

Sa^cdi korai hazai recepciója

Fordítások magyar folyóiratokban a 18. század végén
és a 19. század elején*

Azon jeles erköltsi éséleti oktatások, mellyeket ő majd mesékben majd elbeszélésekben előadott, mindenegy Böltsnek ditséretére válnának, és minden embert, ki azok szerint tselekednék, boldoggá tennének.¹

A 18. század végi és 19. század eleji európai felvilágosult gondolkodók érdeklődése egyre inkább a keleti kultúrák felé fordult. Az egzotikus világ tudós felfedezésének, egyszersmind szélesebb körben való megismertetésének egyik első lépcsőfoka az Európába eljutó keleti irodalmi szövegek lefordítása és kinyomtatása volt, így a tárgyalt időszak majd minden nevezetesebb magyar folyóiratában is fellelhetőek keleti szépirodalmi munkák részleteinek fordításai. E szövegek irodalom- és kultúrtörténeti jelentősége vitathatatlan, ugyanis ezek a textusok mint a keleti kultúrák megszapordó hírnökei, a keletről kialakított kép megformálásában komoly szerepet játszottak. Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy az első, szélesebb körben hozzáférhető keleti irodalmi munkák jelentős változáson mentek keresztül, mire magyar nyelven is olvashatóak lettek. Ennek oka, hogy rendszerint nem az eredeti nyelvből készültek a fordítások, hanem sok esetben több áttételen keresztül érkeztek a magyar fordítóhoz.

Szemléletes példát ad egy fordítás kalandos történetére Baji Patay Sámuel *Pancsantatra*-fordításának (1781) az olvasóhoz írott bevezetője, melyben arról értesülünk, hogy az eredetileg Indiából származó szöveg először perzsára lett lefordítva, melyből az arab változat készült, mely a görög fordítás pretextusa volt, s végül ebből készült

* A tanulmányban a Sa^cdi-idézeteket modern átírásban közlöm, mely a mai perzsa anyanyelvű beszélő kiejtését tükrözi. Az átírásban használt karakterek egy része a magyar ábécében nem létezik, e mellékjellel ellátott betűk a következő perzsa betűknek felelnek meg: [ش] š (ejtsd: sz), [چ] č (ejtsd: dzs), [ج] ċ (ejtsd: cs), [ح] ħ (ejtsd: h), [خ] x (veláris zöngétlen spiráns), [ز] z (ejtsd: z), [ژ] ž (ejtsd: zs), [س] s (ejtsd: s), [ص] š (ejtsd: sz), [ض] ž (ejtsd: z), [ط] t (ejtsd: t), [ظ] z (ejtsd: z), [ع] ʿ (megnyújtja a megelőző rövid magánhangzót), [غ] ġ (uvuláris zöngés spiráns), [ق] q (uvuláris zöngés spiráns); Az átírásban használt magánhangzók a következőképpen olvashatók: a (ejtsd: á), â (ejtsd: a); az e, i, o, u betűkkel jelölt hangok és az ey, ow diftongusok a magyar kiejtés szerint ejtendőek. (A fentiek fényében Sa^cdi nevének kiejtése: Szádi.)

¹ SZADI, (*Példázat*), ford. EDVI ILLÉS Pál, Szép Literaturái Ajándék a Tudományos Gyűjteményhez, VI. évf., szerk. SZEMERE Pál, Pest, 1826, 139.

a latin, mely a magyar fordítás közvetlen előzménye.² Hasonlóan regényes fordítás-történetről tanúskodik Csányi János egy 1815-ben kiadott fordítása, mely címe megfogalmazásában vázolja, hogy az Indiából származó szövegnek először a kínai fordítása készült el, mely az angol alapjául szolgált, majd az angoltól készült a francia verzió, végül abból a német, melyet Csányi a magyar változat elkészítéséhez használt.³ Megjegyzem, György Lajos rámutatott arra, hogy ez a sokáig *Pancsatantra*-fordításnak tartott munka nem keleti eredetű: valószínűleg Robert Dodsley (1703–1764) alkotása, s a fordítás alapjául szolgáló kézirat kalandos története az olvasóközönség érdeklődését igyekezett pusztán felkelteni, a valósághoz nem sok köze van.⁴ Annak ellenére, hogy a szövegről bebizonyosodott, hogy nem keletről származik, a Csányi-féle kiadásban ismertetett fordításlánc – angol, francia, német, magyar – arról tanúskodik, hogy a magyar verzió a harmadik nyelvi áttétele az eredetinek. A legtöbb szöveg esetében nem ismerünk ilyen részletes fordítástörténetet, de okkal feltételezhető, hogy nem egyedül esetekkel állunk szemben: e szövegek a sok fordítás miatt egyre távolodtak az eredeti szövegtől, s mire megjelentek magyarul, rendszerint jelentősen csonkultak, torzuláson mentek át.

Hasonló a helyzet Mošarref-od-Din Mošleh, ismertebb nevén Šeyx Sa‘di Širāzi (1184–1291)⁵ a klasszikus perzsa irodalom egyik meghatározó alakja esetében is. Sa‘di életéről kevés biztos adattal rendelkezünk, így elsősorban a műveiből kiolvasható, egymásnak gyakran ellentmondó életrajzi utalásokra támaszkodhatunk. Širāzban született, a bagdadi *nezāmiyyében*⁶ tanult, majd ugyanott tanított is. 1257-ben készült

² Vö. „Ezen Példákkal jó erköltsökre tanító könyvtske hozatot az Indusok Tartományjokból Perséé bölts orvos által, és a Persák Királyoknak bé nyújtatván; azonnal az Arabsok nyelvekre fordítatot; következőképpen Simeontól, Setnek bölts Mesterétől, 's a' természeti dolgok magyarázójoktól Görög nyelvre; melly is az Arábiai nyelven neveztetet Killille és Dimne, Deákul Coronarius Vestigator, az az: nyomozva őszve szerkésztett oktatásnak módja. Az ebben bé foglalt példázatok pedig Abessalomon Indusok Királyoknak eképpen adattak elő egy bölts által.” BÁJI PATAY SÁMUEL, *A régi indusok böltselkedések, az az példákkal jó erköltsökre tanító könyvtske, mellyet magányos és koros napjainban Magyar nyelvre fordítot Bájji Patay Sámuel, Püspöki Oskola, Eger, 1781, 1–2.*

³ Vö. *Az Indiai Bölts, Vagy Miként Lehet Az Ember Boldog E' Társaságos Életben. Az Erköltsöket Illető Egy-néhány Ilyen Tiszta Velős Mondásokba Foglalta, melyeket valami Régi Brakhmán hagyott írásban: és ebből előbb Kbinai Nyelvre, abból akkoriban Anglusra, abból tsak hamar Francziára, melyből ismét Németre és ebből végre Magyar nyelvre fordítodott* CS[ANYI]. J[ANOS]. által, Csáthy György, Debrecen, 1815.

⁴ Vö. GYÖRGY Lajos, *Egy állítólagos Pancsatantra-származék irodalmunkban, Erdélyi Tudományos Füzetek Lapkiadó Nyomdai Műintézet, Kolozsvár, 1929, 4., 10.* A Dodsley-féle erkölcsan és magyar fordításai történetét lásd: TARNAI Andor, *Egy tibetinek álcázott laikus erkölcsan a XVIII. századi magyar irodalomban*, ItK 1958/2–3., 177–186.

⁵ Lásd ZABIH-OL-LÁH ŠAFĀ, *Tārix-e adabiyāt-e Irān*, II., Ferdows, Teherán, 1388 [2009], 105–111.; G. MICHAEL WICKENS, *Bāstān = Encyclopaedia Iranica*, IV/6., szerk. EHSAN YARSHATER, Routledge – Kegan Paul, London – New York, 1990, 573–574.; FRANKLIN LEWIS, *Golestān-e Sa‘di = Encyclopaedia Iranica*, XI., szerk. EHSAN YARSHATER, Encyclopaedia Iranica Foundation, New York, 2003, 79–86.; EDWARD G. BROWNE, *A Literary History of Persia*, II., Cambridge UP, Cambridge, 1969 [1906], 525–539.; JAN RYPKA, *History of Iranian Literature*, Reidel, Dordrecht, 1968² [1956], 250–255.; CARL HERMANN ETHÉ, *Grundriss der Iranischen Philologie. Neupersische Litteratur*, II., szerk. WILHELM GEIGER – ERNST KUHN, Karl J. Trübner, Strassburg, 1897, 292–296.

⁶ 1065-ben Nezām-ol-Molk, perzsa politikus-hadvezér által Bagdadban alapított teológiai főiskola. Bővebben lásd: ROBERT HILLENBRAND, = *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, V., szerk. C. E. BOSWORTH – E. van DONZEL – B. LEWIS – E. J. CH. PELLAT, Brill, Leiden, 1986, 1123–1154. (Különösen 1125–1126.)

el *Bustân* című párversekben írott munkája, majd az ezt követő évben fejezte be az egész világon méltán híressé vált, nyolc fejezetből álló, verses betétekkel átszórt prózai munkáját, a *Golestân*. Az alábbiakban elemzett öt magyar Sa[◌]di-fordítás⁷ közül három ez utóbbi munkából származik, mely részben annak köszönhette széleskörű népszerűségét, hogy általános morális és etikai kérdéseket tárgyal.⁸ A *Golestân* perzsa irodalomban betöltött kitüntetett helyét és keletkezési körén messze túlmutató ismertségét egyaránt magyarázza, hogy a *Rózsakert*ként fordítható alkotás a klaszikus perzsa prózastílus olyan erejű poetizálásának bizonyult, hogy az századokon keresztül irodalmi mintát szolgáltatott.⁹ Sa[◌]di munkái Magyarországra is eljutottak, már a 17. században hozzáférhetőek voltak,¹⁰ cseppet sem meglepő hát, hogy a 18. és 19. században jelentős irodalmárok próbálkoztak egyes részletek magyaritásával.

⁷ *Vallás-türedelem. Persiai rege.* SAADINAK Bustan nevű könyvéből, MEISSNER után, ford. KAZINCZY Miklós, Orpheus. Egy hónapos irás A' Jozan-Gondolkozásnak igazabb ízlésnek és Magyar Történeteknek Elő-segíllésére, I. kötet, szerk. SZÉPHALMY Vintze [KAZINCZY Ferenc], Füstkuti Landerer Mihály, Kassa, 1790, 382–384.; *Anekdoták 3. (Egy Persiai király előtt...)*, Uránia, I. évf., 2. kötet, 1794, 248–249.; SZADI, *(Példázat)*, ford. E[DVÍ] I[LLÉS] P[ÁL], Szép Literatúrai Ajándék a' Tudományos Gyűjteményhez, VI. évf., szerk. SZEMERE Pál, Pest, 1826, 139–140.; *Mese a' két macskáról. A' hypedbolás előadás.* Parabola SZÁDITÓL, ford. V[ÖRÖSMARTY Mihály], Tudományos Gyűjtemény, XIII. évf., 4. kötet, szerk. VÖRÖSMARTY Mihály, Trattner-Károlyi, Pest, 1829, 116–121.; *Elbeszélések SZÁDITÓL és róla*, Társalkodó, 21. szám, Pest, 1835. márc. 14., 84. Az anyaggyűjtés során egy hatodik szöveget is felvettem a fenti listába. Az 1818-ban, Kassán megjelent *Haszonnal Mulattató Könyvtár, Erköltsi Rajzolatok A' nevezetesebb Írók' munkáiból* című kötete első szövegcsoportjának címe: „Zadi 3. Anekdotában”. Mivel a fordításkötet címe azt ígéri, hogy nevezetesebb írók munkáiból szemezget, a szövegcsoport címében pedig csak Sa[◌]di neve olvasható, feltételezhető, hogy az alábbi textusok a perzsa költő művei. A Sa[◌]di *œuvre*-ben azonban nem olvashatók ezek a történetek. Mindeztidáig nem sikerült azonosítanom az eredeti szöveget, de, mivel az kizárható, hogy Sa[◌]di munkája, e szövegcsoport „nevezetes” írója anonim marad, így – bár ez a jelenleg a hazai Sa[◌]di-recepció szempontjából fontos –, az alapvetően fordításokkal foglalkozó tanulmány keretében e szövegcsoport nem illeszthető be. (Pontos leléhelye: *Haszonnal Mulattató Könyvtár, Erköltsi Rajzolatok A' nevezetesebb Írók' munkáiból*, Kassa, 1818, 5–13.)

⁸ Lewis kiemeli, hogy Sa[◌]di felvilágosodás kori népszerűsége éppen e moralizáló, tanító jellegnek köszönhető. Vö. LEWIS, *I. m.*, 83. Sa[◌]di hazai népszerűségéhez a 18. század közepi erkölcsstanok szemléletváltása: az addigi vallási indíttatású műfaj profanizálódása is hozzájárulhatott. Lásd BÍRÓ Ferenc, *Vázlat a XVIII. század közepének hazai erkölcstanai irodalmáról* = Uő., *A Fialat Bessenyei és Iróbarátai*, Akadémiai, Budapest, 1976, 5–20.

⁹ Vö. Johannes Thomas Pieter DE BRUIJN, *Classical Persian literature as a tradition* = Uő., *General Introduction to Persian Literature. A History of Persian Literature*, I., Tauris, London – New York, 2009, 3. Jeremiás Éva lexikográfiai és grammatikatörténeti kutatásai során figyelt fel arra, hogy a régebbi perzsa nyelvű szakirodalmak előszeretettel hoznak nyelvi példákat Sa[◌]di munkáiból: Ğamál-od-Din Hüseyn ibn Fakr-od-Din Hasan Engü Sírázi (megh. 1626) 1608-ban elkészült *Farhang-e Gabângiri* c. nagyszabású szótára, valamint 'Abd-ol-Karim Iraváni 1846-ban, Tabrizban megjelent grammatikai szabálygyűjteménye egyaránt sok Sa[◌]di-idézetet tartalmaz. JEREMIÁS Éva, *Abd al-Karim Iravani's Persian Rules (Tabriz, 1846). Grammar or cultural phenomenon?* = *At the Gate of Modernism. Qajar Iran in the 19th century*, szerk. JEREMIÁS Éva, Avicenna KKKI, Piliscsaba, megjelenés alatt.

¹⁰ Angelo Michele Piemontese kézirat-katalógusából kiderül: Buda visszafoglalásakor (1686) Fernando Marsigli olasz hadmérnök és térképész a kigyulladt budai mecsetiskolából „megmentett” néhány perzsa kéziratot, melyek a bolognai Bibliotheca Universitariába kerültek. A katalógus No. 17–28. tételei mind Sa[◌]di-kéziratok, melynek túlnyomó többsége *Golestân*, vagy annak kommentárja (No. 19–26 és 28) Angelo Michele PIEMONTESE, *Catalogo dei Manoscritti Persiani conservati nelle Biblioteche d'Italia*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1989, 3. Ez úton köszönöm Jeremiás Évának, hogy felhívta a figyelmem erre a fontos adatra.

Más kérdés, hogy e szövegeknek valójában mennyi közük van az eredeti írásokhoz és a perzsa művelődéshez, hiszen az elkerülhetetlen szövegromlással azonos arányban csökken a kultúráközvetítő funkció is.

Ha röviden össze szeretném foglalni a szóban forgó fordítások vizsgálatából levonható általános következtetéseket, a szövegromlás három fő oka jelölhető meg. Egyrészt, ha a fordításláncban ez egyik fordító valamit félreért, természetesen az ő munkájára épülő fordítások is átveszik a hibás szövegrészletet, így akár egyetlen szó vagy kifejezés pontatlan fordítása okozhatja azt, hogy a több áttételen keresztül magyarul megjelent szöveg üzenete eltér az eredetitől. Másrészt, gyakran a szövegromlás a szöveg tágabb kontextusának, annak a kultúrának a nem kielégítő ismeretéből származik, melyből az eredeti szöveg táplálkozik. Az elemzendő esetek egyikében egy ilyen félreértés azt eredményezi, hogy az eredetileg a Korán Ábrahám-értelmezésén alapuló szöveg a magyar változatban a Biblia Ábrahám-képét tükrözi. Végül a leggyakoribb, majdnem minden ismerttetendő fordítás esetében megfigyelhető változás, hogy az eredeti szöveg formai jegyei egyáltalán nem mutatkoznak meg a célszövegben: gyakran az eredetileg versben írott mű vagy részlet a magyar fordításban prózai darabként olvasható. A szerző eredeti struktúrájának felbontása általában esztétikai, tartalmi és nyelvi csonkulással jár. Természetesen az esetek többségében a felsorolt tényezők mindegyike kisebb-nagyobb mértékben hozzájárult a vizsgált magyar szöveg végső formájának alakulásához, így nem egy esetben előfordul, hogy mai fogalmaink szerint a magyar nyelven megjelent mű nem tekinthető fordításnak: pusztán az eredeti laza parafrázisa.

