

4A 4625

1891-1892

A 4625

Az

ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ-INTÉZET

ÉRTESITŐJE

AZ 1891—92-IKI ISKOLAÉVRŐL.

Megelőzi :

A KÖZÉPKORI

ZSIDÓ VALLÁSBÖLCSESZEK

SZENTIRÁSMAGYARÁZATA

MAIMÛNI ELŐTT.

IRTA

DR. BACHER VILMOS

TANÁR.



BUDAPEST,

1892.

OR-ZSE
Könyvtára

Nyomatott Alkalay Adolfnál, Pozsonyban.

Országos Rabbiképző - Zsidó Egyetem Könyvtára

Előszó.

A zsidóság szellemi fejlődésének középkori virágkorszakában nyelv-
tudomány és vallásbölcseészet alakították át a szentírásmagyarázatot
és azt új, a hagyományos úttól eltérő irányba terelték. De míg a héber
nyelvtudomány a szentírás helyes megértését közvetetlenül mozdította
elő és a bibliamagyarázatnak a legnélkülözhetetlenebb eszközöket szol-
gáltatta a szöveg értelmének kinyomozására és önkényes fölfogások távol-
tartására, addig a vallásbölcseészeti elmélkedésben a szentírás értelmezése
csak második sorban jött tekintetbe, mert mindenek előtt azt czélozta,
hogy saját eredményeinek bizonyítását és megerősítését a bibliai szö-
vegben találja. A szentírás helyes megértésének szükségéből származott
héber nyelvtudomány főczélul a szentírás magyarázatát tűzte ki magának;
a vallásbölcseészet első sorban eszköznek tekintette a szentírás fejtegetését,
hogy általa az észszerű gondolkodásnak tartalmát és eredményeit a val-
lások megismerés írott kútfőivel hozza összehangzásba. De a vallás-
bölcseészet is abból a föltevésből indult ki, hogy a szentírás igazi értelmét
deríti föl, midőn annak tartalmát a bölcseészeti spekulációval törekszik
összeegyeztetni, hogy a bibliai szöveget ezzel valóban értelmezi és nem
tőle idegen gondolatokat fektet szavaiba. Ez oknál fogva a vallásböl-
cseészet főtenyezővé lesz a középkor zsidó vallásbölcseészetének történetében
és e történet forrásai közé a bibliai kommentárokon kívül a zsidó vallás-
bölcseészeti irodalom termékei is számítandók. Jelen dolgozatomban ezen

irodalomból adalékokat próbáltam nyújtani a szentírásmagyarázat történetéhez, még pedig egyelőre annak legrégebb termékeiből, melyek Maimûninak ezen irányban is befejező, de új kiinduló pontot is képező nagy munkája előtt keletkeztek. Ezen adalékok az illető munkák exegetikus tartalmát ismertetik, különös tekintettel a bibliai iratoknak fölfogásához és értelmezéséhez tartozó általános kérdésekre. Hogy a szentírásmagyarázat általános kérdései itt előtérbe lépnek és egyes bibliai helyek magyarázatai csak második sorban jönnek tekintetbe, az a használt forrásmunkák minőségénél fogva magától érthető. De épen ezen általános kérdésekre nézve, melyek a vallásbölcseészet és szentírásmagyarázat közös területét képezik és melyeknek fejtegetésében spekuláció és exegézis legbensőbbben szövetkeznek, a jelen dolgozat alapjául szolgáló irodalmi termékek a szorosabban exegetikus irodalomnak szükséges kiegészítése gyanánt tekinthetők, mert ez utóbbiban az említett általános kérdések csak elszórtan és mellékesen vagy semmiképen sem tárgyaltnak.

Művemnek nem az a szándéka, hogy az anyagot kimerítse és a chronologiai sorrendben bemutatott szerzők szentírásmagyarázatának minden megmaradt részletét ismertesse; inkább az a czélom, hogy kimutassam, milyen része volt a középkori zsidó vallásbölcseészet ezen megalapítóinak az észszerű és a tudományos gondolkodás eredményeit magába fölvevő szentírásmagyarázatban és hogy ezzel összefüggő áttekintetét nyújtsam a legfontosabb elemeknek, melyekkel a vallásbölcseészet a szentírásmagyarázatot befolyásolta és meggazdagította. Azért itt néhány régibb tekintélyt (mint Izsák Izraéli, Sabbathái Donolo, József Albaszîr karaita), kiktől érdekes adalékok volnának fölemlíthetők az exegézishez, nem vettem föl, mert nem tulajdonítható nekik befolyás a szentírásmagyarázat fejlődésére vagy általában a zsidó gondolkodás irányára. Más okból az itt egyesített és nagyobbára más téren is tündöklő nevek sorából hiányzik azon férfiú, ki úgy koránál, mint jelentőségénél és irányánál fogva mindenesetre külön fejezetet érdemelt volna jelen művemben. t. i. Ábrahám Ibn Ezra, kinek exegetikus munkáiban a fent említett két főtenyezőnek, a nyelvtudománynak és a vallásbölcseészetnek egyesült befolyása különösen pregnáns módon nyilvánul. De Ábrahám Ibn Ezra szentírásmagyarázatának ismertetése, még ha csupán annak philosophiai elemeire szorítkoznék is, úgy terjedelemre mint tartalomra nagyon is túllépett volna a jelen munka keretén. Ugyanabból az okból az első fejezet anyagát csak Száadjának két vallásbölcseészeti munkájából vettem exegetikus művei mellőzésével.

Hogy dolgozatomnak szűkre mért terjedelmét tulajdonképi tárgyától el ne vonjam, életrajzi adatokat a szerzőkről és irodalmi történeti adatokat műveikről majdnem egészen mellőztem; annál inkább tehettem azt, mert azok a zsidó irodalomnak legismertebb szerzői és művei közül valók. Száadját, a nagy szúrai iskolafőt, a zsidóságon belül a tudományos megismerés első úttörőjét kivéve, kinek ezredéves jubiléuma ünnepléséhez jelen dolgozat is csekély mértékben járulni óhajt, egytől egyig a spanyol fénykorszak képviselőinek nevei állanak az egyes fejezetek élén. A ma korszak három legnagyobb költőjét találjuk közöttük, míg a többiek is teljes joggal, úgy hivatásukra mint tekintélyükre nézve, a korukbeli zsidóság hivatott szószólóinak tekinthetők. E férfiak itt egybe gyűjtött nyilatkozataiban és fejtegetéseiben összhangzólag — és Jehúda Hallévinek eltérő iránya sem zavarja tulajdonképen az összhangzást — azon meggyőződés jut kifejezésre, hogy az emberi ész a vallásos megismerés legmagasabb kérdéseiben nem tanít egyebet, mint az Izráélben kinyilatkoztatott vallásnak kútfeje, a szentírás. Ezen meggyőződés, a zsidó vallásbölcseletnek, megalapítója Száadja óta, sarkalatos elve, különösen szentírásmagyarázatuknak azon mutatványaiban jut érvényre, melyeket itt lehetőleg tárgyilagos ismertetés, nem megítélés végett állítottam össze. Ebből a meggyőződésből származik a szentírási szöveg fejtegetésében tanúsított azon szabadság, mely merészsége által sokszor imponál, de gyakran mai tudományos érzékünk előtt erőszakosnak és gáncsolandónak is föltűnik. A szentírás kinyilatkoztatási jellegébe vetett hit egyesült az észbeli megismerés igazságába vetett époly szilárd hittel és e kettős forrásból eredt a meggyőződés arról, hogy az észszerű megismerésnek vagyis — mint ma jobban szeretjük mondani — a tudományos megismerésnek szükségképen összeegyezőnek kell lenni a szentírás vallásos tartalmával. Az arab mivelődési korszak zsidó bölcseletkedői nem allegorizáló exegézis által törekedtek koruk philosophiájának eredményeit a szentírás tanaival összhangzásba hozni, mint hajdanában a görög-zsidó bölcselet Alexandriában: hanem a szentírás nyelvének helyesebb megértésére támaszkodván a helyes szentírásmagyarázatnak nem egy maradandó értékű és a kritikai vizsgálódás előtt is megálló elemét alkották meg, míg az allegoristikának csak korlátolt mértékben engedtek helyet. Általában véve, bibliai exegézisüknek csak történeti jelentőséget tulajdoníthatni még: mert koruk philosophiája, melyet az emberi észben alapulónak hittek és így teljes bizalommal csatlakoztak hozzá, a történet birodalmába

valo immár, a szentírás értelmezéséhez pedig mi most oly föltevésekkel járulunk, melyek lényegesen különböznek azon régi gondolkodók fölfogásától és hitétől. De minthogy szentírásmagyarázatuk saját koruknak legjobb meggyőződéséből származott, azért minden kornak élt az, és vallásunknak ezen régi szellemi vezérei még most is vezethetnek és megerősíthetnek bennünket abban a hitben, hogy a szentírás vallásos tartalma isteni eredetű, de annak is a megismerésében, hogy a szentírás magyarázatában a bíráló észnek mértékét kell alkalmaznunk.

ORSZÁGOS
KÖNYVTÁRA

Tárgymutató.

Előszó	Lap III—VI
I. Száadja gáon (892—942)	1—41
1. A szentírás mint a megismerés kútfeje, 1. 2. A szentírás tartalma, 2. 3. Bibliai bizonyítékok a megismerés általános kútfejei mellett, 4. 4. Kinyilatkoztatás és böleselkedés, 4. 5. A csodák mint a bibliai tanoknak bizonyítékai, 6. 6. Mikor szabad a szentírás szószerinti értelmétől eltérni, 8. 7. Meg nem engedett allegorizálás, 9. 8. Átvitt értelmű kifejezés mód Istenről, 10. 9. Bibliai anthropomorphismusok példái, 12. 10. Általános megjegyzés, 13. 11. Másoknak böleselkedő szentírásmagyarázata, 14. 12. A világ teremtése, 15. 13. Az Istenről szóló tan a tíz kategória keretében, 17. 14. Az Isten nevei, 21. 15. A világ. Az ember. A lélek, 23. 16. Az akarat szabadsága, 25. 17. Erdem és vétek. A szentírási törvények, 28. 18. A túlvilág a szentírásban. A feltámadás, 30. 19. Vallásos apologia és polemia, 33. 20. Exegetikus áltanok ellen, 36. 21. A kereszténység és az iszlám ellen, 38.	
II. Salamon Ibn Gabirol (1020—1070)	42—51
1. Bovezető megjegyzés, 42. 2. A paradicsom elbeszélésének allegorikai magyarázata, 43. 3. Bölesészeti szentírásmagyarázat egyéb példái, 46. 4. Ibn Gabirol erkölestani kézikönyvéből, 47. 5. A »királykorona« című költeményből, 51.	
III. Bachja Ibn Pakúda (a XI. század második felében) .	52—74
1. A szívbeli kötelességek könyve, 52. 2. A vallásos megismerés kútfejei, 55. 3. A szentírás tanulása, 56. 4. A szentírási törvények, 60. 5. Isten és tulajdonságai. Metaphorikus kifejezés mód, 63. 6. A teremtés. Az ember. A szabad akarat, 68. 7. A túlvilág a szentírásban, 70. 8. Theodicea, 72. 9. Különfélék. 73.	

IV. Ábrahám b. Chija (1065—1136)	75—85
1. A »lélek szemlélődésének« könyve, 75. 2. A teremtés, 76. 3. A szentirási törvények. A dekalogus, 79. 4. Egyes szentirásmagyarázatok. Különfélék, 83.	
V. Mózes Ibn Ezra (1070—1139)	86—89
1. Bevezetésül, 86. 2. Isten nevei és tulajdonitmányai, 86. 3. Metaphorikus kifejezés mód, 88.	
VI. József Ibn Czaddik (1080—1149)	90—95
1. Isten megismerése, 90. 2. Isten. Világ. Lélek, 91. 3. Erkölcstani. A szentirás törvényei. A más világ, 93.	
VII. Jehúda Hallévi (1086—1145)	96—123
1. Bevezetésül, 96. 2. A szentirási szöveg hagyománya, 98. 3. Izraél vallásának történeti jellege, 101. 4. Izraél az emberiség magva, 102. 5. A szent föld, 103. 6. A próféta-ság, 105. 7. Isten tulajdonságai és nevei, 107. 8. A szentirás törvényei, 113. 9. A szentirási történetírás. A magaslatok istenitisztelete és a borjuk tisztelte, 115. 10. A másvilág a szentirásban, 117. 11. A hagyományos szentirásmagyarázat. Az agáda, 118. 12. Egyes magyarázatok 120.	
VIII. Ábrahám Ibn Dâud (1110—1180)	124—142
1. A »magasztos hit« könyve, 124. 2. Bölcsészet és szentirás, 125. 3. A szentirásmagyarázat alaptételei, 127. 4. Isten nevei és tulajdonságai, 129. 5. A középlények, angyalok, 130. 6. A próféta-ság, 133. 7. A szentirás hitelessége, 134. 8. A másvilág a szentirásban, 135. 9. A szabad akarat, 136. 10. A szentirás törvényei, 137. 11. Egyes magyarázatok, 139.	

Száadja gáon.¹⁾

1. Minden tudásnak és megismerésnek három kútfeje van, úgy mint: érzéki észlelés, ész, logikai kényszer; e háromhoz az „egység-hívők“²⁾ számára negyedik kútffőként az igaz közlés járul, melyet a szentírás foglal magában.³⁾ Száadja a szentírást igen gyakran „igaz közlésnek“ nevezi, hogy neki ez által a megismerés megbízható forrásának jellegét tulajdonítsa.⁴⁾ — A

A szentírás mint a megismerés kútfeje.

1) Száadja bölcészeti főmunkája: A hittételek és vélemények könyve. Arab eredetijét kiadta Landauer: Kitâb al-Amânât wa'l J'tikâdât, Leiden 1880; Ibn Tibbon héber fordítását Slucki kiadásából idézem: ם' האמונות והדעות, Lipse 1864. Az idézetekben a könyv szakaszának számán kívül az eredeti kiadásának és mellette zárjelek közt az említett héber kiadásnak lapszámát írom ki. Száadja Jeczira-kommentárjának arab eredetijét francia fordítással kiadta Lambert Mayer (Páris 1891). Csak a szerző nevével idézem e két munkát: Guttman, Die Religionsphilosophie des Saadja (Göttingen 1882); Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre (Gotha 1877).

2) קהל המיוחדים, נמאע'ה אלמוחדין. Így jelöli Sz. a zsidó vallás hivoit, alkalmasint azért, hogy az iszlám hivoival szemben, kik Isten egységét vallásuk fődogmájának hirdetik, hangoztassa, hogy az a zsidó vallásnak alaptana.

3) Emúnóth, bevezetés 14 (7).

4) נקל rokonértelmű szóval, mely a hagyománynak szokásosabb arab kifejezése. Abulvalîd (Szótár 556. 18) עתיקים szót, I Krón. 4, 22, így fordítja: ואלכבר אתי בה אלנקל ואלכבר. Ugyanazon szerzőnél a hagyomány irodalmában foglalt tanítás így jelöltetik: אלני אלצהיה vagy אלנקל אלצארק, l. művemot: Abulvalîd élete és munkái, 76. l. A dualistikus (manichéus) teremtetési elmélet elleni polemikájában Sz. azt is fejtegeti, I, 52 (28), hogy a dualisták hivatkozása a hagyományra azért nem tartható fenn, mert hiányzik náluk a לבר (הגדה ברורה). L. Guttman, 57. l. V. ö. Schreiner a német keleti társaság folyóiratában, XLII, 629. — A szorosabb értelemben vett hagyományra Sz. נקל mellett különösen אתאר kifejezést használja

szentírás egy része soká szóbeli hagyomány alakjában létezett, mielőtt följegyezték volna, így Salamonnak azon példabeszédei, melyeknek föliratát a Pédabesz. könyve 25. fej. élén olvassuk.¹⁾ A megismerés ezen negyedik kútfőjét a többi három kútfőnek bizonyossága erősíti meg, míg viszont az utóbbiaknak igaz voltáról a szentírás tanuskodik.²⁾ Száadja ezen tételét a három általános és a szentírásban nyújtott külön megismerési kútfő kölcsönös bizonyítékáról, második részére nézve keresztül is viszi,³⁾ míg a tétel első részét illetőleg könyvének azon szakaszára utal, mely szorosabban a szentírással foglalkozik; de az illető helyen az ígért bizonyítást nem találjuk. Pótlásul van ott két bizonyíték a bibliai hagyomány megbízhatósága mellett:⁴⁾ 1. A szentírás maga a másoktól vett tudást egyenlő értékűnek ismeri el azzal, melyet saját észlelésünk által nyertünk, mert a tudakolás útján való tapasztalást „látásnak“ nevezi (Jerem. 2, 10). 2. A szentírásban letett hagyománynál ki van zárva azon két lehetőség, mely különben veszélyezteteti a másoktól nyert tudásba vetett hitet, mert az ész arra tanít bennünket,⁵⁾ hogy a bibliai iratok hagyományában, melynek hordozója egy egész nagy összesség volt: Izraél népe, sem tévedés, sem hagyománynak szándékos koholása nem tehető fel.

2. A szentírás⁶⁾ tartalmát képezik: 1. e l b e s z é l é s e k a
A szentíras tar- multról, melyek Isten szolgálatához vezessenek; 2.
talma. maguk az isteni t ö r v é n y e k; 3. i g é r e t e k, az
amazoknak teljesítésével vagy nemteljesítésével járó viszonzásra nézve. Mert a próféták könyvei és hasonlóképen bármely

1) Jeczira-komm., a bevezetés végén.

2) Bevez. 14 (7). Az arab eredetiben az 5. sorban **ועלם אלעקל** után hozzá teendő: **ואלעלם אלצרורי**.

3) L. alább. 3. §.

4) III, 127 (66). V. ö. Guttman, 147. l. Az Emúnóth bevezetésében, 15. l. (8) bibliai bizonyítékul az igaz hagyomány hitelessége mellett Job 15, 17—19 idéztetik. U. o. 25 (12): A kinyilatkoztatásban való hit azon alapszik, a mit, Exod. 20, 22 és 19, 9 szerint, az egész nép »látott« és hallott«.

5) **(מצאנו בשכל) וידנא פי אלעקל**. Ez nyomatékka van mondva, mert ezen bizonyíték azon hiányzó bizonyítás egy részét tartalmazza, mely a megismerés második kútfőjére, az észre vonatkozik.

6) A szentírás és részeinek megjelöléséről Száadjánál I. művemet: Abulvalíd szentírásmagyarázatából. 52. l. A szentírást mint egészet

nép bölcseinek könyvei rendeltetésüknél fogva hármias tartalmuak: azt tanítják, a mi kötelesség és a mi tilos; utalnak a jutalomra és büntetésre; s végre beszélnek olyanokról, kik cselekvéseik által üdvöt vagy veszedelmet vontak magukra.¹⁾ Ezen felosztás a bibliai könyveknek lényeges tartalmát jelöli, a mennyiben törvényeket és tanokat, történeti elbeszéléseket és prófétai beszédeket foglalnak magukban, mert a költészeti könyvek is a vallásos oktatás forrásai gyanánt tekinthetők.²⁾ Tényleg Száadja bibliai szövegek alkalmazásában nem tett különbséget az egyes könyvek között; ő ezen könyvek összességét az igaz hagyomány kútfejének, a próféták által kinyilatkoztatott igazság forrásának tekinti. Bizonyító helyeit az összes bibliai iratokból meríti, a nélkül hogy a pentateuchus és a többi könyv közt különbséget tenne. A bevezetés végén, midőn azon szándékát kifejezi, hogy munkája különböző szakaszaiban előbb az illető bibliai helyeket, s azután az észbeli bizonyítékokat közli, a szentírást, mint egészet oly szóval jelöli, mely egységes kinyilatkoztatási jellegét hangsúlyozza.³⁾

אלכתאב mellett, mely szó azonban olykor a szentírás egyes könyveire is utal, rendszeren a többes számú אלכתאב (= הספרים) jelöli. De az arab névelővel összekötött מקרא is gyakran található. Egyszer — bevez. 14 (7) — ezt olvassuk: אלכתאב אלמנולה »a kinyilatkoztatott könyvek« (Ibn Tibbon így fordítja, ספרי הנבואה).

1) III, 126 (65). Guttman, 145, helytelenül írja: »nem csak a szentírásban, hanem épúgy a próféták és más népek bölcseinek irataiban«. De a »próféták iratai« azonosak a szentírással és tőlük a többi nép bölcseinek iratai világosan meg vannak különböztetve (ספרי הנביאים) kifejezéssel, melylyel Sz. másutt is a szentírást mint egészet jelöli. I. bevez. 21 (11), II, 80 (42).

2) A szentírás tartalmának ugyanazon fölosztását találjuk Száadja előszavában a pentateuchus fordításához (ed. Derenbourg), a hol azt a Levitikus és Példabeszédek könyveiből vett két példával meg is világítja. Ugyanazon előszó végén a szentírás tartalmát röviden így foglalja össze: עניי התורה הגדה וצווי (= מעאני אלתורה כבר ואמר וגו') (וגמול). Hogy még a zsoltárok is ezen fölosztás keretébe illeszthetők, azt mutatja Száadja a Zsoltárok kommentárjának bevezetésében: I. Geiger, Moses b. Maimon, 3. jegyzet (Gesammelte Schriften III, 70).

3) דברי אלרכאלה, bevez. 29 (14). Ibn Tibbon így fordítja: הנביאים.

3. A megismerés három általános kútfejének igaz volta mellett a szentírás a következő bizonyítékokat nyújtja:¹⁾
 Bibliai bizonyítékok a megismerés általános szentírás az által ismeri el igaznak, hogy a bálvákútfejeimellett. nyok semmisége bizonyítékául tőlük az egyenként való felsorolásban, Zs. 115, 5—7, az öt érzéket²⁾ elvitatja, azonfelül még az önkényes mozgást, mely szintén az észlelésnek kútfeje, valamint a nyelvképességet is, a mely a megismerésnek egyik eszközlője. 2. Az észbeli megismerésnek igaz voltát Példabesz. 8, 7. és köv. bizonyítja (igaz beszéd, mint az észszerű gondolkodásnak ferdeségtől ment kifejezője). 3. Hogy logikai kényszerből — apagogikus bizonyítgatás útján — hiteles megismerés származik, azt Jób könyvének két verse erősíti meg: 18, 4-ben oly vélemény érvénytelenségéről van szó, melynek föltevése az érzéki észlelés bizonyosságával ellenkezik; 24, 25-ben oly vélemény mondatik érvénytelennek, mely az észbeli megismeréssel ellenkezik. — Hogy a megismerés minden neme utolsó sorban az érzéki észlelés alapján nyugszik, az Jób 34, 3-ban³⁾ van megerősítve.

4. A kinyilatkoztatott igazságokban való hit nem zárja ki a megismerésre törekvő önálló kutatást; sőt emezt Kinyilatkoztatás és bölcselkedés. az Isten határozottan parancsolja, Jesája 40, 21-ben, hol a hagyomány útján nyert megismerés mellett az észbeli kutatás által nyerhető is kötelességünké tétetik.⁴⁾ Jób-nak és barátjainak beszédjeit a szabad kutatás példáiként tekinthetjük, és Elihu tényleg így szólítja meg társait (Jób 34, 4): „Itéletet válasszunk magunknak, hadd ismerjük meg magunk közt, mi a jó!“⁵⁾ A vallásos kérdésekről való el-

¹⁾ Bevez. 14 (7).

²⁾ Azon célból, hogy e helyen mind az öt érzéket találja, Száadja פה להם kifejezésben érzékszét lát az izlés érzékére (l. Kaufmann, Az érzékek, 34 l. 4 j.) A Jeczira-kommentárban (I, 3, 30. l., francia ford. 50. l.) ezen zsoltárhelyet idézi Deut. 4, 28 kiegészítésére.

³⁾ Bevez. 15 (8).

⁴⁾ Bevez. 21 (11). תפלה מתם szót Sz. így fordítja: תפלה מתם, gondosan kutattatok.

⁵⁾ Bevez. u. o.

mélkedésnek nem csak az a célja, hogy a kinyilatkoztatott igazságot netaláni támadások ellen megvédjük, hanem mindenekelőtt azt czélozza, hogy valóságban igaznak megismerjük azt, a mit a prófétáktól hagyományos tudás gyanánt vettünk.¹⁾ Másrésről az Isten szükségesnek látta, hogy a vallásos igazságok megismerését ne bizza egyedül az emberi szellem önálló kutatására és okoskodására; ezen igazságokat prófétai kinyilatkoztatás útján közölte az emberekkel és azokat nem észbeli bizonyítékokkal, hanem a csodák látható bizonyítékai-val erősítette meg. Mert az emberi szellem az elmélkedés mesterségét,²⁾ a bölcséleti gondolkozást csak lassanként és csak hosszú idő lefolyása után emelhetne volna azon fokra, mely amaz igazságok megismerésére szükséges; s még ezen foknak elérése után is sokan vannak, kiknek szelleme soha sem emelkedhetik hozzá, vagy kik a komoly gondolkozástól való irtózásuk vagy megzavaró kételyek következtében a vallásos igazságokat soha sem nyernék saját elmélkedésük eredményei gyanánt.³⁾ — A bölcsészeti kutatásnak az a föladata, hogy az Isten által kinyilatkoztatott és az igaz hagyományból folyó bizonyíték⁴⁾ alapján elfogadott tant az

¹⁾ Bevez. 22 (11): ליצח ענדנא באלפעל מא עלמנא מן אנביא אללה. ננטר ונפהץ לנכרג אלי [אל]פעל מא ערפנא. באלעלם. Hasonlókép u. o. 24 (12): להוציא אל להוציא אל. Ibn Tibbon fordításában az utóbbi helyen (26. sor) hiányzik הפעל; továbbá u. o. במדע, ובהכרח יסמך helyett olvasandó: במדע ובהכרח, ויסמך. Az isteni tulajdonitmányok megismeréséről Sz. ezt mondja (II, 79, 42): פקבלנאה באלעאנל אלי מא יצה לנא באלנטר. azaz: Mindjárt elfogadtuk — kinyilatkoztatott igazságként —, a mi elmélkedés útján is világossá lesz előttünk; מא אלי annyi mint héberben . . . עד שיעמוד = אלי מא יקה. Ibn Tibbonnál (13. l. 21. s.). A mi helyünkön azonban Ibn Tibbon tévesen így fordítja: אל מה שיעלה מן העין. Ezen alapszik Fürst helytelen fordítása (Emunoth we-Deot, Leipzig 1845, 137. l.: und wir haben es nach dem, was sich uns ebenfalls aus der Speculation ergibt, angenommen), valamint Kaufmanné (15. l.: so dass wir es bald annehmen können, nach dem was darüber das Denken ergibt). Az igazi értelemre nézve v. ö. IV, 147 (75): Elfogadtuk (t. i. az emberi akarat szabadságának tanát), azután a bölcselkedés mesterségével elméledtünk arról, mi által van az ember kitüntetve: továbbá a IV. szakasz elejét, az ember lelkét illető tanról.

²⁾ (מלאכת העין) צנאעה אלנטר.

³⁾ Bevez. 24. s. köv. (12).

⁴⁾ דליל אלכבר אלצארק. L. fent, 1. l. 4. j.

észbeli bizonyítás alkalmazása által tényleges megismeréssé emelje.¹⁾ Hogy kötelességünk, még az emberi észszel legnehezebben fölérhető tárgyakról is — l. Kóhéleth 7, 24²⁾ — mint pl. a világ teremtéséről, elmélkedni, azt Száadja Jeczira-kommentárjának elején igen sajátos módon bizonyítja be: Minthogy a bölcsészet, mely az emberi szellemnek legkiválóbb megnyilvánulása, a teremtőnek legkiválóbb működésével hasonlítható össze, minthogy továbbá a teremtőről az van írva (Jób 12, 22), hogy „a mély dolgokat sötétségből fedezi föl és fényre hozza a homályt“, azért a gondolkozóknak is az a kötelességük, hogy a bölcselkedés útján elérhető megismerésre törekedjenek (v. ö. Jób 11, 6), jóllehet — Zsolt. 92, 6 szerint — sohasem érhetik el teremtőjük bölcsességét. — Isten maga adja a kutatásra szükséges képességet, Jes. 48, 17 szerint,³⁾ és a kutatásnak kötelessége, az Isten kegyelme által neki jutott megismerésben másokat is részesíteni, Jes. 50, 4 szerint.⁴⁾

5. A prófétákba és a próféták által a szentírásban ki-
A csodák mint a nyilatkoztatott igazságokba helyezett hit az amazok
bibl. tanoknak által végzett **csodák on** alapszik.⁵⁾ A prófétáknak
bizonyítékai. csakis hitelesítésük céljából, nem maradandó tulaj-
 donság gyanánt, megadatott a különben csak Isten tulajdonát
 képező hatalom, hogy akár a természeti erők működését,
 p. o. a tűz égését, a víz folyását megakaszszák, akár valamely

1) Bevez. 25 (13). Például utalok Száadja eljárására az első, a teremtéstanáról szóló szakaszban, I, 32 (16). Miután Gen. 1, 1 és Jes. 44, 24-et idézte, mint azt a két szentírási verset, melyben »Isten tudatta velünk, hogy a dolgok mind teremtve vannak és hogy a semmiből t remtette őket«, így folytatja: Azután gondolkoztam e tárgy fölől, vajjon a bölcselkedés is úgy igazolja-e, a mint a kinyilatkoztatás útján igaznak megismertetett. V. ö. II, 80 (42). a hol טריק אלנטר (az elmélkedés útja) és כתב אלאנביא szemben állnak egymással, és I, 41 (22), hol az utóbbi kifejezés helyett ez van: כתר אלאנביא. Ibn Gabirolnál is a דרך המופת a bizonyítás útjával szemben áll a קבלה, azaz a bibliában foglalt hagyomány, Tikkun Midd. Hannefes, ed Lyk, 10. l.

2) Ezen vers hasonló módon van alkalmazva II. 77 (41), I, 30 (15).

3) Bevez. 6 (3).

4) Bevez. 5 (3).

5) III, 120 s köv. (62). V. ö. Guttman, 142. s köv. l.

dolgot egy lényegileg tőle különböző dologgá, pl. élő lényt élettelenné, vizet vérré átváltoztassanak.¹⁾ — Száadja folytonosan utal a csodáknak ezen bizonyító erejére.²⁾ Így a dualisták (manichéusok) elleni polemiájában, a kik állítólagos kinyilatkoztatásokra hivatkoznak, holott rendszerükben csodáknak, tehát a próféták hitelesítésének nincsen helye.³⁾ A különböző teremtetési elméletek czáfolatában a speculativ ellenokok mellett mindig újra hangsúlyozza, hogy a szentirási tant a teremtetésről a próféták által tanaik megerősítésére végzett csodák is bizonyítják.⁴⁾ Az isteni tulajdonságokról szóló tant Isten prófétái útján nyilvánította és ezektől bizonyítékul jeleket és megerősítő csodákat kaptunk.⁵⁾ Az Isten megismeréséhez „az elmélkedés útján és a jelek és csodák bizonyítéka által” jutunk.⁶⁾ Isten törvényeinek hitelesítése végett „az ő kül-

1) Guttman ezt a három szót: **או הפוך עין**, Fürst nyomán így fordítja: »oder die äussere Erscheinung der Dinge umzugestalten«. Ez **עין** szónak félreértésén alapszik, a melylyel Ibn Tibbon az egyenlő hangzásu arab szót visszaadta; ennek értelme pedig: lényeg, substantia. Néhány sorral előbb (62. l. 17. s.) ez van a kérdéses három szó helyett **להפך העצמים** (= arab **قلب الأعيان**, 120. l., 7. s). Megjegyzem ez alkalomból, hogy Mózes Ibn Ezra a tiz kategória elsejét így jelöli: **שער העיין** (Zion II, 119), a mi valószínűleg **ש' העין**-ná javítandó.

2) I. fent. 5. l.

3) I, 53 (28).

4) I. a harmadik, negyedik, hatodik és kilencedik világteremtetési elméletek ismertetésének és czáfolásának végszavait: I, 48 (25), u. o. 48 (26), u. o. 57 (30), u. o. 63 (33). Mind ezen helyeken a bizonyító csodák állandóan így jelöltetnek: **האותות והמופתים אלאיאת ואלבראהין**. A nyolczadik teremtetési elmélet végén ez van (61. 32): **סוי הגה אלאיאת**; a mit Ibn Tibbon ekkép fordít: **מלבר טענת הא' והמופ'**; **ואלמענות** (helyett jobb lett volna **ראית**); Bovez. 22 (12) a csodák úgy jelöltetnek: **האותות הנראות, המופתים הנגלים** **אלבראהין** **אלבאהרה** és **אלאיאת אלמענה**.

5) II, 79 (42): **והעמידו לנו על זאת האותות והמופתים ואקאמוא לנא**; **עלי דלך אלאיאת ואלבראהין**. Kaufmann (15. l.) ezt így fordítja: »und uns darüber Schriftverse und Beweise aufgestellt«. De itt is kétségtelenül, mint a többi idézett helyen, azon jelekről és csodákról van szó, melyek a kinyilatkoztatott tanok igazsága mellett tanuskodnak. A mi ezen mondat folytatását illeti, I. fent, 5. l. 1 j.

6) II, 108 (56): **בטריק אלנטר ובהנג אלאיאת ואלבראהין**. Ibn Tibbon helyett hibásan ezt olvasta: **בדרך ההגדה** és azért így fordít: **בדרך ההגדה**; helyett **בד' העיין**. Fürst (188. l.) egészen tévesen így: »auf dem Wege der Schriftoffenbarung, der Vernunftbeweise und der Argumentation«.

döttjei csodákat és bizonyító jeleket adtak nekünk;¹⁾ hasonlóképen az akarat szabadságáról,²⁾ az emberi lélekről,³⁾ a tulvilági viszonzásról⁴⁾ szóló tanok megerősítésére.

6. A szentírásban mindent külső — szószerinti — értelmében kell magyarázni, kivéve oly helyeket, melyeken a szószerinti fölfogás a következő okok miatt lehetetlen: 1. Ellenmondás az érzékileg észlelhető valósággal, pl. Gen. 3, 20, hol כל חי nem „minden élő“, hanem minden ember. 2. Ellenmondás az észszel, pl. Deut. 4, 24, hol ezen mondat, hogy „Isten emésztő tűz“, csak kiegészítés útján érthető; t. i. Isten büntetése az, mely tűzként emészt, v. ö. Czufanja 3, 8. 3. Ellenmondás más, világos bibliai helylyel, pl. Deut. 6, 16: „ne kísértsetek az Örökkévalót, Isteneteket“, holott Maleáchi 3, 10 ezt olvassuk: „ezzel kísértsetek meg engemet“. Ezen ellenmondást úgy lehet megszüntetni, hogy azt mondjuk: a tilalom ellen csak az vétkezik, ki Isten mindenhatóságában kételkedik és azért teszi próbára, l. Zsolt. 78, 18 köv.; holott az Isten szolgájának szabad az Istent megkísérteni, vajjon fog-e számára bizonyító csodát mivelti, mint Gideón tette (Bir. 6, 39) vagy Chizkija (II Kir. 20, 8). 4. A szentírási szöveggel ellenkező hagyomány, a melynek értelmében magyarázandó a szöveg, pl. Deut. 25, 3, hol a „negyven“, miután a hagyomány az ütlegek számát 39-re határozta, kerek számnak veendő, valamint Num. 14, 34-ben is a „negyven év“ tulajdonképen csak 39-et jelent, mert a pusztai tartózkodás első éve nem számítható.⁵⁾ —

Guttmann (128. l.) már az arab eredeti alapján így: »auf dem Wege der Speculation und der Beweise«; tehát a megelőző jegyzetben említetthez hasonló hibát követ el.

1) III. 113 (58): ואקאם לנא רסלה . . . אלבראהין ואלאיאת ואלמענות, l. 7. l, 5. j.

2) IV, 147 (75): ואקאמו לנא עלי הדא אלקול אלאיאת ואלמענות.

3) VI, 188 (95).

4) A IX. szakasz elején.

5) VII. 212. s köv. Ibn Tibbon fordításában, melyben a VII. szakasz az arab eredetinek lényegesen eltérő alakjára megy vissza (l. Landauer bevezetését, VIII. l.), az illető hely a 109. lapon áll. Itten ezen szavakkal kezdődik: . . . אנחנו בני ישראל מאמינים כי כל אשר בספרי הנביאים הוא כאשר נראה ממשמעו והידוע ממלותיו אלא מה שהנראה והידוע

A kinek sikerül, valamely az említett okokból értelmezésre szoruló szentirási helyet megmagyarázni, az Isten jutalmát érdemli meg, és reá alkalmazható Példab. 2, 4 s köv. A ki valamely szentirási hely értelmezésén fáradozik, de nem ér sikert, fáradozásának nem kell jutalmát várnia, de büntetéstől sem kell félnie a sikertelenség miatt.¹⁾ Ki magának a szentirási törvények magyarázásában önkényes értelmezéseket és eltéréseket enged meg a szószerinti értelemtől,²⁾ az hasonlít a hazug prófétákhoz, kikről írva van (Ezék. 13, 3): „saját lelkük után járnak és az után, a mit nem láttak“. A ki valamely az Istenről szóló szentirási helyet önkényesen magyaráz, az istentagadókhöz hasonlónak tekinthető és reá alkalmazható Zsolt. 139, 20.³⁾

7. Ha az említett okok nem kényszerítenek valamely szentirási helynek a szószerinti értelemtől eltérő Meg nem engemagyarozatára, nem szabad a szöveget másképp mint dett allegorizáció szó szerint érteni. Mert ha ez szabad volna, akkor a lás. pozitív törvények érvényét is veszély fenyegetné, minthogy mind allegorikus módon is értelmezhetők. Akkor p. o. ezt a törvényt (Exod. 35, 3): „ne gyújtsatok tüzet szombat napján“,

והדרך בבל אלה שיבוקש להם. ממנו מביא אל אחד מד' דברים. A példák ugyanazok, csak a magyarázatok külön adatnak, ezen bevezető mondattal: ויבוקש להם, a mi arabul így hangoznék: ואלטרק פי הדא בלהא אן ילתמס להא באב גאז פי אללגה. ממא עאדה אללגה אסתעמאלה פי הדא אלאלפאט.

1) V, 186 (93). Ezen helynek vége Ibn Tibbonnál így hangzik: ואם לא ישלם לו זה אין לו גמול כי אם עונש. Ezt Guttman (191. l.) így fordítja: »misslingt ihm dies aber, so hat er nicht nur keinen Lohn, sondern sogar eine Strafe zu erwarten«. Ez érthetetlen, mert lehetetlen valakit, a ki legjobb szándékban egy biblia helynek értelmezése körül fáradozik, gyakorlatlansága vagy ügyetlensége miatt isteni büntetéssel fenyegetni. Guttman, hogy csak némileg elfogadhatóvá tegye az értelmet közbenszúrja e két szót: »zum Beispiel«, és ezzel mondatunkat a következővel hozza kapcsolatba. De ez jogosulatlan módosítás. A helyes értelmet az arab eredetiből vehetjük ki: פמן לם יתם לה דלך פלא תואב. A héber fordításban tehát עונש כי אם helyébe teendő: ואין עונש עליו. Ibn Tibbon talán tévesen ולא helyett ezt olvasta: אלא.

2) (הסובר) אלמתאול.

3) V, 186 (93).

tekintettel Num. 21, 28-ra, úgy is lehetne magyarázni, hogy tiltja hadseregnek fölállítását szombaton; vagy a kovászosnak élvezetét tiltó törvényt (Exod. 13, 3), Hósea 7, 4 nyomán, az erkölcstelenség tilalmának lehetne érteni; azon törvényt, hogy nem szabad a madárfészekből az anyát fiókjaival elvinni (Deut. 22, 6) úgy értelmezhetné valaki, hogy háborúban nem szabad az ellenség öregjét és fiatalját megölni, Gen. 32, 12 és Hósea 10, 14 szerint. — Akkor azt is megengednék maguknak az emberek, hogy a biblia elbeszélő részeit allegorizálják; azon elbeszélést, hogy „Izraél fiai a tenger közepébe jöttek“ (Exod. 14, 22) allegorikusan úgy értenék, hogy az izraeliták az ellenséges sereg közepébe hatoltak, mert a seregeket vizekkel hasonlítja össze a szentírás (Jerem. 47, 2. Jes. 8, 7); a napnak és holdnak megállásáról szóló elbeszélést (Jósua 10, 13) Jes. 60, 20 nyomán a hatalom és uralom fennmaradására lehetne magyarázni. Tényleg nem szabad a szentírás szövegét külső, ismeretes értelméből más értelemre átvinni, ha csak egyike az említett okoknak nem kényszerít rá; különben a szöveg mindenütt szószerint értendő.¹⁾

8. A szentírásnak Istenről való állításaira nézve azon átvitt értelmű talános szabályt kell megtartani, hogy minden Isten kifejezés- tulajdonságait és működését illető kifejezés, mely a mód Istenről. helyes, észszerű gondolkozással ellenmondásban van, okvetetlenül a nyelvhasználatban alapuló átvitelnek veendő.²⁾

¹⁾ VII, 216—218, azon nézet czáfolása alkalmából, hogy a halottak feltámadását bizonyító bibliai helyeket átvitt értelemben magyaráznák, oly bibliai helyek alapján, mint Zsolt. 113, 7, I. Kir. 16, 2, Zsolt. 88, 6, u. o. 71, 20, u. o. 85, 7. — Ibn Tibbonnál (112. s köv. l.) részletekben eltérések vannak; példaként bibliai elbeszélések átmagyarázására ott a teremtes elbeszélésének allegorizálása is említettik, mely szerint az egy nemzet testi és szellemi jólétének helyreállítására magyarázható: még pedig Gen. 1, 1. s köv. magyarázható Jerem. 4, 23 és Jes. 65, 17 értelmében; 1, 11 Jes. 66, 14 és Ezék. 17, 23 ért.: 1, 14 Péld. 6, 23 és Zsolt. 119, 105 értelmében.

²⁾ II, 84 (44): מִנְּזוּ מִן אֱלֹהֵי (הַעֲבֵרָה מֵהַלְשֵׁן) általában minden átvitt, nem sajátképi beszédmodot jelöl. Száadja hozzá teszi, hogy a tóra magyarázata bevezetésében (צֶדֶק תַּפְסִיר אֶלְתּוּרִיָּה) bővebben fejtogette »az átvitelek, nyelvhasználatok és beszédbeli bővítés útjait« (אֶלְמִנְזוּתָהּ).

Bármilyen lényeges vagy járulékos jelzőt találunk a próféták irataiban Istenre alkalmazva, annak szükségképen a nyelvhasználat szerint oly értelmet kell tulajdonithatni, mely kizárja az érzékitést és melynél fogva az alkalmazott kifejezések a gondolkozás követelményeivel összeegyeznek.¹⁾ — A nyelv természetében és eljárásában rejlik a bővítés, kölcsönzés, összehasonlítás; l. példákat a szentírás e helyein: Zsolt. 19, 2, Jes. 23, 4, Jób 28, 22, Jós. 24, 27, Jes. 55, 12, Zsolt. 65, 13 stb. Hogy mi oknál fogva van ez így, miért nem kimél meg bennünket a nyelv a bizonytalanságoktól és kételyektől, miért nem szoritkozik szabatos, át nem vitt kifejezésmódra?²⁾ Erre ez a felelet: Ha a nyelv egyetlen, a fogalmat teljesen fedő kifejezésre szoritkoznék, akkor tulajágosan szegény volna és csak a gondolatoknak egy részére lett volna elegendő;³⁾ az által, hogy a kifejezések értelmét bővítette, a nyelv azon képességet nyerte, hogy mindent ki tud fejezni, míg a nem sajátképi kifejezésmód által keletkező kételyek veszélyével szemben megbízott az észnek, a szentírásnak és a hagyománynak forrásaiból eredő megismerésben. Ha mi Istent csak az igaz fogalmának megfelelő kifejezéssel akarnók jelölni, akkor föl kellene hagynunk azzal, hogy őt hallónak, látónak, irgalmazónak, akarónak jelöljük, és kény-

וְאֵלֶּם תַּעֲמַלְתָּ וְאַתָּה אֵלֶּלָהּ. A pentateuchusmagyarázat ezen bevezetéséből egy másik idézetet l. Bevez. 20 (10). Mind a két idézet mutatja, hogy ezen bevezetés, melyet nem szabad összetéveszteni a fent 3. l. 2. j. omlitettel, terjedelmes volt. Jehuda b. Barzilai az ő Jeczirakommentárjában ekképen idézi: וְכַתְּבֵהּ סְעִדִּיהָ גֵּאוֹן וְלֹא קֶצֶת מִזֶּה בְּסֵפֶר שֶׁחִיבֵר בְּפִתְיַחַת סֵפֶר פִּירוּשׁ בְּרֵאשִׁית בְּלִשׁוֹן עֲרָבִי. Tehát könyvnek nevezi; hosszabb darabot is idéz belőle héberül, melyben oly részleteket találunk, melyek a főmunkában is vannak.

¹⁾ II, 92 (48), azaz: az illető kifejezést a nyelv szokás nyújtotta átmagyarázásnak alá kell vetni.

²⁾ אֶקְטֹצֶר (96. l. utolsó sor. és 97. l. 1. sor) Ibn Tibbonnál pontatlanul így van fordítva: נִסְמָךְ.

³⁾ A héber fordításban. 50. l., 27. s., הַמְכֻוֹנוֹת után egy egész mondat hiányzik, mely az eredeti nyomán (97, 2—4) így pótolandó: אֲךָ הִרְחִיבָהּ [הַלִּשׁוֹן] עַד שֶׁהֵבִיאהּ כֹל מִבּוֹקֶשׁ וּנְשַׁעְנָה עַל אֲשֶׁר בְּשִׁכְלִים וּבְכַתּוּבִים וּבְקִבְלָהּ. — Ibn Parchonnál (אֵלֶּלֶּה ezikk) hasonló fejtegetést találunk azon emberi beszédmódra nézve, melyet a szentírás Istenről használ (l. értekezésemet Stade folyóiratában XI. 61).

telenek volnánk arra szoritkozni, hogy létezőnek mondjuk.¹⁾ Ugyanazt a gondolatot, a nyelv természetében rejlő átvitt értelmű kifejezésmódról, Száadja a Jeczira-kommentárjában²⁾ következő módon írja körül: Midőn a próféták az embereket az Isten fogalmára akarták tanítani, a nyelvnek meglevő kifejezései közt nem találtak olyanokat, melyek ezen fogalomnak teljesen megfeleltek volna. Így csak két lehetőség volt előttük, neveket (szókat) föltalálni vagy kölcsönvenni. Ha az Istenről tanítandó minden fogalomra új nevet alkotnak, akkor az emberek nem értik és megmaradnak tudatlanságukban. Azért azon nemes kifejezéseket, melyeket Ádám és utódjai a teremtetett dolgokról való legnemesebb fogalmak számára alkottak, kölcsön vévén, azokat a teremtőről való fogalmakra használták. Ehez azonban azt a föltételt kötötték, hogy mondásaik, melyeknek szavai ismeretes értelmet nyújtanak, csak a tulajdonképi gondolat körülírása és fejtegetése gyanánt fogandók föl; magának ezen gondolatnak, az Isten igazi eszméjének nincs kifejezése, mert nincsen semmi, a mi hozzá vagy cselekvéseihez hasonlítana.

9. Száadja tíz bibliai anthropomorphismust sorol föl,³⁾ melyet alkalmas szentirási helyek nyomán a nyelv-morphismusok szokáson alapuló átvitt értelmökben magyaráz. Ha a példái. próféták — úgymond — Isten fejéről beszélnek, mint Jesája 59, 17, akkor fenséget és méltóságot értenek, Zsolt. 3, 4 szerint; Isten szeme (Deut. 11, 12) gondviselést jelent (1. Gen. 44, 21); füle (Num. 11, 18) meghallgatást (Gen. 18, 44); szája (Exod. 17, 1) és ajka (Zsolt. 89, 35) kijelentést (Num. 4, 27) és parancsot (Példab. 10, 21); arcza (Num.

¹⁾ II, 96. s. köv. (50). Ezen helyre utal Száadja, IV, 159 (81), azon szentirási helyek alkalmából, melyek a »bővítő« beszéd módnál fogva Istennek látszólag kényszerítő hatást tulajdonítanak az ember szabad akaratjára. Ott a gondolatot röviden így fejezi ki: **אין לם תתמע | אללנה | לם**, azaz: Ha a nyelv nem bővitene, nem taláztatnék benne más mint valamely dolog lényegének a megjelölése. A héber fordításban, a 81. lap 12. sor. így kell olvasni: **לם . . . ימצא בה כי אם עצם הדבר בלבד**.

²⁾ Bevez., 7. l., francia ford. 21. l.

³⁾ II, 96—98 (50. s. köv.).

6, 25) kegyelmet vagy haragot jelent (Példab. 16, 15, I Sám. 1, 18); keze (Exod. 9, 3) hatalmat (II Kir. 19, 26); szive (Gen. 8, 21) bölcseséget (Példab. 7, 7); belseje (Jer. 31, 20) gyöngéd szeretetet, jóakaratot (Zsolt. 40, 9); lába (Zsolt. 99, 5) hatalmat, győzelmet (Zsolt. 110, 1). Ugyanazon vagy hasonló kifejezések nem csak az emberről használatnak, mint az idézett példákban, hanem élettelen tárgyakról is, úgy hogy p. o. a szentírásban a földnek és a viznek a következő testrészek tulajdoníttatnak: fej (Példab. 8, 20), szem (Exod. 10, 4), fül (Jes. 1, 2), arcz (Num. 11, 31), száj (u. o. 16, 32), szárny (Jes. 24, 16), kéz (Dán. 10, 4), ajak (Exod. 2, 3), sziv (u. o. 15, 8), köldök (Ezék. 38, 12), has (Jóna 2, 3), anyaméh (Jób 38, 8); csípő (Jer. 31, 8).¹⁾ Valamint — ekkép zárjabe Száadja fejtegetését²⁾ — azt találjuk, hogy a nyelv ezen szókat oly dolgoknál alkalmazza, melyeket az általuk jelölt fogalmak érzékeink tanúsága szerint nem illetnek, épúgy kell átvitt értelműnek vennünk ugyanazon szóknak alkalmazását oly lényre, melyre eszünk tanúsága szerint nem illenek.

10. Száadja philosophiai főmunkájában a benne fejtegetett tárgyak tisztán bölcselkedő megvitatása nincsen Általános megmindig, mint a bevezetése végén mondottak szerint jegyzés. gondolhatnók, pontosan elkülönítve az exegetikus fejtegetéstől, a bibliai bizonyítékok bemutatásától. Az előadásnak e két oldala nem halad mindig párhuzamosan egymással; hanem a bölcselkedés, még pedig úgy az eltérő vélemények bírálása, mint Száadjának saját érvelése, sokszor közvetetlenül a bibliai bizonyítékokra támaszkodik és a szentírás magyarázata és alkalmazása úgyszólván kiegészítő részévé lesz a bölcsészeti kutatásnak. A bölcselkedésnek és szentírásmagyarázatnak ezen összekapcsolása és kölcsönös áthatása képezi a zsidó vallásbölcsészet első klasszikus főmunkájának sajátos jellegét, melynél fogva annak némely része a szentírási hittételeknek bibliai versekből rendszeresen összeszerkesztett előadásaként

¹⁾ V. ö. Simon b. Lakis mondását, Kóhel. r. 1. 4-re. (Die Agada der palästinensischen Amoräer, I, 413).

²⁾ II, 98 (51).

tünik föl. Ez kiváló mértékben áll az V. szakasról (az érdemről és bűnről) a VIII. és IX. szakasról (a messiási megváltás és a leendő jutalom és büntetés). Csak az egyes szakaszoknak pontos elemzése, különös tekintettel exegetikus részeikre, nyújthatna teljes képet azon viszonyról, melyben Száadjánál szentírásmagyarázat és vallásbölcseészet állanak egymáshoz. Ehez pótlólag kellene a gáon exegetikus munkáinak bölcseészeti elemeinek ismertetését csatolni. Itten azonban Száadja főmunkájából, valamint Jeczira-kommentárjából csak a vallásos bölcsekedés céljainak szolgáló szentírásmagyarázat néhány különösen jellemző példáját akarom kivonatban bemutatni.¹⁾ Előbb azonban Száadja által mások nevében idézett néhány szentírás-fejtegetésre akar utalni.

Másoknak bölcsekedő szentírásmagyarázata. 11. A Példabesz. 8, 22 s köv. verseiben zsidó gondolkozók célzást véltek találni az öröktől fogva létezett szellemi őselemekre,²⁾ melyekből az Isten a testi világot létre hozta. Száadja ezt a véleményt „a héber nyelv szokásból és a bibliai beszédből“³⁾ meritett három bizonyítékkal czáfolja meg: 1. קנה jelentése: teremteni, 1. Gen. 14, 22, Zsolt 104, 29; 2. ראשית דרכו ki-

1) V. ö. M. Wolff cikkét Stade folyóiratában, IV, 225—246 (egyes exegetikus helyek Száadja főmunkájából).

2) (הרוחניים) אלהאניא. Guttman (45. l.) »szellemi, öröktől fogva való testecskékről« beszél (»geistige, ewige Körperchen«), ezzel a héber fordításnak e szavait: גשמים רוחניים קדמונים adva vissza. Fürst. 69. l., így fordít: ewigé, feine Elementarsubstanzen; Schmiedel, Studien über jüdische Religionsphilosophie (Bécs 1869), 281. l.: unerschaffene Atome. De itt a héber fordítást az arab eredeti alapján ki kell javítani. Az egész mondatnak helyes alakja ez: והדעת השנית מי שאמר שיש בורא לגשמים ועמו דברים רוחניים קדמונים מהם ברא אלה הגשמים המורכבים. Ezzel el van mozdítva azon contradictio in adjecto, mely »szellemi testecskékről« beszél. A szellemi őselemek (eszmék, ideák) — csak ilyenekre, nem pedig atomokra lehetett Példabesz. 8, 22-ben célzást találni — örök időtől fogva Istennél vannak; ennek az elméletnek fejtegetése Száadjánál szemléltethetővé akarja tenni, miképpen vették föl lassanként ezen eredetileg tisztán szellemi elemek a testiség tulajdonságait. Ez ellen aztán Száadja azt a kifogást teszi, hogy ha a szellemi elemeknek lassankénti megtestesítése Isten hatalmában állott, akkor egyszerre is átváltoztathatta volna őket testekké.

3) (דרך לשון העברים ודברי המקרא) טריק לנה אלעבראניה ובלאם אלמקרא.

fejezés azt bizonyítja, hogy a „bölcseiség“ (a föltett szellemi őselemek) nem örök időtől fogva létezik, hanem teremtetett, l. Jób 40, 19; 3. a 22. versben beszélő bölcseiséget ezen szakasz más versei (8, 32, 35) úgy írják le, hogy nem lehet azt kezdet nélküli lénynak képzelni.¹⁾ Mások úgy vélekedtek, hogy Jób 28, 12 s köv. a szellemi őselemekről van szó. De ezek a szentirási szöveg helyes értelmét még kirivóbb módon hibázták el, mint az előbbiek, minthogy Jób idézett helyén a bölcseiség világosan meg van nevezve, azonkívül pedig a 23. és köv. versekből kitűnik, hogy az elemek előtte léteztek.²⁾ A négy elemnek örökkévalóságáról szóló nézet alkalmából Száadja azt említi, hogy ezen nézet zsidó hivei csak a vizről és a levegőről hiszik, hogy nem teremtetek, mert a többi két elemről, a tűzről („ég“) és a földről, a Genesis első versében világosan ki van mondva, hogy az Isten teremtetette; ezeknek véleménye szerint Gen. 1, 2 (hol viz és levegő van említve) a teremtést megelőző állapotra vonatkozik. Tényleg azonban ezen versben a teremtés már megtörténtnek van föltéve; és hogy levegő és viz is teremtvé vannak, azt világosan olvassuk Ámosz 4, 13, Zsolt. 95, 5 és 148, 8.³⁾

12. Száadja a világ teremtéséről szóló tant⁴⁾ négy módon bizonyítja; mind a négy bizonyítékot szentirási A világ terem-
helyekkel is erősíti.⁵⁾ 1. A világ végeessége; l. Deut. tése.
13, 8; u. o. 4, 32; Kóh. 1, 5.⁶⁾ 2. A világ és részeinek
összetettsége és tagoltsága; erre a szentírás כִּנּוּן kifejezéssel

1) I, 43 s köv. (23). II, 89 (46) Száadja idéz egy nézetet, mely szerint Példab. 8, 22 ezélast tartalmaz az »öröktől fogva való ígére, mely mindig Istennél volt« (logos). Ezen nézet ezáfolása ezéljából a mi helyünkre is hivatkozik. L. Guttman, 48. l.

2) I, 45 (24).

3) I, 57 (30). V. ö. a Jeczira-kommentár bevezetését. 9. l. (24. l. a franczia ford.) és Guttman, 59. l. A Guttman által idézett hely a főmunkából, II, 94 (49), Deut. 4, 24-ről, nem tartozik ide.

4) Főhelyekül a teremtés tanáról Sz. a fenn 6. l. 1 j. említett verseket idézi.

5) I, 32—36 (16—19).

6) L. Zsolt. 19, 5, 7 hasonló alkalmazását a Jeczira-kommentárban, I, 4, 34 l. (55 s köv. a fr. ford.).

utal, melyet az ember (Zs. 119, 73), a föld (Jes. 45, 18) és az ég (Zsolt. 8, 4) teremtésére alkalmaz.¹⁾ 3. A járulékok (accidentiák), a teremtés részeihez ujonnan járuló állapotok; ezekre Jes. 45, 12-ben van célzás.²⁾ 4. Az idő végessége, melyre Jób 36, 25 céloz.³⁾ — Mily képtelen fölteni, hogy a lények önnönmagukat teremtették volna, azt a szentírás is mondja: Zsolt. 100, 3, Ezék. 29, 3.⁴⁾ — Kóheleth 1, 4 e szavai: „nemzedék megy, nemzedék jön, és a föld mindörökre marad“, — melyekben ellenmondást találtak a teremtés időbeli kezdetét valló hittel, inkább bizonyítékul szolgálhatnak ezen hit mellett; mert az idézett szavak értelme: a lényeknek egyre ujonnan keletkező nemzedékei, a növények, állatok s emberek világában, egymást követik, a föld pedig mindörökre, t. i. létezésének végéig megmarad a megújuló keletkezések ezen változásában. Ebből az következik, hogy maga a föld is valamikor keletkezett és így nem lehet kezdet nélküli.⁵⁾ — Az Isten akarata, melynél fogva a világot teremtette, a szentírásban *רוח*-nak neveztetik (Jób 26, 13), a tetté lett akarat pedig Isten „igéjének“ (Zsolt. 33, 6).⁶⁾

A világ kezdetnélküliségéről szóló tannak hivei ellen Jób 22, 15 is fordul;⁷⁾ ezen versben *ארה עולם* az „örökkévalóság nézetét“ jelöli, t. i. a dahriták⁸⁾ tanát, mely szerint az időnek nincs határa, mértéke. Ezen tan hiveit versünk

¹⁾ *בונן* jelentése Sz. szerint összetenni, egybeilleszteni; az arab *أصلا*-val fordítja.

