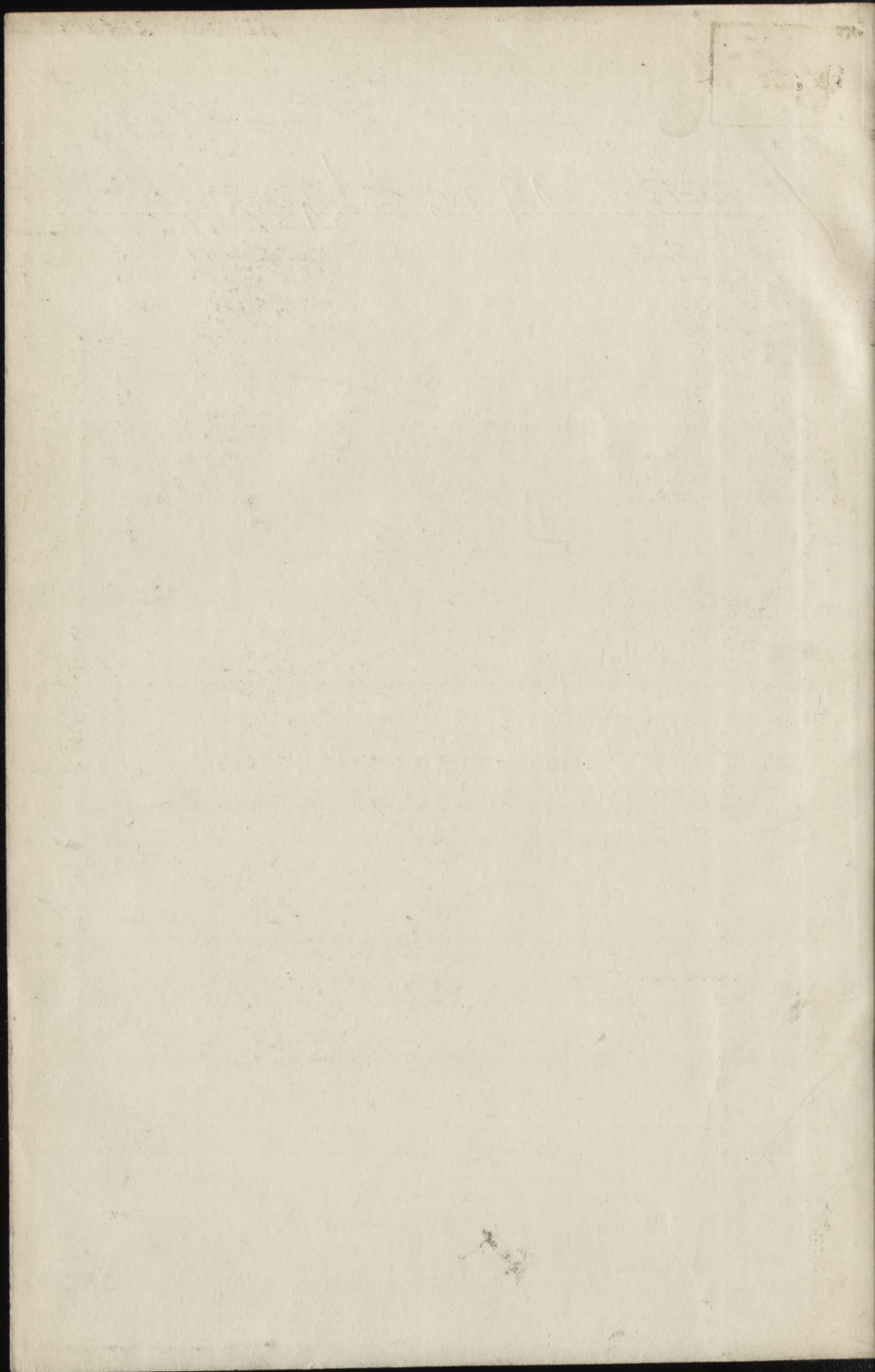


HF

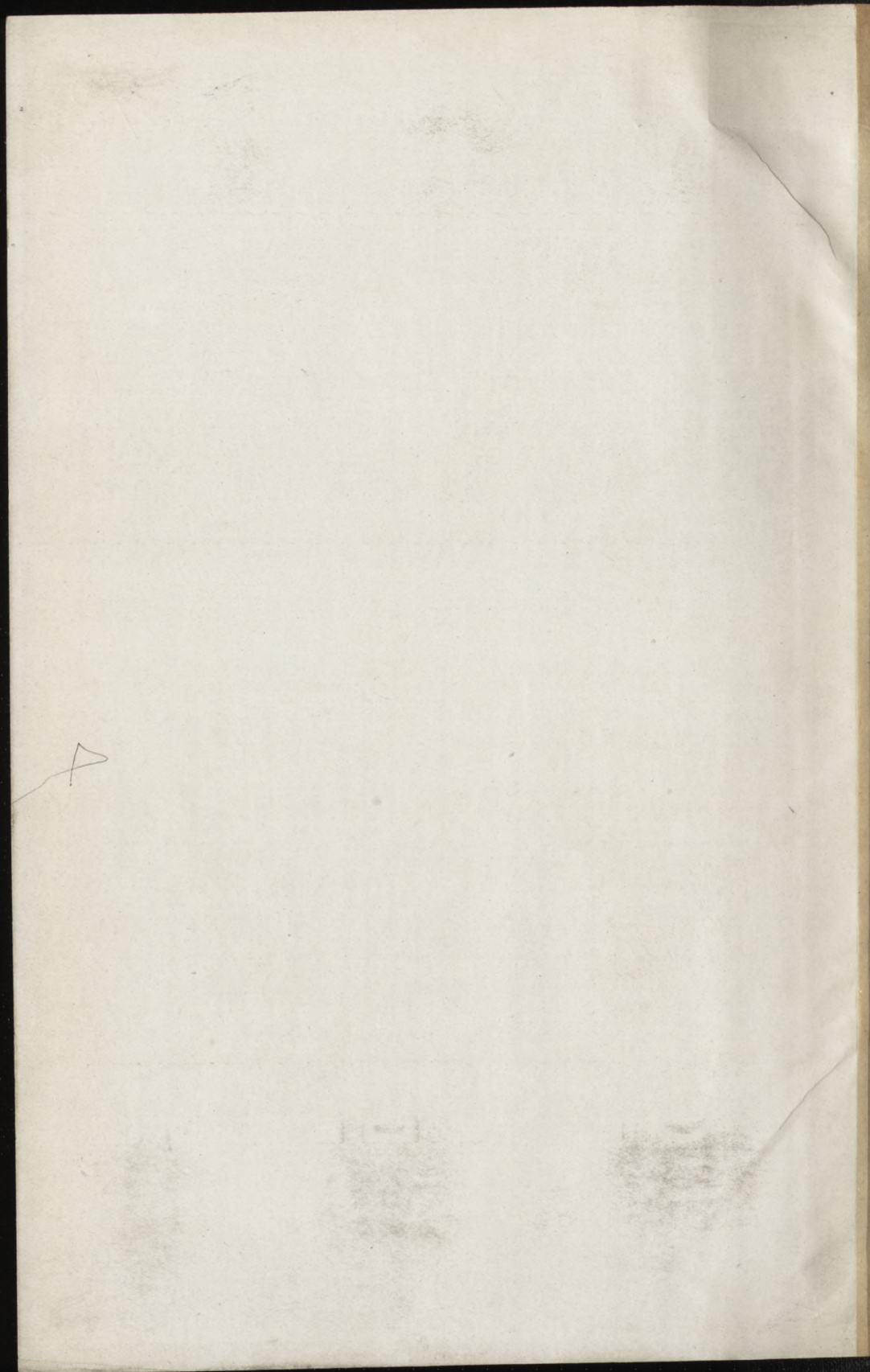
19205 / 1



19265

Dr. Hevesi Ferenc

AZ ÓKOR
ZSIDÓ
BÖLCSELETE



18

Apám szellemének

AZ ÓKOR ZSIDÓ BÖLCSELETE

A ZSIDÓ VALLÁSBÖLCSELET TÖRTÉNETE

AZ ÓKOR ZSIDÓ BÖLCSELETE

AZ IZRAELITA MAGYAR IRODALMI TÁRSULAT
TÁMOGATÁSÁVAL

BUDAPEST, 1943

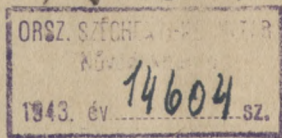
AZ ÓKOR ZSIDÓ BÖLCSELETE

ÍRTA
DR. HEVESI FERENC

A KOHELETHRŐL ÉS JÓB KÖNYVÉRŐL SZÓLÓ TANULMÁNYOKAT ÍRTA
DR. HEVESI SIMON

BUDAPEST, 1943

19. 265/1



Felelős kiadó: dr. Hevesi Ferenc

Nyomatott: Springer Gusztáv könyvnyomdájában, Budapest

BEVEZETÉS

Szeretettel bocsátom útjára e könyvet, mely több mint húsz esztendeig komoly és széleskörű, elmélyedést igénylő tanulmány eredménye. Mindenkor vallottam a *nonum prematur* elvét és soha elhamarkodottan, siető mohósággal nem igyekeztem tanulmányaim eredményével a nyilvánosság elé állni. A tudományos korrektség és a szigorú akribia, valamint a becsületes önbírálat álláspontján óhajtottam maradni és alapos, rendszeres munka árán csak oly művekkel gyarapítani az amúgyis túlon túl zsúfolt zsidó tudományos irodalmat, amelyeknek megbízhatósága és komolysága kétségen felül áll. Ez volt az oka annak, hogy mindmáig nem hoztam nyilvánosságra a zsidó vallásbölcselet terén folytatott búvárkodásom részleteredményeit, eltekintve doktori értekezletemből, mely Száadja Gáon bibliafordításának és kommentárjainak filozófiai elemeit tárgyalja, valamint néhány inkább propagatív jellegű, belmissziós célzatú világszemléleti dolgozatomtól, melyek elszórtan folyóiratokban és összegyűjtve „Szenvedés, Igazság” című kötetemben jelentek meg.

Húsz esztendőös papi működésem alatt igyekeztem elmélyedni a zsidó vallás eszmevilágában. A Bibliát nem a külsőségek felületes szemügyrevételében, szövegkritikában, konjekturák kitalálásában és kitálalásában, lényegtelen mellékkörülmények felfűjt és koturnuson járó vegyelemzésében tanulmányoztam, hanem minden törekvéssel az eszmék mélységébe és igazságába óhajtottam behatolni, hogy a szellemet megértsem, hogy a Tan világosságára nyíljon és ébredjen szemem, hogy az erkölcsi gondolat a maga nagyságában és fenségében áthassa lényemet, hogy az eszme teljessége éljen kedélyemben, szellememben, gondolatvilágomban. A rabbinikus irodalom kutatásában is mindig a megértésre törekedtem; a *haláchában* kerestem a törvényrendszer szilárd konstrukciójának erővonalait, a jogelvi egység és a jogi gondolat tisztaságát, az erkölcsi elvek határozottságát és nagyvonalúságát; az *agáda* szétszórt virágaiban azt, ami szépségükben és tartalmukban közös, a zsidó szellem magasrendű megnyilatkozását, az aprólékos mellékkérdések helyett a lélek grandiózitását.

Így hatoltam be a zsidó bölcselek eszmerendszereibe is. Érdekelt bennük a specifikusan zsidó vonás és az egyetemes emberi. Érdekelt asszimiláló erejük, mellyel koruk tudományát és világszemléletét átolvasztották a zsidó szemlélet és egyéni felfogásuk ötvözetébe. Érdekelt szempontjaik eredetisége és gondolataik hatása, kapcsolata és rokonsága a korábbi és későbbi korok nem zsidó filozófusaival. De legfőképpen érdekelt eszméik tartalma és igazsága. Nemcsak rendszereik logikus ereje gyönyörködtetett, nemcsak kifejezősmódjuk cizellált szépsége, terminológiájuknak különösen a korai arab és héber szövegek filozófiai csiszolatlansága ellenére is

szabatos kifejezőkészsége, hanem legelsősorban, amit tanítottak, eszmegazdagságuk, erkölcsi erejük, szellemi nagyságuk.

Tanulmányaim kiterjedtek a zsidó forrásokon túl az ókori görög bölcselelőkre, a hellenisztikus korszak filozófusaira, a középkor egyházatyáira és az újkor bölcseleire, hogy a rendszerek egymáshozhatását lássam. Kerestem a logikai, ismeretelméleti és pszichológiai építőköveket, a zsidó eszmevilág templomépületeiben, mert a pillérek tartó és hordozó erejében láttam az egész épület szilárdságának és tartósságának biztosítékát.

E hús esztendei bűvárló munkásságnak eredménye ez a mű, mely felöleli a zsidó vallásbölcselet történetét a Bibliától napjainkig. Úgy vélem, hasznos szolgálatot teszek közrebocsátásával, hiszen a vallási gondolatnak legnemesebb propagátora mindenkor a filozófia volt. Az arabok *ilm el-iláhi* az Istenség tudományának nevezték, elismerve fenséges értékét és jelentőségét a vallási eszme szempontjából. A középkor skolasztikusai benne *ancilla theologiae* az isteni tan szolgálóleányát látták és a zsidó bölcsek הַחֲכָמִים הָאֵלֹהִים az Isteneszme bölcselete rangjával ruházták fel, amiben kifejezték, hogy filozófiára szükség van, hogy az Isten-gondolat a tépelődő, vívódó emberi lélek vezére, kalauza legyen.

Már ez maga elegendő ok arra, hogy mélyen elítéljem azt a korunkban és köreinkben lábrakapott filozófiaellenes irányzatot, amely gondolatszegénységet, a problémák jelentőségének félreismerését, vérszegény képzettséget, a szakavatottság hiányát tanúsítja azokban, akik azt hangoztatják, hogy a vallásos nevelés eszközei közé a filozófiát nem kell fölvenni, azt ki kell küszöbölni a zsidóság szellemi fegyvertárából. Éppen

olyan ez, mintha az, aki tudatlansága és értelmi eimeradottsága folytán nem képes az orvosi pálya feltételeinek megfelelni, azt mondaná: el kell törölni az orvostudományt, nincs arra szükség, hiszen a betegek anélkül is vagy meghalnak, vagy meggyógyulnak.

Ilyen érv az, amikor azt mondják, hogy a vallás az érzelem, a kedély sajátja és nincs szükség értelmi, intellektuális megalapozására és tudományos megszilárdítására. Az irrationális érzelmi megmozdulások, a kedély hullámozásai úgy se irányíthatók az intellektus által.

Mily tévedés. Akik ezt a gyenge érvet szegeznek a vallásbölcselet ellen, azok nincsenek tisztában azzal, hogy a lelki struktúra egészét képez, hogy érzelem, értelem, ösztön, ítélőképesség egymással szoros kapcsolatban van, hogy a tudatalatti világ tartalmát a tudatból a mélységbe süllyedt elementumok töltik ki és hogy éppen e strukturális egység folytán az értelmi eszközök hatalmas érzelmek keltésére alkalmasak, valamint, hogy az igazság a legnagyobb és legbiztosabb methodus az érzelmi nevelés számára is.

De vajjon igaz-e, hogy a vallás irracionális? Aki ezt tanítja, az nem tudja a különbséget a vallás és a misztikum között. A *fides quaerens intellectum* igazságát az egész skolasztikus bölcselet elismerte. A vallás lényeges alkateleme az *igazság* és az igazság keresi az értelmi megszilárdítást. Az igazságról meggyőzni valakit, ahhoz nem elég érzelmeire hatni, ahhoz szükség van átlátható, világos és *igaz* érvekre és éppen ezt szolgáltatja a vallásnak az olyan filozófia, mely a tudományok kincstárából felhossa az igazság kritériumaival megerősített komoly érveket a vallási eszme igazsága mellett.

Még a misztikusok is bölcsekedtek és próbálták átélésüket legalább ismeretelméleti fundamentumon igazolni. Hát akkor miért ne volna joga a vallásnak a maga nagyszerű elvei, tanításai, tételei, igazságai mellett megszólaltatni az észet, a logikát, a tudományt, a bölcsészetet?

De éppen a zsidó vallás, amely elvileg kiküszöbölte az érzelmi mythológiát és csak mellékhajtsásként érlelte ki a misztikum idegen eszmekörből beoltott dugványát, a zsidó vallás feltétlenül megköveteli a bölcséleti megokolást, annál is inkább, mert tanításai maguk a legtisztább bölcséleti eszmék.

Amikor Aquinói Tamás a középkor legnagyobbnak elismert bölcseleje erről a kérdésről ír, ő a keresztény vallás eszméit két csoportba osztja, beszélvén *duplex veritas*-ról. Az egyik csoportba tartoznak azok a hit-tételek, melyek intellektuális és tudományos módszerekkel, a ratio fegyvereivel bizonyíthatók és pedig: „Deum esse, Deum esse unum et alia hujus modi, quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis” — hogy Isten van, hogy Isten egy és a hasonlók, melyeket a filozófusok is átláthatóan bebizonyítottak vezéreltetve a ratio (az értelem) természetes fényétől. Ezek a *bebizonyítható* vallási igazságok pedig éppen a zsidó vallás tanításai, míg a speciális keresztény tanításokat, melyekben a kereszténység eltér a zsidó eszmétől, Aquinói Tamás a *mysteria fidei*, a hit mystériumai közé sorolja, mint pl.: „Deum esse trinum et unum”, ami „excedit facultatem humanae rationis”. (Summa contra gentiles I. 3. c.)

A nagy *doctor universalis* leszögezte tehát azt az álláspontot, hogy a racionak szerepet kell juttatni a

vallási világszemlélet felépítésénél, e körből éppen azokat a tanokat küszöbölve ki, amelyek a keresztény hit specifikumai. Ha ezektől eltekintve, azokat szemléljük, melyeknél ő a ratio demonstratív erejét és jogosultságát elismeri, marad a zsidó vallás, melynek nincsenek mystériumai, melynél a dogma intellektuálisan bizonyítható és bizonyítandó.

De a nagy aquinátus határozottan kimondja, hogy az értelmet Isten azért adta, hogy az Ő igazsága felett elmélkedjen: „Sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et de alii disserere, ita eius est falsitatem contrarium impugnare. Convenienter ergo, ex ore Sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur, scilicet veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditari et meditatam eloqui, quod tangit quum dicit „veritatem meditabitur guttur meum”; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit quum dicit: „et labia mea detestabuntur impium”. (Summa c. gent. I. 1.)

Vagyis a bölcsnek kötelessége elmélkedni az *első principium* felől és küzdeni a hazug elméletek ellen, az isteni igazságot kijelenteni és az igazság elleni tévedéseket cáfolni, vagyis bölcselkedni.

Jellemző, hogy éppen a zsidó Bibliából hoz idézetet tétele autoritativ megerősítésére. A példabeszédek (8. f. 7. v.) idézett mondata valóban a filozófiai elmélkedés kötelméről számol be: „mert az igazság felett elmélkedik (*הנה* a *הנה* gyökből=elmélkedni) torkom és ajkaimnak utálata a hazugság.” Éppen ez az elmélkedés a vallási eszme fölött jellemzi a zsidóság lelkét és a Tóra kötelező parancsként rója ránk: *וְהִנֵּיתָ בּוֹ* — elmélkedj a Tan felett.

Vallásbölcseseink pedig a leghatározottabban figyelmeztetnek arra, hogy hitünk megköveteli a filozófiai meditációit. Száadja Gaon az *Emúnóth Vedéóth* bevezetésében így ír: „Sokan tévednek, amikor lenézik a bölceletet. Egyrészüik azért (tesz így), mert nem ismeri az utat feléje, másrészüik ismeri az utat és jár is rajta, de nem járja végig és tévelygővé válik, amint az Írás mondja: „ az az ember, aki letéved az értelem útjáról, a kísértetek gyülekezetében nyugszik.”

A Gaon éles gúnnyal ostromozza itt azokat, akik csak azért bírálják a filozófiát, mert éppen tudatlanok. A bölcelet ellenfelei legnagyobbbrészt a tudatlan ember irigysége által ösztönözve harcolnak a filozófia ellen, míg másrészüik eltéved a gondolatok labirintusában és a mystérium alvilágába kerül a világos igazság fényhona helyett.

Bachja Ibn Pakuda a *Chóvoth halevavóth* első könyvének harmadik fejezetében így ír: Arra a kérdésre, vajon kötelesek vagyunk-e Isten egysége fölött a filozófiai spekuláció útján vizsgálódni, azt felelem, hogy, aki csak képes vizsgálódni e tárgyban és az ehhez hasonló tárgyakban az intelligibiliák közül az értelmi szemlélődés útján, köteles felfogásához és megismerő képességéhez mértén foglalkozni velük. Könyvem bevezetésében előre bocsátottam már elegendő bizonyítékot erre. Aki elhanyagolja az ilyen vizsgálódást, elítélendő, mert meg rövidíti a bölcseséget és a cselekedetet egyaránt. Olyan az, mint a beteg, aki ismeri betegségét, de gyógykezelésében az orvosra bízza magát, aki őt különféle gyógyszerrel kúrálja, ő maga azonban hanyag ahhoz, hogy felülvizsgálja tudásával és értelmével az orvos módszerét, hogy helyesen kezeli-e vagy sem. Maga a Tóra kötelez

minket erre, amint írva van: „Tudd meg ma és vedd a szívedre” — a szívre venni pedig nem egyéb, mint értelmi szemlélődés, amint a próféta mondja: „Nem veszi szívére és nincsen tudás és nincs értelmesség.” (Ezsaiás 44.)

Itt a gúny helyét a komoly és szigorú intelem foglalja el, buzdítás a hit elvei fölötti elmélkedés vallásos parancsolatként való felfogására és megrovás azok ellen, akik e kötelességet elhanyagolják.

Maimuni Mózes, a „zsinagóga sasa” pedig filozófiai szemléletéből szűri le ezt a kötelességet: „Vajjon nem látod-e be, hogy az Isten, amidőn minket tökéletesíteni és az embertömegeket megjavítani akarja gyakorlati törvényeivel, — ez csak oly *értelmi tudás* alapján válik lehetségessé, melynek kiindulópontja az *Istenség felfogása* értelmi képességünk arányában, ami viszont nem történhet más úton, mint a *metafizika* útján. Ezt a metafizikai tudást nem érheted el másképp, mint a *fizika*, a természettudomány ösvényén, mivel a természettudomány jogszomszédja a metafizikának és teológiának és a tanulmány időrendjében megelőzi azt. Ez világossá válik az előtt, aki e fölött szemlélődik, hiszen éppen ezért kezdi szent könyvét az Isten a *teremtés történetével*, ami nem más, mint *természettudomány*.” (A József ibn Aknin-hoz írt levél a Kalauz bevezetésében.)

De hadd hozzak fel korunkhoz közelebb álló zsidó vallásbölcselet is. Mose Chajim Luzatto így ír e kérdésről: „Köteles az ember magát a bölcséleti szemlélődésnek szentelni, mert, ha nem szemlélődik és gondolkodik, akkor a bölcsesség nem fogja őt felkeresni és sötétségben marad tudás híján, a hiúság és homály útján fog

járni és végül is számot kell adnia Isten előtt, hogy miért nem használta fel azt a bölcseséget és képességet, amelyet Isten az ő természetébe pecsételt, hogy alkosson." (Széfer Derech éc hachájim bevezetése.)

Míg Majmonides az emberi tökéletesedés propaedeutikájaként fogja fel a természettant és a filozófiát, tehát az Isten által az emberi fajba írt entelechia eszköze gyanánt, addig Luzatto a bölcsesség kegyajándékaért való hálatartozásnak fogja fel, hogy éljünk vele és felhasználjuk a hitelvek bölcséleti megtámasztására.

Mindezekből világosan kitűnik, hogy zsidó vallásunk által vallainkra rótt szent kötelesség a vallásbölcsélet tanulmányozása. Ezért úgy vélem könyvemmel vallásos szükségletet és vallásos követelményt elégíték ki.

Azok, akik ma fölöslegesnek vélik a vallásbölcséletet, ha el fogják olvasni ismertetéseimet, minden bizonnyal többet fognak tudni a vallásfilozófiáról és valószínűleg meg is fog változni álláspontjuk véle szemben.

Hiszem, hogy a művelt olvasó örömet fog találni a lapokban és, ha csak egy lelket is vissza tudok hozni a művelt közönyből, mellyel a hit felé tekintenek, — úgy vélem már jutalma van munkámnak és fáradságomnak.

E helyütt mondok köszönetet azoknak, akik munkámban segítségemre voltak. Elsősorban *Hevesi* Simonnak, *Apámnak* és *Mesteremnek*, kinek tudásom javát köszönhetem és akinek bölcs tanácsai és útmutatásai művemet széleskörű anyaggal, erőteljes szempontokkal és gazdag szellemi értékekkel gyarapították. Köszönet illeti meg azért, hogy gyönyörű Biblia-filozófiai tanulmányait könyvemben való közlésre átengedte.

Köszönetet mondok dr. *Róth* Ernő Rabbiképző In-

tézeti tanár úrnak, aki az általam összegyűjtött rabbinikus anyag kiegészítésében és különösen bibliográfiai téren volt szeretettel segítségemre.

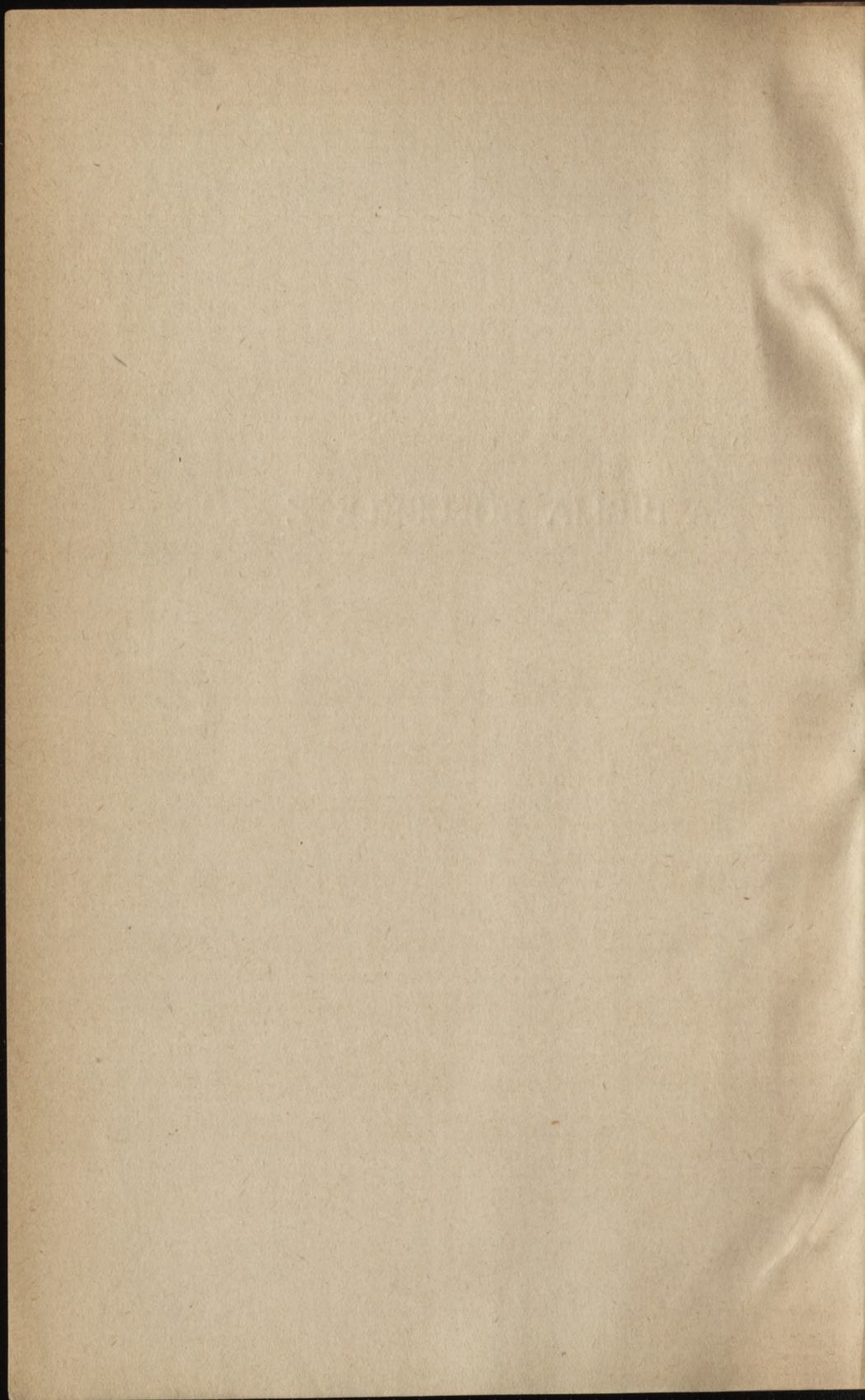
*

Művem három részben tárgyalja a zsidó bölcsélet történetét. A nagy világtörténeti és szellemtörténeti korszakoknak egy-egy kötetet szenteltem. Amidőn útjára bocsátom az első kötetet, mely a Biblia, a hellenisztikus korszak és a Talmud szellemét és vallásfilozófiáját mutatja be, annak a reményemnek adok kifejezést, hogy a művelt zsidó közönség megértéssel fogadja törekvésemet és érdeklődésével buzdít arra, hogy a középkor és újkor zsidó gondolkodóinak rendszereit ismertető további két kötetét művemnek gyors időközökben publikáljam. Hiszem, művemmel nemcsak belmissziós hivatást teljesítek, hanem szolgálatot teszek a zsidóságnak azzal is, hogy művemen keresztül a zsidó szellemmel megismerkedő másvallású közönség helyesebb színben fogja látni és méltóbban fogja megítélni Izraelt és annak ragyogó eszmevilágát.

Budapest, 1942.

DR. HEVESI FERENC

A BIBLIA BÖLCSELETE



Filozófia ott kezdődik, ahol a ratio magára eszmél és zsinórmértékévé válik az emberi véleményeknek. Nem jelent ez még bírálatot, csak annyit, hogy az emberi értelem tudatára ébred jelentőségének és ama jogának, hogy a körülötte nyüzsgő jelenségeket rendszerbe foglalja és önmaga számára megmagyarázza.

Amíg vakon született vélemények, az értelem szűrőjén át nem filtrált gondolatok, babonák, álhitek, mythológiák érvényesülnek, amíg kusza legendák szálai kötözik gúzsba az intellektust, addig nem lehet beszélni filozófiáról. Ám, amikor az értelem világosságában tisztán tündököl a gondolat és az értelmi igazság színe, fénye sugárzik rajta, filozófia az tagadhatatlanul.

Thaumazein — a dolgokra rácsodálni, rádöbenni, ez még nem bölcelet, de megtalálni az összefüggéseket és a jelenségeket határozott elvekre visszavezetni, ez már filozófia a legjavából.

Ez a szempont a leghatározottabban alátámasztja jogunkat, hogy a Szentírás eszmevilágát, e színtiszta bölceletet és gondolatrendszert a filozófia történetébe iktassuk. Ezt a jogunkat nem döntheti meg az a tény, hogy a Biblia Isten kinyilatkoztatott tana, revélált igazság, inspiráció és az Alkotó által ajándékozott ihlet műve, mert a kinyilatkoztatás éppen az emberi értelmén keresztül hatott az emberiségre és az isteni mű leghatékonyabb instrumentuma maga a *ratio*, mely intuitív

erejével megragadja a kinyilatkoztatást, annak az elméleti bírálata világosságában is megmaradó, tündöklő igazságát.

Ha igaz is az, hogy e kinyilatkoztatás nélkül is eljutott az emberi elme magas igazságokhoz és ebben az erőfeszítések árán elért eredményben, ebben a küzdelemben, ebben a szellemi vívódásban és lelki harcban, ebben a hullámhegyeken és völgyeken a cél felé sodródó haladásban látják sokan a bölcsélet lényegét, — mégis tagadhatatlan, hogy a revélált igazság, bár elnyerése isteni kegyelem műve, a könnyebbik út volt, mégis csak filozófiai igazság is és tartalma, valamint értéke folytán beillesztendő a bölcsélet történetébe.

Mégis, milyen különös és hihetetlennek hangzó mulasztás — a modern filozófiai történetírók egyszerűen kirekesztik a Bibliát (értsd alatta a zsidó Bibliát, az Ótestamentumot) műveikből.

Milyen obskurus, zavaros, értelmetlen dolgokat soroznak be a bölcsélet őskorát tárgyaló értekezéseikbe. Minden homályos görög legendának filozófiai értelmet tulajdonítanak. A régi *kozmogóniákat*, melyek a legkuszább világképeket eszkábálták össze ügyetlen ecsetjeikkel, filozófiának kiáltják ki és boldog büszkeséggel mutatnak rá, mint az emberi szellem hatalmas lendületének példáira Hesiodos, Pherekydes, az orphikusok kozmo- és theogóniáira, a védák tanításaira, melyek, bár van sok filozófiai tartalmuk is, mégis nem egyebek, mint: sötét babonák, a természetet szellemekkel, ártó és jó lényekkel benépesítő néplegendák, mystériumok és álokoskodások vegyülékei, — kizárólag azért, mert e vad egyvelegek szerzői az *archét*, az ősprincípiumot keresték és nem találták meg.

E zavaros, labyrinthikus lelki furcsaságokat besorozzák a filozófia történetébe, mint később az új-pythagorasi és újplatonikus babonákat, a hermetikus jóstanokat és számjátékokat, a gnosztikus demonológiát, az ekkeharti mysticismust, — de a zsidó igazság ősforrását, a tiszta szemlélet csodálatos megnyilatkozását, a Bibliát nem akadják filozófiai dokumentumnak elismerni,

Különös, hogy még zsidó theológusok is beleesnek ebbe a hibába. Az a pszichológiai tünet ez, melyet a tudósok széles rétegeinél megfigyelhetünk, hogy, amit mások tudományos igazságnak mondanak, azt egyes tudósok, sokszor jobb meggyőződésük ellenére is, tovább szajkózzák, talán éppen azért, hogy tudósoknak látszódjanak, mert elvégre vannak tudományos divatok és azoknak hódolni kell. Így volt ez a bibliakritikával is. Theológusok sora borult le a kritika bálványára előtt, mert a legapróbb emberi tekintély többet jelentett számukra, mint a Szentírás isteni autoritása. Hasonló lélektani jelenség nyilatkozik meg Dávid Neumark művében, aki a zsidó vallásbölcselet történetét akarta megírni, eszmék szerint csoportosított, alapossága mellett is igen laza, széteső és töredékes munkájában. Miután elmondja, hogy a Biblia alaptanítása a monotheizmus, ezt az elhibázott kijelentést teszi: „Es sind jedoch nur *ethische* Lehren, welche sich an diesen Grundgedanken kristallisieren.”

Az érdemes szerző megfelelkezik arról, hogy a Szentírásban nemcsak etikai eszmék vannak, de kozmogónia és theogónia is. Éppen az lesz e fejezet feladata, hogy ezeket az eszméket ismertesse. De az illusztris autor arról is megfelelkezik, hogy az etikai eszmék is a filozófia körébe tartoznak és éppen a Szentírás er-

kölcsi igazságai, a próféták erkölcsi gondolatai emelik oly magasra a legszentebb könyv értékét.

A Biblia filozófiai értékét mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy oly sok filozófus merített belőle és tért hozzá vissza ihletért. Lesz alkalmunk foglalkozni ezzel a kérdéssel egyes nagy vallásbölcselőink méltatásánál, amikor módunkban lesz kimutatni a nem-zsidó párhuzamokat is. Most azonban csak arra akarok utalni, hogy komoly filozófusok, különösen az ókorban, tehát oly időben, mikor a filozófia kezdeteihez és forrásaihoz lényegesen közelebb állottak, mint mai bölcsélet-történészeink, amikor a vélemények rétegei még nem borultak szinte átláthatatlan tömeg gyanánt a régi gondolatokra, egyenesen azt tanították, hogy a görög filozófia gyökerében zsidó eredetű.

Ha nem is foglalunk állást ebben a kérdésben, mégis rámutatunk a bizonyítékokra, kedves olvasóinkra bízva a szabad véleményalkotást.

Az első görög filozófusok jóval a Biblia keletkezése után léptek fel. Még, ha a Biblia-kritika álláspontjára helyezkedünk is és a Josija által megtalált Tóra-példányt fogadjuk el a zsidó eszme őskódexének, akkor is legkésőbb az időszámításunk előtti 622-ik évben vagyunk. Ebben az esztendőben Thales, az első görög filozófus éppen két esztendő volt, mert 624-ben született. Az a két-három évtized, mely alatt Thales gyermekből gondolkodó, gondolkodóból filozófus lett, elég idő arra, hogy az eszmék a Szentföldről Kis-Ázsiába, Miletosba jussanak, annyival is inkább, mivel élénk kereskedelmi és kulturális forgalom lehetővé tette a Földközi tenger partvidékén a szellemi javak kicserélődését. De Thales maga is utazott. Volt Föniciában és Egyiptomban és kézenfekvő az a feltevés, hogy az akkori Palesztina ki-

kötőiben megismerkedett a zsidókkal és a zsidó gondolatokkal. A Thalesről szóló legenda is megerősítheti azt a feltevést, hogy az első filozófus zsidó hatás alatt fejlődik ki. A rege szerint Thales őse Kadmos volt, föníciai férfiu, aki az írást feltalálta és a görög szigetekre importálta. Maga a név is sémi eredetű; Kadmos megfelel a kadam gyöknek (héberül קדם), ami keletet, ősidőt jelent, orient és origót. A legendában az a néptudat jutott kifejezésre, hogy a filozófia gyökérszáalai keletre nyúlnak és az első filozófus csak szellemi örököse a keleti gondolatnak. A sémi eredetű név pedig határozottan sémi kútforrásra utal, Thales őse inkább héber, mint mondjuk: indiai. Egyébként kétségen felül áll a görög betűduktusnak héber eredete is, valamint az, hogy a filozófia bölcsője Kisázsiaiban ringott, az oriens kapujában.

Tartalmi tekintetben az első görög bölcselek föltétlen közeledést mutatnak a zsidó gondolathoz. Thales, Anaximandros, Anaximenes szakítanak a mythológikus sokelvűséggel és *egységes*, sőt *egyetlen* elvre akarják visszavezetni a jelenségek sokrétűségét. Thalesnél a víz, Anaximenesnél a levegő, Anaximandrosnál az *apeiron*, egy finom, végtelenül könnyű, már szinte testtelen anyag az ősprincípium, az *arché*. Ha görög szellemük az anyagelvűség síkján mozog is, mégis az *egy-elv* keresésében rokonságot mutat a zsidó gondolkodással. De a fejlődés során e gondolat is egyre közelebb jut a szellemies felfogáshoz; egyre könnyebb, egyre kevésbbé anyagi természetű az őslényeg és végül a határtalan apeironban már csak kevés választja el a szellemitől.

A miletosiai közvetlen utóda Xenophanes (570—480 ante) az universum szemléleténél szintén határozottan kijelenti a természet egységének elvét. Amerre te-

kint, *mian eisz phüszin* — egyet lát a természetben és ez őt monotheista felfogásra készíti. Felfogásában túl-emelkedik a materialista szemléleti módon és kemény szavakkal ostromozza a pogány istenképzeteket: „A halandók azt hiszik, hogy az istenek úgy jönnek létre, mint ők, hogy érzékszervekkel, hanggal, testtel rendelkeznek... de, ha az ökröknek vagy oroszlánoknak kezük volna, az ökrök ökörhöz, a lovak lovakhoz hasonló isteneket faragnának...” (Idézve Clemens Alexandrinusnál: *Stromateis* VIII. könyv, 5. 601.) Szerinte a felső isten nem hasonlít a halandóhoz se testben, se szellemben. Íme, mennyire hasonlatos Xenophanes felfogása a zsidó gondolatához, melytől pantheistikus színezetében tér el, amikor kimondja, hogy a minden egy és egy az Isten.

A későbbi görög filozófia az ember felé forduló szemléletében az erkölcsi problémát öleli fel. Egyre erőteljesebb lendülettel halad a tiszta erkölcsi felfogás felé és Sokratesben és követőiben mintha csak a Biblia fenséges erkölcsi igazságai nyilatkoznának meg újra. De Platon az emberi problémák felől ismét kitekint a végtelen felé és a jelenségekben megvalósuló ideák során felfelé pillantva meglátja Istent, az Egyetlenegyet, míg Aristoteles a kauzális összefüggés koordináta-rendszerén vezetteti magát az első okig, az egyetlenegy Istenhez. Valóban, mintha a bibliai kinyilatkoztatás új instrumentumai a görög filozófusok volnának. Ez indít többet a régi bölcselők közül arra, hogy a nagy görög filozófusokat, mint a Biblia követőit állítsák eléink. A syriai Apameaban lépett fel *Numenius*, az új-pythagoreus iskola egyik kiválósága. *Eusebius* idézi tőle azt a kijelentést, hogy a görög filozófusok „a zsidó bölcselőkből merítettek”. Plátóról ezekkel a szavakkal emlékezik meg: *Moisésész attikizón* — a görögül beszélő Mózes. A nagy

görög iskolafőnek ez a jellemzése érdekesen csendül össze azzal az apokrif hagyománnyal, amely szerint Mózes lett volna Pláton tanítómestere és azzal a másik legendával, mely Ezekiél próféta és Pythagoras találkozásáról regél.

Ugyanezt a szellemi kölcsönhatást igyekeznek bizonyítani a hellenisztikus kor zsidó bölcseiszei. elsősorban *Aristobulos* és *Philo*. A nagy alexandriai mester biblia-magyarázataiban állandóan plátói gondolatokat keres és talál meg. Abban a mondatban, mely szerint Isten az embert *saját képmására* teremtette, megtalálja a plátói *ideatan* forrását és ezt oly rendkívül komolyan veszi, hogy ennél a pontnál kijelenti, miszerint itt nem allegórikusan, hanem *egyszerűen* interpretálja a szentírási szöveget. (De opificio mundi.) A Mózes életéről írt könyvében pedig határozottan ki is jelenti, hogy Plato voltaképpen Mózes eszméit tanította.

Láthatjuk tehát, hogy a korban és felfogásban az ókori görög bölcslethez legközelebb álló gondolkodók, közöttük nemzsidók is, meglátták az összefüggést a zsidó ősi eszmerendszer és a későbbi görög rendszerek között és ez az összefüggés arra a nyílt kijelentésre készítette őket, hogy a görög filozófia egyenesen a zsidó gondolat hatása alatt állott.

Kedves olvasóim, maguk fogják eldönteni, vajjon igazat adnak-e azoknak, kik a zsidó befolyást ily magasra értékelik a világ kulturális fejlődésében, vagy inkább azoknak adnak-e igazat, akik a kultúrkörök önálló kifejlődésében hisznek és legfeljebb elismerik az eszmék közötti hasonlóságot. Bármint álljon azonban a kérdés, egy bizonyos, hogy ha oly erős hasonlóságok állnak fenn az értékesnek elismert görög bölcsélet és a zsidó biblikus gondolat között, akkor a zsidó gondola-

tot sem szabad kirekeszteni a filozófia történetéből, annál kevésbbé, mivel hatása az emberi szellem történetében mérhetetlenül nagyobb, mint a görög filozófiáé.

Még arra se hivatkozhatnak a bölcseletet histórikusai, amire pedig minden jogi és erkölcsi alap nélkül hivatkozni szoktak, hogy a Biblia nem eredeti forrásmű, mert az első Bibliakéziratok későbbi korból valók, mint az egyes szentírási könyvek feltételezett keletkezési ideje és így őseredeti kéziratok dokumentum hiányában bizonytalanokká válnak a Biblia gondolatainak időrendi elhelyezkedése.

Ha ezt jogos érvnek tekintik az ellen, hogy a Bibliával filozófiatörténeti szempontból foglalkozzanak, akkor miért foglalkoznak a görög filozófusokkal egyáltalában? Honnan merítik idevonatkozó tudásukat? Talán egykorú kéziratok anyagból? Oh, korántsem. A Sokrates előtti filozófusok eszméi néhány töredékben maradtak fenn, de nem eredeti kéziratok nyomokban, hanem későbbi íróknál szereplő idézetekben. (Összeállítva: F. V. A. Mullach: *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Paris 1860/81. I—III.) Továbbá úgynevezett secundär forrásokból ismerjük őket és pedig az öt-hatszáz, esetleg ezer évvel későbbi római korból filozófiatörténeti ismeretésekből és kompilációkból.)

Továbbá a még későbbi egyházatyákból és kommentátorokból, valamint a szír és arab fordításokból és töredékekből, részben nem is objektív forrásokból ismerjük a pogány görögök bölcselétét. Eredeti okmányok nincsenek birtokunkban és a nagy bölcseleők művei csak késői másolatokban maradtak meg. Hol van egy ősi, egykorú Plato kézirat, vagy Aristoteles-i mű, ha tehát jogunk van e hitelesség tekintetében oly súlyos nehézségek dacára velük foglalkozni, legalább oly jogunk van a Bibliával való filozófiatörténeti foglalkozáshoz, hiszen a Szentírás textusára évszázadokon keresztül vigyázott a maszszóra, mely oly pedantériával őrizte a szöveget, hogy még a betűk számát is felvette, abban az igye-

¹⁾ Plutarchos (mh. 431+): *Placita philosophorum*, Dübner ed. Paris 1841, Sextus Empiricus (180—210.) iratai, Bekker ed. Berlin 1847. Athenaios: *Deipnosophistai* G. Kaibel ed. 1880—90. Diogenes Laertius: *Peri bion dogmaton kai apophlegmaton ton en philosophia eudokimészanton*. A szekunder források legjobb feldolgozása: H. Diels: *Doxographi Graeci*, Berlin 1879.

kezetében, hogy a szöveg a másolások folytán tovább ne korrumpálódjék. Legalább oly hiteles Szentírás-szöveg áll ma előttünk, mint akár Plato bármely dialógusa.

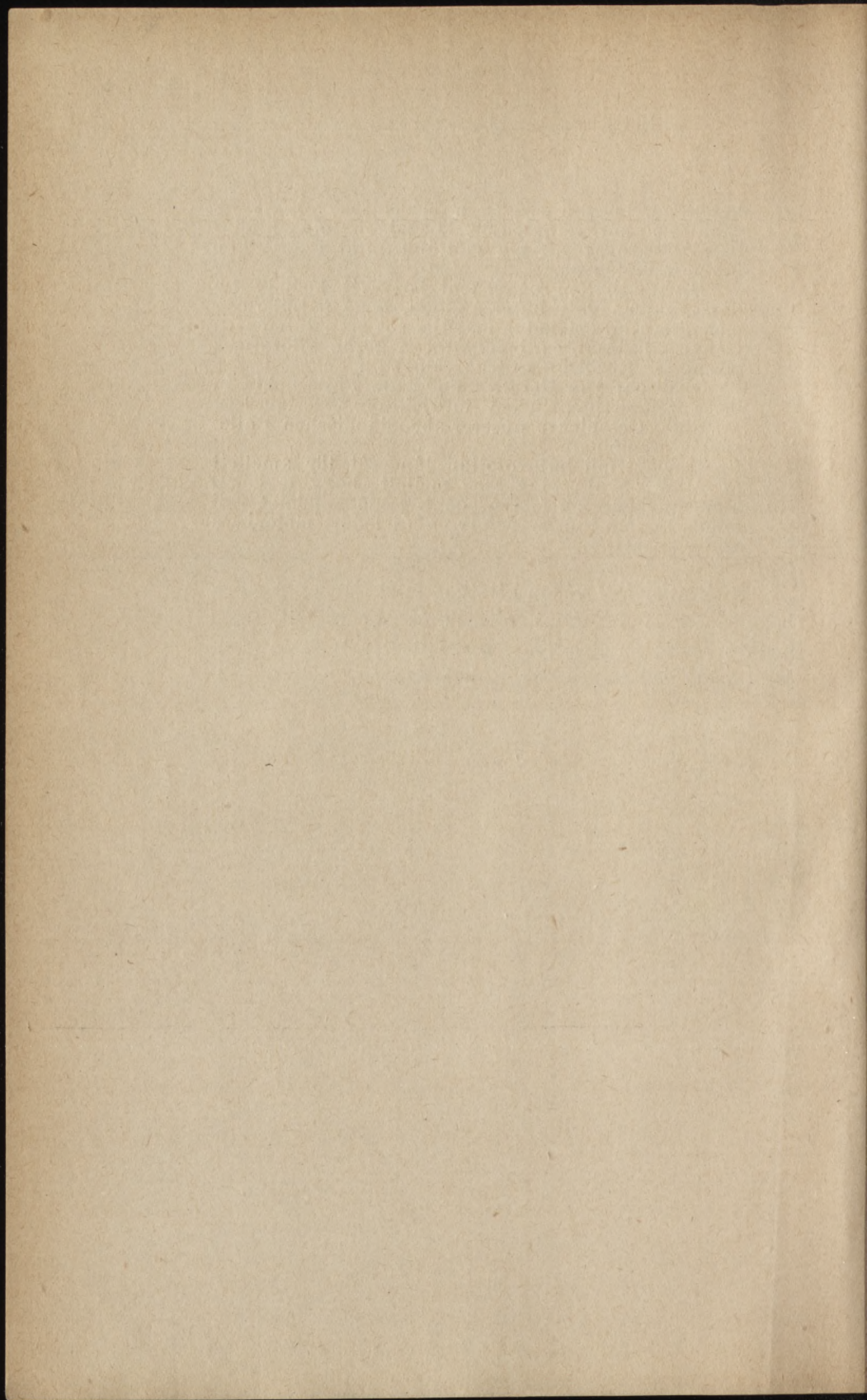
Hivatkozhatom egyébként egy-két komoly tudósra, akiben volt bátorság arra, hogy a zsidó eszmék filozófiai értékét kimondja, sőt ezen túlmenően irányító hatását és befolyását a görög filozófiára elismerje. Közöttük a legkiválóbbak:

Gladisch: *Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung*. Breslau 1852.

Röth: *Geschichte unserer abendländischen Philosophie*. Mannheim, 1858.

Mindkét mű határozottan lándzsát tör amellett az általuk vallott igazság mellett, hogy a keleti szellem, mégpedig elsősorban a zsidó gondolat volt éltető tápláló talaja, ősforrása és lendítőmotorja a görög filozófiának.

Ezek után úgy vélem kétségen felül áll az a jogunk, hogy a Biblia filozófiai eszméit és rendszereit, mind szerves részét az egyetemes szellemtörténetnek és alapját a zsidó vallásbölcseletnek, ismertessük.



A BIBLIA KOZMOGÓNIAJA

ALBANY, N. Y. 1881.

Minden kor filozófiája, még akkor is, ha eszméi színvonalában túlemelkedik korán, a kor tudásanyagának szintézisét is tartalmazza és a kor nyelvén beszél. Ez természetes is, hiszen a gondolkodó ember, még ha gondolatai megelőzik is saját korszakát, azt akarja, hogy kortársai megértsék, eszméit elfogadják és magukévá tegyék. Még azok a filozófus írók is, akik műveiket távol akarják tartani a profanum vulgustól és misztikus felhőmagasságig emelik stílusukat, sőt sokszor értelmetlenségekbe burkolóznak, igen gyakran elefejtkeznek a szándékukról és emberi nyelven beszélnek, hiszen nem tudnak elvonatkozni koruktól, emberi mivoltuktól, anyanyelvüktől és a milió által sugallt képzeleteiktől. Mennyivel inkább kell tehát oly műnek a kor nyelvén beszélnie, amelynek célja az emberiség egyetemére kiterjedő igazságokat hirdetni, eszméit a népek lelki kincsévé tenni, gondolatait univerzálisan érvényre juttatni a lehető legszélesebbkörű propaganda útján.

Ezért kell a Bibliának is eszméit közérthető, egyszerű, a nép színvonalának megfelelő nyelven hirdetni. A Talmud ezt a felismerést egy rövid mondatban összefoglalva kristályosítja ki: *Dibrá Tóráh külsón bené ádámv²*) — a Tóra beszéde emberi nyelven szól. Ha ebből a szempontból tekintjük a Szentírás kozmogóniáját,

2) Rabbi Jismael kijelentése.

csodálattal kell leborulnunk az adott feladat fenségeseen nemes és egyszerű megoldása előtt, mert a Tóra a legmagasabb és az ókor értelmi és szemléleti fokát messze túlhaladó örök igazságokat oly csodálatos egyszerűséggel, oly tiszta közvetlenséggel, oly könnyen érthető formában nyújtja, anélkül, hogy bármit is engedne igazsagai szublimis tisztaságából.

Csak isteni sugallat adhatta Mózes íróvesszejének az erőt és mélységet, mely ezekből a szavakból zendül felénk:

— Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet. A föld pedig pusztá és kietlen volt és Isten szelleme lebegett a mélység felett.

Mennyi filozófiai igazság ez apodiktikus kijelentésekben. A természet, az universum, mely az akkori köztudatban mégcsak *ég és föld* kereteiben volt ismeretes, nem öröktől fennálló létvalóság, nem örök substantia, Léte a teremtés tényére utal, azt az igazságot sugallja, hogy teremtés volt és Teremtő van. A Teremtő az Isten. Egyetlen és *szellemi* létező. Az Ő szelleme lebeg a világűr fölött; *tehóm* — a mélység, a világűr, melynek pusztá és kietlen cháosát Isten teremtése rendezi.

Mind megannyi mély filozófiai fogalom, örök lapidaritással kifejezve és mégis úgy, hogy a pogány, babonás, a természet mágikumában hívő sötétértelmű és primitív ember is megérti és egyszerre világosságot nyer. Merem állítani, hogy ebben a néhány egyszerű mondatban mélyebb filozófia rejlik, mint sok nagy bölcsész hatalmas és logikusan felépített rendszerében.

De ha tovább szemléljük a teremtés történetének leírását, egyre mélyül csodálkozásunk. Amint a világürt megtöltő vízpára (𐤅 𐤓) megoszlik, meghasad és kiválik a szárazföld, mely növényzet keletkezésére alkal-

mas és a növényzet táplálóereje állatfajok kifejlődését segíti elő, amint a nyüzsgő, csúszó-mászó reptiliák, rovarok, halak, állatok során eljut a teremtés az emberig — ez a grandiózus kozmogónikus összefoglalás mennyire modern, mily feltűnően egyezik logikájában és sorrendjében úgy a lamarcki, mint a darwini faj-fejlődési elmélettel és elsősorban a Kant-Laplace-i kozmogónia ködforgási és hasadási, szilárdulási elméletével. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a Biblia ugyanazt tanítja mint az újkori természettudományi kozmogónia. Korántsem, hiszen igen lényeges a különbség. A Kant-Laplace elmélet, a darwini elv mechanisztikus és materialisztikus világmagyarázatot adnak, oly theoriát, mely az élet és a szellemi élet csodáit megfejteti nem képes, ezzel szemben a Biblia a *szellemből* sugározta a lét magyarázatát és ezért tanítása értékesebb, maradandóbb, igazabb, mint amazoké.

Ellenem szegezhetik a közismert Bibliaellenes kérdést: „Hát hogyan beszélhetsz a bibliai kozmogónia igazságértékéről, amikor közismerten naiv, primitív felfogás mutatkozik abban, hogy hatnapos teremtésről beszél, pedig évmilliókról, korszakokról kellene szólnia.” Igen egyszerű a felelet: A Biblia embermilliók nyelvén szól, oly korban, mely a hetes számrendszeren nem is olyan régen hatolt túl, melynek matematikai ismeretei még inkább a tudósok és asztrológusok, a földmérők és építészek magántulajdonát képezték, mint a nagy tömegekét, melynek széles rétegeiben nem nagyon volt fogalom oly magasabb számképzetekről vagy időmennyiségekről, mint évezredek vagy korszakok. Nem kizárólag tudósoknak szól az írás, hanem a köznéphez, melynek, nagyobb imaginatív ereje folytán és felfogóképességének a konkrétumhoz tapadása miatt, egyaránt szűk-

sége volt a konkrátebb *nap* fogalomra és meg is tudta érteni a mögötte rejlő időmérhetetlenséget. Valóban, ha mélyebben figyeled a dolgot, látni fogod, hogy a Biblia, tulajdonképpen korszakokról beszél. A földi nap, a huszonnégyórás nap, nappal és éjjel váltakozásának ez elenyészően rövid fordulata csak akkor jöhetett létre, amikor az égitestek, a nap, a hold, a csillagok megteremtettek. Az azt megelőző időben, a világiürt betöltő víz és köd fordulatának ideje más volt. Tehát a **יו'** szó, mely e szövegben szerepel más értékű és más jelentőségű, mint a *kialakult* universumban. Maga a héber nyelv alátámasztja okfejtésünk igazságát. A teremtés egyes fázisainak befejezésénél refrénszerűen tér vissza a mondat: *Vájhi erev vájhi bóker jóm echád* — és lőn este és lőn reggel... első, ...második, ...hatodik nap... Vegyük csak szemügyre az **ערב** és a **בוקר** szavakat. Mi e szavak gyökere és alapjelentése? **ערב** gyökszó, annyit jelent *vegyülni*, **בקר** annyit tesz *keresni*, találni, *látogatni*. Estét az *erev* szó azért jelent, mert a fordulópontnál elvegyül a nappal az éjszakával, a reggelt a *bóker* szó azért teszi, mert a fordulópontnál a nappal megkereste az éjszakát, meglátogatta és találkozott vele. Tehát a kozmogónikus szemléletben *erev* és *bóker* fordulópontokat, találkozáspontokat jelentenek, korszakbefejezést és korszaknyitást. Csak filológiaiilag kell mélyebben megérteni a szöveget és íme a látszólagos naivitás eltűnik és felénk csillog a belső igazság.

Egyébként is, amint már fentebb említettem, a keleti népek lelkivilágát a nagyobb imaginatív képesség jellemzi, mely különösen szó — és tárgyi szimbólumok alkalmazásában, kedvelésében és megértésében nyilvánlik meg. A **יו'** — „nap” szó is igen gyakran ily

szimbólumként szerepel és korszakot jelent. A hosszú életet a *napok sokasága* kifejezés ábrázolja. Pl. *Ábrahám zákén bá bajóim* — Ábrahám idős volt, előhaldott napokban, azaz *koros* volt. A Tíz Igének ismeretes kijelentése: „hogya hosszú életű légy a földön” szószerint a következőkép hangzik: „hogya meghosszabbodjanak napjaid”, azaz, hogya életkorod meghosszabbodjék. A Biblia egyik legnagyobb történeti könyvét és ugyanakkor általában a történelmet is *Divré hajóim*, a *napok*, vagyis a *korok* szavai címmel illetik. Tehát ezen analógia szerint a teremtés fázisai is *korok* és az említett refrén helyes fordítása a következő: és lón a világmindenség pályafordulása és lón újabb fázis: az első korszak.

És még egy jelentőségteljes igazság jut kifejezésre a teremtés történetében és különösen a refrénszerűen visszatérő „lón este, lón reggel” mondatban: a természet egységének felismerése és a természet periodicitásának és körforgásának megállapítása. Az univerzum életében megnyilatkozó *állandóságnak* és *törvényszerűségnek* első filozófiai kijelentése ez.

Ez egyszerű szavakban filozófiai belátás párosul a természet életének helyes értékelésével és ez az értékelés kifejezésre jut a Genesis első szakaszának egy másik ítéletében, mely eként hangzik: és látá Isten, hogya jó. Persze ez az értékelés nem erkölcsi jellegű, nem a természeti mű erkölcsi oldalát revelálja, hanem az isteni mű tökéletességét. „Jó” a Biblia nyelvén ugyanannyi, mint a filozófiaibb „célszerű” szó. Ebben nyújtott a Biblia alapot a skolasztikus filozófiának, mely a *bonum* kifejezés alatt a célszerűséget is érti. A világegyetem teleológiai értékelése ez és újabb betekintés a természet műhelytitkaiba, mert a világ simán, zökkenés nél-

kül végzi állandó törvények által irányított állandó munkáját állandó pályákon és jó a fény és jó az élet és az organizmusok miriádjai erről a célszerűségről és a benne megnyilvánuló isteni bölcseségről tesznek tanúságot.

Ugyanakkor felsugárzik egy optimisztikus világ-felfogás is e mondatban, ugyanaz a mély optimizmus és derűs világértékelés, mely később egy Leibniz tollára adta az örök szavakat: „Ez a világ a legjobb az összes lehető világok között.”

Voltaképen már a Tóra első fejezeteiben készen áll a zsidó theológia és bölcsélet egész rendszere. Látjuk a szellem primátusát, időben és rangban való elsőségét az anyag felett, az isteni teremtés művét, Isten létének, hatalmának és bölcseségének kijelentését, és ugyanígy látjuk a természet egységét, alakzatainak, jelenségeinek célszerűségét, a világban megnyilatkozó bölcseséget és azt a derűs életet és világlátást, mely a Szentírást jellemzi.

De megjelenik e fejezetekben az ember is. Az ember, ki testből és lélekből való. A föld porából vétetett és isteni lehellet élteti. Az ember, aki erkölcsi lény és akinek erkölcsi törvények adattak, hogy engedelmeskedjék. Anyagi természete megejti, bűnbe sodorja, de van módja, — fáradságos, küzdelmes út az —, a megigazulásra. A bűnbeesés történte, mélyen pszichológiai; meg-
rázóbb jellemzése az emberi gyöngeségnek a világ irodalmában nem található, de fenségesebb kibontakozás sem képzelhető az emberi esendőség tragikumából, mint az az út, melyet a Szentírás mutat meg nekünk: a munka, a jövődőért való nemes alkotó munka és küzdelem útja.

A későbbiekben ez a világszemléleti alapszövedék csillan át a Biblia mesteri gobelin-ábrázolásain. Ez teszi

szellemében és értékében oly egységessé az egész hatalmas, korszakokra terjedő és korszakokat felölelő dokumentumot, melynek mind a huszonnégy könyve az *erkölcsi monotheizmus* revelációját tartalmazza.

Hirdeti az Isten egységét nemcsak az az örök mondat:

„Halljad Izráel, az Örökkévaló a mi Istenünk, az Örökkévaló egyetlenegy!” — hanem a Biblia minden egyes sora is. A bibliai történet alakjai azt az igazságot példázzák, hogy jó és rossz küzdelmében győzhet az ember, aki minden gyengesége és minden visszaesése mellett is erkölcsi lény, de ugyanakkor megmutatják az Isten iránti engedelmesség, az eszmehűség, az önfeláldozás magasztos erényeit. Az egyisteneszmé küzdelme a pogányság ellen, az erény harca a véték ellen, a fegyvertelen szellemiség küzdelme az erőszak ellen, mily éles világosságban domborodik elénk a Szentírás történeti és prófétai könyveiből. És felénk dereng ennek a küzdelemnek távoli célja, az a kor, amikor győz az erkölcs és az emberiség felemelkedett zord vétkeiből, a messiási megváltás kora. Ezt a biblikus gondolatot értette meg Augustinus, a nagy hippói püspök, amikor ugyanezt a küzdelmet és végkifejlést drámai erejű és mozgalmas, de alaposan rendszeres művében, a *Civitas Dei*-ben elénkvetíti.

A természet és a történet szemlélete tehát egyaránt ezt a szellemi alkotó-elve, az egyisten eszmét sugallja a Biblián keresztül az emberiségnek. Ez az eszme nem pusztán hit, feltételezés, teoréma, mely máról-holnapra módosulhat; több annál: tudás az, tudomány, megállapítás, דעת — Istennek tudása, melyet a történetek törvényszerűségéből, a világrend bölcs szervezettségéből és az erkölcsi élet törvényeiből szűr le magá-

nak az ember. A Tóra ezt a tudást követeli: *Lemáan dááth* —, hogy tudd óh ember! A próféták erről a tudásról beszélnek, a Példabeszédek könyve ezt a *chochmá*-t, ezt a bölcseséget ajánlja életút gyanánt, ami nem csupán életbölcseletet, erkölcsi életvezetést, hanem főként és elsősorban Istenösmeretet jelent, oly tudást, melyet a tudomány és a természet ismeretei ajándékoznak az embernek. Amikor a Példabeszédek Könyve erről a *chokmáról* szól, akkor megemlíti annak *hét oszlopát*, (*Amudéhá siveá* 9. f. 1. v.), ami meglepően egybehangzik az ókori görög tudomány hét *technéjével*, ágazatával.

A természet törvényszerűségét először a Biblia alapítja meg a világirodalomban. Már a Tóra szövege is közli velünk ezt a gondolatot, amely oly sokszor ismétlődik: „Adom esőtöket idejében” — a természet törvényszerű folyamata áldás forrása az emberiség számára, míg a rendes cirkulációtól való legcsekélyebb eltérés is átkot jelent. De még határozottabban beszélnek a próféták a természet egységéről, körforgásáról és a természeti törvényről. Mennyire filozófiai még a kifejezés-módjuk is:

„Vajjon nem tudjátok-e, vagy nem hallottátok-e, vagy nem hirdettetett-e ősidőktől néktek, vagy nem értitek-e *a föld principiumait* (Moszdósz haárec), aki a föld *körei* (chug haárec) fölött lakozik...” (Ézsaiás 40. f. 22. v.)

„Vajjon, mihez hasonlíhattok, úgymond a Szent! — hogy hasonlítanék is. Emeljétek csak a magasba szemeiteket: ki teremtette ezeket (a csillagokat) ... aki számbaveszi seregeiket, néven nevezi valamennyit *az áradó hatalom, a bőséges erő*. (Mérób ónim veámic kóách), melynek folytán nem hiányzik egy sem” (Ézsaiás 40. f. 25—26. v.).

Míg ezekben az idézetekben a természet, a minden-ség egysége, nagysága és fönsége sugallja a prófétának az Alkotó létét és hatalmát, addig Jeremiásnál már a természet törvényszerűsége az alaptényező:

„Vajjon engem ne félnétek, aki a fővenyt a tenger határául szabtam, *örök törvénnyel*, hogy át nem hág-hatja?” (Jeremiás 5. f. 22. v.)

„Féljük az Örökkévalót, aki esőt ad, őszt és tava-szit és aki megőrzi számunkra az aratás heteinek *törvé-nyeit*” (u. o. 24. v.)

A természet csodákban oly gazdag világa az isteni kormányzat és gondviselet eszméjét adja a prófétának. Felhangzik Jeremiás ajkán az isteni bölcsesség és természet-teremtő erő panegyrisé:

„Ki olyan, mint Te óh Örökkévaló! Nagy vagy Te és nagy a Te hatalmad neve. Ki ne félne Téged óh nem-zetek Királya! Az öröklétű Isten valóban az *élet* Istene Ő és örök uralkodó, haragjától megrendül a föld és nem bírják indulatát elviselni a nemzetek. Alkotta a földet *erejével*, megszilárdítá a természetet *bölcsességével* és *tervelő értelmével* boltozta az eget, parancsszavára vizek tömege az égben, felhők vonulnak a föld széleiről, jég-esőt zúdit és kincstáraiból kibocsátja a szélvész.” (10. f.)

Láthatjuk, hogy a törvényszerűség felismerése meg-állapítja a Biblia számára a határozott igazságot, hogy alkotója van a világnak. Maimuni Mózes a *Kalauz* II. könyvének 19. fej.-ben Jeremiás próféta 10. f. 12. versé-ről azt mondja teljes meggyőződéssel és valóban teljes igazsággal is, hogy az a *kozmológiai* istenbizonyítást tar-talmazza. Az idézett vers így hangzik:

„Alkotja a földet *erejével*, megszilárdítja a világ-egyetemet (*Tével*) *bölcsességével* és *tervelésével* kifejti

az égboltozatot ... mily balga és tudatlan minden ember, szégyenben marad bálványa miatt, melyben nincsen *szellem* ... nem ilyen Jákob eszmébirtoka, Ő a mindenség alkotója ..."

A világegyetem grandiózus nagysága, erőinek döbbenetes lendülete és amellet harmóniája, a természetben megjelenő bölcsesség és tervszerűség oly első okra utal, melynek *ereje, bölcsesége, tervelő szelleme* elegendő okul és elvül szolgálhat a mindenség, ez óriási egység megalkotásánál. Íme e rövid szavakban mily meglepően hatalmas gondolatrendszer, melynek átgondolásához Aristotelesnek egy élet munkájára és kifejtéséhez a *Metafizika* megírására volt szüksége.

Míg Maimonides ebben a prófétai mondatban találja meg Isten létének a természetből levont bizonyítását, addig Száadja gáon a 19. zsoltárt alkalmazza a célra. És valóban a zsoltár maga ezt a gondolatot tanítja.

„Az egek hirdetik Isten dicsőségét és kezének művét regéli a mennyboltozat.” A nappal és éjszaka változása és szabályos visszatérése szavak nélkül néma törvényszerűségében a világegyetemen végig hirdeti Isten bölcsességét. A nap fenséges útja ezt az igazságot sugároztatja és ezért tökéletes Istennek tana, mely a lélek kétségeit megnyugtatta, a tudássóvár emberi szellemet megvilágosítja, a sötétben tévelygő balgaságot bölcsességgel, a dolgok megértésével hatja át.

Vagy nézzük a 104. zsoltárt, melyről a nagy *Humboldt* azt írta, hogy az az első igazi természetleírás, — kozmogóniai költemény az a legjavából. A természet erői, jelenségei, Isten létét és hatalmát mutatják. Állandó törvény uralkodik, „a föld meg van alapozva szilárdan, soha rendje nem ingadozik”. A növényzet, az állatok mind megtalálják táplálékukat és az ember beleilleszkedik a

gigantikus világrendbe. „Ezért örökig tart Isten dicsősége, örvend az Uralkodásaiban.”

Mélységesen filozófiai természet- és Istenszemlélet ez, mely az egész Szentírást áthatja és sorait végigkíséri, mint hatalmas zeneművet az aláfestő orgonapont.

Ám a Biblia theológiájában nemcsak a természetben megnyilatkozó természetfölötti Isten fogalma szerepel, hanem képviselve van az Isten-gondolat, mint a *történet Urának* eszméje is. Az emberiség története Isten akaratát világítja meg a belátó szem számára. „Én vagyok az Örökkévaló, a te Istened, aki kivezettelek téged Egyiptom országából, a rabszolgaság házából” — ez a Színá-hegyi ige annak a gondolatnak klasszikus tömörségű fogalmazása, hogy a történetet az isteni akarat irányítja. Természetesen e gondolatba már más eszmék is beleszővődnek, az emberiség egységének, az erkölcsi világrend és világtervnek, az emberiség feladatainak és kötelességeinek ethikai eszméi, melyekből kifejlik a Biblia *teokratikus pragmatizmusa*, hogy tudniillik a nemzetek sorsát Isten aszerint irányítja, hogy milyen a nemzetek erkölcsi élete. A bűnös népet Isten haragja sújtja, míg az erények jutalma dicsőséges, boldog élet. Ez a gondolat végighúzódik a bibliai történeti könyveken, legpregnansabban talán a Bírák könyvében kifejezve és elvileg kijelentve a Prófétákban. Isten az emberiség sorsának irányítója: Ő az, aki kivezette Izraelt Egyiptomból, a filiszteusokat Kaftorból (Kréta szigete). Arámot Kirból (Ámosz próféta 9. f. 7. v.), Ő pusztította el az emoritát Izrael elől (Ámosz 2. f. 9. v.), Ő az, aki megrendíti az eget és a földet, aki felforgatja birodalmak trónját, elpusztítja nemzetek erejét és megsemmisíti hadaikat (Chaggáj 2. f. 7. v.), Ő az, aki királyokat használ fel eszközei gyanánt, aki előtt a nemzetek olyanok, mint

csepp a vederben, mint porszem a mérlegen, Ő az, akinek akarata érvényesül, embertömegek felzúduló hatalmával szemben, akinek kezéből nincs menekülés és akinek akaratát uralkodók meg nem gátolhatják: *Kóré hadóróth mérós* — nemzedékek parancsolója az ősidők óta. (Ezsaiás 40. f. és 41. f.)

Természetesen ennek a történetben megnyilakozó isteni gondviseletnek egyetemes célja az emberiség jövőendő üdve. Így válik a theológiai eszme anthropocentriskussá, mert az az emberiség, mely felfogja az egyetlen Isten eszméjét, megvalósítva a belőle fakadó erkölcsi eszményt, a tökéletesség emberi lehetőségének határáig, ezzel önmön üdvét és boldogságát alapozza meg.

Ezt a mély igazságot fejezi ki a bibliai teremtetéstörténet ama tanítása, hogy Isten az embert saját képére teremtette. A hasonlóság, melyről itt szó van, nem anthropomorphisztikus jelleget akar kölcsönözni Istennek, hanem ellenkezőleg, az emberben is megnyilatkozó Istenhez való hasonlatosságot fejezi ki, ami abból áll, hogy az ember erkölcsi lény, képes erkölcsiségre, tud emelkedni szellemi magaslatokra, tud elvonatkozni testiségétől, tud szabadulni bűneitől, tud megtisztulni és tisztán járni Isten színe előtt. „Szentek legyetek, mert szent vagyok Én, az Örökkévaló a ti Istenetek!” — ez a legszabatosabb megfogalmazása ennek a gondolatnak, az *erkölcsi* monotheizmus eszméjének, mert az *erkölcsi* Isten-gondolat erkölcsiségre neveli az embert.

Éppen ezért oly fontos a *tiszta* Isten-eszme hangsúlyozása. A testnélküli, transcendens, egyetlen Istent hirdeti a Szentírás: „Halljad Izrael, az Örökkévaló a mi Istenünk, az Örökkévaló egyetlenegy!” A *mi* Istenünk Ő azért is, mert a pogány népek még nem ismerték fel, nem ismerték el Őt, nem járnak utain és a bűnök út-

vesztőjében, bálványimádó tudatlanságban, a babonák és az erkölcstelenség sötétségében botorkálnak. De a *mi Istenünk* kifejezésnek mélyebb értelme is van, Ő az emberiség Istene, hirdetése az emberiségnek szól és éppen azért, mert a Róla szóló tanítás erkölcsi hirdetés az egész egyetemes emberiség részére, kell egységének elvét tisztaságban megőrizni. Ez a követelés sugárzik felénk a szináji tilalomban: „Ne legyenek neked más isteneid én előttem, ne készíts magadnak faragott képet...”; mert az Isten-fogalom színvonalának süllyedése, az emberiség erkölcsi süllyedését vonja maga után.

A próféták lángszavakkal, maró gúnnyal és kegyetlen iróniával kelnek ki a bálványimádás ellen; az ember ellen, aki leborul saját kezeműve, alkotása előtt és azt mondja néki: Te vagy az én alkotóm; a bálványok, az érzéketlen érc és fatuskók ellen, melyek rothadó anyag és silány csillogás keverecsei, miket emberi fantázia és kézügyesség hozott létre. Ezzel szemben kiemelik Istentől, hogy Ő „*Él misztattér*” láthatatlan Isten, rejtezkedő, kit az ember szelleme fel nem foghat, utól nem érhet.

Abszolút szellemi mivolta tündöklő valóság, de a gyarló emberi értelem odáig el nem juthat, hogy az istenség szemlélete neki birtoka legyen. Amikor Mózes a Szináj ormán átveszi a kőtáblákat, bár Isten szemtől-szembe szól hozzá, mégsem részesül ember által el nem érhető látomásban, „mivel nem láthat engem ember, hogy élve maradna”. Amikor a hivatása útjára készülő prófétát Isten a sivatagban küldetése útjára rendeli, az égő csipkebokorból Isten szava hangzik felé: „*Ehje aser Ehje*” — vagyok a létező, az abszolútum, vagyok aki vagyok, akinek léte nem esetleges lét, hanem örök, abszolút, való lét, szemben a jelenségvilág múló, enyésző létével. Amikor pedig lejátszódik Mózes nagy élettragé-

diája, népében való keserű csalódása, mely a tiszta Istenszmet megtagadta és az aranyborjú körüli táncban visszazúllott a pogányságba és Mózes súlyos lelkiállapotában, komor kétségbeesésében Istenhez menekül és vigasztalást Isten látomását esdi, még akkor sem láthatja Isten való lényét, hanem csak, amint az Írás mondja: „Isten hátát” — Isten működésének megnyilvánulásait, az isteni eszme erkölcsi attribútumait, melyeknek örök kifejezése e mélységes szavakban foglaltatik:

„Az Örökkévaló, örökkévaló, irgalmas, könyörületes, hosszantűró Isten, ki megbocsátja a vétet, az elpártolást, de büntetlenül nem hagy.”

E működési attribútumok az istenség egyedüli megismerhető vonásai. Illés próféta előtt jelenés játszódik le, tűz, mennydörgés, dübörgő földrengés, — e pozitív jelenségekben azonban nem Isten nyilatkozik meg, azután csöndes, halk suttogás hallatszik: e néma kinyilatkoztatásban Istent sejtí a próféta, Istent, akit nem ismerhetünk meg, de akinek megértéséhez legjobban mégis úgy közeledhetünk, ha a világegyetem csöndes, örök munkáját, az Isteni működés zajtalan csodáit szemléljük. Rajtuk keresztül érthetjük meg Őt, de Róla való felfogásunk nem lényének rejtelméhez vezet minket, hanem azokhoz az attribútumokhoz, amelyek az alkotott világ megértéséhez és erkölcsi kialakulásához szükségesek.

Isten léte, örökkévalósága, mindenhatósága, bölcsesége, gondviselő jósága megérttetik velünk a természet világát, az alkotott mindenség örök törvényeit, a létben megnyilatkozó tervszerűséget és célrendszert, az erkölcsi attribútumok pedig az ember erkölcsi neveléséhez szükséges eszmények és ezért oly fontos felismerésük.

Az isteni világterv célja az emberiség üdve és ez a cél isteni céltudatosságot követel. Ennek a céltudatos-

ságnak kifejeződése és eszköze: az igazság. A Szentírás mindenütt kiemeli az isteni *igazságosság* eszméjét. Isten büntetlenül nem hagy, megtorolja a vétket, a bűnt, az elpártolást. A természet életébe van beleírva a bűnök megtorlásának törvénye. Isten megbünteti az atyák vétkeit harmad- és negyediziglen, mert buzgó Isten, ki nem tűri az ember erkölcstelenségét és kiirtja a rosszat. Milyen tévedés és helytelen az a beállítás, mely ezzel a kijelentéssel kapcsolatban Istent türelmetlennek, bosszúállónak akarja tekinteni, az Írás itt nem Isten erkölcsi lényét állítja elénk, hanem azt a természeti törvényt, hogy a bűnök nemzedékekre rossz hatással vannak. Ez oly igazság, melyet a természetből kilopni nem lehet, igazság, mely rendszer az emberi erkölcsi világban, változhatatlanul működő törvény. A vétkek által, a mohó, élvező, szilaj életmód által szerzett betegségek átöröklődnek három, négy nemzedéken; a bűnös ember rossz híre, szégyene gyermekeit, leszármazottait bélyegzi meg és mindezek fölött a bűnös apa példája gyermekeit is megrontja, erkölcsileg depraválja, a bűn útjára viszi és ilyenkor vajjon ki tagadhatja, hogy a gyermek mégis saját maga is felelős romlásáért és bűnhődése igazságos. És valóban a szentírási szó így hangzik: „Megbüntetem az atyák vétkeit gyermekeiken harmad- és negyediziglen, azokon, *akik engem gyűlölnék*” — tehát voltaképpen a szöveg szószerint csak azoknak a gyermekeknek helyez bűnhődést kilátásba, kiken a szülő rossz példája fogott. Úgy hogy ez a hirdetés figyelmeztetés a szülőknek, ne váljanak bűnös életükkel gyermekeik megrontóivá, figyelmeztetés, hogy ők felelősek gyermekük jövődjéért és okozóivá lehetnek annak, hogy Isten kegyelme elfordul ivadékaiktól.

De már azért se lehet a Bibliát azzal vádolni, hogy

bosszuálló Isten-fogalmat tanít, mert a bűn örökletes emésztő erejét a természeti öröklés határai közé *szo-*
rítja, ami a nemzedékek végtelen sorában elenyésző idő,
 viszont az isteni kegyelem hatását szinte határtalanná
 teszi a jók leszármazottaival szemben, amikor úgymond:
 „Isten könyörületet gyakorol *ezeriziglen* azokon, kik Őt
 szeretik és parancsolatait megtartják.

Ugyanezt a gondolatot emelik ki a próféták is. Bár-
 hol is szólnak az isteni igazság elvéről, mindenütt kap-
 csolatos az az isteni irgalom, szeretet és bűnbocsánat
 gondolatával. Így, mily csodálatosan szép az isteni szí-
 gorú igazságosság és gondviselés himnuszában Jeremiás-
 nál, amint beléjecsendül az isteni szeretet akkordja: „Íme
 Te alkotád az eget és földet nagy erőddel és kinyújtott
 karoddal, nem megoldhatatlan előtted semmi. *Ezeriziglen*
gyakorlod a szeretetet és megfizeted az atyák vétkét
 gyermekeik ölében, utánuk; nagy, hatalmas Isten, Örök-
 kévaló, Seregek Ura, az Ő neve. Nagy a tervelésben, bő-
 séges a gondolatban, kinek szemei irányítva vannak az
 ember fiainak minden utaira, hogy megfizessen minden-
 kinek utai és tervei gyümölcse szerint.” (32. f. 17. v.)
Hósea próféta viszont, aki az isteni irgalom dálnoka,
 akinek egész élete nem más, mint az isteni könyörület
 és szeretet szimbóluma, aki élete eseményeiben az isteni
 harag és megbocsátás antennája és hárfája annak a vég-
 telen kegyelemnek, mely a bűnre is ráborítja az elnézés
 felejtető fátylát, a résztvevő isteni szeretetnek ez a nagy
 poétája mégis az *igazságot* állítja Isten-szemlélete alap-
 elvéül: „Aki bölcs, megérti, aki belátó, tudja, hogy *egye-*
nese az Örökkévaló utai, igazak bizton járnak rajtuk,
 gonoszak megbotlanak rajtuk.” (14. f. 10. v.) Vagy mily
 érdekes *Habakuk* theofániájában, amint az Isten-jelenés
 harsogó, földrengésszerű dübörgésébe belezeng a szelíd

szeretet szózata: „Örökkévaló, hallottam híredet, félem tetteidet, évek során életrehozod őket, évek során nyilvánítod őket, *haragodban is megemlékezel irgalmadról.*” (3. f. 2. v.) Az elkösi *Náchum* is ilyen kettős megvilágításba helyezi a Mindenhatót fenséges theofániájában, az isteni igazság és könyörület a megrendítő hirdetésében: „Féltékeny és megtorló Isten az Örökkévaló, megtorló Isten és harag Ura, megtorol ellenségein és haragot őriz gyűlölői iránt. Az Örökkévaló *hosszantűrő* és nagyerejű, *büntetlenül azonban nem hagy*, az Örökkévalónak viharban és szélvészben van útja és felhő lépte-nyoma, a tengerre mordul és kiszárítja, mind a folyamokat kiapasztja, elhervad Básán és a Karmel, hegyek megrendülnek miatta és a dombok szétolvadnak, hullámszik indulatától a föld, a mindenség, a teremtmények. Haragja előtt ki állhat meg és ki viselhetné el felgerjedését, dühe perzsel, mint a tűz és sziklák összezúzatnak Általa. *Jó az Örökkévaló bátyául a szenvedés napján és ismeri a benne biza-kodókat.*” (1. f. 2—8. v.) És míg Ézsajásnál: Isten a mi *bíránk, törvényhozónk, királyunk, segítőnk* (33. f. 22. v.) *aki igazságot nyilatkoztat és jogosságot hirdet*, akiben az ember megtalálja *igazát és segítségét* (45. f. 24. v.), *aki egyetlen és örök segítő* (43. f. 11. v.), addig a kis Jóna könyve nem más, mint az isteni irgalom és kegyelem gyönyörű panegyrise.

Ha mélyebbre tekintünk a Szentírás erkölcs-szemléletében, akkor azt láthatjuk, hogy Isten akarata és igazságossága mellett még két más tényezőjét ismeri el e népek élete és a történet váltózásainak, valamint az emberi sors kialakulásának és ez a két tényező: *az ember és az erkölcs.* Vagy, hogy pontosabban fogalmazzuk meg ezt a megállapítást, azt mondjuk, hogy csak *még egy*

tényezőt ismer el a Biblia és ez: az ember viszonya az erkölchöz. Azaz, Isten intézi a történetet, de aszerint, hogy milyen az emberek erkölcsi élete. Ha tehát ismerjük az isteni világkormányzat elvét, akkor az emberek életének szemlélete megtanít minket a jövődő ismeretére is. Így érthető többek között a próféták vaticinációja. Elég a prófétának egy pillantás az emberek vagy a nemzetek életébe és meg tudja mondani az emberek vagy a nemzetek jövőjét. A *hóseai* alapelv, hogy „egyenek az Isten útjai, igazak járhatnak rajtuk, gonoszok megbotlanak rajtuk” (14. f. 10. v.) — alapelve történet-felfogásuknak is.

Bűn és bűnhödés logikáját hirdetik. Nem isteni önkény irányítja az eseményeket, hanem az ember erkölcsi élete; így tulajdonképpen az ember saját sorsának principiuma, intézője és a maga jövődjéért sajátmaga felel. Ha véres háborúk, nagy csapások sujtják, úgy nem Isten *önkéntes* akarata idézi ezt elő, nem Isten szántása a csapás, hanem az ember az ok, a forrás, amelynek iszapos mélyéből fölbugyog a vész mindent elöntő özönvize. Mindenütt ezt a gondolatot olvashatjuk a próféták feddéseiben. Hiszen azért is figyelmezteti az embert és inti a megtérésre a nagy „látó”, mert tudja, hogy az emberi cselekedet a jövődő forrása. Az Isten a *cselekedetek szerint fizet*, haraggal ellenségeinek, megtorlással gyűlölőinek. (Ézsaiás 59. 18.) Amikor Jeremiás ismétli a Deuteronomium szavait és Izrael gyermekei előtt bemutatja az *élet* és a *halál* útját, nem tesz egyebet, mint a bűn és bűnhödés logikájának alapelvét mondja ki. (21. 8.) Még határozottabban is elmondja ugyanezt: „Vajjon engem bosszantanak ők? — úgymond az Úr — nemde *önmagukat* arcuk gyalázata miatt!” (7. 19.) Ugyancsak éles formulázásban közli ezt a gondolatot

a második fejezetben, amikor azt hirdeti a bűnös népnek, melyet csapások sújtanak: „nemde ezt tette véled, hogy elhagytad az Örökkévalót, a te Istenedet, amikor vezértel téged az úton. *Megfenyít téged rosszaságod és elpártolásaid megbüntetnek téged.*” Vagy 4. 18-ban: „*Ösvényeid és tetteid cselekedték véled ezt (a bajt), ez a te rosszaságod* (következménye), bizony keserű, bizony szívedig sujt.”

Bűn és bűnhődés logikájának ezt a világos kijelentését megtalálhatjuk a többi prófétáknál is. Mily megragadó erejű Ezékielnek hasonlata: „Vég, jó a vég... Kivirágzott a vessző, kivirágzott az erőszak!” Vagy Hóseá-ban: „mert szelet vetnek és vihart aratnak — az állóvetés, melynek nincsen sarja, nem hozhat termést.”

Ézsaiás híres hasonlata a szőlőskertről is ugyanezt a gondolatot fejezi ki, csak annak teljes prófétai fogalmazását adja: Izrael Istennek ültetvénye, melyet nem érdemes fenntartani, ha nemes termés helyett vad gyümölcsöt terem. Ebben pedig ki van már mondva az a fenséges prófétai gondolat is, mely szerint az ember földi hivatása az erkölcs megvalósítása és az ember jövője, boldogsága, élete attól függ, miként valósítja meg erkölcsi hivatását itt e földön.

A próféták erkölccstanának igen jellemző oldala, hogy mit tartanak vétkeknek. Nem szándékom a próféták korának sívár bűneit, amint azok meg vannak jelenítve a hatalmas feddő szózatokban, idevetíteni, csak rá akarok mutatni a próféták némely érdekes és felfogásukat jellemző kijelentésére. A legalapvetőbb bűn a hamis istenek szolgálata, a bálványimádás. Súlyos szatírárt írnak a bálványimádásról és éles gúnnyal ostromozzák a balgát, aki nem rohadó fát választ, hogy abból bálványt faragjon neki ügyes művész, hanem lehetőleg tartóssat, mely

nem pusztul el, a fa egy részét még tüzelőnek is felhasználja, másik része előtt leborul és azt mondja neki: istenem te vagy!

Az *igaz világszemlélet* az erény fundamentuma, éppen ezért a legnagyobb bűn a hamis világfelfogás. Ezt hirdeti Jeremiás próféta, amikor Izraelnek Isten iránti hűtlenségét ostorozza, rámutatva arra, hogy a népek, a távoli szigetek lakói, nem tesznek olyat, mint Izrael: „Vajjon felcseréli-e valamely nép isteneit, pedig azok nem istenek, az én népem felcseréli Istenét hiábavalóságért. Mert kettős rosszat követ el az én népem: engem elhagynak: élő vizek forrását, hogy vájjanak maguknak gödröket, repedezett ciszternákat, melyek nem tartják meg a vizet.” Az egyistenhit a tiszta erkölcsiség élő forrása, mely örökké buzogva az élet legüdítőbb italát, a tiszta erényt szolgáltatja; míg a hamis élet- és világszemlélet, a pogány istenfelfogás csak repedezett ciszterna, amelyben ha van is egy kevés máshonnan származott ethikai eszme, az elfolyik, elsikkad belőle, mert a pogány felfogás gyenge ahhoz, hogy megőrizze az erkölcsi igazságot.

Az erkölcsnek szilárd támasztéka az Isten igazságosságának hite és ama meggyőződés, mely szerint Isten bünteti a vétket. Ezért nagy bűn, ha ezt az isteni igazságszolgáltatást tagadja az ember: „Számonveszem azokon az embereken... akik azt mondják szívükben: nem tesz jót sem rosszat az Isten.” (Cefanjah 1. 12.) Mert nem elég az Isten pusztá létét hinni, hassa át a lelket az a teljes meggyőződés, hogy Isten gondviseletet gyakorol az ember felett és igazságos bírása tetteinek is.

Alapvető bűn a szofisztikus erkölcsmagyarázás és az ethikai relativizmus vallása, mely ellen Ézsaiás híres ötödik fejezete mennydörög: „Jaj azoknak, akik a jóra

azt mondják, hogy rossz, a rosszra hogy jó, akik keserűnek bizonygatják az édeset és édesnek a keserűt, világosságnak a sötétet és sötétnek a világost. Jaj azoknak, akik bölcssek a saját szemeikben és önmaguk előtt okosak... Jaj azoknak, akik maguk után vonszolják a vétkeket a *hazugság* kötelékeivel és mint szekér istrángjával, a bűnt." Mert az erkölcstelen, hazug világfelfogásnak feltétlen eredménye a hazug élet, az erkölcstelen cselekedet, az egész társadalomnak véres és buja gonosztettekkel való megfertőzése.

Mindezeknek a szemléleti vétkeknek, melyeket közös néven az isteni igazságszolgáltatásban való hit hiányának nevezhetünk, következménye: az egész társadalomnak bűnökkel fertőzöttsége. Ha a társadalomban túlzott gazdagodási törekvés, nagy élvezetvágy, bujaság, duhajság, a tulajdon és az élet elleni vétkek, a nők és férfiak pompaszeretete, a fényűzés túlteng, akkor ezek mögött a tények mögött a próféta mindig és mindenütt az istentelenséget és a bálványimádást látja.

Ha pedig a külszín azt mutatja, hogy a társadalom általában vallásos életet él, az áldozás hajléka megtelik áldozók seregeivel, a jeruzsálemi szentélybe hívek ezrei vonulnak ünnepelni és amellet mégis züllött az ország erkölcsi állapota, akkor éles körvonalakban mutatkozik meg a prófétának a legnagyobb bűn: a *képmutatás*, a *hypokrisis*. A következő szakaszban arról fogunk szólni, hogy milyen szerepe van a képmutatás elleni küzdelemnek a próféták tanításaiban.

A hazugság elleni küzdelemnek egyik legnehezebb fázisa a küzdelem a képmutatás ellen. Amikor a bűn elkendőzi magát a szentség álszínével, amikor magasztos cselekmények szépségébe akarják burkolni az erkölcsi

rohadást, amikor a vallási törvényt lepelnek használják fel gonosztettek elkövetéséhez — akkor nagyon nehéz és rendkívüli bátorságot igénylő feladat ez ellen a bűn és hazugság ellen fellépni. Félreértések eshetnek, megsérülhet a vallási ideál, ezt a küzdelmet csak prófétai bátorság és prófétai ingénium tudja megvívni.

Már Sámuelnél megtaláljuk ezt a hangot. Amikor Saul az Amálék elleni harc után nem teljesíti Isten parancsát, hogy zsákmányt ne ejtsen és a szemrehányásokkal szemben azt hangoztatja, hogy ő áldozati célokra tartotta meg Amálék bégető nyájait, Sámuelnek volt bátorsága azt felelni, hogy Isten nem az áldozatot, hanem az *engedelmességet* kedveli. Ezzel aztán kimondta a prófétai ethika alapelvét, mely szerint a vallásos ethikai élet fontosabb, mint a rituális vallásosság.

Ez a gondolat aztán gyakran visszatér a prófétáknál. Mily híres és gyakran idézett Ézsaiásnak hirdetése: „Mit nekem áldozataitok sokasága, bételtem a kosok égő áldozataival és nem kívánom a kövérek zsiradékát, a tulkok és bakok vérét. Ha eljöttök pitvaraimat látogatni, ki kívánja azt töletek, udvaraim taposását? Újholdjaitokat és ünnepeiteket megútálta lelkem, teherré váltak nekem, nem bírom elviselni.” És van bátorsága a prófétának kimondani ugyanebben a szövegben, annak egy közbeszúrt mondatában: „*Ne hozzatok többé hazug ajándékot, a tömjén undorom nekem, az újhold, a szombat, a szent gyülekezés — nem bírom a vétkekkel járó ünneplést.*” (1. 13.)

Deutero-Ézsaiás is ezt hirdeti: „Nem hoztad nekem (a pusztai vándorlás idején) égőáldozati bányaidat és nem tiszteltél meg engem vágóáldozatokkal, nem kívántam, hogy szolgálj engem lisztáldozatokkal és nem fárasztottalak azzal, hogy tömjénezz nekem, nem kellett



ezüstön vened nekem illatos nádat és nem csöpögtetéd nekem áldozataid zsiradékát." (43. 23.)

Jeremiás is hasonlóan nyilatkozik: „Minek nekem ez a tömjén, mely Sábából érkezik és a jóillatú nád messze országból, égő áldozataitok nincsenek kedvemre és vágóáldozataitok nem kellemesek nekem." (6. 20.)

Hóseánál vallási normává lesz ez a gondolat: „Mert én szeretetet kívánok és nem áldozatot és inkább Isten-ösmeretet, mint égő áldozatot. (6. 6.)

Ámosz pedig zúgó haraggal zengi: „Gyűlölöm, megvetem zarándoklásaitokat és nem szagolom ünnepi áldozataitokat, sőt ha bemutattok égő áldozatokat és lisztáldozatokat, nem akarom, és kövér békeáldozataitokat nem szemlélem; távolítsd el tőlem dalaid zúgását és a lant alantas énekét nem hallgatom, *de csörgedezzen, mint patak, a törvény és az igazság, mint állandó folyam.*" (5. 21.)

Micha pedig kételkedően kérdezi: „Vajjon mivel léphetnék Istenem elé, odaléphetek-e hozzá áldozatokkal?"

De nemcsak az áldozat és az ünnepek szerepelnek ilyen összefüggésben, hanem még az engesztelésnap is bűnt (Ézs. 58.), a jeruzsálemi szentély (Jer. 7. és Ézs. 66. 1—2.), sőt maga a Tóra is Jeremiásnál, aki gúnyosan szól az írástudókhoz: „Hogy mondhatjátok: bölcssek vagyunk mi, mert Isten Tórája velünk van? Íme hazugságra készítette az írástudók hazug tolla, szégyenletesek a bölcssek... mert az Úr Igéjét megvetették és micsoda bölcseségünk volna?...” (8. 8.) Mert nem az írott szó, hanem annak gyakorlati megvalósítása, az élő igazság a fontos.

De ha szembe is van állítva ez idézetekben az erkölcsi törvény és a rituális törvény és ha a próféták alapvető, elsőrendű fontosságot is tulajdonítanak az ethi-

kának a szertartások felett, igen nagy tévedés az a gyakori beállítás, amely szerint a próféták teljesen elvetik a szertartásokat, vagy legalább is az áldozatokat. Ennek ellentmond az egész prófétai irodalom; amikor *Ézsaiás* az erkölcsös embert dicsőíti és az erkölcsi tulajdonok közt felhozza a szertartások legfontosabbját, kinyilatkoztatva, hogy „boldog az a férfiú... aki megőrzi a szombatot, hogy nem szentségteleníti meg” (56. 2.), vagy amikor a már említett 58. fejezetben a legszentebb emberszeretet törvényei közé iktatja ugyancsak a szombat megtartását — akkor hitvallást tesz a szertartások fontossága mellett. Amikor *Jeremiás* a szombatról (17.) és a semmista-év megtartásáról prédikál (34), vajjon akkor meg lehet-e őt vádolni törvényellenességgel?

És *Ézékiel* nem képviseli-e a legszigorúbb ritualizmust, nem hangoztatja-e, hogy az Isten kellemes illatokban kedveli az embert, (20. 41.). És ugyanaz a *Hósea*, akinek fentebb idéztük magasztosan szép mondását az erkölcs szuperioritásáról, nem-e a legnagyobb büntetés gyanánt idézi azt az eljövendő időt, amikor nem lesz többé Izraelben áldozás. (9. 4.) Hát *Zakarja*, aki a szukkósz ünnepét állítja vissza és *Maleáchi*, aki a papi rend, az áldozatok fenségének apologetája és azt hirdeti, hogy kedves az Úr előtt Júda áldozása (3. 4.), vajjon ezek a nagy hitvédők nem nyíltan tesznek-e vallomást arról, hogy az áldozás és szertartás a vallási életnek lényeges részei. Nagyon erőltetett érv az, ha ezek ellen a tények ellen azt hozzák fel, hogy a szertartásokról szóló szakaszok egyes prófétáknál nem eredeti szövegrészek volnának, a tények ellen nem használ az elmagyarázás. A próféták irányzata sohasem volt törvény- és szertartásellenes — az ő irányzatuk csak a hazug szertartásosság, az álszentség és a hypokrizis ellen szegeződött. Tudták

Ők nagyon jól, hogy szertartások nélkül nincs állandósága az eszmének, de ha az eszmény, az erkölcsi tartalom kisikkadt a rituálé *formájából*, akkor felléptek ellene kíméletlenül.

A szertartásokról szóló nyilatkozatok tulajdonképpen csak a hypokrizis ellen szólnak, a hazugság ellen, amely még a vallásos életbe is be tud férkőzni, a tartalmatlan, *üres* formaságok ellen, az olyan vallásosság ellen, mely csak kívülről látható, de bent a szívben nyoma sincsen, amely miatt Ézsaiás büntetést hirdet Izraelnek: „mivel e nép *szájával* közeledik hozzám és csak *ajkaival* tisztel engem, de *szíve* eltávolodott tőlem és lőn az irántam való félelmük *emberi megszokás törvénye*. Jaj azoknak, akik Isten elől rejtegetik eszméiket és tetteik sötéttségben folynak és azt mondják, ki lát minket, ki ismerhet minket.” (29. f. 13. és 15. v.)

A látszatra való vallásosság és képmutató buzgalom ellen szólalnak fel ők, de nem a ceremóniális élet ellen. Egy percre sem lépnek le a zsidó *nomizmus* ösvényéről, csak azt akarják, amit Ezékiel hirdet legfőnségesebben: hogy Isten *szelleme* legyen az emberekben: új szív, új szellem, kőszív helyett élő, érző, résztvevő, tiszta, nemes, jóságos szív, ethikai szellem, amely nélkül csak csontváz és tetem az ember. (11. 19., 36. 26., 37. f. a híres csontmező jelenet.) A próféták nem pusztán a cselekedetek etikáját hirdetik, hanem a kedély szépségét, a lélek tisztaságát követelik, magasztos érzületet, igaz szívethikát, melyről azt hirdetik, hogy egyedül az kedves a Mindenható előtt, amint írva van: „Én pedig arra tekintek, aki alázatos és töredelmes lelkű és buzog szavaimért.” (Ézsaiás 66. 2.)

Amint láthatjuk, a próféták az érzület nemességére helyezik a hangsúlyt, mint ahogy azt Jeremiás követeli:

„Vonjatok magatoknak barázdát, hogy ne a tövisek számára vessetek, metéljétek körül szívetek burkát az Örökévalónak”; vagyis hiábavaló az erkölcsi tanítás maghintése, ha nincs előkészítve, megtörve számára a talaj, a kőkemény szív csak tövist terem, de ha az ember szívét és érzelmeit megnyitja az Isten-eszmének, akkor a lelkébe hintett ethikai magvak gazdag aratást érlelnek.