Megjegyzendő, hogy az „eredeti szöveg” kifejezés használata Sa'di műveivel kapcsolatban meglehetősen pontatlan, ugyanis a mai napig nem áll rendelkezésre általánosan elfogadott kritikai kiadás. Több olyan tudományos és kritikai jellegű kiadás született, melyek igyekeznek a különféle szövegváltozatok együtt olvashatóságát megteremteni, ám kifogásolható módon több kéziratból hoznak létre egy standardizált szöveget. A klasszikus perzsa szövegek kiadásakor ugyanakkor komoly gondot okoz, hogy a sokáig kézíratos formában hagyományozódó szövegeket a másolók hol szándékosan, hol szándéktalanul torzították: saját nyelvhasználatuknak megfelelően módosították, félreolvasták, hibásan írták le, modernizálták vagy éppen archaizálták.¹¹ A legtöbb esetben nem áll rendelkezésre autográf kézirat, sőt általában az jellemző, hogy több évtizeddel az irodalmi alkotás megszületése utáni időből származik a ma ismert legrégebbi kézirat. Sa'di műveivel kapcsolatban is hasonló problémával szembesül a filológus: a legrégebbi viszonylag teljes, datált kézirat 1320-ból származik.¹² A hosszas kézíratos hagyományozódás után a perzsa szöveget először Európában

¹¹ Vö. Irāg Afšār, *Editing Problems of Persian Classical Texts and the Respect to Manuscript Authenticity – Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts. Proceedings of a symposium held in Istanbul, March 28–30, 2001*, szerk. Judith Pfeiffer – Manfred Kropp, Orient-Institut, Beirut, 2007, 275.

¹² Lewis, I. m., 84. A Sa'di kéziratokról részletesen lásd: Carl Hermann Ethé, *Grundriss der Iranischen Philologie. Neupersische Litteratur*, II., [Karl]. Trübner, Strassburg, 1897, 295.; Р. М. Аллев [Rustam M. Aliev], „Гулистан” Са’ди и критика текста, *Ученые Записки* 20 (1958), 89–152.

nyomtatták ki: Georgius Gentius (Georg von Gent) latin–perzsa kétnyelvű kiadása 1651-ben jelent meg Amszterdamban.¹³ A perzsa könyvnyomtatás első termékei között találhatjuk Sa‘di munkáit: Mošār bibliográfiája¹⁴ szerint az első iráni *Golestân*-kiadás 1809-ből származik,¹⁵ míg a Bustân elsőként Iránban Tabriz városában 1832-ben jelent meg.¹⁶

Tanulmányomban Ğolâm-Ĥoseyn Yusofi szövegkiadását választottam alapszövegnek, mely tizenhét kézirat és a korábbi nyomtatott kiadások alapján készült.¹⁷ Tekintettel arra, hogy az elemzendő szövegek esetében nem ismert a fordítástörténet, Rustam M. Aliev 1959-es moszkvai,¹⁸ és Moĥammad ‘Ali Foruĝi¹⁹ 1937-es teheráni kiadását is használtam, és indokolt esetben utalok is e munkákra. Az esettanulmányok áttekinthetősége kedvéért minden fejezet elején teljes egészében idézem az elemzésre kerülő magyar fordítást. Mivel a magyar folyóiratokhoz közvetítő nyelven vagy nyelveken keresztül értek el ezek a történetek, nem tudjuk, hogy magát a transzformációt kihez lehet kötni, tehát legfeljebb az ragadható meg, hogy az előállt változatok milyen képet sugalltak a perzsa világról.

¹³ Ezt megelőzően André du Ryer fordított le szemelvényeket franciára (Párizs, 1634). Lásd Alastair HAMILTON – Francis RICHARD, *André du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-century France*, Oxford UP, Oxford, 2004, 79–88. Ryer kiadásán alapul Friedrich Ochsenbach német fordítása (Tübingen, 1636). Az első teljes német fordítás Adam Olearius munkája (Hamburg, 1654). Vö. LEWIS, *I. m.*, 83.

¹⁴ E bibliográfiai munka az Iránban kiadott könyvek kiadási évét a Hold-hónapokban számoló hűgnaptár szerint adja meg. Jelen dolgozatban az egyszerűség kedvéért az európai időszámítás szerinti évszámokat közlöm.

¹⁵ Tehát több mint 150 évvel Gentius munkájának megjelenése után adták ki először nyomtatásban Iránban. Mošār pontosabb helymegjelölést nem tesz. Vö. Xân Bâbâ Mošâr, *Fehrest-e ketâbhâ-ye ‘âpi-ye fârsi*, IV., Teherán, 1353. [1975], 4283. A több mint kétszáz Mošâr által listázott *Golestân*-kiadás (Uo., 3283–3294.) közül érdemes kiemelni az 1848-as tabrizi és az 1852-es teheráni könyvnyomatos kiadásokat. Megjegyzem, sokáig egy, a 19. század húszas éveire tehető, datálás nélkül megjelent tabrizi kiadást tartották az első iráni nyomtatásban megjelent Sa‘di kiadásnak, melyre Silvestre de Sacy 1843-ban megjelent lexikon szócikke óta előszeretettel hivatkoznak mint a legrégebbi iráni kiadásra, holott bezonyosodott, hogy létezik ennél korábbi kiadás is. Sajnálatos módon a legmodernebb és az iranisztikai körökben általánosan elfogadott iranisztikai szaklexikon, a már idézett *Encyclopaedia Iranica* is de Sacy megállapítására támaszkodva az említett tabrizi kiadást emeli ki mint az első Iránban nyomtatott *Golestân*t. Vö. LEWIS, *I. m.*, 84.; Silvestre DE SACY, *Saadi = Biographie Universelle. Ancienne et Moderne*, XXXVII., szerk. Louis-Gabriel MICHAUD, Henri Plon, Paris, 1843, 163.

¹⁶ Vö. Xân Bâbâ Mošâr, *Fehrest-e ketâbhâ-ye ‘âpi-ye fârsi*, I., Teherán, 1350 [1972], 794. A Sa‘di-kiadásokhoz részletesen lásd még: Xân Bâbâ Mošâr, *Mo‘allefm-e kotob-e ‘âpi-ye fârsi o ‘arabi*, III., Teherán, 1341 [1962], 310–325.

¹⁷ Ğolâm-Ĥoseyn YUSOFI, *Golestân-e Sa‘di*, Xârezmi, Teherán, 1387 [2008]; Uő., *Bustân-e Sa‘di*, *Sa‘di-nâme*, Xârezmi, Teherán, 1387 [2008]. A már sokat idézett *Encyclopaedia Iranica* is ezt a kiadást tartja a legjobbnak. Vö. LEWIS, *I. m.*, 84.

¹⁸ Rostam M. ALIEF [ALIEV], *Golestân-e Sa‘di*, Tašhih-e matn-e ‘elmi-ye enteĝâdi, Xâvaršenâsi, Moskow, 1959. Aliev már korábban hivatkozott tanulmánya (ALIEV, „Гулистан” Сади и критика текста) hatására a szakma érdeklődéssel várta a legrégebbi taškenti kéziratokon alapuló szövegkiadás megjelenését, azonban a hozzá fűzött várakozások csak részben teljesültek. (Itt szeretném megköszönni Jeremiás Évának az orosz nyelvű szöveg feldolgozásában nyújtott segítségét.)

¹⁹ Moĥammad ‘Ali FORUĜI, *Kolliyât-e Sa‘di*, Nâmak, Teherán, 1383 [2004]. A számos szövegkiadás közül a Foruĝi-féle az általam preferált Yusofi-féle kiadással közel azonos népszerűségnek és szakmai elismertségnek örvend. A kevésbé ismert Xaza‘eli-féle kiadással is összevetettem a magyar fordításokat. Moĥammad XAZA‘ELI, *Šarĥ-e Golestân*, Ğâvidân, Teherán, 1366 [1987].

Vallás-türedelem. Persiai rege, *Orpheus*, 1790.

Ábrahámhoz, a' ki Vendég nélkül nem örömet evett, sok ideig nem jött egy Útas-is. Ki-méne tehát mindenfelé, 's egy pusztában egy Öreg emberre akadt; ki-volt száradva az Öregség miatt, 's haja és szakállja fejér volt mint a' hó. – Te, kit úgy szeretek, mondta, mint a' szemem fényét, jőjj hozzám, 's végy sőt és kenyeret nálam! – Azonnal fel-költ az Öreg, és el-ment Ábrahámhoz, és a' ház' tselédei néki a' leg-felső helyet készítették az asztal mellett. Ekkor fel-hozák az ételt, asztalhoz ültek, 's a' háznép imádkozni kezdett. Tsak az idegen szájából nem hangzott szó. Meg-élemedett öszférfi, így szólla: Ábrahám, miért állasz el attól az áhítatosságtól a' mellyel az Öregek szoktak hálákat adni az Istenek táplálásáért? – Mert nem tudok más imádságot, így felelt ez, tsak azt a' mellyre Mesterem, a' ki a' tüzet imádta, tanított.

Akkor látá Ábrahám, hogy az ő Vendége bálványozó. Meg-haraguda tehát, 's haraggal lökette-ki a' házából, mert nem tartotta jónak, hogy jól tégyen azzal a' ki nem az igaz Istent tiszteli. De ímé a' mindenek Táplálója le-küldé Gábort, hogy dorgálja meg Ábrahámot. – Száz esztendeig eltette 's táplálta az Úr ezt, így szólla az Angyal: te pedig illy kevés ideiglen sem tűrheted őt. Ha szinte a' tüzet imádja is, mi öldozhat-fel tégedet azon kötelesség alól, hogy az ő nyomorúságát szelíd kezekkel enyhítsd?

KAZINCZY MIKLÓS

Kazinczy Miklós Sa^ˆdi-fordítása az *Orpheus* 1790-ben kiadott kötetében látott napvilágot, és jelenlegi tudásunk szerint az első magyar nyelven hozzáférhető Sa^ˆdi „rege”. A fordítás címe egyben megjelöli a közvetlen forrásszöveget, illetve az eredeti perzsa szöveg fellelhetőségéről is ad eligazítást: „Saadinak Bustan nevű könyvéből” származik, „Meissner után”. August Gottlieb Meißner (1753–1807) életművében több olyan novella található, melyek esetében a témaválasztás vagy perzsa nevek használata miatt feltételezhető a *Golestân* ismerete és felhasználása;²⁰ a címben jelölt eredet ellenére azonban a mérvadó *Orpheus*-szövegkiadás szerint a német változat sem a Meißner-életmű kiadásokban, sem a *Skizzen* című gyűjteményében nem lelhető fel.²¹

Az eredeti történet Sa^ˆdi *Bustân* című művében a második könyv második elbeszélése,²² melyet a Kazinczy-féle fordítás nagyvonalakban követ ugyan, de jelentős eltérések is vannak. A legszembetűnőbb különbség: a verses szöveg (*moteqâreb*) a 18. század végi magyar olvasóközönség számára mint rövid prózai történet jelenik meg. A perzsa

²⁰ SZILÁGYI Márton, *Kármán József és Pajor Gáspár Urániája*, Kossuth Egyetemi, Debrecen, 1998, 245. Az *Urániában* megjelent *Nagy Sándor, és a Halhatatlanság forrása* című történet eredetének felfedésével Szilágyi rámutatott arra, hogy a felvilágosodás korában népszerű „eredeti” keleti történetekhez hogyan találtak alaptémát az alkotók. Sa^ˆdi hatástörténete szempontjából érdekes adat, hogy a Meißner által használt Olearius-féle fordítás egy, a fordító által tett megjegyzése volt a Nagy Sándorról szóló történet ihlető kiindulópontja. *Vö. Uo.*, 244–246.

²¹ *Első folyóirataink: Orpheus*, s. a. r. DEBRECZENI Attila, Kossuth Egyetemi, Debrecen, 2001, 478.

²² Góllám-Hoseyn YUSOFI, *Bustân-e Sa^ˆdi, Sa^ˆdi-nâme*, 80–81. Az idézeteket latin betűs átírásban és nyersfordításban is közlöm.

vers szabályai erősen befolyásolják a nyelvezetet, ugyanis a grammatikai szabályok a rím és a prozódia szabályainak vannak alárendelve.²³ A fordításban azonban a metrika betartása és a rímkényszer nem befolyásolja a szövegalkotást, így önkéntelenül is maga a cselekmény kerül a középpontba.²⁴ A fordító által fontosabbnak ítélt részek nagyobb hangsúlyt kapnak, s a dramaturgiai szempontból kevésbé kiemelt mozzanatok hangsúlytalanabbak, vagy bizonyos esetekben ki is maradnak. A dramaturgia előtérbe kerülésének feltűnő vizuális jegye, hogy míg a versbe szedett példázat nem tagolódik kisebb egységekre, az Orpheusban közölt változat a történet csúcspontján – mikor Ábrahám ráébred arra, hogy „tisztátalan” embert látott vendégül – új bekezdést nyit: Ábrahám dühének leírására és Gábiel intelmére már ebben kerül sor.

Míg a magyar változat Ábrahámot minden alkalommal nevéne nevezi, s egyszer sem kap jelzőt, az eredeti szövegben a főszereplő neve (*Ebráhim*) nem olvasható. Sa^c dinál azáltal kerül folyamatosan kifejezésre Ábrahám nemeslelkűsége, hogy az egyszerű tulajdonnév helyett a szöveg jellemfestő kifejezésekkel utal a főhős kilétére: a *xalil* ('társ') szó háromszor fordul elő a szövegben,²⁵ melyek közül egy alkalommal az Isten jelzőjeként megjelenő *ǧalil* ('dicsőséges') rímpárja.²⁶ A szöveg más pontján a 'jóslatú próféta' („peyǧambar-e níkfál”, 1174. sor) jelzős szerkezet; végül egy alkalommal a rá utaló névmási enklitikumot követő áldó formula „nevezi meg”.²⁷ Ábrahám nevének gyakori említése megkönnyíti az értelmezést a befogadó számára, a Sa^c di-szöveget azonban a perzsa versalkotás szabályai arra kényszerítik, hogy invenciózus megoldásokat alkalmazzon, melyek nemcsak ötletesebb rímmegoldásokhoz vezetnek, hanem Ábrahám jellemfestését is lehetővé teszik.

²³ Vö. „[A] szokásos szórend, bizonyos grammatikai morféma használata a versírás szabályainak függvényében változhatott: a vers formai követelményei felülírták a mondatalkotás szabályait. Ez – a lexikális nehézségek mellett – sok gondot okoz ma is a régi vers megértésében, mert a retorikai alakzatok használatának elvárásai, a prozódia és rím szabályainak követése mindenképp felett állt.” JEREMTÁS ÉVA, *A „szenvédő ige” mint vers = Philologiae Amor. Tanulmányok, esszék és egyéb írások Pál Ferenc tiszteletére*, szerk. SZIJJ Ildikó, ELTE Eötvös, Budapest, 2009, 195–207. A perzsa prozódia, rím és grammatika összefüggéseiről lásd még: Uő., *The Formation of Early New Persian Poetry = Persian Origins. Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian. Collected Papers of the Symposium, Göttingen, 1999*, szerk. Ludwig PAUL, Harrassowitz, Wiesbaden, 2003, 49–66.; Uő., *The grammatical tradition in Persian. Shams-i Fakhri's Rhyme Science in the fourteenth century*, Iran. Journal of the British Institute of Persian Studies (48) 2010, 153–162.

²⁴ Kazinczy Miklós a perzsa verselésről nagy valószínűséggel semmilyen ismerettel nem rendelkezett. A felvilágosodás korában az európai tudományosságnak nem, vagy nagyon homályos fogalmi voltak a perzsa prozodiáról. Még a témában legjártasabbnak tartott Sir William Jones könyvéből is egyértelműen kirajzolódik, hogy a perzsa verstan alapjait sem érti. A témában lásd korábbi tanulmányom: TORMA Katalin, *Gyöngyök fűzése a penna gyémánt hegyével vagy Hanno homályos pun beszéde? Csokonai Vitéz Mihály ismeretei az arab–perzsa verselésről = Prima Manus. Tanulmányok a felvilágosodás korának magyar irodalmából*, szerk. KESZEG Anna – VADERNA Gábor, Ráció, Budapest, 2008, 82–99.

²⁵ Ábrahám, arab eredetű, a perzsa nyelvben meghonosodott kifejezéssel *xalil-ol-láh* 'Isten társa'. Ǧolám-Hoseyn YUSOFI, *Bustân-e Sa'di, Sa'di-nâme*, 80., 1161. sor.

²⁶ „Soruš âmad az kerdegâr-e ǧalil / be-haybat malâmat konan k-e-y xalil.” („A küldött [Gábiel] jött a dicsőséges teremtőtől / Tisztelettel feddvén: Óh, Társ.”) Uo., 81., 1176. sor.