²⁾ Jeczira-kommentár, I, 4. 34 l. (56), Zsolt. 135, 6 alapján.

³⁾ Jób könyve fordításában (ed. Cohn, 79. l.) Száadja a versnek második felét így fordítja: *וְאֵלֶּתְפֶת אֵלֶיהָ אֵלֶּאנֶסֶאן מִן זִמָּן בְּעִיד*, »az ember feléje fordul távoli időtől fogva«.

⁴⁾ I, 38 (21).

⁵⁾ I, 70 (37). Epúgy a Jecz.-komm. bevezet. 3 s köv. l. (17). Ezen magyarázat értelmében Ibn Gajjâth (ed. Löwy, 3. l.) ekképen fordít: *וְאֵלֶּאֲרִין קַאִימָה מְדָה עֵאֲלִמָּה*. Száadja maga az Emunóthban így fordít: *אֵלֶּי אֲכֵר עֵמְרָהָ וְעֵאֲלִמָּה*, a Jeczira-kommentárban: *אֵלֶּי אֲכֵר עֵאֲלִמָּה*.

⁶⁾ Jecz.-komm. IV, 1, 69 s köv. l. (91). V. ö. Munk, *Mélanges*, 233. l.

⁷⁾ Jecz.-komm. bevezetése, 2. l. (15).

⁸⁾ *מְדָה אֵלֶּהֲרִיין*. V. ö. művem: Abulvalíd élete és munkái. 8. l. 49. j. A dahritákról l. Klamroth. a német keleti társaság folyóir. XLII, 37.

ןמתי-nek nevezi, a „semmiség emberei“, mert nézetüket semmis bizonyítékokkal támogatják — Egy teremtetlen őanyag föltevését Jes. 44, 24 („én egyedül“, „előttem“) utasítja vissza.¹⁾

13. Az Isten fogalmának végtelen finomságát, melylyel Száadja főmunkája II. szakaszának elején foglalkozik, Jób 11, 7—9 verseiben találja kifejezve.²⁾ — Az Istenről szóló tan a tiz Az Isten öt főtulajdonitmányára (Isten egysége, élete, hatalma, tudása, összehasonlithatatlansága), melyekben tében. Száadja a mutazilitákat követi, nem nehéz neki, bibliai bizonyító helyeket idézni;³⁾ ezeket szokása szerint különbség nélkül a szentírás minden könyvéből veszi, így p. o. az Isten hatalma mellett idézi Jób (42, 2) és a Krónika könyveit (I, 29, 11). — Hogy Száadja az Isten fogalmát a maga tisztaságában föltüntesse, de különösen, hogy a szentírás állításait az Istenről lehetőleg teljesen megszabadítsa látszólagos ellenmondásaitól az Isten abszolút eszméjének tiszta szellemiségével — Aristoteles tiz kategóriájának keretét választja, mert ez az emberi gondolkozás egész terjedelmét foglalja magában; ezen keretben annak bölcsészeti bebizonyítása mellett, hogy Istenre e kategóriák közül egy sem alkalmazható, a szentírási kifejezésmódnak ide való nehézségeit is könnyen áttekinthető sorrendben iparkodik elhárítani.⁴⁾

Az első kategória (lényeg, substantia) alatt mutatja ki Sz., hogy a szentírás visszautasítja Istennek összehasonlítását a lehető lényegektől bármelyikével, az ásványoktól (Jes. 46, 5 s köv.) föl az angyalokig (Zsolt. 89, 7). Ha a szentírás (Gen. 1, 27) az embert Isten képmásának mondja, ezzel csak azt akarja kifejezni, hogy az Isten teremtésében a létező alakok között az emberé a legkiválóbb: az ember alakja Isten alakjának nevez-

¹⁾ Jecz.-komm. bevez., 5. l. (18). Emun. I, 41 (22) Száadja a 90. zsolt. 2. versét idézi bizonyítékkul arra, hogy a lényeg közvetlenül (őanyag nélkül) teremtetett az Istentől

²⁾ I, 77 (41). A Jecz.-komm. bev. 6. l. (21) Sz. azt állítja, hogy a régi bölcsek (M. Chagiga 2, 1) ezen helyből következtették a bizonyos metaphysikai kérdésekre vonatkozó tilalmukat.

³⁾ II, 79 (42). L. Guttman, 91. l., Kaufmann, 18. l.

⁴⁾ II, 93—106 (48—55). L. Kaufmann, 55—70. Guttman, 116—124.

tetik, valamint az összes hegyek közül kitüntetett hegy Isten hegyének.

A második kategória (mennyeiség, nagyság) alkalmul szolgál a már fent¹⁾ közlött fejtegetésre a szentírás átvitt értelmű beszédmódjáról. Továbbá kapunk itt a prófétai látomások egész körére vonatkozó elméletet, melylyel oly bibliai helyek magyarázandók, mint Ezék. 1, 26 és I. Kir. 22, 19, melyek szerint a próféták Istent látszólag emberi alakban látták. A mit a próféták láttak, Száadja elmélete szerint nem volt más, mint Isten által külön e célból teremtetett fénytünemény, személy alakjában, a milyent Dán. 7, 9-ben találunk leírva, de olykor nem személy alakjában is. Ezen fénytünemény, mely a prófétát biztossá tette az iránt, hogy Isten megnyilatkozott neki,²⁾ a szentírásban כבוד, Isten dicsőségének neveztetik és a hagyományban שכינה-nak. A proféta a neki kinyilatkoztatott isteni ígét úgy hallja, mintha e fénytüneményből jönne. Ott is, ahol Isten angyaláról van szó, ki a prófétának megjelenik, hozzá beszél, ily teremtetett fénytünemény értendő. Sőt ott, hol a szentírás szövege Istent látottnak, vagy trónon ülőnek mondja vagy egyéb hasonló esetekben: az Isten neve elé כבוד vagy מלאך szó gondolandó, mert ily helyeken a szentírási elbeszélés szintén ama fénytüneményre vonatkozik.³⁾ A teremtetett fénytüneményekről szóló ezen elmélet, melyet a kinyilatkoztatás céljából teremtetett beszéd⁴⁾ elméletével együtt Száadja kellő élességgel körülvonalzott, ezentúl a bölcsészeti szentírásmagyarázatnak egyik főoszlopát képezi.

1) 10 s köv. l.

2) L. III, 123 (63): Annak a biztosságát, hogy Isten beszél hozzá és hogy a hallottat Isten nevében hirdetheti, a proféta egy általa látható jelből veszi, mely a beszédet kíséri és mely felhőoszlop lehet vagy tűz-
oszlop vagy világos fénytünemény . . . Hogy más próféták is, Mózesen kívül, a felhőoszlop jelében részesültek, mutatja Zsolt. 99, 7, mely vers szerint Isten Sámuelhez is »felhőoszlopban beszélt.«

3) Másképen hangzik Sz. elmélete כבוד és שכינה-ról a Jeczira-kommentárban, IV, 1, 72. l. (94), héberül közli G u t t m a n n 119. l. L. még J e h u d a b. B a r z i l a i Jeczira-kommentárját, H a l b e r s t a m kiadásában. 35. l. és különösen u. o. 20. s köv. l., hol hosszú idézet olvasható Száadja egyik vitairatából.

4) A Jeczira-kommentár id. helyén mind a két elmélet egymással

A minőség kategóriája alatt Száadja az Istennek tulajdonított emberi affektusokról beszél. Isten azt „szereti“, a miről nekünk meghagyta, hogy szeressük (l. Zsolt. 37, 28, u. o. 11, 7, Jer. 9, 23); azt „gyűlöli“, a mit gyűlölni és megutálni mi vagyunk kötelesek (Péld. 6, 16, Jes. 61, 8, Zak. 8, 17). Teremtményeivel szemben „kegyelmesnek“ mondatik, a mennyiben boldogságot és jutalmat ad nekik (Zsolt. 147, 11, u. o. 85, 2); „harag“ oly értelemben tulajdonittatik neki, hogy büntetést és szerencsétlenséget rendel (Zsolt. 34, 12, Ezra 8, 22).

A viszony kategóriájába tartozik Istennek „király“ jelzője. E jelzővel az Istent dicsőítjük, mert az emberek közt az első rang a királyé. Isten „barátja“ (Zsolt. 97, 10) kitüntető megnevezése a jámbornak, Isten „ellenségeinek“ átvitten mondatnak a bűnösök (Zs. 81, 16), hogy ezzel megvetés tárgyává tétessenek.

A hely kategóriája. Minthogy az ég reánk nézve a legmagasabb, azt mondjuk az Istenről, hogy az égben lakik. Izraélre és a szentélyre nézve kitüntetés az, midőn Izraélben, a szentélyben lakónak mondatik az Isten.¹⁾ De az utóbbi kifejezésmód megértése céljából a teremtetett fénytüneményre is gondolhatunk.²⁾

Az idő kategóriája nem alkalmazható Istenre, azért csak megközelítő kifejezés az, ha maradandónak mondatik. Ha mégis időbeli adatokat is találunk Istenre nézve, azok bizonyos, tőle származó hatásokra vonatkoznak. Így Zsolt. 90, 2b ótalmának folytonos tartamát érti (Zsolt. 68, 21a szerint). E kifejezés „én előtttem“ (Jes. 43, 10) annyit jelent mint: „mielőtt követet küldtem volna“;³⁾ „utánam“ (u. o.) annyi

hozatik összefüggésbe: a teremtetett fény valamint a teremtetett szó közös alapja azon finom éter, mely által megnyilvánul Isten mindenholléte a világegyetemben. L. még a Jeczira-kommentár bevezetését, 12. l. (25).

¹⁾ A mint már Guttman n, 121. l. 2 j. megjegyzi, Ibn Tibbonnál (52. l., 39. s.) az érthetetlen *הישות* visszamegy *אניה*-ra, ez pedig téves olvasás *אמה* (nemzet) helyett.

²⁾ »Isten lakik« e szerint annyit tesz, hogy az Isten által teremtetett fénytünemény jelen van. Kaufmann megjegyzése 64. l., 119. j. nem pontos.

³⁾ Jesája-fordításában (ed. Derenbourg p. 85) Sz. *לפני*-t így fordítja: *קבל פעלי*.

mint: „miután küldtem.“ Hogy ily magyarázat a héber nyelvszokáson alapszik, mutatják oly helyek mint II. Sám. 18, 14 („előttem“) és I. Kir. 1, 14 (utánad“). E kifejezést: „a naptól fogva“ (Jes. 43, 13) valamely kiváló napra, talán a sinaji kinyilatkoztatás napjára kell magyarázni.

A birtok kategoriája. Hogy Izraél Isten osztályrészének, birtokának neveztetik (Deut. 32, 9), az Izraélnek kitüntetése; hasonlóképen kitüntetése a jámbornak, ha az ő osztályrészének neveztetik az Isten (Zsolt. 16, 5). Ebben az értelemben veendőek ily kifejezések mint Ábrahám Istene, a héberek Istene.¹⁾

A helyzet kategoriájához tartoznak oly kifejezések, mint: Isten ült (Zsolt. 29, 10), Isten fölkel (Num. 10, 34); az előbbi Isten állandóságát, az utóbbi Isten segítségét jelöli. Ellenben oly adatokat mint „felállott“ (Exod. 34, 5), „ment“ (Gen. 18, 33) az Isten által teremtetett fénytüneményből kell magyarázni.

A cselekvés kategoriáját sem lehet az Istenre sajátképi értelemben alkalmazni. Az Isten működik, a mennyiben akarata által létesít, keletkeztet, történet; ő nyugszik (Gen. 2, 2), a mennyiben abban hagyja a létesítést. Még a beszéd cselekvése is, melyet (a prófétai kinyilatkoztatásban) Istennek tulajdonítva találunk, úgy értendő, hogy szavakat teremt, melyek a levegőn át a próféta (vagy a nép) füléhez jutnak.²⁾ Isten „hallgat“ (Jes. 42, 14), a mennyiben várakozik, abban hagyja a megnyilatkozást.³⁾ Midőn az Isten teremtményeit a

1) Israelsohn (Revue des E. J. XVII, 312) a Deuteronomiumnak egy kéziratbeli kommentárjában talált alkalmasint Száadjától származó egy idézetet, melyben Chiwwi, a balchi bibliabíró (l. alább 20. §) ezáfoltatik. Ez ugyanis Deut. 32, 9-et istenkáromló módon magyarázta. Israelsohn joggal a mi helyünkön ama magyarázatnak hallgatag visszautasítását találja.

2) L. fent, 18. l.

3) Ehhez megjegyzi Száadja, hogy az arabban hasonlóképen mondják ugyan, hogy Isten beszél, de még átvitt értelemben sem mondják, hogy Isten hallgat. Kaufmann fordítását (66. l.) mely a téves héber szövegen alapszik, Frankl P. F. igazította helyre a német kel. társ. folyóir. XXXII, 216. l. Azon magyarázat, melyet Frankl maga ott (217. l.) a homályos végmondatról ad, azért nem egészen pontos, mert az eredetinek יתברר igéjét (a ford. יתברר) nem veszi tekintetbe. Száadja ezt akarja mondani: Ha

szenvedés állapotjától megszabadítja, azt mondják, hogy „megemlékezik“ róluk (Gen. 8, 1, u. o. 30, 32); ellenben nem használják az Istenről, a héberben ép oly kevésbé mint az arabban, ezt a kifejezést: „megfeledkezett“, hanem helyette ezt mondják: „nem emlékezett meg“ (Siralmak 2, 1).¹⁾ Ide valók még Isten működését jelölő más tulajdonítmányok, mint irgalmas, kegyelmes, buzgalmas, boszuló, melyek Istentől származó és a teremtmények által tapasztalt hatásokat jelölnek.

A szenvedés kategóriája Száadjának annak a fejtegetésére ad alkalmat, miszerint Istentől nem mondható az, hogy láttatik,²⁾ és ezzel kapcsolatban értelmezi Mózes kérését, Exod. 33, 18, és az arra adott választ, u. o. 20. és 33. v.; ennél a teremtetett fénytüneménynek elméletét veszi segítségül³⁾.

14. A dualistákkal szemben Száadja szükségesnek találja annak hangsúlyozását, hogy a szentírásban folyton egymással váltakozó két Istennév — י és אלהים — ugyanazon Istenfogalmat jelöli, mint Jes. 45, 18-ből és Zsolt. 100, 3-ból világosan kitűnik. Valamint Bir. 8, 29 s köv. versében ugyanazon személy két különböző névvel jelöltetik, épúgy használtatik ama két Istennév is különbség

a szentírásnak oly kifejezései, mint הוֹדֵא שִׁתִּי, az arab nyelvre fordítandók, kiderül azon nézet helyessége, miszerint ily esetekben Istennek várakozás, megnyilvánulásnak abbahagyása tulajdoníttatik; azaz az illető szentírási helynek tényleges arab fordítása megerősíti az Isten »hallgatására« vonatkozó föltevést.

1) Száadja ezen megjegyzésével ellenkezik a tény, hogy a szentírásban elég sokszor Istentől használtatik שָׁכַח ige, különösen a Zsoltárookban (9, 13; 10, 12; 13, 2; 44, 25; 74, 19, 23; 77, 10); igaz, hogy mind e helyeken és épúgy Ámosz 8, 7, Jes. 49, 15, Siralm. 5, 20 tagadólag vagy kérdőleg. Jes. 49, 14 Czionnak jogosulatlan panasza. Zsolt. 10, 11 gonosz állítás. De Hóséa 4, 6 Isten maga így szól: אֵשֶׁךְ בְּנִיךְ.

2) L. Guttman, 124. l., Kaufmann, 70. l. ellenében.

3) Azon ellenmondás, melyet Kaufmann, u. o. 129. j. a fénytüneménynek Mózesre való alkalmazása és Száadja azon állítása közt talál, hogy egyedül Mózessel beszélt az Isten maga (II, 100, 51), csak látszólagos; mert ott Isten beszédjéről van szó, melyet a próféták. Mózes kivételével, mint a fénytüneményből eredőt hallottak (l. fennt. 18. l.). itt pedig Isten látásáról, mely Mózesnél is csakis a fénytüneményre vonatkozhatik.

nélkül fölváltva. Midőn ugyanazon mondatban mind a két név áll (mint Zsolt. 35, 23, II. Sám. 22, 14), a második névben más megokolása és megerősítése rejlik annak, mit a mondat Istennek tulajdonít; ez különben is nyelvszokás, pl. Zsolt. 49, 2 (a vers két felében ugyanazon fogalmaknak két-két megjelölése), Jes. 44, 2 (Jákób, Jesurun).¹⁾

Igen nevezetes elméletet ad Száadja az Isten neveiről az ő Jeczira-kommentárjában.²⁾ Az Isten különböző nevei megfelelnek azon eseményeknek és állapotoknak, melyeknek alkalmából a szentírás azokat először vagy többnyire alkalmazza. Az Istenneveknek ezen történeti irányú megmagyarázását részletesen is keresztülviszi. Isten első neveként találjuk a szentírásban אלהים-ot, mely szó Isten lényegét jelöli,³⁾ míg a négybetűs szent név, mely a teremtményei által elismert Istent jelöli, csak akkor lép fel először, midőn az egész teremtés már létesítve van. Az Isten neveinek részben nagyon mesterkélt, de részben elméseknek is mondható és az agáda módszerére emlékeztető értelmezései közül csak azon megjegyzést emlitem még, hogy a Jeremiás és Ezékiel könyveinek legnagyobb részében Isten nem neveztetik יי צבאות, a seregek Urának, mivelhogy ezen próféták korában Izraél seregei szét voltak szórva, a népegész fölbomolva; ellenben az exilium után megint egyesült népnek prófétái, Chaggái, Zakariás, Maleákhi, majdnem kizárólag ezt a nevet használják.⁴⁾

¹⁾ II, 83 (44).

²⁾ I, 1, 18 s köv. l. (36 s köv.)

³⁾ אדם אלהות »a lényeg neve«. Száadja azt akarja mondani, hogy ezen névvel nem Istennek valamely hatása, hanem lényege, az Istennek fogalma önmagában jelöltetik. V. ö. az אדם אלהות és אדם אלהות megkülönböztetését, II. 106 (54), melyre nézve az Exodus kommentárjában található bővebb fejtegetésre utal (talán 3, 14-hez). Lambert szerint (36. l., i. j.) ezen állítással, hogy אלהים a lényeg neve, ellenkezik az istenneveknek a Jeczira-kommentárban valamivel alább adott párhuzamosítása a tiz kategóriával, mely szerint יה név az, mely a lényeg, substantia, kategóriájának felel meg. Azonban ott יה korántsem אדם אלהות-nak jelöltetik, hanem csak föltett etymológiájához képest, a mely szerint היה »lenni« igéből származik, úgy magyaráztatik, hogy a létezőt fejezi ki és ennél fogva az első kategóriával állittatik szembe.

⁴⁾ Az istennevekről adott történeti irányú fejtegetéshez hasonló fejtegetések esatlakoznak az angyalok bibliai neveiről, a csillagzatok neveiről és Izraél neveiről.

Époly elmés, de természetesen ép oly mesterkélt is azon föltevés keresztülvitele, hogy a Jeczira könyvének szerzője azon tiz Istennévnél, melylyel könyvét bevezeti és melyet többször ismétel, a tiz kategóriára gondolt, melyek alá — az Isten fogalmának kivételével — az összes képzelhető fogalmak esnek és melyekre az Isten eszméje is, az említett tiz név alapján, vonatkoztatható.¹⁾ Ezen tétel fejtegetése után Száadja azt bizonyítja, hogy a dekalogus tiz parancsának alapját is a tiz kategória teszi.²⁾ Miután — így következteti Száadja — ily módon a dekalogus az emberi gondolkozás minden lehető fogalmát öleli fel, szükségképen a tóra összes törvényei, a 613 parancsoló és tiltó törvény, tartalmukra nézve a dekalogus alá osztályozhatók, úgy hogy a tiz parancs mindegyikében a törvényeknek bizonyos száma foglaltatik.³⁾

15. Dániel 12, 7-ben az Isten „a világ életének“ mondatik, mert valamint az élet (az életerő) az élő A világ. Az lénynek minden részében, de az egészben is meg- ember. A lélek. van, úgy Isten is jelen van a világ minden részében és egyetemen.⁴⁾ Hogy Isten a világegyetemet áthatja, mondja Jerem. 23, 24.⁵⁾ A Teremtő művei között folytonos, részarányosságon alapuló egyensúly áll fönn; erre vonatkozik Kóh. 7, 14.⁶⁾ — A négy elem felsoroltatik Jób 28, 24 s köv. versében: föld, ég (azaz tűz), szél (levegő), víz; ezen

1) Jecz.-komm. 21. l. (40).

2) V. ö. Ibn Ezra értekezését Exod. 20, 1-hez.

3) U. o. 22 s köv. l. (41). A bibliai törvények osztályozása a dekalogusban adott alaptörvények alá Száadja szerint logikai követelmény és — mint ez alkalommal mondja — általa keresztül is vitetett (v. ö. Azharóthját, קובץ מעשה ידי גאונים, 39—54). Már Philo is ily osztályozás alapján rendszeresen ismerteti a pentateuchus törvényeit. L. még munkámat: Die Agada der Tannaiten I, 392, 5. j.

4) Jecz.-komm. IV, 1, 70. l. (92). L. u. o. 66. l. (88), Kóh. 11, 5 alkalmazását azon eszmének megerősítésére, hogy (Jecz. III, 5 szerint) »az Isten úgy hordozza a világot«, mint a lélek a testet.

5) U. o. 71. l. (93).

6) U. o. I, 2, 25. l. (45). Azzal kapcsolatban megjegyzi, hogy Zsolt. 18, 31 szerint, az Isten törvényei közt, és Ezek. 18, 25 szerint — az emberekkel való bánásmódjában is valódi egyensúly uralkodik.

elemek mindegyikének, azt mondja Jób e helyen, megadta az Isten saját természetét, mély és az ember által ki nem kutatható bölcseséggel.¹⁾ Ugyanazon gondolatot Águr is kifejezi, Péld. 30, 4, hol hasonlóképen mind a négy elem van említve: ég, szél, víz, föld.²⁾

Miért teremtette az Isten az összes létező lényeket? Erre a kérdésre Zsolt. 145, 12 adja a választ: hogy az isten bölcsességét és mindenhatóságát feltüntessék. De Jes. 48, 17 szerint: a teremtett lények javára.³⁾ Hogy az egész teremtésnek végcélja az ember, abból látszik, hogy valamennyi lény után teremtetett (Gen. 1, 26). Így értendő Jes. 45, 12 is: Én alkottam a földet és embert teremtettem rajta.⁴⁾ Zakariás 12, 1 is mondja, hogy minden az ember kedvéért teremtetett.⁵⁾ Különösen a nyolczadik zsoltár kimondja, hogy az ember rangja magasabb minden más teremtményénél.⁶⁾ Az ember a teremtés sarkának nevezetik (I Sám. 2, 8), a világ alapjának (Péld. 10, 25); azért hozzá fordulnak az Isten törvényei, neki van szánva Isten jutalma és büntetése.⁷⁾ — Azért tüntette őt ki az Isten a többi teremtmény fölött, hogy az Isten parancsainak és tilalmainak mintegy helyévé legyen (Jób 28, 28).⁸⁾

Az ember lelkét az Isten kész testéhez teremtette, l. Zak. 12, 1: és alkotja az ember lelkét belsejében.⁹⁾ A lélek lényegének rokonságát az égi szférák lényegével abból következtethetjük, hogy Dán. 12, 3 szerint a jámborok lelkei úgy tündökölnék mint a csillagok és hogy Jób 15, 15 s köv. a bűnös ember mértéke az égről van véve.¹⁰⁾ A lélek helye a

1) U. o. I, 1, 15. l. (31).

2) U. o., u. o.

3) I, 72 (38). Bővebben megbeszéli Sz. e kérdést a felelet második részének értelmében pentateuchus-kommentárja bevezetésének Jehuda b. Barzilai által idézett szakaszában (l. fent 10. l. 2. j.), szintén Jesája 48, 17-re hivatkozva.

4) IV, 146 (75).

5) IV, 199 (99).

6) IV, 146 (75). A 139. zsoltárról l. Jecz.-komm. I, 2, 36. l. (46).

7) IV, 147 (76).

8) IV, 148 (76).

9) VI, 188 (94): 193 (97). Száadja a Jeremiás 38. 16-ban olvasható esküalakra is utal.

10) VI, 194 (97). L. még V, 166 (84), hol Jób 25, 5 és 15, 5 idéztetnek.

szív, azért a szentírás rendszeren egymás mellett említi a lelket és a szívet, l. Deut. 6, 5 és 11, 13.¹⁾ A míg a lélek a testtel egybe van kötve, három képességgel működik, melynek héberben²⁾ a lélek három neve felel meg: נפש a vágyó képesség, v. ö. Deut. 12, 20, Jób 33, 20; רוח a harag (indulat) képessége, l. Kóh. 7, 9, Péld. 29, 11; נשמה a megismerés (gondolkozás) képessége, l. Jób 32, 8 és 26, 4. A léleknek még két neve van a szentírásban, melyek által élőknek (חיה) és egyetlenneműnek (יהירה) jelöltetik.³⁾

16. Száadja a következő szentírási helyekkel bizonyítja azon tételt, hogy Isten nem gyakorol kényszerítő Az akarat befolyást az ember cselekvésére, hogy az ember szabadsága. akaratja szabad: Deut. 30, 19; Mal. 1, 9 („saját kezeteiktől lett ez nektek“); Jes. 30, 1; Jerem. 23, 21. Ezékiel prófétánál Isten igéje hármasként fordul azon gondolat ellen, hogy az ember akaratja nem szabad (18, 23 és 32, 33, 11): csodálkozó kérdésben, határozott tagadásban és megerősítő esküben.⁴⁾

Azon bibliai helyek, melyek kételyeket gerjeszthetnének az emberi cselekedetek szabadsága iránt és melyek azért oly számosak, mert a nyelv, természeténél fogva, a gondolatot nem közvetetlenül írja körül, hanem átvitt értelmű kifejezés-módba burkolja,⁵⁾ nyolcz csoportra oszthatók föl⁶⁾: 1. Oly cselekvés, mely isteni tilalom következtében nem hajtatik végre, úgy tűnik fel, mintha Isten azt tényleg megakadályozta volna, pl. Gen. 20, 6: itt annak lehetetlensége, hogy Abimélekh Sárához közeledjék, épúgy erkölcsi természetű, mint azon lehetetlenség, mely Deut. 24, 4 és 16, 5 לא יוכל által van kifejezve. — 2. Ha a földi jólét élvezetének meggátolásáról van szó, az úgy fejeztetik ki, mintha az Isten a vallásos üdvösséget meggátolná,⁷⁾ pl. Jes. 6, 10, a hol Deut. 28, 29,

1) VI, 196 (98). V. ö. Kaufmann. Az érzékek 62. l.

2) Sz. így fejezi ki: (בְּלִשָּׁנָנוּ) »a mi nyelvünkben«.

3) VI, 195 (98); épúgy Jecz-komm. I. 4, 34. l. (55).

4) IV, 153 (78).

5) L. fent, 12. l. 1. j.

6) IV, 159—164 (81—83).

7) Itt a héber fordításban egy egész darab hiányzik: t. i. הַמְּנִיעָה.

Jób 5, 13, u. o. 12, 24 nyomán így kell magyarázni: Isten háború és egyéb szerencsétlenség által megfosztja a népet a helyes ítélet képességétől, úgy hogy megzavarodik; a versnek vége Hósea 5, 13 b szerint magyarázandó. — 3. Midőn az Isten a léleknek erőt ad a viszontagságok elbirására, a szentírás ezt így fejezi ki, mintha az Isten a szívet keménynyé tenné, tehát a szabad eltökélést megakadályozná; pl. Exod. 7, 3, u. o. 14, 4, u. o. 10, 1: Pháraó lelki erősítésre szorult, mert különben a többi csapás elrendelése előtt veszett volna el.¹⁾ Ugyanaz áll Szichón királyról (Deut. 2, 30) az Izraél által okozott félelem miatt (u. o. 2, 25). A kanaaniták lelkét is erőssé tette az Isten (Jós. 11, 20) az Izraél gerjesztette ijedtség (u. o. 2, 11) ellenében. — 4. Valakinek megbecsülése, valahová sorolása vagy megítélése úgy fejeztetik ki, mintha reá gyakorolt hatásról volna szó. Így Péld. 3, 34 igazi értelme, hogy Isten a csúfolókat a csúfolók közé sorolja, csúfolók gyanánt megítéli, holott látszólag יליץ ige azt jelenti, hogy csúfolókká teszi.²⁾ Vagy Ezék. 14, 9, hol פתיתי nem azt jelenti: elcsábitottam, hanem: elcsábitottnak mondom; hasonlóképen I. Kir. 22, 20 מי יפתה értelme: ki fogja Áchabot elcsábitottnak kijelenteni? Jerem. 4, 10 השאת értelme: a hazug próféták szavait ámitásnak mondtad; Jes. 63, 17 תתענו: ítéleted rólunk az, hogy tévedők vagyunk. E kifejezés mód példái gyanánt idézhetők הצריק és הרשיע igék (Deut. 25, 1), melyeknek jelentése nem: igazzá, gonoszsá tenni, hanem igaznak, gonosznak kijelenteni.³⁾ — 5. Midőn a szent költő (Zsolt. 119, 36 és 141, 4) Istent kéri, hogy szívé a jó felé vezesse vagy a rosszhoz ne vezesse, ez csak azon kérelemnek a körülírása, hogy bocsássa meg bűnét. Bocsánatoddal, így

לעונש נדמה לו כמניעה מתקנות התורה: után pótl.: (עקובה תשבתה לה באלצר ען מצאלה אלדין) (az eredetiben: וטובותיה).

¹⁾ Itt a 81. l. utolsó sorában így olvasandó: שלא יאבד במכות ההם: [אלא ישאר] עד שישלמו.

²⁾ Az eredetiben ezt olvassuk: יעני אנה ירתבהם פי מראתב אלעניים, de אללצים helyett olvasandó יליץ, miután יליץ magyarázata forog szóban. A fordításban ezen mondat hiányzik.

³⁾ Száadja e nyelvszokásra az arabból is idéz példákat: צהה igét, mely annyit tesz, mint valamely iratot valódinak kijelenteni, és הר igit: azt hamisnak kijelenteni, s hasonlókat.

kéri az Istent, szívemet a bűntől elfordítod, és midőn nem bocsátsz meg nekem, lelkemet kétségbeesésbe ejted, úgy hogy nem fordulhat a jóhoz. — 6. A mi az embernek Isten által kezdettől belé teremtetett képessége, azt úgy jelöli a szentírás, mintha az emberi akaratra befolyást gyakorló isteni ihletés volna, pl. Péld. 16, 1: az Örökkévalótól való a nyelv válasza; ezzel a beszéd képessége jelöltetik, melyet Isten az embernek adott, v. ö. Péld. 20, 12. — 7. Valami külön hatás tulajdoníttatik az Istennek, midőn ezzel csak retorikai tulzás czéloztatik; így Péld. 21, 1-ből csak tévesen következtetnők, hogy az Isten különösen a királynak szívét, azaz akaratját igazgatja. Tényleg csak azt mondja e vers, hogy még a királynak szive is az Istenfélelem hatalmának oly mértékben szokott alávetve lenni, mint a vizpatakok, melyeket a királynak keze kedve szerint elvezet és más irányba fordít. — 8. Isten oly eseményt okoz, melyhez az embernek szabad eltökélése járul; ezt a szentírás úgy adja elő, mintha az Isten az eltökélést is okozta volna. Háromféle ily eseményt lehet megkülönböztetni: 1. Megmentés az ellenségtől, mely által a megmentett valamely cselekvésre indítva érzi magát, p. I. Krón. 5, 26,¹⁾ II. Krón. 36, 22, u. o. 21, 16; Ezra 6, 22, I. Kir. 12, 15. 2. A belátás megvilágosítása és az ész tisztítása a természeti tulajdonságok egyensúlyának helyreállítása útján; az így nyert helyesebb vallásos belátás Isten közvetetlen hatásának tulajdoníttatik. pl. Zsolt. 25, 4, u. o. 86, 11, u. o. 119, 37, II. Krón. 30, 12. 3. Csodajelek; melyek sokaknak hitét idézik elő; ezen hit úgy tűnik föl, mintha az Isten okozta volna, pl. I. Kir. 18, 37,²⁾ Ezék. 36, 26 (a leendő üdvösség idejéről).³⁾

1) Landauer kiadása פִּיל helyett שֶׁל־מִנְאָסֶר-t adja.

2) Sz. ekképen magyarázza e szavakat: וְאַתָּה הַסִּבֹּת אֶת לִבְךָ אַחֲרֵינִי: az égről jött tűz csodája által hátra fordult (אַחֲרֵינִי melléknév és הֵן névelővel kiegészítendő) szívüket átváltoztattad.

3) Száadja az akarat szabadsága ellen idézhető szentírási hely gyanánt Zsolt. 51, 6-ot is említi: de ott szerinte לִמְעַן תִּצְדָּק nem tartozik הִטָּאתִי-hoz. hanem a 4. versben álló טָהֲרֵנִי-hoz: Tisztíts engem bűnemtől, hogy igaznak bizonyuljon a te ígéd. mely a bűnbánónak bocsánatot ígér. Hasonlóképen a 34. zsoltárban a 18. vers nem tartozik a 17.-hez. hanem a 16. vershez.

17. Az emberek érdeme és vétke a jó vagy rossz cselekvések túlnyomó voltán alapszik. Érdem és vétek. A szentirási törvények. egyaránt hatást gyakorolnak a lélekre; innen származik azon kifejezés, hogy a lélek „viseli a vétket“,¹⁾ innen Num. 15, 31 e mondása: „a mi azon lelket illeti, benne van a vétke“. ²⁾ A jó cselekvések túlnyomósága magasabb fényt kölcsönöz a léleknek, l. Jób 33, 23, 33; a rossz cselekedetek elhomályosítják a lelket, l. Zsolt. 49, 20.³⁾ Az érdemért és vétekért járó jutalom és büntetés összessége a jövő világnak van fenntartva, l. Zsolt. 31, 20, Deut. 32, 34; de részben már ezen világban jut az embernek, mint a leendő viszonzás jele és mintája. Ezen értelemben használtatik אַתִּי kifejezés, az isteni jutalomnak (Zsolt. 86, 17), valamint az isteni büntetésnek (Deut. 28, 46) jelölésére.⁴⁾

Az érdemre és vétekre nézve Száadja — szentirási helyeknek, de a hagyomány mondásainak alapján is — az emberek közt tíz osztályt tesz föl, öt, két-két egymással ellenkező osztályból álló csoportban. Legbehatóbban ismerteti a jámborok és gonoszok⁵⁾ csoportját, mely megnevezésekkel a jó vagy rossz cselekvések túlnyomó volta jelöltetik.⁶⁾ Bővebben és a szentirásmagyarázatra nézve érdekes módon foglalkozik ez alkalommal a jámborok szenvedése és a gonoszok jóléte kérdésével, azon megjegyzés előrebecsátásával, hogy Jób 17, 9 szerint az isteni viszonzás módjába nyert belátás megerősíti az embernek vallásos tudatát. A jámbornak szenvedése Száadja szerint két okra vezethető vissza: vagy egyes vétkekért kell bűnhődnie, vagy pedig megpróbáltatás végett szenvedést mér rá az Isten (Zsolt. 11, 5). A szenvedések ez utóbbi nemének kiváló példája Jób sorsa; Deut. 8, 5, Péld.

¹⁾ נֶשָׂא עֵין (הַטָּא), pl. Lev, 5, 1, 17, Ezék. 44, 10. Sz. nem idéz külön példát, de e szólásmódhoz tartozónak Hósea 4, 8-ot is számítja.

²⁾ V, 165 (84).

³⁾ V, 167 (85).

⁴⁾ V, 168 (85). A héber fordításban, 85. l., 33. sor, שְׁמוֹרוֹת לְצַדִּיקִים után, az eredeti nyomán, ezt kell pótolni: כְּמַטְמֵן כְּאִמְרוֹ מֶה רַב: מְבֹכָה אֲשֶׁר צָפְנָה לִירֵאִיךָ וְכָל הַחַיּוֹבוֹת שְׁמוֹרוֹת לְרָשָׁעִים.

⁵⁾ צַדִּיק וְרָשָׁע, arabúl وِثْأَلَا.

⁶⁾ V, 169—175 (86—88).

3, 12 szerint az ember nevelésére szolgálnak.¹⁾ A gonoszok kimélésének hatféle oka lehet: a tőlük várható bűnbánás, mint Manasse király példája mutatja (II. Krón. 33, 12); jámbor utódjaikra való tekintet, pl. Ácház, Chizkija atyja, és Amón, Jósija atyja; egyes jó cselekvésekért járó jutalom;²⁾ a gonosz eszközül szolgál az isteni büntetés végrehajtására, l. Jes. 10, 6; egy jámbornak közbenjáró könyörgése, l. Gen. 19, 21; leendő nagyobb büntetés, melyre fenntartatik a gonosz, mint pl. Pháraó, ki a tiz csapást túlélte, hogy a tengerben találja halálát. — A föltett tiz osztály³⁾ közül az utolsó a bűnbánóké; ez alkalmat ad Száadjának, hogy bibliai alapon behatóan fejtegesse a megtérést, az imádságot és a gyakorlati jámborságnak egyéb ide tartozó tárgyait.

Az isteni törvények két főosztályra oszlanak, úgymint észbeli és kinyilatkoztatásbeli törvényekre.⁴⁾ A mit az első

1) L. Guttman n, 182 s köv. l. — H. Goitein, Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie (Berlin 1889), 35—55.

2) A héber fordításban itten a 88. l. 2. s. ומהם előtt ez pótolandó: ומהם מי שמאריך לו כדי שישלם לו מעט מהטובות אשר עשה אותן לפניו: כאשר ביארנו.

3) Említést érdemel, hogy Száadja a 8. osztály (פאסק, héberül מזיד) meghatározásában a mutaziliták véleményét követi. Mint Ibn Hazm által tudjuk (idézi Schreiner, a német kel. társ. foly. XLII, 609) a mutaziliták szerint: אן כאן אלדנב מן אלכבאיר פהו פאסק, »ha a bűn a főbűnök közül való, akkor a ki elköveti, פאסק-nak mondatik« Egészen úgy Száadja (176. l. utolsó előtti sor): ואמא אלפאסק פהו אלמרתכב אלכבאיר. Az értelmezés anyagát természetesen a vallástörvényi hagyományból veszi.

4) III, 114 (59). Az arab kifejezés így hangzik: אלעקליה ואלסמעיה, mely szókhöz főnévül gondolandó אלשראיע. A Jecz.-kommentárban, I, 1, 17. l. (34) azon fölríhetetlen bölcseségről, melyről Jób (28, 28) és Ágúr (Példab. 30, 5) beszélnek, Száadja azt mondja, hogy az nem más, mint: חכמה אלאמר ואלנהי אלמעקולין ואלמסמועין. A vallásos törvényeknek ezen ketté osztása a Száadja használta műszavakkal a muhammedán theológiában is találtatik. Schreiner az első erre vonatkozó helyet Algazâlinál mutatja ki (i. k. 635. l.). Abrahám Ibn Dâud (Emuna ráma II, 5, 2 elején, 75. l.) ezen kifejezéseket שכליות és שמעיות a kalámnak tulajdonítja és azt mondja, hogy a logikusok (בעלי ההגיון) helyettük azt mondják: מקובלות (= ראיעות) és מפורסמות (= עקלי). Ugyanazon ellentétet עקלי és סמעי között alkalmazza Algazâli azon vitára is, vajjon a nyelv eredete észbeli képességre vagy pedig kinyilatkoztatásra vezetendő vissza. L. a Schreiner által idézett helyet, R. d. E. J. XXI, 105. L. még Guttman n, 135. l.

osztály parancsol, azt az emberi ész természetes belátásánál fogva ismeri el jónak; és a mit tilt, azt az emberi ész magától is mint rosszalni valót utálja. Az észbeli törvényekre nézve mondja a „bölcseesség“ (Péld. 8, 7), azaz maga az ész: Igazságot beszél szám, ajkaim utálatja a gonoszság“. — Az észbeli törvények három alaptörvényre vezethetők vissza: Istent megismerni és szolgálni, I. Krón. 28, 9; Istent nem káromolni, Lev. 24, 15; a felebarát ellen nem vétkezni, Lev. 19, 11. Ezen három alaptörvény számos egyes parancsoló és tiltó törvényben van kifejtve, melyeknek a szentírásban is jutott helyük.¹⁾ Az isteni törvények második osztályára, melynek csak a kinyilatkoztatásban van alapja, czéloz Jes. 42, 21: azért adattak, hogy teljesítőik jutalma gyarapodjék. A mennyiben ezen törvények is hozzájárulnak az Isten szolgálatát követelő észbeli törvény teljesítéséhez, annyiban összességük az első osztályhoz csatlakozik. De mélyebb kutatásnál az egyes kinyilatkoztatásbeli törvények számára külön észszerű okokat is lehet találni.²⁾ Azonban ezen törvények okai többnyire Istennek rejtelmes gondolatai, melyekhez — Jes. 55, 9 szerint — az emberi gondolkozás nem férhet.

A túlvilág a szentírásban. A feltámadás. 18. Száadja igen bőven fejtegeti, még pedig szentírási és hagyományi mondások alapján, a túlvilági viszonzásról szóló tanokat, a lélek állapotját a halál után, a feltámadást, a jövő világot, a messiási megváltás korát. Mindebből csak a túlvilág és a leendő örök jutalom és büntetés bibliai bizonyítékai legyenek itt kiemelve. Száadja tizenhárom ilyen bizonyítékot sorol föl,³⁾ még pedig hat közvetett és hét közvetetlen bizonyítékot. A bizonyítékok első csoportjának az a vezérgondolatja, hogy a túlvilági viszonzásnak és a benne való hitnek föltevése nélkül sokat,

1) Ibn Tibbonnál háromszor olvassuk e kifejezést: הכל בכתב, melynek az eredetiben וכל בנין felel meg; נין a szentírás szövegét jelöli.

2) Csak nagy vonásokban ad Száadja néhány példát a kinyilatkoztatási törvények észszerű megokolására. III, 117 s köv. (61). L. Guttmann, 138. l.

3) A 131. l. 16. s. a héber fordításban így olvasandó helyesen: ולא אומר מן הדברים הכתובים לזה הענין כי אם י"ג פנים.

mit a szentírás a bibliai hajdankor hőseiről elbeszél, nem foghatnánk föl.¹⁾ A szentírás közvetetlen utalásai a túlvilági életre a következők:²⁾ 1. A bölcsesség és törvénytéljesítés eredménye a szentírásban életnek neveztetik, a balgaság és bűnösség eredménye halálnak, pl. Ezék. 20, 21, u. o. 18, 20, Péld. 8, 35 s köv., u. o. 15, 24, u. o. 7, 27, Zsolt. 27, 13, u. o. 16, 10 s köv.³⁾ Miután itt nem lehet szó ezen világi életről, mert ebben jámbor és gonosz közt nincs különbség, nyilvánvaló, hogy a szentírás az említett kifejezésekkel a túlvilági életre céloz.⁴⁾ — 2. A jámborok számára Istennél az üdvösségnek kincse van eltéve, a gonoszok számára a boldogtalanságnak készlete, ezen helyek szerint: Péld. 10, 7, Nehem. 5, 19, u. o. 6, 14; Deut. 6, 25, u. o. 24, 13, Jes. 58, 8.⁵⁾ — 3. A szentírás könyvekről beszél, melyekben a jámborok és gonoszok cselekvései őriztetnek, l. Exod. 32, 32, Zsolt. 69, 29, Mal. 3, 16, Jes. 65, 6. — 4. A szentírás oly helyre céloz, melyen az Isten minden jót és rosszat viszonzni fog, Gen. 4, 7, Kóh. 3, 17, Zsolt. 14, 5, u. o. 36, 13. Jób 35, 12.⁶⁾ — 5. A szentírás igen gyakran Istenről mint igazságos bíróról beszél, ki minden emberrel cselekedetei szerint bánik, pl. Deut. 32, 4, Zsolt. 145, 17, u. o. 9, 8, u. o. 119, 91, Jób 34, 21, Péld. 5, 21,⁷⁾ Kóh. 12, 14. — 6. A szentírás az Isten elkövetkezendő napjára figyelmeztet, mely viszonzásra van rendelve, Czufanjá 1, 14—2, 1. — 7. A jutalmat a szentírás a „jó“ névvel jelöli és azt mondja, hogy ezen jóban nem fognak a gonoszok részesülni.⁸⁾ — Ha valaki azt

1) IX, 257—260 (131). l. Guttman, 243 s. kör. — A 131. l. 26. s. אלא הוא בעולם שאחריו után pótolando: אלא הוא בעולם הזה.

2) IX, 260—262 (132).

3) Az eredetiben még Példab. 11, 19 is idéztetik.

4) Ezen, valamint a többi bizonyító vershez megjegyzi Sz., hogy mindegyiket bővebben kellene értelmezni.

5) Ezen bibliai versek első csoportjában לִזְכֹּר szólamódon, a másik csoportban צִדְקָה föltett szűkebb jelentésén alapszik a bizonyíték.

6) Az első kivételével mind ezen versekben שֵׁם úgy van fölfogva, mintha utalás volna a túlvilági viszonzás helyére: Gen. 4, 7-ben pedig לִפְתָּח hasonló értelemben van véve (v. ö. a targumot e helyre: לִיּוֹם דִּינָא, és Schefftel, Biure Onkelos, 10. l.).

7) Az arab eredetiben itt még Jerem. 17, 10 idéztetik.

8) Miután azon »jó«, mely a gonoszoknak nem jut. tapasztalás

hinné — így zárja Száadja bibliai bizonyítgatását — hogy az idézett szentirási helyek más magyarázatokat is megtünnének, melyeknél fogva a túlvilág mellett bizonyító erejük elveszne, azt kell neki felelni, hogy véleménye helytelen. Mert az ész a túlvilági vizonzást szükségesnek bizonyítja be, és minden szentirási helynek oly magyarázata, mely az észszel összeegyezik, helyesnek, minden magyarázat, mely az észszel ellenkező eredményre visz, helytelennek tekintendő.

Az említett bizonyítgatás alkalmából Száadja arra az ellenvetésre is válaszol, miért beszél a tóra a Leviticus 26, 3 s köv. és Deuter. 11, 13 s köv. szakaszaiban csak a földi jutalomról és büntetésről.¹⁾ Erre így felel Száadja: Nem is tekintve azt, hogy a szentírás másutt, mint kimutatta, világosan a túlvilági viszonzásról is beszél, az említett két szakasznak a földi jólétre és szerencsétlenségre szorító tartalmát két okra lehet visszavinni: 1. Minthogy a túlvilági viszonzás az ész által bizonyítható, a szentírás nem is említi azt és csak az ész által nem követelt földi viszonzást hirdeti.²⁾ 2. A próféta jóslatok csak a közelebbi időben teljesítendő dolgokról szoktak bővebben beszélni, míg a távolabbi időre hirdetett eseményeket csak röviden érintik. Azon időben, melyben Izraél számára a tóra iratott, a népnek legközelebbi érdekében volt tudni, milyen lesz az ígért földje, azért erre vonatkoznak a jutalom és büntetés hirdetései.

Csak a feltámadással foglalkozó szakaszból említék még egy a szentírásmagyarázat történetére nézve jelentős részletet. Ezen szakasz elején Száadja a következő megjegyzést teszi:³⁾ Nemzetünk zöme azt állítja, hogy a feltámadás a messiási üdv idejében lesz és a szentírás mind azon helyeit, melyeken a halottak életre ébresztéséről van szó, szószerinti

szerint nem lehet a földi jólét, az illető helyeken Sz. fölfogása értelmében a túlvilági jót kell érteni.

¹⁾ IX, 258 (131).

²⁾ Száadja példának Gen. 2, 16-ot idézi, a hol, úgymond, az első embernek adott észbeli törvények (a hagyományos értelmezés szerint. l. Szanhedrin 56 b.) el vannak hallgatva, és csak a megismerés fájára vonatkozó tilalom elmondva, mely nem észbeli. — A 131. l. 35. s. וכן után pótlendő: הִרְאֵתָהּ גִּמּוּל הָעוֹלָם הַזֶּה מִפְּנֵי שֶׁאֵין הַשָּׂכָל מֵרָחֵק עָלָיו.

³⁾ VII. 211. A héber fordításban (106. l.) hiányzik a feltámadási versek átvitt értelmű magyarázatára vonatkozó érdekes adat.

értelmükben veszi. „Csak néhányat láttam, a kik minden ily bibliai verset Izraél uralmának új életre ébresztésére, a nemzet feltámadására magyaráznak; ha pedig az illető vers nem a messiási korra vonatkozik, akkor a túlvilági életre alkalmazzák“.¹⁾ A feltámadás hite ellen idézhető szentirási helyeket Száadja három csoportra osztja:²⁾ 1. Oly helyeken mint Jób 7, 7—10, u. o. 14, 14, u. o. 14, 12 csak az embernek rendkívüli mulandósága iratik le, az isteni irgalom gerjesztése végett. 2. Oly helyeken, mint Zsolt. 78, 39, u. o. 103, 15 s köv., szintén az ember gyarlóságáról van szó, mint az Isten irgalmának egyik okáról. 3. Kóh. 9, 4—6 nem magának a bölcsnek nézetét fejezi ki, hanem a 3. versben említett balgákét (הוללות).

19. Száadja főmunkája bizonyos értelemben a zsidó vallás apológiájának mondható. Midőn azt akarja bizonyítani, hogy az Izraélnek jutott kinyilatkoztatási iratok tanai az észszerű elmélkedés, a bölcsészeti gondolkodás eredményeivel megegyeznek, ezzel Száadja arra vállalkozik, hogy a kinyilatkoztatás tekintélyét és a zsidó vallás tartalmát az ellenségek támadásaitól megvédje. Egyébiránt a bevezetésben világosan kimondja, hogy munkájának kettős célja van: a prófétáktól hagyományul kapott tant észszerű kutatás által tényleges megismeréssé tenni³⁾ és a hitünk ellen irányuló támadásokat visszautasítani.⁴⁾ Ily támadások fölött kivivandó diadalra Száadja biztositéket talál azon buzdító szózatban, melyet Isten Izraélhez intéz (Jes. 44, 8).⁵⁾ „Ne rettegjete“ (l. Jes. 51, 13) az ellenségek külső hatalmától, „ne féljete“ (l. Ezék. 2, 6) beszédeiktől, okoskodásaiktól.

¹⁾ L. fent 10. l., 1. j.

²⁾ VII, 218 (110).

³⁾ L. fent 5. l., 1. j.

⁴⁾ Bevezetés 22. l. (11). Bachja is oly munkák tartalmát, milyen Száadjáé, ezen szavakkal jellemzi: »a vallás tárgyainak megerősítése a lelkekben bizonyítás útján és azoknak a ezáfolása, kik velünk ellonkező nézetűek«. (Szivbeli köteleességek, bevez., a Kaufmann által, Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda cz. m. 6. l., közölt eredeti szerint; ott כלפנא helyett olv. כאלפנא. Ibn Tibbon így fordítja: לישב ענינו התורה: (בלבבינו בדרכי הראיות ותשובת המינים).

⁵⁾ Bevez. 22—24 l. (11).

„Nemde régtől fogva hallattam veled és hirdettem“ (1. Jes. 41, 22), t. i. a multat és a jövődöt.¹⁾ „Hiszen ti vagytok tanúim“, mint az Izraél szeme láttára gyakorolt csodáknak szemtanúi. „Nincs Isten rajtam kívül“, tehát nem kell attól félnetek, hogy talán más istenség valamit tesz, a mit nem adhattam tudtotokra. „Nincs szikla, nem tudom“, azaz nincs senki, ha szikla szilárdságú is lenne bölcseségben és tekintélyben (1. Jes. 51, 1), a ki bizonyítékkal támadhatna hitek ellen és veszélyeztethetné vallástokat, a nélkül hogy tudnám és veletek tudattam volna.²⁾

De Száadja munkájában tüzetesen is érvényre jut apologetikus iránya, mert tartalmát a hittételek fejtegetése mellett, eltérő és téveseknek fölismert vélemények czáfolása is képezi és olykor polemikus kitéréseknek is ad helyet. Száadja polemiája épúgy a zsidóságon belül felülkerekedett téves tanok ellen fordul, mint a zsidósággal közös alapon álló, de vele szemben ellenséges állású vallások ellen. De minthogy a vallásos védelem és vita Száadja főmunkájában kizárólag azt czélozzák, hogy a zsidó vallás tételeit félreértésektől és megzavarásoktól megóvják, nem szabad azon csodálkozni, hogy majdnem semmi tért nem enged a karaiták elleni polemiának, holott éppen Száadja az, ki leghatározottabban és leghatásosabban védelmezte a hagyományhoz hű zsidóságot a karaizmus ellen, a melyet külön iratokban meg is támadott. Mert azon kérdésekre nézve, melyek Száadja vallásbölcészeti munkájában tárgyaltnak, nem volt elvi ellentét karaiták és rabbaniták között, a karaiták is az „egységhevők“ összességéhez tartoztak, a mint Száadja a zsidó hitnek követőit jelöli.³⁾ A hagyomány tagadása: a karaizmuse megkülönböztető elve ellen pedig Száadja egész módszere — melynél fogva észbeli és szentirási bizonyítékok mellett a hagyományból meritett bizonyítékokat is egyenlő joguak gyanánt használja — főmunkájában is hallgatag, de folyton ismétlődő tiltakozást képez. A hagyományban való hit itt az egész rendszer egyik főföltételének látszik és nem

¹⁾ הגדתי Sz. szerint itt a szentírásnak a múltra vonatkozó elbeszéléseit jelöli.

²⁾ Ezen magyarázat értelmében Sz. Jesája-fordításában versünknek utolsó szavait így írja körül: והל ינו אן יכון מעתמר לא אערפה.

³⁾ L. fennt 1. l., 2. j.

kellett azt az ügyis már más helyen megczáfolt tagadói ellen újra megvédeni.¹⁾

Száadja főmunkájának szorosabb értelemben vett apologetikus és polemikus részleteit itt csak a mennyiben a szentírásmagyarázat határát érintik, akarom rövid áttekintetben ismertetni.

A bevezetés végén Száadja általános értelemben azon hitetlenség ellen fordul, mely abban az időben, úgy látszik, aggasztó mértékben terjedt a zsidóság köreibben, lazítva a meggyőződést a szentírás igazságáról és meggátolva az ezen meggyőződés szilárdítását célzó észszerű kutatást. Száadja nyolcz főokát sorolja föl a gondolathiánynyal párosult hitetlenség elharpózásának és ezen okok mindegyikére tud egy bibliai helyet idézni, mely a kérdéses érzületet megbélyegzi és óva-int tőle.²⁾ Ezen főokokon kívül azonban még más utak módok is vannak, melyeken az egyes ember hitbeli tévedésekhez jut,³⁾ egyéni

¹⁾ Azon magyarázat, melylyel Kaufmann (80—90. l.) a karaiták elleni polemiának hiányát Száadja főmunkájában igazolja, azon, már Guttman (17. és 155. l., Monatschrift 1879, 298) által helytelennek bizonyított föltevésen alapszik, hogy Száadja az ő munkáját főleg muhammedán olvasóknak szánta és azért az iszlám ellen sem polemizál benne. Száadja különben a karaizmus két őseit, Anánt és Benjamingt névleg is említi, czáfolva nézeteiket. Anán ugyanis Lev. 17, 11 nyomán azt állította, hogy a lélek nem más mint a vér; Benjamin pedig Ezék. 32, 27 és Zsolt. 35, 10 alapján azt tanította, hogy a halál után a csontokat éri a büntetés. Mindakettőt czáfolja Száadja, kimutatván, hogy a nézetek szerzői nem ismerik a nyelv törvényeit, VI, 191 (96); u. o. 201 (100). A szentírás nyelvszokásának nemismerését Száadja más ellenfeleknek is szemükre szokta hányni, l. alább 39. l. és a fent 20. l. 1. j. említett töredéket.

²⁾ Ezen nyolcz főok a következő: 1. Az ember természetének kényelmessége és húzódozása szellemi erőlködéstől, Ezék. 11, 15; 2. a tudatlanság indolenciája, Hós. 10, 3; 3. a kívánságok kielégítésére irányuló törekvés, Zsolt. 53, 2; 4. restség a gondolkozásban, Péld. 12, 27; 5. gőgösség és önhittség, Zsolt. 10, 4; 6. mástól hallott hitetlen nyilatkozat befolyása, Péld. 18, 8; 7. a hívők gyöngö bizonyítékai, melyek minden más bizonyíték iránt gyengítik a bizalmat, II Krón. 30, 10; 8. személyes gyűlölet egyes hívők ellen, Zsolt. 119, 139.

³⁾ Bevez. 28 (14). Ezt a kifejezést: סביל צלאלה »eltévedésének útja«, Ibn Tibbon helytelenül így írja körül: מנהגו חלוק (? סבילה כללית), a mit Fürst (47. l.), ekképen fordít: »Der die Gewohnheit hat, die Erkenntnisse zu wechseln«.

tapasztalatok és kételyek, melyek közül Száadja első helyen az úgyszólván a szentírásmagyarázat útján keletkezett téves hitet említi, midőn t. . valaki a szentírás egyes helyeinek magyarázása közt azokban oly tartalmat vél találni, melyen megütözik.¹⁾

20. A hitetlenség ezen utolsó nemének mintegy példája gyanánt említi Száadja²⁾ a szentírás hitelessége ellen irányuló exegetikus kifogásoknak egész sorát, és egyenként czáfolja azokat. Ezen kifogások összevéve legrégibb és bizonyos tekintetben egyedüli emlékét képezik a szentírás elbeszéléseire és törvényeire vonatkozó kritikának, mely a középkori zsidóságból ránk származott és melyhez hasonló csak a tizennyolczadik század rationalistikus szentíráskritikájában lépett föl újra. A biblia ellen intézett ezen támadások szerzője, mint más forrásból tudjuk, a Balch-ból származó Chivvi volt, ki kétszáz ily támadást állított össze, egy könyvben, melyet Száadja maga főmunkája előtt irt egyik vitairatában említ, még pedig összefüggésben a főmunkában említett kifogások egyikével és annak czáfolásával.³⁾ Száadja karaita kortársa, Salamon b. Jerúchám, szintén nagy szörnyűködéssel, említi Chivvi kifogásait, még pedig olyanokat is, melyek Száadjánál találtatnak és ez alkalommal szentírás és kinyilatkoztatás elleni iratoknak más szerzőit is névleg említi.⁴⁾ Chivvinek szentírásbírálatát, mely úgy látszik, frivolitástól sem volt ment, rabbaniták és karaiták előtt egyaránt lehetett gyűlöletes; és elég jellemző, hogy a szentírás elleni kifogásai közül, melyeket Száadja idéz, az első mintegy

¹⁾ אנה פסר פואסיק מן אלמקרא פראי פיהא מא אנכרה. Ibn Tibbon ígét így fordítja: חשב (=פכר).

