünkkel vitatkozó *mín*-eknek.” Ezenkívül a ránk maradt szöveg utolsó, megszakadt bekezdésében is arról beszél Kimhi, hogy a következőkben majd sorra veszi az Izrael jövőjére vonatkozó összes *parasa*-t, vagyis bibliai szövegheletet. Mindezekből arra lehet következtetni, hogy az elveszett rész jóval terjedelmesebb volt annál, mint ami ma a birtokunkban van.³⁸

³⁴ TALMAGE (28. jz.) 18, n.45.

³⁵ Fol. 34^r.

³⁶ ROSENTHAL (23. jz.) 138, entry 27.

³⁷ TALMAGE (28. jz.) 19, n.46.

³⁸ Feltehetően ebből az elveszett részből idéz két Dániel-próféciaát magyarázó részletet a XIV. századi aposztata, Burgosi Avner (Valladolidi Alfonso) egyik nyilvánosságnak szánt polemikus levében. Avner azért idézi Kimhit, hogy aztán megcáfolja az általa nyújtott szövegértelmezést. CHAZAN (7. jz.) 425–430.

Sajnálatos módon azonban épp ez a rész veszett el, be kell tehát érünk a könyv *Milhemet hova*-ban fennmaradt részének a vizsgálatával. A megváltást ígérő bibliai idézeteket követően Kimhi egy rövidke bevezetőben megindokolja, hogy miért is írta meg ezt a könyvecskét, majd rögtön a lovak közé csap, és még a „mesélő” hangján röviden felvázolja a keresztények Szentháromság-tanát, rámutatva annak — szerinte — képtelen voltára. Itt lép be a történetbe a *mín*, azaz a hitetlen, aki a kontextusból következően a keresztények szószólója — legyen akár áttért, akár született keresztény —, és a szöveg átvált dialógusba. Kimhi kicsit részrehajlóan jóval rövidebb időre adja meg a szót a „hitetlennek”, mint a vele vitázó hívőnek, aki esetünkben a hithű zsidóság képviselője. Ráadásul a hitetlen sokszor nem is reagál a hívő felvetéseire, nem próbál újabb érveket felsorakoztatni, sőt, néha még el is ismeri legalább részben a másik fél igazát („van némi igazság a szavaidban”, „mi javatok származik mindazokból a jótettekből?”), és elterelvén a szót, felvet valami más problémát. Így nem bizonyul teljes értékű, kitartóan érvelő vitapartnernek, szerepe inkább a gondolatmenet továbbgördítésére korlátozódik.³⁹

A keresztény teológia számára kulcsfontosságú témákat a vitapartnernek elsősorban közös szentírásuk egzisztenciális elemzésével igyekeznek alátámasztani, illetve megcáfolni. A „közös szentírás” azonban több szempontból is ingatag lábakon áll. Először is, a két fél nem jut egyezségre a szöveg értelmezésének módját tekintve. A hitetlen szerint a zsidók csak a felszínt látják, pedig a valódi jelentéshez a felszín alá kell ásni, a hívő szerint csak akkor kell a szöveget átvitt értelemben értelmezni, ha a szó szerinti jelentése irracionális lenne. Többször elhangzik az az érv is, hogy a keresztények Jeromos hibájából, szándékos félrefordítása miatt jutottak helytelen következtetésre. A keresztény fél soha nem reagál erre a típusú vádra. Az egzisztenciális bizonyítások mellett történelmi és a józan észre hivatkozó érveléseket is találunk a könyvben.

A szövegben Kimhi többféle keresztény forrásra utal: idéz Lukács evangéliumából, többször hivatkozik Jeromosra, és az általa készített hibás bibliafordításra, megemlíti Órigenés fordítását is. Mindez azt mutatja, hogy a szerzőnek feltehetően voltak első kézből szerzett ismeretei a keresztény teológiai tanok területén. Kimhi ilyen irányú tájékozottsága korántsem kivételes a korban. Kortársa, Jákob ben Reuvén *Milhamot ha-Sém* című munkájában jóval több helyet szentel az Újtestamentum elemzésének.⁴⁰

³⁹ Bizonyos szófordulatok viszont nagyon is élővé teszik a párbeszédet, és azt sugallják, hogy Kimhi Narbonne-ban saját tapasztalatokat szerezhettek a keresztényekkel való vitában. Ilyen fordulat pl.: „Mennyire letévedtél az értelem útjáról!”, „Fejezd csak be, amit mondani akartál!”, „hát nem szégyenkezel, és nem szégyelled azt állítani ...”. „nagyon figyeltem szavaidra ..., figyelj hát most te ...” etc.

⁴⁰ A másik fél szent iratainak az ismerete nem pusztán hitviták alkalmával tehetett hasznos szolgálatot. Egy későbbi, XIII. századi askenázi mű, a *Széfér Haszidim* (bolognai nyomtatott kiadás, R. MARGOLIOT (szerk.), Harav Kook, Jerusalem 2004. 200, §220) elmondja, hogy a zsidók néha megtanulták a zoltárok latin fordítását, hogy könnyebben adhassák ki magukat kereszténynek. Ld. még: R. Jehuda he-Haszid: *Széfér Haszidim — Haszidok könyve*, I–II. kötet. (ford. Kozma Emese;

A vita fonala tehát a Szentháromság boncolgatásával indul. Innen egyenes út vezet a Fiú személyéhez, és a vele kapcsolatos problémákhoz: a megtestesüléshez és az azt szükségessé tevő eredendő bűnhöz. Itt aztán egy rövid kitérő következik, melyben a zsidóság és a kereszténység morális állapota vettetik össze. Ennek során felmerül az egyik népszerű zsidóellenes érv, az uzsora kérdése. A kitérő után a vitázó felek visszakanyarodnak a Fiú inkarnációjához, majd innen az egyetlen Teremtő gondolatához.