²⁷ „Ke dânest xolq-aš 'aleyh-es-salâm.” („Mivel ismerte az ő [azaz Ábrahám] természetét, béke vele.”) Uo., 81., 1167. sor

A nagyobb különbségek mellett a Kazinczy-fordításból számos részlet hiányzik, melyek – bár a cselekmény szempontjából nem tartalmaznak lényeges információt – a szereplők motivációjáról és jelleméről pontosabb képet adnak. Az eredeti szövegből megtudjuk, hogy Ábrahám vallásos buzgalomból csak akkor étkezett, ha egy *rászoruló*t vendégül láthatott;²⁸ ezzel szemben a magyar fordításból csak az derül ki, hogy Ábrahám „vendég nélkül nem örömet evett”. Az Orpheusban megjelent szöveg tehát Ábrahám tettének – az öreg megvendégelésének – mozgatórugójáról nem számol be, annak ellenére, hogy Sa^cdi történetének éppen a jócselekedet, a jótett önzetlen volta a fő mondanivalója, ezt igazolja, hogy a *Bustân* második könyve – melyben az adott történet is szerepel – a *Dar ehsâs* ('Az érzésről', vagyis az együttérzésről, a jóérzésről) alcímet viseli.

A magyar változatban az öregember mint a szerencse kiválasztottja tűnik fel: ő csak üldögél a pusztában, mikor Ábrahám ráront meghívásával. Ezzel szemben az eredeti szöveg elárulja, hogy Ábrahám vendége korántsem csupán a véletlennek köszönheti a lakomán való részvétel lehetőségét. Ugyanis ismerte Ábrahám e jámbor szokását, és a meghívás reményében telepedett Ábrahám háza közelébe. Érdekes módon a magyar változatból hiányzik az összes Ábrahám jellemét árnyaló leíró megjegyzés és jelző, ezzel szemben a Sa^cdi-vers igen árnyaltan mutatja be Ábrahám nemes jellemét: például Ábrahám 'szeretetét kimutatván'²⁹ köszönti vendégét, s 'kegyes emberhez méltón'³⁰ szólítja meg őt. Ide sorolhatók még azok, a korábban már ismertetett esetek, mikor az eredeti szövegben Ábrahám megnevezésére szolgáló, tulajdonságára utaló kifejezések helyén a magyar fordításban pusztán a személynév áll.

Ritkábban előforduló jelenség és inkább a történet menetének árnyaltabb kifejezését szolgálják azok az esetek, mikor a fordításban az eredetiben nem szereplő betoldások jelennek meg. Például az eredeti szövegben a vendég hajlott korára fehér haja utal,³¹ míg a magyar verzióban a „ki-volt száradva az Öregség miatt” jellemzés olvasható. Gábrriel arkangyal intelme az eredetiben tömörebben kerül kifejezésre, mint a magyar fordításban: Sa^cdinál Gábrriel azt fogalmazza meg, hogy a jó-, kegyes tett mindenkinek kijár, felekezettől függetlenül;³² Kazinczy fordításában azonban a jótett már kötelességként szerepel: „Ha szinte a' tüzet imádja is, mi óldozhat-fel tégedet azon kötelesség alól, hogy az ő nyomorúságát szelíd kezekkel enyhítsd?”³³

²⁸ „Ze farxonde xu'i na-xordi be gâh / magar binavâyi dar âyad ze râh.” („Áldott természete miatt nem szokott enni, mikor eljött az ideje, hacsaknem koldus tűnik fel az úton.”) *Uo.*, 80., 1162. sor

²⁹ „Be deldâriy-aš marhabâ'i be-goft.” („Szeretetét kifejezvéen egy üdvözllet elmondott.”) *Uo.*, 80., 1165. sor

³⁰ „Be rasm-e karimân šalâ'i be-goft.” („Kegyes emberekhez méltón elmondott egy imát.”) *Uo.*, 80., 1165. sor

³¹ „Sar o muy-aš az barf-e piri sepid.” („Feje és haja az öregség havától fehér [volt].”) *Uo.*, 80., 1164. sor

³² „Gar u mi-barad piš-e âtaš soğud / to bâ-pas čerâ mi-bari dast-e ğud?” („Még ha tűz előtt imádkozik is, / Te miért vonod vissza könyörületes kezéd?”) *Uo.*, 81., 1178. sor

³³ Nem feltételezvéen közvetlen kapcsolatot megjegyzem, hogy a Gábrriel arkangyal által megfogalmazott gondolat, mely szerint a halandók nem ítékezhetnek embertársaik felett, Vörösmarty a *Szent Ember* című versében is felfedezhető. Lásd ZENTAI Mária, *Az íbisz legfeketébb tolla. A nyelv hitelvezetésének nyomai Vörösmarty költészetében = Vörösmarty és a romantika*, szerk. TAKÁTS József, Művészetek Háza – Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet, Pécs–Budapest, 2001, 73–88. A Vörösmarty-vers irodalmi forrásait (Temesvári Pelbárt és Mikes Kelemen) és a vers retorikai elemzését lásd ADAMIK Tamás, *A vallási tolerancia nyomai a magyar irodalomban = Uó., Sanctissima Religio. Vallás- és irodalomtudományi tanulmányok*, Szent István Társulat, Budapest, 2012, 441–511.

Az Orpheusban megjelent történet idézett szöveghelyén nem ez az egyetlen említendő változtatás, ez esetben azonban már egy újabb típusú különbségről beszélhetünk: az át-, vagy félreértelmezésről. Az első *mešrâ*-ban, vagyis a párvers (*beyt*) egyik felében a *piš-e âtaš* ('a tűz előtt') kifejezés a vendégül látott zoroasztriánus imájának helyét jelöli, ezzel szemben a magyar változatban a tűz már nem a rítus helyeként szerepel, hanem magává az imádat tárgyává változik. Kétségtelen, hogy a zoroasztriánusok megnevezésére a perzsa nyelvben is használatos az *âzar-parast* 'tűzimádó' kifejezés – mely szerepel is az Ábrahámról szóló versben –, azonban tekintve, hogy a zoroasztriánus liturgiának nem tárgya, hanem eleme a tűz, e kifejezés csak pejoratív értelemben használatos Zoroaszter vallásának követőire. Az idézett szöveghelyen Gábiel arkangyal nem fogalmaz gúnyosan a zoroasztriánus öregről, pusztán vallási gyakorlatának egy fontos elemét emeli ki. Hasonlóképpen komoly átértelmezésnek tekintendő, hogy miközben az eredeti szöveg szerint Gábiel adott száz évet a zoroasztriánusnak (*man-aš 'én [adtam] neki'*), a Kazinczy-fordításban az áll, hogy „Száz esztendeig éltette 's táplálta az Úr ezt.” Gábiel megjelenésével kapcsolatban is lényeges változáson ment keresztül a történet: a perzsa szövegben az arkangyal önszántából, saját elhatározásból avatkozik bele az eseményekbe; míg a magyar verzióban – akárcsak az előbbi példánál – Gábiel helyett az Úré a cselekvő szerep: „De ímé a' mindenek Táplálója le-küldé Gábort”. E két példa feltételezhetően nem félreértésként, hanem inkább az eredeti szöveg átértelmezésének tekinthető.

A zoroasztriánus bemutatására szolgáló kifejezések közül két szöveghelyet mutatok be, melyekben a magyar változat lényegesen eltér az eredetitől. Az első esetben Sa^Ādi szövege *gabrnak* (zoroasztriánusnak) nevezi a vendéget, ugyanakkor a történet megfelelő pontján Kazinczy fordításában a „bálványozó” kifejezés áll. Tekintve, hogy a zoroasztriánusok nem bálványimádók, ez esetben egyértelműen kijelenthető, hogy tárgyi tévedésre vezethető vissza e szó alkalmazása. Ábrahám heves reakciójának, a vendég elküldésének okát is másképp magyarázza a két szöveg. Sa^Ādi történetében a próféta azért bánik barátságtalanul vendégével, „mert nem megengedett a tiszták előtt a tisztátalan”;³⁴ tehát a zoroasztriánust tisztátalannak tekinti; egy vallási tiltásnak engedelmessé tetteivel. A magyar fordításban mindkét kiemelt mozzanat jelentős átértelmezés(ek) nyomát viseli. A zoroasztriánus itt nem tisztátalan, hanem egy a nem az igaz istent tisztelő személy, tehát jóval kedvezőbb megítélés alá esik; és ezzel párhuzamosan Ábrahám nem egy vallási tiltás által vezérelve úzi el asztalától az öreget, hanem saját megítélése szerint tesz így: „mert nem tartotta jónak”. A fordítás más pontjain is megfigyelhető, hogy az eredetiben vallási kötelességként szereplő elemek, a fordításban nem előírásaként, hanem csak javasolt cselekedetként jelennek meg: mikor Ábrahám észreveszi, hogy vendége nem imádkozik étkezés előtt, kérdőre vonja őt a vallási kötelesség elmulasztása miatt;³⁵ míg a fordításban a kötelesség helyett áhítatosságtól van szó, „a' mellyel az Öregek szoktak hálákat adni az Istenek táplálásáért.”

³⁴ „Ke monkar bovad piš-e pākān palid.” Ğolām-Ĥoseyn Yusofi, *Bustān-e Sa'ādi, Sa'ādi-nāme*, 81., 1175. sor. Vö. *Korán* 3. szúra 110–112. vers.

³⁵ „Na šart ast vaqti ke ruzi xori, / ke nām-e xodāvand-e ruzi bori?” („Nem feltétel-e, mikor a napi betevőt eszed, / Hogy a betevő urának nevét említsd?”) *Uo.*, 81., 1172. sor

Mivel Sa^cdinál motiváltabb Ábrahám elfordulása vendégétől, intenzívebb az érzelmi reakció is, melyet a csalódás kivált. Sa^cdi akaratan kívül vallási előírásokat megsértő Ábrahámja megvetéssel űzi el az őt bűnbe vivő zoroasztriánust, kire végül mint idegenre tekint.³⁶ A történet végén a vallási kötelességeket buzgón teljesíteni kívánó Ábrahámot Gábrriel tisztelettel feddi meg.³⁷ Ezzel szemben a magyar változat Ábrahámja saját elveit követvén, tehát nem vallási parancsnak engedelmessé, azzal bünteti vendégét, hogy haraggal kilöki őt házából, büntetésképpen Gábrriel megdorgálja őt a zoroasztriánus kegyetlen elűzése miatt. A perzsa szöveg és a fordítás közötti jelentős hangnembeli különbség annak köszönhető, hogy az Európába került történetet valamelyik fordító bibliai ismeretei alapján értelmezte, míg az eredeti elbeszélés a Korán Ábrahám-értelmezésén alapul. A Koránban Ábrahám egyik legfontosabb tette a bálványok megsemmisítése, és környezetének az egyistenhitre való áttérítése.³⁸ Az Orpheus Sa^cdi-történetében sincs ez másképp: a nem muszlim zoroasztriánust nem szívesen vendégeli meg otthonában Ábrahám, azonban a perzsa szöveg Ábrahámja sokkal kegyesebben bánik zoroasztriánus vendégével, s ez annak köszönhető, hogy az iszlámban a „könyv népe” (*ahl al kitāb*) – így a Zarathusztra vallását követők is – más, kedvezőbb megítélés alá esnek. Valószínű, az európai fordítók valamelyike nem volt tisztában az iszlám e szokásával, s ennek köszönhető, hogy a magyar fordítás Ábrahámja sokkal hevesebben reagál, mikor kiderül, vendége nem muszlim.

A két szövegváltozat szoros összeolvasása során megfigyelhető, hogy az apró, lényegtelennek mondható szövegtorzulások mellett olyan lényeges mozzanatok is új, módosult jelentést kaptak a szövegben, melyek eltérő interpretációt vonhatnak maguk után. Az eredeti szövegben Ábrahám mint a vallási előírásokat szigorúan betartó istenfélő ember kerül bemutatásra, aki azért űzi el hitetlen vendégét, mert úgy véli, az isteni parancs ellen vét, ha nem így tesz. Az Orpheusban olvasható történet kevesebbet árul el Ábrahámról: nem ismerjük meg pontos indíttatását, s azon kívül, hogy étkezés előtt imádkozik, és rossz szemmel nézi, ha valaki nem az igaz istent tiszteli, a valláshoz való viszonyáról sem tudunk meg sokat. Az eltérő Ábrahám-képek eltérő cselekményfejlődéshez vezetnek, s bár ugyanarról a történetről van szó, az aprónak tűnő módosulások komoly hangsúlyeltolódásokat eredményeznek. A magyar olvasóközönséghez eljutott, többszöri átdolgozáson átesett szöveg, bár az eredeti üzenetet – 'a jótett önzetlen és nem válogat' – közvetíti, az események valódi mozgatórugója homályba vész, így e szövegváltozat inkább tekinthető az eredeti szöveg parafrázisának, mint pontos fordításának.

³⁶ „Be xāri be-rānd-aš čō bigāne did.” („Megvetéssel elhajtotta őt, mint ideget (idegennek tekintette).”) *Uo.*, 81., 1175. sor

³⁷ „Be haybat malāmat konān...” („tisztelettel feddvén...”) *Uo.*, 81., 1176. sor. Az iszlám szerint az emberek és angyalok hierarchiájában a próféták az angyalok felett állnak, ezzel magyarázható, hogy a szövegben Gábrriel tisztelettel (*haybat*) szólítja meg Ábrahámot. Al-Nasafi (megh. 1142) credójának utolsó (40.) pontja részletesen ismerteti a hierarchiát, mely szerint az angyalok felett állnak az emberek, náluk kiválóbbak a hírnök angyalok és a hierarchia felső fokán a próféták vannak. *Islamic Creeds. A selection*, ford. W. Montgomery WATT, Edinburgh UP, Edinburgh, 2001 [1994], 85. Ezúton köszönöm Maróth Miklósnak, hogy felhívta figyelmemet erre a forrásra.

³⁸ Vö. Korán 21. szúra 57–58. vers, 37. szúra 93–97. vers. (A Bibliában Mózes alakjához kötődnek ezek a tettek. Lásd *Exodus* 32.)

Anekdoták 3. (Egy Persiai király előtt...), *Uránia*, 1794.

Egy *Persiai* király előtt, a' sok Virtusokkal bíró *Leilé*, és *Megnoun* Szeretetéről beszéltek. Kedve jött meglátni ezt a' tökéletes Szeretöt, és kérdé tőle, ha igaz-é, hogy oly Mód nélkül szereti Szeretőjét? *Látni kell ötet*, azt felelé ez, *hogy meglehessen fogni mennyire szeretem*. Azonnal elhozatta a' Király, és mit látott, egy hitvány, és rút Asszonyt. Hát e' lehet-é annak a' nagy Tűznek Tárnya, azt mondja bámúlva a' Király, a' legutólsó *Szerraillyomban* hasonlíthatatlanúl szebb ennél az Asszonymnál. *Jól van!* felelé *Megnoun*, *már most ítélld meg, ha szeretem-é, a' mindön oly szép az én szememben, a' millyen rút a' tiédben*.

Szörényi László *Kármán és Sza'dí* című rövid közleményében már felhívta a figyelmet arra, hogy az *Urániában* – az eredeti szöveg szerzőjének megnevezése nélkül – megjelent *Egy Persiai király előtt...* kezdetű szöveg Sa[¢]di *Golestánjának* egyik darabja (5. könyv, 19. történet).³⁹ Szörényi elsődleges célja a nyolc kötetes vegyes műfajú – prózai mű verses betétekkel – *Golestán* első európai fordításainak számbavétele. Az *Urániában* megjelent szöveg közvetlen forrásáról csak a következő hipotetikus megjegyzést teszi: „Kármán közvetlen forrása valamely orientális anekdotagyűjtemény lehetett, francia nyelven: erre utal az, hogy a Gulisztán »arab királya« helyett itt »egy persiai király« szerepel, illetve az, hogy a szerelmesek nevének átírása *Leilé* és *Megnoun*. Talán azonos lehet ez a forrás a Nagy Sándor-történet, e »persiai rege« forrásával.”⁴⁰ A Nagy Sándor-történet közvetlen meißneri forrását Szilágyi Márton fedte fel, s egyúttal feltételezi, hogy fenti anekdota közvetlen forrása is a Meißner-fordítások rágabb kontextusában keresendő.⁴¹

Az *Urániában* megjelent Sa[¢]di-átdolgozás a híres keleti szerelmespár történetéből csak egyetlen kis anekdotát igyekszik bemutatni, s minden olyan részletet mellőz, mely nem kapcsolódik szorosan a bemutatandó történethez. A magyar olvasó számára a főhősök neve jelentés nélküli: semmilyen történetet nem idéz fel a befogadóban; egyúttal a szövegből hiányoznak azok az utalások is, melyek az eredetiben megvannak, s eligazítást adhatnának az anekdota körülményeit illetően, illetve meg is magyaráznának bizonyos rejtve maradt részleteket.