²⁾ III, 140—145 (72—74).

³⁾ Jehuda Ibn Barziláinál, a Jeczira-kommentárja bevezetésében (20. s köv. l.), hol a Chivvit illető hely még a Száadjából vett idézethez tartozik, nem pedig, mint Guttman (Monatsschrift, 1879. 264. l.) fölteszi, Jehuda b. Barzilai szavaihoz. J. b. B. két kortársa is, Mózes Ibn Ezra és Ábraham b. Chija idézi Száadjának e vitairatát, l. Grätz, Geschichte der Juden, V, 532.

⁴⁾ Pinsker, Likkute Kadmonijoth, 27. lap.

gúnynak hangzik a karaizmus alaptétele ellen,¹⁾ míg a többi kifogás anyagát nagyobbára a hagyomány műveiből merítette.²⁾ Az első kifogás czáfolása Száadjának alkalmat szolgáltat arra, hogy a vallásos megismerés hármasságát kútfejéről szóló elméletét fölállítsa: a szentírás kútfejét szerinte megelőzi az ész kútfeje és követi a hagyományé.³⁾ „A mit a szentírás nem foglal magában, azt a többi két kútfejen találjuk és így a törvények mennyiségileg és minőségileg kiegészítetnek“. Száadja feleletei a Chivvi szentírásbírálatából kiemelt többi kifogásokra érdekes példái az ő szentírásmagyarázatának, melyeket azonban itt egyenként idézni nem lehet. A Száadja említette utolsó két kifogás: Izraél süllyedtsége és a jövő világnak meg nem említése a szentírásban, úgy hangzik ugyan, mintha muhammedán származású polemiából eredne;⁴⁾ de azon összefüggés, melyben Száadja említi, elég világosan mutatja, hogy szerzőjük a balchi születésű szabadgondolkodó, a ki nem állt a szentírás ellen irányított fegyvereit a zsidóság külső ellenségeinek fegyvertárából is venni.⁵⁾ Száadja külön czáfoló iratot is írt Chivvi ellen, melyet egyszer főmunkájában is idéz.⁶⁾

Exegetikus áltanok ellen fordul Száadja azon fejte-

1) »A szentírás nem tartalmazza a törvényeknek világos értelmezéseit«. Mig tehát a karaiták a szentírást elegendőnek és a hagyományos értelmezéseket nélkülözhetőnek mondják, Chivvi a bibliai törvényeknek homályos voltára utal (Landauer kiadásában a 140. l. 17. s. מבינה helyett olv. מבינה = héb. מבוארים). Ez épen azon pont, melyből a hagyománynak rabbanita védelme ki szokott indulni.

2) A mint ezt Guttman jól kimutatta, Monatsschrift 1879. 260 s. köv., 289 s. köv.

3) Itt a hagyomány (קבלה, נקל) szűkebb értelemben van véve. A vallásos megismerés ezen három kútfeje vagyis elve különbözik az általános tudásnak és megismerésnek fennt (1. l.) említett három kútfejétől, melyekhez a tágabb értelemben vett hagyomány járul.

4) Ezen kifogások másodikának czáfolását l. fennt 32. l.

5) Kaufmann talán joggal összefüggést gyanít Chivvi és a zsidóság ellen forduló párszi támadások közt, l. Revue d. É. J. XXII, 287. Száadjának מ' הגלוי cz. munkájának előszavából tudjuk most, hogy Chivvi munkája Száadja czáfolata előtt hatvan évvel íratott, tehát a IX. század közepe táján. L. Harkavy, Studien und Mittheilungen, V, 177.

6) I, 37 (20). L. még fennt, 20. l., 1. j.

getésében is,¹⁾ melyben azon zsidó oldalról²⁾ hangoztatott véleményt czáfolja, hogy a próféták messiási jövődölései a második templom idejére vonatkoznak és teljesedésük ezentúl nem várható. Ha az üdv jóslatai nem teljesedtek mind a második templom idejében, úgy mondják ezen vélemény hivei, ez onnan van, hogy azon jóslatok csak föltételes érvényűek voltak és Izraél viselkedésétől függtek, valamint Mózes jóslata Deut. 11, 21-ben az isteni törvények megőrzésének föltételéhez van kötve. Száadja ez ellen azt jegyzi meg, hogy Mózes a föltételes ígéretek világosan ilyeneknek jelöli, mint Deut. 11, 22, Exod. 23, 22, Deut. 7, 12, holott a próféták föltétlen üdvöt jósoltak; továbbá hogy Mózes az üdvnek ellentétét is jövődöli, mint Deut. 8, 19 s köv., u. o. 4, 25 s köv., u. o. 30, 17, míg a próféták messiási üdvjövődöléseinél nincsen szó lehető ellentétről, sőt emez, a jövődölés nem teljesedése, Jes. 54, 9-ben egyenesen kizártnak mondatik. De még maga Mózes is a messiási kor üdvét föltétlen módon jósolja, Deut. 32, 40 s köv.³⁾

21. A messiási hit zsidó ellenségeinek czáfolatához Száadja ezen hitnek bizonyítását kapcsolja⁴⁾ és végül azt jegyzi meg, hogy legtöbb bizonyítéka azon keresztiszlám ellen. tény hittétel czáfolásának is tekinthető, mely szerint a messiás már megjött és általa a próféták üdvjövődölése megvalósult volna. A messiásról való keresztény nézetnek egy további, speciális czáfolatát találja Száadja Dániel könyve egy helyének (9, 24—27) — melyet a keresztények fölhasználtak —

¹⁾ VIII, 247 (120).

²⁾ (אנשים שנקראים יהודים) קומא ממן יתסמן באליהודיה, tehát »név szerint zsidók«, l. erről Guttman, 214. l. Ezzel, úgy látszik, zsidó származásu eretnekekre utal, a milyen balchi Chivvi volt. Későbbi exegeták, mint Mózes Ibn Gikatilla nem irtóztak attól, hogy számos messiási jóslatot a második templom idejére vonatkoztattak.

³⁾ Egy másik kitérésben, VI, 208 (103). polemizál a lélekvándorlás tanának szintén névszerinti zsidóknak jelölt hivei ellen; szentirási helyeket is idéz és magyaráz, melyekkel ezek ama tant bizonyítani iparkodtak: Deut. 29, 14, Zsolt. 1, 1 (múlt idejü ígék), Jób 38, 14, Zsolt. 23, 3, Ezék. 37, 9. — Ide tartozik azon fent 33. l. névtelenül idézett nézet is, hogy a feltámadásról szóló helyek allegorikusan értelmezendők.

⁴⁾ VIII, 249—252 (126—128). L. Guttman, 238. l.

pontos magyarázásában.¹⁾ A szentháromság keresztény dogmája ellen Száadja az Isten egységről szóló szakaszban fordul,²⁾ különösen czáfolva az említett dogma mellett fölhozott bibliai bizonyítékokat. Öt ilyen bizonyítékot idéz: 1. II. Sám. 23, 2, Isten „lelke“ és „igéje“ (logos). De **רוח** teremtett valami, t. i. Isten kinyilatkoztatása a prófétákhoz; a keresztények értelmezése „a héberek nyelvének csekély ismeretéről“ tanuskodik. 2. Jób 33, 4, Isten „lelke“ teremtet (v. ö. Zsolt. 33, 6). De e kifejezés a nyelvszokás szerint csak Isten akaratját és szándékát jelöli (v. ö. Jób 23, 13). Zsolt. 33, 6-ban e kifejezés: **ברוח פיו** azt jelenti, hogy a teremtés egyszeri isteni cselekvésnek volt az eredménye, v. ö. Jes. 48, 13. Egyébiránt, ha meg volna engedve az Isten lelkéről szóló szentirási helyeket, mint ezt a keresztény szentirásmagyarázat teszi, dogmatikus értelemben fölhasználni, akkor hasonló módon oly helyeket is kellene alkalmazni, melyeken Isten keze (Jób 12, 9), szeme (Péld. 22, 12), dicsősége (Jes. 58, 8), haragja (Zsolt. 78, 31), irgalma (Zsolt. 119, 77) személyesítve vannak. 3. Péld. 8, 22, a logosra vonatkoztatva, a mit Száadja már más összefüggésben czáfolt meg.³⁾ 4. Gen. 1, 26, **נעשה** többes számu. A kik ebből többséget bizonyítanak az Istenben, nem tudják, „hogy az izraeliták nyelve az előkelőnek megengedi, hogy így beszéljen: tenni akarunk, ámbár csak egy beszél.“ E kifejezésmód példái: Num. 22, 6, Dán. 2, 36, Birák 13, 15. 5. Gen. 18, 2, a „három férfiú“. A fejezet 22. verséből legvilágosabban látszik ezen hely keresztény fölfogásának tartathatlansága. A mi a 3. versben álló **ארני** szót illeti, ez rövidítés ebből: **שלוהי אר' מלאכי אר'** vagy **אר' אר'.**⁴⁾

1) VIII, 225—254 (128).

2) II, 86—92 (45—48), l. Guttman, 103—113. l.

3) L. I, 44 (23). V. ö. fent 14. s köv. l.

4) Megjegyzí hozzá, hogy ily elliptikus kifejezésmód »Izrael fiai nyelvében«, de más nyelvekben is találtatik. Példáknak idézi: Birák 7, 20, **לוי** [חרב], u. o. 16, 2, **לעוטים** [ויגר], II Sám. 15, 12, **את אחיתפל** [ויקה]. L. művemet: Abulvalíd szentirásmagyarázatából, 8. l. — A mi a szentháromság dogmáját bizonyító helyeket illeti, Gen. 1, 26 régtől fogva így alkalmaztatott (l. Die Agada der palästinenischen Amoräer I, 257, 556); használják Justinus Martyr, Augustinus és más egyházi tekintélyek; II Sám. 23, 2-t még Luther is trinitárius értelemben veszi (Diestel,

A keresztény vallás czáfolásához tartozónak tekinti Száadja azon polemikus fejtegetést is, melylyel a Mózes tanának érvénytelenítéséről szóló nézet ellen fordul,¹⁾ mert a kereszténység is saját érvényességét csak a zsidó tan érvénytelenségére alapíthatja. De az illető, nagyon beható polemia az abrogáció (arabul نكاح, héb. בטול)²⁾ föltevése ellen főleg az iszlám ellen irányul, melynek szószólói a zsidóság ellen folytatott vitatkozásukban az említett nézetnek nagy szerepet játszottak. Nem lehet itten Száadjának érvelését ismételni, ámbár az szentírásmagyarázati érdekűnek is mondható. Négy szentírási helyet idéz, melyeket részint a muhammedánusok, részint a keresztények bizonyítékul szoktak fölhozni a mellett, hogy Izraél szent könyve maga is beszél a zsidó vallás leendő abrogációjáról és melyeknek helyes magyarázata által ily bizonyítás semmiségét mutatja. Ezen helyek a következők: 1. Deut. 33, 2; 2. Habakkuk 3, 3; 3. Óbadja 1, 1; 4. Jerem. 31, 30.³⁾ Más tíz szentírási helyet az abrogáció védői annak bizonyítására említettek, hogy magában a szentírásban sokat csak oly föltevés mellett érthetünk, hogy abrogáció-

Geschichte des alten Test., 263. l.), Péld. 8, 22-t J. Mercier, kiváló exegeta a szentháromság második személyére vonatkoztatja (l. Diestel 303. l.) Gen. 18, 1-et illetőleg l. Ibn Ezra kommentárját e helyhez.

¹⁾ A VIII. szakasz végén. Ezen helyen kizárólag a kereszténység ellen polemizál és nem, mint Schreiner fölteszi, (a ném. kel. társ. foly. XLI, 603) az iszlám ellen is.

²⁾ III, 128—138 (66—71). V. ö. Steinschneider, Polemische und apologetische Litteratur, 322 l., Guttman, 148—155, Schreiner id. h. 602—606.

³⁾ A 1. számú helyre nézve l. Steinschneider id. m. 318. l. Száadja szerint a három név az egy Sinai hegyet jelöli. A héber szövegben (68. l., 39. s.) hézag van, melyet így kell pótolni: סיני ושעיר ופארן [כאשר הם על שוה בקו ישר ויקרא בשם שלשתם והראיה על אשר סיני ופארן]. Az eredetiben, 133. l., 3. sor alul, הו helyett olv. הי. A 2. számú versben a muhammed. bizonyítás יבוא jövő jelentésén alapszik; Száadja mutatja, hogy héberben a jövő alakú ige multat is jelenthet, pl. Zsolt. 106, 17. 19. A 3. számú versben a »népekhez küldött követ« Száadja szerint nem más, mint Jachaziel próféta (II Krón. 20, 14), a mit Óbadja könyve és II. Krón. 20. fejj. között kimutatott párhuzamokkal bizonyít. Hogy a 4. sz. versben nem valóban »új szövetség« értendő, azt bizonyítja ugyanazon fejezet 32. verséből.

nak vagyis isteni törvény érvénytelenítésének volt helye.¹⁾
Az abrogációt illető fejtegetés közben Száadja arra is talál
alkalmat, hogy a muhammedánusoknak, prófétájuk isteni küldetése mellett idézett bizonyítékait visszautasítsa.²⁾

¹⁾ L. Schreiner az id. h.

²⁾ L. Guttman, 153. l.

OR-
Könyvtára
ZSE

II.

Salamon Ibn Gabirol.

1. Azon bölcsészeti munka, melynek neve a szentírás Bevezető meg- e szép kifejezése (Zsolt. 36, 10): „Élet forrása“¹⁾ jegyzés. a középkor zsidó bölcsészetének egyedüli terméke, mely tiszta bölcselkedésből áll és semmi vonatkozást sem tartalmaz a szentírással.²⁾ Különböző is hiányzik belőle minden egyéb közvetlen vonatkozás a zsidó vallásra, úgy hogy a zsidó vallásbölcsészethez tulajdonképpen csupán híres szerzője kedvéért számítható, a kit csak a mi napjainkban Munk helyezett vissza szerzői jogába. Hogy Salamon Ibn Gabirol, ki mint az ujhéber költészet lángeszű megalapítója Spanyolországban, de mint nyelvészeti író is a szentírással alaposan foglalkozott, azt bölcsészeti elmélkedéseinek körébe is vonta, ezen tényt azon csekély számú exegetikus töredékekből tudjuk meg, melyeket Ibn Ezra az ő nevében közöl³⁾. Ibn Gabirol továbbá a gyakorlati bölcsészet egy részét az erkölccsant, egy ránk maradt külön kis iratban dolgozta föl, a melyben kezdettől végig a szentírásból vett bizonyító helyeket használ. Költeményei közül a „Királykorona“ című nagy bölcsészeti irányú vallásos hymnus az, melynek elmélkedéseiben nagyon elmés módon bibliai helyek is vannak alkalmazva.

1) L. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris 1859; Guttman, *Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol*, Göttingen 1889; Joel, *Ibn Gabirols Bedeutung für die Geschichte der Philosophie* (a *Beiträge* cz. gyűjtemény I. kötetében), Boroszló 1876.

2) L. Schmiedel, *Studien*, 103. l.

3) L. művem: *Abraham Ibn Ezra mint grammatikus*, 176. l., Bárány J., *Salamon Ibn Gabirol mint exegeta*, Sárospatak 1885, 10—17. l.

2. Nem tudjuk, honnan meritette Ibn Ezra idézeteit Ibn Gabirol szentírásmagyarázatából. Szentírási kommentárta, de önálló munkára is gondolhatunk, mint ezen részletek forrására,¹⁾ melyek elég jelentősek, hogy A paradicsom elbeszélésének allegorikai magyarázata. Ibn Gabirol szentírásmagyarázatának jellemzésére szolgáljanak. Ezen Ibn Ezránál talált idézetek közül a legfontosabb a paradicsomról szóló bibliai elbeszélésnek allegorikus magyarázata, egy bibliai szövegről bölcsészeti fogalmak segítségével adott értelmezésnek klasszikus mintája.²⁾ Ibn Gabirolnak ezen magyarázata szerint az „Éden“ (Gen. 2, 8) a felső világot jelenti, a „kert“ az alakoknak látható világát, a mely úgy van megtelve az egyes lények sokaságával, mint a kert növényekkel.³⁾ Az Édenből eredő folyam (10. v.) a testi lényeknek mintegy anyját jelöli,⁴⁾ a belőle szétváló négy folyam a négy elemet.⁵⁾ Ádám, Éva és a kigyó a három lélek: Ádám, a ki neveket ad (20. v.) a bölcs (rationalis) lélek, mely a dolgokat nevekkal jelöli;⁶⁾ Éva, mint a neve (חַוָּה) mutatja, az élő

1) A Kimchi Dávid Zsoltárkommentárjában (37. 8 és 23) talált két idézet Ibn Gabirol szentírásmagyarázatából erkölcsstani művéből van véve.

2) Ibn Ezrának első (befejezetlen) kommentárjában Genesisre, 3, 21 (Óczar Nechmad II, 218, M. Friedländer, Essays on the Writings of Ibn Ezra, London 1877, héber függelék, 40. l.). L. még Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala, 2. füz., 30. l., Munk id. m. 166. l., Steinschneider, Berlinernek Pletath Sofrim cz. m. 45—49. l.

3) המלא העליון. עדן הוא העליון והגן המלא ההמון כמו נטעים. mel-
léknevekhez főnévül העולם gondolandó. Az intelligibilis (szellemi) világról és a bonne mint létezésének alapjában nyugvó (»kert az Édenben«) látható világról l. a kivonatokat a »Fons Vitae« második részéből Munknál, 10 s köv. l.; v. ö. Guttman, 79. s köv. l., Joel, 18. l.

4) והנהר כאם לכל הגויות. Ez az egyetemes anyag (»materia universalis«), a melyről a F. V. első részében van szó, l. Guttman 70. l., Munk, 9. l.

5) וארבעה ראשים הם השרשים. V. ö. Guttman, 76. s köv. l.

6) והנפש החכמה לא תראה השמות. Ugy kell olvasni: והנפש החכמה (t. i. הנפש). V. ö. Ibn Gabirol királykoronája 451. v : והנפש החכמה לא תראה מות. Munk így fordítja: »la science«, tehát החכמה-nak olvasta. — L. a mit Ibn Gabirol a Fons Vitae-ben (Munk, 56. l. III, 30, Guttman 156. l.) a racionális lélek működéséről mond: . . . »és a hangokat oly rendben származtatja, hogy általuk fogalom jelöltetik«, tehát a szónak. a nyelvnek képzését, a »névadást« neki tulajdonítja.

(animalis, vitalis) lélek;¹⁾ a kigyó a vágyó (vegetativ) lelket jelenti, mint a kigyó héber nevéből (נחש, v. ö. Gen. 44, 15) látszik.²⁾ A „megismerés fája“ a szaporodás képességét jelenti, melynek ereje a „kertből“, azaz a látható világból való. Midőn azt olvassuk, hogy a kigyónak port kell ennie (3, 14), annak az a jelentése, hogy az alsó (vegetativ) lélek a porhoz (anyaghoz) ragaszkodik ³⁾ A „bőrköntösök“ (3, 21) nyilvánvalóan a testet jelentik.⁴⁾ Ádám elűzése az Éden kertjéből, hogy a földet mivelje (3, 23), arra céloz, hogy mi legyen az emberi életnek végcélja.⁵⁾ Az „élet fája“ (3, 22), mely örök életet szerez, a felső (intelligibilis) világ megismerése; v. ö. Péld. 3, 18.⁶⁾ A kherúbok az angyalok (a felső

¹⁾ וחיה כמשמעה הרוח החיה. Munk, 166. l. 1. j. szerint hozzá kell tenni: בעלת התנועה. A Fons Vitae-ben (Guttman u. o.) a vitalis lélek működése az észlelésben és a helyi mozgásban áll.

²⁾ והנחש המתאוה גם השם יוכיח שהוא מגורת כי נחש ינחש. A szó etymológiájára nézve l. a Steinschneider által i. h. 48. l. említett superkommentárt. Talán a vágyás sötét, tudaton kívüli »sejtésnek« van fölfogva.

³⁾ והנה הצומח בעפר. V. ö. Fons Vitae III, 29 (55. l.), Guttman 156. l. (». . . während die vegetabilische Seele sich . . . mit dem Körper selbst verbindet, weil sie diesem an Grobheit gleich ist«. — A mi most következik: וזרע האשה ישוף הראש העולה וסוף החי ראש לצומח, az mindenestre 3, 15-ben talált célzás a vegetativ és animalis lélek kölcsönös viszonyára, de pontosan nem értem.

⁴⁾ וכתנות עור מפורש שהוא גוף. Ugyanakkor szóval azt akarja mondani, hogy a köntösökről tüzetesen mondja a szentírás, hogy Isten velük felruházta Ádámot és Évát; tehát világosan a racionális és animalis léleknek külső takaróját, az emberi testet jelentik.

⁵⁾ וגורש מן עדן . . . כי זה כל האדם. Ezen Kóh. 12, 13-ból vett rövid célzással Ibn Gabirol nyilván ugyanazt a gondolatot akarja kifejezni, melylyel philosophiai főmunkáját bevezeti (Munk, 5. l. Guttman 66. l.), hogy t. i. az emberi lét végcélja a lélek egyesülése a felső világgal: »tudás és cselekvés megszabadítja a lelket a természet fogságából és megtisztítja sötétségétől, úgy hogy a lélek megint visszatér felső világához«. Tehát »Ádám« törekedjék visszatérni az »Édenbe«, a melyből kiűzetett. V. ö. a »Királykorona« 445—458 versét, hol a földi lét idejére, mely alatt a lélek tisztátlansága miatt nem juthat Isten közelébe, Lev. 12, 4 b van alkalmazva.

⁶⁾ ועץ החיים דעת עליון. — ועץ עליון-ra nézve l. fennt 43. l. 3. j. Ezen legfelsőbb megismerésről Ibn Gab. a Fons Vitae elején beszél (Munk, 7. l., Guttman, 69. l.).

világnak szellemi lényei)¹⁾; a „kardnak lángolása“ a napot jelöli.²⁾ — Ibn Ezra a paradicsomról szóló szakasznak ezen értelmezését azzal a megjegyzéssel vezeti be, hogy a nagy bibliamagyarázók egyikénél sem találta e szakasz titkának megfejtését, kivéve Salamon Ibn Gabirolt, mert ez „nagy bölcs volt a lélektanban“.³⁾ Ezzel Ibn Gabirol bölcsészetének lélektani alapjára utal,⁴⁾ de a nevében idézett allegorézisnek kiválóan lélektani jellegére is. Végül megjegyzi Ibn Ezra: „Ezen titokból kiderült, hogy annak a lelke, ki a felső világ megismeréséhez jutott, az isteni dicsőség trónja mellett áll és Istenben gyönyörködik“.⁵⁾

A Genesisre irt második — közönséges — kommentárjában Ibn Ezra, más, de hasonlóanemű allegorikus magyarázatot ad az Ibn Gabirolé helyett,⁶⁾ mely azonban rendkívüli rövidsége és homályos kifejezésmódja miatt szinte érthetetlen.⁷⁾ Világosabb ezen magyarázat végmondata, mely az Ibn Gabi-

1) Ibn Gabirol tana az angyalokról költői alakban olvasható a Királykorona 340—385. v. l. még erkölestani művének kezdetét.

2) ולהט החרב משל לשמש. Mikép kell ezt a magyarázatot érteni (Ibn Ezra a második, közönséges kommentárjában a Genesisre e szavakkal utasítja vissza: והמפרשים כי על השמש דבר איננו אמת), nem világos. V. ö. a napról kölesön vett képet a Fons Vitae-ben (Guttmann, 254. l.).

3) בעבור שהיה חכם גדול בסוד הנפש.

4) L. Joel i. m. 11. l.

5) והנה נראה בסוד הזה כי נשמת יודע דעת עליון עומדת עם כסא. Ezen befejező mondat talán így szó szerint Ibn Gabiroltól való. Figyelemre méltó analogiát nyújt a »Királykorona« 45. s köv. v. (Sachs számozása szerint): אתה הי והמניע לסודך. Imcax תענוג עולם ואכל וחי לעולם. Itten Gen. 3, 22 végyszavainak alkalmazása nem csak elmés játék, hanem utalás a vers allegorikai értelmezésére. L. még Fons Vitae, a III. rész végén (Munk, 64. l., Guttmann 109. l.) és V. 27 (Munk 107, Guttmann 219). Mind a két helyen Ibn Falaquera a Fons Vitaeből készített héber kivonataiban (לקוטים ed. Munk, 16 b és 28 a) szintén תענוג szót használja, melynek bibliai eredete: Jeshaja 58, 14. L. még Ibn Gab. erkölestánának előszavát, a végén.

6) Bárány az id. m. 12. l. tévesen Ibn Ezrának ezt a magyarázatát szintén Ibn Gabirolnak tulajdonítja.

7) Az Ibn Ezra superkommentárjain kívül l. még Chájim b. Izraélnek (13. század) értekezését a Paradicsomról, kiadta Perreau (Zunz-Jubelschrift, 46. l., 5. j.).

roléval teljesen összeegyezik: az ember halhatlanságot szerezhet magának, és ez az embernek rendeltetése.¹⁾

3. Rövidebb Ibn Gabirolnak egy másik allegorikus töredéke, mely Ibn Ezra által maradt ránk és Jákób szentírás-magyarázat-egyéb példái. alámára vonatkozik.²⁾ A földön álló lajtorja, melynek teteje az égig ér, nem más, mint a felső (rationalis) lélek, a föl- és leszálló angyalok a bölcsesség gondolatai, melyek majd szellemi, majd testi tárgyakra vonatkoznak.³⁾ De lehet, hogy Ibn Gabirolnak ezen magyarázatát nem lélektani, hanem metaphysikai értelemben kell vennünk; akkor a „felső lélek“ az egyetemes lélek (a világ lelke) Ibn Gabirol rendszerében, mely az egész világot áthatja, az egész világra terjed, tehát „az égtől a földig ér“.⁴⁾ — Ezen egyetemes lélekre czéloz Ibn Gabirol szerint, mint szintén Ibn Ezra említi⁵⁾, a Zsoltárok könyvének utolsó verse (כל הנשמה).⁶⁾ A Zsoltárok egy másik versében Ibn Gabirol czélzást talál azon erőre, melyet a legfelső (universalis) szellem az emberi szellemnek juttat.⁷⁾ — A világnak, azaz a világteremtésnek egész titkát Ibn Gabirol azon három szinonim igében találta kifejezve, melylyel Jes. 43, 7 az isteni alkotást jelöli; Ibn Ezra ehhez

1) גם יורה זה הסוד שיש יכולת באדם שיחיה לעולם והמשכיל יבין כי זה כל האדם. L. fennt 44. l. 5. j.

2) Komment. Gen. 28, 12-re: וה' שלמה הספרדי אמר כי סלם רמו: לנשמה העליונה ומלאכי אלהים מחשבות החכמה.

3) Így Munk, 166. l. Ezen fölfogás szerint olvasható החכמה l. fennt 43. l. 6. j.

4) L. Munk, 44. l. (III, 14), Guttman, 129. l. A »bölcsesség gondolatjai« talán Ibn Gabirolnak intelligibilis (szellemi) substantiái, melyeken át a gondolkodó lélek mintegy »lépcsőn« a legmagasabb megismeréshez fölszáll. L. Munk, 60. l. (III, 37: ואם עלית במדרגות העצמים), Guttman, 165.

5) Komment. Zsoltár 150, 6-ra: ור' שלמה הספרדי אמר כי זה רמו: לנשמה העליונה שהיא בשמים.

6) Az egyetemes lélek neve Ibn Falaquera kivonataiban (III, 14) הנפש הכללית.

7) Ibn Ezra komm. Zsolt. 143, 10-re: רוחך טובה ור' ש הספרדי ז"ל: אמר כח מהרוח העליונה. Ibn Gabirol rendszerében a racionális lélektől meg van különböztetve az intelligentia (felsőbb gondolkozó képesség) és épúgy az egyetemes lélektől az egyetemes intelligentia (l. Guttman, 154 s köv. l.); ezt kell itt alkalmasint érteni הרוח העליונה alatt.

azon megjegyzést csatolja, hogy ilyen magyarázat az eredeti szöveg tartalmával és összefüggésével ellenkezik.¹⁾ Azonban Jesája e helyének alkalmazását a világteremtés elméletére, mint azt Ibn Gabirol rendszere nyújtja, átvették a kabbala mystikusai, kik Ibn Gabirol magyarázata alapján az említett három szinonim igéből meritették terminológiájukat a világteremtésről szóló tanuk egyik lényeges részére.²⁾

Ibn Ezrának két további idézetében Ibn Gabirol Száadjának rationalistikus szentirásmagyarázatát védelmezi egy másik gáon, Sámuel b. Chofni ellen. Ez ugyanis megtámadta Száadjának azon véleményét, miszerint sem a kigyó (Gen. 3, 1), sem Bileámnak számára nem beszéltek igazán; Ibn Gabirol védi a két bibliai elbeszélésnek kivetköztetését csodás jellegéből.³⁾

Dániel 11, 30-hoz idézi Ibn Ezra Ibn Gabirolnak egy nézetét, melyből azt látjuk, hogy ő is megkísérlette a messiási végidőnek kiszámítását, még pedig astrologiai alapon.⁴⁾

4. Ibn Gabirol kis terjedelmű, de tartalmas munkája az erkölcsök javításáról vagy megnemesítéséről⁵⁾ — Ibn Gabirol er-
mint fordítója, Jehúda Ibn Tibbon mondja — tud- kölcstani kézi-
mányos módszert követ, de a szentírásra is támasz- könyvéből.

1) Ibn Ezra komm. Jos. 43, 7-re: פירש בו כי זה. סוד העולם ואינו דבק בטעם הפרשה. Friedländer kiadásában (London 1877) סוד helyett אור van.

2) L. Jellinek id. m. 27. l., Munk, 167. és 284. l.

3) Ibn Ezra Gen. 3, 1-re; az első kommentárban: ויאמר ר' שלמה: בן גבירול אלו היה הנחש מדבר למה איננו מדבר היום ודעו כי אין בכתוב (Ez talán, mint ודעו-ból látszik, szószerinti idézet); והנה קם ר' שלמה הספרדי... והשיב על ר' — Num. 21, 28-ra: חשב להציל הנתפס. שמואל.

4) Ibn Ezra az id. h. kommentárjában: ודברי שלמה בן גבירול [ש]רצה לקשור הקץ במחברת הגדולה של (על) שני הכוכבים העליונים. A helyes szöveget Azarja dei Rossinál találjuk a Meór Enájim 43. fej., mire boldogult atyám figyelmeztetett. Munk (167. l.) ezt a helyet úgy érti, hogy Ibn Gabirol a messiási végidőt »a két felső csillag« (Jupiter és Saturnus) nagy conjunctiójával akarta összeköttetésbe hozni. A csillagok befolyásáról az emberi egyének természetére beszél Ibn Gabirol erkölcstanának előszavában.

5) (ספר תקון מדות הנפש) כתאב אצל אחא אלאכלאק. Az arab eredetinek egy kézírata Oxfordban van (l. Neubaue, Catal. Bodl. 1422. sz.). A

odik.¹⁾ Ibn Gabirolnak módszere abban áll, hogy merész, részben nagyon mesterkélt symmetriával az öt érzék mind-egyikéből két pár egymással ellenkező erkölcsi tulajdonságot származtat, összesen tehát tíz jó és tíz rosszalandó tulajdonságot tesz föl, és ezen fölosztás alapján fejtegeti, miképen kövesse az ember e tulajdonságok kölcsönös küzdelmében a helyes mértéket és miképen nemesítse erkölceit azoknak fejlesztése valamint korlátozása által. Az erkölcsstani szabályoknak ezen pszichologiai és physiologiai alapon nyugvó hálózatának keresztülvitelében Ibn Gabirol bő mértékben használja a szentírás alkalmas helyeit. Az öt érzék számára is, melyeknek működésével az összes erényeket és bűnös tulajdonságokat hozza összefüggésbe, szentirási verset idéz, t. i. Kóheleth 9, 11-et, hol részint világosan, részint rejtett czélzásban az öt érzéket találja fölsorolva.²⁾ Az erkölcsi tulajdonságoknak érzékek szerinti fölosztásában olykor elmésen, de sokszor keresett módon tud bizonyító helyeket idézni a szentírásból. Így pl. Jesája két versét (2, 11 és 5, 15) idézi azon föltevés mellett, hogy a gőg a látás érzékéhez tartozik. Hogy a szeretet a hallás érzékével áll összeköttetésben, azt Deut. 6, 4 s köv. verse is bizonyítja (Halljad Izraél . . . Szeresd az Örökkévalót . . .), továbbá Gen. 29, 13; a hallás érzékéhez tartoznak továbbá a gyűlölet (Gen. 27, 34, 41), a könnyörületesség (Exod. 22, 26), a kegyetlenség (Exod. 6, 12). Mind a husz tulajdonság a 37. zsoltárban mutatható ki, részint a szó szerinti értelemben, részint rejtett czélzásokban.³⁾ Ezt a nevezett zsoltár illető verseinek magyarázatával keresztül is viszi és végül a 23. verset magyarázza, mely látszólag az Istennek kényszerítő hatását az ember erkölcsi cselekvéseire, tehát

héber fordítást Silberman kiadásában használom (Lyk 1859). Ibn Gabirol erkölcsstanának tartalmáról l. Rosin értekezését a Jewish Quarterly Review III. köt., 159—181. l., és ugyanannak munkáját: Die Ethik des Maimonides, 11 s köv. l.

¹⁾ ודבריו דבורים על אופניהם מובאים על דרך החכמה וסמוכים על המקרא, a fordítónak följajánló levelében a luneli R. Asérhez, kiadta Steinschneider a Michaelféle könyvtár jegyzékében, 366. l. A lyki kiadás bevezető jelentésében is kinyomatott.

²⁾ L. Kaufmann, Az érzékek 35. l.

³⁾ (11. l.) מהם על פשט הכתוב ומהם מה שרמו עליהם ברמו בלבד.

az akarat szabadságának megszüntetését tanítja, tényleg azonban, Ibn Gabirol szerint, azon jutalomra utal, melyben Isten azt részesíti, kinek „léptei helyesen irányítva“ vannak.¹⁾

A bevezetés után, melynek tartalmát eddig vázoltam, husz fejezet következik, a husz tulajdonságnak egyenkénti ismertetésével. Ebben kiváló hely jutott számos szentirási idézetnek, mely külön magyarázatban csak ritkán részesül. A tárgy természetéből kifolyólag nagyobbára Salamon Példabeszédeinek könyvéből vannak a bizonyító mondatok véve, de elég nagy számban találunk zsoltárverseket is. Ibn Gabirol a 37. zsoltár említett fejtegetése után azt mondja, hogy Dávid király ebben a zsoltárban az erkölcsök megnemesítését célozta és helyes életmódra akar útmutatást adni; ugyanazon czélt követte Salamon király is az ő irataiban (Példabeszédek és Kóhéleth), melyek oktatásokat tartalmaznak az emberi élet minden lehető viszonyáról.

A 37. zsoltár fejtegetésében Ibn Gabirol különbséget tesz az egyszerű szószerinti értelem és a szövegben rejlő czélzás között. Más alkalommal is, t. i. Példab. 11, 26 alkalmából, a szentirási szöveg egyszerű és elrejtett értelméről beszél.²⁾

Hadd idézzek végül néhány figyelemre méltó példát Ibn Gabirol erkölestanában előforduló szentirásmagyarázatából.

Exodus 5, 2. Pháraónak gőgös szava: „Ki az Örökkévaló“ megelőzte bukását, Péld. 16, 18 szerint (I, 1). — Lev. 19, 18. „Szeresd felebarátodat mint tenmagadat!“ A mint te akarsz, hogy szükség idejében könyörületet találj, úgy könyörülj azon, a kinek szüksége van te reád (II, 3). — II. Sám. 13, 15. Nagy szeretet, melynek tisztátalan az eredete, nagy gyűlöletté változik (II, 2). — II Kir. 1, 13. A harmadik csapatvezetőnek alázatos magaviselete okozta, hogy nem jutott az első kettőnek sorsára (I, 2). — Jes. 5, 20. A vá-

¹⁾ L. Kimchi Dávid komm. e helyre (fennt 43. l. 1. j.

²⁾ V, 2: . . . פשט המאמר והענין הנסתר בו בחכמה . . . A mi itt rejtett (allegorikus) értelemnek van mondva, azonos e versnek agádai magyarázatával (Szanhedrin 91 b alul). Abraham b. Chijánál is, הגיון נפש, 17 a, ezen versnek allegorikus fölfogását, miszerint intés az oktatás szűkkeblű megvonása ellen, magától értetőnek veszi. Ugyanerről a magyarázatról a Zóhar (III, 191) így beszél: האי קרא באורייתא כמשמעו. L. Revue des Études Juives, XXII, 41, 1. j.

gyak tulságos volta megzavarja az érzékek működését és megakadályozza a tévedések észrevezését (II, 1.) — Mikha 2, 2. Idegen birtok megkivánása annak erőszakos eltulajdonítására visz (IV, 3). — Zsolt. 32, 11. Igazi vidámság és valódi meglegedettség a jámbor lelkének osztályrésze, az Istennek szentelt életénél fogva (III, 1). — Zsolt. 47, 10. A „népek nemesei“ (נְדִיבִי) „Ábrahám Istene népének“ nevezetnek, célzással a nemeslelkűség és emberszeretet erényeire, melyeket Ábrahám tanusított (V. 1). — Zsolt. 119, 46. Szégyenlős tartózkodás nincs ott helyén, hol igazságot kell mondani és jóra inteni (I, 3). — Példab. 11, 2. A gőgöst és szerénytelent, ha tudós is, megvetik, míg „a szerénynél a bölcsesség“ elismerésre talál (I, 4). — Péld. 12, 27 b. „Az embernek legdrágább vagyona a szorgalom“, t. i. azon buzgalom, melylyel az ember ezen mulandó világban bölcseségre törekszik, hogy egykor Istennek tetsző cselekvéssel és hittel járó ily törekvés következtében a magasabb belátás világába juthasson (IV, 4).¹⁾ — Péld. 19, 15 a. „Henyesség álmoságot okoz“, mert a mozgás által a testből távozó pára a henye mozdulatlanság által az agyvelőbe száll és ott folytonos álmoságot szül (IV, 4). — Péld. 21, 24. עוֹשֶׂה-hez alannak az Isten képzelendő. — Isten a döllyfős fennhéjázóval döllyfőségéhez képest jár el (I, 4). — Péld. 21, 29. A becsületesnek kötelessége az arcátlan gonoszt lehetőleg intések által jó utra vezetni (I, 2).²⁾ — Péld. 27, 19. Sokrates mondta: Óvakodjatok attól, kit szivetek gyűlöl (ki bennetek ellenérzést gerjeszt), mert az emberek szivei olyanok mint a tükrök (II, 2) — Kóhéleth 7, 27. Ha „egy egyhez“ illeszkedik, megvan a szám, azaz ha a részletek kellő rendben egyesülnek, az egész méltó arra, hogy számba jöjjön (az Előszó végén). — Kóh. 11, 1. Kellő alkalommal adott ajándék olyan mint jól elrejtett kincs, mely hosszú idő multával is, midőn szükség van rá, előkerül (V, 1).³⁾

¹⁾ L. fennt 44. l. 5. j.

²⁾ Ibn Gabirol szerint דרכו a vers első részének alanyára vonatkozik, יבין pedig annyit tesz mint tanítani, meginteni (l. Jóh 6, 24); vagy lehet, hogy a Kethib (יכין) nyomán magyaráz.

³⁾ Ehhez megjegyzi: [פֶּשֶׁט הַכְּתוּב מַצִּיחַ עַל הַנְּדִיבוּת שִׁיחִיָּה מִתְנַהֵּג [בָּהּ] וְעוֹשֶׂה חֶסֶד.

5. A bibliai pointeok Salamon Ibn Gabiról nagy valóságos hymnusában¹⁾ nem mindig csak a muziv írásmódban szokásos diszitmények, szentirási mondatoknak elmés és meglepő oly alkalmazásai, hogy egészen más értelmet kaptak, mint a melyben az eredeti szövegben értendők. A költemény egyes szakaszainak végén álló szent irási helyek közül kettő úgy van alkalmazva, a mint Gabirol allegorikus magyarázata szerint értendő: Gen. 3, 22 végszavai²⁾ és Gen. 2, 10 b.³⁾ Kóhéleth 7, 24 alkalmazása az Isten létének kikutathatatlanságára hasonlít e vers alkalmazásához Száadjánál, ki az emberi gondolkozás legmélyebb problémáira vonatkoztatja.⁴⁾ Különösen érdekesek költeményünknek oly helyei, melyeken valamely bölcsészeti igazság bibliai mondatban leli legpregnansabb kifejezését.⁵⁾

1) Ezen költemény philosophiai tartalmáról l. M u n k. 162—165, K a u f m a n n, Geschichte der Attributenlehre, 111—115. l. — Magyarra fordította K o e s k o m é t i L i p ó t, Zsidó költőkből, 39—63.

2) L. fennt 45. l. 5. j.

3) 118. s köv. v.: להם יסוד אחד ומוצא אחד וממנו יוצאים ומתחדשים . . . ומהם יפרד והיה לארבעה ראשים.

4) 40. v. L. Száadja Jecz.-komm., a bevezetés végén. Emúnóth I, 30 (15) és II, 77 (41). Ez utóbbi helyen שער המדע helyett olv. שער (באב חדת אלעאלם החידוש).

5) Az emberi szellemnek szembe az isteni dicsőségnek »csak egy részét látja, nem látja az egészet«, Num. 23, 13-ból (66. v.). A különböző tulajdonságok, melyeket Istenről állítunk, nem alapulnak lényegében rejlő különbözőségen, mert »mind egy hely felé megy«, Kóh. 3, 20-ból (87. v.). A lélek, mely tűz gyanánt lakozik a testben, nem égeti el, mert a test is (az anyag) a lélek tüzéből van teremtvé és a semmiből azért lépett a létbe, »mert az Örökkévaló leszállott roája a tűzben«, Exod. 19, 18-ből (444. v.).

III.

Bachja Ibn Pakúda.

1. Azon hosszú időszakból, mely Szádja és a XII. század koriféusai között lefolyt, tehát több mint A szivbeli kötelességek könyve. másfél évszázadból a zsidó irodalomnak a megelőző szakaszban említett, Ibn Gabiroltól származó iratokon és töredékeken kívül csak egy vallásbölcészeti munkája tartotta fönn magát, mely azonban szintén csak korlátolt értelemben számítható ide: Bachja b. József Ibn Pakúdának könyve „A szivek kötelességeiről.”¹⁾ Valószínű, hogy Bachja ugyanabban a városban viselte a biró (rabbi) tisztjét,²⁾ melyben Ibn Gabirol, a költészet és bölcsekedés közt osztva meg idejét, sokáig élt, t. i. Saragossában.³⁾ Ép-úgy valószínű, hogy Bachja Ibn Gabirol után, mindenesetre mint fiatalabb kortársa, a XI. század második felében működött.⁴⁾

1) A könyv címe arabúl: כתאב אלהראיה לפרוץ אלקלוב, azaz »Vezetés a szivek kötelességeihez«, héberül teljesen: ספר תורת חובות הלבבות.

2) Állandó jelzője: הרדיין.

3) Csak Zunz hozzávetésén alapszik, hogy általában Saragossát nevezik Bachja hazájának, l. Kaufmann, Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda (Bécs 1874), 4. l., 2. j. Ez utóbbi értekezést ezentúl csak a szerző nevével idézem.

4) A sziv kötelességei munkájának keletkezési idejére döntő azon nehezen mellőzendő tény, hogy benne már Algazáli (1059—1111) befolyása mutatkozik, különösen a Kaufmann által (21. l. 1. j.) megállapított hasonlóságokban. K. maga ugyan azt hiszi, hogy ezen hasonlóságok a két irónak hasonló alaphangulatából magyarázandók (l. még a német kel. társ. foly. XXX, 363), de hogy Bachja, a ki különben is arab mintákat követett, Algazáltól függ, azt Rosin új bizonyítékkal erősítette (Die Ethik des Maimonides, 13. l.). Egy további, eddig meg nem figyelt párhuzam köztük még a következő: A »tudományok fölélesztéséről« cz. munkájában Algazáli az imádságnál szükséges áhitatról is beszél

Bachjának terjedelmes munkája és Ibn Gabirolnak rövid erkölcsstani műve tartalmilag egymáshoz tartoznak; tényleg amabban föl van használva az utóbbinak főgondolatja.¹⁾ Irodalomtörténetileg érdekes azon adat, hogy Jehúda Ibn Tibbon, miután a Szivbeli kötelességek első szakaszát tanítója, a luneli Mesullam számára lefordította, ennek fia, a jámbor Ásér arra kérte, hogy Ibn Gabirol erkölcsstanát is fordítsa le neki héberre; ez pótolja majd, úgymond, a Szivbeli kötelességek többi szakaszait, melyek terjedelmességük miatt csak nehezen tarthatók meg emlékezetben.²⁾ Ibn Tibbon később az egész munkát lefordította héberre és ezen fordításban terjedelme daczára egyik legismertebb és legolvasottabb munkája lett a zsidó irodalomnak. Bő mértékben teljesítette a szerzője által nyert rendeltetését; sok évszázadon át buzdított a sziv kötelességeire, figyelmeztetett a vallásnak gondolkodásban és érzésben gyakorlandó tanaira, számtalanoknak lett benső jámborság, megszilárdult valássosság és erkölcsösség tanítójává. Hogy ezen nem mindig folyékony és világos fordításban olvasott könyv, mely tartalmának tetemes részét valószínűleg idegen (arab) mintákból merítette,³⁾ mégis oly jelentő-

és azt mondja, hogy a szivnek jelenléte, az áhitat az imádságnak lelke (l. Schreiner cikkét, M. Zs. Szemle V, 338). Épugy mondja Bachja (VIII, 3, 105 a): Ha valaki csak nyelvvel imádkozik és a mellett másra gondol, akkor: תהיה תפלתו גוף בלא רוח וקריפה בלי לב מפני שגופו נמצא ולבו בל עמו עת תפלתו. Mint Steinthal megjegyzi (Az áhitatról, Zu Bibel und Religionsphilosophie, 151. l.), Bachjának ezen helyén alapszik az ismert mondás: תפלה בלא כוונה כגוף בלא נשמה. E mondáshoz néhány irodalmi adatot gyűjtött Löw Imm. (M. Zs. Szemle IV. 606).

1) A tiz erényt és ugyanannyi bűnös tulajdonságot, melyeknek ismertetése Ibn Gabirol erkölcsstanának fő tárgyát képezi (l. fent 48. l.), Bachjánál szintén párosan találjuk egymással szemben fölállítva, ámbár néhány eltéréssel és más sorrendben (III, 10). Kaufmann, a ki ezt kimutatja (8 s köv. l.) azt teszi föl, hogy Ibn Gabirol ebben Bachjától függ.

2) L. Ibn Tibbonnak fent (48. l. 1. j.) említett levelét: ותאמר אם יהיה בדינו החבור ההוא עם השער הזה יהיה מספיק לנו בכל ספר חובות הלבבות וממלא את מקומו ומקל מעלינו טרח האריכות והיינו יכולין לזכר דבריו.

3) Hogy Bachja nem zsidó munkákból is sokat merített, világosan mondja a bevezetésben (14 a): Bölceink hagyományos mondásain kívül, úgymond, minden nemzet bölceinek és jámborainak mondásait is használtam, mert reméltem, hogy az olvasók szíve hajlammal lesz irántuk és

ségre emelkedett és annyira elterjedt, hogy első rangu vallásos olvasmánynyá vált — azt nem csak tartalma jelességének köszöni, világos fölosztásának, nagyszámu szép hasonlatainak és magvas mondásainak, nemcsak az egészet átható mély vallásos szellemnek és erkölcsi komolyságnak, hanem első sorban annak is, hogy kötelességtanában Bachja kiváló mértékben használja a szentirást. Fejtegetéseit és intéseit a jól választott és mesterkéletlenül a legjobb értelemben homilétikusan alkalmazott szentirási helyeknek gazdag bősége kíséri.¹⁾ Ezen bibliai idézeteket csak ritkán magyarázza, és Bachja munkája aránylag csekély anyagot nyújt a szentírásmagyarázatnak. Mindamellett nem egy figyelemre méltó adalékot találunk benne a zsidó szentírásmagyarázat történetéhez, melynek fénykorában keletkezett, egy Abulvalíd korában, kit Bachja a szentírásmagyarázat mesterének nevez,²⁾ egy Jehúda Ibn Bálaam és egy Mózes Ibn Gikatilla korában. És ámbár a Szivbeli kötelesség könyve nem szoros értelemben vallásbölcseészeti munka³⁾ és maga a szerző azt oly munkáktól, mint Száadja főműve, megkülönbözteti,⁴⁾ mégis teljes joggal érdemel helyet az itt tekintetbe vett irodalmi termékek sorában.⁵⁾

figyelni fognak bölcseségükre. — Ezen eljárást a talmudnak két mondásával igazolja (Szanh. 39 b, Megilla 16 a), melyek szerint a helyes tanítás pogányoktól is elfogadandó.

1) A szentirási mondatok alkalmazására nézve jellemző Bachja megjegyzése azon szentirási helyekről, melyeket az Istenben bizás hét okához idéz, IV, 2 végén: *והשכל גור בהקבץ אלו השבעה עינים בבורא . . . לכן . . . הבאתי אלו הפסוקים מן הכתוב לזכרון בלבד*.

2) A bevezetés elején, I. művem: Abulvalíd élete és munkái, 44. l.

3) Az első, szorosabban vallásbölcseészeti szakaszt, az Isten egységéről, Bachja a könyv élére helyezi, mert az Isten egységének tisztult megismerését elsőnek mondja a sziv kötelességei között.

4) A bevezetés elején, a fennt 33. l. 4. j. idézett helyen.

5) Bachja munkájának arab eredetijét az oxfordi Bodleyana könyvtár (l. N e u b a u e r katalóg. 1225. sz.) és a párisi Bibliothèque Nationale (756. sz.) kéziratái között őrzik. I b n T i b b o n sokszor kiadott fordítását a S l u c k y féle kiadásban (Varsó, 1870) használtam. Szakasz és fejezet szerint idézek, néha a nevezett kiadás lapszámával is. Áttekintés végett álljanak itt a tiz szakasz czimei: I. Az Isten egységének elismeréséről. II. A szemlélődésről. III. Az Isten tiszteletéről. IV. Az Istenben való bizalomról. V. A tevékenység szenteléséről. VI. Az alázatosságról. VII. A bűnbánásról. VIII. Az önvizsgálásról. IX. A lemondásról. X. Az Isten iránti szeretetről.

ségre emelkedett és annyira elterjedt, hogy első rangu vallásos olvasmányává vált — azt nem csak tartalma jelességének köszöni, világos fölosztásának, nagyszámu szép hasonlatainak és magvas mondásainak, nemcsak az egészet átható mély vallásos szellemnek és erkölcsi komolyságnak, hanem első sorban annak is, hogy kötelességtanában Bachja kiváló mértékben használja a szentirást. Fejtegetéseit és intéseit a jól választott és mesterkéletlenül a legjobb értelemben homilétikusan alkalmazott szentirási helyeknek gazdag bősége kíséri.¹⁾ Ezen bibliai idézeteket csak ritkán magyarázza, és Bachja munkája aránylag csekély anyagot nyújt a szentírásmagyarázatnak. Mindamellett nem egy figyelemre méltó adalékot találunk benne a zsidó szentírásmagyarázat történetéhez, melynek fénykorában keletkezett, egy Abulvalíd korában, kit Bachja a szentírásmagyarázat mesterének nevez,²⁾ egy Jehúda Ibn Bálaam és egy Mózes Ibn Gikatilla korában. És ámbár a Szivbeli kötelesség könyve nem szoros értelemben vallásbölcseészeti munka³⁾ és maga a szerző azt oly munkáktól, mint Száadja főműve, megkülönbözteti,⁴⁾ mégis teljes joggal érdemel helyet az itt tekintetbe vett irodalmi termékek sorában.⁵⁾

figyelni fognak bölcseségükre. — Ezen eljárást a talmudnak két mondásával igazolja (Szanh. 39 b, Megilla 16 a), melyek szerint a helyes tanítás pogányoktól is elfogadandó.

1) A szentirási mondatok alkalmazására nézve jellemző Bachja megjegyzése azon szentirási helyekről, melyeket az Istenben bizás hét okához idéz, IV, 2 végén: *והשכל גזר בהקבץ אלו השבעה ענינים בבורא . . . לכן*. *הבאתי אלו הפסוקים מן הכתוב לזכרון בלבד*.

2) A bevezetés elején; 1. művem: Abulvalíd élete és munkái, 44. l.

3) Az első, szorosabban vallásbölcseészeti szakaszt, az Isten egységéről, Bachja a könyv élére helyezi, mert az Isten egységének tisztult megismerését elsőnek mondja a sziv kötelességei között.

4) A bevezetés elején, a fennt 33. l. 4. j. idézett helyen.

5) Bachja munkájának arab eredetijét az oxfordi Bodleyana könyvtár (l. Neubauer katalóg. 1225. sz.) és a párisi Bibliothèque Nationale (756. sz.) kéziratai között őrzik. Ibn Tibbon sokszor kiadott fordítását a Slucky féle kiadásban (Varsó, 1870) használtam. Szakasz és fejezet szerint idézek, néha a nevezett kiadás lapszámával is. Áttekintés végett álljanak itt a tíz szakasz czimei: I. Az Isten egységének olismeréséről. II. A szemlélődésről. III. Az Isten tiszteletéről. IV. Az Istenben való bizalomról. V. A tevékenység szenteléséről. VI. Az alázatosságról. VII. A bűnbánásról. VIII. Az önvizsgálásról. IX. A lemondásról. X. Az Isten iránti szeretetről.

2. Minden megismerésnek kútfői: az érzéki észlelés, az észbeli bizonyítás és az igaz közlés s hiteles hagyomány.¹⁾ A vallásos megismerés számára három kaput nyitott nekünk a teremtető: az ép ész, a Mózes útján adott tórát és az eleinktől átvett és általuk a prófétáktól nyert hagyományt.²⁾ A vallásos megismerésnek e három kútfejen, melyekre nézve Bachja tüzetesen Száadjára hivatkozik,³⁾ alapszik az ő módszere a szivbeli kötelességek nyomozásában és ismertetésében. Munkája bevezetésének végén ezt mondja: Bizonyításaim legnagyobb részét az ész fogalmai-ból vettem, . . . ezek után a próféták könyveiben írottakat és a tanítóinktól nyert hagyomány mondásait hoztam föl.⁴⁾ A szivbeli kötelességeket, munkája sajátképi tárgyát, ugymond, ész, szentírás és hagyomány alapján kutatta.⁵⁾ A megismerés ugyanazon kútfőiből meríti munkája fölosztását a szivnek főkötelességei szerint.⁶⁾

Azon kötelesség, hogy Istent észszel ismerjük meg,

1) I, 10 (28 a). A megismerésnek Száadjára fölállította négy elvét (l. fennt 1. l.) látjuk itt, csak hogy Száadjának második és harmadik elvéből egy lett. Bachjának harmadik elve azért van kettős kifejezéssel (הגדה אמתית וקבלה נאמנת, arabul: *كبر صارق ونكل صخية*) jelölve, mert ezen megjelölés alá mind a szentírás, mind a hagyomány tartozik (l. alább 56. l., 3. j. A hagyomány maga csak *קבלה* néven jelöltetik. L. még Kaufmann, 85. l. A második elvről azt mondja Bachja, hogy a szentírásban *דעת* és *השכל* a neve.

2) Bevezetés (6 b). A vallásos megismerés második kapuja a tórán kívül a szentírás többi könyveit is magában foglalja.

3) L. fennt 37. l.

4) Bevezetés 14 a. Azon kételyek között, melyeket V, 5 (79 b) szerint a gonosz ösztön támaszt, a hagyomány igazsága iránti kétely is emlittetik. »Ha azonban eszeddel meggondolod, úgy találod, hogy mind az észbeli, mind a szentírás nyújtotta megismerés hagyományra szorúlnak: *כי המושכל והכתוב צריכין אל הקבלה צורך גדול*. Bachja ezen tételt közelebbről is megalapítja.

5) Bevez. 7 b: *עד שחפשתי על חובות הלבבות מן השכל ומן הכתוב וכאשר עמדתי על מה שהזהיר עליו השכל*. Hasonlóképen 12 a: *ומן הקבלה והכתוב והקבלה ממצות הלבבות*.

6) Bevez. 14 b: *... מדרך הסברא . . . מן הכתוב אצלנו והמקובל*. I, 3 végén: *מן המושכל ומן הקבלה*. II, 2 kezdetén: *בירינו . . . הידיעה המושכלת והכתובה*: V, 5 (80 a): *מן השכל ומן הכתוב ומן הקבלה והמקובלת*.

Deut. 4, 39-ben van kimondva,¹⁾ a hol ezen kifejezés: „vedd szivedre“ Jes. 44, 19 nyomán értendő; továbbá ezen helyeken: I. Krón. 28, 9, Zsolt. 100, 3, u. o. 91, 14, Jerem. 9, 23. Midőn Deut. 4, 6-ben Izraélnek a föld népei által elismerendő bölcseségéről van szó, ez nem lehet más, mint az Izraél tanának észszerű bizonyítása, melyet egykor a népek is elfognak ismerni.²⁾ Jes. 40, 28-ban ezt olvassuk: „Nem ismerted-e meg vagy nem hallottad-e?“ És u. o. 40, 21: „Nem ismeritek-e meg, nem halljátok-e, nem jelentették-e nektek kezdettől?“ Mind a két helyen az észszerű megismerés elébe van téve a közlés vagy hagyomány útján nyert megismerésnek.³⁾ Hasonló czélzást tartalmaz Deut. 32, 6. és köv. v.⁴⁾

A megismerés legmagasabb foka, melyet az ember gondolkodási képessége által elérhet, majdnem prófétai inspirációhoz, közvetetlen isteni ihletéshez hasonlít. A megismerés e nemére vonatkozik Jób 32, 8: „Bizony, a szellem az, mi az emberben van és a Mindenhatónak lehelete teszi belátóvá.“⁵⁾ Ezen Isten segítsége által nyert legfelső megismerésre czéloz Jes. 48, 17.⁶⁾

3. A szentírás tanulására nézve B. tíz fokot különböztet A szentírás tanulása. meg:⁷⁾ 1. A legalsó fokon azok vannak, kik azzal érlik be, hogy a szentírást⁸⁾ olvasni tudják, a nélkül hogy nyelvét vagy tartalmát értenék. 2. Következnek a

1) Az idézett versnek ezen alkalmazását Bachja többször ismétli: Bev. 9 b, 10 b, I, 2 végén, I, 3, I, 10 (28 b).