A következőkben felsorakoztatom a legfontosabb ethikai elveket, melyek a prófétai irodalomban ki vannak fejezve, ezekből fogjuk leszűrni magunknak a prófétizmus erkölcsi tartalmát.

Ézsajásnál:

„Mosdjatok, tisztálkodjatok, távolítsátok el rossztetteiteket szemeim elől, szünjete meg rosszat tenni. Keressétek a *törvényt*, tanuljatok meg jót tenni, egyengessétek el az erőszakosságot, szálljatok törvénybe az árváért és pereljete az özvegyért.” (1. 16—17.)

„Cijjon *törvénnyel* váltatik meg és lakosai *igazsággal*.” (1. 27.)

„Aki *igazságban* jár, egyenesen beszél, megveti a haszonlesést, elzárja kezét, nehogy megvesztegetéshez nyúljon, eltömi füleit, nehogy vérbűnről halljon és lehúnyja szemét, nehogy gonosztságot lásson — az *magaságokban* lakozik.” (33. 15.)

Deutero-Ézsajásnál:

„Csepegjete egek a magosban és fellegek árasszátok *igazságot*, hogy megnyíljon a föld, sarjadjon az *üdv* és az *igazságosság* fakadozzon.” (45. 8.)

„*Igazságosság* által szilárdulsz meg.” (54. 14.)

„Őrizzétek a *törvényt* és műveljete *igazságosságot*, mert közel vagyok *üdvöm* megnyilatkozása...” (56. 1.)

„Megnyitni a gonoszságok bilincseit, szétfeszíteni az iga járomfáit, szabadon bocsátani a foglyokat és minden

jármot törjetekek össze... Törd meg kenyeredet az éhezőnek, a lázadozó szegényt vidd be a házádba, ha mezítelent látsz, főd be őt és véredtől el ne tagadd magad. Akkor, mint a hajnal, felhasad világosságod... ha eltávolítod közül a jármot, az ujjmutogatást és a híváságos beszédet és osztod kenyeredet az éhezőnek és a lankadó lelket jóllakatod." (58. f.)

Jeremiásnál:

„Ítélezetek reggelente *törvényt* szerint." (21. 12.)

„Tegyetek *törvényt* és *igazságot* és mentsétek meg a zsákmányt az erőszakos kézből." (22. 3.)

„Ne dicsekedjék a bölcs az ő bölcsességével és ne dicsekedjék a hős az ő hősiességével és ne dicsekedjék a gazdag az ő gazdagságával, hanem azzal dicsekedjék, aki dicsekedni akar, hogy megért és *ösmer engem* — úgymond az Úr!" (9. 22.)

Ezékielnél:

„Ha volna egy igaz férfi, aki *törvényt* és *igazságot* mível, a hegyeken nem áldoz és szemeit nem emeli Izrael házának bálványaihoz, nem tisztátalanítja meg felebarátja nejét és tisztátalan nőhöz nem közelít és senkit meg nem sért, zálogát kötelességszerűen visszaadja, nem rabol, kenyérét az éhezőnek adja, a mezítelent betakarja ruhával, kamatra nem ad kölcsönt és uzsorát nem fogad el, a szentély tulajdonát visszaadja, *törvényt* és *jogot* gyakorol, hogy igazat műveljen... *igaz ember ő, élni fog!*" (18. 4—9.)

„*Különbséget* kell tenni szent és köznapi közt." (42. 20.)

Hóseánál:

„Elpusztul az én népem tudás híjján, mivel a tudást megvetetted, megvetlek téged, hogy papom nem lehetsz." (4. 6. Hasonlítsd össze Ézs. 5. 13-mal.)

„Az Örökkévalót nem ösmerik.” (5. 4.)

„Tanuljuk és keressük az *Istenösmeretet*.” (6. 3.)

„Mert *szeretetet* kívánok és nem áldozatot és *Istenösmeretet* inkább, mint égőáldozatot.” (6. 6.)

Ámosznál:

„*Törvény és Igazság*.” (5. 7.)

„Készülj *Istened* elé *Izrael*!” (4. 12.)

„*Keressetek engem és éljete*!” (5. 4. és 6.)

„Keressétek a jót és ne a rosszat azért, hogy élhessetek!” (5. 14.)

„Gyűlöljétek a rosszat és szeressétek a jót és állapítsátok meg a kapukban a törvényt.” (5. 15.)

„Csörgedezzen, mint víz, a *törvény* és az *igazság* mint erős folyam.”

Michánál:

„Mivel lépjek *Istenem* elé... Tudd meg óh ember, mi a jó és mit kíván tőled az *Isten*: nem egyebet, mint a *törvény gyakorlatát* és a kegyesség szeretetét és az alázatosságban járást az Örökkévalóval, a te *Isteneddel*!”

Habakuknál:

„Az igaz ember hűségben él.” (2. 4.)

Cefanjánál:

„Ti *higgyetek* bennem!” (3.)

„*Bizzatok* az Úrban! *Izrael* maradéka nem követ el jogtalanságot és nem beszélnek hazugságot és nincsen szájukban csalárd nyelv.” (3. 12—13.)

Zakarjánál:

„Nem hadakkal és nem erővel, hanem az én szellememmel!” (4. 6.)

„*Igaz törvényt* tegyetek és *szeretetet* és *igazságot* gyakoroljon mindenki testvérével, özvegyet, árvát, idegent és szegényt ne nyomorgassatok és senki testvére romlását ne fontolgassa szívében...” (7. 8.)

„Legyetek népemmé és én leszek Istenetek igazságban és igazságosságban.” (8. 8.)

„Ezek ama dolgok, miket tegyetek: *igazat* beszéljetelek felebarátaitokkal és *békességes* törvényt tegyetek.”

Maleáchinál, a speciális *papi* ethika megrajzolójánál:

„Nemde egy atyánk van mindannyiunknak, egy Isten teremtet minket, minek lennénk hűtlenek testvér a testvér iránt...”

„Szövetségem volt vele (Lévivel, a papi rend őseivel) *az élet és a béke* és adám neki félelemre és ő félt engem és nevem által megneemesedett. *Igaz tan* volt szájában és jogtalanság nem találtatott ajkai közt, *békességben* és *egyenességben* járt és sokakat távoltartott a büntől, mert a papnak ajkai őrzik a *tudást* és a Tant kérdezik szájáról, mert az Örökkévalónak, a Seregek Urának küldötte ő.” (2. 5.)

„Emlékezzetek Mózes szolgám Tórájára, akinek parancsoltam Hórében egész Izrael számára *törvényeket* és rendeleteket.” (3. 22.)

Ha ezeket az összefoglalásait a prófétai elveknek szemügyre vesszük, akkor a következő ethikai alapfogalmakat találjuk bennük: Igazság, Jog, Törvény, Hűség, Hit, Szeretet, Tudás, Élet, Béke, Igazságosság. Ezek a prófétai erkölcs tan oszlopai, amelyeken az egész hatalmas épület nyugszik. Bennük találhatjuk az erkölcs pilléreit és célzatát kifejezve. Az erkölcs alapja Isten tudása; aki hűséges iránta, ösmeri Őt és hisz benne, az általában erkölcsös életű lesz. Aki átérzi Istennel való szövetségét, az féli Istent, tiszteli nevét és ez a tisztelet átnemesíti egyéniségét és alkalmassá teszi őt az erkölcsi életre. Az erkölcs tartalmát pedig igazság, igazságosság, szeretet, részvét együtt teszik, azért kell igyekezni igazságosságra, tartózkodni a hazugságtól, gyakorolni a kö-

nyörületességet, megvalósítani a szeretetet. Aki így tesz, abban megvan az igazi tudás, mely életre képesít, üdvöt sarjasztó és boldogságot sugárzó életre és az ilyen erkölcs szolgálja az egyénnek és a társadalomnak békéjét. Íme ez a prófétai ethika foglalata, amelyben az egyén üdvének és az emberiség megváltásának előképe már tükröződik.

Ezzel az erkölccstannal valóban végre lehet hajtani az emberiség ameliorizációját, mert ebben az ethikában, dacára annak a rigorizmusnak, mely megnyilatkozik benne, annyi megértés van a szenvedő ember szükségletei, lelki és testi hajlandóságai, természete iránt, a társadalom alapjainak oly bölcs felösmerése, amely feltétlenül a legnagyobb nevelő erővel ruházza fel e tanításokat. Nem az egyoldalúság, mely *csak* szeretetet, *csak* könyörületet, vagy *csak* igazságot, *csak* rideg jogot ismer, — jellemzi elveiket, — harmonikus egységbe olvad náluk össze jog és könyörület, igazság és szeretet és így azt az ethikai szemléletet adják, amely egyedül nevelhet jobb és boldogabb embereket és amely egyedül képes arra, hogy — a gonosztikus ephesosi Maximus szavai szerint — a gyöngeség és erőszak két birodalmának romjaira felépítse a harmadikat, a boldogság és tiszta üdv országát.

Az egyén ameliorizációjának eszköze, amely egyúttal az Isten kegyelmi ténye: a *megtérés*. Az isteni könyörületesség eszméjének legszebb termékeit ez a témakör szolgáltatja. Olvassuk csak el Káin bűnének megrendítő történetét: amikor Káin arcára kiül a gyűlölet és irigység zord sötétsége, mert Isten Ábel áldozatára tekint és nem az övére, Isten szava figyelmeztetően száll feléje: „Miért indultál fel és miért beesett az arcod? Nemde, ha jót keressz, bocsánatot nyersz, de, ha nem

javulsz meg, a bűn réme ajtód előtt leselkedik". (Mózes I. 4. f. 7. v.)

Már ott a bűn küszöbe előtt figyelmezteti Isten az embert a megtérésre, megjavulásra. És amikor Káin elköveti a szörnyű vétet, áldozatának hullája felett feltör lelkéből a lelkifurdalás és bűnbánat sikolya: „Nagyobb az én bűnöm, semhogy elviselhetném.” (u. o. 13. v.) És Isten megkönyörül a bujdosó, lélekwardasásoktól úzótt Káinon, jelet ad homlokára, hogy megoltalmazza az emberi bosszú üldözése elől.

A bűnbocsánat elvét fejezi ki az engesztelő áldozat és az Engesztelés napjának törvénye is, de a legfenségesebben emelkedik ki a megtérés és az isteni bűnbocsánat elmélete Mózes ötödik könyvében: „Ha szenvedni fogsz és utólrnek téged mindezek a dolgok (bűnöd következményei) a jövendő napokban és te *megtérsz* az Örökkévalóhoz, Istenedhez és hallgatsz hangjára, merthogy irgalmas Isten az Örökkévaló a te Istened, nem fog elhagyni és nem fog megsemmisíteni téged és nem fog megfeledezni a szövetségről, melyet őseiddel kötött.” (4. f. 30—31 v.) És még biztatóbb szavakkal ismétli e gondolatot a Deuteronomium 30. fejezetének első szakasza, mely a megtérőnek teljes bocsánatot és áldást hirdet.

Ez a meggyőződés és bizalom jut kifejezésre Salamon király szentély avató imájában is:

„Ha vétük miatt ellenség üldözi Izraelt és ők megtérnek Hozzád és hódolnak Neved előtt és imádkoznak és könyörögnek Hozzád, ebben a házban, Te meghallgatsz az égben és megbocsátsz néped, Izrael vétkeit.” (I. Kir. 8. f. 33—34. v.)

„Fogságuk országában megtérnek és könyörögnek Hozzád mondván: Vétkeztünk, bűnőztünk, gonoszok vol-

tunk. És megtérnek Hozzád egész szívükkel és lelkiükkel... Te meghallgatód az égben, lakozó-csarnokodban imádságukat és könyörgésüket és megbocsátod népednek, mely vétkezett Ellened, minden bűnüket, melyet elkövettek." (u. o. 46—50 v.)

Vagy olvassuk el Hósea prófétát, aki a megtérés és az isteni irgalom poétája, vagy mélyedjünk el Ezékielbe, aki úgy mondhatjuk a megtérés doktrínérje, vagy Jeremiásba, a legfájdalmasabb szavú prófétába, aki a legsötétebb proféciák idején is hirdette, hogy megtérjen Izrael és éljen, minden prófétának visszatérő motívuma, hogy Isten megbocsát a megtérő bűnösnek és kegyelmével fordul hozzá.

A prófétai irodalom legszebb hasonlatait és szimbólumait köszönhetjük a megtérés eszméjének. Hósea próféta saját fájdalmas életével jelképezi a megváltó könyörületnek és a csodatmívelő megtérésnek erejét. Családi szerencsétlensége, hitvesének hűtlensége, az előzőtt asszony szenvedései és megtérése, lelki megtisztulása, az újra fölvelt boldog frigy, mely most már örökig kell, hogy tartson, a megbocsátó férji szeretet, mindez nem csupán egy egyéni tragédiának átélése és abból vett szimbóluma Izrael vétkének, bűnhődésének, megtérésének, megtisztulásának és megváltásának, hanem mint szimbólum is *valóságos* élménye a prófétának, aki a nagy nemzeti hűtlenséget, a szörnyű univerzális szerencsétlenséget saját fájdalmába lényegíti át és egyéni tragédiájába olvasztja bele. Ezékiel csontmező jelenete, mely a megtérés isteni éltető erejét rajzolja meg és annak csodatévő hatalmát, mellyel az immár halott, csonttá száradt nemzetbe az élet princípiumát és szellemét ülteti, vagy Jóna próféta gyönyörű példázata a *Kikkájonról*, mely azt a gondolatot jelenti ki, hogy Isten előtt minden élet *érték*

és éppen ezért nem a bűnös pusztulását, hanem megtérését és életét akarja, — mindezek a példák csak ki ragadott foszlányok a megtérés fenséges költészetéből.

A megtérés teljes elméletét Ezékiel prófáta írta meg. Elméletének magva, amint azt a 33. fejezetben tárgyalja, a következő hirdetés: „Az igaz embert igazolta nem menti meg vétke napján, a gonoszat nem botoltatja el gonoszsága megtérése napján, mert nem kívánom a gonosz halálát, de *megtérését*, hogy éljen.” Vagyis a jámbor és büntelen ember ne bizakodjon büntelenségében és erényes előéletében, ha lesüllyed az erényesség magaslatáról, érdemeit nem fogja enyhítő körülmény gyanánt betudni az Isten, viszont a gonosznak nem kell félnie régi gonoszsága következményeitől, ha igaz lélekkel megtér, mert Isten nem a tettek mennyiségét tekinti, hanem az életirányt, az erkölcsi tendenciát, mely a bűnbeesett igaznál előbbi etikai magasságához képest súlylyedő vonal, míg a gonosznál a megtérés aktusában gyors felfelé ívelést mutat.

A megtérés gondolatával kapcsolatosan Ezékiel két fontos tételét fejti ki, melyek mindegyike a megtérésre buzdító erős gondolat. Az egyik, hogy nincsen generális bűn, melyért egy egész nép, vagy faj, vagy nemzet volna felelős, csak az egyén vonható felelősségre, nem a közösség, — tehát, ha Jób, Dániel és Nőé élének egy oly nemzedékben, mely általánosan elterjedt nagy erkölcsi bűnökkel van megfertőzve, a teljes emberi ziülésnek, egy szörnyű és sívár dekadenciának korszakán, ők az igaz jámborok az általános bűnhődés és szerencsétlenség napjaiban sértetlenek és bántatlanok maradnak, mert egyéni erényeik igazsága folytán nem érheti őket baj. Csak *egyéni* felelősség van, ennél fogva a nemzeti bajok megszüntetése és orvoslása általános egyéni megtérésben.

általános őszinte megbánásban van. (14. f. 13. v.) A másik gondolat ugyancsak az egyéni felelősség más megfogalmazása. A múlt nemzedék bűneiért a jelen nemzedék nem felelhet (itt visszacsendül a Tóra tanítása: „Ne ölessenek meg apák gyermekeikért és gyermekeik apáikért”), éppen ezért az erényes élethez való visszatérés megszünteti a történeti szerencsétlenséget. „Ne példálózának többet, hogy az apák ettek egrest és a fiúk fogak tőle”, — mert csak a vétkes bűnhődhetik, a megtért és erényes ember kedves az Isten előtt.

Így válik a megtérés a prófétai történetszemlélet alkotórészévé. Csodálatosan nagy gondolat: egy egész nemzet megtérését megálmodni és még csodálatosabb tett egy nemzetet a megtérés ösvényére vezetni és erkölcsi megújódását létrehozni. Ez a prófétaság nemzeti missziója; az a grandiózus tett, mely megőrizte Izraelt a pusztulástól és egy örök hivatás isteni ajándékával ajándékozta meg.

Azonban a megtérés megintcsak nem a pusztai ethikai megújódást jelenti, hanem elsősorban és alapvető módon a világszemléleti megújódást: „Ha megtér Izrael, *hozzám* térjen meg — úgymond az Úr!” — olvashatjuk Jeremiás negyedik fejezetében. És ez annyit jelent, hogy csak a tiszta hitben való megújódással válik őszintévé a megtérés. És ez a megtérés *érzületi* értékét jelenti. A *szívet* kell megtisztítani, a *lélekből* kell kirosztálni a vétkeket, a kedély és érzület tisztaságára kell törekedni, nem elég a külsőséges megtérés, nem elég a bőjt, a fejnek lehorgasztása, a ruhák megszaggatása. „*Kireu levavchem veál bigdéchem*” — szíveteket szagassátok meg, ne a ruháitokat. Legyen a vétkek átérzése erős öntudattá, legyen a töredelem teljes és legyen a szándék megváltozhatatlan, hogy megtérvén, az erény

útján akar járni a vétkei komolyan fájlaló ember. Ne legyen a megtérés pillanatnyi felbuzdulás, röpke elhatározás, de legyen egy életen át ható és irányító lelki tényező. Mikor a megtérni szándékozó Izrael felkeresi Hósei prófétát, ő azt mondja nekik: „Mit tegyek érte-tek Efrájim, mit tegyek értetek Júda, hiszen jámborságok csak olyan, mint a reggeli röpke felhő s mint a hajnali tűnő harmat” — a nem állhatatos megtérés nem kell a prófétának, csak az, amely állandó erkölcsi tényező marad, egy emberi élet folytonos programja. A megtérés, mint *programm* először a zsidó vallásban jelentkezik és ezért helyezi a hírneves Martin Buber a megtérést a zsidó vallásról írt tanulmányai középpontjába, elnevezve azt a zsidóság lendületének, mellyel a földi világ és az emberiség bűneiből és szerencsétlenségéből a jövő felé lendülhet. Az emberiség messiási üdvének egyik teremtménye a megtérés gondolata és általa is a messiási eszme hordozójává és kiválasztottjává lesz Izrael. Így kapcsolódik az erkölcsi megtisztulás, a megtérés eszméjéhez a zsidóság kiválasztottságának gondolata.

A *kiválasztottság* eszméje az egész zsidó vallásos irodalomban egyetlen helyen sem jelenti a faji szuperioritás elfogult gondolatát, nem jelenti azt, hogy különleges nemzeti sajátosságok, valamely speciális nemzeti kiválóság különleges jogokat követel magának, ellenkezőleg: a zsidóság kiválasztottságának tana különleges *kötelességeket* ró Izraelre.

A Szináj-hegyi kinyilatkoztatással kapcsolatban szól először a Szentírás az *egész* nép kiválasztottságáról. Addig csak egyes nagy férfiakat szólít Isten a küldetés útjára. Ábrahámot a családi tűzhelytől hívja el idegen földre, hogy áldozzon Istenének, fájdalmas áldozattal és

amerre jár, oltárt emeljen az Úr dicsőségére. Jákobnak szent álom hirdeti meg vallási hivatottságát, Mózes előtt a csipkebokor jelenetében nyilatkozik meg Isten és rendeli őt fenséges feladatának útjára. A Szináj-hegyen az egész zsidóság nyeri el világtörténeti apostoli küldetése malasztját: „Ti láttátok — szól feléjük az isteni felhívás, — hogy mint cselekedtem Egyiptomban, hogy fel-emeltelek titeket sas-szárnyakon és elhozatalak magamhoz. Ti pedig, ha hallgatva-hallgattok hangomra és *megőrzitek szövetségemet*, akkor tulajdon népem lesztek, mert enyém az egész föld és lesztek nekem papi birodalmam és szent népem...” (Mózes II. 19. f. 4—8. v.)

Tehát a kiválasztottság nem más, mint a kötelesség vállalásának és teljesítésének logikai következménye. Nem isteni szeszély játéka, nem különös kegyelem folyománya az, hanem arra érdemessé kell válni, amint Ábrahám áldozatos életével és Mózes hatalmas prófétai lendületével lett méltó reá. Így kell Izraelnek is méltónak mutatkoznia a kiválasztottságra. Ez a rendeltetés mindenütt és mindenkor súlyos feladatokat jelent a zsidóságnak, szakítást a pogánysággal, szembefordulást a bálványimádással (Mózes V. 7. f. 10. v.), ősi, szinte törvényszerűvé vált pogány bűnök és szokások kiirtását (Mózes V. 14. f. 2. v.), tiszta erkölcsi életet és példaadást a világszemlélet és az életvezetés emelkedettségében. Amikor a próféta azt hirdeti, hogy Isten csak Izraelre különbözteti meg minden népek közül és azért veszi rajtuk számon minden vétkeiket (*rák eszchem jodáti mikkol hoámmim al-kén efkód aléchem eth kol chato-széchem*), akkor nem mond egyebet, mint hogy a kiválasztottság erkölcsi példaadásra való kiválasztottság, mely sokszoros kötelességekkel és sokszoros felelősséggel jár. Talán a történet tanulságai oktatták erre az igaz-

ságra a prófétákat, hiszen a zsidó szenvedés örök históriája megláttathatta velük, hogy a zsidó kis bűnért nagy bűnhődéssel felel és hogy egy zsidónak vétke miatt az egész zsidóság szenved. Íme a történeti igazság tesz tanúságot arról, hogy a zsidótól mindenki fokozott kötelességteljesítést és nagyobb erkölcsiséget vár el (és el is várhat) és ennél fogva arról is, hogy ez a mi kiválasztottságunk valóban fennáll.

E szent kiválasztottságra Izraelt történeti multja érdemesítette és amikor a próféták hirdetik, hogy Isten szereti Izraelt (Maleáchi 1. f. 1. v.), hogy igaz szeretettel ajándékozza meg Izraelt, amint megesküvék ősidők napjai óta (Micha 7.) és hogy a hegyek meginoghatnak, a halmok megrendülhetnek, de az Úrnak Izrael iránti szeretete meg nem rendül és véle kötött békeszövetsége meg nem inog (Ézsaiás 54.); amikor Jerémiás azt hirdeti, vallja, hogy mint az öv tapad a férfi derekához, úgy tapad Izrael Istenhez — akkor történelmi előzményekre, Izrael magatartására, valláserkölcsei életére hivatkoznak, mint az Isten Izrael felé forduló szeretetének indokára, okára. Mert Izrael volt az első nép, mely felismerte az Istent, az első, aki szerette Őt és útjain járt, az első, aki hirdette az Ő szentséges nevét és megvalósította a szentségéből fakadó erkölcsiséget és ezért mondatja a prófétával Izraelnek: „Megemlékszem javadra ifjúkorod szerelméről, *menyasszonyi* szeretetetről, hogy jöttél utának a pusztaságban, bévetetlen földön.” (Jer. 2.) Amikor még nem volt előkészítve a talaj az erkölcsi monotheizmus számára, amikor töretlen volt még a lelkek kőkeménysége, amikor még nem hintettek el az igaz hit és emberiség megszentelt magvai, akkor már Izrael az emberi történet sívó sivatagában Isten útján járt, ez oly tett volt, mely kiérdemelte az isteni szeretetet és ki-

érdemelte a frigykötést, melyet velünk kötött az Úr. Az Isten kipróbálta Izraelt, vajjon méltó-e a hivatásra, melyet frigyesi kötelességeül szánt neki; Egyiptom szenvedéseiben tanúsította, hogy az izzó fájdalom tüze lelkéből nem tudja kiégetni a tiszta erényt és így újra érdemessé vált a kiválasztottságra: „Íme én megvizsgáltalak... kipróbáltalak... kiválasztottalak a szenvedések kohójában.” (Jeremiás 48. f. 10. v.) És amikor a Mindenható biztatja Izraelt, hogy ne féljen, akkor nem-e azt mondja nekik: „Hallgassatok rám Igazság ismerői, nép, melynek Tóráma a szívében van.” (Ézs. 51. f. 6. v.) Tehát az az érdem tette a zsidóságot a kiválasztottságra méltóvá, hogy a vallási génusz, mely felismerte az Egyistent, benne nyilatkozott meg először, továbbá, hogy történetének régebbi korszakaiban, viszontagságok és szenvedések között, idegen hatások és befolyások hatalmas, sodró áradatában is szilárdan meg tudott állani vallásának útján.

Így vált Izrael Isten frigyesévé és Isten szolgájává. Ézsaiás próféta 40 fejezete után a legszebb szakaszok szólnak Izraelről az *ebed adonáj*-ről, az Örökkévaló szolgájáról. E fejezetek leírják Isten szolgájának hivatását, sorsát, jövődjét. Talán a legmegragadóbb erejű fejezetek ezek a prófétai irodalomban. Felsorakoztatjuk őket: „Izrael szolgám, Jákob, akit választottam... ne félj én védelmezlek téged.” (41. f. 8. v.)

„Íme az én szolgám, akire támaszkodom, választottam, akit kedvel lelkem, *szellememet adám reája, törvényt viszen a nemzeteknek*. Nem kiált és nem emeli hangját és nem hallatja odakünn, egy lenge nádat el nem tör és egy lohadó kanócot el nem olt, *igazsággal viszi a törvényt*.” (42.)

„Most pedig hallgass Jákob szolgám és Izrael vá-

lasztottam... amint vizet árasztok a szomjazó földnek és csermelyeket a szikkadásra, úgy öntöm lelkemet magzatodra és áldásomat ivadékodra és felnőnek a fű között, mint füzek a vizes réten... *ez* azt mondja: az Örökkévalóé vagyok, *emez* Jákob nevét hirdeti, *amaz* az Örökkévalónak kötelezi el kezét és Izrael nevével díszíti magát." (44. f. 1. v.)

„Hallgassátok népek!... az Örökkévaló az anyaménből szólított engem... és tette számat kardélessé, kezének árnyékába takart engem, hegyes nyíllá tett és tegzébe rejtett. És mondá nekem: *szolgám vagy te Izrael, aki által leszen dicsőségem*... És szólt: vajjon csekély dolog-e előtted, hogy az Úr szolgája lehetsz, hogy helyre állítsd Izrael törzsét... és én *teszlek téged népek világosságává, hogy legyél üdvfakasztóm a föld határáig*. Így szól az Örökkévaló, Izrael megváltója a megvetett népnek, uralkodók szolgájának: királyok fogják látni és felkelnek, fejedelmek leborulnak (előtted) az Örökkévaló miatt, aki hűséges szentje Izraelnek és kiválasztott téged! Úgymond az Úr: a kegyelem idején meghallgatlak téged és az üdvösség idején megerősítlek téged, formálalak és *teszlek téged népek szövetségszerzőjévé, nemzetek világosságává, hogy fundáld a földet és benépesítsd a puszta területeket*. Hogy mondd a foglyoknak: menjetek, a sötétségben levőknek: világosodjatok meg!... (49. f.)

A legnevezetesebb és legmegragadóbb ezen fejezetek között Ézsaiás 52. f. 13. versétől 53. f. végéig, a legszebb méltatása a zsidó hivatásnak és a zsidó sors mártíriumának; egyúttal megragadó képe a zsidó jövődó prófétai elgondolásának:

„*Íme sikert ér az én szolgám, felnő és nagy lesz és kimagasodik nagyon! Úgy, amint borzadtak fölötte számosan, annyira eltorzult az emberitől ábrázata és meg-*

jelenése az emberségestől; úgy fog csodálatba ejteni számos nemzeteket, fölötte elbámulnak királyok, mert olyat fognak látni, amiről nem regéltek nékik és olyat szemlélhetnek, amiről nem hallottak." „Ki hinne a mi hallo-
 másunknak és vajjon kin nyilvánul meg Isten ereje?!”
 Mert íme felnövekedett, mint csecsemő előtte és mint gyökér aszu talajon, nem volt alakja, sem méltósága, hogy tekintetbe vehettük volna, se külseje, hogy kedvelhettük volna! Megvetett és emberektől elhagyott volt, fájdalmak embere és betegség meghittje és mert elrejtettük arcunkat előle, megvetett volt és semmire se becsültük. *Pedig ő a mi betegségünket hordozta és vétkeinket cipelte és mi őt fekélyesnek, istenvertnek és nyomorultnak tekintettük és ő a mi vétkeinktől volt megsebezve, megveretett bűneink által, a fenyegetés a mi békeességünkért volt rajta és kelevénye által gyógyulás volt nekünk.* Mindannyian, mint juhok tévelyegtünk, mindegyikünk a maga útja felé fordult és az Örökkévaló rajta vette számon mindannyiunk vétkeit. Üldöztetett és ő tűrte és nem nyitotta ki száját, mint a bárány, kit a vágóhídra hurcolnak és mint a juh nyírói előtt elnémul és nem nyitja ki száját. A vagyonból és a jogból elvett és korát ki világosítaná fel, midőn kivágatják az élet országából, hogy népek bűne miatt van rajta a csapás. És gonoszok közé helyezik sírját, latrok közé halálakor, azért, mert nem mívelt erőszakosságot és nem volt családság szájában. És az Örökkévaló akarta őt beteggésűjtani, *ha vétekáldozatra teszi fel lelkét, akkor invadékok lát, hosszú élete lesz és az Úr akarata kezében sikerül. Lelke kínjai miatt látja a beteljesülést, tudásával az én igaz szolgám sokakat igazzá teszen és vétkeiket viseli.* Ezért osztok neki sokakkal szemben és hatalmasokkal osztozkodik, mert halálra szánta lelkét és vétkesekkel

egysorba jutott, pedig ő számosak vétjét viselte és bűnösök miatt szenvedett."

Izrael hivatásáról még sok egyéb érdekes hasonlat és fenséges kijelentés merül fel a prófétai irodalomban:

„Ne félj Jákob... én védelmezlek téged! Íme én tettelek téged éles boronává, szétcsépeled a hegyeket, elmorzsolod a halmokat... te pedig az Örökkévalóban örvendezel.” (Ézsaiás 41. f. 14. v.)

„Most pedig így szól az Örökkévaló, Teremtőd Jákob és Alkotód Izrael, ne félj, mert megváltalak téged, *neveden szólítalak, enyém vagy*, ha vizen mégy át, veled vagyok s ha folyamokon, el nem borítanak téged; ha tűzben jársz, meg nem perzselődöl és a láng nem éget!... Mert drága vagy szemeimben, dicsőségre jutsz és én szeretlek téged!” (Ézsaiás 43. f. 1. v.)

„*Én megtanítalak téged, hogy használni tudj!* vezetlek az úton, amelyen járj!” (Ézsaiás 48. f. 17. v.)

„Én, én vagyok a te vigasztalód! — úgymond az Úr! Mi vagy te, ... hogy félsz a szorongatónak dühétől, vajjon hol vagyon a szorongató dühe... Én adtam szavaimat szádba és kezem árnyékába takargattalak téged, hogy *megboltozd az eget és megalapozd a földet.*” (Ézs. 51. f.)

Első Ézsaiásnál olvashatjuk a már említett hasonlatot: Istennek szólókertje Izrael háza és a júdabeli férfiú gyönyörűségének ültetvénye, akitől *jogot és igazságot remél!* (5. f. 7. v.)

Mindezek az idézetek világosan mutatják a zsidó hivatás célját és tartalmát. A hivatás tartalma az igazságot, a vallási eszmét, a tiszta erkölcsiséget példaadással hirdetni, bemutatni, tanítani és az emberiséget rávenni arra, hogy a példát kövesse. Törvényt vinni a nemzetek közé, melyek az önzés anarchiájában tévelyegnek

és mind a maga vak ösztöneit követve szanaszét utakon bolyong, ki-ki saját vágyát, akaratát, indulatát követve, világosságot gyujtani a pogányság lelki sötétségében tántorgó emberiségnek, üdvöt fakasztani nemzetek sokaságának, kiépíteni azt a jobb jövőndőt, amikor megtérnek a népek az egy igaz Istenhez és tanához; fundálni, megalapozni ezáltal a földet, lakatlan barbár sivatagot benépesítve civilizálni az emberiséget és mindezt a csodálatos nagy feladatot elvégezni, nem forradalmi erőszakkal, nem véres eszközökkel, nem hatalmi fegyverekkel, — *ló bechájil veló bekoách* — nem seregekkel és nem nyers erővel, — *ki im beruchi*, — hanem az Isten szellemével, az Ige erejével, az igazság és meggyőződés hatalmával, anélkül, hogy egy törékeny, lenge nádszálát eltörne, anélkül, hogy egy pislákoló lángocskát elfujna, szelíden, szeretettel, a példaadás fenséges eszközével, gyöngéd, nevelő odaadással és türelmes jósággal, — íme ez a zsidó nép történeti nagy hivatása. Igaz, a próféták meglátták e hivatásnak a zsidóságra vetett nagy és sötét árnyékát is, a boldog küldetés visszáját, azt a rengeteg szenvedést, amelyben Izraelnek része lesz, ha vállalja az Istennel való frigy megszentelt kötelelességeit. Üldöztetés, elnyomatás, gyűlölet, gúny, megvetés, a gonoszság tördöfése, a rosszaság gáncsvetése, a kegyetlen indulatok ostorcsapásai, a szilajság ütötte sebek, jogfosztottság, megalázottság, ezer halál és vértanúság, millió elontott vér és könnycsepp, latrok közé temettetés, megszégyenítő kizáratás az emberi társadalom kereteiből — ez a történet évezredein át a zsidóságot kísérő borzalmasan sok szenvedés és fájdalmasan sebző megbántatás, ez a végtelen irtózat, ez mind velejárója a zsidó hivatásnak. És vajjon miért? Erre is megfelelnek a próféták, *mert mi a népek bűneiért szenvedünk*. Van

abban valami misztikusan fenséges igazság, hogy mi vagyunk az engesztelő áldozat, mely vérét viszi a nemzetek vágóhídjára azért, hogy a bűneiben és szenvedélyeiben fetrengő emberiség helyett mi vállalván a szörnyű bűnhődést, megváltsuk őt vétkeinek következményeitől. De van ebben logikai igazság is. Az az igazság, hogy az emberiség többsége nem szereti, ha jobb embert akarnak nevelni tömegeiből. Vannak emberek, akik nem akarják az erkölcs alapvető törvényeit követni, mert érdekeikkel ellenkeznek. És jaj, ha azt merészeli valaki hirdetni a tolvajnak, hogy mások tulajdonát tartsa tiszteltben, jaj, ha azt merészeli hirdetni a gyilkosnak, hogy tartsa tiszteltben az emberélet szentségét, jaj annak, aki hatalmasoknak szemére veti, hogy visszaélnek hatalmukkal, jaj azoknak, akik a hazugság világában igazságot, a pogányság világában erkölcsi egyisteneszmét merészelnék hirdetni. Ez a meggondolás tudta megjósoltatni a prófétákkal, hogy Izrael sorsa mindaddig szenvedés lesz, amíg hivatását végleg és maradvány nélkül nem teljesítette. De azt is megjósolták a próféták, hogy Izrael mind a szenvedések és üldöztetések dacára örökig fennmarad, mert fenntartja őt hivatása és az Istennel való szövetségéből fakadó speciális, fölötte örökös isteni gondviselés. Ezt jövendőli meg Ézsaiás 59. fejezete: „*Íme ez az én szövetségem Izraellel és szavaim, miket szájadba tettem és ivadékaid szájába, nem fognak eltávozni száadból sohasem.*” Ezt a szövetséget rajzolta meg Hósea próféta egész könyvének alapszimbóluma, de különösképpen a zsidó férfiak által minden nap, a *tefillin* öltésekor elmondott következő hirdetése: „*eljegyezek téged örökre, eljegyezek téged igazsággal, joggal, szeretettel és irgalommal, eljegyezek téged hűséggel: mert ősmérd az Örökkévalót.*” Ez a gondolat hirdetteti meg Zakarjá-

val, hogy Izrael sok pusztulás után megmaradó egyharmadát tűzben próbálja ki az Isten, amint az ezüstöt tűzben olvasztják ki és választják el a salaktól, de aki megállotta a próbát, az Isten nevét fogja szólitani és örök népe lesz az Úrnak. (13. f. 9. v.) Ez mondatja oly sokszor biztatón a prófétákkal, hogy *ne féljen* Izrael, bármily kicsinyke féreg is a nemzetek óriási tömegében, mégis megóvjá őt az Isten és az ostromló haragját semmivé teszi. Ez a meggyőződés adja Jóél próféta ajkaira, hogy forrás fakad szentély alól és Izrael örökké fennmarad. (4. f. 18-21. v.) Szenvedések tüzeiben erősödik meg a zsidóság szent hivatásának teljesítésére: ezt vallják a próféták és vallják és fennen hirdetik, hogy el fog jönni egyszer a szenvedések vége, Izraelnek megigazulása, amikor a nemzetek elismerik Izrael érdemét és boldog örömmel csatlakoznak hozzá. Ma még csak Izrael fölött ragyog az igazság fénye, — mondja Ézsaiás 60. — a népek sötétben botorkálnak még, de te csak kelj fel és világíts Izrael, mert eljön a te megigazulásod ragyogó világossága. Eljön az idő — hirdetik, — amikor Izraelt elismerik a nemzetek oroszlánjának, a pogányságot felöklelő legendás, hatalmas lénynek, aki diadalmaskodott az emberi gonoszság felett. (Micha 4.) A „jövendőben gyökeret ver Izrael, bimbózik és virágba nyit és *betölti az egész földet terméssel*” — így hirdeti Ézsaiás 27. fejezete az emberiség és Izrael összefonódó közös jövőjét, az Istenezme diadalát, az egyetemes tiszta erkölcs győzelmét — a messiási korszak üdvét.

Így kapcsolódik egybe a próféták theológiájában a speciális zsidó hivatás és az egyetemes emberi érdek, — fenséges univerzalizmus ez, mely Izraelnek a népi egysége és a nagy közös emberiség érdekének szolgálatára

ad magasztos hivatást. A próféták univerzalizmusának nyomaival lépten-nyomon találkozhatunk a Szentírásban. Hivatásuk nem terjed ki csak Izraelre, minden nagyobb prófétai könyv közepét azok a próféciák foglalják el hosszú fejezeteken keresztül, melyek az idegen népek erkölcsének bírálatát és azoknak szóló próféciát tartalmaznak és szólnak e beszédek Asszírria, Babylon, Egyiptom, Edom, Ammon, Tyrus, Filisztea, Etiópia, Móab, Kánaán ellen, szinte az összes ókori keleti népek fel vannak sorakoztatva — annak bizonyossága ez, hogy a próféták teljesen tisztában voltak hivatásuk univerzális jelentőségével. Vannak prófétai könyvek, melyek kizárólag valamely idegen néphez szólnak. Így Nahum könyve Ninive sorsával, Obadjáé Edommal foglalkozik, Jóna prófétát Ninivébe küldi az Úr prófétálni — vajjon nem bizonyítja-e ez a prófétai theológia egyetemességét. És vajjon nem bizonyítja-e vallásunk univerzalizmusát az, hogy ezeket a zsidóság szempontjából közömbös fejezeteket és egész könyveket felvették a kánonba — azért, hogy tanúsítsák a zsidó eszme fenséges egyetemességét.

Izrael kiválasztottsága abból áll, hogy Úr világtervének eszköze — de vajjon egyedül áll-e ebben? Más népek nem szerepelnek hasonló összefüggésben? Láttuk, hogy az isteni világkormányzat más népeket is kiválaszt bizonyos, ha nem is oly magasztos, hivatás teljesítésére. Asszírria és Babylon az Úr eszközei Izrael és Júda megfenyítésében, Cyrus az Isten ostora, az Úr hívja az Ő szenteltjeit a háborúra a vétkes nemzet ellen (Ézs. 13.) és általában mindenütt különböző nemzetek szerepelnek, mint Isten akaratának eszközei.

A próféták küzdenek is a zsidóságnak a kiválasztottság eszméjéből fakadó túlzott önérzete ellen: „Nemde csak olyanok vagytok előttem Izrael gyermekei, mint az

etiopsok gyermekei, nemde a filiszteusokat is kivezettem Kaftorból és Arámot Kirból." Az egyiptomi rabságból való szabadulás nem egyetlen és magában álló kegyelmi ténye a Mindenhatónak, hanem oly szeretet, melyet más nemzetekkel szemben is tanúsított már, ez a kegyelmi aktus nem jogosíthatja fel Izraelt se széparatiztikus hivatás-felfogásra, se nemzeti gögre.

Ennek az univerzalizmusnak tetőfoka a *zsidó isten-eszme univerzalizmusa*. Az egyisten-eszme, melynek magva, hogy az egész természet, a nagy mindenség, a változatos alkotás *egy* teremő princípiumnak műve, az emberi gondolkodás legegyetemesebb tanítása. Az a hirdetés, hogy mindannyiunknak egy atyánk van, hogy ember-testvérek vagyunk, az egységes teremtés folyamánképpen, az egész erkölcsi világ egységét és az emberiség közösségét szolgálja. Nagyon naiv dolog ennél fogva azt a vallást, mely ezt az egyisten-tant vetítette és sugározta a vallás, mely ezt az egyisten-tant vetítette és sugározta az emberiségbe, partikuláris nemzeti vallásnak nevezni. Mégis igen bőven akadnak olyanok, akik részben tudatlanságból, részben tendenciózusan ferdítve a tényeket, a zsidóságot rideg partikularizmussal vádolják. Ezeknek válaszol Maleáchi próféta: Kimagasodik az Úr Izrael határaiból (1. f. 5. v.) — mintha csak azt mondaná, hiába igyekeztek a mi istenfogalmunkat szűk mesgység, keskeny határok közé szorítani, nem tehetitek meg, mert az Isten, aki kifeszítette az eget és megszilárdította a földet, aki az égitestek körpályáját megvonta a boltozaton, aki gondot visel a nemzetekre és ítél az embertömegeken, aki előtt olyanok a birodalmak, mint por-szem a mérlegen, ez a fenségesen nagy és univerzális érvényű *igazság* nem szorítható szűk nemzeti keretekbe, kiárad belőlük és a végtelenig ér. Mert „napkeltétől napnyugtáig nagy az Úr neve a nemzetek közt és tömjén

vitetik neve tiszteletére és tiszta lisztáldozat, mert nagy az Ő neve a nemzetek közt". (Maleáchi 1. f. 11. v.)

És tulajdonképpen ez az a prófétai ideál, hogy *minden* nép elismerje Istent és imádja, félje fenséges nevét. Ezért kiáltja Micha az ő prófeciáit az összes nemzetek fülébe (*simu ammin kullom*) és ezért hirdetik oly határozott erővel a többiek azt a szentséges jövőt: „És nagyvá leszek és megszenteltetem a nemzetek sokaságának szemei előtt és megtudják, hogy én vagyok az Örökkévaló!” (Ezékiel 38. f. 23. v.)

„És lészen, ha megtanulják népem ösvényeit (a nemzetek), hogy esküdni fognak nevemre: él az Örökkévaló! úgy, amint megtanították egykor népemet, hogy esküdjön a Báálra — *megépülnek népem között!*” (Jer. 12. f. 14—17. v.)

„És lészen újholdról-újholdra és szombatról-szombatra, hogy eljő minden halandó leborulni az Örökkévaló előtt.” (Ézsajas 66. f. végén.)

„Egyiptom fejedelme és Etiópia kufárja eljönnek hozzád, ragaszkodnak hozzád és hozzád térnek át, bilincsekben jönnek: csak benned (Izrael) van Isten és Izrael Istene az igaz segítő. Valóban Te rejtezkedő Isten, Izrael Istene, Te vagy a segítő!” (Ézsajas 45. f. 14. v.)

„Tórájára szigetek vágyakoznak.” (Ézs. 42. f. 4. v.)

„Zászlót emel a nemzeteknek.” (Ézs. 11. f. 12. v.)

Ezt a fenséges universalizmust vetíti ki magából a zsidó vallási eszme és a prófétizmus szelleme, mert valóban az isteneszme az összes nemzetekre vonatkozik, mindenek üdvét, boldogságát jelenti és minden nép megtalálhatja benne szirtfokát, menedékét. Hirdetik a próféták: Forduljatok hozzám, hogy üdvöt leljetek, föld összes szegélyei! (Ézs. 45. f. 22. v.), amiben benne foglaltatik az a kívánság, hogy egész emberiség térjen meg

a Mindenhatóhoz, aki szerető gondviselettel örködik az egész világon és akinek világtervében van az egész emberiségnek Hozzá való megtérése és aki számon veszi az egész világon a rosszat. (Ézsaiás 13. f. 11. v.)

De szentül valják és hirdetik, hogy az emberiség meg is fog térni az egyetlen, láthatatlan, rejtelkedő Istenhez, aki egyedüli forrása az üdvnek és be fog következni Zakariásnak jóvendőlése a messiási korszakról: „és leszen azon a napon az Örökkévaló az egész föld uralkodója és leend, — amint örök lénye egy — a neve is egyetlenegy!”

Beszéljenek a messiánizmusról maguk a próféták. Olvassuk áhitattal reménységeik magasztos hozzánevetítését — a legszebbeket a proféciák közül, melyek feltétlen hitet árulnak el az emberiség jobb jóvendőjében.

„És leszen az idők végén, szilárd leszen az Isten házának hegye a hegyek élén és kiemelkedik a halmok közül és özönlének hozzá a nemzetek. És azt mondják: jertek, emelkedjünk az Örökkévaló hegyére, Jákob Istenének házához, hogy tanítson minket utaira és járjunk ösvényein, mert Cionból árad a tan és az Örökkévaló igéje Jeruzsálemből. És Ő ítéletet teszen a nemzetek között és megfenyít számos népet és azok kardjaikat kaszákká köszörülik és dárdaikat nyese-ollókká, nem emel nép nép ellen kardot és nem tanulnak többé háborút. (Micha 4. és Ézsaiás 2.)

„Azon a napon leszen az Örökkévaló sarja ékeséggé és dicsőséggé és a föld gyümölcse fenséggé és büszkeséggé Izrael menekültjei számára... És leszen, aki megmarad Izraelből... szentnek fog nevezetni.” (Ézsaiás 4. f. 2—6. v.)

„A nép, mely sötétségben jár, nagy világosságot fog

látni, akik lakoznak a *halál árnyékának országában*, világosság fénylik fel felettük. Mert gyermek születik nekünk, fiú adatik nekünk és leszen az uralom az ő vállán és elnevezetik csodálatos *tanácsadónak*, *mindenek atyjának*, *béke fejedelmének* és mentől nagyobb az uralma, annál több és véghetetlen a béke Dávid trónusán... hogy megszilárdítsa azt és megtámogassa *jog és igazsággal mostantól mindörökig.*" (Ézs. 9.)

„Íme az Örökkévaló letarolja a díszerdőt fejszével és a magastermetűek levágatnak és az óriások kidöntetnek. És kiirttatik az erdő bozótja vassal és Libánon hatalmas eszközzel ledönttetik. És egy hajtás fakad Jisáj törzséből és gyökeréből, egy *picinyke sarj és nyugszik rajta az Örökkévaló szelleme — a bölcsesség és megértés szelleme, a tanács és erő szelleme, a tudás és istenfélelem szelleme.* És irányítja őt Isten szellemével és nem szeme látása szerint ítél és nem füle hallomása szerint feddözködik, de *igazságban ítéli meg a szegényeket* és egyenességben feddi meg a föld alázatosait és megveri a földet szájának vesszejével és ajkai lehelletével megöli a gonoszt. És az igazság lesz övének kötője. És lakozni fog a farkas a báránnyal és a párduc gödölyével együtt heverész és borjú, oroszlán és tulok együtt és kis gyermek terelgeti őket. És a tehén és medve együtt legelész, együtt heverésznek kölykeik és az oroszlán, mint a barom, szénát eszik. És játszadozni fog a csecsemő a vipera vacka fölött és az áspis-kígyó barlangja felé kinyújtja kezét a kisgyermek. *Nem rontanak és nem ártanak egész szent hegyemen, mert megtelik az egész föld Istennek ösmeretével, amint a vizek megtöltik a tengert.* És azon a napon leszen, hogy Jisáj sarja felé, mely nemzetek zászlórúdja gyanánt áll, népek sereglenek és dicsőséges leszen az Ő megnyugovása. És azon a napon összegyűjti Isten újra az ő népét... (Ézsaiás 11. f.)

Ámosznál: „Íme napok jönnek, úgymond az Úr és éhínséget bocsátok a földre, nem éhséget kenyérre és nem szomjat vízre, hanem Isten ígérének meghallgatására.” (8. f. 11. v.)

„Felállítom Dávid ledöntött sátorát... és eléri a szántóvető az aratót és a szőlőpréselő a magvetőt és a hegyek musttal fognak csepegni és a halmok szétolvadoznak (a bőségtől) és visszatérítem Izrael gyermekeit.” (9. f. 11. v.)

Cefanjánál: „Azért bízzatok hozzám — úgymond az Úr, — mert *törvényem*, hogy egybegyűjtöm a nemzeteket és összehozom a birodalmakat... mert buzgalmani tüzétől megemésztődik a föld, mert akkor *világos nyelvv*el fordulok a népekhez, hogy mindannyian szólítsák az Örökkévaló nevét és szolgálják Őt együttes szolgálattal... Izrael maradéka nem tesz többé jogtalanságot és nem beszél többé hazugul... és megsegítem a sántát és a nyomorultat és dicsőségessé és nevéssé teszem megsegényítettésük minden országában, midőn visszatérítem maradékokat — úgymond az Úr.” (3. f.)

Zakarjánál: „Örvendezz és ujjongj Cion leánya, mert íme én eljövök és közötted lakozom — úgymond az Úr — és számos népek csatlakoznak az Örökkévalóhoz azon a napon és lesznek népemmé.” (2. f.)

„Íme én elhozom, szolgálmat a *sarjat*... (utalás Dávid sarjára) és eltörlöm a földnek vétkeit egyetlen napon... és azon a napon így kiált egyik ember a másikhoz: a fügefafa alá, a szőlő alá (utalás a békés és biztos gazdálkodásra, mint a boldogság egyik tényezőjére)...

„Örvendezz nagyon Cion leánya, riadozz Jeruzsálem leánya, mert íme eljő a te királyod, igaz és üdvöthozó Ő, szegény és számaron nyargal... És kiirtom a hadiszeke-

reket Efrájimból és kiirtatik a háború nyila és békét hirdet a nemzeteknek és uralkodik tengertől tengerig és az Eufrátesztől a világ szegélyéig..." (9. f. 9. v.)

„És leszen azon a napon... örök fény lesz, se nappal, se éj, s az est idején is *világosság lesz*. És leszen azon a napon, élő vizek fakadnak Jeruzsálemből, felük a keleti tenger felé indul, másik felük a nyugoti felé, télen-nyáron állandó víz lesz. És leszen az Örökkévaló azon a napon az egész föld uralkodója. És csapás sujtja a Jeruzsálem ellen haddal vonuló népeket. És azon a napon a lovak örvein rajt' lesz: szent az Örökkévalónak!..." (14. f.)

Máleáchinál: „Íme jön a nap, tüzesen, lángolva... és felragyog nektek nevemet félők a jótevés napja, melynek szárnyaiban a gyógyulás *vagyon*." (3. f. 19. v.)

„Íme én küldöm tinéktek Illés prófétát, mielőtt eljön az Örökkévaló nagy napja és visszatereli az apák szívét a gyermekeikhez és a gyermekek szívét atyáikhoz..." (3. f. 23. v.)

Ha ezeket az idézeteket szorosabban szemügyre vesszük, akkor könnyen megláthatjuk, hogy mi a prófétai megváltás eszméjének tartalma, lényege. Itt a szenvedő emberiségnek szenvedéseiből való szabadulásán, megváltásán van a hangsúly. A megváltás gondolata az emberiség minden baja iránt érzett magasztos részvétből fakad és mély átérzését mutatja az emberiség betegségeinek. Gyógyulást hirdet a bajokra, az emberiség szerencsétlenségére és katasztrófájára. Az ideál, mely ezekben a fejezetekben élénk tárul, nem pusztán egy szubjektív lelki boldogság képe, nem csak egy túlvilági élettel kapcsolatos megváltás eszménye az, hanem ellenkezőleg, az egész emberiség objektív üdvét hirdeti meg, amennyire csak boldoggá lehet az emberiség. Ennek a világboldog-

ságnak két tényezője, oka és jelensége van: az egyik a béke, a másik a biztonság. Ezt a kettőt emelik ki a próféták, mint a messiási idők szimptomáját. Örök béke lesz, az emberek megférnek egymással, a nemzetek nem folytatnak többé véres háborúkat, a harci eszközökből a békés civilizáció eszközeit kovácsolják és békés munka fog folyni, mely az ember boldogságát szolgálja. A vadállati ösztönök megszűnnek, a véres indulatok helyét széldség, alázatosság, jóság foglalja el és bárányokká válnak a farkasok. A másik tényező a biztonság. Nemcsak a háborús veszély szünetel, hanem szünetel minden veszedelem, nem rontanak és nem ártanak többé Istennek szent hegyén, mert megtelik a föld Isten ösmeretével. Nem lesz többé gyilkos hajlam, bűnös szenvedély, a magántulajdon biztonsága sértetlen és érintetlen és lakozik mindenki nyugodtan a saját szőlőtöve és fügefája alatt. Az emberi szenvedés sötétségét felváltja egy állandó boldogság derüje, világossága és örök nap fog ragyogni az emberiség felett.

Ennek a kornak az előidézője pedig az isteni szellem elterjedése a földön. Embertömegek térnek meg az Örök-kévalóhoz. Az univerzális Istenezsme diadalmaskodik és nemzetek vonulnak Cion hegyére, hogy magukba szívják, vegyék az onnan áradó, egyedül igaz Tant, Istennek ígétjét. Így tanulják meg a jog és igazság, a szeretet és béke erkölcszabályait, mely egyedül képes az embereket üdvös életre nevelni. A jeruzsálemi szentély alatt fakadó forrás (I. Ezékiel 47. f. 1. v-nél is) szétárad az egész földön és mindenütt megtermékenyíti a lelkeket; végezetül is betölti a földet, mint hatalmas óceánja az igaz életnek. Jeruzsálem elnevezetik az igazság városának (Ézs. 1. és Zakarja 8. f.), nemzetek oda mennek imádkozni és tíz ember ragadja meg egy zsidó ember köntösének szegé-

lyét, mondván neki: hadd menjünk veled, mert az Isten veletek van, oly nagy lesz az éhség és szomj Isten igéjére. (Zak. 8. f.)

De a messiási üdv korát megelőzi az isteni ítélet. Ezt láthatjuk az összes jövődölésekben. És ennek is meg van a maga logikája. Egyrészt érthető, hogy az üdvnek nem lehet részese a megrögzött bűnös, aki még akkor is ragaszkodik tévelygéseéhez, ezért tart ítéletet a népek fölött igazsággal és szigorral az Isten. Tüzesen lángolva jő a nap, az Úr napja, *jóm Adonáj*, melyről Ézsaiás és sok más nagy próféta dörgött rémületet hirdető igékkel; a nap, mikor barlangokba menekülnek a vétkesek és riadtan dobják el bálványaikat, a nap, mikor a hatalmasok lealáztatnak, amikor kivágnak a Libánon cédrusai, kidöntetnek az égig meredező szálfák és csak egy sarj lesz megkímélve, amely később nemzetek zászlajának rúdja lesz — Jisáj sarja, Dávid törzsének hajtása, a Messiás. Hogy háború és dúlás előzi meg az örök békét, az is logikus és természetes. Hiszen az emberi góg, butaság és kegyetlenség nem fogja túrni, hogy tomboló orgiái megszűnjenek, nem fogja átadni trónusát az igazságnak és szeretetnek, harcra fognak gyűrközni a gonoszság, a gyűlölet, a kegyetlen vakság, a pogányság és a babona, de ebben a végső küzdelemben győzni fog az isteni szellem! Amikor Ezékiel megrajzolja Góg Magóg királyának háborúját Izrael ellen, közvetlen a Messiás eljövele előtt, vagy amikor Obadja az Edom elleni győzelem után kijelenti, hogy az Örökkévalóé leszen az uralom, akkor ezt a gondolatot szögezik le, ha burkolt és sejtető formában is.

De a nagy erőpróba után fenségben eljön a messiás. Ez a fenség azonban nem lesz külső pompa, királyi dísz — ez a fenség az isteni szellem, amelyet magával hoz,

az alázat és szerénység, a szeretet szelleme. Számárháton jön és nem díszparipán! — amint Zakarja megírja. — Ez kettős elvet szimbolizál, az egyik, hogy nem a fény és hatalom, hanem a szegénység és szerénység, a tiszta tisztesség és az alázatos hit diadalmaskodott, a másik, hogy megszűnt a háború! Mert a ló hadieszköze volt az ókornak, ezért szerepel mindenütt a háborúval összefüggésben és ezért szólnak irtózáttal a próféták felőle. A hadiszekér és díszfogat helyét fölváltja a béke, biztonság és az üdv!

Ki ez a messiás, szimbólikus alak-e, vagy Dávid házának örököse-e? Mindegy, fő hogy eljőjön az ő országa, mert az igaz ember és a megvalósult emberi méltóság országa lesz az. Minden zsidó ember higgye el, hogy benne is van része a megváltónak és hogy az ő hite és becsülete, emberszeretete és kötelességtudása el fogja hozni az emberi üdv birodalmát.

Ezekben mutattuk be a Biblia eszmerendszerét, mint egészet. Megösmertük a Szentírás gyönyörű teológiáját, nagyszerű erkölcsanát, történetlátását, világszemléletét és e tanítások által hasított fényrésen keresztül pillantást vetettünk az emberiség felé. Láthattuk e tanításokon keresztül a Biblia szellemi egységét. Korszakokon át ugyanazt a világfelfogást hirdetik a Szentírás könyvei, aminthogy az *igazság* nem is változhat meg. Részleteiben kialakulhat, szétágazódhat, lényegében egy és ugyanaz marad. E fenséges rendszer, talán rendszeretlen formában adatott nekünk a szentírási textusokban, ám egységes és rendszeres volta a *lényegben* nyilatkozik meg. Ez a lényeg végső elemzésben és pozitív fogalmazásban: a természet egységének, az emberiség

egységének, az Isten létének és egységének, a szellem magasabbrendűségének, az erkölcs szentségének és az emberiség jövőjébe vetett hitnek kinyilatkozása, míg negatív formában: küzdelem a babona, a mythológia, a bűn, az erkölcstelenség ellen.

Különösen erőteljesen küzd a Biblia a mythológia és a babona ellen. Nem, mintha tagadná bizonyos meg nem értett, rejtelmes jelenségek létét, hiszen a tapasztalat azt mutatja, hogy még ma is vannak felderítetlen pszichikai tünetmények, csodásnak vélhető dolgok, ma, a természettudományok diadalmas előretörése idején, — mennyivel inkább hathattak e jelenségek az ókor emberének kedélyére. De a Biblia harcol a csodák *mythológiai* felfogása ellen. Ha van csoda, úgy az is Istentől való és nem rejtett, titokzatos lények szerepe folytán. Ha van is csoda, annak tantételt bizonyító ereje nincsen.

A Szentírás tiltja a jóslás különböző pogány formáit, a szellemidézt, halottjóslást, felhőjóslást, — nem mintha éppen tagadni akarná e jelenségek igazvoltát (nem is állítja igazvoltukat, de nem tagadja, hiszen kora gyermekeihez beszél, kiknek lelkiülete még mindig elég hajlamos ahhoz, hogy az ilyen tagadást ne vegye tekintetbe), hanem azért, mert az ilyen praktikák erkölcsrontó hatását ismeri és talán azért is, mert az e fajta dolgokkal rossz irányban befolyásolható az emberi lélek, mert ezekkel az üzelmekkel tévútra vezethetik az egyeket és a közösséget, mert nemcsak idegrontó, egészségbontó, förtelmes és betegségbe sodró mesterkedések azok, hanem, mert egyenesen nyílt, kényelmes útjai a miszticizmusra hajló embernek a pogányság felé. Ezért is emeli fel szavát a Deuteronomium könyve:

„Ha támad közötted próféta, vagy álomlátó és ad tenéked jelet vagy csodát és bekövetkezik az a csoda és

ő azt mondja néked: jertek, menjünk, szolgáljunk idegen isteneket, te ne higgy annak a prófétának vagy álomlátónak, mert csak próbára akar téged tenni az Örökkévaló: vajjon szeretitek-e valóban az Istent avagy sem?"

Az igazságnak nem lehet a csoda a kritériuma, az igazságnak belső kritériumai vannak, a csodától még nem lesz a hazugságból igazság, amint csoda nélkül is igazság marad az igazság, melynek ilyen erősítésre nincs szüksége, sőt igazság marad még akkor is, ha véletlenül csoda szól mellette.

Ezen a ponton a Szentírás ismét filozófiai magasságon mozog, mert nemcsak a mythológia ellen harcol theológiai szempontból, hanem az igazság autonómiájának megállapításával tesz szolgálatot az emberi gondolkodásnak.

Láthatjuk, hogy a szétszórt szövegekben nemcsak rendszeri összefüggés, mély kapcsolat van, hanem komoly filozófiai gondolatok is. Természetesen ezáltal a kételyeknek is helye van a rendszerben, mégpedig sokszor a vallásos kedély kételyeinek. E kételyek között legjelentősebb szerep jut a *theodicaea* kérdésének, az isteni igazságosság problémájának. Már láttuk, hogy a Szentírás Isten legfőbb attribútumai közé sorolja az igazságosság elvét, hogy az Isten a gonoszt megbünteti, az igazat megjutalmazza. Azonban a történet sokszor ennek az ellenkezőjét tanúsítja. A gonoszok jósorsban élnek, az igazak szenvednek. Hogy a *theodicaea* kérdésének nagy jelentősége, sőt filozófiai értelme és értéke is van, azt a nagy német bölcselelő, Leibniz felismerte, aki nagy bölcséleti művének ezt a címet adta: *Die Theodizee* és rendszerében a világrend nagy problémájává magasztja ezt a tárgyat. A Biblia idején inkább életbölcseleti síkon mozgott a kérdés: Vajjon érdemes-e a jóért küzdeni, ha

nincs érte jutalom? Másrészt teológiai jelentősége is volt, mert a tiszta Isten-fogalom elhomályosodását jelentené azt állítani, hogy Isten igazságtalan vagy legalábbis, hogy nem mindig igazságos.

A zsoltárokból mily sokszor felbúg a panaszos szó, hogy az igaz ember üldözött, megvetett, szerencsétlen, Isten haragjától sújtott, balsorstól érintett, szenvedő ember. Mily sokszor fordulnak Istenhez a zsoltáros költők a szinte lázadó kérdéssel: *Miért?!* Miért füstöl Isten haragja az igazak, a jámborok ellen?! Miért vidulnak boldogságban a gonoszok, az alávalók, a rosszak?! Jeremiás prófét egész háározottsággal fogalmazza meg a kérdést: *Madua derech, resáim cáléchá* — miért sikeres a gonoszok útja és boldogulnak a hűtelenek?! Erre a kérdésre keresik a választ. Ez a jelenség ellentétben látszik lenni a sokszoros szentírási ígérettel, mely jutalmat jelent az igazaknak, mely a zsoltáros tollával megrajzolja az igaznak idilli boldogságát, akinek az Úr a pásztora és őt harmatos mezőkön, édesvizek partjain legelteti; ellentétben állónak látszik a prófétai szóval, mely azt mondja, hogy a gonosz a pusztaság szikkadt, terméketlen földjére vetett katángkóró, mely elenyészik a szárazságtól, míg az igaz ember dús termőföldben, élővizek mentén elültetett fa, mely késő öregségében is gyümölcsöket ad. Kell tehát a lélek kínzó kételyére válasz, feleletet kérünk, keresünk és nyerünk rá a Bibliában.

Ez a felelet nem épen a túlvilági életbe vetett hitben adatik, mint a későbbi zsidó és keresztény bölcsefőknél, hanem elsősorban abban a mély igazságban, hogy az ember ne jutalom reményében legyen jó, hanem a jóért magáért. Az igaz ember a szenvedésben nem lát szerencsétlenséget, szívesen vállalja azt, mint Ábrahám, mint a próféták. Az igaz ember nem ellenszolgáltatásért

igaz; *וְהָיָה כִּי יִשְׁכַּח* — hitében, hite által él és az erkölcsi jóban van neki boldogsága. A gonosz embert csak a gonoszság bére, az elért eredmény, önzésének kielégülése érdekli, a gonosz ember élvezeteiért gonosz, — és élvezeteivel bé nem telhet, vágya egyre sarkalja, egyre újí, újabb és újabb élvezetcélok felé, ha a külső látszat azt is mutatja, hogy gonoszságának van eredménye, jutalma — a gonosz belül szerencsétlen, mert kielégíthetetlen, mert örökké új vágyak gyötrik. A gonosz boldogtalan azért is, mert fél a bűnhődéstől, mert reszket attól, hogy bűneire napfény derül. „A gonoszok belseje zúg, mint a tenger és felveti vizeit iszap és sár.” (Ézs. 57. 20.)

Ezzel szemben az igaz ember boldog még akkor is, ha szenved, ha szegény, ha gyász éri, ha beteg, mert lelke nyugodt, lelkiismerete tiszta, kedélye telve van reménységgel. Így kell érteni azt, hogy Isten harmatos pázsiton legelteti őt, — ez a pázsit lelki síkon van és nem materiális téren, nem anyagi javakat, hanem erkölcsi kincseket jelent, lélekharmoniót és nyugalmat. Valóban így érthető, hogy az igaz ember gyökerei élővizektől itatott talajba nyúlnak, a hit, szeretet, erkölcs örök, élő forrása táplálja a talajt, melyből az igaz ember magas sudárba emelkedik.

És még egy szempont nyugtatja meg a kétely kínzó kérdéseit. A földi javak ideiglenes volta, mulandósága. „A balga nem érti, az oktalan nem fogja fel, hogy mindön a gonoszok burjánzanak, mint a fű — csak örök megsemmisülésük előjátéka az. Mert Te, ó Örökkévaló, mindétig fenséges vagy! Íme ellenségeid Örökkévaló, íme ellenségeid elpusztulnak, szétszóródnak a vétektevők... de az igaz ember, mint a pálma virul, magasra nő, mint libanoni cédrus, még öregségben is gazdagon tenyésznek, dúsak és zöldelők maradnak, hogy hirdes-

sék: íme igaz az Úr, szírtünk, kiben nincs jogtalanság!" (92. zsoltár.)

A gonoszság bére szétfolyik, elenyészik, de az igaz ember erénye megmarad és éppen ebben van az igaznak jutalma. Ezért megnyugtathatjuk lelkünket, mert valóban „igazságos az Isten és egyenes az Ő műve”. Egyenesek az útjai „az igazak járnak rajtuk, míg a gonoszok megbotlanak rajtuk”. „Az igazak szárnyat bontanak, mint a sasok, fáradság, lankadás nélkül járnak”, — mert igazságtudatuk akadályok legyőzésére készíteti őket és rendíthetetlenül járnak veszedelmek között.

Ez az igazságtudat az igazi jutalma a nemes életnek. Benne az emberi erény értéke, az emberi méltóság fensége jut kifejezésre. De milyen értéke volna az emberi erénynek, ha csak jutalom reményében volna jó az ember. Ha mechanikus következetességgel követné a jutalom a jótétet, akkor a legravaszabb, legszámítóbbrak emberek lennének a jók, kik önzésből vagy félelemből, számításból valószínűleg meg az erényt. A jótett és a jutalom mechanikus összefüggése teljesen elvenné a jótett ethikai érdemét és értékét. Éppen ezért az isteni igazságosság abban nyilvánul meg, hogy nem jutalmazza közvetlenül az erényt és nem bünteti közvetlenül a vétet. Ezáltal biztosítatik az ember erkölcsi spontaneitása és ez ad értéket és méltóságot cselekedeteinek.

Ebben a biblikus igazságban van a theodicaea kérdésének megoldása. Ez a probléma teljes megoldása, elannyira, hogy e kérdésnek külön könyvet nem kell szentelni a Biblia kánonjában. A téma ki van merítve, ha elszórt helyeken is, a próféták és a zsoltárok tanításai-ban és Jób könyve, mely ugyan érinti a problémát és súrolja annak határait, mégis egészen már tárggyal fog-

lalkozik. Külön fejezetben fogjuk a Jób könyv probléma-felvetését avatott toll tárgyalásában bemutatni.

A theodicaea kérdése már nem pusztán theológiai tárgy, hanem ugyanakkor életbölcseleti probléma is. Megoldásának módjában a zsidó életfelfogás bizonyos derüje nyilatkozik meg. Talán nem is helyes ezt az életfelfogást teljesen optimisztikusnak nevezni, mert ez a szemléleti forma nem zárkózik el a jelenségek rossz oldalának észrevételétől, nem olyan a zsidó világnézet, mintha szemellenzővel volna ellátva, mely kizárólag egy irányba rögzíti a tekintetet, hanem meglátja a dolgokban a rosszat is. De a rosszon túl meglátja a jó kifejlődésének lehetőségét és ezért igen helyesen nevezte el egy kiváló zsidó író és tudós ezt a felfogást *meliorizmusnak*, mert a zsidó életfelfogás célja a javulás, egy magasabb színvonalra fejlődés, az élet megjobbítása. Csodálatos optimizmusa nem a jelenségek túlzottan derűs látásában, hanem abban a meggyőződésben van, hogy a jelenségek jobbakká válhatnak, van fejlődésképeség bennük és az ember morális haladás útján emelkedhetik. Ebből a szempontból tökéletesen illeszkedik be a bibliai életértékelés rendszerébe Kohelet pesszimiztikus hangulatú könyve is, melyet következő fejezetünkben fogunk tárgyalni és amelynek tendenciája teljesen a zsidó haladáseszmét szolgálja. Ez az eszme örökké modern is és a mai idők fejlődési gondolatával, az evolúciós elméletek lényegével összhangzatos. Éppen ezért van olyan értéke a morális tanításnak, mert az embert erkölcsi fejlődésre készíteti és az etika útjára irányítja.

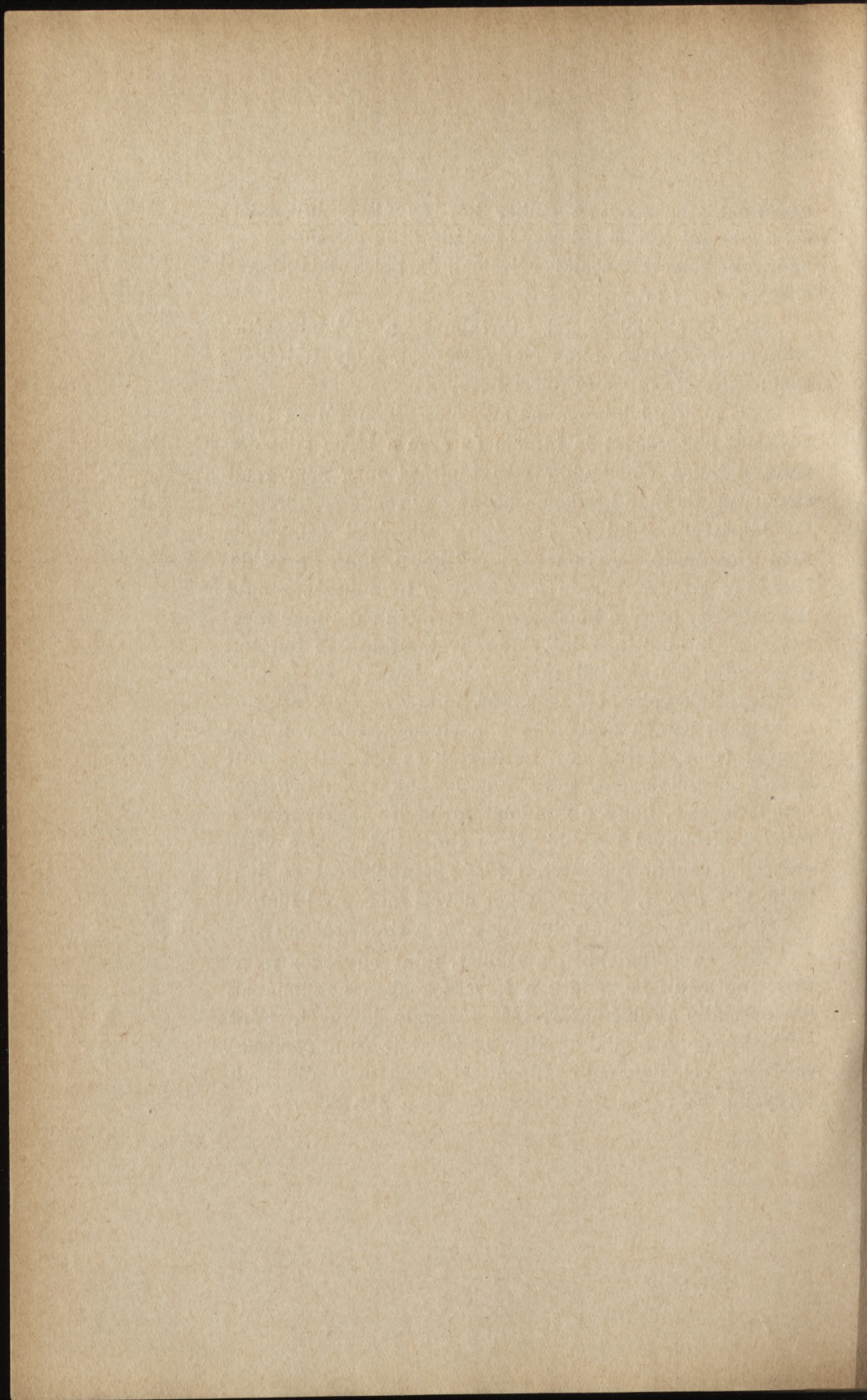
Ez a morális tanítás azonban nem kizárólag magasabb eszmékből és törvényekből áll, hanem mivel célja a lélek átalakítása, alkalmazkodni tud a fejlődés pedagógiai törvényéhez és fokozatos hatást akar kifejteni. Le-

ereszkedik sokszor az ember kor- és átlagszínvonalára és a köznapi élettől sokszor távolálló örök eszmék és eszmények helyett nevelői célzattal és bölcs didaktikával *életbölcseletet* ad.

Ilyen életbölcseletet tartalmaz a Példabeszédek könyve; sok józan, okos életigazsággal, mely feltétlenül szükséges az ember erkölcsi neveléséhez.

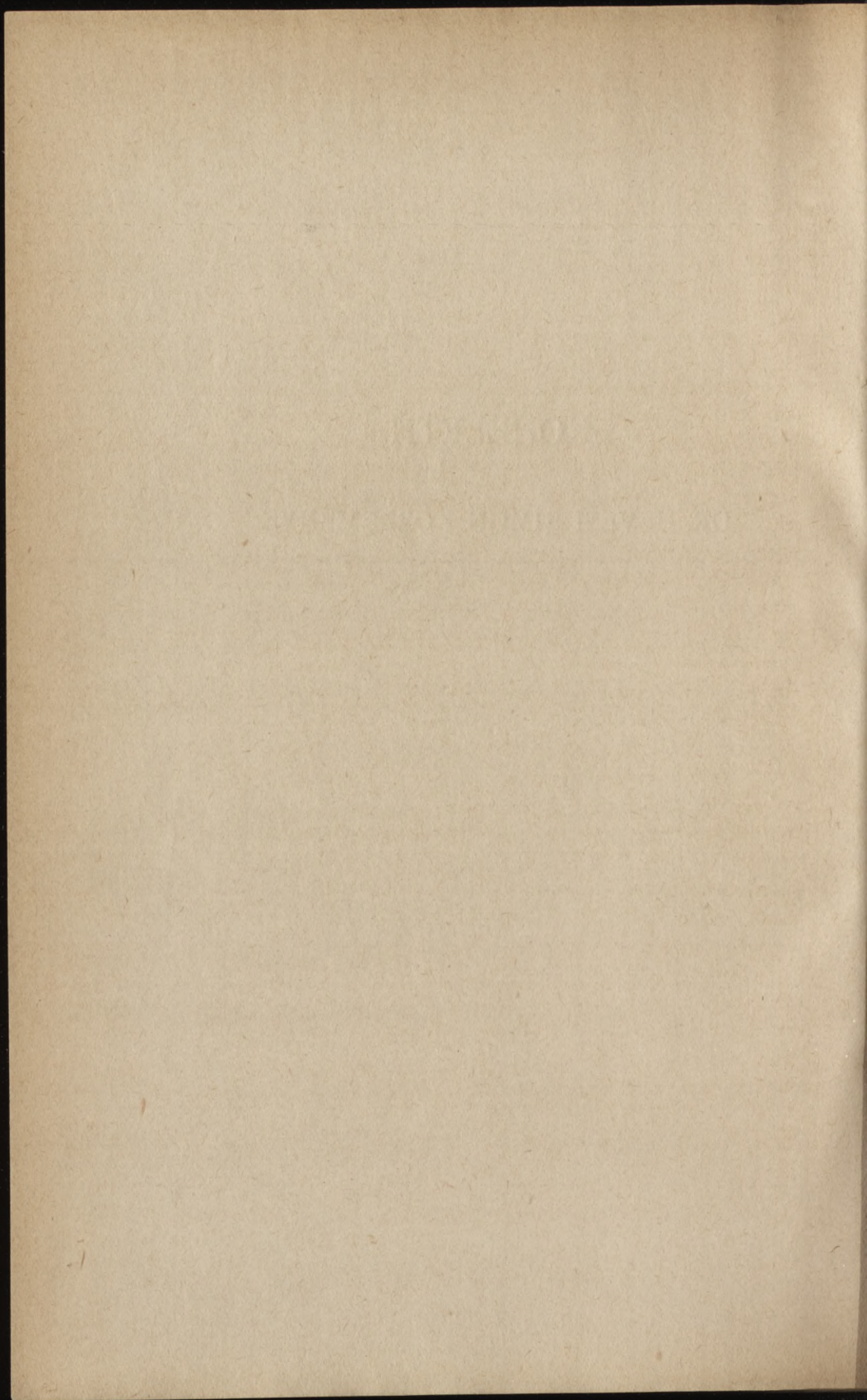
De a *Mislé* könyve az életbölcseleten túl az örök, abszolút bölcseséget is tanítja és ezen a téren filozófiai magaslatoakra emelkedik. Bár tanítása még nem rendszeres, mégis már kezdenek benne egy rendszer körvonalai kikristályosodni és eszméinek filozófiai színvonala nem tagadható. Vajjon nem érdekes-e, hogy a példabeszédek könyve, midőn a *Bölcsesség* himnuszát zengve azt mondja, hogy a *bölcsesség* a teremtés előtt már megvolt, az Úr alkotta, mint első művét, ősidőkben öntetett a teremtés formájából még mielőtt hegyek és halmok mintáztattak volna, ott volt már, mikor az ég készült és a mélység színén szabályos kör vonaték, mikor a föld alapjai (moszdé háárec) lerakattak és ott játszadozott az Úr meghittjeként, mint alkotásának gyönyörűsége; nem érdekes-e, hogy e gondolat mennyire megegyezik a minden bizannyal későbbi plátói elmélettel, mely a világ előképe gyanánt feltüntetett *ideák* legfőbbikéül és legősibbéül a *logost*, a bölcsességet nevezi meg. Ami Plátonnál filozófia, miért ne volna filozófia a Szentírásban?

Míg az eddigiekben a Bibliát, mint egységes rendszert mutattuk be, addig a következőkben a Bibliának két speciális problémafölvetést tárgyaló könyvét, mint különálló, de a bibliai szellemtől áthatott és a rendszer egészébe beleilleszkedő filozófiai szisztémát óhajtjuk tárgyalni. Ez a két mű a Koheleth és a Jób könyve.



KOHELETH

DR. HEVESI SIMON KÖZLEMÉNYE



Csodálatosan tövises, szédületesen bonyolultnak látszó, az írásmagyarázót rejtélyek garmadáival megdöbentő és ingerlő, oly egyszerű és mégis oly mélytartalmú bibliai irat a Koheleth tizenkét fejezetből álló kicsiny könyve. Megdöbentette már a hagyományos korszak régi exegetáit, akik csak habozva merték a bibliai Kánonba befogadni. Sokféleképp magyarázták, igyekeztek a talányt megoldani, a rejtély nyitjára jönni, de ez a sajtóságos és a maga nemében páratlanul érdekes könyv kifogott az exegeták éles elméjén és találékony furfangosságán. A lünnelli bölcs és a szellemes vándorló spanyol Ibn Ezra hiába tékozolták rajta lángeszük ötletbőségét és erőfeszítéseit. Baruch ibn Baruch hiába vitte bele magyarázataiba (Kehillath Jakob és Kodes Jiszrael, Vence, 1599.) bőséges, gazdag görög, arab és zsidó filozófiai tudását, az Aquila-szöveghez tapadó görög fordítás hiába világított rá a hellén nyelv filozófiai reflexeivel, Luther (Eccl. Sal. cum annotationibus Vit. 1532.), Hugo Grotius (Annotationes in Vetus test. Halle, 1775.) a mély szellemű Delitzsch Ferenc (1875) hiába viaskodtak vele teljes fegyverzetükkel, felkészültségük hatalmas apparátusával, Bickel hasztalan találta fel az összekevert kéziratlapok elméletét, melynek alapján a szöveget mérészen átrakta és átrendezgette (Der Prediger über den Wert des Daseins, Innsbruck, 1884.), a jénai professzor Siegfried hiába állította fel a Glossatorenhypotesist és

az interpolációs elméletet, a nagy Graetz se hozott végleges megoldást szikrázó, rakétaszerű ötleteinek varázsaival, a sokat megértő Renan is messze a föladat mögött maradt, a fentebb említett Ibn Baruch feltevése, hogy két vitatkozó fél dialógja rejlik a könyvben, szintén nem vezetett ki az útvesztőből és akár 250 körül ante lokalizálták keletkezését, mint dr. Ludvig Lewy teszi nagyszerű könyvében, melyben a szaduceus-mozgalom előfutárját véli felfedezni Kohleth könyvében, akár régebbi időre datálták vissza, akár Herodes idejébe helyezték, mint újabban Gerson Adolf (*Der Chacham Kohleth als Philosoph und Politiker. Frankf. am. M. 1905.*), a történelmi háttérből reávetített sugarak sem hoztak elegendő világosságot a könyvnek szövevényébe. Szóval a kérdés még lezártnak nem tekinthető és a szfinxarcú talány még nem árulta el utolsó titkát.

Meg kellene talán próbálni a régiek megfigyeléseinek fölhasználásával a könyv lelkébe vetni egy pillantást. Ezzel a módszerrel a bibliai könyveknél még a legbiztosabban érünk célt, természetesen mindig igénybe véve a meglevő, de jól megrostált archeológiai, illetve történelmi, kultúrtörténelmi és exegétikai anyagot. Nézzük először, milyen benyomást tett a könyv a hagyomány bölcseire, akik még nem távolodtak el annyira a szentirodalom keletkezési idejének atmoszférájától? A legkerekébb fogalmazásban a különböző helyek egybevetésével ezt a formulát találjuk: „A bölcsék el akarták rejtetni a használat elől Kohleth könyvét, mert szavai ellenkeznek a Tóra szavaival és ellentétben állanak egymással; mindazáltal mégis miért nem rejtették el? — mert kezdete a Tóra igéje és vége a Tóra igéje!” Ha kissé megfigyeljük ezt a mondást, kiemelkednek előttünk annak lényeges elemei. Mely motívumai Kohlethnek szol-

gálhattak rá arra, hogy a biblia szellemével ellentéte-
seknek minősítettessenek? Kétségtelenül a könyvnek pesz-
szimizmusa és látszólagos hédonizmusa. A Biblia a terem-
tés művét isteni igével jónak deklarálja; Koheleth pe-
dig — mondhatjuk — a pesszimiztikus irodalom ezen
régí előfutárja szomorú értékelést ad. A biblia bár nemes
és tette serkentő optimizmusával, világos hilaritásával
nem vetteti meg az emberrel az élet örömét, de nem ál-
lítja, hogy nincs jobb az ember számára, mint örülni és
élvezni — amit Koheleth állít, de aminek ellenkezőjét
is állítja! De ennél a látszólagos epikuréizmusnál még
nagyobb bűnnek tartják, hogy állításai a maguk körében
egymásnak ellentmondanak. (Lásd Jalkuth.) Szögezzük
le a belső ellentmondásoknak ezt a tényét, mert később
nagy hasznát fogjuk venni a könyv belső világának meg-
szemlélésénél. Koheleth szerzője nem olyan egyszerű
lélek, nagyon komplikált és nagyon emberi. Igaz, hogy
Koheleth maga azt mondja (7. 29.), hogy Isten az em-
bert egyszerűnek alkotta, csak ők produkálták a számos
komplikációt — de hiába, ő maga sok szellemi munka
és sok próbáltatás és sok korhatás produktuma — és
akkor bonyolult természet, de ha mindazokat legyőzte,
akkor fönségesen egyszerű. Ezek a belső ellentmondások
nagyon jellemzőek és a hagyomány bölcseinek mesteri
látásáról tesz tanubizonyságot, hogy a könyv karakteré-
ből ezt a momentumot, mint a legjellemzőbbet ragadták
ki és mint a legjellemzőbbet hangsúlyozták. Ez köti le
Gerson figyelmét is idézett művében, de ő már vala-
melyes kiegyenlítést keres, midőn azt mondja: die ste-
tige Aufeinanderfolge von Behauptung und Widerspruch
legen genügsam Zeugnis ab für Kohelets Bestreben das
Wesen von Gut und Böse methodisch zu entwickeln. De
abban is igazuk van a tradíció mestereinek, hogy Koheleth

könyvének kezdete a Tóra igéje és vége a Tóra igéje. ami héber fogalmazásban úgy hat rám, különösen az egész mű szintézisét szem előtt tartva, hogy Kohleleth kiindulópontja és célpontja: a Tóra igéje — és ez az a fény, mely az egészen átvonul, mely az erdőn át világít és melyben Kohleleth maga egyszerű és fönséges. Az ókereszténység nem szerette ezt a könyvet. Zsinagógáikban nem olvasták és nem használták. Innen van, hogy görög fordítása Aquila és nem Theodotion nyomán korrigáltatott. (V. ö. Grätz, továbbá Klostermann: *De libri Cohelet versione Alexandrina*, 1892.) Speciálisan zsidó könyv az minden tépelődésével, kausztikus ítéleteivel, paradoxonaival, fájdalmaival, minden szkepticizmusa, pyrrhonizmusa, pesszimizmusa és állítólagos hódónizmusa dacára. Zsidó könyv és örök modern könyv, mely talán majd csak a Messiás korában veszi el aktualitását, amikor megtelnek mindenek Istenismerettel, mint a tengert borítja a vízrengeteg. Ha az ókereszténység nem is szerette Kohleleth könyvét, annál jobban szerette Renan, de nem a benne élő ábrándos keresztény, hanem a finom szkeptikus és a modern komplikált, összevetőleges lélek. Így ír Kohlelethről: *Livre charmant le seul livre aimable, qui ait été composé par un juif.* „Bájos könyv, az egyetlen szeretetreméltó könyv, amit zsidó komponált.” *Nous l'aimons, car il a vraiment touché toutes nos douleurs.* „Szeretjük, mert valóban megérinti minden fájdalmunkat.” *On ne fut jamais plus naturel ni plus simple... surtout il ne pose jamais.* „Soha senki nem volt nála természetesebb és egyszerűbb... főképpen nem pózol soha.” *De lui a Henri Heine il n'y a qu'une porte à entreouvrir.* „Közte és Heine Henrik között csak egy ajtót kell kinyitni.” Ilyen ellentétekkel lehet csak megközelíteni Kohleleth lényét, ő egyszerű és természetes

a stílusában, de végtelenül komplikált gondolataiban, ő szatirikus, mint Juvenál, öngúnyoló, mint Heine és paradox mint Wilde, szkeptikus, mint Karneades és Aenesidemus, vagy mint Montaigne és Hume, bölcs mint Sokrates és hívő mint az exaltált Miriam. Ő antitézisek között mozog és jellemzését csak antitézisekkel lehet megkezdeni.

Hogy Renan szerette, azt én értem. A szkepszissel küzdő hívő sokkal rokonszenvesebb a modern léleknek, mint a rendületlen egyszerű nagy hitnek embere. Az előbbivel olyan rokonnak érzi magát, olyan jól esik a közelsége, hisz is és kételkedik is, éppen úgy, mint ő, tehát duplán rokon és megvigasztal a kételye a magunk kiesinyhitűségével szemben és megmelegít a hite. A próféták a maguk formldábilis kősziklaszerű fönségével és megalkuvást nem ismerő követelésével félelmet gerjesztenek. Őket csak azok a zsidók értik meg, akik képesek a Buber által megrajzolt *lendületet* megtenni egy elhatározással, egy mozdulattal átmenni a jóba, egy lendülettel szakítani a rosszal és a megalkuvást nem ismerő erkölcsi világ befentes polgára lenni; azok a nagy próféták az ő rideg, szinte emberfölötti fönségükkel és követelésükkel csak ezeknek a zsidóknak valók; de azok az emberek, akik őriznek a lelkükben valami álmatag idealizmust, de nincs elég akaraterejük átemelkedni abba a magasabb légkörbe, akik kénytelenek bánatosan és rezignáltan ismételni, hogy a szellem készséges, de a test gyöngé, éppen azért, mert a test erős és a szellem ingadozó: azok nem értik meg és nem találják rokonszenvesnek a próféták intranzigens fölényét és hatalmát. Azok meg, akik tele vannak kontradikciókkal, bonyodalmakkal és nyugtalanságokkal, azok megtalálják gyöngéd pásztorukat, a jó öreg, barázdáltarcú Kohelethben.

Mert könnyű hinni annak, akinek lelke tele van optimizmussal, akit szerencse vesz körül és boldogság tölt el, akire rámosolyog az ég és az egész természet, aki áldott, békés, nyugodalmas, vidám korban él, aki mögött derűsen kifejlő társadalom élete terjeng, amelyben nincs tusa, nincs kiegyenlítetlen ellentét, mikor az élet vizeinek tükre zavartalanul ragyog és visszatükrözteti a mosolygó felhőtlen kék eget; könnyű tele lenni hittel, mikor a fiatalság kincseivel meg vagyunk dúsan áldva, duzzadó egészséggel élvezzük a föld javait, családásokat nem ismerünk, fiatalságunk ideáljai eltöltik lelkeinket és hervadatlanul virágoznak, mikor megvan mindenünk és azonfelül mienk az egész világ, az egész természet, mikor érezzük magunkban a lelket, mint egy életvidor hatalmas tényezőt, mely önmagának elegendő és önmagából boldogságot fakaszt, mikor érezzük, hogy rajtunk nyugszik Isten kegye, mikor az ártatlanság és romlatlanság gyanutlanságával és az önmagunkba vetett bizalom teljességével állunk szemközt az élettel és érezzük összefüggésünket egy gondviselő Istennel, mikor a világok legjobbjába vetett hitünket nem cáfolgatja és nem zavarja semmi. De hogyan lehet megmenteni a hitet azok számára, akik menthetetlenül hatalmába kerültek a sötét pesszimizmusnak, akik nagyon szomorúnak és nagyon kietlennek találják/az egész világot, akik egy borzasztó és silány, beteg korban élnek, akik háborúk, öldöklések, kegyetlenségek, fondorlatosságok, hitszegések időszakában legszörnyetegbebb és legundokább mi-voltában ismerik meg a falánk, önző és áruló embert, akik királyok, államférfiak és államtanácsosok jellemtelenségein undorodnak, akik egy szerencsétlen, kuszált és nyomorultan vergődő társadalom torzállapotai között tengődnek, akik érzik a közviszonyok súlyát és görnyednek

és elnyomorodnak azok súlya alatt, akiknek aggkor, betegség, csalódás, szenvedés kiszárította lelkét, akik elég élesértelműek arra, hogy mindenütt lássák és felismerjék a visszasságokat, még a természetben megnyilatkozó megdöbbenő jelenségeket sem ejtve el, akik hitetrágó érzéseket magasztaló eszmeáramlatok rajzásának vannak kitéve, akik nem érzik sehol a kegyelmes istenség kezét, akik mindenütt rothadást, elmúlást és halált látnak, akik nem bíznak többé az asszonyban és benne nem a boldogság rózsabokrát és nem a természet ártatlan, derűs nevetését és nem a húség fehér elefántcsonttornyát és nem az anyai szeretet paradicsomkertjét látják, hanem az intrikák és cselszövések démoniságát és a megfojtó ármányok bilincset és az élet keserűségét, a boldogtalanságot, a lélek megkínóztatását és mindazt, ami keserű, mint a halál, akik már nem állanak elfogulatlanul szemközt az étellel, hanem a mardosó tapasztalatok kijózanodottságával, akik az életben valami elrontottat látnak, hogyan lehet azok számára, — ami a legnagyobb emberi jótétemény — azok számára megmenteni a hitet. Ha föl van építve az optimisták számára, hogyan lehet fölépíteni a pesszimistáknak azt?

Koheleth könyvében sok a pesszimizmus és sok a szkepszis. Reá alkalmazták Heine egy gyönyörű mondását találóan, — de tévesen. Tévesen, amennyiben Heine azt Jób könyvére mondta; találóan, amennyiben Kohelethre, ha nem is teljesen, de jobban illik. „Das Buch Hiob — így mondja Heine — ist das Hohelied der Skepsis und es zischen und pfeifen darin die entsetzlichen Schlangen ihr ewiges: Warum? Wie der Mensch, wenn er leidet, sich ausweinen muss, so muss er sich auszweifeln. Dieses Gift des Zweifels durfte nicht fehlen in der Bibel, dieser grossen Hausapotheke der Menschheit.” Jób

könyve — ezek szerint — a szkepszis legfönségesebb éneke és az iszonyatos kígyók süvöltik és sziszegik benne örök kérdésüket: miért? Amint az embernek, mikor szenved, ki kell sírnia magát, *úgy ki is kell kételkednie magát*. Nem is lett volna szabad a kételkedés mérgének hiányoznia a bibliából, az emberiség e nagy házigyógyszertárából!” Így Heine. Ha mármost szavait csakugyan Kohelethre alkalmazzuk, azt lehet belőlük kivennünk, hogy — az előbbi nagy kérdésre felelve — az embert pedagogice meg kell kételkedtetni, hogy visszatérjen hitéhez, hogy az embert egy gyógyulási folyamaton, egy kételkedési kúrán kell átvezetni, hogy be kell oltani szkepszissel a szkepszis ellen, hogy egy nagy katharizison kell átkényszeríteni, amelyben szenved és megtisztul. Ez igen szép és helyes gondolat, de az én betekintésem szerint nem meríti ki a kohelethi tendenciát. Mielőtt a lényeg taglalásába bocsátkoznánk — hogy a kellő sorrendet betartsuk — két fontos dolgot óhajtok tisztázni. Először, hogy mi az *alapfogalom*, mely körül Koheleth gondolatai és vizsgálódásai forognak és amelynek velejét meg akarná ismerni; másodszor, melyek azok a jelenségek, amik őt pesszimizmusra indítják.

A Koheleth-könyv szerzőjének, amint említettük, van egy általános, bölcsészinek nevezhető fogalma, a *Maasze*, mely vizsgálódásainak rejtelmes tárgyát képezi és mely körül kutatásai mindaddig forogtak, míg a jelenségek káprázatos és álszínű voltára, meg az értékelési ítéletek kábaságára rá nem jutott. A Midras meglátása szerint hét hiúságot „septem vanitates” állapít meg öreg korában. De visszatekintő elmélkedése és emlékezése színeképében feltűnik az alapvető fogalom a *Maasze*, melyet tudásvágya mohó szenvedéllyel ostromolt, — és ez:

a Történés, mindannak egységbe foglalt és összefüggő nagy egyvelege, ami történik שְׁנֵעֲשׂוֹתָהּ שָׁמַיִם, ami végbe mén a nap alatt. Bölcselőnk tehát nem valami substancia körül sürgölődik elméjének kutatásaival és talán nem is volna szabad őt a substancialista gondolkodók rendjébe soroznunk, hanem inkább az aktualisták osztályába kellene iktatnunk, mert nem valami örök állag kutatásának szenteli elméjének erejét, hanem az örök omlás, a szakadatlan történés, a *hūph' hélio* mozgalmassága, az öslendület folytonossága mint egyetemes egységbe foglalt jelenség vonja magára buvárló figyelmét; de nem szabad felednünk, hogy az örök történés kirögzített fogalma csak azt az eseményzajlást öleli magába, mely a nap alatt folyik és elképzelhető, hogy a királyi gondolkodó a gördülő jelenségek között vagy képletesen szólva, a nap szféráján túl az általa erős hittel vallott Istenség eszméjében egy nagy világállandóság ideáját tartja bölcselkedése háttérében, melyből minden nagy mozgalom ered; azonban ennek megállapítása, bármily valószínű, extrapoláció volna a rendelkezésünkre álló szöveg adatainak határain túl. Az az egy bizonyos, hogy a bölcs Koheleth erős Istenhívó.

A nap alatt végtelen mozgalom van és ennek a mozgalomnak mibenlétét leste, kereste valamikor izzó tudásvágygal a Koheleth. Kerülni szeretnék minden anticipációt, de mellőzhetetlenül rá kell mutatnunk már itt, hogy ennek az örök mozgalomnak lihegő tanulmányozása a Koheleth számára szomorú pesszimizmus forrása lett. Először azért, mert a megismerés vágya nem lett kielégítve, másodszer azért, mert az örök mozgalom árja nem egyenesvonalú, hanem körben forgó. Ez az örök mozgalom nem előbbrevívó, nem fejlődésthozó, nem haladást jelentő, hanem — fájdalom! — Koheleth felfogása sze-

rint, körforgásszerű meddő kínlás és a dolgoknak szakadatlan hasztalan fáradozása. Minden, ami történik, periódikus történés és az események zajlásában többlet nem áll elő. Ha azt hinnénk, hogy a történelemből születik valami, hogy a malom őröl és hull a liszt, úgy Koheleth szerint csalódnánk, mert az ő sok buvázkodása, megfigyelése és bölcselkedése azt tanítja, hogy minden vélt eredmény és minden új dolog csak káprázat és merő illúzió! „És reá adtam a szívem, keresni és kutatni a bölcsességben mind a felől, ami történik az ég alatt — az rossz dolog, amit azért adott Isten az ember fiainak, hogy vesződjének vele. Láttam mind a történeteket, amik történtek a nap alatt és íme az egész hívság és káprázat. (1. 13—14.)” A történet pedig velejében örök ismétlődés. „Fölsüt a nap és leszáll a nap és ugyanazon hely felé liheg sugározva, ahol már ott van! Vándorol dél felé és körben visszatér északnak, körben-körben szalad a szél és körpályáin visszatér a szél. A folyók mind a tengerbe vándorolnak, de a tenger meg nem telik; a helyre, ahova a folyók mennek, oda fognak újra visszamenni. Mind a dolgok fáradoznak, de úgy, hogy senki végig nem beszélheti: nem győzi a szem, hogy jól lakjon a látásával, nem győzi a fül, hogy megteljen a hallásával — és mégis — ami volt az, ami lesz, ami történik az, ami történni fog és nincs semmi új a nap alatt.” (1. 7—9.)