Ezután olyan bibliai versek tárgyalásába fognak, melyek a hitetlen szerint Jézus eljövételéről profétáltak. Végül újra megszólal maga Kimhi, és már éppen belekezdne az Izraelre vonatkozó próféciaák keresztény értelmezésének magyarázatába, amikor a ránk maradt szöveg félbeszakad.

Mi lehetett hát Kimhi végső célja ezzel a könyvecskével? Vajon a mű fókuszában valóban annak bizonyítása állt, hogy a keresztény állításokkal ellentétben Izraelre igenis a végső megváltás vár, ahogyan azt Robert Chazan felveti? Ha igen, akkor Kimhi felismerte a keresztény támadások legveszélyesebb, legsötétebb hatását: a teljes reménytelenséget, és könyvével ennek semlegesítését tűzte ki célul.⁴¹

Bár a *Széfér ha-berit* valószínűleg nem volt olyan ismert, mint Jákov ben Reuvén *Milhamot ha-Sém-je*,⁴² több középkori forrás is említi, a forrás megnevezésével vagy anélkül idézi. Magán Jozsef Kimhin kívül, aki a *Széfér ha-galuj*-ban hivatkozik rá, fia, Dávid Kimhi és Nahmanidész munkáiban is nyomára bukkanunk.⁴³

* * *

Fordításom alapjául az 1710 konstantinápolyi kiadás szolgált, ezt vettem össze a Frank Talmage-féle héber szövegkiadással. A különböző kiadásokra a következőképp fogok hivatkozni:

A = *Milhemet hova*, Defus Naftali Herz Ben Azriél, Konstantinápoly 1710.

B = Frank TALMAGE (szerk), *Széfér ha-berit*. Jerusalem, 1974.⁴⁴

Frank Talmage héber szövegkiadása nem követi szorosán, betűről betűre a konstantinápolyi kiadást. Míg a konstantinápolyi kiadásban sok a rövidítés, és általában *defectiv* írásmódot alkalmaz, addig Talmage legtöbbször feloldja a rövidítéseket, és a *plene* írásmódot részesíti előnyben.

szerk. Koltai Kornélia) L'Harmattan — Magyar Hebraisztikai Társaság, Budapest 2016. (Studia Hebraica Hungarica III)]. Ld. Frank TALMAGE: „An Hebrew Polemical Treatise. Anti-Cathar and Anti-Orthodox”, *The Harvard Theological Review* LX (1967) 326, n.19.

⁴¹ Chazan felhossa Valladolidi Alfonso példáját, akit saját bevallása szerint nagyrészt a zsidók reménytelen sorsának belátása késztetett a kitérésre.

⁴² A *Milhamot ha-Sém* cáfolatának Nicolas de Lyra és a kikeresztelkedett Alfonso Valladolid is szentelt egy-egy művet. CHAZAN (7. jz.) 419, n.7.

⁴³ Newman véleménye szerint Nahmanidész nem feltétlenül ismerte a *Széfér ha-berit*-et, lehetséges, hogy az ő barcelonai disputáról szóló beszámolójába a *Milhemet hova* szerkesztőjének hibájából került be Kimhi szövegének egy része. Louis I. NEWMAN (29. jz.) 370.

⁴⁴ KIMHI (32. jz.).

Emellett az Istennév jelölése is eltér a két kiadásban. A konstantinápolyi ך-vel jelöli, míg Talmage ך-dal. Ezeket az eltéréseket fordításomban nem jelöltem. Talmage néha olyan helyeken is változtat egy-két betűt, ahol a konstantinápolyi kódexben nyilvánvalóan nyomtatási hiba történt (ld. például fol. 29^v), de ezt legtöbbször nem jelzi sehogyan. Ezekben az esetekben általában Talmage változatát követtem, a konstantinápolyi kiadásban szereplő változatot pedig a kritikai apparátusban adtam meg. Mivel ezek a megjegyzések finom, helyesírási-grammatikai különbségekre mutatnak rá, ezért héberül szerepelnek.

Talmage szövegkiadásában néhány helyen kipontozott részeket találunk, ám ezeken a helyeken a konstantinápolyi kódexben vagy nem hiányzik semmi, vagy tisztán olvasható a Talmage által kihagyott szöveg. Talmage előszavában nem ad magyarázatot a kipontozásra. Ezeket az eltéréseket a kritikai apparátusban adtam meg, a fordításban hol az eredetit, hol a Talmage-féle változatot követve. A szöveg érthetősége érdekében szögletes zárójelben kiegészítések kerültek a fordításba, melyek részben Talmage-tól, részben tőlem származnak. A bibliai idézetek pontos helyét kerek zárójelben adom meg.

A bibliaidézeteknél a Károli Gáspár-féle fordítás modern átdolgozását vettem alapul (Magyar Biblia-tanács, Budapest 1987) a mai helyesírási szabályok szerint módosítva azt.⁴⁵

ולא אל (A); מאמינים באדם ולא אל (B)

⁴⁵ A *Széfér Haszidim* új magyar fordításának előszavában részletesen olvashatunk ennek a középkori klasszikus szövegnek a héberől magyarra fordításának kihívásairól és az azokra talált megoldásokról. Ezen kihívások jelentős részével magam is szembesültem a *Széfér ha-berit* fordítása során; Jehuda he-Haszid (40. jz.) xxv–xxxiii.