2) I, 3.

3) Bevez. 10 b: הקדים הידיעה מצד הראיה על הידיעה מצד הקבלה. וההגדה. Ezen magyarázat értelmében Ibn Ezra Jesája 40, 28-hoz azt mondja: הלא ידעת בשקול הדעת כי בראיות גמורות ידע המשכיל את בוראו: és u. o. a 21. vershez: הלא תדעו בשיקול הדעת שהוא העיקר הלא תשמעו שילמדו אתכם אחרים.

4) U. o. לא חכם a 6. versben az önálló megismerés hiányát jelöli. a 7. vers pedig a hagyományra utal.

5) Ugyanazon értelemben fogja fel Bachja ezt a talmudi mondást is: חכם עדיף מנביא (Bába Bathra 12 a).

6) VIII, 3 (111 a b). V. ö. I, 10 (30 a).

7) III, 4 (48 a b).

8) I. jegyzeteimet, Revue des É. d. XV, 113, XVI, 277, XXII, 46. Az egész szentírásnak ennek megfelelő megjelölései: ספרי התורה והנביאים (Bev. 7 b). Bachjánál (VI, 4), בתורה ובספרי הנביאים

pontozás és masszóra emberei, kik azon fáradoznak, hogy a szöveget a pontos hagyomány szerinti kiejtéssel olvassák. 3. Azok, kik a pontozás és a hangjelek okait is iparkodnak megismerni és ezzel kapcsolatban a héber nyelvtan ismeretére törekednek.¹⁾ 4. A kik a szentírás bizonytalan jelentésű szavai, továbbá a szövegnek egyszerű szóértelme körül fáradoznak; azon fölül pedig a héber nyelvnek sajátképi és átvitt értelmű kifejezéseit kutatják, a főnevek közül és hasonlóképen a melléknevek és igék közül megkülönböztetik a rokonértelműeket a nem rokon értelműektől, a más szóból származókat a le nem származtathatóktól és megállapítják a rendhagyó szókat. 5. Azok, kik az eddig említetteken kívül a szentírás tartalmát is megérteni, alaptanait megismerni iparkodnak és azt kutatják, hogy a szentírás tartalmából mit kell sajátképi, mit nem sajátképi értelmében venni,²⁾ mint pl. a szentírásnak azon helyeit, melyek Istenről testileg beszélnek. Ezek a szentírást a belőle magából megismerhető egyszerű értelmében magyarázzák és nem támaszkodnak a hagyományra. 6. A kik a régibb hagyományt, a misnát, tanulják. 7. A kik a talmudot is olvassák, de a nélkül hogy nehézségeit megoldani, vagy a mit eldöntetlenül hagyott, eldönteni iparkodnának. 8. A kik behatóan foglalkoznak a talmuddal, kétséges

ezt is találjuk: הספרים (= arab אלכתב) úgy mint Száadjánál, továbbá ezt: ספרי הקדש.

¹⁾ והברו אליהם דעת שמוש הלשון ודקדוקו. Ezt részletezi a nyelvtan különböző részeinek felsorolásával: 1. A három beszédrész: névszó, ige, szócska; 2. Független és függő alak; 3. Jövő a múlt jelentésében, határozatlan a parancsoló jelentésében; 4. Ép és hiányos gyökü, nyugvó és kettőzött betűs igék; 5. Hallható és nem hallható szórészek. — A nyelvtani tanulmányok tekintélyéről Bachja korában a következő, a gonosz ösztönnek tulajdonított buzdítás tesz tanuságot (V, 5, 80 b): Csak oly tudomány körül fáradozzál, mely által magadnak becsületet szerzesz kortársaidnál és korod nagyjainak kegyét megnyered; ilyen a nyelv tudománya, a szó-mérés szabályai, a nyelvtan és költészet alaptételei, becses rejtvények, csodálatos hasonlatok és ritka kifejezések ismerete. Röviden ugyanazt V, 5 végén (86 a): . . . ואח"כ למוד מה שתזריין בו אצל בני אדם מענין השיר והמקצב וצפוני הדקדוק והחידות הנכריות והמשלים הנוהגים.

²⁾ על העובר והאמתי מענינו. Ezzel összehasonlítható Mózes Ibn Ezra egy művének címe, melyet költészettanában idéz (l. Steinschneider, Catal. Bodl., col. 1811): אלהדיקה פי מעני אלמנאו ואלהדיקה. L. erről alább az V. fej. elején.

helyeit földeritik, homályosságait elhárítják, hogy ez által maguknak hirnevet szerezzenek. Ezek azonban a szivbeli kötelességek megismerését elhanyagolják, és míg idejüket a legtávolabb eső tárgyakkal és a legnehezebb és legidegenszerűbb vallástörvényi részletekkel töltik, figyelmüket pedig a talmudi bölcseknek szokatlan halákhai kérdésekre mondott ellentétes véleményeire irányítják, addig gondolkozásukat eltérítik attól, miről gondolkozni elodázhatatlan kötelességük; nem elmélkednek saját lelkükről, a próféták igaz voltáról, a hagyományról és föltételeiről, az Isten megismerésének és tisztelésének kötelességünké tett észbeli bebizonyításáról és sok más efféle tárgyról.¹⁾ 9. A kilencedik fokhoz azok tartoznak, kik gondolkozásukat úgy a szivbeli kötelességek, mint a külső kötelességek megismerésére fordítják, kik a szentírásnak szóértelmét és tartalmának finomságait ismerik, kik a szentírásból és észszerű bizonyítékokkal megalapítják a hagyománynak igaz voltát,²⁾ kik a vallástörvény szabványait rendszerbe foglalják, a teljesítendő kötelességeket időhöz és helyhez kötött föltételeik szerint fölosztották, miután a tóra alaptanait is belátták és megőrizték és másokat is azokra figyelmeztettek, mindezekben nyilvánosan és titokban az igazságra törekedve és az igazságot követve, bármerre vezessen. Ilyenek voltak a talmud bölcsei (az amórák), ilyenek a példájukat követő gáónok. 10. A tizedik, legfelsőbb fokon azon férfiak állanak, kik a szentírás tudományát a maga teljességében közvetetlenül a prófétáktól örökölték, a nagy gyülekezet emberei és a kik tőlük vették a hagyományt, a tannaiták, azaz a misna és baraita tanítói, amint azokat az Áboth misnakönyve említi.

Látnivaló, hogy Bachja az első öt fokkal teljes programját adja a hagyománytól független szentirási tudománynak, a mely épen az ő idejében érte el tetőpontját³⁾;

¹⁾ A nyolczadik fok jellemzése feddő beszéddé lesz a talmud tanulásának egyoldalú mivelői ellen, alkalmasint ugyanazok ellen, kikkel szemben Abulvalîd is kénytelen volt más irányban saját tudományos törekvéseit megvédeni. L. művemet: Abulvalîd élete és munkái, 28, s köv. l.

²⁾ L. fennt 55. l. 4. j.

³⁾ A bevezetésben (7 b) Bachja a korában meglovó exegetikus irodalmat két csoportra osztja: 1. szó — és tárgymagyarázat, melyon a

a következő három fok a talmud tanulásának adja képét, mely legmagasabb fokán magában rejti az egyoldaluságnak és a vallásos gondolkozás és megismerés egyéb és sokkal fontosabb érdekeit háttérbe szorító elbizakodottságnak veszélyét¹⁾. A kilenczedik fok a zsidó vallástudósnak azon ideálját mutatja, melyet Bachja mintegy önmagának törekvése céljául tűzött ki és melynek megvalósítói gyanánt a talmudban letéteményezett hagyomány hordozóit, az amórákat²⁾, de azoknak utódjait is, a gáónokat nevezi. Valószínűleg ebben különösen a legnagyobb gáonra, Száadjára gondolt. A tizedik fokot maga Bachja csak történeti jelentésének mutatja be; tartalmilag semmi új vonás nem különbözteti meg a kilenczediktől. Ehhez számítja a hagyománynak legrégibb képviselőit, a prófétáknak közvetetlen utódjait, a tanaitákat, e kifejezés legtágabb értelmében.

Az ember erkölcsi kötelességét képező önvizsgálásnak harmincz tárgya közt Bachja ötödiknek a szentírásnak mélyebb tanulását teszi³⁾. „Hogy engedhetted meg magadnak, oh testvérem, hogy őt elhanyagoljad és tartalmának felületes ismeretével és szóértelmének közvetetlen megértésével beérjed?“ Az önvizsgálásra oktató utasításnak 24. pontja alatt⁴⁾ Bachja arra inti az embert, hogy a zsenge ifjúságban megtanult vallásos ismereteket érettebb korában tökéletesbitse és mélyítse. „Midőn — ugymond — eszed és ítélő képességed megerősödtek, újra az Isten tórája és a próféták könyveinek⁵⁾ tanulásához kell fognod, mintha még egyiköket sem tanultad volna. Szoktasd magadat, hogy őket megmagyarázzad (fordítsd) és fejtegesd, hogy kifejezéseiket és nyelvszokásukat megfigyeld, hogy megismerjed, mi van bennök szóértelem

Száadjáé a szentírás legtöbb könyvéhez. 2. a nyelvnek, nyelvtannak és szóképzésnek fejtegetése, a szövegnek pontos megállapítása: Ibn Ganâh iratai, a massoréták és követőik iratai.

1) Drasztikus példát említ Bachja a bevezetésben (10 a) saját tapasztalásából egy talmudtudósnak egyoldaluságára és a vallásos elmélkedést kerülő szellemi eltompultságára.

2) A bevezetésben (11 a b) Bachja kimutatja, hogy a talmud bölcei a sziv kötelességeit a vallásos kötelezettségek legelső sorába állították.

3) VIII, 3 (103 a b).

4) U. o. (112 b).

5) בספר תורת אלהים וספרי נביאיו, l. fent 56. l. 8. j.

szerint és mi attól eltérőleg fölfogandó, mi értendő nyilvánvaló vagy pedig rejtett értelmében, mivel van összhangzásban az észszerű gondolkozás, vagy mivel nincs összhangzásban¹⁾.

A ki a szentirást (első sorban a tórát) helyes értelemmel olvassa, tartalmát három részre fogja fölosztani. Az első rész oktatást nyújt a subtilisebb szellemi tárgyakról, milyenek a mindenkor teljesítendő szívbeli kötelességek és a lelket nemesítő erkölcsi tanítások. A második részt a külsőleg gyakorlandó és bizonyos helyekhez és időkhöz kötött vallásos szabványok teszik. A harmadik részhez tartoznak a történeti elbeszélések, melyek a különböző emberosztályokat és a velük történt dolgokat az idők sorrendje szerint ismertetik és a multban előfordult, emlékezetre méltó eseményekről szólnak. A szentirás tartalmának ezen utóbbi részéből az értelmes olvasó szükség szerint és illő alkalommal levonja majd a helyes következtetést. De a szentirásnak balga és könnyelmű olvasója többnyire arra használja tartalmának elbeszélő részét, hogy magát a belőle vett példák által világi élvezetek hajhászásában megerősítse és a jámborságra irányuló törekvéstől eltereltesse²⁾.

4. A tóra oly törvényeket tartalmaz, melyeknek okait A szentirási az ész nem magyarázhatja meg : ezek a kinyilatkoztörvények. tatásbeli törvények, de azonkívül tartalmazza a főbb észbeli törvényeket is³⁾. Mert azon nép, melynek a tóra adatott, oly állapotban volt, hogy túlnyomók voltak benne az alacsonyabb vágyak, ítélő s megismerő képessége pedig gyöngébb volt, semhogy önállóan juthatott volna az észbeli törvények megismeréséhez. Azért a tóra a törvények mindkét nemét egyformán karolta föl és mindkettőre egyaránt kötelezte a törvények megőrzésére választott népet. A kinek ítélő és megismerő képessége elég erős, az önállóan is megismeri az ész-

¹⁾ A szentirás tanulásának legkiválóbb segédeszközéül Bachja a Száádja gáon könyveit ajánlja, mert »megvilágítják az elmét és élesítik az értelmet, oktatják a tudatlant és tevékenységre buzdítják a restet« (a bevez. végén).

²⁾ A bevez. végén.

³⁾ L. fent 29. l.

beli törvényeket és így kettős kötelezettséggel vállalja el azokat; a kinek gondolkodási ereje gyöngébb, az a tóra által előírt kötelelességként vállalja el a törvényeket és viszonya hozzájuk olyan mint a kinyilatkoztatásbeli törvényekhez. Így a tóra mindnyájának üdvét mozditja elő, mert (Példab. 3, 17) „utjai kedves utak és ősvényei béke“¹⁾. — Istennek irántunk tanusított legnagyobb jótéteménye, egyuttal a legerősebb bizonyíték Isten mellett, a Mózesnek, prófétájának adott tan, melyhez az Istenben és prófétájában való hitet megerősítő csodák (l. Exod. 14, 31, Deut. 4, 35. s. köv.) járulnak²⁾. Ezen isteni jótétemény, mely Izraélt a többi népek közül kitüntette, alapját képezi azon hitünknek, hogy a minden emberrel közös észbeli törvények mellett kötelesek vagyunk a kinyilatkoztatásbeli törvényeket is megőrizni, valamint azon jótétemények, melyekben az Isten az embereket általában részesítette, alapját teszik a minden emberre terjedő kötelelességnek, hogy az Istent az észbeli törvények teljesítése által tisztelje. A

1) III, 3 vége felé (46 b). E föltevéshez, hogy azon nemzedékben, mely a tórát kapta, túlnyomó volt az érzékiség, magyarázatnak tekinthető Bachjának következő történeti konstrukciója (IX, 7, 124 b): Az őskor jámboraiban tisztult ész volt és csekély érzékiség, saját eszük által vezették magukat és csak kevés törvény kellett nekik istentiszteletüknek tökéletesítésére. De Egyiptomban Izraél népének alacsony ösztönei erősebbekké lettek, érzékiségük (יצרם) felülmulta az eszüket és így erősebb eszközök kellett nekik, hogy a jámborságra vezettessenek és az érzékiség ellen megállhassanak. Ily eszközökül kapták a kinyilatkoztatásbeli törvények nagyobb számát. Nagyon figyelemre méltó módon érintkezik itt Bachja fölfogása a keresztény fölfogással a mózesi törvények nevelő értékéről. Különösen pregnans Hieronymus következő mondása (Galat. 4, 24-re, idézi Diestel, Geschichte des Alt. Test., 107. l.): *lex populo lasci-vienti ad instar paedagogi severioris apposita est.*

2) II, 5 vége felé (40 b); v. ö. III, 3 vége felé (40 b). Az első helyen Bachja így szól: Ki a mi korunkban valamit látni akar, a mi amazokhoz a csodákhoz fogható, az szemlélje meg az igazság tekintetével fennállásunkat a nemzetek közt a szétszóródás kezdete óta, valamint állapotaink rendezettségét az ő közepükben, ámbár velük sem külsőleg, sem belsőleg nem egyezünk össze és ámbár erről nekik tudomásuk van. Istennek azon ígérete értelmében, mely Lev. 26, 44-ben olvasható, v. ö. Ezra 9, 9, Zsolt. 124. — Tehát Izraél fennállása az exiliumban a kinyilatkoztatásbeli csodákkal egyenlőnek tekintendő csoda!

külön jótéteményből következik az istentiszteletnek külön kötelezettsége¹⁾).

A tóra az emberi cselekedeteket három részre osztja: megparancsolt, tiltott és megengedett cselekedetekre. A megparancsolt cselekedetek vagy pusztán szívbeli kötelelességek, melyek hitben és gondolatban gyakorlandók, mint az Isten egységének elismerése, az Istenben bizás, a prófétaiban és tanában való hit stb.; vagy oly cselekedetek, melyekben külső („a test tagjai“ által végzett) tett egyesül a szív hitével, mint az Isten egységének szóbeli hangos elismerése, a tórának olvasása és tanulása, az imádság, az ünnepek megőrzése stb. Hasonlóképen a tilalmak is vagy hitre és gondolatra vagy külső tettekre vonatkoznak. A megengedett cselekedetekre nézve különbség van a helyes mérték megtartása és a mértéket túlhaladó vagy mögötte visszamaradó cselekvések között²⁾. — A testi cselekvések által gyakorlandó törvényeknek főcélja, hogy a szívben és a lelkület rejtelmében gyakorlandó törvényekre buzdítsanak: mert ezeken alapszik az igazi istentisztelet és ők képezik a tóra gyökerét, Deut. 6, 13, u. o. 30, 14, u. o. 10, 12 szerint³⁾. Mig a testi cselekvések által gyakorlandó törvények meghatározott (613) számúak⁴⁾, addig a szívbeli kötelelességek száma határtalan és talán róluk szól Zsolt. 119, 96: Bőséges a te törvényed nagyon⁵⁾! — Általános szentirási mondások, melyek alá

1) III, 3 (46 b s köv). Analogiakép Bachja azt említi, hogy a papoknak — megfelelőleg a nekik a törvényben osztályrészül jutott 24 adománynak — 24 külön törvényt kell teljesíteniök. A Chullin 132 b említett 24 papi adomány felsorolása és értelmezése található Tóbija b. Elié zernél (Lekach tób, Num. 3, 13). — Izraél kiválasztottságáról és külön kötelelességeiről l. még VIII, 3 (104 a).

2) III, 4 (47 a b).

3) VIII, 3 (111 b). Bővebben beszél erről a bevezetésben, különösen 8 a b, a hol azt is megjegyzi, hogy a próféták könyveiben a szívbeli kötelelességek nagyobb tért foglalnak el mint a tórában.

4) Ez nem egészen pontos, mert hiszen a 613 törvény közt »szívbeli kötelelességek« is vannak. X, 7 (131 a b) B. rövid áttekintotét adja a 613 törvény különböző osztályainak.

5) Bevez. 9 a; a mit B. itten a מצות האברים és מצות הלבבות-ra nézve mond, azt hasonlóképen, még podig a 119. zsoltár még más verseinek alkalmazásával, a מצות התורה és מצות השכל-re nézve mondja a III. sz. 3. fejezetében (45 b).

számos egyes törvények tartoznak, pl. a következők: „Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat!” (Lev. 19, 18); „a ki felebarátjának nem tett rosszat” (Zsolt. 15, 3); távozz el a rossztól és tégy jót!” (Zsolt. 34, 15¹).

Az Isten egységének hirdetésével kezdődő szentirási szakasz, Deut. 6, 4—9, a hasonló kezdetű dekalogushoz hasonlóan, tíz törvényt foglal magában, még pedig öt szellemileg és öt testileg gyakorlandót: 1. Isten létének megismerése, a 4. vers első három szavában, mert e szó „halljad” itt, úgy mint Exod. 24, 7 és Deut. 6, 3 is, nem a füllel való hallást, hanem a szívvvel való hitet és megismerést jelenti. 2. „Istenünknek” ismerjük el Őt! 3. Igazán Egynek ismerjük meg. 4. Istent teljes szívvvel szeressük (5. v.). 5. Általános intés a szívbeli kötelességek teljesítésére (6. v.). 6. és 7. Isten tanára másokat oktassunk és magunk is szavakkal valljuk, így a belső érzületet egybekapcsolva a külső cselekvéssel (beszéddel) (7. v.). 8., 9. és 10. Három külsőleg teljesítendő törvény, t. i. hármass és azért, Kóh. 4, 12 b szerint, annál maradandóbb jel — kézen, homlokon és ajtófélfán, — mely az Isten iránti szeretetre emlékeztessen (8. és 9. vers), valamint szerelmesek szeretetükre emlékeztető látható jeleket szoktak magukon hordani (1. En. én. 8, 6, u. o. 1, 13²).

5. Bachja az Isten egysége mellett hét bizonyítékot³) hoz föl és azokat szentirási helyekkel is megerősíti. Isten és tulaj-
1. Isten, mint minden létezőnek oka, mint az okok donságai. Me-
oka, csak egy lehet, 1. I Krón. 29, 11, „a ki felemel- taphorikus ki-
kedel minden fölé mind fő”, azaz a ki minden magas fejezés mód.
fölött magas, minden kezdetnek kezdete⁴). 2. A világ
egysége, részeinek összehangzása bizonyítja, hogy mind

1) Bevez. vége felé (15 a).

2) I. szakasz, bevez. (17 a b). Az Énekek én. 8. f. 6-versét Sámuel b. Méir is összefüggésbe hozza a phylaktoriák törvényével, Exod. 13, 9 kommentárjában; Menachem b. Szárúk-nál (Machbereth מַחְבֵּרֶת III) hasonló módon Péld. 3, 3 van alkalmazva. De mindakettőnél hiányzik a gondolatnak azon árnyalata, miszerint a phylaktoriák is szeretet jelei gyanánt tekintendők.

3) L. Kaufmann, 52—60, Schmiedl, Studien, 60—63.

4) I, 7 (22 a).

Egy teremő bölcseségének köszönik létüket; l. Zsolt. 104, 24; u. o. 92, 6¹⁾. — 3. Miután be van bizonyítva, hogy a világ teremtetett, a több teremő föltevésének képzelhetetlenségéből következik a teremő Istennek egysége; l. Jesája 44, 8 b, u. o. 6 b, u. c. 48, 21 b²⁾. — 4. Az Istennek, mint örökkévaló, végtelen lénynak fogalmából következik, hogy csak egy Isten lehet; l. Nehum. 9, 6: „te, Örökkévaló, egyedül vagy“³⁾. — 5. Az Isten többségének föltevése lehetetlen, mert a többséget meg kell előznie az egységnek, az Istent pedig nem előzheti meg semmi; l. Jes. 43, 10: előttem nem létezett Isten⁴⁾. — 6. Minthogy a többség járulék, Istent pedig minden járuléktól szabadnak kell gondolni, a többség sem illetheti őt; l. I. Sám. 2, 2⁵⁾. — 7. Több teremőnek föltevése képtelen, az Isten fogalmával ellenkező következtetésekhez vezetne, úgy a világ teremtésére, mint annak kormányzására nézve; l. Jes. 44, 7a. Zsolt. 119, 89⁶⁾.

Az ész és szentírás állította isteni tulajdonságok⁷⁾ vagy lényegbeli vagy hatásbeli tulajdonságok⁸⁾. Az előbbiek csak Istent magát illetik, még pedig vonatkozás nélkül a teremtetett lényekre: „Isten létező, örökkévaló, egyetlen⁹⁾. A hatásbeli tulajdonságok Istenről állíttatnak vonatkozással

1) U. o. (22 b).

2) U. o. (23 a).

3) U. o., u. o.

4) U. o. (23 b).

5) U. o., U. o. A bizonyíték itt e szavakban rejlik: »Senki sem szent, mint az Örökkévaló«, melyek Istennek összehasonlíthatatlanságát fejezik ki, a mihez aztán Isten egyetlen voltának kifejezése járul: »Senki sincs rajtad kívül!«

6) U. o. (24 a). Bachja ez alkalomból Aristoteles mondását idézi: »Nem jó, ha sok fej van, a fej csak egy legyen« (l. Metaphys. XII, 10 végén, Homéros nyomán, v. ö. Kaufmann 61. l.); bibliai analogia gyanánt utal Példab. 28, 2-re.

7) המדות האלהיות המושכלות והכתובות.

8) I, 10 (l. Kaufmann, 71. s köv. l.). Ezen fejezetnek lényeges tartalmát, a mennyiben szentírásmagyarázati érdekű, itt kivonatossan közlöm.

9) Hogy Isten létező, azt bizonyítják művei, l. Jes. 40, 26; Örökkévalóságát Zsolt. 92, 2, Jes. 43, 10 írják körül.

a tőle származó hatásokra; de ezen tulajdonságok teremtményeinek egy részéről is állithatók. Mindamellett Istenről is mondjuk azokat, mert kénytelenek vagyunk, Őt ezen módon megismertetni és létéről képzetet alkotni. A tulajdonitmányok ezen neme igen gyakori a tórában és a próféták könyveiben, valamint a próféták és jámborok magasztaló imáiban¹⁾. Ezen tulajdonitmányok közül némelyek külső hasonlóságra és testi alakra utalnak, pl. Gen. 1, 27, u. o. 9, 6; Num. 9, 18, Jes. 45, 12, Num. 11, 18, Zsolt. 24, 4, Gen. 6, 8, u. o. 8, 21, és más ily helyek, melyeken Istennek testirészek tulajdonittatnak; mások mozgásokra és testi cselekvésekre utalnak, pl. Gen. 8, 21, u. o. 6, 5 és 6; u. o. 11, 5, u. o. 8, 1, Num. 11, 1, Zsolt. 78, 65 és más helyek, melyeken az Istennek emberi cselekvések tulajdonittatnak. Régi tanítóink a szentírás fordításában (a targumban) ezen tulajdonitmányokat lehetőleg úgy irták körül, hogy Isten helyett az ő „dicsőségét“ nevezték és ekképen távol tartották tőle a megtestesítést²⁾. Bővebben fejtegette e tárgya Száadja gáon³⁾. Általánosan el van ismervé⁴⁾, hogy csak a szükség vezetett arra, hogy Istenről megtestesítő kifejezésekkel éljünk és neki teremtetett lények tulajdonságait tulajdonítsuk. Ha a próféták nem használták volna ezen eszközöket, ha ők Istenről tisztán szellemi (abstrakt) módon beszéltek volna, akkor az emberek sem a szókat, sem a gondolatokat nem értették, Istennek tisztelete pedig lehetetlenné lett volna. Azért alkalmazkodtak a szók és a gondolatok a hallgató képességéhez, hogy az értelem egyelőre testi burkolatban fogja föl az Isten eszméjét. Az eszesnek ezután arra kell törekednie, hogy a szavak burkolatát és testiességét a gondolatról lehántsa, míg fokozatosan a gondolatnak igazi,

¹⁾ בספר תורה ובספרי הנביאים . . . ובתשבות הנביאים והחסידים
»Próféták és jámborok« (ar. אלאנביא ואלאוליא) alatt első sorban a szentírási könyvek szerzői értendőek, a magasztalások alatt a zsoltárok, de a többi dicsérő énekek és imák is, melyek a szentírásban találhatók. L. még alább, a VII. fej. 5. §. végén.

²⁾ Például idézi Bachja Gen. 28, 13, u. o. 6, 5, Num. 12, 5 Gen. 35, 13 targumát.

³⁾ B. itt Száadja Emúnóthját idézi, továbbá Jeczira-kommentárját és pentateuchus-kommentárját a בראשית és וארא heti szakaszokhoz. L. fent 10. s köv. l.

⁴⁾ ואשר נסכים עליו כלנו.

szellemi tartalmához nem emelkedik¹⁾. A héber nyelv valamint a próféták könyvei és a jámborok beszédjei²⁾ az említett testesítő kifejezésmódokat legbővebb terjedelemben alkalmazták, a nagy tömeg értelméhez képest és azon nyelven, melyet az emberek egymásközt használnak³⁾. Ama kifejezésmódnak szellemi tartalmára nézve a szentírás magasabb gondolkozásnak számára szintén foglal magában célzásokat, ámbár csak csekély számban. Más szellemi tartalmu tárgyaknál is a szentírás közelebbi megértésüket az észre bizza és csak elvétve czéloz egyenesen rájuk; ilyen tárgyak a túlvilági viszonzás, a szivbeli kötelességek ismerete.⁴⁾ A kutatni és gondolkozni tudó, ezen célzások által vezetve, a megismerés szellemi fokát érheti majd el, mert (Péld. 28, 5) „a kik az Örökkévalót keresik, mindent értenek“. Egyébiránt a szentírás tüzetes intéseket és figyelmeztetéseket is tartalmaz az Istent hasonlító és megtestesítő képzetek ellen, pl. Deut. 4, 15, u. o. 12. v.,⁵⁾ Jes. 40, 18, u. o. 28. v., Zsolt. 89, 7, u. o. 86, 8 stb. Annak a tudatából, hogy Istent képzelni lehetetlen, azon tény is származik, hogy a szentírásban sokszor az Isten dicsőítése az ő nevére van vonatkoztatva, pl. Neh. 9, 5, Deut. 28, 58, Zsolt. 99, 3, Mal. 2, 5, u. o. 3, 20, Zsolt. 68, 5. Isten neve olykor közelebbről úgy határozta meg, hogy

1) והמשכיל הנלבב ישתדל להפשיט קליפות המלות וגשמותם מעל הענין ויעלהו במחשבתו ממדרגה אל מדרגה עד שיגיע מאמתת הענין הנדרש אל מה שיש בכח יכלתו והשגתו.

2) לשון הקדש וכל ספרי הנביאים ודברי החסידים l. fent 65. l. 1. j.

3) Ehhez ezen megjegyzést csatolja: ועל כן אמרו רז"ל בדומה לענין זה דברה תורה כלשון בני אדם. Az óvatos módról, melyen Bachja ezen régi exegetikus elvet (l. Die Agada der Tannaiten I, 245) itt említi, azt lehet következtetni, hogy annak eredeti értelmét ismerte, mely szerint nem vonatkozik az Istenről való emberi kifejezésmódra. Schmiel (247. l.) nézete ellen, miszerint épen ez lett volna a tételnek eredeti jelentése, azon tény is szól, hogy Száadja egyáltalában nem alkalmazza ily jelentésben. Bachja az elsőkhöz tartozik, Ibn Korois, Dûnas Ibn Labrát és Jakóbb. Nisszim (mind éjszaki Afrikából valók) után, kiknél így találjuk alkalmazva. Még tágabb értelemben használja tételünket Johúda Hallévia Kuzari végén (V, 27).

4) L. fennt, 62. l.

5) Ezen szavak: ותמונה אינכם רואים Bachja szerint azt az intést tartalmazza, hogy nem szabad Istent akár milyen alakban vagy hasonlóságban képzelni.

az ég és a föld Istenének (Gen. 24, 7, Józs. 1, 9), a szellemek¹⁾ Istenének (Num. 27, 16), minden testi lény Istenének (Jer. 32, 27) mondatik, mert e megjelölések azon forrásokra utalnak, melyekből az emberi ész tudást nyer az Istenről. Hasonlóképen utal a szentírás ezen tudásnak egy másik forrására is, az atyák hagyományára, midőn az Isten nevéhez jelzőül hozzá teszi, hogy az atyák Istene, mint Exod. 3, 15²⁾. Ugyanaz áll ezen jelzőkről is: „a héberek Istene“, Exod. 3, 18, „Izraél Istene“, Gen. 33, 20. Ugyanabban az értelemben a szentírás Istent „Jákob osztályrészének“ mondja, Jes. 10, 16, és Dávid ezt mondja róla: „osztályrészem“, Zsolt. 16, 5. E szerint kell Exod. 3, 14. s. köv. versét is érteni: Mózesnek a népet, mely nem képes Istent a gondolkodás útján megismerni és a velük közlendő isteni név tartalmát fölfogni, az atyák hagyományára kell utalnia; őt, így szóljon hozzá, az Isten küldte, kit ők Ábrahám, Izsák és Jákob Istenének ismernek.³⁾

Azon tulajdonságoknál, melyeket a próféták Istenről állítanak, óvakodnunk kell azoknak szó szerinti, testi fölfogásától;⁴⁾ sőt világosan meg kell ismernünk, hogy ezen állítások Istenről csak metaforák, ékesszólási körülírások, melyek fölfogó képességünkhez és gondolkodó tehetségünkhez alkalmazkodnak, minhogyszükséges, hogy Istent megismerésünkhöz közelebb hozzuk és szellemünkben minél magasabbnak gondoljuk,

1) Nem »szelek«, mint Kaufmann (83. l.) fordítja. Nem is szabad ezen helyen, mint Kaufmann teszi, utalást látni »természeti tüneményekre, természeti csodákra«. Bachja véleménye az, hogy ezen kifejezésekben: »ég és föld Istene«, »szellemek Istene«, »minden hús Istene« czélzás rejlik az Isten létezésének azon megismerésére, melyet az emberi ész elmélkedés útján a világegyetemnek, a szellemi és testi lények létezéséből és minőségéből következtet.

2) Istennek ezen megjelölése: »az atyák Istene«, Bachja szerint másképp is magyarázható, t. i. azzal, hogy kortársaik közül egyedül az ősatyák tisztelték az Istent, l. Kaufmann, 84. l. jegyz.

3) Itten azon fent 55. l. 1. j. idézett általános megjegyzés következik, melyhez hosszabb fejtegetés csatlakozik az Istenről, teremtményeihez való viszonyára nézve állítható tulajdonságok sokféleségéről és kimeríthetetlenségéről.

4) . . . שלא נחשוב אותם כנראה מהמלות ומה שוירה עליהם פירושם דגשמי.

holott tényleg mindazon állításoknál végtelenül magasztosabb ő, „felül minden magasztaláson és dicsőítésen“ (Neh, 9, 5).

6. Hogy a teremtetett lényeket elmélkedésünk tárgyává

A teremtés. tegyük, és belőlük a teremtő bölcseségére bizonyítéko-
Az ember. A kat nyerjünk, ezen kötelezettséget a szentírás követ-
szabad akarat. kező helyeiből származtathatjuk: Jes. 40, 26, Zsolt.

8, 4, Jes. 40, 21, u. o. 42, 18, Kóh. 7, 2, u. o. 2, 14, Példab. 4, 18.¹⁾ A teremtő isteni bölcseségének következő hét megnyilvánulása tehető szemlélődésünk tárgyává:²⁾

1. A világegyetem és részeinek törvényei, l. Jób 38, 10. s. köv., Zsolt. 119, 89. 2. Az ember, a ki kis világ önmagában, mint a nagy világ rendjének betetőzése, annak szépsége, disze és tökélye, l. a 8. zsoltárt. 3. Az embernek testi szervezete, lelki erői és az észnek világossága, melylyel ki van tüntetve, l. Jób 10, 8. s köv.³⁾ 4. Az állatvilág, l. Jób 38, 41. s köv.⁴⁾ 5. A növények és ásványok l. I. Kir. 4, 13. 6. Az embernek jutott képesség tudományokra és művészetekre, l. Jób 38, 36, Péld. 2, 6. 7. Az ember javát és örök üdvösségét előmozdító isteni tannak törvényei, l. Jes. 55, 2. s köv., valamint a többi népek megfelelő törvényei, melyeken a társadalmi rend alapszik.⁵⁾ Az Isten bölcsességét

1) II, 2. Ezen szentírási helyek közül az első három az ég és föld szemlélésére buzdít, a negyedik általánosságban hallásra és látásra int, hogy érzékeinket ne zárjuk el a teremtés benyomásai elől; az utolsó két hely arra inti az embert, hogy »szemeit fejében« fölhasználja és a világosságban járjon, de arra a sötétségre is figyelmeztet, mely a balgát veszi körül. A mi Kóh. 7, 2-t illeti, úgy látszik, hogy e végszavak: »az élő veszi szívére« abban az értelemben magyaráztatnak, hogy az ember köteles a kínálkozó tüneményekről elmélkedni.

2) II, 4.

3) II, 5-ben B. azt fejtegeti, hogy az elmélkedés ezen oldala az emberhez legközelebb fekszik és Jób 19, 26 e szavait alkalmazza reá: »saját testemből látom az Istent«. Ugyanott a 139. zsoltárt is idézi, bizonyítékul arra, hogy szemlélődés az embert Isten nagyságának és kegyelmének megismerésére vezeti. Idézi továbbá Zsolt. 35, 10 első felét.

4) II, 5 (39 a) idéztetik Zsolt. 147, 9.

5) Itt B. azon megjegyzést szövi közbe, hogy a természet úgy viszonylik az Isten tanához, mint szolga az úrhoz; mert »a természet erői úgy működnek a világ vezetésében, mint az Isten tana értelmében hozzájuk illő«. Szentírási bizonyítékok erre: Exod. 23, 25, u. o. 15, 26.

kutató elmélkedésnek ezen hét fő tárgyra vonatkozik talán Salamon mondása (Péld. 9, 1), hogy a bölcsesség hét oszlopra építette házáat.¹⁾

Ezen világot, sokféle jól rendezett és egymáshoz illő részeivel háznak tekinthetjük, melyben az ember házi gazdaként lakik. Még az égi testek is jólétét szolgálják. Mindenütt föl ismerhető az ember hasznára és javára irányuló szándék, a mire Kóh. 3, 11 is czéloz.²⁾ Az emberi nem teremtésében az volt a teremőnek szándéka, hogy a lelket ebben a világban nevelje és vizsgálja, és hogy a lélek ezáltal tisztuljon és a szent angyalok természetét nyerje. A Jósua főpapnak adott ígéret is, Zakar. 3, 7, ezen gondolatot fejezi ki.³⁾

Azon kérdések közt, melyeket Bachjánál az ész és lélek közötti párbeszédben a lélek intéz az észhez, az emberi akarat szabadságára vonatkozó kérdést is találjuk. A lélek oly bibliai helyeket sorol föl, melyek bizonyítják, hogy a világban minden, még az ember is Isten végzésének van alávetve, Isten akaratának uralma alatt áll (Zsolt. 135, 6, I. Sám. 2, 6. s köv., Siralm. 3, 37 s köv., Jes. 45, 7, Zsolt. 127, 1 s köv., Jób 34, 29, Zsolt. 104, 29); azután szintén a szentírásból bizonyítja, hogy az embernek cselekvései saját hatalmában vannak és hogy mindenben, a mit tesz, szabad akaratját követheti, a miért is jutalmat vagy büntetést nyer (Deut. 30, 18, Mal. 1, 9, Jób 34, 11, Példab. 19, 3). Az észnek felelete, mely a nagy nehézség megoldásának több kísérletét említi, azzal végződik, hogy az emberi gondolkodás nem elegendő az ezen nehézség alatt rejlő isteni titok földerítésére. Erre vonatkozik a 131. zsoltár, melyben Dávid kifejezést ad önmegadásának és megnyugvásának az Isten akaratjában.⁴⁾

1) L. a »hét oszlop« értelmezését Abulvalídnál (Luma 303, Rikma 184) és Kimchi Józsefnél (komm. e helyhez, ם' הקה, és a ם' הגלוי bevezetése elején).

2) I, 6 elején. L. még, IX, 1 végén.

3) IX, 1. Az emberi lélekről mint jövevényről a földön I. VIII, 3 végén (114 b), IV, 4 (69 a), hol Lev. 25, 23 b magyaráztatik ebben az értelemben.

4) III, 8. L. Kaufmann, 95 s köv. I. V, 5 (84 b) Bachja a gonosz ösztön számára adja a szabad akarat mellett és ellen fölhozható okokat, még pedig a bibliai helyek közül ott egyrészről idéztetik Jes. 44, 24,

7. A túlvilági viszonzásról a szentírásban különböző
A túlvilág a okokból nincsen szó:¹⁾ 1. A testtől különvált lélek-
szentírásban. nek alakja ismeretlen előttünk, azért nem képzel-
hetjük sem örömeit, sem fájdalmait. A belátó számára azon-
ban a szentírás a túlvilági életre is célzásokat tartalmaz;
igy Zakar. 3, 7, hol ezen szavakkal: „adok neked utat az
itt állók (az angyalok) közt“ az van mondva, hogy a lélek
a halál után, midőn a földi létben jó cselekedetek által meg-
tisztult, visszatér az angyaloknak test nélküli, tisztán szellemi
természetéhez.²⁾ — 2. A túlvilági viszonzást a nép, vagy a
prófétáktól nyert hagyományos tanként, vagy pedig — a mi
a szellemileg magasabb állókat illeti — az észszerű bölcsel-
kedés eredményeként ismerte. Azért nem említették az irott
tanban, mint a vallásos törvényeknek és kötelességeknek sok
fejtegetése sem, mely csak szóbeli hagyományt képezett.³⁾ —
3. A nép, mely az isteni tant kapta, az értelmiségnek még
igen alacsony fokán állott, és Isten úgy bánt vele, mint sze-
rető atya kiskoru gyermekével (1. Hóséa 11, 2). Valamint
atya gyermekét a tudományok megtanulására nem azzal
buzditja, hogy az elnyerendő legmagasabb, de a gyermektől
föl nem fogható kitüntetésekre utalja, hanem azzal, hogy
értelméhez közelebb álló kellemességeket ígér neki és ha-
sonló büntetésekkel fenyegeti: épúgy Isten a nép fel-
fogásához közelebb álló és hamar megvalósulandó földi viszonz-
zást ígért, nem pedig a túlvilágnak előtte fölfoghatatlan vi-

másrészről Péld. 22, 5, u. o. 19. 3, Mal. 1, 9. L. még IV, 4 (70 a b):
v. ö. Száadját fent, 25. l. — Az Istenben bizáshoz egyik alapföltétele
gyanánt B. (IV, 3, 63 b) annak a megismerését említi, hogy mind, a mi
történik, Isten által előre van rendelve. Erre Kóhéleth utal: 3, 1—8;
9, 11; 5, 8. Hogy pedig az isteni eljárás törvényei rejtelmesebbek és
kikutathatatlanabbak, semhogy az emberi belátásnak hozzáférhetők
lennének, azt Jesája 55. 9 tanítja.

¹⁾ לֹא פִירַשׁ מֵהֶם הַנְּבִיא מֵאוֹמָה בְּסִפְרוֹ. Ezzel első sorban Mózesre és
a tórára céloz, de a megjegyzés az egész szentírára vonatkozik.

²⁾ L. fent 69. l.

³⁾ Ezen bizonyítékot Ibn Ezra idézi Bachja nevében, Deut. 32, 39
kommentárjában, mert וַיִּהְיֶה הָאֵלֶּיךָ helyett ott a cambridgei kézirat nyomán
וַיִּהְיֶה הָאֵלֶּיךָ olvasandó. Ezen javítást már Hochmuth javasolja, Istenismeret
és Istentisztelet 22. l.).

szonzását.¹⁾ — 4. A túlvilági üdvösség nemcsak jó cselekedetért járó jutalom, hanem azok is részesülnek benne, kik másokat vezettek jóra (Dán. 12, 3, Példab. 24, 25); de mindenekelőtt Isten jótéteményének és kegyelmének tekintendő, Zsolt. 62, 13 szerint: „Részedről, oh Uram, kegyelem, hogy mindenkinek fizetsz cselekvéséhez képest.“ Mert azon isteni jótétemények, melyekben az ember már a földön részesül, oly végtelen nagyok, hogy hozzájuk mérve az ember érdemei csekélyeknek tűnnek föl és az őt a túlvilágban váró üdvösség inkább isteni kegyelem mintsem viszonzás. — 5. Isten a látható cselekvést látható földi jutalommal viszonozza, a szívbeli kötelességek láthatatlan teljesítése számára a jövő világnak elrejtett jutalma van fönntartva, a melyre Zsolt. 31, 20 czéloz. Ugyanaz áll a büntetésről is: Isten az ő népének parancsolatai nyilvánvaló teljesítéseért látható jutalmat, nyilvánvaló bünökért látható büntetéseket ígért (Levit. 26). Mert a népre csak az van hatással, a mi nyilván és láthatóan történik, l. Deut. 29, 28, Lev. 20, 5. Azért a szentírás említetlenül hagyja a szív rejtelmében gyakorolt érdemekért és bünökért várható túlvilági jutalmat és büntetést. — 6. A szentírás ezen földi világ embereihez beszél, azért csak földi viszonzásról szól. Midőn Jósua főpapnak túlvilági jutalom ígértetik, Zakar. 3, 7, ez azért van, mert abban a pillanatban az angyalok világában volt. — 7. A túlvilági viszonzás célja a lélek csatlakozása Istenhez és közeledése az ő magasztos világosságához, l. Jes. 58, 8, Dán. 12, 3, Jób 33, 30; ezen czélt csak az éri el, a kinek Isten jóakarata ezt megengedi, mert Isten jóakarata az örök viszonzás gyökere (Zsolt. 30, 6: „élet az ő jóakarata által“). Az isteni jóakaratnak ezen hatására találunk czélzásokat Lev. 26, 11 b, („lelkem nem utál meg benneteket“), u. o. 9. és 12. v.²⁾ Már most más részről az Isten jutalmába helyezett bizalom kiegészítő része az Istenben való hitnek (Gen. 15, 6, Zsolt. 27, 13); ellenben csak a saját jó cselekedeteibe helyezett bizalom lenne, ha az ember a túlvilági viszonzást azoknak következményeként bizton remélné

¹⁾ Hozzá teszi e megjegyzést: וכן נאמר בכל מה שבספרים מהגשמת וכן נאמר בכל מה שבספרים מהגשמת. L. fent, 65. l.

²⁾ ואמר בפרשת אם בחקותי רמזים שמורים על הרצון מאלהים

és ezen remény buzditaná őt a jóra. Istent önzetlenül kell szolgálni, minden tekintet nélkül a leendő jutalomra (l. Áboth I, 3).¹⁾ Ezen oknál fogva a szentírásban nem foglaltatik a túlvilági viszonzás ígérete.²⁾

A szentírás azon helyei közül, melyek a túlvilági életre célzásoknak tekinthetők, kiemelendők: Kóh. 12, 7. Zakar. 3, 7, Zsolt. 31, 20, Jes. 64, 3.³⁾

8. Már a próféták és a szentírás jámborai azon tépelőd-
Theodicea. tek, miért van sokszor a jámbornak rossz, a gonosznak jó dolga: Jerem. 12, 1, Hab. 1, 3, 13, Zsolt. 73, 12 s köv., Mal. 3, 15. Ez egyike azon titkoknak, melyek Deut. 29, 28 szerint Istennek vannak fönntartva. Kóh. 5, 7 is utal rá és Deut. 32, 4 épen tekintettel az ember érdeme és sorsa között sokszor található ellenmondásra, így szól: A szikla, gáncstalan az ő működése, mind az ő utjai jogosság! A jámborra különböző okokból küld az Isten szenvedést: 1. Elkövetett egyes bűn miatt, melyért lakol, l. Péld. 11, 31. 2. Tekintettel az őt a jövő világban váró üdvösségre, l. Deut. 8, 16 („hogy jót tegyen neked a jövődben“). 3. Megpróbáltatása végett és hogy egyuttal másoknak mintául szolgáljon, mint Jób.⁴⁾ 4. A kortársak bűneiért, l. Jes. 53, 4. 5. Mert nem elég buzgalmat tanusított a kortársak bűnei ellenében, mint Éli, I Sám. 2, 29 s köv. — A gonosz a következő okokból részesülhet földi jólétben: 1. Jutalmat nyer egyes jó cselekedetekért, Deut. 7, 10. 2. Tekintettel a tőle származó jámborra, l. Jób 27, 17, Kóh. 2, 26. 3. A veszedelem előkészítésére, l. Kóh. 5, 12. 4. Tekintettel a tőle várható megtérésre, példa rá Manasse király. 5. A jámbor elődök érdeme miatt, l. II. Kir. 10, 30, Péld. 20, 7, Zsolt. 37, 25. 6. Az alattomban a rossz felé hajló képmutatók megpróbáltatására, a mennyiben ezek a gonoszok jóléte által arra indíttatnak, hogy hozzájuk csatlakozzanak,

¹⁾ L. III, 4 vége felé (49 b).

²⁾ IV, 4 (71 b—72 b).

³⁾ V, 5 (80 a). Ezen verseken kívül III, 4 (49 b) még a következőket idézi: Koh. 12, 14, Mal. 3, 21, u. o. 3, 18, Jes. 66, 24, Dán. 12, 3, Jes. 58, 8. III, 3 (46 b) ugyanazon helyek idéztetnek, mint V, 5, csak Kóh. 12, 7 hiányzik.

⁴⁾ Jób megpróbáltatásáról l. X, 4.

mig az igazi jámbor állhatatosságát tanusítja, mint Illés próféta Izébel királynéval, Jeremiás korának királyaival szemben.¹⁾

9. A szentírás tiz kifejezést ismer az alázatosság megjelölésére.²⁾ — A bizalomnak tiz kifejezése van a héberben.³⁾ — **Különfélék.** — תמים melléknév a szentírásban oly embert jelöl, kinél a külső kötelességek teljesítése összehangzásban van a belső kötelességekével, kinek cselekvése és beszédje nem ellenkezik lelkiületével.⁴⁾

Gen. 1, 4. Azért áll **אחר ראשון** helyett, mert ezen szóval oly kezdet jelöltetik, melyet nem előz meg semmi.⁵⁾ — Lev. 19, 18 b. Szeresd felebarátod számára, a mit az ő részéről a magad számára szeretsz, és gyűlöld számára, a mit az ő részéről magad számára gyűlölsz, azaz légy iránta száналommal és lehetőleg háritsd el tőle a károsat.⁶⁾ — Deut. 6, 5. Azon törvény, hogy Istent szeressük, közvetetlenül követi az Isten megismerésének és egysége vallomásának törvényét, mert az Isten iránti szeretet valódi végcélja és tetőpontja az összes, akár ész akár szentírás vagy hagyomány által parancsolt kö-

¹⁾ IV, 7 (65 a b). L. fent, 28 s köv. l.

²⁾ VI, 2 végén. A következő kifejezéseket sorolja föl: עני (Num. 12, 3), נבזה בעיני (Zsolt. 15, 4, l. Ibn Ezra és Kimchi komm. e helyre), צנוע (Péld. 11, 2), רכא (Jes. 57, 15), שפל רוח (u. o.), רוח נשברה (Zsolt. 51, 19), לב בשבר (Jes. 66, 2), נכה רוח (II Kir. 22, 19), רך לבב (Zsolt. 51, 19), נפש שחה (Zsolt. 44, 26?). Egy tizenegyedik kifejezés, נרכה, melyet Bachja lajstromában találunk, úgy látszik, még לב נשבר-hoz tartozik.

³⁾ IV, 7 végén. Az idézett kifejezések a következő gyökökből valók (valamely bibliai vagy ujonnan képezett főnév által képviselve): כסל, סער, סבר, סמך, חכה, יחל, חסה, קוה, שען, בטח. Bachja szerint ezen tiz kifejezés az Istenben bizásnak általa föltett tiz fokának felel meg.

⁴⁾ Bevezetés (11 b). B. ezen példákat idézi: Deut. 18. 13, Gen. 6, 9, Zsolt. 15, 2, u. o. 101, 2.

⁵⁾ I, 8 (24 b).

⁶⁾ VIII, 3, 22. sz. (111 b). Midőn B. e szavakat: ואהבת לרעך כמוך így írja körül, azon nyelvileg igazolt föltevésből indul ki, hogy לרעך nem közvetetlen tárgya az igének (accusativus), hanem dativus commodi. Ibn Ezra is, elvetvén azon véleményt, hogy a ל fölösleges toldalék, így magyarázza: ועל דעתי שהוא כמשמעו שיאהב הטוב לחברו כמו לנפשו. Ily fölfogáson alapszik a szentírási mondásnak negatív körülírása Hillél ismert mondásában: דעלך סני לחברך לא תעביר, melylyel összehangzik Bachja körülírása: וישנא להם מה שישנא לו מהם.

telességeknek.¹⁾ — II. Sám. 18, 3: „Most annyit érsz, mint közülünk tizezren.“ Belső értékénél fogva egyetlen ember fölérik ezerrel.²⁾ — Zsolt. 32. Az 1. versben azon jámborok értendők, kik vétkeztek és vétköket megbánták; a 2. vers a jámboroknak azon sokkal ritkább osztályáról beszél, kik nem vétkeztek, kiknek „Isten nem számít be bünt“.³⁾ — Kóh. 9, 14 s köv. allegorikus módon mutatja, hogy az ész győzelmeskedik az embernek gonosz hajlamai és vágyai fölött.⁴⁾ — Kóh. 12, 11. A bölcsek szavai buzdító, ösztönző hatásuk miatt „ösztökékkal“ hasonlítottatnak össze; és mivel tartalmuk szilárdan megmarad a szivekben, „beütött szegekhez“ is hasonlóknak mondatnak.⁵⁾ — II. Krón. 17, 6. „Szive emelkedett.“ Ezzel az igazi jámbornak megengedett büszkesége van jelölve, melynek forrása az Istenhez emelkedő boldogító elmélkedés; ezen büszkeség nem károsítja, hanem inkább előmozdítja az alázatosságot, v. ö. Péld. 22, 4.⁶⁾

1) X. bevez. elején.

2) VIII, 3, 29. sz. (114 b). Hasonlóan magyarázzák Rasi és Jesája di Trani; ez utóbbi szerint אתה után pótlendő עתה.

3) VII. bevez. Ezen magyarázaton alapszik Kimchi Józsefé (idézi fia Dávid, kommentárjában e helyhez); de szerinte כסוי חטאה az 1. versben a jámborságnak egy középső fokát jelöli.

4) V, 5 (79 a b). Az allegoriát egyenként viszi keresztül. A »szegény böles férfiú« az ész. Így magyarázzák a מפרשים קדמונים is, kiket Ibn Ezra idéz kommentárjában e helyhez. Az ember azért mondatik »kis városnak«, mert ő »kis világ«, mikrokosmos.

5) II. bevez. végén. בעלי אספות kifejezésnek B. idézi egy magyarázatát, miszerint előtte דברי pótlendő és אספות szó חבורים (irodalmi munkák) értelmében veendő. Hasonló magyarázatot idéz I E. e helyhez.

6) VI, 9 végén.

IV.

Ábrahám b. Chíja.

1. Ábrahám b. Chíja, a különösen kosmologiai és astronomiai iratai által ismert magasrangu barcelonai tisztviselő, valamint barátja, a halákhai irodalom „lélek szemlélődésének“ terén tekintélynek tartott Jehuda b. Barzilai könyve. Barzilai, vallásos gondolkozásukban bölcsészeti ismereteik befolyása alatt is állottak. Erről tanuskodik az utóbbinak kommentárja a Jeczira könyvéhez és az előbbinek kevésbé terjedelmes, erkölcsstani munkája. Jehuda b. Barzilai Jeczira-kommentárjának szentírásmagyarázati részleteit más helyen fejtegettem;¹⁾ itt Ábrahám b. Chíja „a lélek szemlélődése“ című könyvének érdekes tartalmából a legfontosabb ide tartozó részleteket kivonatossan ismertetem. Ezen könyv²⁾ négy homiletikus értekezésből vagy szakaszból áll, melyek egymással összefüggésben állnak³⁾ és többnyire bibliai perikopák kapcsán a „bűnbánás tiz napja“ számára alkalmas elmélkedéseket tartalmaznak.⁴⁾ Az első szakasz a világ teremtéséről elmélkedik, böl-

¹⁾ Revue des Études Juives, XVII, 272—284.

²⁾ ספר הגיון הנפש, ed. E. Freimann, Lipcse 1860. Nemesak Ábrahám b. Chijának többi héberül írt munkájának az anologiája, hanem magának a הגיון הנפש cz. munkának nyelvi jellege bizonyítja, hogy ez utóbbi nem volt eredetileg arabul írva, mint Kaufmann gyanítja (Z. d. D. M. G. XXX, 365, Albatlajúsi nyomai, 26. l.).

³⁾ Az első szakasz vége a másodiknak tartalmára utal, ez pedig a harmadik szakasz tartalmára és hasonlóképen a harmadik vége a negyedikre.

⁴⁾ L. Rappoport bevezetését a kiadáshoz, LIV. l., Rosin, Die Ethik des Maimonides, 15. l. A könyvnek vonatkozása az Újév és Engesztelőnap közötti napokra teljes címéből is kiviláglik, mely így hangzik: הגיון הנפש העצובה בדפקה דלתי התשובה ועל דלתותיה נצבה. A »megtérés ajtói« képen alapszik a szakaszoknak »oszlop« czímmel való jelölése. A könyv címéhez v. ö. a 38. l. 9. sorát alul, hol tekintettel

csészeti úton magyarázva a Genesis első fejezetét, és végül az emberről, mint a teremtés koronájáról, valamint Izraélnek, mint az Isten szentelt népének kiválasztásáról.¹⁾ A második szakaszban a valóban jámbor életmódnak föltételeiről beszél, az engesztelő nap reggelén olvasott szentirási szakasz (Jes. 57, 14—58, 14) folytatólagos homiletikus értelmezése alakjában.²⁾ A harmadik szakasz az igazi megtérés és bűnbánás föltételeit mutatja és hozzá kapcsolja Jóna könyvének magyarázatát, melyet az engesztelő nap délutáni liturgiájában olvasnak. A negyedik szakasz tárgya a fölirat szerint: „az ember halála és a világ vége.” De ezzel a szakasznak sokféle tartalma csak hiányosan van jelölve; tényleg első sorban a jóról és rosszról, az isteni viszonzásról és végül a jövő világról és a messiási üdv koráról is elmélkedik. Ezen szakasznak a bűnbánás napjaiba eső szombattal való kapcsolata csak némileg gyanítható.³⁾

2. Deut. 4, 39-ben czélzás van azon gondolatra,⁴⁾ hogy **A teremtés.** a ki a teremtés törvényeit „az égben fenn és a földön alatt” teljesen megismeri, rögtön belátja és vallja, hogy a Teremtő azt bölcs terve szerint teremtette és hogy ő csak Egy, hogy kivüle nincs Isten. Ugyanazon gondolatra czéloz Jób 19, 26 b, az ember testalkatában és egész szervezetében nyilvánuló teremtoi bölcsességre nézve.⁵⁾ A szentírás ezen czélzásai följogosítanak bennünket, hogy a dolgok létesülésére vonatkozó

az egyes szentirási törvények leszámaztatására a tiz parancsból ezt mondja a szerző: **אלא שאין ההגיון הזה אשר הנפש העצובה הוגה בו ראוי לבקר על דרך גנייתן וסדר פירושן.**

1) Minthogy az Ujév liturgiájában ezen ünnep a teremtés kezdetének is mondatik, ezen első szakasz igen alkalmas módon a tiz bűnbánó nap elsejéhez csatlakozik.

2) A szakasz elején kiinduló szövegül Hóséa 14, 2 áll, tehát az Ujév és Engesztelő nap közötti szombat haftarájának kezdete. Ugyanazon vers a harmadik szakasz kezdetén is áll.

3) Rosin (id. h.) hozzávetése szerint ezen kapcsolat Josája 55, 11 és Deut. 30, 1 s köv. fejtegetésében rejlik.

4) 1 b: **והכתוב נתן רמו לענין הזה.**

5) Jób idézett versének e magyarázatát A. b. Ch. Bachja munkájából vette, l. fent 68. l. Rosin (id. h.) szerint A. b. Ch. az etikában többnyire Bachját követi.

Országos Rabbiképző - Zsidó Egyetem Könyvtára

alaktalanság borította be az őanyagot és „Isten szelleme lebegett“ az alak felett.¹⁾ Az alak háromféle: teljesen önmagában fennálló és testetlen; testben rejlő, de tőle örökre elválhatatlan; testben rejlő, de folyton változó és más alak által fölváltva. Az alaknak első, tiszta neme az első napon teremtett „világosság“ (Gen. 1, 3); ez értendő azon מים alatt, mely Zsolt. 148, 4 szerint „az egek fölött“ van. A második „alak“ értendő a második napon teremtett „kiterjedés“ (1, 6) alatt, mely különböztető מים és מים között, azaz a tiszta alak és a harmadik nemű alak közt, mely utóbbi a harmadik naptól kezdve teremtett lények alakja; מים itt sem jelent vizet.