Ez a szó: „új” pedig itten annyit jelent, mint eredmény! Hiszen a természet mozgalmi életének ez a körforgása egyszersmind képe az ember történelmi ciklusokban folytatott üződésének. Az emberi lét is ilyen eredménytelen körforgás, képzelt haladás, de voltaképpen gyötrő keringés a szárazmalomban. — „Hiuságok hiusága — úgymond Koheleth — minden hiuság! Mi eredménye van az embernek minden vesződségében, ami

vel küszködik a nap alatt? Hiszen nemzedék jön és nemzedék megy és a föld csak mindegyre áll!" (1. 2—3.) A végebeláthatatlan történés folyton új és újabb nemzedéket idéz sorompóba és egymást fölváltó nemzedéksorok életenergiáját fogyasztja el, emészt meg, anélkül, hogy erdmény mutatkoznék és a föld csak mind egyre áll... A „föld” pedig itten metonímia, cserekép, a tartót mondja a tartalom helyett, tehát emberiséget vagy népet jelent, amint azt a Midrasbeli exegeták éles szeme régen felfedezte, észrevette és hivatkozással más bibliai szólamokra, mint pl. „ti lesztek nékem kedvesség földje” — vagy „midón pedig száműzetésbe ment, az ország”, egészen találóan beigazolta, amelyekben az *erec-föld* vagy ország szó a lakoságnak metonimiája. Ha a XVI. század egyházi tribunáljai erről tudtak volna, ha rájöttek volna arra, amit a Midrás már rég tudott, hogy Koheleth 3. verse nem a földgolyónak világűrbeli mozdulatlanságát akarja megállapítani és nem a Kopernikánus naprendszerelméletet akarja tagadásba venni, hanem az emberi nem sztagnációját akarja fájdalmasan konstatálni, akkor talán nem kértek volna „vértelen ítéletet” ami a máglyahalállal egyértelmű, a „nolai bölcsre” és Galileinek se kellett volna lábdobbantva megállapítania, hogy mégis mozog... Az örök mozgásba rögzített örök mozdulatlanság fájdalmas paradoxonja az, ami Kohelethet keserű panaszra bírja és ami alatt az emberiség és a természet egyformán görnyed. „Jól tudom én — úgymond a Koheleth, — hogy amit az Isten cselekszik, az mindörökre úgy lesz, nem lehet hozzátenni és nem lehet belőle elvenni, az Isten pedig azért cselekszi, hogy féljenek tőle. Ami volt, már rég az, és aminek lennie kell, már rég volt és csak az Isten keresheti az úzótt tüneeményt!” (Hasonló értelemben magyarázza Ibn Ezra is

a 3. 15. utolsó szavát; szerinte Isten teszi üldözötté azt időt; egyik idő üzőbe veszi a másikat és ez olyan, mint a szféra körforgása, ahol nincs kezdet és vég, mert minden vég kezdet és minden kezdet vég, a keleten levő pont nyugatra ér és megfordítva és ez így van az üzőtt idővel, az álló pillanat a múlté lesz és a jövő jeien ponttá, ami azt mutatja, hogy Isten működése mindig egynemű. — Vildenboer fordítása is: Verdrängtes, Entschwindenes.)

Ennek az örök egynemű periódikus történésnek a lényegét, az értelmét, a mibenlétét, a nyitját kereszte Koheleth lázas érdeklődéssel és a megismerés vágyának izgalmával — de ez a forró törekvése is rezignációba vezet, fájdalmas rezignációba fúl és agnoszticizmusban végződik. Annak az örök és szakadatlan periodusokban körben forgó folyamatnak a lényegét káprázat takarja, káprázat szövevénye leplezi az ember szeme előtt. A dolgokon szövődik-e a felületnek fátyla, a rohanó ár fölött képződik-e a vícsökkep páratakarója, vagy az emberi megismerőképeség szemében ül-e a köd, a rezignációra a szerzőt a közvetlen tapasztalás vezette-e, vagy az emberi megismerőképeség hibáiról, határaitól és annak okairól alkotott véleménye, vagy a vizsgálódás objektumának természetében rejlő sajátyszerűség, nem tudjuk megmondani, nincs világosan megmondva, de magának az agnoszticizmusnak bevallása s a megismerés korlátaiba való fájdalmas beleütközés bölcsészhez és gondolkodó főhöz, mély elméhez méltó módon van a kedély bánatos rezgéseitől kísért figyelemreméltó szavakba foglalva. „Láttam azt az *injangt* (azt a valamit, azt a folyamatot, azt a vizsgálódási tárgyat, azt az ügyet, azt az objektumot) — így sóhajt Koheleth —, amit az Isten az ember fiainak adott, hogy vesződjenek vele. Ő maga

mindent idejében alkotott szépen, még a végtelenséget is az emberek szívébe adta, csak hogy nem képes az ember a történést fölérni — amit az Isten végez — elejétől végig!" (3. 10—11.) „Amint ráadtam az eszem, hogy megismerjem a bölcseséget és megszemléljem az injant, ami történik a földön: bizony nappal is, éjjel is álom a szemében és nem lát (az elme)! És láttam Istennek minden cselekedetét, annyiban, hogy nem képes az ember megtalálni a történést, ami végbemén a nap alatt, amennyiben fáradozhat az ember, keresvén, de nem fog találni és ha mondja is a bölcs, hogy már tudja: nem képes megtalálni!" (8. 16—17.) „Amint nem tudod, milyen úton jut a szellem a csontokba a viselős anyaméhben, úgy nem ismerheted meg Istennek munkáját, amely mindent végez!" (11. 5.)

Ezen a ponton nincs is szükségünk átmenetre a másik kérdés területe felé, mert már ott vagyunk. Az agnoszticizmus tudatossá válása elég szomorú érzésekkel jár ahhoz, hogy pesszimizmus forrása legyen. Melyek azon momentumok, amikből Koheleth pesszimizmusa ered? Kettő már az eddigiekben jelezve van. Az első — amit vizsgálódása és természetlátása útján megtudott, — hogy nincs eredmény a nap alatt, hogy a dolgok fáradoznak, de eredmény nélkül forognak az örökkévalóság sivatag-unalmában, hogy az emberiség mit sem nyer, hogy az emberiség nem halad, hogy a körforgás az előbbrejutás megölője, hogy nincs új a nap alatt és ha valami újnak látszik, az is csak a réginek ismétlődése, csak hogy itt a periódus visszanyúl elmúlt ősvilágokba. „Van dolog, amire azt mondhatná az ember: nézd, ez új! — Rég megvolt oly világokban, melyek rég előttünk voltak. Csak hogy nincs emléke az elsőeknek." stb. (1. 10—11.) A másik momentum a tudásvágygal kap-

csolatos. Pesszimizmus forrása az, amit megtudunk és az, amit meg nem tudunk.

Valami Fausztszerű van a Kohleth alakjában. A keblét feszítő szenvedélyek, erők és vágyak mindennek a megpróbálására vitték. Kereste a tudást, az élvezetet, az alkotás gyönyörét és a szíve számára mindenütt elégedetlenséget aratott. Goethe nagy bibliaértő volt és Fausztjához Jób könyvéből vette a problémát és Kohleth szerzőjétől kérte kölcsön az alakot. Hatalmas lángesze csodamélyen pillantott bele a bibliába és megtalálta, hogy a régi német népköltészetben a reneszánsz talajemelő titánságának megszemélyesítőjeként fölbukkanó Fausztnak prototípusa van a minden nagyot magában foglaló Bibliában: a mindent próbáló szomjas, nyugtalan és csalódásra ítélt emberi lélek nagyarányúsága és tragikuma: de hogy a biblia kincsesaknájából vett ezen kisajátítását bevallja és elpalástolja: kissé humoros ízű verset írt róla: *Vanitas! Vanitatum Vanitas!* cím alatt. „Ich stellt' mein Sach auf Gold und Gut... Auf Weiber stellt' ich nun mein Sach... Ich stellt mein Sach auf Reis und Fahrt... Ich stellt mein Sach auf Ruhm und Ehr... Ich setzt mein Sach auf Kampf und Krieg...” ezek a kiábrándulásra vezető szubjektív kohlethi életpróbák Goethe versében. A bibliai szerző Kohlethje előbb a tudással próbálja, mint a Goethe Faustja, azután a tudásról tér át az örömré, a vagyongyarapításra, szép dolgok alkotására. Ő is meg akarja — azaz helyesebben — *először* ő akarja minden oldalról megpróbálni az élet öskováását, ami szakadatlanul kel és erjed és az embert öröm reményével kecsegteti és benne forrást, erjedést gerjeszt. „Mondottam, én szívemben: megpróbállak én téged örömben és gyönyörnek kilátásában. Kémleltem én szívemben, hogy borral föleresztem testemet, de

amellett az elmém éljen a bölcseséggel és mégis meg-
ragadja a balgaságot... Nagy műveket alkottam, épít-
tettem magamnak házakat, ültettem szőlőkerteket, te-
remtettem magamnak parkokat és díszkerteket és ültet-
tem beléjük mindenféle gyümölcsfát. Duzzadó tavakat
alkottam magamnak, itatni belőlük a fákkal sarjadó
erdőt. Rabszolgákat és rabnőket szereztem magamnak...
gyűjtöttem magamnak aranyat, ezüstöt, országok és ki-
rályok drágaságait, szereztem magamnak énekeseket és
énekesnőket, az emberi nem gyönyörűségeit, villit és tün-
déreket... és semmit, amit szemeim kívántak, nem von-
tam meg tőlük... Ez a régi Koheleth—Fauszt vissza-
pillantó önéletírása és magajellemzése, aminő volt, mi-
előtt a vanitatum vanitas filozófiájához eljutott.

De térjünk vissza a tárgyhoz. Tudásvágya is szomo-
rúság kútfője lett. „Adtam a szívemet, hogy megismer-
jem a bölcseséget... megtudtam, hogy ez is csak illu-
zió. Mert gyarapodván a bölcsesség, gyarapszik a nyug-
talanság és aki tudást szaporít, fájdalmat szaporít.”
(1. 17—18.) Pesszimizmusa tehát támaszkodik a tudás-
ban való csalódásán és az agnoszticizmus keserűségén
kívül arra, hogy a tudás eredménytelenséget konstataál és
illuziókat bont széjjel. De még egy fájdalmas dologra
vezet a tudás művelése és ez a relativitás, ha szélesbedő
megismerésünk világosságában rá kell jönnünk arra,
hogy az igazságoknak, de még az elveknek is relatív a
terjedelme és az értéke. Ez is egy fajtája a szétszakadt
illuziók fájdalmának.

Az örömben sem talál meglelégedést és kielégülést.
Ez is fauszti vonás. Alkotásai se teszik boldoggá. Az
öröm üressége, felületessége, léhasága, keserű utóíze
arra késztetik, hogy eszelősségnek mondja a gyönyört és
az örömet értéktelennek. Tépelődő lelke magáévá teszi

oly sok embernek azt a lemondásteljes értékelését is, mely a kész alkotás fölött himporavesztett, kopott-zárnyú pillangóként látja tovaszállni az előreképzelt örömet és a befejezett műnek csupán a hiábavalóságát és az eltékozolt erő kifejtés illuzórius voltát találja önmagában a várt öröm helyén. Fáradozása közben Koheleth is tele volt örömmel, „mert szívem örömet vett minden fáradozásomból, de ez is volt összes osztályrészem minden fáradozásomból.” Azonban a bevégzett munkával elillant a munka gyönyöre. „És fordultam én minden műveimhez, amiket kezeim alkottak és a fáradtság felé, amellyel fáradoztam, hogy alkossak és íme minden hiábavalóság és káprázat és nincs eredmény a nap alatt!” (2. 10—11.)

Még jobban megerősíti pesszimisztikus állásfoglalásában, sőt döntő hatással van reá világértékelésében az az észlelet, hogy a természet előtt egyforma érték a bölcs és a balga, mert egyformán mér nekik. Bár elismeri, hogy a bölcsesség fölötte áll a balgaságnak és tudatlanságnak, mint fölötte áll a fény a sötétségnek, azt is tudja, hogy a bölcsnek nyitott szeme van, míg a tudatlan homályban jár, de annál érthetlenebb, hogy végsorsuk és ezzel egész sorsuk mégis egy — „de azt is tudom — úgymond, — hogy egy sors éri valamennyit. És mondtam én szívemben: hát a balgaságnak sorsa érjen engem is, de úgy miért lettem én akkor bölcsőbb?” És a gondolat reá, aki, amennyiben alakja a szerzőével összeesik, az intellektualitást oly végtelen magasra értékelő zsidó bölcselők előfutárja volt, borzasztó, mint mondtam: döntő hatással volt. Kimondja azt a szót, mely zsidó világszemléletben rémesen és megdöbbentően hat: „erre meggyűlöltem az életet! — Mert rám vonatkozóan rossz az a történés, ami végbemén a nap

alatt!" (2. 17.) Ennek a folyamánya az a lemondás is, melyről életgyűlöletének megnyilatkozásával összefüggő kapcsolatban beszél: „és megfordultam én, hogy rezignációra bírjam a szívemet, minden fáradozás fölött, amit végeztem a nap alatt!" Az is bosszantó visszasság, hogy amit a bölcs alkot, mindaz valamely balgára marad, aki nem méltó rá és akinek keze alatt, amit a bölcs „fáradtságával és szívének ábrándjaival" teremtett, elpusztul vagy meghiusul.

Pesszimizmusának fokozott hangulatába kapcsolódik bele az a megállapítás is, hogy az elveknek relatív értékük van, hogy nincs abszolút igazság és abszolút erkölcsi elv, hanem minden az időhöz van kötve és az időtől függ. „Mindennek megvan a maga ideje és időszaka van minden irányzatnak a nap alatt!" (3. 1.) „Úgy, amint ideje van a születésnek és a halálnak, úgy van idő, amikor ültetni kell és van idő, amikor gyomlálni, nyíúni, kihúzgálni kell az ültetteket. Van idő, amikor ölni kell és van idő, amikor gyógyítani kell, van idő, amikor rombolni kell és van idő, amikor építeni kell, van idő, amikor sírni kell és van idő, amikor örülni kell, van idő, amikor hallgatni kell és van idő, amikor beszélni kell, van idő, amikor a háború kötelesség és van idő, amikor kötelesség a béke!..." Ki tagadhatná, hogy ezen erkölcsi antinomiák ellentétes párjaiban minden tételnek megvan a maga helyessége, jogossága és relatív igazsága — de csak relatív igazsága, mely fölött az időpont határoz, — csak hogy ha egyszer ez helyes, másszor az és minden erkölcsi érték az idő lengésével változik, akkor micsoda édes birtoka van a cselszövőnek, a küzdőnek, aki nyugalomról lemond, boldogságát főáldozza, aki valamely időben a kor értelmében dolgozik, alkot, tülekedik, szenved, ha még az a vigasztalása sincsen, hogy amiért

küzd és fáradozik, az abszolút érték. *Má jiszrón hoószé baaser hú omél* — mi előnye van, miye van a fáradozó-nak abban, amiben gyötrődik? (3. 9.) Igaz, a relativitás beállításának és antinomiák fölállításának van másfelé néző Jánusz-arca is, mert ez az egész dolog egy egyszerű megállapítás és csak érett korok gondolkodása tud eljutni a relativitás fogalmáig, — de itt még ez a gondolatkomplexum beleszövődik a pesszimizmus alaphangulatába! Hogy egyéb konzekvenciát is le tud vonni belőle a mélyeszű szerző, annak igazolására legyen elég utalnom e későbbi szavakra: „ha csak a törvényt megőrzi valaki, már nem ismer rossz dolgot, az időpontot pedig és a törvényt a bölcsek elméje ismeri föl, mert minden irányzatnak van ideje és törvénye, éppen azért, mert az ember rosszasága túl nagy őrajta! (8. 5—6.)

Ami az emberek rosszaságát illeti, az is, mint egy része ama történésnek a nap alatt, megutáltathatja az igaz ember érző kedélyével és pokollá teheti az életet. Hamlet töprengései híres monológjában „a szív keservét, a test eredendő természetes rázkódtatásait, a kor gúnycsapásait, zsarnok bosszúját, gőgös ember dölyfét, a hivatalnak packázásait és mind a rúgást, mellyel méltatlanok bántalmazzák a tűrő érdemet, s a terheket, miket az ember hord izzadva, nyögve élete fáradalmin” fölpanaszolva, nem festik a földi poklot élénkebb színekkel, mint Koheleth, mikor a zsarnokságról és elnyomásról és a hatalmasok bűneiről beszél. „Még valamit láttam a nap alatt: a jog helyén ott van a gonoszság és az igazság helyén megint ott van a gonoszság!” És ezzel szemben nem nyújt vigasztalást, hogy „az Isten majd ítéletet lát az igaz és a gonosz fölött, mert van ott idő mindenne.” Hiszen az igaznak és a gonosznak végsorsa egy, mert „ki tudja, hogy az ember lelke fölszáll-e a magasba?

És meg újra láttam én — úgymond — az elnyomottak könnyeit, ami történik a nap alatt és íme az elnyomottak könnyei! — és nincs vigasztalójuk és elnyomóik kezéből megmenteni őket nincs erő és nincs, aki vigasztalná őket. Azért magasztalom én a halottakat, akik meghaltak rég, többre tartva őket, mint az élőket, akik még mindig élnek és mind a kettőnél jobb annak, aki egyáltalán nem volt és nem látta azt a végbemenő rosszat, ami végbemen a nap alatt.” (V. ö. 2. 17 — 4. 2.) Majd a dolgok szövevényén keresztüllátó bölcseséggel így szól: „Továbbá láttam én mind a bajt és minden előkészítését a történésnek, hogy ez nem egyéb, mint az ember rivalitása az ő társával; ez is hiúság és üres káprázat!” (4. 4.) De sardonikussá válik az ő beszéde és itt mutatja, stílusának félelmes élet, mikor azt mondja (5. 7.): „Ha a szegénynek elnyomását és a jogon meg az igazságon elkövetett erőszakos rablást látod az országban, ne csodálkozz az irányzaton, ez onnan van, hogy a magas fölött magasabb örködik és még magasabbak vannak fölöttük!” Metsző gúnnyal vág bele a hivatalnoki hierarchia bűnösségébe és gyámoltalanságába. Csak ott válik kissé óvatosabbá a stílus, ahol a királyról vagy a királyokról van szó, olyankor tud homályosan írni és ezek a helyek adnak legtöbb fejtörést az exegetáknak, holott elég átetszőek és nem takarják el teljesen a gondolatot. A világosabb kijelentések közül való az is: „Van egy szerencsétlen dolog, amit láttam a nap alatt, aminek olyan színe van, mint az Uralkodó elől kiinduló tévedésnek” (10. 5.) és ennek a kijelentésnek a folytatás ad tartalmat: „A botorság magas polcra lesz helyezve, míg nagyok és dúsak alacsony helyen maradnak! Láttam szolgákat lovakon ülve és fejedelmeket, akik szolgákként jártak a földön.” Egyáltalán a földi dolgokat elviselhe-

telenné teszi és azok kúszaságát tetézi a nem rátermetek, a nem arravalók szereplése. „Megintelen láttam a nap alatt, hogy nem könnyűlábukra van bízva a futás, nem a hősökre a háború, nem a bölcséké a kenyér, nem az értelmeseké a gazdagság, nem a tudóké a grácia, hanem idő és vakeset dönti el mindezt!” (9, 11) De hiszen így jár el a halál is. „Hiszen a maga idejét se tudja az ember — mint a halak, amelyeket megfognak veszedelmes hálóban és mint a madarak, melyek megakadnak a kelepccén, úgy lesznek törbe fogva az ember fia a veszedelem idején, mikor rájuk esik hirtelen!” (9. 12.) Megfigyeli Kohleth azt is, hogyan gyarapodott a balság az ember számára és minők az élet tüneményei „amióta ember uralkodik ember fölött annak kárára” (8. 9.). Figyelemmel kíséri a politikai fölbuzdulások és lelkesedések buborékainak szétpattanását, a nagy kiábrándulásokat, melyek a nagy várakozásokat követni szokták. A politikai forrongásokat és változásokat, a hatalom eltolódásait nagy örömmel köszöntik, aztán ez az örömszertepukkan. Egészen gyanutlanul, ártatlan szentenciákkal kezdi ezt a fejtegetést, amely bizony homályos, mert nagyokról és hatalmasokról van benne szó. Elmélkedik arról, hogy amilyen jó, ha ketten együtt vannak, de magában csöndesen már arra gondol, hogyha az előbbi általános erkölcsi tétel helyes, az se lesz nagy szerencsétlenség, ha két fiatal testvér együtt fog uralkodni és megosztja a királyi hatalmat. Az idősebbik előbb jut majd trónra és leszorítja a hatalom polcáról a botor, vén királyt, aki már nem tud elővigyázatos lenni, de a bölcs Kohleth már látja a második fiút is, aki helyét elfoglalja. A tömegek vele mennek ujjongó lelkesedéssel, „nincs vége a tömegnek, hisz azelőtt is mindig úgy volt. — és a későbbiek nem fognak örvendezni vele, mert ez

is merő káprázat és üresség!” (4. 16.)

Arról sem feledkezik meg Koheleth szerzője, ami a bibliai gondolkodók töprengéseinek sokszor felölelt tárgya volt, hogy t. i. az ártatlan, a jámbor szenved, a bűnös boldogságban dőzsöl és a sors sokszor igazságtalan és közömbös az ember erkölcsi értékével szemben. „Van egy kábaság, ami megtörténik a földön, hogy ugyanis vannak igazak a földön, akiket a gonoszok cselekedetei szerint ér utól a sors és vannak gonoszok, akiket az igazak cselekedetei szerint ér; mondtam szívemben: ez is kábaság!”

Az is nagyon szomorú dolog, hogy valaki a legjobb szándékkal foglalkozik valamivel és a dolgok maliciája folytán, az objektum kajánsága révén megsebesül bele. „Aki valamely gödröt át, beleesik, aki lebontja a kaktuszkertés vastag falát, megmarja a kígyó.” A leghasznosabb és legártatlanabb foglalkozások mellett és mélyében ott ólálkodik a meg nem érdemelt veszély. „Aki követeket fejt, megsebesül általuk, aki fát hasogat, veszélyben forog, ha tompa a vas és ő nem kovácsolta meg élet és erőfeszítéssel dolgozik, noha az előkészítés fölénye bölcsesség.” S a közélet emberei is így hanyatlanak el. (10. 7—10.) Nemes munkájukban az állandó veszély veszi őket körül, mint a nagy német költő mondja: „um der Grösse Adlerflügel windet sich verräthrisch die Gefahr.” Nem elég, hogy az élet amúgy is sanyarú, a várható bajokon kívül nem vélt veszedelmek settenkednek a gyanútlan munkásember körül és jóracélzó munkája alvó kígyók sziszegését ébreszti fel!

És az asszony! Egyszer azt mondja Koheleth: „láss boldog életet asszonnyal, akit szeretsz” — máskor meg ezt mondja: „Találom én keserűbbnek a halálnál az asszonyt, akinek a szíve csupa kelepce és háló, bilincsek a karjai,

aki kedves Isten előtt, meneküljön tőle és aki bűnös, le-
gyen megfogva általa." Az asszonyi szív nárdusszelen-
céjéből se árad mindig boldogság az emberre, hanem
sok gyötrellem és kinszenvedés pokoli fájdalma száll ki
belőle az életbe. Ez is kétágú antinómia és bizonyára mind
a kettő igaz. Mint egy rikoltó színfoltot dobja pesszimiz-
musának szomorú rajzába, egy világot lángbaborító 'tűz-
vész színeivel a szörnyű asszonyt, a boldogtalanságot te-
remtő, az intrikus, a nagyravágyó asszonyok típusát,
a Dejanirák, a Semiramisok, a Nitokrisek szörnyeteg
testvérét, a pokolvérű asszonyt, birodalmak fölforgatóját
és családi tűzhelyek megrontóját.

Hogy a vagyon is sokszor szerencsétlenséget hoz
tulajdonosára és van vagyon, mely fenn van tartva urá-
nak vesztére és hogy a gazdagságot, noha megvan, nem
tudja az ember kiélvezni, sokszor a maga fukarságával
változtatja teherré, az sem utolsó illusztrációja a földi
dolgok hívságos voltának. De a nagyobb bajok közé tar-
tozik, hogyha a bölcs ember dolgozik és jót akar, a
balga, a korlátolteszű vagy gonosz ember elronthatja
azt, hiábavalóvá teszi a bölcsnek erőlködését az otromba
dőreség és a szemérmetlen konokság insolens avatkozása
és esetlen butasága és rosszasa. „Többet ér
ugyan a bölcsesség a hadifegyvernél, de egy gonosztevő
sok jót tönkreteszt. A döglött légy bűdössé teszi, meg-
evesíti a finom fűszeres olajat, azt, ami drágább bölcs-
ségnél és dicsőségnél — egy csöpp ostobaság!” (9. 18.
— 10. 1.) És amit az ember elrontott, ember nem hoz-
hatja rendbe, de azt se, amit az Isten rossznak hagyott.
„Nézd az Istennek művét, ugyan ki tudja kiegyenesíteni,
rendbehozni, amit ő elgörbített?” Így visszatérünk a ki-
induló ponthoz. (1. 15.) „Ami egyszer el van hibázva,
nem lehet helyrehozni és ahol hiány van, nem lehet jóvá-

olvasni!" Ilyen nem rózsás és nem mosolygó életlátásból tekint ki a Koheleth — Isten felé!

A figyelmes olvasó észrevette, hogy eddig fejtegetéseim stílusa is paradoxonokra és antinómiákra volt hangszerelve, hogy lélektanilag előkészítsem az olvasót a továbbiakra. Rámutattunk immár arra, hogy Koheleth fájdalmasan észleli az igazságok relativitását és azt a pesszimizmus érzéseivel ismeri fel, de hogy egyéb konzekvenciákat is tud ebből a megállapításból levezetni a mélyeszű szerző. Szögezzük le mindenekelőtt azt a tényt, hogy amit pesszimizmusból elfogad, azon a pesszimizmus tovább nem kételkedhetik, azután keressük, van-e az igazságok relativitásának, mint fölismert ténynek, vigasztaló oldala is?

Legyen szabad most az igazságok relativitásának illusztrálására ide vetítenem egy antinómiát. Főntebb azt magyaráztam bővebben, hogy könnyű hinni annak, aki boldogságban, jó sorsban él. Most pedig azt állítom, hogy könnyű annak hinni, akit balsors súlya nyom. „Wer nie sein Brot in Thränen ass...” Könnyű a hittől elrugaszkodni, Istenről megfélemedezni annak, aki mindenben dúslakodik, aki szükségét nem szenved semmiben, akinek életében minden csupa öröm és minden akarata szerint alakul. „Meghájasodtál, megvaskosodtál, meggyarapodtál és elhagytad Istent, Alkotódat”, — így szól Mózes feddő éneke. Egyszer azt állítom, hogy a szerencsétlen életviszonyokból eredő pesszimizmus kiirtja a hitet, máskor azt állítom, hogy a szenvedés megnyitja a szívben a hitnek forrásait. Egyszer azt állítom, hogy szerencse és boldogság Istenhez vezet, máskor meg azt mondom, hogy szerencse és boldogság elbizakodottá tesz és Istentől elterel. Mind a kettőre lehet idézeteket hozni az irodalomból, a költőkből és mind a kettőre lehet példát

találni az életben. Íme, két igazság és egyik a másiknak ellentmond. Honnan van és hogyan van ez? Íme, itt van előttünk a tételek relativitásának jogosultsága. Nem antitézisek ezek, hanem antinómiák, mert az emberi elme tér, idő, esetek és viszonylatok szerint mind a kettőt elfogadja. Fölismeri, hogy az igazságok terjedelme korlátozott és hogy elméinkben antinómiáknak is van helye: ez már magas foka a gondolkodás érettségének és a gondolkodás műveletei közben szerzett tapasztalás és kritikai ellenőrzés jele. Boncolgató, bíráló, sőt szkeptikus észjárás műve ez, mely azonban némi kiengesztelődést is hoz az ellentétes relatív igazságok közé és férőhelyet biztosít a különböző felfogásoknak egymás mellett. A Kohleth gyönyörködik az ilyen ellentétes állítások halmozásában vagy összeállításában és kiélezésében. Jól jellemzik őt ebben a vonatkozásban a hagyomány bölcsei. Azt mondják, hogy Kohleth könyvét ki akarták rekeszteni a kánonból, egyrészt azért, mert tanai a herezis felé hajlanak, másrészt azért, mert szavai egymással ellentmondásban állanak. Ezzel megmondták azt, ami a könyvet legjobban jellemzi, ami a dolog velejébe talál. Ez az állítás rendkívül fontos momentumot ragad meg, hogy úgy mondjam, a könyvnek lüktető életérét tapintja ki. A finomérzékű Renan is jól kiérzi ezt. Azt mondja ugyanis: „Soha ember nem állott távolabb a pedánságtól, mint a Kohleth szerzője; egy igazságnak világos felismerése nem akadályozta őt meg abban, hogy két lépéssel odébb ne ismerjen fel hasonló világsággal egy teljesen ellentmondó igazságot.” Renan az ő szellemes modorában imitálni is próbálja Kohlethet egy ötletes megjegyzéssel, hogy Kohleth elmondhatta volna még ezt is: „Van még egy baj, amit láttam a nap alatt és ami rosszabb minden egyéb bajnál, és az annak

a bölcseségnek kérkedése, mely a világmindenséget néhány szóval akarja teljesen és kimerítően megmagyarázni, mely egy üvegpalackba próbálja bezárni az ég kékjét és a végtelenséget három ujjnyi széles keretbe akarja befoglalni. Jaj a bölcsnek, aki legalább egyszer naponta nem mond önmagának ellent!" Íme a gondolatok relativitása!

Csakhoggy Koheleth ám nem azért halmozza az ellentéteket, hogy a zavarban és kuszáltságban gyönyörköd-jék, vagy hogy az igazságok megcsúfolásával kacérkod-jék, nem is azért, hogy magának az önmarcangolással szerezzen fájdalmas gyönyört, hanem azért, hogy kételkedés közben hívó és könnyes szemmel mosolyogjon föl-háborító és megnyugtató fölfedezésének gazdag konzek-venciáin és hogy föltárja az igazságok relativitásának kettős értékét, mely által rombadőlhet egy világ és föl-épülhet egy világ.

Természetesen Koheleth nem az absztrakciók nyelvén és nem elvont formában hirdeti ezt az ő megállapítást, hanem mintegy élő valóságban mutatja be, érzé-keltető és szemléltető módon, ellentétpárok fölállítá-sával, tetézéssel és halmozással, de hatásosan és nyoma-tékosan.

„Mindennek megvan a maga ideje és van idő minden törekvésre az ég alatt!

Van ideje születésnek és van ideje meghalásnak.

Van ideje ültetésnek és van ideje kitépésnek.

Van ideje öldöklésnek és van ideje gyógyításnak.

Van ideje rombolásnak és van ideje építésnek.

Van ideje sírásnak és van ideje vigadozásnak.

Van ideje gyászolásnak és van ideje táncolásnak.

Van ideje kövek ledöntésének és van ideje kövek fölrakásának.

Van ideje ölelésnek és van ideje tartózkodásnak.

Van ideje gyűjtésnek és van ideje költekezésnek.

Van ideje kuporgatásnak és van ideje tékozlásnak.

Van ideje eltépésnek és van ideje összevarrásnak.

Van ideje hallgatásnak és van ideje szóemelésnek.

Van ideje szeretetnek és van ideje gyűlöletnek.

Van ideje háborúnak és van ideje békének!"

A felsorolt tételek egyike se tarthat igényt általános abszolút érvényre, hanem mikor hogy, egyszer az egyik, másszor a másik kötelező; a bölcs pedig mindig el fogja találni a helyes időpontban a helyes alkalmazást. A tételek relativitását illusztrálja Kohleth akkor is, mikor egyszer azt mondja: „Asszonnyal akit szeretsz, élvezd az életet.” Mászor meg azt mondja, hogy az asszony keserűbb, mint a halál. Egyszer azt mondja: „Meggyűlöltem az életet” és „Boldogabbnak becsülöm a halottakat, akik rég meghaltak, mint az élőket, akik még mindegyre élnek.” Mászor megint azt mondja: „Többet ér az eleven kutya, mint a döglött oroszlan, mert az élők legalább annyit tudnak, hogy meg fognak halni, de a halottak nem tudnak semmit!” Egyszer azt mondja: „Többet ér egy tenyérynnyi nyugalom, mint két nagy nyaláb vesződés és izgalom”, mászor meg azt mondja: „Amit hatalmadban áll megtenni erőddel, tedd meg, mert nincs se munka, se terelés, se tudás, se bölcsesség, a sírban, ahová te mégy!” Egyszer elítéli az örömet és azt mondja: „Botorságnak neveztem az örömet és a vígságra azt mondtam: mire jó?” Mászor meg az élet örömét refrénszerűen ajánlja, hogy szinte a hedonizmus gyanujának teszi ki magát.

Ne felejtjük azonban, hogy ezek nem ellentmondá-

sok, hanem különböző hangulatoknak és helyzeteknek megfelelő relatív igazságok. Ellentétes, relatív, viszonylagos érvényű igazságok. Kérdés már most, hogy Koheleth, mikor erre rájött, ezt a fölfedezést újnak tartotta-e — ő, aki azt mondja, hogy nincsen semmi új a nap alatt? Merész és frappáns kijelentés ez a röpke szó, hogy nincs semmi új a nap alatt és ami újnak látszik, az is már rég megvolt előző világokban! Mi, akik ismerjük az 1280-ban föltalált szemüveget, az 1590-ben föltalált mikroszkópot, az 1608-ban föltalált csillagászati távcsövet, a gőzgépet, a Diesel-mótort, a Geisler-féle csövet, az automobilt, a gőzhajót, a vasutat és a repülőgépet, a Fermát-tételt és már bírjuk annak bebizonyítását, meg fogunk ütközni az ilyen pesszimista állításon. De viszont, ha tudomásul vesszük például azt, hogy Seleuciai Seleukus 150-ben (ante)) heliocentrikus világrendszerről tanított, mint ősrégi előfutárja a csodált Kopernikusnak, vagy Samosi Aristarchos 300 évvel a köz. id. sz. előtt állította, hogy a föld kering a nap körül és Syrakusai Hiketás még előbb a föld tengelykörüli fordulásáról beszélt, továbbá, ha meggondoljuk, hogy Plutarchos szerint Anaximander már 550 évvel a szokásos aera előtt az ősiszaphból származtatta az első őslényeket, fokozatos fejlődés útján engedte azokat átalakulni magasabbrendűekké, utóbb halakká és a talaj kiszáradásával, az életviszonyok változásával magyarázta a továbbfejlődést az emberig, a modern descendenciaelméletet és Darvint ilyenformán megelőzve már a görög bölcselkedés fiatal korában: némi jelentőséget fogunk tulajdonítani annak az állításnak, hogy semmi sem új a nap alatt, főleg ha figyelembe vesszük azt is, hogy Koheleth nem új eszközökről és nem új műszerekről beszél, hanem a gondolkodás haladásáról és az emberiség boldogságának egyen-

legéről mond véleményt. „Az emberiség olyan lesz — amilyen volt!” ez Antole France bölcsességének is a záróköve.

Vajjon újnak tartotta-e Kohleth az ő észlelését az igazságok relativitásáról? Ha ezt tudnám, támaszpontot nyerhetnék e mű keletkezési idejének kutatására. Csak-hogy ezt nem is keresem. Észszerűnek és elfogadhatónak tartom Philó és Majmuni azon határozott föltevését, hogy a zsidó bölcselkedés megelőzte a görögöt. De a relativitás gondolatának nyomait mégis követni óhajtom a görög filozófiában, csupán a jobb megértés kedvéért keresve párhuzamot, de mindig szem előtt tartva, hogy a modern és nevezetesen nemzsidó kutatók túlnyomó többsége, Kohleth originalitását kétségen felül állónak tekintik.

Pfleiderer (*Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, Berlin, 1886.) a „homályos” melléknévvel ékesített Heraklitban véli fölismerni Kohleth eszmekörének pendantját. Heraklit is nevezetes arról, hogy kiemeli az ellentétek coexistenciáját és szereti ezt az észlelést költői erővel kiszínezni, sőt vallja az ellentétek azonosságát is egy magasabb gyökérben. Szerinte az ellentétek egységgé válnak és kiegészítik egymást. Ellentétek összehangolódása szül üdvös eredményt. Betegség teszi értékessé az egészséget, munka a pihenést, éhség teszi élvezetté a táplálkozást. Ellentétek alkotják a líra két ágát, melyek egy közös pontból két irányba indulnak, előbb széthajlanak, aztán megint egymás felé törekszenek.

Szerény felfogásom szerint Protagoras gondolatmenete is tüntet fel bizonyosfokú rokonságot. A görög filozófiában a szofisták vetették föl azt a kérdést: vannak-e egyáltalán egyetemes értékű abszolút igazságok?

Ezt a kérdést az elméleti térről ugyancsak a szofisták az erkölcsi térre is átvitték. Protagoras annak a tételnek föllállítója, hogy lehet ugyanazon dologról egyforma jogosultsággal két ellentétes nézetet formálni. (Igaz, hogy ez olyan tan, mely nagyon könnyen a szofisztika ingoványaiba és a legsilányabb oportunizmus mocsarába vezethet.) A herakleitosi alapeszme nyomán azt vallja, hogy a lényeg megismerése lehetetlen; tehát, elméleti téren nincs általános érvényű pozitív tudás, csak vélekedés, gyakorlati téren nincs általános érvényű erkölcsi törvény, vagyis nincs abszolút erkölcsstan. Nincsenek objektív hitelű megállapítások. Pro és kontra lehet vélekedni. Jó és rossz nem pozitívumok, hanem szubjektív megállapítások; ennél fogva az államban az uralkodó akaratát kell követni. (Ennek is nyoma van Kohelethben, igaz, hogy ibis-redibis-féle módon, de imitt-amott az ellenállás jogosultságát is koncedálja.) „Protagoras relativizmusa” oly gondolatem, mely az ókorban az eleai bölcséleten és a kyrenei iskolán át Sextus Empiricusig érezteti hatását.

Már most Koheleth zsenialitása abban nyilatkozik meg, hogy a gondolatok relativitásának eszméjét a valóságosság érdekében és a vallásos szellem javára gyümölcsozteti. Mint említettük: az igazságok relativitását nem foglalja absztrakt formulába, hiszen nem is a kész eredmény lehiggadt produktumát és kihűlt nyugalját adja elénk, hanem tépelődésének eleven és forrongó drámáját. Itt is a „levést” látjuk magunk előtt. Ő maga is keresi az utat, keresi a kiegyenlítést, az ellentétek között. „Bár volnék olyan, mint az igazi bölcs és tudnám a dolog kiegyenlítését!” (Koh. 8. 1.) A könyv közepén a 6. fejezet utolsó verse, mely az eszmemenetet fordulóra viszi, sópáncodva keresi: „Ki tudja hát, mi a jó az embernek

hívságos élete során, hogy végig élje homályosan, mint valami árnyékot?" Az emberre kétoldalról dülő ellentétes igazságok nyomasztják őt. Sejtí, hogy van valami egyenes és tiszta irányelv. Az igazságok relativitásának a gyarló, bűnös ember az oka. „Lásd, azt az egyet találtam, hogy az Isten egyenesnek teremtette az embert és ők keresték a sokféle bonyolult viszonyt!" (Lehet egyébként, hogy itt az „ők" kifejezés a nőkre vonatkozik, ami az összefüggést nem érinti.) Hatalmasan, röviden fűzi tovább a gondolatot: „ugyanis mindenféle törekvésnek van ideje és törvénye (jogosultsága) azért, mert az ember rosszasága túlnagy fölötte." (8. 6.) A bűnös emberi természet, vagy az emberi bűnös állapot az oka a kétféle igazságnak, hogy egyszer nem szabad ölni, máskor ölni kötelesség, egyszer a hatalom iránt való hűség erény, máskor a lázadás és az elpártolás tűnik erénynek. Az emberi cselekvés a relatív igazságok kettős keretébe van beszorítva az emberi nem bűnössége folytán, aminek Kohleth nem örül, mint Shakespeare drámájában a nemes és kiváló jellemű pártütő Salisbury is panaszosan mondja (Ján. kir. V.): „Hidd meg, Fejedelem, én nem örülök, hogy sebzett korunkra rút pártütésnek balzsamírja kell és rögzött fenéjét egy sebnak csupán az orvosolja, hogy többet, újabbat ütünk!"

Erkölcsei téren az emberi gyarlóság az oka az antinómiák jogosultságának. Elméleti téren a világ bonyolultsága és az emberi megismerőképeség korlátozottsága, véges volta. A világ bonyolult és sok színe van és a jelenségeknek sokféle a változata, nem olyan könnyű általános érvényű igazságokra szert tenni. Némi perplexitással kell megállanunk a jelenségek zűrés tömege és ellentétes hatásainak tömege előtt. Így van ez az értékelési ítéletekkel is és nagyon jól mondja Anatole

France: „ha az ember azt állítja, hogy az élet jó, vagy hogy az élet rossz, olyasmit mond, aminek nincs értelme. Azt kell mondani, hogy egyszerre jó is, meg rossz is, mert belőle és egyedül csak belőle merítjük a jónak is meg a rossznak is a fogalmát. Az igazság az, hogy az élet gyönyörűséges, borzalmas, elbájoló, rémes, édes, keserű és hogy az élet minden; olyanfomán van vele a dolog, mint Flórián bohócával, az egyik pirosnak látja, a másik kéknek, mert piros is meg kék is és mindenféle színű.”

Az ellentétes mérlegelések lehetősége meg fogja óvni az embert az egyoldalúságtól... a túlzástól... és sok perplexitástól. Erkölcsei téren pedig megtanítja az embert, hogy egyik elvet a másikkal korrigálja...

Ez Koheleth felfogása is. És ez a program annál kedvesebb, mert megtanít komolykodásunkat némi könnyedséggel párosítani.

Így például az ókori zsidó gondolkodó előtt a legborzasztóbb probléma lehetett a theodicea kérdése; a zsoltárköltő és Jeremiás próféta bús töprengéseinek sokszor felölelt tárgya az a szomorú jelenség, hogy sors és érdem nem mutatnak kongruens képet, az igaz szenved, a bűn diadalmaskodik, a gonoszok boldogsága és szerencséje szemet szúr, az igazak megaláztatása és gyöttrődése vádolja a gondviselést, zavarba hozza a hívőt. Koheleth maga így szól: „Mindent láttam hívságos életem során: van igaz, aki elvész igazsága folytán és van gonosz, aki sokáig boldogul, kitartva gonoszságában.” (7. 15.) De ő ezt a meghökeztető jelenséget nem mélyreható magyarázatokkal és nem magasröptű vagy kenetes elmélkedésekkel akarja elfogadhatóvá tenni és kibékítő tüneménnyé szelídíteni, hanem megkerülve az elméleti mezőket, fölényes, szatirikus és igazán bölcs tanácsadó modorában

egyenest az emberhez fordul és azt mondja neki: ha annyira megdöbbsz ez a taszító ellentét, ez az igazságtalanság, hát akkor ne teremts gyöngé elmédnek ilyen egérfogókat, egyszerűen: ne túlozd a jámborságodat... „ne légy fölöttébb igazságot, miért állj aztán elképedve?” — „hisz úgy sincs tökéletes, igaz ember a földön, aki csak jót cselekedne és sohase vétkezne!” Így aztán ha baj ér, nem fogod magad túlbecsülni, panaszokkal és ámulattal ostromolni az eget, hanem belátod, hogy megérdemelted. A Jóbok dilemmája és vívódása: hogy miért szenvedek én? nem létezik a szatirikus bölcs előtt, aki azt véli, hogy mindenki rászolgált arra, ami reá van mérve. Másrészt azonban úgy tanít: „ne légy túlzó a bűnben és ne légy botor, miért pusztulj el időnek előtte?” És itt jön a legbájosabb ironia, mikor azt mondja: az lesz a helyes, ha ehhez is ragaszkodol és amattól se hagyod vesztet a kezed, mert — mert az istenfélő jámbor mindkettőnek megfelel! (7. 16—18.) Ehhez a mondáshoz szinte látni kell a gesztust és az arcot. Ebben benn a Kohleth egyénisége, egy külön típus a világirodalomban, gúnyos, szkeptikusan és finoman vallásos, de többnyire az embert gúnyolja, az isteni dolgok pedig illúzióvesztés hangulatában is fájdalmasan drágák neki, csak-hogy szépségét többnyire erősebben hangsúlyozza, mint a kételkedések köszörűkövén finomult hitét.

Túl magas ideálokat föl nem állítva, úgyszólván a *méden agan* elvének hódolva, kevéssel beérve, túlzó követelésektől tartózkodva és az embert némi lenézéssel értékelve, mégis mindig kiemeli, ami a szíven fekszik és az erkölcs respektálását követeli, a jónak és üdvösnek követését szuggérálja. Amellett, ami fölfogásában fontos, sohase feledkezik meg eléggé hangsúlyozni és kiemelni: tartsd magadat egyensúlyban, sokféle a lehető-

ség tetteiben s gondolatokban, az egyoldalúság kerülendő, kiváltkép a rossz irányban. Ismételten kiemeli: „Jó, hogy ehhez is ragaszkodj és amattól se hagyd veszteg a kezed!” — „Reggel is vedd el vetőmagodat, de este se hagyd veszteg a kezed, mert nem tudod, a kettő közül melyik válik be és nem lesz-e mindkettő egyformán jó?” — „Adj részhelyet hétfélének, meg nyolcfélének is, mert nem tudhatod, mi üt ki rosszul a földön?” Mellékesen megjegyzem, hogy a Midras megállapítása szerint hét pesszimiztikus kijelentése van a Kohelethnek, *sivó havólim*, a világteremtés hétnapjának ellenében. A hét pesszimista nézettel szemben helyt lehet adni egy nyolcadik nézetnek is. „Szerencse-napon légy jó hangulatú, szerencsétlen napon pedig lásd: az Isten az egyiket a másik ellenében alkotta, hogy ne találjon a ember maga után semmit!” A bölcs az ellentétes relatív igazságokat egybeveti, egyiket se hanyagolja el, egyiket se viszi túlzásba, egyiket se teszi kizárólagos elméletté vagy életelvvé és minden pesszimizmus mellett is optimista lehet és kimondhatja: „édes a fény és kellemes a szemnek látni a napot!” és bevallhatja, hogy „jó dolog a bölcsesség öröklött vagyonnal, kiváltkép azoknak, akik még látják a napot, mert a bölcsesség árnyában és a tudás fölényének árnyában a bölcsesség éltetője lesz birtokosának!” — és minden tépelődés dacára lehet hirdetni: „menj, fogyaszd örömmel a te kenyeredet, idd jókedvvel borodat, hisz az Isten már rég kegyesen fogadta a te cselekvésedet! Minden időben legyenek ruháid fehérek és az olajos kenet ne hiányozzék fejedről; feleséggel, kit szeretsz, élvezd az életet!” — és minden tudatos kételkedés mellett ki lehet mondani végeredmény gyanánt: „föld az Istent és tartsd meg parancsait!” — és minden életmegvetés mellett — mindig egy szemernyi gúnnyal

— be lehet ösmerni, hogy „aki minden élők közé van kiválasztva, annak legalább van reménye, hiszen az eleven kutya többetér, mint a holt oroszlán, hiszen az élők legalább azt tudják, hogy meg fognak halni, de a holtak nem tudnak semmit.”

Az ilyen gondolkozásmód előtt az igazi bölcsesség csak az eklekticizmus lehet, minthogy az emberi elme igazságai csak relatív érvényűek. A bölcsék szavai ám-bár olyanok, mint a szilárdan plántált cövek, mégis *baalé aszupóth* „összeszedegető” és mind egy pásztortól erednek. Salamon király bölcs mondások szerzője és gyűjtője volt és az ő neve a béke és a tökéletesség fogalmát fejezi ki; de a Salamon névből Koheleth lett, sok tapasztalás, buvárkodás, kiábrándulás és fölismerés után az abszolutat keresőből, a relatív igazságok összeválogatója! De a Koheleth kifejezésből a könyv szerzője vallásos akcentussal és teljes jogosultsággal azt vezeti le, hogy a pesszimizmus és a szkepszis szintén nem abszolut értékek, csupán relatív emberi ítéletek, melyekkel szemben még mindig megáll a tétel, mely első és utolsó: féld az Istent és tartsd meg parancsait! A relatív igazságok félkörei szétágaznak, de amikor összetalálkoznak, akkor áll elő az egész kör. „Féld az Istent és tartsd meg parancsait, mert ez az ember egészében!” Semmit sem hallgatott el a Koheleth, minden el lett mondva, nem némította el a fájó szkepszis egyetlen jajszavát, de az emberi gondolatok körének záródása, miután „minden meghallgattott”, mégis csak ez: „féld az Istent és tartsd meg parancsait!” A kör ezzel egész. Herakleitos bölcséletében is egymásba hajolnak az ellentétek és nagy harmóniában összeolvadnak és az antitézisek kezdetben széthajló leírásának ágai egymáshoz közelednek. Kohelethnél teljesen zárul a kör az Isten iránt való odaadás harmóniájában.

Szkepszisből kiinduló kritikus elme jut el ide, lelki drámája tehát a szkepszis legyőzése. Amit mond, annál nyomatékosabb. Renan Kohelethet Kyrenei Theodorról hasonlítja össze. (Theodore de Cyrene qui a tant de rapports avec lui, conclut en effet à l'athéisme. Mais l'inconséquence de Cohelet a quelque chose de touchant. Au deux ou trois endroits où l'on croirait qu'il va s'enfoncer dans le pur matérialisme, il se relève tout à coup par un accent élevé) és azt mondja róla, hogy premiszszáinak következhetséi logikusan csak az atheizmusra vezethettek volna; Kyrenei Theodor csakugyan el is jut oda: Koheleth azonban, akinek következtetlenségében van valami megható, többször, amidőn már azt hinnénk, hogy végleg elmerül a teljes materializmusban, hirtelen megint fölül kerül egy emelkedett akcentussal. És hozzáteszi Renan, hogy ez a módja a filozofálásnak az egyedi helyes.

Nem hallgathatom el, hogy Renan ezen szavai igen kedvesek, de azt sem, hogy Renan nem arcképfestője Kohelethnek, hanem szellemes francia karrikaturistája, aki azonban sok érdekes vonást elrejtett. Nincs igaza Renannak, mikor Koheleth inkonzekvenciájáról beszél; szó sincs róla, Koheleth nem inkonzekvens; ő csak az igazságok inkonzekvenciáját tárja fel.

Az igazság az, hogy Koheleth az emberi ítéletek relativitásának jogalapját adó megállapítása fölött a szkepszisből lassankint átszínül a vallásosba.

A szkepszis mellett vallásos elem bőven van Koheleth könyvében. A vanitatum vanitas gondolata a világi ingerek hatását csökkenti, a bűnök rúgóit gyöngíti. A végkérdések megoldásáról vallott agnoszticizmus, megismerőképességünk véges voltának kijelentése kedvezően tár kaput a hit eszméinek. Ezeket a kijelentéseket pedig

a Koheleth nem hitből teszi, hanem széksziszből és pesszimizmusból. És íme, emberi gondolatok relativitása! a szkeptikus premisszák követelései a hitre nyílnak.

De van a Kohelethnek egy nagyon egyszerű vallássosságra vezető emberi argumentuma, amely nem lebeg filozófiai magasságokban; ebben is fájdalmas pesszimizmus panasza szól — és ez az öregség elégiája. Ember, ne hitetlenkedj és ne kételkedj, hisz úgys megöregszel! Megöregszel és a duzzadó önhittség, mellyel tulajdon eszméidet értékeled, megcsappan és egetostromló elbizottságod legörnyed.

Bizonyára az öregség nagy dolog. Hány tagadó bölcsész és természettudós lett vallásos gondolkodású öreg korában és megtalálta Istent, kit ifjú korában tagadott. Példákat erre halomszámra lehetne hozni, hogy a jelen-ség már szinte természeti törvény jellegét veszi föl. De Koheleth azt mondja, már ifjú korodban gondolj az Istenre, mert eljön az öregség!

Eljön az idő, mikor „reszketnek az úton és attól, ami magas, félnek! Eljön az idő, mikor elsötétülnek a látók az őrhelyek dúcaiban (a szemek), az emberi test vára és őrsége pusztul, mikor elgyöngülnek a náz védői (a karok), kidőlnek az őrlő molnárok (a fogak) és börtorkálnak a legerősebb hősök (a lábak). Bezárulnak a külvilággal közlekedő ajtók (a fülek), amint az életmalom zurrogásának hangja egyre csöndesedik — és mégis alig szólal hajnalban a madár, már virradatkor föl kell kelni (mert az öreg ember nem tud aludni); noha rosszul hall és lecsöndesednek számára a dalnak minden leányai, mégis a legkisebb neszre fölébred. Fehér virággal kivirágzik a mandulafa és nehezen vonsozolja magát, ami előbb fürgé volt, mint a sáska és hiáavalónak bizonyul a gyógyfű. Az ezüst kötél (a gerincagy) elszakad,

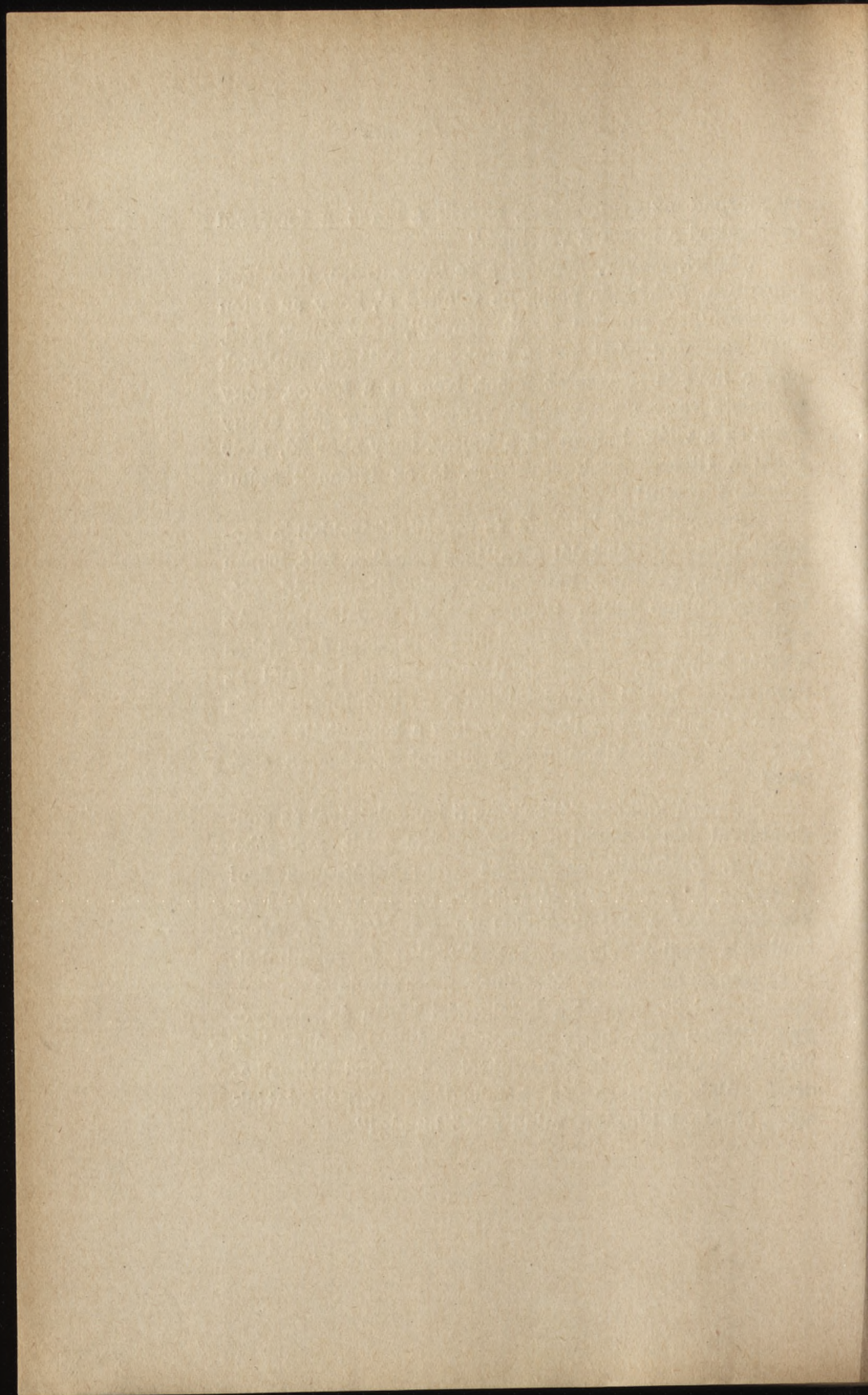
meghorpad az aranycsésze, eltörik a korsó a forrásnál és leszakad a kerék a verembe.”

„Azért, ember, gondolj a te Teremtődre, ifjúságod napjaiban. Főképpen pedig ne felejtse el, hogy az Isten ítéletbe állítja minden teremtményét”, akár jónak nézd, akár rossznak nézd ezt a titokzatos világot, melynek még a neve is titokzatot jelent. Nem az a fontos, hogy optimista vagy-e, pesszimista vagy-e és hogy jó-e, avagy rossz ez a világ, hanem az a fontos, hogy akár jó, akár rossz a titokzatosnak egyeteme, te az Istennek számadással tartozol!

*

Szomorú gondolatokból és megállapításokból a Koheleth utat keres és talál a vallásos eszme kör felé. Ebben ő egyetlen, valamint hangjában, eszközeiben, módszerében egyedülálló külön típus a bibliai irodalomban. Az emberi szellemnek egy egész külön jellegzetes és érdekes alkatát képviseli, de gondolatjárása mégis belétalál az egyetemes bibliai gondolat körbe. Kiindulópontja és végső célja a Tóra szelleme. Így lesz a komplikált Koheleth kétségeiből kibontakozva megint fönségesen egyszerű.

Szomorú időkben jól esik az ő hangulataival és gondolataival kiemelkedni a csüggedésből a hit melegébe. Jó öreg, barázdált, szkeptikus arca: barátságos arc! Ő egyike az emberiség jótevőinek. Rokon velünk és rokonokká lesz a kételkedőkkel és a prófétákkal. Megtaláltatja velünk vigaszunkat, hitünket és Istenünket. Ő egyike az emberiség jótevőinek, mert mindnyájan tudjuk követni őt, átvezet a kételkedési kúrán és meggyógyít hitében úgy, hogy mikor refrénszerű sóhajtatást utoljára halljuk, már magunktól az emberi bölcselkedésre, álokoskodásra és kételkedésre vonatkoztatjuk azt: „hiúságok hiúsága, mind merő hiúság!”



JÓB KÖNYVÉRŐL

DR. HEVESI SIMON*

*) A Der Grundgedanke des Buches Hiob c. előadás fordítása.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

Legyen szabad néhány előzetes megjegyzést tennem, mielőtt tulajdonképpen tárgyamra térnék. Jób könyvének itt nyújtott felfogása azon kutatásaim eredménye, melyeket először 1899-ben ismertettem. 1904-ben jelent meg a Jób könyve általam készített magyar fordítása egy kimerítő tanulmánnyal a könyv tartalmáról és szerkezetéről. 1905-ben egy külön cikkben újra megindokoltam álláspontomat. Azóta is figyelemmel kísértem a kérdést és nem találtam okot rá, hogy véleményemet megváltoztassam. Ellenkezőleg. A tudományos szakirodalom tekintélyes részében felfogásom megerősítést nyert, így pl. Joseph Hontheim érdekes művében (1904), dr. Wenzel Posselt szakavatott tanulmányában (1909), valamint dr. Simon Landesdorfer megbízható munkájában: Van-e babyloni forrása Jób könyvének, mely válasz Jastrow: A Babylonian parallel to Hiob (1908) című művére.

Véleményem szerint nekünk zsidóknak kötelességünk, szemben azzal a törekvéssel, mely a Biblia eszméit lehetőleg el akarja laposítani, arra igyekezni, hogy szent könyveink eszmetartalma helyes világításba állíttassék. Ha felfogjuk alapgondolata magvát, úgy Jób könyvét is maradéktalanul megérthetjük.

Jób alakja általánosan ismert. Művészek és költők versengtek ábrázolásában. Komor és mégis oly magas-

tos alakja tovább él a szépművészetben, a költészetben és a néptudatban. A szenvedőnek fáradt pillantása él, a fájdalomcsújtotta, megkövült arc megtestesül képzelőerőnk előtt.

Jób gazdag és szerencsés ember volt, később azonban súlyos megpróbáltatások érték. Erről a Jóbról szól a Szentírásnak e könyve, *egy irodalmi remekmű, különleges szerkezettel: drámai dialógusok sorozata* bekeregetezve naiv, legendás hangulatú elbeszélésekkel, az úgynevezett *proológussal* és *epológussal*. Az egész mű *tanköltemény*, és a költő célja a tanítás volt. Cselekményének színhelye a Jordán keleti vidéke, Wetzstein véleménye szerint Nukra, körülbelül a 36. hosszúsági és 32. északi szélességi vonalak metszéspontján, a Haurán környékén. Ma is még mutogatják ott *Mákám Ejub* — Jób sírhegyét. A közelben emelkedik a Hiób-szikla, melyből a Hiób-forrás fakad. Egy kőteknőt is mutogatnak, melyben Jób felgyógyulása után megfürdött. A körülötte szanaszét heverő kavicsokat a nép szája Jób férgeinek nevezi. A vidék arabs népdalaiban is visszacsendül Jób emlékezete, aki a szenvedés és túrás fogalmává eszményesült. Feltehető, hogy a bibliai műemlék alakját való esemény képezi.

A bibliai Jób a költemény kezdetén, mint előkelő arab vagy arameus törzsfő jelenik meg, jelleme és gazdagsága folytán tekintélynek örvend, ethikai alaptermészetű, méltó, tisztelt férfiu, ki szívében hordja Istent és bár nem részese a kinyilatkoztatott vallásnak, saját impulzusa révén cselekszi a jót és kerüli a rosszat.

Általában úgy vélik, hogy a bibliai Jób-könyv tárgya a theodicaea; oly feltevés ez, mely a könyv magyarázatában sok nehézséghez és kuszasághoz vezet. Az én elméletem szerint azonban nem az Istenség, hanem az

ember keresendő a probléma középpontjában. A könyv ízig-vérig ethikai — anthropológiai mű. A prológusnak az a része, melyről Goethe az ő „mennyei prológusát” mintázta, ezt ismételten igyekszik belénkvésni. (Ügylátszik, hogy Goethe is „mély pillantásokat vetett a könyv szívébe” — mert az ő problémavetése hasonló a bibliaihoz. Ő lényegében megérthette a könyvet, mivel elfogulatlanul állt véle szemben, nem mint theológus, hanem mint költő.)

Isten trónján ül és az égi seregek köréje sorakoznak. Sátán is megjelenik közepettük. Isten ezzel a kérdéssel fordul a Sátánhoz: „Vajjon irányítottad-e szívedet Jób, az én szolgám felé, mert nincs hozzá hasonló a földön, feddhetetlen, Istenfélő, derék és a rosszat kerülő.” Ám Sátán kételkedik Jób erkölcsi értékében és így szól: „Ingyen szolgál Téged Jób? Hiszen te megtartalmazod őt, az övét és vagyonát, áldást és sikert ajándékozol neki, de nyujtsd csak ki a kezéd és érintsd meg őt: vajjon nem fog-e arcodba káromolni Téged?! Amint Goethe Faust-jában Mephisto fogadkozik: „el fogod őt még veszteni!” — és a feladatra vállalkozik Isten szolgáját tévútra csábítani, — hasonlóképen vállalkozik a Sátán arra, hogy Jóbot eltántorítja Istentől és amint Faust-ban Isten engedélyt ad Mephistonak: „ameddig ő a földön él, semmi se legyen tilalmas neked” — továbbá: „nos jó, átengedem őt tenéked! Vond e szellemet ősforrásától el és vezesd őt, ha megragadhatod magaddal, utadon lefelé” — teljesen ugyanígy engedi meg Isten a bibliai költeményben a Sátánnak, hogy Jóbot kísértésbe vigye és megmutassa, vajjon sikerül-e a jó embert a jó elvétől eltéríteni.

Ebben a formában áll az ember a probléma közép-

pontjában. Hütlenné lesz-e? vagy Istenhez hű marad-e? — ez a kérdés.

Isten őt szolgájának nevezi és Sátán a maga számára akarja őt megszerezni. Ez a jó és a rossz principiumának küzdelme az ember birtokbavételéért. Mely oldalra esik a döntés, a jó avagy a rossz fog-e győzni, Istennek, vagy a Sátánnak lesz-e igaza a Jób legbelsőbb lényegét feltáró küzdelem után? Ez a problémafelvetés: az általános emberi erkölcsiség archimédesi pontja! Kant az ő művében: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft” ugyancsak ezzel a kérdéssel foglalkozik és Wundt csodálkozásának ad kifejezést, hogy a világirodalomban még egyetlen dráma sem választotta magát az erkölcsiséget tárgyául. A bibliai eszmehorizont teszi lehetővé és posztulálja e probléma-felállítást. *Nissz-šájon* — a héber szó, és ennyit tesz: erkölcsi vizsgálat, próbatétel. *Lemáan anasszeni hajéléch betórati im ló* — „vizsgálat alá vetem, hogy vajjon tanom útján fog-e járni, vagy nem” így szól Exodus könyve. (16. f. 4. v.) A nagy és borzalmas sivatagban Isten szenvedések által akarja kipróbálni Izráelt jövődjé érdekében: *Lehétivchá becharithechá* — Ábrahám is próbát áll, a gyermekáldozat követelésében és Jóbnak is meg kell próbáltatnia, hogy feltáruljon lényének magva: vajjon jó-e az, avagy gonosz.

A Faust drámában az öröm, a vágyak kielégítése képezi a próbatétel eszközét és a kísértés motívumát — ami egyébként szintén bibliai motívum: a Paradicsom mosolygó almája — és csak akkor esik Faust a Gonosz hatalmába, amikor a néki nyujtottakban teljes örömet és kielégülést talál.

„Kannst du mich schmeichelnd je belügen, dass ich mir selbst gefallen mag, kannst du mich mit Genuss

betrügen, das sei für mich der letzte Tag!...” „Werd' ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch! Du bist so schön! Dann magst du mich in Fesseln schlagen, dann will ich gerne zugrunde gehn!” A Jób-könyvben ezzel szemben a szenvedés a kísértés motívuma és a Sátán célját elérte, ha a hős hűtlen lesz a Legfelsőbbhöz és a kétségbeesés átkát Isten arcába vágja. Vajjon Jób az események kényszere alatt elszakad-e Istentől, ez a kérdés. A kísértés megkezdődik. Nehéz felhők sűrűsödnek az égboltozaton. A négy Hiób-posta fellép és szerencsétlenséget és pusztulást hirdet. Vagyonát megrabolják, mindene tönkremegy, gyermekeit elragadja a pusztulás. Szegény és szerencsétlen marad Jób. Hamut hint fejére és szól — mintha ég és föld figyelnék szavait: „az Úr adta, az Úr elvette, legyen áldott az Örökkévaló neve.”

De a próbatét továbbfolytatódik. A szenvedések örömpohara még nem ürült ki. Nehéz betegség sújtja Jóbot, a lepra; betegség, mely a kortársak általános nézete szerint csak aljas embereket ér és az isteni harag különleges jegyével bélyegzi meg azt a szenvedőt, akit sújt. A szenvedő Jób hamúdombon ül és elhalt bőrének részei leválnak testéről. Barátai Elifáz, Bildád és Czófár, előkelő törzsfők, meglátogatják, hogy vigasztalják, de amikor szenvedéseit látják, hallgatásba burkolóznak és ott ülnek körülötte hét nap, hét éjjel, mert látják, hogy mérhetetlenül nagy a fájdalom. És Jób is hallgatva ül porban és hamúban.

A nehéz, sívár, ölmos némaság hét nap és hét éjjel tart, de ez csupán külső csönd, mert Jób belsejében erjed és forr és félelmetes drámai kitörés készülődik.

Mi ment végbe a meggyötört Jób besejében e hosszú napokon és éjszakákon át? Veszteségeire és fájdalmára

gondolt. Lelkét sebesre sanyargatta tépelődésében és kínozza magát a kérdéssel: miért sujtja őt Isten mind e szenvedéssel; mélyen átérezte, hogy az emberek őt szenvedései miatt hamisan ítélik meg, sőt titokban megvetik és elítélik, mint megbélyegzettet kiközösítik. A félelemteljes külső csendnek lázas vihar felel meg a belső világban; a lélek örvényei megnyílnak, a szenvedélyek fékezhetetlen heve fokozódik; az életkérdés, a halálfélelemmel zordon kérdés kínozza a gyötrelmekről megtörettet: mit tegyen? Ismerje-e el gyötrelmét vétkei igazságos bűnhődése gyanánt és ezzel bélyegezze önmagát vétkessé, vagy védelmezze-e büszke ártatlansága koronáját és Istenét, vádolja igazságtalansággal? Még harcol az emberfeletti önmegtagadás lázongó érzelmeinek forrongó lávájával; de annak ki kell törnie, és elő is zúdul feltartóztatlanul, nem tud ur lenni fölötte. És Jób megátkozza életét, születése napját.

Csak most emeli fel szavát Elifáz, a megfontolt agastyán, hogy a fájdalmában őrzöngő beteg barátot megmentse. Ő a tapasztalt öreg, törzsének bölcse — sejti a Jób keblében dúló küzdelmet. Tudja, hogy harc és vívódás tölti be azt. Tudja, hogy Jób még nem döntött, még eléje mered a lelket szorító választás: önmaga és Isten között kell választania, de választani fog!

Ártatlanságát hangoztatva nem fogja érintetlenül hagyni Isten igazságosságát, egyéni büntetlenségének érvényt igyekszik szerezni majd, még Isten ellenére is! Itt, ennél a pontnál szólaltatja meg a bibliai autor drámai mestere-készséggel az agg Elifáz gondolatmenetét: Oh, hiábavaló törekvés Isten ellen fellázadni akarni, jogvitába szállni a Túlhatalmassal — Istennel szemben önnön ártatlanságunkat jelenteni ki. Igen, egy látomásban volt része — zárójelben mondva: néhány magyarázó

ebben a látomásban Sátán gonosz játékát, beavatkozását sejtí, ki felismerhetetlen alakban jelenik meg Elifáz előtt és szavakat szuggerál neki, melyek kiszámítottan felizgató hatást kell, hogy Jóbra gyakoroljanak — és ebben a vízióban közölték vele, hogy még az angyalok se tiszták Isten szeme előtt, mennyivel kevésbé az agyagkunyhóban lakó porszülöttei; hogyan állhatnak ezek folttalanul az Ő bírói tekintete előtt! Szerénytelen dolog erkölcsi integritásra igényt tartani. Háromszor képviseli az öreg Elifáz Jób könyvében ezt a véleményt és mindig a drámai válság legsúlyosabb momentumaiban, oly megrendíthetetlen következetességgel, mely tökéletesen hiánytalan, hiszen büszke rá, hogy egy látomásra méltattatott. Alapjában véve álláspontja józan, okos és jogosult. De Jób nem fogadhatja el ezt az álláspontot. Hiszen ő az egész emberiség képviselője, ő az *ember* általában, az egyetemes ember és nem helyezkedhet a közepszerű ember nivójára, önmagán kell bebizonyítania, hogy van egy magasabb emberi erkölcsiség, szabaddá tett erővel kell a világba kiáltania, hogy ártatlan, mert véle az egész emberiség kiált, az emberiség, mely az erkölcsi tisztaság jellegét sóvárogja. Fel kell lépnie amellet, hogy van feltétlen, immunis erkölcsi alkata és hajlama az embernek és éppen ez a kötelessége válik lábai csapdjává, mert fel kell lázadnia óriási erővel még azon veszéllyel szemben is, hogy Isten ellen vétkezik, meg kell védelmeznie az ember erkölcsi értékét, hogy Sátánnak ne legyen igaza Isten fölött.

Elifáznak nincsen sejtelve arról, hogy ő adjutor diaboli, amikor Jóbot arra ingerli, hogy önmagát bűnössé nyilvánítsa és megtagadja, az égi igazságosság alázatos elismerésével; de Jóbnak nem lehet és nem szabad ebbe belemennie. Elifáz szavainak célja vigasz-

talás volna, de Jób számára méreggel és örömmel italt töviset. Ezekután nem igaztalan Jób, amikor panaszkodik, hogy ő barátaitól tanítást várt volna és nem sértést és elítéltetést. Szellemi vezetés és irányítás után epekedik, mely őt vígasztalan helyzete szirtlabirintusából kivezethetné, semmiesetre se várt volna gyalázást barátaitól. Keserű izgatottsággal veti barátai szemére: „hűtlenek lettetek, mint sivatagi patak izzó pusztaságban, mely felé tikkad a szomjgyötört karaván; — télen tajtékos árral omlik, a forró nyárban azonban, amikor a szomjhalálra ítéltnek balzsamot jelentene, elszikkad, párává változik és eltűnik teljesen! Azt kértem tőletek: adjatok nekem és pazaroljatok számomra erőtokból? *Hórúni vaani acharis*, oktassatok csupán és én hallgatni fogom, *umá ságiszi hávinu li* és, hogy amiben tévedtem, azt értessétek meg velem. (6. 24.)

Halehóhách millim tachsóva uleruach imré nóás — „Vajjon üres szavakat tanításnak vélték-e és viszont egy kétségbeeső panaszkiáltásait pusztá szélnek?” És amikor barátai sértődötten vissza akarnak vonulni, utánuk kiált: *Suvu ná al tehi avlá vesuvu ód* —, térjetek vissza, ne legyen jogtalanság és maradatok még, *Cidki voh* — ártatlanságomról van szó! Oh, amikor panaszkodik, elég oka van rá, semmi sem történik ok nélkül... Szenvedése és panaszsóhaja egyforma súlyú a mérlegen; éppen most elviselhetetlen a fájdalom, nehéz mint tenger-fővény. Elviselhetetlen a kín és Istenhez sóhajt: *Vejólé Elóha vijedakeéni* — „oh, vajha arra határozná magát az Úr, hogy szétzúzzon engem”! Meg akar halni, tisztán, még mielőtt Isten igazságosságát megérintené. *Utehi ód nechámáti... ki ló chichadti imré Kádós*... mert akkor még vígasztalása lehetne, hogy a Szentnek szavát nem tagadta meg. Még az ártatlanság

állapotában, mielőtt az istenkáromlás bűnébe esne, melynek tátongó mélysége vonzza őt, szeretne eltűnni a *seól*-ban. Vágyakozik a halál felé és néki, kelet egyszerű gyermekének a halál az egyéniség teljes megsemmisülését jelenti. Még nem szállta meg őt az öntudat tovább folytatásáról a földi létküszöbön túl semmi sejtelen. Panaszosan kiált fel: „Oh gondold meg, hogy egész életem csupán lehellet és szemem soha se fogja többé látni a jót.” De éppen azért, mert egész létének rövidre szabott határai vannak, kell neki a vitát Istennel felvennie, mert vajjon ki fog az ő legdrágább kincséért, ártatlanságáért fellépni, ha ő maga már semmivé lett. *Kálá ánan vajjélach kén jóréd seól ló jaaleh* — A felhő szétfoszlik és eltűnik és hasonlóképen, aki leszállt az alvilágba, nem tér vissza többé; ez a motiválás indokolás, a hatalmas causális láncolat: *gam ani ló echsoch pi adabrá becar ruchí ászichá bemar nafsi* — „Ezért nem akarom szájamat megfékezni beszélni akarok lényem szorongatottságában, lelkem keserűségében.” Belsejében tombol a vád Isten ellen, leírhatatlan szenvedéseiből és benső lelki szakadásából táplálkozva, és míg szavai a szenvedések rezonáló talaján hangerőben fokozódnak, lényé egyre szeretetreméltóbbá és szimpatikusabbá válik, hiszen ő *szenved* és ártatlanul szenved és kétségbeesetten küzd az őt befonó háló-szövedékkel. Egyre szimpatikusabbá válik előttiünk habár istenfogalma a szenvedésviharban lassanként zavarosabbá válik. Már nem lát az Istenségben mást mint a pusztá szörnyű hatalmat, mely elől nincsen menekülés. *Im lekóách, amic hinné*. — „Hogy erőben hatalmas, elismerem” *Veim le-mispát mi jóidéni* — „De, hogy igazságosságban? — ki győz meg róla?”

Lassanként végbemegy Jób belső átalakulása, de

üteme fokozódik és ellenállhatatlan elementáris erővé változik. Már nyíltan kimondja, hogy ő erkölcsi tisztaságának világító vértjét nem áldozza föl, nem adja föl, még akkor se, ha ezáltal Istent igazságtalansággal kell vádolnia. Ez nőtt ki a szenvedés által a megkísértés első fázisában, belülről kifelé törve. A belső konfliktus, mely így kifejlődött, a kísértés magasabb motívuma. Most lángol a kérdés és ott izzik a drámai döntő küzdelem gyújtópontjában: kiállja-e Jób ezt a próbát? Egy ármányosan megtervelt pokoli kísértés jött létre és Jób mindene életereje vonaglik egy tragikus zsákutcában, egy döntés felé vajudó tragikus szituációban, mert lényének két legmagasabb erénye és ereje került összeütközésbe: egyrészt Isten iránti tisztelete, másrészt morális önbecsülése. Melyiket szabad kettőjük közül feláldozni? A legsúlyosabb tragikum akkor keletkezik, amikor két kötelesség harcol egymás ellen, melyek mindegyike egyformán szent és ha bármelyiket teljesíti is közülük, a másikat szükségszerűen meg kell sértenie. Ebből az összeütközésből nyílik az út örvények felé. Sodró mélységek között támolmog a kétségektől gyötört ember sorsterhes határozatlanságban. Szabad neki Istent elhagynia? Szabad neki saját erkölcsi értékét fednie? Ha igazságtalan az Isten, úgy elvesztette az emberiség istenét; ha pedig erkölcsiségét adja fel, úgy önmagát vesztette el az emberiség. És Jób érzi e tragikus hurkot lábai körül. A bibliai szerző e fogalom számára sok szót és elnevezést használ:

כֹּהֵן, רֶשֶׁת, מֹקֵשׁ, חֶבֶל, שִׁבְנָה, צִמִּים, מְלֻכָּה

nevek melyek a könyv helyes összefüggésében, helyes exegesis után kiáltanak. Jób érzi helyzetének bonyolódottságát: *Im ecdak pi jarsiéni tám ani vajakséni* —

„Ha igazamért harcolok, szám sodor vétekbe, bár ártatlan vagyok, csapdába ejt engem.” Mennyire találóak Ewald szavai: „Sem az indusok, sem a görögök és rómaiak nem mutathatnak fel ily magasztos és teljesen bevégzett költeményt; leginkább egy aeschylosi vagy sophoklesi játékkal hasonlíthatjuk össze, de nagyon hamar úgy találhatjuk, hogy azok közül egyetlenegy se éri el Jób könyvének nagy egyszerűsége mellett annak tiszta magasságát és tökéletességét.”

Figyelmet érdemelnek Franz Delitsch szavai is: „Amint a görög tragédiában a dráma hőse a titokzatos hatalommal szemben, mely őt vaskarokkal szétzúzza, a saját egyéni szabadságát igyekszik fenntartani, úgy érvényesíti Jób, kiteve magát a hirtelen pusztulásnak, ártatlansága rendíthetetlen öntudatát egy Istennel szemben, ki őt, mint egy gonosztevőt, lassú, de biztos megsemmisülésnek engedte át. Ez ugyanaz a küzdelem, a szabadságé, a szükségszerűség ellen, mint a görög tragédiában. Azt mondták, hogy nem a mértéktelen keleti képzelet, hanem csupán a valóban esztétikailag formált fantázia képes a valóban magasztos tárgyat, az emberi szellem hatalmát és méltóságának próbaállását ellenséges hatalmakkal való küzdelemben a művészet és költészet eszközeivel ábrázolni. De Jób könyve ezen a téren nemcsak egyenlő magasságban ragyog a görög tragédiával, hanem messze fölötte.”

Valóban a tragikus mozzanat itt megrázóbb és hatalmasabb, mint a görög tragédiában. Ami itt küzdelemben áll: azok a legmagasabb értékek, Isten igazságossága és az ember erkölcsisége. Ezért is mondja ki Jób kertelés nélkül, a kétségbeesés bátorságával, egetostromló merészséggel: *Tám ami, ló éda nafsi, emase ehájáj* — „Ártatlan vagyok, erkölcsileg tiszta, nem kí-

mélem többé magam, megvetem életem." *Ácháth hi al kén amarti tám verása hu mechalle* — „Mindegy!”, ezért mondtam: a gonoszat és az ártatlant egyformán megsemmisíti Ő.”

Jellemző a szerző művészetére, hogy Jób kedélyének lázadását egész az istenkáromlásig engedi felkorbácsolni, látjuk a tajtékos tengeráradatot, mely Jób szívében felzúdul. Most azonban közvetlen Istenhez fordul a szenvedő: *Jadíti ki ló tenakkéni* — „Tudom, hogy te nem engeded ártatlanságomat érvényesülni.” *Ánóchi ersá lammá ze hevel igá* — „Vétkesnek kell lennem, miért hát fáradoznom hiába? Ha hóharmatban mosom magam tisztára és kezeimet lúgsóval tisztítom is meg; te engem akkor is a dágványba mártasz, hogy ruháim utálkoznak előttem.” Mégis, amikor így közvetlenül Istenhez fordul hirtelen változás lép fel érzelmeiben, megolvad kedélye keserűsége, a feszültség enged és Istenhez imádkozik Jób. Rettenetes ima az, Jób imádsága: „Oh ne kárhoztass el engem, add tudtomra, miért üldözl engem. Kedves előttem, hogy engem szorongatsz, megveded kezeid művét? Földi szemeid vannak és gyengén látsz, mint az emberek látnak?” *Ál dátchá ki ló ersá veén mijjadchá macil* — Tudott Előtted, hogy nem vagyok gonosztevő és még sincs menekvés kezeidből. Kezeid formáltak és alakítottak környeskörül és mégis el akarsz pusztítani. Gondold meg, hogy mint az agyagot formáltál engem, életet és kegyelmet ajándékoztál nekem és gondviseled őrizte lehelletem — és mégis ilyesmit rejtettél szívedben; csak most tudom, hogy ez volt szándékodban. De miért hoztál engem a világra? Csekélyek napjaim, ó! fordulj el tőlem, szűnj meg haragoddal, hogy még egy kicsit felocsudjak, mielőtt vissza-

hozhatatlanul bemegyek az éjszaka és örök sötét országába, ahol még a fénysugár is zord sötét.”

Mindebből világosan látható: Jób *tragikus hős*, tragikus küzdelembe bonyolódva. De nem kizárólag az isteni igazságossággal látszik ő kemény összeütközésben állni, ő tragikus alak azért is, mert ellentétben és ellentmondásban áll egész környezetével, még legjobb barátaival is, azok meggyőződésével is, Ő ártatlannak tartja magát, barátai elítélik őt, ő nem lehet ártatlan, mert Isten csak a bűnösöket bünteti. Nyugodj meg sorsodban —, mert hiszen vétkes vagy, ez vigasztaló kísérletük tartalma. Jób izoláltan áll, elhagyottan, egész egyedül önértékelésével; a külvilág az ő borzalmas sorsából következtetést von le és kezdi őt aljas bűnözőnek tekinteni. Mégis lelkiismerete tiszta és erre a sziklára támaszkodva védelmezi magát barátainak véleményével szemben. Lelkiismerete tiszta és nem tudja megérteni, miért bánik vele Isten, mint egy gonosztevővel. „Mennyi bűnöm és vétkem van, ó tudasd velem botlásomat és bűnömet.” Gigászi erővel emelkedik erkölcsi integritásának védelmére. Mint ahogy a mythológiai óriás az alvilágban a hegyeket kebléről le akarja gördíteni, úgy kívánja Jób a vétkesség látszatát mely reásúlyosodik, titándaccal magáról legördíteni. Ti azt akarjátok állítani, hogy Isten csak a vétkeseket sujtja, — óh ez nem igaz, én jámbor ember vagyok és foltatlan. És nem látjátok: a vétkek felburjánzanak *Véláhá ló jászim tiflá* — és Istennek nincsen korholó szava hozzá. Három perióduson, három vívómeneten keresztül játszódnak le a dialógusok Jób és barátai között, drámai, izzó szóváltások azok, melyekben a „felfogások tettekké emelkednek” és a drámai ingerültség egyre fokozódik. Ilyen lelki küzdelmet nem is lehet elbeszélő formában lerögzíteni, a

drámai formát kell hozzá választani és a szenvedést cselekményben, beszélő és cselekvő alakban kell előadni. Igen, Jób tragikus hős, óriás ki két irányból szenved igazságtalanságot: Istentől és barátaitól. Ez a kétoldali támadás valóságos pokollá változtatja megkísértése izzó katlanát. Mulandóságának szomorú gondolatától elteltén áll itt Jób és védelmezi örök igazságát Istennel és emberrel szemben.

Időközben fokozódnak testi szenvedései és Jób panaszkodik. Tisztán látja sokoldalú szenvedéseit és szerencsétlenségét. Istentől fenytés, barátaitól keserű gáncs, fizikai szenvedések, melyek egyúttal megbélyegzők is, szégyen és megaláztatás, mely fájón marja lelkét. Egyik oldalról Isten ront rá és mint borzadályos jelenés tűnik fel előtte, mely ellene vicsorgatja fogait és szikrázó szemekkel fenyegeti. A másik oldalon egykori barátai leselkednek feléje, feltátják ellene káromló szájukat, arcon verik szidalmazásukkal, méltatlan rosszindulatnak van kitéve, gúnyra és gyalázkodásra és alacsony gondolkodásúak akarnak betelni szégyenével. És a szerencsétlen Jób panaszokban tör ki. Borzadva írja le a haragvó Istenséget „Békében éltem és akkor megtámadott és szétmorzszolt engem, tarkón ragadott és a földre sujtott, majd újra felállított engem haragja céltablájának; nyílaskai körülvettek engem, veséimet kímélet nélkül széthasítja és a földre önti epémet. Rést rés után út sebes testemen, reám ront, mint hatalmas harcos. Zsákba burkoltam lenyúzott testemet és büszkeségemet porba alázom. Arcom piros a sírástól és szempilláimon, mintha halálos árnyék ülne — mindez pusztán azért, mert semmi vétek nem találtatik kezeimben és tiszta az én imádságom. Oh, föld, föld! Ne takard el véreimet

és a térség legyen szűk az én jajkiáltásomnak! Oh én gúnyolódó barátaim, Isten felé könnyez a szemem

וַיִּוְכַח לְנֹכַח עַם אֱלֹהֵי וּבֶן אָדָם לָרַעָה

Ő döntsön az én jogvitámban. Ember és Isten között, az ember fia és barátai között.”

E hely lírai légysága felülmúlhatatlan. A nyelvezet, a dráma helyzeti-, fogalmi-, és érzelmi elemeinek ez a sűrítése megragadóan hat a kedélyre. Most Jób újra barátaihoz fordul: *chaníni, chaníni attem réáj* — „könyörüljetek, könyörüljetek rajtam, barátaim, mert Isten keze érintett engem. *Lammá tirdefuni kemó él* — „Miért üldöztök engem, mintha 'ti is Isten volnátok?!’” Bátorsága lankad, ereje megbénul, de még ebben az állapotban is tiltakozik lénye minden idegszálával a megbélyegzés ellen. Jób átérzi, hogy környezete elítéli őt, hogy kortársai és barátai kárhoztatják őt és tiltakozó szavát felemeli és azt kívánná, hogy tiltakozása túlélje őt és korát és ne szűnjön meg az örökkévalóságig hirdetni, hogy Jób egykor ártatlanul túrt, ártatlanul szenvedett. Korábban azt kívánta, hogy jajszava betöltse a teret; most azt kívánja, hogy panasza az idők röptét legyőzze és örökké fennmaradjon: „vajha feliratnának, feljegyeztetnének szavaim egy könyvbe, vagy vasvésővel és ólomtöltéssel egy sziklafalba vájatnának!”

Barátai egyre inkább elidegenednek tőle. Jeges, metsző hidegséggel akarják neki bebizonyítani, hogy Isten igazságos, ő pedig vétkes ember.

Mint egy vashutában, hol minden forr, gőzölög és izzik, a hideg acélfűrész a fehéren izzó vastömböt átvágja és irtózatos a csikorgó érc jajgató, nyögő és sivítő hangja, amely perzselő szikraeső süvöltő szökőkútjából zeng és annál hatalmasabban hat, mennél erősebb 'a kohézió az izzó tömbben: éppen így megy végbe Jób

lelkében, mely a próbatét tűzében izzik és amelynek kitörései és szikraerupciói annál vakítóbbaknak tűnnek és annál magasabbra emelkednek, mennél mélyebbre vág a barátok hideg gondolatmenete a szenvedő Jób huszába és mennél hatalmasabban tovább működik még az összetartó belső erő és önértékelés, az egyéniség kohéziója ebben a megkínzott lélekben, míg az öntudat és állhatatosság lazítatlanul tapad önnön erkölcsi tisztaságához.

Lehet-e csodálkozni azon, hogy Jób egész a tragikus bűnig sodorva végül is Isten igazságosságát tagadja?! Vajjon ez után az első bűn után elveszti-e egészen erkölcsi állóképességét? A szakadékos szírtől, ahová őt kényszerítő hatalom állította — le fog-e siklani a meredek pályán, hogy végleg martalékul essék a kísértő angyal hatalmának? A dráma cselekménye a peripétia magaslatán áll, döntésnek kell következnie. És Jób a sívár világba kiáltja az öntudat magasra lobogó dacával és az ellenállás erejével forrongó indulatának fékevesztett hevében, *cháj Él hészir mispati ve-Saddáj hémar nafsi* — „Amint él az Isten, úgy elhajlította igazamat és a Mindenható elkeseríté lelkemet *Ki kol ód nismáti bi* „Ameddig a lélek bennem van, ajkaim nem fognak hamisságot mondani és nyelvem nem fog hazugságot hebegni” *chalilá li im acdik eszchem, egvá ló ászir tammáti mimenni* — „Isten őrizz, hogy nektek igazat adjak, míg el nem húnyok, nem fogok ártatlanságomról lemondani. *Becidkúti hechezakti veló arpehá ló jecheraf levavi mijómáj.* — „Ártatlanságomhoz ragaszkodom és nem engedem el, — szívem nem vet semmit ellenem mióta élek.” És hogy a drámai hangulat elérje a legfelsőbb fokot, Jób esküátka következik ártatlansága megerősítésére. A legnagyobb extázisban átkot mond magára, ha ő kemény,

szívtelen, igazságtalan, részvételen, erkölcstelen, romlott volt és a káromlást oly szavakkal végzi, melyek bizonyos mértékig az egész természetre vonatkonak, mely az ő nyomorúságát végignézte: „Ha szántóföldem jajt kiált miattam és együtt zokognak barázdáim, úgy búza helyett bogáncsot fakasszanak, mag helyett maszlagot.” Ezzel az esküvel túllépi a drámai fejlődés a peripetia csúcspontját. Az érdeklődés, mellyel a megoldás elé tekintünk, a legnagyobb feszültséget érte el; Friedrich Heinrich Jacoby szavai megfelelnek a szituációnak: „Der seine Tugend bewährende, das über ihn gegebene Ehrenwort des Schöpfers rechtfertigende Hiob sitzt auf seinem Aschenhaufen als der Ruhm und Stolz Gottes. Wie er sein Unglück tragen werde, darauf schaut Gott und mit ihm das ganze himmlische Heer. Er sieget, und sein Sieg ist Triumph über den Sternen!”

II.

Jacoby idézett szavai már utalnak arra, hogy Jób ki fogja állni a próbát, Hogyan fog az megtörténni? Mi idézi elő a megoldást? Egy *Deus ex machina* segít-e itten, amennyiben Elihu, az ötödik beszélő személy megjelenik a színen? Nem — nem *deus ex machina*, mert a költő gondoskodik arról és előkészít bennünket, alkalomilag felhívja figyelmünket, hogy a dialógusok folyamán kíváncsiak csoportjai gyülekeznek Jób panaszhelye körül és mint egy néma kórus közreműködnek, arcjátékukkal a drámai indulatok fokozódását tükröztetik és sokszor elő is segítik. E szcenika közepéből, e feszülten fülelő és némán együtt játszó csoportból előlép most

Élihu, a darab egyetlen zsidó szereplője, Élihu, a buzita Berech-él fia, Ram családjából, hogy nézetei közlésével hozzájáruljon a kibonyolódáshoz. Talán mégis deus ex machina által való az a megoldás, hogy Jób meghallgatja a tanítást és Élihu útmutatásai révén egy magasabb világ, — élet- és szenvedésszemlélet szférájába engedi emelni magát? Határozottan nem hat közre itt semmilyen deus ex machina, hanem minden mélységesen összefügg. Először is meg kell jegyezni, hogy Jób nem engedi magát addig sodortatni, hogy Istent szemtől-szembe átkozza és tökéletesen elforduljon tőle. Ellenkezőleg, ő állandóan oktatás, útmutatás sóvárog kételyei közepette, mintegy megsejtve, hogy oktatás útján segíteni lehet rajta, mert „ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst” — és az a körülmény, hogy Jób legnagyobb fájdalmában oktatást kíván, hogy felkorbácsolt lelke félelmes kínjai között tanításra vágyik — már magában hordja a kibonyolódás magját. Ezt a tanítást a zsidó Élihu beszédei nyújtják neki, aki egy prófétai tan birtokában látszik lenni. Csakhogy a Jób könyv szerzője sokkal nagyobb művész, semhogy a megoldást kizárólag egy kívülről jövő útmutatással hozza el; a lélektitkok és az emberi természet legnemesebb rejtelmeinek ilyen megértője nem alkalmazza ezt a módszert. A megoldás a világirodalom e nagy mesterművében, mellyel szemben Goethe Faust költeménye mélység, egyszerűség és nagyság és igaz méltóság szempontjából hátrább áll, azáltal éri el teljességét, hogy Élihu hirdetéseivel félúton találkozik egy belső változás Jób lényében; igen Élihu csupán azt írja le és hirdeti meg, ami Jób belsejében végbemegy, amit Jób belsejében átél. Tehát a megoldás nem külsőséges, nem kívülről jön létre, hanem a

belsőből, magából a súlyosan szenvedő Jób lelkiéletéből nő ki pszichológiai természeti szükségszerűségből.

Miben áll a gyötrő bonyodalmak forrón sóvárgott harmónikus feloldása?...

A fájdalom kettős természetében rejlik az. Ugyanis a szenvedésnek kétféle hatása van az emberi kedélyre. Sátán csak az egyik fajtát ismeri és ezért válik itt első ízben a csalódott ördög prototípusává. Jóbon azonban érvényesül a szenvedés hatása *mindkét irányban*.

Az első vonalon az állandó fájdalom elkeseredést, lemondást, kétségbeesést, a sors ellen való vak és indulatos fellázadást idéz elő. De a fájdalom másfajta érzéseket is kivált. A fájdalom kétszíklevelű csira, melynek szíklevellei nem egyformák. A fájdalom nem mindig lázít, sokszor felmagasztosít. A fájdalom tisztít, javít, nemesít. Egykor ez a megfigyelés új felfedezés volt, ma közgazdaság. A szenvedések salaktól tisztító olvasztótégelye járatos bibliai kép. Lényünk salakja eltűnik hevében. Az ember szublimálódik. Mily semmisnek tűnnek a szenvedő szemében az élet oly nagyfontosságú dolgai és szenvedélyei. A szenvedés özönlő forrásává válik a megtisztult gondolatoknak. A sátán azt hiszi: szenvedések által gonoszabbá lesz az ember — de mi tudjuk: éppen ezen eszköz révén néha jobbá lesz. Van valami csodatékony a szenvedésben: néha letaszít, néha felemel és gondolatainkat magas régiókba emeli, gyakran olyan a fájdalom, mint éles ekevas, mely jónéhány mezei virágot kiirt, de ezzel szemben barázdát von a jó vetés számára. De ha a fájdalomnak ilyen hatása van, akkor többé nem is Isten büntetése, mely a keményen sujtottnak bűnös voltára engedne következtetést, hanem ellenkezőleg, a szenvedés nevelő eszköz, eszköz az arra alkalmasak értékesebbé neveléséhez. Élihu kifejezésmód-

ján a fájdalom: *Isten szava* a kiválasztottakhoz. Ezzel a tanítással lép Élihu a cselekmény színterére. Úgy vélem, hogy az egész világirodalomban nem adták még ennél nemesebb meghatározását a fájdalomnak. A 33. fejezetben Élihu azt mondja: *Ki bedáth jedabber Él wivsetájim ló jesurenna* — „Egy módon beszél Isten és egy másik módon, anélkül, hogy láthatnók őt. *Bachalóm chezjón lájla*, vagy álomszerű látomásban éjjelen, amikor szender hull az emberre, álomban a fekhelyen, ilyenkor megnyílik az ember füle *uvemuszáram jáchtóm* és megpecsételi nevelését, hogy visszatartsa az embert gonosz tettől és hogy a dölyföt elrejtse az ember elől, ezáltal megóvjá lelkét az enyészettől és életét, hogy ne rontson kinyujtott kardba.” Ezenkívül *intelmet ad az embernek fájdalom* és csontja állandó harca által — míg a kenyér utálattá nem lesz lelke előtt és kedvenc ételei undort váltanak ki belőle, husa elsorvad elenyész, hogy láthatatlan lesz és a csontok napvilágra jönnek, az előbb még láthatatlanok; élete közeleg a sírhoz, életereje az öldöklőkhöz; ha ilyenkor angyal akad, egy közvetítő ezer közül, ki közli az emberrel, mi szolgál javára, akkor így szól Isten: „váltsd meg őt a pusztulástól, mert váltságdíját megtaláltam.” És akkor megifjodik teste ismét, Isten kegyelmesen hajol föléje: *Vajjar pánáv biteruá vájjásev leenós cidkató* — „igen, látni fogja Isten arcát örömrivallásban és *Isten visszaadja az embernek ártatlanságát*. Ez a theória megismétlődik rövid összefoglalásban a 36. fejezetben *Jechalléc óni veonjó vajjigel baláchác oznam* — „Isten megmenti a szegényt éppen szenvedése által és szorongattatása által nyitja meg fülét.” A szenvedés eszerint a kiválasztotthoz intézett isteni szó stilisztikája. Ha elfogadja Jób e tanítást, úgy megnyílik számára az Istennel való kiengesztelődés útja

és belsejének meghasonlottsága magától zárul — és akkor Jób meg van mentve. De miért is ne tenné Jób magáévá ezt a felfogást, hiszen saját személyében éli át, hogy Isten beszél a fájdalomban az emberhez, vagy közvetítő angyalok nyilatkoznak meg magas eszméket az ember előtt a szenvedésben. A fájdalom izgalma maga sugallatokkal bír, melyek új eszméket szítanak és új hangulatokat keltenek és lépésről-lépésre előkészítik a kibontakozást. Már az első szóviadal végén (14. fejezet) kezdődik ez. Még állandóan növekszik a kísértés és már észrevehető a szenvedések prófétahangja. Egy orgona szólam kezd zengeni, mely körülfonja a kedélyt. A szenvedő Jób azon az állásponton van, hogy csak a földi világ létezik, a túlvilágról nem tud, a seol sötétje a vég; és ebben a képzetben gyökerezik panasza az ember sorsáról, melynek mulandóságát siratja. Ez a könyv egyik legszebb részlete.

Összehasonlítja az ember életét a természettel. „A fának van még reménysége, ha ledöntik, újra nő; sarja nem szűnik őt megfiatalítani. Ha gyökere megöregszik a földben és rostjai megkorhadnak a porban — a víz illatától újra virul és ágakat hajt mint sarjadék — ám az ember meghal és vége van, a halandó tovaenyész és hol van akkor? Mint ahogy a víz elszikkad a tóból és egy folyó elapad és kiszárad — úgy dől le az ember és nem kel föl többé, ha csak az ég nem ébred fel egykor és felrázza magát álmából!” Már itt is felcsillan nem sejtett vigasztaló gondolatok egy csillám és új reménységtől megszállottan felkiált Jób: „Oh, ha Te engem rövid időre az alvilágba rejténél, elfödnél addig, míg haragod távozik, nekem időpontot adnál és azután megint kegyelmesen emlékeznél reám!”

„Ha meghal az ember, vajjon újra élhet-e? Robotom

minden napjaiban remélnék, míg felváltásom el nem érkezik!" Delitzscht magát is arra készíti ez, hogy rámutasson, miszerint Jób gyötrő szenvedései, melyeket néki a próbatét, betegsége és barátainak szavai okoznak, odáig viszik, hogy egy jövő élet felé kell sóvárognia. Mégis a „vágyakozást a halál utáni életre elnyeli a *seól* fogalma, elkerülhetetlen és örök sötétségével elnyeli, de csak azért, hogy a kételkedés hullámain újból előtünjön, míg végül a túlvilági élet hit-postulátuma a 19. fejezetben, mint biztos reménysugár emelkedik szív és halál fölé."