Leyli és *Magnun* szerelmének története a közel-keleti kultúrhagyományban az európai Rómeó és Júlia történethez hasonlóan ismert és népszerű, s hasonlóképpen a

³⁹ Vö. SZÖRÉNYI László, *Kármán és Sza'dí*, ItK 1972/5–6., 626. E fejezet perzsa idézeteihez Yusofi-féle kiadást használtam. Golám-Hoseyn YUSOFI, *Golestán-e Sa'di*, 144. (A továbbiakban az oldalszámra nem, csak a sorszámra utalok.)

⁴⁰ SZÖRÉNYI, I. m. Az idézetben említett Nagy Sándor történet az *Uránia* ugyanezen kötetében olvasható. Szörényi elsősorban a 17–18. századi európai fordításokat lajstromozza, az eredeti szöveg és a magyar változat közötti különbségek részletes elemzése nem célja, csak a legkarakterisztikusabb eltérésre hívja fel a figyelmet: arra, hogy az eredetileg verses betétekkel rendelkező prózai szöveg a magyar változatban lerövidül, a verses részek teljesen eltűnnek, és az eredeti prózai részek is tömörebb megfogalmazásban olvashatóak. E változások, változtatások feltételezhető oka, hogy ilyen formában a szöveg az anekdota műfaji kritériumainak inkább megfelelt.

⁴¹ SZILÁGYI, I. m., 243.

tökéletes szerelmet jelképezi. Leyli⁴² (Mehdi ibn Sa'd v. Mehdi ibn Rabi'e) és Maġnun (ibn Qeys ibn Molavah)⁴³ a 7. században élt arab szerelmesek, akik szülői engedély hiányában szétválni voltak kénytelenek. Qeys bánatában a sivatagba bujdosott, s a szerelmi bánattól szó szerint megzavarodott. Erre utal a népszerűvé vált történetekben használt neve – a Maġnun –, melynek jelentése 'örült', 'szerelemtől szenvedő', 'holdkóros'. Érzését versekben örökül hagyta, s így később az igaz szerelmet jelképező történetnek számos irodalmi feldolgozása született. Az eredeti – Sa'di-féle – anekdota a kezdő mondatában tájékoztat e fent ismertetett körülményről: „Yeki rā az moluk-e 'arab ḥadiš-e Maġnun-e Leyli va šureš-e ḥāle vey be-goftand, ke bā kamāl-e fazl o balāġat sar dar biyābān nehāde ast va zamām-e extiyār⁴⁴ az dast dāde.”⁴⁵ Az idézett részlet magyar megfelelője jóval tömörebb és kevesebb információval bír: „Egy Persiai király előtt, a' sok Virtusokkal bíró *Leilē*, és *Megnoun* Szeretetéről beszéltek.” Ebből a verzióból az eredetiben szereplő egy lényeges momentum teljesen hiányzik: semmi sem utal Maġnun érzelmeinek intenzitására, a kapcsolat beteljesülésének reménytelenségére, és a szerelmes ifjú állapotára. Mindössze annyit tudunk meg, hogy Maġnun „mód felett” szerette Leylit; így érthetően a magyar változat arról sem árulkodik, hogy a szerelemtől esztét vesztett fiú – műveltsége ellenére – bánatában a sivatagba bujdosott. Ennek megfelelően, mikor a király Maġnunt maga elé hivatja, a sivatagban bujdosásról, tehát a reménytelen, beteljesületlen szerelem Maġnunra tett hatásáról sem esik szó, szemben Sa'di történetével, ahol ez esetben is utalás történik Maġnun jelenlegi állapotának kritikus voltára.⁴⁶

A király kérdésére Maġnun egy arab és két perzsa *beyt*-ben (párvers) válaszol. Tartalmilag, természetesen jóval tömörebb megfogalmazásban, e három párvers lényegi mondanivalója visszaköszön a magyarításban. Az *Urániában* megjelent szövegben Maġnun válasza a következő: „*Látni kell ötet, azt felelé ez, hogy meglehessen fogni menyinyire szeretem.*” Az arab *beyt* és az első perzsa *beyt* külön-külön lényegében ugyanezt a gondolatot fogalmazzák meg. Ezzel szemben a második perzsa *beyt* – mely a fenti mondanivalót tovább árnyalja – teljesen elmarad: „*Tā be ġā-ye toroṅġ dar nazar-at / bixabar dasthā boridandi.*”⁴⁷ Az idézet József (Jusef) és Potifárné (Zoleyxā) történe-

⁴² A név perzsa kiejtése szerinti átíratát használok következetesen, mivel a magyar fordítás az arab szerelmi történet egyik perzsa feldolgozásán alapul. Az arab kiejtés szerinti átírat *Laylā* lenne, azonban a perzsa olvasó számára ez a kiejtés idegenül hangzik.

⁴³ Vö. Mohammad Ga'far YĀHAQI, *Farhang-e asāfir o dāstān-e vārehā dar adabiyāt-e fārsi*, Farhang-e Mo'āser, Teherán, 1386 [2007] 732–733.

⁴⁴ A Foruġi-féle kiadásban az *extiyār* 'választás' jelentésű szó helyett az 'aql' 'racionális, ésszerűség' jelentésű szó szerepel. Vö. FORUĢI, I. m., 169., 2. sor.

⁴⁵ 'Az egyik arab királynak Leyli és Maġnun történetét és [Maġnun] állapotának zaklatottságát mesélték el, amely [kritikus állapot] miatt kiválósága és ékesszólása ellenére a sivatagba rejtőzött, és a választás kántárját kieresztette kezéből.' 6–7. sor.

⁴⁶ „Dar šaraf-e nafs-e ensān ċe xalal didi, ke xu-ye bahāyem gerefti va tark-e 'ešrat-e mardom gofti?” („Az emberi lélek nemességén miféle elégtelenséget láttál, hogy az állatok viselkedését vetted fel és elhagytad az emberek közösségét?”) 8–9. sor. Az *Urániában* megjelent szövegben azonban csak ez a tömör, kevesebb információval szolgáló részlet feleltethető meg az idézett eredetinek: „igaz-é, hogy olly Mód nélkül szereti Szeretőjét?”

⁴⁷ („Hogy megpillantásodtól [mármint Leyli megpillantásától] a narancs helyett / véletlenül a kezüket vágják el.”) 12. sor

tének egy mozzanatára utal: a Korán 12. (József) szúrájának 30. versében olvasható a történet. Potifár nem hiszi el feleségének, hogy József akarta elcsábítani őt: mivel József inge hátul szakadt el, ő menekült a bűnös asszony elől, és nem fordítva. A kellemetlen helyzetbe került Potifárnét kibeszélik a háta mögött az egyiptomi asszonyok, ezért úgy dönt, összejövetelet szervez számukra és megleckézteti őket: vendégei kezébe kést ad (és narancsot), és beküldi Józsefet közéjük, mire a vendégek elámulva József szépségétől a narancs helyett a kezüket vágják meg. A két történetben nemcsak az azonos, hogy a szeretett szépségének nagyságát fejezik ki, hanem az is, hogy a szeretők (Zoleyxâ és Mağnun) a kételkedőknek igyekeznek bizonyítani kedvesük rendkívüli szépségét: Zoleyxâ az egyiptomi asszonyoknak, Mağnun pedig a királynak. Vélhetően a szövegrészlet azért maradt el az európai változat(ok)ból, mert a bibliai József-történetben nem szerepel ez az epizód, így a Sa^ʿdinál olvasható finom utalás a Koránt nem ismerő befogadó számára nem értelmezhető.

Mağnun a királynak adott válasza után az eredeti történet egy erősen tömörített változata olvasható az Uránia fordításában: „Azonnal elhozatta [Leylit] a Király, és mit látott, egy hitvány, és rút Asszonyt.” Az eredetiben ezen a ponton is utalás történik arra, hogy Mağnun egészen kifordult önmagából a Leyli iránt érzett szerelme miatt, s a király azért parancsolja, hogy vigyék elé a lányt, mert kíváncsi, milyen lehet e rendkívüli szerelem kiváltója.⁴⁸ Megegyezik abban a két szöveg, hogy Leyli külsejének hétköznapisága a király háremhölgyeivel való összehasonlításban kerül kifejezésre,⁴⁹ azonban míg az eredetiben a narrátor fogalmazza meg ezt a véleményt, addig a magyar verzióban a király megnyilatkozásában olvasható. A szövegnek ezen a pontján egy olyan betoldás is szerepel, melynek eredetije egyik általam ismert kiadásban sem olvasható, így feltételezhetően valamelyik fordító értelmező betoldása lehet: „Hát e’ lehet-é annak a’ nagy Tűznek Tárnya, azt mondja bámúlva a’ Király...” A perzsa szövegben a király nem mond hangosan ítéletet Leyli külsejéről: arckifejezése árulja el véleményét Mağnunnak.⁵⁰ A szerelmes ifjú frappáns válasza – miszerint Mağnun szemével kell nézni Leylit, hogy igazi szépsége feltárulkozzék – a két szövegváltozatban tartalmilag megegyező. Lényeges eltérés azonban, hogy míg ezen a ponton az

⁴⁸ „Malek-râ dar del âmad ġamâl-e Leyli mo’âle^e kardan, tâ ĉe şurat ast mowġeb-e ĉenin fetne; pas farmud-aş talab kardan.” („A királynak kedve támadt Leyli szépségét megvizsgálni, hogy miféle arc lehet oka egy ilyen felindulásnak. Megparancsolta, hogy keressék meg.”) 13–15. sor. Az az epizód, hogy a király emberei az arab törzsek között hosszasan keresik Leylit, végül rátalálnak és a király fogadótermébe viszik őt, szintén kimarad a magyar verzióból. Lásd 15–16. sor.

⁴⁹ „[A]’ legutolsó Szerraillyomban hasonlíthatatlanul szebb ennél az Asszonymnál.” Az idézet megfelelője Sa^ʿdinál: „Kamtarin-e xadam-e ħaram-e u be ġamâl az vey dar piş bud va be zinat biş.” („Szerájainak szolgálói közül a legjelentéktelebb is szépségben felette állottak, és ékességben gazdagabbak voltak.”) 17. sor. Leyli külsejének leírásával kapcsolatban fontos még megjegyezni, hogy a magyar verzió minden bizonnyal ugyanarra a szövegváltozatra megy vissza, mely az Aliev-féle kiadás alapjául szolgált, itt ugyanis a *qabih* ’rút, csúf’ jelentésű szó olvasható, szemben az általam preferált Yusofi-féle szövegkiadás *ħaqir* ’jelentéktelen’ szóhasználatával. Egy harmadik változatban (Forugi) részletesebb külső leírás olvasható, mely azonban nagyban eltér mindkét fenti és a magyar változattól is: „Şaxşi did siyah-fâm, bârik-andâm.” („Egy fekete, vékony személyt látott.”) Vö. ALIEV, *Golestân-e Sa^ʿdi*, 334.; FORUGI, *I. m.*, 170., 6. sor.

⁵⁰ „Mağnun be farâsat daryâft va goft...” („Mağnun éleseszsűséggel megértette, mondta...”) 18. sor

Uránia „anekdotája” véget ér, addig az eredeti történet még további hat *beytet* (két arabot és négy perzsát) tartalmaz, melyek mindegyike ugyanazt a tanulságot fogalmazza meg: egy dolog valódi értékének megismeréséhez közvetlenül kell megtapasztalni azt.⁵¹ Tehát az eredeti szöveg végső konklúziója Maġnun szerelmi szenvedélyére utal: azt fogalmazza meg, hogy aki nem érzett még Maġnunhoz hasonlóan, az nem értheti meg Maġnun jelenlegi állapotát. A végső tanulságot megfogalmazó versek feltételezhetően azért nem szerepelnek a magyar fordításban, mert – mint arra az elemzés során több alkalommal is ki kellett térni – az *Uránia* anekdotájából teljesen hiányzik Maġnun állapotának leírása, vagy bármiféle utalás arra, így érthetően az eredeti szöveg végső bölcsessége nem kapcsolódna szervesen a megelőző történethez. A fordítássorozatban feltételezhetően először a történetnek azok a részletei koptak le, melyek Maġnun sivatagba vonulására és esztét vesztesére utaltak, ezáltal az eredeti történetet záró bölcsesség értelmét veszítette és az is elmaradt; így az *Uránia* szerelmi történetében a hangsúly eltolódik, más lesz a konklúzió, s más kerül az elbeszélte történet középpontjába. Sa^cdi *hekāyat*ja utolsó prózai mondatának erőteljes parafrazisa a magyar verzió záró mondata: „...már most ítéld meg, ha szeretem-é, a’ midőn olly szép az én szememben, a’ milyen rút a’ tiédben.”⁵²

Szadi. (Példázat), *Szép Literatúrai Ajándék*, 1826.

Ez a’ híres persa Költő, ki 1260-dik esztendő’ táján Schirász városában élt, nemzete’, sőt általjában a’ Világ’ legböltsebb férfainak egyike volt. Azon jeles erköltsi és életi oktatások, mellyeket ő majd mesékben majd elbeszélésekben előadott, mindenegy Böltsnek ditséretére válnának, és minden embert, ki azok szerint tselekednék, boldoggá tennének.

Egykor (ezt beszéllé ő el) valamelly Caravánnal, melly Caffából Mekkába igyekezett, egy Dervisch is ment. Lábbeli nélkül és meztlen fővel gyalogolt ő, és útítársunk leve. Mindég jókedvű volt útmentében, és a’ tréfákból nem fogyott ki. „Én ugyan nem lovaglok teve-háton, (úgymond), de számár’ terhét sem hordozom. Nem vagyok Ura semmi szklávnak, de Urnak sem vagyok szklávja. Nagy gazdagságok nem terhelnek, de szegénység se nyom engemet. Lelkem szabados marad bútól gondtól, fohászokodástól: és így mindenkor boldog életet élek.” Monda neki egy az utazók közül, ki tevén üldögélt: „Édes Dervischem, térj te vissza; ez utazásnak rád nézve felette bajosnak kelletik lenni; s’ melly könnyen érhet olly bal eset, hogy szemeidet örökre be kell hűnynod”. De a’ Devisch nem hajtott e’ szókra semmit, és vígan szedte lábait, elégészen a’ pusztáig. ’S most, mikor épen Muhamed’ pálma erdejéhez jutottunk, – melly Babilon és Mekka között fekszik, – történt, hogy ugyan az az ember, ki a’ tevén üldögélve utazott, hirtelenül vég-óráját érezte, és

⁵¹ Lásd 20–25. sor

⁵² Az eredetiben Maġnun válasza jóval cizelláltabban és fennköltebben van megfogalmazva: „Az dariče-ye češm-e Maġnun bāyesti dar ġamāl-e Leyli nazar kardan, tā serr-e mošāhede-ye u bar to taġalli konad.” („Maġnun szemének ablakából kell Leyli szépségét szemlélni, hogy látásának titka számodra megnyilvánuljon.”) 18–19. sor

halálnak áldozatja lett. A' Dervisch, ki történetből a' haldoklónak fekvő helyénél állott, szólla ekkor: „Mi, kik bajt és veszélyt kiállottunk, élve maradunk; és teneked, te ki olly szendén lovagoltál tevédén, meg kell halnod. Sokszor síránkozik betegen az egészséges, egész éjszakán által, 's reggel felé meghal az egészséges bujában, a' beteg pedig meggyógyúl. Sokszor megtörténik, hogy ép egészséges emberek hirtelen sírba kelnek, egy megsebesített ellenben kigyógyul és virgontzan fut amannak sírhalmán el. Sokszor kidúl útközben a' vidám 's gyors ló, a' sántikáló számár ellenben egészségesen jut el az istállóhoz.