E helyen Ábrahám b. Chija, mintegy önigazolásul ily merész magyarázat miatt, azt jegyzi meg, hogy aggodalom nélkül lehet így magyarázni, minthogy e magyarázat összhangzásban van a tudományos megismeréssel és a nyelv törvényével sem ellenkezik.²⁾

A teremtésre vonatkozó további fejtegetéseiből még a következőket emelem ki. Ezen kifejezés: להאיר על הארץ, Gen. 1, 15, arra céloz, hogy a csillagokból Isten akarata által kiözlött az éltető erő, mely az ötödik és hatodik napon teremtett élő lényeket létre hozta.³⁾ Az első nap teremtésénél ezen kifejezések: יהי és יהי arra utalnak, hogy a „világosság“ örök tartamra van teremtve. Ég és csillagok teremtésének szintén יהי teremtő ige által lettek teremtve (1, 6, 14) és ezért változatlan alakban maradnak meg; de létesülésük יהי בן által van kifejezve (6. és 15. v.), mintegy maradandóságuk megszorítására, mert ég és csillagok egykor el fognak enyészni (Jes. 51, 6, u. o. 13, 10). A többi lények, melyeknek teremtésénél a יהי szó egészen hiányzik, mulandók. E földi mulandóság az

¹⁾ Jehúda Halévi (Kuzari V, 2) említ egy nézetet, miszerint Gen. 1, 2-ben az anyagról és alakról szóló tan foglaltatik; de ezen nézet a részletekben különbözik Ábr. b. Ch. fejtegetésétől. Ellenben Nachmáni (száz évvel Á. b. Ch. után), anélkül hogy nevezné, teljesen magáévá tette A. b. Ch. nézetét a תהו és בהו kifejezésekről. L. kommentárját Gen. 1, 2-re.

²⁾ 36 s köv. ואל תהי מבין ממנו טעם מים ממש כי זה אין אנו צריכין להעלותו על לב כל זמן שאנו מוצאין דרך ישר בפירוש מן הכתוב שהוא הולך על דרך החכמה והמדע ואינו יוצא ממנה הלשון „alak“ is érthető, feljebb nyelvi okokkal bizonyította.

³⁾ 4 b alul.

embernek is osztályrésze; de osztályrészül jutott a jövő világbeli halhatatlanság, melyre az ember teremtéséről szóló utolsó szentirási adat ויהי szóval (Gen. 2, 7) czéloz. A határozó névelő, mely ezen alkalommal האדם szóhoz járul, arra czéloz, hogy csak határozott, arra méltó emberek, és nem mindnyájan, részesülnek a halhatatlanságban.¹⁾ — Mig az alsó állatfajok teremtése csak ברא ige által (1, 21), a felső fajké עשה (1, 25) és יצר (2, 19) által van jelölve, addig az embernél, mint a földi élő lények legfelsőbb fokánál, mind a három ige használtatik (1, 27; 2, 7; 1, 26 és 5, 1). Mind a három kifejezés együtt találtatik Jes. 43, 7-ben is, a hol az Isten nevét viselő Izraél népéről az van mondva, hogy Isten dicsőségére teremtetett, mint a többi népek közül kiválasztott nemzet.²⁾

3. Az Isten hivei három osztályra oszlanak:³⁾ 1. A kik

¹⁾ 6 a b.

²⁾ 7 a b. Izraélnek, mint az Isten által egységének hirdetésére hivatott népnek, az emberiség mintegy magvának (v. ő. Jehúda Halévít) magasabb méltóságát szerzőnk még bővebben is kifejti. Eredeti Jes. 43, 1 végszavainak magyarázata. »Névvel hittalak«, ez vonatkozik שמע ישראל (Deut. 6, 4); לי אתה az egységvallomásának igéjével kiegészítendő: לי אתה מיוחד. A fejtegetés azzal a megjegyzéssel végződik, hogy az Izraélnek jutott rangfokozat korántsem hozzáférhetetlen a többi embereknek, mert ez helytelen állítás lenne; inkább azt kell hinnünk és elismernünk, hogy a bűnbánás, az Istenhez fordulás kapui minden keresőnek nyitva vannak (8 a): ואני אומר כי המעלה הזאת מנועה משאר בני אדם כי לא נכון לומר כן אבל ראויים להאמין ולהודות כי שערי התשובה פתוחות לכל דורשיה.

³⁾ 35 a b. Ezen három osztály különbözik a világtól elfordulók három osztályától, melyeket Bachjánál (IX, 3) találunk. Bachjánál az egyének askeziséről van szó, melynek három fokát sorolja föl, mig Ábrahám b. Chíja mintegy Isten népének szervezetét absztrakt módon akarja feltüntetni. A harmadik osztály Isten népe mint államilag szervezett nemzet, a második osztály ugyancsak Izraél, a mennyiben vallásos község, mig az első osztályt az Isten népének kiválogatott egyénei képezik. Érdekes azon terminologia, melyet szerzőnk osztályainak megjelölésére használ; úgy ez mint az alapgondolat maga feltűnő módon emlékeztetnek Augustinus Civitas dei-jére. — Az első osztály képviselőjeként, ki e minőségben az egyes számban parancsoló dekalogust kapja, szerzőnk Mózeszt nevezi (37 a felül, 48 a); a második osztályt, az igazi gyülekezetet (העדה הקדושה, 39 a, 4. sor) Izraél képezte pusztai tartózkodása idejében, valamint a zsidó diaspora a zsidó állam megszűnése után (38 a b). A harmadik osztály Izraél, állami önállóságának idejében (38 b).

A szentirási törvények. a földi élet foglalkozásaitól és élvezeteitől teljesen elfordultak és napjaikat egészen az Isten szolgálatának szentelték. Ilyen jámbor, lehet hogy csak egy, lehet hogy több van; de ha sokan is vannak, erkölcsi természetük és a világtól elfordult életük teljes egyenlőségénél fogva egyetlen személynek tekinthetők. Ezen osztály az elkülönödők, az égnek szenteltek nevével jelölhető. 2. A második osztály életmódjára nézve a világhoz és foglalkozásaihoz tartozik, de tagjai folyvást az Isten törvényeitől vezéreltetik magukat. Földi kerestükben csak arra törekednek, a mi szükséges és nem törődnek a kötelékükön kívül állókkal; egymás közt mentek birtokvágytól és viszálytól. Ezen osztály így nevezhető: „család“, vagy „igazságos gyülekezet“, „hűséges város“ (Jes. 1, 21). 3. A harmadik osztály többnyire a másodikkal egyezik össze, de a kívül állók ügyeivel is törődik, megvédi magát ellenségektől és megtámadóktól és e célból uralkodót ad magának a kinek igazság szerint kormányoznia kell és az erkölcsiségtől és jogtól eltérőket megbüntetnie. Ezen osztály így neveztetik: „jog királysága, igazságos nemzet, biztos és szilárd ország.“

A nevezett három osztálynak megfelel az Isten tanában foglalt törvények ép annyi osztálya. A dekalogus, az Isten által népének kinyilatkoztatott tíz parancs, a legáltalánosabb alaptörvényeket tartalmazza, melyek az első osztálynak, a világtól elfordult és Istennek szentelt jámbornak elegendők. Az igazi isteni gyülekezet, tehát a második osztálynak megalakulására, azon törvények vannak szánva, melyek a pentateuchus három középső könyvében foglaltatnak. A kifelé is védendő jogállam céljainak a deuteronomiumban foglalt törvények szolgálnak, a mint Mózes e törvények bevezetésében (Deut. 4, 5) világosan mondja, hogy az elfoglalandó országban kell azokat gyakorolni.¹⁾ A középső könyvekben és a deuteronomiumban foglalt törvények különböző céljából magyarázhatók a mind két helyen előforduló törvények különbségei.²⁾ Azon

¹⁾ 35 b, 38 a b.

²⁾ 39 a. Példaként a dekalogus két verzióját idézi (Exod. 20, Deut. 5); az első három parancsolatban, mint a hitnek alapjában és gyökerében, nem különböznek egymástól, ellenben a többi hét parancsolat egész sorát mutatja az eltéréseknek és toldalékoknak, melyek az említett szempontból magyarázandók. Így Deut. 5, 14-ben említve vannak »ökör és

feddő beszéd, melylyel Mózes a Deuteronomium törvényeit bezárja, az első exiliumra czéloz, melylyel az Isten népének államisága véget ért;¹⁾ a Levitikus 26-ban foglalt feddő beszéd a második még most is tartó exiliumra vonatkozik.²⁾

A dekalogusban az első ige nem egyéb, mint bevezetés az Istentől adott többi kilencz parancshoz. Ezen ki ige három egyenlő csoportra oszlik, melyek az ember viszonyát illetik az Istenhez, a családhoz és a többi emberhez; még pedig mindegyik csoportban van egy a szivre azaz gondolkodásra vonatkozó törvény, egy a beszédre- és egy a tetteire vonatkozó.³⁾ A dekalogus tiz, vagyis helyesebben kilencz igéje

számár», mig Exod. 20, 10-ben hiányoznak; ez onnan magyarázandó, hogy itt a szent gyülekezetnek azon tagjai vannak tekintetbe véve, kik a földmiveléstől elfordultak, amott pedig az államnak földmivelő polgárai. Hasonlóan értendő Deut. 5, 18 (Exod. 20, 16-tal szemben) שְׂדֵהֶם toldalék (Á. b. Ch. szövegében 39 a, 9. sorában בְּרִבּוֹר után pótlendő: הַעֲשִׂירִי (הָאֲחֵרִון). Említésre méltó, hogy a pentateuchus középső könyvei és a deuteronomium törvényhozásainak ezen párhuzamosításában amaz (szorosabb értelemben) תּוֹרָה-nak, emez מִשְׁנָה תּוֹרָה-nak neveztetik.

1) 39 b—40 a. A második templom kora Á. b. Ch. szerint csak meghosszabbítása az első exiliumnak: וְלֹא נִזְכַּר בְּשׁוּם תּוֹכַחַהּ שְׁבַמִּשְׁנָה תּוֹרָה נַחֲמָה מִפְּנֵי שְׁגָלוֹת בֵּית רֵאשׁוֹן וַיְמִי בֵּית שְׁנִי נַחֲשָׁבִים הָיוּ לִפְנֵי הַמָּקוֹם כּוֹזֵמִין הַתּוֹכַחוֹת אֲרוּכָה אוֹ הַמִּתְנָה אֲרוּכָה. Ezzel kapcsolatban magyarázza Dán. 9, 24. s köv. verséit. A hetven hét 490 évet jelent, a babylóniai exilium és a második templom éveinek összegét.

2) 38 b, 40 a.

3) A dekalogus ezen mesterséges fölosztásának eleje bocsátja Á. b. Ch. annak a bebizonyítását, hogy az embernek minden cselekvése ama három vonatkozás szerint nyilvánul: Istenre, családjára, a többi emberekre, még pedig három módon: gondolatban, szóban, tettben. E szerint a kinyilatkoztatott alaptanok száma, a mint azokat a dekalogus nyújtja, a bevezető elsővel együtt a priori csak tiz lehetett. Legjobban illeszkedik e fölosztásba az első csoport: Istenben való hit (a szivben), az Isten nevével való visszaélés tilalma (beszédben), a szombat ünnepe mint az Istenben való hitnek tanusítása (tettben). A harmadik csoportban más a sorrend: a 8. parancs megtiltja mások jogának tetteleges megsértését, a 9. parancs megtiltja a hamis tanubizonyságot, tehát a jognak beszédbeli megsértését, a 10. parancs a mások tulajdona után szivben táplált vágyat. A középső fokot szerzőnk csak nagyon mesterkélt módon bírja beilleszteni a sémába: az 5. parancs a szülők (szivben való) tiszteletét parancsolja, a 7. megtiltja a család szentségének tetteleges megsértését, a 6. megtiltja emberéletnek, még pedig első sorban saját családbelijeinek életének károsítását. Hogy ezen utóbbi parancsnak a föltett terv szerint a beszédre kellene vonatkoznia, azt szerző érintetlenül hagyja.

alá a pentateuchus összes törvényei sorakoznak. Így a második parancsolat alá mindazon törvények tartoznak, melyek Isten imádását és tiszteletét valamint az iránta való szeretetet illetik; a harmadik alá az esküről, fogadásról, idegen istenek említéséről szóló és hasonló törvények. A szombatot rendelő parancsolathoz tartoznak az összes ünnepek megtartására vonatkozó törvények. Az ötödik parancsolat más tiszteletre méltó személyek tiszteletét is magában foglalja. A hatodik parancsolat minden emberöléshez hasonló vagy hozzá számítható cselekvésre vonatkozik; a hetedik parancsolat a tiltott házasságokról szóló s hasonló törvényeket foglalja magában. A nyolczadikhoz mindazon törvények tartoznak, melyek a mások tulajdonát sértő cselekedeteket illetik; a kilenczedikhez a beszéd által elkövetett bántalmazások, mint hamis ítélet, hamis tanuság, rágalmazás; a tizedik parancsolathoz a bosszúállás és oknélküli gyűlölet tilalmai is tartoznak.¹⁾ Mózesnek az első sorban a maga és a hozzá hasonlók számára nyert dekalogus²⁾ tartalmát Isten meghagyásából (Exod. 20, 22 a) részletes törvényekben kellett a néppel közölnie, hogy ezek a „szent gyülekezet“ alaptörvényét képezzék. Ezt a feladatot a pentateuchus három középső könyvének törvényeiben teljesítette, kezdte pedig (Exod. 20, 23) a dekalogusban foglalt kilencz főtörvény elsejének fejtegetésével.³⁾ A felebaráti szeretet törvénye (Lev. 19, 18) magában foglalja a dekalogus második felét, valamint a tóra törvényeinek oda tartozó cso-

1) 36 a b. V. ö. 38 a, hol a középső könyvek törvényhozásáról ez van mondva: וְכָל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה שִׁדְרִיהֶם אֵינָם יוֹצְאוֹת מִדֶּר עֶשְׂרֵת הַדְּבָרִים וְכֵן . . . (a mondat végét l. fent 75. l., a 4. j. végén). — A szentírási törvények ezen fölosztása a sziv, a beszéd és a tett törvényei szerint Ábrahám b. Chijánál lép föl először; fiatalabb kortársa, Ábrahám Ibn Ezra már rendszeresen alkalmazza (l. mindkét kommentárját Exod. 20, 1-hez, komm. Deut. 30, 14-hez, Jeszód Móra, 7. fej.) E fölosztás alapját Bachja fölosztása képezi: a sziv és a tagok törvényeire, mert ez utóbbiak a beszéd és a tett törvényeire válnak szét. Bachjánál a beszéd által végzendő törvények a tettebeliekkel csak egy osztályt képeznek (l. pl. fent 63. l. Deut. 6, 7-ről). Á. b. Ch. harmadik osztályát a Bachjától kölesönvett e kifejezéssel jelöli: דְּבָרִים הַגְּלוּיִם בַּמַּעֲשֵׂה הַאִיבָרִים.

2) L. fent 79. l. 3, j.

3) 38 a. V. ö. Ibn Ezra, Exod. 21, 1-hez.

portjait. A messiási korban a föld összes lakói fogják a felebaráti szeretet törvényét gyakorolni, és azért irigység, gyűlölet, harcz és emberölés el fognak tűnni a földről. Ezen alapszik Jesája jóslata, 2, 4.¹⁾

4. Sok volna, Ábrahám b. Chíjának az engesztelőnap perikopáit fejtegető összefüggő szentírásmagyarázatai. Egyes szentből itt ha csak vázlatos kivonatot is adni. Csak írásmagyarázata egyes részletek álljanak itt belőlük és még egyéb tok. Különfélék. szentírási helyek magyarázatai.

Jes. 57, 14. Ezen vers három részre oszlik: 1. Célzás az élet és halál két útjára (כלו kétszer), melyekre Deut. 30, 15 is czéloz. 2. A két útnak meghatározása (פני ige פני-ből). 3. Az akadályok elmozdítása a két ut egyikéről, t. i. „népemnek“, a jámborok útjáról.²⁾ — U. o. 15. v. רם Istennek abszolút fenségét jelöli, נשא a teremtetett lényekhez mért viszonyos fenségét.³⁾ — U. o. 16. v. ריב itt annyit tesz, mint bizonyítani, czáfolgatni, v. ő. ריבות, Jób 13, 6; hasonló értelmű ידון, Gen. 6, 3.⁴⁾ — U. o. A többes számú נשמות az ember három lelki képességére czéloz, melyeket némelyek három léleknek neveznek.⁵⁾ — U. o. 19. v. Az „ajkak gyümölcse“ (v. ő. Péld. 12, 14 „a száj gyümölcse“) a nyelv, mely az embert kitünteti az állatoktól és melynek helyes alkalmazása és megőrzése üdvöt hoz (l. Péld. 13, 3, u. o. 10, 31).⁶⁾ — 58, 7. מבשרך nem jelenti, mint többnyire magyarázzák, a rokonokat, hanem az ember saját husát, a testet. Ezen szavakkal: „és husodtól meg nem vonod magadat“ rosszalva van a testnek túlságos kinzása böjtölés által, mert a böjtnél első sorban áll a lélek sanyargása, minden világi dologtól való el-

1) 42 b.

2) 8 b.

3) 9 a b. . . . והפרש ביניהם שהאחר אתה מבין אותו בלא לוייה. והשני הוא שם לוי שאתה מבין בו מדרך המחשבו אל דבר אחר.

4) 10 b. Gen. 6, 3-ra: ורוב המדקדקים מפרשים פעולת ידון מלשון. מדון שהוא מריבה. Rasi is ידון-bal írja körül.

5) 11 a: ויש שקורין כחות ויש שקורין להן שלש נפשות. I. fent 43. l. A rationális lélek neve Á. b. Chijánál הנפש החכמה (l. fent 43. l. 6. j.) vagy הנפש ההוגה. Mózes Ibn Ezránál (Zion II, 136): הנפש החכמה.

6) 12 a. Hasonló magyarázatot l. munkámban: Die Agada der palästinensischen Amoräer I, 450.

fordulása, a mire a táplálék megvonása csak eszközül szolgál.¹⁾ — U. o. 9. v. A versnek második fele mint föltételes mondat az első elé tartozik.²⁾

Jóna 1, 3. Jóna szerénységből és jámbor lelkülettel vonatkozott prófétai megbízatását végezni. Mint némelyek magyarázzák, ebben Mózes példáját (Exod. 4, 13) követte.³⁾ — U. o. 15. v. מועפו birtokragja nem vonatkozik a tengerre, mert akkor מבערו volna a helyes, hanem az Istenre (v. ö. Mikha 7, 9), tehát: az Istentől kiindult harag miatt.⁴⁾ — 2, 7. ברהיה az átmérők, melyek a föld középpontján keresztül futnak (בורחים); mintha Jóna a föld középpontjában lenne.⁵⁾

Zsolt. 32, 5. הטאתי a tettebeli vétkeket jelöli, עוני a gondolatbeli, פשעי a beszédbeli vétkeket.⁶⁾ — Siralm. 3, 36 s köv. „Az Ur nem látja“, így hangzik az embernek zúgolódó panasza. De a szentírás ezen szavakkal utasítja vissza: Kicsoda hát, a ki azt mondhatná, hogy valami történt, mit az Isten nem rendelt? És a 38. versben kérdőleg folytatja a visszautasítást: Vajjon a legfelsőbbnek szájából nem jönne-e a rossz úgy mint a jó? Azaz: minden az ő intézkedése folytán történik.⁷⁾

שב ige héberben hét jelentéssel bir:⁸⁾ 1. és 2. Az általánosan ismert jelentés: visszatérni, az útról, vagy (szellemileg) az egyik tárgyról a másikhoz. A Hiphilben שב átható jelentést nyer, de olykor a Kal is áthatónak használta-

1) 15 a.

2) 16 a b: והכתוב הוא מוקדם ומאוחר וסדרו על פי טעמו V. 6. 23 b alul (Jóna 2, 5-ről): עניי הכתובים האלה מתקדמים ומתאחרים והם נדרשים. והפירוש הזה הולך על סדר הסוגיא 27 a: ונסדרים לדעת המעיין בהם היטב.

3) 21 a. A Mózással való párhuzamosításra nézve l. Ibn Ezra bevezetését Jónához.

4) 22 b.

5) 24 a. Ezen magyarázat jellemzi Abrahám b. Chiját, a matematikust. A »középpont« jelölésére az arab terminust veszi segítségül: הנקודה הנקראת בלי ערבי מרכז.

6) 24 b.

7) 31 b, azon fölfogás ellenében, hogy a 38. vers értelmében Istentől csak a jó ered: והכתוב הזה לא בא לקיים את משמעו אבל הוא בא לבטלו.

8) 19 b: פעולת שב והמצטרף ממנה מתפרש . . על שבעה פנים. Az 5. és 6. sz. alatti jelentések azonosak a VII. és V. számúakkal Menachem Szótárában.

tik. 3. (Hiphilben) fizetni, visszaadni. 4. Annyi mint ישב (pl. שיבת = ישיבת, Zsolt. 121, 1; ישוב = ישוב, Jerem. 42, 10, וישבתי = וישבתי, Zsolt. 23, 6). 5. Megmaradni (Piel שובב pl. Jes. 57, 17; ennek nyomán értendő שובי (Jer. 31, 18): „miután megmaradtam, azaz makacsodtam (innen משובת, Péld. 1, 32). 6. Nyugalomra, biztosságba hozni, Num. 10, 36, Zsolt. 126, 1 (בשוב), Zsolt. 23, 3. 7. Megtérés, bűnbánás, vallásos értelemben, mely jelentés tulajdonképen az elsőn alapszik.¹⁾

Végül utalok még néhány sajátosságra Abr. b. Chija terminológiájában²⁾; továbbá az általa fölállított szabályra oly agádai szentírásmagyarázatokról, melyek ellenkeznek a teremtésről szóló bibliai szakasznak bölcsészeti magyarázatával.³⁾

¹⁾ L. még 41 a: על שלש . . . הקדש . . . על שלש . . . השביתה נאמרה בלשון — 18 a: הקדש על לשונות רבות.

²⁾ Az egész szentírást így nevezi (35 a alul): התורה וכתבי הקדש, mert כתבי הקדש azon szűkebb értelemben van véve, melyben másutt találjuk (l. fent 56. l. 8. j.). Ezen szűkebb értelemben használja a kifejezést alkalmasint ebben a mondatban is: והנה הנביאים הנזכרים . . . בכתבי הקדש היו ניהגים מנהגו (v. 6. Dúnas bírálatát Szaadja ellen, 110. sz.) annyit jelent, mint másoknál סמך (arabul آية), l. a fent 77. l. 3. j. végén idézett megjegyzést Jes. 34, 11-hez: ומפני זה: הלוא הכתוב את זה אל תהו . . . והלוא האבן אל בהו קרא לו שבת והלוא: (שבתכם, Lev. 23, 32): 18 a: הלוא העון אל החטאת — אותו אליהם (arab אשתק נזר). — 20 a felül: אין אנו קוראים: בזה בעל התשובה על משמע הפעולה כי אם על הרחבת הלשון מלת כי אשר בכתוב השני קושרת טעם הכתוב הראשון: 8 b (Jes. 57, 14-ről): אל השני.

³⁾ 4 a: ואם תראה להם דרש שהוא יוצא במשמעו או במראיתו אל תמונת הענין הזה או כיוצא בו הוי יודע כי הוא נאמר כדי להקריב הטעם ההוא אל דעת רוב העולם אשר אין דרכם להבין כי אם הנראה לעיניהם מדרבי העולם הזה.

Mózes Ibn Ezra.

1. Mózes Ibn Ezrától, a kitünő költőtől, kinek munkája **Bevezetésül.** a költészetéről és retorikáról a szentírásmagyarázat történetében is helyet biztosít számára, héber fordításban reánk maradtak egy bölcsészeti munkának töredékei,¹⁾ melynek célja, úgy látszik, az volt, hogy a szentírásnak sajátképi és átvitt értelmű beszédmódját fejtegesse és ilyképen tartalmát a philosophiai gondolkodás eredményeivel hozza összehangzásba.²⁾ Ezen töredékek közül itt különösen egy fejezet érdemel figyelmet, melynek czime: „A nevek eltávolítása a Teremtőtől“³⁾ és tárgya: a szentírásnak érzékitő kifejezőmódja az Istenről. E fejezet tartalmának lényeges részeit a következőben ismertetem.

2. Egy kutatónak azon állítása, hogy az Isten lényeg-
Isten nevei és nek bizonyítékaihoz a legfelsőbb Istennév (יהוה) is
tulajdonitma- tartozik,⁴⁾ nem tartható fenn, mert ezen névnek igazi
nyai. értelme époly hozzáférhetetlen az emberi megismerésnek, mint az Istennek igazi lényege. A legfelsőbb Isten-

¹⁾ לִיכּוּטִים מִסֵּפֶר עֲרוּגַת הַבֶּשֶׂם, kiadta Dukes a Zion cz. héber folyóiratban (1842) II, 117—123, 134—137, 157—159, 175.

²⁾ Steinschneider (Cat. Bodl., col. 1811) kombinációja szerint ezen töredékek azon értekezésből származnak, melyet Mózes Ibn Ezra maga a fent 57. l. 2. j. idézett czímmel idéz. Kimchi József a ס' הַגְלִי bevezetésében Mózes Ibn Ezrának e munkáját nyelvtudományi munkák sorában említi: וְגַם הָרִ"ר מֹשֶׁה בֶּן עֲזַרְיָה דִּבְרֵי צִחוֹת בְּסֵפֶר עֲרוּגַת הַבֶּשֶׂם.

³⁾ שֶׁעַר לַהֲרַחֵק הַשְּׁמוֹת מִהַבּוֹרָא (134—137 l.).

⁴⁾ אָמַר אֶחָד מִן הַחֲכָמִים מִן הָרַאיוֹת הַמּוֹרוֹת עַל סוֹד הַשֵּׁם הַבּוֹרָא שְׁמוֹ, עֵצֶם הַשֵּׁם הַחֲכָמִים הַשֵּׁם הַחֲכָמִים הַשֵּׁם הַחֲכָמִים. Tartalmi és nyelvi okokból helyett olvasandó כי אמתת שמו כאמתת עצמו. Arról, vajjon az itt idézett kutató alatt Jehuda Hallévi értendő-e, l. Kaufmann Geschichte der Attributenlehre, 172. l.

névvel csak átvitt értelemben lehet tulajdonitmányokat összekötni. Az Istennek ezen legfelsőbb nevét, mivel az Isten lényegét helyettesíti, még a tisztelet tárgyának is nevezi a szentírás (Deut. 28, 58, v. ö. u. o. 10, 12), valamint a magasztalás tárgyának (Neh. 9, 5, I. Krón. 29, 13).¹⁾ Az idézett példákban ezen kifejezések: „dicsőséged neve“, „dicséreted neve“ talán maga a név helyett vannak használva, tiszteletből ez utóbbi iránt, valamint a népeknél szokásos, a király neve helyett kitüntető körülírást használni.²⁾ Isten többi nevei mind, valamint tulajdonitmányai is, akár a szellemiek, akár a testiek, csak átvitelek (metaphorák) azon czéllal, hogy Őt lelkünkhez közelítsék, bármilyen messze álljon is tőle lényegének megismerése, és hogy ezen átvitelek által az emberek szívével összekapcsoltsassék.³⁾ Még oly tulajdonitmányok is mint az, hogy Isten cselekvése igazságos (Deut. 32, 4) és hasonló, átviteleknek tekintendők.

Kóheleth 5, 1 e mondását: „Isten az égben van“ természetesen nem lehet szó szerint venni, mert Isten hatalma az egész világot és minden helyét fölkarolja. Hogy az imádságnál a kezet ég felé emeljük (mint Mózes tette, Exod. 9, 29, v. ö. I Kir. 8, 22, Siral. 3, 41),⁴⁾ azért van, mert az ég a legmagasabb és mindenünnen legtávolabb eső hely, melyből felénk a világosság sugárzik. Ugyanabból az okból, mert az ég mindent körülvesz, az emberek metaphorikus értelemben⁵⁾ a mindent átkaroló Isten helyének nevezték (1. Zsolt. 2, 4, u. o. 68, 34. Deut. 33, 26).

1) Neh. 9, 5-et úgy idézi Mózes Ibn Ezra, mintha zsoltárvers volna: **וְאָמַר מֹשֶׁה יְיָ צְבָאוֹת**, **יְיָ עוֹלָם קָטָן**. Ugyanazt teszi József Ibn Czaddik **יְיָ עוֹלָם קָטָן**, 37. l.) Neh. 9, 6-ra nézve: **וְעַל זֶה אָמַר דָּוִד ע"ה**. A dologhoz l. Bachját, fent, 67. l.

2) **וְאִמּוֹת הָעוֹלָם עוֹשִׂים כֵּן כִּי יִכְנוּ שֵׁם הַמֶּלֶךְ בְּכַנּוּיִים**.

3) **כָּל יְשׁוּמוֹתַי וּמַדּוּתַי הַרוּחָנִיִּים וְהַגִּשְׁמִיִּים הֵם הָעֲבֵרוֹת כְּדִי לְהַקְרִיב אֶנְחֵנוּ** (olv. אותנו). **אֵל הַנֶּפֶשׁ וְאֵם הוּא רַחוּק מִמֶּנָּה וְיִקְשֶׁר בֵּהֶם בְּלִבְבוֹת בְּנֵי אָדָם**.

4) Ez alkalomból visszautasítja M. Ibn Ezra egy exegetának (אהרן) azon véleményét, miszerint az emberek azért emelik föl kezeiket az éghez, mikor imádkoznak, mert onnan jön az eső, melytől az emberek élete függ.

5) **עַל דֶּרֶךְ הָעֲבָרָה לֹא עַל דֶּרֶךְ אֱמֶת**, utalással I Kir. 8, 27-re.

3. Az arab költők a Teremtőt a lámpából kisugárzó Metaphorikus fénynyel hasonlítják össze. Ilyen összehasonlításokról, kifejezésmód. melyekben az összehasonlitott tárgy magasan áll az összehasonlítás végett alkalmazott tárgy fölött, a régi tanítók ezt a kifejezést használják: nagy dolog, mely csekély dologhoz függesztetik.¹⁾ Így az isteni tannak magasztos és tisztán szellemi jelessége, Zsolt. 19, 11, járulékos dolgokkal hasonlítatik össze; vagy, u. o. 6. v., a nap egy hőssel. Mindez metaphorikus kifejezésmód, nem a lényegnek jelölése,²⁾ mert a lényeget megismerő bölcsességről azt mondja a szentírás,³⁾ Jób 28, 12, hogy az emberi szellemnek utólérhetetlen. A belátással bíró az érzéki nyers átvitel leplét lehuzza a gondolatról és ezt finomabb lepelbe öltözteti, mígnem, a mennyiben ez embernek egyáltalában lehetséges, a gondolatnak tisztán szellemi tartalmát nyerte.⁴⁾

Jogtalanul azzal vádolnak bennünket a népek (muhammedánusok és keresztények), még pedig a szentírás metaphorikus kifejezései alapján, hogy mi azokat szószerint vesszük és Isten testiségében hiszünk.⁵⁾ Külső hatalmuk meggátol bennünket abban, hogy ily vádat elnémitsunk. De csodálandó, hogy a karaiták is ebben nem zsidó ellenségeinkkel megegyeznek és a hagyomány tanítói által használt képes kifejezések alapján ellenünk ugyanazon vádat emelik. Hiszen minden belátó által elismert tény, hogy Isten magasan áll minden véges tulajdonsága és minden neki tulajdonított jelző fölött, Neh. 9, 5 szerint: felül minden magasztaláson és di-

¹⁾ וזה נקרא בלשון רז"ל דבר גדול נתלה בדבר קטן. Ez a tizennegyedik R. Eliezer b. Jósze Gelili 32 szabálya közt (l. munkámat: Die Agada der Tannaiten II, 296); teljesen így hangzik: דבר גדול שנתלה בקטן ממנו. להשמיע האזן בדרך שהוא שומעת. Például idéztetnek Deut. 32, 2 és Ámosz 3, 8.

²⁾ ובל זה על דרך העברה לא על דרך אמתי.

³⁾ כי בחר האל אמר. Talán Mózeset jelöli így, mint ki Jób könyvét szerzette volna.

⁴⁾ והמשכיל יפשיט הענינים ממעשה (ממעטה. olv.) ההעברות הגסות וילבישם מעטה נעימות אער אשר יגיע בהם אל הענין המבוקש כפי אשר תשיג יכולת האדם. L. ugyanazon képet fent 66. l. 1. j. Lehet, hogy M. Ibn Ezra ezt a képet Bachjától vette.

⁵⁾ בראותם אלה ההעברות בתורתנו אמרו כי אנחנו מאמינים בנשמות [ו]אלה ההעברות הן אמיתיות.

csőítésen.¹⁾ Midőn bölcseink képekben beszéltek az Istenről, a magas szellemi fokuknál fogva őket megillető engedélylyel éltek. Egyébiránt Száadja már vitairataiban hatásosan utasította vissza a karaiták támadásait.²⁾

A többi töredékből még csak két magyarázat említendő: Jób 16, 17-re ³⁾ és Kóh. 7, 27-re;⁴⁾ továbbá azon megjegyzés, hogy a természetre (arabul טבע) nincs kifejezés a szentírás nyelvében.⁵⁾

¹⁾ Ugy látszik, hogy Nehemiás (!אמר הנביא) versének ezen alkalmazása szintén Bachjától van átvéve, l. fent, 68. l. Száadja (II, 111, 57) ezen vers alapján mondja, hogy Isten magasztosabb és dicsőbb minden róla állított tulajdonságnál.

²⁾ L. Kaufmann id. m., 85. l.

³⁾ 119. l., v. ö. Kimchi Dávid szótárát, בד ezikk végén.

⁴⁾ 122. l. ומה שאמר החכם . . . אחת לאחת למצוא חשבון כמו האותיות. V. ö. Ibn Gabirolt e helyről, fent 50. l. Mózes Ibn Ezra töredékeiben különösen Ibn Gabirol van gyakran használva.

⁵⁾ 159. l.: ואין לו שם בלשון הקדש ולא תאר מתארהו. Ábrahám Ibn Ezra mindig תולדת szót használja az arabból vett טבע helyett.

VI.

József Ibn Czaddik.

A Kisvilág (Mikrokosmos) könyve¹⁾ azért neveztetik Isten megismerése- így, mert a kis világnak, azaz az embernek megismeréséből indul ki, hogy a nagy világnak és különösen az Istennek megismeréséhez emelkedjék. József Ibn Czaddik ezen munkáját azon megjegyzés vezeti be, hogy a tökéletességre és a legfelső jóra irányuló törekvés az Isten megismerésén és akaratjának végrehajtásán alapszik. Mindkettőre buzdította Dávid király Salamon fiát, I Krón. 28, 9.²⁾ — A próféták könyvei szinte tele vannak buzdításokkal Isten megismerésére,³⁾ és másrésről a legnagyobb szemrehányás, melylyel az izraelitákat illetik, az Isten megismerésének hiánya, melynél fogva még a gazdájukat ismerő házi állatoknál is alacsonyabb fokon állanak, Jes. 1, 3. A mi korunkban is, teszi hozzá a szerző, sokan vannak, kik a zsidóságból csak a nevet⁴⁾ és az emberségből csak a testet birják és a kik ezen megismerésnek és a hozzá vezető kutatásnak magas rangját nem ismerik el; reájuk alkalmazható Jesája (30, 11) igéje azon emberekről, kik így szólnak: „Mozditsátok el arcunk elől Izraél szentjét!“⁵⁾ — Ilyen időkre, melyekben

¹⁾ ספר עולם הקטן, ed. A. Jellinek (Lipese 1854). L. Kaufmann, Geschichte der Attrib. 255—337. l.

²⁾ 1. l. V. ó. 67. l., hol a szerző azt a verset, melylyel munkáját bevezette (הפסוק אשר פתחנו בו החבור) közelebbről magyarázza. A karaiták hasonlóképen alkalmazzák e verset, l. Kuzari V, 21 végén.

³⁾ וכמעט קט שספרי הנביאים מלאים מענין זה. Például idéztetnek: Jer. 31, 33, Ámosz 5, 4, Hós. 6, 3.

⁴⁾ שאינם מחזיקים מן היהודית אלא בשם. Ezen megjelölés megfelel annak, melyet Száadja (l. fent 38. l. 2. j.) a csak névleges zsidókra alkalmaz.

⁵⁾ 42. l.

vagy méltatlan testi képzetek uralkodnak Istenről vagy pedig az emberek gondolkozása van távol az Istentől, czéloz ama régi jóslat (II. Krón. 15, 3): a napokról, melyekben Izraél igazi Isten nélkül, tanító pap és tanítás nélkül lesz.¹⁾ — Az Izraél leendő üdvének szentirási ígéretei közt legfelső jónak Istennek általános megismerése tűnik föl, l. Jerem. 31, 33.²⁾ — Ezen általános megismerés a mindnyájának jutó prófétai képességnek lesz hatása, melyet Jóel 3, 1 ígér. Hasonlóképen legrosszabb bajnak a próféták a megismerés hiányát hirdetik, l. Ámosz 8, 11 s köv., Hóséa 13, 13, Jes. 27, 11. Midőn a próféták ily helyeken belátásról, megismerésről, bölcseségről beszélnek, nem értik az egyes tudományok valamelyikét, mint algebrát és hasonlót, hanem az Isten megismerését, mely Jeremiás 9, 23 szerint az egyedül jogosult büszkeségnek képezheti tárgyát. A prófétaóság idejében az Isten megismerése nem szorult az előkészítő egyes tudományokra, melyek ahhoz vezetnek, hanem Isten kegyelme által a prófétai szellemtől áthattottak közvetetlenül részesültek benne; a nemzet mintegy természeténél fogva képesítve volt az Isten tiszteletére.³⁾ — Az Isten megismerésére az Isten hatásainak szemlélése vezet; e szerint értendő Jesája 40, 26 intése, valamint azoknak a megfeddése, kik Isten munkáit nem szemlélik (u. o. 5, 12).⁴⁾

2. Isten felül áll minden róla mondott mennyiségi vagy minőségi állításon. Efféle állítások az Istenről **Isten. Világ.** nem egyebek mint a nyelvi kifejezés közeledése az **Lélek.** emberi fölfogáshoz. Ő magasabb mindennél, a mit a bölcsek esze és a beszélők nyelve tulajdonságainak ismertetése végett

1) 43. l. L. Kaufmann, 259. l. V. ö. 21. l., 5. sor, hol Zsolt. 82, 5 a-t idézi, azon emberek jellemzésére, kik távol tartják magukat az Isten igazi megismerését kutató elmélkedéstől. L. még Kóh. 10, 15 alkalmazását (35. l.)

2) L. még 76. l.

3) 20 s köv. l.: ומרוב רצונו באומה ההיא היתה עובדת את הבורא מטבעה. Bizonyítékul a prófétai ihletés közvetetlen hatására I Sám. könyvének két versét idézi: 10, 5 és 19, 21.

4) 47. l.

fölhozhatna, l. Neh. 9, 5.¹⁾ Istennek minden tulajdonitmánya, melyet a próféták használnak, csak nyelvi megközelítés és az értelmezésnek eszköze.²⁾ Még az „élő“ jelző is, melylyel a szentírás Istent nevezi (II. Kir. 19, 4, Num. 14, 28), csak örökkévalóságának megjelölése.³⁾ Isten mint az abszolút lény, mint az önmagában és más lényre való vonatkozás nélkül létező, Igazságnak is neveztetik (Jerem. 10, 10), és ezen elnevezést a philosophusok is legmegfelelőbbnek mondták Isten jelölésére.⁴⁾ Ebben az értelemben mondja Deut. 32, 39: Lásátok hát, hogy Én Én vagyok!⁵⁾ — Jes. 45, 7 azon nézet ellen fordul, mely a jónak és a rossznak létesítőjéül kettős istenséget hisz.⁶⁾

Ha az Isten csak egy pillanatig megvonná a lényektől kegyelmének kiáradását, mindnyájan a semmibe térnének vissza, melyből őket létre szolitotta. Így értendő Neh. 9, 6: „te élteted mindnyáját!“ — mely mondás az élet fogalmát az egész teremtésre, annak élettelen részére is alkalmazza.⁷⁾ Ugyanazon versnek további mondása: „és az égnek serege imád téged“, arra utal, hogy az égi szférákban eszes és Isten lényegét megismerő lélek lakik.⁸⁾ — Péld. 8, 22-ben Salamon az általános észet beszélteti, az abszolút értelmiséget, melyből az embernek eszes lelke is veszi erejét. Megnyilvánult abban a bölcseségben, melylyel az Isten teremtette a világot, és Péld. 3, 19 is reá vonatkozik.⁹⁾ — A „lélek,

1) 50. l., l. Kaufmann, 296. l. Ibn Czaddik Nehemiás versét egészen úgy alkalmazza, mint Bachja és Mózes Ibn Ezra, l. fent 89. l. 1. j.

2) 56. l. Előzőleg (55. l.) a hatalom isteni tulajdonitmányára nézve ezt mondja: **וכל זה בלשון בני אדם להכיר ולהבין שאינו חלש**.

3) 56. l. Jes. 40, 28-ről és más szentírási helyekről, melyek Istennek végtelenséget tulajdonítanak, l. 53. l.

4) U. o., l. Kaufmann, 333 s. köv. l.

5) 42. l. Arra, hogy Isten önmagának elegendő, Ibn Czaddik Jes. 40, 18 s. köv. versét idézi (50. l.).

6) A dualizmus képviselője gyanánt Ibn Czaddik Bardesanost, az ismert gnostikust nevezi. L. ugyanazon versnek alkalmazását Száadjánál I. 54 (29).

7) 37. l. l. fent, 87. l. 1. j.

8) 11. l.

9) 37. l. Ibn Czaddik Péld. 8, 22-t, az új-platonikus rendszer legfelső intelligenciájára vonatkoztatja, a mint keresztény részről ezt a verset a szentháromság második személyére alkalmazták, l. fent 39. l.

3. Az eszes léleknek négy főtulajdonsága (erénye) van, melyek az igazi üdvösség felé vezetik: megismerés, **Erkölestantani.** igazság, állhatatosság, alázatosság.⁵⁾ Ezen erények **A szentírás tör-** közül a szentírás kettőt az üdvre vezető törekvés **vényei.** tárgyának nevez, Czefanja 2, 3: „Keressetek igaz- **A más világ.** ságot, keressetek alázatosságot!” De ebben a két erényben a többi kettő is bennfoglaltatik;⁶⁾ mert megismerés és állhatatosság nélkül nem lehet igazságot és alázatosságot gyakorolni.⁷⁾ Ezen szó: יצר (Gen. 8, 21) יצר, alkotni, teremteni, igéből származik, tehát az embernek vele teremtett természetét jelöli;⁸⁾ a „jóra való ösztön” jelentésében ezen szó az ember javára neki adott észet jelenti; a „rosszra való hajlam” jelentésében azon alacsony vágyakat jelöli, melyek az ész által fékezhetők és legyőzhetők.⁹⁾

9) 67. l. Előzőleg Ibn Czaddik érdekes módon czáfolja a יצר הרע és יצר הטוב népies fölfogását, mintha két angyal lenne, kik az

Az Isten megismeréséről szóló szakaszok után következik Ibn Czaddiknál az isteni akarat teljesítéséről szóló szakasz, valamint a Dekalogusban az Isten létezését tanító első ige után a parancsok és tilalmak következnek.¹⁾ Az Izraélnek adott törvények, még pedig mind az észbeli, mind a kinyilatkoztatásbeli törvények által²⁾ az Isten bennünket a többi nép közül kiválasztott; l. Deut. 6, 24 s köv., a hol minden belátó számára földi és tulvilági üdvösség van a törvények teljesítése jutalmául ígérve.³⁾ — Hogy a kinyilatkoztatásbeli törvények okait nem ismerjük, azt eszünk gyarlósága hozza magával; valóságban pedig ezen törvények mindegyike mélyebben rejlő titkot, subtilis gondolatot foglal magában.⁴⁾ Így a szombat törvényében két eszme rejlik: először arra emlékeztet a szombat ünnepe,⁵⁾ hogy a világ teremtvé van, tehát van teremtője, kit tisztelni tartozunk; másodszor a más világra utaljon a szombat, melyhez ezen világ, előkészítés gyanánt, úgy viszonylik, mint a hétnek hat munkanapja a szombat napjához.⁶⁾

A legfelső jóra irányuló törekvés nem más, mint a szentírásban parancsolt azon kötelesség, hogy Isten útjaiban járjunk, Istenhez hasonlókká legyünk, l. Jes. 2, 3, Jerem. 9, 23, u. o. 22, 16.⁷⁾ Így pl. az igazságnak, a főerények egyikének gyakorlása, valósággal Isten útjaiban járás, mert Isten

embert kísérik, az egyik jobb, a másik balfelől. (Ez érzés a talmudnak egy ismert helyére, Sabbáth 119 b, melyet Ábr. Ibn Dáud, Emuna ráma, 69. l. a saját módja szerint magyaráz). Hasonlóképen küzd Ibn Cz. (73. s köv. l.) a más világról és a leendő viszonzásról uralkodó népies képzetek ellen.

¹⁾ 57. l., a IV. szakasz előszavában.

²⁾ במצות הנשמעות השכליות; a 61. l. így hangzik a kifejezés: המצות השמעיות. L. fent 29. l. 4. j.

³⁾ 62. l.

⁴⁾ שאין אחת מהן שאין לה סוד דק וענין דק.

⁵⁾ Az emlékeztetés módja, úgymond Ibn Czaddik, hasonló ahhoz, melyet Exod. 13, 14-ben találunk.

⁶⁾ 61. l. Hasonló tipikus módon fogja föl Ibn Cz. az egyiptomi szolgaság történeti tényét. Azon eredeti és minden teremtményt illető szolgálai viszonyra emlékeztessen, melyben a teremtőhöz, minden lény urához állunk (65. l.).

⁷⁾ Hozzá teszi e megjegyzést: ופסוקים רבים כמו אלה שנאריך אם נרצה לספר מהם.

igazsága által állanak fenn mind a teremtetett lények (Deut. 32 4). Innen van, hogy ezen két kifejezés: צדיק (igazságos) és חסיד (kegyes) az Istent, de a jámbor és igazságos embert is jelöli; és ugyancsak ezen alapszik e törvény (Lev. 19, 2): Szentek legyetek, mert Isten szent.¹⁾

Dániel 7, 9 s köv. verseit korántsem szabad bizonyítékul idézni a más világ és a leendő viszonzás testi volta mellett. Mert ezen hely metaphorikusan értendő, mint Ámosz 7, 7 és más hasonló szentirási helyek is.²⁾ Hogy a túlvilági élet, melybe az eszes lélek egykor földi rendeltetésének teljesítése után vétetik föl³⁾, szellemi természetű, az világosan látszik a szentírás oly helyeiből, mint Zakar. 3, 7, I. Sám. 25, 29, Dán. 12, 3. A más világ üdvösségéről, az Isten közelében leendő megvilágosodásról Zsolt. 31, 20 is beszél. Ugyanarra vonatkozik Mózes kérelme, Exod. 33, 18; Exod. 24, 11 is úgy magyarázandó: Elvezték az isteni világosság szemlélését.⁴⁾

1) 64. s köv. l.

2) 72. l.

3) L. fent 93. l. 2. j. Ugy látszik, hogy ezen gondolat, miszerint a földi lét a lélek nevelése a jövő, tisztán szellemi életre (l. még az iskoláról vett hasonlatot, 65. l.), valamint különösen Zakar. 3, 7 alkalmazása is Bachjától van véve, l. fent 71. l.

4) 73. s köv. l.

VII.

Jehúda Hallévi.

1. A legkiválóbb vallásbölcészeti munka, mely Száadja Bevezetésül. úttörő munkája és Maimuni „Utmutatója“ között keletkezett (1140), a bölcészettel ellentétes álláspontból indul ki. A K u z a r i (helyesebben: Al-Khazari) című munkának¹⁾ szerzője, kit mint költőt a világirodalom nevez nagyjai sorában, a dialogus, a kozár király és egy zsidó bölc között lefolyó párbeszéd művészies alakját választott arra, hogy a zsidó vallást „a philosophusok, más vallások hivei és zsidó eretnekek“ (karaiták) támadásai ellen megvédje.²⁾ Ezen munka, melynek tulajdonképi czime: „Bizonyítás és érvelés a lenézett vallás védelmére“,³⁾ a philosophia tanairól ad ugyan összefüggő vázlatot, de csak függelék gyanánt (az ötödik könyvben) és azzal a határozott figyelmeztetéssel, hogy ezen tano-

¹⁾ Az arab eredetit Ibn Tibbon héber fordításával együtt kiadta H. Hirschfeld (Lipese 1887); ugyanaz az arab nyomán készült német fordítást is adott (Boroszló 1885). Azonkívül még használtam D. Cassel héber kiadását és német fordítását: Das Buch Kusari, 2. Aufl. (Lipese 1869). Az idézetekben a könyvek (szakaszok) és paragraphusok számát említem, olykor az arab szöveg, valamint Cassel kiadásának lapszámát is.

²⁾ A munka megírásának okát J. H. a további bevezetés nélkül, e rövid szavakkal említi: שאול שאלו אותי על מה שיש אתי מן הטענות והתשובות על החולקים עלינו מן הפילוסופים ואנשי התורות ועל המינים ההולקים על המון ישראל (a bevezető mondatok arab eredetije hiányzik). Jehuda b. Kardinal azért a szerző szándékának ezt mondja: להורות שבחה של תורה ולהשיב תשובות לפילוסופים ולחכמי דתי האומות ולקראים (l. Cassel 10. l.)

³⁾ כתאב אלהנה ואלדליל פי נצר אלדליל אלדליל, a mi héberül így hangoznék: ספר הטענה והראיה בישועת האמונה הדלה. A megvetett vagy »lenézett vallás« a zsidóság, melyet a kereszténység és az iszlám, de a philosophusok is lenéznak és gyaláznak. Jehúda Hallévi munkájában, annak címéhez képest, elég sokszor rátér azon megvetésre, mely a zsidó vallásnak jut. L. különösen I, 4, IV, 21 és a Hirschfeld által (német fordítása bevezetésében, XXXV. l.) idézett többi helyeket.

kat s előzményeiket nem szabad kétségtelen igazságnak elfogadni, továbbá föltárva a bölcsészeti tantételek és bizonyítékaik állítólagos csalhatatlansága mögött lappangó gyöngéket és tévedéseket. Arról tehát nem lehet szó Jehúda Hallévi szentírásmagyarázatában, hogy philosophiai fogalmakat és alapelveteket visz be a szentírásba. A teremtésről szóló bibliai szakasz első verseinek bölcsészeti magyarázatát mellékesen említi csak a bölcsészeti nézetek ismertetése alkalmából.¹⁾ Egyenesen visszautasítja az I. Krónika könyv. 28. fejj. 9. versének ismert alkalmazását, mely szerint ezen vers bizonyítékul szolgál azon kötelesség mellett, hogy Istent bölcselkedés útján megismerjük; azt mondja, hogy ezen versnek ilyen alkalmazása a karaitáktól származik,²⁾ jóllehet már Szádja és Bachja hasonló módon alkalmazták³⁾, Jehúda Hallévi kortársa és barátja pedig, József Ibn Czaddik épen ezt a verset választotta vallásbölcsészeti jeligéjéül.⁴⁾ Ellenkezőleg — úgy magyarázza versünket J. H. — Dávid király e szavakkal: „Ismerd meg atyádnak Istenét“ arra buzdítja fiát, hogy az Isten tiszteletében csatlakozzék atyjához és őseihez és higgyen Ábrahám, Izsák és Jákob Istenében, kiknek vezetésében megnyilvánult Isten gondviselése és kiknek az Isten teljesítette ígéreteit. Hasonlóképen ebben a kifejezésben: אשר לא ידעתם, Deut. 13. 3, ige nem jelenti a speculativ megismerést, hanem a történeti tapasztalást: „a melyektől sem jót, sem rosszat nem tapasztaltál“, a melyek tehát nem lehetnek félelemnek vagy reménynek tárgyai. Midőn Jehúda Hallévi ily módon épen azt a bibliai helyet, melyből rendesen az Isten philosophiai megismerésének kötelességét következtették,⁵⁾ arra alkalmazza, hogy vele a történeti alapon nyugvó hitnek kötelességét bebizonyítsa, ebben leghatározottabban mutatkozik az ellentét közötté és többi zsidó gondolkozók között, kik

1) V, 2 végén; l. fent 78. l. 1. j.

2) V, 21 végén: ודע אסתשהאר אלקראיין (ועוזב ראיית הקראיים).

3) L. fent 30. és 56. l.

4) L. fent 90. l. J. H. az általa perhorreskált kalámnak (dogmatikus bölcselkedésnek) zsidó képviselői gyanánt V, 15 is a karaitákat nevezi, l. még V, 2 elejét.

5) L. még Maimuni, More Nebuchim III, 51; Ibn Ezra fejtegetését Exodus 20, 1-hez.

a zsidó vallást a philosophiai megismeréssel összefüggésbe és összehangzásba hozni törekedtek. J. Hallévi szerint a vallás semmit sem foglal magában, a mit közvetetlen tapasztalás vagy észbeli következtetés megsemmisíthetne;¹⁾ de Izraél ki nyilatkoztatott tana nem is szorul arra, hogy a bölcsészeti elmélkedés eredményei által megerősíttessék. — Philosophiai szentírásmagyarázatról nem lehet szó Jehúda Hallévi rendszerében; ellenben e rendszer közvetlenül szentírásmagyarázaton alapszik, a szentírás, első sorban a pentateuchus történeti elbeszéléseinek, valamint Istenre és Isten törvényére vonatkozó tanainak rendszeres, bizonyos alapgondolatokat érvényesítő fölfogásán és értelmezésén. Csak általános körvonalokkal akarom a következőkben ezen rendszer főrészeit a szentírásmagyarázati oldaláról ismertetni. Utóljára hagyom Jehúda Hallévinek a Kuzari cz. munkájában és Ábrahám Ibn Ezra kommentárjaiban reánk maradt egyes magyarázatait.

2. A pentateuchus azon szövege, melyet Mózes átadott az izraelitáknak kétségtelenül pontozás és
A szentírási szöveg hagyomány. hangjelezés nélkül volt, tehát azon alakot mutatta, melyben még jelenleg is másolják a zsinágógában használt tóratekercseket; mert különben, ha a pentateuchus őspéldánya már a pontozással lett volna ellátva, a későbbi másolatok rituális alakja nem változhatott volna meg. Hogy talán bizonyos időpontban közmegegyezéssel elhagyták a pontozást, azt ép oly kevésbé lehet elképzelni, mint azt, hogy bármely, az Egyiptomból való kivonulás idejeig visszaérő és arra emlékeztető és azóta folyvást gyakorolt vallásos törvényt módosíthatták volna anélkül, hogy ez ellen a nép tiltakozott

¹⁾ I, 67 elején. Kaufmann, *Gesch. der Attributenlehre*, 136. l. helytelenül így fordítja: »Dass die Thora etwas vorbringe, was gegen Augenschein und Beweis verstiesse«. A másik hely, melyet Kaufmann u. o. idéz, I. 89 eleje, szintén nem tartalmazza azt a gondolatot, hogy a tóra nem foglal magában semmit, mi az észszel ellenkeznék; mert e két szó **שיבוא בתורה** nem az arab eredetiben pótlendő, hanem inkább a héber fordításban törlendő. Mint az összefüggés is mutatja, J. H. ott csak azt a gondolatot utasítja vissza, mintha a zsidó istenfogalom valamit tartalmazna, a mit az ész mint képtolent (absurdumot) elvet V. ö. még Caspi kommentátor paraphrasisát e helyhez, idézi Hirschfeld, kiadása jegyzeteiben (XXVI. l., 82. j.).

volna.¹⁾ Ép oly kétségtelen, hogy a szöveg magánhangzói kiejtése és hangsulyozása²⁾ hiven megőriztetett az emlékezetben, még pedig: a papok által, kiknek a szentélyben végezendő szolgálatra és a népnek adandó vallásos döntésekre (Lev. 10, 11) vonatkozó törvényeket ismerniök kellett; a királyok által, a Deut. 17, 11-ben olvasható parancsolat folytán; a bírák által, mert ismerniök kellett a jogi törvényeket; a nagy tanács tagjai által, mert ők voltak azon kitüntető bölcsesség és belátás fenntartói, mely Deut. 4, 6 szerint a tórával adatott Izraélnek; a jámborok által, kik ezzel Istennek tetsző kötelességet végeztek; de még a képmutatók által is, kik kérkedni akartak a tóra ismeretével. Későbbben³⁾ az élő hagyománykép Mózesről tanult kiejtési módozatokat, melyekkel a szentirási szöveget olvasták, a hét magánhangzójelet („hét királyt“) és a hangjeleket hozták be.⁴⁾

1) III, 30. A királynak szavai ezek az sidó tudósnak azon kérdésére, minőnek képzei a Mózes által a népnek átadott tórapéldányt. Cassel (237. l.) heytelenül így fordít: »Nun ist es aber unmöglich, dass die Vocalisirung nach Verabredung unter dem Volke entstanden...« Hirschfeld fordítása (144 l.) sem világos.

2) A magánhangzói kiejtést J. H. ezen szavakkal írja körül: **אלפתחה ואלקמצה ואלכסרה ואלאמלאה ואלשבא**. Az első három szóval, melyek az arab nyelvben ennek három magánhangzójának nevei, Jehúda Hallévi a héber nyelvnek három alaphangzóját jelöli (II, 80). **אמאלה** (héberül **אמאלה**), — az arabban az **A** magánhangzónak **E** felé hajló kiejtése — Jehúda Hallévinél, úgy látszik, tágabb értelemben van véve, ő t. i. a »hét királynak« nevezett magánhangzók kiejtését jelöli e szóval, mely a három alaphangzóból elhajlás által keletkezik. Abulvalîdnál (Luma 135, 23 = Rikma 76, 18) ezt találjuk: **שבא ממאל אלי אלפתח**, mit a héber fordítás így ad vissza: **שבא מוטה אל הפתח** (a fordítás kiadója nem értette e kifejezést és az egészet, még pedig **מישה-ט מוטה** vá elrontva, zárjelek közé helyezte).

3) Elija Levita, ki ezen helyet idézi (Maszóreth Hammaszóreth, III. bevez., 126. l. ed. Ginsburg), sajnálja, hogy J. H. nem mondta ki világosan, kit gondol a magánhangzójelek szerzőjének, vajjon a »nagy gyülekezet« embereit, vagy pedig a — talmud utáni — masszórétákat. J. H. szándékosan eldöntetlenül hagyta e kérdést, mert a főkérdésre nézve közömbös és mert, mint látszik, nem is volt neki erről biztos véleménye.