Láttuk eddigi fejtegetéseinkben, hogy mint emeli maga a belső lelki küzdelem Jóbot fokozatosan magasabb és vigaszban gazdag hitbeli gondolatok felé. A szenvedés maga szül gondolatokat, melyek a szenvedésen túl vezetnek. Jób szellemi látóhatára kiszélesedik, magasba boltozódik a fájdalom izgalma folytán. A 17. fejezetben így panaszodik: „Szemem fáradt a bosszúságtól és minden képzeitem árnyékszerűek." A szenvedőknek beesett szemei elé a fáradság párafátylat von — a külső benyomások árnyékszerűkké válnak, mégis e ködfátylon keresztül lesz láthatóvá a jelenés, a vízió, a régen várt szubjektív theofánia. Már korábban a fájdalom és Élihu tanításai Jóbant anthropocentrikus, illetve autocentrikus gondolatai fölé emelték és bevezették a kozmogónikus területre. Mert minden jósága és ethikai értéke ellenére is a korábbi Jób elsőrendű individualista volt, aki önmagát tartotta a mindenség középpontjának, a történések centrumának. Önértékelésénél nem az univerzum szempontjából indult ki, hanem ragaszkodott szubjektivitása álláspontjához az univerzum megítélésénél. A magasabb látás csak azáltal nyílik meg számára, hogy ő, a különben oly értékes ember szenvedéseknek lesz kitéve és

martalékul adva, ezáltal távolodik el önmagára való gondolása szűk köréből és irányul általános jelentőségű kérdések felé. És Élihu tanításai is hozzájárulnak ehhez, a tanítások, amelyek őt a természet csodabirodalmába vezérlik: *Háaziná póth Ijób amód vehithbónén nifleóth ÉL.* „Figyelj fel erre Jób! Kelj fel és szemléld Isten csodaművét!” és Jób gondolkodása szárnyat bont és szféráról-szférára mind magasabbra röppen, míg végül meglátja Istent; a szubjektív theofánia magaslatára jut. (Hogy erről van szó, bizonyítja a befejező kapitulus objektív theofániája, ahol Isten nem kizárólag Jóbnak jelenik meg, hanem barátaihoz is szól.)

Az istenjelenés sem deus ex machina, a szubjektív theofánia a lélektani fejlődés következménye. Jób hő vágya beteljesedik, látja Istent és Isten maga oktatja őt. Amint azonban Isten megjelenik a változás nem a Változhatatlan révén jön létre, hanem Jób révén. A theofánia Jób pszichikai, morális és szellemi élménye folytán keletkezik. Izgalmának reszkető légkörében jelenik meg az égi látomás és ő hallja a szent szavakat, az eszméket, melyek kozmológiai képek és magasztos tanítások útján őt kiemelik szűkebb gondolatköréből; személyes fájdalmainak nagy jelentősége elhalványodik szemeiben és ennek megfelelően csökken a próbatét gyötrelme: lelke halhatatlanságának előérzetével elteltén, áthatva alázatosságtól, melyet az újon megismert egyetemes szemlélődés és gondolatok ébresztettek benne, megragadva az Istenközelség áhítatótól, elárasztva szent sejtelmektől, felkiált: *Hén kallóthi* — „Íme én csekély vagyok” *Lismóa ózen semátichá veattá éni raátchá* — „azelőtt csak fülemmel hallottam felőled, de most szememmel láttalak.” *Al kén emasz venichamti al afar váéfer* —

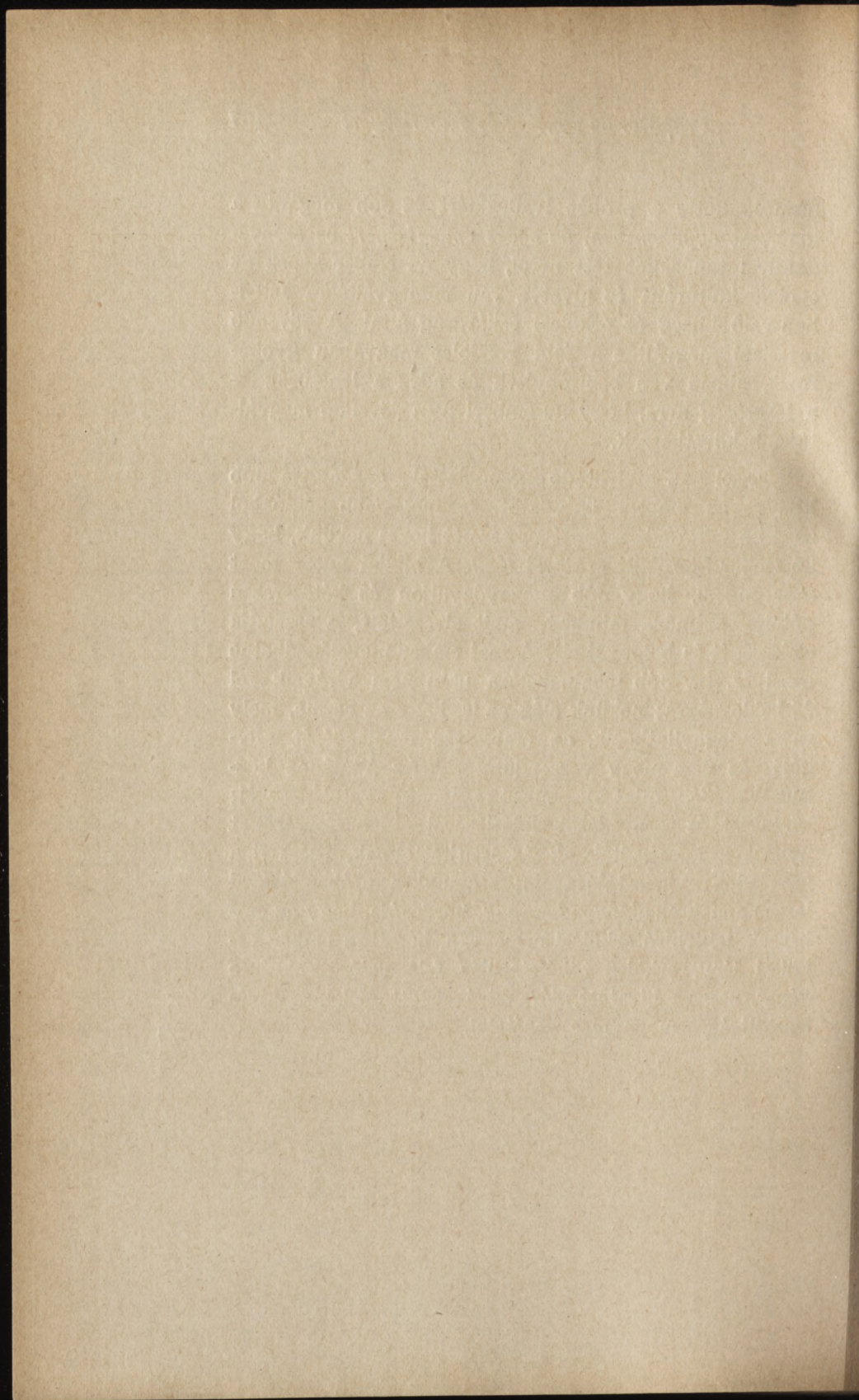
„azért lemondás és rezignáció tölt el engem a por és hamú fölött.

Mindez lélektanilag indokolt egymásutánban fejlődik ki. Jób nem átkozta Istent szemtől-szembe, ő nem fordult el az Úrtól kiállotta a próbát, értékét fenntartotta, elnyerte a diadalpálmát Istennek és nem igazolta a Sátánt. A Sátán a szenvedést választotta kísértése eszközéül, anélkül, hogy tekintetbe vette volna, hogy van oly fájdalom is, mely a jó embert felemeli és Istenhez vezet. Mint ahogy a Faust drámában Mephisto nem képes megítélni, hogy lehetséges oly öröm is, mely nem alacsonyítja le az embert és nem juttatja a gonosz kezébe, éppen úgy elkerüli a sátán figyelmét, hogy a szenvedés Jóbra szükségszerűen az ellenkező, általa nem kívánt hatást fogja gyakorolni. Jób fájdalomban és szenvedésben való megpróbáltatása kell, hogy Jób megigazulásához vezessen, mert Jób alapjában jó és kerüli a rosszat. Igen, a szenvedés őt valósággal prófétai magaslatra emelte, ahol Isten látomásának részese lett belső okok folytán — és ez a Sátán veresége, ez az ember próbaállása és ezzel az alapkérdés el van intézve, meg van oldva: van *abszolút emberi etikai alaptermészet*. Az ember képes megvalósítani az erkölcsi ideált, megalapítani az erkölcsi kultúrát, érvényre juttatni az erkölcsi *ÉN*-t és biztosítani a jó elvének diadalát még a legkeményebb megpróbáltatási küzdelemben is.

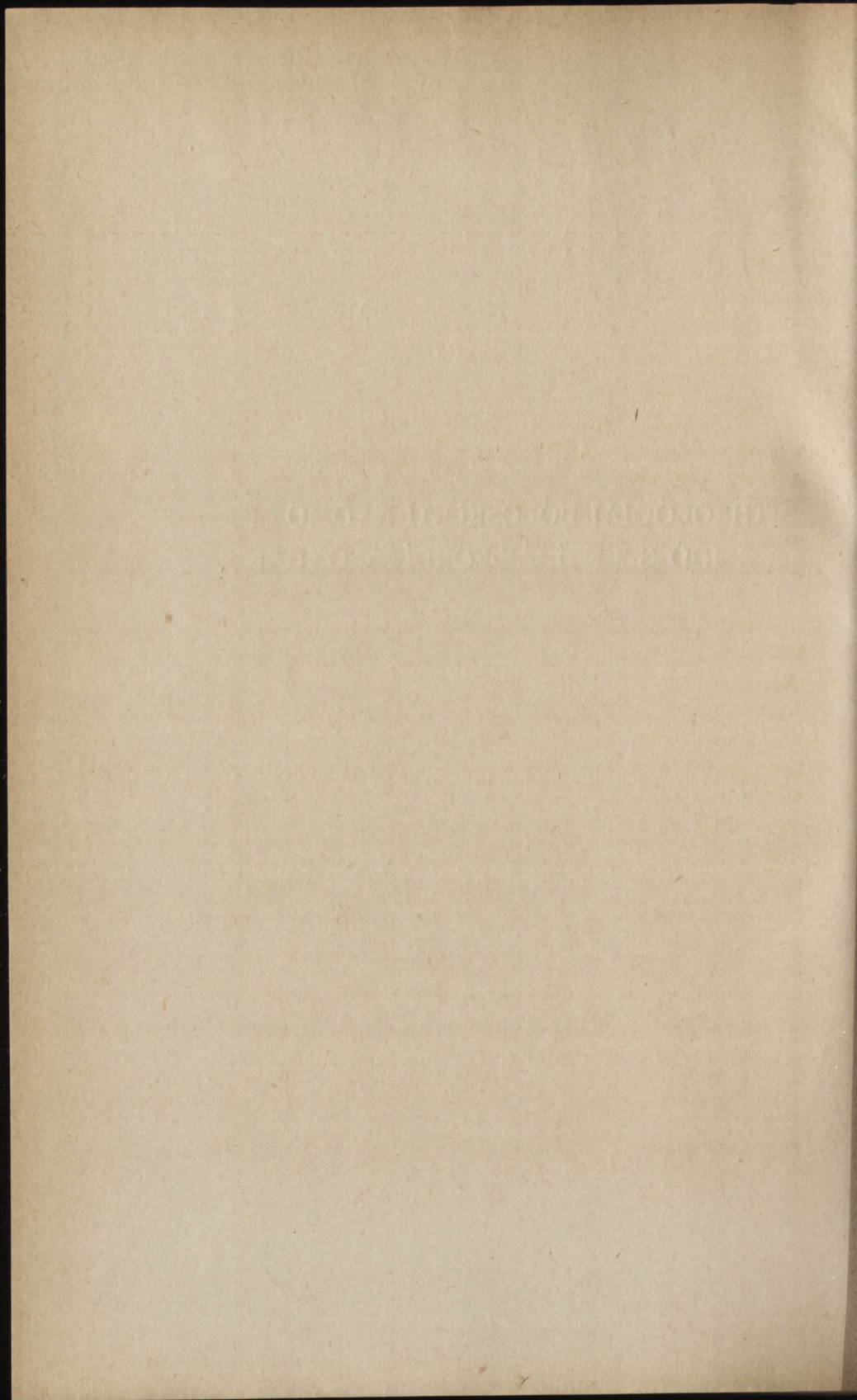
A zsidó theológia nem ismeri egy szenvedő Isten fogalmát, ki hivatva van megfizetni az emberiség vétkeiért és ezáltal megváltani az emberiséget. A szenvedő Isten helyett miénk a szenvedő ember, ki megállja helyét a megpróbáltatásban. Ha az első ember, az ősatya, Ádám nem állta meg helyét a kísértésben és a bűnbeesés csapdájába hullott is, válaszunk erre: Ábra-

hám kiállotta a próbát ivadéakaiért és Jób megállta a kísértést *egyetemesen, az egész emberiségért* és szenvedéseivel tanúságot tett arról, hogy az ember képes az ethikai kultúrára és hivatva van önmegváltásra Istenhez való hűség és erkölcsi szilárdság által. A jövődő messiási megváltás a jóbi gondolat magvában gyökeresik, abban van bebizonyítva és adva a lehetőség — a lehetőség arra, hogy az emberi nem jövődő megváltása bekövetkezzék.

Ezzel az üdvöztadó gondolattal gazdagítja Jób könyve az emberi öntudatot. A magasabb régiókból zengő e szimfónia a fenséges eszmét hozza nekünk, hogy az ember *kipróbált erkölcsi lény*. A bibliai autor most már engedi, hogy Jób meggyógyuljon és kétszeresen pótolja számára mindazt, amit elveszített, visszaadja egészségét és boldogságát. A mai ember meglegedhetne azzal is, ha Jób megigazulása után nem virágzik fel új boldogságra; nekünk elég az is, hogy az eszme, mely rajta megnyilatkozik, az emberiség emelkedését szolgálja és nem megy veszendőbe. — Az általános köztudatban Jób, mint az emberi szenvedés prototípusa él; tűrésével és szenvedései elviselésével vígaszforrásokat nyitott a leroskadtaknak és lesujtottaknak, ezért ő a szenvedők vígaszthalója is; számunkra próbaállásával leszen annak az *alapgondolatnak*, hordozója, hogy az embernek teherbíró erkölcsi ereje van, hogy az ember erkölcsi lény, erkölcs tökéletesülés felé való törekvésre képes, nagyra hivatott, jóra kiválasztott és képes kiválasztottságát maga megpecsételni.



THEOLÓGIAI BÖLCSELETI NYOMOK
A ZSIDÓ SZENTÍRÁS-FORDÍTÁSOKBAN



A Szentírás könyveinek kánonja még nem is volt teljesen kialakulva, amikor már szükség volt arra, hogy a Könyvek Könyve idegen nyelvre fordíttassék. A hellénizmus elterjedése és benne a zsidóság nyelvi asszimilálódása parancsoló szükségé tette, hogy a Biblia görög nyelvre fordíttassék. *Aristeas levele* az első görög fordítás/keletkezésének történetét akként adja elő, hogy második Ptolemeus egyiptomi király, az alexandriai nagy könyvtár alapítója adott megbízást a híres hetven tudósnak, hogy könyvtára számára ültessék át a Szentírást az eredetiből görögre, mivel könyvtárában egyetlen akkor ismert műnek hiányoznia nem szabad, mégis kézenfekvő a feltevés, hogy a *Septuaginta* (a hetvenek fordítása amint e fordítást Aristeas legendája nyomán elnevezték), inkább annak a közszükségletnek köszönheti eredetét, mely a zsidóságban az időszámításunk előtti 4-ik és 3-ik század fordulóján fellépett, valamint talán annak is, hogy a zsidó szellem hatékonyabb propagandájának is elérkezett ideje, a pogányságnak a filozófusok által történt aláaknázása és az emberi gondolkodásmódnak racionalisztikusabb fordulata által.

Ez a fordítás, melyről Cornell azt állítja, hogy „az első példája az emberi szellem történetében annak, hogy egy teljes irodalom egy tökéletesen idegen nyelvre fordíttatott”, természetesen az eredetinek szellemét kívánja visszatükröztetni. A *tiszta* Istengondolat hangsúlyozásával

adja vissza az ős-szöveget görög nyelven. Az eredetii Biblia a maga korában egyrészt a filozófiai iskolázatlan primitívebb népekhez szólt, másrészt ahhoz a zsidósághoz, mely amúgyis át volt hatva a tiszta Isten fogalommal, ezért egyrészt meg volt engedve, hogy kifejezései használatában leereszkedjen a nép nyelvi képzeihez és így keletkeztek az Istenről szóló anthropopathiák és anthropomorphizmusok, melyek Istennek emberi, testi indulatokat és formákat tulajdonítanak; másrészt e kifejezések képies jellegével a hívők úgyis tisztában voltak. Izráel gyermekei tudták jól, hogy e kifejezések képes értelműek, hiszen a Biblia maga a legszigorúbban kijelentette a tiszta Isten eszmét és e szent igazság elhomályosításának tilalmát. Mégis a nyelvhasználatban számos oly kifejezés maradt meg, melyek, ha a tudatlan olvasó szószerint fogná fel őket, zavarossá tennék a tiszta Istengondolatot. Ilyen kifejezések: Isten jár, beszél, Isten keze, lába, orra, szája, stb.

A Septuaginta az esetek nagy részében ennél fogva nem fordít szószerint, hanem megfelelő körülírást használ és ezzel bizonyítja, hogy a fordítók az isteni attributumok tisztasága fölött megfelelő akribiával órködtek. Isten szellemi mivoltát hangsúlyozza a Septuaginta, amikor a bibliai *הוֹנֵה אֱלֹהִים*-alak, forma szót Istenre való alkalmazásában sohasem a *morphé* szóval adja vissza, hanem a *doxa* szóval, ami tant, bölcseséget, szellemiséget jelent.

Ugyancsak a testiség kiküszöbölését Isten fogalmából szolgálja, amikor *ה' פִּי* — az Isten szája kifejezést így fordítja: *fóné kyriou* — Isten hangja, Isten igéje.

Az ókori görög fordítások közül kiemelendő Symmachosnak, a szamaritánus vallásból zsidó hitre tért *ebjonitának* fordítása, melynek keletkezési idejét az időszámítás előtti II-ik századra tehetjük. Ő is az isteni attri-

butumok tanának tisztaságát tarja szem előtt óvatos szövegfordításában, illetve átformálásaiban.

Isten az embert saját képmására teremti, a szent-írási szöveg szerint אלהים בצלם ezt Symmachos így fordítja: *en eikoni diaforó* — kiváló alakban teremté az embert az Isten és hozzáfűzi *orthion* — egyenesen, felmagasodó alakban teremtette őt. Ezzel is az a célja, hogy olvasóiban, az Isten-fogalom megmaradjon a szellemiség magaslatán és emberi vonásokkal az isteni lényeg zavarossá ne váljon.

Hasonlóképen jár el az arám fordítások legjelentősebbje a Targum Onkelosz (Akylas Targuma). Az arám fordítások keletkezési ideje még nincs kellőképpen tisztázva, egy bizonyos, hogy a fordítás szükségessége már igen korán fellépett Palesztinában, ahol az arameus nyelvjárás kiszorította a héber nyelvet és a Talmudból értesülünk arról, hogy az Istentiszteleteken a Tóra olvasása alkalmával a meturgeman, a tolmács a bibliai verseket aram nyelvre fordítva, hangosan tolmácsolta a közönségnek. Leírva még nem volt a fordítás, csak szóbelileg közölte azt a tolmács, a leírás ellen sokáig tiltakozott a hagyomány, mert a kor autoritásai féltek attól, hogy az eredeti héber szöveg háttérbe szorul és veszendőbe is mehet a fordítás elterjedése folytán.

Tagadhatatlan, hogy a hagyomány elvi álláspontja az isteni attributumok kérdésében hasonló volt a Septuagintához, mert a fordításra vonatkozóan kijelentik: „aki egy bibliai verset szószerint fordít — Istenkáromlást követ el” (Toszifta Megilla). Ugyanaz a hagyomány, mely más helyütt azt tanítja: „ha a meturgemán téved — újra fordíttatják vele a szöveget” és ezzel is tanúságot tesz arról, hogy mily gondnal ügyel a szöveg teljes megértésére és tolmácsolására, a szószerinti for-

dítást mégis perhorreszkálja, ami által kifejezésre juttatja azon véleményét, hogy éppen a fordítás szószerintisége okozhat félreértést, tévedést, részben a nyelvek szellemének különböző volta, részben a szentírási nyelvnek anthropomorfisztikus képszerűsége miatt.

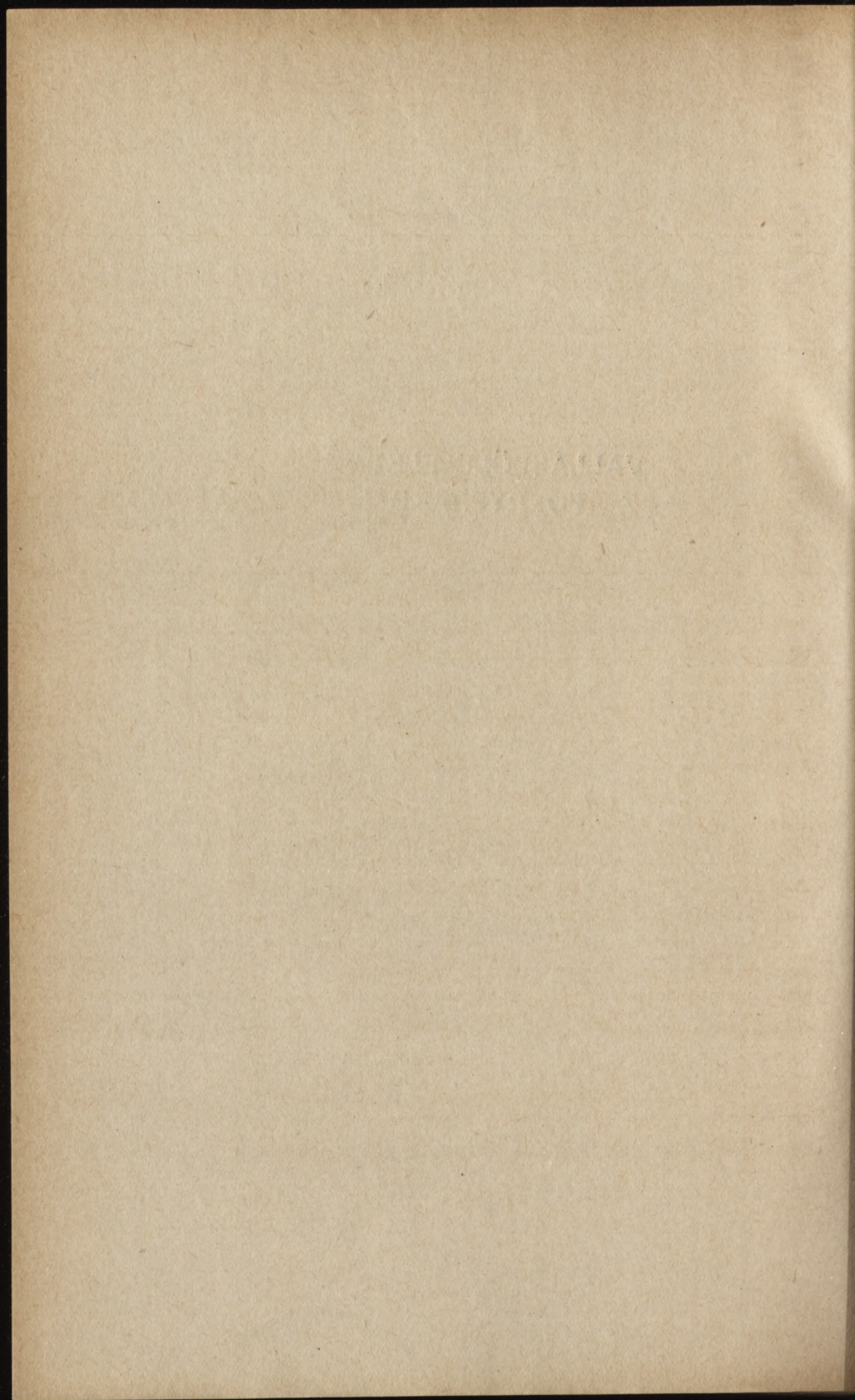
Az Onkelosz Targum teljesen ezen a hagyományos állásponton fordít. A fordítás Dalman véleménye szerint palesztinai eredetű és aránylag korai mű (Aram. gramm.). A bibliai anthropomorphismusok kiküszöbölésére egész rendszert használ, a paraphrasisok rendszerét. Ahol Istennek valamilyen emberi cselekvést tulajdonít a szöveg, ott az יהוה -Isten nevét kiegészíti a következő fogalmak valamelyikével: קדש -dicsőség, להלל -félelmetesség, כבוד -honolás, emanáció, מילך -ige, logos; — azaz nem Isten jár, haragszik, harcol, hanem Isten dicsősége, emanációja, félelmetessége, és igéje. Az anthropomorfisztikus cselekvést így Isten lényéből eltávolítja és átviszi oly fogalmakra, melyek, bár Isten működéséhez tartoznak, de mégsem fedik Isten lényegét. Így szeparálja a cselekvést Isten lényegétől. Érdeemes ezzel a módszerrel megismerkedni, mert ez a hermeneutikai methodus, a filozófiai gondolkodásban egy hypostasis, megszemélyesítés alapja lett és a platói ideatan új platonikus megfogalmazásának, valamint az újpythagoreusi számidea-tanoknak hatása alatt kialakult belőle a külön életet élő isteni emanáció, a logos és az Isten-fiúság tana. Így látjuk, mint torkolt át a racionalisztikus és tiszta Istenfelfogás, éppen ezen módszer által a mysticismusba. Pedig a módszer célja az ellenkező volt, Isten eszméjét a mystikus fogalmaktól távoltartani és az emberi gondolkodást ezektől megtisztítani.

A másik a Targum által használatos módszer egy-

szerűen a szabad fordítás módszere. Valahányszor a Szentírás Istenről azt írja, hogy leszáll, leereszkedik, a Targum ekként fordít: megnyilatkozik (וירד = אחולי); Isten hall, helyett így fordít: Isten elfogad, (קבל = שמע); Isten keze, ujjá, e szavakat Isten hatalmával ülteti át (נכוחתא); Isten lába a Targumban Isten dicsőségének trónja (כורם); Isten hangja: Isten igéje

A szabad fordításnak ez a methodusa nem önkényes, hanem állandó rendszert alkot és — amint láttuk — a hagyományban a zsidó világszemléletben és elvi felfogásban gyökerezik. Céltudatos módszer arra, hogy az Istenfelfogás tökéletes tisztaságát biztosítsa.

VALLÁSBÖLCSELET
AZ APOKRYPHÁKBAN



A bibliai könyvek rendjébe, a Kánonba fel nem vett vallásostárgyú irodalmat az Apokryphák gyűjtőnévvel szokás illetni, ami annyit tesz — elrejtett könyv, valóságban azt kell érteni alatta, hogy nem engedték meg zsinagógiai használatukat.

Ennek oka természetesen az, hogy a könyvek, bár igen áhítatos és vallásos tartalmú olvasmányt nyújtanak, tartalmi vagy formai szempontból nem azt a tökéletes Istenszemléletet és áhítatot adják az olvasónak, mely méltóvá tenné őket arra, hogy a zsidó vallásos életben szolgálatot tegyenek és a zsidó hit eszmevilágát képviseljék.

A gondolatok keverődésének, a hellénizmus nagy szellemi synkretizmusának korában keletkeztek e könyvek, érthető, hogy bennük sok tiszta zsidó fogalom, sok szép és érdekes görög filozófiai gondolat, sok homályos keleti miszticizmus, sok sötét és pogány babona találkozik. Nem is lehet az apokryph irodalmat, mint egységes szellem monumentumát felfogni, az egyes könyvek irányukban, tartalmukban és beállítottságukban annyira különbözők.

Általában mégis kétféle szellemi irányt különböztethetünk meg bennük. Az egyik, mely könyvünk szempontjából kevésbé érdekel: a misztikus, úgynevezett eszchatológikus irányzat, sok színes és mély, ábrándos

és nagy gondolatnak, emberi vágyakozásnak kevercse, sok alacsony, tudatlan, babonás tévhittel, álokoskodással, hamis nézettel és babonával. Vannak e könyvek között meseszerű elbeszélések a jámborok életéből, Isten csodatetteiről, jámborai érdekében mívelt meglepő segítségéről, gyógyításairól, vannak világtörténeti művek, melyek nem a múlt, hanem az eljövendő világtörténelmet, nem a letűnt, hanem a bekövetkező korszakokat írják le; vannak jóskönyvek, melyek jövődőlés helyett a múltat írják meg, azonban oly formában, mintha évszázadok előtti nagy próféták szent látomásai volnának, jámbor megtévesztésüül az olvasónak. Áthatja e könyveket a hit Istenben, hit az emberiség jövődjében, a lélek túlvilági életében, hit az ember túlvilági bűnhődésében és jutalmazásában, hit a végítéletben, mely alá gonoszok és igazak egyaránt vonatnak. Felcsillan e könyvekben sok értékes gyöngyszem, sok érdekes és mély gondolat is, de filozófiai szempontból legfeljebb úgy értékelhetjük őket, mint a görög kozmogóniai költeményeket.

A másik irányzat a racionális, világos szellemi irány. Szinte egyenes folytatása a bibliai chokma irodalomnak és eszme-rendszereknek. Józan gondolkodás, a bölcsesség szeretete, okos életfelfogás, párosul benne tiszta Isten-szemlélettel és a vallásos érzület áhítatával. Természetesen a kor eszméi is belécsendülnek e művek akkordjaiba, mint együtttremző felhangok kísérik az alapidallamot. Ezekkel a művekkel foglalkozni már könyvünk keretébe tartozik.

A didaktikus jellegű apokryphák között első helyen áll *Ecclesiasticus* könyve, Jésua ben Szira példabeszédei. Filozófiai jelentősége nincs, inkább erkölcsi eszméinek, életbölcsességének emelkedettségében áll varázsa,

mely miatt korszakokon át a nemesen érző emberek kedves olvasmánya volt. A bölcsesség dicsérete zsoltáros költőiességgel csendül fel a könyvben:

Boldog a férfi, ki bölcsességben tökéletes,
és akit belátónak neveznek.
Szívében meggondolja a bölcsesség ösvényét,
és elmélkedik rejtelsei fölött.
Hűségben követi nyomdokát
és figyelmez utaira.
Ablakán betekint
és öröködik ajtaján.
Háza közelében tartózkodik
és sátrát közelében üti fel.

Méltóan csatlakozik Ben Szira műve a *chokma* irodalom alkotásaihoz. Irodalmi eszménye természetesen a Mislé, a salamoni Példabeszédek könyve, melynek igen kelles folytatásaként hat. A normatív erkölcsstani irodalom egyik értékes gyöngye.

Jelentős mértékben filozófiaibb az az apokryph könyv, mely a *Salamon bölcsesége* (Sophia Salamonos, Sapientia Salamonis,) címet viseli. Hogy a könyvet nem Salamon király írta, világos. Ezt már Jeromos egyházatyja felismerte, aki a könyvhöz írt jegyzeteiben kijelenti ugyanezt és megindokolja azzal, hogy a könyv nyelvezete: „quin et ipse stylus Graecam eloquentiam redolet” maga a görög ékesszólás illatát adja vissza. Tehát feltétlenül a hellénisztikus korszakban keletkezett és az ú. n. pseudepigraph könyvekhez tartozik, amelyek szerzői saját nevük helyett régi korbeli auctor nevét biggyesztették könyveik elejére, hogy alkotásuk tekintélyét az olvasóközönség előtt megnöveljék. Sokáig kétes volt, hogy szerzője tényleg zsidó volt-e, azonban Freudenthal ki-

mutatta igen exakt, komoly bizonyítékokkal, hogy a Sophiát a hellén korban írták és írója zsidó ember volt. (Jewish Quarterly Review III. köt. 722.)

Ezt a könyv zsidó szelleme is teljes mértékben tanúsítja. Írója filozófiailag olvasott, képzett ember volt, járatos kora görög eszmerendszereiben és határozott álláspontot foglalt el azokkal szemben. Részben mutatja hatásukat is, részben polémáit folytat ellenük.

A könyv a *chokma* irodalomhoz is tartozik, mert végigvonul rajta a bölcsesség dicsérete és filozófiai eszméinek kiindulópontja a bölcsesség fogalma. Filozófiai gondolatmenete rövid összefoglalásban a következő:

A bölcsesség a jó forrása és halhatatlansághoz vezet. Az ember természettől fogva halhatatlan, azonban lelki örökkévalóságát a testi, rossz ösztönök lerombolják, az ember bűnei, oktalansága folytán elveszti halhatatlanságát. A visszaszerzés módszerének kezdete ez a belátás, ami már a bölcsesség egyik alkotó eleme. Hogy a bölcsesség halhatatlansághoz vezet, ezt a bölcsesség lényege bizonyítja. Ugyanis a bölcsesség (a Sophia) nem egyéb, mint az örök fény reflexe, amint az örök, úgy örök a bölcsesség is. Az emberi értelem ezáltal részévé válhat az örökkévalóságnak, amint a világban mindennütt megnyilatkozó értelem (nous — világlélek) is az öröklét kisugárzása. A természeti szépség is erre az örökkévalóságra utal, mert a szépségnek, mely a chaosba vitt rendben van — ősszalkotója, forrása az Isten, aki örök. Így a világegyetemnek is része van Istenben.

A bűn chaosba viszi vissza az embert és a világot; a bűn, a bomlás, a pusztulás principiuma. A bűn legyőzése, ami a bölcsesség útján válik lehetővé, újra részévé tesz minket a halhatatlanságnak.

A bűn forrása pedig a mohó élvezetvágy. Ezért küzd

a könyv etikai téren az epikureizmus ellen. Filozófiai szemléletében a stoikus hatás a legerősebb. Küzdelme a szenvedélyek, az epikureusi életfelfogás mérge ellen erősen emlékeztet a stoikus apatheia fogalmára, (l. Chrysippos: a szenvedélyekről), ameddig a stoikus bölcs eljuthat, mint erkölcsi ideálig. Az a gondolat, hogy a bölcsesség a bűnök legyőzésének eszköze, szintén rokon a stoikus felfogással. E ponton azonban nem merném határozottan felvenni a közvetlen stoikus hatást, mert a bölcsesség ilyen színű fogalmazása megfelel a régebbi zsidó felfogásnak is, melynek legerősebb megnyilatkozása a stoát évszázadokkal megelőző Mislé könyve volt.

Viszont határozottan stoikus hatásnak kell elismerni a világsszellem fogalmát. A hetedik fejezet 22-ik versétől a 24-ig azt mondja a bölcseségről, hogy az „a mindenséget átható hatalom, szellem, gondolkodó, szent, nemében egyetlen, sokrétű, finom, mozgékony, átlátszó, folttalan, tiszta, sérthetetlen, áthatoló, gátolhatatlan, jótékony, szeretetben nagy, szilárd, hibátlan, mindenre kiterjedő, minden szellemen áttörő”. Íme a stoikus világész, logos, zsidó fogalmazása. A nyelvezet túlburjánzó gazdagságában is mintha Kleanthes híres Zeus himnuszának e nemesebb fogalmazású, mert egyszerűbb bölteménynek tanítása ismétlődne meg; ahol azt mondja a bölcselő költő:

„A villámmal küldi Zeus a logoszt, mely mindent áthat és frigyre lép a nagy és kicsiny világítókkal.”

Stoikus rokonságot mutat az a gondolat is, hogy a világot a chaosból a bölcsesség emelte fel és a chaosba visszaomlana a mindenség a bölcsesség nélkül. A stoa követői is a világészről, mint a rend biztosítójáról beszélnék a kozmikus fizikai világban és a kleantesi himnus is „egyetlen és örök logos — világrendről” szól.

Viszont határozott ellentétek is vannak a *Sophia* felfogása és a stoikus világnézet közt. A stoicizmus a determinizmus álláspontján van, tagadja az erkölcsi szabad választást, a *Sophia* szerzője vallja a szabad akaratot. A stoikus erkölcs passzív — a jó a bölcsesség megszerzésével mechanikusan, természetes logikával jön létre, a *Sophia* erkölcstana aktív erkölcsöt akar, hogy magam vegyek részt a jó létrejöttében. A stoikusnál az *apatheia* a főideál, a *Sophiában* a gyakorolt jó, a nemes cselekedet, az üdvös aktus.

De nemcsak stoikus hatásokat látunk a Salamon bölcsességében, látunk plátói hatásokat is. Voltak, akik a világszellem fogalmát is ujplatonikus eredetre vezetik vissza e művel kapcsolatban, hivatkozva a chaironeai Plutarchosra. Azonban Plutarchosnál két világlélek szerepel, az egyik a bölcs, a jó világlélek, a másik a gonosz világszellem. Ezek küzdelmének képe tárul elénk a jelenségek világában és a történelemben. A mi könyvünk ilyen dualizmust nem ismer el. Nála a rossz a testiség következménye, a testiség magában nem rossz, de szellem nélkül való és ezért válhat rosszá. Rossz világszellem nincs, csak rossz testek, rossz egyedek, rossz individuális személyek vannak. Ebben is inkább stoikus a könyv felfogása és meglepően egyezik Chrysippossal, aki azt mondja, persze a maga pogány görög fogalmazásában: „az a feltevés, hogy az Istenek részesek a rossz létrejöttében, oktalan; épp oly kevésbé hibásak az Istenek az istentelenségben, mint ahogy a törvény hibás a megszegésében. Ennélfogva észszerű, hogy az Istenek nem okozzák a rosszat.” (Theodicea, Nestle: Fragmenta.)

Viszont feltétlenül plátói eredetű sok érdekes részlet a könyvben. Így amit a 11. fej. 17. verse az alak-

talán anyagról mond: „Mert mindenható kezed alaktalan anyagból alkotta a világot.” Platon a *Timaios*-ban ugyanezt mondja. Itt a chaos fogalma már nem az erkölcsi világra vonatkozik, hanem átalakul ősanyaggá.

Ugyancsak platonikus a *központi idea* fogalma. (Ho ón.) A 13. fej. 1. verse is platói gondolatot közöl: „A látható jóból felismerni a létezőt... A műalkotásból a művészt.” Később látni fogjuk, hogy Philo e gondolatból a várostervező művész hasonlatát alakítja ki.

Talán platói eredetű, de szerintem inkább ősi zsidó gondolat a lélek praexistenciáját kifejező tanítása. Az ember teremtésekor Isten a föld porából alkotja tetemét és élő lelket lehel belé. Ezékiel nagy csontmező-látomásában a négy világtáj felől hívja a szellemet, hogy hatoljon a holt tetemekbe és keltse azokat életre. Tehát a lélek a testtől független tényező, létében megelőzi annak létét és a test élete függ a léleknek benne tartózkodásától.

Viszont határozottan újplatonikus, amit a testről, mint a lélek akadályozójáról, gátlójáról, mintegy teher-tételéről mond: „A mulandó test *megnehezíti* a lelket és a *földi idő* megterheli a sokat gondolkodó szellemet... fáradalommal értjük meg a földit... ki képes az égit kifürkészni?... (9. f. 15. v.)

Érdekes e mondatban a *földi idő* fogalom. Látjuk, hogy a szerzőnek filozófiai iskolázottsága volt, az időnek a térhez való e kapcsolása csak még jobban tanúsítja, hogy gondolkodása határozottan bölcséleti volt. Talán az eleata tér és idő-problémák hatása tér vissza ebben a fogalmazásban?

A VIII. fejezet 7. versében a négy platói erény jelenik meg, a mértékletesség (szófroziüné), a belátás

(sophia), az igazságosság (dikaioaszüné) és a férfiasság, bátorság (andreia).

De legteljesebben ujplatonikus hatást mutat, hogy a világértelmet, a Sophiát, melyet egy helyen Logosnak is nevez, gyakran perszonifikálja. Így a 7. f. 25—26. verseiben, ahol ezt mondja róla: „Állandóan Isten mellett álló, az örök fény reflexe, az isteni működés foltatlan tükre, az isteni jószág képmása, dicsősége emanációja.” Ahány kifejezés, annyi ujplatonikus eszme és hypostasis. Az ujplatonikus és gnostikus emanáció és fényelmélet sugárzik vissza benne és az a gondolat, hogy Isten és a világ között a bölcsesség, a Logos a közvetítő. Még a tükörhasonlat is, mely Philonál még csak hasonlat, éppen úgy, mint ahogy a többi kifejezés is csak analógia nála és amely a talmudi irodalomban jelentős szerepet kapott, (l. később אִסְכָּלִיָּא.) ezt az ujplatonikus irányt képviseli, azt a gondolatot, mely végső elemzésben mégis zsidó és bibliai eszme, hogy t. i. Istent magát az emberi szellem fel nem érheti, csak tükörképét fogjuk fel és ez a tükörkép a bölcsesség. De a hypostasis, a megszemélyesítés egyre élesebb formát ölt. A VIII. fejezetben már a bölcsesség *nemes eredetéről* beszél, a bölcsesség Istennel együtt él és a mindenség Ura szereti, míg a IX. fejezet 4. versében már ezt a szót használja: „a bölcsesség az isteni trón birtokosa”. Innen már csak egy lépés vezet Plotinoshoz és onnan a Logos istenfiúságához. Még egy kifejezése van a könyvnek, amelyből hasonló szellem kicsendülését vélhetné egy igen érzékeny szeizmográf felfogni, ez a *hagion pneuma*, azonban, mint a fentiek, úgy ez a kifejezés sem keresztény irányzatú, a רִיחַ קֹדֶשׁ a szentség szelleme zsidó fogalom, a kereszténység új tartalmat vitt a régi szóhasználatba, azonban a Sophia Salomonos még a régi értelemben, a régi tar-

talommal használja e kitételeket és néhol küzd is a későbbi kereszténységben visszatérő oly eszmék ellen, amelyek a zsidó felfogással ellentétben állnak. Így pl. a VIII. f. 19—20. verseiben ezt írja: „A jó alaptermészettel bíró gyermek és a jó nous-sal bíró”. Hogy a gyermeknek jó alaptermészete van, ez bizonyos mértékig ellentmond az eredendő bűn tanának.

Érdekes ethikai felfogása is. Teljesen az erkölcsnek az ideológiától való függése álláspontjára helyezkedik és azt vallja, hogy az erkölcsiség a világfelfogás koordinátája. Ily értelemben lehet róla azt mondani, hogy az erkölcs heteronomiáját vallja. Hevesen támadja könyve elején azokat, akik a görög filozófia (itt a kynikusokra és az epikureusokra gondol) hatása alatt eltántorodtak az erkölcsi úttól. Főképpen a pesszimizmus ellen tör lándzsát, ama pesszimizmus ellen, amely az embert erkölcselenné teszi. E ponton érdekes találkozása a *kyrenei* iskolával, illetve annak egyik főképviselőjével Hegesiassal, aki a hédonisztikus iskolának utolsó alakja és aki az élvezetelvet pesszimizmussá fejlesztette. (Lásd művét, melynek címe: A kétségbeesett.) A Salamon bölcsességének szerzője fordított úton jár. Úgy véli, hogy a pesszimizmus az embert a céltalanság tudatával arra ösztökéli, hogy süllyedjen erkölcsi téren az élvezetek keresése folytán. Az első fejezet 15. versében lefekteti az erkölcsről hirdetett felfogását: „Az igaztalan felfogás halálba vezet” — értsd alatta, hogy a helytelen életfelfogás erkölcsi romlásba és a halálba, illetve a halhatatlanság elvesztésére vezet. De súlyos szavakkal ítéli el az atheista és pesszimista filozófusokat a folytatólagos szövegben:

„Az istentelenek azonban igyekeztek azt szavaikkal és magatartásukkal idecsalni (t. i. a halált) — őt barát-

nak tartva sóvárognak feléje és szövetséget kötöttek vele, ami által meg is érdemlik, hogy kezei közé essenek. Mert ők *szívükben szólnak* (figyeljük a koheleti szóhasználatot, Koh. 2. fejj. 1. v., mintha, és ezt többször is látni fogjuk, Koheleth ellen is polémiát akarna folytatni) fonákul ítélve: rövid és szomorú a mi életünk, *nincs gyógyszere az embernek a halál ellen*, és nem hallottunk még szabadítóról az alvilágból.”

„Mert véletlenül jöttünk létre (materialisztikus elv) és olyanok leszünk, mintha sohase lettünk volna, a lehellet csak pára orrunkban és a gondolkodás szívünk mozgásának szikrája. (Utalás a görög materialistákra, akik szerint a gondolat is anyagi dolog és pedig a szív működése folytán létrejött tüzes matéria), melynek kihúnyta után hamúvá lesz a test és elroppen a lélegzet, mint finom levegő.” (Hasonlóképpen fogta fel a lelket a stoikus iskola is, a *pneuma* nem más, mint finom matéria, lehelletszerű anyag. Tehát a Sophia a *stoikus* materializmust is elítéli.)

„Mert úgy mondják, életidőnk, mint tovatűnő árnyék, (v. ö. Kohelet VI. f. 12. v.) és még egyszer nem juthatunk el a véghez, mert le van az pecsételve és senki sem tér vissza. Nosza hát élvezzük a földi jókat és használjuk ki a világot még ifjúságunkban.” (v. ö. Kohelet 11. f. 9.)

Leírja az élvezetekben elmerülő életet; akik borban áztatják, illatos kenettel párolják testiüket, egy tavaszi virág el nem kerülheti őket, rózsabimbókkal koszorúzzák fejüket, míg csak el nem hervadnak. Az enyészetre való gondolás pesszimizmusa, a *carpe diem*, a minden órának szakítsd le virágát helytelen erkölcsi magatartását idézi fel, elannyira, hogy végül azt követelik:

„Senki se vonja meg magától szabad szenvedélyeit,

mert az a mi osztályrésziink és sorsunk. Tegyük erőszakot a szegény igazon, ne legyünk tekintettel az özvegyre és ne tiszteljük az ősz haját. *Erőnk legyen mértéke az igazságnak, mert a gyöngé értéktelen.*"

Az utolsó mondat legélesebben világítja meg, hova vezet a helytelen világfelfogás, erőszakhoz, elnyomáshoz, az erő igazságtalan érvényesüléséhez, a társadalom szerencsétlenségéhez. Maga az az elv, hogy az erő a jog, mértéke, a szofista felfogás egy hajtása. Kallikles szofista fejtette ki az erősebb jogát, míg Platon Gorgiasában a szofista Polos tanítja, hogy a perzsa hatalomnak éppen mert hatalmas volt, jogában állott Görögországot megtámadnia. A hatalom jogának szofizmája azután még sokszor visszatér a későbbi államfilozófiákban, Machiavelli, Hobbes, Spinoza csak állomások e pusztító gondolat történetében. A zsidó felfogás ennek ellenkezőjét tanítja. Nem a hatalom jogát, hanem a jog hatalmát, az erkölcs feltétlen uralmának követelményét hirdeti. A Sapientia Salamonis is ennek a zsidó gondolatnak egyik értékes szószólója.

Végül még egy apokryph íratról kell szólanunk, mely a *Makkabeusok IV. könyve* címet viseli. A könyv görög címe: *Peri autokratoros logismou* — a bölcsesség uralmáról. Ezzel a könyv tartalma is kifejezést nyer. Ugyanis e mű lényege ebben a mondatban van összefoglalva: *szophia autokratór tón pathón*, a bölcsesség az indulatok ura, vagyis az értelem arra szolgál, hogy megfékezzük indulatainkat. Ez az értelem ismét csak nem más, mint „az isteni és emberi dolgok ismerete”, azaz világfelfogás. Ez a könyv is az erkölcs heteronómiájának elvi álláspontján van.*) Etikailag az indulatok megfékezésének tanával a sztoikus apatheiót vezeti be a zsidó gondolatkörbe. Példaképen a Makkabeus mar-

tiroknak szenvedések közt tanúsított fenséges önuralmát hozza fel a szónoki formájú diatriba. A könyvet Josephus Flavius irataiban találták meg ezzel a jellegzetes címmel: Beszéd az értelem uralmáról, hozzáfűzve: *logosz philosophótatosz* — a legfilozófiaibb beszéd. Eusebius egyházatya szerint bizonyosra vehető, hogy Josephus írta, a mai tudomány későbbre teszi keletkezését.**)

*) Ne tévesszük össze ezt a heteronómiát a kanti autonómia ellentétével.

**) Bibliográfia:

Schürer: Geschichte des Jüdischen Volkes 3. kiad. III. kötet.

Fritzsche és Grimm: Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Bundes 1851—60.

R. H. Charles: The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Oxford, 1913.

Kautzsh: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. 1900.

AZ ALEXANDRIAI BÖLCSELET
ÉS PHILO

A Szentíráshoz kapcsolódó görög nyelvű irodalom határozott filozófiai tendenciát mutat, amint az eddigiekben is láttuk. A hellenisztikus kor bölcséleti áramlatai behatoltak a zsidóságra, míg a zsidó eszmevilág tartalma átsugárzott a hellenisztikus gondolkodásba. A zsidóság szellemi életét áthatja a művelődés és tanulás vágya, de az a törekvés is, hogy saját szellemi kincseit megőrizze és a világ közkincsévé tegye. Propagálni a Biblia eszméit oly formában, hogy általuk a korszak lelki életét átformálja és a magasabb igazságok befogadására alkalmassá tegye, védelmezni a zsidó igazságot és megnyerni számára a filozófaileg képzett és a kor eszmeszövevényében tévelygő emberiséget, — ez a nemes ambíció hatotta át az akkori művelt és képzett zsidóság lelkét.

Ezért fordítják görög nyelvre a Szentírást és ezért írnak görög nyelvű kommentárokat hozzá, amelyek kiemelik a zsidó iratok filozófiai jelentőségét és *igazságértékét*.

Ennek a lelkes irodalmi propagandának centruma az ókori Alexandria volt az időszámításunk előtti II. évszázad óta. Itt keletkeztek a nagy bibliafordítások, sok apokryph munka és itt jöttek létre azok a filozófiai kommentárok a bibliához, amelyek az ókori gondolkodásmódra igen nagy hatást gyakoroltak.

Alexandria, a nagy világhódító által oly szerencsé-

sen kiválasztott területen alapított óriás metropolis valóban a legalkalmasabb helye volt egy ilyen nagyarányú szellemi mozgalom kifejlődésének. Az egyiptomi birodalom fővárosa volt a Ptolemeusok alatt, kereskedelmi empórium, ahova az akkor ismert világ minden tájáról futottak be a testi és lelki szükségletek kielégítését szolgáló árucikkek, ahová nap-nap után érkeztek idegen hajósok, kereskedők, kufárok, akik híreket hoztak távoli vidékek népeinek szokásairól, életmódjáról és gondolatvilágáról, ahol alkalom volt arra, hogy a látókör szélesbedjen, a gondolatok gazdagodjanak, eszmék izmosodjanak, ahol alkalom volt gondolatok kicserélésére és összehasonlítására, kölcsönös bírálatára és adaptálására, ahol tehát minden előfeltétele meg volt annak, hogy öszeszövődjenek különböző népszokások, hitek, meggyőződések, elméletek és elgondolások. Egy óriási synkretizmus dús táptalaja volt az a város, amelyben egymástól idegen népelemek tömegei laktak egymás mellett és amelyben a vér és eszmekeveredés könnyű alkalmat talált.

A város gazdagsága, nemzetközi helyzeténél fogva kialakult nagy kereseti és vagyonszerzési lehetősége messzi vidékekről, távoli országokból vonzották a bevándorlókat és leteleplülőket, akik mind hoztak valamit hazájuk kulturájából. Kelet és nyugat eszmeáramlatai benne találkoztak, összecsaptak, harcoltak és egymásba súmúltak, összhangra békéltek, egymást kiegészítették és felépítették. Óegyiptomi mysteriumok és görög-római mythológia, filozófiai materializmus és szkepticizmus, vallási polytheizmus és dualizmus és a kibontakozó monothéizmus egyaránt megtalálta követőit a nagy település lakócai között és megtalálta helyét a kialakult eszmeegyesülésben.

A kultúra erős lendülettel pezsdülő életre kapott. Múzeum és könyvtár szolgált a kutatásnak és a műveltség sodra egyre jobban a filozófia és a monotheisztikus felfogás szabályozott partjai közé terelődött.

Már hosszabb ideje észrevehető volt ez a törekvés Kelet és Nyugat határain, nem csak a filozófusok között, de a néptömekben is. Kisázsiaiban elterjedt a *hüpszisztosz küriosz* — a fegfelsőbb Úr hite, melyben a Frig szigetek Sabacios istenalakja egyesülést keresett a zsidó Cebaoth isten-elnevezéssel. A filozófusok sem zárkózhattak el annak felismerésétől, hogy a görög bölcsélet is az Egyisten eszme felfogása felé törekszik. Plato a legfőbb jó ideájában és Aristoteles az első mozgatóban találta meg az Egyistent és követőik is keresték szemléletük útjain az *isteni* nyomait. A hellénista bölcselek legnagyobb része vagy istentagadó, rideg materialista volt, vagy egyistenhirdető. Lehetetlen volt nem beismerni, hogy ez a gondolat mély kapcsolatban és rokonságban van a zsidó isteneszmével. *Strabo* (XVI. 35.) a zsidóságot igen magasra értékelte éppen filozófiai egyisten elve miatt és kimondotta róla, hogy Izrael a filozófiai felvilágosodás hordozója.

Az időpont alkalmas volt és a helyzet megérett arra, hogy a zsidó gondolat világpropagandája meginduljon. Eleinte csak kezdetleges szárnypróbálgatásokat látunk. A hellén világ előtt be kell mutatni a zsidóság történeti szerepét és érdemeit, a hellén kultúra és irodalom eszközeivel. Történeti munkák és történeti költemények akarják a figyelmet a zsidó múlt eseményei számára lebilincselni. *Demetrius* megírja a zsidó őstörténetet bizarr chronológikus sorrendbe szedett munkájában, *Artapan* mythológikus homályba burkoltan sorakoztatja fel a zsidó múlt alakjait, az abderai *Hekataios*

Ábrahám alakjában akarja az ethikus élet és az igazságra-törekvés erényét bemutatni és kedvessé tenni az epikus *Philo* Jeruzsálemről zeng hős- és tankölteményt,, míg *Ezekielos* az Exodus drámáját vetíti közönsége elé..

De megszólal a nyílt és burkolt *apológia* is. Az *Aristeas-levélben* II. Ptolemeus egy hivatalnoka dicsóítja a zsidóságot, míg a *sybillai énekek* zsidó eszméket fedeznek fel Homerosban, Hesiodosban és a görög tragikusok műveiben, sokszor oly kijelentéseket adva ajkaikra, miket azok soha meg nem tettek. Átlátszó törekvése e költeményeknek azt a hitet kelteni az olvasókban, hogy már a régi görög sybillák a zsidó igazságot énekelték meg és diadalát jövendölték.

Hasonló eszközzel, a tévesztő címhasználattal (pszeudepigráfia) él a nevezetes *pszeudo-Phokylides* féle tanköltemény, amelynek álcázott szerzője magát a miletosi Phokylidesszel azonosítja és el is érte azt, hogy művét, ezt a 250 verssornyi epikus didaktikai költeményt későbbi korokig, mint ókori klasszikus művet fogták fel és tanították, mindaddig, míg *Jacob Bernays* ki nem mutatta róla zsidó eredetét, szoros függését az Ótestamentumtól és azt a tendenciáját, hogy a pogányság rendszerét lerombolja. A XIV. századig a szerzetesi iskolákban oly célból tanították, hogy a tanulóknak megmutassák a görög filozófia haladását az Egyisten eszme felé.

A könyv lényege, hogy az ész által diktált erkölcsi törvények és az egyisteneszmét a pogányságnak is el kell fogadnia.

A propaganda leghatásosabb eszközének a *biblia-magyarázó* műveket tekinthetjük. Módszerük a biblia szövegét végigkísérő bölceleti, de főként allegorikus értelmezés. A módszer rokonságot mutat a genuin zsidó

hermeneutikával, amely az agádában és a midrásokban éri el kiérett teljességét, ahol a textus kifejtése theológiai és etikai, valamint bölcséleti eszmék belemagyarázásával, illetve az eszméknek a szövegéből kihámozásával történik, amikor is a szöveget *allegorikusan* fogják fel, nem szó szerinti értelmében. Így az egyszerű értelem fátylát fellebbentve vélik megtalálni az allegorikus álca alatt rejtőző való, belső értelmet.

Meg kell jegyeznem, hogy ez a módszer azonos a stoikus bölcselők alegorikus magyarázati technikájával is, akik ugyanezzel az eljárással vitték be gondolataikat a régi görög költők, legfőképp Homeros műveibe. Nyílt kérdés még ma is, hogy melyik az ősi, a zsidó midratikus bibliamagyarázati módszer-e, vagy a stoikus allegorikus szövegkifejtés.

Az első, aki ezzel a módszerrel filozófiai biblia-exegézist adott, *Aristobulos*, akit az egyházatyáknál előforduló töredékek alapján ismerünk. Eusebius egyházatyja Anatoliusznak azt az értesülését hozza róla, hogy egyike volt a 70 férfiúnak, akik a Septuagintát fordították. Műve folyamatos bibliakommentár, melyet VI. Philometor királyhoz intéz, akit fel akar a zsidóságeszmetartalmáról világosítani. A mű ezek szerint kb. 160-ban ante íródhatott. *)

A könyv kifejezett célja, hogy a művelt pogányok előtt bizonyítsa a görög filozófia zsidó eredetét. Pythagoras, Sokrates és Platon bölcseségüket a zsidó eszmékből merítették, a nagy epikusok és költők Homeros, Hesiodos, Orpheus és Linus Mózesztől vették át gondolataikat. Idézetek sorával igyekezik ezt bizonyítani, amelyek közt sok az azonosíthatatlan, sőt valószínűleg

*) Elter érvei amellett, hogy Aristobulos Philo után élt volna, nem meggyőzőek. (De gnomolog. graecor. hist. Bonn, 1894—1895.)

hamis citátum. Feltévése, hogy a Septuaginta előtt volt egy régebbi görög bibliafordítás, mely elterjedt Görögországban már Pythagoras idején és a görög költők és bölcselők abból merítették eszméiket.

Eusebius Aristobulost *peripatetikusnak* nevezi, azonban a felhozott töredékes idézetekből inkább az derül ki, hogy kommentátorunk eklektikus volt, jól verzált a hellenista kor bölcséleti irodalmában, de nem aristoteli.

Bibliamagyarázatában követve az alexandriai módszert, az antropomorfizmusok kiküszöbölésére törekszik. E kifejezés: Isten keze Isten hatalmát jelenti. Isten áll — annyit tesz, hogy az Isten lénye és műve változhatatlan, illetve maradandó.

Mythologiai képzeteket racionalizálni igyekszik. Így a tűzben égő Szináj szerinte nem valóságos csodaesemény, isteni megnyilatkozás, hanem pszihikai jelenség, a hegy körül álló zsidóság lelki látomása, vízió. Az Isten hangja, szava a néphez és a prófétákhoz az isteni hatalomnak vagy bölcseségnek a természetben való megnyilatkozása és nem valóságos isteni szó. Ugyanúgy kell e bibliai kifejezést érteni, mint a görög filozófusoknál, akik gyakran vélik hallani Isten hangját.

E mellett a tiszta rationalisztikus felfogás mellett szerepet ad Aristobulos a pythagoreusi számmissztikának is. Egész kis értekezést nyújt a szombat törvényével kapcsolatosan a 7-es szám jelentőségéről. A bibliai eseményeket pedig a stoikusok mythos-magyarázatai formájában allegorizálja.

Ennyi az, amit Aristobulosról mondhatunk. Rendszerűen sokat nem tudunk, hiszen csak töredékeiből meríthetünk.

*

A görög nyelvű zsidó theológiai irodalom kimagasló nagy egyénisége az *alexandriai Philo* volt, aki bár a régebbi allegorizáló bibliaértelmezők sorához csatlakozik, de filozófus egyéniség volt és késő időkre befolyásolta, sőt meghatározta a filozófia irányvonalait.

Életéről nem sokat tudunk. Mintegy 30 évvel időszámításunk előtt született Alexandriában. Előkelő család gyermeke volt, gazdag ember maga is, akit hajlamai a széppel és jóval való foglalkozáshoz vittek. Irodalom, tudomány kötötték le érdeklődését és visszavonult magányában gondolatainak élt. Magányából csak időszámításunk után 40-ben lépett ki, amikor az üldözött zsidóság érdekében küldöttséget vezetett Caligula császárhoz Rómába. Csalódottan tért vissza útjáról, eredmény nélkül.

Amint már említettem, *bibliakommentátor* volt és filozófus volta is főként kommentárjain keresztül nyilatkozik meg. Eszméit nem építette fel rendszer alakjában, hanem a Szentírás szövegével együtt haladva a hermeneutikának már mások által is használt, de általa rendszeresen kidolgozott módszereivel fejtette ki gondolatait.

Szerkezetileg ezek a bibliamagyarázatok *diatribák*, a stoikus filozófusok által is igénybe vett egységes tárgyú, homiletikus formájú, szónoki jellegű elmélkedések, amelyek önála a biblia szövegéhez tapadnak, abból indulnak ki, azt fejtegetik, annak bölcséleti értelmét kutatják és tárják fel, természetesen teljesen a philoi szemszögből tekintve.

Műveiből a legtöbb megmaradt, bár néhány írása teljesen elveszett. A görög egyház nagy súlyt helyezett Philo tanításaira és ezért őrizték műveit. Bibliamagyarázati módszerét utánozták az egyházatyák, kik tekin-

télyét elismerték és sokat idéztek tőle. Gyűjtötték és megőrizték iratait és a középkoron (keresztül másoló iskolákban lelkiismeretesen másolták. (L. Cohn Philo német fordításainak bevezetésében közli ezt és ugyanakkor az egyházatyáktól hozott bőséges idézettárral bizonyítja, hogy Philo mily nagy becsben állt a következő korok egyházbölcselete előtt.) Egynéhány ifjúsága idejében írt munkája, így az isteni providentiáról szóló, valamint De animalibus és Quod omnis probus liber teljesen a görög filozófusok modorában írt értekezés, melyekben zsidó volta el van burkolva. Ezek a művek egészen a görög ízlésnek szólnak és a művelt görögség igényeivel számolnak. Mégis e műveken is keresztül csillan a mély vallásos érzés fénye és melegsége és e könyvek olvasásakor az a benyomás ébred bennünk, hogy szerző éppen a zsidó istengondolat könnyebb propagandája érdekében alkalmazkodik oly határozottan és símul oly feltétlen elszántsággal a görög, sőt sokszor pogányként is ható felfogáshoz. Ez a céltudatos gondolati *mimikri* azt bizonyítja, hogy Philo nem zsidó olvasókörre, hanem a korabeli görögségre számított, amikor munkáit írta és kiadta. Fokozatosan, a festina lente elvének céltudatos alkalmazásával, a görög filozófia tudástárházából vett eszközök latbavetésével és megjátszva a görög bölcseleő szerepét, akarja a zsidó gondolat elterjedését szolgálni a pogányság eszmevilágát már-már túlhaladott művelt emberiségben. Ennek a törekvésnek egyik legsikerültebb példája a fentebb már megemlített mű, az isteni előrelátásról. A mű görög címe: *Peri pronoiás*; maga a könyv Eusebius Praep. Ev.-jában töredékesen van idézve, de megmaradt teljes örmény fordításban. (Ed. Velence 1822.). Paul Wendland (Berlin 1892.) kimutatja, hogy a mű hitelesen Philótól ered,

amit komoly forrástanulmányok alapján erős adatokkal és érvekkel támaszt alá. A könyv dialogusokban védelmezi az *isteni előretudás*, mindentudás és gondviselet elvét az ellene irányzott érvekkel szemben, amelyeket Philo unokaöccsének Alexandrosnak ajkára ad és bár a könyvben említve vannak az *istenek* és pedig nem csak Alexandros érveiben, hanem Philo válaszaiban is, — a szerző ugyanis belehelyezkedik a környező világ gondolkodásába és látszatra elfogadja annak feltevéseit, hogy annál könnyebben férközhessen olvasói bizalmába és gyakorolhasson hatást lelkükre —, mégis e látszólagos engedmények ellenére az egész mű fenséges Istent dicsérő hymnus, melynek *szellem*e a külső forma, a belső szerkezetben is megnyilatkozó görögös (stoikus, pythagoreusi, platonikus, aristotelikus, skeptikus) hatások és a pogányságot imitáló tudatos mimikri mellett és azokkal határozott ellentétben velejében feltétlenül tisztán zsidó szellem. Lesz alkalmunk még visszatérni a Peri pronoiás taglalására, mikor a philoi világnézet részletesebb elemzésével foglalkozunk. Egyelőre csak bizonyítékkal és pedig erős érv gyanánt hozom fel a művet arra, hogy Philo voltaképpen nem zsidó olvasókör részére írta művét, hanem éppen ellenkezőleg: a pogány görögségnek írt, melyet a zsidó eszme számára akart megnyerni. Művének célja nem az volt, hogy a zsidókat nyerje meg a görög filozófiának, hanem ellenkezőleg, a filozófiában képzett művelt görög rétegeket akarta a zsidó gondolat híveivé tenni.

Ami az ifjúkori művekben még bátortalan kísérlet, az a bibliához fűződő diatribákban már erőteljes, a mikriből kibontakozó, a sisakrostélyt lebecsátó komoly és bátor küzdelem. Harc a zsidó igazság győzelméért. Három nagy munkában foglalkozik Philo a Biblia esz-

méinek megvilágosításával és a hellén lelkekhez közvetítésével. Az első mű Mózes első könyvével és a mózesi törvényhozással foglalkozik. E műhöz alábbi értekezések tartoznak:

1. De opificio mundi — a világteremtésről. *)

2. De Abrahamo — Ábrahámról, a bölcsnek életéről, aki tanítás útján tökéletességhez jutott, vagy az iratlan törvények első könyve.

3. de Josepho — Józsefről, az államférfiúról, továbbá a mózesi törvényekről szóló mű, melynek mintegy bevezetése a Tízígét általánosságban, mint a törvényrendszer alapját képező összefoglalását a zsidó ethikának bemutató mű:

4. De Decalogo.

A mű további négy kötete a törvény részleteivel és részletes indokolásával foglalkozik:

5. De specialibus legibus I—IV.

Befejezi a művet egy függelék, mely első részében az erények természetrajzát tartalmazza:

6. De virtutibus,

míg második része a jutalom és büntetés kérdésével foglalkozik:

7. De premiis et poenis.

A második mű, mely görög eredetben csak csekély töredék által reprezentálva (örmény nyelven 6 könyvben) maradt fenn, a *Zétémata kai lüszeisz* — a kérdések és megoldások könyve bibliamagyarázó sorozat, mely Mózes öt könyvét kérdés és felelet formájában értelmezi és pedig a szöveghez lényegben hű (to réton) és mellette allegorikus (pros dianoian — okoskodó, kifejtő) magyarázattal is.

*) A görög címek helyett nyomdatechnikai okokból általában a latin címet használom.

A harmadik mű Mózes első könyvének folytatólagos és folyamatos filozófiai kommentárja, mely tisztán allegorikusan értelmezi a szöveget. A bibliai elbeszélések szimbolumként vannak felfogva benne és általában mély filozófiai, illetve lélektani értelmet fejt ki belőlük bölcselők. A mű címei:

1. De legum allegoriis I.—III. — a törvények allegóriái I—III.
2. De Cherubim — a kérubokról.
3. De sacrificio — Ábel születéséről és áldozatáról.
4. Quod deterius potiori insidiari solet — az aljasnak a jobb iránti rosszindulatáról.
5. De posteritate Cainis — a magát bölcsnek vélő Káin ivadékairól.
6. De gigantibus — az óriásokról.
7. Quod Deus sit immutabilis — Isten változhatatlanságáról.
8. De agricultura — a földművelésről.
9. De ebrietate — a részegségről.
10. De sobrietate — a józanságról.
11. De confusione linguarum — a nyelvzavarról.
12. De migratione Abrahami — Ábrahám vándorlásáról.
13. Quis rerum divinarum heres — Az isteni dolgok örököse.
14. De congressu quaerendae eruditionis gratia — a tudás keresésének kegyelméről.
15. De profugis — a menekültekről.
16. De mutatione nominum — a névváltoztatásról.
17. De somniis — az álmokról.

E három hatalmas bibliakommentár-rendszeren kívül kiadott *apologetikus* munkákat is a zsidó eszme védelmében, most már határozottan hellén olvasókör ré-

szére, erőteljesen síkraszállva a zsidó igazság, a zsidó életfelfogás és általában a zsidó közösség ellen hangoztatott vádakkal szemben. Ide tartozik a Mózes életét tárgyaló két könyv; egy töredékekben megmaradt „*Apologia hūper Ioudaiōn*” védirat a zsidók mellett és a Caligulához vezetett küldöttségről szóló beszámoló.

Voltaképpen tehát három fázisát különböztethetjük meg munkásságának. Az elsőben filozófiai részletműveket alkot teljesen görög formában görög nyelvű közönséghez szólva, de azzal a célzattal, hogy olvasóit szinte észrevétlenül átvigye a hellenisztikus gondolkodásból a zsidó világszemléletbe, majdnem azt mondhatnám, fokozatosan *belopva* lelkükbe a zsidó igazságot.

A második fázis a Biblia görögnyelvű egyszerű és allegorikus magyarázata, melyben a fenti törekvés már nyíltan jelentkezik. Hogy a Bibliával foglalkozó művek is a görög olvasóhoz szólnak és propagatív célzatúak, az kiderül magukból a kommentárokból. Amit dr. Leopold Cohn a Philo műveinek általa rendezett és kiadott német fordítása bevezetésében annak bizonyítására felhoz, hogy Philo teljesen görög szellemben írt, gondolkodott, voltaképpen csak annak alátámasztására szolgál, hogy Philo a *hellenisztikus* és nem a zsidó körök részére írta e kommentárokat. Nem fogadhatom el azt a kijelentését, hogy Philo talán nem is tudott héberül és ezért írt görög nyelven, mert hogy voltak héber ismeretei, ezt a számos héber szó és név általa végrehajtott analízise bizonyítja. Annyira bizonyára nem tudott héberül, hogy a szent nyelven írhatott volna, de biblia-kommentárjainak megírása feltételezi, hogy bizonyos héber alapismeretekkel rendelkezett, még akkor is, ha magyarázatait a Septuaginta görög szövegéhez fűzte. A kor általában görögül beszélt és olvasott, neki még ak-

kor is görögül kellett volna írnia, ha nem görögökhöz, hanem zsidókhoz szólnának művei és akkor is, ha maga tökéletesen írt és beszélt volna héberül. A görög nyelv használata nála nem a lelki elgörögösödést bizonyítja, hanem azt, hogy görög olvasóközönséget kívánt. Viszont ha zsidókhoz írta volna Philó könyveit, miért találunk bennük annyi hellenisztikus fordulatot, melyek alkotásait nem tehettké kedvessé a zsidók előtt és befelé ható propagandáját teljesen meg is semmisíthették volna? És valóban bámulatos, hogy Philo nevét és műveit éppen nem a zsidóság és annak kútfői őrizték meg, hanem a hellenisztikus filozófia követői és közvetítői: az egyházatyák és a különböző keresztény egyházak. A zsidó hagyományos irodalomban nem találkozunk nevével, annál több gondolatával, melyek azonban teljesen a zsidó fel fogás körébe tartoznak és így nem tudhatjuk, vajjon e gondolatok tőle sugároztak-e a hagyományos irodalom mestereihez, vagy azoktól őhozzá. Ha zsidókhoz írta volna könyveit, bizonyára foglalkoztak volna vele a rabbinikus korszak reprezentánsai és legalább egyszer találkoztunk volna nevével a hagyományban.

De térjünk vissza L. Cohn érveire. „Er fühlte sich überhaupt als Hellene. Die griechische Sprache wird von ihm „unsere Sprache“ (hé hémetera dialektos) genannt, der Gegensatz von Hellenen und Barbaren existiert für ihn genau so, wie für jeden Griechen.” Hogy Philo a görög nyelvet saját nyelvének nevezte, ez legfeljebb azt bizonyítja, hogy olvasói által akarta magát görögnek vélelmeztetni. Egyébként is környezete és ő maga is görögül beszélt, tehát a görög nyelv az övé is volt, ez azonban nem jelenti azt, hogy a görög szellemmel is azonosította volna magát. Hogy különbséget tesz barbárok és hellének közt, ez is azt mutatja, hogy *helléneknek*

írt. Ha zsidók részére írt volna, úgy talán zsidók és pogányok, hívők és hitetlenek között állapítja meg a mélyreható különbséget, de mert helléneknek szóltak az ő bibliakommentárjai, azért állítja fel ezt az ellentétet. Hogy műveltsége görög volt, tagadhatatlan és magától értetődő. Végre is hellén világban élt és annak műveltségében nőtt fel, de mindenek felett szüksége volt e műveltség teljes birtokára, ha a hellén világban akarta eszméit hirdetni. Hogy a görög filozófusokat kitűnően ismerte, újra csak azt bizonyítja, hogy alaposan felkészült hivatására: a zsidó vallásnak megnyerni a művelt, filozófiailag képzett és éppen ezért a zsidó eszmekörhöz közelebb álló görög rétegeket. Hogy műveiben élénk táruló szemléleti és fogalmi készlete görög gondolkodásmódra mutat — ez éppen azt bizonyítja, hogy azok számára írt, akik ebben a szemléleti és fogalmi körben éltek, eszméltek, gondolkodtak. Hogy ilyenkor sokszor olyan kifejezésmóddal is élt, amely a zsidó szellemmel ellenkezik, mint pl. a Cohn által felhozott „látható istenek” szóhasználat, ami nála a csillagokra vonatkozik, ez ismét azt bizonyítja, hogy nem a zsidók, hanem a görögök számára írt és azok szemléleti világába nyult fogalomalkotásai céljára. Ha sokszor használ a görög *mysteriumok* szellemi atmoszférájába illő szavakat, ez újabb bizonyíték amellett, hogy görögöknek írt, akik előtt olymódon akarta világossá tenni a zsidó tanítást, amely legmegfelelőbbnek mutatkozott a propaganda szempontjából: igénybe véve a tanítómesternek azt a szellemi leereszkedését, mely a jó pedagógia alapfeltétele. Kétségtelennek tartom ezek után, hogy Philo bibliakommentáló munkáit éppen úgy nem zsidók számára írta, mint ifjúkori értekezéseit, vagy apologetikus mű-

veit, amelyek munkássága harmadik fázisát képviselik és amelyekben lándzsát tör a bántalmazott zsidóság erkölcsi és szellemi igazsága mellett.

Ha tehát végigtekintünk Philo hatalmas életművén, akkor látjuk a céltudatos törekvést, hogy a zsidó eszmét képviselje, tanítsa, védelmezze a hellenizmus áltai a filozófiai és teológiai tanok befogadására előkészített lelkű, pogányságától fokozatosan távolodó és új igazabb világszemléletet kereső, vívódó emberiség előtt. A kor lelke követelte fellépését, de nem azért, hogy a zsidó eszmét, a bibliai igazságot kiegyeztesse a görög filozófiával, amint azt a mult század bölcseléthistórikusai állították, hanem azért, hogy a leomlott pogányság romjai helyébe felépítse az új eszme, a zsidó világszemlélet templomát.

Megértem a mult század filozófia-kutatóinak felfogását, ők az Aufklärung és a vallás elleni küzdelem körében éltek, saját környezetük szelleme sugallta nekik azt, hogy a vallásoknak szükségük van bizonyos kiegyezésre a tudománnyal, kétségbeesett erőfeszítésekre, hogy a vallás eszméit átmentsék az ellenük irányuló természettudományi argumentumok tengerén. Ezért állították be a skolasztikát is egyeztetési kísérlet gyanánt. Pedig a skolasztika sem egyeztetni akart, hanem minden kor megkereste a maga újabb és újabb tudományos fundamentumát a vallás eszméi számára. Nem éreztek a skolasztikusok ellentétet vallás és tudomány között, de a tudományt a bölcsészetet a vallás pillérének tekintették. Amikor az aristotelesi filozófia ereje teljében virágzott, akkor még nem volt ellentét hit és tudomány között; a fizika előiskolája, propaedeutikája volt a hitnek és szolgálja a teológiának. Tehát *egyeztetésről* szó sem volt.

Még kevésbbé lehetett erről szó Philo korában, ami-

kor a *szepticismus* minden tudományos igazság alapját rázta, amikor a véleménynyilvánítástól való tartózkodást, a legteljesebb agnoszticizmust ajánlotta a bölcséleti ismeretelmélet, amikor a filozófiai szisztémák sorra dőltek össze az *aenesidemosi* (I. évsz. ante, Alexandria) *troposzok* bombavetései folytán, amikor (az *epocha* (a korszak) a pyrrhoni *epoché* (az ítélettől való tartózkodás) negativizmusát tartotta az egyetlen helyes tudományos magatartásnak. A tudomány tételeibe vetett kételyek uralmának ideje volt ez, — mi szüksége lett volna Philonak arra, hogy meggyőződését a megrokkant, kivénhedt, megroskadt, omladozó korabeli tudományos felfogással és a recsegő, ropogó filozófiai rendszerekkel kiegyeztesse?

A korszellemet áthatotta ez a székszis és az idő éppen ezért alkalmas volt arra, hogy a felborult filozófiai igazságok helyére új, maradandó és az autoritás komolyságával fellépő eszmék kerüljenek. Ez az adott helyzet inspirálta Philot, aki teljes fegyverzettel, a tudományos elméletek tökéletes ismeretével, a kor bölcséletének hiánytalan vértetében lépett a porondra, hogy a zsidóság misszionáriusa legyen. Szakítani kell tehát az elavult *kiegyeztetési* elmélettel, annál inkább, mivel ez az elmélet igen sok problémát hagy megoldatlanul.

Többek közt, de legelsősorban azt a kérdést, hogy ha Philo megegyeztetni akart, akkor miért nem beszél legalább arról, hogy *látszólagos* ellentét van görög és zsidó felfogás között, melyet az ő törekvése kiküszöbölni vagy áthidalni. Erről sehol sem beszél Philo, ellenkezőleg néki meggyőződése, hogy a *helyesen* gondolkodó görög bölcselők és a zsidó eszme közt ellentmondás, ellentét, véleménykülönbség, eltérés nincs, nem is lehet. Vannak ugyan oly filozófiai tanok és elméletek is, melyek

ellentétben állanak a zsidó tannal, de éppen ezek az elméletek és tanok tévesek, helytelenek. Ezek ellen küzdeni kell, védekezni, ezeket meg kell cáfolni, amint azt Philo igen gyakran teszi, elsősorban a szofisták és az epikureizmus elleni, valamint a stoa egyes mythológikus képzetei és általában a mythológia elleni éles polémiaiban. Az ilyen téves filozófémákkal nem kívánja kiegyeztetni a mózesi tant, azokat cáfolja és támadja; a helyes filozófia pedig *azonos* a mózesi tannal és így megegyeztetésre semmi szükség. A mózesi tan igazsága a legtökéletesebb igazság, a mózesi törvény a világépület legszebb előképe (*tous nomous empherestatén eikona tés tou kosmou politeias* — de vita Mos. II. könyve). Heraklit, Platon, Zenon a legnagyobb elismerést érdemlik, előttük meghajtja tisztelete zászlaját, de Mózes a legnagyobb filozófus; filozófus és király, törvényhozó, főpap és próféta egy személyben, a legnagyobb, a legtökéletesebb, a legszentebb (*ta panta megiston kai teleiótaton, ton hierótaton* — de vita Mos. III.). Mózes a teljes igazság birtokosa, a görög filozófia nagyjai csak követői, tanítványai a nagy törvényhozónak.

Magát a filozófiát és általában a hellenisztikus kor tudományát (*hé enküklios paideia* — De cherub. ed. Mangey 109. old.; *enküklia mathémata* Leg. alleg. Mang. 106.) inkább eszköznek, a helyes nevelés és képzés eszközének tekintette és nem célnak. Ebben véleményem teljesen egyezik *Dähne*-ével: „Beide eben nur als notwendige Bedingung zum Ziele, nicht als Ziel selbst gedacht und geübt wurden”... A cél a zsidó eszme megértése, megerősítése, alátámasztása volt, de ugyanakkor propagálása a nemzsidók között, akik filozófiai szellemben nevelkedtek és akikre a spekulatív módszer pedagógiája a legjobban hat.

A „Quod deterius potiori insidiari solet” című allegorikus kommentárban Philo a Kain gyilkosságát a két testvér közti dulakodásnak fogja fel és allegóriát lát benne. A rossz erkölcsű, de a beszéd művészetében, a dialektikában képzett Kain szópárviadalban legyőzi Ábelt, akinek lénye a tiszta erkölcsi igazság forrása, de akinek nincs képzettsége a beszéd művészetében. A filozófiai képzettség hiánya rosszabb helyzetbe hozza az ügyes dialektikussal szemben még azt is, akinek igaza van. Viszont az erényes ember, kinek belső igazsága párosul képzettséggel, tudással, dialektikus készséggel, beszédművészettel, hatalmas fölényben van a legfordulatosabb, legügyesebb szofistával szemben is. „Ilyen módon (t. i. dialektikus felkészültséggel) helyes szembeállni azokkal, akik vitákat keresnek, mert ha gyakorlottak leszünk a beszédformákban, nem fogunk a szofisztikus mesterfogások előtt térdre roskadni, hanem egyenesen állva és nekifeszülten könnyen kibontakoztatunk művészi átkarolásaikból. De ők, mihelyt megragadjuk őket, csak látszatbírók és nem számítanak többé komoly ellenfélnek.” (Cohn ed ;1. §.)

A filozófia annak eszköze, hogy az igazság birtokosa, mint legalább egyenrangú fél léphessen fel az igazságot tagadókkal és ellene küzdőkkel szemben. A bölcsélet tehát Philonál a már eleve átélt, átértett, belülről fakadó meggyőződés külső fegyverzete, mellyel az igazság önmagát védelmezi, de ugyanakkor hódító hadjáratra is indul. Fegyverzet ez, melyet bölcselőnk céltudatosan ölt magára, hogy a zsidó eszme diadaláért harcot folytasson és meghódítsa a hellenista világ lelkét. Fegyverzet és nem álarc, ahogyan azt Willamowitz Möllendorff állítja, aki Philot megvádolja, hogy „hellenizált, tehát denaturált judaizmusát a görögök ellen ját-

szotta ki" és „számító módon két különböző álarcot öltött". (Kultur der Gegenwart I. VIII. 114. old. és 156. old.) A német tudós felismerte Philo tendenciáját és kétségtelenül igaza van abban, hogy bölcsészünk a görögséget akarta judaizálni és ezért valóban engedményeket is tett a zsidó felfogás rovására. Kétségtelen az is, hogy bizonyos alkalmazkodás a görög felfogáshoz szükséges volt, hogy eszméinek propagandája hatásos legyen és amint azt már föntebb kimutattuk, ezzel a tudatos mimikrivel élt is Philo. Csak éppen abban nincs igaza, hogy Philot számító és kétszínű jellemnek akarja bélyegezni, azt a Philot, aki az igazságot mindenek fölötte szerette, aki az igazságért élt és halt, azért harcolt, azt hirdette, terjesztette, tanította és aki így ír az igazi bölcsről: „Amint a természet szava igaz és mindent megnyilatkoztat, úgy legyen a *bölcsnek* szava is teljesen hamisság nélkül való és tisztelje az igazságot." (De vita Mosis II. 128. §.)

Ennek a Willamowitz által felületesen meglátott „álarcosságnak" nem felel meg valamely belső lelki törés Philonál, sem helytelen szándék, az csupán a jó pedagógia eszköze volt, melyet annál inkább tekinthetett jogosnak, mivel ő az *igazságot* akarta szolgálni, és a *külső mez* az ő felfogása szerint nem befolyásolhatja a belső lényeket. Nála a szó kettős symbolum, mely két értelmet takar, egy külső és egy belső magvat, úgy amint a gyümölcs húsa alatt egy kemény csonthéjjas magház és azon belül pedig egy másik mag rejlik, melyben a fa generációinak további élete pihen. A gyümölcs húsának íze, minősége, zamata, nedvtartalma nem lényeges a fajfenntartás szempontjából, fő, hogy jól takarja és védje a magot. A lényeges, a fontos a belső mag, melynek védelmére szolgálnak a külső rétegek és arra, hogy

jóizükkal a mag jó talajba jutását segítsék elő. Amikor az igazságot tanítja, nem tartja lényegesnek, hogy milyen mezbe öltözteti azt, nála a fő dolog, hogy e mez vértézet legyen, mellyel megvédheti és fegyver, mellyel hódító útra viheti az igazságot.

A szónak ily kettős symbolumként való felfogása mélyen gyökerezik Philo gondolatvilágában és *bölcséletének alapvető tanításaiból származik*. A philoi gondolat *konzekvens* és ennek a strukturális szilárdságnak egyik felépítménye a szavak kettős értelméről és így a szövegek kettős jelentőségéről vallott felfogás.

Az alapvetés, melynek egyik fölfelé lendülő íve a fönt ecsetelt felfogás és amely nélkül Philot megérteni nem igen lehet, mert a benne található sok ellentmondás konfuzióra vezet, — az az alapvetés, melynek ösmeretében az ellentmondások elsímulnak a philoi rendszerben, nem más, mint bölcselőnk ismeretelmélete.

Ismeretelméletében Philo a görög szkepticizmusra támaszkodik, melynek *agnoszticizmusa* őt az ismeretszerzés új eszközének keresésére indítja. A nagy allegorikus bibliakommentár *De ebrietate* c. könyvében igen szélesen fejti ki, hogy az igazságkeresésnek természetes eszközei nem elegendők a cél elérésére. Amint a részeg ember ködös mámorában képtelen a dolgok kellő értékelésére, úgy az emberi szellem is mintegy ködfátyolon keresztül szemléli a dolgokat és nem juthat el az igazság tiszta felismeréséig. Felsorolja a szkepszis és az ítélet-től való agnosztikus tartózkodás indokait, teljesen az *aenesidemosi troposzok* — nyomán.

Aenesidemos a szkeptikus irány leghatározottabb képviselője, aki hiteles forrás szerint a következőben foglalta össze álláspontját. „Semmi biztosat megismerni nem lehet, se *érzéki észrevétel*, se *gondolkodás útján*”

(*Nestle*: Die Nachsokratiker által idézett töredék.) Ennek igen röviden, szinte sürgönystílusban fogalmazott indokolását a Sextus Empiricus-nak Pyrrhon-ról (a szkepszis atyjáról) írott művében (I. 36. találjuk, ahol a tíz troposz (fordulat, tétel) fel van sorolva.”

„A tíz bizonyíték, melyen az ítélettől való tartózkodás alapszik, a következő: az első az élőlények észrevételi módjának különböző voltából van véve, a második az embereknél való különbözőségekből, a harmadik az érzékszervek különböző berendezkedéséből, a negyedik a hangulatokból, az ötödik a helyzetből, a távolságból és térbeliségből, a hatodik a kapcsolatokból, melyekben az észreveendő tárgyak megjelennek, a hetedik a méretviszonyokból és az objektumok összetettségéből, a nyolcadik a relativitásból, a kilencedik egy észrevétel állandó megismétlődéséből, vagy ritka voltából, a tizedik az életmódból, a szokásokból és törvényekből, a vallásos hitből és egyéb pozitív emberi feltételezésekből.”

Philo az ő *szkeptikus exkurziójában* bőven kifejti és megvilágítja a troposzokat. Felfogása szerint csak akkor lehetne jogos a dolgokról ítéletet mondani, ha a dolgok felöli képzeink állandóan azonosak volnának és soha sem változnának, módosulnának. Mivel azonban semmilyen jelenség sem állandó, hanem ellenkezőleg, minden dolog sokféle és sok változatú állandó alakuláson megy keresztül (Herakleitos hatása a szkeptikus gondolatra), ennél fogva semmiről határozott igazságot mondani nem tudunk, hiszen, ha a képzet, melyen ítéletünk alapul, állandóan és folyamatosan változik, akkor az igazság is változó valami, ami lehetetlen. Tehát e jelenségekből nem lehet az igazságot megállapítani,

A képzet és a hozzá fűződő ítélet *szubjektív* volta is lehetetlenné teszi, hogy az igazsághoz közel férközzünk,

mert a *dolgok* általában különbözőek és az észrevevő szubjektumokra különböző módon hatnak, viszont az észrevevő alanyok beállítottsága is a dolgokhoz különböző.

„Kimondhatatlanul sok a különbség, mely az élőlények majd mindannyia között fennáll, különbség keletkezésük módja és mibenlétiük között, különbség táplálkozásuk és életmódjuk között, különbség abban, hogy mit választanak és mit kerülnek, különbség érzékszerveik működésében és ingerekre reagálásukban, különbség a számtalan testi és lelki passzív állapotban.”

A természet bőven ad példát annak bemutatására, hogy a dolgok, mily gyors változásokon mennek keresztül. A kaméleon színét változtatja, hogy mimikrijével a tengerfenék színéhez símulva védelmezze magát, a polyp felveszi a szikla színét, a galamb nyaktollazata ezer szírporkázó színben csillog és e színek egyre változnak, elannyira, hogy a gyors változatosság folytán képtelen az ember rámutatni, melyik az igazi szín, de még a felcsillanó egyes színeket megnevezni sem tudja, oly gyors a változás. Ezek a dolgok bizonyítják, hogy *nem lehet a változó jelenségeket a szemléletben megragadni.* (U. o. 175 §.)

De ugyanez a gyors állapotváltozás, mely az *objektív* világban található és amely megakadályozza hogy az ember helyes és állandó szemléletre tegyen szert, megtalálható az emberi *szubjektumban* is, mely szemlélni és megismerni akar. Az emberek ugyanazt a dolgot alkalmosszerűen és helyzet szerint másképp és másképp ítélik meg, különböző emberek ugyanazt különbözőképen fogják fel, azonos tárgy egyesekben örömezzést kelt, másokban szomorúságot. Az emberi test és lélek is állandóan változik, egyik állapotból a másikba jut és min-

den hangulat befolyásolja a látást. Az emberi ítélet subjektív és relatív, másképpen éli át a dolgokat a beteg, mint az egészséges, a fiatal, mint az öreg, a vidám, mint a bánatos. A lélek állapotai és hangulatai szerint váltakoznak az emberi felfogás jelenségei és változik a dolgokról szóló ítélet.

A helyzet, a távolság és a közeg is befolyással bír az ítéletre. A vízben az evező eltöröttnek tűnik, mert a fénytörés tüneménye így hozza ezt magával az átlátszó közeg törvénye szerint. A távolsággal kisebbeknek tűnnek a tárgyak, ami szintén bizonyítja, hogy az érzékszervek által szerzett ösmeretek csalnak. Közeledő dolog úgy tűnhet fel, mintha távolodna, távolodó, mintha közelebb jönne. Az optikai és érzéki csalódások ezrei bizonyítják, hogy a dolgokról alakult képzeink a dolgok helyzetének, a közegnek és a távolságnak függvényei és így objektív értékük nincsen, de nem is lehet.

A dolgok jelentősége a méretektől is függ, a legapróbb eltérések módosítják a tárgyat, mint az orvosságnál, ahol a keverék egy szemernyi módosulása halállossá válik. Már pedig hol van biztosíték arra, hogy ilyen szemernyi, észre nem vehető méreteltérések nincsenek-e a jelenségekben és a dolgok összetételében. Az igazság szempontjából minden legapróbb változatnak jelentősége kell, hogy legyen, elhanyagolható mennyiségek az igazság mérlegelésénél nem létezhetnek.

Ezenfelül a dolgok nem függetlenek egymástól. A dolgokat egymással való kapcsolatukból ismerjük meg. A feketét a fehérből, a kicsit a nagyból, a szárazat a nedvesből, a nehezet a könnyűből egyiket a másikkal; ellentétéből világosodik meg előttünk a jelenség. Ugyanez a relativizmus az erkölcsi világban is tapasztalható. A jót a rossz ellentétéképen értjük meg, a hasznosat a

károsból, a szépet a rútból. A világban egyetlen dolgot sem tudunk önmagából megérteni, hanem minden jelenség ellentétére támaszkodik. Ebből a *korrelációs* rendszerből következik, hogy semmit meg nem ismerhetünk, mert ha egyetlen dolgot sem értünk meg önmagából, — úgy egyetlen dolog sem nyújthat biztos alapot a megismeréshez.

Egyébként az egész világ minden jelensége összefügg és összefűződik a szubjektummal, hogy a szemlélőben képzet alakuljon. A szín a levegő, fény, a tárgyak összjátékától és a látószervnek ezekkel együtt működő berendezésétől függ. Az édes és keserű nem kizárólag az ízelt tárgy sajátja, hanem az ízlelőszerv alkotása is. A tömjén füstjének illata sem pusztán objektív összetétel, (még annak is sokféle elementumból szövődik össze), — hanem az orrnak is szerepe van létrejöttében. Az objektum-subjektum ez együtthatása a megismerésben lehetetlenné teszi azt, hogy véleményeinket igazságnak hirdessük, mert sohasem tudjuk, hogy ítéletünkben mennyi a valóság és mennyi a szubjektív hozzáátétel.

Végül módosítón hatnak az emberi véleményekre a neveltetés, a hit, a hagyományok, a népi és családi erkölcsök és szokások is, amelyek az emberi ítélőképességet lenyűgözik és amelyek következtében oly szétszórt és ellentmondó az emberek felfogása a dolgokról.

Mindebből egészen természetesen következik, hogy a filozófusok *antinomiák* között imbolyognak, amikor beszélnek a világ határolt és határtalan voltáról, teremtettségéről és öslétéről, mechanikus és teleológikus működéséről, de feltevéseik egyformán csak szubjektív felfogásuk megnyilatkozásai.

Ezek szerint az ember tartózkodjék minden ítélettől

(epoché) és ne mondjon véleményt a dolgokról. Eddig az álláspontig jut el Philo, amikor a szkepticizmus útján elindul az emberi ismeretek kritikájának irányában. Láthatjuk, hogy e pontig teljesen az aenesidemosi úton halad, innen kezdve azonban, elhagyja a skeptikus ösvényt és most már saját gondolatainak útját fogja járni. Úgy tűnik előttünk, mint az a merész hegyi vándor, aki a megjelölt turista ösvényen eljut oly pontig a sziklabércen, ahol a turistajelzés megszakad, az út végetér és szinte áthathatatlan meredek sziklafal zárja el a további haladást, de a vándor éles szeme meglátja a sziklafal egyenetlenségeit és azok segítségével lendíti fel magát a céloromhoz, legyőzve a legyőzhetetlennek látszó akadályt. Merész lendületre lesz szükség és veszélyes a vállalkozás, de ha megtalálja a támaszpontokat, melyeken megvetheti lábát, utasunk meg fogja oldani feladatát.

Az első támaszpont az a meggyőződés, hogy az eddig járt úton nem lehet tovább hatolni, az antinomiák útvesztőjében eltéved az ember. Mi volt az ismeret —, illetve igazság-szerzés eddigi útja. *Érzékszerveink* közvetítették hozzánk a jelenségeket és *értelmünk* állapította meg az összefüggéseket, de ugyanakkor értelmünk bíráló munkája megmutatta, hogy nincs tovább vezető út. Tehát az érzéki felfogás és az értelmi ismeretek útja nem vezet célhoz. El kell hagyni ezeket az ösvényeket és új utat kell keresni. Az érzéki felfogás és az értelmi meggondolás szubjektivitása elködösíti az igazságot, az *ebrietas* mámoros állapotába dönti az embert, elhomályosítja tisztánlátását. Vissza kell szerezni a *sobrietas* (józanág) élesenlátását; úgy, amint Noé felébredt mámorából, úgy kell felocsudnunk érzékies szemléletünk és az emberi értelmi szubjektivitás mámorából. (De sobrietate 3—4. §.) „Nyíljon ki teljesen a lélek szeme és

kapjon erőre, hogy semmilyen pára el ne homályosítsa és be ne záruljon; akkor majd eléri a *legteljesebb* látóképességet, megpillantja magát a szellemi igazságot."

El kell hagyni azt a szemléleti kört, mely csalóka káprázataival megtéveszti az embert. Ábrahámnak azért szól az Isten: „Hagyd el országot, szülőföldedet, atyáid házat és menj abba az országba, amelyet én neked megmutatok.” Ennek értelme, hogy a *testiségtől*, az *érzéki* szemlélettől és az emberi *logos*-tól (az értelmi összefüggésektől) kell eltávolodnia és új *látást* szereznie. Olyan módon kell ismerethez jutni, melynek semmi kapcsolata nincs sem a külvilág örökké változó jelenségeivel, sem az emberi szellemi funkció szubjektivitásában rejlő különbséssel. (De migr. Ábr. 1—6. §.)

Hogy az értelem homályossá válik, annak voltaképeni oka, hogy az emberi *nous*, az emberi értelem testvéri kapcsolatban van az érzékszervekkel és azokkal összefüggésben keresi az igazságot. Pedig az érzéki szemlélet elhajlítja az értelem figyelmét a valóságtól és megtéveszti látásában. (De migr. Ábr. 4—9. §. és 148—157. §.), aki az érzéki szemlélet által vezettetni magát, az tévedésekbe esik. Ezért hagyja el Ábrahám Chaldaea-t, mely az asztrológiai tudomány *symboluma*.*) Az asztrológia, a természettudomány nem egyéb, mint az érzéki megismeréshez tapadó, azon felépülő értelmi szisztéma — természetes tehát, hogy nem nyújthat a dolgok lényegéről igaz felvilágosítást. (De mig. 176—186. §.) Ugyanígy elhagyja Ábrahám Chárán-t, mely szintén az értelmi ismeretszerzés barlangi világa, telve sötétséggel és kétértelműséggel. Ki a tiszta teljes világosságba: ez a helyes irányvétel. Elszakadni az érzékektől, teljesen,

*) Hasonlóképp fogja fel Ábrahám szerepét a hagyomány is, Ábrahám az asztrológiát hagyta el. L. a megf. fejezetet.

felszabadítani jármuk alól az emberi szellemet, levetni a testiség porhüvelyét és a húsvér-idegembert lenyügöző bilincseket.

Mi ennek a módja? Aszketikus gyakorlat. Elvonatkozás a test vágyaitól és szükségleteitől, elvonatkozás a külső jelenségektől. A vágytalanság állapotában *objektívebbé* válik a gondolkodó szellem, nem irányítja többé se vágy, — se elfogultság. Tehát már is közelebb lendül az ember az objektív igazsághoz. (De migr. 53—63. §.) De ugyanakkor rádöbben egy hatalmas igazságra is. *Önmagában* átéli az objektív *létvalóságot*. „Amint a *nous* kezdi *magát* megismerni és foglalkozni kezd a gondolkodás feletti elmélkedéssel, levetkezi magáról a léleknek ama teljes részét, mely az érzékiség felé hajlik.” (Lót alakjában symbolizálja Philo szerint a Biblia az érzékiséget, mert a síkság szép, szemnek tetsző részét választja magának, mikor Ábrahám elküldi őt magától. De migr. 12. §.)

Ebben az *átélésben* van az igazság nyitja. Benne, általa mindent eldobott a lélek, ami külső burok, mulandó máz, lemálló mez, — de megmarad az átélés ténye és igazsága. *Én átélem* létemet és ebben az átélésben egy igazságot élek át, igazságot, mely független változástól, relációktól, tértől, mérettől, igazságot, melyben nincs összetétel vagy ellentmondás, antinómiamentes, tiszta igazságot. Még az álom maga is közelebb áll az igazság átéléséhez, mint az érzéki szemlélethez fűződő értelmi spekuláció, „mert az álomban a *nous* eltávolodik, elkülönödik az észrevevéstől és egyéb testi jelenségektől és elkezd *önmagával érintkezni* és így, mintegy *tükröből**) látja az igazságot. (De migr. 190. §.) A filozófus

*) Ez a hasonlat is helyet kapott a hagyományos litteralmében. I. ott.

pedig határozott tudatossággal merülhet ebbe az állapotba, azáltal, hogy magános zárkózottságban keresi a nagy áttélést, amelyben „megnyílik előtte a megismeréshez vezető helyes út” ..., „mert ha *önmagát* pontosan megismerte úgy meg fogja bizonyosan Istent is ismerni; nem marad többé Cháránban, az érzéki felfogás világában, hanem *visszafordul önmagához*.” (De mig. 95. §.)

Tehát *önmagunk* átélése adja nekünk azt a világos és igaz ismeretet, melynek analógiájában kell keresnünk az egyetemes igaz ösmeretet. Itt van az a kiemelkedő szikladuc a meredély falán, melyet megragadva fennlülhetünk a csúcsra.