E. I. P.

A Tudományos Gyűjtemény melléklapjában, a Szép Literatúrai Ajándékban megjelent Sa^cdi fordítás egy pársoros bevezetővel kezdődik, mely a szöveg szerzőjének tömör bemutatását szolgálja. A meglehetősen szűkszavú – ugyanakkor tárgyi tévedést nem tartalmazó – ismertető nagy valószínűséggel teljes mértékben a mintaszöveg fordítása. Erre utal egyrészt, hogy Sa^cdi szülővárosának (Šīrāz) írásmódja német előszöveget feltételez, akárcsak maga az ismertető bevezetőt követő anekdota néhány szavának írásmódja;⁵³ másrészt, bár a szöveg feltételezett fordítójának – Edvi Illés Pálnak – nem ez az egyetlen keleti témájú fordítása, életművében semmi nem utal arra, hogy behatóbban foglalkozott volna keleti irodalmakkal.⁵⁴ Sa^cdi *hekáyatjának*⁵⁵ és Edvi Illés Pál több áttételen keresztül készült magyarításának története alapvetően megegyezik. Azonban az előző ismertetett szöveggel szemben – melyre az volt a jellemző, hogy erősen leredukálta az eredeti történetet – jelen fordítás kiegészíti azt. A hozzátoldások túlnyomó része pusztán a történet színesítését szolgálják; azonban arra is van példa, hogy a kiegészítés a korabeli európai olvasó számára igyekszik információt adni a kevésbé ismert keleti világról, s így hozzásegít a pontosabb megértéshez. Jó példa erre a „Muhamed' pálma erdejé”-nek pontosabb körülhatárolása („melly Babilon és Mekka között fekszik”), mely magyarázat az eredeti szövegben nem olvasható.⁵⁶

A magyar változat legjellemzőbb stilisztikai jegye, hogy a történet az eredetiben nem szereplő kiegészítő jelzőkkel, illetve határozókkal gyarapodott. A fordításlánc

⁵³ A szövegben a dervis szó következetesen németesen van írva – *Dervisch*. A másik árulkodó szó a *szkláv*, mely kétszer fordul elő, s nagy valószínűséggel a forrásszöveg által használt szó magyaros írásmódú alkalmazása. A földrajzi nevek többsége nem árulkodik a szöveg eredetéről, ugyanis a fordító azonosítási tudta őket, így magyaros írásmódjukat alkalmazta. Ez alól pusztán egyetlen földrajzi név kivétel: a szövegben *Caffaként* szereplő szó, mely valójában Kúfa, s mivel semmilyen nyelven nem írják úgy, ahogy a magyar szövegben szerepel, vélhetően egy félreértés utáni többszörös hibás átvételről lehet szó a fordításláncban.

⁵⁴ A fordítás E. I. P. szignója mögött Staud Géza szerint Edvi Illés Pált kell feltételeznünk. A tárgyalt szövegben kívül Staud egy keleti témájú hexameteres verset tulajdonít még neki: *Ászem, vagy a vétségtelen világ*, Hébe zsebkönyv, szerk. IGAZ Sámuel, Bécs, 1824.; illetve „keleties” elbeszélések fordítása köthető nevéhez. Vö. STAUD Géza, *Az orientalizmus a magyar romantikában*, Terebess, Budapest, 1999 [1931], 49., 57., 64.

⁵⁵ A *Golestān* második könyvének 16. története. YUSOFI, *Golestān-e Sa'di*, 92–93.

⁵⁶ „Çon be naxle-ye Maħmudi be-residim, tavāngar-rā aġal farā-resid.” („Ahogy Naxle-ye Moħammadba értünk, eljött a gazdagember élete végső órája.”) *Uo.*, 92., 26–27. sor

valamelyik tagja úgy vélhette, hogy nem eléggé árnyalt a történet, így beékelte egy-egy, a szereplőket vagy a körülményeket minősítő szót. E hozzátoldásoknak gyakran dramaturgiai szerepük van. Például a történet végén szereplő verses bölcsesség⁵⁷ eredetileg így hangzik: „Ey, basâ asb-e tizrow ke be-mând, / ke xar-e leng gân be manzel bord.”⁵⁸ A magyar változatban a ló nemcsak gyors, hanem vidám is, és a sánta számár sem akárhogy jut el a célhoz, hanem egészségesen.⁵⁹ A két betoldás célja a szentencia tartalmának elmélyítése, a ló és a számár állapota közötti különbség érzékletesebb kifejezése. Azonban az ártatlannak tűnő kiegészítések módosítják a mondat jelentését: a magyar változat ugyanis azt állítja, hogy sánta számár egészségesen ér célba, tehát útközben meggyógyul, míg a sebes ló elpusztul. Az eredeti szöveg semmit nem árul el a célba érkező számár fizikai állapotáról: feltételezhetően sántaságából nem gyógyul ki útközben. A bölcsesség feleslegesen túlzó változata ráadásul kevésbé analóg a dervis és a gazdag tevegelő történetével: hiszen abban sincs szó arról, hogy a dervis állapotában vagy életkörülményeiben bármilyen változás következett volna be. A történet végén ugyanennek a bölcsességnek még két megfogalmazása olvasható, melyek közül az egyik lényegében nem tér el az eredeti szövegtől,⁶⁰ a másik azonban tartalmaz egy olyan hozzátoldást, mely ugyan jelentősen nem módosítja a mondat értelmét, de értelmező kiegészítése az eredetinek: „Sokszor megtörténik, hogy ép egészséges emberek hirtelen sírba kelnek, egy megsebesített ellenben kigyógyul és virgontzan fut amannak sírhalmán el.” Sa^cdi *hekâyat*-jában az itt olvasható utolsó tagmondat nem szerepel,⁶¹ az teljes mértékben valamelyik fordító invenciója a szentencia mondanivalójának hangsúlyozására.

A fenti példákban ismertetett változtatások oka részben minden bizonnyal az, hogy az eredetiben versben megfogalmazott bölcsességek meglehetősen tömörek, gyakran elliptikusak, s így szó szerinti fordításuk nehezen, vagy egyáltalán nem értelmezhető. A fordítónak ilyen esetben két lehetősége van: vagy tartalmilag igyekszik minél pontosabban átadni a jelentést, vagy törekszik arra, hogy az eredeti szöveg hangulatát és szóhasználatát megőrizze, ez esetben azonban kiegészítő megjegyzést kell fűznie hozzá az érthetőség érdekében. Megjegyzem, a *Golestân* egyik legfőbb jellegzetessége, hogy a lényegi mondanivaló, a szentencia versben van megfogalmazva, így elválik, mintegy kiugrik a szövegből. Az eddigi magyar fordításokból is látszik, hogy ez a próza (történet) – líra (tanulság) különbségtétel az európai fordítások során eltűnt.

⁵⁷ A fordítás nem őrizte meg az eredeti szöveg prozódiai jegyeit, tehát az eredeti verses betétek itt prózában olvashatóak.

⁵⁸ („Oh hány sebes ló, mely leállt / míg a sánta számár lelkét a szállásra vitte [célba ért.]”) *Uo.*, 93., 4. sor

⁵⁹ Vö. „Sokszor kidúl útközben a' vidám 's gyors ló, a' sántikáló számár ellenben egészségesen jut el az istállóhoz.”

⁶⁰ „Şaxş-i hame şab dar sar-e bimâr gerist, / çon ruş âmad be-mord va bimâr be-zist.” („Valaki egész este a beteg mellett sírt / mire megjött a reggel, meghalt, és a beteg életben maradt.”) *Uo.*, 93., 2–3. sor. Ugyanez a magyar verzióban: „Sokszor síránkozik betegen az egészséges, egész éjszakán által, 's reggel felé meghal az egészséges bujában, a' beteg pedig meggyógyul.”

⁶¹ Az eredeti *beyt* a következő: „Bas ke dar xâk tandorost-râ / dafn kardim, va zaxmxorde na-mord.” („Mily sok egészségest a földbe / temettünk és a sebesült nem halt meg.”) *Uo.*, 93., 5. sor

Más okkal magyarázandó a Sa[◌]di zarándokkaravánjához csatlakozó dervis leírásának az eredetitől való nagymértékű eltérése, mivel ez esetben az eredeti szövegben is prózában írott szövegrészről van szó. Sa[◌]di így ír az új útitársról: „Nazar kardam va ma[◌]lumi na-dâšt. Xerâmân hami raft o mi-goft...”⁶² Ezzel szemben a magyar változatban a következő két mondat olvasható: „Mindég jókedvű volt útmentében, és a tréfákból nem fogyott ki.” Sa[◌]di szövege egyáltalán nem tesz megjegyzést a dervis hangulatáról, s azt sem állítja, hogy tréfálkozott volna. Megjegyzem, a magyar szöveg más pontjára is jellemző, hogy a dervist igyekszik jókedvű, életvidám alakként jellemezni: miután a tevegelő jó tanácsát nem fogadja meg a dervis és elindul a sivatagba, a magyar változatban „vígán szedte lábait” – természetesen az eredetiben a *vîgan* kifejezés nem szerepel.⁶³ De visszatérve a dervist bemutató fent idézett leírásra: egyik Sa[◌]di kiadás sem ad meg a szöveg ezen a pontján variánst, ám mivel a megelőző és a követő szöveg felismerhető fordítása az eredetinek, el kell fogadnunk a többlépcsős szövegtorzulás lehetőségét. Feltételezhetően a fordítási lánc valamelyik pontján félreértették a szöveget, mely félreértést tovább torzította a következő fordító, míg végül a magyar változatban olvasható leírásnak már semmi köze nincs az eredetihez. Érdemes megvizsgálni a dervis önjellemzéseként értelmezhető verses részt is, mely harmadik beytjének magyar megfelelője tartalmaz egy megjegyzést, mely a dervis vidám életéről szól, s az eredetiben nem található: „Nagy gazdagságok nem terhelnek, de szegénység se nyom engemet. Lelkem szabados marad bútól gondtól, fohászkodástól: és így mindenkori boldog életet élek.” Sa[◌]di történetében a dervis pusztán annyit állít, hogy sem a gazdagságtól, sem a szegénységtől nem szenved, s így könnyedén vesz lélegzetet, s könnyedén zajlik élete.⁶⁴ Két olyan szó szerepel a magyar verzióban, melyek erőteljesen módosítják a mondat értelmét, s arról árulkodnak, hogy a fordító tájékozatlan a témában, nincsenek elmélyült ismeretei a szúfi szerzetesekről: a dervisek élete nem mentes a fohászkodástól, éppen ellenkezőleg; a boldog jelző sem mondható megfelelőnek. Akárcsak az előző példákban, a fordító igyekszik a dervist egy életvidám, gondtalan embernek lefesteni, holott egyrészt az eredeti szövegben egyáltalán nincs utalás ilyesmire, másrészt ez az életszemlélet teljesen ellentmond a szúfi mentalitásnak.

Mint az idézett példák tanúsítják, a *Golestân* ezen elbeszélésének kalandos fordítástörténete látszik kirajzolódni. Bizonyos szövegelemek azt bizonyítják, hogy – vélhetően a fordításlánc kezdeti szakaszán – orientalisztikai ismeretekkel rendelkező gondolkodó ültette át a szöveget egy európai nyelvre, majd – mint a félreértésekből kiderül – a történeten olyan fordító dolgozott, akinek nem voltak ismeretei a szúfik világáról, s ezért igyekezett úgy átformálni, átszínezni a szöveget, hogy az európai kultúrán felnevelkedett befogadónak könnyebben értelmezhető legyen.

⁶² „Szemügyre vettem: nem volt vagyona. Méltóságteljesen (kecsesen) haladt és ezt mondogatta...” Uo., 92., 19–20. sor

⁶³ „Qadam dar biyâbân nehâd o be-raft.” („Lépését a sivatag [felé] helyezte és ment.”) Uo., 92., 26. sor

⁶⁴ „Ġam-e mowġud o parišâni-ye ma[◌]dum na-dâram, / nafas mi-zanam âsude va ʿomri mi-gožâram.” („Az [evilági] lét [miatti] bánatot és az elmúlás miatti zavarodottságot nem birtoklom / Könnyen veszek lélegzetet és töltöm el életem.”) Uo., 92., 23–24. sor

Mese a' két macskáról. A' hyperbolás előadás. Parabola Száditól,
Tudományos Gyűjtemény, 1829.

Ezeket a' nevezett Újság [ti. az Ausland] 1828-diki 162 száma így adja elő:
 A' mint nem tagadhatni, hogy a' persák a' költői feltalálásban az indusokat el
 nem érik, ellenben igen bírnak az előadásnak azon vakítótehetségével, melly ál-
 tal az indus elme együgyű műveit különös bájakkal ékesítve bocsátják ki képző
 kezeikből. A' legkisebb állat, mellyet meséikben felhoznak, olly nyelvet beszél
 melly egy királynak is becsületére válnék. Az egész természet megnyitja elő-
 rök képtárát, 's millyen természet! 's mint alakítva e' dús képzelődesű lelkekben.
 Azért főerejük a' virágzó előadás; (Ibaret-i Rendsin) de literaturájok aknája olly
 termékeny, hogy a' ragyogó gyémántot szinte, mint az épület köveket napvilágra
 hozza, szintúgy a' levegőben, mint a' földön várakat építeni szereket szolgáltat.
 Találni beszédműveket, (Redewerk) mikben egy a' dagadozóval határos bujaság
 uralkodik, 's ismét másokat, mellyek a' nemes egyszerűség' példányául szolgál-
 hatnak. Bizonyításul a' két macska' meséjét közöljük, mellyből hihetőleg „várasi
 és falusi egerünk” származott.

„Volt egy öreg asszony a' hajdan' napjaiban; egy gunyhóban élt, melly szűkebb
 volt a' tudatlan lelkénél, és sötétebb, a' boldogtalannak sírjánál. Az asszonymak
 nem volt egyéb társasága, mint egy macska. Ez a' szegény állat még csak nevéről
 sem ösmérte a' kenyeret, annál kevesebbé tudta, millyen az; mert a' képzelődes'
 tükre soha nem sugárolta vissza annak tüneményét, sem neve atyafi, vagy idegen
 szájából soha füleihez nem jutott. Elég volt, ha néha napján egérszagot érzett,
 vagy annak nyomait a' mezőn észrevette; ha pedig a' csillagok' kedvezése, vagy
 szerencsés történet egyet kezei közé juttatott, már akkor fölül volt minden boldog-
 ságon. A' koldusként, ki kincset talál, 's a' gyönyör' mámorában, melly
 arczait piritja, a' kiállott szükségéről nem is emlékezik. Egy illy toron
 egy hétig vagy tovább is vendégeskedett, 's fel-fel kiállott:

O Isten! hogy' vagyok? ébren volnék 's ez nem volna álom,
 Hogy illy sanyarúság után ez üdvöm virágzott?

De mivel az öreg asszony' laka utóbb is mint előbb csak éhség-tanyája volt a'
 macskára nézve, szüntelen panaszkodott, 's mindenféle bolondos, és kalandori
 (abentheuerlich) planumokat koholt. Némelly nap ismét igen alá szállott, 's nagy
 erőlködéssel vonszoló fel magát a' háztetőre, midőn a szomszéd ház' falán észre-
 vett egy macskát, melly mintegy vad tigris mért léptekkel hágdált elé. 's úgy meg
 vala hússal terhetve, hogy alig tudta lábait emelni. A' banya' barátnéja annyira
 elámult kövér, 's jól nevelt külsején eme' egyikének, hogy a' következő beszédet
 intézte hozzá:

Olly úriásan lépsz: mondd honnan érkezel?
 Honnan e' kedves tünemény?

Azt kellene vélni, a' Katai-kán asztalától.
És hogy jutál e' termet-és erőhöz?

Én a' Szultán asztalszedőnéje vagyok, felele amaz; minden reggel, mikor az asztalt megterítik, a' palotához megyek, 's mutatom ügyességemet, 's bátorságomat. A' jóféle sülték, és sütemények' bőségéből foglalok magamnak egy két kiválasztott falatot, avval hátra vonítlok, 's időmet a' jövő napig gyönyörűséges gondatlanságban töltöm el.

A' vén asszony macskája kíváná tudni, mi az a' jóféle sült, 's hogy ízlik az a' sütemény? „A' mi engem illet”, adá bús hangon hozzá, „életemben sem ettem sem láttam egyebet, mint az öreg asszony zabderczéjét.” Mosolyogva felele a' másik: mind inkább nehéz lesz téged a' pókhálótól megkülönböztetnem. A' milyen vagy, az egész macska népet megpirítod. Bizony szégyenlenünk kell magunkat, ha kínképedet előmutatod.

Macska füled, 's macska növésed van ugyan,
De különben elég pókháló nemű vagy.

Meg kell látnod a' Szultán' palotáját, 's felséges húsos edényeket ízlened: bizonyosan betelik ismét a' bőr e' kiaszott csontok körül, egészen újjá fogsz születni; ki kell ezen láthatatlanság kárpitja alól a' szemlélet' mezejére jőnöd.

A' vén asszony' macskája esdekelve folyamodott a' másikhöz: o néném, így kiálta fel, avagy a' szomszédság' szent törvénye nem szabadít-e föl hozzád folyamodom? Nem vagyunk-e vérség köteleivel kötelezettek? mi tartóztatna, barátságod' jelét adnod, 's engem legközelebbi látogatásodkor, a' palotába vinned? talán kedveséted után hőség ömöl rám, talán oltalmad alatt tisztességre, 's tekintetre jutok.

A' Szultán' asztalszedőnéje szívet megolvasztá ez a' patheticus beszéd. Megígérte új barátjának, hogy legelső alkalommal a' palotába fogja kísérhetni. Emez, elragadtatván a' biztosításon, tüstént leszálla az erkélyről öregéhez, 's elbeszélte neki az egész történetet.