4) III, 31. A Neubauer által »Potite Grammaire Hébraïque« cz. alatt kiadott (Lipce 1891) és Jemenből származó munkában, mely egyik főforrása a Derembourg kiadta Manuel du Lecteur cz. munkának (Paris

A masszóra, mely az egész szentírás szövegét versekre osztotta, magánhangzó- és hangjelekkel ellátta, a hagyományos olvasatokat, különösen a nyújtó betűkre nézve a teljes és hiányos írást megállapította, még a szentírás betűit is megszámlálta és az analogiától eltérő szóalakokat pontosan megkülönböztette, komoly és szent kötelességnek tekintett foglalkozáson és mély, csak isteni segítség hozzájárulásával nyert és megőrzött ismereteken alapszik. Főleg a pontozásban és hangjelezésben oly csodálatos tudomány nyilvánul, melyhez mostani tudományunk nem ér föl.¹⁾ Ezen subtilis tudománynak a megalapítói²⁾ a magánhangzó- és hangjelek által olykor a tartalomnak mélyebben rejlő finomságaira is utaltak, pl. Kóh. 3, 21-ben a העולה szó kábeczével.³⁾

Ha a szentírás szövegében oly szókra akadunk, melyeknek az értelem és összefüggés szerint másképen kellene hangozniok (pl. Siralmak 4, 14 צרו, hol צרו-t várnók, Zsolt. 24, 4, נפשו, hol נפשי-t várnók,⁴⁾ akkor nem áll jogunkban a szövegen e szerint változtatni és föltenni, hogy tévesen van írva; mert ha ez meg volna engedve, akkor a szentírási szöveg folytonos megváltóztatásoknak volna kitéve, először egyes betűkben, de azután egész szókban, a mondatok összefüggésében, a pontozásban és hangjelezésben, a mi által természetesen a szöveg értelme is módosulna. Hiszen annyi a szentírási vers,

1871), a pontozás és hangjelezés keletkezése ép úgy van előadva, csak több részlettel, de az egész [nyilván a Kuzarin alapszik (l. 22. s köv. l., Manuel, 53. l.). A szerző kétségesnek mondja, vajjon Ezra által vagy már előtte hozatott-e be a pontozás. Az utóbbi föltevés mellett egy apokryph midrási magyarázatot idéz Habakkuk 2, 2-ről.

1) III, 31 végén, 32.

2) (מחבר החכמה הדקה הזאת) ואצע הדא אלעלם אלדקיק. Ezen egyes számú megjelölés természetesen nem szorosan értendő, ép oly kevésbé mint Ibn Ezrának megfelelő egyes számú kifejezései, melyet Levita kifogásol (id. m. 125. l.).

3) II, 80 végén. A masszórai hangjelek, mint a szóbeli előadásnak árnyalatait tükröztető olvasási jelek fontosságáról l. II, 72. — J. H.-nek a héber nyelvtudomány körébe tartozó nézeteit más helyen behatóan fogom ismertetni.

4) J. H. e szerint mit sem tudott a masszórának adatáról ezen helyhez: נפשי קרי, l. Norzit e helyhez.

mely az említett módosítások valamelyike által épen ellenkező értelmet nyerne.¹⁾

3. Midőn Mózes azzal a küldetéssel lépett Pháraó elé, hogy Izraélt megszabadítsa, küldőjét nem „Ég Izraél vallása- és föld Istenének“ nevezte, sem teremtőnek, hanem **nak történeti** a „hébernek Istenének“ (Exod. 3, 18; 5, 3), azaz **jellege.** Ábrahám, Izsák és Jákob Istenének,²⁾ mert ezeket a pogány népek ismerték és tudomásuk volt azon csodálatos isteni vezetésről, mely életüket kísérte. Hasonlóképen midőn az Isten Izraélnek tanát kinyilatkoztatta, nem így kezdte: „Én vagyok a világ teremője, a ki benneteket is teremtett“, hanem így: „Én vagyok az Örökkévaló, a te Istened, ki téged kivezettelek Egyiptom országából“ (Exod. 20, 2), tehát az egész nép előtt ismeretes tényre rámutatva.³⁾ Azért az izraelita vallás hívének, kit hite után kérdeznek, így kell felelnie: „Hiszek Ábrahám, Izsák és Jákob Istenében, a ki Izraél fiait jelekkel és csodákkal kivezette Egyiptom országából, őket a sivatagban táplálta, és miután csodálatos módon a tengeren és a Jordán folyón átvezette, birtokul adta nekik Kánaán földjét; a ki Mózeset küldte az ő tanával és azután még a próféták ezreit, a kik tanát megerősítették, Isten részéről jutalmat ígérve és büntetéssel fenyegetve.“ Ezen hitvallomás a régi Izraél szemtanuságán és a közvetetlen tapasztalással egyenlőnek tekintendő folytonos hagyományon alapszik.⁴⁾

1) III, 27 s köv. J. Hallévinek ezen tiltakozása a szentirási szöveg módosítása ellen, bármily jogosult konjektura alapján történnék is az, nyilván ugyanazon író ellen fordul, kit Ibn Ezra oly hevesen megtámad és ki — Abulvalîdnak eredeti és merész, de korántsem a szöveg javítását célzó exegetikus módszere alapján — nagyon számos javítást tett a szentirási szövegben (l. erről munkámat: Abulvalîd szentirásmagyarázatából, 26. l.). Ezen javítások közt, mint Ibn Ezrától (Czachoth, 7 betűről, ed. Lippmann 31a) tudjuk, megvolt a Jehúda Hallévi által idézett két példa közül az első. Abulvalîdnál ezt a példát nem találjuk, és Zsolt. 24, 4-ben csak נַפְשִׁי olvasatot ismeri, mely szó szerinto נַפְשִׁי-nek helyettese.

2) Hasonlóan Ibn Ezra Exod. 5, 3-ra. — L. még IV, 15.

3) V. ö. Jehúda Hallévi kérdését Ibn Ezrához, melyről ez utóbbi Exod. 20, 1-hez irt fejtegetésében jelentést ad, és u. o. Ibn Ezra feleletét. Ezen beszélgetés a Kuzari megírását előző időbe esik.

4) I, 25, kiegészítve I, 11-ből.

4. Az első ember testi és szellemi tökélyben került ki a Teremtő kezéből. „Isten fiának“ neveztetik és mind Izraél az emberiség magva. azok, kik szellemi tökéletességre hozzá hasonlóak, „Isten fiainak“ mondatnak.¹⁾ Ádám fiai közül Ábel volt arra méltó, hogy utódjává legyen, de megölte őt az ezen okból reá irigykedő Kájin. Ábel helyére jött Séth (Gen. 4, 25), ki Ádámhoz hasonlított (Gen. 5, 3),²⁾ Ádámnak mintegy java, magva volt; a többiek úgy viszonylottak hozzá, mint a hüvely vagy héj a maghoz. És így maradt ez minden nemzedéken át egészen Nóachig és innen egészen Ábrahámig. Egyesek, t. i. a bibliai őstörténetben nevezett ősatyák, az Ádámtól átöröklött tökéletességnek voltak a birtokosai, hosszú élettel is kitüntetve.³⁾ Ezen Ádámig visszaérő örökös nemesség Ábrahámától Izsáknak jutott, ettől Jákóbnak, végre Jákób tizenkét fiának, kikben először egy összesség lett méltóvá a magas rangra, mely eddig csak egyeseknek volt az osztályrésze. Isten ótalma alatt Egyiptomban Jákób családja néppé gyarapodott, mely őseinek jelességét örökölte, valamint a kiváló gyökerü élő fa nagyra nő és tökéletes gyümölcsöt terem, az első gyümölcshez hasonlót, melyre visszamegy a fának eredete. Ily gyümölcsök az Egyiptomban néppé lett Izraél fáján voltak Mózes, Áron, Mirjam, a törzsfejek, a hetven vének, a kik tartós prófétai ihletésre méltattatak (Num. 11, 25)⁴⁾ és sok más egyén. Akkor az Isten Izraélt méltónak

1) J. H. ezt a kifejezést érti: בני האלהים, Gen. 6, 2, 1. Ibn Ezrát e helyhez. Ellenben nem tudom, mire céloz azon adat, hogy Ádám »nálunk Isten fiának neveztetik«. II, 14 is azt mondja J. H., hogy Séth méltó volt rá, hogy úgy mint atyja בן אלהים-nak neveztesse. Érdekes analogiát nyújt ehhez Lukács evangéliomának genealogiai sorozata (a 3. fejj. végén), melyben Ádám szintén Isten fiának van jelölve: . . . τοῦ Ἀδάμ, τοῦ Θεοῦ.

2) A szentirási helyek részben II, 14-ből vannak átvéve.

3) Azon körülmény, hogy Térach az agádában bálványimádónak tekintetik, Jehúda Hallévit azon megjegyzésre indította, hogy talán nem az összes ősatyák Nóach és Ábrahám között tekintendők az emberiség »magvának«. Inkább lehet Ábrahám tökéletességét Eberre visszavezetni, kinek tanítványa volt és kiről ezt a jelzőt kapta: עברי (héber). — V. ő. I, 49, II, 68 (a héber nyelvről).

4) J. H. ולא יספו kifejezést a targum nyomán így magyarázza: »nem szüntek meg« t. i. jövendőlni. L. még IV, 11.

tekintette arra, hogy neki kinyilatkoztassa tanát és csodálatos gondviselésében részesítse.¹⁾

5. Valamint Izraél a népek közt, úgy Palesztina az országok közt természeténél fogva volt alkalmas rá, **A szent föld.** hogy az isteni fénynek sugárait, az isteni kinyilatkoztatást fölvegye; de csak mint az emberiség javának és magvának lakóhelye és csak míg az országhoz tartozó vallásos törvényeket és szertartásokat gyakorolták.²⁾ Minden prófétai küldetés vagy ebben az országban érvényesült, vagy reá vonatkozott. Az országban lakó isteni dicsőség (a „sekhina“) által Izraél minden fia részesült a próféataságban, ki erre készültséggel birt. Már Ádám is a hagyomány szerint a szent földön halt meg. Kájinnak el kellett ezt a földet hagynia, mert erre céloz e kifejezés (Gen. 4, 16): מלפני יי, azaz: azon földről el, melyen (Deut. 11, 12 szerint) „az Isten szeme nyugszik.³⁾ Séth lett Ádámnak teljes jogu fiává és a szent földre is jogot nyert.⁴⁾ Ábrahám fiai közül Izmaélt is megáldotta az Isten (Gen. 17, 20), de ezen áldás csak földi jólétet jelentett.⁵⁾ Izsákkal pedig az Isten megkötötte frigyét (u. o. 21), mely sem Izmaélnél sem Ésaunál nem található kifejezésben cél-

1) I, 95. Az egész elmélet összefoglalását l. I, 47. L. még IV, 15. J. H. ezen itt csak röviden ismertetett elméletében צפורה arab terminust használja, melyet Ibn Tibbon סגולה-val (l. Exod. 19, 5) fordított. Cassel és Hirschfeld ezen szót helytelenül így fordítják: »Kleinod«. Helyesen Kaufmann (220. l.): »Auslese«. Hogy J. H. épen az említett arab kifejezést választotta, erre nézve talán döntő befolyással volt azon körülmény, hogy Száadja צפורה-val fordítja a héber נחלה szót, a hol Izraélt, mint Isten kiválogatott birtokát jelöli. L. Jesája fordítását: 19, 25; 47, 6; 63, 17.

2) II, 8—12.

3) Ehhez azon megjegyzést csatolja, hogy Jóna 1, 3-ban, מלפני יי szintén így értendő.

4) Az eszmemonet (részben I, 95-ből) ekkép egészítendő ki: Ezen jog most átöröklődött a következő, az emberiség javát képező ősatyákra Ábrahámig. Nóach fiai közül Sém volt az, a ki ezen földet, a mérsékelt éghajlatu földrészeknek közepét és gyöngyét örökölte, míg Jépheth az éjszak, Chám a dél felé terjedt.

5) J. H. ezzel hallgatagon visszautasítja az iszlám hiveinek azon igényét, miszerint ők Ábrahám vallásának igazi örökösei; mert épen az idézett versre szoktak a muhammedán polemikusok hivatkozni.

zás rejlik az Istennel való összefüggésre és a más világban várható boldogságra. A szent föld birtoka körül forgott az elsőszülöttségi jogra és az atyai áldásra vonatkozó küzdelem Jákób és Ésau között: az erősebbnek hátrálnia kellett a gyöngébb előtt.¹⁾

Tágabb értelemben a szent föld, a próféta földje,²⁾ magában foglalja az Exodus 23, 21-ben jelölt egész területet, tehát azon „sivatagot“ is, mely Deut. 1, 19-ben közelebbről van körülírva, a Sinai hegyével együtt. Egyiptom is ezen területhez tartozott még;³⁾ azért működhettek ott mint próféták Mózes, Áron és Mirjam, valamint később Jeremiás. Ezen területen állottak az ősatyák oltárai; ott volt Mórija hegye, mely még lakatlan volt, midőn Ábrahám rajta készítette Izsák számára az oltárt és mely különösen alkalmas volt arra, hogy Isten látható dicsősége nyilvánuljon rajta, mint Dávid idejében kiderült.⁴⁾ Mert a Krónika könyvében (II, 3, 1) világosan ki van mondva, hogy Mórija hegyén épült a jeruzsálemi szentély. Ezen a területen voltak azon helyek, melyek „az ég kapui“ (Gen. 28, 17) megjelölésre tartattak méltóknak. Ilyen hely volt az is, melynek méltóságát és közelségét az Istenhez fölismerte Jákób, midőn fölkiáltotta (u. o.): „Mily tiszteletréméltó ez a hely!“ — és mely azért egyszerűen „a helynek“ mondatik (u. o. 11. v.), azaz a különösen kitüntetett helynek.⁵⁾

A népek különválása óta a szent föld a lakott földrészek vezetésére, Izraél törzseinek lakásául (Deut. 32, 8) volt szánva. Valamint ezek az „Örökkévaló népének“ neveztetnek, úgy nevezték az országot az „Örökkévaló birtokának“, a szent földön tartott és maga Isten által rendelt s nem talán emberi meg egyezés vagy astronomiai alapon megállapított ünnepeket „az

¹⁾ II, 14.

²⁾ I. I, 95 (44. l., 25. sor): ארץ כנען ארמת הנבואה (= אלשאם ארץ) מוצע אלנבואה (מקום הנבואה); IV, 3 (242, 12): אלנבואה.

³⁾ I. IV, 3 (242, 13): וינתטם פיה מתל מדבר סיני ופארן ושעיר ומצרים.

⁴⁾ Mint J. H. megjegyzi erre vonatkozik Gen. 22, 14. Ezen versnek második részét érti, mely célzást tartalmaz a szentélyre, mint azon helyre, melyen Isten dicsősége lesz láthatóvá. Ibn Ezra szerint ezen mondat a pentateuchusnak Mózes utáni toldalékaivá tartozik, I. komm. Deut. 1, 1-hez.

⁵⁾ II, 14.

„Örökkévaló ünnepeinek“, azon tisztasági szabványokat, istentiszteleti cselekedeteket, melyeket az Isten maga mint ezen földön gyakorlandókat elrendelt, az „Örökkévaló szolgálatának“, az „Örökkévaló munkáinak“.¹⁾ A földnek magának is voltak az Örökkévaló által szentelt nyugalmi időszakai (Lev. 25, 2). A szombat és ünnepek, idejük meghatározására nézve a szent földtől függtek, a mennyiben ebből indultak ki a meghatározás alapját képező astronomiai megfigyelések és számítások.²⁾ A szent föld további nevei: „Isten szent hegye“, „Isten lábainak zsámolya“, „az ég kapuja“; onnan ered az Isten tana (Jes. 2, 3).³⁾

6. Valamint egy nemes gyümölcsöket termő fának gyökere, midőn a vadonból mivelt talajba átültetik, A próféta-ság. itt annyira nemesbithető és nagyra nevelhető, hogy a vad csemetéből kulturnövény lesz, melynek gyarapodása nincs többé a véletlennek kitéve; úgy lett Ábrahám a szent földre átültetve, hogy ott természetének nemességét, melynél fogva az Isten szellemével való egyesülésre alkalmas volt, legmagasabb tökélyre fejlessze. És így lett honossá az ő törzsében a próféta-ság és sokaknak jutott osztályrészül, a míg Ábrahám utódjai a zent országban éltek és megvoltak arra a föltételek, hogy az isteni szellem az arra alkalmas egyénekkel egyesüljön. Mert az isteni szellem mintegy leselkedve vár azokra, kik arra méltók, hogy velük egyesüljön és ez által prófétákká tegye;⁴⁾ valamint az ész, a gondolkozó képesség egyesül azon egyénekkel, kiknek természete

1) III, 21 végén.

2) II, 16—20.

3) II, 20 végén.

4) Ezek, teszi hozzá J. H., a próféták és jámborok. Az utóbbiak (חסידים=אוליא) alatt itt alkalmasint első sorban a nem próféták által irt szentírási könyvek szerzőit kell érteni, a kik nem ugyan a próféta-ságban, de az Istentől eredő szent lélek ihletésében részesültek. J. H. maga, V, 10 végén, »próféta« és »jámbor« közt úgy állapítja meg a különbséget, hogy mind a kettő a legmagasabb fokozatba tartozik, a mennyiben mindakettőre hat az Isten szelleme, de a jámbor nem részesül sajátképi prófétai szellemenben, hanem csak »ihletési« szellemenben (אלהאמי, Ibn Tibbon így fordítja למודי). L. még Goldziher megjegyzését a német kel. társ. folyóiratában, XLI, 662. L. továbbá fent, 65. l. 1. j.

tökéletes és szellemi és erkölcsi tulajdonságai helyes arányban vannak, valamint továbbá az alacsonyabb természeti erőknek tökéletessége az állatot alkalmassá teszi arra, hogy az állati lélek lakozzék benne,¹⁾ és valamint végre a növény az által létesül, hogy a vegetatív természeti erő hozzá járul az elemeknek általa szükségelt helyes, összehangzó vegyületéhez.²⁾

Ha Izraél, a kinyilatkoztatás népe, egységes szervezettel hasonlított össze, annak szive gyanánt tekinthető a frigyláda, mely magában rejtette a tiz ígét tartalmazó két kötetet. A tiz ige, a vallásos megismerésnek e gyökere mellett a tóra könyve volt elhelyezve (Deut. 31, 26), mely ama gyökér ágait³⁾ foglalja magában. Innen két tudomány ágazik el, a vallástörvényé, melynek képviselői a papok, és a jövődőlésé, melynek képviselői a próféták.⁴⁾ Ezek voltak a nemzet tanácsadói, szakismerői és megintői, a könyvszerzők és történetírók,⁵⁾ ők tehát a nemzet szervezetének feje gyanánt tekinthetők.⁶⁾

A prófétáknak jutott kinyilatkoztatások és látomások tartalmát a bölcsészek azért nem ismerik el, mert az észbeli következtetéseken alapuló bölcselkedés mindent semmisnek mond, minek nincsen analogiája, ellenben a próféták azt megerősítik, miután nem tagadhatták azt, a mit az őket kitüntető

¹⁾ Cassel így fordít (102. l.): »Die Lebensthätigkeit ersieht sich den, dessen natürliche Beschaffenheit ihn zu einer höheren Daseinsstufe befähigt, um in ihm als Leben zur Erscheinung zu kommen«. Hirschfeld (60. l.): »Ebenso ersieht die Seelenthätigkeit sich denjenigen, dessen natürliche Begabung vollkommen und zu höheren Vorzügen durchaus geeignet ist, um in ihm zu wohnen — thierisches Leben«. Mind a két fordítás azt a látszatot kelti, mintha emberi egyénekről volna szó és ezzel elhomályosítják a tényleges értelmet, mely szerint e mondat a lények állati fokozatáról beszél. — Bővebben kiterjeszkedik J. H. a növény, állat és a gondolkozó ember lényfokozataira, melyekhez negyedik fokozatként a próféták járul, a philosophia problémáiról szóló V. könyvben (a 10. § végén), a mire különben ezen helyen is (IV, 10) ráutal.

²⁾ II, 13. L. még különösen I, 103

³⁾ L. fent 23. l., 3. j., 81. l.

⁴⁾ (ח' הנבואה) עלם אלוחי (חכמת התורה) עלם אלשריעה.

⁵⁾ (המוכירים והכותבים) אלמדונין ואלמורכין V. ő. III, 63 elején (כותב המקרא) מורך אלמקרא, a biblia történeti elbeszéléseinek (collective értendő) szerzőjéről, ki u. o. (208, 19) מדון-nak van jelölve.

⁶⁾ II, 28.

lelki szemmel láttak. Minthogy a próféták számosan voltak és különböző időkben éltek, kölesönös összehangzásuk bizonyítékul szolgál annak igazsága mellett, a mit láttak, mert arról nem lehet szó, hogy ezen összehangzás közös megállapodásnak volna eredménye. Ha a görögök bölcsészei őket prófétaáguk állapotjában látták volna, ha tanúi lettek volna bizonyító csodatetteiknek, akkor ők is hozzájuk csatlakoztak volna, sőt speculativ uton iparkodtak volna kimutatni, mily módon jut az ember ezen legmagasabb szellemi fokhoz.¹⁾

7.²⁾ A tetragrammaton kivételével az Isten összes nevei tulajdonságnevek, viszonyos tulajdonitmányok, melyek a teremtetett lényeknek Isten határozatai és hatalma által okozott állapotaiból vannak véve. Így Isten tulajdonságai és nevei. mi Istent — a tőle származott hatás szerint — majd irgalmasnak és kegyelmesnek nevezzük, majd pedig buzgalmasnak és boszulkodónak, anélkül hogy Isten az egyik tulajdonságból a másikká változnék.³⁾ Nagyjában az Istenről a szentírásban használt tulajdonitmányok három csoportra oszthatók: 1. Hatásbeli tulajdonitmányok,⁴⁾ melyek a természetes közvetítő okok útján Istentől származó hatásokból vannak véve, pl. az I. Sám. 2, 7-ben említettek, vagy ezek: irgalmas, buzgalmas, erős, mindenható. 2. Viszonyos tulajdonitmányok, melyek az ember által Isten iránt táplált tiszteletből vétettek, pl. magasztalt, dicsért, szent, fönséges. 3. Negativ tulajdonitmányok, melyek azért állittatnak Istenről, hogy az ellenkező tulajdonságokat tagadjuk, pl. élő, egy, első, utolsó.⁵⁾ Az Isten tulajdonitmányainak külön osztályául

¹⁾ IV, 3 (242. l., Cassel, 316 s köv. l.). A prófétáknak kölesönös bizonyítékairól igaz voltuk mellett l. u. o. 238. l. 23 s köv. s., Cassel 312. l.; továbbá IV, 11.

²⁾ A következőkben vázlatos áttekintetét adom J. H. ide tartozó fejtegetéseinek, különös tekintettel exegetikus oldalukra. Az egész tárgyat kimerítően ismerteti Kaufmann, *Gesch. der Attributenlehre*, 155—240. l.

³⁾ II, 2.

⁴⁾ (מעשיות) תאִתִּירִיָּה. Cassel (87. l.) így fordítja: pragmatische Attribute, Kaufmann (141. l.): Thätigkeitsattribute, Hirschfeld (52. l.): praktische Attribute.

⁵⁾ Ennek értelmezéséből álljon itt a következő hely: Mikor azt mondjuk: »élő Isten«, ellentétül is így nevezzük a pogányok által imádott

még azok emlithetők, melyek a legmagasabb Istennévnek tulajdonittatnak és Istennek azon teremő működését jelölik, mely pusztá határozatának és akaratának közvetítő ok nélkül való megnyilvánulása, pl. alkotó, teremő, csodatevő.¹⁾

אלהים olyanvalakinek a jelzője, ki valamivel bir és vele rendelkezik;²⁾ ezen szó tehát tulajdonost, urat jelent, akár az egész világnak, akár egyes részeinek tulajdonosát, urát, így a sphärák erőit vagy a természeti erőket, de jelöli az emberi birákat is. A szónak többes számu alakja visszamegy a pogány nézetre, mely szerint a különböző erők egyenként istenek gyanánt imádtattak.³⁾

אלהי האלהים kifejezés arra utal, hogy a világban ható összes erőknek Egy Ur kell, ki őket rendezi és velük rendelkezik. Ezzel egyenlő értelmű אדני האדנים⁴⁾

אל értelme אילות-ból (Zsolt. 22, 20) lesz világossá; Istent jelöli mint az összes erők ősforrását, kit azonban nem szabad velük összehasonlítani, a mit a szentírás (Exod. 15, 11) így fejez ki: „Ki olyan mint te az אלים (erők) között!”⁵⁾

קדוש szent azon gondolatot fejezi ki, hogy Isten annyira fenséges hogy a teremtetett lényeknek semminemű tulajdonit-mánya nem illik hozzá, ámbár átvitt értelemben vele jelöltetik. Azért Jesája a végtelenül ismétlődő „szent” szót (Jes. 6, 3) hallja mint Isten magasztalását, melynek itt az a jelentése, hogy Isten sokkal fenségesebb, semhogy azon népnek, melynek közepében lakik az ő dicsősége, valamely tisztátalansága reá ragadhatna; és azért Istent „magas és emel-

balványokhoz, melyek holtaknak mondatnak, mert semmi működés tőlük nem ered.

1) II, 2. Ennek kapcsán az Exodusnak egyik ismert nehéz helyét (6, 3) így magyarázza: az ősatyák Istennek közvetítő okok által működő hatalmát tapasztalták ugyan (l. Zsolt. 105, 14), de nem a יהוה névvel érzelt azon hatalmát, melynél fogva közvetetlenül csodákat mivel. Ezen hatalmáról csak Mózes és népe nyertek tudomást.

2) צפה למאלך אמר מא וחאכמה. Ibn Tibbon מאלך szót helytelenül מושל-lel fordítja, innen Cassel (298. l.) és Kaufmann (159. l.): »Herrscher«. De az arab igének jelentése »birni«. Megjegyzendő, hogy Száadja, Gen. 14, 19, קונה szót מאלך-kal fordítja.

3) IV, 1.

4) IV, 3 (232. l., Cassel 305).

5) U. o., u. o.

kedett trónon látta ülve“ (u. o. 1. v.). קדוש a tisztán szellemit jelöli,¹⁾ a mi nem testesül meg, és a mivel nem társulhat a testi lénynek semmi tulajdonsága. Isten „Izraél szentje“, a mennyiben az isteni szellem Izraéllel, az ősatyával és azután a tőle származó néppel egyesült, hogy vezesse és igazgassa. E kifejezéssel „Istenem, szentem“, melyet pl. Habakkuk prófétánál (1, 12) találunk, nem élhet bárki, legfeljebb átvitt értelemben, t. i. csatlakozással olyanhoz, ki jogosítva van, Istent ilyképen megszólítani. Igazi értelmében ezt a kifejezést csak a próféta és az — Isten ihlette — jámbor használhatják, kikkel az isteni szellem egyesül. Azért így szóltak a prófétához (I. Kir. 13, 6): Könyörögj az Örökkévalóhoz, a te Istenedhez! — Azon fenséghez képest, mely a többi népekhez képest Izraél nemzetét kitüntette, Izraél népe is szentnek jelöltetett (Lev. 19. 2).²⁾

ארוני, tulajdonképen a. m. „Uram“ és valamely jelenlevőnek a megszólítása, helyileg határolt oly tüneményre utal, melyben Istennek közvetetlen jelenléte ismertetik meg. Mert ámbár magára az Istenre, mint a ki minden helyi korlátolásnál magasabb, voltaképen nem lehet rá mutatni, mégis azt mondják, hogy Isten az égben van (Zsolt. 123, 1, Kóh. 5, 1), mert az ég közvetítő okok nélkül az isteni akaratnak eszköze, a miért későbbben átvitt értelemben Isten helyett azt mondták: „az ég“. Reá mutattak a felhőoszlopra és tüzoszlopra is, melyek Izraélt a pusztában kísérték, mint a melyekben az Isten mintegy közvetetlenül volt jelen (1. Exod. 33, 10),³⁾ továbbá a „hegy tetején égő tűzre“, melyet az egész nép látott (Exod. 24, 17) és azon inkább szellemi tüneményre, melyet a nép kiválasztottjai láttak és mely „Izraél Istenének“ van mondva (u. o. 10. v.).⁴⁾ Reá mutattak a frigyládjára és „az egész

1) Kaufmann az eredeti szövegben tévesen ezt olvassa: פִּיכְנִי (עקל helyett: עַן אֱלֹהֵי), e helyett פִּי בִּי עַן אֱלֹהֵי (t. i. עַן אֱלֹהֵי helyett: עַן אֱלֹהֵי), azért így fordít: »reingeistige Intelligenz«.

2) U. o., u. o.

3) L. I, 97 (48, 6, Cassel 66).

4) Az eredetinek kiadásában (234, 18), nincs értelme e három szónak: וּסְמִי אֱלֹהֵי; Hirschfeld fordítása (190. l.): »Er wird ferner lebendiger Gott genannt«, semmiképen sem illik az összefüggésbe. Tényleg אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי [יִשְׂרָאֵל] téves írás helyett, a mint helyesen olvassuk a héber fordításban.

föld urának“ nevezték (Jósua 3, 11). Mint az isteni akarat közvetlen eszközeire a prófétákra és jámborokra is mutattak, a kiket e miatt ezen jelző illetett: **איש האלים** (Deut. 33, 1), azaz isteni ember. Ilyképen azon isteni tüneményt is, mely a helyi határoltságához képest, melyben megismerték, ily jelzőket kapott, mint „a Cherubimnál székelő“, „Czizionban székelő“, „Jeruzsálemben lakó“, — **ארני** szóval szólították meg.¹⁾

יהוה tulajdonnév, mely egyedül Istent nevezi meg, míg **אלהים** köznév és más oly lényeket és erőket is jelöl, melyeknek hatása és uralma megismertetik a világban. Ezen tulajdonnévvel már az első ember nevezte az Istent, kit közvetlen hatás útján vett föl tudatába és nemcsak általában észbeli bizonyítás útján következtetett. Mindazok, kik Ádámhoz hasonlóan prófétai szemlélés útján közvetlen összefüggésben álltak az Istennel, ezen tulajdonnévvel nevezték őt. Az emberek kiválasztottjai az Istennek e néven jelölt lényegét oly tünemények mellett vették tudatukba, melyek különböző megjelölésekkel említettnek²⁾ és melyek bizonyítékul szolgáltak nekik arra, hogy az Isten beszél hozzájuk.³⁾ Ezen tüneményeknek összefoglaló megjelölése **כבוד ה'** „az Örökkévaló dicsősége“, de olykor **יהוה** egyedül áll helyette.⁴⁾ **יהוה** név-

1) IV, 3 (232, 28—236, 2, Cassel 306—308). Erre egy hosszabb kitérés következik a próféták által látott isteni tüneményekről, melynek végén újra összefoglaltatik **ארני** értelmezése (242, 27, Cassel 316): **פאלי מתל הדא תקע אלאשארֶה בארני לאמר אלאהי האצר יקול לה יא מולאי שי אלאהי** (v. ő. **אמר אלאהי** v. ő. 234, 27) úgy fordítani: »göttliche Thätigkeit« (Cassel), sem nem így: »göttliche Einwirkung« (Hirschfeld 197); hanem értelme: »isteni dolog«, azaz a közvetlenül látott, Isten által létesített és őt megjelenítő csodálatos tünemény.

2) Ezen megjelölések közt J. H. a nem bibliai **שכינה**-t is említi (l. fent 103 l.); továbbá **צלם** szót is, ezt alkalmasint tekintettel azon magyarázatra, melyet **בצלמנו**-ról (Gen. 1, 20) ad (IV, 3, 240. l., Cassel 314).

3) L. fent 18. l. Bővebbet a **כבוד ה'** kifejezés alatt összefoglalt tüneményekről l. IV, 3 végét, továbbá II, 7 és az épen idézett fejtegetést **ארני**-ről.

4) Az eredeti szöveget (230, 7) a héber fordítás nyomán így kell pótolni: **פיסמון דלך כבוד ה' ורבמא [סמוה ה' ורבמא] סמוא אלארון ה'** Cassel

vel némelykor a szent láda jelöltetik, Num. 10, 35 s köv., Zsolt. 47, 6; továbbá az Isten és Izraél közötti szorosabb viszony, Izraél hozzátartozósága az Örökkévalóhoz, pl. Zsolt. 139, 21. Ezen viszonyról fogva az Örökkévaló „Izraél Istenének” mondatik, Izraél pedig az „Örökkévaló népének” (Num. 11, 21), „Ábrahám Istene népének” (Zsolt. 47, 10).¹⁾ Mint tulajdonnévhez, יהוה-hoz nem járulhat a névelő, mint אלהים-hoz. Az Isten tulajdonnévnek birtoka egyike azon kiválóságoknak, melyekkel ki vagyunk tüntetve, titka — azaz jelentése — el van rejtve, de a betűk, melyek alkotják, bizonyítják a szónak jelentősségét; ezek a ה, ו, י betűk, melyek mint a magánhangzók képviselői hangzó, „beszélő” betűknek mondhatók, melyek nélkül a többi betűk mintegy lélek nélküli testek volnának.²⁾

יה ugyanaz mint יהוה. Talán אהיה is csak más alakja a tetragrammatonnak; de lehet, hogy az utóbbi név היה „lenni” igéből származik. Ezen névnek az a rendeltetése, hogy az emberi elmélkedést az Isten tulajdonképi lényegét jelölő névtől elterelje, mint a melynek megismerése lehetetlen. Azért Mózesnek ezen kérdésre: „Mi az ő neve?” a szóban levő névvel kellett felelnie (Exod. 3, 14). Ez hasonló felelet, mint az, melyet Birák 13, 18 szerint az angyal adott.³⁾

egészen érthetetlenül így fordít (302. l.): »So nannten sie ihn: Herrlichkeit des Ewigen, Andere: Ewiger, Andere: Lade des Ewigen«. Hirschfeld is helytelenül így (186) »... Zuweilen brauchten sie die Bundeslade als Gottesnamen«. Kaufmann fordítása sem pontos (178): »Sie heissen oft יהוה, wo sie eigentlich nur als seine Herrlichkeit bezeichnet werden durften«. Ebben el van hallgatva J. H. azon tétele, hogy כבוד ה' az isteni tüneményeknek összefoglaló neve. Ezen név alatt IV, 3 végén (244. l.) külön fejtegeti őket.

¹⁾ L. II, 56: Nem Mózes nemzetének neveztetünk, hanem az Isten nemzetének; ehhez e két példa: עם אלהי אברהם és עם יי.

²⁾ IV, 1—3 (226—230, Cassel 300—304).

³⁾ J. H. e szavakat אהיה אשר אהיה ekképen magyarázza: אהיה [az én nevem], melynek értelme: »a ki vagyok«, azaz a jelenlevő, ki jelen van nálatok, bármikor keresnétek. Annak, hogy én küldtelek (nem pedig az Isten létének, mint Kaufmann, 175. l. magyarázza), nagyobb bizonyítékát ne keressék, mint azt, hogy velük vagyok. Ennek kapcsán megjegyzi J. H., Exod 3, 12 is értendő: Hogy veled vagyok, az jelül szolgáljon neked arra, hogy téged küldtelek. Hirschfeld magyarázata, miszerint אלהי a 232, 8. sorában, úgy mint a Koránból való idézetekben

אלהים szóval megnevezetik az Isten, a mennyiben az emberi ész őt speculativ uton megismeri, mely megismerési mód minden embernek lehetséges; יהוה név az Isten közvetetlen megismerésének kifejezése, mely csak azon átlátszó fényű és tisztaságu lelkeknek jutott, kik Ádámtól kezdve az emberiség javát, magvát képezték, valamint a napnak sugarai csak átlátszó testeken hatnak át. Azért a teremtésről szóló szentirási szakasz a tetragrammatont csak Ádám teremtése után nevezi először (Gen. 2, 4). Az egyiptomiak nem tagadták אלהים-ot (l. Gen. 41, 38 s köv.), de יהוה ismeretlen Pháraó előtt (Exod. 5, 2). Az Istennek közvetetlenül nyilvánuló jelenlétét, a mint ezt a tetragrammaton jelöli, פנים szó által is körülírják, l. Exod. 33, 14 és 15, összevetve 34, 9-el. — Mig אלהים az Isten fogalmát mint bölcsészete elmélkedés eredményét jelöli, addig יהוה azon Istenről való közvetetlen tudatra utal, melyet a prófétaóság belső látása nyert. Azon állapotot, melyben Istennek ezen belső szemlélési megengedettik az emberi szellemnek és melyben a lényeknek mintegy magasabb fokozatához tartozik, a szentírás a szellemnek átváltozását körülíró különböző kifejezésekkel jelöli,¹⁾ pl.: „más emberré fogsz átváltozni“ (I. Sám. 10, 6), „más szív“ (u. o. 9. v.), „új lélek szállotta meg“ (I. Krón. 12, 19), „reám jött az Örökkévaló keze“ (Ezék. 37, 1), „bőséges szellem“ (Zsolt. 51, 14). Mind e kifejezések metonymiák a „szent lélekre“, mely prófétai állapotjában megszállja a prófétát, de a régi Izraél egyéb kiváló személyiségeiben is bizonyos időpontokban nyilvánult.²⁾

»és úgy tovább« jelentéssel bir, elhibázottnak mondható; mert ezen szóval már a szentirási helynek arab fordítása kezdődik, mely e szó (= ראות) nélkül sem teljes sem érthető nem volna. — J. H.-nek e magyarázatát Exodus 3, 12-ről említi Ibn Ezra rövidebb Exodus-kommentárjában (בשם גאונים).

¹⁾ Ezen szellemi átváltozás megjelölésére J. H. elmésen a különben nem ide tartozó ezen bibliai kifejezést használja: רוח אחרת (Num. 14, 24).

²⁾ IV, 15. A mit Kaufmann, 231. l. mond, oda igazítandó ki, hogy nemesak Zsolt. 51, 14 (és I Krón. 12, 19, ez utóbbi azonban téves ismétlés), de a többi helyek is metonymiákat (כנוי, כנאיה) tartalmaznak a רוח הקדש jelölésére.

8. A dekalogus tiz igéje a „vallás törvényeinek alapjai és gyökerei.“¹⁾ — Deut. 10, 12, Mikha 6, 8 és A szentirási más szentirási helyek szerint első sorban teljesiten-törvények. dők az észbeli törvények;²⁾ ezek képezik az isteni (kinyilatkoztatott) törvénynek³⁾ alapját és föltételét, természet és idő szerint megelőzik azt és minden rendezett emberi közösség okvetetlenül rájuk szorult. És ámbár Izraél az Istenhez közeledés eszközéül nem az ész által megismerhető, hanem a kinyilatkoztatás által ismert törvényeket kapta, mégis a próféták intelmei arra vonatkoznak, hogy első sorban az észbeli törvények gyakorlandók (Mikha id. h., Jerem. 7, 21 s köv.), mert a nép az ő bűnösségében azt hitte, hogy szabad ezeket elhanyagolni és mégis az áldozati és egyéb külső törvényeket teljesíteni. De az észbeli törvények teljesítése magában nem elegendő, mert vajjon szoritkozhatik-e izraelita⁴⁾ arra

1) I, 87 (38, 20): אמהאת אלשראיע ואצולהא; épúgy II, 28. l. fent 106. l.

2) (החקים השכליים) אלנואמים אלעקליה.

3) (התורה האלהית) אלשריעה אלאלאהיה. Az észbeli törvényeket J. H. ebben a paragraphusban (108, 1) így nevezi: אלשראיע אלעקליה אלסיאסיה, vagyis (az egyes számban és a két jelző elválasztásával): אלשריעה אלסיאסיה ואלעקליה. III, 7 két csoportra osztja: אלסיאסיה (המעשים המנהגיים) és אלנואמים אלעקליה (l. a megelőző jegyzetet). A kinyilatkoztatási törvényeket úgy jelöli, hogy Száadja terminusát összeköti a magáéval: אלשראיע אלאלאהיה אלסמעיה (IV, 48: התורות האלהיות), továbbá így: אללעמאל אלאלאהיה (III, 7, (המעשים האלהיים). III, 11-ben a vallásos törvények élére az »isteni« (kinyilatkoztatási, ritusbeli) törvényeket állítja, azután következnek a »társadalmi törvények« (אלסיאסיה), Zunz, Gesammelte Schriften II, 194: »weltliche oder politische«, melyeknek példáiul a dekalogus második felét, a felebaráti szeretet és az igazság, tehát az erkölestan törvényeit idézi; harmadik csoporttul emliti végül: אלשראיע אלנפסאניה (התורות הנפשיות) és például a dekalogus első három igéjét idézi, különösen kiemelve a 3. igéből következtetendő hitet Istennek az összes emberi cselekedeteket felkaroló tudásában. Ezen harmadik csoportot nem szabad Cassel (207) nyomán »rationális« törvényeknek nevezni; még helytelenebb Hirschfeld fordítása: »ethische Gebote«, mert hiszen a második csoporthoz tartozó törvények is észszerűek, és az erkölestan törvényei épen ebben a második csoportban foglaltatnak. Tényleg נפסאניה annyit tesz mint »lelki« törvények, azaz olyanok, melyek nem külsőleg, hanem csakis a lélekben, a meggyőződésben teljesítendőek. Ibn Tibbon e toldalékával: וזהם הפילוסופיות, melynek az eredetiben nem felel meg semmi, körülbelöl ugyanazt akarja kifejezni.

4) J. H. szándékosan אסראילי (ישראל) kifejezést használja, mert

hogy „igazságot gyakoroljon és jóttevést szeressen“ (Mikha u. o.), míg az oly törvényeket mint a körülmetélést és a szombati nyugalmat, nem teljesíti.“¹⁾

Az isteni törvény nem asketikus megszorítást czéloz, hanem a test és lélek minden erejének helyes arányban akarja juttatni a maga részét. Általában mondhatni, hogy törvényünk „félelem, szeretet és öröm“ között osztódik meg;²⁾ a vallásos törvények gyakorlatát kísérő ezen érzelmek mindegyike által közeledel Istenedhez. Mert a böjtnapi önmegalázás nem vezet közelebb az Istenhez, mint a szombati és ünnepnap öröm, ha csak ez öröm, mint ez az Isten előtti önmegalázásnak is az alapföltétele, tudatos áhitatból és jámbor lelkiületből származik.³⁾ A kit a szombati törvény megörzésénél azon vallásos gondolatoknak bősége hat át, melyek ezen törvény alapját képezik, az közelebb jött az Istenhez, mintsem a minden világi élvezettől való asketikus elfordulás által jöhetne.⁴⁾

Az isteni törvény által előirt cselekedetek (a rituális törvények), melyek arra voltak szánva, hogy közvetetlen kapcsolatot idézzenek elő az az ember és az Izraélben jelenlevő isteni szellem közt, csak akkor gyakorolhatták ezen hatást, ha pontosan úgy teljesítették, a mint a törvény rendeli. Mert ezen Isten adta törvények az Isten által teremtetett természeti lényekhez hasonlitanak. Valamint az egyes természeti lények alkotó elemeik összetételében pontos mennyiségi viszonyokon alapulnak, és a legkisebb ebbeli eltérés az illető természeti lénynek alkotását megzavarhatná és megsemmisíthetné, úgy az isteni tör-

a zsidónak vallásos minőségét, nem származását akarja hangsúlyozni. L. Magyar-Zsidó Szemle IX, 113. l.

¹⁾ II, 48. יקתצר (108, 17) helyett olv. יקתצר.

²⁾ J. H. e három héber kifejezést alkalmazza: שמחה és אהבה, יראה, és ezzel a pentateuchusnak azon számos törvényeire czéloz, melyeknek okául és czéljául az Istenfélelmet, vagy az Isten iranti szeretetet vagy az Isten színe előtti örömet találjuk említve. L. a Muscato által gyűjtött példákat, idézi Cassel, 151. l.

³⁾ II, 50.

⁴⁾ U. o. A kozárok királyának megjegyzése szerint (III, 10) mindenekelőtt a szombat és ünnepnapok tartoznak az Isten használta eszközökhöz, melyek által Izraél az exilium lealacsonyításában és inségében testileg és erkölcsileg megerősíttetik és fenntartatik.

vénynek szabványai csak akkor vannak hatással, ha a szerzőjük által adott rendeletek szerint gyakoroltatnak.¹⁾

9. A szentírásnak történetírói²⁾ nem tekintik az események titkos okait, hanem csak azt beszélnek el, a mi ismeretes és köztudomásúvá lett tény. Azért Jósuánál nincs semmi említés az Istentől és Mózesről nyert vallásos tudományáról, ellenben elbeszéli a történetíró a Jordánon való átkelésnek, a nép körülmetélésének eseményeit, mert ezek az egész nép előtt ismeretesek voltak. Ugyanaz áll Sámson, Debóra, Gideón, Sámuel, Dávid, Salamon történetéről, mely mit sem tartalmaz tudományukról és az általuk fenntartott vallástörvényi hagyományokról. Mig részleteket hallunk Salamon asztalának nagy szükségleteiről és rendkívüli gazdagságáról, nem hallunk semmit bölcseségének csodaszerű megnyilvánulásairól, kivéve az ismeretes ítéletet (I Kir. 3, 16), mivel ezt nagy néptömeg jelenlétében hozta. Mert a szentírási író csak arról akart tudomást adni, a mi a sokaság előtt ismeretes volt, míg a részletes események, melyeknek hősei egyes személyiségek, számunkra csekély kivételekkel elvesztek; megmaradtak főleg a prófétai ékesszólás termékei, melyeket szívesen őriztek

1) III, 53. V. ö. II, 56, arról, hogy lehetetlen, a különböző áldozati törvényeket és a tórának egyéb rituális törvényeit emberi megfontolás és okoskodás útján pontosan megállapítani. A tisztátalansági törvények számára észszerű alapot próbál találni (II, 62, 63). — II, 64 fejtegeti, hogy a földmívelési, étkezési, tisztátalansági és egyéb törvényeknek gyakorlata és pontosabb szabályozása mély tudományos ismereteket követelt. A körülmetélés törvényének értelméről és jelentőségéről l. I, 115 elején. Az áldozatok és szentély jelentéséről, papi szolgálatról, mint oly szervezetről, mely az Izraelben működő isteni szellem befogadására volt szánva, l. II, 26. J. H., ki egész rendszere értelmében a »kinyilatkoztatási« törvények észszerű megokolását perhorreskálta, az áldozati és papi törvényeknek, mindenesetre saját rendszerének szelleméből eredő megokolását azon tüzetes figyelmeztetéssel adja elő (98, 22, Cassel, 136), hogy korántsem hiszi, mintha ezzel a törvények igaz jelentését kitalálta volna; lehet, úgymond, hogy sokkal csodálatosabb és magasztosabb szándékok teszik e törvények alapját. Hasonló figyelmeztetéssel kezdi a tisztátalansági törvények magyarázatát (II, 60 elején). L. még I, 91 elején.

2) L. a fent 106. l. 5. j. említett kifejezést.

az emberek kiváló tartalmuk és nyelvük retorikai szépségei miatt.¹⁾

Az aranyborju készítését és imádását, mely oly hamar követte a sinaji kinyilatkoztatást, nem szabad oly bűnnek tekinteni, mely Izraél egész népére árnyékot vethetne és kételety gerjeszthetne magas rangja iránt, mely őt, mint az emberiség javát, méltóvá tette a kinyilatkoztatásra. Mert a népnek csak egy csekély töredéke vett részt a bűnben (Exod. 32, 28), a bűn pedig abban állott, hogy az ókorban általánosan elterjedt nézetnek hódolva tiszteletük látható tárgyát kívánták maguknak, de a nélkül hogy tagadták volna az Isten uralmát, ki őket Egyiptomból kivezette. Az aranyborjura akartak rá mutatni, midőn Istenüknek csodatetteit elbeszélte k(Exod. 32, 4), valamint ezután a hívők rá mutattak az Isten rendelete szerint készített akáczfaládára²⁾ s valamint még mai napság is az égre mutatunk, mint azon helyre, melyben az Isten akaratja közvetetlenül megnyilvánul. Tehát azzal vétkeztek, hogy a képek készítésére vonatkozó tilalmat megszegték és isteni hatást tulajdonítottak oly tárgynak, mely önkényesen, isteni rendelet nélkül készült.³⁾

Jarobeámnak borjúimádása sem tekintendő elpártolásnak Izraél Istenétől és tanától. Nem erre, hanem Ácháb Báalimádására vonatkozott Illés próféta szava (I Kir. 19, 10): Buzgólkodtam az Örökkévaló, Izraél Istene mellett.⁴⁾ Mert

1) III, 63; a biblia történetírásának ezen alapszabályával igazolja a Nehem. 8, 14 és 13, 1 olvasható adatokat, melyekből látszólag az következnék, hogy a második templom első idejében nem ismerték a tórát.

2) כִּמָּא פֻּעַל אֱלֹמוֹמֶנֶן בְּתַאבּוֹת מִן סִיעָה קְאִילִין אֵין אֱלֹרֵב הַנֶּאֱדָךְ. Goldziher (a német kel. társ. foly. XLI, 698) javítása szerint מִן סִיעָה helyett olvasandó מִן סִנְטָה (akáczfából), ellenben elutasítandó Ibn Tibbonnak Hirschfeld (35. l.) által is elfogadott módosítása, miszerint a »hívők« helyébe a »filistéusok« teendők. Mert J. H. nem az I Sám. 4, 10-ben említett egyes esetre czéloz, hanem azon általa az אֱדֹנִי istennév alkalmából fejtegetett fölfogásra a frigyládáról, mint az isteni jelenlét helyéről. L. fent, 109. l., a hol az égre való mutatásról is szó van.

3) I, 75. Aharon részvéte a bűnben ott körülbelől úgy igazoltatik, mint Száadjának magyarázatában, melyet Ibn Ezra idéz, Exod. 32, 1-re.

4) Mint a folytatás mutatja, J. H. לֹהֵי אֱלֹהֵי צִבְאוֹת helyett ezt olvassa: לֹהֵי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. Néhány kézirat Kennicottnál tényleg ezen olvasatot mutatja (v. ö. I Kir. 17, 1, 14 és 18, 30).

Jarobeám és az őt követők vallásos cselekedetei az Örökkévalónak, Izraél Istenének szóltak, prófétáik az Örökkévalónak voltak prófétái. Jéhu is csak a Báalimádást törölte el, nem a borjuk tiszteletét. A Mikha képéhez (Birák 18, 31) csatlakozó isteni tisztelet, valamint a királyok egész idejében a magaslatokon végzett istenitisztelet az igazi Istennek, Izraél Istenének szólt.¹⁾

10. A próféták működése Izraélben, az életnek azon tisztulása és átszellemülése, melyet az ő példájuk és beszédjeik előidéztek, a legnyilvánvalóbb bizonyíték volt a jövő világ mellett; mert a mire a próféták törekedtek, az nem volt más mint a lélek képesítése arra, hogy az érzékekből kibontakozván, egy magasabb világba sorakozzék. Egy arra képesített léleknek biztos volt a további élet, ha testi organumai el is vesznének a halálban. Egy vallás, mely tudás és cselekvés által hiveit ily fokra juttatja, kétségtelenül meggyőződést nyújt a lélek fennmaradásáról a testnek elenyészte után.²⁾ Minthogy azonban Izraél egyesülése az Istennel már a földi létben kezdődik, a tóra nem utal a halál utáni jutalomra, hanem a törvény megőrzésének jutalmául ezt igéri (Lev. 26, 12 és másutt): Ti lesztek nekem népül, én pedig leszek a ti Istenetek.³⁾ — De a próféták irataiból nem hiányzanak világos célzások a jövő életre. Beszélnek a szellem visszatéréséről az Istenhez, a ki adta (Kóh. 12, 7), említik a halottak feltámadását, Illés prófétának küldetését (Mal. 3, 23)⁴⁾, a kit magához vett egykor

¹⁾ IV, 14 s köv. Az áldozó magaslatok istenitiszteletét J. H. (I, 47 végén) összehasonlítja külön házaknak zsinagógákká való felavatásával, mely csak az által van igazolva, hogy az isteni tisztelet végett gyülekező helyekre van szükségünk. Ezen önkényesen céljuknak szentelt házakat tiszteljük, és talán azt is mondjuk, hogy Isten lakozik bennük és Isten angyalai ótalmazzák.

²⁾ I, 103.

³⁾ I, 109.

⁴⁾ Minthogy a kozár király a Kuzari első könyvében a szentírást még nem ismeri saját tanulása alapján, a vele beszélgető zsidó tudós az illető bibliai helyeket csak tartalmuk szerint idézi, mint olyan valaki számára, a ki előtt ezen tartalom még ismeretlen; ugyan abból az okból Illés próféta nevéhez a muhammedán legendákban szokásos Chidhr (ܟܝܕܗܪ) nevét függeszti.

az Isten (II. Kir. 2, 9), mint az őskor egy másik jámborát is (Gen. 5, 24). A túlvilágra czéloz Bileámnak azon óhajtása is, hogy az ő vége hasonló legyen Izraél fiai végéhez (Num. 23, 10). Hogy a nép a léleknek halál utáni fennmaradásában hitt, bizonyítja a halott Sámuelnek Saul által történt megkérdeztetése (I. Sám. 28). És ámbár a szentírás nem tartalmaz semmit a paradicsomra és pokolra nézve, mégis nevök, גן עדן és גי הנום, a szentírásból származik.¹⁾

11. Jehuda Hallévinek polemiájából a karaiták ellen és a hagyományos szentírásmagyarázat. Az agáda. A hagyományok saját vallásos rendszerébe illesztette, védelméből,²⁾ itt csak azon helyeket emelem ki, melyek a hagyományra mint a szentírásmagyarázat segédeszközére és a hagyomány irodalmában foglalt szentírásmagyarázatra vonatkoznak.

A mi a hagyománynak szükséges voltát a szentírás megértésére és tartalmának teljes meismerésére illeti,³⁾ J. H. azt különösen abból bizonyítja, hogy lehetetlen a pentateuchusi törvényeket azoknak hagyományos értelmezése és kiegészítése nélkül érteni és gyakorolni.⁴⁾ A vallásos életnek egész nagy területei, így az imádság vagy a túlvilági viszonzásba vetendő hit a hagyományon alapulnak.⁵⁾ — A királynak azon megjegyzésére, hogy a talmud bölcseinek szentírásmagyarázatai annyiszor ellenkeznek az észszerű fölfogással, a zsidó tudós feleletül első sorban azon tényre utal, hogy ugyanazon bölcsek a misna és baraita hagyományos tételeinek értelmezésében rendkívüli pontossággal járnak el és gondos magyarázatukban

¹⁾ I, 115. III, 20 s köv. arra a kérdésre olvasunk feleletet, miért említetik a túlvilági élet oly ritkán a zsidó imákban.

²⁾ L. III, 39 s köv.

³⁾ Hogy a szentírásnak szövege is csak az őt kísérő hagyomány alapján olvasható helyesen, azt J. H. a masszóráról szóló fejtegetésében bizonyítja (l. fent 100. l.).

⁴⁾ III, 35. Például említi: az időszámításról (Exod. 12, 2), a rituális vágásról, a tiltott zsiradékról, a tiszta madarakról, a szombatról, (Exod. 16, 29) szóló törvényeket, a jogi törvényeket (Exod. 21 s köv., Deut. 21 s köv.), az örökségi jogot, különböző szertartási törvényeket.

⁵⁾ U. o.

a magyarázandó mondatok szószerinti értelmét is nyomozzák; mikép tehető fel tehát, hogy bibliai mondatok magyarázatában a mi ismereteinknél alább álltak volna.¹⁾ Inkább azt kell föltennünk, hogy a szentírásmagyarázat azon módszere, melylyel a talmud bölcsei éltek, egy előttünk már ismeretlen hagyományon alapszik, mely az ismert tizenhárom szabály (R. Ismaél szabályai) alkalmazásához csatlakozott; vagy pedig hogy a szentírási verset csak a hagyományozott tétel támasztékaul használták, azon módszer értelmében, melyet ők maguk támasztásnak (אסמכתא) neveznek és mely szerint az illető bibliai hely a hagyományos tartalomra jelöl²⁾ alkalmaztatik és e szerint magyaráztatik. Így pl. midőn Gen. 2, 16 így értelmeztetik, mintha ezen vers a Nóach utódjai számára adott hét törvényt foglalná magában.³⁾ Mily messze áll e versnek szószerinti értelme az említett tartalomtól! Föl kell tennünk, hogy a nevezett hét törvény szóbeli hagyománynak volt a tárgya és az emlékezetben tartás könnyítése végett ezen vershez mint jelhez csatoltattak.⁴⁾ Mind a két föltevést egyaránt vehetjük igaznak, hogy a régi bölcsek exegetikus eljárását megérthessük; ennek különben még más, előttünk ismeretlen okai is lehettek.⁵⁾

A mi az észszel ellenkező agádai mondásokat⁶⁾ illeti, azok részben csak költött alapja és bevezetése valamely gondolatnak, mely általuk megszilárdítandó és megerősítendő. Midőn pl. egy agáda leírja, hogy Isten maga angyalseregeivel

¹⁾ III, 68—71.

²⁾ Arabul **על אמה**, valamivel alább **סימן**. Ibn Ezra rendszeren **זכר** szót használja.

³⁾ Szanhedrin 56 b.

⁴⁾ Ez ugyanazon elmélet, melyet Abr. Ibn Ezra alkalmaz a hagyományos — különösen a halákhai — szentírásmagyarázat fölfogásában, a mennyiben eltér az egyszerű szóértelemtől. L. művemet: Abr. Ibn Ezra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar, 54. l.

⁵⁾ III, 73 elején.

⁶⁾ J. H. különbséget tesz **דרשות** és **הגרות** között. Ugyanazt teszik Serira és Hâi gáonok (Harkavy, Responsen der Gaonim, 353. sz.), Mózes Ibn Ezra (Zion II, 137), Maimûni, (a Móre bevezetésének végén), a Zóhar (II, 93 a). L. jegyzeteimet, R. d. Études Juives, XXII, 17, XXIII, 311.

lejött, hogy Izraélt megszabadítja Egyiptomból¹⁾, ezzel azon gondolatot szilárdítja meg, hogy a megszabadítás Istennek közvetetlen hatása, nem pedig véletlen események vagy emberi eszközök vagy a csillagok befolyása által, vagy más képzelhető módon történt. Ily agádára maga a szentírás is nyújt példákat, mint Mikha prófétának elbeszélésében a hazugság szelleméről (I Kir. 22, 19—23), melyben a tény arra szorítkozik, a mit a 23. versben olvasunk, míg a többi csak bevezetés és retorikai alapvetés.²⁾ Némely agádát époly kévéssé szabad szó szerint érteni, mint a szentírásnak bizonyos kifejezéseit. Azon agádát, melyben Isten az elpusztult szentélyt siratja,³⁾ épen úgy kell belső értelme szerint magyarázni, mint a szentírás ezen mondásait: „Isten megbánta, Isten szomorkodott“ (Gen. 6, 6.⁴⁾)

12. Ebben a szakaszban Jehúda Hallévinek egyes bibliai **Egyes magya-** helyekre való magyarázatait állítom össze, melyeket **rázatok.** Ibn Ezra idéz kommentárjaiban, de azon kívül több a Kuzariban talált magyarázatot is.⁵⁾

Gen. 1, 3. „Isten mondá.“ Ezzel az van kifejezve, hogy a teremtés ténye fennakadás nélkül, idő és eszköz nélkül történt. Emberi beszédmód az, mert az embernek könnyebben esik a beszélés mint a cselekvés.⁶⁾ — 6, 2. „Az Isten fiai“

¹⁾ J. H. a pészáchi Haggáda régebbi szövegének egy helyére czéloz, melyről l. a Machzór Vitrynek Cassel (293. l.) által idézett helyét, továbbá a Schechter által, J. Qu. R. IV, 255 idézett forrásokat.