Ez az átélés, ez az *önmagunkhoz* való visszafordulás, (amelyet számos helyen *enthusiasmosnak* nevez bölcslőnk) azonban — és erre jól vigyázzunk — teljesen ment minden testi érzettől, a test burka benne lehámlik az emberről és az Én elszabadul: földi érzékeinek börtönéből, sőt még az érzékekhez kötött értelmiség is lefoszlik általa az Énről. A *Quis rerum divinarum heres* c. könyvének 263. §-ában már *eksztázisnak* nevezi ezt az átélést és hivatkozva a bibliai versre: „Naplemente táján leszállott rája az extázis” (a תרומה szót rendszeresen *eksztázisnak* fordítja szerzőnk), kijelenti hogy az *eksztázisban* az *emberi* értelem is leválik az Énről, mely így alkalmassá válik az igazság befogadására. „Az értelem napszállta... *eksztázist* idéz elő.”*)

A való igazság, a lényegi igazság megismerésének módja tehát az *eksztázis*, az a lendület, mellyel a valóság lényegébe hatol az ember. Ugyanazt a logikai szökellést teszi ebben Philo, mint *Augustinus*, aki a *dubito ergo*

*) Philo az *eksztázis* háromféle fajtáját különbözteti meg. A hagyományos irodalomban négyféle תרומה szerepel. L. az erről szóló fejezetet.

sum ismeretelméleti alapján építi fel világszemléletének pilléreit, vagy Descartes, aki a *cogito ergo sum*-ban pozitív fogalmazását adja az ágostoni elvnek. Mindketten a szkepszisből indulnak, mint Philo, mindketten az *Enhez* térnek vissza, mint az igazság egyetlen biztos forrásához, mely felett kétely nem érvényesül, mindketten az *En*-ből nyert benyomások analógiáját terjesztik ki az *Enen* kívüli világra. De még közelebb áll Philohoz Bergson, akinél az egyéniséghez való visszatérés nem pusztá logikai fordulat, hanem átélés, az *En* belső folyamatába merülés, a valóság elánjának megragadása, lelki élmény és akinél szintén az *En* mivoltának analógiájából épül fel a világegyetem tartamának, folyamatának, teremtő fejlődésének rendszere. Az *intuición* és az *eksztázis* rokon-sága is nyilvánvaló, valamint a szkepszis ismeretelméletén épült filozófiák és az *En* pszichologismusát hangsúlyozó elméletek alapvető hibája is egyformán nyomja rá bélyegét mindezekre a rendszerekre és pedig az a logikai ugrás, mellyel az *En* analógiáját ráhúzzák a külső dolgokra, az egyéniség átélését a világegyetemre.

Ennek az analógiának alkalmazására Philo jogot mert a görög bölcseleőkől. A régi *hylozoisták* a világot élettől áthatott tényezőnek tekintik, Anaxagoras a mindenség minden részletében immanens *nous*-ról beszél, Platon szerint a világ *zoon empszüchon ennoun* — lelkes, értelmes, élőlény, (Timaios) a stoikus és pythagoreusi hellenista irányzatok [a *makro*- és *mikrokozmosz*-ról beszélnek, a nagy és kis világról, előbbi az universum, utóbbi az ember: az ember kicsinyben a világegyetem tükörképe. Philonál a világ a *nagy ember* nevet kapja, az embert pedig *kis világnak* nevezi. (Hószte kai enallatontes, brachün men kosmon ton anthrópon ephasan, megan de anthrópon ton kosmon einai. Quis rerum div.

heres, ed. Mang. 35. old.) Számos helyen említi az ember és a világ közti ezen lényegi analógiát. A De opif. mundi 145—147. §-aiban részletesen fejti ki, hogy az ember testi berendezésében az egész világhoz hasonlatos, ugyanazon elementumok (tűz, víz, levegő, föld) keveréke, szellemében pedig a világegyetemet átható isteni szellemmel rokon. Ezzel véli megszilárdítani ama jogát, hogy a belső átélésben, melyet ő a testből való kilépésnek nevez és minősít, állapítsa meg az igazság megtalálásának egyedül célravezető útját.

Tehát Philonál nem, mint Windelband mondja,*) a szkepszis reakciójaként az átörökített autoritatív hit veszi át az uralmat, hanem a szkepszis logikus következményeképpen a meddővé vált érzéki szemléleten épülő logikai következtetismódok helyét egy újfajta ismeretszerzés foglalja el: az intuitív átélés, mely csak végső elemzésében válik azonossá a már kinyilatkoztatott igazsággal.

Ezzel természetesen nem azt akarja mondani Philo, hogy az ismeretszerzés egyéb módjai, tehát az érzékelés és az értelmi okoskodás teljesen haszontalan dolgok, — csupán azt tanítja, hogy a dolgok legbelső lényegét azok útján fel nem tárhatjuk, a *lényegi igazság* csak az eksztázisban válik birtokunkká.

Az érzékszervekre szükségünk van a jelenségvilágban való orientációhoz, a testek az érzékek által ismerhetők fel (De legum all. 23—29. §.) de az az ismeret, mely innen származik, irreleváns az abszolút igazsággal szemben és ha az értelem az érzékszervekkel társul, abban a hitben, hogy így teljes megismeréshez jut, úgy súlyos hibát követ el, mert csak a jelenséget ismerheti meg, de nem a valóságot. Téveszne azt hinni, hogy

*) Windelband: Gesch. d. Philosophie 1916. Tübingen.

az érzékelés útján eljut az értelem az igazsághoz. A jelenségvilág *alkalmi*, pillanatnyi áttekintéséhez segítőtárs az érzéki szemlélet, a szellem pedig fogalmakat alkot a jelenségekről, azonban ez a fogalomalkotás és ismeret nem adekvát, és nem biztos. Haszna pillanatnyi, míg a kár, amit okoz, igen jelentőssé válhat, ha a bölcseket arra a téveszmére vezeti, hogy általa igazsághoz jutnak és emiatt elhanyagolják az intuitív megismerés módszereit és nem keresik az extázisban elnyerhető tiszta és örök megismerést. (De Cherub 57—58. §. — ahol Éva, Ádám *segítőtársa*, de *csábítója* is. Ádám az értelemmel, Éva az érzékiséggel azonos. Philo kettős értelemben alkalmazza az allegóriát: egyrészt az érzékiség, másrészt az érzéki szemlélet jelenik meg Éva alakjában.)

Mindebből pedig kiderül, hogy Philo az érzéki és értelmi felfogás körét az empirikus megismerésre korlátozza, a jelenségvilágra, míg a valóság, az abszolút igazság világát az átélésben véli megismerhetőnek. Tehát ezek szerint nem tartja jogosulatlannak az érzéki szemléletet és az értelmi felfogást, azonban csak praktikus, közvetlen célra használhatók, az életben való orientáció céljára. Úgy, hogy végeredményben háromféle megismerés van szerinte: érzéki, értelmi és intuitív. A három megismerésfajta ugyanazt a lényegi igazságot takarja, mintha háromszoros fátyol burkolná be azt. Az érzéki megismerés mögül kicsillan a szellemiség fénye és a mögött rejtelkedik az igazság, melybe az átélésben helyezkedhetik az emberi *nous*. A jelenségvilág elburkolja az intelligibiliák világát, mely pedig az isteni világot elrejtő saisi fátyol. A valóság el van fődve előlünk, alkoskodó játékkal mégis meg-megcsillan valami testi és lelki szemeink előtt. A belső lényeg mindig valami más, mint a külső takaró és mégis a takaró a belső lényeg

fölé domborodik, mintha annak formáit sejtetni akarná. Egészen mást jelent, mint ami belül van és mégis azt igyekszik kifejezni. Aki az eksztázisban már behatolt a lényegbe, az a külső burkon keresztül is a lényegét látja.

És amint jogos, hogy a *világszellem* elburkolja magát az érzéki jelenségek külső szimbólumaival, ugyanúgy jogos és természetes, ha a filozófus ily külső szimbólumokba burkolja tanítása lényegét. Itt jutottunk vissza kiinduló pontunkhoz, hogy miért tekinti Philo a szót kettős tartalmú szimbólumnak. Erre ismeretelmélete tanítja. Maga a megismerhető világ is ily kettős tartalmú szimbólum, mely a jelenséget és a mögötte rejlő, de csak az extázisban megismerhető világot tartalmazza.

Philo felfogása szerint maga a Biblia is így tanít; a szavak külső értelme mögött magasabb belső értelem van; a történeti elbeszélések nem csak a történeti valóságot tárják fel, de ugyanakkor magasztos erkölcsi igazságok allegóriái is, a törvények mögött nemes erkölcsi elvek és eszmények világítanak.

Amikor ez így van a világegyetemben és amikor így tanít a Biblia példája is, a filozófus is jogosult célja érdekében a külső mezt olyképen megválogatni, hogy tanítása közelebb jusson az olvasó alacsonyabb felfogási színvonalához, de ugyanakkor elrejtheti a szimbólumok mögé magas felfogását, elvont és igaz gondolatait. Hiszen általános az embereknel is ez a módszer: „Az emberek nagy tömegei rendesen *oly neveket adnak a dolgoknak, melyek a dolgoktól különböznek, úgy, hogy a valóságos dolog egészen más, mint, amit a név mond.*” (De Cher. 56. §.) Szinte azt lehetne mondani, hogy az értelmet elrejtő szimbólumok alkalmazása általános természeti törvény, melyhez az emberek és közöttük filozó-

fusunk éppen úgy alkalmazkodnak, mint az isteni könyv, a maga allegóriáival.

Így oldódik fel Philo ismeretelméletében írói egyéniségének és emberi jellemének látszólagos ellentmondása ámde ugyanígy oldódnak fel filozófiai rendszerének ellentmondásai is ebben az ismeretelméleti alapvetésben.

Így elsősorban az az ellentmondás, amelyet *Gfrörer* (*Kritische Geschichte des Urchristentums* I. 2. rész első old.) annyira kiélez és amelyet *Dähne**) a „pontos és kevésbé pontos kifejezésmód” alkalmazásában akar feloldani, míg Wolff egyszerűen nemlétezőnek jelent ki; t. i. az az ellentmondás, hogy Philo a valóságos létet (nála Istent) egy helyen megismerhetetlennek, másutt nemcsak megismerhetőnek tartja, hanem egyenesen, mint erkölcsi követelményt állítja oda a megismerésére való törekvést.

A nyilvánvaló ellentmondás azonban teljesen elsimul, mihielyt beállítjuk Philo ismeretelméleti rendszerébe. Az igazság az érzéki szemlélet és az ahhoz fűződő értelmi fogalomalkotás útján nem deríthető fel, mindenestre egy pontig megközelíthető, de soha bizonyosak nem lehetünk felőle, mert az antinómikus tétel valószínűsége épp oly erős, ha csupán a szokásos igazságkereső módszereket vesszük igénybe. Ezzel szemben az igazság teljes világossággal tárul fel az eksztatikus átélésben az igazságot kereső bölcs előtt: „amint a napot csak a nap által, a csillagot csak a csillagok által, a fényt csak a fény által láthatjuk” úgy Istent is csak saját lényegén keresztül szemlélhetjük. „Isten önmagának világossága és csak önnön lényén keresztül szemlélhető, anélkül, hogy más valami segítene, vagy segít-

*) L. a fejezet végén közölt bibliografiát.

hetne léte *tiszta megismerésében*. Jó *eltalálók* lehetnek azok az emberek, akik fáradoznak, hogy a *teremtésből* ismerjék meg a mindenség nem teremtett Alkotóját, ők hasonlókép járnak el, mint azok, akik a *kettősségből* igyekeznek az *egység* természetét kikutatni, amikor pedig fordítva: az *egységből* kellene kiindulniok, hogy a *kettőséget* megértsék. Azonban az *igazsághoz* csak azok az emberek jutnak, akik Isten fogalmát Istenen keresztül szerzik, a fény fogalmát a fényen át." (De premiis et poenis 45—56 §.)

A büntetés és jutalomról szóló könyv egész bevezetése ezt a problémát tárgyalja, okfejtésének lényege azonban a fentiekben van összefoglalva. Aki az igazságot „alulról-fölfelé” (u. o. 41. §.) akarja megismerni, azaz az érzéki szemlélet és az értelmi fogalomalkotás útján, vagy aki a természet szépségéből és törvényszerűségéből következtet az Alkotóra, csak *jól eltalálhatja* az igazságot, hogy úgy mondjam: véletlenül bukkan rá; igazsága nincs bizonyítva és nem elég erős az ellentmondó érvek támadásaival szemben, az ilyen megismerés nem „tiszta megismerés”. De az igazi tudás, a tiszta megismerés *felülről lefelé* sugárzik; ez a Jákob tudása, akit Philo helytelen héber etimológia alkalmazásával *Istent-látónak* nevez (*horón theon*, az *Izrael* szót így bontja fel: *is ráá él*); ő lett volna az első eksztatikus.

Ha pedig a szokásos filozófiai, illetve tudományos módszerekkel az igazság csak megközelíthető, de meg nem ismerhető, viszont megismerhető, az intuitív átélésben, ennek következménye, hogy a való igazság ismerete csak kiválasztott keveseké, akik azt az emberiséghez közvetítik. Mivel azonban az eksztázisban elnyert igazságot csak maga az eksztázis képes közvetíteni, hiszen az átélés az egyén közvetlen birtoka, — míg a közönség-

hez való közvetítés céljára csak a *beszédet*, tehát már formulává merevedett képeket lehet felhasználni, ennél fogva a bölcs jogosult a tanításban olyan módszert alkalmazni, mellyel a közönséghez ereszkedve a lehetőség határán belüli világossággal sejtetheti véle az igazságot. Fenntartva elvi álláspontját, hogy az igazság csak átélés útján érhető el, igyekszik Philo logikai úton, a beszéd felhasználásával, képek, szimbólumok és analógiák alkalmazásával tenni érthetővé azt, ami velejében érthetetlen. Természetesen ez a legkevésbé sem adekvát módja a megismerésnek, nagy távolságban marad el az igazság mögött, mégis az egyetlen és kényszerű methodus, amikor a nagy közönséghez kell szólni. Fájdalmasan érzi ezt Philo: „Mivel nem képes a szó felkapaszkodni Istenhez, kit el nem érhet és meg nem ragadhat, hanem visszasüllyed és nem jut fel őhozá; alkalmatlan arra, hogy megfelelő kifejezéseket szolgáltatson, amelyek támaszpontokul használhatók és Felőle felvilágosítást nyújthatnának. És ha az egész ég felfogható hangból volna, akkor sem volna könnyű illő és megfelelő kifejezéseket találni.” (De legat. ad Cajum ed. Mang. v. ö. továbbá De sacrif. 147. old.)

Mint egy évezreddel később Bergson, Philo is úgy érzi, hogy a fogalom, a szó csak körüljárja az igazságot, de nem fejezi ki annak lényegét; mégis kénytelen a szót igénybe venni belső átélése közvetítésére és azért éppen úgy, mint Bergson szóképeket, hasonlatokat, analógiákat, alkalmaz.

Az eksztázisban megismert valóság, a jelenségek mögötti lényeg: *Isten*, az abszolút, megközelíthetetlen, felfoghatatlan valóság. Hogy lényét közelebb vigye az emberi fogalmakhoz és létét is, mintegy bizonyítsa (amed-

dig az egyáltalában bizonyítható) alkalmazza híres ama-lógiáját, a városépítő mérnökről:

„Ha valaki egy jó törvényekkel ellátott városba ke-rül, amelyben a polgári viszonyok a legszebben vannak rendezve, mi egyebet tétélezhet fel, mint azt, hogy ez a város jó uralkodók által kormányoztatik. Ha valaki te-hát ebbe a valóban hatalmas városba lép, a világba és szemléli a földet, a bérce és sík vidéket telve állatokkal és növényekkel, szemléli a folyamok és patakok gyors futását és a tengerek árapályát, a levegő hőmérsékleté-nek és az évszakoknak esztendőnként visszatérő válta-kozását, továbbá a Napot és a Holdat, melyek a nappal és az éjszaka fölött uralkodnak, a többi bolygók és álló csillagok és az egész égbolt pályáját és körfutását, nem kell-e vajjon illő, vagy inkább *szükségszerű* módon azt a meggyőződést nyernie, hogy mindezeknek atyja, Alko-tója és Kormányzója van? Mert semmilyen műremek nem jön magától létre. Tökéletes műremek a világ, kell tehát, hogy egy nagyszerű és tökéletes értelemmel bíró lény által formáltatott légyen.” (De monarch.) I. 290.)

Isten létének ez a *teleológiai*, a természet tökéletes-ségéből és tervszerűségéből vett bizonyításmódja, amelyet már Platon alkalmazott (De legibus XIX. 508.) és amely az aristotelesi istenbizonyítás egyik erős alkateleme. A jelenségvilágból, annak észszerű, tervszerű, célszerű be-rendezéséből következtet Isten léteire. Philonál azonban ez csak kényszermegoldásnak számít, alkalmazkodásnak azokhoz, akik nem jutottak eksztatikus megismeréshez, átélt megbizonyosodáshoz.

Ebből az analógiából fejti ki *Idea-tanát* is, a platói bölcelet, illetve a pythagoreusi számideák felhasználásá-val. A De opificio mundi 17. §-tól a 20. §-ig terjed ugyan-ennek az analógiának ilyen irányú felhasználása, ahol ki-

fejti, — és ez rendkívül fontos Philo egész rendszerének helyes felfogása szempontjából — hogy az ideák nem képeznek külön világot, hanem magában az isteni szel-
lemben nyugszanak:

„Nem szabad azt mondanunk, vagy gondolnunk, hogy az ideák világa egy bizonyos helyen van; hogy *ez* a világ miképen keletkezik, felismerhetjük, ha egy az emberi életből vett hasonlatot szemlélünk. Ha egy bőkezű király, vagy egy korlátlan hatalommal rendelkező, de ugyanakkor nemes gondolkodású vezér, aki szerencsáját még több dísszel akarja felékesíteni, várost alapítani szándékszik, akkor tanult építőművészt hív, aki megfigyeli a hely klimáját, kedvező fekvését és legelőször is felvázolja a felépítendő városnak majd minden részét: a templomokat, gymnásiumokat, hivatali épületeket, forumokat, kikötőket, hajóépítőműhelyeket, utakat, a falak tervét, a házakat és a nyilvános épületeket; majd lelkébe fogadja, mint viaszba préselt pecsétet, az összes tárgyak formáit és gondolatban megfesti magának a tervezett várost. Majd, amikor a képeket a vele született emlékezőtehetséggel felfrissítette és jegyeiket még mélyebben bevészte, elkezdi a tehetséges mester, szemét egyre a *mintaképre* irányítva a fából és kőből álló valóságos város építését, mikor is a *testi tárgyakat* teljesen a *testetlen ideákhoz* hasonlóan képezi ki. Hasonlóképpen kell Istennél is a dolgot felfogni, hogy Ő abban a szándékában, hogy a *nagyvárost**) megépítse, először *szellemében* alkotja meg a formákat, ezekből összeállít egy *kigondolt* világot és azután a *mintakép* felhasználásával állítja elő az *érzéki*leg észlelhető. Ugyanúgy, amint az építőmester által előzetesen tervezett városnak (az elgondolt várostervnek) nincsen kívülálló helye, hanem

*) A világ gyakori analogiája Philonál, stoikus hatás.

csak a művész lelkébe volt az vésve, ugyanúgy az *ideák-ból álló világnak nincs más helye, mint az isteni értelem,* mely mindezt rendezte.”

Nyilvánvaló, hogy Philo az ideákat nem ruhazza fel önálló léttel, nem akarja őket hypostazálni, — az *idea* nála tisztára előkép, terv, az isteni szellem tartalma és amikor Philo kifejezőmódjában sokszor úgy tűnik fel az *idea*, mint önálló lény, mint közvetítő Isten és a világ között, ez csak a nyelvi nehézség (lényegileg a normális ismeretszerzés lehetetlenségének) következménye és kép, hasonlat, analogia, mellyel a kifejezhetetlent kifejezhetővé óhajtja tenni, — amiről pedig eleve tudja, hogy nem sikerülhet.

Ennélfogva, mikor Philo a teremtet világ ideáit, mint önnálló lényeket mutatja be, amikor a *Logos*-t, a legfőbb ideát, az isteni szellemet második Istennek, Isten egyszülött fiának, a vigasztalónak (Paraklét), az oltárnak, a főpapnak stb. nevezi, — e képies kifejezésekkel csak közelebb akarja hozni annak fogalmát az olvasók fantáziájához és egyáltalán nem szándékszik külön élettel felruházott külön isteni principiumnak beállítani azt. Amikor az isteni teremtesben megnyilatkozó természeti erők analógiájára az ideákat, tehát a világ jelenségeinek előképeit, vagy tervrajzát, az isteni szellem tartalmát és elgondolásait is *dünameisz*, erőknak nevezi, vagy amikor angyalok gyanánt szerepelteti őket, — ez ismét nem egyéb, mint a hellenista izlésnek és szellemi felfogóképességnek tett engedmény, kép, allegoria és nem hypostazálás. Mi sem állott tőle távolabb, mint ilyen mythológiák létesítése, hiszen egész munkássága küzdelem a mythologia ellen. Milyen erélyes szavakkal kel ki a természeti tünemények mythologiai beállítása ellen:

„Minden létezőnek legmagasabb kezdete az Isten és

az erények legmagasztosabbja az istenfélelem... Nem kis tévedés az, amely az emberek többségét fogva tartja oly dologban, melynek egyedül és sokkal inkább, mint minden egyébként, teljes biztonsággal kellene minden szellem előtt tisztán állania. Ugyanis sokan istenítik a négy elem valamelyikét, mások a Napot, Holdat és a többi csillagokat, az álló csillagokat és a bolygókat, ismét mások csak az eget, végezetül mások az egész világegyetemet. Ezzel szemben a legmagasabbat és a legtökéletesebbet, az Alkotót, a nagy álladalom Kormányzóját, a legyőzhetetlen seregek Urát, a Kormányzót, aki állandóan az üdvösség felé vezeti a mindenséget, elhomályosítják, amennyiben ama vélt Isteneknek hamis neveket adnak sok változatban. Így némelyek a földet Korénak Demeternek, Plutonak, a tengert Poseidon-nak nevezik, akik mellé azután alsóbb tartományfőket költenek, tengeri isteneket és férfi- vagy női démonokból álló udvartartást. A levegőt Herá-nak, a tüzet Hephaistos-nak, a Napot Apollonnak, a Holdat Artemis-nek, a Hajnalcsillagot Aphrodite-nek és más csillagot Hermes-nek nevezik. És így adtak a többi égi testnek a mythosköltők neveket, e mesterséges alakzatokat csak megtévesztésre találták ki, hogy a névadással úgy tűnjenek fel, mintha valami pompás dolgot vittek volna véghez..." (De Dekalogo 52-55§)

Ezekután tér annak bizonyítására, hogy e dolgok nem lehetnek Istennel azonosak, mert Isten abszolút léteben mulandóság, változás nem lehetséges, mindezek a dolgok pedig időben jöttek létre és mulandók.

A Biblia allegorikus magyarázatára éppen ezért van szükség, — mondja bölcselőnk —, hogy szövegét félre ne értsék és ne véljék mythologikus tartalmúnak. A De opificio mundi 157-ik szakaszában a bűnbeesés csábító kigyójával és az Édenkerti jelenettel kapcsolatosan ezt

külön ki is emeli: „Ezek (t. i. a bibliai elbeszélés alakjai) ne higgyük, hogy valamely mythikus alakzatok, amelyekben a költő — és szofista nép olyan örömet talál, hanem tipikus példái annak, hogy az allegorikus magyarázattal a rejtett értelmet kell kihámozni.” Az allegorikus magyarázat célja éppen a mythologia kiküszöbölése.

Világosan kitűnik mindebből, hogy mi sem állott távolabb Philótól, mint mythológiát teremteni és az eget istenek, fiókistenek, démonok és angyalok seregével benépesíteni. Mivel azonban azt a magas igazságot és tökéletes istenfogalmat, melyet ő átélt, a legnemesebb filozófiai nyelv sem tudja kifejezni és átélt igazsággá varázsolni, kénytelen oly képeket és szimbolumokat alkalmazni, amelyek olvasóközönsége fogalmi köréből valók. Ezáltal elérte Philo, amit éppen nem akart, hogy egyrészt eszméi közt látszólagos ellentmondás található, másrészt, hogy, éppen az ő tanításai nyomán erősödik meg a gnosztikus mythologia és az ő *tiszta* Egyistenfogalma a Logos istenfiúságának és a trinitásnak, az ujplatonikus gondolat-rendszernek és a kereszténység dogmatikájának filozófiai alapot nyújtott. A János-evangelium Logos-tana, Pál leveleinek néhány kitétele már ezt a philoi hatást mutatja, aminek oka elsősorban az, hogy Philo allegorikus nyelvezetét a külső értelemben fogták fel és nem Philo szellemében.

Ezekután visszatérve Philo ismeretelméleti megállapításaihoz, szögezzük le újra, hogy nála a valóság megismerésének egyetlen módja az átélés (eksztázis) a bensőben átélt igazságot kiterjeszti az abszolút valóságra, ismét szokásos analógiái egyikét alkalmazva. Ezt a valóságot igyekszik oly fogalmakkal, analógiákkal, képekkel megértetni, amelyeket a görög, elsősorban stoikus és platonikus filozófusoktól vett át. Ebben nyi-

latkozik meg az ő filozófiai eklekticizmusa. Viszont állandóan fenntartással él, az út alulról fölfelé legföljebb megközelítheti a valóságot, vagy véletlenül rábukkantatja az embert az igazságra — a teljes bizonyosságot a testből való kilépés, az intuitív átélés, tehát a valóság közvetlen szellemi megragadása nyújtja oly módon, hogy azt majdnem lehetetlen a beszéd szimbolumaival tovább közvetíteni.

Már most mi az, amit ebben az átélésben fölfedez Philo szelleme? Bergson a XX. század nagy *átélő* bölcselője az intuició legbelső lényegének a lélekben zajló mozgalmasságot, változást, folyamatot, előrelendülést, alakulást tartja. Philo ennek ellenkezőjét, az állandóságot, a változatosságot, majdnem azt mondhatnók: a mozdulatlanságot. Bergson élesebb szeme az *állandó* változásban is meglátja az *állandóságot*, a változások állandóságát, folyamatosságát, tartamát, az *En duratioját* a változatosságban és ezt kiterjesztve a történetre, abban is megállapítja a folyamatos változást, a tartamosságát és az evolúciót, mint az universum belső igazságát és lényegét.

Philo még nem volt képes a herakleitosi örök mozgalom és változás és az eleáták örök mozdulatlansága, a *lét* és a *levés* közötti nagy űrt ily ügyesen áthidalni, az ő átélése a változatlanság jegyében játszódik le, aminek talán az a magyarázata, hogy az ő ekstázisa révület is volt, lelki elkábulás, az aszkézis útján felidézett szellemi megmerevedés. Önála tehát az eleáta *lét*, a xenophanesi-parmenidési változatlanság, mozdulatlanság képezi a dolgok igazi valóját. Ezt az igazi létet, ezt az abszolutumot, a változatlan valóságot nevezi Istennek, akinek lényegét legjobban a Philo által használt szó fejezi ki: *to on* — a *létezés*, és akiről a szentírás is meg-

mondta: *אֲנִי אֶשֶׁר אֲנִי* — vagyok, aki vagyok, Philo értelmezésében: *ego eimi ho ón* — én vagyok a létező, az egyedüli valóságos létező. (De vita Mosis I. 91. §.)

Ha mégis látunk a világban és magunkon változást, mozgalmasságot, alakulást, keletkezést, fejlődést és enyészetet — az a lét nem valóságos lét, csak jelenség, látzat: *to mé on* — a nemlétező.

Ezt a fent említett helyen egész részletesen fejti ki: „mondd nekik, (így szól Isten Mózeshez), hogy én a *létező vagyok*, azért, hogy ők a különbséget a létező és a nemlétező között megtanulják és hogy azt is tudomásul vegyék, hogy nékem, aki a lét egyedüli birtokosa vagyok, semmiféle a lényegre érintő nevem nem lehet. Ha ők mégis gyenge felfogó képességük miatt egy elnevezést kívánnak, úgy ne csak annyit hirdess nekik, hogy én Isten vagyok, hanem azt is, hogy én annak a három férfiúnak Istene vagyok, kik az erényeket jelképezik, Ábrahám, Izsák, Jákob Istene, kik közül az első az értelmi okulás által (mathészei) szerzett bölcsesség zsinórmértéke, a második a természet útján (phüszei) elnyert bölcseség, a harmadik az askézis útján elnyert bölcseség.*)

A nemlétező világ, azaz a nem igazi léttel bíró világ, a jelenségek világa, a testek világa, mely érzékszerveink útján jelentkezik szemléletünknek (phüszei) és amelyet értelmi összefüggésekbe foglal gondolkodó szellemünk (mathészei), az anyagi világ, a mozgalom, változás,

*) A fordítók és a magyarázók e helyütt tévesen értelmezik a mathészei, phüszei és askészei kifejezéseket. E kifejezések csak Philo erkölcstanában jelentik az értelmi úton elnyert erkölcsi habitust, a természetes hajlamból folyó erényességet és az askétikus erkölcsöt. Itt azonban ismeretelméleti jelentősége van e kifejezéseknek — az érzéki úton, az értelmi úton és az extatikus úton szerzett ismeretekről van szó.

mulandóság világa — ezen a világon keresztül is megsejthető az Isten léte. De igazi istenismeretet csak *asz-készei*, az eksztatikus látásban nyerünk, amikor a valóságos lét kerül átélésünk terébe. Ez a valóságos lét a változhatatlan, az abszolútum: Isten.

Ennélfogva az Istenről, az igazságról szóló felfogás is kétféle, aszerint, hogy milyen aszpektusból szemléljük. Aki az eksztázisban éli át létét, az rájön arra, hogy az Isten az örök változatlanság és e mozdulatlan állandóságban tökéletes, mivel csak a tökéletlen jelenségvilág sajátja a változás. A tökéletesnek nincs szüksége változásra, mert vagy tökéletessé válhat, akkor eleve nem volt tökéletes, vagy kevésbé tökéletessé alakulhat, akkor szintén nem tökéletes, mert a tökéletesség fogalmában a romolhatatlanság is benne van. E tökéletesség Isten egységében is kifejezésre jut; több abszolútum nem képzelhető, mert a tökéletesség nem engedi, hogy összehasonlításnak legyen alávethető. „A lét nem tartozik a relatio kategóriájába (*hé on eszti ouchi tón prosz ti*)”. Mint változhatatlan és tökéletes lét csak szellemi lehet és semmi indulat nem érheti. Transcedens magosságban trónol a jelenségvilágtól elvonatkozva, önmagában teljes, csak önmagában létező; attributumok, állapotkategóriák reá nem vonatkoznak, őt nem érinthetik. Róla csak azt tudhatjuk, hogy létezik, — ez az egyetlen kategória, mely reá alkalmazható *hó monó proszeszti to einai* — az egyetlenre a létezés vonatkozik (De nom. mut. 49. §.). Lényegében megismerhetetlen a szokásos ismeretszerzési módokatokkal: *akataléptosz ho kata to einai theosz* (De poster. Cain. 7. old. 1. továbbá Quod Deus sit imm. 52. §. folyt.).

Ennyi az, amit az eksztatikus megismerés Istenről, a *magánvalóról* mond, ehhez pedig az értelmi következ-

tetés hozzáteszi, hogy Isten *szabad*, mert nem determinálja semmi. Isten az egyetlen szabad lény: *hé moné eleutera phüszisz*. (De somn II. rész.) Azonban Philonak ezt a logikai következtetést is az eksztatikus megismerés melegsége fűti még át: az eksztázisban szabaddá válik az emberi szellem, levetkezi az érzékiség börtönburkolatát, a földiség bilincset eldobja és *szabadnak* tudja magát. Ezt az átélést viszi át bölcsészünk a valóságos létre, amikor az isteni szabadágot megállapítja, amely egyébként az isteni tökéletességből is következik.

Viszont módot akar nyújtani az Isten-fogalom megértésére logikai úton is és itt az *analogia* eszközével dolgozik, a műből következtet az alkotóra, annak szellemi voltára, bölcseségére és jóságára. A *tökéletlen* alkotás nem zárja ki a tökéletes alkotót. A művész elgondolása mindig tökéletesebb, mint maga a megalkotott mű. Az isteni szellem (Logos) által megalkotott (megtervezett) idea (előkép)-világ tökéletesebb, mint a kész, előttünk álló világ és az Alkotó a teljes tökéletesség, Ő tökéletesebb a jó és szép ideáinál és tökéletesebb a bölcseségnél. (De opif. mundi 141. §.)

A természetben uralkodó rend (desmos) Istenre mint a világ alkotójára utal, És hogy megérthessük, hogy a magán való, minden vonatkozástól ment isteni szellem miként képes az anyagi világ rendjében megnyilatkozni, ennek megvilágítására ismét analógiát alkalmaz. Az emberi értelem az emberben magában nyugszik és kifelé ható erő is. (*Logos endiathetosz* — a belső gondolatvilág és *logos prophorikosz* — a cselekvőség, a gondolatok kifelé hatása.) Ugyanígy az isteni szellem is egyrészt transcendens, elvonatkozott, de hatásában is érvényesül másrészt. Az emberi gondolat is azonos az elgondoló szellemmel és mégis megnyilatkozik az ember által

alkotott műben. Így az isteni szellem is lehet transzcendens mint magánvaló és ugyanakkor a világban immanens, mint a világrendben, a világtörvényben, a tervszerűségben, a célszerűségben, a dolgok életében megnyilatkozó bölcsesség — a sztoikusok *orthosz logosa**), az egyenes bölcsesség vagy világ-nous. Ha pedig az isteni szellem a világban immanens, akkor a *phüszzei szemléletben* jogosan mondható *Ő tón holón toposz-nak***) — a mindent átfogó isteni szellemnek, annak ellenére, hogy a maga valóságában *Ő autosz heautou toposz* — önmagának zárt világa. És bár *Ő* önmagában teljes (autosz heautou plérész), mégis *phüszzei* szemléletből tekintve mondhatjuk róla, hogy betölti a világot.

Ennek a gondolatnak megvilágítására azután új analógiát hoz fel, a *fény* analógiáját. Isten a legtisztább fény forrása és amint a fény a Nap-ból sugározva bevilágít mindent, úgy sugárzik az isteni fény az egész világegyetemen át. Ennek a hasonlatnak meg lesz az útja a későbbi bölcselők fény és emanációsi teorián keresztül.*)

A fény analógiája szerepel Philo-nál akkor is, amikor az emberi értelmet magyarázza, amelyet *apaugasma theou*, az isteni fény reflexének nevez. Amint a sötét anyag maga nem fényforrás, de a fényt visszaverő felülete világosságot tud sugározni, hasonlóképen az emberi szellem sem egyéb, mint az isteni logosnak visszatükröződése.

Így reflektálódik az anyagi világban az isteni logos és pedig a törvényben (nomosz), mely áthatja a világ-

*) Az orthosz logos az emberi értelemre is vonatkozik a sztoikusoknál.

**) *המקום* a Talmud-ban. L. a megfelelő fejezetben.

*) Plotinos, Augustinus és a szkolasztikusok. Gabirol.

egyetemet, mely összeköti, összetartja a széteső részeket, amely harmoniát (szümpatheia) visz az ellentétes elemek közé (De Cherubim 224. §.), mely soha meg nem szűnik alkotni, „amint a tűzhöz tartozik, hogy ég, a hóhoz, hogy hideget hoz létre, úgy Isten lényéhez tartozik az alkotó logos, mely a többi dolgokban tovább hat, hogy működjenek (Leg. alleg. 61. §.)

Enélkül a formatív principium nélkül az anyag maga élettelen (nekron), egy nem létező absztraktum, melynek legfőlebb *egy* állapot-kategoriája képzelhető a *paszchein*, a szenvedő állapoté, a befogadóképességé, hogy rajta a teremtetés műve végbemenjen. Az anyag *pathetikon*, szenvedőleges dolog, tehetetlen, durva moles, de ha rajta felcsillan az isteni logos tükörfénye, az anyagba élet költözik és rend, a világterv fenséges rendje..

A világterv az isteni szellem erőiből alakul és ezeket a *dinamisz*-okat látjuk a világegyetem működésében. Amint a művész szelleme a művészen él és megnyilatkozik alkotásaiban, úgy az isteni szellem a magánvaló világban nyugszik, de megnyilatkozik a jelenségekben.

Ez Philo metafizikájának lényege. Ami még ezen kívül elméleteiben szerepel, az már ennek kisugárzása, szétágazódása és last but not least *elallegorizálása*.

Még lélektanára és erkölcstanára vessünk egy pillantást. Az emberi értelem az isteni értelem reflexe, ennyiben tehát rokonsága van az isteni szellemhez. Ezen a forгатóponton Philo egész *analogiai* következtetési rendszerét megfordítja és míg eddig saját emberi átélését terjesztette ki az isteni szellemre és a művész analogiáját alkalmazta a világ Alkotójára, most az isteni szellem analogiájából következtet az emberi szellemre.

Az isteni logos hallhatatlan, — az emberi értelem

is az. Az isteni logos szabad, — az emberi értelem is az, szabad akarattal és választóképeséssel bír. Az emberi bölcsesség tehát mintegy az isteninek tükörképe. (Makro- és mikrokozmosz.) Úgy viszonylik az isteni szellemhez, mint az egyedi az általánoshoz, a kép az ideához. Ezért az értelem az ember legjobb része, mely által az ember mintha az isteni természet részese volna. Viszont a test a lélek börtöne és a test ösztönei rossz befolyással vannak rá. Ezért kell legyőznie a testiséget.

A lélek különféle részei különféle indulatok hordozói és különféle bűnök és erények felidézői. A platói lélektan jelenik meg bölcselőnkénél, alig számbavehető terminológiai eltéréssel: A lélek részei nála az értelmes (logikon), az indulatos (thümikón) és a kedélyi (epithümetikón), melyek harmoniáját a helyes értelem (orthosz logosz) hozza létre. E lélekrészeknek megfelelő erények a bölcsesség (phronézisz), a bátorság (andreia) és a mértékletesség (szophroszüné), míg harmonikus egybefoglalásuk eredménye az igazságosság (dikaiozsiüné).

Már a lélektan maga is mutatja Philo erkölcsi irányvételét. Az ember célja, hogy erkölcsi harmoniában éljen és a fentnevezett erényeket megvalósítsa. Ez az erkölcsi irány az isteni törvény követése. Az anyagi lét rabságából csak így szabadul meg az ember. „Omnis probus liber” — a derék, erkölcsös ember a kötöttség anyagi világából az erkölcsi szabadság magaslatára emelkedik,*) mert uralkodik érzékisége és testi ösztönei felett és magát teljesen Istennek, az igazi lét és igazi szabadság urának adja át. Ezáltal jut az ember teljes boldogsághoz.

Hármas út vezet felfelé az erkölcsi emelkedésben. Az egyik a természetes jó hajlam (phüszei), a másik

*) A Talmud és a hagyomány ugyanezt tanítja.

az értelmi és erkölcsi nevelés (mathészei), a harmadik az eksztatikus elmerülés (aszquészei) útja. Ennek a három különféle útnak három embertípus felel meg: a *földi*, azoknak a typusa, akik közül a rosszak csak a test élvezeteit vadásszák (hoi théreutai tón szómasztosz hédónón), míg a jobbak ösztönszerűen, de nem tudatosan járnak az erény útján; az *égi*, azoké, akik értelmi úton állapítják meg az erkölcsi élet parancsait (u. i. Philo az értelmet az emberi lét egének (Uranos) nevezi); míg az *isteni*, azok typusa, akik nem csak a földiességtől, de az emberi szellem nyűgétől is szabadultan feladják személyiségüket Istenben. Ide tartoznak a próféták és papok. Ennek az emberin túlemelkedő ideálnak útja az aszkétikus gyakorlat, az eksztázis keresése és a benne való elmerülés.

Így zárul be Philo gondolatainak köre és így tér vissza egy logikus circuluson kiinduló pontjához, ahoz az ismeretelméleti alapvetéshez, melyben harmonikusan oldódnak fel rendszere ellentmondásai és amely ugyanakkor feltárja lelke erkölcsi eszményét is: az igaz istenismeretet. Útjának vége és útjának eleje azonos: Isten, akinek megismerése az út végső célja (Ta termata tész hodou gnószisz eszti kai episztémé theou. Quod Deus sit imm. 95. lap Mang.) és mivel Őhöz vezet a filozófia, azért az a jónak és igaznak forrásnak (agathón hoszá prosz alétheian agathá pégé). Természetesen arról a filozófiáról van szó, melyet Mózes nyert a kinyilatkoztatásban (Moüszeosz eszti todi dogma touto, ouk hemon), mivel Mózesé ez az egész tan és nem egyéni tanítás. A görög bölcsészek csak megsejtették az igazságot, Mózes birtokában volt. A mózesi tan ezért az isteni igazság

forrása és a mózesi törvény a világteremtés legtökéletesebb előképe.*)

Ez a hit a philo-i theologia alap- és záróköve. Bölcséleti rendszerének fölépítéséhez sok építőkövet hord össze filozófiai eklekticizmusa márványbányáiból. A platoi idea-tan, a pythagoreusi számmisztika; a platoi lélektan és a stoikus erkölcsi felfogás; a platoi szemlélet az anyag alacsonyrendűségéről és az ideák világának tökéletességéről és a sztoikus tan az anyagvilágban uralkodó törvényszerűségről; a platoi logos-elv és a sztoikus világszellem elve; a jelenségek herakleitosi mozgalmasságának és a magánvaló eleáta mozdulatlanságának tana érdekes szintézissé egyesül nála és az így keletkező harmónia és a belőle áradó melosz egy fenséges zsolozsmává erősödik, mely Istent hirdeti, dicsőíti, vallja.

Még fiatalkori műveiben is, amelyek tudatosan viselik a hellenista felfogáshoz alkalmazkodás lárváját, ez a fenséges istentudat és megrendíthetetlen hit nyilatkozik meg. Milyen erőteljes az a polémia, amelyet az Isten gondviseletének védelmében az epikureus materializmus ellen folytat a *De providentia* című könyvében. A mechanikus világmagyarázat ellen éles küzdelmet folytat e műben. A világegyetem nem öröktől való; időben keletkezett. Az ősanyag is csak Isten alkotása lehet, hiszen a világ részeiben az anyag mulandósága, létrejötte és enyészése kimutatható. Ha a rész mulandó, mulandó az egész is, ha a rész keletkezett, keletkezett az egész is. Hivatkozik ez érvelésében Platorra, aki a Timaios-ban azt mondja, hogy az idő együtt keletkezett az éggel, vagyis az idő az égitestek pályafutásának függvénye és hivatkozik arra is, hogy az érzékelhető világ a szellemi

*) A hagyományos irodalomban visszatért ugyanez a gondolat. l. később.

világnak (mint idea-világnak) másolata, tehát keletkezett. (L. Timaios 28. B. 92. B. és 29. B.)

Ezután szétszedi az epikureus érveket, amelyek a világ mechanikus folyamata, az *apronoészia*, a gondviselet nélküli világtörténés mellett és az isteni gondviselés ellen szólnak. A látszólagosan véletlen események és a sokszor céltalannak mutatkozó természeti katalizmák mögött is a törvény uralmát lehet kimutatni, mert még ezekben is megnyilatkoznak, bár távolabbi, célképek. Ebben az általános célszerűségben rejlik az isteni gondviselet. Az igazak szenvedései se az *apronoésziát* igazolják. Az igazak jutalma szerencsétlenségük hősiesség elviselésében van, lelkük megváltozhatatlan nyugalomban és derűjében, az *apatheia*-ban, mellyel szenvedéseiket viselik és erényüket megőrzik. Az igaz ember könnyen viseli a fájdalmat, mert még bajában is felismeri az isteni gondviseletet.

Amint a hajó ingadozásai is a kormányos művészetéről tesznek tanúságot, úgy tanuskodik a világrend Istentől és gondviseletéről.

Hasonlóképen kikel a sztoikus materialista fatalizmus ellen. Az asztrológiába vetett hit dőre, mert általa az emberi szabad választás elvét dobjuk el, hiszen azt akarja elhitetni, hogy a csillagok konstellációi irányítják, *determinálják* a sorsot, az emberi akaratot és cselekvést. Ha ez igaz volna, a bírák többé ne az embert, hanem a csillagokat büntessék, mert ők volnának felelősek az emberi tettekért. De az asztrológiai tévedést élénken ábrázolja, hogy sokszor egy egész város, nagy tömegek pusztulnak el valamely tömegszerencsétlenségben. Már pedig közöttük különböző időben született és igen különböző horoszkóppal rendelkező emberek vannak, sorsuk mégis közös, sokan születnek *egy* horoszkóp alatt és

mégis különböző a sorsuk. Kell-e ennél ékeesebb cáfolata az asztrológiának? Az emberi cselekedet és sors tehát nem függ *materiális* tényezőktől és nincsen mechanikus törvényszerűségnek alávetve.*)

E gondolatok a legtisztább zsidó gondolatok a hellenista bölcsélet mezébe öltöztetve. Philo célja tehát nyilvánvalóan a zsidó eszme propagálása volt. Ha szellem-templomába sok hellenista építőkövet, sőt támpillért épített is be, mégis zsidó volt tökéletesen, amit igazol erős polémiája még azok ellen a hellenista filozófiai irányok ellen is, amelyek pedig építőkövei legnagyobb részét szolgáltatták. (Amint láttuk, még a platoi és a stoikus felfogás ellen is folytat polémiát.)

De igazolja világszemléletének tiszta zsidó voltát az is, hogy a rabbinikus irodalomban gazdagon szerepelnek Philo eszméi. Érzésem szerint — bár ebben egyedül állok —, Philo ismerte az ősi hagyományos magyarázatokat és bőségesen bedolgozta őket allegóriába. Hiszen a szóbeli tan, bár írásbeli alakját jóval Philo után kristályosította ki, keletkezésében megelőzi őt és így lehetséges, hogy a későbbi midrásokban, agádákban szereplő philoi jellegű gondolatok ő előtte már a zsidó köztudatban voltak és így jutottak műveibe. De ha ennek fordítottja volna is igaz és Philo eredeti gondolatai származtak volna át zsidó hagyományba, ez sem bizonyít mást, mint Philo zsidó szellemét. Nem szándékszem ezeket a helyeket itt felsorolni. Némelyiket volt alkalmam jegyzetben megjelölni. A hagyományos irodalmat tárgyaló fejezetekben olvasóim bőven fognak anyagot találni állításom igazolására.

Tagadhatalan, hogy Philo izig-vérig zsidó gondol-

*) A Talmud hasonlóképen polemizál az asztrológiával. L. továbbiakban.

kodó volt. Ha fellebbentjük műveiről a hellenizmus fátylát, előttünk áll tiszta szellemi valóságában a zsidó eszme egyik legnagyobb képviselője. Éppen így, ha félrevonjuk az allegorikus bibliamagyarázatok szétszórtságának és látszólagos rendszertelenségének függönyét, előttünk áll bölcséletének önmagába visszatérő, zárt tökéletes rendszere. Philo a zsidó vallásbölcséletnek egyik legnagyobb egyénisége volt, akinek gondolatai misztikus külső burkolatuk szépsége folytán megtermékenyítő hatást gyakoroltak az egész hellenista világ és az ókori kereszténység bölcséletére, valamint a késői misztikára, míg eszméinek belső igazsága a racionális zsidó bölcséletben érvényesül.

BIBLIOGRAPHIA:

Kiadások:

1552. Paris Adrianus Turnebus ed.
 1587. David Hoesche 3 philoi könyvet adott ki.
 1742. Thomas Mangey 2 kötetben kiadta a teljes görög szöveget. London.
 1785—1792. Pfeiffer Frigyes Ágost töredékes kiadása I—V. görög-latin nyelven, Erlangen.
 1828—1830. Ernst Richter I—VIII. Schwickert, Lipcse.
 1851—1853. Tauchnitz kiadta 8 kötetben, Lipcse.
 A görög szöveg kritikai kiadása, Leopoldus Cohn: Philonis Alexandrini Opera quae supersunt 1896-tól.
 Németnyelvű kiadás: Die Werke Philos von Alexandrien, Leopold Cohn és I. Heinemann kiadása Lipcse 1909—1930-ig.

Ismertetések:

- August Ferdinand Dähne: Geschichtliche Darstellung der Jüdisch-Alexandrinischen Religions-Philosophie, Halle 1834.
 Gfrörer: Philo und die alexandrienische Theosophie. Steinheim: Vorlesungen über die Offenbarung.
 Paul Wendland: Philo Schrift über die Vorschung Berlin 1892.
 Paul Wendland: Rendkívül értékes az a cikke, mely a Jewish Encyclopedia-ban jelent meg.

- Paul Wendland: Philo und die Kynisch—Stoische Diatribe, Berlin, 1895.
- Dr. M. Wolf: Die philonische Philosophie. Gothenburg 1858.
- Dr. M. Wolff: Filos etik i sina hufvudpunkter framställd Göteborg 1879.
- Leopold Cohn: Einteilung und Chronologie d. Schriften Philos (Philologus Lipese 1899, kiegészítő kötetben).
- Jakob Horowitz: Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Welterschöpfung. Marburg 1900.
- Jakob Horowitz: Das platonische Noeton Zoon und der philonische Kosmos noetos.
- Paul Heinisch: Der Einfluss Philos auf die ältere christliche Exegese. Münster 1908.
- H. A. Kennedy: Philos contribution to Religion. 1919.
- Kenneth Sylvan Guthrie: The message of Philo Judaeus New York.
- Henry Guyot: Les reminiscences de Philon le Juif chez Plotin. Paris 1906. (kimutatja Philo hatását Plotinosra.)
- Emile Bréhier: Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie Paris 1925. (Főleg a platon nyomokat igyekszik Philonál kimutatni.)

Philoval nagyobb összefoglaló művek részleteiben foglalkoznak:

- Gustav Falter: Beiträge zur Geschichte der Idee. I. rész. Philon und Plotin. 1906 Marburg.
- Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. Tübingen 1926.
- Hans Leisegang: Die Gnosis, Kröner Taschenausgabe 32. sz.
- Hans Leisegang: Pneuma Hagion, Leipzig 1922.
- Hans Leisegang: Der heilige Geist. Leipzig 1929.

Igen érdemes munka magyar nyelven:

- Magyary Zoltánné: Techert Margit: A hellén újplatonizmus története Budapest 1934. A Tudományos Akadémia kiadása.
- Philoval nem foglalkozott oly alapossággal, mint Plotinossal és mint azt Philo megérdemelte volna. Leginkább a De opificio mundi (nálá De mundi creatione) foglalkoztatta és így Philo ismeretelméletébe nem mélyedt el. A szkeptikus exkurziót nem említi, valószínűleg nem is ismeri, mert a Philoról szóló közlemény bevezetésében tévesen

azt állítja, hogy Philo az empirikus és materialisztikus görög filozófiai irányok mellett a **szkepticizmust** is elutasítja. Philo a szkepticizmus alapján áll az empirikus megismeréssel szemben. A szkepticizmus bölcselete kiinduló pontját képezi. Tehát nem utasítja el. Ha szerzőnk ennek ismeretében lett volna, Philónak ezirányú hatását is tudta volna Plotinoson igazolni.

Kisebbszerű félreértése, amikor a 83-ik oldalon ezt írja: „**Mária** a megtisztult érzékelés” (a dőlt szedés sajátom). Philo nem Máriáról, hanem Mózes nővéréről Mirjamról beszél ebben az allegóriájában.

**FILOZÓFIA A HAGYOMÁNYOS
IRODALOMBAN**

ROYAL MONY & ARMOYRE
HARMONY

LOGIKA
A HAGYOMÁNYOS IRODALOMBAN

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

A biblia utáni hagyományos irodalom a Szentírás szövegmagyarázatában, a törvénymagyarázatban, az ethikai elvek és a vallási eszme alkalmazásában bírja jelentőségét. Az élet egyre újabb problémákat nyit, új kérdések merülnek fel a lelkiismeretben és a haladó, fejlődő élet megköveteli, hogy a vallás tolmácsolói vele szemben állást foglaljanak. Ehhez az állásfoglaláshoz nem elég a vallás kútforrásainak ismerete, ehhez az kell, hogy a hit szelleme, mint egységes világmagyarázó elv és történet szemléleti principium, valamint egységes életfelfogás irányítsa a gondolkodást, másrészt az is szükséges, hogy akik a törvényt, az írást magyarázzák és a fejlődő élet követelményeihez alkalmazzák, erős logikai érzékkel bírók legyenek, hiszen feladatuk, hogy a forrongó eseményekkel terhes korszakok igényeit úgy elégítsék ki, hogy a vallási eszme, a vallási igazság és törvény ne károsodjon.

És valóban a hagyományos irodalom mind a két fontos mementumot élénk tárja: egységes szellemet, ugyanakkor, amikor a bölcsek százai és ezrei szólnak, ítélnek, vélekednek és tanítanak a tradíció évszázadokra nyúló menetében, valamint erős logikai érzéket. A tradicionális irodalom mint szóbeli tan kezdődik még a kánon lezárta előtt, mint írásmagyarázó haláchikus

(törvényfejtegető) és agádikus (ethikai) midrások, majd mint törvénykódexek (misnák, toszifták, barajták), mint a misnák magyarázatai (gemára) nyernek írott alakot és a hatalmas tanító, magyarázó és gyűjtő munka az időszámításunk előtti II—III. évszázadtól az időszámításunk utáni V—VI. évszázadig terjed és benne generációknak és egyes egyéniségeknek sokasága mond véleményt és különvéleményt, állít fel tételeket, vagy vitatkozik ellenük, harcol és békít, sokszor téved, sokszor önmagának is ellentmond és mégis a vélemények e szinte átláthatatlan erdő-sűrűjében, az egyéni színek ez óriási kaleidoszkópjában egység nyilatkozik meg: látjuk a fáktól az erdőt, felismerjük a színek káprázatában a harmóniát — egységes szellem hatja át az egészet. Nincs még egy nép, mely egy több mint hét évszázadra terjedő korszakon át egységes szellemű irodalmat alkotott volna. Ebbe a hét évszázadba esik Nagy Sándor hódítása és birodalmának szertehullása, a hellenizmus elterjedése, a kereszténység keletkezése és nagylendületű érvényesülése, Jerusálem második pusztulása és a római sas győzelmes röpte Ázsia és Északafrika fölött, ebben a hét évszázadban a görög filozófia számtalan ágra oszolva özönlik az irányok, eszmerendszerek sokaságán keresztül, újabb és újabb szakadásokon át; cynikusok, epikureusok, stoikusok; hédonisták és aszketikusok; politheisták és atheisták; racionalisták és misztikusok valamint gnosztikusok vetélkednek egymás ellen, óriási a lelkek zürzavara, melyből a nemesebben gondolkodók alig találnak kiutat, — míg ugyanebben a hét évszázadban a zsidó hagyományos irodalom egységes szellemet sugároztat: töretlenül a szináji eszme fenséges igazságát és attól el nem tántorodik. A szellemi egységek ilyen csodájára nincs több példa a világtörténelemben.

És emellett az egység mellett még egy momentum ejt csodálatba, a hagyományos irodalmon végig áramló *logikai erő*, mely az elvek helyes alkalmazását biztosítja. Külön könyvet lehetne írni a hagyományban szereplő viták logikai élességéről, az érvek meggyőző erejéről, a disztinkciók finomságáról és a tárgyak meghatározásában rejlő éleslátásról. Itt azonban csak a filozófiai jelentőségű, elvi logikai problémákról szólhatunk, mert az öntudatlanul alkalmazott logika, a helyes és észszerű gondolkodás példái még nem sorozhatók a filozófiába. A hagyományos irodalomban azonban megtaláljuk a formális, elvi logika bizonyos alakzatait is az írásmagyarázat szabályaiban. A törvény helyes kifejtésének, magyarázatának és alkalmazásának *hermeneutikai* elvei föltétlenül logikai alappal és színezettel bírnak. A hagyományos irodalomban három tanító-mester nevéhez fűződik e szabályok megalkotása és rendszerbe foglalása. Az idősebbik *Hillél* hét ilyen szabályt állapít meg (Toszifta Szanhedrin VII. fej. Aboth de R' Náthán XXVII. fej. és Szifrá bevezetése), R' *Jismáel* 13. (Szifrá bevezetése) és a gallileai R' *Eliezer ben Jósé* 32 szabályt (*middó*) tart alkalmazandónak. Minthogy a hilléli hét elv magában foglalja a másik két mester által belőlük tovább fejtett többi szabályt is, elegendő, ha csupán velük foglalkozunk és megmutatjuk a bennük rejlő logikai magot. Idézem az eredeti forrást:

„Az idősebb *Hillél* hét *middó*-t tanított Betira vénei előtt: A könnyű és nehéz levezetését (Kal vachómer — deductio de minori ad majus); a hasonló kifejezést (Gezerá sává — szóanalógia); egy elv felépítését egy bibliai versből (Binján áv mikáthub echád); két versre támaszkodó elv felépítését (Binján áv missené

kethubim); az általános és speciális elvét (Kelal uferat); hasonló dologra vonatkoztatni más helyről (Kejócé bó mimákóm ácher — tárgyi analogia); a tárgy lényegéből való következtetés (Dávár hallóméd méinjánó); ezt a hét elvet tanította az idősebb Hillél Betira vénei előtt." (Toszifta Szanhedrin VII.)

Ha szemügyre vesszük ezeket a szövegmagyarázati szabályokat, akkor látni fogjuk, hogy bennük logikai alapelvek foglaltatnak. Tisztában vagyunk azzal, hogy ezek a szabályok nem akarnak a gondolkodás általános elvei gyanánt szerepelni, céljuk nem is az, hogy egyetemesen a helyes következtetésre tanítsanak, céljuk az csupán, hogy a meglévő szentírási szöveg alapján új tantételeket és törvényeket állapíthassanak meg és ezzel a törvénykifejtést rendszeressé tegyék. Részben megkönnyítik a törvény kezelését, alkalmazását, részben azonban meg is kötik azt, mert más módszerek alkalmazását, szabad és önálló hermeneutika gyakorlását kizárják. Mégis feltétlen logikai alapja van ezeknek a szabályoknak.

Vegyük a sorrendben negyedik elvet: az általános és speciális szabálya (Kelal uferat) az. Maga Hillél ezt az elvet nem magyarázza meg bővebben. R' Jismael kifejti az elvet és kibővíti. Nála sorrendi kérdéssé változik a bibliamagyarázatnak ez az alapelve. Ha a szövegben egy általános kifejezés után részletezés, az egyetemes csoport egyedeinek felsorolása következik, majd ismétlődik egy általános kifejezés, úgy a törvény volta képen nem az egész csoportra, hanem a felsorolt egyedekre vonatkozik. Az általános és individuális értelmű szavaknak a szövegben történt elhelyezéséből von le következtetést arra, hogy a törvényt kiterjesztő, vagy megsemmisítő hatállyal kell-e alkalmazni. Ez azonban nem

vonhat le semmit annak a ténynek értékéből, hogy a hagyományos irodalomban igen pontos logikai jellegű terminológiával találkozunk és hogy már Hillél a legprecízebben megállapítja az egyetemes és az egyedi közti különbséget, ami a syllogizmus alapját képezi. Még az sincs teljesen tisztázva, hogy vajjon a hilleli „egyetemes és egyedi”-re vonatkozó szabály nem a logikai következtetés syllogistikus formáját rejti-e magában és esetleg a R' Jismael kifejtése csak hermeneutikai átértelmezés-e? De még akkor is, ha arra az álláspontra helyezkedünk, hogy R' Jismael pontosan ismerte Hillél elvének értelmét és jól bővítette azt ki, tagadhatatlan, hogy az egyetemes és az egyedi közti különbség megállapítása maga már logikai distinkció.

Az első szabály, az u. n. Kal vachómer — a következtetés a könnyűről a súlyosra, tiszta logikai konstrukció, melynek nem pusztán exegetikai, hanem általános logikai jellege van. A következtetés alapját a tények hatóerőbeli fokozatai képezik. Példaként felhozható alábbi okoskodás, hogy a szabály értelme világossá váljék előttünk: Egy tíz dkg. súlyú parittyakő elhajítva képes földreteríteni Góliátot, mennyivel inkább képes erre egy 15 kg. súlyú kő. Ez a következtetési mód annyiban rokon a syllogismussal, hogy a különböző dolgokat egy fogalmi körben kapcsolja össze; ebben az esetben a fogalmi kör a hatóerő köre. Viszont különbözik a syllogismustól, mert ott tulajdonképen az osztályfogalom teljességét kiterjesztjük a következtetés egyedi tagjára, itt pedig akár egyedi, akár osztályfogalomnak egyes tulajdonságát terjesztjük ki a következtetés akár egyedi akár osztályfogalmat képező másik tagjára. Jogi vonatkozásban feltétlenül jelentőséggel bír ez a következtetési mód ott, ahol a cselekmény jobb mérlegelése

és értékelése add hozzá alapot, illetve kívánja e módszer felhasználását. Nem tudáskiterjesztő, hanem normatív célzatú ez a következtetési forma; ezért van inkább jelentősége a joggyakorlat terén, mint a tudományos következtetések körében. Mégis dr. Schwarz Adolf a bécsi bécsi rabbiképző rektora a „Der Hermeneutische Syllogismus” című 1901., a bécsi szeminárium értesítőjében megjelent igen terjedelmes értekezésében azt igyekszik bizonyítani, hogy a deductio a minori voltaképpen syllogismus. Okfejtését átveszi Móse Osztrovsky hébernyelvű művében: *המדות שהתורה נדרשת בהם* (Jerusalem 1924.) — „A szabályok, melyek által a Tóra magyaráztatik” címen. E könyvben a jismáeli 13. elvvel foglalkozik és különös figyelmet szentel a *kal* — *vachómer*-nek. Valójában kivonatolja Schwarz rektor művét és ő is azonosítja a syllogismust a kal-vachómer-rel. elfelejtkezik azonban arról a lényeges különbségről, hogy a syllogismus analitikus eljárás, deduktív módszer, az általánosból jut el a speciálisig és ebben az eljárásban tulajdonképpen egy *azonossági* tételt állít fel: $a = b$, $b = c$, tehát $a = c$; három önmagában és egymással azonos egyenlet formájában, míg a kol-vachómer-nél a speciális vonásból kiindulva synthetikus eljárással, induktív módszerrel jutunk el az azonossági tételhez. Itt egy többletet keresünk és állapítunk meg és nem kifejtő, hanem fejlesztő módszerrel jutunk eredményhez. Ezért jogos az a megállapítás, hogy bár bizonyos rokonság van a dedukció a minori és a syllogismus között, mégis lényegi eltérés is fennáll közöttük. Ugyanaz a lényegi különbség, ami analízis és synthes, deductio és inductio között van. Ezt említett szerzők is észreveszik, amikor azt állítják, hogy a Kal vachómer fordított művelet a syllogismussal szemben és ennek dacára

mégis a syllogismus kategóriájába sorozzák. Viszont mindkét szerző megfelelkezik arról, hogy van a hilleli szabályok közt tiszta syllogismus is és ez a hatodik szabály, mely erőteljesen logikai tartalmú és pedig: a hasonló tényből való következtetés (Kejőéé bó mimákóm áchér), ahol tulajdonképi *tárgyi* analógiáról van szó. Ez már szoros vonatkozásban áll a syllogismushoz, amennyiben az egy osztályhoz tartozó dolgokat kapcsolja össze és az egyik tagra vonatkozó jelleget kiterjeszti a másikkra. Ennek a következtetési módnak még két neve van, egyik ש ק י ה — egybevetés, a másik מ מה מ צ י נ ו — amit találunk, azaz: amit az egyik tagnál találunk, az vonatkozik a másik tagra is, mivel a két eset fajlagosan rokon. Tehát oly hermeneutikai szabály ez, mely a syllogismus lényegét tartalmazza.

A deduktív módszerek mellett az írásmagyarázat az induktív methodust is igénybe veszi. Az utolsó hilleli szabály a Dávár hallóméd meinjanó, a felmerült tényből, a speciális esetből terjeszt ki általános szabályt.

Ez említett négy szabályon kívül a hilleli felsorolásban három tisztán hermeneutikai szabály is szerepel, melyek nem logikai, hanem pusztán filológiai következtetési módszerek. Ilyenek a Gezéra sává, amikor két különböző szentírási textusban ugyanaz a szó fordul elő és ebből a pusztá szóanalógiából következtetünk, míg az egy vagy két versre támaszkodó elvépítés (Binján áv) nem egyéb, mint a bibliai szöveg egyszerű értelmezése.

Bár az említett hét, vagy tizenhárom, vagy harminckét szabály céljában és formájában is az írásmagyarázatra irányul, mégis a bennük megnyilatkozó logikai szellem érvényre jut az egész vonalon. Maga a hagyomány ügyelt arra, hogy a logika ereje ne szenvedjen a her-

meneutikai törekvések folytán és igyekezett is magukat a meglevő szabályokat újabb szabályozással érvényesítésük körére szorítani, nehogy a helytelen alkalmazás folytán téves eredmények jöjjenek létre. A logikai elvek bírálataának az a célja, hogy használhatóságuk értékét ellenőrizze és alkalmazhatóságuk körét megállapítsa. A jerusálemi Talmud Peszáchim traktátusának VI. fejezete 1. misnájában olvassuk a következő igen érdekes logikai tanulmányt:

„Betira vénei előtt homályos volt, hogy mi a törvény az esetben, ha a Peszach előtti nap, Niszan hó 14.-e szombatra esik, vajjon a bemutatandó peszachi bárányszemély áldozat megszünteti-e a szombati munka tilalmát, — avagy nem? Tudtukra jött, hogy ott tartózkodik egy babyloni tudós, Hillél nevű. Őt kérdezték meg, mire ő azt felelte, hogy nem csak a peszachi áldozat, de más áldozatok kötelme is feloldja a szombati munka tilalmát. Tételét három módszerrel is bizonyította, tárgyi analógiával, deductio, de minori ad majus-szal és filológiai analógiával.”

A tárgyi analógia (*Hekes*) így hangzott: Az állandó áldozat (*Támid*), mely feloldja a szombatot, a gyülekezet áldozata; minthogy a Peszach áldozat is a gyülekezet áldozata, ennél fogva a Peszach áldozat is feloldja a szombatot. (Látjuk a *Hekes* mily tiszta syllogismus: $a = b$, $b = c$, tehát $a = c$.)

A deductio de minori eképe hangzott: Ha már az állandó áldozat, amelynek megszegéseért nem jár Isten által való elpusztítás (*Karéth* a legsúlyosabb bűnök büntetése), ez az enyhébb szankcióval járó kötelem is feloldja a szombatot, mennyivel inkább feloldja a szombatot a peszachi áldozat, melynek megszegéseért *Karéth* jár.

A filológiai analógia így szól: Az állandó áldozatnál a szentírás ezt a szót használja:: bemoádó — a maga idejében, ugyanezt a szót használja a peszachi áldozatnál is; tehát a két áldozati fajta törvénye azonos és így a peszachi áldozat is feloldja a munkatilalmat. (Ezt a következtetési módot egyébként erősítheti „a maga idejében” kifejezés, melyből levonható, hogy az áldozat előkészítését nem lehet elhalasztani, még az eseben sem, ha időpontja szombatra esik. Úgy, hogy itt már majdnem tárgyi és nem pusztán szóanalógiáról beszélhetünk.)

Betira vénei meghallgatván Hillél érveléseit így válaszoltak: Mindhárom következtetésedre van ellenvetésünk (*jes ló tesuvá*). A tárgyi analógiád érvénytelen, mert a támid áldozatnak kiszabott mértéke van, a Peszach áldozatnak nincsen. A deductio de minori szintén helytelen, érvényét veszti, mihelyt átlátod, hogy a Támid áldozat *szentek szentje*. A szóanalógiád helytelen, mert elvi álláspont, hogy egy ember önmagától nem állíthat fel szóanalógiai következtetést (azt hagyománynak kell elismernie)."

Láthatjuk, hogy Betira vénei szigorúan körvonalazzák a logikai következtetések érvényét. Az analógia első esetében megállapítják az analógia hiányos voltát, a Támid áldozat jellegben eltér a peszachi áldozattól, nem lehet a két fajtát egy kalap alá vonni, eltérés a genusban pedig megrontja a syllogismust, érvénytelenné teszi a következtetést. A könnyűről a nehézre vont következtetés esetében elvész a következtetés alapja, mivel a Támid, melyet Hillél könnyebb, kevésbé jelentős áldozatnak tüntet fel, jelentőségben lényegesen magasabb értékű, súlyosabb tényező, — tehát ily következtetés esetén a rang-különbségnek kifejezettnek és sorrendileg pontosnak kell lennie. A szóanalógiánál pedig nem

elegendő az, hogy kétszer ugyanaz a szó található különböző tartalmú szövegekben, ehhez még a hagyomány által való elismertetés, megerősítés szükséges.

A hagyományos irodalom tehát nem fogad el kritika nélkül logikai, vagy hermeneutikai következtetéseket. Valóban a Talmudon végighúzódnak az ilyen következtetések iránti kétségek. A talmudi viták jellegét éppen a következtetések és azok rögtöni bírálata adja meg. Ahol egy-egy deductio előfordul, azonnal ott a talmudi ellenvélemény, felelet, ellenérv *השובה*, vagy ott vannak a kritikai kérdések *פרכות*, melyek a következtetés helyességét igyekeznek bonckésük alá venni. A *gezérá sává* — alkalmazásánál is különbséget tesz a hagyomány az ú. n. *נו"ש' מופנה* a tisztázott szóanalógia és annak ellentéte, a nem tisztázott szóanalógia között. A tisztázott analógia esete forog fenn, amikor a szentírási szöveg illető kitétele nincs szorosan lefoglalva a szöveg értelmezése számára, ha azonban az illető kifejezés nélkülözhetetlen a kontextusban, azaz ha a Szentírásnak különös oka volt éppen erre a szóhasználatra, úgy az analógia jogosulatlan, tisztázatlan, arra következtetést építeni nem lehet.

Mindebből látható a hagyományos irodalom törekvése, hogy a helyes gondolkodás szabályait megállapítsa, a szabályokat szigorú mértékkel lemérje, megbírálja, körülbástyázza és így állítsa az érvelések tengelyébe. És hogy ez az elvi felkészülés nem kizárólag írásmagyarázati tendenciát követ, azt bizonyítja a Talmud-nak igen gyakori formulája, amikor a következtetendő tételt nem kizárólag a Biblia textusából, hanem az *értelmi meggondolásból* is levezeti. Ez a formula így hangzik: *... I amrat kerá ... vei amrat szevárá ...* — ha óhajod, úgy a bibliai verssel bizonyítom tételemet ... de ha óhaj-

tođ, logikai, értelmi bizonyítás útján... Ezek az értelmi bizonyítások minden esetben a logika törvényei szerint folynak le, ami szintén tanusága annak, hogy a hagyomány bölcsei a logikai fogalmakkal tisztában voltak és azokkal teljes készséggel operáltak. Ugyanerről a logikai éleslátásról tanuskodik az a másik visszatérő formula is, melyben, mintha a *tertium comparationis* fogalma szerepelne, amikor két speciális dolgot hasonlítva össze, megállapítja, a hagyomány a közöttük levő különbségeket és azok mellett azt, ami hasonlóság közöttük, hogy azt tisztázva következtetést építsen. Ez a formula így hangzik: *Ló rei ze kirei ze... hacád hassáve sebáhem* — egyik tárgy jellege nem olyan, mint a másiké... a közöttük levő hasonlóság a következő:... Az elvek és szabályok fent idézett összeállításai pedig azt bizonyítják, hogy a helyes gondolkodás methodusain gondolkoztak, elmélyedtek, keresték az elvi meghatározásokat és így a hagyomány férfiai is *filozófiai* munkát fejtettek ki a logikai kutatás terén.

Lehetséges, hogy már ismeretében voltak a görög iskolák logikai konstrukcióinak, amint azt némelyek állítják, de én valószínűbbnek látom, hogy önálló elmélkedések révén jutottak elveikre és ezzel maguk is hozzájárultak az emberi rendszeres gondolkodás kiépítéséhez. *)

*) A Jismael-i tizenhárom, valamint az eliezeri harminckett szabály között van több u. n. agádikus magyarázati elv. Ezekkel nem foglalkozunk, mivel logikai alapjuk jelentéktelen, az ágáda világában több a poetica licentia, ott a logikai rigorozításra nem kell oly súlyt helyezni, mint a törvény kifejtésénél. E szabályok közül az egyikről Schwarz rektor terjedelmes könyvet írt *Die hermeneutische Antinomie in der Talmudischen Litteratur* (Wien 1913) címen, műve azonban inkább belemagyarázás, mint exakt, elfogadható igazság. A logikai antinómia elvét az utolsó jismaeli szabályban találja, mely egymásnak ellentmondó bibliai versek közti ellentétek kiküszöböléséről szól. A megoldás igen egyszerű, egy harmadik a tárgyra vonatkozó vers keresendő és az megmondja, hol van az igazság. Ebben az egyszerű. józan

filológiai módszerben a filozófiai, logikai antinomia gondolatát keresni mégsem egészen jogosult.

Teljesség kedvéért közlöm a további irodalmat a hagyomány logikai kérdéseiről:

Samuel Hanagid: Mevó Hatalmud.

Zacharias Frankel: Hodegetica in Mischnam, Lipese 1859. (19. old. folyt.).

Weiss: Dór dór vedórsáv II. rész Vilna 1895. (94—97, 101, 139, 151, 176 és 208 old.)

Menachem ben Salomo 1143 Even Bóchan.

Posquieresi Abrahám ben David (A Ráved).

Chinoni R Simson: Botte Middóth (A Széfer Kerithuth I. első része).

R Aharón Ibn Chájim: Middóth Aharón.

R Jósua ben József Halévi: Széfer Halichóth Olám.

KÜZDELEM
A GNOSZTICIZMUS ELLEN

THE
LIBRARY OF THE
MUSEUM OF NATURAL HISTORY
AND
ZOOLOGY
OF THE
CITY OF LONDON

A szellemi mozgalmak diadalát igen gyakran az jellemzi, hogy sokszor a mozgalom lényegével, törekvéseivel, tartalmával, tanításaival és igazságaival ellentétes áramlatok is igyekeznek a mozgalom sodrába csatlakozni. Mintegy a győztes gondolat álarcával kendőzik magukat olyan eszmék, amelyek szöges ellentmondásban vannak vele. A korszerű, modern eszmeáramlat medrébe torlódnak a hátrahagyott gondolatok víizei és a győztes hullámok sokszor gördítik magukkal rommá omlott gondolatszirtek törmelékét, a meder ki van bélelve avitt világszemléletek iszapjával, mely az előretörő folyamattal együtt sodródik tovább.

A monotheizmus eszméje megragadta a hellenisztikus világ lelkületét, de nem tudta a múlt eszméinek csökevényeit elmosni. A mélyben tovább munkált a pogányság egész polytheisztikus rendszere és igyekezett önmagát a monotheizmus hullámaival átmentetni a jövőbe. Nem is könnyű dolog megkövesedett eszméket kiirtani a lélekből. A tudatosan átlátott, fényszínű új igazságok nem képesek a tudat alatt munkáló, ösztönössé és éppen ezért makacsul kitartóvá rögződött tévedéseket és sötét babonákat elűzni, azok ott ragadnak az emberi képzeletben és bár csalárdul álcázzák magukat, bár felveszik a tiszta hit koturnusát és az új erkölcsi szellem fehér palástját, mégis gyökerükben változatlanul

megmaradnak pogányságnak, babonának, mythológiának; való mivoltukat nem képesek eldobni maguktól.

Ez a teljesen érthető és természetes folyamat játszódott le a hellenizmus idején. A görög filozófia előkészítette a lelkeket az erkölcsi monotheizmus befogadására azzal is, hogy a pogány istenfogalmat igyekezett lerombolni, de azzal is, hogy a szellemi Egyistenfogalom felé aspektusokat nyitott. A tudományosan iskolázott emberi elmét már nem elégítették ki a régi mythológiák és sóvárgó, izzó vággal keresték a műveltek az új igazság forrásait. Természetesen egy mozgalom csak akkor erősödik diadalmassá, ha népmozgalommá tud válni és hogy a monotheizmus világnézete népmozgalommá vált, ennek politikai előfeltétele is volt: a tömegek nyomorúsága, rossz sorsa, elégedetlensége, az állandó háborúk ezer szenvedése, ami előidézte, hogy a tömegek is sóvárogtak egy őket nehéz helyzetükből fel-emelő és megváltó mozgalom felé — és mert éppen a műveltek által elismert és megragadott monotheista eszme kínálkozott, azt ők is megragadták, annak sodrába vetették magukat, azt igyekeztek magukévá tenni; általa jobb sorsot, vagy sorsukban legalább is vigasztalást vártak.

De éppen ezért az új mozgalom telítve maradt pogány csökevényekkel. Perzsiából, a régi Babyloniából, az ősi Egyiptomból származó pogány babonák és praktikák, a néphit ezerféle formájában tovább tengették életüket az új hit köntöse alatt. A jóslások, a révülések, a varázslások számtalan fajtája állandó gyakorlattá lett, a démonokba, angyalseregekbe vetett és az ösztönéletet át- meg átható néphitek megmaradtak és burjánoztak és az emberiség széles rétegei keresték a megalkuvást,

a tiszta eszme és a megszokott, ösztönös, avult hitformák között.

Ezt a megalkuvást lehetővé tette az ókori filozófiának és a pogány felfogásnak egy érintkezési vonala, ahol a bölcseleti gondolkodás a keleti pogány szellemmel találkozott. Ez az érintkezési vonal az a *dualizmus*, melyet a jó és a rossz fogalmainak ellentétében látott az ókor embere. A perzsa vallás alapgondolatát ez a dualizmus képezi, amely ellen éppen a zsidó próféta küzd, amikor Istenről kijelenti, hogy Ő „alkotója a világosságnak, és teremője a sötétségnek, szerzője a békességnek és teremője annak, ami reánk nézve rossz.” A zsidó felfogás nem ismeri el, hogy a rossznak külön principiuma van, a perzsa szellem két különböző istenség harcát látja, amikor a világban megnyilatkozó jónak és rossznak küzdelmét szemléli. Szerinte nem egyéb a világtörténelem, mint Ormuzd és Ahrimán harca a világ fölötti hegemoniáért. Mindkét elvnek, a jó és a rossz principiumának az istenek vezérlete alatt hatalmas katonai tábor a van: jótét szellemek, nemtők, Ahuramazda angyali seregei az egyik oldalon, gonosz szellemek, *dévek*, dzsinnek, ártó lények a másik oldalon. És a küzdelem váltakozó szerencséivel folyik a világ történetén keresztül. Szenvedés, baj, szerencsétlenség, betegség az egyik harcos tábor tevékenységének eredménye a világban, a másik tábor a szépet, a jót, a megelégedettséget, egészséget, boldogságot nyújtja az embereknek. Íme előttiünk áll ez a világnézet. Lényege kettős elvűség a világ értékelésénél, külön, merev ellentétben és harcban álló principiumokkal és a két legmagasabb elvnek két harcos, farkasszemét néző katonai táborával.

Valahogy hasonló dualisztikus eredményre vezetett a plátói filozófia is. Ami a perzsáknál mythológiává ala-

kult, a jónak és rossznak szemlélete a jelenségekben, az Plátónál magasztos eszmeoszorúvá lett. A jelenségvilág mulandósága felett keresve az állandó világot, megtalálta azt a dolgok, tárgyak örök fogalmaiban, az *ideák*-ban. Eképen megtalálta az örök, változatlan, nem muló világot, az eszmei világot, szemben a jelenségvilág mulandó, romlandó voltával. Az ideák, mint fogalmi körök, egyre magasabbak, egyre átfogóbb jelentőségűek és a tárgyak, dolgok ideái fölé emelkednek a szellemi, erkölcsi ideák, melyek legmagasabbika a *jóság*, a legfőbb jó, az örök szellemiség, az Isten. Így hatalmas dualisztikus ellentétet lát az anyagi világ romlandósága, romlottsága és az isteni jóság és fenség között; a jónak és rossznak elvi dualizmua ez.

Annnyira magasztos és tiszta a jónak ez a legfelsőbb ideája, hogy közte és a jelenségvilág közt érintkezés lehetetlen, mert jó és rossz közt nem lehet kapcsolat. Ezért az alacsonyabb ideák, mint egy fogalmi láncolat, alacsonyabbról magasabbra haladva fokozatosan kapcsolják össze az alkotott jelenségvilágot az Istennel. Az újplatonikus iskola ezt a gondolatot azután újra mythológiává fejleszti, amikor a *közvetítő* eszméjével párosítja az ideák fogalmi elgondolását és átalakítja az *eszméket* közvetítő lények seregévé Isten és a világ között.

Hasonló fejlődési folyamaton ment keresztül a pythagoreusi tan is. Pythagoras a *számokban*, a számfogalmakban látta a mozgalmas világjelenségek állandó principiumát. Az új pythagoreizmus a számsorban látja az Isten, az *egyes* számmal kifejezett legfőbb lény és az anyagi világ (a sokaság) közti közvetítő sort, a számok angyalokká hyposztazáltatnak.

Íme három dualizmus, mindhárom merőben különbözik attól a dualizmustól, melyet a zsidó monotheizmus

tanított: a lélek és test, a szellem és anyag dualizmusától; mert a zsidó dualizmus nem ismeri el azt, hogy az anyag rossz és nem ismeri el, hogy Isten és teremtetten világa közt oly rideg ellentét volna, ellenben a Biblia vallási felfogása ezen a téren is megőrzi a monizmust, bárha ismeri a zsidóság az anyag és a szellem dualizmusát. A három ókori dualizmus lényegileg a Jó és a Rossz közti kettősség, lényegileg Isten és a világ közti kettősség, sőt ellentét elve, Isten és Sátán, Isten és Anyag harcának, küzdelmének elve. Ezen az elvi vonalon érintkezett a pogány perzsa tanítás a görög filozófiával és még abban is, hogy mindhárom tanítási rendszer egy-egy hatalmas gondolati pyramist épít fel, a fogalmak, ideák, illetőleg démonok, angyalok pyramisát, a közvetítők végtelen sorú gúláját, a sokaságtól az Egyig, az anyagtól a szellemig, a változó világtól a Változhatatlanig, a rossztól a jóig, a teremtetten világtól a Teremtőig.

Így válik világossá előttünk, hogy miként lett lehetséges a monotheizmus folyamának zavarossá tétele a pogány eszmevilág elemeivel de ugyanakkor filozófiai reziduumokkal is. Ezt a mythológiával, mystikával, filozófiával telített áramlatot nevezték a *gnosztikus* irányzatnak, melyben a keleti fantázia dús termékei: a perzsa dualizmus, a babyloni asztrál-mythológia, az egyiptomi Osiris-kultusz, az angyalokba és démonokba vetett hit találkozott a filozófia fogalomtárából vett gondolatokkal, azok hyposztázálásával és mythológiává népszerűsítésével és sűrítésével.

A gnózis lényegében azt tanítja, hogy Isten és a világ közt közvetítők seregei vannak; nevezzük őket Aeonoknak, az isteni trón székállóinak, vagy demiurgosoknak és angyaloknak — mindegy. A lényeg az, hogy

Isten szellemi tisztasága nem engedi meg, hogy a rossz világgal, az anyaggal érintkezzék, azt még csak nem is Ő teremtette, hanem, hogy az anyag létrejöjjön, közvetítőre volt szüksége. Így jön létre a gnózis fantáziájában egy oly monotheizmus, mely valójában polytheizmus, utánzata az egyiptomi Osiris-legenda istentriászokról és nónászokról szóló tanának.

És ezt a tant nevezték ők, szemben a „Pisztisz”-szel, a hittel: *gnózinak*, ami tudást, megismerést jelent. Milyen más a zsidó *ה' ית'ר* Istenösmeret fogalma, mennyire ellentétes ennek értelmi tisztasága és emelkedettsége a gnózis mythológiai zavarosságával.

Mégse volt elkerülhető, hogy a gnózis egyes fogalmai be ne szívároгjanak a zsidóságha. Sőt valószínű az is, hogy voltak zsidó gnosztikusok és zsidó gnosztikus mozgalom is. Harnack a nagy német evangélikus vallástörténész a következőképen nyilatkozik erről:

„Nem kétes, hogy zsidó gnoszticizmus volt a kereszténység, illetve zsidókereszténység előtt.” (Geschichte der altchristlichen Litteratur 124. old.)

Ez a megállapítás megfelel a vallástörténet kialakulási folyamatának is, mely a következő állomásokon haladt: hellenizmus, hellenista gnózis, zsidó gnózis, zsidó kereszténység, kereszténység, keresztény gnózis. A zsidó gnózis eredete feltétlenül babyloniai, ahonnan a perzsa démontant és angelológiát hoztak magukkal, amit már a Talmud maga is felismert és közölt. A jerusálemi Talmud Ros Hasána traktusának 1. misnája R. Simon ben Lákis nyilatkozatát hozza, aki a következő kijelentést teszi: *Af sémóth hamaláchim álu imáhem mi-Bábel bárisóná* — az angyalok nevei eredetileg Bábelből (Perzsiából) származnak. A talmudi mester világosan felismerte, hogy az angyaltan mythológiai rendszere perzsa

eredetű. Természetesen a zsidó gnózisban syriai, babyloni és hellenisztikus elemek keveredtek a zsidó monotheizmussal.

Minden bizonnyal voltak gnosztikus körök és iskolák is a zsidók között. Erről sok hely tanuskodik, főleg azok az apologetikus, polemikus szövegek a hagyományos irodalomban, melyek síkra szállnak a gnosztikus elméletek ellen, valamint azok a tilalmak, melyekkel a szellemi vezetők gátat akartak vetni a gnózis terjedésének. Ezekkel a közlésekkel a továbbiak folyamán foglalkozni fogunk. E helyütt egyelőre annak bemutatására szorítkozunk, hogy a hagyományos irodalom korában gnosztikus gyülekezetek voltak a zsidóság körében. Igen érdekes hely *Sabbat* traktusának 116/a oldalán található közlés. Ott arról van szó, hogy bár szombaton súlyos munkatilalom van, mégis, az emberélet mellett még egyéb dolgokat is szabad tűzvészből megfelelő munkával megmenteni. Elsősorban a szent könyveket, de más könyveket is. Azonban ספרי בי אבדן *Abidán házának könyveit*, valamint ספרי בי נצרם *Nicráfi házának könyveit én macilin mipné haddeléká* — nem mentik meg a tűzvészből. A Talmud megjegyzi e helyütt, hogy Sámuel, a babyloni mester a Nicráfi házába nem járt, de elment az Abidán házába. Milyen házakról van szó? A talmud legilletékesebb magyarázója *Rasi* (R. Salomo Jiccháki) a következőképpen értelmezi az Abidán könyvei és Nicráfi ház könyvei kifejezéseket, még pedig hagyományos értesülés alapján: *Szefárim sekathu láhem ha-ceddukim lehitvakkach im Jisráél*. — Oly könyvek, melyeket a szadduceusok írtak maguk számára, hogy Izráellel vitatkozzanak. *Rasi*-nak állandó szokása, hogy a *filozófus* szót a *szadduceus* szóval adja vissza. Tehát voltaképen nem a szadduceus szektáról beszél az

idézett talmudi hely, hanem *filozófiai* szektáról.

A Talmudhoz készített hatalmas szótárában Levy több magyarázatot közöl. Az *Abidán* kifejezés e szerint görög eredetű is lehet és származik a pythones szóból, ami jelent bűvészt, hasbeszélőt és jövőmondót. Tehát oly filozófiai szektáról van szó, mely illetően varázspraktikákkal foglalkozott. Meg kell jegyezni, hogy a Targum a Python szót Bidin-nek fordítja, aminek rokonsága az Abidánnal szembeötlő. Maga ez a jellemzés ráillik némely újplatonikus bölcsészre, némely újpythagoreusi filozófusra is, de legfőképen a gnózis képviselőire.

Viszont Rappaport az Erech Millin szótárban perzsa szóból származtatja az *Abidán* terminust. Ez a perzsa szó *abádan*, ami annyit tesz: meglegedett, boldog. Tehát oly szektáról van szó, mely a boldogság birtoklását helyezi híveinek kilátásba. Ez is ráillik a gnózisra, mely bizonyos eksztátikus üdvöt akar nyújtani vallóinak.

Levy egyébként a Bé Abidan-t, „Versammlungsort persischer Kultus” definícióval óhajtja végleg lezártan megmagyarázni.

Engedtessek meg nekem, hogy hozzáfűzzem a magam magyarázati kísérletét. A gnosztikus filozófiának egyik alapfogalma a bythos*) az ős világűr, ősmélység — melyből a demiurgos létrehozta az anyagvilág sötét-ségét. Lehetséges tehát, hogy a *Bé Abidán* nem más, mint a *bythos* háza és így egy gnosztikus kört jelent, mely rendszeres szeánszokat tartott és ugyanakkor gnosztikus könyveket olvasott.

A másik kifejezés a *Nicráfi* háza. Ennek magyarázatára két verziót hozhatok. Az egyik a צרפי szót kor-

*) Valentinus tanítása. Egyébként a bibliai tehóm-ból származó gondolat.

rigálja és נִצְרָתִי *Necoráti*-t olvas, a nazáreti házát érti alatta, egy keresztény szektárius csoportot. A másik a נִצְרָה gyökér első betűjét a hangzás szerint rokon ש betűvel felcserélve נִשְׂרָה gyökeret vesz alapul, ami kígyót, tüzes kígyót jelent és a kígyó imádó *ophiták*-ra*) gondol, akik egy syriai gnosztikus szekta tagjai voltak. Megjegyzem, hogy a Python szó is kígyót jelent.

Némelyek felfogása szerint gnosztikus szektára vonatkozik *Jadájim* traktusának az a helye is, ahol ez a cím: סֵפֶר הַמִּירָם szerepel. (Egyesek szerint Szifré *Homeros* (Homeros könyvei olvasandó). A régi magyarázók, így az *Áruch* szerint bizonyos zsidó szekták iratairól és nem a homerosi művekről van szó. Általában a szadduceusok könyveit értik e címen, azonban Kaufmann *Kohler*, a nagy amerikai tudós meggyőzően érvel amellett, hogy a fentemlített iratok a *hermetikus* gnózis könyvei volnának. A másolók betűcseréje folytán lett az eredeti סֵפֶר הַמִּירָם — Szifré Hermes-ből a Szifré *Homeros*. (סֵפֶר הַמִּירָם) Ez tehát újabb bizonyíték a gnózisnak a zsidóságban való elterjedettsége mellett. (Jewish Quarterly Review. 465.)

Bármiként is értelmezzük azonban e szövegeket, kétségtelen, hogy *filozófiai* szektákról van bennük szó és minden valószínűség szerint a gnosztikusokról. Minden valószínűség mellett szól, hogy a fentebb idézett talmudi tilalom a gnosztikus könyvekre vonatkozik, amelyeknek tűzvészről való megmentése érdekében a szombati munkatilalmat megszegni nem szabad.

Azt is látjuk idézett szövegből, hogy a babyloni zsidó

*) Az ophiták az Édenkert kísértő kígyójában, Mózes érekígyójában és Jézus személyében azonos principiumot láttak, a megváltó istenség elvét. Ezt a jelenséget a zsidó Isten irigysége háttérbe szorította, de a világtörténelemben újra érvényesül és hatalomra jutva meg fogja váltani az emberiséget.

bölcsek egy része foglalkozott e tanokkal, hiszen Sámuel a nagy csillagász és jogtudós eljár az *Abidán* össze-jövedelekre.

De amíg Sámuel nem merült el a gnoszticizmusban, addig akadtak olyan tudósok, akik a mystika lángjában megperzselték lelküket, sőt apostafa is támadt közöttük. *Chagiga* traktusának 15/a oldalán található a legklasszikusabb forráshely. Már maga megszövegezése is ennek a közlésnek teljesen a misztikusok világát mutatja. Homályos, alig érthető ez a szöveg, mely sok fejtörést okozott a magyarázóknak. Szó szerinti fordításban adjuk vissza:

„Tanították a rabbik: négyen mentek be a kertbe (a talmudi *פַּרְדֵּס* párdész azonos a görög *paradeisos*-sal, elkerített díszkertet jelent) és pedig Ben Azzáj, Ben Zóma, Áchér és R' Akiba. R. Akiba így szólt a többiekhez: Ha bementek a tiszta *sájis*-kövek mellé (*sájis*: víz-színű kristály, féldrágakő) óvatosak legyetek, nehogy azt mondjátok; víz, víz! mivel írva vagyon: „Aki hazugságot mond, nem maradhat szilárd szemeim előtt.” (101. zsoltár) Ben Azzáj bepillantott és meghalt és róla szól az írás: „Drága az úr szemeiben az igazak halála” (115. zsoltár), Ben Zóma bepillantott és esztét vesztette és róla szól az írás: „Ha mézet találtál, fogyaszd mértéketlenül, nehogy túltelj vele és kiakádd” (Példabeszédek 21. f.) Áchér a palántákat vagdalta: *Kiccéc binetióth* R. Akiba (békességben ment be) és békességben tért vissza.”

Ez a szöveg kétségtelenül igen homályos. Salomo Jiccháki régi hagyományok nyomán mythologikusan értelmezi, csodatevő erőt tulajdonítva a bölcseknek, kik az isteni név birtokában voltak, mely őket arra képesítette, hogy a mennybe emelkedjenek. *Párdész* ez esetben

az Édenkertet, a *Paradicsomot* jelentené, a jók mennyei birodalmát.

De már Háj Gáonnak, aki korban messze megelőzi Rasi-t (XI. sz.), más tradíciója volt. Hozzá intézett kérdés folytán a következőképen értelmez:

„... Sokan a bölcsek közül azt vélték, hogy aki járatos számos emlékezetes és kiépített módszerben, ha látni akarja az isteni trónszekeret (merkába — az ezékieli látomást (I. fej.) trónszekere, melynek tanulmányozása a *maaszé merkába*, amint később látni fogjuk a Talmud nyelvén a *gnózis*-t jelenti) és be akar pillantani a magosság, angyalainak csrnokaiba (héchalóth — szintén mystikus műkifejezés), annak számára a következő utak és módok állnak rendelkezésre: Kiszabott számú napon keresztül böjtöl, fejét térdei közé hajtja és a földből dalok és zsolozsmák suttogását hallgatja és így bensején és lelke rejtekein keresztül lát, mintha saját szemével látná a hét csarnokot és úgy látja, mintha ő maga járna csarnokról csarnokra és látná, hogy mi van ott és van két traktátus, mellyel a *tannaiták* (a Misnában szereplő bölcsek), ezt a dolgot tanítják és pedig a *Héchalóth Rabbái* és a *Héchalóth Zuttarti* (a Csarnokok kis és nagy könyve). Ez a dolog közismert és erre a szemlélésre vonatkozik ez a misna: „Négyen mentek a kertbe”; a Misna a csarnokokat hasonlította [kerthez...” (Jakob Ibn Chabib *En Jákob* gyűjteményéből mely a Talmud agádikus részleteit és azok kommentárjait tartalmazza.)

Háj gáon a misztikusok eksztátikus módszereit írja le, mellyel magukat révületbe*) ejtik, hogy vízióik legyenek. Ugyanakkor a zsidó gnózis filozófiai elemeit is föl-

*) Rapaport a Bikkure haittim X. évf. 39. old. 13. 14. jegyzetében szintén szomnambul révületnek fogja fel. Háj gáon életrajza.

említi — a *Héchalóth* és a *Merkába* fogalmaiban. Ő még birtokában volt az eleven tradíciónak, amely szerint a négy mester a gnózis gyakorlatával foglalkozott és gnosztikus szeánszokon vett részt.

Salamo ben Aderet (rövidített nevén *Rasbó*) még határozottabban mutat rá, hogy itt mystikus, illetve gnosztikus tanulmányokról van szó:

„Régi könyvben ezt az értelmezést találtam: „A bölcsesség kertjébe mentek és pedig a *vallásfilozófiai bölcsességnek* kertjébe (Vehi chochmath ha-elóhuth). Ben Azzáj meghalt, mert a *lelke* forró, nagy szeretettel ragaszkodott a legmagasabb dolgokhoz, melyek a lélek ősforrása és az emanáló fénybe nézett és elvált a testtől... Ben Azzáj értelme nem volt képes elviselni a sugárzó fényt, megzavarodtak előtte a dolgok és elméje szakadozottá vált... Elisa ben Abuja (aki Áchér, *idegen*” néven említetik a Talmudban, mert idegenné vált hitéhez, szakadár, apostata lett) azt hitte, hogy *két principium* van, ezért mondja róla a misna, hogy a pá-lántákat *vagdalta*, az egységes dolgokat kettéhasította és egymástól elválasztotta...”

A Rasbó-nak idézett ismeretlen forrása tehát határozottan a gnosztikus filozófiára utalja szövegünket. A filozófia kertjéről van szó és dualisztikus tantételekről. Szó van továbbá az eksztátikusok által oly sokat említett fényemanációról, melynek a mystikában, de a bölcsélet általános történetében is hosszú pályafutás és jelentős szerep jutott.

Ha mi magunk analizáljuk a szöveget, akkor csak megerősítést nyer Háj gáon és az imént idézett régi könyv felfogása. A filozófiát Plato Akadémiája óta sokszor hasonlították kerthez, ugyanis Plato az Akademos heros-nak szentelt ligetben tanította a filozófiát és azóta szokás-mondássá vált az *Akademos kertje* kifejezés,

mely alatt a platoi filozófiát értették. Az újplatonikusokon kívül az összes mystikus filozófiai irányzatok szívesen tértek vissza Platonhoz és állandóan reá hivatkoztak még akkor is, ha tanításával szöges ellentétben voltak. Ők is Akademos kertjében, a bölcsesség, a filozófia ligetében tartózkodtak. Kedvessé lett előttük ez a kifejezés, melynek általános elterjedtségét mi sem igazolja jobban, mint az, hogy az égi testeket is kerti ültetvényeknek tekintették, az eget pedig ligetnek. Hermes Trismegistos az új pythagoreusi filozófia legrejtelmesebb képviselője egyik bölcséleti és csillagászati művének ezt a címet adta: *Botanai tón haroskopón* — a csillagképek ültetvényei, a csillagok kertje. Amikor a Talmud az idézett helyen *kertről* szól, ezt ebben az értelemben teszi és a filozófia elkerített kertjéről beszél, ezoterikus tanról, amelybe nem mehet mindenki, mely a laikusok elől zárva van és csak beavatottak juthatnak belé.

Elisa ben Abuja a palánták rongálója eszerint a bölcsesség helyes tanításainak vagdalója. Lehetne úgy is értelmezni e szavakat, hogy mivel a magyarázók égi csarnokokról is beszélnek, ő az égi plantációkkal, a plántákkal foglalkozott, bár ez valószínűtlen következtetés. Valószínűbb, hogy amennyiben a filozófia kert, úgy a bölcséleti tanítások a kert ültetvényei és azokkal bánt Áchér vandál módon. Ő a dualizmus gnosztikus tanának elfogadásával erkölcsi elvek, erkölcsi értékek pusztítója lett, ez a *Kiccéc binetióth* kifejezés igaz értelme.

Hogy pedig a gnosztikusok *autosuggestív* víziót-keltő methodusairól is van szó, azt az *אני שיש*, a kristálykő szemlélése is bizonyítja. Akiba azt mondja: *Habementek* a tiszta sájkövek mellé, óvakodjatok nehogy azt mondjátok: víz, víz. Véleményem szerint itt nem egy égi csarnokban lejátszódó látomást ír le Akiba, hanem

azt az egyszerű tényt regisztrálja e homályosnak tetsző szavakkal, hogy a gnózis kertjébe való ereszkedés előkészítése céljából az adeptusok víztiszta sájis — kristályt szemlétek, hogy a fénylő felület szemmel való rögzítése révületbe ejtse őket és látomásokat csaljon pilláikra. Régi közismert módszer ez, a *kristallomantia**) módszere, melyet még ma is alkalmaznak az u. n. kristálynéző vízionárusok. A figyelemnek a fénylő felületre történt összpontosítása, a külvilág hatásaitól való elvonatkozás képeket vetít a kristály csillogó síma tükrére. Ezek a képek a szemlélő érzéki csalódásai, saját belső világából erednek, amint azt Háj gáon a fent idézett magyarázatában oly helyesen fejtette ki.

Már most Akiba szavai a következőképpen értelmezendők. Ő a legjózanabb szellemű a mystikusok közül. Mielőtt a révület előkészítéséhez fognak, figyelmezteti barátait, hogy ne üljenek fel saját látomásaiknak, érzécsalódásaiknak, ne fogadjanak el mindent igaznak, amit látnak és ezt ezekben az egyszerű szavakban mondja meg: Ne tévesszétek össze a kristályt a vízzel. A vízszínű átlátszó követ a révületben leghamarabb lehet vízzel összetéveszteni, már ettől az igen könnyen bekövetkező és jelentéktelen tévedéstől is óva inti őket, mert írva vagyon; „aki hazugságot mond, nem maradhat szilárd szemeim előtt.” A citált vers is alátámasztja felfogásunkat. Akiba azt követeli, hogy a bekövetkező látomások csalóka és megtévesztő hatása alatt a szeánszban résztvevők el ne tántorodjanak hitük szilárd igazságaitól.

Ezek alapján érthető, hogy Akiba biztonságosan ment a „kertbe” és biztonságban tért onnan vissza. Jó-

*) A későbbiekben még találkozni fogunk a kristálynézéssel. Látni fogjuk, hogy Akiba állásfoglalása megfelel a Biblia nézetének.

zan igazságlátása, valamint az a határozott akarata, hogy az igazság Ariadne-fonalát megragadva fog behatolni a gnosztikus eksztázis labirintusába, megóvta őt attól a sorstól, melynek részeseivé lettek kevésbé határozott társai. Áchér megtántorodott, hitt a csalékony eksztázisnak és szakadár lett, tagadója az igazságnak. A másik kettő szerencsétlenül járt, ami szintén természetesen magyarázható. Aki ismeri a tudat alámerülés praktikáinak idegromboló hatását, az autoszugesztív módszerek szervezetröncsoló, egészségbontó erejét, az nem csodálkozik azon, hogy Ben Zóma esztét, Ben Azzáj életét vesztette e pusztító autohypnotikus üzemek miatt.