Édes barátném, mondta ez, ne hagyd magadat a' világ' beszéde által, mellyt hallál, elcsábítani; maradj csendes megelégedett szugolyunkban, mert a' gyönyör pohara revvel (Moder) van megtöltve, 's a' kívánság, 's remény' szeme csak a' sors' fonala, 's a' halál' tije által záratik be.

Elégedettség! ez tesz boldogot,
Jegyezd meg ezt, sovár, világ' futója;
Ne tud, 's nem áldozik szerelmet istenének,
Ki sorsa ellen bosszúsan morog.

De a' várt lakoma olly annyira megtelepült a' macska' képzelődésében, hogy a' vén asszony üdvös tanács be nem fékezhetett.

Ki a' makacsnak ád tanácsot, az szelet
Kalitba zár, és vízzel tölt szitát.

A' félehen-holt macska tehát elbaktatott új ösmerőse' társaságában a' Szultán palotájához. De a' mint lenni szokott, hogy a' kapzsinak gondolatjai dugába dőlnek, úgy, még minekelötte ez a' szegény pára megérkezék, ott is egy rendkívüles dolog adta elő magát, 's a' balszillag úgy hozá magával, hogy az elhiült reménynek zavaros özöne az éretlen nagyravágyás lángjaiba omolt. Az eset ez vala: egy nappal előbb egész sereg macska táborozá körül a' vendégséget, 's olly zajgást teve, hogy a' vendégek igen megháborodának; ez okból parancsolá jövő napra a' Szultán, hogy néhány tatár újaszok lesben álljanak, 's minden macskát az első falatnál, mellyet eendő, megnyilazzanak. Az öreg asszony macskája e' parancsolat felől nem volt tudósítva. A' pillanatban, hogy a' hús' gőze orrába ütöt, neki rohant, mint sas martalékának. De alig tette egy teliszáj' súlyát éhe' mérlegére, (Waagschale) hogy a' szív-hasító nyil által járta:

Sebes melléből vérfolyam szakad
Halálos aggalommal fut, 's kiált:
Ha menten meghágy még csak most az ég,
Vén asszonyom' tanyája 's egerem
Elégedetté tesznek túl ezen.
Társúl a' méznek adva van fulánk:
Legjobb nekem mérsékes élelem."

Eddig a' mese. Annak a bujkáló, hyperbolicus írásmódnak, mellyet a' persák egy tüzes kanczához hasonlítanak, az izlet' műveiben nem annyira van divatja, mint a' hivatalos irományokban, oklevelekben, 's kivált a' címadásokban. Itt már szinte nem találnak elegendő szót, és képeket, igen lélekisméretesen megtartván mindazáltal a' sort, mellyben a' méltóságok egymás után következnek. Ha a' király valamely külső fejedelemmel alkudozásba bocsátkozik, 's azt nevekkel tiszteli, különös ügyelet van arra, hogy az elsőség övé maradjon. Így a' Persia, 's Anglia között 1800-ban kötött szerződésben a' sach, „a világ' menedéke; királyok' gyűrűjében a' drága kő; Isten árnyékának árnya; Kosru, kinek nyerge a' hold, 's kenyele az újhold; A' mindenség' ura,“ s a' t. ellenben az angol király szinte világ menedékének mondatik ugyan; de hatalmával alkalmasint a tengerre szorítatik, mint „a' szerencse, 's diadal' hajóhadának horgonya (vasmacskája.)

Azonban valamint a' királyok, úgy az írók között sem mind valónak e' túlság' kedvelői. Különösen Aga – Mohammed ellensége volt, hizelgő irnokinak kiáltani szokván bi-mezmum bad-bakht! a' dologra, gazok! ezen hibától meglehetősen tiszták jelesebb költők is, 's néhány történetíróiknak. Például: semmi sem lehet egyszerűbb, mint Szádi' meséje a' jó' társaság' gyümölcseről:

„Némelly nap fürdőben levén egy barátom illatozó agyag darabot ada kezembe. Vevém, 's így szólék hozzá: Ambra vagy Balzam vagy-e; mert illatod elbájol; az

felele: én csupa megvetett agyag valék; de a 'rózsa' társaságába jöttem, 's édes tulajdona társnémnak rám hárult; különben a' mint látszom, egy darab agyag volnék".

V.

A Tudományos Gyűjtemény *Külföldi Literatura* című rovatában megjelent szöveg Vörösmarty fordítói munkája. A fordítás paratextusai elárulják, hogy Vörösmarty közvetlen forrása az *Ausland* című német nyelvű folyóirat volt, tehát a megjelent szövegcsoporthoz nem a magyar fordító válogatása, hanem vagy az *Ausland* fordítójának, vagy egy megelőző fordítónak az összeállítása. A fordításnak adott cím három szövegegységre utal: elsőként egy mese lesz olvasható két macskáról, ezt követi egy rövid ismertető a hyperbolás előadásról, s végül egy Sa^ˆditól származó parabolára zárja a szöveget. Nagyvonalakban ez a szövegfelosztás helytálló, de egy pontosabb, részletesebb szerkezeti váz a fordításelemzés szempontjából célravezetőbb lehet:

1. Bevezető a perzsa költészetéről
2. Mese a két macskáról
3. Verses történet egy macskáról
4. Ismertető a hyperbolikus írásmódról
5. Sa^ˆdi parabolája a jó társaság kedvező hatásáról

Jelen dolgozatban az első és a negyedik szövegegység ismertetése nem célom, mivel azok nem Sa^ˆdi munkájának fordításai, hanem ismeretterjesztő jellegű írások, s valamelyik megelőző fordító kiegészítései. Az ötödik szövegegység, mely Sa^ˆdi egy paraboláját tartalmazza a jó társaság kedvező hatásáról, a *Golestân* bevezetőjében (*dibâce*) olvasható.⁶⁵ Mivel e verses történet, mindössze négy *beyt*-ből áll, az eredeti szöveget teljes terjedelmében közlöm:

Geli xošbui dar ħammâm ruzi / resid az dast-e maxdumi⁶⁶ be dastam.
 Bed-u goftam ke moški ya ˆabiri, / ke az bu-ye delâviz-e to mastam?
 Be-goftâ man geli nâčiz budam, / valiken moddati bâ gol nešastam:
 Kamâl-e hamnešin dar man ašar kard, / v-agar-na man hamân xâkam ke hastam.⁶⁷

Attól eltekintve, hogy az idézett példázat eredetileg versben íródott, a magyar változat pedig prózában, lényeges tartalmi eltérés a két verzió között nem fedezhető fel.⁶⁸ Jóval több problémát vet fel a kettes és hármas szövegegység, melyek együtt adják a

⁶⁵ YUSOFI, *Golestân-e Saˆdi*, 51., 17–20. sor.

⁶⁶ Az Aliev-féle szövegkiadásban a 'fürdőmester' jelentésű *maxdum* szó helyén a 'kedves', 'szerető' jelentésű *maħbub* szó áll. Vö. ALIEV, *Golestân-e Saˆdi*, 12. A Tudományos Gyűjteményben megjelent fordítás is ezen a szövegváltozaton alapul.

⁶⁷ („Egy nap a fürdőben egy jóillatú (fürdő)agyag / jutott kezembe a fürdőmestertől (kedves barától) // Kérdeztem tőle: mosás vagy, vagy ámbra / hogy kellemes illatodtól megérszegültem? // Mondta: én jelentéktelen agyagdarab voltam / de egy ideig a rózsas társaságában voltam // A társ tökéletessége hatással volt rám, / amúgy ugyanaz az agyag lennék, aki vagyok.”) Uo.

⁶⁸ A fenti szöveg Tudományos Gyűjteményben a szövegcsokor utolsó bekezdésében olvasható.

címben említett két macska történetét, és amelynek külső formai jegyei arra engednek következtetni, hogy a *Golestân*ban kell keresnünk: hiszen egy alapvetően prózai szöveg lírai betétekkel ellátva. És ekkor kezdődnek a problémák: a *Golestân*ban nem olvasható macskákról szóló történet, a *Bustân*ban ugyan van egy *hekâyat*, melynek szüzséje alapvonásaiban megegyezik Tudományos Gyűjteményben megjelent történettel, de az egyrészt csak egy macskáról szól, másrészt teljes mértékben verses, harmadrészt jóval rövidebb terjedelmű, mindössze hat *beyt*ből áll. Érdemes azonban idézni a *Bustân* ezen versét, mivel hat *beyt*jéből három, verses formában a Tudományos Gyűjteményben is olvasható:

Yek-i gorbe dar xâne-ye zâl bud, / ke bar-gašte ayyam o bad hâl bud.
 Davân šod be mehâmansarây-e amir, / gôlâmân-e soltân zadand-aš be tir.
 Ćekân xun-aš az ostoxân mi-david, / hami goft o az howl-e ģân mi-david:
 Agar ģastam az dast-e in tirzan / man o muš o virâne-ye pirzan.
 Na-y-arzad ‘asal ģân-e man, zaxm-e niš. / Qenâ‘at nekutar be dušâb-e xiš.
 Xodâvand az ân bande xorsand nist, / ke râzi be qesm-e xodâvand nist.⁶⁹

Az idézett vers harmadik, negyedik és ötödik sorának műfordítása a fenti szerkezeti vázban harmadikként felsorolt elem, melynek a „Verses történet egy macskáról” címet adtam. Felmerül a kérdés, hogy az első két párvers és az utolsó miért nincs lefordítva? Megjegyzem, ilyen formában a versrészlet tökéletesen illeszkedik a megelőző (magyar s vélhetően az Auszland) történethez, s egyben le is zárja azt.

Összevetve a Tudományos Gyűjteményben olvasható történetet, és a fent idézett Sa‘di *hekâyat*ot, meg kell állapítanunk, hogy ugyanarról a tanmeséről van szó, csak valamiért a magyar változat eleje komoly transzformáción ment át. Az eredeti történet ugyanis jóval tömörebben fogalmaz, nem derül ki, a macska honnan értesül a palotabéli lakoma lehetőségéről, így nem szerepel benne másik macska sem, s általában a körülményeket sokkal nagyvonalúbban vázolja. A *Bustân*ban olvasható elbeszélés a lényegre koncentrál: csak annyit ír le, amennyi feltétlenül szükséges a végső tanulság kibontakoztatásához. De akkor hogyan, s miért kerülnek a hosszas leírások a magyar változatba? S ami a legfőbb kérdés: miért szerepel a magyar verzióban még egy macska? A választ maga a szöveg adja meg a történetet bevezető mondatban: „Bizonyításul a két macska’ meséjét közöljük, mellyből hihetőleg »városi és falusi egerünk« származott.” A városi és mezei (vagy falusi) eger története Aiszóposz fabulája, mely már a 16. században olvasható volt magyar nyelven, Heltai Gáspár fordításában, és

⁶⁹ („Volt egy macska az öregasszony házában / akinek rosszra fordult a sorsa és rossz körülmények között élt. // [Ezért a gazdagabb] emir palotájába futott [a macska], [de ott] / a szultán szolgálói nyílzáport vetettek rá. // Csontjaiból folyó vérrrel futott / reszkető lélekkel futott s közben mondogatta: // Ha megmenekültem ettől a nyilazótól / én és az eger és az öregasszony kunyhója [együtt elégedettek leszünk]. // Nem éri meg a mézért [elszenvedni] a fullánk okozta sebet, óh lelkem, / a megelégedettség jobb a mézes üdítőnél. // Az Úr nem elégedett azzal a szolgálójával / aki az Úr által ráosztott osztályrészével elégedetlen.”) Az idézett vers, elsősorban az ötödik *beyt*je, szintaktikailag meglehetősen homályos. A *Bustân* hatodik könyvében – *Dar qenâ‘at* (‘A megelégedettségről’) – olvasható. YUSOFI, *Bustân-e Sa‘di*, *Sa‘di-nâme*, 149., 2797–2802. sor

természetesen más európai nyelveken is hozzáférhető és igen népszerű volt, így a tanmese az európai kultúrkincs szerves részének volt tekinthető a fordítás elkészültének idejekor is. Mivel Aiszóposz a Kr. e. 6. században élt, Sa^ˆdi pedig a Kr. u. 13. században, kizárt, hogy az Európában ismert és széles körben elterjedt állatmeséhez Sa^ˆdi közvetítésének bármi köze volt, főleg, ha figyelembe vesszük, hogy Sa^ˆdinak nemcsak hogy két egérről, hanem két macskáról szóló története sincs. Valamelyik európai fordító tehát úgy vélte – s ez nem Vörösmarty volt, hiszen ő az Auszlandban megjelent szöveget hűen fordította –, hogy kicsit átírja a történetet, feltételezhetően azzal a céllal, hogy az olvasók számára ismerőssé tegye azt. A történet transzformációját valószínűleg olyan fordító végezte el, aki vagy az eredeti Sa^ˆdi szövegből dolgozott, vagy egy nagyobb, valamilyen európai nyelven kiadott Sa^ˆdi gyűjteményes kiadásból.⁷⁰ Erre a feltételezésre az enged következtetni, hogy a perzsa költő idézett verse előtt vannak olyan szövegrészletek, melyek azonosítható Sa^ˆdi fordítások. Ilyen például a *Golestân* hetedik fejezete ötödik *hekâyat*jának egy *beytje*, mely az alábbi mondat eredetiének felel meg: „A' koldusként, ki kincset talál, 's a' gyönyör' mámorában, melly arczait pirítja, a' kiállott szükségről nem is emlékezik.”⁷¹ Az idézet tipográfiai megoldásában eltér a szöveg egyéb részeitől, így árulkodik arról, hogy a fordításlánc kreatív résztvevője nem szándékozta teljes mértékben leplezni fordításának hűtlenségét. Bár fordítás első felében szereplő kincset találó koldus helyett Sa^ˆdinál lerészegedett iszákosról lehet olvasni, a második *mesrâc* gyakorlatilag pontos fordításnak tekinthető.

A Tudományos Gyűjtemény tanmeséjében még két olyan rövid szövegrészlet olvasható, melyek a fenti mondathoz hasonlóan ritkított szedéssel vannak közölve, azonban ezeknek megfelelő szöveghelyet nem találtam Sa^ˆdi műveiben.⁷² Mint ismertettem, a *Bustân* egyik versének három sora a fabula végén fordításban olvasható. Ez a szövegrészlet elkülönül a prózai részekről – előtte és utána üres sor áll. Az elemzett munkában több ilyen verses betét is található, s felmerülhet a gyanú, hogy esetleg ezek között is felfedezhetünk Sa^ˆdi-részleteket. Megjegyzem, egy-két ilyen versfordításnak tűnő részlet egészen biztosan nem tulajdonítható Sa^ˆdinak. Ilyen rejtélyes eredetű például a következő mondat: „Macska füled, 's macska növésed van ugyan, / De különben elég pókháló nemű vagy.”⁷³ Hasonlóképpen vélhetően az egyik fordító betoldása az elbeszélés menetébe – mely, mint tudjuk, nem Sa^ˆdi története – jól beilleszkedő megnyilatkozás: „Olly úriásan lépsz: mondd honnan érkezel? / Honnan

⁷⁰ Úgy vélem, e két macskáról szóló tanmese a már idézett Nagy Sándor-történet Szilágyi által vázolt keletkezéstörténetéhez hasonló módon születhetett. Lásd SZILÁGYI, I. m., 244–246.

⁷¹ („Harif-e sefle dar pâyân-e masti / na-y-andišad ze ruz-e tangdasti. // Deraxt andar bahârân bar-fešând, / zemestân, lâgaram, bibarg mând.” „A hitvány iszákos elmerülvén a mámorban / nem emlékezik meg az időről, mikor szükködött. // A fa tavasszal kibomlik [t. i. a fa levele] / télen, szükségképpen, levél nélkül marad.”) YUSOFI, *Golestân-e Sa^ˆdi*, 157., 10–11. sor

⁷² „[A]z elhiúlt reménynek zavaros özöne az éretlen nagyravágyás lángjaiba omolt.”; „De alig tette egy teliszáj' súlyát éhe' mérlegére, (Waagschale) hogy a' szív-hasító nyíl által járta.”

⁷³ Nem tekinthető döntő érvek, de érdemesnek tartom megjegyezni, hogy Simin Behbahâni – a Sa^ˆdi életművét remekül ismerő kortárs költőasszony – kérdésemre, hogy elképzelhető-e, hogy ez a mondat Sa^ˆditól származik, azt felelte, hogy ez a mondat értelmetlen, és Sa^ˆdi ilyesmit egészen biztosan nem írt.

e' kedves tünemény?" Ez a betoldás már csak azért is érdekes, mert a szöveget bevezető ismertető azt állítja, hogy a perzsa költészetben az állatok olyan fennkölt stílusban nyilatkoznak meg, hogy az még királyoknak is becsületére válna.⁷⁴ A fordításlánc valamelyik tagja, úgy tűnik, igyekezett olyan Sa'di történettel megismertetni olvasóit, mely megfelel a bevezetőben ismertetett perzsa költészeti jellemzőknek, s mivel számára nem volt hozzáférhető olyan – valóban Sa'di – történet, mely tökéletesen megfelelt volna annak az elvárásnak, hogy a szereplő állat *stylus gravis*ban nyilatkozik meg, kreatívan állt a feladathoz, és feltehetően maga írt egyet.