²⁾ (הצעה הלציית) תושיה כטאביה.

³⁾ Berákhóth 3 a.

⁴⁾ III, 73. J. H. egyéb fejtegetései az agádáról részben hasonlítanak ahhoz, mit Ibn Ezra pentateuchusi kommentárja bevezetésében (l. említett művet, 78. l.) mond e tárgyról.

⁵⁾ L. Pinkusfeld S., Juda Ha-Lévi mint grammatikus és exegeta (Budapest 1887), 20. l., Frankl-Grün, Die Ethik des Juda Halevi (1885), 5. l. Az utóbbinak hozzávetése, miszerint J. H. kommentárt írt a szentíráshoz, melyből Ibn Ezra idézeteinek egy része származnék, nem tartható fenn komoly okokkal. Ezen idézetek alkalmasint szóbeli közlésen alapulnak. L. fent 101 l., 3. j., alább 123. l., 9. j.

⁶⁾ Ibn Ezra az első kommentárban e helyhez (Friedländer, Essays, 25. l.). A második kommentárban I. E. ugyanazt más szavakkal mint saját magyarázatát adja. — Jehúda Hallévi ez alkalommal használja e szabályt: דברה תורה כלשון בני אדם. L. fent 66. l. 3. j.

alatt Séth utódjai értendők, az „emberek lányai“ Kájintól származtak.¹⁾ — 44, 18. A kérést bevezető בי szócska rövidítés ebből a mondatból: בי ארונִי העֵץ.²⁾ — Exod. 7—12. A tiz egyiptomi csapás sorában az első kettő a vízhez tartozott (7, 17 s köv.; 8, 2), a harmadik és negyedik a földhez (8, 12 és 17; „a földnek vadjai“, v. ö. Gen. 1, 24), az ötödik és hatodik a levegőhöz (9, 3: a halálvész abnormis levegő-változások által keletkezik; 9, 10); a hetediknél a tűz sphaerája is közreműködött (9, 23); a nyolczadik csapást messze távol-ságból hozta a szél (10, 13); a kilenczedikben az égi testek világossága eltűnt (10, 22); végre a tizedik végett magának az Istennek büntető hatalma lejött az isteni dicsőség legmagasabb sphaerájából. (12, 12.³⁾ — 24, 11. Ámbár „Istent látták“, mégis „enni és inni“ is kellett nekik; azért külön említi ezt a szentírás, hogy megmutassa, mennyivel állt Mózes magasabban náluk, a ki negyven napig és negyven éjjelig nem evett és nem ivott semmit.⁴⁾ — Num. 2, 2. A négy zászló, melyre Izraél pusztai tábora fölosztatott, a sphaera négy negyedének felel meg, a tizenkét törzs pedig a tizenkét csillagzatnak.⁵⁾ — 27, 3. „Vétkében halt meg.“ Ez közmondásos kifejezés, mely bevezetésül szolgál az elmondandó adatnak, hogy „nem voltak fiai“; most is szoktuk mondani: „vétkői miatt meg-esett rajta.“⁶⁾ — Deut. 14, 22. וְהָיָה הָיִצָּא jelző וְהָיָה-hoz.⁷⁾ — 26, 17 s köv. Az „Örökkévalóval megmondattad“ — t. i. az által hogy azt tetted a mi igaz — „hogy Istenül lesz neked“; és „az Örökkévaló megmondatta te veled“ — az által, hogy kegyesen bánt veled — „hogy kiválasztott népe leszel.“⁸⁾ —

1) I. E. első komm. e helyhez (45. l., a második kommentárban csak אִי). L. fent 102. l. 1. j.

2) I. E. Exodus 4, 10-hez.

3) I. E. Exod. 9, 1-hez. Ezen szellemes konstrukció azon alap-gondolatot viszi keresztül, hogy a csapások egyre távolabbi helyről származtak: az első a négy elem legalsóbbikából eredt, az utolsó a legmagasabb, világon túli sphaerából (עֲלֵי הַבְּבוֹר).

4) I. E. e helyhez.

5) III, 17 (104, 24, Cassel 220).

6) I. E. e h.

7) I. E. e h.

8) I. E. e h., ezen megjegyzéssel: וַיִּסֶּה פִּירֵשׁ. Jehúda Hallévitől függetlenül egészen így magyaráz Sámuel b. Méir, majdnem így

28, 36 (hasonlóképen 64. v. és 4, 28). A „fa“ a keresztények által tisztelt keresztre céloz, a „kő“ a Káaba kövére, melyet a muhammedánusok tisztelnek.¹⁾ — 29, 19. „Megáldja magát“ — az átkok (27, 15) hallása közben — „a maga szívében“, hogy t. i. az átkot hatástalanná tegye, mint a ki átkot hallván ezt mondja: Távol maradjon tőlem! Ezzel úgy vélekedik, hogy a jámbornak (הרוה, v. ö. Jer. 17, 18) átkát semmissé tegye (ספור, l. Gen. 18, 23) a gonosz (הצמאה, Jerem. 17, 6) szavaival.²⁾ — 33, 5. „Király“ az Izraélben uralkodó tóra. Így értendő ezen mondás is (Birák 29, 1 és 21, 25): „nincs király Izraélben“, azaz az isteni törvénynek nem volt akkor hatalma.³⁾

I. Sám. 26, 10. Dávid a halálnak három lehetséges okát nevezi: isteni végzést, természetet, véletlen esetet.⁴⁾ — Jes. 53, 2 és köv. versében Izraél úgy van leírva mint beteg, kőről az orvosai lemondtak és ki utálatot gerjeszt.⁵⁾ — Zakar. 8, 6. גַּם előtt pótlendő a kérdő szócska.⁶⁾

Zsolt. 18, 5. בִּלְעֵל az ellenséget átok alakjában jelöli: „ne emelkedjék“. ⁷⁾ — 19, 2, 8. Az ég dicsősége után a költő a tóraét írja le, mintha mondaná: az Isten tana még sokkal fényesebb, fenségesebb és üdvösebb.⁸⁾ — 30, 8. הָרִי ugyanaz mint Jer. 17, 3 הֶרְרִי, mert a névszók alakjai változó.⁹⁾ — 49, 13, 21. A „dicsőség“, mely nem hál (יֵלִין) az emberrel a halál álmában, a ő halhatatlan lelke; oly ember pedig, a ki nem nyer belátást (יבִין) „a baromhoz hasonlóan, az elvész“. ¹⁰⁾ 72, 18 utóirat, melyet az első másoló tett a könyv végére, a hol mi ezt szoktuk írni: „Dicsértessek, a ki

Dúnas Ibn Labrát (Száadja elleni kritikája, 50. sz.). V. ö. Harkavy, Studien und Mittheilungen V, 92.

¹⁾ IV, 11 (רְמוֹ, אֲשֶׁר־הָיָה).

²⁾ I. E. e helyhez. V. ö. Blau megjegyzéseit, M. Zs. Sz. VIII, 24.

³⁾ I. E. e helyhez.

⁴⁾ V, 20 (344, 4, Cassel 420).

⁵⁾ III, 34; ezen szakasz a kezdő szavakkal (52, 13) van idézve: הָנָה יִשְׁכֵּל עֲבָדִי. L. még III, 44.

⁶⁾ I. E. e h.

⁷⁾ I. E. e h.

⁸⁾ II, 56 elején.

⁹⁾ I. E. e he. V. ö. Kimchi komm. Jer. 17, 3-hoz.

¹⁰⁾ I. E. e h.

erőt ad a fáradtnak.“ Ugy értendő a 89. zsolt. 53. verse is.¹⁾ 73, 25. מי nem kérdő, hanem visszavezető szócska, jelentése „mi“ (l. Gen. 33, 8): a mit magamnak kívánok, az égben van.²⁾ — 80, 16. össze van huzva וְכִנְיָהּ-ból (az első גַּב-ban nincs dages, mint הללוהו első ל-jeben sincs). Vonatkozással יכרסמנה-ra (14. v.) azt könyörgi a zsoltár költője: Ótalmazd őt (a szöllőtöt), melyet jobbod plántált.³⁾ — 82, 8. „Örökségül leszel“ (תנחל) azoknak, kik „mind a népek közt“ jajgatnak (sanyargattatnak).⁴⁾ — A 104. zsoltár eszmemenétében a világ teremtésről szóló elbeszélést követi⁵⁾ — 139, 14. A te munkáid nagyon is csodálatosak előttem, bár megnyit is megismert az én lelkem.⁶⁾ — A 150. zsoltár a levitákat szólítja meg, kik a szentélyben (קדשו, 1. v., ברקיע עו, a szent ládát jelöli) zenekisérlettel énekeltek.⁷⁾

Az Énekek Éneke 5. fej. 2—4 verseiben Salamon talán a babyloniai exiliumra és az onnan való visszatérésre céloz.⁸⁾

Dán. 9, 2. Az exilium 70 éve, melyeket Jeremiás jószolt, nem Nebukadneczár első évétől, hanem Jeruzsálem elpusztulásától számítandók, l. II. Krón. 36, 20 s köv.⁹⁾

1) I. E. mind a két helyhez, a másodikon nem teszi ki J. Hallévi nevét, csak így jelöli: חכם גדול ספרדי.

2) I. E. e h.

3) I. E. e h. A romlott szövegben egészen megcsonkult az értelem.

4) I. E. e h.

5) V, 10, [הרא אלמזמור] ינאסק מע מעשה בראשית. A párhuzamot a következő módon viszi keresztül: Zsolt. 2 a — Gen. 1, 3; 2 b—1, 6; 3 a—1, 7; 3 b, 4—1, 7; 5—1, 9; 6—1, 12 (a vizek); 13—1, 11 (2, 6); 14 s köv. — 1, 29; 16, 17, 18—1, 10; 19—1, 14; 24, 31—1, 31. J. H. ezen párhuzamosításnál ישיר (רומז) kifejezést használja: a zsoltár verse a Genesis versére céloz. Ibn Ezra is így magyarázza a 104. zsoltárt. l. kommentárját e zsoltárhoz és Gen. 1, 1-hez.

6) I. E. e h.

7) I. E. e h.

8) II, 24: ולעל פיהם לנו שלמה פי קולה אני ישנה ולבי ער (rejtvény) szóval, melyet Ibn Tibbon nem fordít, az allegoria van jelölve. — V. ö. a targumot és Ibn Ezrát e helyhez.

9) I. E. e h., egy hosszabb beszélgetés kapcsán, mely közte és J. H. közt folyt a gáonok felfogásától eltérő ozen magyarázatról.

VIII.

Ábrahám Ibn Dâud.

1. Húsz évvel miután J e h ú d a H a l l é v i a „megvetett A „magasztos vallás“ apologiáját írta, az ő fiatalabb földije Á b - h i t “ könyve. r a h á m I b n D â u d Toledóban, megírta könyvét a „magasztos hitről“. ¹⁾ Ábrahám Ibn Dâud nem is említi elődjének munkáját, ámbár mint ünnepezt költőt ebben a vallásbölcsészeti művében is idézi, történeti művében pedig (A hagyomány könyve) őt is, mint a spanyol zsidóság egyik koriféusát, magasztalja. Mindamellett valószínű, hogy ismerte a Kuzarit és hogy ennek tartalma saját munkájára is befolyást gyakorolt. ²⁾ Azon körülmény, hogy nem nevezi, legjobban magyarázható abból az ellenséges állásból, melyet Jehúda Hallévi elfoglalt a bölcsészettel szemben. A Kuzari szerzője a bölcsészettel ellentétes álláspontból indult ki és tőle még a vallás tanainak megerősítésére sem akart bizonyítékokat kölcsön venni, ³⁾ míg Ábrahám Ibn Dâud az ő munkájában épen a bölcsészet és vallás közötti összhangzást akarja kimutatni. ⁴⁾

¹⁾ (אלעקידה אלרפיעה) (arabul: האמונה הרמה). Az arab eredeti elveszett, Salamon Ibn Lábi héber fordítását kiadta, német fordítással együtt, Simson Weil (Frankfurt a. M. 1852. Itt ezen kiadás szerint idézek, a munka részének és fejezetének, valamint a lapszám említésével. A munkának tartalmát rendszeren ismerteti J. G u t t m a n n, Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daud aus Toledo, Göttingen 1879.

²⁾ L. K a u f m a n n kimutatását, Geschichte der Attributenlehre, 241—252.

³⁾ L. fent 97. l.

⁴⁾ A héber fordításnak teljes fölirata ez: ספר האמונה הרמה המביא כתאב אלעקידה אלרפיעה. Bizonyosan már az eredetiben is ez volt a könyv címe és arabul így hangozhatott (rimesen): כתאב אלעקידה אלרפיעה. V. ö. az I. szakasz végét (43. l.): ודע שדעתו בתורתנו מסכמת עם הפילוסופיא האמתית בזה ובזולתי; II. végén: הנה כבר הסכימה התורה עם הפיל' האמתית בזה גם כן; ויסכים הכתוב עם הפיל' בזה : 93. l. ומצאנו התורה והפיל' מסכימים על זה (58 l.).

De minthogy a különben oly magasra becsült Jehúda Hallévi ellen nem akart egyenesen harcolni, mint más okból és kiméletlen hevességgel Salamon Ibn Gabirol ellen teszi, inkább nem is említette¹⁾, de szemben Jehúda Hallévi tiltakozásával a zsidó vallás kinyilatkoztatott tanainak a bölcsészet módszerével és gondolkörével eszközöndő összekapcsolása ellen, épen ezen összekapcsolást tette rendszerének vezéreszméjévé. Lehet, hogy Ábrahám Ibn Dâud munkájának czimét is (A magasztos hit)²⁾ szándékosan ellentétbe hozta a Kuzari czimében használt kifejezéssel, mely a zsidó vallást lenézett hitnek jelöli; mintha ezzel arra akart volna utalni, hogy Izrael vallásának magasztossága épen akkor mutatkozik, midőn összeegyeztetését a bölcsészettel kimutatjuk.³⁾

2. Izraelnek „bölcsesége és belátása“, melyet Deut. 4, 6 szerint az összes népek fognak csodálni, nem rejlik Bölcsészet és sem a kinyilatkoztatási törvényekben, melyekben a szentírás. nem izraelita szemében nem lehet semmi csodálandó, sem a társadalmi és erkölcsi törvényekben,⁴⁾ mert ezek az ész útján is találhatók, hanem az izraelita hitnek alaptanaiban, melyek csodálatos módon egyeznek az igazi bölcsészet, hosszú és fáradságos kutatás útján nyert eredményeivel.⁵⁾ A kinyilatkoztatás könyvei⁶⁾ csak célzásokban foglalják magukban az igazi bölcsészet tanait; világosan nincsenek kifejezve, mert a népnek nehezen esnék a megértésök; ezen célzások a népből gondolkodási képességüknél fogva kiválókat arra serkentik, hogy belső értelmüket kinyomozzák és megtudják,

1) I. Kaufmann, 251 s. köv. l.

2) A zsidóság vallását Á. Ibn D. (bevezetés, 2. l. 11. sor és 4. l. 22. s.) így jelöli: אמונה ישראלית (= אלעקידה אלאסראייליה): v. ö. Jehúda Hallévi kifejezését: אלעקידה אליהודיה (III, 17, 166. l., 7. s.), a mit Ibn Tibbon — a Halberstam-féle kézirat helyes olvasata szerint — így fordít: קשרי הדת היהודית, mert az arab szónak etymológiáját is veszi tekintetbe. I. erről J. Qu. R. I, 442.

3) Csak röviden megjegyzem, hogy Á. I. D. »igaz bölcsészet« alatt az aristotelizmust érti, fejlődése azon alakjában, melyet az arab bölcsészek, Alfárábi és Ibn Szina által nyert.

4) I. fent, 113. l.

5) A bevez. végén (4. l.)

6) ספרי הנבואה; így is: ספרי התורה, 47. l. 6. s.

hogy a bölcsészet bennfoglaltatik a kinyilatkoztatási iratokban, míg a közönséges ember a külső értelemmel is beéri.¹⁾

Ezen irányt követve, Ábr. Ibn Dâud munkája első két részének minden fejezetéhez²⁾ külön függelék csatol, melyben az egyes fejezetekben fejtegetett bölcsészeti fogalmaknak és tantételeknek szentirási bizonyítékait nyújtja. Erről a bevezetésben így nyilatkozik: Bármit hozunk föl az első és a második szakaszban, nem szükölködik a szentírás bizonyítéka nélkül, úgy hogy világosan lesz fölismerhető, hogy a bölcsesség (bölcsészet) igazságai a szentirási könyvekben foglaltatnak.³⁾

Mily módon talál A. I. D. a szentírásban célzásokat még a tartalmától legtávolabb eső fogalmakra is, különösen az aristotelesi bölcsészet alapfogalmait ismertető első fejezetekből látszik. A tiz kategóriát, melyek Száadjánál csak előadása keretét szolgálnak,⁴⁾ A. I. D. a 139. zsoltárban komolyan kimutatja, a mi természetesen csak igen erőltetett módon sikerül neki.⁵⁾ — Az ősanyagra (עֵלָה), mely a váltakozó alakokat fölveszi, két helyen talál célzást: Jer. 18, 1 s köv., Jes. 64, 7; magára az alakoknak váltakozására Jób 38, 14-ben, a váltott ruhák találó képe alatt, mely ugyanabban az értelemben Zsolt. 102, 27-ben is alkalmaztatik.⁶⁾ A négy elem természeti mozgásai Jób 38. fejezetében találhatók: a föld mozgása a központ felé 4—6 v., a víz mozgása, 8. és

1) I, 2 (12. l.). Épúgy I, 5 (19. l.): כְּבֵר הַדַּעַתִּיךְ שֶׁאַתָּא לֹא תִמְצָא בְּסִפְרֵי הַקֹּדֶשׁ הָעֵנִינִים הַמְּבֹאֲרִים בְּפִילּוֹסוֹפִיָּא הָאֲמִתִּית מְפֹרָשִׁים בָּהֶם אֵךְ תִּמְצָא בָהֶם סְתוּמִים יִבִּין אוֹתָם הַפֶּקֶח וְיִקְחֵם הָעוֹר כְּפֶשׁוּטָם. — L. különösen a 82. l., a szentírás és bölcsészet között tapasztalt, de kiegyenlitendő ellenmondásról az Isten tulajdonitmányaira nézve.

2) A harmadik, nem teljesen megmaradt rész (98—104. l.) vázlatát adja az erkölcs- és köteleosségtannak.

3) Bevez. 3. l. alul. Ezen bibliai függelékek a fejezet speculativ fő-résztől külön felirat által vannak elválasztva: כְּתוּבִים רוֹמִזִּים אֵל מַה שֶּׁקָּרָם (I, 2, 3, 4) vagy כְּתוּבִים מַעֲרִידִים [בְּמַה שֶּׁקָּרָם] (I, 5, 6, 7, 8; II, 1, 3, 4), vagy נִצּוֹן מִשִּׁירָה אֵלֵי מַה (I, 1, II, 5). Arabul így lehetett: תִּקְרָם, נִין שֶׁאֵהֶר, נִצּוֹן שֶׁאֵהֶרָה.

4) L. fent 17. l.

5) I, 1 (8. l.), l. Guttman 31. l.

6) I, 2 (12 s köv. l.). Jób 38, 14 magyarázata e szavakkal van bevezetve: וּמִן הַדְּבָרִים הַנִּפְלְאִים שֶׁבָּאוּ בְּכְתוּבִים. Más bölcsészeti magyarázatot Zsolt. 102, 27-re idéz Ibn Ezra Jehúda b. Dávid Chajjúg nevében.

16. v., a levegőé, 9—11. v., és a tűzé, 19. v.¹⁾ Minden testi lénynek végességét Jes. 40, 12 s köv. tanítja.²⁾ — Hogy minden mozgásnak első mozgatóját kell elismerni, azt oly szentirási helyek hangsúlyozzák, mint: Jób 38, 37. Péld. 30, 4, Jób 38, 36, Jes. 40, 13, Jób 38, 25,³⁾ melyek kérdést tartalmaznak a világban történő dolgok okozójáról. Az első oknak tagadóját Ezékiel 29, 3 gúnyolja. Mint legfelsőbb erő Isten אל-nek mondatik (1. אֵל Zsolt. 88, 5 אֵלֹהֵי u. o. 22, 20); e szerint értendő: אֵל אֱלֹהִים [אלים] (Jós. 22, 20, Zsolt. 50, 1, Dán. 11, 36) és אֱלֹהֵי אֱלֹהִים, a hatalmasak hatalmasa, minden mozgató erőnek mozgatója.⁴⁾ Más ilyennemű és igen különböző értékű szentirásmagyarázatok a következő paragrafusokban említendőek.

3. Nem szabad a szentirást minden mondatában szó szerint értelmezni; vannak a bibliában oly mondatok, A szentirásma- melyeknek kifejezései a szóértelemtől eltérő magya- gyarázat alap- rázatot tesznek szükségessé. Pl. midőn valamely tétélei. szentirási vers egy másik verssel áll ellenmondásban;⁵⁾ akkor azon verset kell más értelemre magyarázni, melynek szó- szerinti értelme az ész követelményei szerint nem fogadható el. Továbbá számos helyen a szentirás úgy fejezi ki a gon-

¹⁾ I, 3 (15, l.). A 19. vers második felére nézve megjegyzi, hogy e kérdés: »hol van a sötétség helye?« a sötétség fogalmának negativ minőségére céloz; a sötétségnek nincs helye, mert csak a világosságnak negációja. Továbbá lehetségesnek mondja, hogy a 19. vers céloz: עַל מְקוֹמֹת הָאָרֶץ אֲשֶׁר הָלִילָה בָּהֶם שֶׁשָׁה חֲרָשִׁים וְגַם הַיּוֹם. Ez Szádja magyarázatán alapszik (Jeczira-kommentárja I, 4, 33. l., francia ford. 54. l.), melyet Ibn Ezra idéz Jób kommentárjában e helyhez.

²⁾ I, 4 (16. l.). Ennek kapesán Jób 26, 6 s köv. versét is magyarázza: שָׂאוֹל és אֲבֵרֹן a föld középpontját jelölik, צֶפֶן az északi sarkot.

³⁾ Ezen bibliai helyek közül néhányat Á. I. D. (II, 1, 47. l.) arra idéz bizonyítékul, hogy a szentirás az emberek sokaságát is arra akarja vinni, hogy Istent hatásaiból ismerjék meg és a belátók megtisztult istenismeretéhez közeledjenek.

⁴⁾ I, 5 (19. s köv. l.) L. fent 108. l.

⁵⁾ Ezen megjegyzés barátjának egy kérdésére vonatkozik, melyet Á. I. D. könyvének okául említ, t. i. miképen oldható meg az ellenmondás az akarat szabadságát bizonyító és a vele ellenkező szentirási helyek között.

dolatot, hogy a mondat nem a gondolatnak sajátképi tartalmát adja, hanem az emberek értelméhez alkalmazkodik: ily esetekben áll a régiek tétele: „a tóra az emberek nyelve szerint beszél“, pl. Gen. 18, 21, u. o. 22, 12, Deut. 32, 27 és sok más.¹⁾— Egymásnak ellenmondó helyek találhatók a szentírásnak azon versei közt, melyek Isten tulajdonságaira vonatkoznak, mint Exod. 33, 20 és Num. 12, 8; I Sám. 15, 11 és u. o. 29. v. Ily ellenmondásokat úgy kell elmozdítani, hogy az isteni tulajdonitmányok különböző megjelöléseinek értelmét közelebbről megvilágítjuk.²⁾

Minthogy a szentírás az emberek többségéhez fordul, oly tulajdonitmányokat állít az Istenről, melyek metaphorikus módon értendők és melyekről hinnünk kell, hogy szóértelmük nem felel meg az igazságnak,³⁾ pl. Zsolt. 78, 65, u. o. 44, 24, Jer. 14, 9, u. o. 8. v. Ide valók mind azon helyek, melyeken az Istennek testi tagok tulajdonittatnak és melyekről áll a régiek említett tétele a tóra emberi beszéd módjáról, pl. Neh. 1, 6, I Kir. 9, 3, Jes. 66, 1, u. o. 48, 13, Jer. 31, 19, Zsolt. 8, 4; ezen beszéd módnak metaphorikus jellegét bizonyítja a Deut. 4, 15-ben foglalt óvás. Ide valók még oly kifejezések, melyek szerint az Isten a dolgokat úgy szemléli, mint a kinek fáradoznia kell, hogy valamit észrevegyen, pl. Gen. 18, 21, u. o. 3, 9, u. o. 22, 12, Deut. 32, 27; vagy oly kifejezések, melyek szerint Istenben új tudás keletkezik. Az igazát Czófar mondja (Jób 11, 11): „látja a jogtalanságot, anélkül hogy figyelne rá.“⁴⁾ Ide valók továbbá az Isten haragját és tetszését állító kifejezések, melyeknek igazi jelentése abban a gondolatban rejlik, hogy jó cselekedetek Istenhez közelebb visznek, gonosz cselekedetek tőle eltávolítanak; a mi az Istentől való eltávozást illeti, l. Ezék. 8, 6, az Istenhez való közeledésre nézve Zsolt. 15, 1, Jer. 30, 21. És valamint a tengeren utazó azt hiszi, hogy a magas hegyek, melyek mellett gyorsan elhalad, ellenkező irányban sietnek el tőle, míg valóban ő az, a ki tőlük elsiet, úgy az Istentől távozóknak is

1) Bevez. 2 a b.

2) II, 6, 1 (82. l.)

3) הדבור להמון הביא לזכור תארים לבורא ית' וית' שהם על צד העברה . . . אינם על דרך האמת כן

4) יראה האון ואינו צריך להתבונן: V. ö. Ibn Ezrát e helyhez:

úgy látszik, mintha az Isten tőlük távozott volna; e szerint értendők oly kifejezések, mint Zsolt. 10, 1, u. o. 22, 12.¹⁾

4. Mindazon nevek, melyekkel a héber nyelv Istent jelöli, a tetragrammatont kivéve, más lények jelölésére is szolgálnak. Így אלהים szóval jelöltetnek: Isten nevei és tulajdonságai. az angyalok, Gen. 48, 15 (האלהים=המלאך a 16. v.),²⁾ a csillagok (Jób 38, 7), birák (Exod. 22, 8), bölcsek (Zsolt. 82, 6), előkelők (Gen. 6, 2), bálványok. — אל (tulajdonképen a. m. erő)³⁾ jelöli a hatalmasakat (Ezék. 17, 13), az erős fát (u. o. 6, 13), az épületnek erős támaszát (u. o. 40, 24), még a kost is, mint az erős állatot a juhok közt. — שרי jelentése tulajdonképen: a hatalmas víztömeg (Ezék. 1, 24), aztán hatalmas általában (Jób 22, 25). Azon szó is, melylyel a kizárólag az Istent jelölő nevet olvassuk, אדני, az angyalok jelölésére szolgál, és azért יהוה alatt is a szentírásban sokszor angyal értendő. Ezt különösen a Genesis 18. és 19. fejezeteiben láthatjuk. Hogy יהוה tényleg מלאך értelmében is alkalmaztatik, annak czáfolhatatlan bizonyítékait a következő szentírási helyek nyújtják: Exod. 23, 21 („az én nevem benne van“), Gen. 28, 13 (v. ö. 31, 11 és 13), Exod. 3, 4 (v. ö. 2. v.), Birák 6, 14 (v. ö. 11. v.), Gen. 16, 13 (v. ö. 7 s köv. v.)⁴⁾

Isten tulajdonitmányai⁵⁾ közül az ősatyák a hatalomról nyertek tudomást (Exod. 6, 3), Mózes az örökkévalóságról (u. o. 3, 14).⁶⁾ Azon mondatot, melyben Mózes az Isten egységét tanította (Deut. 6, 4), a nemzet hitének állandó val-

¹⁾ II, 3 elején (51. l.).

²⁾ Ezen helynek ugyanazon magyarázatát l. valamivel alább, 84. l. 10. s. alul; ellenben a 87. l. 13. s. alul azt hiszi, hogy המלאך előtt ישלח ígét kell hozzá gondolni, a mivel aztán a föltett azonosítás (המלאך=האלהים) elesik. Az első magyarázatot Ibn Ezra is adja a rövidebb kommentárban Exod. 3, 7-hez.

³⁾ L. fent 127. l.

⁴⁾ II, 6, 1 (83 s köv. l.). Gen 31, 13-re nézve l. 88 l.

⁵⁾ L. Kaufmann, Gesch. d. Attrib. 348 s köv. l.

⁶⁾ Ehhez אדני אשר אדני magyarázatát csatolja, mely szerint az első אדני múlt értelemmel bir, mint másutt is jövő alaku ígék, pl. Exod. 15, 14, Deut. 32, 10, u. o. 13. v. Tehát: voltam, a ki leszek.

lomásává tette.¹⁾ Hogy Isten igaz és élő, azt Jer. 10, 10 fejezi ki. Hogy Isten akar, azt oly általánosan ismert bibliai helyek bizonyítják, hogy szükségtelen közülük egyeseket idézni.²⁾

5. Hogy a csillagok mozgásaikkal Isten akaratját teljesítik, az Zsolt. 103, 21-ben van kimondva; hogy **A középlények,** van bennük Istentől eredő élet és önkényes hódolat **angyalok.** lattal szolgálják az Istent, azt Neh. 9, 6 tanítja³⁾.

A szellemi középlények vagy intelligenciák, melyek maguk mozgástalanok és változhatatlanok, de a sphaerákat és égi testeket mozgatják, a szentírásban מלאכים, angyaloknak nevezetnek, Zsolt. 103. 20.⁴⁾ A Példabeszédek 8. fejezete (22—29. v.) magát azon szellemi lényt, mely a lények rangfokozatában a látható világ fölött áll, beszélteti. A középlények viszonyos tökéletlenségéről az Isten abszolút létéhez képest Jób két helyén van szó (4, 18 és 15, 15). Azon rangbeli különbségekhez képest, melyek ezen középlények között fennállanak, a szentírás egyes angyaloknak kitüntető jelzőket ad, mint Dán. 12, 1-ben; erre vonatkozik a פנים és אהורים (Exod. 33, 23) megkülönböztetése.⁵⁾ Mint az égi testek mozgatóihoz, kiknek tehát befolyásuk van a földi dolgokra, az egyes nemzetek hozzájuk tartozóknak mondatnak, l. Dán. 10, 13, 20 és 21.⁶⁾ Ezen lények („angyalok”) közül

¹⁾ ושמה האומה הפסוק המדבר בו פסוק אמונתם ירבו לזכרו בחייהם

²⁾ II, 3 végén (56 s köv. l.).

³⁾ II, 4, 2 végén (62. l.). Az égitestek lelkes voltát, I, 8 végén (43. l.), ezen versekkel bizonyítja: Zsolt. 19, 2, Neh. 9, 6, Kóh. 1, 5 s köv. (a hol רוח lelkét jelent). Ugyanott Ezékiel első fejezetére is utal, hol beható gondolkodás útján lehet a mélyebb értelmet kipuhatolni. L. Guttmann, 115. l.

⁴⁾ II, 4 végén (68. l.). השכלים המופשטים אשר לא יתנועעו הנקראים. נקרא בהסכמתם שכל ובלשון התורה מלאך. 63. l. alul: בלשון התורה מלאכים. L. még 82. l., 4. s. V. ö. Schmiedl, Studien, 72. l.

⁵⁾ L. alább.

⁶⁾ Ehhez e megjegyzést csatolja: a nemzeteknek ezen égi vezetői megfelelnek az — astrologikus — tudomány alaptételeinek a csillagok hatásáról: ואין לחוש אם יסבימו כל החכמות עם התורה. Hogy vallásos tekintetben azon föltevés, miszerint a csillagok — vagyis inkább a csillagokat vezető szellemi lények — befolyást gyakorolnak a földi dolgokra, nem okozhat aggodalmat, azt Ábr. b. D. alább (86. s köv. l.) iparkodik bebizonyítani; v. ö. még 103. l. felül.

egyesek az isteni ótalmat egyes embereknek is juttatják, l. Gen. 24, 17, u. o. 48, 16, Exod. 23. 20 és 23, Jes. 63, 9, Dán. 6, 23. Egyes kitüntetendő egyéneknek, e célból teremtetett látható alakokban¹⁾, a legkülönbözőbb célokból jelennek meg.²⁾

Hósea 2, 23 s köv. verseiben célzás van azon befolyásnak lánczolatára, melyet a középlények Isten akaratja alapján a földi dolgokra gyakorolnak.³⁾

Izraél népének vezetése is egy középlényre van bízva; ez Exod. 5, 3-ban **אלהי העברים**-nak van nevezve, azért u. o. az 1. versben **יהוה** előtt pótlendő **מלאך**.⁴⁾ Ezen fölfogást Num. 20, 16 erősíti meg: Angyalt küldött, a ki bennünket Egyiptomból kivezetett.⁵⁾

A közönséges fölfogástól annyira eltérő ezen nézetet, miszerint a szentírásban sokszor Isten neve alatt a középlények értendőek, azon körülmény is megerősíti, hogy általa elesik azon nehézség, melyet a szentírásnak számos anthropomorphismusa és anthropopathismusa okoz,⁶⁾ a mennyiben azok — még átvitt értelemben is — tiszteletlenséget képeznek a legfelsőbb lény iránt, míg ha a középlényekre vonatkoztatjuk, nem tekinthetők annak. A szentírás fordítója (Szádja) nem járt el helyesen, midőn oly kifejezéseket, mint **וידבר ה'** és hasonlókat körülírás nélkül fordította és nem követte a targum példáját, melyben a helyett, hogy „Isten mondta“ ezen körülíró mondat van: **והוה** **מימרא מן קדם ה'**, Jes. 66, 1 pedig így van fordítva: Az ég dicsőségemnek trónja és a föld zsámoly előtttem; melyik az a ház, melyet előtttem építeni akartok, és hol

1) Ehhez a következő adat járul: **כמו שפירש רב סעדיה ז"ל בותמונת**. A próféták számára teremtetett megjelenési alaknak elméletét alább (91. l.) bővebben fejtegeti.

2) II, 4 végén (68 s köv. l.). L. még 85. l. felül; 88. l. felül.

3) II, 6, 1 (86. l.).

4) 85. l. alul. V. 6. 88. l.: **ואם יאמר למה אמרת שהוא יקרא אלהי העברים נאמר על צד שהוא ממונה בהם בהשפעת האל ית' וית' עליו**.

5) 88. l. Ezután fejtegetés következik arról, hogy mindamellett csak az Isten lehet a tisztelet tárgya. V. 6. a 87. l., az Istenhez forduló imáról.

6) A fent, 128. l. 1. j. alatt idézett példákön kívül még a következőket idézi: Gen. 11, 5. Birák 10, 16, Ámosz 2, 13.

van dicsőségem időzésének helye? — Hagyomány és bölcsészet¹⁾ e szerint megegyeznek abban, hogy az emberi beszédmódnak ezen kifejezései alatt nem az Isten tulajdonitmányai, hanem a középlények tulajdonitmányai értendők.²⁾ Ezzel el van háritva az ellenmondás I. Sám. 15, 29 és u. o. 11. között, mert a 29. versben Istenről van szó, a 11. versben a középlényről.³⁾ Ezen nézet alapján érthetővé lesz Exod. 33. fejezetében is a 12. verstől a 23. versig terjedő szakasz.⁴⁾ A ki azt hiszi, hogy יהוה alatt mindig csak az Istent magát szabad érteni, annak számára a szentírás telve van ellenmondásokkal, vakként tapogatózik és a legfelsőbb lényről téves és hamis nézeteket táplál.⁵⁾

1) והפילוסופיא הקבלה. Hagyomány itt a fent, 1. l. említett tágabb értelemben veendő. A hagyományról, mint a próféta-ságba, tehát a szentírásba is vetett történeti hitnek alapjáról I. II, 5 bev. (69 s köv. l.), Guttman, 163 s köv. l.

2) 89. l.

3) U. o., l. fent 128. l.

4) Csak röviden akarom itt ezen hosszú, a 34. fejezetnek néhány versére is terjedő exegetikus fejtegetést (89 s köv. l.) vázolni. A 12. versben Mózes azon angyalhoz beszél, ki neki Exod. 3, 6 szerint megjelent, ki Izraél vezetésére van rendelve (l. fent 131. l. 4. j.), kitől az Exod. 13, 21, és 14, 19-ben említett fény származott és ki a nép vétkének esetére Exod. 23, 20-ban egy második angyalt helyez kilátásba. Erre vonatkozik 32, 34 és 33, 2. Mózes első kérelmé, a 12. v., a 3. versre ezelőz; világosabban ismételtetik 34, 9-ben, valamint a 13. versben foglalt első kérelmet a 18. vers ismétli. Mózes első kérelmére a 14. versben kapja a választ; a második kérelem szintén teljesítettetik (19. v.), miután ויאמר a 18. versben régmúlt idő, mint וירד, Lev. 9, 22, — l. erről Abulvalíd, Luma 52, 13—18, — ויהלש Jób 14, 9) Mózes azt ismételte. פנים és אחורים (14., 15., 20. és 23. v.) továbbá, az Izraél fölé rendelt angyalok után következő középlények. Az אחורים-nak nevezettre (23. v.) vonatkozik talán Num. 12, 7, a mi által elesik az ellenmondás ez utóbbi vers és Exod. 33, 20 között. נפלאות szó, 34, 10-ben, vonatkozik ונפלינו-ra (33, 16).

5) 90. l. Ábrahám Ibn Dâud ezen szinte megijesztő következetességgel keresztülvitt nézetének megerősítése végett a keresztény és muhammedán vallásra is hivatkozik. A keresztények ויאמר ה' kifejezést így fordítják: »az úr mondta« וירד ה': »az úr megnyilvánult«; a muhammedánusok azt mondják, hogy nem az Isten, hanem Gábiel angyal (הרוח) beszélt prófétájukkal (91. l.)

6. A próféta¹⁾ első fokát az igaz álmok képezik, mint pl. a Dániel látta álmom (Dán. 7, 1), melynek képekbe burkolt tartalmát az észnek meg kell fejtenie (16. v.); magasabban áll Ábrahámnak éjjeli látomása (Gen. 15, 12 s köv.), szintén álomban, de képek burkolata nélkül megengedett bepillantás a jövőbe.²⁾ A legmagasabb fokot képezik az éber állapotban látott prófétai látomások, milyen az Ábrahámé (Gen. 15, 1), mely a szentírásban e bevezető kifejezéssel: „Ezen szavak után“ tüzetesen elkülönítettik az előbbi, álomlátomásoknak tekintendő isteni megjelenésektől.³⁾ Az éber látomások ezen legmagasabb fokán belül különböző fokozatok vannak. Ha a prófétának képzelő tehetsége különösen erős, leggyakrabban képekbe burkolt látomásokat lát. A képekben leggazdagabb próféta Ezékiel,⁴⁾ a kit ezért így neveztek: ממשל משלים (Ezék. 21, 5). A prófétai képek a próféta számára csak képzelő tehetsége segítségével létesülnek,⁵⁾ a miért csak ő maga látja, míg környezete semmit sem vesz észre belőlük; 1. Dán. 10, 7, Ezék. 8, 1.⁶⁾ — A próféta bizonyos helyhez (Palesztina), bizonyos időhöz (1. I. Sám. 3, 1) és bizonyos nemzethez (Izraél) van kötve. A prófétai hivatás föltételeit az arra méltóknak talált egyénéknél az igazságszeretet és az alázatosság két erénye képezi, melyek az 15. zsoltárban felsorolt erényeknek alapjai.⁷⁾ Mintául ebben Mózes tekinthető, kinek igazságszeretete Exod. 2, 12 és 17-ben, és kinek alázatossága Num. 12, 3-ban van bizonyítva.⁸⁾ A próféta hitelességének föltétele, hogy az általa nyilvánosan az egész nép láttára mivelts csodákra hivatkozhatik, mint

1) L. Guttman, 167. s köv. l. A prófétai ihletést Á. b. D. a szellemi közlények hatására vezeti vissza.

2) Az álombeli látomáshoz az alvásban vagy alváshoz hasonló állapotban látott látomások tartoznak (רמות נפילה, 72. l., 14. és 26. s., כפייה, 73. l. 10. s.).

3) Oly esetekre is idéz példákat, midőn az álombeli látomást éber látomás követi.

4) כי הוא היה גדול הדמונים בנבואתו.

5) L. fent 131. l. 1. j.

6) 71—73. l.

7) Ibn Czaddik szerint is ez a két főerény, l. fent 93. l.

8) 74. s köv. l. V. ö. 99. l., 14. s köv. s., és 101. l., 24. s.

Mózes tette, Deut. 4, 32 s köv.¹⁾ — Máleághi a próféták pecsétje (azaz utolsója).²⁾

7. A Mózes által mivelt csodák nyilvánossága és az A szentírás hi- egész népnek a sinaji kinyilatkoztatás melletti tanu- telessége. sága azt bizonyítja, hogy a tóra tartalma nem lehet koholva. A tóra oly könyv, melyet szavahihető emberek összessége átvett szavahihető összességétől és tovább hagyományozott.³⁾ Azon föltevés, hogy a pentateuchus a babyloniai exilium folytán elveszett és Ezra által, de csak részben és önkényes módosításokkal, az emlékezetből leíratott,⁴⁾ lehetetlennek tűnik föl, ha tekintetbe vesszük a folytatólagos és már az éjszaki törzsek elvitetésével megkezdődött számkiüzésnek módját, mely által az összes tórapéldányok elveszése képzelhetetlenné válik. Épúgy elképzelhetetlen, hogy oly férfiak, mint Dániel, Ezékiel, Mordekhái nem tartották volna meg egy példányát. De akkor is, ha a képzelhetetlent lehetőnek vesszük és föltesszük, hogy Ezra a visszatérés után a tórát megváltoztatott alakban leírta, mikép tehető föl, hogy az assyriai diasporában élők, a Palesztinában visszamaradtak vagy az Egyiptomba és Afrika elköltözöttek ezt tiltakozás nélkül megengedték volna? Mily hiven őrzik a diasporában a szentírás szövegét, azt most is láthatni abból a teljes összeegyeztetésből, mely az egymástól legtávolabb eső országokból⁵⁾ származó szentírási másolatok közt észleltetik,

1) 80. l., bővebb fejtegetéssel. A prófétának adott csodatevő hatalomról l. 73. l., továbbá 92. l. alul. Az utóbbi helyen erre vonatkoztatja a 8. zsolt. 6. versét: a próféta ebben közel áll az angyalokhoz (אלהים).

2) 76. l., 25. s.: והוא אצלנו חותם הנביאים. Ennek a megjegyzésnek polemikus éle van az iszlám ellen, melynek tana szerint Muhammed a »próféták pecsétje«. — Hasonló irányzattal Mózes a 49. l. 14. s. így jelöltetik: מבחר שבמין האדם: így szokták a muhammedánusok az ő prófétájukat jelölni.

3) 80. l. alul. A mondat vége az eredetiben alkalmasint így hangzott: לבנה כתאב נקלתה גמה צאדקין ען גמה צאדקין.

4) L. erről Kaufmann, R. d. E. J. X, 251; Schreiner, a ném. kel. társ. foly. XLII, 630.

5) Az országok felsorolása így végződik: עד קצת ערי אלמנום אשר על הים המקיף הצפוני. Tehát az éjszaki tenger partján levő ország; talán אלמנום olvasandó, azaz Allemannos.

úgy hogy pl. az őspéldányban megvolt három kisebb alakban irt Nun betű¹⁾ az összes másolatokban ugyan azon alakban van írva. Miképen történhetett volna tehát, hogy Ezra koholmányát általánosan elfogadták?²⁾

8. A Levitikus 26. fejezetéből azt akarták következtetni, hogy a zsidó vallás csak földi viszonzást ismer. Tényleg azonban a tóra ígéreteinek és fenyegetéseinek szóértelme csak a nagy tömeghez fordul és itt is alkalmazható a szentírás emberi beszédmódjáról szóló tétel. Mindamellett a szentírásban világosan említve van a léleknek halál utáni élete. Így Chanókhnál (Gen. 5, 24) és Illésnél (II. Kir. 2, 3, 5, 10), kiknek kimulása a földi létből nem jelöltetik halálnak. Mózes is, ámbár nagyobbára a nép sokaságához fordul, imájában, Num. 27, 16, kifejezést ad az emberi szellem fennmaradásában vetett hitének. A halál utáni viszonzásban vetett hit kifejezésre jut Exod. 32, 34 b-ben. Ide számítható még Num. 23, 10. — Hogy ezen hit a népben el volt terjedve, bizonyítja Abigájil mondása, I. Sám. 25, 29.³⁾ Az örök életre céloz Deut. 30, 15 és Ezék. 18, 32. Róla beszél Salamon Kóh. 12, 7-ben, a másvilági viszonzásról pedig u. o. 11, 9 és 12, 14. Zsolt. 115, 17-ben. **הַמַּתִּים** alatt a gonoszok értendőek, v. ő. Jes. 38, 18.⁴⁾ A 49. zsoltárban az van mondva, hogy a halálban csak a gonoszok enyésznek el mint a barmok; ellenben a jámbornak lelke a 16. vers szerint⁵⁾ és

¹⁾ שלש נטין שבאו קטנות בנוסח הראשון t. i. Jer. 39, 13, Jes. 44, 14, Péld. 16, 28, l. Ochla veechla 178. sz.

²⁾ 80. l. A vallástörvények abrogációjának kérdéséről Á. b. D. hosszasan értekezik (75—78. l.), különösen polemikus és apologetikus fejtegetésekkel az iszlám ellen. Csak néhány részletet akarok itt kiemelni. Hogy Jes. 1, 14 s köv. nem jelenti az ünnepek eltörlését, azt láthatni Jesája könyvének más helyeiből: 58, 13 és 66, 24 (76. l.). — Deut. 33, 2 csak Izraél pusztai útjára céloz, mely Széirt (Deut. 2, 1) és Páránt (Num. 10, 12) érintette. — Deut. 18, 18-ban ezen kifejezés: **אֶחָד** bizonyítja, hogy az isteni ígéret az Izraelen belül támasztandó prófétákra vonatkozik. — Az egészlől l. Schreiner, i. h. 628—639.

³⁾ L. Abulvalîd szótárát, 110, 5—8.

⁴⁾ L. még I, 2 végén (13. l.).

⁵⁾ Ennek kapesán beszél **לֵקָה** ígének külön értelméről ezen helyen és még a következő helyeken: Zsolt. 73, 4, Gen. 5, 14, II Kön. 2, 5; je-

hasonlóképen Zsolt. 31, 6 szerint az enyészettől meg lesz mentve. — Miután Deut. 32, 50-ben ezen kifejezés „gyűjtésél be népedhez“ nem azt jelentheti, hogy az övéinek sírjainál temettessék el a teste, úgy itt, mint mindenütt, hol e kifejezés található, a lélek fennmaradását kell alatta érteni.¹⁾

9. A szentírás az emberi akarat szabadságát tanítja, oly A szabad aka- helyeken mint Deut. 30, 19, Ezék. 33, 11, Jer. 23, rat. 21, u. o. 19, 5, Jes. 30, 1. Más helyekből azonban azt lehetne következtetni, hogy Isten az embernek akaratját és cselekvését meghatározza, még pedig úgy a rosszra (Exod. 7, 3, Deut. 2, 30, Jes. 19, 14, u. o. 63, 17, I. Kir. 22, 20. Jer. 20, 7, u. o. 4, 10), mint a jóra (Ezék. 36, 27).²⁾ De az akarat szabadsága be van bizonyítva észből, szentírásból és hagyományból³⁾; az ellenkező értelmű szentírási helyeket tehát kell úgy magyarázni, hogy ellenmondásuk az akarat szabadságát bizonyító helyekkel eltűnjék. Midőn a szentírás — pl. Ezék. 36, 27 — azt állítja, hogy az Isten az emberi akaratot a jóra határozza, ezzel csak azt akarja kifejezni, hogy az embernek szabad eltökélése a jónak megtevésére Isten által mozdíttatik elő, a mennyiben Isten gondviselése a középlények útján annak jut osztályrészül, ki arra magát méltóvá tette azzal, hogy Istenhez közeledni törekszik. A gonoszok pedig a rossz tetteire való eltökéltségükre hagyatnak Isten gondviselésében nem részesülnek és ez úgy iratik körül, mintha Isten őket a rosszban megerősítő, szívüket megkeményítő.⁴⁾

I. Sám. 26, 10 a földi eseményeknek, a mennyiben nem az emberi akarattól függnék, három lehető nemére czéloz: a közvetetlenül Istentől eredő hatásokra, természetes okok ha-

lentése: הגיע הנפש במהיצת המלאכים, a mivel Zak. 3, 7 és Dán. 12, 3 egybevetendő.

¹⁾ 39. s köv. l. Végül még azt is említi bizonyítékul, hogy a jövő élet bizonyossága nélkül a vértanúk nem türtek volna annyi kint, l. erről fent 30. l.

²⁾ Bevez. elején, l. fent 127. l., 5. j.

³⁾ השכל והכתוב והקבלה, l. fent 55. l. — A hagyományról ezt mondja, 84. l., 9. s.: ודברי חכמינו ז"ל מקובלים אצלנו בדברי הנבואה.

⁴⁾ II végén (97. és 98. l.)

tásaira, a véletlen hatásaira.¹⁾ Némely szentirási törvény, pl. Deut. 20, 8 és 22, 8, azt czélozza, hogy az embereket a rossz véletlentől megóvjá.²⁾

10. A tóra több részre oszló útmutatás.³⁾ Tanítja: 1. a hit igazságait és a hozzájuk tartozó szabványo- A szentirás tör-
kat;⁴⁾ 2. az erkölcsiség erényeit; 3. a ház vezetését; vényei.
4. az állam (társadalom) vezetését; 5. az isteni bölcsesség ál-
tal rendelt törvényeket, az úgynevezett kinyilatkoztatási tör-
vényeket.⁵⁾ A tórának gyökere és erős oszlopa a hit;⁶⁾ ezt
követik rangban a második csoport törvényei: a tulajdonképi
erkölcstan, és azután a 3. és 4. csoport: házvezetési és társa-
dalmi törvények. Az ötödik csoport törvényeinek okai ismeret-
lenek, de minthogy az erények megszilárdítására szolgálnak⁷⁾
a második csoporthoz is lehet őket számítani; mindenestre
rangjuk a valláson belül nagyon csekély,⁸⁾ a mint azokból a

1) 97. l., l. fent 122. l.

2) 97. l. — V. ö. Guttman, 205. s köv. l.: Knoller, Das Problem der Willensfreiheit, 53. s köv. l.

3) 102. l.: התורה היא הנהגה מחוברת מחלקים רבים.

4) (אלעקידה ולואחקהא) = האמונה ומשיגיה. Á. b. D. משיגיה alatt a hit igazságainak ébresztésére és megszilárdítására szolgáló törvényeket érti, mint pl. a szombat törvényét (l. 99. l., 7. s. alul), az ünnepeket, phylakteriákat stb. (l. 101. l. 12. s.).

5) מצות מתוקנות בחכמה, a mely kifejezés kiegészíthető a 101. l. utolsó sora nyomán: הדברים הדקים מתוקנים בחכמה הוא שם נפילה על שם נפילה על (l. fent 29. l. 4. j.). A kinyilatkoztatási törvényeknek ezen jellemzése, miszerint azok az emberek által meg nem ismerhető isteni bölcseségtől elrendelt subtilis dolgok, úgy látszik, Jehúda Hallévi fölfogását követi, ámbár Abr. Ibn Dáud nézete ezen törvények rangjáról ellenkezik Jehúda Hallévi nézetével (l. fent 113. l.).

6) אבל עיקר התורה ועמודה היא האמונה. Ibn Ezra sokszor ismétli ezen gondolatot.

7) Sok szertartási törvény, az ünnepek is az Isten iránti háladatossághoz vezetnek és ezzel arra is szolgálnak, hogy a sarkalatos erények legelsejét, az igazságot (יושר) megszilárdítsák (101. l.). Az áldozatok bűnbánásra és megtérésre visznek (102. l.). A ki az étkezési törvényeket teljesíti, ha nem is ismeri okukat, odaadást tanusít az Isten akaratja iránt (104. l.).

8) מדרגתם מן הדת מדרגה חלושה מאוד.

szentirási helyekből látszik, melyekben az áldozatok bemutatása mélyen alája helyeztetik az erkölcsi törvények teljesítésének: Jerem. 7, 21, I. Sám. 15, 22, Zsolt. 50, 8, Jes. 1, 11, u. o. 66, 3.¹⁾

A dekalogus első fele az Istenben való igaz hitnek kötelességeit illeti, mert a szülék tiszteletét parancsoló ötödik ige is az Isten iránti tiszteletre visz;²⁾ a dekalogus második fele az erkölcstan legfőbb kötelességeit foglalja magában és oly törvénynyel (Exod. 20, 17) végződik, melynek teljes megvalósítása elegendő lenne a társadalmi rend megalapítására. Mert vágyakat nem táplálni, a másét nem kívánni és azzal érni be, mit az Isten adott, ez oly foka az erkölcsiségnek és jámborságnak, hogy a legkiválóbb philosophus³⁾ is abban látja erkölcsi törekvésének czélját. Így a sinaji kinyilatkoztatás magában foglalja a hit és az erkölcstan legfelsőbb alaptételeit és rendezi az embernek úgy Istenéhez, mint embertársához való viszonyát.⁴⁾

Azon törvény, hogy Istent szeressük (Deut. 6, 5) magában foglalja a kötelességet, hogy őt megismerjük, mert lehetetlen „teljes szívvvel és teljes lélekkel“ oly lényt szeretni, melyet nem ismerünk. Azon törvény, hogy Istent féljük (Deut. 10, 20) tiszteletből eredő félelmet⁵⁾ ért, a mint Jób 40, 4, Ezra 9, 6, Dán. 9, 7, Zsolt. 73, 22-ben jutott kifejezésre. Azon törvény, hogy Istent szolgáljuk (Deut. u. o.) buzgalomra int az ő szolgálatában és haszon nélküli időfecsérlés kerülésére. A kik buzgóan szentelik magukat Isten szolgálatának, azok az Örökévaló szolgálóinak neveztetnek, mint a próféták általában (Jes. 7, 25), Mózes (Deut. 34, 5), Jósua (Jós. 24, 29).⁶⁾

1) A szentirási törvények fölosztása a mi szerzőnkénél részint Jehúda Hallévi, részint Ábr. Ibn Ezra fölosztásával érintkezik. A 2., 3. és 4. csoport a gyakorlati bölcészet azon hármass fölosztásának felelnek meg, melyet a III. rész elején említ (98. l.): 1. תקון המדות, 2. תקון הנימוסים המדיניים, 3. הבית.

2) Hasonlót mond az ötödik parancsolatról Philo, de decalogo, 23. s köv. §. L. még Ibn Ezra bevezetését a dekalogushoz. Exod. 20, 1.

3) G u t t m a n n, 226. l., itt czélzást talál Plátónak egy mondására.

4) 99. s köv. l.

5) (כֹּחַ אֱלֹהִים) יראת ההגדלה.

6) 100. l.

A társadalmi törvények élén a felebaráti szeretet törvénye áll.¹⁾ Alája tartoznak mind azon törvények, melyeknek tárgya: becsületesség adásvevésben, igazság mértékben és súlyban, uzsorás kamat kerülése, a szegénytől vett zálog, elveszett tárgy visszaadása, a terhével leroskadó állat fölsegítése, betegek ápolása, halottak eltemetése, a szegények részesítése a mező termésében, a tizedek, a munkás bérének idején való fizetése, szeretet az idegen iránt, szánalom a felebarát iránt, adósság elengedése a hetedik évben, a földi birtok visszatérése az eredeti tulajdonoshoz, a rabszolga elbocsátása és megajándékozása és sok más. Ezen törvények — még pedig lehetőleg tökéletes módon²⁾ — a gyakorlati bölcsészet mind azon tanait foglalják magukban, melyeket a philosophus bölcsesége alkotott.

11. Gen. 1, 6. יהי רקיע בתוך המים a. m. יהי רקיע בתוכו מים A körülvevő körülvettnek van mondva, mint Egyes magyarázatok. Lev. 7, 9-ben az érintő érintettnek (אשר יגע בכל טמא).³⁾ „Az égboltozaton felül“ és az égboltozaton alul“ (7. v.) csak emberi álláspontból van mondva, melyből t. i. az egész világot körülhatároló ég mind „felül“, mind „alul“ levőnek tűnik föl és a víz azon hely szerint, melyből szemléljük, égen felülinek és alulinak képzelhető. Ennek alapján Zsolt. 148, 4 is értendő.⁴⁾

Gen. 1, 26. צלם és דמות rokonértelmű szók. צלם magában nem jelent testi alakot, hanem képmást (l. I. Sám. 6, 5,

¹⁾ ותחלת זה אהבת הרע בנפשו.

²⁾ 101. l.: כשיעין בו המעיין עיון דק ימצא כל מה שהגיע אליו תולדת: חכמת הפילוסוף וזה הפילוסוף המעשית היא נמצאת בתורה על אופן יותר שלם.

³⁾ Ábrahám Ibn Dáud ott az inversiónak azon nemét engedi meg magának, melyet Abulvalíd is különböző szentirási helyek magyarázatában alkalmaz és melyet Ibn Ezra mint meg nem engedhető visszautasít, l. műveimet: Abulvalíd szentirásmagyarázatából 15. l, Ábrahám Ibn Ezra mint grammatikus 134. l. 24. j.

⁴⁾ 92. l. Azon népies nézet ellenében, miszerint az ég fölött víz van. Ehhez egy általános megjegyzést csatol: Ha ily balhiedelmek (הזיות), melyekben csak a tudatlan hisz, a szentirás helyes értelmezése által nem mozdíttatnak el, akkor félő, hogy a tudatlanság, mihelyt az ész által ama képzetek tagadására vitetik, hitetlenséggé lesz. L. Guttman n, 187. l.