A teljesség kedvéért e helyütt megemlítem azt a felfogást, mely szerint a *Pardész* alatt általában a *filozófia* és nem csupán annak speciális iránya a gnózis értendő. Ez esetben Akiba figyelmeztetése annyit jelentene, hogy amikor a világteremtés kérdéseivel foglalkoznak a tudósok, a jelenségek szemléletéből ne vonjanak le hamis, istentagadó, vagy hitellenes következtetéseket. Pld. a vízszíni földpát ne vigye őket arra, hogy Thaleszel a mindenség őselvét a vízben lássák. Ne mondják víz! víz: — mikor egyszerű kristályokról van szó. E felfogás szerint Ben Azzáj halálának oka az a vágyakozás, melyről Salamo ben Aderet idézett forrása is szól, a jelenségvilágból az örök ideák világába emelkedni; Ben Zóma megzavarodik az ellentmondó tanok kuszaságában és Áchér dualisztikus lételfogása folytán a filozófia legnemesebb ültetvényének, az erkölcsi gondolatnak válik elpusztítójává. Az általam felhozottak mellett szólnak azonban a citált kommentátorok.

Más források is igazolják, hogy a hagyomány bölcsei foglalkoztak a mystikus tan különféle formáival. Az

első, akiről határozott adatokkal rendelkezünk *R Jóchanán ben Zakkáj* volt, aki ugyan nem tévedt gnosztikus ösvényekre, de foglalkozott e tanokkal. Alexandriában is járt és ott módja volt megismerkedni a mágikus és mystikus tantételekkel. Ő az első tannaitikus korszaknak kimagasló egyénisége volt, a jamniai főiskola alapítója (70 idsz. után), aki a zsidóságot politikai összeomlásából szellemi eszközökkel mentette meg és az államélet megszűnte után a vallási eszmében mutatta meg a zsidóság fennmaradásának útját. A Talmud megjegyzi, hogy az idősebbik Hillél tanítványai között a legkisebb volt. Így fejezi ki ezt Szukka traktátusa (28/a): „Hillél nyolcvan tanítványa közül harminc méltó arra, hogy rajta honoljon az isteni dicsőség, harminc méltó arra, hogy megálljon miatta a Nap, húsz középszerű, a legnagyobb Jonathán ben Uzziél, a legkisebb Jochanán ben Zakkáj.” Ezután felsorolja a szöveg Jochanán tudományait: „Ő járatos volt a deductió-ban a minori, a szóanalógiákban, az időszámításban és a számjegyek mystikus értelmezésében (נימטריאות) az ört álló angyalok beszédében, a datolyafák beszédében, a mosók példázataiban, az állatmesékben, a kicsiny dologban és a nagy dologban, az isteni trónszekér művében...”

Feltűnő, hogy Jochanán logikai és mystikai képzettsége a túlnyomó e felsorolásban. A logikának határozott kapcsolatát a mystikához már kimutattuk a fejezet bevezetésében, mert a logikai fogalmak megszemélyesülnek a jelenségvilág mulandóságának és a fogalmi világ állandóságának szemléletében. Így keletkezik az örök ideák és számideák rendszere, melynek egészen következetes tanítása, hogy ezek az ideák örökkévalók és így az igazi élet birtokosai, szemben a mulandó étellel. Aki ezeknek az élő ideáknak ismeretét bírja, aki rejtel-

mükbe behatol, az magasabbrendű ember. Innen egy lépés azt kimondani, hogy az ideák birtoklása csodatévő készséget ad az embernek. A *Sém hameforás*, a rejtett istennév birtoka is ilyen hatalmat ad birtoklóinak, de ép így a számok rejtelmes tulajdonságainak ismerete is. *) R' Jochanán ezeknek a mystikus dolgoknak ismeretében a fák és az állatok nyelvét, az angyalok beszédét is megérti, de megérti a kicsiny és nagy világ rejtelmeit, a mikro- és makrokozmoszt és az isteni lényeg tulajdonságait. (Davar katon, valamint Davar gadól. **) Mind ezek a titkos tudományok a gnosztikus ezotérikum alkotóelemei. (R' Jochanán iskolájában is érvényesül ez a mystika.

Hasonlóképen szól a Talmud, a középkorban és azóta nagy mystikus bölcsnek elismert R' Simon ben Jochájról, aki már a második tannaita nemzedékhez tartozott és akinek nevéhez fűzték a középkorban végső kialakulást nyert *kabbalisztikus* alapidokumentum, a *Zóhár* írását. Róla ezt mondja *Meila* traktátusa (17/b): *Chakim lé R' Jochanán* „Bölcs Jócháj fia, mivel ő járatos a csodákban.” Ebben a mondásban feltűnő a *הכים* kifejezés. A szokásos terminusnak *הכח* -nak kellene lennie, a Talmud e speciális kifejezésmóddal speciális dolgot akar mon-

*) A tetragrammaton mágikus erejéről a Peszikta de- Ráb Kahana beszél (22. 7.): „Miért van az, hogy az izraeliták imádkoznak és nem teljesül imájuk? R' Jehosua ben Levy idézte R' Pinchász ben Jáirtól: Mivel nem ismerik a négybetűs istennév titkát.”

Ha ismernék rejtelmét, úgy imájuk, kívánságuk teljesedésbe menne. Aki e titkok birtokában van, annak mágikus képessége van akaratának érvényesítésére. Később a kabbala alaposan kiaknázta ezt a mystikus-mágikus gondolatot.

**) A Talmud magyarázata szerint a nagy dolog a Merkába ismerete, tehát a mystikus, tan: a kicsiny dolog Abaje és Rába bizonyos tantételei (*havájóth*). Az én általam felvett magyarázat bizonyos mértékig fedi ezt, mert a merkába és a makrokozmosz közt rokonság van, amennyiben mindkettő a gnosztikus gondolatkör tartozéka. Egyébként is a nagy világ azonos Isten dicsőségének trónszekerével.

dani. Itt nem egyszerű értelemben vett bölcseségről van szó, hanem arról a *tudásról*, melyet a csodákban való járatosság jelent. Magam így fordítanám a szöveget: Tudó (azaz gnosztikus; gnózis = tudás) volt Jócháj fia, mivel járatos volt a csodákban- és azt hiszem ezzel nem járnék messze a szöveg helyes értelmezésétől. Hogy gondolkodása mystikus volt, sőt gnosztikus, azt több talmudi hely bizonyítja. Simon ben Jócháj a földi világot és annak törekvéseit megveti, túlzottan és a zsidó felfogással ellentétben. Tülemetlenül elítéli a rómaiak nagy építkezéseit és kulturális eredményeit, de ezen messze túl megy, amikor még a szántó-vetőt is elítéli, mert *e-világi* dolgokkal foglalkozik:

Tizenhárom esztendei kényszerű barlangban való bujkálás és remetéskedés után letekint a völgybe, ahol „látja az embereket, amint szántanak és vetnek és így szól: ezek félrevetik az örök életet és a múltó étellel foglalkoznak.” (Sabbat tr. 33/b.) Ez a túlzás már szinte az ind világmegvetés határán mozog. Ugyanaz a megvetése a jelenségvilágnak, mint a gnózis tanaiban. A zsidó felfogás megbecsüli az életet és megbecsüli az élet munkásait, nagyra értékeli azokat, kik munkájukkal az emberiség létfenntartását szolgálják. Simon ben Jócháj nyilatkozata feltétlenül gnosztikus jellegű és eredetű.*)

Szukka traktátusának 45/b oldalán szintén gnosztikus túlzással nyilatkozik: „Én képes vagyok a világot megszabadítani az ítélettől, születésem napjától máig.” Rasi magyarázata szerint: „Én magamra veszem minden bűneiket és megváltom őket az ítélettől.”

De Simon ben Jócháj még folytatja túlzó kijelentéseit és azt mondja, hogy fiával együtt meg tudná váltani

*) L. Kaminka: Die Mystischen Ideen des R. Simon Ben Jochai. Hebrew Union College Annual 1931. I. kötet.

az emberiség bűneit a világ teremtésének napjától saját koráig. És ha vele volna Jótám ben Uzziáhu király, úgy a világ elkövetkező végéig minden bűnétől megválthatná az emberiséget. Ebben nem csak bizonyos túlzott önértékelés van, hanem egyenesen gnosztikus elv. Ugyanis a gnózis felfogása szerint az eksztázis magaslatáig eljutott emberek, akik legyőzték anyagi mivoltukat, az emberiség megváltóivá lesznek. Az anyag-emberekkel (hylikusok) szemben a *pneumatikusok* (a szellem-ember) viszik előre a világot, hogy bűneiből megszabadulva örök üdvét elérje az emberiség. A mai gnózis ugyanezt a tanítást a metempsichózis elméletével párosítva adja elő. De lényegében ős-gnosztikus elv ez, melyet Simon ben Jocháj is képviselt, ismét ellentétben a zsidó felfogással, mely szerint senki mást bűnéből meg nem válthat. Minden ember egyénileg felelős saját vétkeiért és azokból a megtérés, megjavulás, erényes élet útján válthatja meg önmagát, de csak saját magát. Az emberiség általános megváltása minden egyes ember egyéni megtérése, önmegváltása útján következhet csak be. A vikárius áldozat, vikárius megváltás eszméje nem zsidó gondolat, azt Simon ben Jocháj a gnózisból merítette.

Az említett tannaitákon kívül nevezetesebb mystikus gondolkodó volt R Juda bar Iláj; — mindezek szerint az *agádával* foglalkozó kb. ötven tannaita között mindössze Jochanan ben Zakáj és tanítványai, a Pardész-be hatolt négy tudós, Simon ben Jocháj és bar Iláj foglalkozott mystikus tanokkal. Mélyebben hatott ez a tan közülük Simon ben Jocháj-ra, de aposztaziára csak egyet készítetett, Áchér-t.

A tannaiták utáni *amoreus* korszakban, tehát a Gemará-ban, a Misnát kifejtő tanban szereplő kb. három-

száz agádista közül mindössze mintegy ötvenen voltak, akik a mysticizmussal foglalkoztak. Láthatjuk, hogy a mystika hatása nem volt jelentős a zsidóság theológiailag képzett, tudós köreiben. *) De ha ezt a számot összehasonlítjuk az összes *tannák* és *amórák* számával, akik a *haláchá*-val (jog és vallásgyakorlat) foglalkoztak, úgy még elenyészőbbé válik a mystikusok száma e kor zsidó theológusai között, mely kor, mint fentebb említettük, kb. kétszáz esztendőre terjed. **) Ha a mystikusok számát az évek számával arányosítjuk, akkor úgy tíz esztendőnként bukkan fel egy-egy zsidó agádista, akire a mystika hatással volt. Ez alatt nem értem azt, hogy valóban tíz esztendőnként léptek fel, ellenkezőleg az időközök sokkal nagyobbak, néhol ötven-hatvan éves, néhol több mint két évszázados hézaggal találkozunk a sorban. A mysticizmus hullámokban lép fel és egy időpontban több szereplő jelentkezik, ami e tanok jellegéhez tartozó tönet. Zárt körök, iskolák képviselik ez eszméket. Az évek számához való arányosítás célja csupán az volt, hogy bemutassam, milyen kevésbé jelentős szerep jutott a mystikának a hagyományos irodalom keletkezésétől kezdve a teljes kialakulás és befejezés idejéig. Ez persze csak a tanult, tudós rétegre vonatkozik. A köznépben minden bizonnyal terjedt a gnózis és a mysticizmus. Ennek szervezett példája az esszeus szekta (Alexandriában a therapeuta mozgalom) keletkezése, melynek aszketikus közösségi életformája, gyógyító praktikuma a mystica határozott jeleit hordja. De maga a Talmud szolgáltat bizonyítékot arról, hogy a gnosztikus tanok a tudósok körén kívül a köznép so-

*) Neumark közlése nyomán.

**) Csak amoreust több mint nyolcszázat említ a hagyományos irodalom.

raiban terjedőben voltak. Egyrészt a polémiák, melyek éle a gnózis ellen irányult, másrészt az a tilalom, mellyel főleg az éretlenek és tudatlanok számára meg akarták akadályozni mystikus dolgokkal való foglalkozást, háttározottan bizonyítják a gnózis terjedését a zsidó közösségben. Ezt a tilalmat Chagiga traktátusának 2. fejezete (1. misna 11/b oldal.) tartalmazza:

„Nem fejtegetik a vérfertőzést tiltó törvényeket, ha hárman vannak együtt, a *Teremtés művét*, ha ketten vannak együtt és az *isteni trónszekérről* szóló tant egyedül, csupán akkor, ha ő maga bölcs és saját értelméből érti. Aki négy dolog felett szemlélődik, megérdemelné, hogy ne jött volna a világra, — e négy dolog: mi van fönt, mi van alant, mi van elől, mi van hátul; valamint mindazok, kik Alkotójuk dicsőségére nem vigyáznak.”

A Talmud nem szab általános tilalmat e filozófiai és mystikus kérdésekkel való foglalkozásra, amint a fentiekből kiderül. Csak korlátozza azt, hogy egyedül ne merüljön el bennük senki, mert az egyedüllét fokozza a mystikus hangulat lélekromboló hatását. (Ha többen vannak, ez a hangulat kevésbé érvényesül és alkalom van arra, hogy e kérdéseket kölcsönösen megvitatva azok jelentőségét redukálják és a problémákat racionalizálják.)

Hogy a mystikus tannal való éretlen foglalkozást veszedelmesnek tartották, az magától értetődik. Óvatosságukban annyira mentek, hogy Ezékiel próféta könyvét, melynek első fejezete az isteni trónszekér látomása és amely így forrásul szolgál különféle rejtelmes tanoknak, ki akarták rekeszteni a kánonból és bár sikerült a könyvet a Biblia számára megmenteni, mégis óva intették a közönséget, hogy a merkába-fejezetet ne adják

gyermekük kezébe. Legenda is keletkezett arról a gyermekről, aki olvasta ezt a látomást és megértette a **לחץ** (elektron) szó értelmét, mire tűz szállt alá az égből és megemésztette a tudásvágyó gyermeket. Ez a legenda ugyanazon a talmudi oldalon (Chagiga 13/b) kétszer is szerepel, egyszer arameus, egyszer tiszta héber nyelven és néhány sorral később még egyszer megismétlődik, amikor Elisa ben Abuja atyja házában olvassa a merkába szövegét és apja rászól: „Házamat akarod tűzbe boriítani?”

A Talmud célja ezzel az volt, hogy a mystikával való foglalkozás veszélyeire figyelmeztessen. Nem kategorikus tilalmat szeg azokkal szemben, kikben megvan a hajlam az ezotérikus tan rejtelsei iránt, a Talmud ennél sokkal liberálisabb, de figyelmeztet a benne rejlő veszedelmekre és korlátozza e kérdések tanulmányozását az érett korú felnőttekre és kizárja a lehetőségét annak, hogy egyedül kísérletezzenek és bűvárkodjanak a kíváncsiak. Ezzel már megfelelően korlátozta a veszedelmet is.

Már azért sem tiltotta meg teljesen az e tanokba való elmélyedést, mert velük szemben bölcseinknek állást kellett foglalniuk. Ismerniök kellett azt a tant, mely széles rétegekben elterjedt és küzdeniök ellene az igazság nézőpontjáról, éppen úgy, amint az epikureusok ellen is harcoltak és egyenesen felhívták a zsidó közösséget, hogy felkészüljön az epikureusokkal folytatandó vitára: *Dá má se-tásiv le-Epikuros* — tudd meg, hogy mit kell válaszolnod az epikureusnak. Számos polémiát találunk a Talmud-ban az eretnek-szekták (**מִיִּנְיָם**), köztük elsősorban a mystikusok ellen. E polémiákat, melyek a Talmud theologiai és filozófiai álláspontját tükröztetik, következő fejezetünkben tesszük tanulmány tárgyává.

POLÉMIA

A GNOSZTIKUS ISMERETERTELMÉLET
ÉS A ZSIDÓ HAGYOMÁNY
ISMERETERTELMÉLETE

THE JOURNAL OF THE
ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE
OF GREAT BRITAIN AND IRELAND
VOLUME 11. PART 1. 1881.

Published by the Royal Society of London.
Printed by W. Clarendon, 13, Bedford Square, W.C.

A gnosztikus filozófiának ismeretelméleti álláspontja, hogy a *beavatottak* (csak a beavatottak: a pneumatikusok, a gnosztikus hívők) megismerhetik a legfelsőbb igazságokat közvetlen megismerés, amint ők mondták, *kinyilatkoztatás*, egyéni kinyilatkoztatás útján. Ezért nem hit az (pisztisz), amit ők tanítanak, hanem megismerés (gnózis). Módszerük tehát nem azonos a vallásbölcseletével, nem a fides quaerens intellectum álláspontján vannak, hanem ellenkezőleg ők az intellektus kikapcsolásával közvetlen szemlélet, az igazsággal való intuitív egyesülés útján nyerik a tudást. Nekik nincs az értelemre szükségük, hogy alátámassza hitüket, hanem hitük számukra a tudás forrása. Ez az ismeretelméleti felfogás nem a gnózis eredeti szellemi terméke. Keletkezése visszanyúlik az újplatonikus iskolákig, ahol amint Windelband oly szabatosan fejezi ki „hier gilt die Offenbarung als ein *übervernünftiges Erfassen der göttlichen Wahrheit*, welches dem *einzelnen Menschen* in unmittelbarer Berührung (*afé*) mit der Gottheit selbst zu Teil wird.” A kevés számú beavatott előtt nincs többé titok, a világ rejtelsei feltáruznak előttük, ők *lát*nak. Ebben a *látásban* is a platoi hagyaték jelenik meg és él tovább az újplatonizmusban és a gnózisban, de míg Plato-nál a látás fogalmi megismerést jelent, addig a későbbieknél (bizonyos mértékben Philo-nál is)

az *unio mystica*-ban feltáruló vízióját az igazságnak jelenti.

Érdekesen fejti ki ezt a gondolatot a gnosztikus *Pisztisz Szófia* című könyv, mely regényszerű alakban tárja elénk az emberi bölcsesség, a Sophia szenvedéseit, mely amiatt a bűnös törekvése miatt, hogy a világ ősprincipiumával egyesüljön, elűzetett a *Demiurgos* színe elől. Ennek az allegóriának lényege az, hogy hiábavaló az értelem küzdelme, az igazságot meg nem ismerheti, mert nagyon is az anyaghoz tapad. Ez a bölcsesség, melyet a könyv a héber חכמות (Chochmót) után *Achamoth*-nak nevez, nem képes az igazság nyitjára jönni, az „úr”-be van száműzve. Viszont akiknek sikerül hylikus, anyagi, testi mivoltukat legyőzni, tehát a pneumatikusok, azok előtt feltárul az égi igazság, annak minden üdve, boldogsága.

Tehát míg egyrészt a gnózis az intellektusnak képességét, hogy az igazságot megismerje, ridegen tagadja, addig az eksztázisban, az istenséggel való mystikus egyesülésben látja az igazságszerzés egyetlen módját és kijelenti, hogy e mystikus úton igen is az *igazság megismeréséhez lehet jutni*.

Ez ellen a mystikus, intuitív ismeretelmélet ellen a hagyományos zsidó irodalom állást foglal. A zsidó szellem is azon az állásponton van, hogy az emberi *intellektus* véges és szűk körre szabott területen mozog, megismerési lehetősége korlátozott, de nem ismeri el az *egyéni kinyilatkoztatásnak* túlzott elvét, egyetemes kinyilatkoztatásról beszél, mely szól az egyedekhez is, viszont nem engedi meg, hogy az emberi gőg oly túlzásokra ragadtassa magát, amelyek szerint az ember a gnózis gyakorlatával hirtelen megragadhatja az igazságot.

A jerusálemi Chagiga traktátusának II. fejezetében Ráb a nagy babyloniai mester a 31. zsoltár 19. versét alkalmazza a gnosztikusokra: „Némuljanak el a hazugság ajkai, melyek az Igaz-ról... szemérmetlenül beszélnek, göggel és megvetéssel.” Homiliájában így magyarázza a verset: „Akik beszélnek az Igaz-ról — a világ-egyetem Igazáról, (Istenről...) göggel és megvetéssel”, — az arra vonatkozik, aki annyira megy elbizakodottságában, hogy azt mondja: én a *Teremtés művével* (Maaszé berésith) foglalkozom.” A babyloni nagy amoretus azt érti ez alatt, hogy az emberi gög legmagasabb fokát jelentené, ha valaki azt állítaná, hogy ő az igazságot, a teremtés rejtelmének igazságát ismeri. A talmudi mester nem ismer különbséget intellektuális és vízionárius megismerés között; egyik módszer sem elegendő arra, hogy a teremtés rejtelmébe behatoljunk.

Még pregnánsabban mondja el ugyanezt a babyloni Chagiga traktátusa, mely egyébként egyik legfontosabb dokumentumunk a zsidó hagyományos irodalomban leltet filozófiai gondolatokról. Itt a Talmud Mózes V. könyve IV. fejezetének 32. versére hivatkozik, mely a következőképen hangzik: „Mert érdeklődj csak az első napok felől, melyek előtted voltak, ama naptól kezdve, amelyen Isten embert teremtett a Földön; valamint az ég szegélyétől az ég szegélyéig...”

„A mesterek tanították — így értelmezi ezt a verset a Talmud — lehetséges-e az, hogy az ember a világ teremtése előtti dolgok felől érdeklődjék? Világosan megmondja az Írás: Ama naptól, melyen Isten embert teremtett a Földön... Lehetséges-e az, hogy az ember a felől érdeklődjék, ami fönt van, ami elől és hátul van (értsd alatta: a létező világ fölött, alatt, előtt, mögött)? Világosan megmondja az Írás: Az ég szegélyétől az ég

szegélyéig érdeklődhetsz, de nem afelől, ami fölötte, alatta, előtte és mögötte van.”

Ebben a szövegben egész precizitással van kiépítve a hagyományos zsidó felfogás az emberi ismeret határaitól. Felfogó képességünk nem terjed túl az előttünk álló világ határain és a múltba ásó kutatásaink nem juthatnak tovább az ember első megjelenésénél a földön. Hogy ez a Talmud általánosan elfogadott véleménye, azt a „Tanították a mesterek” (Tánu Rabbánán) kifejezés is bizonyítja. Nem egyéni vélekedés ez, hanem a rabbik felfogása, — általános vélemény.

Ugyanezt az ismeretelméleti felfogást a Talmud később (Chagiga 13/a) egy Ben Szirá-ból vett idézettel is alátámasztja. Ehelyütt az Isten lényegének kutatásáról, (Merkábá-ról) van szó. Az ezékieli Isten-látomás „menyezet”-ről beszél, mely a trónszékér *chajóth*-jai, alakzatai fölött van kiterjesztve. Erről Ráb Acha bar Jákob azt mondja: „*addig* (t. i. a menyezetig) beszélhetsz, azontúl már nem beszélhetsz, mert így vagy on megírva Ben Szira könyvében: Ne kutasd, ami fölülmúl téged, ne fürkészd, ami el van takarva előled. afölött szemlélődj, ami osztályrészed, nincs keresnivalód a mysteriumokban.” Ez az „*ignoramus et ignorabimus*” álláspontja a végső kérdésekkel szemben. Az igazság lényegét, a teremtés előtti történéseket, az istenség mivoltát, a véges emberi szellem ki nem kutathatja; értelmünk szűk körre van korlátozva, határok közé van szorítva: idő és tér határai közé, az ezeken túlemelkedő dolgok felderítése nem tartozik osztályrészéhez.

Még a legnagyobb próféták sem jutottak el Isten legbelsőbb lényegének megismeréséhez. Igen érdekes képpen világítja meg ezt a tételt a Talmud. „Ráv és Sámuel mindketten azt mondták: „Ötven kapuja a meg-

értésnek (ה' נ') teremtetett a világban. Egy kivételével mind megadatott Mózesnek, mivel írva van: kevés-sel tette őt csekélyebbé Istennél." (Nedárim 38/a).

Mély elismerés rejlik e szavakban az emberi szellem iránt, mely képes arra, hogy a jelenségekbe zárt igazságok kapuit fokozatosan feltárja és behatoljon a dolgokba. A kutató értelem felnyitja az eléje meredő zárt kapuk sorát és képes az igazság felé haladni, azonban még a legnagyobb szellemek se tudnak a teljes, tiszta igazsághoz eljutni. Mózes, a próféták atyja és legnagyobbja előtt is zárva marad az utolsó kapu. Az emberi szellem elégtelen a valóságos lét megismerésére.

Még érdekesebb, amit ugyanerről Jebámóth traktátusa (49) mond. „Az összes próféták nem világos *specularium*-ban szemlélődtek, Mózes világos *specularium*-ban szemlélődött.”

Ugyanezt a képet az igaz jámborokra is alkalmazza a hagyomány. Szukka 45/b oldalán az egyik mester tízezer „bené alijá”-ról beszél, oly férfiakról, kik szellemenben, jámborságban a csúcspontra értek. Erre R' Jirmija idézi Simon ben Jocháj kijelentését, mely szerint csak *igen kevés* bené alija van. Az ellentmondó véleményeket így egyezteteti meg a Talmud: „Nincs ellentmondás... itt azokról van szó, akik a világos *specularium*on keresztül szemlélődnek, amott azokról, kik nem a világos *specularium*on keresztül szemlélődnek.”

Végül idézzük a Talmud-on kívüli hagyományos irodalmat is. Leviticus Rabba midrásában (I.14.) a bölcsek a próféták és Mózes közti fokozati különbséget tárgyalják. „R' Jehuda mondja: Kilenc *speculárium*on keresztül láttak a próféták, amint írva van „Mint a látomás látomása, melyet láttam” (Ezékiel 43.3.), de Mózes *egy* *speculárium*on keresztül látott, mert megmondattott:

„Látomás, de nem rejtelemben” (Mózes IV. 12.), a bölcsek pedig azt mondták: az összes próféták homályos spekuláriumon át láttak... Mózes tiszta spekuláriumon keresztül.”

Mi az a spekulárium (אִסְפָּקְלָרִיא , אִסְפָּקְלָרִיא)? A szó a latin speculum-ból származik, ami tükröt jelent. Tehát e szövegek értelme, hogy a legnagyobb emberi szellemek sem látják a valóságot közvetlenül, hanem csak tükrönből. Csak a dolgok visszfényét látjuk, nem a valóságot, csak reflexet és nem fényforrást. Plato-nál is csak a barlangba vetődő árnyakat látják a barlangi szemlélők, Philo-nál megjelenik már a tükrö-hasonlat és a hagyomány szerint a próféták és a jámborok homályos tükröb-ben látják az igazságot, képzetük a dolgokról nem elég tiszta, Mózes és a néhány בְּנֵי עֲלִיָּה ugyan világos tiszta tükröb-ben szemlélődnek, de ők is csak tükrökép-et látnak, nem az igazságot, nem magát az abszolutumot.

Levy szótárának más magyarázata van a speculáriumról. Szerinte *lapis-specularius*-ról van szó, áttetsző kristálykőről, melyen keresztül szemléljük a jelenségeket. Ezen értelmezés szerint is az derül ki, hogy a dolgokat nem láthatjuk közvetlenül, az igazság egy idegen közegen keresztül szűrődik hozzánk. A próféták szemei elől az áttetsző közegnek kilenc rétege takarja el a valóságot, míg Mózes tekintetét csak egy átlátszó kristály választja el az igazságtól. Bármelyik magyarázatot fogadjuk is el, a hagyomány tanítása mindenképpen az, hogy a legnagyobb emberi szellem tekintetét is elburkolja valami a teljes, a lényeges igazság elől.

A képnek Levy szerinti értelmezése visszautal arra is, amit a *sájis* kristállyal kapcsolatosan említettünk, hogy a gnosztikusok *kristálynézéssel*, szemeiknek a *lapis specularius-ra* való rögzítésével igyekeztek látomáshoz

és így intuitíve az igazsághoz jutni. Természetes, hogy a hagyomány nem akarja ráfogni Mózesre és a prófétaakra, hogy ily eszközöket vettek volna igénybe és ha mégis ezt a képet használja, azt részben azért teszi, mert úgy látszik a kristálynézés mystikus praxisa el volt terjedve és az emberek e közkeletű képet jól megértették, másrészt azért is, hogy kijelentse, hogy még ilyen úton se lehet az igazság megismeréséhez eljutni. Se az intellektuális ösvény, se a mystikus út nem vihet el a végső igazságig. A fátyolt emberi kéz fel nem lebbentheti.

Az emberi értelem véges voltában rejlik ennek az oka, aminek másik következménye, hogy az emberek vélekedései a dolgokról oly különbözők és ellentmondók. Nem tagadja a rabbinikus irodalom, hogy az emberek következtethetnek Isten létére intellektuális képességeik szerint, még azt is elismeri, hogy intuitív sejtésük lehet róla, hiszen telve vannak vágyakozással az Igazság és Isten után. De — és itt a régi zsidó gondolkodás pszichológiai magaslatoakra emelkedik — az emberi gondolkodás még a tiszta igazságot is az egyéniségen szűri át, ezért soha se lehet az igazság felfogása tökéletesen tiszta, az a lélekben egyéni színezetet nyer és átvariálódik. Természetesen a hagyományos irodalom ezt úgy fejezi ki, hogy az Isten szemlélete különböző formákat vesz föl.

Egy gyönyörű tükörhasonlatban teszik ezt a gondolatot felfoghatóvá a bölcsek. Egy szkeptikus római azt kérdezi a talmudi mestertől: ha a ti Istenetek végtelen, hogyan fogadhatja be őt a véges emberi értelem? — A kérdés teljesen a talmudi ismeretelmélet szellemében van megfogalmazva és a válasz reá frappánsan tárja eléink a kérdés másik oldalát. A bölcse így felel: Hozz egy tükröt és a zsidó bölcse így szól hozzá: „Nézz csak a tükörbe, nem látod-e benne a végtelen eget, a látó-

határig a Föld felszínét? A tükör elenyészőn kicsiny és mégis benne visszafénylik a mélységes égboltozat és a messzi horizont. Így tükröződik az emberi véges szel-
lemben a végtelenből annyi, amennyit, és az bizony sok, az emberi értelem befogadni tud. Igaz csak tükörkép ez, de benne a valóság képe jelenik meg. Igaz, vannak torz, ferde, nagyító, kicsinyítő, homályos és vak tükrök is. Az emberek különfélék, de valami mégis tükröződik lelkükben az igazságtól."

Talán még pszichologiaibb szövegezése ennek a hagyományos allegóriának az, amelyet Genesis Rabba midras-ában olvasunk (4. 5.). Egy *kutaeus* kérdései közt szerepel alábbi: „Lehetséges-e, hogy az, akiről megíratott: az eget és földet betöltöm én — az Mózes-sel a frigyláda hordozórudai közül beszélt volna?” A zsidó bölcs így felelt neki: Hozz nagy tükröket és nézd meg benne saját tükörképedet! Az benézett a nagy tükörbe és magát nagy alakban látta. Újra szólt a bölcs. Hozz kis tükröket! És íme a *kutaeus* a kis tükrökben kicsinynek látta magát.

Az igazság felfogásának mértéke és módja teljesen az igazságot kereső egyén értelmi és lelki beállítottságától függ. Ugyanezt az érdekes psychologizmust tárja elénk a Midras *Rabbá*-nak a kinyilatkoztatás eseményéhez fűződő magyarázata (Exodus R. 29. 1.), mely óva inti az embert, hogy Istent több személynek ne fogja fel. Szektáriusok az *Elohim* szó többes alakjára hivatkozva azt mondják *Rabbi Szimláj*-nak, hogy több istenség van. A mester válaszol, majd tanítványai előtt a következő elmélkedést tartja: „Ha a zsoltárban az volna írva „Isten hangja erejében van”, úgy a világ meg nem állhatna (a hang isteni erejétől elpusztulna a világ); azonban azt mondja a zsoltár: „Isten hangja az erőben van”, ami

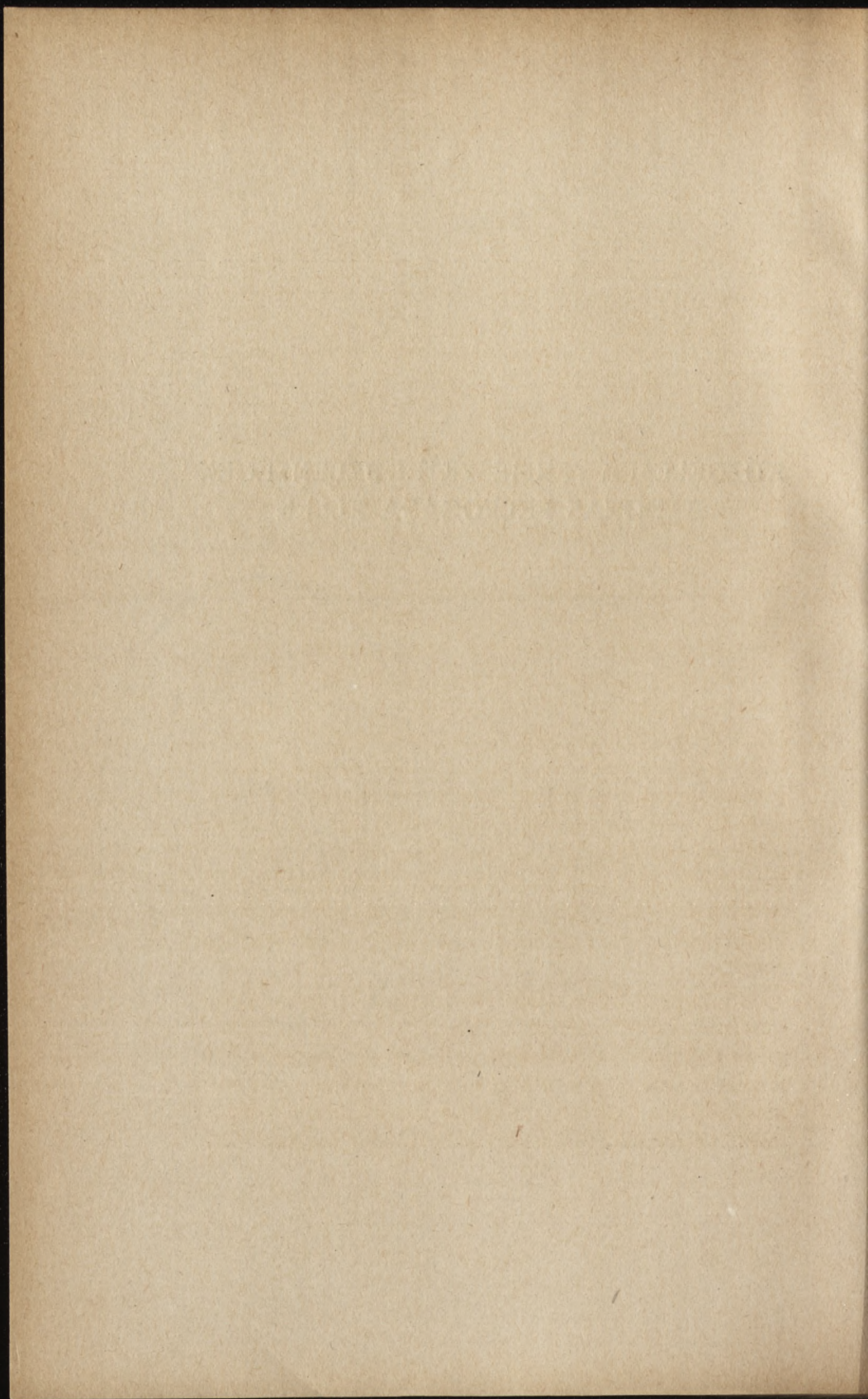
annyit jelent, Isten szava mindenkihez egyéni ereje, egyéni felfogó képessége szerint szól, az ifjakhoz erejük szerint, az öregekhez erejük szerint, a kicsinyekhez erejük szerint."

Mennyi mély lélekismeret van ezekben a szavakban. Az az egészen modern belátás, hogy az ismeretek bírálatát, felfogóképességünk kritikáját lélektani alapra kell fektetnünk és nem szabad a vélemény-különbségek miatt türelmetlenül viseltetnünk a más véleményen levőkkel szemben. Ugyanaz a becsületes liberalizmus ez, mint amely arra készíti a hagyomány teológusait, hogy a más hiten levő etikailag magasrendű embereket is részesíteni kívánják a túlvilág üdvösségében. (Chasidé ummóth háólam jes láhem chélek leólam habá.)

Ha már most röviden összefoglaljuk a Talmud-ban és Midras-okban jelentkező ismeretelméleti felfogást, akkor megállapíthatjuk, hogy a hagyományos irodalom az intellektust *tér és idő* körére szorítja (mióta Ádám teremtvé van; az ég szélétől — az ég széléig). E körön, tehát a tapasztalat, a jelenségvilág körén túl nincs illetékessége. De éppen így nincs illetékessége az egyéni u. n. kinyilatkoztatásoknak, az eksztatikus látsáknak, az intuitív átélésnek, a mystikus uniónak arra, hogy transcendens igazságokat megállapítson. Az értelmiség véges és egyéni volta idézi elő a vélemények megoszlását. Ebben bizonyos rokonság is mutatkozik a görög szkepticizmussal, melytől főképen abban tér el a hagyomány, hogy az igazságot a tapasztalati világban megismerhetőnek tartja a tapasztalás és az értelmi rávilágítás útján, míg a transcendens igazságnak örök és megrendíthetetlen alapját, tisztán buzgó forrását abban az *egyszeri* kinyilatkoztatásban látja, mellyel Isten az emberiség előtt feltárta létét és egységét, ha nem is teljes

lényegét, abban az egyetemes kinyilatkoztatásban, mely Sináj hegyén Izrael előtt folyt le. Így torkollik vissza a Talmud és a rabbinikus irodalom ismeretbúvárlata a vallási eszméhez s tiszta Istengondolathoz. Ezt a tiszta Isteneszmét védelmezik nagy eréllyel az emberi véleménykülönbségekből, az egyéni látásból és felfogásból fakadó félreértések, tévedések, hamis beállítások és elhomályosítások ellen. Ennek a küzdelemnek első fázisa a harc a mysticismusból fakadó antiintellektualizmus és babonák ellen.

KÜZDELEM A TERMÉSZETES JELENSÉGEK
BABONÁS FELFOGÁSA ELLEN



A mystikus ismeretelmélet, amint láttuk antiintellektualisztikus, a zsidó hagyományé, miután megszabta az értelem hatókörét, e körön belül intellektualisztikus. A tér és idő világában az értelem joga csorbíthatatlan a jelenségek megítélésére és bírálataira. A mystikus felfogás antiintellektualizmusa érvényesül a tér és idő körén belül is és még a természetes jelenségekben is mystikus revelációt keres. Ebben van a mystika lélektani gyökere is, amennyiben az igazság forrását az egyéni élményben, az egyéni látásban találják a gnózis hívei.

Vannak oly természetes és fiziológiai jelenségek, melyek módot adnak a természetfölötti értelmezésre. A gnosztikus látomásaira hivatkozik; egyéniségéből, idegzetéből, szellemi beállítottságából, autoszuggeszióiból származó jelenségekre és hallucinációkra, melyeknek természetes racionális magyarázatát mellőzi és helyette természetfölötti magyarázatot keres, ezzel lelki élményét túlértékeli és kozmikus sőt transzkozmoszikus jelentőségűvé nagyítja.

A hagyományos zsidó irodalomban is találkozunk természetesen oly nézetekkel, melyek a csodás jelenségeket eltúlozzák, a látomások jelentőségét megnagyítják s teret adnak még a babonának is, azonban e tünetek szórványosak és éppen a babyloni néphittel való kontaktusból származnak és a népies szellem befolyását mutatják

egyes theologusoknál. Az általános, egyetemes és szinte azt mondhatnám kanonizált zsidó felfogás nem ismeri el, hogy lépten-nyomon felfüggesztené Isten a természeti törvényt és bár hisz az isteni csodákban, mégsem hajlandó természetes tüneményeket túlértékelni és csodás jelentőséggel felruházni.

E természetes jelenségek között első helyen az *álom* áll. Az álomnak az ad oly nagy fontosságot a gnózisban, hogy az adeptusok látomásokban nyerik az igazság közeleit Istentől és az legtöbbször álomban történik. Az eksztatikus kábulat káprázatait is álomnak tartja az ókori ember, aki még nem differenciál szuggesztív látomások és valóságos álom között. A héber nyelv ugyan különbséget ismer a Cházon — prófétai látomás és Chalóm — álom között, mégis igen gyakran látjuk e szavak felcserélését és a másik jelentésben való alkalmazását. Hogy az álomnak mily nagy szerepet tulajdonított a mystikus filozófia, azt még Philo-nál is látjuk, aki szerint az álomban közelebb jut az ember az igazsághoz, mint ébersége idején.

Minden esetre túlnyomó szerepe volt az álomnak abban, hogy az a hit alakuljon ki, amely szerint a kiválasztottakkal Isten álomban közli az igazságot, a sorsot, a jövőt. Az álomfejtés elterjedt szokásának volta-képen ez a mystikus ismeretelméleti felfogás képezi alapját, másrészt az álmokban megjelenő képek maguk is táplálják ezt a felfogást. Így erőteljes kölcsönhatás alakul ki, mely nagymértékben segíti elő a mystikus tan kifejlődését és érvényesülését.

Már ez a tény is arra készíti a hagyományos irodalmat, hogy az álomnak illetően felfogásával szemben állást foglaljon a tiszta hit és a világos igazság érdekében. Nem engedheti meg, hogy egy oly természetes jelen-

séget mint az álom, természetfeletti tüneménynek tekintsenek. Nem tagadja a hagyomány a Biblia csodáit, József álomfejtéseit, a prófétai látomások igazságát, de nem engedheti meg, hogy *minden* álomnak különös jelentőséget tulajdonítsanak, hogy lépten-nyomon jósjeleket fedezzenek fel, hogy obskurus víziók szövedékeiből az igazi igazsággal szembenálló tanításokat bogozzanak ki. Redukálni kell az álmokat igazi értékükre, való jelentésükre.

Ebből a szempontból klasszikus fontosságú a Midras Rabbá-nak Mózes I. könyve második fejezetének 41. verséhez fűzött magyarázata, mely szószerint ismétlődik Mózes I. 17. fej. magyarázatánál. Az asszony teremtéséről van szó a Biblia említett helyén, melyet megelőz, hogy „Isten kábulatot (חֲרָמָה) ejt Ádámra”, mielőtt bordájából az asszonyt alkotja. Erről a kábulatról így szól a midras: „A szekanini R Jósua idézi R Lévi-től: A bukás kezdete az álom (szójáték: az „álmot ejt” — לֵךְ — kifejezésre építve; מַלְה-נֵם — esni gyökérből származik, értelve bukás, összeomlás); mivel az ember alszik, nem foglalkozik a Tórá-val; mivel az ember alszik, nem végzi munkáját. Ráv azt mondja: Háromféle kábulat van: az álom kábulata, a profécia kábulata és a mormota kábulat. Az álom kábulata, mivel írva vagyon: kábulatot ejtett Isten az emberre és az aludt (Mózes I. 2. 41.); a profécia kábulata, mivel írva van: és leszállóra hajlott a Nap és kábulat esett Ábrámra (Mózes I. 16. f.) és mormota kábulat, mivel meg van írva: nincs látó, nincs tudó, nincs ébredező, mert mindannyian alszanak, mivel az Örökkévalótól való kábulat esett rájuk (Sámuel I. 26.); a rabbik hozzáfűzték ehhez az *elmebetegség* álmát is, amint írva van: mert rájuk öntötte az Örökkévaló a kábulat szellemét (Ezsaiás 29.)”

Láthatjuk, hogy a bölcsek éles disztinkciót tesznek a különféle kábulat-típusok között, éppen úgy, amint azt Philo teszi az Ábrahám kábulatával kapcsolatosan. Míg a prófétai kábulatban mély reverenciával szemlélik az Istentől eredő (nem embertől provokált, hanem Istentől sugárzó) kinyilatkoztatást, addig másfajta kábulatokról is beszélnek, melyek értékben igen különbözők, de amelyek magyarázata egész természetes; a közönyös tunyaság kábasága az egyik, az örület tompasága vagy káprázottsága a másik, a normális alvás öntudatlansága a harmadik. Egy dologban hasonlatos mind a három, elvonja az embert rendes élettevékenységtől és így az összeomlás, a bukás, a romlás csírája bennük van. Nem az egészséges, rendes alvásról beszél a bölcse, amikor az álmot felemlíti, hanem olyanokról szól, akik keresik az álmovilágot, akik az éberség óráit is alvásra akarják fordítani és erős az a gyanú, hogy a másik két álmotípus felsorolásával a Midrás meg akarja bélyegezni azokat, kik az intellektus éberségét akarják megszüntetni, vagy tunya öntudatlanság, vagy kúsza álmodozások, zavaros látomások keresésével.

Ugyanazon a helyen a Midrás tovább folytatja elmélkedését: „Három éretlenül elfonnyadt gyümölcs (*Noveleth* fordítása Levy szerint): a halál éretlenül lehullott gyümölcse az alvás; a profécia meg nem ért, fonnyadt gyümölcs az álom; a túlvilági nyugalom kiforratlan gyümölcse a szombat. R' Ábin még két dologt fűzött ezekhez...”

Itt is komoly megkülönböztetést látunk. Jól vigyázzatok! — intenek ezzel a bölcsek —, ne tévesszék össze saját álmotokat a proféciával. Nem fokozati, hanem lényegi különbség van a kettő között, olyan, mint a ki nem ért és éretlenül elfonnyadt bogyó és a naptól

pirosra csókolt, zamatos, kiérett gyümölcs között. Érték és lényegbeli óriási különbség ez, amelyet a Talmud egy helyen matematikai formulában is ki akar fejezni: „Az alvás a halálnak csupán hatvanad része, az álom a próféciának csupán hatvanad része (Berachot 57/b.).” Az előbbi gondolatnak matematikai formája ez. Ha hasonlít is az alvás a halálhoz, az álom a próféta látomáshoz, nem szabad a kettőt összetéveszteni, hiszen még ötvenkilenc rész különbözteti meg őket egymástól. A talmudi rituális tan szerint az egymással keveredő alkatrészek közül a csekélyebb mennyiségűnek hatása a nagyobb mennyiségűre megszűnik, ha a kisebb vegyüléki elemből a másiknak csak egy hatvanad része van a keverékben, a hatvanszoros mennyiségben lévő anyag abszorbeálja, megsemmisíti a beléje kevert hatvanad résznyi idegen anyagot. Úgy, hogy lényegileg itt is azt akarja a Talmud mondani, hogy a próféciának prófécia jellegét meg nem semmisítheti az, hogy minimális adag látomás, illetve álomszerűség van benne, hiszen a benne levő álomszerűség jelentősége oly elenyésző, hogy az a prófécia jellegén nem változtat semmit. Viszont mivel az álomnak a tiszta prófétizmushoz nincsen köze, éppen ezért magának az álomnak külön próféta értéket tulajdonítani helytelen és a hasonlatosságból, mely úgyszólván csak jelentéktelen, következtetéseket levonni nem lehet. A próféciának jellegét a prófécia tartalma adja meg és nem az esetleges kísérő tünet: az álomszerűség, vagy az éber vízió. Ezzel szemben az álomból vagy a látomásból azt következtetni, hogy már e külső momentumok folytán prófécia az, a legnagyobb oktalanság.

Ennek az igazságnak szelleme hatja át a Talmudot, amikor Beráchoth traktátusának IX. fejezetét az álom taglalásának és pszichológiai felderítésének szenteli. Ter-

mészetesen, már a Talmud vitatkozó rendszeréből folyólag is, meg az objektivitás megőrzése céljából felhozza a Talmud azoknak is a véleményét, akik az álmoknak általában prófétai jelentőséget tulajdonítanak, azonban a kritikai vélemények oly erőteljesek, oly mély bölcsességről és lélektani érzékről tanuskodnak, hogy feltétlenül az ő igazságuk álláspontja volna a *halácha*, a vallástörvényi döntés, ha egyáltalán ily *agádikus* kérdésekben döntés szükségesnek látszana.

Soroljuk fel a véleményeket. Ráv Chisza kijelenti: Kol chalóm veló tevuth — bármilyen is az álom, nem kell utána bőjtölni. Ezzel azt akarja mondani, hogy a rossz álmok bekövetkeztétől nem kell félni és így bőjtölni sem kell, hogy a rossz álom jövődölésének beteljesülését megakadályozzák . . .

Sámuel a babyloni mester, ha rosszat álmodott így szólt, idézve Zakariás tizedik fejezetéből: „Az álmok hazugságot mondanak.” Ha jót álmodott, így szólt: „álomban szólok hozzátok” (Mózes IV. 12. f.) A felvilágosodott mester ezzel a szelid gúnnyal mondja el véleményét az álomjövődölésekről .

R' Eleázár az álomfejtés szuggesztív hatására vezet vissza azokat az eseteket, amikor az álommagyarázat jóslata bekövetkezett: Kol hachalómóth hólchin áchár hapeh — minden álom a száj sugallata szerint válik be. Mély megfigyelés ez a lélektan birodalmából, mert valóban igen gyakori eset az, amint a modern lélektan is elismeri és tanítja, hogy az ilyen fajta jövődölések oly szuggesztív hatással vannak az emberi kedélyre, hogy az akinek ilyen jóslatot mondtak, a jövődölés tartalmához alkalmazkodik egész habitusával, cselekedeteivel, magatartásával és így mintegy maga idézi fel azt a sorsot, melyet neki megjósoltak.

Jellemző példát erre maga a Talmud hoz, amikor elmondja annak az *öreg*-nek (állítólag R' Banáá) esetét, aki így ecsetelte idevágó élményét: „huszonnégy álomfejtő volt Jerusálemben és én felkerestem mindegyiket, ugyanazt az álmod mindegyikük másképp és másképp fejtette meg és mind a huszonnégy jóslat beteljesült rajtam, hogy beigazolódjon, miszerint *az álmok a száj után valósodnak meg . . .*”

Ennél élesebb gúnnyal elítélni és elintézni az álomjósolás problémáját már nem is lehet. De a Talmud még ezen a téren is tovább megy, amikor arról a bizonyos *Bar Hadjá* nevű álomfejtőről beszél, aki aszerint jóslott kellemeset, vagy kellemetlent, hogy milyen tiszteletdíjat fizettek le neki előre a hívő lelki jóslatátok. Úgy hogy végeredményben a Talmud R' Abáhu álláspontján van, aki így nyilatkozik: „az álom nem tesz se jót, se rosszat.” (Móéd Kátán 25/b.)

Ezt az elvet teljes következetességgel vitte keresztül R'Méir, aki a mystika elleni harchan intranzingens álláspontot foglalt el, pedig éppen annak az Elisa ben Abujának volt tanítványa, aki a gnózis által apostata lett. Lehetséges, hogy mesterének hűtlensége erősítette benne meg a mysticismus elleni állásfoglalást. Róla beszéli el a Talmud (Hórájót 13/b.), hogy egy rang-kérdésben ő és R' Náthán súlyos összeütközésbe kerültek a patriárkával, R' Simon ben Gamliél-lel, akivel szemben tudásbeli és szellemi fölényüket sértő formában éreztették. Azon az éjjelen mindketten azt álmodták, hogy hang szól hozzájuk: „Zilu pájszuhá — menjetek kérjete bocsánatot tőle! R' Náthán elment, R' Méir nem ment, azt mondta: „Divré chalómóth ló maalin veló móridin — az álmok szavai nem osztanak és nem szoroznak.”

Gittin traktusában (52/a) egy jogi eset kapcsán

adott döntését bírálja felül az álom hangja, de R' Méir nem engedi véleményét az álomtól befolyásoltatni, rendületlenül megmarad jogi álláspontján, mivel, „az álmok szavai nem osztanak és nem szoroznak.”

Ez a Talmud általános jogi felfogása, a jogszolgáltatást az álom adatai nem befolyásolhatják. Szanhedrin 30/a oldalán egész rövid sürgönystílusban alábbi eset van közölve. Egy örökös az apja hagyatékában maradt pénzt hiába kereste, rejtékhelyét felfedezni nem tudta. Végre az *álom gazdája* (báal hachalom), tehát egy álomban megjelenő személy közli véle, hova van elrejtve a pénz, ugyanakkor felvilágosításához hozzáfűzi, hogy ez a pénz a papi tized számára lett félretéve, nem illeti meg az örököst. Az álomban megjelölt helyen meg is találja a pénzt az örökös és kérdést intéz a bölcsekhez, be kell-e fizetnie az összeget a papi tized céljára. A bölcsek úgy döntöttek, hogy a pénzzel szabadon rendelkezhet, „mivel az álmok nem osztanak és nem szoroznak.”

E három eset vizsgálata azt mutatja, hogy általánosan elfogadott elv volt ez. A rabbik egyetemessége ezen az állásponton volt. Igaz hogy jogi, gyakorlati kérdésekben egészen természetes, hogy az álom bizonyító erejét nem ismerhetik el, azonban R' Méir első esetében nem jogi, hanem illendőségi és lelkiismereti kérdésről van szó, hogy kiengeszteli-e a patriarkát, vagy nem. R' Méir saját jobb belátása ellenére nem kér bocsánatot, mert elvileg nem akar az álomra adni.

Ha már most mélyebben hatolunk be ezeknek az álmoknak a vizsgálatába, úgy megállapíthatjuk, hogy azok keletkezése, létrejötte egytől-egyig természetes okokkal magyarázható. R' Méirt bántja a lelkiismeret, hogy a patriarkát megsértette, ezért szól hozzá az álom szava: menj, engeszteld ki. Második álmában pedig az

előző nappal adott jogi véleménye foglalkoztatja, az ébrenlétben alvó lelki kételyek az álomban felébrednek és voltaképen e kételyek szava szól hozzá álmából. A pénzt kereső örökös álma pedig minden bizonnyal a tudat alatti ismeretek megnyilatkozása. Egy elejtett szóban vagy gesztusban közölte az apa fiával, hogy hol tartja pénzt és a fiú vagy nem fogta fel ezt tudatosan és ez a benyomás tudata küszöbe alatt maradt, vagy már elfelejtette a pénz helyét, az egykori ismeret szorult tudatának küszöbe alá, ahonnan az álom kiemelte és számára tudatossá tette.

Valószínű, hogy már e helyeken is gondoltak a talmudi mesterek arra, hogy az álmoknak természetes magyarázata van; ezt igazolja az a nyugalom, mellyel azt a csodálatosnak tetsző jelenséget nézték, hogy az *álmogazda* által megjelölt helyen valóban ott is volt a pénz és e csodás tünemény dacára is azt mondták, hogy az álmoknak semmi jelentősége nincs. De amit fent idézett helyeken el nem mond a Talmud, azt igen határozott fogalmazásban jelenti ki Beráchoth traktátusa IX. fejezetében: „R' Sámuel bar Nachméni idézte R' Jonathán-tól: Mely bibliai szöveg igazolja, hogy az álmok képek nem mutatnak egyebet az embernek, mint egy részét annak, amivel szíve foglalatosskodik? (Minájin seén marin ló leádám elő méhirhuré libbó) Ez a szöveg Dániel II. fejezetében van és így hangzik: „Ó király! Töprengéseid felszálltak fekhelyedre...” (29 vers). Ráv (mások szerint R' Jóséf, vagy Rába) ehhez hozzátette: tudd meg, hogy még nem volt ember, aki álmában arany datolyafát, vagy tűfokán átmenő elefántot látott volna.” Olyasmit, ami az emberi szellem fogalmi körét túlhaladja, ami nem szerepel az élet mindennapi, megszokott jelenségei között, ami lehetetlen, a normális ember

nem lát álmában, csak azt látja, ami nappalaiban foglalkoztatja, ami vágyaiban és töpregetéseiben előfordul. A Talmud érdekes példák sorát is közli tételének megvilágítására: a császár felszólította R' Jósua ben Chananját, jövendölje meg, hogy mit fog ő, a császár álmodni az éjjel. A mester megjelenti, hogy a császár azt fogja álmodni, hogy a perzsák elfogták és taposó malomhoz bilincselték. A császár *hírhér kulé jómá* — egész nap ezen töprengett és valóban bekövetkezett az álom.

Ugyanígy felszólította Sábur perzsa király Sámuelet, a babyloni tanítót, hogy jövendölje meg álmát. Ő is hasonló álmot jósolt és pedig azt, hogy rómaiak behatolnak az országba és Sáburt foglyul ejtik. És valóban a király egész nap ezen járatta elméjét és éjszaka erről álmodott.

Mind a két felhozott példa alkalmas lett volna arra, hogy a bölcsek csodatevő képességét velük kapcsolatosan kiemelje a Talmud, de a hagyomány éppen azért választotta ki ezeket a példákat, hogy a jövendőmondókba vetett hitet lerombolja és megmutassa, milyen természetes magyarázata van az ilyen titokzatos jelenségeknek. Egyszerű lélektani dolog ez, íme ok és okozat szorosan egymásba fogóznak: ami az elmét foglalkoztatja és pedig nagy erővel, az jelenik meg előttiünk az álomban. Még ha számításba vennők is azt a szuggesztív képességet, mellyel a bölcsek a császárra hatni tudtak, még akkor is csak természetes magyarázathoz jutottunk volna, de a Talmud még ezt az indokolást is elkerüli, ha ennél természetesebb van és ez a természetesebb magyarázat az ember félelmeinek, vágyainak, töprengéseinek álmokképző erejében van. Ezzel a természetes magyarázattal a rabbinikus szellem jelentős mértékben segíti elő

a lelkiélet tüneteinek megismerését és magyarázatát. *)

És amint az álmok jóserejébe vetett hitet az egyszerű, természetes magyarázattal megdönteni igyekszik a Talmud, ugyanúgy igyekszik megdönteni a korában általánosan elterjedt asztrológiai jövődölésekbe vetett hitet is.

Sabbath traktátusában (156/a) Ráv 'Asi az asztrológiai felfogás ellen ezt az érvet hozza fel: „Én és Dimi bar Kuzita egy napon (a szöveg szerint egy vasárnapon א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ ל מ נ ס ע פ צ ק ר ש ת) születtünk, belőlem király lett (értsd alatta: erkölcsi és szellemi tekintetben), belőle tolvaj-főnök.” Ez a legkézenfekvőbb cáfolata az asztrológiának. Ha az *egy* csillagképben született emberek jelleme, sorsa, szerencséje, pályafutása ennyire különböző, akkor semmi hielt az asztrológiának adni nem lehet. Bár az idézett talmudi helyen az ellenkező véleményt képviselők igyekeznek a felhozott példa erejét azzal gyöngíteni, hogy mindkét különböző egyéniség a *saját* erkölcsi felfogása

*) Véleményem szerint a természetes álomfelfogás jelentkezik E' Jóchanán kijelentésében is (Ber. 57/b), aki azt mondja, hogy „három álom marad meg (szerintem helytelen a mithkájmin szót) be-következik „szóval fordítani; ez a szó arra vonatkozik, hogy az emberek általában elfelejtik álmaikat és az ébredés után sem emlékeznek rájuk, de három álom megmarad az emlékezetben) a reggeli álom, a barát által álmodott álom és az oly álom, mely már az álom keretében megfejtették. Vannak, akik hozzáfűzik a változó tartalmú álmot is.” Nem kétséges előttem, hogy értelmezésem a helyes. Valóban lélektani-lag igen helyes megfigyelést tartalmaz ez a kijelentés. Legjobban az ébredés előtti u. n. ébresztő álmokra emlékezik vissza az ember. De a mély lelki hatást gyakorló álmok is megmaradnak a tudatban, ha szeretteinkről, barátainkról álmodunk akár jót, akár rosszat, vagy ha az álomnak oly szokatlan formája van, mely a tudatot éberségre és figyelemre serkenti. A hirtelen tárgy vagy helyváltozások arra mutatnak, hogy a tudat éberebbé változott, éppen így, ha tudunk arról álmodunk, hogy álmodunk és különösen, ha még álomfejtő magyarázat is lép tudatunkba, ez annak a jele, hogy alvásunk már nem oly mély és így tudatunk figyelme erőteljesebben ragadja meg és tartósabbá teszi az álmokra való emlékezést.

szerint kiváló ember lett, egyik tudásban, másik a bűn területén és ebben volt sorsuk hasonlatos; ez az ellenvetés semmiképen sem gyengítheti Ráv Asi érvelését. Az asztrologiának ez az erőteljes cáfolata már Philónál található és Agoston hippó-i püspök az ő *confessióban* (19. fej.) ugyanezt az érvet fejti ki, precízebb terminológiával, szélesebben, de lényegileg a Ráv nyilatkozatához hasonló szellemben. Augustinus az *egy* csillagkép alatt született rabszolgáról és uráról beszél, leírja különböző sorsukat, majd a születés időpontját még szorosabbra fogva ikerpárról beszél, melynél a két testvér jelleme és sorsa különböző és e példákkal ad oculos bizonyítja az asztrologia alaptalan, helytelen és elfogadhatatlan voltát.

A Talmud az említett helyen R' Chanina véleményével, mely szerint „a csillagkép bölcseséget és gazdagságot ad és van csillagjósolás Izrael számára”, szembe helyezi egész sor talmudi mester véleményét, akik szerint: „nincs csillagjósolás Izrael számára.” E mesterek R' Jochanán, Ráv, R' Jehuda és Sámuel.*) Példákkal is illusztrálja a szöveg, hogy a csillagképnek nincs befolyása az emberi sorsra.

Legkategorikusabban R' Akiba ítéli el a csillagjósolást. Szanhedrin traktátusának VII. fejezet**)) foglalkozik

*) Sámuel nagy csillagász is volt, „úgy ismerte a csillagok pályáit, mint Nahardéa utcáit.” Ez még értékesebbé teszi felfogását.

**) Szanhedrin-nek ez a fejezete különös figyelmet érdemel, mert benne a különféle varázslások módszerei is le vannak írva. Többek között szerepel a „halottjós (dórés el haméthim), aki éheztetj magát és a temetőben hál, hogy rászálljon a tisztátalanság szelleme.” Tipikus módja a révület-szerző mágiának, melyet a Talmud súlyosan elítél a tisztátalanság bolyegét pecsételve rá.

Érdekes ez a fejezet azért is, mert benne egy gnosztikus zsidó filozófiai könyv ספר היצירה, a Jecira könyve említve van, melynek a mystikus filozófiai történetében még a későbbi korokban is szerepe lesz. Következő kötetünkben részletesen foglalkozunk vele. A Talmud azt mondja róla, hogy belőle a mesterek teremteni tanultak.

a varázslás, szellemidézés, bűvészkedés azon eseteivel, melyeknek büntetése kivégzés. Ezen halálos ítélettel sújtandó esetek közé sorolja R' Akiba, aki keresztül ment a mystikus iskolán, azt is, „aki az időket és órákat becsülgeti és azt mondja: ma jó lesz kivonulni, jó lesz vásárolni.” Voltaképen az asztrologusokról beszél és üzelmeiket ítéli el.

Az asztrologiáról vallott talmudi vélemény formulájának megfogalmazását Jeremiás prófétára vezetik vissza a régi mesterek. R' Jóchanán a formulát: *én mazzal le-Jisraél* — nincs csillagjóslás Izrael számára, a prófétának alábbi kijelentésére építi: „a népek utait ne tanuljátok meg és az ég jeleitől ne féljete, csak féljenek tőlük a népek.” A próféta elítélőn beszél azokról a népekről, amelyek még hisznek az ég jeleiben, a csillagképek sorsirányító hatásában és félnek tőlük. De még ez a prófétai fogalmazás is félreérthető, úgy is lehetne magyarázni, hogy a próféta az égi jelek félelmét átengedi a népeknek, csak a zsidóknak nem kell szerinte félniök a jelektől. Ez nyilvánvaló félremagyarázás volna. A próféta mély szatirával beszél azokról a népekről, melyek még mindig tudatlanságban vannak és félülnek csillagok hatalmába vetett babonáknak. A Talmud is ehhez a fogalmazáshoz símul és ez feltételezhetővé teszi, hogy akik ezt az elvet hirdetik, esetleg elismerik az asztrológiai jóslások érvényét más népek fölött. Ez pedig abszurdum, ellenkezik az asztrológia lényegével, mely természeti törvény gyanánt mechanikus szűségességnek tanítja a csillagok befolyását az emberi sorsra, — e mechanikus törvény alól nincs kivétel. De éppen így nincs kivétel a zsidó elvi álláspont alól, mely szerint a csillagok állásából következtetni az igazságra tévedés, Így csatlakozik a csillagjóslásokról szóló talmudi elmélet

és tilalom a hagyományszerű általános ismeretelméleti állásponthez.

Ugyanígy fogja fel a Talmud a *csodák* kérdését is. A csodának bizonyító ereje nincsen. Ha a csodás megnyilatkozás igazságot képvisel, akkor elfogadhatjuk azt; ha azonban a csodás tünemény hazug elveket akar bizonyítani, — ügyet sem vetünk reá. Roppant érdekes talmudi hely példázza ezt. Bába Mecia traktátusának 59/b. oldalán R' Eliezer a bölcsekkel egy jogi kérdésben vitát folytat. A bölcsek nem akarják az ő igazát elismerni, mire a sértett mester felindulásában csodára hivatkozik:

„Bizonyítson mellettem ez a jánoskenyérfa” — kiált fel és kimutat a tanház udvarán áló fára és íme a fa gyökerestül kiszakad a földből és a magasba emelkedik. A bölcsek pedig így feleltek:

„Nem hoznak bizonyítékot egy jánoskenyérfából. (én méviin rájá min hecharub.)

R' Eliezer újra szól: „bizonyítson mellettem a vízcsatorna” — és íme a szavára a csatorna vizei *felfelé* áramlottak. A bölcsek azt mondták:

„Nem bizonyíték a vízcsatorna sem.”

R' Eliezer a ház falát hívta tanúnak igaza mellett. És a ház falai meghajoltak és beomlással fenyegettek. De a bölcsek rendíthetetlen nyugalommal mondták:

„A ház falának sincs bizonyító ereje.” És akkor égi hang (Bath kól) szólalt meg:

„Miért vitáztok R' Eliezer ellen?! Erre felállt R' Jehosua és így szólt:

„Nem az égben vagyon” (t. i. a jogi döntés alapja) „*mi nem törődünk az égi hanggal.*”

A csodával nem lehet és nem szabad hamis tételt, helytelen jogi következtetést, az értelemmel ellenkező,

abszurd tanokat bizonyítani. A földi dolgok elbírálása az emberi értelem hatáskörébe tartozik, a csodát ily viták elbírálásába bevonni haszontalan és hiábavaló dolog, mert a csoda sem változtathat az igazságon. Itt is láthatjuk, mily erőteljesen domborodik ki a rabbinikus irodalom szilárd ismeretelméleti felfogása. Ugyanezt a gondolatot fejti ki Szanhedrin 100/a oldalán R' Abáhu R' Jochanán nevében: „Ha azt mondja a próféta... légy bálványimádó, még ha a napot az égboltozat közepén megállítja, még akkor se hallgass reá.” Ugyanezt ismétli a galileai R' Jozsé és R' Akiba is, mindketten kiküszöbölik a csodát az igazságszerzés fegyvertárából. Meg kell még jegyeznem, hogy a Talmud állásfoglalása csak az *igazság* keresésénél és megállapításánál zárja ki azt, hogy a csodát bevonják a szemléletbe. Egyébként magát a csodát mint tényt nem tagadja. Mégis vannak oly helyek a rabbinikus irodalomban, melyek e téren is egészséges szkepszist áruznak el.

Ide tartozik az a finom gúnnnyal előadott kis történet, melyet Megilla traktátusa 7/b. oldalán olvasunk. Itt a purim ünnepen szokásos lakmározással kapcsolatos eseményről van szó. Két mester a purimi vigasságon oly sok italt fogyasztott, hogy világos ítélőképességüket teljesen elvesztették. Az egyik mester mámoros indulatban megölte a másikat. Mire mámorából felocsudott, meglátta barátja holt tetemét. Könyörgő imával fordult Istenhez, hogy tegyen csodát és keltse életre társát. Isten teljesítette e kérelmet és feltámasztotta a halott tudóst.

A kövekező esztendőben a mámortól gyilkossá lett mester ismét purimi lakomára hívta barátját és egykori áldozatát, de az szabadkozva így hárította el a hívást:

— *Nem minden órában történik csoda!* — A csoda

iránti szkepszist mélyebb és finomabb gúnnyal nem lehet kifejezni, mint ebben az anekdotában.

Ennek a szkepszisnek már csúcspontját éri el a R' Jósze kijelentése, aki úgy nyilatkozik, hogy „soha se szállt Isten dicsfénye alá és soha Mózes a magosba nem emelkedett, mivel írva vagyon: az Ég az Örökkévaló ege”, — amiben szinte még a Sinájhegyi kinyilatkoztatás iránti kétely is kifejlődik. Itt már oly racionalizmusról van szó, melyet nem lehet a rabbinikus intellektualizmussal azonosítani. A Talmud siet is módosítani R' Jósze kijelentését, oly formában, hogy az ember ég felé hatoló képességének és az isteni dicsóséggel való találkozásának határát megállapítja. (Szukka 5/a)

Mindezekből azonban világosan kitűnik, hogy a rabbinikus felfogás nem ismeri el a természetfölöttinek tartott jelenség bizonyító erejét és igazságképző illetékességét. Már maga ez az ismeretbírálati alap is elegendő ahhoz, hogy a gnózis és mystica alól kirántsa a gyékényt, ami azonban nem menti fel a bölcseket az alól, hogy a mystikus tan egyéb elméleteivel és tanításával szemben állást ne foglaljanak.

**A VILÁGMAGYARÁZAT ÉS AZ ISTENI ELV
DUALIZMUSA ÉS PLURALITÁSA ELLEN**

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

A hagyományos irodalom éles polémiát folytat a dualisztikus világmagyarázatok ellen, úgy a gnosztikus metafizikai, mint a manicheus erkölcsi dualizmus ellen. Természetesen e polémiák tartalma legtöbbször a rabbinikus elv leszögezése, vagy egyszerű tiltakozás a dualizmus ellen; elvi harc, bizonyítási eljárás nem folyik, legföllebb a Bibliából vesz érveket a hagyomány saját meggyőződése mellett, melynek értelmi megindokolását szükségesnek nem tartja, hiszen az egyisteneszmé maga már kellő bizonyosság és indokolás számára.

Szanhedrin 36/a bibliatörténeti érvet hoz a dualizmus ellen: „Tanították a rabbik: az ember egymagában teremtetett meg, nehogy a szektáriusok azt mondják: több principium van az égben.” Ha ugyanis több embert teremtetett volna Isten, nem egyedül Ádámot, akkor ebből a gnózis jogcímet kovácsolt volna arra, hogy mindegyik számára külön teremtő elvet konstruáljon. Így a Talmud meglegedettséggel állapíthatja meg, hogy a Szentírás kivette ezt az érvet a mystikusok kezéből.

Beráchot 33/b mutatja, hogy mily óvatos volt a Misna és Gemára, amikor a dualisztikus irányzat legcsekélyebb gyanújáról volt szó. Minden leghalványabb becsempészési kísérletet, mely arra irányult, hogy a zsinagógai életbe belopja a kor helytelen eszméit, csirájában igyekeztek elfojtani. A Misna ezt mondja idézett

helyen: „aki így imádkozik: „a madárfészeket eléri irgalmad és a jóért áldassék neved, hála néked, hála néked” azt el kell hallgattatni.”*)

A Gemára ezt a kifejtést fűzi hozzá: „rendben van, ha elhallgattatjátok azt, aki így imádkozik: hála néked, hála néked! — mert ez úgy tűnhetne fel, mintha két *principium* (*seté resujóth*) volna és rendben van az is, hogy nem tűrik, hogy csak a jóért magasztalják Istent és a rosszért nem, mert kötelességünk Istent a rosszért épp úgy dicsőíteni, mint a jóért, ... de miért kell elhallgattatni azt, aki Isten előtt azért hódol, mert a madárfeszekre is kiterjed irgalma?”

Egy magyarázó ezt a kérdést is megoldja: „azért, mert úgy tünteti fel Isten attributumait, mintha azok pusztán irgalmatosság volnának — pedig Isten attributumai főleg igazságos ítélet (*gezéróth*).”

Ebben a rövid szövegben bent forr a korszak minden metafizikai és ethikai küzdelme. A világelv dualizmusa, az értékelés dualizmusa, amint az akár Valentinusnál, akár Máni-nál megjelenik, egyaránt szerephez jut ebben a tilalomban, de ugyanekkor polémia ez azok ellen is, akik Isten lényében csak szeretetet látnak és az igazságosságot nem veszik észbe. A tannaita, aki kimondta, hogy Isten lényének fővonása az igazságszolgáltatás, átlátja, hogy az Isten attributumai közül egynek kiragadása és túlértékelése dualizmushoz vezet, mert, ha Isten csak csupa szeretet, akkor nem értjük a világban burjánzó rosszat, bajt, szerencsétlenséget, mert a szeretet elvéből azokat levezetni nem lehet, a rossznak jelenségei ellentmondanak a csupa szeretet principiumának

*) Zsinagógai előimádkozásról van szó oly időben, amikor még a pontos rituálé nem volt megszerkesztve és az előimádkozó szabadon szerkesztette a szöveget.

és mivel mégis van rossz a világban és annyi a rossz és azt nem magyarázhatja meg az isteni szeretet elve, úgy annak előidézőjét, alkotóját, keresni kell a másik principiumban, a rossznak őselvében, egy másik istenségben, Ahrimán-ban vagy a Sátánban. De az igazságszolgáltatás elvében együtt szerepelhet jó és rossz, boldogság és szenvedés, — az igazságos Isten fogalma elég ahhoz, hogy megmagyarázza a bajokat, éppen úgy, mint a javakat. Az igazság eszméje hidalja át az ürt, oldja meg az ellentmondást a jó és rossz fogalma között. Éppen ezért nem helyes az egyetlen Isten tulajdonságai közt éppen a szeretetet külön venni, kiemelni és eltúlozni. Az igazságosság eszméjében benne van a szeretet elve is és utóbbi előbbinek van alárendelve, nem pedig megfordítva. Isten lényege egységesen *gezéróth* — ítélet, igazság-megszabás; szeretet a jók iránt, megtorlás a gonoszoknak.

Az igazságosság elvének elismerése biztosítja az Isten egységének elvét, melyet oly féltő gonddal őriz a hagyományos irodalom. Hogy mennyire mentek ebben a gondosságban, azt a Talmud egy érdekes helye tanítja. Szukka traktátusa 45/a végén a sátoros ünnepi körmenetekről van szó. Az ünnep utolsó napján hétszer járják körül az oltárt az ünnepi pálmaág lengetése közben. Búcsúként így szóltak az oltárhoz: „szépség néked oltár, szépség néked Oltár, Néki és Néked Oltár!” E misna-szövegre a gemára itt megjegyzi: „hiszen az Isten nevéhez más dolgot társít és úgy tanultuk, hogy R' Simon ben Jocháj kijelentette: „aki Isten nevét más dologgal társítja, az megérdemli, hogy kiírtassék a világból, mivel írva vagyon: *csak az Istennek egyedül!* (Exodus 22.) Így értendő a dolog: „mi Néki (Istennek) hé-

dolunk, téged (oltár) magasztalunk, Néki hódolunk, téged dicsérünk.”

Az isteni névnek az oltárral együtt említése azt a helytelen gondolatot keltheti fel, hogy az oltár valamely az Isten mellett szereplő istenség *symboluma*. Philo is néhol oltárnak nevezi a Logos-t. Ezért szükséges még a szentélyben, az Egyetlen Isten templomában is a fokozott vigyázat.

Felülmúlhatatlan gúnnyal beszél Sanhedrin traktátusa (39/a) a dualisztikus felfogásról. Egy eretnek hivatkozva az *ámószi* mondatra (IV. fejezet): „Teremtője a hegyeknek, Alkotója a szélnek” — azt állította Rabban Gamliél előtt, hogy aki a hegyeket teremtette más istenség, mint aki a szelet alkotta. Erre Gamliél metsző gúnnyal válaszolt: az emberi arcon kétféle nyílás van, szem és fül, aki az egyiket teremtette nem teremtette a másikat is? Ha úgy volna, a halál órájában meg kellene a két Istennek állapotnia.

R' Jóchanán pedig felsorolja azokat a bibliai helyeket, melyekből a *minim* azt következtetik, hogy két istenség van, ahol ugyanis Isten neve mellett többes számú igét alkalmaz a szentírási szöveg. Az esetek mind a pluralis majestatis esetei és közvetlenül a felhozott versek mellett Istenről újra egyes számban beszél az Írás. Erre hivatkozva utasítja vissza R' Jóchanán a dualista tant. (Sanhedrin 38/b).

Az a második principium, melynek elismerésétől és a benne való hittől annyira óvták a zsidóságot, általában nem az ellentétes principium, hanem egy az Isten mellett működő második isteni elv, melyet a Talmud többnyire *Metatron*-nak nevez. A szó görög eredetű és jelenti az Isten trónja mellett álló második istenséget. A szektáriusok angyali természetnek fogták fel, nem

a rosszat képviselte, hanem inkább megfelelt az újplatonikus logos-nak, a gnosztikus *démiurgosz*-nak, a közvetítőnek a világ és az Isten, Isten és a világ között, egy fokozattal a tiszta szellemiség alatt, közelebb az anyagi világhoz. A szektáriusok isteni imádatban részécsítették ezt a logos-t is, sőt sokszor a zsidó istenfogalom fölé emelték, a zsidó Istent nevezve el Démiurgosz-nak (Valentinus), Jaldabahót-nak (Barbelo gnosztikusok és Marcion) és a maguk által kreált istenfogalmat a főistennek. Érthető, hogy a Talmud küzd a Metatron-fogalom meghonosodása ellen. Amikor Elisa ben Abuja be akarja csempészni ezt a fogalmat a zsidó szemléletbe és „látja” Metatron-t a Talmud megjegyzi: *Semmá cháh vesáalom seté resujóth jés bassamájim* — „Isten őrizz, nincs két principium!” és idézi a bibliai verset: „ne add szádat arra, hogy vétkeket kövessen el (Koheleth 1.). és amikor egy szektárius imádatot követel a Metatron részére, Ráv Idit méltatlankodva kiált fel: *Afilu be-parvanka name ló* — a Metatron még küldönce se lehet Istennek. (Nem hogy közvetítő Isten és a világ között). A zsidóság nem ismer el Isten és az anyag, Isten és a világ, Isten és az ember között közvetítőt, ragaszkodik a tiszta monotheizmushoz. A gnózis viszont nem elégszik meg *egy* közvetítővel. Amint a közvetítő gondolat érvényesül, már nem lehet elzárkózni az elől, hogy közvetítők sorát ne feltételezzük, hiszen olyan ür választja el a legfőbb jót a rossznak salakjától, a tiszta szellemet a tisztátalan anyagtól, hogy *egy* közvetítő nem elégséges, fel kell építeni a fiók-istenek triászait és enneászait, az angyal-ezredek és cohorsok hatalmas pyramisait és így kialakul az az óriási angelológia és démonológia, melynek hatása kétségtelenül igen nagy volt a zsidó képzeletre és befolyása jelentékenyen érvényesült még a hagyo-

mányos irodalomban is. Mégis a hagyomány küzd az ellen, hogy az angyalokat isteni lényeknek tekintsék. Már láttuk, hogy az angelológiának babyloni eredetet tulajdonít a Talmud. Érezték a bölcsek, hogy az angyaltan idegen eredetű és jellegű és ezért korlátok közé igyekeztek azt szorítani, gátat akartak vetni annak, hogy a néphitben az angyal-fogalom túlzott értékre és jelentőségre tegyen szert. Főképen az angyalok istenítése ellen tiltakoztak. Ennek az istenítésnek forrása elsősorban abban a hitben volt, hogy az angyalok örökéletűek. A gnózis istenfelfogásával nem fért össze, hogy Isten mulandó dolgot alkosson, a mulandóság *toto coelo, toto genere* különbözik Isten örökkévalóságától. Ennélfogva az általa teremtetett angyalok is az örökkévalóság részesei, oly mértékben, amint a szellemben részesek és az anyagiasság hozájárulásával csak fokozatosan veszítik el örök mivoltukat az egymás után következő *aeonok* (Valentinus). Erre vonatkozik Chagiga 14/a közlése: „Sámuel azt mondotta Chijja ber Ráv-nak (aki az angyalok örökkévalóságának tanát említette): Ő te fényesség fia! (ugyanis atyja a nagy bölcs Ráv volt) — nap-nap után teremődnek az őrtálló angyalok a fényfolyamból, zsolozsmát zengenek és elmúlnak, mivel írva van: „ujjakat hozok létre reggelente” (Siralmak 3.). Célzatosan tanít így Sámuel; az angyalok ephemer jelenségek, még az embernél is mulandóbbak, — hogyan lehetne őket örökkévalósággal felruházni. Célzatos még az is, hogy Chijjá-t a fényesség fiának nevezi, nem csak apja érdemeit akarja ezzel kiemelni, hanem azt is, hogy az emberi szellem legalább oly jelentékeny, mint a fényfolyamból*) született angyalok.

*) א נהר דנור - „fényfolyam” kifejezés szintén korszerű filozófiai fogalom, az isteni emanációt jelenti. Szerepe van a kor minden bálványéleti systémájában.

A Talmudnak ugyanezen a helyén Sámuel bar Nachméni is nyilatkozik az angyal-kérdésről: „minden egyes igéből, mely Isten száját elhagyja egy angyal teremődik, mivel írva vagyon: Isten szavára az ég alkottatott és szája lehelletéből minden serege (33. zsoltár)” Ő még tovább megy, mint nagy névrokona. Mintha éreztetné, hogy az angyalok létében kételkedik és Isten igéit azonosítja velük. Isten minden szava egy-egy angyal — ez symbolikus ábrázolása az isteni szó fen-ségességének és hatalmának. Az angyalt úgy tekinti, mint az isteni akarat és szó által pillanatnyi küldetéssel felruházott erőt. Ebben meglepő egyezést mutat Philo-val, aki az isteni szellem erőit angyaloknak nevezi, anélkül, hogy azokat valóságos léttel felruházná, hypos-tazálni akarná.

A kérdés hátterét nem az angyalok léte, vagy örök volta képezi, a kérdés hátterében Isten egységének eszméje rejlik, melynek tisztaságát, teljes mivoltát óvja a hagyományos felfogás minden elhomályosítástól. **יחוד השם** — az Isten neve egységének vallása, megőrzése, hamisítatlanul való hirdetése képezi a mesterek legfőbb gond-ját.

Exodus Rabba midrása a Tízparancsolat kinyilatkoztatásához a következőket fűzi: „Én vagyok az Örökkévaló a Te Istened!” — „Vajjon hallotta-e még egy nép Isten hangját?” — az eretnekek megkérdezték R' Szimláj-t: nemde több Isten van a világban? Erre ő így felelt: vajjon az Elóhim többeshez az idézett vers-ben többes számú ige csatlakozik-e? Nemde így szól a vers: vajjon hallotta-e egy nép Elohim hangját, amint beszélt... és nem amint beszéltek... (**וַיִּשְׁמְעוּ** és nem **וַיִּשְׁמַעוּ**). Így szól az Örökkévaló Izraelhez, még ha több hangot is hallottatok a szináji kinyilatkoztatás al-

kalmával, ne véljétek, hogy talán több Isten volna az égben, hanem tudjátok meg, hogy én vagyok az Örökkévaló a ti Istenetek.”

Se a bibliai szöveg esetleges félreértésekre alkalmat adó fogalmazása*), se a kozmikus élet polyphon zenéje meg ne tévesszen senkit. Az isteni egységhez ragaszkodni kell a legmegrendíthetlenebb meggyőződéssel és azt a gnosztikus képzelődésekkel nem szabad elhomályosítani.

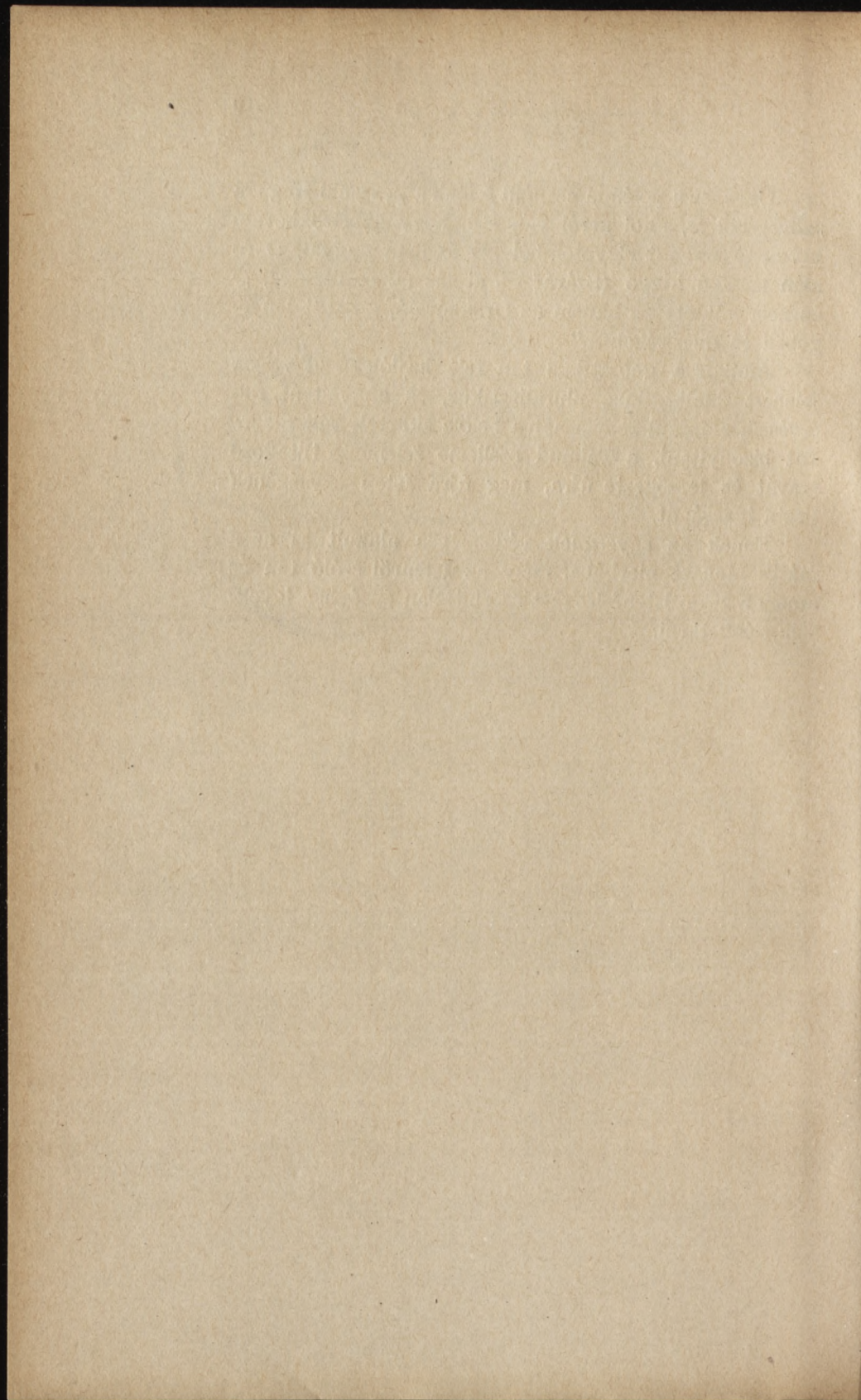
Egyenesen a gnózis elleni éllel van megszövegezve Ábóth traktátusának vége: „az élők kötelessége, hogy következtessenek, hogy megtudják, hogy tudassák, hogy tudatuk tartalmává tegyék, hogy Ő az Isten, Ő az Alkotó, Ő a Teremtő, Ő az Értő, Ő a Bíró, Ő a Tanú, Ő a Pörös fél, Ő fog ítélni a jövőben...” Roppant érdekes ez a sűrített polémia a gnózis ellen. Az elején leszögezi, hogy az ember kötelessége *következtetni*, értelmével ítélni, értelmi úton fölépíteni világnézetét és bírálatot gyakorolni az Isten egysége ellen irányuló tanok felett. Nem az eksztázis a forrása az igazságnak, hanem a józan ítélet, mely felülbírálja a gnózis tévedéseit. A további szövegezés egyenesen a gnózis ellen fordul: ti azt mondjátok ti vagytok a *tudás* (gnózis) — nos az élők tudják, tudassák és tegyék tudatossá, hogy ő egyedül az Isten. A *tudni* igegyökér háromféle illetén alkalmazása nyílt harcot jelent a gnózis eszmeköre ellen, mely tudásnak álcázza magát, pedig az igazi tudás az értelmi tudás és az istenösmeret. Végül polemikus élí annak kiemelése, hogy Isten a teremtető és nem egy közvetítő az, Ő az alkotó és nem a démiurg, Ő az, aki az emberek utait szemléli, bírálja, megítéli és nem az aeonok.

*) A Talmud és a Midras-ok számos helyen foglalkoznak a bibliai szöveg illetén félremagyarázásainak helyreigazításával.

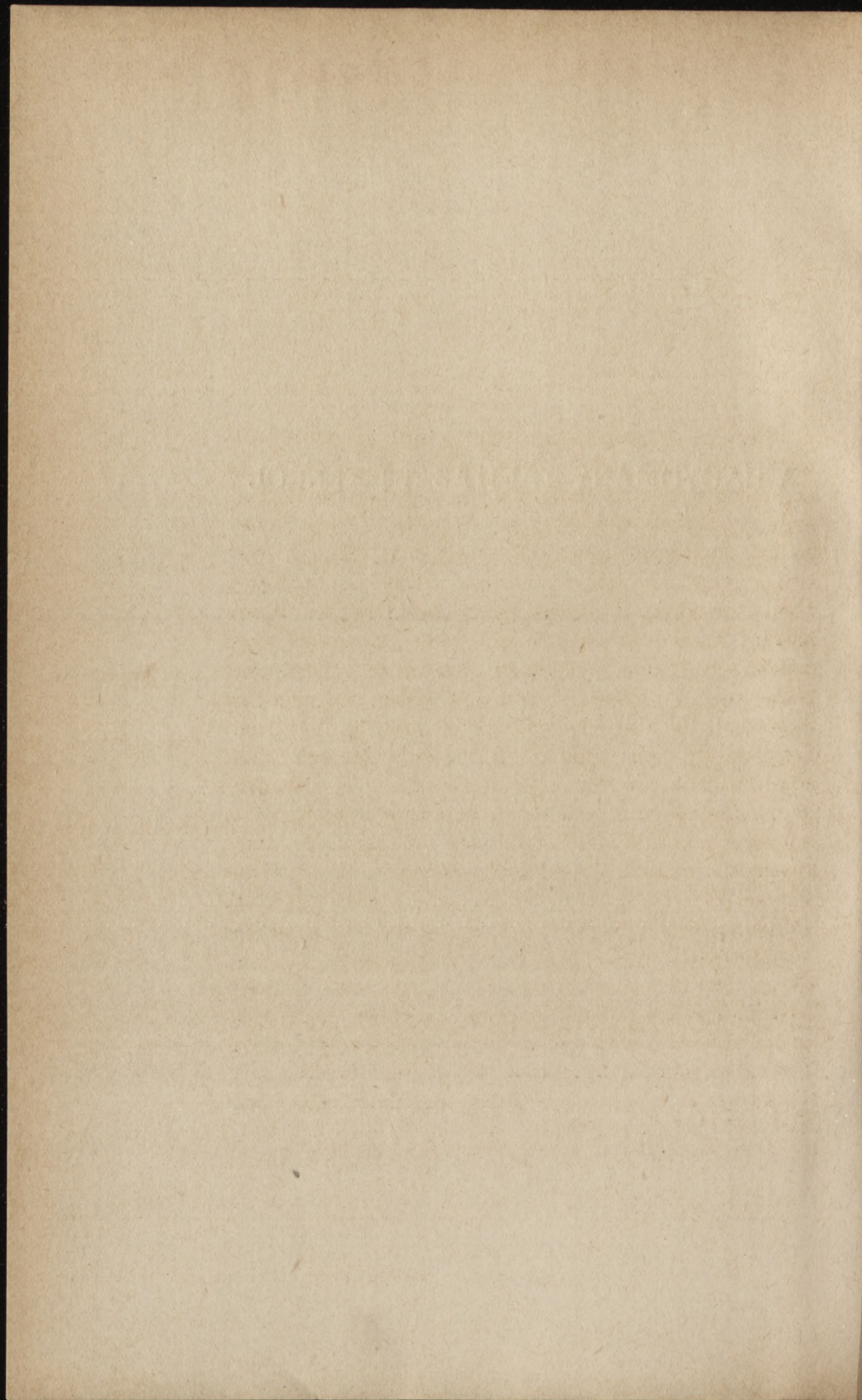
Ugyanez a polémia csendül felénk a peszachi Hagada szövegéből is, ahol arról van szó, hogy az Örökkévaló kivezette Izrael-t Egyiptomból „Ő és nem angyal, Ő és nem lángoló kígyó (Szaráf — utalás az ophiták-ra, Ő és nem küldött — hanem az Örökkévaló, a Szent lényegében és dicsőségében.”

Amikor a gnosztikus tan felé hajlók a *Merkába* jelenést dualisztikus, pluralisztikus, és angyaltani föltevéseik alapjául felhasználva belőle akarták vélt igazukat bizonyítani, a Talmud szelleme felemelte tiltakozó szavát és leszögezte újra, meg újra Isten egységének tiszta igazságát.

Ennek az egységnek védelmében alakult ki az a másik Maaszé merkába, mely az Istenről szóló tan és amely a zsidó istenfelfogást csorbítatlan épségben igyekszik elélni tánni.



A HAGYOMÁNY TANÍTÁSAI ISTENRŐL



Sem az emberi értelem, sem az emberi intuíció fel-
fogni vagy megközelíteni Isten létét nem képes, — ez
az álláspont már az eddigiekből is felénk csendül. Szá-
munkra az isteni lényeg megismerhetetlen. Ha Róla be-
szélünk, ha attributumokkal ruházzuk fel, ez azért tör-
ténik, hogy az emberi szellemet felemeljük addig a
pontig, ameddig az elérhet, hogy mégis legyen valami
halvány fogalmunk Isten létéről, mely a teremtet világ
működéséből felénk nyilatkozik. Az ember emberi mér-
téssel mér és Istent is csak úgy képes valamennyire
megérteni, ha emberi fogalmakkal próbálja körülírni.
Lényébe így sem hatolhat, de legalább önmagát kissé
közelebb hozhatja Hozzá. Így keletkeznek az anthropo-
morphizmusok. Ezt a lélektani igazságot ismerte fel a
hagyományos irodalom, amikor így nyilatkozik az anth-
ropomorphizmusokról: *Masmin eth haózen má sejechóló
lisemóa* — a füllel azt hallatják, amit képes meghallani
(Mechilta de R' Simon ben Jocháj, Jithró heti szakaszá-
hoz Mózes II. 14. 4.); ami az értelem küszöbén túl van,
azt az értelem fel nem foghatja, tehát az abszolútumról,
Istenről úgy kell szólni, hogy az az értelem körét meg
ne haladja. Ugyanazt lakonikus rövidséggel adja elő a
Tanchuma midras, ugyancsak Jithró heti szakaszához.
Szerint a az anthropomorphisztikus beszédmód célja *lesak-
kach eth haózen* (egyebüitt ל ש כ ר א ת ה א ו ז נ)
— a fület megnyugtani, azaz az értelmet, amennyire

lehet kielégíteni. Valójában azonban Istenről nem nyilatkozhat az emberi értelem és óvakodni kell Istent fölös attributumokkal, jelzőkkel felruházni. Nemcsak az Istenkáromlás bűn, sokszor az Isten magasztalása is az, mert a legnagyobbjelzők sem érik el az Ő szellemiségét és fönségét.

Amikor egy előimádkozó halmazta az Istent dicsérő jelzőket, R' Channina elhallgattatta és ezzel a kérdéssel támadta meg: „vajjon fel tudod-e sorolni mind a te Urad dicséretét, minek neked mindez?”

Isten dicsőségét emberi szó ki nem fejezheti, lényének titokzatos fenségét, valóságát, igazi mivoltát fel nem derítheti. Ezért lehetőleg tartózkodik a Talmud és a rabbinikus irodalom attól, hogy Istennek attributumokat tulajdonítson. Annál gyakrabban mutat rá arra, hogy mily beláthatatlan nagy a különbség az ő tökéletessége, örökkévalósága és az ember esendő, mulandó volta között. Ezekbe a különbségtevésekbe azután beburkolják Istenről vallott felfogásukat, de mindig úgy, hogy érezzük, miszerint emberi nyelv képtelen utólélni az Ő lényének tisztaságát.

A hagyományos irodalomban igen gyakori ez a megkülönböztető theológia. A szokásos kifejezés, mellyel rendszerint bevezetik ezeket a tanításokat, így hangzik: *Ló kemiddath ha-kadós Báruch hú middath bászár vedám* — nem olyan az isteni attributum, mint a húsvér ember attribútuma. Néhány filozófiai jelentőségű példát ragadok ki a példák sokaságából.

A Peszikta Rabbati XIV. fejezete a 12. zsoltár alábbi mondatát magyarázza:

„Az Örökkévaló igéi *tiszta* igék.” Ha az ember ki mond valamit, nem biztos, hogy meg is teszi, mert ereje nem elegendő, és még ha volna is képessége rá, még

akkor sem teszi meg, mert a húsvér ember mulandó, ma fogadkozik, hogy megcselekszi, de nem cselekszi meg, hanem elalszik és nem kel fel... Ma még itt van, holnap már nincsen, ma még él, holnap már halott, de Isten kijelentése kijelentés — *Mert ő él és fennáll örökig.* Ez az értelme a zsoltár-igének: Isten szavai tiszta szók."

Láthatjuk a törekvést, hogy inkább az ember tulajdonságaival foglalkozik mélyebben a Midras és Isten attributumát csak mintegy az emberi jelzők ellentétéként vezeti be. Részben pedagógiai célt is követ a Midrás, a kontraszthatás erejével vési be az olvasók lelkébe Isten örökkévalóságának gondolatát, azonban főcélja ebben mégis az, hogy minél kisebbre redukálja azt a veszélyt, mely együtt jár az Isten attributumaival történő foglalkozással. Azáltal, hogy csak *megkülönböztet* és a hangsúlyt az *emberi tulajdonságokra* helyezi, csökkenti ezt az elkerülni szándékolt hibalehetőséget és így tulajdonképpen már maga a rabbinikus irodalom kezdte kidolgozni azt a theologiai, metafizikai módszert, melynek szerepe lesz még a középkori skolasztikus bölcseletben is, a *negatív attributumok* alkalmazásának módszerét, szemben a pozitív attributumok alkalmazásának tilalmával. E módszer lényege, hogy Istenről nem állíthatjuk, hogy *Ő* micsoda, vagy milyen, de azt, hogy *mi nem*, azt elmondhatjuk róla. A rabbinikus irodalom szellemesen alkalmazza e methodust, mert az ember jellemzésével elmondja, hogy *milyen nem* az Isten és e negatív formulát azonnal pozitív alakban kimondva mégis mond Istenről is bizonyos jellemzést.

Hasonló módszert alkalmaz, de még szélesebben kifejtve a negatívumból következő pozitívumokat a Talmud is (Beráchóth 10/a), amikor Isten teremtő hatalmáról, bölcsességéről és gondviseletéről akar szólni:

R' Szima, Mar Ukba fia (mások szerint maga Mar Ukba) agádákat adott elő R' Josua ben Levi előtt. Töb-
bek közt ezt a tanítást: „mit jelent a zsoltárige (106.
zsoltár.): áldd én lelkem az Örökkévalót és egész ben-
sőm az Ő szent nevét!? — Jöjj és lásd, hogy nem olyan
a halandó ember tulajdonsága, mint az Istené. A ha-
landó ember formát formál (szobrot készít) a falra és
nem képes belé élő szellemet, lelket, belsőségeket és
szerveket helyezni; nem így az Isten, ő *formát formál*
a forma belsejében és beléje helyezi az élő szellemet, a
a lelket, a szerveket, a belsőségeket, ezért magasztalta
Őt Channa: nincs oly szent mint az Örökkévaló, mert
nincs Hozzád hasonló és nincs oly *szirt* mint az Örökké-
való (Sámuel I. 2. fej.)”