Elbeszélések Szaditól és Róla, *Társalkodó*, 1835.

Szadi, keletföldi híres bölcs és költész vala; élt Persiában a' XII-dik században; megholt 1192ben 116 esztendő korában. Munkáiból itt következik egy-két mutatvány.

1. Történt egykor, hogy bizonyos hó, nyári napon, barátommal magas fák' árnyékában sétálgaték; láttam az istentelel, patak mellett, gyöngéd pázsitra elnyújtózva 's álomba merülten fekönni. „Nagy Isten! – kiálték-föl az egekbe – ő ki olly sokat szerencsétlenné tón, még illy nyugottan képes alunni!” Barátom hallá e' szómat 's így felelt: „Az isten a' gonoszokat alunni hagyja, hogy nyugalmok legyen a' jámboroknak.”

2. Volt egykor egy világtalan; ennek egy jó de rút asszony juta feleségül, kit ő mindazáltal rendkívül szeretett. És az orvos monda a' férjnek: „Várj, majd megnyitom én szemeidet ismét, hogy láthasd a' világ minden dicsőségét.” De a' világtalan imígy felelt: „Áldjon-meg isten ezen szivességédért, jóllehet annak nem vehetem hasznát. Én azt hallottam, hogy nőtársom (kinek szerelmében most magam' olly boldognak érzem) rút személy. Félek, nehogy hálátlan legyek; azért kérek uram, hagyj-meg nekem vakságomat.” Midőn Szadi ezen esetet elbeszélte, kérdé a' körülállóktól. „mit tartozik az ember többre becsülni, szerencsés-e vagy az igazság-megismerését?” – E kérdésre ő maga nem adott feleletet, hanem a' körülállók közül valaki imígy szólt: „Szadi! a' te világtalan embered nem volt szerencsés, mert félt az igazságtól. Ha ő ezt megismeré 's kötelességét a' szerint teljesítené: akkor félelmét elvesztette, a' szerencsét 's boldogságot pedig megtalálta volna. „És Szadi örvendezve monda: „Igaza van neki, atyafiak! menjetek-el 's ti is azonkép cselekedjetek.”

3. Mózes, az urnak prófétája (béke hamvainak!) egykor bizonyos szegényt látott, ki – mivel anyaszült meztelen volt – elásta magát a' fővénybe. A' szegény megszólítá Mózeset 's monda neki: „Ugyan kérlek, imádkozzáll érettem a' nagy istenhez, hogy nyujtsa nekem az életnek szükségéit; mert szegénység miatt elszakaszodom!” – Mózes imádkozott az emberért, és az isten megrendelé neki az élethez szükséges dolgokat. Néhány nap mulva Mózes az áhíthatosság' gyakorlatából haza

⁷⁴ „A' legkisebb állat, melyet meséikben felhoznak, olly nyelvet beszél melly egy királynak is becsületére válnék.”

térvén, látá az embert fogolykép megkötözve és tömérdek néptől körülvértve. Kérdésére: mi történt, az lón a' válasz, hogy az ember sok bort ivott, részszegében házsártoskodott, sőt valakit agyon is vert, és most a' nép azért van körülte így összecsoportozva, hogy őt a' büntető törvényszéknek általadja. – Mózes (béke hamvainak!) most elismerte a' mindenség' teremtőjének bölcsességét, és feledékenységéért őt megkövetvén, imez igéket mondotta. „Ha az isten mindegyik szolgáljának dús gazdagságot adott volna, vakmerően daczolna mindenfelé egyik a' másikkal.”

4. Szadinak egy barátja volt, ki hirtelen magas polczra emelkedett. Futott hozzája mindenki, hogy e' jo barátjának szerencse-kivánatit bemutassa; egyedül Szadi nem ment-el. Melly magaviseletén Szadinak midőn mindnyájan csudálkoznak, monda e' bölcs: „Most fut hozzá mindenki, méltósága végett; én nem megyek előbb, csak akkor, ha azt nem birandja többé, 's akkor alkalmasint csak enmagam megyek.”

5. Szadihoz valaki ezen kérdést revé: „Mi különbség vagyon egy dervisch (mohammedanus szerzetes) és egy bölcs között?” A' felelet reá ez lón: „Mind kettő általússza az élet' folyamát nagy óvatossággal; de az elsőbbik a' népseregtől különvállik, hogy egymaga kényelmesebben úszhassék-ki partra; ellenben az utóbbik a' sereg közt tartja-fen magát, hogy a' segédszükségek kezét nyujthassa, midőn kívántatik.

Szadi' emlék-mondásai: Az érdemtelenekre időt ne vesztegess, mert a' kából, melly csak gyékénynek való, soha sem folyand czukor neked. – Midőn a' hangyát akarod eltiporni, emlékezzél-meg, minő kedved lenne az elefánt' lábtiprása alatt. – Az arab ló bármilly sovány, okosnak többet ér, mint tiz annyi kövér számár; mert veszélyben nyulánk lóra van szükség; a' göboly pedig nem egyébre szolgál, mint akadékul. – A' ragadozó madarak mindnyájan magas hegyeken szeretnek fészkelni és a' kik embertársikat szeretik megrontani, mindig előre sietnek. – A' zsarnokság mulandó, de az azt sujtó átok soha el nem mulik. – A' féregrágra gyümölcs leesik a' szél' legkisebb fuvalmára, de a' jó gyümölcs zivatarok közt is érik: így a' földön a' hitvány hamar vesztére jut, de a' jó, alapot ver magának az ellenállók' daczára is. – A tapasztalt ember őrizkedik a' gonosznak megmondani: millyen; hanem tulajdon példája által mutatja neki: milyennek kellene lennie.

A Társalkodóban egy csoportba szedve öt Sa[¢]di-elbeszélés, és hét rövidebb idézet fordítása jelent meg. A szövegek előtt egy egymondatos bevezető olvasható, mely némi információt ad az olvasónak a szerzőről. Valószínűleg félreolvasásnak, vagy téves átszámításnak köszönhető, hogy a perzsa költő a fenti idézet szerint a 12. században élt, s ugyanígy halálának dátuma is egy évszázados tévedést mutat. A bevezető mondatot követő fordítások is arról árulkodnak, hogy a fordításlánc igen hosszú lehetett, ugyanis a szövegrészek nagy része ugyan felismerhető, de nagymértékben eltávolodott az eredetitől. A tanulmány további részében a Társalkodó e Sa[¢]di-fordításcsokrárt igyekszem ismertetni, mely minden darabja a *Golestân*-ból származik. A könnyebb átláthatóság kedvéért elsőként vázolólok a fordításcsokor szerkezetét:

Elbeszélések:

1. *Golestân*, első *bâb*, 12. *hekâyat*
2. *Golestân*, második *bâb*, 44. *hekâyat*
3. *Golestân*, harmadik *bâb*, 15. *hekâyat*
4. *Golestân*, második *bâb*, 28. *hekâyat*
5. *Golestân*, második *bâb*, 37. *hekâyat*

Bölcs mondások:

1. *Golestân*, első *bâb*, 4. *hekâyat*
2. *Golestân*, első *bâb*, 22. *hekâyat*
3. *Golestân*, első *bâb*, 3. *hekâyat*
4. nem sikerült azonosítani
5. *Golestân*, első *bâb*, 20. *hekâyat*
6. nem sikerült azonosítani
7. *Golestân*, második *bâb*, 20. *hekâyat*

Az első közölt anekdota a *Golestân* első fejezetéből való, mely *Az uralkodók természetéről*⁷⁵ címet viseli. E fejezetben kizárólag olyan tanulságos történetek olvashatók, melyek uralkodók jó és rossz példáival igyekeznek megrajzolni az ideális uralkodó képét: óva intenek a méltatlan viselkedéstől és példát mutatnak a helyes uralkodói attitűdről. A Társalkodó „Történet egykor...” kezdetű elbeszélése igen sok részletben eltér az eredeti *hekâyat*tól, mely egy zsarnokról szól, akinek szokása napközben szunyókálni. Egy nap ez a király egy hívő emberrel találkozik, aki kérdésére, hogy melyik a legjobb vallási cselekedet, azt feleli, hogy a király napközbeni alvása, hiszen, legalább amíg alszik, nem zaklatja alattvalóit. A *hekâyat*nak tehát két szereplője van: a zsarnok és az igazhívő ember, maga a történet pedig kettejük rövid dialógusa: a király feltesz egy kérdést, melyre a hívő válaszol, majd egy kétsoros versben összegezve olvashatjuk ismét a tanulságot. A magyar változatban e verses konklúzió hiányzik, bár prózában írt változatának fordítása a magyar verzióban is megvan: „Az isten a gonoszokat alunni hagyja, hogy nyugalmok legyen a jámboroknak.”⁷⁶ Ugyanakkor az eredeti *hekâyat*nak heterodiegetikus elbeszélője van, míg a Társalkodóban a narrátor énelbeszélő. A változást implikálhatta az, hogy a már említett veres konklúzió első párversében a narrátor – homodiegetikus elbeszélőként – saját korábbi tapasztalatait ismerteti, mely szerint korábban ő is látott délben szunyókáló, haszontalan embert: „Zâlemi-ra xofte didam nimruz. / Goftam: In fetne ast, xâb-aš borde beh.”⁷⁷ A magyar fordításban tehát e verses tanulság narrációja vette át a fő szerepet, így történhetett, hogy az eredetileg kétszereplős elbeszélés háromszereplőssé alakult, s Sa^cdi mint narrátor egyben aktív résztvevő is lett. Az eredeti történet legfontosabb karaktere – az uralkodó – hiányzik a szövegből, pontosabban nem hiányzik, csak éppen ebben a változatban nem a társadalmi státusán van a hangsúly. A napközben szunyókáló figura jellemzése nehezen illene egy királyra, csak az a megjegyzés árulkodik a Sa^cdi-történettel való kapcsolatáról, hogy a bemutatott alak sokakat szerencsétlenné tett,⁷⁸ ez pedig a zsarnokok jellemzője is lehet. Sa^cdinak a magyar fordításban szereplő

⁷⁵ *Dar sirat-e pâdšâhân* (12. *hekâyat*) YUSOFI, *Golestân-e Sa^cdi*, 67.

⁷⁶ A hívő így válaszol az uralkodó kérdésére: „Goft: (To-râ) xâb-e nimruz, tâ dar ân (yek nafas) xalq-(râ) na-y-âzâri.” („Mondta: [számodra] a déli alvás, mivel az alatt (a lélegzetvételnélgy idő alatt) a népet nem gyötröd.”) *Uo.*, 67, 9. sor

⁷⁷ („Egy zsarnokot láttam aludni a nap közepén / bűnös ez, jobb, ha alszik.”) *Uo.*, 67, 10. sor

⁷⁸ „Nagy Isten! – kiálték-föl az egекbe – ő ki olly sokat szerencsétlenné tön, még illy nyugottan képes alunni!”

barátja szintén új szereplő: azzal, hogy ő mondja ki a konklúziót, a magyar változatban ő veszi át a hívő funkcióját, csak hogy nem derül ki, milyen mértékben vallásos, noha az eredetiben a zsarnok–hívő opposzió igen lényeges elem.

A Társalkodó második Sa^cdi-története „Volt egykor egy világtalan...”⁷⁹ szintén nagyfokú átértelmezésen ment keresztül. A *Golestán* dervisek erkölcséről szóló fejezetének negyvennegyedik *hekáyatja* egy csúnya lányról szól, akit kérők hiányában apja – aki tudós ember – egy vak férfinhez ad nőül. Mikor a városba egy orvos érkezik Ceylonból, kérdezik a tudóst, miért nem gyógyíttatja meg veje szemét. Az orvos azt feleli, hogy fél, ha veje látná, milyen csúnya az asszonya, elválnék tőle, hiszen ronda feleségnek jobb, ha vak a férje. A magyar változat gyenge parafrázisnak tekinthető, mely egy igen terjedelmes – az eredetiben nem szereplő – tanulssággal gyarapodott. Az események előzménye – hogy a tudós ember sikertelenül próbálta kiházásítani leányát –⁸⁰ teljesen hiányzik, s az apa a magyar szövegben egyáltalán nem szerepel. Az eredeti történetben őt kérdezzétek, hogy miért nem gyógyíttatja meg vejét, ezzel szemben a Társalkodó elbeszélése egy teljesen eltérő párbeszédet iktat be: az orvos – akiről nem derül ki, honnan érkezett – magát a nem látó férjet kérdezi, nem akar-e vakságától megszabadulni. A narráció tehát itt is – akár az előző esetben – egészen megváltozik. A világtalan férj indoka a gyógyítás visszautasítására megegyezik az eredetivel: félelem attól, hogy asszonya csúfsága hűtlenségre készítetné.⁸¹ A Sa^cdi-történet tömör tanulságát – hogy rút asszonynak jobb, ha világtalan a férje – az aggódó édesapa mondja ki, s ezzel le is zárul a *hekáyat*. A fordítási lánc valamelyik résztvevője úgy ítélhette meg, ez a konklúzió nem kielégítő, s elhagyván az eredeti bölcsességet egy hosszabb kiegészítéssel – melynek a perzsa költő ismét aktív résztvevője lett – toldotta meg a történetet.

A harmadik, Mózesről szóló történet néhány verses betét kihagyásától, és egy-két apró pontatlanságtól eltekintve szöveghű fordításnak tekinthető. Az eredeti szöveg és jelen magyar fordítás összevetéséhez a Foruği-féle kiadást használtam, mivel a rendelkezésre álló szövegkiadásokból ez a szövegváltozat áll a legközelebb a Társalkodóban megjelent elbeszéléshöz.⁸² A Foruği-féle kiadás egy „bőbeszédűbb” szövegváltozatot közöl, így olyan részleteket is leír, melyek a Yusofi-féle kiadásban nincsenek meg. Egy példával illusztrálom, hogy a Társalkodó szövege ugyanarra a kézíratra megy vissza, melyet Foruği közöl. A magyar fordításban Mózes és a szegény ember találkozására a következőképpen olvasható: „A’ szegény megszólítá Mózeset s monda neki: »Ugyan kérlek, imádkozzál érettem a’ nagy istenhez, hogy nyujtsa nekem az életnek szükségéit; mert szegénység miatt elszakaszkodom!« – Mózes imádkozott az emberért, és az isten megrendelése neki az élethez szükséges dolgokat.” Ugyanez a szövegrészlet a Foruği-féle kiadásban így áll: „Goft: Ey Musâ do^câ kon, tâ xodâ ‘azz va gâll

⁷⁹ Uo., 106–107. (2. könyv, 44. történet)

⁸⁰ Vö. Uo., 106, 24–24. sor és 107, 1–2. sor.

⁸¹ „Áldjon-meg isten ezen szívességedért, jóllehet annak nem vehetem hasznát. Én azt hallottam, hogy nőtársom (kinek szerelmében most magam’ olly boldognak érzem) rút személy. Félek, nehogy hálátlan legyek; azért kérlek uram, ha gyd-meg nekem vakságomat.”

⁸² FORUĞI, I. m., 74–75.

ma-râ keřâfi dahad, ke az bi-řâqati be ĝân âmadam. Musâ doĉâ kard o be-raft.”⁸³ A Yusofi-féle kiadás az idézeteknél jóval tömörebben fogalmaz. A szegény ember kérése és szerencsétlen állapotának elpanaszolása ebben a szövegváltozatban nem szerepel, pusztán annyit tudunk meg, hogy Mózes imádkozott érte és Isten sorsát jobbra fordította: „Doĉâ kard, tâ xodâ-ye ĉazz va ĝall, mar u-râ neĉmati dâd.”⁸⁴ A magyarított elbeszélés híven követi a Foruĝi-féle kiadás történetét, pontosabban annak prózában elbeszélte részeit. Ahogy a korábban ismertetett szövegek esetében is jellemző volt, ezúttal is a verses betétek hiányoznak. Saĉdi írói stílusára jellemző, hogy kedveli a konklúziót többféleképpen megfogalmazni: a Mózesről szóló anekdotában összesen nyolc változatban olvasható, melyek közül csak kettő ilt prózai formát. A tanulságot elsőként a megjavult helyzetével helyesen bánni nem tudó ember balcselekedeteinek leírása után két párversben olvashatjuk, melyeket a narrátor mint általános bölcsességeket idéz; ezt követi egy arab Korán idézet (42. szúra, 26. vers); majd Mózes-idézetként olvasható egy arab nyelvű *beyt*; végül, külön szedve két perzsa párvers, egy prózában megfogalmazott bölcsesség, s egy záró párvers olvasható. A felsorolt nyolc megnyilatkozás mindegyike ugyanazt a tanulságot fogalmazza meg: Isten nem véletlenül osztotta szét egyenlőtlenül a javakat: akiknek kevesebb jutott, azok nem is tudnának jól élni a kapott lehetőséggel, akárcsak az elbeszélés szerencsétlen sorsú karaktere.