Num. 33, 52); midőn testnek képmása jelöltetik e szóval, akkor testet jelent. De épúgy szellemi lénynek képmását is jelölheti; az ember teremtésénél azért van e szó használva, mert az ember lényegében, a mennyiben szellemi (eszes), a szellemi középlények (az angyalok) tükröződnek.¹⁾

Gen. 15, 11. וַיִּרַר föltételelesen értendő, mint I. Sám. 25, 29 וַיִּקַּם („ha támadna valaki stb., akkor lelked be legyen kötve stb.“); tehát így: ha a ragadozó madarak letelepednének a hullákra, Ábrahám őket elkergetné. Ebben célzás rejlik arra, hogy Ábrahám egykor az ő érdemével segíteni fog utódjainak, valahányszor a „ragadozó madarak“, a gonosz világbirodalmak részéről veszély fenyegeti.²⁾

Exod. 4, 22. A Pháraó elleni fenyegetés Mózes ellen is fordul, mert vonakodott a küldetést elvállalni (4, 13).³⁾ Mózesnek pedig előre volt tudomása arról, hogy az itt hirdetett csapástól, az elsőszülöttek halálától, az izraeliták az ajtaikra teendő vér által fognak megmentetni (12, 23); ezt felesége is megtudta tőle és most, midőn elsőszülöttjét halálveszélyben látta, hasonló módon akarván őt megmenteni, vérét folyatta (25. v.)⁴⁾

II. Kir. 2, 9. Csak oktanok hiszik, hogy Elisa azt kérte mesterétől, hogy saját próféta erejének kétszeresét juttassa neki; mert mikép ajándékozhat valaki olyasmit, a mi fölött nincs hatalma? Tényleg פִּי שְׁנַיִם két részt jelent, azaz az egésznek két harmadát, v. ö. Deut. 21, 17 („az atyai birtok két harmada“); és valóban Elisa próféta hatalma cse-

¹⁾ 92. l.: ואין במלת צלם מה שיורה על גשם אלא על חקוי ונתחקו. Ezen helyre vonatkozik talán Jakob b. Chabib idézete (Taanith I. fej.): ומצאתי כתוב בשם הראב"ד: Schmiedl, Studien, 40. l.: Abraham aus Posquières.

²⁾ 85. l, Előbb ezen megjegyzést olvassuk: הנה לא ראיתי מי שידע פירושו זה כי העברים לפעמים יפילו מלת הפועל העבר על הפ' העתיד התלוי בתנאי. Guttman e magyarázat értelmét nem pontosan adja (197. l.).

³⁾ L. ez ellen Ibn Ezra komm. e helyhez: וחסרי הדעת חשבו כי עם משה דבר זה שגועון.

⁴⁾ 103. l. Az előbb álló megjegyzés szerint Báal papjainak véres szertartása (I Kir. 18, 28) azt célozta, hogy azzal vérüknek sejtett elontását (40. v.) elhárítsák. Á. Ibn Dâud ezt példaként említi a véres állatáldozatról való egy véleményről, mely astrologiai nézeteken alapszik (v. ö. Guttman, 225. l.).

kélyebb volt, mint Illésé (v. ö. II. Kir. 4, 31 s köv. és I. Kir. 17, 22).¹⁾

Jerem. 9, 23. Azon három tökély, melyet a próféta itt említ, a lélek három (plátói) képességének felel meg: a gazdagság a vágyak képességének, a hősiesség az indulatok képességének, a bölcsesség az ész képességének.²⁾

¹⁾ 73. l. פי שנים kifejezést mind a két helyre nézve egészen úgy magyarázza Ibn Ezra, Deut. 21, 17-hez és Kimchi József; az utóbbit fia idézi kommentárjában II Kir. 2, 9-hez.

²⁾ 46. l.

OR-
Könyvtára
ZSSE

Pótlék.

A 6. laphoz. Száadja a Széfer Haggálúi cz. munkájának bevezetésében (l. Harkavy, Studien und Mittheilungen V, 163) azon vád ellen védekezik, mintha a szentirási könyvek tekintélyét gyöngítette volna, mivel egy héber művét versekre fölosztva és hangjelekkel ellátva tette közzé, úgy hogy külsőleg szentirási könyvhez hasonlított. Száadja e vádról azt mondja, hogy a ki őt azzal illeti, nem tudja, melyek a vallásos kutfőül tekintendő szentirási könyvnek ismertető jelei. Ezekhez nem tartoznak a versek felosztása és a hangjelezés, hanem a következőkben foglalhatók össze: 1. Az illető könyv tartalma Istentől kinyilatkoztatottnak van mondva, pl.: »Isten mondta«, »így szólt az Örökkévaló«; vagy pedig e tartalom maga, mint az emberek előtt titkos dolgok ismertetése, tanuskodik kinyilatkoztatási jellegéről. Példák ez utóbbira a Példabeszédek, Kóhéleth, Eszter könyvei. 2. Az illető könyv szerzője bizonyító csoda által prófétának van megerősítve, vagy pedig prófétai minősége mellett más prófétának bizonyosága tanuskodik. 3. A nemzet a szent iratok közé fölvette a könyvet és azokkal együtt hagyományozza a következő nemzedékeknek.

A 3. laphoz. A pentateuchusnak a többi szentirási könyv fölött elfoglalt rangját illetőleg Száadja a pentateuchus fordítása bevezetésében (ed. Derenbourg, 3. l.) úgy nyilatkozik, hogy méltóságra és rangra a többi prófétai könyvek nem hasonlíthatók össze a tórával.

Mielőtt a lefolyt tanévről, intézetünk tizenötödik évéről, részletes jelentésünket előterjesztenők, fájdalommal telt szívvvel emlékszünk meg dr. Hirschler Ignác úrnak, a magyar zsidóság e kimagasló alakjának és intézetünk vezérlő bizottsága buzgó és kiváló tagjának haláláról. A kiváló érdemeknél fogva, melyeket a boldogult intézetünk létesítése és szervezése körül szerzett, a tanári kar gyászistentisztelet rendezett, melyen dr. Weiszburg Gyula, akkor végzett jelölt és jelenleg már felavatott rabbi tartotta az emlékbeszédet. Hogy dr. Hirschler emléke az utódokra is maradjon, a tanári kar a megboldogultnak nevét az intézeti templom emléktáblájára vésette. — E helyen méltó megemlékeznünk egy másik halottunkról, Friedmann Mór pesti főkántorról, ki sok éven át növendékeinket a liturgia dallamaira buzgósággal és sikerrel tanította.

Az 1891-iki szeptember elsején tartott értekezletén a tanári kar Bloch Mózes tanárt elnöknek, Schill Salamon tanárt jegyzőnek, dr. Kaufmann Dávid tanárt könyvtárnoknak, Bloch Mózes tanárt templomi elnöknek választotta. A vezérlő bizottságban való képviseltetésével Bloch Mózes és dr. Bloch Henrik tanárokat bizta meg.

Dr. Bánóczy József tanár, egészségének helyreállítására ez iskolaévben három havi szabadságot kapott; a magyar nyelv és irodalom tanításával a nagyméltóságú vallás- és közoktatásügyi minisztérium a tanári kar javaslata alapján ismét Balog Ármint, az orsz. izr. tanító-képző intézet tanárát bizta meg. A philosophia tanítását a IV. és V. osztályban az iskolaév elején dr. Blau Lajos tanár, a magyar történet tanítását az V. osztályban dr. Bloch Henrik tanár vette át.

Az intézetünkben üresedésbe jött énektanári állásra a nagyméltóságú minisztérium Lazarus Adolf pesti főkántort nevezte ki.

A februárban tartott rabbiképesítő vizsgálatra négy jelölt jelentkezett. Február 15., 16., 17. és 18. dr. Spira Jakab, dr. Ungár Simon, dr. Venetianer Lajos és dr. Weiszbürg Gyula letették a szóbeli vizsgálatot, a melyre a házi dolgozatok és a február 7. és 8-ikán tartott zárthelyi vizsgálat alapján bocsátattak. A vizsgáló bizottság állott a vezérlő bizottság tagjaiból, ugymint dr. Sidon Adolf verseczi és Oesterreicher P. E. óbudai rabbi urakból, valamint Bloch Mózes, dr. Bacher Vilmos és dr. Kaufmann Dávid vizsgáló tanárokból. A vizsgáló bizottság elnöke dr. Sidon Adolf volt. A február 19-ikén tartott felavató ünnepélyen dr. Sidon Adolf úr a vizsgáló bizottság nevében beszédet intézett az elbocsátandókhoz, míg dr. Ungár a maga és társai nevében búcsubeszédet intézett a tanári karhoz és a vezérlő bizottság tagjaihoz. Erre a tanári kar elnöke héber beszéd kíséretében a jelölteknek átadta a rabbiképesítő okleveleket. — A júniusban tartandó vizsgálatra két jelölt, névszerint dr. Bernstein Béla és dr. Büchler Adolf jelentkezett. A zárthelyi vizsgálat június 5. és 6-ikán tartatott, a szóbeli vizsgálat pedig június 13. és 14-ikére van kitűzve. A vizsgálat eredményét a jövő évi értesítőben fogjuk jelenteni.

A rabbiképesítő oklevelet nyert jelöltek közül mint rabbi működik dr. Ungár Simon a szegszárdi hitközségben. Az országos rabbiképző intézet volt növendékei közül dr. Eisler Mátyás a kolozsvári hitközségnek lett rabbijává, dr. Schreiner Márton esurgói rabbi pedig a nagyméltóságú miniszterium az orsz. izr. tanítóképző intézet tanárává nevezte ki.

A felső tanfolyam néhány hallgatóját a pesti izr. hitközség egyes fővárosi nép- és középiskolákba hitoktatóknak nevezte ki. Ünnepekre és más alkalmakra az idén is felső tanfolyambeli hallgatók hivattak meg fővárosi és vidéki hitközségekbe hitszónoklatok tartására.

Az intézet templomában hitszónoklatokat tartottak: Bloch Mózes tanár az engesztelő napot és a Peszach ünnepet megelőző szombatokon, és a felső tanfolyam érettebb hallgatói az ünnepeken és több szombaton.

A felső tanfolyam első éves hallgatói már az új szabályzatok szerint, a másodéves hallgatók pedig a régi szabályzat szerint június 22. és 23-ikán teszik le az előirt alapvizsgálatot.

Az alsó tanfolyam V. osztálybeli tanulói május 15—19. napjain tették az írásbeli érettségi vizsgálatokat, május 10-én az új szabályzatok által megállapított írásbeli érettségit a héber nyelvből és május 12-ikén szóbeli érettségi vizsgálatot a theologiai tárgyakból. A szóbeli érettségi vizsgálat a gymnasiumi tantárgyakból június 20. és 21.-ikére van kitűzve.

Az alsó tanfolyam évváró vizsgálatai a theologiai tárgyakból június 12-ikén tartattak meg.

A tanári kar a lefolyt iskolaévben 20 értekezletet tartott.

1891. augusztus 21-ikén Derenbourg József, ki csaknem két emberöltő óta úttörő és útmutató a zsidó tudományokban, ülte meg 80. születésnapját. A lefolyt tanév első értekezletéből a tanári kar üdvözlő levelet intézett az ünnepelt tudóshoz. — Szept. 8-ikán meghalt a zsidóság legnagyobb történetírója, dr. Graetz Henrik, a boroszlói seminarium tanára. A szept. 10-ikén lefolyt temetésen dr. Bacher Vilmos tanár tolmácsolta mély részvetünket a kiváló tudós halála fölött. — Széchényi István gr. 100. születésnapja alkalmából az intézet ünnepélyt rendezett, melyen dr. Bloch Henrik tanár a legnagyobb magyar hazafias működését méltatta. — A tanári kar táviratilag üdvözölte dr. Rosin Dávid boroszlói tanárt 25-éves tanári jubileuma alkalmából; és ugyancsak táviratilag fejezte ki mély részvétét Sidon Simon nagyszombati rabbi és dr. Zuckermann B. boroszlói seminariumi tanár halála alkalmából; dr. Lutter Nándor budapesti tankerületi főigazgató temetésén pedig dr. Bacher és Schill tanárokkal képviseltette magát; a boldogult főigazgató, mint érettségi vizsgálataink királyi biztosa jó iudolatának számos jelét adta az intézetnek.

Ő Felsége koronázási jubileuma alkalmából a tanári kar istentiszteletet rendezett, melyen dr. Goldschmied Lipót végzett rabbijelölt tartotta az ünnepi beszédet.

A theologiai egylet, valamint az önképző és önsegélyező egylet a lefolyt iskolaévben is szokott módon folytatták működésüket.

A tanulók és hallgatók számát, nevét és születési helyét az A) alatti jegyzék tünteti föl.

Az Écz-Chajim segélyező egylet működéséről a lefolyt évben, valamint az intézet javára tett egyéb adományokról és alapítványokról a B) alatti melléklet ad tudósítást.

Az intézeti könyvtár számára tett ajándékokat a C) alatti jegyzék, a vétel útján tett gyarapításokat az D) alatti melléklet mutatja ki.

Az 1890/91-iki iskolaév végén „A zsinagógai liturgia keletkezése és fejlődése a Paitánim föllépéseig“ című pályatételre csak egy dolgozat érkezett be; jeligéje: מסיר אונו משמוע תורה גם תפלתו תועבה.

Ámbár kifogás alá esik, hogy szerző a misnának és a talmudnak néhány helyét nem helyesen fogta föl és ez által helytelen állításokhoz jutott, így pl. a mi a Máamádoth intézményét vagy mi a Múszáf-imát illeti, mindamellett el kell ismerni, hogy nagy szorgalommal és szakismerettel dolgozta föl tárgyát és a források használatában logikai következetességet és önálló fölfogást tanusított. Különös dicséretet érdemel a dolgozatnak azon része, mely a tannaiták utáni idővel foglalkozik. A dolgozat netaláni kinyomatása előtt gondosan átnézendő és különösen a tárgynak előbbi földolgozásaira való pontosabb utalásokkal kiegészítendő. A dolgozat hiányai mellett is megérdemli, hogy a pályadíjjal megjutalmaztassék. —

A pályamunkát kísérő jeligés levél felbontása után, kihirdettetett, hogy a díjjal megjutalmazott dolgozat szerzője, Frisch Ármin, a felső tanfolyam II. éves hallgatója.

A múlt iskolaév végén kiírt pályakérdésre: „R. Askenázi Gerson élete és munkái“ egy munka érkezett be. A róla való ítélet a jövő Értesítőben lesz közzé téve.

Az 1892/93-iki iskolaévre a következő pályakérdés tüzetett ki: „Kimchi Dávid mint nyelvész és szentírásmagyarázó.“

A jövő iskolaév 1892. szeptember 1-én nyitattik meg; a beiratások, fölvételi és javító vizsgálatok szeptember 1., 2. és 4. napján lesznek.

Az országos rabbiképző intézet felső tanfolyamában az elmúlt tanévben a következő előadások tartattak:

1. Szentírásmagyarázata: Jób könyve. 2 óra hetenk.
Tanár: *Bacher.*

2. Bevezetés a szentírásba. 2 óra het. *Ugyanaz.*

3. **Exegetikus irodalom:** Ábrahám Ibn Ezra kommentárja Mózes I. könyvére. 1 óra hetenkint. *Ugyanaz*

4. **Talmud statarie:** Gittin 1—15. lapig 6 óra hetenk.
Tanár: *Bloch M.*

5. **Talmud cursorie:** Chullin 1—18. lapig. 3 óra het.
Ugyanaz.

6. **Sulchán Árukh:** Jóre Déa: 1—29; 120—123. fej.
3 óra hetenkint. *Ugyanaz.*

7. **Midras:** Ekhá rabbathi. 1 óra het. Tanár: *Bacher.*

8. **Héber gyakorlatok.** 1 óra hetenkint. *Ugyanaz.*

9. **Zsidók története:** A spanyol zsidók története a 14. században. A történelmi források és a megbeszélte költők munkáiból vett szemelvények olvasása. 2 óra hetenkint.

Tanár: *Kaufmann.*

10. **Történelmi és epigraphiai gyakorlatok:** 1 óra hetenkint. *Ugyanaz.*

11. **Vallásbölcshészet:** Száadja, Emunoth befejezése.
2 óra hetenkint. *Ugyanaz.*

12. **A zsidó vallásbölcshészet története:** Maimuni vallásbölcshészete és ethikája, kisebb iratai és levelei alapján.
Ugyanaz.

13. **Homiletikai gyakorlatok:** 1 óra het. *Ugyanaz.*

A theologiai oktatás átnézete

az alsó tanfolyamban.

1. **Szentirás:** A) Mózes II. k. 13—24. fej. 2 óra hetenkint. Tanár: *Blau.*

B) Mózes III. k. egészen; IV. k. 1—10. könyve. 3 óra hetenk. *Ugyanaz.*

2. **Szentirás:** A) Példabeszédek könyve. 3 óra het. Zsoltárok 61—90. 1 óra hetenkint.

B) Jesája 40—66. A kis próféták könyve. 2 óra hetenkint; Királyok könyve. 1 óra het. Tanár: *Bacher.*

3. **Talmud, statarie:** Bécza, 2—13. lapig. 5 óra hetenkint. Tanár: *Blau.*

Gyakorlatok a memorálásban és szavalásban. Havonként egy dolgozat. 2 óra hetenkint. Tanár: *Kaufmann*.

Történet: A középkor története az interregnumtól végig. Az újkor története a 30 éves háborúig. Tankönyv: *Mangold*: világtörténelem. II. és III. k. 2 óra hetenkint. Tanár: *Bloch H.*

Mennyiségtan: Algebra: Határozatlan egyenletek, különös tekintettel a diophantesi egyenletekre. A logaritmus és annak alkalmazása. — Mértan: A sík trigonometria és annak alkalmazása. 3 óra het. Tanár: *Bein*.

Physika: A mechanika alapfogalmai. A fontosabb statikai és kinematikai problémák tárgyalása. — Hydrostatika. 2 óra hetenkint. *Ugyanaz*.

Természetrajz: Kémia: A vegyülés általános törvényei. A szervetlen rész, különös tekintettel a fontosabb vegyületekre. 1 óra hetenkint. *Ugyanaz*.

IV. osztály.

Magyar nyelv és irodalom: Együtt a III. osztálylyal. 3 óra hetenkint. Tanár: *Bánóczi*.

Latin nyelv: Közösen a III. osztálylyal. 5 óra het. Tanár: *Schill*.

Görög nyelv: Platon, Kriton, Phaedon, Homeros, Ilias, I. VI. IX. 3 óra hetenkint. Tanár: *Bloch H.*

Német nyelv: Goethe, Iphigenie. Lessing, Laokoon (Kezdet). Havonként egy gyakorlat. 2 óra hetenk. Tanár: *Kaufmann*.

Történet: Az új-kor története a 30 éves háborútól kezdve 1830-ig. Tankönyv: *Mangold*, világtörténelem. III. köt. 2 óra hetenk. Tanár: *Bloch H.*

Politikai földrajz: Európa államai. 1 óra het. Tanár: *Ugyanaz*.

Mennyiségtan: Algebra: kamatoskamat-számítás. — Mértan: Stereometria. — Házi és iskolai dolgozatok. 3 óra hetenkint. Tanár: *Bein*.

Physika: Általános rezgés- és hangtan. A hőtan és a gázok elmélete. 2 óra hetenkint. *Ugyanaz*.

Philosophia: Logika. — Descartes, Értekezések.

Segédkönyvek: J o l l y, Philos. propaedeutika és A l e x a n d e r B., Filozófiai írók Tára I. 2 óra hetenk. Tanár: *Blau*.

V. osztály.

M a g y a r n y e l v é s i r o d a l o m. Az irodalom fejlődése; szépirodalmi olvasmányok. — Segédkönyv: B e ő t h y Irodalomtörténete. I. és II. k. 3 óra hetenk. Tanár: *Bánóczy*.

L a t i n n y e l v: T a c i t u s, Agricola, Histor. V., Annales I. — H o r a t i u s, ódák I. könyve és de arte poëtica. — Kéthetenként egy írásbeli dolgozat. 5 óra hetenkint.

Tanár: *Schill*.

G ö r ö g n y e l v: P l a t o, Protagoras, és S o p h o k l e s, Antigone. 3 óra hetenkint. Tanár: *Ugyanaz*.

N é m e t n y e l v: S c h i l l e r és G o e t h e bölcsészeti költeményei. Válogatott fejezetek a német irodalomtörténetből. Segédkönyv: K l u g e. Havonként egy gyakorlat. 2 óra hetenkint. Tanár: *Kaufmann*.

T ö r t é n e t: Magyarország története. 1867-ig. — Segédkönyv: M a n g o l d, oknyomozó története. 3 óra hetenk.

Tanár: *Bloch II*.

M e n n y i s é g t a n: Permutatiók és combinatiók. A Newtonféle hatványsor. — A matematikai tananyag átismétlése. — Házi és iskolai dolgozatok. 3 óra het. Tanár: *Bein*.

P h y s i k a. Fénytan. — Az elektromosság és a mágnesség. 2 óra hetenkint. *Ugyanaz*.

P h i l o s o p h i a: Közösen a IV. osztálylyal. 2 óra hetenkint. Tanár: *Blau*.

Az éneket az alsó tanfolyam valamennyi osztályában *Lazarus Adolf* énektanár tanította.

A.

A hallgatók és tanulók névjegyzéke.

Azon hallgatók és tanulók, kiknek neve csillaggal van jelölve, az iskolaév közben elmaradtak.

A felső tanfolyam hallgatói.

N e v e :	Évfolyam :	Születéshelye :	M e g y e :
Abelesz Ármin	I.	Sopron	Sopron
Adler Vilmos	III.	Paks	Tolna
*Beer Simon	I.	Ó-Becse	Bács

	Dr. Bernstein Béla	V.	Várpalota	Veszprém
5	Dr. Büchler Adolf	V.	Prjekopa	Turócz
	Büchler Sándor	III.	Fülek	Nógrád
	Dékány Géza	II.	Kecskemét	Pest
	Dr. Diamant Gyula	V.	Nagyvárad	Bihar
	Engelsmann Izidor	III.	Zala-Egorszeg	Zala
10	Feuerlicht Móricz	V.	Erdőbénye	Zemplén
	Fischer Emil	III.	Makó	Csanád
	Frank József	II.	Farkashida	Pozsony
	Freund Alajos	II.	Nyitra	Nyitra
	Friedmann Dávid	III.	Kovácsvágás	Abaúj
15	Frisch Ármin	III.	Miglécz	Abaúj
	Dr. Goldschmied Lipót	V.	Losonez	Nógrád
	Goldberger Zsigmund	III.	Budapest	Pest
	Handler Simon	IV.	Aszód	Pest
	Heller Bernát	II.	Nagy-Bittse	Trencsén
20	Heller Izidor	I.	Tót-Próna	Turócz
	Herskovics Dezső	II.	Hosszú-Pályú	Bihar
	Herskovics Mózes	III.	Hadas	Szatmár
	Klein Arnold	II.	Ungvár	Ung
	Hoffer Ármin	II.	Gyöngyös	Heves
25	Leipniker Márkus	II.	Kőrös-Ladány	Békés
	Dr. Lenke Manó	IV.	Nagy-Szombat	Pozsony
	Lichtmann Mór	I.	Óvári	Szatmár
	Linksz Ignác	I.	Ó-Besztercze	Trencsén
	Dr. Löwy Ferencz	IV.	Kőrös-Ladány	Békés
30	Dr. Mandel Ármin	IV.	Vásárhely	Zemplén
	Rosenblüth Jenő	I.	Csepe	Ugocsa
	Rubinstein J. Mátyás	IV.	D. Dentele	Fehér
	Dr. Rudolfer Antal	V.	Galgócz	Nyitra
	Scheiber Lajos	I.	Nemes-Hollós	Vas
35	Schwarz Gábor	I.	Nádudvar	Hajdú
	Singer Bernát	IV.	S. A. Ujhely	Zemplén
	Singer Jakab	II.	Sajó-Kazincz	Borsod
	Steiner Márkus	III.	Pozsony	Pozsony
	Weisz Miksa	I.	Budapest	Pest
40	Wollesz Gyula	I.	Budapest	Pest
	Wiesner Henrik	I.	Alsó-Mislye	Abaúj

Az alsó tanfolyam tanulói.

I. o s z t á l y.

Neve:	Születéshelye:	Megye:
*Berger Károly	Bossácz	Trencsén
Bienenstock Bernát	Zsámbokrét	Nyitra
Braun Ignác	Hédervár	Vas
Edelstein Bertalan	Ó-Buda	Pest

5	Eibuschütz Salamon	Krakó	Gácsország
	Grosz Andor	Ó-Buda	Pest
	Hirsch Gottlieb	Beszterczebánya	Zólyom
	Hirschler Ignác	Pusztá-Miski	Veszprém
	Kaiser Manó	Galgóc	Nyitra
10	Kohn Bernát	Pozsega	Horvátország
	Krets Jakab	Hornád-Szöled	Abauj-Torna
	Kurzmann Illés	Pápa	Veszprém
	Lefkovics Salamon	Szt. Miklós	Liptó
	Lilienthal Béla	Verbó	Nyitra
15	Pollak Ferencz	Derecsko	Bihar
	Rosenberger József	Aranyos-Marót	Bars
	Rubinstein Gyula	Abauj-Szántó	Abauj
	*Schlosinger Lipót	Szt.-Miklós	Liptó
	Steiner Simon	Pozsony	Pozsony
20	Stern Ede	N.-Eőr	Szepes
	Taub Dávid	Zsámbék	Pest
	Weisz Ármin	Budapest	Pest
	Weisz Zsigmond	Ó-Buda	Pest

II. osztály.

	Fleischmann Illés	Budapest	Pest
	Handler Dezső	Miskolcz	Borsod
	Klein József	Gyöngyösmellék	Somogy
	Kohn Illés	Dunaföldvár	Tolna
5	Schärf Izidor	Besztercze	Beszt.-Naszód
	Streicher Dávid	Ungvár	Ung

III. osztály.

	Engländer Gerson	Derecske	Bihar
	Freud Mór	Verbó	Nyitra
	Grosz Ede	Námesztó	Árva
	Steinherz Adolf	Budapest	Pest
5	Teller Kálmán	Komárom	Komárom
	Weisz Mór	Verbó	Nyitra

IV. osztály.

	Almási Antal	Galgóc	Nyitra
	Czuckermann Izidor	Nátafalva	Zemplén
	Friedmann Simon	Körösfő	Sáros
	Gruder Adolf	Miskolcz	Borsod
5	Grünberger Márton	N.-Bittso	Trencsen
	Klein Dezső	Gyöngyös	Heves
	Kron Ferencz	Szegszárd	Tolna
	Mandl Áron Lőb	Verbó	Nyitra

	Pollak Sándor	Nyitra	Nyitra
10	Rosenberg Sándor	N.-Károly	Szatmár
	Salzer Géza	Budapest	Pest
	Weisz Mór	Sárközüjlak	Szatmár
	Weiskopf Arthur	Budapest	Pest
	Winter Mór	Ujpest	Pest

V. o s z t á l y.

	Bauer Mór	Bikszárd	Pozsony
	Domány Ármin	Gyöngyös	Heves
	Ehrenhaft Henrik	Lackenbach	Soprony
	Farbenblum József	Munkács	Ung
5	Fichter Ernő	Szatmár	Szatmár
	Goldberger Kálmán	Nagy-Rippény	Nyitra
	Günczler M. Salamon	Jankócz	Zemplén
	Kacsér Ignác	Körtvélyes	Nyitra
	Kecskeméti Ármin	Kecskemét	Pest
10	Kohn Gyula	Csúz	Komárom
	Löwinger Adolf	Tormós	Nyitra
	Rappaport Béla	Bodrog-Keresztúr	Zemplén
	Stieglitz Mór	Szt.-Miklós	Liptó
	Weisz Bernát	T.-Németi	Abaúj
15	Zelenka Sámuel	Staskov	Trencsén

B.

Az „Écz-Chajim“-egylet kimutatása az 1891/92-iki tanévre.*)

Az „Écz-Chajim“-egylet bizottsága hálás köszönettel sorolja föl mindazon adományokat, melyek a mult tanévben az egylet javára befolytak.

I. B e v é t e l e k.

a) Rendes tagsági díjat fizettek:		frt	kr.
Adler Adám fia úr Budapest		10	—
Adler Gyula „ „		10	—
Adler Lajos „ „		10	—
Adler Henrik „ „		5	—
Dr. Bacher Vilmos tanár úr Budapest		5	—
Bacher Emil úr Budapest		5	—
Dr. Bánóczi József tanár úr Budapest		10	—
Baumgarten Fülöp úr Budapest		30	—

*) Ezen kimutatás az 1892-iki május hó végéig terjedő időszakról szól

										frt	kr.
Baumgarten	Leo	úr	Budapest	.	.	.	.	.	.	10	—
Baumgarten	Lajos	"	"	.	.	.	.	.	.	10	—
Berger	Henrik	úr	Debreczen	.	.	.	.	.	.	5	—
Beer	Salamon	úr	Budapest	.	.	.	.	.	.	5	—
Beimel	Jakab	"	"	.	.	.	.	.	.	5	—
Birnbaum	Jakab	úr	Budapest	.	.	.	.	.	.	5	—
Bischitz	M.	"	"	.	.	.	.	.	.	25	—
Dr. Blau	L. tanár	"	"	.	.	.	.	.	.	5	—
Bloch	Mór	"	"	.	.	.	.	.	.	10	—
Bloch	Mózes	tanár	"	"	.	.	.	.	.	5	—
Dr. Bloch	H.	"	"	.	.	.	.	.	.	5	—
Bleier	Albert	"	"	.	.	.	.	.	.	5	—
Brill	S. L. rabbi	"	"	.	.	.	.	.	.	5	—
Brüll	Henrik és Fia	urak	Budapest	.	.	.	.	.	.	25	—
Budai	izr. hitközség	.	.	.	.	.	.	.	.	10	—
Csillag	A. úr	T. Kanizsa	.	.	.	.	.	.	.	5	—
Csurgói	izr. hitközség	.	.	.	.	.	.	.	.	5	—
Deutsch	S. és Jakab	urak	Budapest	.	.	.	.	.	.	15	—
Drucker	Mór	úr	Budapest	.	.	.	.	.	.	5	—
Ehrlich	Mózes	"	"	.	.	.	.	.	.	50	—
Dr. Eisler	M. rabbi	úr	Kolozsvár	.	.	.	.	.	.	5	—
Dr. Elasz	B. rabbi	úr	Landsberg	10	márka	.	.	.	.	5	79
Engel	József	úr	Nyitra	.	.	.	.	.	.	5	—
Dr. Fischer	Gy. rabbi	úr	Győr	.	.	.	.	.	.	5	—
Fleischl	Sámuel	úr	Budapest	.	.	.	.	.	.	5	—
Fleischmann	Ede	úr	"	.	.	.	.	.	.	10	—
Fürst	Jakab	úr	"	.	.	.	.	.	.	5	—
Budai	Goldberger	Károly	úr	"	.	.	.	.	.	25	—
Goldberger	S. F. és Fiai	"	"	.	.	.	.	.	.	25	—
Goldmann	Mihály	úr	"	.	.	.	.	.	.	5	—
Dr. Goldziher	Ignác	úr	"	.	.	.	.	.	.	5	—
Gomperz	N. L.	úr	"	.	.	.	.	.	.	10	—
Gomperz	Zsigmond	úr	"	.	.	.	.	.	.	25	—
Gomperz	testvérek	"	"	.	.	.	.	.	.	10	—
Grosz	Fülöp	úr	"	.	.	.	.	.	.	5	—
Grün	M.	úr	"	.	.	.	.	.	.	5	—
Grünhut	Henrik és	Testvére	"	.	.	.	.	.	.	5	—
Grünhut	H.	úr	"	.	.	.	.	.	.	15	—
Guttmann	Ignác	úr	"	.	.	.	.	.	.	5	—

	frt	kr.
Gyöngyösi izr. hitközség	25	—
Győri Chevra Kadisa 1891. és 1892. évre	30	—
Hay M. L. úr Budapest	5	—
Heidelberg Mór úr „	5	—
Heidelberg L. V. úr „	15	—
Heller Gábor úr „	5	—
Herzfeld S. úr „	5	—
Herzmann Bertalan úr „	5	—
Dr. Herzog M. rabbi úr Kaposvár	5	—
Hirsch Jakab úr Budapest	15	—
Holitscher Lipót úr „	5	—
Holitscher B. Fiai „	5	—
Kanitz Ignác úr „	5	—
Dr. Kayserling M. rabbi úr „	5	—
Dr. Kaufmann D. tanár úr „	10	—
Dr. Kelemen A. rabbi úr Nagy Atád	5	—
Dr. Kecskeméti L. rabbi úr Nagy-Várad	5	—
Keppich úr Budapest	10	—
Kern Leo úr „	15	—
Dr. Kohn Sámuel rabbi úr „	5	—
Dr. Kohn A. rabbi úr Szigetvár	5	—
Kenyeres Ignác úr Budapest	5	—
Dr. Klein J. rabbi úr Marczali	5	—
Kohn Arnold úr Budapest	5	—
Kohner Adolf és Fiai urak „	30	—
Megyeri Krausz M. úr „	12	50
Megyeri Krausz L. képv. úr „	6	25
Megyeri Krausz J. úr „	6	25
Kriegler D. úr „	5	—
Kron S. úr Szegszárd	5	—
Kron F. Budapest	5	—
Latzko és Popper urak „	10	—
Lindenbaum Mór úr „	5	—
Leipniker Manó úr „	5	—
Löwy Adolf úr „	5	—
Lichtenstern Miksa úr „	20	—
L.-Szt.-Miklósi izr. hitközség	10	—
Machlup Ede úr Budapest	10	—
Markbreit Adolf úr „	10	—

	frt	kr.
Müller Vilmos úr Budapest	10	—
Mohácsi izr. hitközség	10	—
Modern és Breitner urak Budapest	5	—
Nagyvárad i izr. hitközség	25	—
Ifj. Dr. Neumann Sándor úr Budapest	5	—
Dr. Neumann Ede rabbi úr Nagy-Kanizsa	5	—
Neuschlosz Károly és Fia urak Budapest	10	—
Dr. Pillitz Benő úr Veszprém	5	—
Dr. Pollak Henrik úr Budapest	5	—
Pollak J. úr	5	—
Pollak Mór úr	10	—
Popper Ármin úr	5	—
Porges B. úr	5	—
Pozsonyi izr. hitközség	15	—
Reich Gábor úr Budapest	10	—
Reich és Krausz urak	5	—
Rosenbaum Adolf úr	6	—
Rust Bernát úr	10	—
Schill Salamon tanár úr	5	—
Schmiedl Albert úr	10	—
Tornyai Schossberger H. úr	20	—
Báró Schossberger Zs. úr	20	—
Id. Schulz József úr	5	—
Dr. Simon József úr	5	—
Simon Jakab úr	5	—
Sváb Károly főrendiházi tag úr	50	—
Singer Zsigmond úr	10	—
Sommer Gyula úr	5	—
Spitzer D. H. úr	5	—
Singer és Neuwirth urak	5	—
Spitzer G. és társa urak	10	—
Dr. Stadler K. Bakony-Szombathely	5	—
Stern Bernát úr Budapest	50	—
Stern Ignác „ „	50	—
Stern Simon „ „	20	—
Stern J. M. és Fia N.-Kanizsa	5	—
Stern és Schmidl urak Budapest	5	—
Sternthal Adolf úr	25	—
Strausz Emil úr	10	—

	frt	kr.
Dr. Steinherz J. rabbi úr Sz.-Fehérvár	5	—
Szegszárdi izr. hitközség	20	—
Szombathelyi izr. hitközség	5	—
Totis Adolf úr Budapest	5	—
Veszprémi izr. hitközség	25	—
Veszprémi Chevra Kadisa	16	—
Dr. Virág Ó-Kanizsa	10	—
Weiss Jakab úr Budapest	5	—
Weiss Adolf úr Budapest	5	—
Weishut Alajos úr Bécs	10	—
Weishut Károly úr Budapest	5	—
Weismann Mór úr „	10	—
Weinberger L. úr Debreczen	5	—
Weltner József úr Budapest	5	—
Winter János úr „	5	—
Winter Sándor úr Ipolyság	5	—
Wottitz Baruch és Fia urak Budapest	5	—
Zinsenheim Sim. úr „	5	—
Dr. Ziegler J. rabbi úr Karlsbad	5	—
Összesen	1262	79

b) *Alapítványok:*

	frt	kr.
Özv. Schwarz Sámuelné szül. Kohner alapítványa	1000	—

c) *Rendkívüli adományok:*

	frt	kr.
Gomperz M. úr Baronyiné halálakor	15	—
Izr. hitközség Szegeden Dr. Hirschler halálakor . .	50	—
Schweiger Márton úr Budapest „ „ . .	20	—
Dr. Simon József úr „ „ „ . .	10	—
N. N. Budapest	10	—
Pesti Chevra kadisa.	400	—
Gomperz Zsigmond úr Budapest	50	—
Rotter D. úr Nagy-Atád	2	—
Schön M. Gyöngyösmellék	3	—
Összesen	560	—

frt kr.

d) *A rabbiképző-intézet templomában befolyt adakozások:*

Adler úr	1	—
Almási úr	2	—
Dr. Bacher V. tanár úr	3	—
Bloch M. tanár úr	2	—
Dr. Blau L. tanár úr	1	—
Dr. Bloch H. tanár úr	2	—
Baumgarten úr	1	—
Dr. Büchler A. úr	1	—
Dr. Bernstein B. úr	2	—
Dr. Diamant Gyula úr	—	50
Eichler úr	2	—
Elsass	2	—
Fleischer A. úr	—	72
Feiwei úr	1	—
Goldbaum úr	1	—
Gomperz Zsigmond úr	144	—
Grünhut úr	6	—
Dr. Handler S.	—	50
Dr. Kaufmann D. tanár úr	17	—
Kohn A.	2	—
Láncz	1	—
Löwy B. úr	10	—
Mahrer úr	2	—
Dr. Mandl úr	—	50
Neugeboren úr	2	—
Rotter úr	1	—
Robicsek úr	1	—
Dr. Rudolfer úr	—	50
Rosenbaum úr	2	—
Schwarz úr	2	—
Wolf úr	2	—
Weiss úr	1	—
Zwicker úr	5	—

A dohányutczai templomban:

Bettelheim M. úr Budapest	20	—
-------------------------------------	----	---

Összesen 241 72

e) *Szelvények és kamatok:*

Gelsei Guttmann Henrik alapítványának kamatai .	20	—
Az egyet. vagyonának kamatai	1244	20
Összesen	1264	20

f) *Más adakozások az intézet javára:*

A vallás- és közoktatási miniszter úr ő nagyméltósága az országos rabbiképző-intézet növendékeinek támogatására az izrael. iskolaalapból 1500 frtot engedélyezni méltóztatott.

A pesti izr. hitközség előljárósága 2 a tanári kar által meghatározott hallgatónak 100—100 forintnyi ösztöndíjt szavazott meg.

A pesti Chevra kadisa elnöksége határozatának értelmében az évi 80 frtnyi járulékot az 1890/1 és 1891/2-iki tanévekre, összesen 160 frtot a hallgatók támogatására a tanári karnak rendelkezésére bocsátotta. Ezen összeg az adakozás céljára fordított.

Steinfeld Antal úr Debreczenben alapítványának értelmében a tanári karnak 100 frtot bocsátott rendelkezésére. Ezen összegből kapott két hallgató 50—50 frtot ösztöndíjúl.

Hatvani Deutsch Bernát úr a tanári kar elnökének 100 frtot érdemes hallgatók támogatására szabad rendelkezésére bocsátott, mely összeg ezen célra fordított.

A bajai izraelita hitközség részéről az intézet egy tanulója 21 frtnyi ösztöndíjat kapott.

Az országos ösztöndíj-egylet részéről intézetünk 3 hallgatója 100—100 és hat 50—50 frt ösztöndíjat nyert.

A befolyt összegek összesége:

	frt	kr.
Tagsági díjak	1262	79
Alapítványok	1000	—
Rendkívüli adakozások	560	—
Templomi adakozások	241	72
Szelvények és kamatok	1264	20
Steinfeld féle alapítvány	100	—
A pesti Chevra-Kadisa évi járuléka	160	—
Hatvani Deutsch Bernát úr ajándéka	100	—
Összeg	4688	71

frt kr.

II. K i a d á s o k :

A nagyméltóságú vallás- és közoktatási miniszter úr által az országos rabbiképző-intézet növendékeinek támogatására engedélyezett 1500 frton kívül az „Écz-Chájim“ pénztárából támogatásokra még a következő összegek fordítottak:

Rendes havi támogatások és az ellátásra	2292 55
Behajtási díj	74 44
Incasso a templomi adakozásokért	21 92
Bélyegilletményre	1 25
A Steinfeld-féle ösztöndíj kifizetése	100 —
A pesti Chevra-kadisa járulékainak kifizetése	160 —
Nagys. hatvani Deutsch Bernát úr adakozásának kifizetése	100 —
Összesen	2771 06

A Heller- valamint a Landau-féle alapítványok kamatai az alapszabályok értelmében felhasználtattak.

Az „Écz-Chájim“ egyesület vagyonáról való kimutatás. (1891. december 31.)

B e v é t e l e k :		frt	kr.
Készpénzben 1890. december 31-én	372	5	
Alapítványok	500	—	
Kamatok	741	24	
Templomi adakozások.	213	—	
Tagsági díjak	1265	07	
Rendkívüli adakozások	109	—	
A m. földhitelintézetnél	620	—	
Összesen	3820	36	
K i a d á s o k :		frt	kr.
Havi segélyezés és ellátásra	2673	62	
Behajtási díj	66	82	
Illetmények a m. földhitelintézetnek	20	90	
A m. földhitelintézettől föl nem vett kamatok	600	88	
Összesen	3362	22	
Bevételek	3820	36	
Kiadások	3362	22	
Maradt készpénzben	458	14	
A földhitelintézetnél letett értékpapírok névértéke	24500	—	
és 2 darab orosz záloglevél névértéke	200	R.	

C.

Az ajándékozott könyvek lajstroma.

Alliance Izraélite Universelle. Paris
אגרות ש"ד"ל VII. Heft. Przemysl
1891. 8^o.

Bacher V. Dr., tanár, Budapest.
Művét: Die Agada der palästinensischen Amoräer. Strassburg i./E.
1892 8^o.

Berger Philippe, Paris.
Inscription néopunique d'Altiburos.
Paris 1891, 8^o.

Berliner A. Dr., Berlin. Jahresbericht des Rabbinerseminars zu Berlin 1889/90.

Brann M. Dr., Rabbiner, Plesz.
Művét: Jüdischer Volks- und Hauskalender für das Jahr 1892.

Büchler A. Dr., Budapest.
Művét: Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der hebräischen Accente I. Wien 1891 8^o.

Cordier Henri, tanár, Paris.
Művét: Les juifs en Chine, Paris 1891 8^o.

Flesch A. Dr., rabbi, Mohács.
Művét: Hitzsónoklat a villányi templom felavatásakor. Pécs 1891 8^o.

Friedländer M. Dr., London.
Művét: The Jewish Religion. London 1891 8^o.

Grünwald M. Dr., rabbi, Jungbunzlau. David Gans' Zemach Dávid in's Deutsche übertragen von G. Klemperer III. Prag 1890 8^o.

Művét: Rabbi Salomo Ephraim Luntschitz. Frankfurt a./M. 1892.

Harkavy A. Dr. Pétervár.

Műveit: Materialien für die Lebensgeschichte und litterarische Thätigkeit Saadja al-Fajjûmi's in der kais. Bibliothek. St. Petersburg. (oroszul).

Eine unedirte Version des Alexander-romans. Petersburg 1892. (oroszul).

Heller M. Budapest.

hiányzik) Bács (ויקרא) תנ"ך 1806/9, 8^o.

Bács 1794, 4^o.
5 kötet.

Bács 1856, 8^o.

Bács. מבוא אל מקראי קודש Benseew: 1810.

Herzfeld Johanna. Baja.

Bács 1827/28, 3 kötet 8^o.

Bács 1808, 6 kötet 2^o.

Wien 1822/23 בבורי העתים תקפ"ג-תקפ"ד 2 Bände 8^o.

Flesch J. Prag 1838 8^o.

Bács כפות המנעול על מס' אבות 1817 8^o.

Fürth 1766 8^o. לחם הפנים מ"י קופמן

Bács 1807/8 8^o. I. II. מחצית השקל

Bács 1822 8^o. מלות ההגיון

Bács 1857 2^o. מנחת עני

Bács 1808 4^o. I.—IV. משכיות

Lemberg 1810/12 2^o. I.—IV. רמב"ם

Bács (hiányz.) חולין ש"ם 1806/10 2^o.

תלמוד לשון עברי Wien 1818 80.
חמש מגלות (hiányz.) 17 Theile
Wien 1818/34 80.

Jastrow M. Dr. Philadelphia.
Művét: Transposed stems of talmu-
dic Hebrew and Chaldaic. Leipzig
80.

Klein M. Dr. rabbi Nagy-Becskerek.
Művét: A tévelygők utmutatója.
Utolsó füzet. Nagy-Becskerek 80.

Makai Emil. Budapest.
Művét: Zsidó költők. Budap. 1892 80.

Maybaum M. Dr. rabbi. Berlin.
Művét: Entwurf einer deutschen
Hagada für den häuslichen Gottes-
dienst, Berlin 1891 80.

Militär-Geographisches Institut.
Bécs, 1892. Mittheilungen X. Bécs
1891 80.

Muskat Ch. E., Pétervár.
Művét: חמשה חומשי תורה Peters-
burg 1884. 80.

Neubauer A. Oxford.
Műveit: Nouveaux textes hébraico-
italiens concernant les femmes.
(Rendiconti della r. accademia dei
Lincei). Roma 1891 80.
Petite grammaire hébraïque pro-
venante de Yemen. Texte arabe.
Leipzig 1891.

Neumann S. Dr. Berlin.
Művét: Der Verein für jüdische Stu-
dierende in Berlin von 1841—1891.
Berlin 1891 40.

Platz Dr. B., Budapest.
Művét: Der Mensch. Würzburg 1892.

Porges N. Dr. rabbi, Lipcse.
Seine: Drei Neujahrspredigten.
Trier 1891.

Poznanski A. Dr. rabbi, Reichenberg.
Sein: Ueber die religionsphiloso-

phischen Anschauungen des Fla-
vius Josephus. Breslau 1877, 80.

Vadász Ede. Budapest.
Harrach Béla Erődi: Keleti gyön-
gyök. Omer Chajjâm költeményei,
Pest 1885 80..

Hervey James: Meditations and con-
templations. London 1825. 80.

Ludvigh János: Töröljük el a vallás-
ügyi ministeriumot mint a haladás
akadályát. Pest 1868.

Magyarhon öröme. Emléklapok az
1845/46. esztendőre. Buda. (Ma-
gyarul és németül).

Valentiner Fr. Das heilige Land »wie
es war« und »wie es ist«. Kiel
1868 80.

Van Ess Leander. Die heiligen
Schriften des N. T. übersetzt.
Sulzbach 1885. 80.

Wichtige historische Enthüllungen
über die Todesart Jesu. 6. Aufl.
Braunschweig s. a.

Vallás és közoktatásügyi m. k.
ministerium. Budapest.

A vallás és közoktatásügyi m. k.
min. a közoktatás állapotáról szóló
20. jelentése. Budapest 1891.

A vallás és közoktatásügyi m. k.
min. az orsz. tanítói nyugdíj- és
gyámalap 1890 állapotáról szóló
jelentése. Budapest 1891.

Wahrman S., Budapest.
Allgemeine Zeitung des Judenthums
1891.

Egyenlőség 1891.

Izraelita tanügyi értesítő. 1891.

Weissburg Gy. Dr. Budapest.
Művét: Leviticus Rabba forrásai.
Budapest 1890.

Wolf Abr. M. Dr. Kopenhagen.
Sein: חמשה חומשי תורה De feno
Moseboger, Kjobenhavn 1891 80.

D.

A megvett könyvek lajstroma.

- | | |
|---|---|
| <p>Alsberg M. Dr., Die Rassenmischung im Judenthume . . .
Hamburg 1891 8^o.
Aus dem Leben des portugiesischen Juden Dr. Capadosa . . . Aus dem Französischen übersetzt v. E. St, Strassburg 1839 8^o.
Bartholinus Th., De morbis biblicis Miscellanea Medica... Edit secunda correctior.
Frankfurt [1672] 8^o.
Bernardi Chr. v., Ausführlicher Discurs . . . was ihm in den drey letzten Tagen . . . Süß Oppenheim . . . bekannt worden.
Tübingen 1738 4^o.
Berner Alb. Fr. Dr. Judenthum und Christenthum und ihre Zukunft . . .
Berlin 1891 8^o.
Beyer Justus Isr., Fortgesetzte Nachricht von der zum Heil der Juden errichteten Anstalt . . . I.—III. St. Halle 1777 8^o.
Bodmeyer Hildebrand. Die Juden. Ein Beitrag zur Hannoverschen Rechtsgeschichte . . .
Göttingen 1855 8^o.
Budapesti Szemle 1891.
Buxtorf Joh., Synagoga Judaica. d. i. Jüdenschule . . .
Basel 1603 8^o.
Bretzfeld M. Dr., Der Cultus der Juden.
München 1813 8^o.
Bruns P. Jac., De eo qua praestandum restat in Literis orientalibus. Helmstadt 1781 4^o.
Bruns P. Jac., Epistola Samaritana, Sichemitarum ad Jobum Ludulfum . . .
Helmstadt 1781 4^o.
Carnevali Luigi, Il Ghetto di Mantova. Mantova 1864 8^o.</p> | <p>Dalman G., Der Gottesnamen Adonai und seine Geschichte . . .
Berlin 1889 8^o.
Der in den Lüften schwebende neue jüdische Joseph Süß Oppenheim. Tübingen 1738 4^o.
Dietrich Alb. Dr., Studien zur Religionsgeschichte des spätesten Alterthums . . .
Leipzig 8^o.
Ernesti Jo. Chr. Gottl., De Glossis sacris Hesychii
Leipzig 1782 4^o.
Etwas von dem ehemaligen Aufenthalte der Juden in Ulm . . .
Ulm 1797 4^o.
Feuerlein C., Plage auf Plage, der zehn Plagen . . . Beschreibung. Nürnberg 1680 4^o.
Die Geschichte von Sabatai zevi . . . s. l. . . 1702 2^o.
Güdemann M. Dr., Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichtes und der Erziehung bei den deutschen Juden. Berlin 1891 8^o.
Hardt M. H., De fructu quem ex librorum Judaicorum lectione percipiant Christiani
Jena 1683 4^o.
Herzberg W., Irrgänge der Seele. Trier [1891] 8^o.
Hillel F. Dr., Die Nominalbildung in der Mischna.
Frankfurt a. M. 1891 8^o.
Himmelstein F. X. Dr., Die Juden in Franken . . .
s. l. s. a. 8^o.
Hirsch P. W. ספר מגלה תקופות.
Das ist Entdeckung Derer Tekuphot, oder Das schädliche Blut, welches über die Juden viermahl des Jahres kommt
Berlin 1717 8^o.</p> |
|---|---|

Illustrierter isr. Volkskalender f. 5652
herausgegeben v. Jak. W. Pascheles.

Illustrierter isr. Volkskalender f. 5652
herausgegeben v. Sam. W. Pascheles.

Illustrierter isr. Volkskalender f. 5652
herausgegeben v. J. Brandeis.

Jung M. Dr., Kritik der sämtlichen
Bücher »Aboth« in der althebräi-
schen Literatur . . .
s. l. s. a. 80.

Kautzsch und Socin, Die Genesis
mit äusserer Unterscheidung der
Quellenschriften übersetzt . . .
Freiburg 1891 80.

König Jo. Gottl., De receptis hy-
pothesibus atque orroribus s. scrip-
turae interpretandae maxime noxiis.
Leipzig 1729 40.

Lagarde Paul de, Mittheilungen IV.
Göttingen 1891 80.

Lichtenstein M. Ant. H., Duorum
codicum hebraeorum . . .
descriptionem exhibens . . .
Helmstadt 1776 40.

Mueller N., Le catacombe degli Ebrei
presto la via Appia . . .
— — 80.

Müller M. Chr., De usu versionis
librorum sacrarum latinae quam
vulgatam vocant . . .
Schleiz 1785 40.

Netter N., Die Geschichte Noachs
und der Sündfluth. Eine Ueber-
setzung und kritische Behandlung
des Midrasch-Rabba Gen. P. 25, 2.
p. 26, 1. 26, 3 und P. 29, 36.
Strassburg 1891 80.

Noebeling Jo. Aug. Chr., De vera vi
formulae . . .
Lusati 1785 40.

Philonis, De Aeternitate mundi.
Berlin 1891 80.

Rönsch H., Collectanea philologa . . .
Bremen 1891 40.

De le Roi J. F., Die evangelische
Christenheit und die Juden I.—III.
Berlin 1891/2 80.

Schleusner Jo. Fr., Curae hexaplares
in Psalmorum libris . . .
Göttingen 1785 40.

Schlöer Fr., Klag- und Trauer-Predigt
über den tödtlichen Abgang . . .
. . . Gustavi Adolphi und Fridrici
König zu Böhmen . . .
Leyden 1632 40.

Schlosstein Fr. Alb., De voce XAPIΣ
in N. T. saepe accurrente.
Altdorf 1732 40.

Schnurrer Chr. Fr., Disputatio phi-
lologica ad Esaiae Cap. XXVII.
Tübingen 1787 40.

Schulze Jo. Ludv., De perfectione
christianorum antiiudaica . . .
Halle 784 40.

Seemiller Sebast., De Bibliis Poly-
lottis Complutensibus.
Ingolstadt 1785 40.

Seydlitz Chr., De comparatione phi-
losophiae . . . cum scripturis.
Jena 1719 40.

Siegfried und Stade, Hebr. Wörter
zum alten Testament I.
Leipzig 1892 80.

Sonntag R., Ueber die alttestamentl.
Ausdrücke Leviathan, Tannin, Rahab.
Duisburg 1891 40.

Stärk W., Untersuchungen über die
Composition und Abfassungszeit
von Zach. 9, 14 . . .
Halle 1891 80.

Summa divi **Thomae Aquinatis** . . .
contra gentiles . . . hebraici elo-
quitur Josephus Liantes Romanus.
קיצור מהקדוש תומאס מאקיננדר הגוים
Rom 1657 20.

Theologischer Jahresbericht heraus-
geg. von Lipsius X. 1. 2.

Tractatus Rabby Samueli . . .
Raab 1700 80.

Wegner Guil. Gabr., Marcionem Pauli epistolas et Lucae evangelium adulterasse dubitatur . . . Utrecht 1788 4 ⁰ .	Przemysl 1888 4 ⁰ טעמי מצות
Wolf G. Kleine historische Schriften. Wien 1892 8 ⁰ .	Leipzig 1891 8 ⁰ ס' יהושע שופטים Edit. Baer
Würfel Andr., Historische Nachrichten von der Judengemeinde Nürnberg. Nürnberg 1755 4 ⁰ .	Mainz 1889 8 ⁰ יריעות שלמה ח"א
Zacharia Gaet., Catalogo di Opere ebraiche greche latine ed italiane stampate dai celebri tipographi Soncini . . . Termo 1863 8 ⁰ .	Wilna 1858 » כבוד הבית
Zunz Dr., Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden . . . 2. verm. Aufl. Frankfurt a. M. 1892 8 ⁰ .	Amsterdam 1706 2 ⁰ לב טוב
Jerusalem 1882/92 8 ⁰ אהל מועד	» 1733 » לב שלם
Frnkfrt a. M. 1891 8 ⁰ אור החיים	Offenbach 1722/3 » לשון זהב
Lemberg 1886 2 ⁰ שו"ת אורי וישעי	Prag 1811 4 ⁰ מאבני המקום
» 1880 » שו"ת אוריין תלייתאי	Wien 1891 8 ⁰ מאיר עין
» » » שו"ת ארץ צבי	Livorno 1753 8 ⁰ מאירת עינים
Livorno 1821 2 ⁰ בן הא הא	Amsterdam 1760 8 ⁰ מגלת ספר
Salinichi 1806 2 ⁰ בן ידיד	Preszburg 1859 8 ⁰ שו"ת מחולות המחנים
Konstantinopel 1738 2 ⁰ בני דוד	Frnkfrt. a. M. 1891 4 ⁰ מטה לוי
1890 12 ⁰ ברכה משולשת	Berlin 1775 4 ⁰ מכלל יופי
Salonichi 1811 2 ⁰ בתי כנסיות	Salonichi 1855 2 ⁰ שו"ת מכתב שלמה
Zolkiew 1827 2 ⁰ שו"ת גור אריה יהודא	London 1880/53 2 ⁰ המסורה ח"א ח"ב
Prag 1824 4 ⁰ דרך המלך	Warschau 1873 8 ⁰ מקוה ישראל
Wien 1891 8 ⁰ דרכי הגמרא	Konstantinopel 1757 4 ⁰ מקיץ בן חי
Amsterdam 1783 4 ⁰ הגדה של פסח	Livorno 1843 2 ⁰ מר ואהלות
Salonichi 1814 2 ⁰ היכל מלך	Drohobitsch 1891 8 ⁰ מרגליות אברהם
Sulzbach 1676 » וזאת ליהודה ח"א	Wien 1891 8 ⁰ ר' משה הדרשן מנרבונה
Smyrna 1733 2 ⁰ } שו"ת זרע אברהם	Fürth 1781 2 ⁰ משנת דר' עקיבא
Konstantin. 1732 { ח"א ח"ב	Salonichi 1776 2 ⁰ שו"ת נהרות דמשק
Halle 1714 2 ⁰ זרע ברך שלישי	Amsterdam 1739 2 ⁰ סמא דחיי
Breslau 1824 8 ⁰ חיי שמשון	Prag 1863 4 ⁰ עיר הצדק
שו"ת מהר"ח אור זרוע (שו"ת)	Salonichi 1802 2 ⁰ { שו"ת פאת נגב
Leipzig 1862 4 ⁰	דרך הנגב
	Livorno 1853 8 ⁰ פועל צדק
	» 1849 2 ⁰ פני הבית
	Brünn 1801 8 ⁰ קורות העתים
	Livorno 1821 2 ⁰ שו"ת קרבן אשה
	Drohobitsch 1888 8 ⁰ קשר פיעסא
	Wilna 1891 8 ⁰ רחובות עיר
	Breslau 1832 8 ⁰ שירי הבחינה
	Stuttgart 1853 16 ⁰ שמוש תהלים
	Pisa 1816 2 ⁰ שמחת יהודה
	Salonichi 1805 2 ⁰ שער יאודה
	Sulzbach 1830 4 ⁰ שער הזקנים
	Frnkfrt. a. O. 1752 2 ⁰ תבנית אות יוסף
	» 1747 4 ⁰ תבנית הבית
	Livorno 1771 2 ⁰ תלמוד ירושלמי, נזיקין.



Ciszágos Rabbiképző Zsidó Egyetem Könyvtára
Ciszágos Rabbiképző Zsidó Egyetem Könyvtára