„Az a szó אין צור — nincs szirt, úgy olvasandó
אין צייר — nincs oly tervelő művész, mint az Örökkévaló.
Az a szó אין בלתי — nincs Hozzád hasonló, úgy olvasandó
אין לבלתי nem élhet túl Téged semmi; mert nem olyan
Istennek tulajdonsága mint az emberé. Az embert túl-
élik kezének alkotásai, az Örökkévaló túléli alkotásait.”

A Talmud kozmo-teleologikus istenszemléletének
egyik megnyilatkozása ez a szép agáda, mely a bemuta-
tott ellentét-párokban az isteni bölcsesség csodáját, amint
az az életben, az organizmus berendezésében és a szellem
létében megnyilvánul, valamint az isteni öröklét tanát
akarta nem csak szemléletessé, hanem a negatív for-
mulázás által az isteni fenséget kevésbé anthropomor-
phizálóvá tenni.

De amikor már a Talmud eljutott a különbségek
megállapításán át Isten attribútumaihoz, nem zárkózik
el az elől, hogy az emberi és isteni szellem közti hason-
lóságokra is rámutasson. A Talmud így folytatja elmél-
kedését: „az idézett istendicsőítő zsoltárt Dávid a lélekre

és Istenre értette. Amint Isten betölti a világot, úgy tölti be a lélek a testet, amint Isten lát és láthatatlan, úgy látó és láthatatlan a lélek, amint Isten táplálja az egész világot, úgy táplálja a lélek a testet..."

Mihelyt azonban a Talmud elhagyja a negatív formulázást, máris beletéved valami a pantheizmus fel fogásából. Isten itt úgy tűnik fel, mint a világot betöltő szellem, teljesen a stoikus világész mintájára. Ez nem egyezik az általános hagyományos istenfelfogással. Viszont teljesen a hagyományhoz híven állapítja meg Isten szellemi mivoltát, mindentudását (látó) és gondviseletét (táplálja a világot).

Ezzel az egyéni véleménnyel szemben ismét általános talmudi véleményt fejez ki Szanhedrin, szintén megkülönböztető formában (135/a): „hirdetni (kell) a királyok királyának királya, a szentséges Isten nagyságát, mert az ember egy pecséttel mennyi lenyomatot készít és íme mind hasonlatos egymáshoz, de az Isten minden egyes embert az első ember pecsétjével pecsételte meg és egyik sem hasonlít a másikhoz.”

Itt a teremtés művének a változatosság dacára is csodálatos egységessége váltja ki az isteni bölcsesség gondolatát. A kozmologikus istenbizonyításnak nemesen egyszerű formulázása ez. A Talmudnak sem lett volna szüksége arra, hogy a hasonlatot egy különbségtevessel amplifikálja, az emberrel való összevetés nélkül is fel fogtuk volna a kép értelmét, de a Talmud tudatos megkülönböztetéssel fejezi ki magát, hogy ezzel mintegy negatív attributumává változtassa a pozitív tételt.

Végül még egy idézettel mutassunk rá e módszer jelentőségére: „R'-Tanchuma így elmélkedett: írva nagyon: mert gondolataim nem a ti gondolataitok és utaim nem a ti utaitok (Ézsaiás 55.8) Isten tulajdon-

ságai nem olyanok mint az ember tulajdonságai. Az ember ha mécset gyújt, lángot csak lángról tud meggyújtani, de az Örökkévaló a fényt a sötétségből gyújtotta ki, mikor a világot teremtetten, mert azon szó után „és sötétség volt a *tehóm* felett” (Mózes I. 1. f.) rögtön ez a szó áll „legyen világosság!” (Tanchuma) Itt Isten hatalma és teremtő működése van szembeállítva az emberi gyengeséggel és azzal, hogy az ember képtelen a természet törvényein túlemelkedni. A pozitív attributum tartalma ismét a negatívumból fejlődik ki.

Ábrahám kozmologikus istenbizonyítéka is negatív formulázású: nem a tűz az Isten, nem a víz —, nem a felhő —, nem a szél —, nem a csillagos ég —, nem a Nap.... mert a változás törvénye uralkodik fölöttük. Az Alkotó csak a változatlan, abszolút létező lehet, az Isten. (Berésith Rabba Noah szakasz végén).

Ilyen óvatos fogalmazásban igyekezik a hagyomány általában előadni mindazt, amit Isten lényegéről mondani kíván, kijelentve, hogy mindebben csak megközelítve fejezi ki az isteni tulajdonságokat, melyek, mint láttuk: Isten teremtő működése, bölcsesége, mindentudása, hatalma, gondviselete, örökkévalósága és láthatatlan és szellemi mivolta.

Természetesen azért mégis előadódik egy-egy hely, ahol a Talmud határozott, pozitív alakban szól az isteni attributumokról. Így a Szanhedrin 35. lapján szereplő homiliában, mely a Példabeszédek könyvének a bölcseségről szóló himnusát fejtegeti a következőképpen: „a bölcsesség felépíti házát, kifaragja hét oszlopát, levágja lakomáját, elegyíti borát, asztalát teríti, kiküldi szolgálóit.” (Eddig a szentírási szöveg, a további értelmezés).

A bölcsesség felépíti házát — ez Istennek attribu-

tuma (middátó sel ha-Kadós báruch₁ hú), aki a világot csupa bölcseséggel teremtette.

Kivési hét oszlopát — ez a teremtés hét napja (a szombattal együtt).

Levágja lakomáját, elegyíti borát — ez a tengereket, folyamokat és a világ minden létszükségletét jelenti.

Asztalát teríti — ez a füveket és a fákat jelenti.

Kiküldi szolgálóit — ez az első emberpárra vonatkozik.”

E homilia a természetben megnyilatkozó gondviselésből és bölcseségből következtetve pozitív formában mondja ki, hogy Isten attribútuma a bölcsesség.

Hasonló gondolatot mond el az a vita, mely a Midrás szerint (Jalkut) Hadrián császár és R' Jósua közt folyt le. A császár megkérdezte a bölcsét: van-e ura a világnak? a rabbi ugyancsak kérdéssel felelt: *hát olyan rendezetlen a világ?*

A császár újra kérdez: ki teremtette? A felelet: *Isten*. A császár erre megkérdezi, ha így van, miért nem nyilatkoztatja meg Isten az ő lényét évente legalább kétszer. Erre bölcs kivezeti a szabadba és felszólítja Hadrián-t, hogy tekintsen a Nap-ba. A Nap erős fényét a császár nem képes elviselni. A rabbi erre így szólt: a Nap csak egyike Isten legkisebb szolgálóinak és fényét nem tudod elviselni. Hogy bírnád el az isteni megnyilatkozás világosságát?

Ez a Midrás a világrendből pozitív formában következtet Isten létre. Rövid fogalmazásában a kozmo-teleologikus istenbizonyítás rejlik. De a Midrás azonnal kifejezést ad annak is, hogy végeredményben Istent megismerni nem lehet. A pozitív kijelentést rögtön a hagyományos ismeretelméleti állásponttal festi alá. Istent stricte bizonyítani nem lehet, létét a világrend postu-

lálja, de lényege mégis rejtett marad az ember előtt. Mint működésének attribútuma azonban felénk sugárzik a világrendből, hogy Ő *gondviselő*.

Ilyen pozitív fogalmazásban attribútumok rejlenek a rabbinikus irodalom által használt Isten-nevekben is. Az egyik név a közismert שדי (Saddáj), melyet a Talmud így értelmez: שדי לעולם — ki elegendő világának. Itt mintha az aristotelikus logika *elegendő ok* elve csendülne vissza. A világ elegendő oka Isten. Tehát e név mint attribútum tulajdonképpen Mindenhatót is jelent, ki *elegendő* hatalommal bír a világ teremtésére és fenntartására. a másik gyakran előforduló név a רבונו של עולם (Ribbónó sel ólám) — a világ uralkodója szintén ezt az elvet tartalmazza. A הכם הרויים kifejezés Isten bölcsességére utal.

E nevek között a legérdekesebb a המקום kifejezés, mely szó szerinti fordításban annyit jelent: a *hely*.

Lehetséges, hogy a kifejezőmód metonymikus nyelvi fejlődés eredménye. *Sebuoth* traktátusa (29/b és 30/a) ugyanis a bíróság előtt teendő esküről szólva elmondja, hogy a bírák figyelmeztették az esküre bocsátott pörös felet az eskü szentségére. Többek között ezt mondták neki: לó אל דא'תחא אנחנו מלביינן או'תחא אל' אל דא'תנו ואל דא'תחא ה' *Makóm* — „tudd meg, hogy nem a te felfogásodra, hanem a mi felfogásunkra és a *hely* felfogására esketünk meg téged.” A reservatio mentalis ellen óvták az esküre bocsátott felet, figyelmeztetve őt arra, hogy esküjének nem szabad arra vonatkozni, amit a tárgyról esetleg belsejében gondol, hanem csak arra vonatkozhatik az eskü, amire a bíróság érti. Lehetséges tehát, hogy a szó eredetileg a bíróság helyiségét jelenti és e formulában figyelmeztetés akar lenni a hely iránti tiszteletre és tisztességre. Ha ez a

magyarázat megfelel a valóságnak úgy itt láthatjuk esíróját annak, hogy Istent *Hamákom*-nak nevezték. A formulát általában később úgy értelmezték, hogy a bíróság és Isten (szóval az igazság) szellemében kell az esküt letenni. Ebből fejlődhetett ki az a szokás, hogy Istent *ha-Mákom*-nak nevezte a hagyomány.

Hasonló nyelvi fejlődést fordított irányban ábrázol az esküformula kialakulása a héber nyelvben. A Bibliában még Istenre magára esküdtek. Jákob esküjében Lábán-hoz így szólt: Reé élőhim éd — lásd Isten a tanú (Genesis 31. 3.) Jeremiás próféta így esküszik: legyen az Örökkévaló igaz és hűséges tanú (42. 5.) Esküdtek Isten életére ה' חיי — az Örökkévaló életére! (Jeremiás 5. 2. Ámosz 8. 14. Királyok I. 1. 29. stb. E helyek felsorolása M. C. Szegal: $\text{בניית מסוקי השבועה}$ Tel Aviv, 1929 c. művében található.) Ezt az esküformulát a talmudi korban enyhíteni akarták. Méltatlannak tartották, hogy az Örökkévaló nevét esküben kiejtsék és ezért a tetragrammatont más kifejezésmódokkal helyettesítették. Elsősorban a *Máon* — hely, csarnok kifejezést használták, melynek bibliai fundamentuma az Istenre vonatkozó *Meóná Elóhé kedem* — az őstérség istene kifejezés. Az esküformula így hangzott המעון — a helyre esküszöm (Keszubboth 2. 9., Bába Bathra 166/a.) Ezt a kifejezést azután térbeli helyre, elsősorban a szentélyre, majd magára a bíróságra is értelmezték. Hasonlóképpen esküdtek העבודה — az Isten helyett az istenszolgálatra. (Jebámoth 32/b, Gittin 58/a, Arachin 16/b stb.). De használták a היכלא kifejezést is, mely csarnokot jelent és amelynek a mystikus világgépben is van szerepe (Kidusin 71/a), továbbá a ברית — szövetség szót is, Isten neve helyett az isteni szövetség kifejezést. Látjuk tehát a metonymikus fejlődés irányát, mely folyamat

világosan észlelhető a bíróság előtti esküt tárgyaló ama másik helyen is, ahol arról van szó, hogy amennyiben az esküre bocsátott fél diszkvalifikálva van az esküre, úgy chazrá seuvá li-mekómá — az eskü visszatér helyére (Sebuoth 45/a). Ezt a bölcsök egy része úgy értelmezi, hogy az eskü visszatér a másik félhez és azt esketik meg; a bölcsök másik csoportja viszont úgy magyarázza, hogy oda tér vissza, ahonnan az eskü törvénye származott, Szináj-ra, *illetve Istenhez*. (vagyis a másik felet sem esketik meg). Ez a li-mekómá szó utóbbi esetben annyit jelent, hogy visszatér az eskü a bírósághoz és mégis a bölcsök úgy fejezik ki magukat: visszatér Szinájhoz. Egyébként a szócseré forrása az is lehetne, hogy a bibliai héberségben *Elohim* Istent és a bírakat egyformán jelöli.

Viszont sok érv szól az elnevezés eredeti filozófiai keletkezése mellett. Elsősorban az, hogy a kor pantheisztikus áramlatainak hatása alatt kifejlődött Isten térbeliségének gondolata. Philonál Isten *tón holón toposz*, Augustinus a Konfessziók elején így kiált Istenhez, teljesen kora hangulatát tükröztetve:

„Befogad téged az ég és föld, melyeket te betöltesz? Vagy betöltöd-e őket és még marad lényedből, mivel ők téged át nem foghatnak? Hová sugároztatod lényed, többletét, ha ég és föld megtelik véled? Vagy nincs arra szükséged, hogy valamely más dolog által tartalmazzas Te, aki mindent tartalmazol?.. Mert Te, aki mindent betöltesz, vajjon egész valóddal töltesz-e be mindent? Vagy, mivel a dolgok egésze Téged be nem fogadhat egész mivoltodban, talán csak egy részedet fogadják be és ugyanakkor ugyanazt a részt tartalmazzák?”

Látjuk, hogy a kor az isteni szellemet mint térbeli valóságot fogta fel és a kérdés odairányult, vajjon ez

a szellem a világban immanens-e, avagy magába foglalja-e a világot?

A midrásokban ugyanez a kérdés hangzik el: „miért ruházzuk fel Istent a *hely* elnevezéssel? Mert *Ő a világ-nak a helye*. R' Joszé ben Chalafta azt mondta: mi nem tudjuk vajjon az Isten világának a helye-e, vagy a világ az Isten helye-e, mivel azonban megmondattott: *Íme hely (mákóm) van nálam* (Móz. II. 33. 11.) ebből láthatjuk, hogy Isten a világ helye és nem a világ Istené. (Genesis Rabba Ki szisszá.)

A Tanchuma (Ki szisszá) ugyanezt filozófiaibb kifejezősmódban közli: „Nem azt mondja az Írás: *Íme én e helyütt vagyok*, hanem ezt: *Íme hely vagyok nálam*, tehát helyem alám van rendelve és nem én vagyok a helynek alárendelve (táfél).”*)

Világos, hogy a rabbinikus felfogás a pantheizmust nem ismerte el. Isten nem immanens a térben, a világban, hanem fölötte áll, mégis a fentidézett midrások, amellet, hogy a pantheista felfogás fölött pálcát törnek, ugyanakkor Istenről mint a világot körülzáró szellemről beszélnek és így a térbeliség attributumával kapcsolják össze, ami szintén ellenkezik a zsidóság igazi szellemével. Ennek az összekapcsolásnak pedig az az oka, hogy a Hamákóm elnevezés Istenről annyira hagyományossá lett, hogy elejteni nem akarták és igyekeztek beleilleszteni a világképükbe. Igen könnyen lehetséges, hogy a kor filozófiai gondolata találkozott a zsidó kifejezősmóddal és ez hatott eme isteni attributum elterjedésére a rabbinikus irodalomban. *Marmorstein* a *The old rabbinic doctrine of God* című művében (London 1927) komoly forrástanulmányok alapján bebizonyítja, hogy a

*) Érdekes, hogy ugyanez a gondolatmenet a Máón kifejezéshez is kapcsolódik (L. Genesis R. 1. 68.)

Mákóm kifejezés már az igazságos Simon ajkán felhangzik időszámításunk előtt háromszáz évvel, amikor a hellenisztikus filozófiának még híre sem volt. Ebből az következik, hogy nem a pantheisztikus filozófia hatásának köszönhető ez attributum keletkezése, hanem az őseredeti zsidó kifejezés.

Szerény véleményem szerint a *Hamákóm* kifejezés az idézett midrásokban a hellenisztikus filozófia hatása alatt átértelmeződött, eredeti értelme egészen más volt. A szó a קום — állani igegyökből származik és értelme általában: ahol állnak, tehát a hely. Viszont a קום gyökből nem csak a térbeli állásra vonatkozó terminusok származnak, hanem időbeliségre vonatkozó kifejezések is, melyek, amint sok nyelv, többek közt a magyar is tanúsítja, tartamosságot, huzamosságot jelentenek. A magyar nyelven kívül úgy vélem minden más nyelvben is azt mondják: az idő áll (die Zeit steht); ebből származik az állhatatosság (*Standhaftigkeit*), állapot (Status; sto — állni gyökből), állandóság, álláspont (*Standpunkt*). Ugyanígy a héber Kum ige időbeliségre vonatkoztatott oly derivátumokat nyújt, melyek állandóságot jelentenek, mint *Kájjom* — állandó, *Kájjómin* — állandóság. Ezek alapján a המקום szó Istenre vonatkoztatva szintén az Ő állandóságát, tehát örökkévalóságát jelenti, annál inkább, mivel Istent a rabbinikus szövegek igen gyakran nevezik Él cháj vekájjom-nak: élő és fennmaradó Istennek; így fejezve ki örökkévalóságát. Már most akár úgy fogjuk fel a dolgot, hogy eredeti filozófiai, illetve theologiai terminus technikus ez a szó; akár úgy, hogy a fönlemlíttet bírósági gyakorlat folytán a tudatos metonymia alkalmazásából származott és terjedt el e kifejezés — mindenképpen az én értelmezésem helyes. Ha ősi kifejezésmód, mint azt

Marmorstein bebizonyította, akkor a bölcsek eleve az isteni öröklétet akarták vele kifejezni, ha filozófiai derivátum, akkor azért fogadták be és engedték meghonosodni e kifejezést a theológiai nomenclaturában, mert e szónak időre alkalmazott értelmezése az örök állandóságot, mint Isten attributumát fejezi ki. Alátámasztja ezt, hogy a מַּ פּרַעִיּוּם nem csak helyhatározó, de időhatározóképző is a héber nyelvben (loci et temporis) és bár a héber irodalomban nem találjuk másutt a מַּמְקוֹם szónak időtartam értelmében való alkalmazását, mégis jogosultnak tartom felfogásomat, annál is inkább, mert az időtartam fogalmának ilyen módon Istenre történt alkalmazása kizárja, hogy ugyanabban a fogalmi körben más dologra is vonatkoztatható legyen. Véleményem találkozik Ahron Marcuséval, aki a Mákóm szót így fordítja Bestand, hivatkozva a bibliai Jekum kifejezésre, mely „Bestehendes”-t jelent, továbbá arra, hogy a „szamaritánusok által fenntartott tiztörzsi-népdialektusban a Kum igét a „lenni” szó értelmében használják.” (Jüdische Chronologie I. Frankf. a M. 1935).

(A kérdés irodalmából felsoroljuk még Levy nagy szótárát, Ben Jehuda szótárát מַּמְקוֹם címszó alatt.

Chanoch Albeck: Untersuchungen über die Redaction d. Mischna. Berlin 1923, 71. old.

Freudenthal: Hellenische Studien 72. old.

Weinstein: Zur Genesis der Agada 88. old.

Bacher: Agada der Tannaiten I. 200. old.

Erich Bishoff: Babylonisch—Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch Leipzig 1907.)

Istennek legelterjedtebb neve a rabbinikus irodalomban הוּא בִּי הַקְּרוֹשׁ — a Szent áldassék az Ő neve. Ennek számos példájával már az eddig idézett hagyományos szövegekben is találkoztunk. Ezen a ponton már

nem *metafizikai*, hanem *erkölcsi* jelleg tárul elénk az elnevezésben. Isten az erkölcsi tökéletesség maga és Ő az erkölcs forrása. Az erkölcsi attributumokkal a hagyomány igen behatóan foglalkozik és azok alkalmazását nemhogy elítéli, hanem maga is elősegíti, még pedig azért, mert azoknak erkölcs-serkentő, embernemesítő hatását igen magasra értékeli és azért is, mert az ethikum szempontjából alapvető fontosságúak.

AZ ISTENESZME ETHIKAI TARTALMA
ÉS AZ EZZEL KAPCSOLATOS PROBLÉMÁK

A rabbinikus irodalom Isten erkölcsi attributumait tizenháromban állapítja meg, van olyan vélemény is, mely tizenkettőt, vagy tizenegyet olvas ki Mózes II. könyve 34. fejezete 6—7. verséből, melyben Isten Mózes előtt nyilatkoztatja meg e tulajdonságokat:

„Az Örökkévaló örökkévaló, irgalmas, könyörületes Isten, hosszantűró, nagy a kegyelemben és igaz, irgalmat őriz ezeriziglen, megbocsájtja a bűnt, vétket, elpártolást, de büntetlenül nem hagy.”

Lényegükben e tulajdonságok Isten erkölcsi gondviseletét és annak alapelveit tartalmazzák. A Talmud igen helyesen mutat rá arra, hogy e tulajdonságok felsorolása nem annyira Isten lényegének feltárását, mint inkább az embereknek erkölcsi téren való irányítását célozza. *Ros Hasáná* 17/a és b oldalán elmélkedik erről a Talmud; ehelyütt Ráv Jehuda így nyilatkozik: „szövetség vagyon kötve a tizenhárom isteni attributummal, hogy nem térnek üresen vissza, amint megmondattott: íme én szövetséget kötök...” (Exodus 34. f.)

Ráv Jehuda tehát átérezte a célzatosságot az attributumok felsorolásában. Nem annyira e tulajdonságok lényegi mivoltáról van szó, mint inkább hatásáról. A tulajdonságok kinyilatkoztatása nem volt egyéb, mint reflektorfény az emberiség erkölcsi életében, kivetítése az isteni akaratnak, útmutatás, melynek hiába, üresen,

pusztába sugároznia nem szabad, melynek hatását várja és elvárja Isten az emberiség irányvételében; dolgavégzetlenül e kinyilatkoztatásnak nem szabad visszatérnie Őhozá.

Az isteneszme így az emberiség elé ideál gyanánt van állítva. A hagyományos irodalom számtalan helyén szerepel a tizenhárom isteni ethikai attributum mint az ember számára felállított eszmény, melynek követése és megvalósítása az ember hivatása. A szokásos formula így hangzik: *Má hú rachum vechanun af attá rachum...* — amint Ő irgalmas és könyörületes, úgy légy te is irgalmas és könyörületes, amint Ő igazságos, úgy légy te is igazságos.

A tizenhárom attributum lényegileg *kettőben**) vonatkozó össze, egyik *middath hadin* — az igazság attribútuma, a másik *middath harachamin* — az irgalom, a szeretet attribútuma. Ezáltal Isten lényegének tulajdonságaiban egy bizonyos dualizmus szerepel, azonban ez a dualizmus semmiképpen sem jelentheti az isteni lényeg dualisztikus megosztottságát. Isten egysége tökéletes marad, mivel lénye *Kulló gezéróth* — mint fentebb láttuk, maga az igazságos ítélkezés. Osztó igazság ez, — ítélet és szigor, büntetés az egyik oldalon, jutalmazó szeretet és kegyelem a másik oldalon. A Talmud éppen a dualizmus ellen szögezi e két isteni tulajdonságot, amikor Szanhedrin 38/b-ben a dualizmusra következtetést engedő bibliai verseket fejtegeti. A többi közt felhossa Dániel VII. fejezetének ígését:

*) Ezt a gondolatot Isten bibliai neveiben találja meg a rabbinikus irodalom:

יְהוָה - jelenti a kegyelem elvét.

אלהים - az igazságosságot. (Menáchoth 29/b.)

Philo is ugyanígy magyarázza e neveket.

„Végül két trónust (כִּרְסֵן — egyes száma: כִּרְסָא) mutat és az Idők Véne (Isten) ül.” A két trónszék, melyről itt szó van arra mutathatna, hogy két istenséget, két őselvet ismer el a Szentírás, azonban erre tüstént rácsafol a vers második felében használt egyes számú főnév és igealak. Felmerül a kérdés, hogy akkor mégis miért használja az Írás a két trónszék kifejezést. A Talmud felelete erre: Echad ledin veechad lerachamim — „egyik az ítéletnek, a másik az irgalomnak.” Tehát az isteni attributumok éppen a dualisztikus teóriák cáfolatául szolgálnak. A világban látható ellentmondó jelenségek nem két egymástól független magyarázó elvre vezethetők vissza, nem két különálló alkotónak művét mutatják, hanem az isteni műnek két oldalát, az isteni lényeg két különböző, de egymással nem ellentétes és egymással szoros függésben levő tulajdonságát, melyek hatása az univerzumban látszólagos ellentét.

A Talmud még tovább is megy az isteni egység megóvásában és a kegyelem elvét egyenesen az igazságosság elvéből származtatja: „Ilfa (amoreus) szemügyre vette a szentírási szöveget; írva vagyon: nagy a kegyelemben és igazságban. — Kezdetben igazságos és azután nagy a kegyelemben.”

„R'Elezár is összevetett e szempontból más szövegeket, ugyanis írva van: Tied Örökkévaló a kegyelem. — és írva van: mert Te megfizetsz az embernek cselekedete szerint. Ez is arra utal, hogy kezdetben igazságos és végezetül kegyelmes az Isten” (Szanhedrin 17/b).

A Talmud e helye időrendi értelmezésre is alkalmat nyújt. Isten előbb szigorú alkalmaz a bűnös ellen, majd kegyelmet gyakorol. Azonban valóságosan azt a fel fogást tartalmazza, hogy Isten igazságosságának végső konzekvenciája a kegyelem, mert az esendőnek alkotott

emberrel szemben az igazságosság legnemesebb formája a kegyelem, mely felemeli az embert. Szigor és szeretet egyaránt az ember nevelésének eszköze és a halandók ameliorizációjának útja. A szigor magában foglalja a szeretetet.

Ezt a gondolatot fejti ki a hagyományos irodalom, amikor a *pókéd avón ábóth* – Isten számon veszi az atyák bűneit kifejezőmódot magyarázza. A *תפד* ige nemcsak számonkérést jelent, hanem rábízást, megbízás vállalását és bizományi tárgy átvételét. Ebből az igegyökből származik a *Pikkadón* szó, ami bizományi letétet jelent. A Midras több helyen úgy emlékszik meg Istenről, mint *Báál hapikdónóth*-ról (pld. Genesis R' 53. 8), a bizományi letét őráról, akinek kezébe van téve az emberiség sorsa, jövője, erkölcsi élete, mely fölött Istennek őrködni kell. Ez az őrködés gondot, szeretetet, szigort, igazságosságot igényel. Isten mintegy saját lényének szent tulajdonai által kötelezve van erre a feladatra teremtményeivel szemben és a hagyományos irodalom nem is habozik kijelenteni ezt: *Má hi umnithó sel ha-Kadós Baruch Hu, ki póal ádam jesallem ló.* — mi az Istennek munkaköre? Az, hogy az ember cselekedetét megtorolja. (Genesis R. 87. 3.)

Ennek az isteni gondviseletnek eszméje jut kifejezésre ugyancsak a Genesis Rabbában (8. parása), ahol arról van szó, hogy Isten előre látja, miszerint Ádám ivadéakai között igazak és gonoszok lesznek. „Így gondolkodott: ha megteremttem őt, úgy gonoszok származnak belőle, ha nem teremtem meg, hogy származhatnának az igazak? Mit cselekedett? *Megteremtette az irgalom attributumát.*”

Mit jelent e midrás? Ugyanazt, de határozottabban, amit föllebb kifejtettünk, hogy egyrészt az

irgalom elve derivátum, későbbi fejleménye az isteni lényeknek, másrészt azt, hogy az irgalom elve az ember teremtésének szükségszerű velejárója, az ember felé van irányítva és annak az isteni gondviseletnek következménye, melyre Isten az emberrel szemben igazságossága folytán kötelezve van. A kegyelem nem önkény terméke, hanem szorosan összefügg, logikailag egybekapcsolódik az emberi nem megteremtésével.

Ugyanezt fejti ki a Midrás Rabba (Gen. 35. parása), amikor a Noéval kötött kegyelmi szövetséget, a szivárvány szövetségét tárgyalja. Alkalmat reá az ott használt kifejezés ad: „szövetség minden élőlényel” — szemben a szombat törvényénél használt „örök-szövetség” kifejezéssel. A midras megjegyzi:

„Örök-szövetség”-ez a felső (égi) *igazságosság* attribútuma, „minden élőlényel” — ez a *lefelé irányuló igazságosság*. A felső igazságosság kemény, a lefelé irányuló gyöngéd.”

Itt a gondolat lényege, hogy az igazságosság, mint abszolútum, hajthatatlan, tökéletes igazságosság, de amikor alkalmazásában lefelé irányul, gyöngéddé, irgalmassá válik. Isten az igazságosztásban kegyelmét tanúsítja. A kegyelem nem más, mint az abszolút elv alkalmazásának módja. A tiszta elv így hajlékonnyá válik, hogy az emberiséget bűnei ne pusztítsák el. A summum jus summa injuria elvének ennél finomabb és tiszteletteljesebb alkalmazásával nem találkozunk a világirodalomban, de ugyanakkor az isteni lényeg egységének erőteljesebb megvédelmezésével sem. Sőt mindezen túl e felfogás mindjárt válasz is az Isten igazságosságával szemben táplált kételyekre is, felelet a theodicaea problémájának egyik ágára, arra a kérdésre, hogy miért nem bűnhődnek a gonoszok, miért van jó sorsuk a világban.

Az általános elvi válasz erre az a *kímélet*, mellyel *mid-dath hadin* az isteni igazságosság elve nyer alkalmazást a bűnös emberiséggel szemben. A cél nem a bűnös pusztulása, hanem megjavulása, hogy éljen és ne haljon meg.

Ez a *kímélet* maga is az isteni igazságosság követelménye. A teremtés ténye mintegy kötelezi Istent arra, hogy a világot, annak rendjét, az embert, annak életét fenntartsa és ennek egyedi módja a *kímélet*, a kegyelem, amely tehát nem más, mint a *lefelé* gyakorolt isteni igazságosság.

Ez a gondolat mesteri szabatossággal és világossággal van elmondva Abóda Zára traktátusa 54/a oldalán:

„Kérdezték a filozófusok Rómában a véneket (a zsidó bölcseket): ha isten nem akarja a bálványimádást, miért nem pusztítja el imádatuk tárgyát? Azt válaszolták erre: ha olyan dolgot imádnának, melyre a világnak nincs szüksége, bizonyára megsemmisítené, de ők a Napot, a Holdat, a csillagokat és a bolygókat imádják, — vajjon elpusztítsa-e világát az ostobák miatt?! Ő nem, a világ a maga rendjét követi és az ostobák, kik megromlottak, majdan számot fognak adni tetteikért.

Vajjon, ha valaki elrabolt egy mérce búzát és elvetette földjébe, akkor is úgy kellene lenni, hogy az ne keljen ki? Ő nem, a világ követi megszokott rendjét és az ostobák, kik bűnbeestek, számot fognak adni tetteikről.”

Isten a világrend fenntartója és nem hajlandó a dolgok megállapított rendjét a vétkes és könnyelmű emberek miatt felborítani. A Talmud itt szembenéz azzal a kérdéssel is, hogy t. i. ha Isten azt akarja, hogy erkölcsi világterve megvalósodjon, úgy miért nem valósítja meg Ő maga? A felelet, hogy Isten az erkölcsi

világrend megvalósítását az emberre bízta és tőle várja, hogy tiszta erkölcsi életével Isten akaratát betöltse. Ezért engedi, hogy a bűn felburjánozzon, ezért nem avatkozik az erkölcsi rendbe. A természeti rend, a kozmikus világrend Isten teremő akaratának alkotása, a megvalósítandó erkölcsi rend az ember feladata. Ebben válik az ember Istenhez hasonlatossá, amint azt a *Tanchuma* Midras az ember teremtésének történetéhez kifejti — *af attá hejé kamóhu* — légy te Őhöz hasonló. Az Istenhez való hasonlatosság abban válik teljessé, hogy az ember szabad elhatározásával új világrend alkotásához járul hozzá és az erkölcsi világ megteremtőjévé válhat. Ezt a mély gondolatot fejezi ki a *Mechilta* a tíz parancsolathoz (Jithro szakasz), amikor elmondja, hogy az az ember, aki valamely *micvát*, nemes cselekedetet, erkölcsös tettet hajt végre *Naasze suttot le-kados B. H. bemaaszé beresith* — Istennek társává emelkedik a teremtés művében.

Érdekes ezt a kijelentést összehasonlítani azzal, amit Szanhedrin gemára mond az ember teremtésével kapcsolatban (38/a): „tanították a rabbik, miért teremtette Isten az embert a hatodik napon, az alkotás befejezéseként? — hogy ne mondhassák a szektáriusok: *társa volt* Istennek a világ teremtésénél.” Itt a dualisztikus felfogás ellen küzd a Talmud és harcol az ember istenítésének az ókorban igen elterjedt szokása ellen. A kozmikus világ alkotása kizárólag isten műve, — az erkölcsi világ felépítése az ember feladata. Ebben és csakis ebben, a rabbinikus felfogás teremő erőt tulajdonít az embernek, mert szabad elhatározásából önmaga létesítheti az erkölcsi világot. A kozmikus világmű Isten alkotása; az erkölcsi rendben *társa* lehet Istennek az

ember.. Csak erkölcsi téren válhat Hozzá hasonlatossá a halandó ember.

Ezzel azután már a második feleletet is megadta a hagyomány a theodicea kérdésére. Isten azért nem bünteti az embert azonnal és logikai következetességgel, mert akkor az ember spontaneitását az erkölcsi akaratban lerontaná. Az ember az erkölcsi rend teremtetője, neki nem szabad kényszerből, mechanisztikusan alkotnia, épp úgy, amint Isten is szabadon, kényszer nélkül teremtetette világát. Nem is teremtés az, ami kényszerűségből történik. De ha az ember tudná, hogy bűneit nyomon követi a bűnhődés olyan következetességgel, mint ahogy a fizikai világban az okság törvénye érvényesül, akkor cselekedete egy mechanikus kényszer hatását mutatná, az ember többé nem volna *szabad* alkotó az erkölcsi világban.

Éppen így van ez a jutalom kérdésével is. Ha az ember jutalom reményében cselekszi a jót, akkor már mechanikus kényszer hatása alatt cselekszik. A jót a jóért magáért tenni, — ez a spontaneitás, a szabadság jegyében történő erkölcsi cselekvés. A cselekedetek értékét is csökkentené, ha a büntetés vagy jutalom logikusan következne belőlük és nyomon követné őket. Ezért figyelmeztet a rabbinikus irodalom arra, hogy „a jótett jutalma a jótett, a véték bűnhődése a véték” (Atyák bölcs mondásai IV. 2.). Ne külön jutalom reményében tegyen jót az ember, jutalma csak a jó cselekedetben magában rejlik. L'art pour l'art kell a jót gyakorolni.

Ugyancsak az említett bölcs mondások között foglal helyet a szóchóbeli Antigonos híres kijelentése: „ne legyetek mint szolgák, kik bérért szolgálják urukat, hanem önzetlenül szolgáljátok.” (I. 3.) és a *Jalkut* a 112. zsoltár 1. verséhez ezt a magyarázatot fűzi: „Boldog

az ember, ki az Örökkévalót féli és sóvárogja parancsait — *parancsait* és nem azok jutalmát.”

Visszatérve a theodicea problémájára megállapíthatjuk, hogy az igazak balsorsa és szenvedései, a gonoszok szerencséje, jósorsa nem érintheti az isteni igazságosságot, mivel éppen ezek a visszásnak tűnő jelenségek teszik lehetővé az emberi erkölcs autonómiáját és adnak értéket az emberi cselekvésnek. Sőt a szenvedések még fokozzák is az erkölcsiség értékét, mert aki szenvedései közt is állhatatos tud lenni, aki inségében nem folya-modik bűnös eszközökhöz, hogy nyomorát csillapítsa, az magasabbrendű ember, cselekedetei értékesebbek, erkölcsi próbaállása felmagasztalja őt. Ebben a momentumban már a *harmadik* választ adja meg nekünk a Talmud a theodicaea kérdésére. Miért kell szenvedni sokszor az igaznak. Azért, hogy valódi értékét bebizonyítsa. Az igazak szenvedése tehát Isten különös figyelmének jele, mellyel az igazak felé fordul. Ezt a Talmud úgy fejezi ki, hogy az ilyen szenvedés: Jeszurin sel ahává — *a szeretetből eredő szenvedés*. A Talmud nem mondja meg, hogy kicsoda e kifejezés alanya Isten-e, vagy talán maga az ember, csak annyit mond: *a szeretet szenvedése*. Ez a fogalmazás kettős szubjektumra is utal. Az ilyen szenvedés Isten különös figyelmét, tehát szeretetét mutatja, amennyiben módot ad arra, hogy az ember erkölcsi értékét tökéletessé tegye és teljes szépségben megmutassa; de ugyanakkor arról is tanúságot tesz, hogy az ember, aki e szenvedéseken keresztül ethikus magatartásában és Isten-alázatában-törhetetlen marad, szereti Istenét és Érte szívesen viseli a szenvedéseket. Ezért visszatérő kérdése a Talmudnak, amikor a szeretet szenvedéseiről számol be: chabibin alechá jeszurin — *kedvesek Előtted a szenvedések? Szereted őket? Szívesen*

vállalod és viseled őket? Mert éppen az a kritériuma a szeretetből fakadó szenvedésnek, hogy az ember szívesen fogadja.

Ennek a tárgynak klasszikus forrása Beráchoth traktátusának 5. lapja, ahol azt olvassuk, hogy ha szenvedések sújtják az embert, tartson szigorú önbírálatot. „Ha önbírálata eredménye, hogy nem talál (vétket tetteiben), úgy tudja meg, hogy ezek a szeretet szenvedései, amint írva van: mert akit szeret az Örökkévaló, azt fenýíti (Példabeszédek 3. f.). Rába idézi Ráv Szechóra illetve Ráv Huna tanítását: akit Isten kedvel, azt betegséggel sújtja, amint írva van: és az Örökkévaló kedvelte és beteggé sújtotta (Ézsaiás 53.). Lehetséges-e, hogy akkor is a szeretet szenvedése, ha nem fogadja szeretettel? Megfelel erre maga az idézett szentírási vers: ha vétek-áldozatul szánja lelkét! — amint a vétek-áldozat vállalása önkéntes, úgy kell a szenvedéseket is önkéntesen vállalni. És ha vállalja szeretettel a szenvedéseket, mi a jutalma? „Magzatot lát, hosszú élete lesz és Isten akarata az ő kezében sikerül (u.o.) és mindenek fölött Isten tana eredményes lesz kezében.”

Láthatjuk, hogy a talmud teljesen a föntebb közölt felfogást adja elő. A szeretet szenvedései nemcsak Isten szeretét jelentik, de feltételezik és kívánják az ember szeretetét és alázatát Isten és a szenvedések iránt, míg a szenvedések célja, hogy Isten szándéka az igaz ember keze által teljesedjék az erkölcsi színvonal emelkedésében, eredményes magasabb erkölcsiség megteremtésében.

A theodicea kérdésének részleges megoldása ez, mert ha szívesen fogadja az ember és szeretettel a szenvedést, úgy a volenti non fit injuria elve folytán rajta igazságtalanság nem esik. De a Talmud még egy negye-

dik és egyetemesebb megoldási módot is felhoz. Erről Bába Bathra 10/a oldalán R' Méir nyilatkozik: „van módja nagyszájú érvelésre a kákán csomót keresőnek (Jes pitchón pe le-baal haddin), hogy ellenvetést tegyen néked és azt mondja: ha Isten szereti a szegényeket, miért nem táplálja őket? Felelj neki: mi *általuk* menekülünk meg a kárhozattól. Ugyanazt kérdezte a gonosz Tyrtannus Rufus Rabbi Akibától...” (aki ugyanúgy válaszolt reá).

A szegénység módot ad a könyörület gyakorlására. Szerepe van az ember erkölcsi nevelésében, mert az in-ség látása nemes érzelmeket vált ki az emberekből és alkalmat ad a szeretet gyakorlására. Így az erkölcsi világprogramban jelentősége van annak, hogy van szegénység és szenvedés. A szegény ember öntudatát emeli, hogy ő a jobbmódúak ameliorizációjának instrumentuma, a jobbmódúnak pedig kötelességévé válik a segítség. „Boldog az az ember, aki kiállja a próbát, mert nincs oly teremtmény, kit Isten próbára ne tenne. A gazdagot próbára teszi, vajjon nyitva van-e a keze a szegények részére. A szegényt próbára teszi vajjon tudja-e a szenvedéseket lázongás nélkül vállalni, amint írva van: a lázadó szegényt vidd be hajlékodbá (Ézsaiás 58. f.). Exodus Rabbának (31. sz.) ez a tétele újabb felelet a theodicaea kérdésére. Az erkölcsi világrend érdeke, hogy a földi világban a szenvedés is, még pedig az igazak szenvedése szerephez jusson.

Még egy másik megoldást is főlemlít az idézett Midrás: „ha pedig a gazdag kiállotta a próbát és jótékony-ságot gyakorolt, ő élvezi vagyonát e világban és erkölcsi tőkéje megmarad a túlvilágra és Isten megmenti őt a kárhozattól, amint írva van: boldog, aki figyelmez a szegényre, a rossz napon megmenti őt az Örökkévaló

(41. zsoltár) és ha a szegény megállja a próbát és nem zúgolódik, kétszeres jutalma lesz a túlvilágban, mert írva van: Te megsegíted a szegény népet (41. zsoltár)". Ugyanitt kifejti a szöveg, hogy a gonosz gazdag és a lázadó szegény a túlvilágon bűnhődik. Tehát a túlvilági kárpótlás is a theodicaea kérdésének egyik megoldási módja a talmudi szemléletben.

Még egy egyéni véleményt is hozzá kell fűznünk ezekhez. *Ábóth* misnájában (IV. 19.) R' Jannáj a theodicaea kérdésében az agnoszticizmus álláspontjára helyezkedik: Én bejadénu ló misalvath haresaim veaf ló mijiszuré hacadikim — ami annyit tesz: nincs kezeinkben megoldás a gonoszok boldogsága és az igazak szenvedései kérdésében. Erre a rezignált *ignoramus*-ra magától érthetődően csak egy vigasztalás lehet, a túlvilági életbe és kárpótlásba vetett hit. Feladatunk körébe nem tartozik a túlvilági jutalom és büntetésről szóló felfogás ismertetése, az már túlhaladja a filozófia határait és a theológia zárt területére tartozik. Ezért nem tartjuk szükségesnek a rendelkezésre álló bőséges rabbinikus anyag ismertetését.

Azonban föltétlenül a vallásfilozófia körébe tartozik a szabad akarat kérdése, ami szintén az isteni igazságosság problémaköréhez tartozik. Ha isten büntet és jutalmaz, — még akkor is, ha ez az igazságszolgáltatás a túlvilági életre halasztódik —, úgy kell, hogy az ember felelős legyen tetteiért. Viszont felelős csak akkor lehet, ha elhatározása saját lényének szabad választásán alapul. Ha külső körülmények kényszere, mint *causalis* szükség-szerűség, hozza létre cselekedeteit, ha Isten úgy teremtette őt, hogy kényszerből cselekszik, ha determinálva van erkölcsi habitusa és nem belső szabadságában cselekszik, ha erkölcsi irányvételére predesztinálva van, —

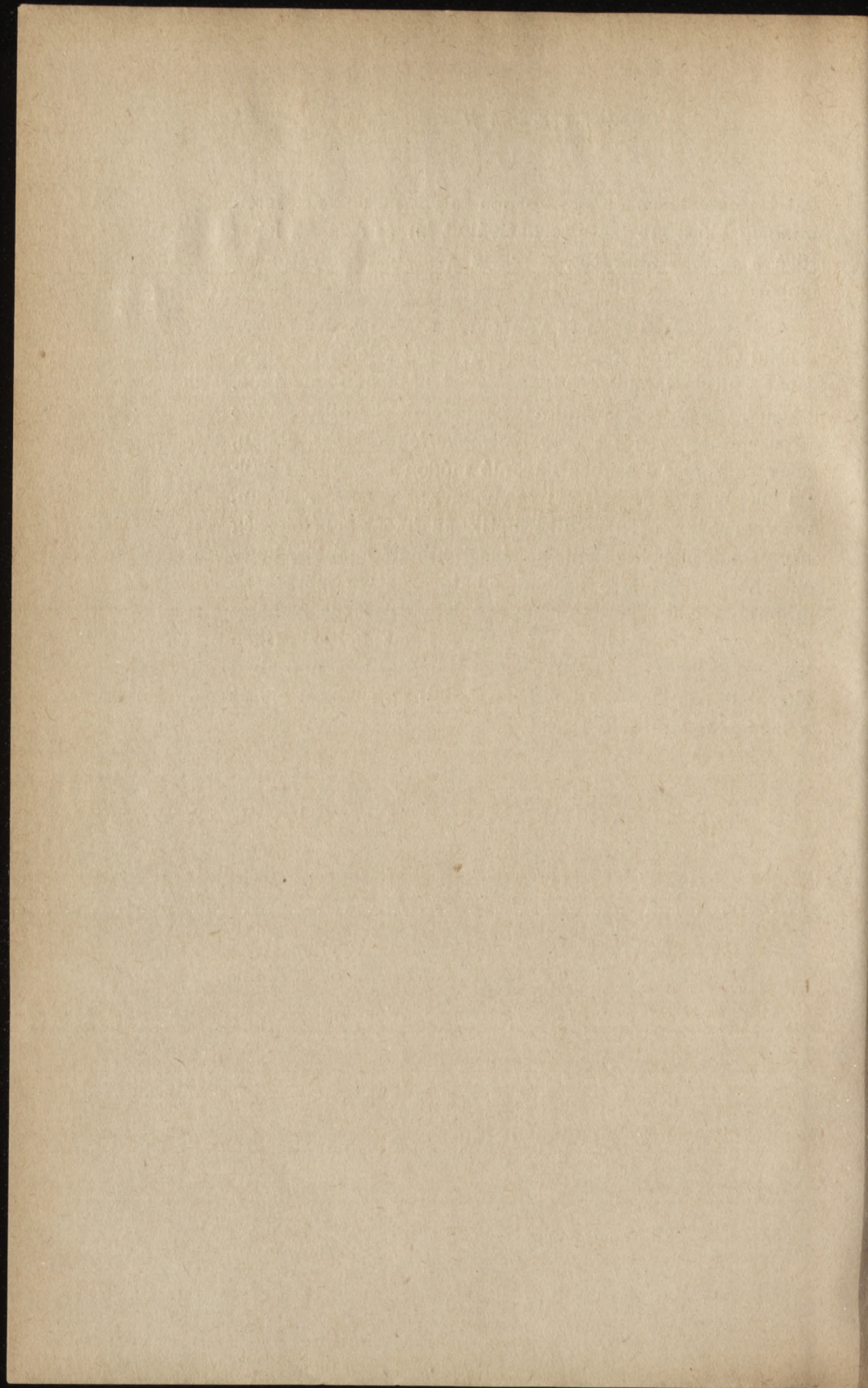
akkor nem lehet őt büntetni, sem jutalmazni, mert nem ő a szerzője, teremtője cselekedeteinek, hanem a kényszer, a megkötöttség, a kauzális rend, illetve azok alkotója, szabályozója, maga az Isten. Ebben az esetben az Isten volna felelős az ember tetteiért, és nem az ember. Ezért kell, hogy az embernek szabad akarata legyen, maga teremtsen tetteit. Már fentebb láttuk, hogy a rabbinikus felfogás ezt a szabadságot hirdeti párosítva azzal a gondolattal, hogy az ember mintegy társa Istennek az erkölcsi rend megteremtésében. Egész határozottsággal szögezi le ezt az igazságot a Talmud: „R' Chanina mondotta: minden Isten kezébe van, kivéve az istenfélelmet.” A természet minden dolga, a sors, a történelem, az egyének és nemzetek életének minden változása Isten hatalmában van, ellenben az emberi erkölcsiség nincs, az az ember szuverénitásának területe. Ugyanezt a gondolatot még élesebben fogalmazza meg Nidda traktátusa (16/b), ahol R' Chanina idézett kijelentésére hivatkozva azt mondja a Talmud, hogy „a fogamzás pillanatában meghatározza Isten, hogy a születendő gyermek erős lesz-e, avagy gyöngé, bölcs, avagy ostoba, gazdag-e vagy szegény. De abba nem avatkozik be Isten, hogy gonosz lesz-e, avagy igaz ember.” Amiből következik, hogy mind az a baj szerencsétlenség, melyet az emberi gonoszság idéz a világra, nem érintheti Isten igazságosságát, az ártatlanul üldözöttek szenvedései az emberi bűn kizárólagos terméke és nem „Isten szántása”, amint azt korunk egy nagy teológusa mondotta.

Van azonban a szabad akarral szemben felmerülő oly kétely is, mellyel a talmudi teológiának is foglalkoznia kellett. Ez a kétely is az isteni attributumokkal kapcsolatos, amennyiben Isten mindentudását érinti. A kér-

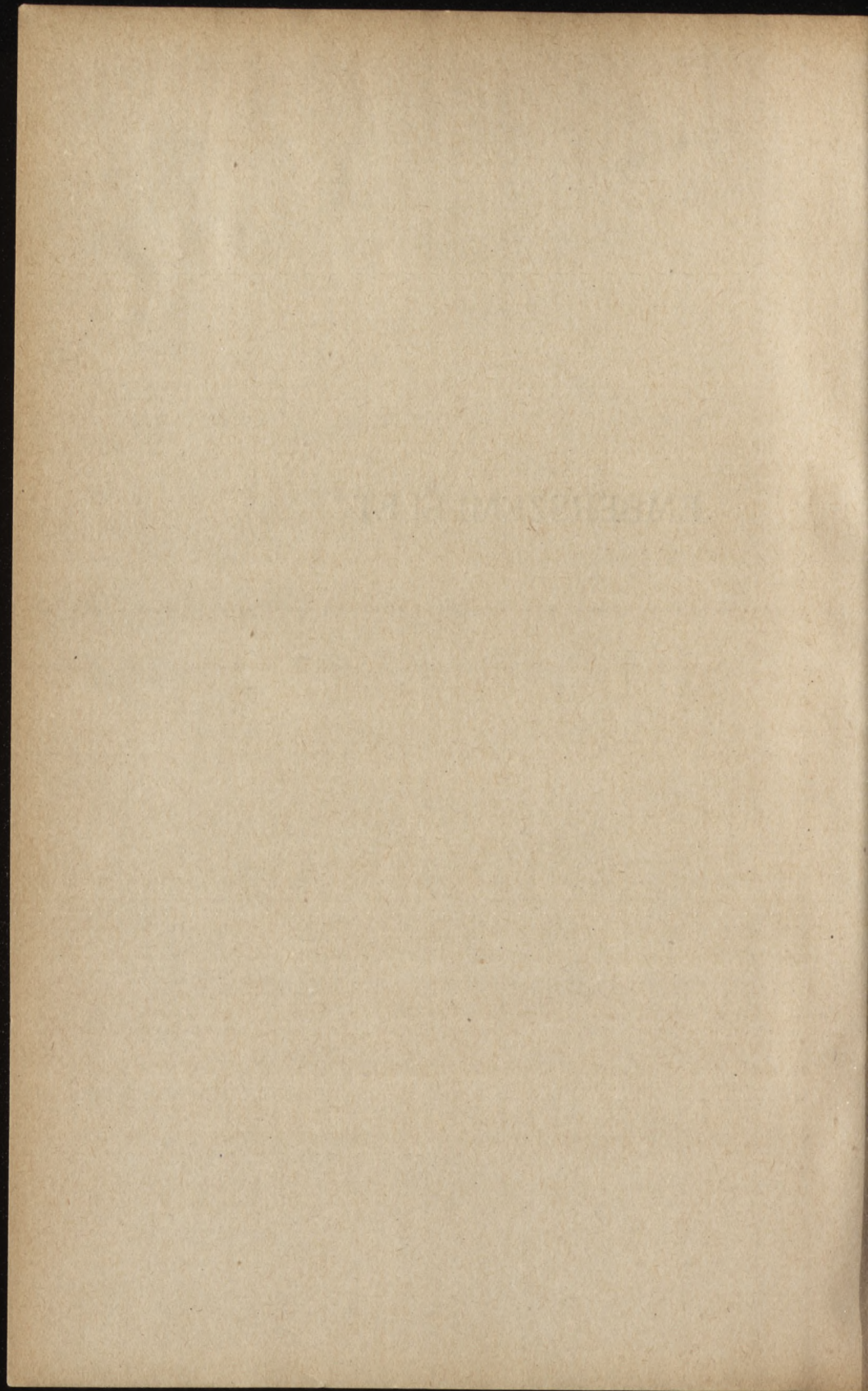
dés az: ha Isten mindent *előre* tud, a bekövetkező eseményeket ez az előretudás voltaképpen már kell, hogy praedestinálja, hiszen semmi másképpen nem történhet, mint ahogy azt az isteni bölcsesség előre tudja. Ebből az emberi cselekedetek előre determináltsága következik. Az ember erkölcsi téren sem tehet egyebet, mint amit Isten előre látott. Ez a probléma egyik sarok-kérdése volt a középkori filozófiának és sok jó agyat foglalkoztatott. A Misnában lakonikus rövidségű kijelentés intézi el ezt a kérdést és pedig Rabbi Akiba mondása: „*minden előre van látva és a szabad akarat meg van adva.*” (Āboth) Súlyt helyezünk a *minden* szóra e szöveg értelmezésénél. Itt külön jelentőséget kell, hogy tulajdonítsunk neki, mert különben problémánk megoldatlan marad. Akiba így is szövegezhette volna formuláját: a dolgok előre vannak látva — és akkor nem adott volna feleletet a kételyre. Céltudatosan használja a minden (ל כל) szót, mert abban nemcsak a valóságos léttel bíró dolgok, cselekedetek foglaltatnak, nem csak a tényleg bekövetkező jelenségek és események, hanem a *lehető* dolgok is. És valóban az igazi bölcsesség az, amely a *bekövetkező összes eshetőségeket ismeri*. Így Isten mindentudása nem csak azokra a dolgokra terjed ki, melyek valójában létre jönnek, hanem ennél sokkal szélesebb körű, mert kiterjed azokra is, amelyek mint egy *alternatíva* két ága létre jöhetnek azaz kiterjed *mindenre*, amint azt Rabbi Akiba kifejezte. Ennélfogva a szabad akarat elve nincs ellentmondásban az isteni előretudással. Hogy Akiba ezt akarta mondani, ezt az is bizonyítja, hogy a formula két egymá mellé rendelt kijelentését nem az ל כל — *de* kötőszóval, mint ellentét-párt, hanem az egyszerű ו — és kapcsoló kötőszóval fűzi egymáshoz, mintegy kifejezve azt, hogy a második mon-

dat természetesen és egyszerűen folyik az elsőből. Isten *mindent* előre lát (az alternatívákat is) és ez teszi lehetővé a szabad akaratot, ez *adja* a szabad akaratot az embernek.

Ezzel azután meg is van oldva a kérdés. Az ember szabad elhatározó képességgel bír, tehát felelős tetteiért, tehát a jutalom, büntetés igazságos, tehát Isten igazságos. Látjuk, hogy a rabbinikus istenszemlélet mily szoros kapcsolatban van az *emberszemlélettel*, először abban, hogy az ember Istenhez hasonló módon *alkotó* az erkölcsi világban, szabadsággal felruházva; másodszor abban, hogy erkölcsi úton emelkedhetik az isteni tökéletesség irányában. Ennek az emelkedésnek kiinduló pontja, hogy az ember felismerje szabad elhatározásából következő erkölcsi felelősségét. A determinista filozófusok nagy nehézségekkel küzdve kénytelenek hidat építeni (igen lence pilléreken) az etikához, ezzel szemben a szabad akarat gondolatából könnyedén folyik az erkölcsi elv és a nemesebb emberszemlélet.



EMBERSZEMLÉLET



A determinista elv vallói voltaképpen az ember felelősségérzetét rombolják le. A kényszer fogalmának az erkölcsi rendbe való beiktatása könnyen arra szolgálhat, hogy fölszabadítsa az emberi ösztönöket, az ember élvezetvágyát és bűnös hajlamait. A görög és római materialisztikus filozófiai iskolák egész logikus rendben jutottak el odáig, hogy az ember életcélját az élvezetek, vagy a test kizárólagos jólétének keresésében jelölték meg. A hédonizmus és eudaimonizmus lényegében nem más, mint a materializmus erkölcsi eredménye és az ember felmentése a felelősség alól. Talán *erkölcsi* téren a legmegszívtelendőbb a talmudi szó: Dá má setásiv le-epikurosz — tudd, hogy mit felelj az epikureusnak.

Erkölcsi téren is folynak a viták zsidó és pogány bölcsek között. Szanhedrin 91/a *Antoninus* és *R' Jehuda Hanászi* vitáját közli (200 idsz. után). A római azt monddotta a Misna nagy alkotójának: „a test és a lélek megszabadíthatják magukat a felelősség alól. Hogyan? A test azt mondhatja: a léleké a felelősség, hiszen attól a perctől kezdve, hogy elhagy engem, én némán fogok feküdni, tehetetlenül, mint a kő, a sírban. A lélek pedig azt mondhatja: a test a felelős, hiszen mihelyt elhagyom őt, mint madár fogok lebegni a levegőben.”*)

*) Az egyiptomi vallás felfogásának csökevénye a lélekről vallott éme képzet. Az egyiptomiak a lelket a bá madár alakjában képzelték.

„A Rabbi erre példázattal felelt: „egy királynak gyönyörű díszkertje és nemes gyümölcsöse volt. Két őrt állított a kert elé. Az egyik béma volt, a másik vak. A béma így szólt a vakhoz: gyönyörű gyümölcsöket látok a kertben, jöjj vegyél a válladra és kihozzuk a gyümölcsöket és elfogyasztjuk őket. Így loptak együtt, a bénát átsegítette a vaknak ereje a falon és a vaknak a béma szeme volt irányítója. Amikor a gazda a lopást számonkérte, mindegyikük a maga tehetlenségével érvelt ártatlansága mellett. Ám a király túljárt eszükön, ráültette a bénát a vak vállára és így szólt: így loptatok ketten együtt.”

Ez a példázat voltaképpen a kor hédonisztikus és az emberi felelősséget tagadó filozófémáinak igen szellemes cáfolata. Sem a test anyagiasság ösztönei, sem a léleknek a testtől való külön szubsztancialitása nem mentheti fel az embert a felelősség alól. A kettő együtt felel, mert a léleknek módja van megfékezni a test ösztöneit és uralkodni a vétkes hajlamok felett, hiszen éppen ebben rejlik az emberi szabadság eszméje és igazsága.

Az emberben állandó harc folyik a jó és a rossz irány között. Ösztönéletünkben két hajlamot különböztet meg a hagyományos irodalom: יצר הרע , a rosszra irányuló hajlamot és יצר הטוב , a jó hajlamosságot. Ebben a küzdelemben az egyéniség szabadon választhat, de elhatározásáért felelős, hiszen az volna kötelessége, hogy a jó ösztönzést juttassa uralomra.

Kemény küzdelem ez az ember nemtelen hajlamai, testi szenvedélyei és rossz ösztönei ellen. Ezt a harcot a hagyományos irodalom igen súlyosnak ítéli és bizony ebben a küzdelemben az embernek Isten segítségére van szüksége. R' Simon ben Lévi mondását idézi a *Jalkut*:

„az ember szenvedélye naponta feltámad ellene, amint írva van: a gonosz az igaz ellen tör és meg akarja ölni (37. zsolt. 12. v.). Isten segítségével tud csak ellenállni néki az ember, amint írva van: de Isten nem engedi őt át kezébe (u. o.)”.

De sokkal lélekelemzőbb és ezért érdekesebb, amit erről a küzdelemlről Szukka traktátusa mond (52/b)*): „a jövőendő időben Isten ki fogja írtani a gonosz hajlamot. Az igazak és a gonoszok látni fogják. Az igazak mint hatalmas hegyet, a gonoszok mint gyenge hajszálat fogják látni s úgy az igazak, mint a gonoszok sírni fognak. Az igazak sírni fognak és azt fogják mondani: hogyan tudtuk legyűzni ezt a hatalmas hegyóriást?! A gonoszok sírni fognak és azt fogják mondani: hogyan lehetséges, hogy ezt a kis hajszálat sem tudtuk legyőzni?! És maga Isten is csodálkozik velük együtt...

Ráv Aszi azt mondotta: a gonosz ösztön kezdetben pókhálósálhoz hasonlít, végezetül azonban olyan lesz mint a szekér kötele, amint megmondatott: jaj azoknak, akik a vétket a hazugság kötelékeivel vonszolják s mint a szekér kötele a bűn! (Ézsajás 5.)”

Nem kell rámutatni ennek az allegóriának poétikus szépségére és gondolati mélységére. A lényeges benne az a pszichológiai meglátás, mellyel a bűn természetét ecseteli, hogy az oly súlytalannak, könnyednek tűnik fel, oly jelentéktelennak kezdetben, csalogatónak, tetszetősnek és fokozatosan behálózza a lelket, végül is pókháló fonadékából az embert gúzsba béklyózó kötelrendszer lesz. A másik momentum, hogy a bűnös hajlam leküzdése hatalmas erőpróbát kíván, de akinek eszköze van hozzá, az szinte észrevétlenül, könnyedén győzi le azt. Még talán

*) L. Szanhedrin 99/b alatt is.

az a gondolat is rejlik ennek az allegóriának mélyén, hogy a bűnös ember vétke előtt oly nagynak, oly jelentőség teljesnek tartja vétkét, bűne után már belátja bűnös célja jelentéktelenségét és lelke kérdi tőle: hát érdemes volt ezért büntetni, ezért a semmiért!

Az isteni kegyelem eszközöket bocsátott az ember rendelkezésére, hogy általuk ösztönéletében a jónak uralmát biztosítani tudja. A leghatékonyabb eszköz a hit és az erkölcsi nevelés. Kiddusin 30/b és Bába Bátra 16/a egyaránt ugyanezt tanítja: „Így szól az Isten Izraelhez: faim, *En* teremtettem a rosszra való hajlamot*), de ugyanakkor teremtettem a Tórát is *gyógyszerül* számára. Ha ti a Tórával foglalkoztok, úgy nem lesztek a gonosz hajlam rabszolgái...”

Ugyanezt a gondolatot fejezi ki a Midras szava: Kol heósze ba-Tórá naasze ben chórin — „aki a Tannal foglalkozik, szabad ember lesz, mivel írva van: az Írás Isten Írása bevésve (חרות) a kettős törvénytáblába. E szót *cháruth* — bevésve, úgy olvasd *chéruth*, ami annyit tesz, *szabadság*, azaz az erkölcs két kőtáblájába bevéssett isteni írás a szabadság adományát viszi az emberiségnek. Az ember többé nem rabszolga, hanem uralkodó, nem ösztönéletének rabszolgája, hanem annak irányítója, ura, királya. Ezt a szabadságeszmét hangoztatja Philo is, aki szerint az embert a tan teszi *eleuterosszá*, szabaddá.

Ennek a szabadságnak előfeltétele, hogy az ember természetétől is képességgel bírjon reá, hogy ne egyoldalúan csak testi, érzéki, bűnös, gonosz hajlama legyen, hanem legyen jó hajlama, erkölcsi ereje és képessége is uralkodni ösztönéletén, — egyszóval, hogy ne kizáró-

*) A perzsa dualizmus elleni kijelentés.

lag az Isteni kegyelem ment'se meg a bűn kárhozatától, hanem saját akarata és ereje, hogy ne legyen a bűn martaléka. Ezzel már a bűn eredeti voltát is tagadja a hagyomány.

Ezt a gondolatot a Talmudban érdekes, sőt feltűnő módon nem zsidó ember képviseli, hanem a római *Antoninus R' Jehuda Hanászi* előtt (Szanhedrin 91/b). A felvetett kérdés így hangzik: „mikortól kezdve uralkodik a gonosz hajlam az emberen, az embriónak testté formálódása pillanatától, vagy a születés pillanatától?” — Azaz az emberrel vele születik-e mint eredendő rossz hajlam, mint testiségének öröklött és leküzdhetetlen sajátja, vagy csak a kezdődő öntudattal lép-e fel, amikor már választóképeség is tulajdonítható az embernek?

Antoninus felelete naiv-nak tűnik, de mégis fején találja a szöveget. „Ha már az embrió is választóképes volna, akkor sürgősen otthagyná. az anyatestet” — vagyis amíg öntudat nélkül van, amíg tehetetlen a test, addig se jó, se rossz hajlama nincs. Az öntudat és a cselekvőképesség jelenléte szükséges úgy az erény, mint a bűn megállapításához. A szabad választás kelléke a tiszta öntudat — ezt az egész modern jogi elvet szögezi le a római. Erre mondja feleletül R' Jehuda Hanászi: „erre megtanított Antonius és a bibliai vers is támogatja nézetét: a kapun, kívül heverész a bűn (Mózes I. 2. f.)”.

Ugyanezt a tanítást nyújtja, de az emberi felelősség szempontjának kihangsúlyozásával az *Áboth de Rabbi Náthán* 17. fejezete és a Tanchuma Midrás az idézett bibliai helyhez:

„Írva van: az ember szívének ösztöne rossz ifjúságtól kezdve (Mózes I. 8. f. 21. v.) Ha azonban azt mondanád: miért teremtette Isten a gonosz ösztönt? — És vajjon ki volna képes azt átváltoztatni jóvá? —

Kérdésedre így felel az Isten: *te magad teszed rosszá?* Hogyan? gyermek voltál és nem vétkeztél, felnőttél és vétkezel:"

Nem Isten műve a rossz ösztön, hogy változhatatlan maradna. Magad teszed urrá magad fölött. A bűnt az Isten nem írta be *character indelebilis* gyanánt ember-voltodba, hantm magad szerzed. Tisztán születesz és magad szennyezed be magad. A gyermek nem bűnös, a gyermek nincs eredeti bűnnel terhelve, a gyermek ártatlan. Amint öntudatod és erkölcsi képességed nő, úgy válhatsz bűnössé, ha rossz ösztönödet urrá teszed magad fölött. Viszont módodban áll legyőzni azt, nem kell más hozzá, mint szabad választásodból fakadó elhatározás, önfegyelmzés, a jóra való hajlam erősítése, önnvelés és erős akarat.

Ennek a legjobb instrumentuma a tan és a jó cselekedetek. A Tóra búvárlása finomítja a kedélyt, magasba irányítja a gondolatot, fejleszti az erkölcsiséget, tökéletesíti az embert. Az ember előtt az isteni hasonlóság felé emelkedés egész lépcsősora nyílik meg a Tóra tanulmányozásával. Ezt a fokozatos skálát állítja elénk *Pinchász ben Jáir* Megilla traktátusának 1. fejezetében:

A tan az embert erkölcsi óvakodásra neveli (zehiruth), az erkölcsi óvakodás után következik a buzgólkodó kötelességteljesítés (zerizuth), majd az érzelmi és gondolatbeli ártatlanság (nekijuth); a következő fokozat a lelki választékosság (perisuth), a fárizeusi élet-ideál, mely a profánum világától különíti el az embert; majd a lelki tisztaság (tohorá), azután az alázatosság (anává) végül a bűntől való irtózás (jirath chét) következik, amikor a bűn gondolata maga már félelmet kelt a lélekben és mindezek felett áll az emberlét oromzata: *kedussa*, vagy *ruach hakkódes*, a Szentség, az er-

kölcsi tökéleteség, vagy az ami azzal egyenrangú, a prófétai szellem.

R' Jahosua ben Lévi az Atyák fejezeteiben (VI.) hasonlóképpen beszél: „aki a tan bűvárlásával foglalkozik, *emelkedik*, amint megíratott: *Mattánától Nachliél-ig és Nachliél-től Bámóth-ig*,” — ami az eredeti szövegösszefüggésben Izraelnek a sivatag oázisain keresztül való vándorlását mondja el; a felhozott szavak egyes oázisok nevei. Azonban e szavaknak értelme is van. *Mattáná* ajándékot jelent, *Nachliél* szószerinti fordítása: Isten az én osztályrészem, míg *Bámóth* értelme: magaslato. Szóval az idézett vers R' Jósua szerint így értelmezendő: az ajándéktól (Mattán Tóra), a Tóra ajándékától Istennek osztályrészünk kéntételeig és onnan a magosba. Ennek a szellemes írásmagyarázatnak lényege tehát újra csak az, hogy az embert a vallási eszmének benne élő igazsága tökéletes emberré neveli, erkölcsileg magasrendű, Isten felé emelkedni tudó ethikai lényé.

A vallási tan nevelő erejét jellemzi Szanhedrin 99/a oldalán R' Simon ben Lákis mondása: „aki embertársa fiát Tórára tanítja, olybá tekintendő, mintha ő alkotta volna...” A tan és a vallásos élet emberformáló erejét hirdeti ez a tanítás, melyben visszacsendül az a már ismertetett gondolat, hogy az erkölcsi élet megalkotásában az ember Istennek társa lehet. Az imádságnak és tanulásnak is hasonló a hatása, mondja a Midrás, mely a *jécer horá*, a gonosz hajlam megsemmisítését az imádság és tanulás által véli elérhetőnek. Maschéhu le-béth hamidrás — vonszold őt magaddal a tanházba, az imádság és a tan bűvárlásának színhelyére, mert így semmisítheted meg és az ember erkölcsi értékét ezen az úton tudod emelni. Ezen az úton szédítő magasságokig emelkedhet az ember, mert erkölcsi színvonalának fölmege-

sodásával „békét teremthet égben és földön”*), „megépítheti a béke palotáját az égben és a földön”**), „megtartalmazhatja az egész világot”***), és ezáltal szolgálja az ember az isteni akarat erkölcsi világtervét, melynek célja: az emberiség jövőjének üdvének kiépítése az erkölcsi rend által.

Ilyen magasságokig emelheti az embert a tan bűvárlata és a vallás gyakorlata. Nem mystikus magasság ez, nem különleges isteni kegyelem által elérhető rendkívüli, emberfeletti képességeket jelent. Nem, az isteni kegyelem csupán abban állott, hogy adta a tant, az erkölcsi eszmét, annak bárki saját akaratából részese lehet és minden egyes ember elérheti a *szentség szellemének* színvonalát egyéni törekvései, fáradozásai, hajlíthatatlan akarat és becsület útján. Az ember ember marad még akkor is, ha a legmagasabb erkölcsi értékek birtokában van, még akkor is, ha teremtő ereje megnyilatkozik etikai életberendezkedésében és Istenhasonlósága kidomborodik erényei tisztaságában. A szentség fogalma a Talmudban, illetőleg a hagyományos irodalomban nem jelenti az isteni különös charisma kiömlését az emberre, mely csodatévő, szinte emberfeletti képességeket ad az embernek és amely miatt szinte imádat járna a többi ember részéről. Az ember akkor szent, ha jó, ha tiszta, ha becsületes, — ez kötelessége és ezért nem jár neki imádat, legfőljebb elismerés, tisztelet. Még a legnagyobbakat sem szabad oly tiszteletben részesíteni, mely csak Istent illeti meg. Az emberistenítés épp úgy tilos, mint Istennek emberré alázása. *Sabbath és Szóta* traktátusában van az a nevezetes mondás, hogy Mózes

*) R' Jonathán és R' Alexandráj mondása.

**) Ráv mondása.

***) R' Jochanán mondása. Mind Szanhedrin 99/a.

azért temeti Isten rejtett, senki által meg nem található sírba, nehogy az utókor sírjához zárandokoljon és isteni tiszteletben részesítse. A *Berésith Rabba* is elmondja, hogy Jákob azért kívánja, hogy József őt ne Egyiptomba temesse, mert úgymond, az egyiptomiak sírjához zárandokolnának és Isten gyanánt tisztelnék porait.

Mindez persze nem csökkentheti az emberi nagyság iránti elismerést. Mert nem csekély dolog legyőzni a rossz hajlamokat és rögs az emelkedés útja. Az ember visszaesik, az embert ereje sokszor elhagyja, az ember lehanyatlik. Az egyén világában éppen úgy, mint az egyetemes emberiség történetében látjuk ezt a jelenséget; a felbuzdulást, a lendületet, az emelkedést követheti a letörés, a szárnyvesztés, a visszaesés időszaka. De a hagyományos irodalom megtalálja ennek is remédiumát és ez az orvosság, a *megtérés*.

A megtérés jelentősége éppen abban van, hogy a gyöngülő emberi erő és akarat képes újra megéledni, új impulzussal és megújuló készséggel folytatni az utat fölfelé. Ezért értékeli oly nagyra a Talmud, mert benne mintegy zálogát látja az erkölcsi világrend kialakulásának. Ha az ember nem volna képes a megtérésre, úgy kétségbeejtő volna az emberiség erkölcsi perspektívája. De mert tud az ember megtérni, amit elvétett, ki tudja javítani, — ez biztos reményt nyújt az emberiség jövődjére felé.

A Talmud (Szanhedrin 99/a) megjegyzi: „az összes próféták nem prófétáltak másért, mint a messiási jövődóért.” (R' Jochanán mondása.)” Ugyanakkor hozzáfűzi: „R' Chijja bar Abba idézte R' Jóchanántól: az összes próféták nem prófétáltak másért, mint a megtérők kedvéért.” (L. u. ezt Beráchot 34/a alatt.) A két mondás szorosan összefügg, mert a megtérők adják a

biztos tudatot, hogy van még az emberiségnek erkölcsi jövője és a megtérés a záloga a messiási üdvnek. Sok helyen emeli ki a hagyományos irodalom a megtérés jelentőségét. Nem szándékozom e helyeket felsorakoztatni, — Ros Hasána traktátusa (16/a és b) bőven részletezi a hagyomány szempontjait —, de idézem, amit Beráchóth traktátusa (34/a) mond:

„Még a tökéletes igazak sem állhatnak meg azon a helyen, ahol a megtérők állanak.” Az ima, a jótékony-ság értéke nem oly nagy, mint a *Tesuvá*-é, mert a megtérés föltétlen bizonyosságot ad minden visszaesés ellenére is az ember és az emberiség erkölcsi haladóképességéről.

A megtérés eszméjében jut kifejezésre a hagyományos felfogás *meliorizmusa*, a hit abban, hogy az ember a tökéletesedés útján megvalósíthatja az üdv országát a földön. Az ember fejlődésképes és tud javulni, tud emelkedni. Ebben az értékelésében a rabbinikus szellem határozottan hajlik az optimizmus felé, bár elismeri az emberi gyengeséget is és az emberlét sok baját és szerencsétlenségét. A jelen állapot sívársága az ember erkölcsi gyengeségéből fakad, de van kilátás a jövő felé.

Az ember jelenének ez a sívársága, a felburjánzó rengeteg emberi bűn, a rossz ösztön rombolásai az egyén és a társadalom életében, az elnyomatás, az emberi zsarnokság és kegyetlenség tombolásai rezignálttá teszik a bölcseket és pillanatnyilag lesújtó pesszimizmus is erőt vesz rajtuk. Ez a pesszimizisztikus hangulat érvényesült, amikor a Sammáj és Hillél iskolái afelett vitatkoztak, hogy vajjon érdemes volt-e az embert megteremteni? „Két és fél évig tartott a vita. Egyik iskola szerint jobb lett volna, ha nem teremttetik meg az ember, inkább,

minthogy meg lett teremtvé. A másik iskola szerint, jó hogy megteremtették az ember, semmint, hogy ne teremtetett volna meg. Szavazással döntötték el a kérdést és kimondták: jobb lett volna, ha nem teremtetik meg az ember, de ha már meg lett teremtvé. *Jefaspés bemaaszáv* — tartson szigorú önbírálatot, mások szerint *Jemasmés bemaaszáv* — óvatosan értékelje cselekedeteit." (Érubin 13/b).

Tehát a Talmud elismeri az emberi lét jelen alacsonyrendűségét és hajlik a helyzet pesszimiztikus megítélése felé, de nem tartja hábavalónak az erkölcsi törekvést, nem ítéli meg sötétén a kilátásokat, mert pesszimiztikus megnyilatkozásához azonnal hozzáfűzi a zsidó meliorizmus tanítását: tartsatok önbírálatot, tekintsetek a multba és okuljatok, javuljatok meg, helyezétek cselekedeteiteket mérlegre és cselekedjete helyesen. Ebben pedig a zsidó optimizmus nyilatkozik meg, a hit abban, hogy van értéke az önbírálatnak, hogy van mód erkölcsi életre, hogy tud az ember, ha akar, nemes és Istennek tetsző élet útján magasba emelkedni.

Hasonló pesszimiztikus hangzású R' Méir kijelentése, aki e hangulatát szójátékban fejezte ki hivatkozva a Teremtés történetére, ahol Isten látja, hogy minden amit teremtett „nagyon jó.” (Tóv meód.) R' Méir ezt így olvasta: (Tóv móth.) — jó a halál. (Genesis Rabba 9. 5.)

De itt csak látszólagos a pesszimizmus, mert R' Méir nyilatkozatának értelme, hogy a halál a természet rendjének egyik alkotó eleme, beilleszkedik az isteni világtervbe és mint ennek a kozmikus rendnek része jó. Folytatólag ugyanis kifejti a Midrás, hogy az ember azért vesztette el paradicsomi halhatatlanságát, mert Isten előre látta, hogy Nebukadnecár és Hiram Tyrus királya

istennek fogják magukat deklarálni és ezért sújtotta az emberi nemet a halállal. A halál gondolata inti az embert, hogy gőgjében ne képzelje magát isteni hatalomnak és nagy zsarnokok halála megmutatja törpességüket az emberiség előtt. A halál az emberi kicsinység és esendőség ad oculos demonstrációja és az emberistenítés legfőbb akadálya.

De nem csak a halált tartja a hagyomány *jónak* az univerzális és az erkölcsi rend szempontjából, hanem *jónak* tartja még a יצר הרע -t, az ember rossz hajlamait is. Lényegileg azok sem rosszak. Rosszá csak az ember maga teszi őket azzal, hogy visszaél velük és helytelenül engedi őket érvényesülni. A Genesis Rabba a „minden nagyon jó” הנה טוב מאד textust alábbiakban értelmezi:

„Ez a jó ösztön és ez a rossz ösztön. Hát a rossz ösztön jó? Ez csodálkozást vált ki. De ha nem volna emberi szenvedély, akkor az ember nem építene házat és nem házasodna, nem szülne gyermeket és nem kereskedne. A testi hajlamoknak, a vágyaknak, a szenvedélyeknek, melyek a rossz ösztön fogalmi körébe tartoznak, szerepük van az emberi nem lét- és fajfenntartásában, a kultúra és a civilizáció fejlődésében. Nélkülök az emberfajta halálra volna ítélve. Csak féken kell tartani őket; le kell igázni a rossz hajlamot, de nem megölni. Mert a vágy és a szenvedély szerepet tölt be az isteni világtervben. Az ember feladata erkölcsi mérlegelésével a szenvedélyeket korlátok közé szorítani és átnemesíteni, helyesen felhasználva őket szolgálni az emberiséget. Így érthető a hagyomány azon kijelentése, melyet az embernek Isten iránt való szeretete kötelméről mond: „szeresd az Örökkévalót a te Istenedet *egész valóddal!* — Ez a parancs annyi: teszd: szeresd Őt mindkét ösztönöddel,

a rossz ösztönrel épp úgy, mint a jó ösztönrel." Még az emberi szenvedélyek és indulatok is szolgálhatják Isten szeretetét.

Ugyanígy jónak tekinti a fent idézett Midras a *szenvedéseket* is, mert azoknak lélektisztító és nevelő hatása erkölcsi téren előreviszi az emberiséget és segítségére van a megváltás elhozatalában. És mindezek korolláriumaként a rabbik R' Chanina bar Idi mondását hozzák, mely szerint a טוב מאד — „nagyon jó” kifejezés a Teremtés művében az *emberre magára* (האדם) vonatkozik. Mert az ember erkölcsi képességgel bír és van módja megállapítani מלכות שמים — az ég uralmát a földön. (Genesis Rabba 9. 14—15.)

Mindebből egy nemes optimizmus derűje sugárzik felénk. A rabbinikus szellem értéknek tekinti az emberléte és felismeri a test ösztöneinek és vágyainak jelentőségét a kozmikus rendben. Nem aszkézist, lemondást a földi javakról, búskomor világfájdalmasságot, nirvánába omlást, önsanyargatást és elzárkózást, a tömegek öngyilkosságát követeli, hanem egészséges életet, melyben szerephez jutnak a természetes ösztönök is. De ezeket az ösztönöket meg kell szentelni, meg kell nemesíteni, erkölcsi értékke kell formálni önuralommal, lelkitesti fegyelmezettséggel, mértékletességgel, tartózkodással és tisztasággal. Így válik a zsidó ethika az életet fenntartó és emelő és a jövődőt szolgáló hatalmas kultúrális nevelőeszközzé.

Ezért oly fontos a zsidó erkölcsi felfogásban a *Törvény*, amely nem egyéb, mint az emberiség erkölcsi nevelésének eszköze és ugyanakkor a helyes életszabályok foglalata. A szabályozott, rendszeressé tett életmód a leghatásosabb eszköz az erkölcsi nevelésben. Ezért az emberiség nem nélkülözheti a törvényt és nem helyez-

kedhet arra az álláspontra, hogy a hit maga elegendő.

A törvény gyakorlása sok apró korláttal szegi az emberek útját, sok kis kénytelenséget ró vállaira, ezzel hozzászoktatja az embert ahhoz, hogy az erkölcs nagy korlátaikat respektálja és szembe tudjon nézni az élet nagy kénytelenségeinek. Amikor a zsoltárásköltő megírja, hogy az Úr angyala táborozik az istenfélő körül, a midrás bölcsei hozzáfűzik: ha az ember egy *micvát* teljesít, egy angyalt rendel védelmére az Isten, ha két parancsolatot tart meg, úgy két őrangyal szegődik kíséretére, ha sok parancsolatot gyakorol, úgy a Mindenható mellette rendeli egész angyalseregét: ezzel a midrás kifejezésre akarja luttatni a törvények megtartásának rendkívüli fontosságát és nagy szerepét az emberi élet biztonsága és boldogsága szempontjából. Én pedig úgy fogom fel a midrást, hogy az a törvény nevelő erejét jelképezi, mindenegybes parancsolat a benne rejlő nevelő erőnél fogva az embernek őrangyalává válik és ha az ember igyekszik a vallási törvényt lehetőleg maradék nélkül teljesíteni, úgy rövidesen teljes biztonságban haladhat el a nagy kísértések, az ösztönös rossz hajlam csábításai a testi élet szörnyű vaskényszerei mellett, mert a törvény gyakorlása megedzette jellemét, megtisztította kedélyét, elvonatkoztatta figyelmét és ezáltal vágyait is e földi élet földies élvezeteitől, magasba irányította tekintetét, ráeszméltette őt az isteni igazságra, és így elvitte őt a lélek ártatlanságának, a szív tisztaságának, és a nemes hitnek magasztos régiójába. Ha hasonlattel akarom szemléltetni ezt a gondolatot, akkor az ember útját az ideál felé keskeny hegyi ösvényhez hasonlíthatom, amelyen nem mindenki tud szédülés nélkül és fáradság nélkül haladni a gigászi magasságba, a büszke hófehér bérce felé. Csak egyesek tudnak

szabadon görnyedés nélkül, szinte szárnyaló sebességgel feljutni az ideálok csúcsára, a legtöbb ember roskadozva, szédelegve vonszolja nehézkes testét, gyöngé lábain, oda. Az út keskeny, egy szédülés és a mélybe zuhan az ember, az örvénybe, mely a riasztó szakadék mélyén kavarog. Hiába vonja a szédülőt lelke vágya, szíve tiszta kívánsága fel a magasba, a test ólomsúlya, az idegek gyengesége, a kavargó, a részeg szédület elragadják és lesodorják őt a mélybe, a pusztulásba; milyen jó olyankor, ha a keskeny út szélén korlát van, mely a hegycsúcsig szegélyezi az ösvényt és milyen jó olyankor a hegymászó bot a kézben, mellyel kapaszkodni lehet és amely lecsökkenti az út veszélyét, az út fáradalmát. A korlát és a bot — a vallási törvény jelképei ők, egyik a vallásos erkölcsnek szimboluma a másik a rituális törvényé. A vallási törvény végig szegélyezi az ember életútját, az ideálok felé vezető ösvényt, útmutatásul is szolgál és védelműl az ólálkodó veszedelem ellen, a mélybe csábító kísértések, az alélt vágyak örvénybe vonzó ereje, a testi gyengeség ellen, mely nem bírja az ideálok rögzös és meredek útját és a bot, melyről Jákob nyilatkozott, hogy az örvénylő Jordánon botjával vonult keresztül (ki bemakkli ovarti esz hajjardén), nem egyéb, mint a rituális törvény, melynek állandó gyakorlása megkönnyíti az élet kénytelenségeinek elviselését, megtanítja helyesen lépni az embert, megkönnyíti számára a fáradalmakat és hozzáadzi a járáshoz. Íme a törvény magasztos nevelő hivatása és őrangyali szerepe: Van-e ítélőképesség abban, aki ezt a *nomizmust* gúnyolni merészeli?! Kell-e csodálatosabb nevelő hatás, mint a zsidó vallási törvény hatása, mely szakadatlanul kíséri a hívőnek életét, amely kiterjed az élet minden viszonylatára és momentumára, amely a születéstől a halálig és a

síron túl is a kegyeletben, mindig és mindenütt megszenteli a profán életet és beviszi a vallásos hit és az ideálok szépségét a nem mindig boldog és derűs emberi életbe. És ha végig tekintünk a zsidóság történetén és látjuk, hogy mily távol áll tőle az, ami a történetben sajnos gyakori, az erőszak, a kegyetlenség, a gyűlölet és a szeretet hiánya, ha látjuk, hogy az emberszeretet intézményeit, a jótékonyságot, mi valósítottuk meg legelőször és mind a mai napig, talán mi valósítottuk meg legjobban, ha látjuk, hogy a békeszeretet, a szelídség, a jóindulat embertársainkal szemben, mily nagy szerepet visz a zsidó szellem neveltjeinek lelkében, ha látjuk, hogy nemzedékeken át öröklődik az igazi szeretet gyakorlásának szelleme még oly családokban is, melyek a vallás talaját elhagyták, akkor csak büszkéik lehetünk a zsidó törvényrendszerre, vallásunk nomizmusára, mely ilyen embertypust tud nevelni.

Ezekután még csak a hagyományos irodalomban szereplő nevezetesebb ethikai alapelvek összefoglalását kell adnom. Aki részletesen óhajt a talmudi ethikával foglalkozni, annak tekintélyes irodalom áll rendelkezésére, mely a tárgyat teljesen kimeríti. Magyar nyelven a Dr. Hevesi—Dr. Blau—Dr. Weisz: *Ethika a Talmudban* című műve az egyetlen komoly, alapos és tudományos színvonalú munka, mely e tárggyal foglalkozik.*)

Már most, ha leszűrjük az eddigiekben is megnyilatkozó erkölcs-tani alapelveket, úgy a következőket látjuk:

*) Idegen nyelvű irodalom:

- L. Lazarus: *Zur Charakteristik der talmudischen Ethik.* Berlin, 1877.
 M. Lazarus: *Ethik des Judentums.* Frankfurt am Main 1898.
 M. Bloch: *Die Ethik in der Halacha.* Budapest 1886.
 H. Cohen: *Die Nächstenliebe im Talmud.* Marburg 1888.
 Marc. Levy: *Essair sur la morale du Talmud.* Brüssel 1892.
Die Grundlagen der jüdischen Ethik. Gyűjteményes munka. Berlin 1920.

a) A rabbinikus irodalom Istenben látja az emberi-
ség erkölcsi ideálját. Hozzá hasonlóvá emelkedni az
erkölcsiség célja.

b) Az ember erkölcsi lénné válhat, mert szabad
választása van és a jó ösztönt urrá teheti a rossz fölött.

c) A testi vágyaknak jelentősége van az emberi nem
lét és fajfenntartása szempontjából, ezért nem aszkézist,
hanem csak mértékletességet, az ösztönök szublimáció-
ját, a vágyak megnevesítését követeli a hagyományos
tan az embertől.

d) Hisziünk az emberi nem ameliorizációjában.

e) A Törvény, a Tan irányítása az az út, melyen az
ember az egyén erkölcsi emelkedésén keresztül az általá-
nos ameliorizációhoz eljuthat.

Ezek az elveken kívül megnyilatkozik a hagyó-
mány erkölcsstanában a törekvés *egységes* elvekre ve-
zetni vissza az erkölcsi törvény sokágú szövevényét.

Az emberszeretet törvényét természetes elvre vezeti
vissza. Isten *egy* embert teremtett, ezért az ember leszár-
mazottai testvérek és szeretniök kell egymást. (Szifra
4. f. Ben Azzáj tanítása.)

Makkóth 24/a pedig bemutatja, hogy miként fog-
lalták össze a próféták a 613 tórai parancsolatot általá-
nosabb és egységesebb elvekbe, míg végül egyetlen, de
egyetemes erkölcsi elv marad: „az igaz ember hitében
él!”

Végül Hillél a Tóra minden törvényét a felebaráti
szeretet törvényében foglalja össze, melynek negatív
formulázása: „amit magadnak nem kívánsz, ne tedd
másnak.” (Sabbath 31/a)

Ez a leegyetemesebb erkölcsi tanítás, mint már
Rabbi Akiba mondotta: Zu kelal gadól batorá — ez a
Tóra leegyetemesebb elve (Szifra 4. f.). Ha az emberi-

ség követné a negatív elvet az az emberszeretetet diadalát jelentené. Ha senki se tenne felebarátjának olyat, ami, ha vele tennék, rosszul esne neki, akkor nem üldöznék egymást az emberek, nem károsítanak, nem öldökölnék, nem aláznák meg egymást az emberek, az ember vagyona, élete, javai, jogai, szabadsága, biztonsága, becsülete, épségben maradna, az erkölcsiség uralkodna és általános béke volna a földön.

Természetes azonban, hogy pozitív szeretet-gyakorlást is követel a hagyományos szellem. Jótékonytságot, könyörületet, irgalmat. De ezekre az erényekre csak egy oly társadalomban van szükség, melyben még igazságtalanságok érvényesülnek, ahol inség, szegénység és nyomor van. Az ideális társadalomban ilyen jelenségek nem lesznek. A pozitív emberszeretet gyakorlása tehát ideiglenes jellegű; addig, míg a világ meg nem érett az ideális, messiási társadalmi rendre, szükség van ezekre az erényekre. Ezért is nevezi a hagyomány a jótékonytságot *cedéká*-nak, ami *jóvátételt* jelent,*) a szegénynek a módos ember által teljesítendő kártalanítását azért az igazságtalanságért, mely a jelen társadalmi helyzet folytán éri a gyengét, az elnyomottat. Amíg a világ erkölcsi rendje nem tökéletes, fokozottan kell ügyelni a szeretet gyakorlásának, a jótékonytságnak és áldozatkészségnek szent erényére.

Végzetül visszatérünk arra, amit az embernek Isten felé emelkedéséről mondtunk. Az Istenhasonlóság az isteni két attributum követéséből áll: az igazságosság és a szeretet megvalósításából.

Az igazságosság erényei közé tartozik nem csak a jogérzet, becsületesség, őszinteség, de az alázat és sze-

*) V. ö. Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums. 1906. 486—498 old.)

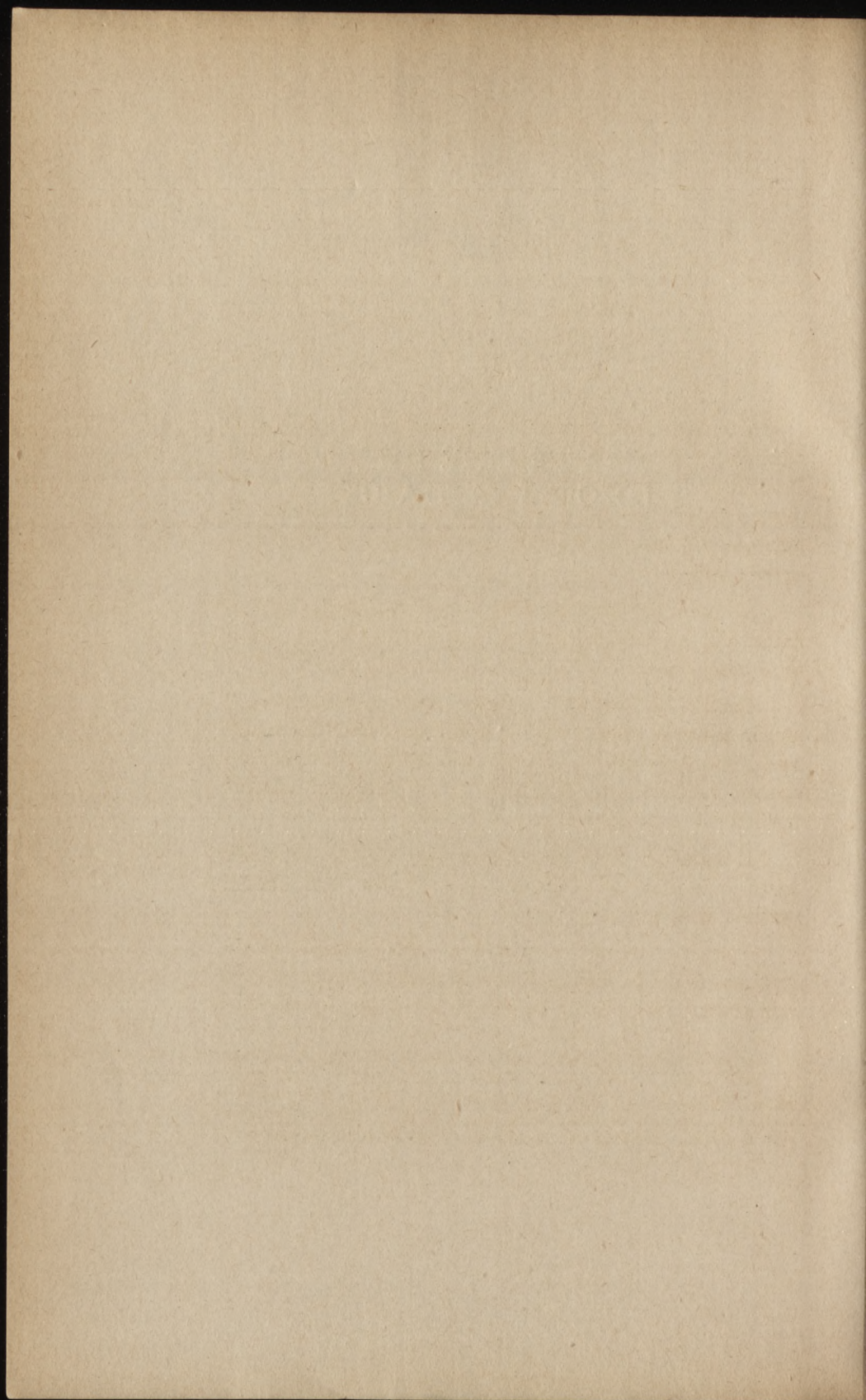
rénység is; a szeretet erényéhez nem csak embertársaink iránt, de Isten minden teremtménye iránt való szeretet és a két főerény kapcsolatából ered a megbocsátás erénye, a bosszúvágy kiküszöbölése, a szelidség és gyengédség is.

Végül nem elég az erényes élethez a pusztá cselekedet. Külsőleg tiszta lélek talán társadalmi szempontból kielégítő. De kell, hogy az erény a nemes érzületből fakadjon: „amit tesztek, szeretetből tegyétek” — mondja a Szifra midrás Mózes V. 11. f. 17. verséhez. Érzület és cselekedet harmoniájára törekedjen az ember. Ez a legbiztosabb útja az emelkedésnek.

E rövid ethikai áttekintés után a hagyományos irodalomnak a világegyetemről vallott gondolataira és tanításaira térünk át.

THE
JOURNAL
OF
THE
AMERICAN
MEDICAL ASSOCIATION
PUBLISHED WEEKLY
CHICAGO, ILL.
1914

MAASZÉ BERÉSITH:
FILOZÓFIAI TANÍTÁSOK



A Talmud, mint már láttuk, bizonyos korlátok közé szorítja a *Teremtés művével* való foglalkozást. (Maaszé Berésith). A természet világa revelálja előttünk a teremtés tényét. A világ az isteni teremtető bölcsesség és hatalom tükröképe, a világegyetem egysége az isteni egység reflexe.

A teremtés módusai fölött való elmélkedés úgy is hiábavaló, az emberi értelem ebbe a rejtelembe behatolni nem képes.

Exodus Rabba 13. f. elején Avnimosz Hagardi,*) akiről sokan a zsidó kutatók közül azt vélik, hogy apa-meai Numenios-sal, a szíriai újplatonikus filozófussal azonos, megkérdezte R' Méir-t**): Haárec éch nivréth techillá — miképp teremtetett a föld?

E kérdésre a felelet teljesen agnosztikus volt: Én ádám báki bidevárím haélu — az ember nem járatos ezekben a dolgokban.

Tehát a teremtés módjáról, eszközei, folyamata, tartama felől az ember hiába okoskodik, biztosat róla nem tudhat meg. Ezért helyesebb is az ezen kérdésekkel

*) Neve inkább Eunymos-nak felel meg és nem Numéniosz-nak.

**) A szöveg szerint Rabboténu-t, mestereinket kérdezte meg a pogány bölcs, de ez a kifejezés a Talmudban rendszeresen R' Méir-re vonatkozik. Minden esetre R' Méir a hagyomány általános felfogását közli, különben a midrás nem használná itt ezt az általános epithetot.

való foglalkozás korlátozása, hiszen strikt eredmények elérése kilátástalan.

Magától értetődik azonban, hogy a hagyományos irodalom személyiségei mégis foglalkoztak e problémákkal, hiszen nem vonhatták ki magukat a kor metafizikai áramlatainak hatása alól és állást is kellett foglalniok a hellenisztikus korszak bölcseleti tantételeivel szemben.

Maga R' Méir is felhívja Avnimosz figyelmét arra, hogy kérdésével forduljon olyasvalakihez, aki e problémákban búvárkodott és azt mondja neki: „menj el az építész R' Jóséf-hez, az fog néked valami választ adni.”

Hogy az érdeklődőt építészhez küldi, ennek külön oka és értelme van. Benne a kor elterjedt filozófiai analógiája rejlik. Ugyanis, amint már láttuk, a philoi bölcselet kedvelt szokása volt Isten tervszerű és bölcs teremtműködését egy építőművész városépítő munkájához hasonlítani. A világegyetem statikai egyensúlya, stabilitása, bölcs felépítése, szervezettsége és célszerűsége azt az igazságot sugallja, hogy a világegyetem egy bölcs, hatalmas tervelő művész, építő szellem és akarat alkotása.

Ezt a philoi gondolatot még hatásosabban fejezi ki Koheléth Rabba midrás a második fejezet 12. versében, ahol az exegéta kikel azok ellen, akik a teremtés művét bírálni merészelik. Az ilyenfajta bírálókat összehasonlítja egy uralkodó bírálóival, „aki palotát épített és az arra járó-kelők, kik a palotába mentek azt megsejmelni, ilyeneket mondtak: „ha oszlopai szilárdabbak volnának, szebb volna! — Ha falai magasabbak volnának, szebb volna! Vajjon jöhet-e valaki, hogy azt mondja: ha három kezem volna, jobb volna?!”*)

*) V. ö. Philo: De officio mundi ed. Cohn 47. §.

A teremtés művét bírálni nem lehet és nem szabad. Benne a tervelő építész gondosságához hasonló, de természetesen azt határtalanul felülmúló bölcsesség nyilatkozik meg. Ennek a bölcseségnek mélységeibe nem képes hatolni a véges emberi szellem, azt kifürkészni, felmérni az ember nem tudja. Ez R' Méir álláspontja is a fentebb idézett helyen, amit nem gyöngíthet, hogy Avnimoszt elküldi R' Jószeffhoz az építőmesterhez.

R' Jószeff próbálkozik is azzal, hogy a teremtés művéről felvilágosítást adjon. Amit mond, az igen gyenge kísérlet arra, hogy a görög materializmust a zsidó istenfelfogással kiengesztelje. Ennek a kísérletnek eredménye symptomatikus, igazolja azt a tényt, hogy a materializmus világmagyarázata, amikor a transcendens világ problémáiba mélyed, mythologikussá változik, míg a *tiszta* isten-elvű magyarázat a mythológiát kellő értékére tudja redukálni.

Mit felel R' Jószeff az építész, Avnimosznak. Azt mondja, hogy a világ teremtése akként jött létre, hogy Isten a trónszéke alatt tartott *port és kavicsot ráhintette az ősvizekre* és ebből a gyúrmából alakította ki világát. Tehát, amennyiben a szöveget szószerint értelmezzük, R' Jószeff *materialista*, még pedig nem kizárólagos anyagelvűséget tanít, hanem az anyag és az istenség dualizmusát. Isten a teremtő, de *ősanyag* (por, kavics, víz) állott rendelkezésére műve létesítéséhez. Az *atheisztikus* materializmus az anyagot önmagát formáló, fejlesztő, építő mechanizmussal ruházza fel és így mintegy mythológiát visz az anyag természetébe, az istenhívő *ősanyag-valló* kénytelen Istent primitív mythologiai cselekvésekbe göngyölni és ezzel lényé tisztaságát homályba burkolni, hogy az *ősanyag* fikcióját fenntarthassa. Szerény véleményem szerint azonban az építész

Jószéf felelete finom iróniát tartalmaz, legalább is ezt a benyomást kelti, hogy oly primitív feleletet ad a filozófus kérdésére. Annak tudatában van, hogy a *materialista* bölcselő megelégszik az illetén válasszal és nem kérdez tovább. Bármilyen anyagi principium kielégíti és világos magyarázatul szolgál neki.