A fordításlánc valamelyik résztvevője úgy ítélte meg, elég a tanulságot pusztán egyszer elmondani, s így a sok lehetőség közül egyet kiválasztott, s pusztán azt fordította le: „Ha az isten mindegyik szolgájának dús gazdagságot adott volna, vakmerően dacolna mindenfelé egyik a’ másikkal.” E mondat az eredeti szövegben szereplő konklúziósorozat második darabjának és ötödik darabjának összevont parafrázisa. A konklúzió ötödik megfogalmazása az eredetiben így áll: „Bande ĉo ĝân âmad o sim o zar-ař, / sili xâhad be řarurat sar-ař”⁸⁵ Az idézett verspár első fele olvasható – kissé torzult formában – a magyar fordításban. A Saĉdi-szöveg tanulságának második megfogalmazása pedig a *Társalkodó* végkövetkeztetése második felének feleltethető meg: „Âĝez bâř, ke dast-e qodrat yâbad, / bar-xizad o dast-e âĝezân bar-tâbad.”⁸⁶ E jelenségnek nem csak az az érdekessége, hogy két tetszőlegesen kiválasztott verspár kontaminációjával létrejött egy, az eredetiben nem létező változata a konklúzióknak, hanem érdemes arra is felhívni a figyelmet, hogy a Saĉdi-anekdotában a fent idézett két *beyt* a narrátor, s nem Mózes megnyilatkozásaként szerepel; az perzsa szövegben Mózes a Koránból idéz, ami a *Társalkodó*ban nem került lefordításra.

A *Társalkodó*ban megjelent negyedik fordítás a legtöbb kéziratban nem szerepel, így a szövegkiadások nagy részéből is hiányzik. Foruĝi, Saĉdi összes műveinek kiadásában, a második *bâb* huszonhetedik *ĥekâyat*-ja után lábjegyzetben közli a szöveget, azzal a megjegyzéssel, hogy a következő darab a legtöbb kéziratban nem része a

⁸³ („Mondta: Őh, Mózes, imádkozz, hogy a hatalmas és kegyes Isten adja meg nekem a szükségést, mert a kitartásom végére jutottam. Mózes imádkozott és elment.”) *Uo.*, 74., 16–17. sor

⁸⁴ („Imádkozott, hogy a hatalmas és kegyes Isten áldja meg őt.”) *Uo.*, 74., 19–20. sor

⁸⁵ („A szolga, ha ranghoz, ezüsthöz és aranyhoz jut, / pofont akar szükségképpen saját fejére.”) *Uo.*, 75., 6. sor

⁸⁶ („A gyenge, ki kezébe hatalmat kap, / felkel, és a gyengék kezét csavarja ki.”) *Uo.*, 3. sor

*Golestân*nak, így a „Saltanati könyvtárban” őrzött kópia e darabját ő sem a főszövegben idézi.⁸⁷ A fordításcsokor e darabjának esetében is érvényesül az a jelenség, mely több korábbi szöveg esetében is megfigyelhető volt: az állami hivatalt betöltő embernek és egy barátjának története is a magyar változatban Sa^ˆdival megesett eseményként tárul elénk. Az eredeti elbeszélésben azonban a perzsa költő neve helyett határozatlan névmás áll: „Yeki-râ dust-i bud ke ˆamal-e divân kardi.”⁸⁸ A magyar Sa^ˆdiról szóló anekdota tehát az eredetiben nem Sa^ˆdiról szól, hanem egy meg nem nevezett alakról, akinek személye irreleváns, pusztán barátjához fűződő kapcsolata lényeges. A fordítássorozat során azonban jelentősebb torzulásokat is elszenvedett a szöveg. A legkomolyabb veszteség, hogy a Sa^ˆdi-történetek magvát adó, versben megfogalmazott záró bölcsesség lekopott, ami önmagában nem lenne gond, hiszen láttunk már példát arra, hogy ennek hiányában is közvetítette a fordítás az erkölcsi tanulságot; jelen esetben azonban a történetben szereplő változtatások és e végbölcsesség hiánya együttesen azt eredményezik, hogy a Társalkodóban megjelent negyedik elbeszélés konklúziója nemcsak kifejtetlen, hanem más üzenetet is hordoz.

A magyar verzió már rögtön az elején más irányt vesz, és ez a változtatás implikálja az eltérő konklúziót is. Az eredeti történet szereplője régóta állami hivatalnok, és barátja már jó ideje nem tett nála látogatást.⁸⁹ Elmaradásának oka az, hogy elfoglalt barátját nem akarja zavarni munkája végzésében, hiszen, ha hivatalából elmozdítják, majd bőven lesz alkalma társaságát élvezni, hiszen az igaz barátok feladata, hogy a szerencse balra fordulása esetén álljanak rendelkezésre: „Dar bozorgi o dâr o gir-e ˆamal / ze âšnâiyân farâgati dârând. // Ruz-e darmândegi o maˆzuli / dard-e del piš-e dustân ârand.”⁹⁰ A Társalkodóban a frissen hivatalába helyezett hivatalnokhoz érdekből gratulálók sokasága megy látogatóba, barátja igyekszik kimaradni e számító ismerősök sorából, így a kérdésre, hogy miért nem teszi tiszteletét barátjánál, az a válasza, hogy az igaz barátság nem a társadalmi rangnak szól.

Az utolsó rövid elbeszélés valójában nem is egy külön *hekâyat*, hanem a *Golestân* dervisek erkölceiről szóló fejezetének harminchetedik története után álló, ahhoz szorosan nem, csak témájában kapcsolódó verses anekdota.⁹¹ Mint a Társalkodó többi fordítására jellemző volt, ebben az esetben is megállapítható, hogy a szöveg teljesen elvesztette prozódiai jellemzőit, s akárcsak több megelőző esetben, az anonim karakter szerepét itt is Sa^ˆdi veszi át. Valójában a perzsa költő szerepeltetése ebben a történetben nem is lenne gond, hiszen egy egyes szám első személyű ígévégződés (*goft-am*, '[én] mondtam')⁹² utal arra, hogy a narrátor aktívan részt vesz a cselekményben, a probléma pusztán az, hogy a magyar fordítás a másik karakter szerepét osztja rá. Sa^ˆdi három soros versében egy dervis, aki szakít a kolostori élettel, a medresszébe megy. Ott Sa^ˆdi megkérdezi tőle, mi a különbség a bölcsek és a szerzetesek között, miért

⁸⁷ Vö. Uo., 59. A történet az Aliev-féle kiadásban is olvasható. ALIEV, *Golestân-e Saˆdi*, 167.

⁸⁸ („Valakinek volt egy barátja, aki a divánban dolgozott.”) FORUGI, *I. m.*, 167. 1. sor

⁸⁹ „...moddati ettefâq-e molâqât na-yoftâd.” („...[s akivel] régóta nem találkozott.”) Uo.

⁹⁰ („Míg foglalkoztatva vannak (jól megy a soruk), az ismerősöktől távolságot tartanak; a megfeneklés és elbocsátás idején szívfájdalmukat a barát élé vizszik.”) Uo., 167., 4–5. sor

⁹¹ YUSOFI, *Golestân-e Saˆdi*, 104.

⁹² Uo., 104., 13. sor

szakított az utóbbiakkal és választotta ez előbbieket. A dervis válasza az, hogy, míg a szerzetesek tudásukat öncélúan használják fel, addig a bölcsek ismereteik terjesztésével igyekeznek másokon segíteni.⁹³ A történet egyik karaktere tehát a dervis, aki szakít a kolostori étellel, és meg is indokolja miért, a másik karakter, aki megkérdézi a dervist döntésének okáról. Utóbbi kilétére utal az eredetiben a már említett igei személyrag, mely miatt a kérdést a narrátor megnyilatkozásaként kell értelmeznünk. A Társalkodó történetében azonban erre a karakterre a *valaki* határozatlan névmás utal.⁹⁴ A dervis szerepét a magyar verzióban Sa[‘]di veszi át, akinek szerepe csak a bölcsesség kimondására korlátozódik. Annak érdekében, hogy az így átalakított történet ne zavarodjék teljesen össze, az eredeti első verssora a fordításból teljesen hiányzik.⁹⁵ Az előző esetek példájából kiindulva a szerepek ily mértékű összezavarását vagy az motiválta, hogy a fordításlánc egyik tagja nem találta kellőképpen aktív szereplőnek a perzsa költőt, vagy az, hogy a történet végén szereplő bölcsességet Sa[‘]di megnyilatkozásaként akarta közölni.

A Társalkodó hatodik szövegcsoportja a *Szadi’ emlék-mondásai* címet viseli, s összesen hét tömör bölcsességet tartalmaz, melyek a *Golestân*ban olvasható egy-egy *beyt* fordításai. A hét darab közül kettőt – a negyediket és a hatodikat – nem sikerült azonosítani: ezek a többszörös fordítás során oly mértékben eltávolodhattak a perzsa szövegtől, hogy eredetijükre nem lehet visszakövetkeztetni.⁹⁶ A felismert *beyt*fordítások mindegyikére jellemző, hogy verses formájukat nem őrizték meg, s általánosságban elmondható, hogy szöveghű fordítások. A dolgozat hátralevő részében csak azt a két „emlékmondást” ismertetem, melyek az eredeti szöveg erőteljes átértelmezéséről tesznek tanúbizonyosságot. Az egyik ilyen bölcsesség eredetije a *Golestân* első fejezetének harmadik *hekâyat*jában olvasható: „Ân šenîdi ke lâğari dâna / goft be ablahi farbeh: // Asb-e tâzi, v-agar ža’if bovad, / hamčonân az tavileyi xar beh.”⁹⁷ A magyar fordításban a második *beyt* tartalmi parafrázisa olvasható, melybe az első párversből beszivárognak szavak, így értelme némiképp módosul: az eredetiben a gyenge arab ló és egy istállónyi szamár oppozíciója olvasható. Ezzel szemben a magyar változat egy sovány arab lovat és tíz kövér szamarat állít szembe egymással: „Az arab ló bármilyl sovány, okosnak többet ér, mint tíz annyi

⁹³ A bölcsességet erősen interpretálva fogalmaztam meg a könnyebb érthetőség kedvéért. Az eredeti szövegben egy komplex metafora olvasható: „Goft: ân gelim-e xiš be dar mi-barad ze mowğ, / va in ġahd mi-konad ke be ġirad ġariq-râ.” („Mondta: Az a hullámokból kimentí saját imaszőnyegét / ez meg erőfeszítéseket tesz, hogy kimentse a süllyedőt.”) *Uo.*, 104., 14. sor

⁹⁴ „Szadihoz valaki ezen kérdést tevė...”

⁹⁵ Az első *beyt*ből tudjuk meg, hogy a dervis a szerzetesi élet helyett a bölcsek társaságát választotta: „Sâhebdeli be madresse âmad xâneqâh, / be-šekast ‘ahd-e šohbat-e ahl-e tariq-râ.” („Egy bölcs a monostorból a madresszébe érkezett / Megszakította az út embereivel [dervisek] való társaságot.”) *Uo.*, 104., 12. sor

⁹⁶ A azonosítatlan emlékmondások a következők: „A’ ragadozó madarak mindnyájan magas hegyeken szeretnek fészkelni és a’ kik embertársikat szeretik megrontani, mindig előre sietnek.”; „A’ féregrágtá gyümölcs leesik a’ szél’ legkisebb fuvalmára, de a’ jó gyümölcs zivatarok közt is érik: így a’ földön a’ hitvány hamar vesztére jut, de a’ jó, alapot ver magának az ellenállók’ daczára is.”

⁹⁷ („Azt hallottad, hogy egy sovány bölcs / egy kövér butának mondta: // Az arab ló, ha gyenge is / jobb egy istállónyi szamárnál.”) *YUSOFI, Golestân-e Sa’di, 59., 22–23. sor*

kövér számár; mert veszélyben nyulánk lóra van szükség; a' göboly pedig nem egyébre szolgál, mint akadékul." A fenti Sa^Ċdi-idézetben a sovány–kövér opposzió az első beytben szerepel, és a bölcs és a buta ember külső jellemzését szolgálja. E két melléknév a magyarított verzióban a szembeállított állatok jelzőjévé válik, így az eredetileg párhuzamba állított két értékítélet helyett a magyar verzió egy (komplexebb) értékítélettel szembesít:

perzsa szöveg	egy sovány bölcs	egy kövér buta
	egy gyenge arab ló	egy istállónyi számár
magyar változat	egy sovány arab ló	tízszer annyi kövér számár

Fontos még megjegyezni, hogy a Társalkodó e szövegében a záró magyarázat hozátoldás, mely Sa^Ċdi szövegében nem szerepel.

Az utolsó emlékmondás a *Golestân* második fejezete huszadik anekdotájának parafrázisa. A rövid történet Loqmanról szól, akitől megkérdezik, kitől tanulta az illetet. A bölcs válasza az, hogy az illetlenektől: tartózkodott minden olyan cselekedettől, melyet azokról látott és nem volt kedvére való. A történetet verses bölcsességgel zárul, melynek üzenete: az okos emberek még a tréfából is tanulnak, a buta emberekre viszont a bölcs gondolatok is tréfaként hatnak,⁹⁸ vagyis: az arra érdemtelenekre felesleges időt vesztegetni, hiszen a jó példából sem fognak tanulni. A Társalkodó szövege ennek éppen az ellenkezőjét hirdeti: „A tapasztalt ember őrizkedik a' gonosznak megmondani: milyen; hanem tulajdon példája által mutatja neki: milyennek kellene lennie.” Mégis feltételezhető, hogy sokszoros átértelmezés után az ismertett Sa^Ċdi-történet eltorzult formája olvasható a Társalkodóban, csak éppen nem a két beytben megfogalmazott bölcsesség, hanem a megelőző Loqman anekdota parafrázisa, melyben a más példájából való tanulás más megvilágításban kerül megfogalmazásra.

Összegzés

A bemutatott esettanulmányok azt mutatják, hogy a 18–19. századi magyar gondolkodók, ha a korabeli folyóiratok Sa^Ċdi-fordításai alapján akartak képet alkotni a perzsa gondolkodó költészetéről, akkor magukat a történeteket és azok tanulságát, erkölcsi üzenetét ismerhették meg, azonban általánosan jellemző, hogy a fordítások nem törekszenek az eredeti prozódiai jegyeit tükrözni, holott Sa^Ċdi írói stílusának egyik legmarkánsabb jellemzője, hogy a prózai szövegek verses betétekkel vannak megrűzdelve. A legtöbb elemzett szöveg komoly tartalmi változásokat mutat, melyek az esetek nagy részében a fordításlánc hosszúságából fakadó többszörös félreértelmezéseknek köszönhetőek, azonban jócskán akadtak olyan példák is, ahol láthatóan ez egyik fordító szándékos szövegátértelmezésének nyomait hordozza magán a ma-

⁹⁸ „Na-guyand az sar-e bâziĉe harfi / k-az ân pandi na-girad şâheb-e huş. // V-agar şad bâb-e ħekmat piş-e nâ-dân / be-xânî, âyad-aş bâziĉe dar guş.” („Tréfából sem mondanak olyan szót / melyből az okos ne tanulna // De a tudatlan előtt, ha 100 fejezet bölcsességet is / olvasol, az ő füleiben mindaz csak tréfa lesz.”) *Uo.*, 95., 19–20. sor

gyarul megjelent elbeszélés. Természetesen e többszörösen közvetített szövegek esetében az eredetitől való nagymértékű eltérést gyakran a reáliák, a kulturális kontextus vagy az eredeti szöveg ismeretének hiánya befolyásolják. Mivel sok esetben a fordítás láthatóan pusztán az erkölcsi tanulság bemutatására törekszik, feltételezhető, hogy a fordításláncban részt vevő korabeli literátorok értelmezésében Sa‘di inkább bölcs, kinek értékes történetei a lélek nemesítését szolgálják, mintsem poéta, kinek műveit minél pontosabb fordításban kell közvetíteni. A tanulmány mottója szintén ezt a gondolatot tűnik tükrözni, holott a perzsa költő *ars poeticájának* tekinthető egy soros versében – mely a *Golestân* végén olvasható – az eredetiség elvét hirdeti: „Kohan xerqe-ye hiš pirâstan / beh az ġâme-ye ‘âriyat xâstan.”⁹⁹

⁹⁹ („A saját feldíszített régi köpeny / jobb, mint a kölcsönként díszruha.”) *Uo.*,191., 4. sor