Mégis az ősanyagról vallott felfogás beszívárgott a zsidó körökbe és akadtak a rabbinikus irodalomban más képviselői is ennek az eszmének. Berésith Rabba 10. szakaszának elején több mester véleménye egyezik a görög materialisták ősanyag elméletével. R' Eliezer idézi R' Jákob példázatát, mely szerint a világ a teremtés előtt oly *medencéhez* hasonlított, melynek két oldalán két pompás kép volt elhelyezve. (A görög hatást bizonyítja az is, hogy itt görög szót használ a Midras: *dioszkozisz*.) Amikor a víz betöltötte a medencét, a képek nem látszottak, amikor a víz leapadt, látszottak a képek. Így amíg a *tohu-vabohu* betöltötte a világot, nem látszott ég és föld, amikor leapadt, látszott. A világ ősanyaga tehát a *tohu-vabohu*, mely víz-szerű anyag, áradó és apadó képessége van, de benne el van helyezve az alkotandó világ. Még a materializmus mechanisztikus felfogása is el van rejtve ebben a hasonlatban, mely az ég és föld kibontakozását a tohu-vabohu őskaotikus állapotából mint automatikus törvényszerűséget mutatja be.

Ennél is határozottabban juttatja kifejezésre az ősanyag gondolatát az idézett midrás-hely következő paragrafusa. „Hogyan teremtette Isten a világot?” — kérdezi a szöveg. R' Jóchanán szerint két gyúrmát vett, egyiket *tűzből*, a másikat *hóból*, összevegyítette őket és belőlük teremtette meg a világot a négy világtáj irányába szétterítve a keveréket. R' Cháma bar Chanina

szerint nem négy, hanem hat irányba, a négy világtáj felé és Zenith és Nadir irányában.

Folytatólag a midrás Hadriánus császárnak R' Jósua bar Chaniná-hoz intézett állítólagos kérdésére hozza: „Hogyan teremtette Isten a világot?” Válaszában Jósua R' Cháma bar Chanina verziójában közli vele a fenti teoriát, mely szerint Isten hó és tűz vegyülékéből teremtette szét hat irányban a világot. Ezek a rabbik tehát az őszanyagból való teremtés álláspontjára helyezkedtek és így metafizikai téren a görög materializmussal mutatnak rokonságot.

Az őszanyag mibenlétéről vallott felfogásuk is rokon az első görög bölcselőkével. a vízhez hasonlított *tohu-vabohu* erős rokonságot éreztet a thalesi őszanyaggal, a vízzel, de sok hasonlatosság van benne Anaximandros apeiron-ához is. A Cháma bar Chanina és R' Jóchanán kettős őszanyaga pedig az *empedoklesi* gondolatnak leegyszerűsítését mutatja a négy őselemből kettőt tartott meg a midrást, mint elegendőt ahhoz, hogy a világ változatosságát belőle magyarázza, a tüzet és vizet, mely utóbbinak őszformáját úgy látszik a hóban látták. A két elem vegyülékéből alakul ki a világ. Úgy képzelhették, hogy a tűz hatása alatt víz, majd pára és később levegő keletkezik a hóból, míg a víz oltó és hűtő hatása alatt a tűz földdé sűrűsödik — és ezért nem szükséges mind a négy empedoklesi elem a világ megalkotásához. Ennek a gondolatnak teljesen mechanisztikus fogalmazása a jerusalemi Chagiga traktátusában (II. fejezet) található, ahol el van mondva, hogy a teremtés kezdetén ősvíz volt. A vízből hó, a hóból föld sűrűsödött. Az Exodus Rabba (15. szakasz. 22.) pedig azt mondja, hogy *három* elem előzte meg a teremtést: a víz, a levegő és a tűz. A víz fogant és megszülte a sötétséget, a tűz fogant és meg-

szülte a fényt, a levegő fogant és megszülte a bölcseséget. És e hat dolog által alakul (מַחְמַד) a világ. Ebben a filozófémában érdekesen vegyül a materialista és mechanikus világmagyarázat a gnosztikus theoriával, amely szerint az anyag, mint nőnemű elv (materia = az mater+ia fogalomképző; anyag = anya+g képző) az isteni spermát befogadja és megszüli a fennálló rendet (Basileides idsz. után II. század).

Egyébként ez a felfogás a Midrás korában bizonyára igen elterjedt volt a zsidó bölcsek körében is. Erről az a midrás tanuskodik, melyet a *Jalkut* az Énekek Éneke első versének magyarázatánál, valamint, a *Peszikta* a „Vájhi bejom kallósz” szakaszban hoz, ahol a Salómó nevet alkalmazzák Istenre, mivel Ő „*hamelech sehasalom seló*” a béke királya, aki békét tart az ellentétes elemek: a tűz és a víz között. A víz nem oltja el a villámot és a villám nem emészti meg a vizet. A Nap, a Hold a csillagok tüzes szubsztanciából valók és a boltozat vizei nem károsítják őket és maguk sem károsodnak. Itt már az isteni bölcsesség hatalmát magasztalja a midrás, mely harmóniát teremt az ellentétes elemek között. Igen gyakori a midrásokban ennek a harmóniának az említése, sokszor a víz és a tűz, máskor a hó és a tűz, ismét máskor a jég és a tűz nagy ellentétének feloldását látják a természet összhangjában. A legfrappánsabb látvány volt számukra a jégeső és a villám együttes jelentkezése, hiszen a tűz természetének következménye, hogy megolvasztja a jeget, a víz természetéből fakad, hogy eloltja tüzet és mégis ez ellenséges elemek békésen meg vannak egymás mellett a természet világában. Ennek a frappáns tüneménynek létrehozatala nem természetes dolognak tűnt előttünk, az csak *quasi* mechanisztikus lehet, bennük természetfölötti jelenséget láttak. Egyébként a

herakleitosi gondolat visszatükröződése is ez az elmélet.

Ugyancsak a herakleitosi gondolatnak elemei csillannak fel a *Tanchuma B.* Vajjéja heti szakaszhoz fűzött fejtegetéseiben, ahol arról van szó, hogy Isten a hideget és a meleget egymásból teremti, vagyis a dolgok egymás *ellentétévé* alakulnak át. Igen érdekes, hogy a Midras ezt a tanítást egy *Rabbi Ariszto* szájába adja. Ariszto Aristoteles elterjedt neve. (Neumark közlése.)

Különben a talmudi világfelfogásban szerephez jut mind a négy empedoklesi elem. Így Chullin traktátusa 127/a oldalán, ahol Mózes harmadik könyve 11. fejezetének a tiszta és tisztátalan állatokról szóló felsorolásához fűzi a Gemára a következőket:

„Amikor R' Akiba e verseket olvasta, fekiállott: mily nagyok a Te műveid Örökkévaló! (64. zsoltár) Vannak nagy teremtményeid a *tengerben* és vannak nagy teremtményeid a *szárazföldön*, ha a vízi lények a *szárazföldre* kerülnek, azonnal elpusztulnak... Vannak nagy teremtményeid a *tűzben* és vannak nagy teremtményeid a *levegőben*...”

Itt R' Akiba felsorolja a vizet, földet, tüzet és levegőt, tehát az empedoklesi négy elemet, mint Isten hatalmának és bölcsességének bizonyítékát. Valamelyes természeti megkööttséget is megállapít, amikor leszögezi, hogy az élőlények bizonyos osztályai az elemekhez vannak kapcsolva és e fajták életfeltételei a megfelelő elemekben találhatók.

Visszatérve kiinduló pontunkhoz megállapíthatjuk, hogy a görög gondolkadásnak volt bizonyos hatása a rabbinikus szellemre és hogy a bölcsek egyrésze állást foglalt az *ősanyag* mellett.

Velük szemben azonban a semmiből való teremtés

elve a legnagyobb határozottsággal érvényesül. Rabban Gamliél, a nagy iskolafő és pátriárka az őanyag-momentum ellen szögezi fegyverét. Amikor egy filozófus a Bibliából akarja bizonyítani az őanyagból történt teremtetést, a pátriárka azonnal rácáfol. Genesis Rabba 1. 12-ben olvasható ez a vita. A filozófus ezt mondja a zsidó bölcsnek: „jó vegyszerei (szamemánin tóvin) voltak Istennek, melyekből teremtette a világot, — hiszen fel vannak sorolva a teremtés történeténél: a tohu-vabohu, a szél, a víz és a mélység.” Erre Rabban Gamliél így felel: *Kulhón ketib báhen beria* — mindegyikükre vonatkozik az a kifejezés כִּימָא — teremtette Isten. Vagyis a Bibliában említett anyagi elemek nem léteztek a teremtés előtt, hanem Isten alkotta őket. Ezzel a Bibliából vett érv az őanyag mellett magával a Biblia szövegével van megcáfolva.

Lényegileg ezt az érvet lehet minden őanyag-elmélet ellen szegezni, mert mindig felvethető a kérdés: ki teremtette az Őanyagot, ki teremtette az elementumokat, ki teremtette az atomokat? Hogyan jött létre a matéria? Hiszen a matéria természete az, hogy formálódik, formálható, változik, változtatható, az anyag törvénye a tehetetlenség és a mechanikus, fizikai vagy kémiai változás, — tehát mindenkor jogosult a kérdés az anyag természete felől és jogosult a felelet, melyet Rabban Gamliél ad, hogy a teremtés kezdetén szereplő materiális ingredientumok mindegyikére vonatkozik a szó: *teremtés*.

Rabban Gamliél felfogása szerint tehát az anyag létrejöttét megelőzi a teremtés. Amint nem örökig való az anyag, úgy nem is öröktől való. Ezt a nézetet tartalmazza a Genesis Rabba fent idézett 10. szakaszának 1. §-a, mely a 119. zsoltár szavára hivatkozik: „minden

mulandónak láttam végét, kiterjedt a Te parancsolatod.” A midrás így értelmez: „mindennek van vége (*szikózsiz* — ezt a görög szót használja a textus), az égnek és földnek van időhatára, csak egyetlen dolog örök és ez a Tan.”

Érdekes, hogy a rabbinikus irodalomban egyformán szerephez jut az ősanyag elmélete és az anyag teremtettségének elve. A zsidó vallási eszme, a teremtő Isten gondolata érvényben maradhatna akkor is, ha az ősanyag létét feltételeznők, mert a kaotikus anyag rendezése és tervszerű felépítése az isteni bölcseséget nyilatkoztatja meg. Mégis autoritativabb jelleggel bír Rabban Gamliél *talmudi* kijelentése, mint a többi idézett mester tanítása a *Midrás*-ban, mert az isteneszme feleslegessé teszi még egy ősanyag, szóval még egy ősprincipium feltételezését. Ez nem csak szükségtelen és fölösleges, hanem olyan körülmény is volna, mely lehetővé tenné egy principális dualizmus kialakulását, ami ellen pedig határozottan küzd a rabbinikus szellem. Az isteni hatalom és bölcsesség elegendő képességgel bír az anyag megteremtésére és így szükségtelen azt külön őstényezőként felvenni.

Chagiga traktátusában, a második fejezet elején a Talmud kifejezetten a *teremtett* dolgok közt sorolja fel a tohu-vabohut, a világosságot, sötétséget, a szelet és a vizet. A tohu-vabohu-nak magyarázatát is adja: a *tohu* ama sárga fonál, mely körülveszi a világot és belőle származik a sötétség. A *bohu* pedig azokat az iszapos köveket jelenti, melyek a *tehóm*-ba süllyedtek és belőlük ered a víz. Láthatjuk a törekvést bizonyos naturális és mechanisztikus világmagyarázatra, azonban azzal, hogy *minden* Isten teremtésének folyománya. Az anyagot Isten teremti megadva neki saját törvényszerűségét és

az anyagból tovább létesül szintén Isten akaratából a teremtes műve.

A görög filozófia hatása azonban nemcsak az őszanyag felől való tépelődésben mutatkozik, hanem a plátói eszmetan ismeretében és alkalmazásában is. A *Maaszé Berésith*, a teremtes művével való foglalkozásban jelentékeny az idea-tan befolyása. A föntebb bemutatott hasonlat az építésről, mely valószínűleg Philon keresztül érkezett a midrásig, lényegében plátói eredetű. Az *idea* voltaképpen *előképe*, vagy *terve* a jelenségvilág dolgainak. Az állandó világ (*ousia*) és a keletkező világ (*genesis*) között olyan kapcsolat áll fenn, mint az előkép, minta, tervrajz (*paradeigma*) és az utólag keletkezett kép, jelenség (*eidola*) között. Ezek közt az előképek közt, melyek sorában minden jelenségnek, a lét teljes skálája minden tüneményének és objektumának paradigmája található, a legnagyobb fontosságot a *mathematikai* meghatározásoknak tulajdonítja Plato. Az volt a felfogása, hogy amint a képlet és a matematikai felvázolás a dolognak a lényegét adja, úgy az *idea* is a dolgok lényegét tárja fel. A hagyomány szerint Akadémiájának bejáratán ez a felirat volt: *Oudeis ageometrétos eis ito* — aki nem geométer, azaz aki nem ért a matematikához az ne lépjen be. A dolgok valóságát szerinte csak a geométer, az aritmetikus értheti meg, mivel felfogásában a matematika az *ideák* eszköze a megvalósodáshoz, mintegy középső fokozat az *ousia* és a jelenségek között. A *geometria* rendkívüli fontosságát külön kiemeli és kifejti, hogy a mértani fogalmak és számok a közvetítők az ideák és a jelenségvilág között. (Republica X. könyv, valamint Meno)

Tehát a világot építő mérnök, geométer és matematikusról vett philoi és talmudi hasonlat Platon-hoz

vezet. vissza. Isten a világot quasi matematikai illetve geometriai terv alapján alkotja, a terv a világ előképe, ideája.

Ez a gondolat az újpythagoreusi vonalon a *különféle számok* idea-értékévé alakul át és mivel a héber írásban a betűknek *számértéke* van és mert a zsidó szellem a betűt, az írást igen magasra értékeli, ebből kifejlődik a gondolat, hogy a világ dolgainak *ideája* az egyes betűkben van. Innen származik a kabbalisztikus szám- és betűmisztika is.

A következőkben bemutatott példák természetesen nem az általános talmudi felfogást ábrázolják, inkább bizonyos elterjedt filozófiai elemek elnépiesedését mutatják és inkább a fantázia csillogó buborékai, mint világ-szemléletet képző gondolatok.

Menáchóth 29/b oldalán a *betűk* szerepelnek a világ ideája gyanánt. „R' Jehuda, a fejedelem megkérdezte R' Ami-t: hogy értendő a textus: bizakodjatok az Örökkévalóban mindétig, mivel Bjoh (ביה) Adonáj örök szirt!?!... (Ezsaiás 26.4.) Mi a különös jelentősége annak, hogy Isten nevét így írja a szöveg: Bjoh és nem a szokásos módon Joh-nak (יה)? Ezt R' Jehuda bar Iláj magyarázta meg. Két világot teremtett Isten, egyiket a י (jod) betűvel, a másikat a ה (hé) betűvel. (Szóval a Bjoh szót így értelmezi: a jod és a hé-vel örök szirt az Isten.) Az egyik ezen világ, a másik a túlvilág, de nem tudom melyiket melyik betűvel teremtette. Ám a teremtés könyve így szól: ez az ég és föld keletkezésének története, midőn *megteremtődtek*. (Genesis 2.). A héber kifejezés így hangzik: כה נבראם amit úgy is lehet olvasni: כה נבראם — a *hé* betűvel teremtette őket. És miért teremtette Isten a világot a ה (hé) betűvel, mert ez a betű nem zárt, hanem nyitott

négyszög és ezen a (földi) világon, aki a törvény kere-
teiből távozni akar, távozhat. (A szabad akaratra vonat-
kozik. L. *Rasi* magyarázatát.) ... Tehát a földi világot
teremté Isten a ך betűvel és a túlvilágot a ך betű-
vel. És miért teremtette a túlvilágot a ך betűvel (a
legkisebb betűvel), mert csak igen kevés ember, csak
az igaz részesül üdvében és miért görnyedt a betű feje,
mert az igaz emberek alázott fővel járnak egymás ér-
demei előttt."

Beráchoth 55/a oldalán a betűk idea-szerepéhez
már bizonyos kabbalisztikus jelentőség is kapcsolódik:
„R' Jehuda mondotta Ráv nevében: Becálél (a frigy-
sátor-építőművész a pusztai vándorlás idején) értette
azoknak a betűknek alkalmazását, melyek által az ég
és föld teremtetett, mivel róla megmondattott: „és meg-
töltötte őt Isten szellemével és bölcseséggel” és a terem-
tésről megmondattott: „az Öröklétű bölcseséggel alapozta
meg a földet, az eget tervelő értelemmel szilárdította
meg.”

A művész teremtő szellemének elismerése foglal-
tatik ezekben a szavakban és mélységes tisztelet az em-
beri alkotóerő iránt; ugyanakkor az újpythagoreusi
betű-ideák és azoknak kabbalisztikus felfogása is. De ez
az idézet már átmenetet képez az újplatonikus *logosz*-
elméletéhez, mert a *betűkben* az isteni bölcsesség, mint
előképe a világnak és ugyanakkor közvetítő konstrukció
Isten és a világ között szerepel.

A betűknek idea gyanánt való szerepeltetésétől csak
egy kis ugrás választja el a *Tórának* logoszként és a
világ előképe gyanánt való felfogását. A Genesis Rabba
I. szakaszának 2. §-a majdnem teljesen filozófiai nyel-
ven fejtí ezt ki:

„A Tóra így szól: én voltam Istennek munkaszer-

száma. A világban szokásos, hogy, ha egy király palotát épít, nem saját terve alapján építi azt, hanem egy művész terve szerint. És a művész nem építi azt saját belátása szerint, hanem vázlatok és tervkönyvek alapján, melyekből megtudja, hogyan készítse a termeket, hogyan készítse a szobákat. — Így az Örökkévaló is *betekintett**) a Tórába és megteremtette a világot, amint maga a Tóra mondja: kezdetben teremtette Isten a világot (a héber בראשית szóban a ב praefixum nem csak időhatározó, hanem eszközhatározó is lehet és ez esetben így fordítható a szöveg: *kezdettel*) és ez a szó kezdet a Tóra-ra vonatkozik, amint megmondattott: Isten engem műve *kezdetének* alkotott (Példabeszédek 8. fejezet a bölcseségről.)”

A 8. szakaszban a Midrás megismétli ezt a gondolatot azzal, hogy Isten a Tórát kétezer évvel a világ teremtése előtt alkotta és a Tóra tudja, hogy mi történt a világ teremtése előtt. Ebben a szövegezésben már hyposztázist is találunk, mintegy közlekedést ahhoz az újplatonizmushoz, mely a logoszt már nem pusztá ideának, hanem isteni létvalóságnak tekinti és léttel ruházza fel.

Meg kell jegyeznem, hogy az idézett szövegeknek nem az a célja, hogy a Tórának *idea* szerepét közöljék, hanem inkább az, hogy a Tórát mint *ideált* mutassa be. A világteremtés a Tóráért történt, a Tóra az az eszmény, melyért érdemes volt a világot megalkotni. Az isteni világtervben előbb volt meg az erkölcsi törvény és azután következett az alkotás. A Tóra ennek a világtervnek pillére, amint azt az Atyák fejezeteiben is olvas-

*) V. ö. Plato gondolatával: a művész az ideára tekintve, alkotja művét.

hatjuk, hogy a világrend oszlopai között az első helyen áll a Tóra.

Természetesen az idea-tan nem csak a világ egyetemére vonatkozik, hanem minden jelenségre és objektumra is külön-külön. Mindnek meg van a plátói előképe valahol az ideák felső világában. A hagyományban fölemlítettnek egyes tárgyak, amelyeknek *előképe* van. Így az Ábóth misna 5. fejezetében tíz ilyen jelenségről van szó és pedig a Tórában szereplő csodák egyrészeről, a kettős törvénytábláról, valamint a rajta szereplő írásról, melyek közvetlenül a világteremtés befejezése előtt lettek teremtve. A felsorolásnak ismét nem az a célja, hogy az idea-tant emelje ki, hanem egyrészt ki akarja küszöbölni a világ állandó rendjének alkalmi felbontását a csodák által és azt akarja tanítani, hogy a bibliai csodák már eleve bennfoglaltattak az előre megállapított világrendben; másrészt rá akar világítani arra, hogy a teremtés művének célja az erkölcsi törvény és ezért már a teremtés alkalmával készen van annak ideája és szimbóluma: a színáji kettős törvénytábla.

Hasonlóképpen sorol fel egy sereg dolgot Peszáchim traktátusa (54/a és b), melyek a világ teremtése előtt jöttek létre. Közöttük azonban ismét csak azok a leglényesebbek, amelyek az erkölcsi világrend ideái közé tartoznak. „Hét dolog teremtett a világ teremtése előtt és pedig a Tóra, a megtérés, Isten ítélőszéke (szó szerint: a dicsőség trónszéke,) az Éden kertje, a gyehenna, a szentély és a Messiás neve. Ismét látjuk, hogy az Isten világprogramjáról van szó, amelyet már a világ teremtése előtt alkotott a Mindenható és amelynek kedvéért teremti a világot.

Ezek szerint a rabbinikus szellem az idea-tant át-
dolgozza, mint az isteni világterv elemét, mindenkor ki-

hangsúlyozva az erkölcsi szempontokat. Hogy azonban itt tényleg az idea-tan hatásáról van szó, azt a fentemlített talmudi helyen szereplő ez a kifejezés is bizonyítja: *áláh bemachsává liberóth* — gondolatban szállt föl, hogy megteremtessék. A Midrásban is (Berésith Rabba) olvasható: *ha-torá vekisszé hákávód nivreu vehááchérím álu bemachsává* — a Tóra és a dicsőség trónszéke valóságban megteremtettek, a többi felsorolt dolog *gondolatban* jött létre. Itt a valóságos lét és az ideális lét közti különbség nyer megállapítást, még pedig ellenében a platonikus gondolattal a *valóságos* létet, a reálítást, a már megteremtett műben látják, az irreális létet pedig a még létre nem jött koncepcióban. Itt ismét érvényesül a rabbinikus felfogás józan empirizmusa, éppen úgy, mint az az erkölcsi szellem, mely az isteni világ-program előre megalkotását feltételezi az ítélő trónus és a Tóra megteremtésében a világ teremtése előtt. Mégis erőteljes, amint láttuk, az idea-tan hatása, annál is inkább, mivel az idea jellemzője a praeexistencia és amikor a Talmud a felsorolt dolgokat praeexistenseknek minősíti, ezzel bennük az idea jellegét domborítja ki.

Neumark*) szerint ugyanígy kell felfogni azt is, amit R' Akiba mond az emberről (Abóth III. 18.): „kedves az ember, mert *hasonmásra* teremtetett.” Bár sokkal kézenfekvőbb, hogy itt teljesen a biblikus kijelentés alapján az Istenhez való hasonlóságról van szó és Akiba kijelentésének értelme, hogy az ember kedves, mivel *erkölcsi lény*, amit a szöveg folytatása is igazol, ahol Izrael gyermekei, mint Isten gyermekei szerepelnek, akiknek Isten *kedves szerszámot* (kelé chemdá) adott a Tórában, az erkölcsi igazságban és a vallási tanban,

*) Dávid Neumark: Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Berlin 1910.

mégis, ha Neumark felfogása igaz volna és a *hasonmás* szó alatt az ideát kell érteni, akkor még mélyebb gondolatfűzést és eszmekapcsolást találunk benne, mint az idea-tan pusztá repetícióját. Ha Akiba az ember *előképe* gondolt, tehát az idea-tanra, akkor e tanítás, különösen, ha tekintetbe vesszük annak második részét, már polémia az idea-tanból származó logosz-elmélet és istenfiúság eszméje ellen. Nem a logosz az egyetlen, ki *hasonlatosságra* teremtetett, hanem minden ember és ha istenfiúságot ruháztok a logoszra, akkor rámutat Akiba arra, hogy a Szentírás *Izrael gyermekeit* nevezi Isten fiának (bánim áttem lá-Adonáj, Mózes V. 14.1) és nem a perszonifikált logosz-t.

Még ahol a legtisztább fogalmazásban jelenik meg az idea-tan a Talmudban, ott is keverve van az más gondolati elemekkel. Chullin 60/a oldalán R' Josua ben Lévi a következőket mondja:

„A teremtés minden műve méret szerint teremtetett, célterv szerint teremtetett és idea szerint teremtetett, mivel írva vagyon: befejeztetett az ég és minden seregük! — E szót צבאות, seregük így olvasd: צביונים — ideájuk.”

Három szó itt három különböző gondolatot fejez ki. A *bekómátán* — méretük szerint kifejezés a természet és a jelenségvilág dolgainak matematikai felépítésére mutat, ez a platói — pythagoreusi alapgondolat. A *ledátám* (célterv szerint) — a dolgokban rejlő tudatosságra, entelechiára, célélvre, tehát az aristotelikus teleologikus felfogásra utal, míg a *lecivjónám* szót Jiccháki kommentárja így értelmezi: *bidemuth sebácharu láhem* — az alak, melyet számunkra választottak és így vagy az aristotelesi *forma*, vagy a platói *idea* jut benne kifejezésre.

Végeredményben Jósua ben Lévi tanítása eklektikus, benne a világjelenségek matematikai és ideális paradigmái mellett szerepet játszik az aristotelikus cél-elmélet is; egy teleologikus idealizmus körvonalai nyilatkoznak meg e szavakban. Arról hogy az idea-tan miként alakul át fokozatos perszönifikáció révén az istenfiúság tanává, az Isten mellett szereplő *Metatron* elméletévé és végül angelológiává, már beszéltünk a gnóziról szóló fejezetekben, így azokkal ismertetésünk e részében újra foglalkozni szükségtelen.

A teremtetést megelőző dolgok (ideák) tanával párhuzamosan kialakult a rabbinikus irodalomban a teremtetést megelőző világok tana is. Ebben a felfogásban már nem az újplatonikus eszme nyomát látom, hanem az *epikureizmus* beszívargását a zsidó gondolkodók szemléleti körébe. Chagiga traktátusában Simon hechászid (a jámbor) arról beszél, hogy a világ teremtését 974 generáció előzte meg, oly nemzedékek: „sekumtu lehibároth” — melyek előre tolongtak, hogy megteremtessenek, míg Koheleth Rabba midrásában R' Tanchuma a következőképpen magyarázza a Prédikátor szövegét: „a maga terminusában lett a világ teremtve; előbb nem volt alkalmas arra, hogy megteremtessék, amint megmondott: mindent helyesen a maga idején alkotott! (Koheleth 3. 11).

R' Abáhu így szól: ebből az következik, hogy az Isten világokat épített és lerombolta őket, mindaddig, míg *ezt* a világot meg nem teremtette, mivel azt mondom: *ez* megfelel nekem, azok nem feleltek meg nekem.”

A világok keletkezéséről és pusztulásáról szóló tan epikureusi eredetű. Epikuros a Pythokles-hez intézett levélben beszél arról, hogy végtelen sok világ van az

ürben: „...felismerhetjük, hogy számtalan ilyen világ van (t. i. mint az ismert világ) és hogy ilyen világ egy világrendszer — illetve egy világűr keretében előállhat... oly helyeken, ahol sok üres tér van.” Epikurosnál (341—270 ante) az egy időben létező világok száma végtelen sok, későbbi követője és népszerűsítője, a római Lucretius Carus (97—75 ante) ebből a tanból kifejlesztette azt az elméletet, hogy e végtelen számú világ mindegyike, bármily nagy legyen is és még ha élettartama óriási időre nyúlik is, újra elpusztul, amint a föld is egyre öregszik. Az öregedő és szétomló világok sorában csak egy pont a mi világunk, sorsa ugyanaz, mint az előző világoké volt: az elmúlás (De rerum natura II. könyv.) Ez a gondolat természetesen folyik az epikureusi atomizmusból, ahol az atomok csoportosulásából előálló materiális világok az atomok szétomlásával felbomlanak; ugyanoly természetességgel folyik az epikureusi atheizmusból és a dolgokba törvényszerűen belevitt vak véletlen fogalmából, amellyel az epikuri anyagelvűség operál.

Kevésbé természetesen hat ez a gondolat zsidó ajkáról. Mindenesetre a zsidó verzió vallásos formulázása az epikureusi felfogásnak. Itt a világok keletkezésének és elmúlásának már nem az atomok mechanikus és véletlen csoportosulása az oka, hanem az isteni akarat. Később a középkori bölcselek tárgyalásánál látni fogjuk, hogy az atomizmus logikus következménye az újratemtés gondolata, amint az a zsidó Száadja gáon, illetve az arab mutakallim filozófusok occasionalizmusában megnyilvánul. A talmudi világpusztulás és világsorozatok gondolatának azonban nem csak filozófiai háttere van, hanem minden bizonnyal geológiai megfigyelések is háttéréül szolgáltak. A feltárt föld

rétegei és az azokban talált leletek azt a gondolatot ébreszthették a hagyomány korának megfigyelőiben, hogy itt elmúlt világok nyomai láthatók. Tanchuma midrásában szó van arról a leletről, melyet Mózes fedez föl a mély kút legalsó rétegeiben, ősi csontokat és kavicsba zárt békát. Az ilyen leletek nagymértékben járulhattak hozzá az elpusztult világok gondolatának keletkezéséhez.

Hogy azonban itt mégis speciálisan epikureusi hatás nyomai szerepelnek, azt szerintem kétségtelenné teszi, hogy világok sorozatának keletkezéséről és pusztulásáról van szó. Ez nem azonos az eszchatologikus *világvége* eszmével, mely csak ennek a meglévő világrendszernek létét ismeri el és bekövetkező végpusztulásról beszél. (V. ö. Henoch könyve 45 f. 4. Ezra könyve 6. 16. Sybillák V. 27. 3. — Philo is tesz jóslatot a világ végéről; De execr. 7.) Ezek az eszchatológiai jövődölések filozófiává csak akkor lesznek, amikor a világ *mibenlétéből* vezetik le a kényszerű végkifejlést. Ebben a gnosztikus *aeon*-gondolat hatása mutatkozik, a jelen *aeon* uralma alatt álló világ *saeculum corruptibile* (Ezra könyve 4. 11.), *mundus corruptionis* (Báruch 40. 3.). A zsidó felfogásban a jelen világ végének gondolata nem ölti egy végpusztulás formáját, mivel az özönvíz utáni szövetségben Isten ígéretet tett, hogy nem hoz többé ilyen romlást a földre. *Zevachim* 116/a-ban a következőt olvassuk erről a kérdéstről:

„Bileámot a pogány prófétát megkérdezték a világ királyai, midőn Izrael sokaságának zúgását hallották: talán özönárt hoz Isten a világra, amint írva vagyon: az Örökkévaló az özönár fölött trónol! (29. zsolt.) Erre ő a zsoltárvers folytatásával válaszol: a világ felett trónol az Isten — hiszen már megesküdött, hogy nem

hoz többé özönárt a világra. Erre a királyok újra kérdést tettek: talán vízőzönt nem hoz a világra, de tűzőzönt igen? amint írva is van: tűzben tart ítéletet az Úr! (Ézsaiás 66.) Erre pedig így válaszolt Bileám: megesküdött, hogy *semmiféle* özönárt nem hoz a világra, amint megmondattott: és nem lesz többé özönár! — azaz többé nem pusztítja el az emberiséget.” Itt az eszchatologikus világpusztulás gondolata ellen száll síkra a Talmud. Egyébként a tűzőzön elmélete elég gyakori a zsidó és a keresztény irodalomban. *Josephus Flavius**) azt mondja Ádámról, hogy ő előre látta a dolgok pusztulását (aphanismos tón holón) részben tűz, részben árvíz által (kat ischün püros, kata bian kai pléthün hüdotos.**). De mindezekben a spekulációkban nyoma sincs elmúlt világok pusztulásának, az Lucretius Carusnál mint az epikureusi gondolat továbbfejlesztése szerepel. A zsidó világvége gondolat az igen gyakori *áthid lávó* — jövőző idő fogalmazásában jelenik meg a hagyományos irodalom szövegeiben és optimisztikus jellegű, a messiási korszakot, az emberi üdv és általános boldogság eljövendő korszakát jelöli. E korszakot megelőzheti egy zavaros, véres, háborús idő, amikor az emberi bűnök csúcspontjukra érnek és az ember önmagát ítéli szenvedésre, szerencsétlenségre, az emberiség sajátmagát irtja, de ez még nem jelenti az eszchatologikus végpusztulást.

Minden esetre érdekes és feltűnő, hogy ez a fent említett epikureusi gondolat beszivároghatott a rabbinikus irodalomba, mely a legélesebb formában tiltakozik az epikureizmus ellen. Az a név *epikureus* a leg súlyosabb megbélyegzést jelenti a Talmud nyelvén. Az

*) Antiquitates I. 70.

**) A világ tűzhalála stoikus gondolat.

istentelenség, erkölcstelenség, laza életfelfogás és életmód jellemzésére használja a hagyományos irodalom, aminek logikai előzménye az epikurosi atheizmus és etikájának materialista hédonizmusa. Egyébként a Talmud korában, tehát Epikuros után kb. ötszáz esztendővel már elhalványodott az ő filozófiájának emléke a zsidó gondolat képviselőinek körében, mert a Talmud igyekszik az *epikureus* szó értelmét rekonstruálni és ebben a rekonstrukcióban *filozófiai* elemet nem találunk. Epikureus alatt már nem értik a görög bölcseleő pogány követőit, hanem oly zsidókat, kik legfőllebb annyiban követik Epikuros szellemét, hogy székszsissel és gúnynyal illetik a vallási eszmét.

Szanhedrin 11. fejezetének misnája azok sorában, akik nem részesülnek a túlvilági élet üdvében, említi az *epikureust*. A gemára azután igyekszik e fogalmat megmagyarázni. Egyik helyen idézi a szentírási szöveget: „mert Isten ígétjét vetette meg” és hozzáfűzi: „ez az epikureus.”

Később a következőket mondja: „mi az, hogy epikureus” Ráv és R' Chanina mindketten úgy vélik: aki megszégyeníti a *Talmidé Chachámim*-ot, a vallási tudomány bölcseit. R' Jóchanán és R' Jósua szerint, aki megszégyeníti felebarátját a *Talmidé Chachámim* előtt. Ismét mások szerint, aki helytelenül fedi fel a Tóra szövegének értelmét. Amint mondani szokták (t. i. az epikureusok): mi haszna a világnak a rabbikból?...”

Láthatjuk, hogy az epikureus kifejezésen a Talmud azokat a zsidókat érti, akik tiszteletlenek az isteni tanal és annak hirdetővel, tanítóival, magyarázóival szemben. A szónak eredeti filozófiai értelme elhalványodott, éppen úgy, mint R' Akiba szavainak értelme ugyanezen a helyen, aki a „külső könyvek”-től óvja a híveket és

a Talmud még a próféták magyarázatait is besorozza azok közé, pedig valószínű, hogy Akiba a szektárius és gnosztikus művekre gondolt.

A fogalmak ez elhalványodása tette lehetővé, hogy a lucretiusi gondolat behatolhatott a zsidó eszmék csarnokaiba és így bennük helyet kaphatott a világok sorozatának, azok létrejöttének és romba-omlásának eszméje.

Hasonlóképpen szívárgott be a zsidó felfogásba a makrokozmosz és mikrokozmosz stoikus eredetű analógiája is, mely Herakleitosztól és Aristotelestől, de még előbb a babyloni asztrális mythológiából került a stoikus filozófusokhoz; az alkotott nagy világ, a mindenség és a kis világ, az ember strukturája és lelkisége közötti analógia. A stoikusoknál a világot átható szellem *tüzes lehellet* — pneuma, *pür technikon* — alakító tűz, ugyancsak ez a tüzes pneuma hatja át az emberi szervezetet a vérben és a vérkeringésben. A szervezet funkcióit *spiritus animales* szabályozzák, amint a világ-egyetem organikus működését is. Tehát a világegyetemnek az emberi konstrukció mintegy tükörképe, kis világ a nagy világgal szemben.

Ugyanezt a gondolatot közli velünk Áboth de Rabbi Náthán 31. fejezetében R' Eliezer, a galileai R' Jósé fia: *Kol má sebára ha Kados báruch Hu beolam bárá beádám* — az Isten mindazt, amit a világban teremtett, megteremtette az emberben is.

Ennek fordított verzióját olvassuk a *Jalkut* gyűjteményben Koheleth első fejezetének 4. verséhez: amit Isten az emberben teremtett, megteremtette a földön. Ezt a gondolatot azután idézetek sorával igyekszik támogatni, bemutatva az analógiákat a föld és az ember között.

A stoikus filozófia hatása egyébként megmutatik a rabbinikus irodalom lélektani felfogásában is. A

Genesis Rabba 16. 9. szakasza az emberi léleknek öt nevét adja: nefes; nesámá; chájá; ruach; jechidá — és e neveket magyarázza:

nefes azonos a vérrel (hivatkozással Deut. 12. 23-ra: „mert a vér a lélek.”)

ruach: az a lélek, mely felszáll és leszáll.

nesámá: a karakter, amelyről egy barátja azt mondja: a karakter jó.

chájá (cháj — él gyökérből), mivel mind a tagok a testben meghalnak, de a lélek fennmarad *életben*.

jechidá (szószerinti fordításban egyetlen) mivel minden szerv páros, de ez egyetlen a testben.

A stoikusok több részre osztják a lelket. Zeno nyolc részt állapít meg, Panaitios hat részt említ. Bár az idézett midrás nem beszél részekről, mégis az a benyomás támad, hogy a lélek részekre bontása szerepel itt, megkülönböztetés az animális lélek, a szellem, a karakter, az élet-principium és egy kimagasló, egyetlen, de szervhez kapcsolt testi principium között. Ha nem is beszél részekről, mégis öt különböző funkcióról beszél. De egyéb hasonlóságok is vannak. Idézem Zeno-t:

„A lélek *felszálló* gőz, mely észrevevő képességgel bír” A midrás is beszél a *felszálló* és *leszálló* szellemről.

A stoikus *hégemonikon* — vezérlélek fogalma sűrűsödik a jechida elnevezésben, melyet *egyetlensége* kiemel a többi lelki fakultás közül; erre mutat az is, hogy textusunk a jechidá mellett felemlíti a páros szerveket és hivatkozik a jechidá-ra, mint egyetlen szervre, — már pedig az egyetlen szerv a *szív*. Tehát a jechidá székhelyét a szívben látja a midrás. Ebben pedig ismét egyezik felfogása a stoikusokéval, akik a hégemonikon-t a *szívbe*, a vérkeringés centrumába helyezik.

Maga a vérkeringés az animális szellem székhelye

a stoikusoknál. Ebben felfogásuk találkozik a Bibliáéval (1. a midrás által idézett bibliai verset) és azonos a midráséval.

A stoikus felfogás bár azt vallja, hogy a lélek is halandó, mégis elismeri, hogy túléli a testet. A *chájá* fogalmában ezt a továbbélést találja meg a midrás.

A karakter fogalma már erkölcsi gondolat, de ebben is van bizonyos közelség a stoikus felfogáshoz, mely a jellemre helyezi a legnagyobb súlyt. *)

A lélekkel kapcsolatosan kifejezésre jut a Talmudnak ama felfogása is, hogy az létben megelőzi a testet, ami viszont egybehangzik a plátói lélektan praexistencia tanával. *Szanhedrin* traktátusában (91/b) folyik a beszélgetés erről a kérdéssel R' Jehuda Hanászi és Antoninus között. A római megkérdezi a rabbit: „miktől adataik a lélek az emberbe, a fogamzás órájától-e, vagy pedig a test kifejlődésének órájától?” A rabbi így felelt: *a test kifejlődésétől kezdve*. Erre Antoninus ellenvetést tett: „hát vajjon egy szelet nyers hús eltart-e három napig só híján anélkül, hogy megrothadna? Bizony a fogamzástól kezdve.” Erre Jehuda Hanászi így szólt: „erre a dologra Antoninus tanított meg és még a Szentírás is támogatja véleményét: a fogamzás óta őriz szellemem.”

A lélek *praexistenciájának* tana domborodik ki ebből a kis vitából. Igen érdekes, hogy a zsidó bölcseleinte ezen az állásponton, de a római meggyőzi őt. Maga a Talmud érzi, hogy van a gondolatban idegen elem is, de igazsága folytán felveszi a zsidó szemlélet rendszerébe. Érdekes a praexistencia tan fiziológiai indokolása is, melyből az a felfogás derül ki, hogy a

*) A rabbinizmus és a stoikus filozófia közötti egyéb kapcsolatokról l. Kaminka cikkét: *Les rapports entre le rabbinisme et la philosophie stoicienne*. R. E. J. 1926. 233. old.

lelket az *élet* elementumának tartották, mely a romlandó tetem fennmaradását biztosítja. Ez a vitalizmus a plátói tantól tovább vezet a stoikus lélekfelfogásig, hiszen a pneuma „a meleg lehellet, mely életünk és mozgásaink oka.” Továbbá: „az élőlény meghal, ha a belé plántált pneuma eltávozik.” (Zeno fizikai tételeiből.)

Az újplatonikus és pythagoreusi mythologia hatását mutatja a rabbinikus irodalomban a világ és jelenségeinek bisexualitásáról és dualizmusáról szóló szórványos mythologia is. A pythagorasi tan szerint a dolgok ellentét-párokat tárnak elénk, melyek közt harmóniát a minden számban foglalt *egyes* szám teremti. Ezek az ellentét-párok a véges és végtelen, a páros és páratlan, egység-sokaság stb. Közöttük szerepel a férfi és a nő ellentéte is. Ez ellentét-párokba az isteni egység visz harmóniát. Ennek az ellentétek közti összhangnak gondolatát már Herakleitosnál is látjuk és szép példáját a rabbinikus irodalomban már volt alkalmam bemutatni.

A pythagoreusi ellentét-párok között a férfi és nő ellentétének a zsidó szellemben hatolására a teremtés története adott alkalmat, ahol az emberről ezt mondja az Írás: „férfinek és nőnek alkotta őket.” Ebből fejleszti ki a Talmud az alábbi tant.: „R' Jehuda Ráv nevében mondotta: *mindent*, amit Isten *világában* teremtett, hímnek és nőnek teremtette.” (Bába Báthra 76/b.)

A *Sochér Tóv* midrás szerint ez a bisexualitás már a földnek sajátsága volt, melyből Isten Ádámot formálta. Ugyanez a midrás beszél a víznek kettős nemi természetéről. *)

Viszont Genesis Rabba 14. szakasza magát Ádámot tartja bisexuálisnak: *androgünosz beráo* — hím-nősnek teremtette Isten. Ezt R' Sámuel bar Nachméni

*) Neumark közlése.

redukálja és azt mondja: *du parcupin* — kétarcú lénynek teremtette Isten az embert. Hogy a hagyományos felfogás közvetítői előtt világos volt, miszerint a hellén mythoszalkotó filozófiai rendszerek hatása ez, azt a görög terminológia is igazolja. *) Itt már teljesen Platon hatása alatt áll a midrás, aki ezt a hímnős és kétarcú ember-elméletet a *Symposion* elején Aristophanes szájába adva fejti ki. Ebben a felfogásban még benne rejlik az ember kettős természetéről szóló tan, de már az *Ádám kádmón* az első emberről szóló többi spekuláció belefullad teljesen a mythológia tartalmatlan és zavaros vizeibe. Ide tartoznak olyan fantáziák, hogy az ember olyan nagy volt, hogy betöltötte az egész világot, hangja végigzúgott az ég szélétől az ég széléig, stb., stb. Lehetséges, hogy itt is a plátói elmélet hatása nyilatkozik meg, aki szerint az ősemberek rendkívüli teljesítményekre voltak képesek és utat készítettek az égbe az istenek megostromlására.

Az idegen szellem hatása tehát nem mindig mutatkozik egészségesnek és a tiszta, mythologiamentes tan mellett érvényesülve elég gyakran károsan befolyásolja a képzeletet. A későbbi mystikus és kabbalisztikus irányzatok csírái ezekben az elszórt és a *Talmud tenge-
rében* elenyésző és jelentéktelen filozófiai rudimentumokban találhatók.

A rabbinikus szellemre a maga egészében nem volt hatásuk; ha olykor kíváló egyéniségek ajkáról csendülnek is fel, világszemléleti értékük nincs, legfeljebb homiletikai cirádák, de még többször irónikus tartalmú megjegyzések.

*) Androgünosz — andro- és gүнé.

Du — dño.

Parcupin — prozrópon.

A TALMUDI FILOZÓFIA BIBLIOGRAFIÁJA

Abrahám Nager: Religionsphilosophie des Thalmud in ihren Hauptmomenten dargestellt. Leipzig 1864.

M. Jacobson: Versuch einer Psychologie des Thalmud. Hamburg 1878.

J. Wiesner: Zur talmudischen Psychologie Berlin: Magazin für die Wissenschaft des Judentums 1875 évf.

R. Wohlberg: Grundlinien einer talmudischen Psychologie. Berlin 1902.

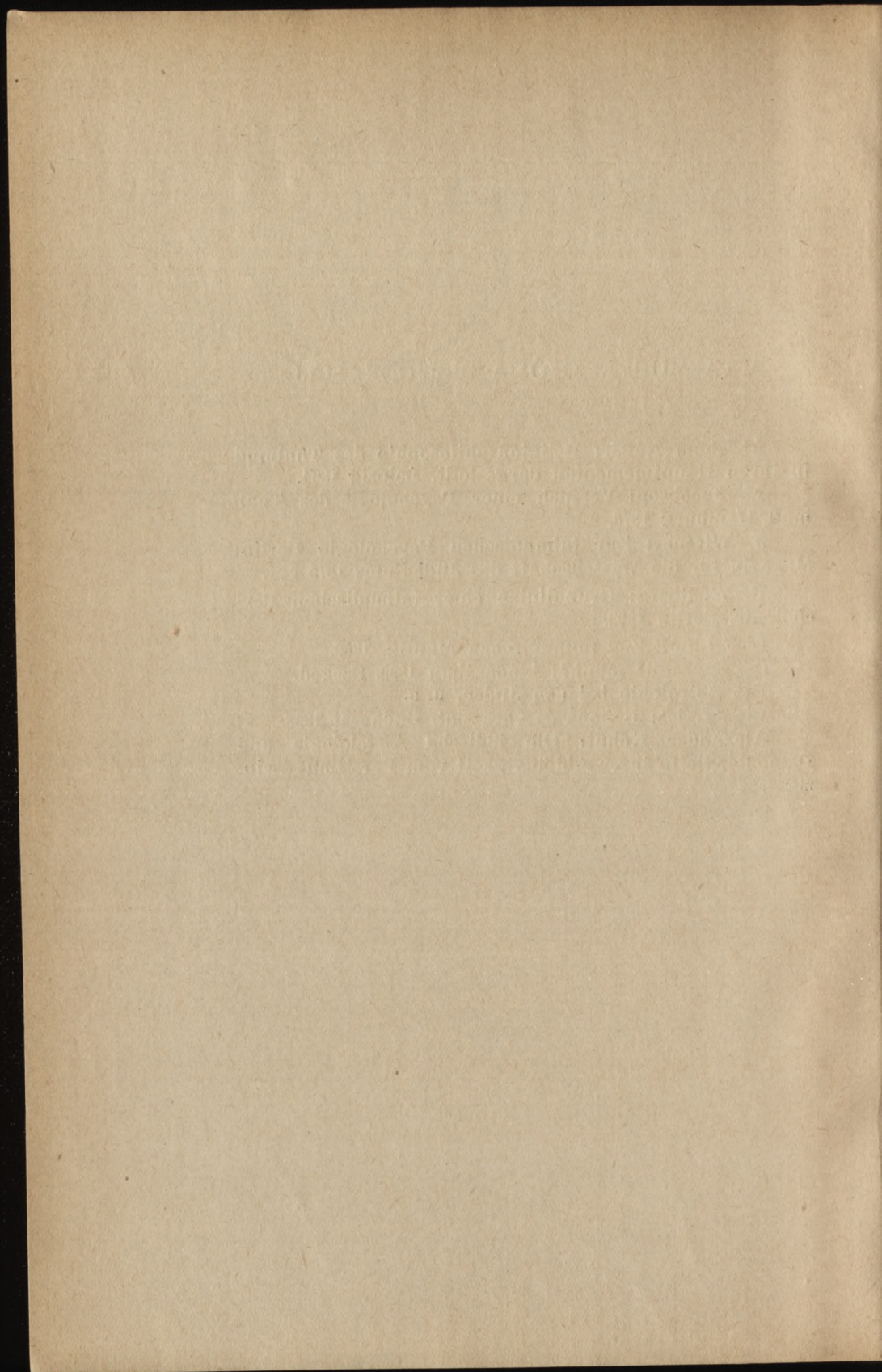
Lów Lipót: Zur talmudischen Mantik. 1866.

Összegyűjtött munkái kiadásában 1890. Szeged.

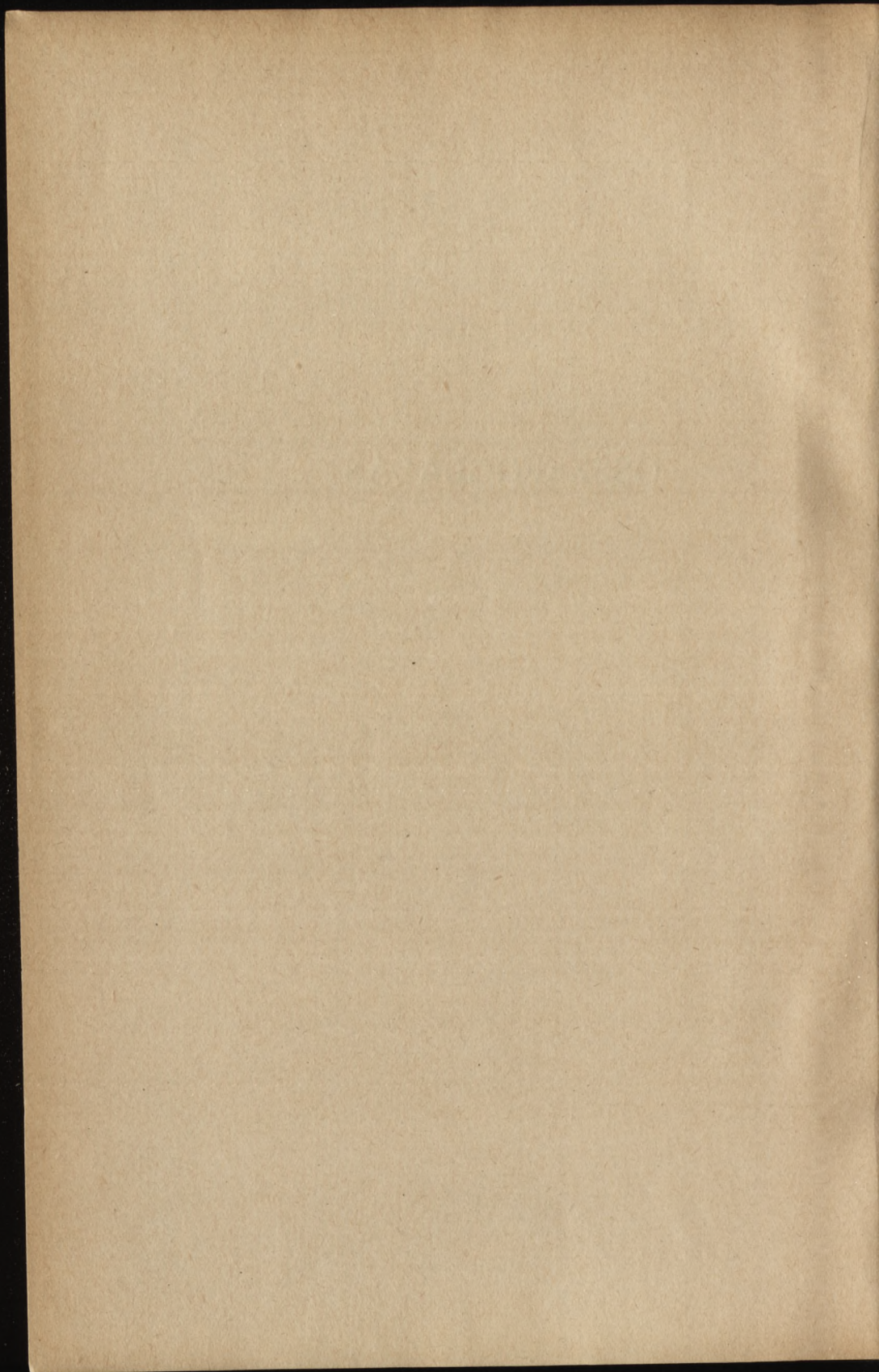
Die Astrologie bei den Juden. u. o.

Blau Lajos: Babona és varázslat. Budapest 1898.

Alexander Kohut: Die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus Leipzig 1866.



ÖSSZEFOGLALÁS



Az a hatalmas korszak, mely Mózes fellépésétől a Talmud befejezéséig tart és mely az ókor határait már közel két évszázaddal túlhaladja, a zsidó szellem egységének erőteljes bizonyítékát nyújtja. Ha végitekintünk a zsidóság monumentális szellemi alkotásain, akkor azt mondhatjuk, hogy a zsidó világszemlélet már a Bibliában, a mózesi és prófétai tanban tökéletes egységben és teljes kialakultságban megvolt. A zsidó szellemiség temploma készen állott, hogy megdacoljon korszakok viharaival.

A későbbi irodalom ugyanezt a világszemléleti teljességet, a megváltozhatatlan mózesi igazságot nyújtja. A hozzátételek az eredeti tanhoz inkább a polémia, vagy részben a propaganda célját szolgálták.

A zsidóság szellem-temploma körül bástyafalakat emel a Hagyomány, míg az alexandriai bölcsek ennek a szentélynek örökmécséből vett lángot kivitték a pogány világ körébe, hogy ugyanazt a világosságot gyűjtssák ki a népek számára, mely a szentélyben ontotta fényét.

Ugyanakkor természetesen külső hatások is érvényesülhettek a zsidóságon, hiszen a történeti események özönlésében Izrael számos kultúrával jut érintkezésbe. Ennek a körülménynek hatása volt a Tan tradicionális körülbástyázása, viszont ez a körülmény vezette Philot is arra, hogy a hellén világban zsidó missziót akarjon kifejteni.

Érthető, hogy a gondolatok kölcsönhatása érvényesült és sok genuin hellenisztikus filozófiai gondolati elem és sok egyiptomi, perzsa, babyloni mythos szívé-

roghatott a zsidó szemléletbe. De nem lehet elzárkózni annak a ténynek felismerésétől sem, hogy a zsidó szellem alakítón hatott az ókor lelkületére. A gnóvizt és a kereszténységet a zsidó világfelfogás nélkül megérteni nem lehet; azok keletkezésének egyik előfeltétele a zsidóság tana volt. Az eszmék szinkretizmusának törvényszerűsége azonban egész rendkívüli módon megkímélte magát a zsidóságot. A zsidóság az igazság birtokában tudta magát és igazságát semmilyen tetszetős idegen tanításnak fel nem áldozta.

Ez a meggyőződés tette a zsidó gondolkodást oly egységesé és adott a zsidó szellemnek olyan ellenálló-képességet a beszívárgott materialisztikus vagy misztikus rendszerekkel szemben. A zsidó irodalom egyes könyvei csak részletekben térnek el egymástól, aszerint, hogy a nagy eszmerendszernek melyik problémáját tárgyalják, vagy aszerint, hogy melyik aspektus felől közelednek a problémákhoz, — azonban szellemben, lényegben mindegyikük szervesen illeszkedik a nagy egységbe.

A próféták az erkölcsi szemlélet síkjáról szállnak fel Istenig és Istentől viszik az erkölcsi hirdetést az embernek. Koheleth a szkepszis és az értékelés szemszögéből vizsgálódik a jelenségek fölött, keresve a marandó, igaz értéket és eljut az Istenig, akiben megtalálja az örök állandóság és a helyes élet forrását. Jób az ember erkölcsi képességének problémáját helyezi egy forrongó drámai bonyodalom középpontjába és a nagy létkérdés megoldását Istenben találja. A hagyományos irodalom agádái egy szigorúan körülzárt területre szorítva az ember megismerőképességét, a kinyilatkoztatott igazságban keresnek és találnak megnyugvást, míg Philo az érzéki és értemi felfogás szigorú szkeptikus bírálata nyomán egy új megismerési lehetőséget tár fel és egyéni intuitiójával jut el Istenig, az örök változatlan, abszolút igazsághoz. Mindannyiuk bölcselete, világnézete végső elemzésben azonos: az erkölcsi monotheizmus fenséges hirdetése.

Korhatárok ezt az egységet meg nem törhetik, fel

nem, bonthatják. A Talmud az ókori zsidó gondolkodásnak ez a grandiózus élő emléke, már a középkor mesgyéjén emelkedik. A Midrások egy része szintén középkor-eleji alkotás. De mindegyikük szellemében állandóan, változatlanul, egységesen zsidó.

A zsidóság az erkölcsi egyisten-eszme örök hordozója a korszakokon keresztül. Ez a cicerói kifejezés: *vehiculum religionis* — talán legjobban Izraelt illeti meg, mert az isteni igazságnak a világ történetén átgördülő járműve a zsidóság, mely drága, örök kincsét és terhét boldog szeretettel viszi a jövő felé.

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

KRONOLÓGIAI TÁBLÁZAT

Mózes — — — — —	idsz. előtt kb. XV. század	
Dávid, a zsoltáros — — — — —	” ” ”	1013—973
Salamon, a hagyományos felfogás szerint a Példa- beszédek és Koheleth szer- zője — — — — —	” ” ”	973—933
A próféták kora — — — — —	” ” ”	760—520
Az igazságos Simon — — — — —	” ” ”	310
A Septuaginta — — — — —	” ” ”	240
Hillel — — — — —	” ” ”	30
Philo — — — — —	idsz. után	40
Jóchanán ben Zakkáj léte- síti a jamniai iskolát — — — — —	” ”	70
Tannaiták a jamniai korban: Simon ben Jóháj Gamliél Akiba Méir		
Jehuda Hanászi — — — — —	” ”	II. évsz.
A Misna — — — — —	” ”	200
Az amoreusok — — — — —	” ”	III—V. évsz.
A Talmud befejezése — — — — —	” ”	499

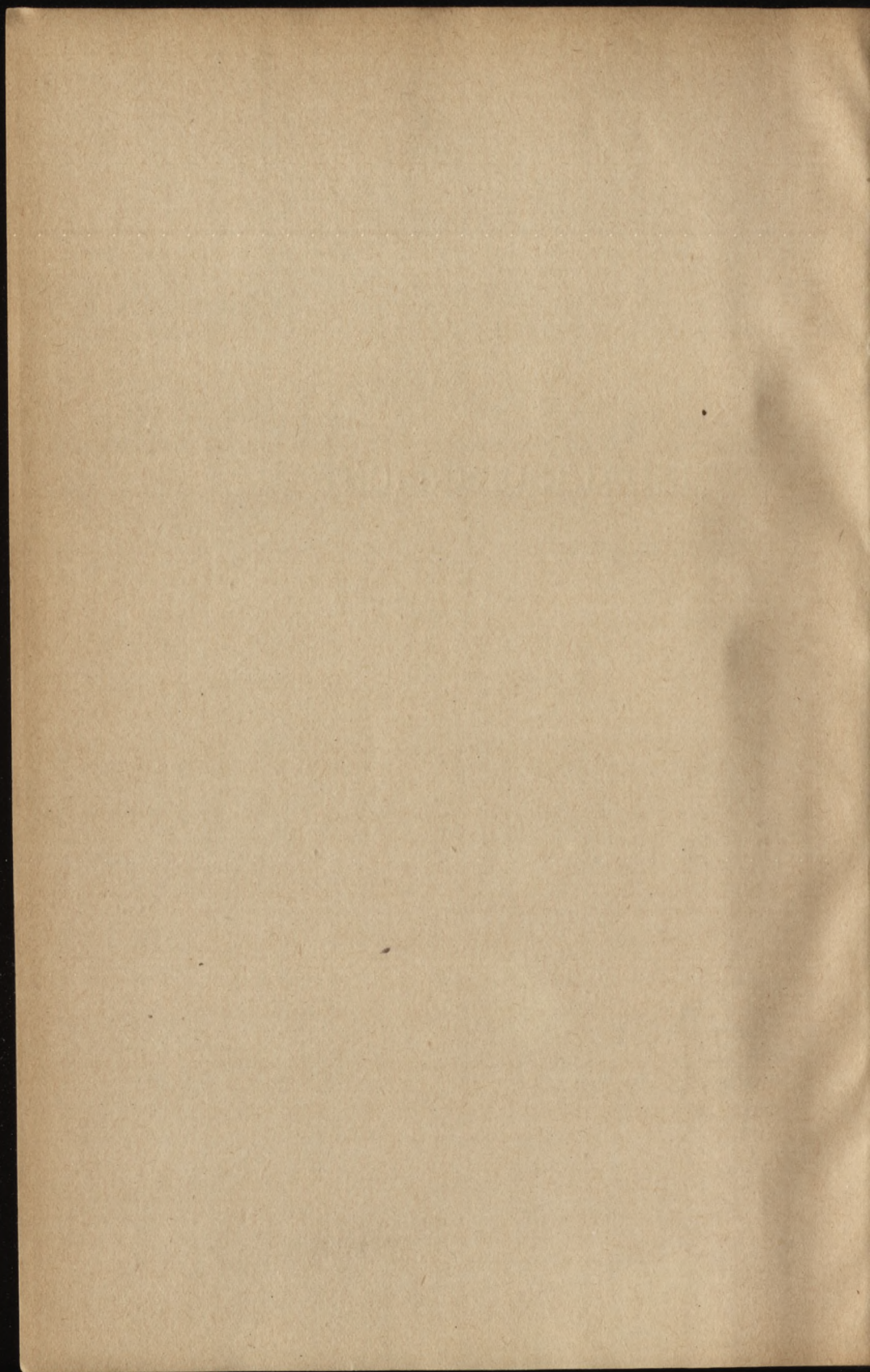
THE UNIVERSITY OF CHICAGO

DEPARTMENT OF CHEMISTRY
S. S. KIRBY, JR.

1912-1913
1913-1914
1914-1915
1915-1916
1916-1917
1917-1918
1918-1919
1919-1920

1920-1921
1921-1922
1922-1923
1923-1924

INHALTSÜBERSICHT



Einleitung.

Ausserungen jüdischer Philosophen über die Pflicht, die jüdischen Religionslehren philosophisch zu begründen.

Eine Aussage des Augustinus über dieselbe Pflicht.

Religionsphilosophie einer der wirksamsten Faktoren im Religionsunterricht.

I. Kapitel. Eine Begründung der Theorie, dass die biblische Weltanschauung die Lehren der ersten griechischen Philosophen beeinflusst habe.

Die ersten griechischen Philosophen strebten nach einer *einheitlichen* Auffassung des Weltgeschehens. Dieser Monismus zeigte auffallende Ähnlichkeit mit der jüdischen *mono-prinzipiellen* Welterklärung. Obwohl noch im krassesten Materialismus verfangen, zeigt sich eine allmähliche Verfeinerung der griechischen Auffassung vom Weltprinzip, von Thales' Urwasser bis zum *Apeiron* des Anaximandros und weiter bis zur Weltvernunft des Xenophanes. Die monotheistische Anschauung bricht sich Bahn. Von den Eleaten bis Platon und Aristoteles führt ein gerader Weg, dessen Richtung der ethische Monotheismus ist.

Die heidnisch-hellenistischen Philosophien teilen die Meinung der alexandrinisch-jüdischen Philosophen, dass die griechischen Weisen die Bücher Mosis in einer uralten griechischen Übersetzung bereits gekannt und ihr Wissen aus dieser Quelle geschöpft haben.

Die Legende lässt Thales von einem phönizischen Ahnen abstammen, dessen Name Kadmos auf die semitische Herkunft der Lehre Thales' hinweist. Thales selbst

hat im Orient gereist und es ist nicht ausgeschlossen, dass er auch mit der jüdischen Kultur in Berührung kam.

Diese auffallenden Tatsachen können den Glauben befestigen, dass die biblische Weltanschauung mittels einer Irradiation den griechischen Geist beeinflusst habe. Wenn wir auch diese Hypothese ohne weiteren Beweis nicht annehmen können, eines steht jedoch für uns fest, wonach zwischen dem jüdischen Glauben und der griechischen Philosophie eine ganz auffallende Ähnlichkeit bestehe, u. zw. in der *einheitlichen* Auffassung des Weltgeschehens, im Streben danach, die verschiedenartigen Phänomene des Weltalls auf ein einziges Prinzip zurückzuführen, welches Prinzip sich auch bei den Griechen notwendigerweise zu einer Gottesauffassung entwickelt hat. Wenn dieselben Gedanken bei den griechischen Autoren als Philosophie gelten, warum anerkennt dann nicht die moderne Philosophiegeschichte die Bibel als eine philosophische Urkunde?

Die Bibel ist ein Dokument philosophischen Denkens. Es werden zwar in ihr nur die Resultate dieses Denkens vorgeführt und nicht der eigentliche Gedankengang, welcher zu diesen Resultaten geführt hat, aber selbst die mächtigen Gedanken und Ideen geben vom Philosophischen im Wesen der Bibel eine klare Zeugenschaft ab.

Die Kosmogonie der Bibel ist noch heute eine moderne Anschauung. Die Entstehung der Welt durch die göttliche Schöpfung, die Anerkennung des Geistes als Urprinzip, die Ablehnung des Materialismus sind im Vordergrunde der modernen Kosmogonie.

Die sechs Tage der Schöpfung bedeuten eigentlich Perioden. Die vierundzwanzigstündige Tag beginnt doch nur, nachdem die Sonne, der Mond und die Sterne bereits geschaffen wurden. Früher gab es keinen irdischen Tag. Die Worte ערב und בוקר bedeuten ursprünglich den Wechsel von Perioden. Der Stamm ערב bedeutet sich vermengen, sich mischen; der Stamm בקר bedeutet besuchen, aufsuchen, sich treffen; in unserem

Sinne sollte der Vers *Wajhi erev wajhi boker* folgendermassen übersetzt werden: Es kam der Zeitpunkt, wo zwei Zeitalter ineinander gemengt wurden und der andere Zeitpunkt, wo zwei Perioden sich trafen. Auch das folgende Wort *וַיְהִי* wird in der Bibel sehr oft zur Benennung von Zeitaltern benützt. Durch diese Ausdrücke der Schöpfungsgeschichte wird die Periodizität, der Kreislauf des Weltgeschehens geschildert — noch immer eine moderne Idee.

Das Weltgeschehen ist gut *טוב* das bedeutet eine teleologische Auffassung der Schöpfung und eine optimistische Richtung des Denkens.

Die Gesetzmässigkeit in der Natur ist das Dokument der göttlichen Schöpfung. Diese Überzeugung gilt nicht als Glaube, sondern als Wissen: *דעה*. Die Propheten sprechen oft von den Naturgesetzen (vergl. Esaias 40.32; 40.27; Jeremias 5.22—:3-24). Eine kosmologische Beweisführung vom Gotte erscheint in diesen Ausdrücken.

Auch die Geschichte zeugt für Gotteswaltung. Der theokratische Pragmatismus durchdringt die geschichtlichen Bücher und die prophetischen Reden der Bibel.

Gott ist unser Ideal und ethischer Führer. Seine Attribute sind Milde und Gerechtigkeit. Des Menschen Ziel ist die Verwirklichung des göttlichen Ideals im Leben und in der Geschichte.

Weiter wird eine Übersicht der prophetischen Morallehre gegeben. Das Ziel dieser hehren Ethik ist die Ameliorisation der Menschheit, die Begründung von Gottes Herrschaft auf Erden, die Verwirklichung des Messianismus.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht stellt die Bibel eine Auffassung des *naïven Realismus* dar, mit einem ausgesprochenem Verwerfen der mystischen Erkenntnisquellen. Die Wunder sind keine Beweise für die Wahrheit. Die Wahrheit hat ihre eigenen inneren und logischen Kennzeichen. Wunder machen noch keine Wahrheit. Wahrheit und Wunder zusammen bekräftigen einander, aber Wunder kann die Lüge nie bekräftigen.

Die Bibel beschäftigt sich auch mit Lebensweisheit. Die Probleme der Theodicea werden besonders in den Psalmen behandelt. Die Lösung dieser Frage besteht in der inneren Glückseligkeit der Frommen und in der inneren Furcht und Unzufriedenheit der Bösen.

Eine praktische Lebensweisheit wird im Buche der Sprüche gegeben. Hier werden auch einige der griechischen Philosophie ähnlich lautenden Sentenzen gefunden. So z. B. die Äusserungen über die Präexistenz der Weisheit, welche als Vorbild (Idee) der Schöpfung betrachtet wird.

II. Kapitel.

Das Buch Kohelet führt die Menschheit durch die Skepsis zum Glauben. Es prüft das *Geschehen (Maase)* vom Gesichtspunkte des *Jithron* (des Ergebnisses) — ob im Kreislaufe der kosmischen Ereignisse und im Kreislaufe des menschlichen Handelns etwas gibt, was etwas Neues bedeutet, etwas was als Weiterschreiten, als Erfolg betrachtet werden kann. In der Periodizität, im fortwährender Rückkehr der Ereignisse, zwischen den Antinomien und Gegensätzen des menschlichen Lebens und der menschlichen Wahrheiten leuchtet uns eine ewige feste Wahrheit: der Gottesglaube entgegen.

Nicht nur herakleitische Gedanken sind es, welche den Autor des Kohelet durchdringen, sondern er vertritt gleichzeitig die Auffassung eines Protagoras (zeitlich unbedingt früher als die erwähnten griechischen Philosophen), wenn er behauptet, dass über ein und dasselbe Ding gegensätzliche Wahrheit ausgesprochen werden könne. Etwas kann als Wahrheit gelten, dessen Gegenteil ebenfalls Wahrheit sein mag.

Seine Genialität offenbart sich darin, dass er die agnostischen, skeptischen und pessimistischen Gedanken zur Befestigung des religiösen Glaubens heranzieht, und zwar in dem Sinne, dass der Mensch selbst die Ursache dieser nutzlosen Relativität der Wahrheiten sei und nicht die Natur der Dinge. Auf moralischem Gebiet sind die Ursachen dieser Relativität die menschlichen Ge-

brechen, auf Kosmogonischem Gebiet des menschlichen Geistes Fehlerhaftigkeit und Begrenztheit. In dieser Erkenntnis öffnet sich der Weg zum Glauben, nämlich von der Relativität menschlicher Werte zur Anerkennung des Absoluten.

III. Kapitel.

Allgemein wird angenommen, dass das biblische Buch Hiob die Frage der Theodicee zum Gegenstande habe. Eine Annahme, die in der Auslegung des Buches zu vielen Verwickelungen und Schwierigkeiten führen musste. Unsere Theorie geht dahin, dass nicht die Gottheit, sondern *der Mensch* im Mittelpunkte des Problems zu suchen sei. Es ist ein ethisch-antropologisches Buch. Der Prolog schärft uns das zu wiederholten Malen ein.

Die Frage ist: wird der Mensch in Versuchungen abtrünnig? Oder bleibt er seinem Gotte treu?

Damit ist das Buch Hiob ein Drama der Sittlichkeit selbst. Hiobs Leiden sind eine Bewährungsprobe des Menschen.

Hiob hat die Prüfung universell für die ganze Menschheit bestanden und er hat Leidenszeugenschaft dafür abgelegt, dass der Mensch zum Ethischen fähig und zur Selbsterlösung in Gottestreue und ethischer Bewährung berufen sei. Der Mensch ist ein erprobtes ethisches Wesen.

IV. Kapitel.

In den Bibelübersetzungen finden sich in der Regel nur Eliminierungen der anthropomorphistischen Ausdrücke des Textes, welche als Spuren philosophischer Denkweise betrachtet werden können.

V. Kapitel.

In den Apokryphen lagern sich verschiedene Auffassungen ab, welche in der hellenistischen Kulturwelt als philosophischen Gedanken gewertet waren. Die Mystik kommt besonders in der s. g. eschatologischen

Literatur zum Ausdruck, die übrigen Bücher geben zeugnis über tiefe Kenntnis der neueren griechischen Systeme, besonders der Stoik und des Epikureismus.

Die Einstellung dieser Bücher ist fast immer eine streng jüdische. Heftige Polemik wird z. B. im Buche „Salomo's Weisheit“ gegen den epikureischen Hedonismus und den damit verknüpften Pessimismus geführt. Die annehmbaren Elemente der stoischen Ethik und Weltanschauung werden in das Gedankengewebe der Bücher glatt eingefügt. Das IV. Buch der Makkabäer ist eine oratorische Diatribe, aufgebaut auf der Grundlage des stoisch-ethischen Ideals, der Apatheia — es ist aber im Geiste vollkommen jüdisch.

Die Berührungspunkte zwischen hellenistischen Systemen und Judaismus werden in diesem Kapitel ausführlich behandelt.

VII. Kapitel.

Nach einer kurzen Übersicht der vorphilonischen Literatur und besonders des Bibelkommentars von Aristobulos, beschäftigt sich dieses Kapitel mit der Philosophie Philos.

Die Auffassung, dass unser Philosoph einen Ausgleich zwischen der griechischen Philosophie und dem jüdischen Glauben zu bewerkstelligen versucht hätte, ist grundsätzlich falsch. In Philo's Zeitalter, wo die Skepsis die Grundlagen des philosophischen Denkens — wohl gemerkt, nicht die des Glaubens, sondern die des wissenschaftlichen Denkens, — erschütterte, hat niemand daran gedacht, Religion und Philosophie miteinander zu versöhnen. Diese Idee der Versöhnung oder des Ausgleiches ist wesentlich eine Erfindung der neuzeitigen Aufklärung. Nicht einmal im Mittelalter war davon die Rede. Die Wissenschaften waren damals als eine Propädeutik der religiösen Weltanschauung betrachtet. In der Scholastik war die Philosophie *ancilla theologiae*, die Hausmagd der Religionswissenschaft. Auch bei Philo spielen die Wissenschaften noch eine untergeordnete Rolle.

Eine zweite falsche Annahme sei, dass Philo ein *griechisch* denkender Jude gewesen wäre, vollkommen assimiliert, und sich in tiefer Verehrung vor dem griechischen Geiste beugend. Das Entgegengesetzte ist wahr. Er anerkennt nur solche griechische Theorien, welche seinem jüdischen Glauben nahe stehen und denselben unterstützen. Heftig polemisiert er gegen den griechischen Materialismus und die epikureische Sensualität. Von den griechischen Autoren übernimmt er nur das, was seine Anschauungen befestigen kann.

Warum aber schrieb er griechisch? Warum benutzte er die griechische Denkformen und den griechischen Styl in seinen Schriften? Weil er eben nicht für Juden schreibt, er schrieb nämlich für die Griechen. Er wollte die hellenistische Welt für den jüdischen Glauben gewinnen. Er war ein Apologet ersten Ranges, ein Missionär des Judentums. Nicht seine apologetischen Bücher allein, sondern sein ganzes Schriftum überzeugt uns davon. Eben seine grossen Bibelkommentare bilden den wertvollen Versuch einer Apologetik jüdischer Weltanschauung und eine Missionspropaganda für den jüdischen Glauben.

Seine Philosophie ist auf einer festen erkenntnis-kritischen Grundlage aufgebaut. Das wurde bis heute in der philosophischen Geschichtsschreibung nicht genügend bewertet und behandelt, und darum fanden diejenigen, die seine Philosophie zum Gegenstand ihrer Forschung gemacht haben, so viele unlösbare Gegensätze in seinen Büchern.

Im Buche „De Ebrietate“ und in dem darauf folgenden „De Sobrietate“ legte er die Grundlagen seiner Erkenntniskritik bzw. Erkenntnistheorie nieder. In einer weiten Exkursion beschäftigt er sich mit den Gründen der Skeptiker, wonach die Wahrheit unerforschbar sei. Er teilt ihre Ansicht, dass durch die üblichen Methoden, d. h. durch die Sinnlichkeit und den gewöhnlichen Gebrauch des menschlichen Geistes, nämlich durch die Logik, die Wahrheit nicht erforscht werden könne. Nach

seiner Meinung gebe jedoch einen Weg, u. zw. einen einzigen Weg zur wahren Erkenntnis: die Ekstase.

Die Ekstase ist ein Abwendung des Menschen von der Sinnlichkeit und dem menschlichen Nous zu sich selbst, eine Befreiung der Seele von der Körperlichkeit und von den Fesseln der Logik, ein Einkehren in sich selbst, aber auch eine Befreiung von sich selbst (d. h. von der Körperlichkeit). In diesem Zustande kann die Seele die Wahrheit erblicken, weil in dieser In sich Versenktheit offenbart sich dem Menschen die absolute Wahrheit.

Mann kann nicht umhin, die auffallende Ähnlichkeit zwischen Philo's Theorie und dem augustinischen und Descartes'schen Erkenntnisprinzip und noch eher Bergson's intuitiver Philosophie zu bemerken. Ihr Fehler macht sich stets auch bei ihm geltend, dass er nämlich das innere Erlebnis des Ich auf die ganze Welt ausdehnt; dies ist ein kühner Sprung von der Verinnerlichung des Geistes in die Aussenwelt.

Was er während dieser Verinnerlichung sieht, sei nach seiner Auffassung analog mit dem Weltgeschehen; dies ist der Fall auch bei Bergson. Bergson vernimmt im innersten Wesen des Ich ein ewiges Strömen, eine fortwährende Dauer der Veränderungen, eine Fluktuation und ein Vorwärtsschreiten, Philo dagegen sieht daselbst die ewige Unveränderlichkeit, ein fortwährendes Sichselbstbleiben. Bergson sieht in der Welt Veränderung, Wechsel im Fortdauern. Elan und Evolution; Philo Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unbeweglichkeit. Die Wahrheit, also das Göttliche, ist unveränderlich und unbeweglich.

Dieses Unveränderliche wird von dem veränderlichen menschlichen Geiste und den vergehenden Sinnen nicht erreicht. Das Göttliche ist für die Sinnlichkeit und den damit verknüpften logischen Denken unerreichbar. Nur in der Ekstase öffnet sich ein Weg dem Menschen zum Göttlichen.

Da aber die meisten Menschen zur Ekstase nicht reif sind, entsteht die Notwendigkeit sie durch die Mittel der Sprache zu belehren. Die Sprache ist unvollkom-

men und kann das Wesen der Ekstase und dadurch das Wesen der Wahrheit nicht veranschaulichen. Diese Unzulänglichkeit der Sprache wird auch von Bergson sehr stark gefühlt und bedauert. Bei ihm sind die Worte und die Begriffe nur starre Schemen der lebendigen Wahrheit. Die Intuition kann nicht begrifflich gefasst werden und darum benützt Bergson statt Begriffe Bilder, Gleichnisse, Analogien, — dadurch will er seine eigene Intuition in der Seele seiner Leser wachrufen. Philo geht denselben Weg, anstatt Begriffe, logischer Konstruktion und Worte benützt er Gleichnisse und Analogien. So z. B. das Gleichnis vom Stadtbaukünstler. In dieser Analogie stellt er dar den kosmoteleologischen Beweis des Daseins Gottes und auch seine Ideenlehre. Wohl gemerkt, er will nicht *beweisen*, er will bloß beleuchten. Durch die Analogie will er ein Bild der Wahrheit in uns erwecken. In der Ideenlehre benützt er bildliche Ausdrücke, welche den Irrtum hervorrufen könnten, als möchte er die Ideen personifizieren. Nein, er will nur durch seine Bildersprache die Vorstellungskraft der Leser fassen und sie zur Wahrheit hinlenken. Seine *Dynamis* und sein *Logos* sind immanent in Gottes Geiste, sie sind nur Vorbilder der Schöpfung, ein Plan des Weltalls: Gedankeninhalt des göttlichen Geistes.

Er kämpft doch gegen die Mythologie. Seine allegorischen Deutungen der Bibel sind zu diesem eigenen Zwecke vorgenommen worden: jedwede mythologische Deutung auszuschliessen. Die Bibel benützt sich der menschlichen Sprache, eben so wie der Philosoph diese Sprache zur Hervorbringung eines ekstatischen Erkenntnisses gebraucht, benützt auch die Bibel Allegorien und Gleichnisse.

Im übrigen und besonders in ihren Einzelheiten ist Philo wissenschaftliche Einstellung eine eklektische. Platonische, pythagoreische, stoische Einflüsse gelangen in ihr zur Geltung, aber auch aristotelische Einwirkungen. Seine Ethik hat ein stoisches Kolorit. Seine Seelenlehre ist auf Platonismus eingestellt. Trotz diesem Eklek-

tizismus ist Philo ein jüdischer Denker. Er bewahrt die jüdische Auffassung vom Gotte in voller Reinheit.

VIII. Kapitel.

Die hermeneutischen Regeln der jüdischen traditionellen Literatur sind der Ausdruck eines streng logischen Geistes. Eine ausführliche Analyse dieser Regeln.

IX. Kapitel.

In der rabbinischen Literatur finden wir zahlreiche polemische Äusserungen gegen die gnostische Auffassung.

Die Gnosis ist eine philosophisch-religiöse Strömung, in welcher die platonisch-pythagoreische dualistische Weltlehre mit dem persischen Dualismus, und die Ideenlehre mit der persischen Angelologie verschmelzt ist. Die Ideen, oder die Zahlideen werden mit göttlicher Natur bekleidet, sie werden in Götter, Engel und Dämonen umwandelt. Es ist selbstverständlich, dass die Rabbiner dagegen heftig Stellung genommen haben. Sie erkannten, dass die Angelologie eine persische Importware war. Sie kämpften gegen die dualistische Auffassung, gegen die Verdunkelung des reinen Gottesglauben. Die Beschäftigung mit dem Gnostizismus wurde zwar nicht vollkommen verboten aber sie wurde beschränkt.

Im allgemeinen wird diese Lehre mit der Vision des göttlichen Thronkarrens (Ezechiel I.) identifiziert (Maaseh Merkabah). Es gab aber auch Rabbinen, die sich mit der Gnosis beschäftigten, manche von ihnen drangen tief in diese Mysterien hinein. Eine Besprechung ihrer Äusserungen.

X. Kapitel.

Die gnostische Erkenntnistheorie ist eine individuell-mystische. Nur die Adepten (die Pneumatiker) werden der Wahrheit teilhaft, durch individuelle Offenbarungen. Dadurch sei ihre Lehre ein Wissen (Gnosis), gegenüber den Religionen, welche nur einen Glauben (Pistis) lehren.

Dagegen anerkennt die jüdische Tradition nur eine allgemeine, historische Offenbarung, die vom Berge Sinai. Eine unmittelbare Erkenntnis Gottes wurde auch durch dieselbe nicht gewährt. Der einzelne Mensch kann nicht bis ins Wesen der Dinge hineindringen. Moses und die Propheten konnten auch nicht die volle Wahrheit erforschen. Durch einen Spiegel, durch den *Lapis specularius* (*Aspalklaria*) einen Kristall schauen sie die Revelation des Göttlichen in der Natur; ihr Erkennen ist nur ein Abglanz der ewigen absoluten Wahrheit. Auch die Auffassung über die Göttlichkeit ist individuell/bedingt, die Wahrheit ist ewig und unveränderlich, aber die menschlichen Anschauungen über die Wahrheit sind verschiedenen. Darum ist es nötig milde über die menschlichen Verirrungen zu urteilen.

Der Intellekt reicht nur bis zu den Grenzen von Zeit und Raum, aber innerhalb dieser Grenzen hat der Intellekt völlige Autorität.

XI. Kapitel.

Die Naturanschauung der Tradition ist also eine intellektualistische. Natürliche Erscheinungen müssen natürlich erklärt werden, Phänomene, welche die natürliche Erklärung zu überschreiten scheinen, müssen ebenfalls natürlich aufgefasst werden. Die Tradition kämpft gegen Aberglaube und Mystizismus.

Träume sind natürliche Folgen des menschlichen Seelenlebens, sie sind nicht Kundgeber göttlichen Willens. Träume sind nur ein geringer Teil des prophetischen Schauens, sie bedeuten eigentlich nichts und wenn sie in Erfüllung gehen, dies sei nur die Folge der Suggestion, ausgehend vom Träumdeuter. Also eben s. g. wahrsagerische Träume und deren Erfüllung sind keine mystische Ereignisse sondern ein ganz gewöhnliches natürliches Geschehen.

Ebenso wird die Astrologie bekämpft. Auch gegen den Wunderglauben werden Argumente angeführt. Die Tradition leugnet nicht die Wunder, aber sie glaubt nicht, dass Gott die Gesetze der Natur jeden Augen-

blick aufhebe. Wunder sind die grössten Seltenheiten. Die s. g. übernatürlichen Erscheinungen können nicht als Dokumente der Wahrheit verwertet werden.

XII. Kapitel.

Polemien gegen Dualismus und Polytheismus.

XIII. Kapitel.

Die Attribute Gottes. Die traditionelle Literatur hält aufrecht das Prinzip von Gottes Einheit in vollster Reinheit. Darum werden ihm keine positiven Attribute beigelegt. Wenn auch der Talmud und die Midraschim manchmal positive Attribute Gottes nennen, tun sie das in einer negativen Weise: Die Eigenschaften der Menschen werden erörtert und es wird ausgesprochen, dass Gottes Eigenschaften denjenigen der Menschen nicht gleich sind: *Lo kemiddath ha-kadosch Baruch Hu mid-dath basar va-dam*. Durch dieses Negativum wird das Positive in Gott ausgesprochen. Diese positiven Attribute sind: Leben, Ewigkeit, Weisheit, Allmacht, — es sind eigentlich Funktionsattribute.

XIV. Kapitel.

Seine ethicshen Attribute sind: Güte und Gerechtigkeit. Die Güte ist nach ihrem Wesen von der Gerechtigkeit nicht verschieden. Gott ist aus Gerechtigkeit milde und gut.

Theodicee in der traditionellen Literatur. Der Mensch hat Willensfreiheit. Er ist ein freier Schöpfer seiner eigenen Taten. Wenn aber Gottes Strafe oder Belohnung als eine logische, Notwendigkeit auf die Tat folgen würde dann möchte der Mensch schon nicht mehr aus innerer Freiheit handeln, seine Taten wären durch den Lohn oder durch die Strafe bedingt. Solche Taten hätten auch gar keinen ethischen Wert. Darum ist es nötig, dass Gottes Gerechtigkeit sich nicht immer im Leben des Einzelmenschen manifestiere.

Der Gerechte betrachtet seine Leiden als „Leiden

aus Liebe". Auch Gottes Vorkenntnis ist in keinem Gegensatz zu seiner Gerechtigkeit, weil diese Vorkenntnis eine Kenntnis der *Alternativen* der menschlichen Handlung bedeutet und nicht ein Kenntnis von den Handlungen selbst.

XV. Kapitel.

Da der Mensch freien Willen hat, ist er für seine Taten verantwortlich.

Zwei Neigungen gibt es im Menschen die böse und die gute. Auch die böse Neigung ist ursprünglich gut, denn die Körperlichkeit dient der Erhaltung des Lebens und der Rasse. Die Lebensinstinkte sind gut, nur der Mensch sei böse, weil er sie misbraucht.

Die göttliche Gnade hat uns die Lehre gegeben, damit die Menschheit sich zur Tugend erziehe. In dieser Tradition ist ein optimistischer Zug unverkennbar, nämlich der Glaube daran, dass, der Mensch sich zum Guten erziehen könne. Die Tradition kennt aber auch die Qualen des Pessimismus, sie anerkennt die schlechten und bösen Seiten des Lebens, aber sie lehrt, dass durch ethische Erziehung die Menschheit sich emporheben kann. Das ist kein blinder Optimismus, auch kein erbitterter Pessimismus, es ist hoffnungsvoller und gesunder *Meliorismus*.

Die ethischen Prinzipien des jüdischen Gesetzes bilden die beste Methode einer Erziehung der Menschheit zur Vervollkommenung der Menschheit, zur Selbsterlösung und zur Verwirklichung des messianischen Ideals.

XVI. Kapitel.

Polemien im Talmund und in den Midraschim gegen die Theorie einer Urmaterie. Griechische Reminiszenzen in der Auffassung mancher Rabbinen.

XVII. Kapitel.

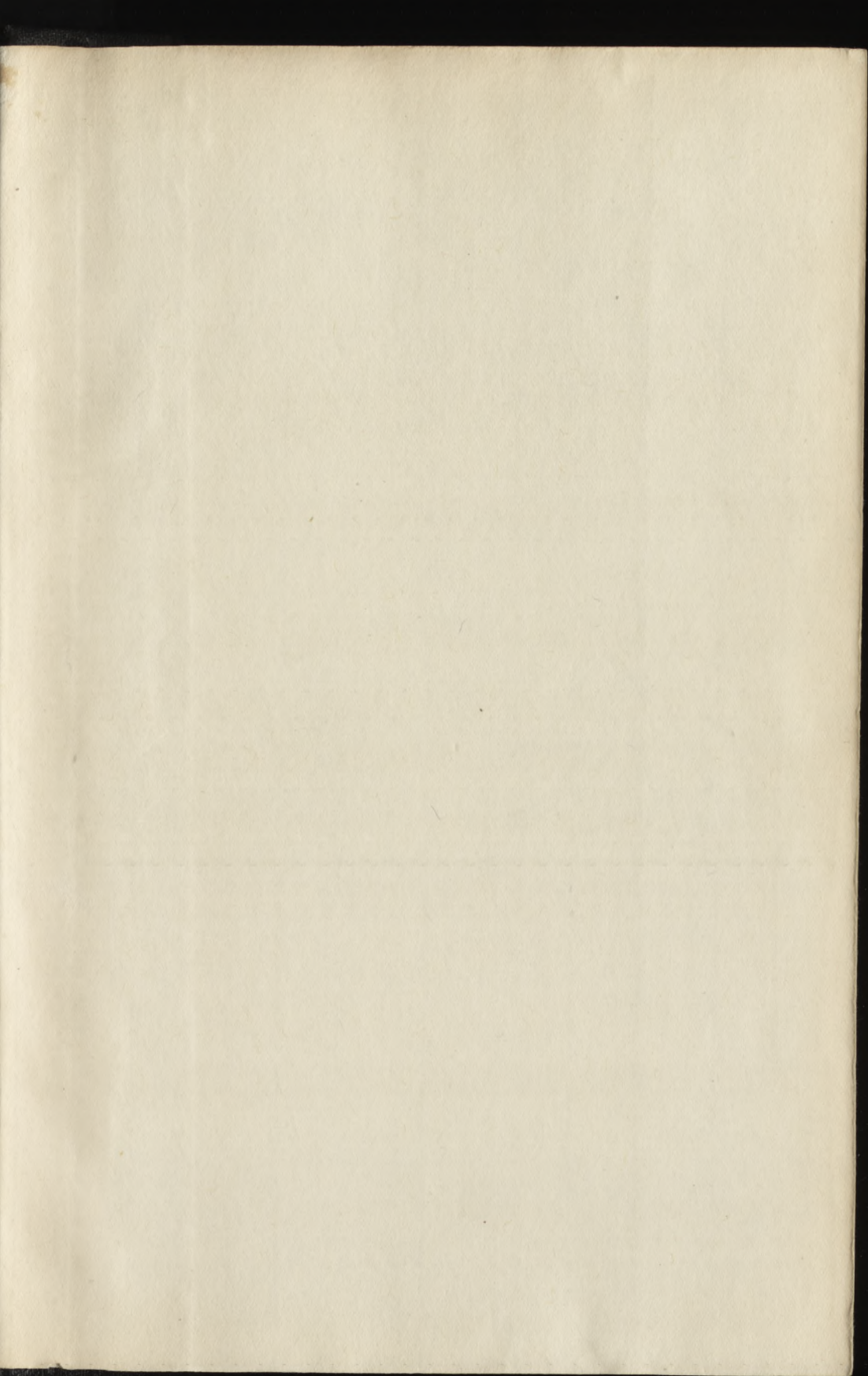
Schlusswort.

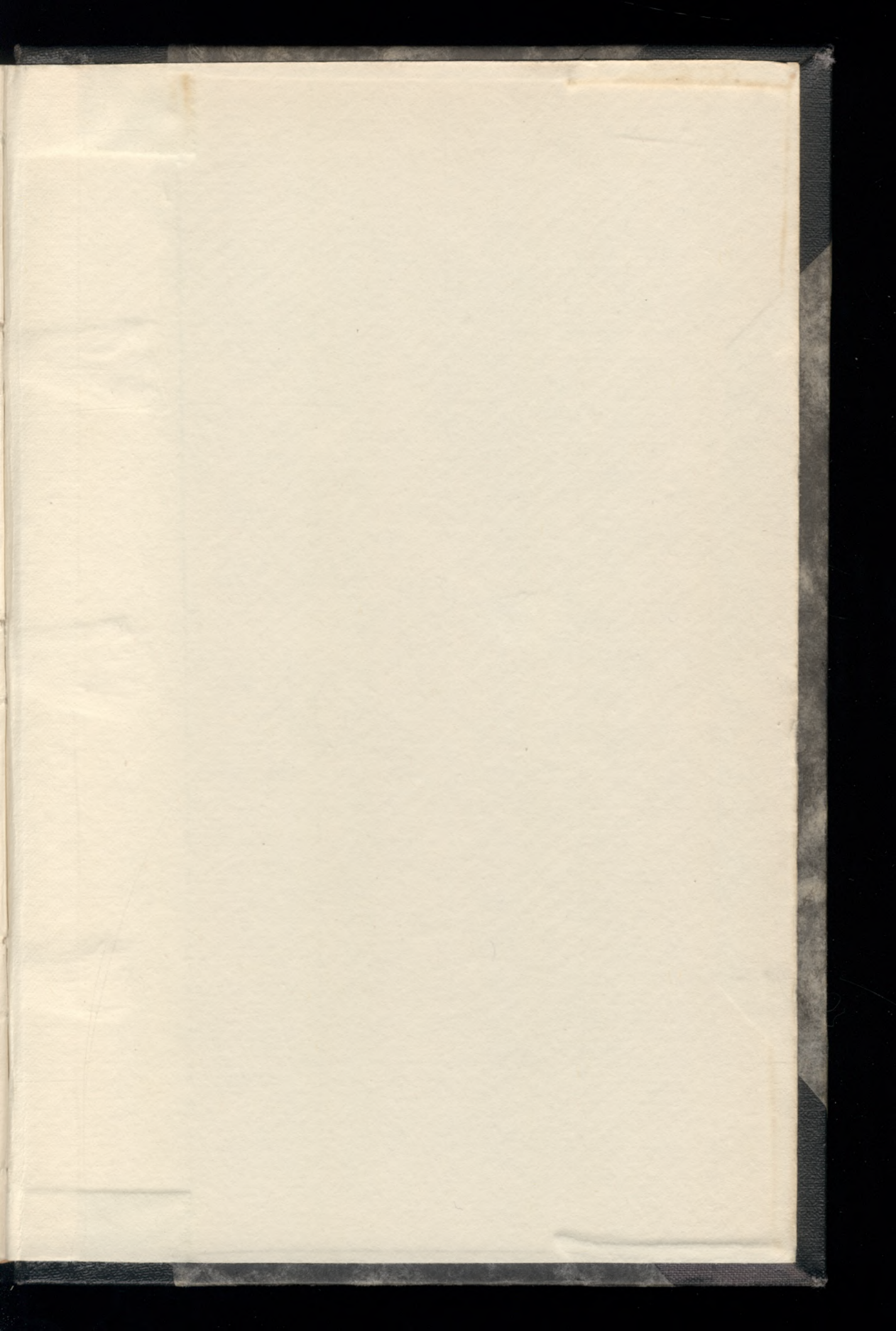


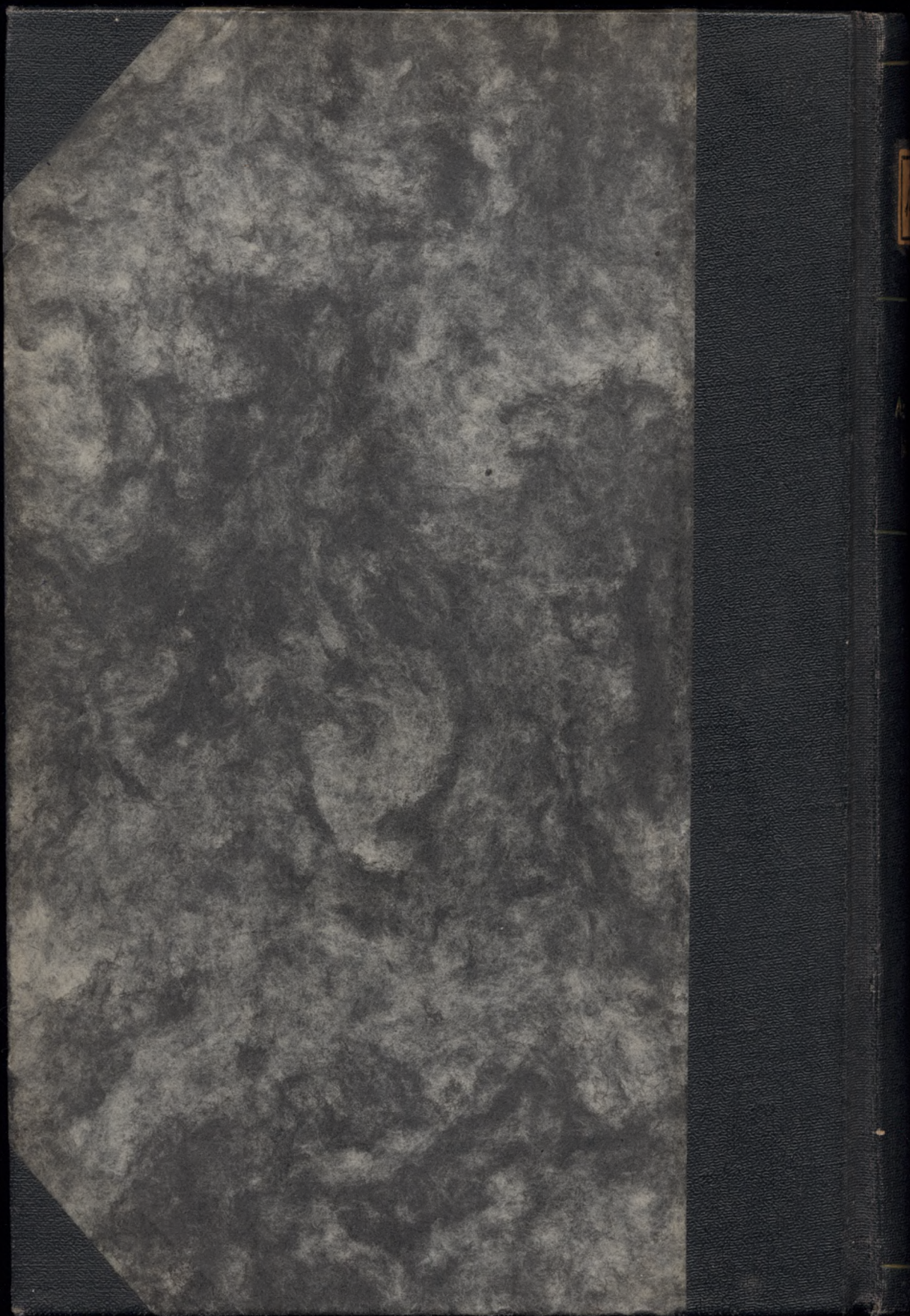
TARTALOM

	Oldal
Bevezetés .. .	5
A Biblia bölcselete .. .	15
A Biblia kozmogóniája .. .	27
Koheleth. Dr. Hevesi Simon közleménye .. .	91
Jób könyvéről .. .	131
Theológiai bölcseleti nyomok a zsidó szentírás-fordításokban .. .	153
Vallásbölcselet az apokryphákban .. .	167
Az alexandriai bölcselet és Philo .. .	181
Filozófia a hagyományos irodalomban .. .	237
Küzdelem a gnoszticizmus ellen .. .	253
Polémia .. .	277
Küzdelem a természetes jelenségek babonás felfogása ellen .. .	291
A világmagyarázat és az isteni elv dualizmusa és pluralitása ellen .. .	309
Hagyomány tanításai Istenről .. .	321
Az Isteneszme ethikai tartalma és az ezzel kapcsolatos problémák .. .	337
Emberszemlélet .. .	355
Maaszé Beresith filozófiai tanítások .. .	377
Összefoglalás .. .	407
Kronológiai táblázat .. .	411
Németnyelvű összefoglalás .. .	417









19265

HEVESI

Az okor zsidó
bölcselete